

2015

ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ ÖZEL SAYI [I]

ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

2015 İLAHİYAT ÖZEL SAYI 1

ISSN 2148-9289

ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

2015 İLAHIYAT ÖZEL SAYI [I]

Erzincan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
ISSN 2148-9289

ÖS-I HAZİRAN 2015

Sahibi
Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü adına
Doç. Dr. Ayhan DÖNER

Sorumlu Müdür
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan YILMAZ

Özel Sayı Editörleri
Prof. Dr. Musatafa ALICI
Doç. Dr. Ayhan DÖNER
Doç. Dr. Faruk GÜRBÜZ
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan YILMAZ
Öğr. Gör. Mesut İNAN

Hakemli bir dergi olan Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yılda iki kez yayımlanmaktadır. Akademik usullere uygun atıf yapılmak suretiyle Dergide yayımlanan çalışmalardan alıntı yapılabilir.

Dergide yapılacak atıflarda ERZSOSDER kısaltmasının kullanılması tavsiye olunur.

Çalışmaların bütün sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergimizde yayımlanan tüm makaleler ASOS indekste ful tex (tam metin) olarak yayımlanmaktadır.

İletişim Bilgileri

erzsosder@gmail.com

Adres: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Eğitim Fakültesi Binası, Kat: 2,

Yalnızbağ Yerleşkesi - ERZİNCAN

Tlf.: +90 446 224 29 00

Faks: +90 446 224 29 01

ERZİNCAN

**ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ**

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (*Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fak.*)

Prof. Dr. Murat NİŞANCI (*Erzincan Üniversitesi İİB. Fakültesi*)

Prof. Dr. Cem BAYGIN (*Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi*)

Doç Dr. Selçuk ÇIKLA (*Erzincan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*)

Doç. Dr. H. Hüsnü BAHAR (*Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi*)

Yrd. Doç. Dr. Erdoğan ULUDAĞ (*Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi*)

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Necati Fahri TAŞ (*Erzincan Üniversitesi*)

Prof. Dr. Mehmet BAŞTÜRK (*Balıkesir Üniversitesi*)

Prof. Dr. Mukim SAĞIR (*Erzincan Üniversitesi*)

Prof. Dr. Enver Alper GÜVEL (*Çukurova Üniversitesi*)

Prof. Dr. Hakkı YAZICI (*Afyon Kocatepe Üniversitesi*)

Prof. Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Üniversitesi*)

Prof. Dr. Hikmet Yıldırım CELKAN (*Gaziantep Üniversitesi*)

Prof. Dr. Mehmet AKAD (*Kadir Has Üniversitesi*)

Prof. Dr. Nihat EDİZDOĞAN (*Uludağ Üniversitesi*)

Prof. Dr. Vehbi Selim ATAERGİN (*Marmara Üniversitesi*)

Prof. Dr. Nuray KARANCI (*Orta Doğu Teknik Üniversitesi*)

TEŞEKKÜR

Bu dergi, değerli hakemlerin katkılarıyla yayımlanmaktadır. İlgilerinden ve desteklerinden dolayı teşekkür eder, saygılar sunarız.

ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

2015 (I) ÖZEL SAYI

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir POLATER (Erzincan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EREN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Üniversitesi)
Prof. Dr. Necati KARA (Erzincan Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ (Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali Osman KURT (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. HADİ SAĞLAM (Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. İsak Emin AKTEPE (Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nizamettin PARLAK (Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. Orhan AKTEPE (Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. Şaban ÖZ (Sütçü İmam Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Muammer CENGİZ (Atatürk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN (Erzincan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Kemal TAŞÇI (Erzincan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI (Erzincan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ
Yrd. Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Üniversitesi)
Öğr. Gör. Mesut İNAN (Erzincan Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Ahmet ÇELİK

**Eş'arî Kelâmın Mağrib'teki Merkezlerinden
Tilimsân.....1**
A Center of Asharite Theology In The Maghreb Tlemcen

Faris ÇERÇİ

Hz. Peygamber'in Doksan Dokuz İsmi.....15
Ninety Nine Names of Prophet Mohammed

Hacer AYAZ

**The Differences In Historical Methodology
Between Juynboll And Motzki Related To
Hadîth.....41**

Halil BALTACI

**Aşçı İbrahim Dede Hâtıratı Çerçevesinde
XIX. Yüzyıl Erzincan'ında
Dinî ve Tasavvufî Hayat.....47**
Religious And Mystical Life In Erzincan In
19th Century According To Memories of Asçı Dede

İbrahim TOZLU

**Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb B. Ebû Sufre'nin Endülüs
Hadîşçiliğindeki Yeri ve Önemi.....65**
The Place And Importance of Kadı Muhelleb
B. Abu Sufre As Narrator of Bukharî In Andalusia Hadith Studies

İrfan KUŞÇU

**Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri ve
Tasrîf Hakkındaki
Görüşleri.....97**
Rummanî's Lost Work of Balaghah And
His Views on Tasreef (Diversify)

İsak Emin AKTEPE

**Ehl-İ Hadis'in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki
Üslup Sorunu.....111**
Ahli Hadîth's Wording Problem In
Their Sunna and Hadîsth Defends

Mesut İNAN

**Bir Değer Olarak Sevginin Gençler Üzerindeki
Toplumsal Yansıması: Aile.....125**
Social Reflection of Love on The Young As A Value: Family

Mustafa ALICI

**Bediüzzaman'da Medeniyet İnşası: Bir Dinler Tarihi
Yaklaşımı.....131**
Constitution of Civilization In Bediuzzaman:
An Approach of The History Religions

Nizamettin PARLAK

**İsmail Gaspıralı'nın Dârürrahat Müslümanları
Adlı Eserindeki Endülüs Algısı Üzerine.....141**
On The Perception of Andalusia In The Book
Darürrahat Müslümanları of Ismail Gaspıralı

Suat ÇELİKKOL

Aristoteles'te Etik Göreciliğin Eleştirisi.....161
Aristotle's Criticism of Ethic Relativity

Marzieh GHOLİTABAR/ Atiyeh Damavandi KAMALİ

**Çev. Arş. Gör. Nevres AÇIKALIN/ Arş. Gör. Ahmet ŞEN
Kur'an ve Arap Dilbiliminin Gelişimi.....173**
The Quran and The Development of Arabic Linguistics

Ahmet ŞEN

Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış.....179

EŞ'ARÎ KELÂMİN MAĞRİB'TEKİ MERKEZLERİNDEN TİLİMSÂN

A CENTER OF ASHARİTE THEOLOGY IN THE MAGHREB TLEMCCEN

*Ahmet ÇELİK**

ÖZET: Müslümanlar, İslam dünyasını coğrafi ve siyasi açıdan iki parça olarak değerlendirmişlerdir: Maşrik-Mağrib. Bu ayırım bağlamında ülkemizde yapılan kelâm araştırmaları daha çok Maşrik eksenli olduğundan Mağrib bölgesi biraz ihmal edilmiştir. Mağrib'in çok geniş bir coğrafya olması nedeniyle bölge hakkında yapılacak kelâm araştırmalarının kelâmî ekol ve merkez tarzında yapılması daha uygun olacaktır. Bundan dolayı bu çalışmada, Mağrib kelâmının merkezinde yer alan Tilimsân kentinin tanıtılması amaçlanmaktadır. Çok eski bir tarihe sahip olan bu kent kelâm açısından ele alınırken, yöntem olarak kelâmî faaliyetlerin en yoğun olduğu VIII-IX/XIV-XV. yüzyıllar yani duraklama dönemi, Eş'arî kelâmı çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu yüzyıllarda Eş'arîlik Mağrib'te adeta kökleşmiş ve bu köklerle günümüze kadar gelmiştir. Tilimsân, yerleşmiş eğitimi ve kelâm öğretimi; ayrıca bu eğitimde yetişmiş kuvvetli kelâmcıları ile kalam tarihinde ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Kelâm-tasavvuf birlikteliği sağlanarak yazılan akaidler ile Tilimsân, bölge insanının inancının oluşmasında ve mütekaddimün Eş'arîliğin külliyyatında önemli bir yere sahip olmuştur.

Anahtar sözcükler: Tilimsân, Mağrib, Eş'arî Kelâmı, Tilimsan Kelâmcıları

ABSTRACT: Muslims evaluate the Islamic World geographically and politicaly, as two parts: Mashriq-Maghreb. Kalam research in our country are based in Mashriq, therefore the Maghreb region has been neglected. In case of this Maghreb region is a wide geography, it will be more convenient for the Kalamic studies to study by the method of "kalamic school and the region". Therefore in this study it is intended to introduce the city of Tlemcen where in in the center of the Maghreb's Kalamic studies. When this city is researched, which has a long history, with the perspective of Kalam, it will be evaluated the VIII-IX/XIV-XV centuries in which the kalamic activities were hardly, by the view of Ash'arite theology. In these centuries, Asharite settled down in the Maghreb and has reached today. Tlemcen has had an important place with established training and theologyc education, as it's well educated theologions with this training. With the written akaid book's by providing the association Kalam and Sufism, Tlemcen region of the precedents of Asharism and in the formation of people's beliefs had an important place in the corpus.

Keywords: Tlemcen, Maghreb, Ash'arite Theology, Tlemcen Theologians

1. GİRİŞ

Kelâm tarihi incelendiği zaman bu ilme etki etmesi bakımından Bağdat, Basra, Şam, Semerkant gibi bazı kentlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu kentler sadece kelâm alanının değil, ilahiyatın hemen hemen tüm alanlarının beşiği konumundadır. Fıkhî ve itikadî birçok mezhebin de doğuş yeri buralardır. Ancak İslamî ilimlere merkez olması bakımından İslam coğrafyası değerlendirilirken bütünlükten uzak bir yaklaşım ortaya konulmaktadır. Tilimsân da bu yaklaşımda pek fazla görülemeyen kentlerden birisidir. Tilimsân, Mağrib (Kuzey Afrika) bölgesinde, günümüzde Cezayir ülkesinin sınırları içerisinde bulunan kadim bir şehirdir.

* Araştırma Görevlisi, Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye, ahmetcelik@erzincan.edu.tr

İslam dünyası Müslümanlar tarafından temel iki coğrafi bölgeye ayrılmıştır. Müslüman Asya'yı ve Mısır'ı içine alan “*el-Maşrik*” veya Doğu; Müslüman Afrika'yı ve Avrupa'yı kapsayan “*el-Mağrib*” veya Batı¹. Doğu İslam dünyasının sınırı (Maşrik) kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusuna kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ, İslam kaynaklarında “Mağrib²” adıyla anılmakta; günümüzde bu coğrafya da Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya ülkeleri bulunmaktadır³. İslam fetihleri sırasında, coğrafi olarak Mağrib, siyasî olarak da İfrikiyye ismi verilen bu bölge, zamanla tamamen coğrafi bir özellik kazanmış ve kıtanın tamamına “*Afrika*” denilmiştir. Kıtanın kuzey bölgesi için ise, bugün Mısır ve Mağrib'de dahil olmak üzere, “*Şimâl-i İfrikiyye*” yani “*Kuzey Afrika*” terimi kullanılmaktadır⁴. Mağrib-Maşrik ikili yapısı içerisinde değerlendirilmesi gereken İslamî ilimlerin, özelde de kelâm ilminin, Maşrik ayağı her zaman ön planda olurken Mağrib ayağı biraz ihmal edilmiştir⁵.

Müslüman Mağrib⁶ coğrafyası, tasavvuf alanında önemli bir merkez olarak görülmüş; bu alanda birçok çalışma yapılmıştır. Ancak bu bölgenin kelâm alanındaki etkisi de en az tasavvuf kadar kuvvetlidir. Mağrib'te tarih boyunca kelâm ile tasavvuf iç içe olmuştur⁷. Bölgenin tarihinde Selefilik, Eşarîlik, İbaziyye kolu başta olmak üzere Haricîlik, İsmâiliyye kolu başta olmak üzere Şia ve Mutezile gibi mezhepler faaliyet göstermişlerdir⁸. Bölgede kurulmuş olan devletlerin bu kelâmî yapıları kendilerine dayanak yaparak yollarına devam etmiş olmaları da, bölgede kelâm ilminin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ancak Mağrib çok geniş bir coğrafya olduğundan, bu bölgedeki kelâm araştırmalarının mezhep ya da şehir açısından incelenme zorunluluğu doğmaktadır. Bundan dolayı bu araştırmada, Mağrib kelâmının anlaşılmasına hizmet etmesi bakımından, bölgede çok önemli bir ilim merkezi olan Tilimsân kentinin tanıtılması ve bu kentin duraklama dönemi Eş'arî kelâmındaki yerinin belirlenmesi; böylece şehrin kendine has ilmî havasının, kelâm ilmi çatısı altında duyurulması amaçlanmaktadır.

¹ Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yayınları, Ankara, 2012, s.199.

² İslam tarihçileri ve coğrafyacıları İfrikiyye ve Mağrib'in coğrafyası hakkında bir görüş birliği içinde değillerdir. Mağrib'in sınırları noktasında üç görüş söz konusudur. Birincisi, Mağrib ile, Tanca'dan başlayıp Atlas Okyanusu sahilini takip eden güneydeki Sudan çöllerine kadar olan bölge kastedilmektedir. İkinci görüşe göre Mağrib, Mısır'ın batısındaki Berka'dan başlayıp Atlas Okyanusunda sona ermektedir. Üçüncü görüşe göre ise Mağrib yine Mısır'ın batısındaki Berka'dan başlamakta ve Endülüs'ü de içine almaktadır. Bkz: Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Manisa, 2007, s.10.

³ Harekât, İbrahim, “Mağrib”, *DİA*, XXVII, 314.

⁴ Özkuyumcu, a.g.e., s.11; el-Merrâkuşî, İbnü'l-İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ehbâri'l-Endelis ve'l-Mağrib*, thk. C. Kûlan, Luvi Provençal, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1983, I, 5-6.

⁵ Mağrib, coğrafi olarak batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Akdeniz, doğuda Sinâ Yarımadası ve Kızıldeniz, son olarak güneyde ise sırasıyla Batı Afrika, Orta Afrika ve Doğu Afrika arasında yer alan kara parçasıdır. Bkz: Komisyon, *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi Amerika-Afrika*, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1981, VI, 1489.

⁶ Kuzey Afrika'da İslam Fütuhâtı Hz.Ömer zamanında 22/643 yılında, Amr b. Âs kumandasında başlamıştır. Bu bölgenin İslam toprakları içerisine girmesi ise Emevîler döneminde Ukbe b. Nâfi (h.683) eliyle olmuştur. Onun eliyle İslam coğrafyasının sınırları Atlas Okyanusuna kadar dayanmıştır. İslam Kuzey Afrika içerisine girdikten sonra büyük bir kabulle karşılanmıştır. Bugün Araplar, Berberîler (Emâzîğ) ve az sayıda zenci asıllılardan meydana gelen nüfusun %98'i Müslümandır. Bkz: Harekât, a.g.m., *DİA*, XXVII, 314, 315; Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, Ensar Nşr., İstanbul, 2012, III, 155; Özkuyumcu, a.g.e., s.158; el-Merrâkuşî, a.g.e., I, 8.

⁷ Zehrâ, Hâlid, “*Müsteveyâtü'l-Ibda' fi İlmî'l-Kelâmi'l-Eş'arî lida'l-Meğâribe*”, *Cühûdü'l-Meğâribe fi Hidmeti'l-Mezhebi'l-Eş'arî*, dzn:Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî[*Sempozum: (1432/2011: Rabât)*] Dâru Ebi Rakkak, Rabât, 1433/2012, s.130.

⁸ Abdülmecîd b. Hamde, *el-Medârisü'l-Kelâmiyye bi İfrikiyye ilâ Zühûri'l-Eş'ariyye*, Dâru'l-Arab, Tûnus, 1406/1986, s. 384-388.

2. TİLİMSÂN

Tilimsân kenti, sahip olduğu tarihî ve kültürel mirası ile büyük bir öneme sahiptir. Bu önemine binaen 2011 yılında, İslam dünyasının kültür başkenti ilan edilmiştir⁹. Tilimsân'ın bu tarihî ve kültürel havası, o dönem ilmî hayatını yansıtan eserlerde de görülmektedir. İbn Haldûn, *Buğyetü'r-Ruvvâd fî Zikri'l-Mulûki min benî Abdi'l-Vâd* isimli eserinde, yaşadığı dönemde sadece Tilimsân'da yaşamış yüzden fazla âlimin ismini ve kısa hal tercemelerini zikretmiştir¹⁰. İbn Meryem de *el-Bustân fî Zikri'l-Evliyâi ve'l-Ulemâi fî Tilimsân* isimli eserinde müstakil olarak sadece Tilimsân'da yaşamış âlimleri konu alan bir eser yazmıştır¹¹. Diğer birçok tabakat kitabında da Tilimsânlı âlimlere oldukça geniş yer ayrılmıştır¹².

Tilimsân, tarihteki konumu itibarıyla Kuzey Afrika'nın en başta gelen ve en önemli şehirlerinden biri olarak görülmüştür¹³. Şehir bir yönden doğu ile batıyı, bir yönden de kuzey ile güneyi bağlayan ana yolların birleşim yeri üzerinde bulunmaktadır. Konum olarak Tunus ve Cezayir'in de içerisine girdiği Mağrib-i Evsât (Orta Mağrib)'a dahil olup Cezayir'in kuzeybatısında Fas sınırına yakın bir bölgede yer almaktadır. Tilimsân, bölgedeki Fas ve Marakeş yolu üzerinde olduğu için tarihinde geçiş, konaklama, ikamet gibi çeşitli amaçlar için kullanılmıştır. Avrupa tarafında Akdeniz üzerinden gelen Endülüslüler ve Mevânî, Vehrân, Erşegül, Henîn gibi kentlerden hareket edenler bu şehre uğrarlardı. Bu coğrafi konumu Tilimsân'ı orta çağlarda savaş, ticaret ve seyahat konularında önemli bir merkez kılmıştır¹⁴.

Tilimsân'dan bahseden hemen bütün eserler burasının iklimi ve bitki örtüsü açısından güzelliğine; cami, medrese, zaviye gibi yapılarının mükemmelliğine vurgu yapmaktadırlar¹⁵. Hem iklim olarak güzelliği hem de ilmî ortam açısından çok rahat bir şehir olması itibarıyla birçok âlim bu bölgede yaşayarak devirlerine ışık tutmuşlardır. “*et-Tilimsânî*” nispetiyle birçok ilim adamı kendilerini bu kentle birlikte anılır kılmışlardır¹⁶. Tilimsân, özellikle VIII/XIV. yüzyılda kökleri üzerine bina edilmiş ilmî ortamı ile IX/XV. yüzyılda daha da temayüz etmiş; bunun sonucunda da şehirde birçok meşhur âlim yetişmiştir. Aklî ilimlerde eser veren bu âlimler ilahiyat alanında da kendilerini göstermiş; özellikle kelâm alanında faaliyette bulunmuşlardır¹⁷.

⁹ Damien, Helly, *Algeria Country Report, Preparatory Action Culture in EU External Relations*, Edt: Yudhishtir Raj Isar, 2014 (Bu rapora ulaşmak için: <http://cultureinexternalrelations.eu/wp-content/uploads/2014/03/country-report-Algeria-19.03.2014.pdf>); Kavas, Ahmet, “Tilimsân”, *DİA*, XLI, 163.

¹⁰ İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Buğyetü'r-Ruvvâd fî Zikri'l-Mulûki min Benî Abdi'l-Vâd*, Matba'at-ü Pier Fûntânâ eş-Şarkıyye, Cezayir, 1321/1903, I, 23-88.

¹¹ Bkz: İbn Meryem, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Bustân fî Zikri'l-Evliyâi ve'l-Ulemâi bi Tilimsân*, el-Matbaatü's-Seâlibiyye, Cezayir, 1326/1908.

¹² Bkz: İbn Asker Muhammed b. Ali eş-Şefşâvenî, *Devhattü'n-Nâşir li Mehâsini men Kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karnî'l-Âşir*, thk. Muhammed Haccî, Matbûâtü Dâri'l-Mağrib li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Rabat 1397/1977; el-Kettânî, Abdü'l-Hayy b. Abdü'l-Kebîr, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-İsbât ve Mu'cemu'l-Meâcimi ve'l-Meşihati ve'l-Müselselât*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut I-III, 1402/1982; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Küttübi'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risale, I-IV, Beyrut, 1414/1993; vb.

¹³ İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, tah. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rab, Dimeşk, 1425/2004, I, 160; el-Merrâkuşî, a.g.e., I, 65.

¹⁴ Şâveş, Muhammed b. Ramazân, *Bâkatü's-Sûsân fi't-Ta'rîf bi Hadâreti Tilimsân Âsımet-i Devlet-i Benî Zeyyân*, Divânü'l-Matbûâtü'l-Câmiyye, Cezayir, 1995, I, 27.

¹⁵ el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelis er-Ratib*, tah. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1388/1968, VII, 133-136.

¹⁶ ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, tah. et-Terzî- Hicâzî- et-Tahâvî- el-Azbâvî, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1395/1985, XV, 484; el-Himyârî, Muhammed b. Abdülmun'im er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr, thk. İhsân Abbâs, Mektebet-ü Lübnân, Beyrut, 1984, s.135.

¹⁷ Büşekîf, Muhammed, *el-Medrasatü ve Nizâmü't-Ta'lîm bi'l-Mağribi'l-Evsât Hilâl el-Karneyni's-Sâmin ve't-Ta'si'*, Devriyyetü'l-Elektürüniyye/University Abou Bekr Belkaid, Tilimsân 1432/2011, s.19.

2.1. Tilimsân'da Eğitim ve Eş'arî Kelâmı

Tilimsân, tarihinde birçok kelâmî ekolle karşılaşmış; Selefîyye, Haricîler, Şiiler ve Eş'arîler'e ev sahipliği yapmıştır¹⁸. Bütün bu ekollerin öğretilerini tanınmasına rağmen şehrin kelâm tarihi açısından asıl kayda değer zamanı, VIII-IX/XIV-XV.(Abdülvâdîler dönemi) yüzyıllarda Eş'arî kelâmını temsil ettiği zaman dilimi olmuştur. Bölge ve Eş'arî kelâmı düşünüldüğü zaman, Eş'arî fikriyatının eserlerle zirve yaptığı VIII/XIV. ve IX/XV. yüzyıllar, duraklama dönemi Maşrik kelâmı ve Eş'arîliğinden farklı özellikler ihtiva etmektedir. Araştırmanın içerisinde bu farklılıklara temas edilmeye çalışılacaktır.

Söz konusu zaman dilimlerinde Tilimsân'daki Eş'arî kelâmın mahiyetini daha iyi anlayabilmek için öncelikle bölgenin kelâmî sisteminin temelini oluşturan eğitim sistemine bir göz atmak faydalı olacaktır. Söz konusu dönemde Tilimsân'da eğitim iki maddede incelenebilir:

1) İlk merhalede *ibtidaiyye* olarak değerlendirilebilecek ve beş-altı yaşına gelen çocukların gönderildiği ilk adım okullar bulunmaktadır. Çocukların bu okullardaki eğitiminde yazı; Kur'an öğretimi, ezberi ve kıraati öne çıkmaktadır. Çocuklara verilen bu eğitim mekan olarak genellikle ketatîb¹⁹, mescit veya zaviyelerde olurdu. Haftanın belirli günleri ezber dinlenir ve çocuklar, Kur'an'ın yanı sıra abdest, namaz gibi temel dini bilgileri bu çağlarda, bu eğitim kurumlarından alırlardı. Bu temel bilgilerden sonra lügat, nahiv, belagat ve edebiyatın önemli bilgileri ezberletilirdi²⁰.

2) *İkinci ve üçüncü adım* eğitim kurumları ise ilk merhaleden sonra devam edilen bugünkü ortaöğretim ve üniversite sıralamasına benzer tarzda oluşturulan eğitim kurumlarıdır. İlköğrenimlerini tamamlayan öğrenciler mescitler ve medreselerde öğrenimlerine devam ederlerdi. Zamanın meşhur âlimleri bu mekanlarda ders verirdi. Birinci merhaledeki ilköğretimden sonra öğrenci Kur'an'ın tefsiri, nahiv, fıkıh ve aklî ilimlerin eğitimini alır; böylece yükseköğrenime geçecek bilgileri elde etmiş olurdu. Yükseköğrenim olarak ise öğrenciler ileri seviyede Kurân tefsiri, kıraati ve hattı üzerine dersler alırlardı. Ayrıca hadis ilimlerini, muhtasarlardan (er-risale ve muhtasar-u halil vb.) başlayarak Malikî fikhını öğrenirlerdi. Dini ilimlerde yükseköğrenim seviyesindeki öğrenciler öğretmenlerini, derslerinin vakitlerini ve medrese-camisini seçebilirdi²¹.

IX/XV yüzyıl Tilimsân'ında eğitim böyle olmakla birlikte okutulan derslerin içerik açısından aklî ve naklî ilimler olarak iki başlık altında sunulduğunu görmekteyiz. Aklî ilimler felsefe, mantık, ilm-i tabiat (madenler, bitkiler, hayvanlar, gök cisimleri ve onların hareketleri vb.), matematik, aritmetik gibi ilimler olmuştur. Naklî ilimler ise iki kısımda ele alınmış; birinci kısımda fıkıh, hadis, tefsir, usûlü'd-dîn, kıraat, tasavvuf vb. öğretilmiştir. İkinci kısımda ise bu ilimlerle ilgili şiir, edebiyat, belagat, nahiv, tarih, terâcim, coğrafya ilimleri öğretilmiştir²². Bu aklî ve naklî ilimler öğretilirken takip edilen eğitim ve öğretim metodları ise şunlardır:

a) *İlkâ ve İmla*: Bu yöntem ketatîb denilen küçük dersanelerde olurdu. Öğretmen çocukların ortasına oturur, elindeki tahtaya sureleri ezberletmek için yazar ve öğrencilere bunları tekrar ettirirdi. Başarılı olanlar devam eder, başarısız olanlar ise başka mesleklere yönlendirilirdi²³.

¹⁸ el-Bekrî, Ebû Ubeyd, *el-Mağrib fî Bilâd-i İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire t.y., s.77; el-Himyerî, *a.g.e.*, s.135; Şâveş, *a.g.e.*, I, 50-51;

¹⁹ Çocuklara Kur'an, yazı öğretmek ve hafızlık yaptırmak için oluşturulmuş küçük mekanlara verilen isimdir. Bkz: İbrahim Mustafa v.dğr., "k-t-b mad.", *el-Mu'cemu'l-Vasît*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 1392/1970, s.790.

²⁰ Hâlidî, Reşîd, *Devr-u Ulemâi Mağribi'l-Evsât fî İzdihâri'l-Hareketi'l-İlmiyye fî'l-Mağribi'l-Aksâ Hilâle'l-Karneyn 7-8/13-14*, University Abou Bekr Belkaid, Tilimsân, 1432/201, s.49-50; Bûşekîf, *a.g.e.*, s.72.

²¹ Bûşekîf, *a.g.e.*, s.73; Hâlidî, *a.g.e.*, s.50.

²² Şekdân, Besâm Kâmil Abdurrezzak, *Tilimsân fî'l-Ahdi'z-Zeyyânî*, University An-Najah National/Mektebetü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Nablus 1422/2002, s. 230-236; Bûşekîf, *a.g.e.*, s.73; Hâlidî, *a.g.e.*, s. 50-52.

²³ Bûşekîf, *a.g.e.*, s. 74; Hâlidî, *a.g.e.*, s. 36.

Eş'arî Kelâmının Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân

- b) *Belli bir ilimde belli bir kitabı seçme ve okuma*: Bu metotta başarılı bir öğrenci öğretmenin seçtiği kitabı öğretim amacına göre okur; sonra öğretmen madde madde kitabı şerh ederdi. Öğrenciler hocanın şerhinden önemli gördükleri yeri not alırlardı. Bu Tilimsân'a has bir yöntemdi²⁴.
- c) *Diyalog-Tartışma Yöntemi*: Bu yöntem Tilimsân'dan Mağrib-i Evsat'a yayılmıştır. Bu yöntemde ezbere ek olarak, ilmî meselelerde fikir yürütme ve araştırma üzerine kurulu bir eğitim var olup, bilgilere ulaşma konusunda hocanın yanında öğrencinin de odak bir noktası bulunmaktadır. Öğretmen münakaşa ve münazarayı idare eder; öğrenci de bu yönetime yönelirdi²⁵. Bu yöntemin, bölgede kelâm ilminin gelişmesinde büyük katkı sağladığı görülmektedir.

Bu iki maddede özetlenebilecek ilmî merhale ve yöntemlerden geçerek eğitimlerini tamamlayan ve hocalığa yükselen Tilimsân âlimleri, tadrîs sürecinde de ilmî ortam açısından son derece güzel bir havada yaşamışlardır. Kuzey Afrika'da alışlagelmiş siyasi çalkantılara rağmen özellikle VIII-IX/XIV-XV. yüzyıllarda Tilimsân'daki ilmî rahatlık, birçok kelâm âliminin birbiri ile rahat rahat görüşmesine ve bilgi alışverişi yapmalarına sebep olmuştur. Bu âlimler değişik birçok görüş ve mezhep sahibi âlim ile görüşme imkanı bulduklarından²⁶, söz konusu yüzyıllarda kelâm ilmi açısından oldukça önemli isimler yetişmiştir. Tilimsân'da yetişen bu âlimlere ek olarak Endülüs'teki Hıristiyan zulmünden kaçan birçok âlimin de Tilimsân'a sığınmasıyla, bu yüzyıllarda Tilimsân tam bir ilim merkezi haline gelmiştir²⁷. Zeyyânîler'in kurduğu Evlâd-u İmam, Tafşiniyye, Yakubiyye gibi birçok irili-ufaklı medrese, zaviye ve mescit, kelâm başta olmak üzere birçok dersin yapıldığı ilim odakları haline gelmiş; ayrıca çevresine ilim dağıtan birçok kütüphane oluşturulmuştur²⁸. Bunlara ek olarak Hafsîler, Zeyyânîler ve Merînîler'den oluşan yapı içerisinde bu devletlerin yöneticileri, ilmi ve âlimleri desteklemişler; bu durum da ortaya bir rekabet getirmiştir. Zeyyânî devleti özellikle bu yarışta ön planda olmak için ilmi ve âlimleri çokça desteklemişlerdir²⁹. Bu açıdan Tilimsân âlimleri, eğitim alırken de, hocalık yaparken de herhangi bir maddî zorlukla karşılaşmamışlardır. Arkalarındaki bu siyasî desteğe rağmen Tilimsânlı birçok âlim, bu siyasilerle yakın ilişki kurmamış; kendilerine verilen devlet görevlerini reddederek hayatlarını ilimle uğraşıp zühd hayatı sürdürerek geçirmişlerdir³⁰. Bu yaklaşımlarının arkasında Mağrib-i Evsat'ta özellikle de Merînîler, Hafsîler ve Zeyyânîler arasında oluşan siyasî çalkantılardan uzak kalma isteği vardır³¹. Aslında siyasetin karışık böylesi zamanlarda âlimlerin olumsuz etkilenmesi ve başka yerlere göç etmeleri beklenirken, Tilimsân âlimlerine devlet tarafından gösterilen ihtimam sonucu bu âlimlerin büyük çoğunluğu yerlerinde kalmıştır. Ahmed b. Yahya el-Veşerîsî (914/1508), Muhammed b. Abdülkerim el-Meğlî (909/1504) gibi bazı âlimler Tilimsân bölgesinden göç ederken, Abdurrahman es-Seâ'libî (786/876) ve Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (895/1490) gibi birçok âlim de başka yerlere gitmeyi reddedip bu bölgenin ıslahı için çalışmış ve siyasîlerden uzak bir uzlet hayatı yaşamışlardır ki³² bu durum bölgede bulunan âlimlerin/kelâmcıların tasavvufa meyillerini artırmıştır. Tilimsân coğrafyasında tasavvufî hareketler hicrî altıncı asırdan itibaren görülmeye

²⁴ Bûşekîf, *a.g.e.*, s. 74; Hâlidî, *a.g.e.*, s. 37.

²⁵ Bûşekîf, *a.g.e.*, s. 74; Hâlidî, *a.g.e.*, s. 37.

²⁶ Tilimsân'da Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî zamanında âlimlere gösterilen müsamaha nedeniyle değişik görüş ve mezheplere sahip insanlar buraya gelmekteydi. Bkz: es-Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *el-Menhecüs-Sedî ft Şerhi Kifâyeti'l-Mürîd*, tah. Mustafa Merzûkî, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir, 1994, s. 16.

²⁷ Baccî, Abdülkâdir, *İdrârü's-Şümûs alâ Hayat ve A'mâlî's-Senûsî*, Dâr-u Kerdâde, Cezayir, 2011, s. 42; Bûşekîf, *a.g.e.*, s. 361.

²⁸ Şekdân, *a.g.e.*, s. 241-245; Baccî, *a.g.e.*, s. 41-42.

²⁹ Baccî, *a.g.e.*, s. 40.

³⁰ Baccî, *a.g.e.*, s. 31.

³¹ es-Sallâbî, Muhammed Muhammed, *Devletü'l-Muvahhidîn*, Dâru'l-Beyrâk, Ammân, 1998 s. 351.

³² Bûşekîf, *a.g.e.*, s. 360.

başlamış; büyük âlim ve mutasavvıf Ebû Medyen Şuayb (594/1198)³³'in vefatıyla birlikte kök salmıştır³⁴. Tilimsân'da ortaya çıkan tasavvuf Kadîrî, Mevlevî, Şazilî ve Nakşibendî tarikatları kapsamında görülmektedir³⁵.

Tilimsân, tarihinde birçok kelâmî ekol ile karşılaşmasına rağmen Mehdî ibn Tûmert (524/1130)'in Maşrik dönüşü ile birlikte³⁶, içerisinde kökleşeceği Eş'arîliği kabul etmiş³⁷ ve bu kabul günümüze kadar gelmiştir. İbn Tûmert'ten önce yani Murabıtlar devrinde, Eş'arîlik de dahil tüm kelâm faaliyetleri bidat görülüp yasaklanmış³⁸; ancak onunla birlikte ortaya çıkan Eş'arî kelâmı tüm Mağrib'i kaplamıştır. Bu açıdan söz konusu devirde (VIII-IX/XIV-XV yy.) Tilimsân, kelâmında Eş'arî kelâmıdır. Bu dönem(müteahhirîn) Eş'arî kelâmcılarının spesifik özellikleri Tilimsân kelâmcılarında da görülmektedir.

Kelâm tarihine bakıldığı zaman hicri VIII-IX./XIV-XV yüzyılların, “*cem ve tahkik*” dönemi içerisinde mütalaa edildiğini görmekteyiz³⁹. Bu dönemden itibaren kelâm eserlerine bu ilmin gaye ve faydalarıyla ilgili mukaddimeler eklenmeye başlamış; kelâm kitaplarının dili ve üslubu ağırlaşmıştır. Bundan dolayı hacim ve muhteva açısından küçük eserlerin telifi söz konusu olmuştur. Adudiddîn el-Îcî (756/1355) ile başlatılan bu dönemin en önemli özelliği, telif edilen bazı müstakil kelâm eserlerinin yanında daha ziyade önceden tasnif edilen kelâm kitaplarının şerh ve haşiyelerinin yapılmasıdır⁴⁰. Tilimsân'da bu anlamda kelâm alanında hacim olarak küçük ama orijinal birçok eser yazıldığı gibi bulunan devre uygun olarak şerh/haşiye türü eserler de bolca mevcuttur. Bu eserlerden örneklere, bölgenin kelâm âlimleri tanıtılırken değinilecektir.

Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmcıları arasında şerh yöntemi yaygın bir telif türüdür. Eş'arî kelâmında VIII/XIV. yüzyıldan itibaren mütekaddimûn ve müteahhirûnun görüşlerini toplayan şerhler dönemi başlamış; bu kapsamda Tilimsân kelâmcıları, hocalarının ve kendilerinden önceki âlimlerin risalelerini şerhetmişlerdir⁴¹. Bu dönemin bir diğer özelliği de daha önceden başlayan kelâm-tasavvuf yakınlaşmasının artması⁴²; akâid risalelerinin daha çok tasavvuf âlimleri arasından çıkmasıdır. Bu süreç kapsamında yetişen kelâmcıların başında Tilimsân'ın meşhur kelâm âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî gelmektedir⁴³.

VIII-IX./XIV-XV yüzyıllar itibariyle Tilimsân örneğinde değinilen Mağrib kelâmının Eş'arî hüviyetinin, Maşrik Eş'arî kelâmından ayrılması gerekmektedir. Maşrik'te bu çağlarda yapılan kelâm çalışmaları Adudiddin el-Îcî'nin *Mevakîf*ı ve onun şerhi Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*ı, Sa'deddîn et-Taftazânî'nin *Şerhu Akâidi'n-Neseî*'inde

³³ Ebû Medyen Şuayb'ın tasavvuftaki konumu hakkında bkz: Ebû Medyen Şuayb El-Ensârî, *Tasavvufî Hikmet ve Risaleler*, haz. Kadir Özköse, Ensar Yayınları, İstanbul, 2008.

³⁴ Şekdân, *a.g.e.*, s. 168.

³⁵ Şekdân, *a.g.e.*, s. 168-169.

³⁶ Mehdî İbn Tûmert, Eş'arîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasında en önemli isimlerin başında gelir. Onun Maşrik'e (Bağdat'a) ilim yolculuğu yaptığı ve bizzat İmam Gazâlî'den ders aldığı rivayet edilmektedir. Bkz: Yalıtıkaya, Şerafettin, “*İbn Tûmert*”, Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 3/10, 1928, s. 35.

³⁷ İbn Tûmert, Murabıtlar devletini yıkarak kendi görüşlerine dayalı bir devlet (Muvahhidler) kurmak için çok çaba harcamış, Eş'arî sistemi içerisinde Malikî formuyla görüşlerini yaymak için tüm Mağribi dolaşmıştır. Bu anlamda öğrencileri ve mensupları ile birlikte Mağrib'e doğru yola çıkınca Tilimsân'a da uğramıştır. Bkz: Arif AYTEKİN, , “İbn Tûmert”, *DİA*, XX, 425.

³⁸ et-Tihâmî, İbrâhîm, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, Dâru Kurtuba, Cezayir 1427/2006, s. 37-38.

³⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmîne Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul, 2013, s. 38-39. Topaloğlu, bu kitabında kelâm ilmini dokuz ana başlık altında değerlendirmiş, cem ve tahkik devrini de XIV. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar devam ettirmiştir. Bkz: Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25-47.

⁴⁰ Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmîne Giriş*, Netform Matbaa, Kayseri, 2000, s. 23.

⁴¹ Sinanoğlu, Mustafa, “*Şerh*”, *DİA*, XXXVIII, 565.

⁴² eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Pakistan, 1422/2001, s. 115.

⁴³ Özervarlı, Sait, *Kelâmında Yenilik Arayışları*, İsam Yayınları 1998, İstanbul s. 15.

Eş'arî Kelâmının Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân

görüldüğü gibi⁴⁴, Gazâlî ve sonrasında başlayan “*kelâmdaki felsefî etkinin*” fazlaca hissedildiği çalışmalarlardır. Ancak Tilimsân ve genelde Mağrib'te bu devirde görülen kelâm, bu felsefî etkiyi en aza indirerek İslam akâidine dönmeyi amaçlar tarzıdır. Bu yüzden bölgede birçok akaid kitabı yazılmış ve felsefe ile karışık bu eserlerden uzak durulmuştur⁴⁵.

Tilimsân'da söz konusu devirde revaçta olan kelâmın mahiyetine değindikten sonra şimdi de VIII-IX./XIV-XV asırlar itibariyle Tilimsân'da yaşamış ve kelâmî faaliyette bulunmuş bazı önemli isimleri, mütakellimlikleri yönüyle beraber zikretmek konu bütünlüğüne yardımcı olacaktır:

1) **Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî (711/1310)**: Tilimsân'da dünyaya gelmiş; dindar ve âlim bir ailede yetişmiştir. Bölgede dönemin en önemli ilim merkezlerinden olan Tilimsân'da, Abdülvâdîler devleti yönetiminde yaşayan Şerîf et-Tilimsânî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ya'kûb es-Sanhâcî'den ilk Kur'an eğitimini aldıktan sonra eğitimine Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülvâhid el-Mücâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Temîmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hediyye el-Kuraşî, Ebû Abdullah İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Yahyâ, İmrân b. Mûsâ el-Meşeddâllî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdünnûr en-Nedrûmî gibi büyük âlimlerden dersler alarak devam etmiştir⁴⁶. “*İbnâ'l-İmâm*” diye tanınan Ebû Zeyd Abdurrahman İbnü'l-İmâm Muhammed b. Abdillâh et-Tinnîsî ve kardeşi Ebû Mûsâ İsâ'dan fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm ilmi okumuştur⁴⁷. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Âbilî'den aklî ilimler alanında faydalanarak sayılan ilimlerde çok iyi bir mertebeye ulaşmıştır. Eğitimin ardından bir müddet Tunus'a giden Şerîf et-Tilimsânî, tekrar Tilimsân'a dönerek ders vermeye başlamış ve çok kısa bir zamanda bölgenin önemli âlimleri arasında yer almıştır⁴⁸.

Abdülvâdîler-Merînîler çekişmesinde bir müddet zorunlu olarak Fâs'ta kalmak zorunda kalan Şerîf et-Tilimsânî Abdülvâdîler'in Tilimsân'ı ele geçirmesiyle şehre tekrar dönmüş ve Sultan II. Ebû Hammû Mûsâ'nın kızıyla evlenmiştir. Sultan, Şerîf et-Tilimsânî için, Tilimsân'ın çok önemli bir simgesi olan, el-Medresetü'l-Ya'kubiyye'yi yaptırmış; Şerîf et-Tilimsânî de ölene kadar bu medresede müderrislik yapmıştır⁴⁹.

Şerîf et-Tilimsânî Malikî fıkıhı ve mantık ilmi üzere kitaplar yazdığı gibi kelâm ilmi ile de ilgilenmiş, devrinde tartışılan felsefî-kelâmî konuları öğrencilerine anlatmıştır. Şerîf et-Tilimsânî'nin “*Kitâb fi'l-Kazâ ve'l-Kader*” isimli kelâma dair bir eseri vardır⁵⁰. Bunun dışında *Miftahü'l-Vusul ilâ binâi'l-Usûl*, *Şerhü'l-Cümel*, *Kitâbu Mesârâti'l-Galat fi'l-edille*, *Fetâvâ*, *Kitâb fi'l-Mu'âtât*⁵¹ gibi bulunduğu bölge Mâlikî coğrafyasında büyük önemi haiz eserleri bulunmaktadır.

2) **Sa'îd b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Akbânî (811/1408)**: Akbân, Endülüste bulunan bir köyün ismidir. Ancak Sa'îd el-Akbânî Tilimsân'da doğmuş ve burada yetişmiştir. Malikî mezhebinde fakîh bir isim olarak tanınmaktadır. el-Âbilî ve başka birçok alimden okuduğu usul ilminde ileri bir dereceye vararak hükümdarların takdirini kazanmış; Sultan Ebû İnan zamanında birçok âlim bulunmasına rağmen bu ilmî seviyesine binaen Bicâye

⁴⁴ Bu eserleri isim olarak zikretmemizin sebebi bunların Maşrik'teki Eş'arî kelâmının en bariz ve en önemli örnekleri olması hasebiyledir.

⁴⁵ el-Âbidî, Velîd Cebbâr İsmâil, “*el-Medresetü'l-Eş'ariyye fi'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî*”, Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmî'l-A'zâm, II.Sayı/2006, Bağdat, , s. 13.

⁴⁶ eş-Şerîf, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Miftahü'l-Vusul ilâ Binâi'l-Furûi ve'l-Usûl*, tah. Muhammed Ali Ferkûs, Müessesetür-Rabbânî, Beyrut, 1419/1998, s. 87-105; Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, *DİA*, XLI, 165-166.

⁴⁷; Çavuşoğlu, a.g.m., *DİA*, XLI, 166.

⁴⁸ eş-Şerîf, a.g.e., s.97, 100.

⁴⁹ eş-Şerîf, a.g.e., s.78-79; Çavuşoğlu, a.g.m., *DİA*, XLI, 166.

⁵⁰ Bu eser kesin olarak eş-Şerîf'e nispet edilmekte olup henüz matbu halde bulunmamaktadır. Bkz: eş-Şerîf, a.g.e., s.123-124.

⁵¹ eş-Şerîf, a.g.e., s. 214-224; Çavuşoğlu, a.g.m., *DİA*, XLI, 167.

kadısı olarak atanmıştır. Bicâye'den sonra kadılık görevine kırk yıl boyunca Tilimsân, Selâ ve Merakeş kentlerinde devam etmiştir⁵². Hayatının çoğunu Tilimsân'da geçiren Sa'îd el-Akbânî "Reisü'l-U'kelâ" namıyla anıldığı gibi oğulları ve torunları da ulemâ-i Tilimsân arasında gösterilmektedir.

Sa'îd el- Akbânî'nin meşhur eseri *Şerhu'l-Havfi*'nin dışında, *Şerh-u Cümel-i Hûnecî, Telhîsü İbnü'l-Bennâ, Tefsîru Sûreteyi'l-En'am ve'l-Feth, Şerhu'l-Bürde* gibi birçok eseri vardır. Kelâm alanında da mümtaz bir yere sahip olan el-Akbânî bu alanda *Kasîdetü İbn Yasemîn fi'l-Cebr ve Mukabele, Şerhu el-Akîdeti'l-Burhaniyye* isimli eserleri bulunmaktadır⁵³. Özellikle hocası Osmân es-Selâlicî (ö.594/1197)'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* isimli eserine yaptığı şerh, Mağrib medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. el-Akbânî'nin bu eseri, günümüzde hocasının metni ve kendi şerhi ile basılı olarak bulunmaktadır⁵⁴.

3) **Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Zekrî el-Mağrâvî⁵⁵ et-Tilimsânî (900/1494):** Malikî fikhî usul ve fûrûu konusunda âlim olan Ahmed b. Zekrî, bulunduğu dönem Mağrib coğrafyasında çok kıymetli bir yere sahip olan Tilimsân'lı bir âlimdir. Hayat hikayesi ilim yolunda ilerleme açısından oldukça dikkat çekicidir. Küçük yaşta babasını kaybeden Ahmed b. Zekrî'yi annesi, meslek öğrenmesi ve evini geçindirmesi için bir terzinin yanına çırak olarak verir. Kısa sürede bu meslekte ilerleyen Ahmed b. Zekrî'nin hayatı, bir elbise diktirmek için terziye gelen Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Zâgû(845/1441)⁵⁶'nun, onun zekasını farketmesi ile değişmiştir. Ahmed b. Zâgû, Ahmed b. Zekrî'nin annesi ile konuşarak oğlunun aldığı aylık ücret mukabili bir parayı kendisinin vermesi karşılığında oğlunu öğrenciliğine almıştır. Ahmed b. Zekrî de kısa sürede zekası ve çalışkanlığı ile mümtaz bir öğrenci olmuştur⁵⁷.

Ahmed b. Zâgû'nun vefatından sonra ilim aşkı ve macerası devam eden Ahmed b. Zekrî, yine Tilimsân'da bulunan devrin büyük âlimlerinden Muhammed b. Ebi'l-Abbas'ın derslerine devam etmiş; onun dışında İbn Merzûk, Kâsım el-Akbânî gibi birçok âlimden de dersler almıştır. Hocaları arasında İbrahim b. Muhammed b. Ali el-Linetî et-Tâzî (86/1461)⁵⁸, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Mes'ûd el-Birşânî el-Girnâtî⁵⁹, Ebû Zeyd Abdurrahmân es-Seâlibî (854/1450) gibi meşhur âlimler bulunmaktadır.

Ahmed b. Zekrî'nin ilim hayatında kelâm ilminin ayrı bir önemi ve yeri vardır. Bu alanla faal olarak ilgilenen Ahmed b. Zekrî, metot olarak cedel yöntemini aktif olarak kullanmış, devrinde bulunan âlimlerle kelâm alanında tartışmalar yapmıştır⁶⁰. Kelâm ilminin akaid anlamında öğretilmesi konusunda çok titiz davranan Ahmed b. Zekrî, Mağrib coğrafyasında çok önemli bir eser sayılan *Manzûmetü'l-Kübrâ fi İlmi'l-Kelâm* isimli bin beşyüz beyiti geçen bir manzum kitap kaleme almıştır⁶¹. Bunların dışında *fi Mesâili'l-Kazâ ve'l-Fityâ, Buğyetü't-Tâlib fi*

⁵² et-Tenbektî, Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc*, haz. Abdü'l-Hamîd Abdullah el-Herâme, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus 1989, II, 189-190.

⁵³ et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, II, 190.

⁵⁴ Bkz: es-Selâlicî, Ebû Amr Osmân, *el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-İmâniyye*, nşr. Nizâr Hammâdî, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut, 1429/2008.

⁵⁵ Mağrâve: Zenâte kabilesinin büyük bir koludur. Bkz: İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, tah. Halîl Şehhâde, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, III, 213.

⁵⁶ el-Hafnâvî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. eş-Şeyh b. Ebi'l-Kâsım ed-Dîsi İbn Sîdî İbrâhîm el-Gûl, *Kitâbu Tarihi'l-Halef bi Ricâli's-Selef*, Matba'at-u Piyer Fûntâne eş-Şarkıyye, Cezayir 1324/1906, I, 46-47; İbn Meryem, *a.g.e.*, s.39-41.

⁵⁷ ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn, *el-'Alâm Kâmûs-u Terâcim li Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1980, I, 231; Özel, Ahmet, "İbn Zekrî et-Tilimsânî", *DİA*, XX, 460.

⁵⁸ İbn Meryem, *a.g.e.*, s.58; el-Hafnâvî, *a.g.e.*, II, 7.

⁵⁹ et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, I, 57.

⁶⁰ el-Hafnâvî, *a.g.e.*, I, 38; Özel, "İbn Zekrî et-Tilimsânî", *DİA*, XX, 460.

⁶¹ el-Hafnâvî, *a.g.e.*, I, 39. eş-Şerîf et-Tilimsânî'nin bu eserinin tam ismi "Muhasılü (Mükemmilü)'l-Makâsîd mimma bihi tu'teberü'l-a'kâid"dir. Eser, şerhetmesi için devrin büyük kelâm âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye götürüldüğünde, es-Senûsî eserin kıymeti ve üslubuna binaen ancak yazarı tarafından şerhedilebileceğini

Eş'arî Kelâmının Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân

Şerhi Akîdeti İbni'l-Hâcib isimli kelâma dair eserleri bulunduğu gibi⁶² fıkıhla ilgili olarak da Venşerîsî'nin *el-Mi'yâr*⁶³ında birçok fetvası zikredilmektedir. Ayrıca İmam Cüveynî'nin *Varakât*'ına dair bir şerh de kaleme almıştır⁶⁴.

Bu büyük âlimin öğrencileri arasında Ahmed Zerrûk (899/1493)⁶⁵, Ebû Ca'fer Ahmed b. Dâvud el-Belvî el-Vâdî Âşî (938/1531)⁶⁶, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Merzûk Hafîdü'l-Hafîd (930/1523)⁶⁷, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî (914/1508)⁶⁸ gibi isimler bulunmaktadır.

4) ***Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (895/1432)***: Eş'arî kelâmın mümtaz şahsiyetlerinden olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî Tilimsân'da doğmuş ve yetişmiştir. Sadece Tilimsân'ın değil aynı zamanda Mağrib coğrafyasının kelâm alanında şekillenmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Eş'arîliğin Mağrib coğrafyasına girmesi ve yayılması merhalelerinden sonra Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ile bu mezhep, Mağrib coğrafyasında adeta kökleşmiş ve onun etkisiyle bölgede kelâm Eş'arîlik üzere devam etmiştir.

"*Senûse*" Mağrib'teki Berberî bir kabilenin ismidir⁶⁹. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye Tilimsânlı ve Senûse kabilesine mensup olması anlamında Tilimsânî ve Senûsî nispetinin verilmesi yanında kelâm ilmine katkıları ve çok sayıda yazdığı akaid kitabı üzerine "*et-Tevhidî*" lakabı da verilmiştir⁷⁰. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin maiyetlerinde yaşadığı Zeyyânîler, iktisâdî açıdan ülkelerini büyük bir refah içerisinde yaşatmışlardır. Bu iktisâdî refahtan Senûsî kabilesi ve nihayetinde Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'de faydalanmış; eğitim hayatı boyunca ve hocalık yıllarında maddî olarak herhangi bir zorlukla karşılaşmamıştır. Bu yüzden meslek olarak da Tilimsân medrese ve camilerinde hocalığı tercih edip tasavvuf yolunu tutmuştur⁷¹. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî dindar ve âlim bir aileye sahiptir. Kaynaklar onun ilk hocasının, Tilimsân'da Kur'an öğretmenliği yapan, babası olduğunu haber vermektedirler⁷². Ayrıca anne bir kardeşi Ali et-Tâlûfî de tanınmış bir âlim olup Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî bu kardeşinden, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî(386/996)'nin "*er-Risâle*" sini okumuştur⁷³. Babasından mebâdiu'l-ulûm bilgileri tahsil ettikten sonra Nasr ez-Zevâvî, Muhammed b. Tûzert (Tuvenzet) es-Sanhâcî, Ebu'l-Hasen el-Kalsâdî (891/1486), Muhammed b. Ahmed b. İsa el-Meğlî(850/1447), Ebû Abdullah el-Habbâk (867/1463), Muhammed b. el-Abbâs el-Ubbâdî (871/1467), Ebu'l-Hasen et-Tâlûfî, Hasen el-Ebrekân (868/1464), Ebu'l-Kâsım el-Kinâbeşî el-

söylemiştir. Matbu halde bulunmayan bu esere Ahmed b. Ali el-Mencûr "*Nazmü'l-Ferâid ve Mübdî'l-Fevâid fi Şerhi Muhassil'l-Makâsîd*" adıyla bir şerh yazmıştır. Bkz: Özel, "İbn Zekrî et-Tilimsânî", *DİA*, XX, 460. Bu eserin Tunus halk kütüphanesinde bulunan mahtut haline <https://archive.org/details/Muhassil-Elmaqassid> adresinden ulaşılabilmektedir.

⁶² el-Hafnâvî, *a.g.e.*, I, 39.

⁶³ el-Mi'yârü'l-Mu'rib ve'l-Câmiu'l-Muğrib an Ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib. Malikî Nevâzil Literatürünün en önemli kaynaklarından. Bkz: Necmettin Kızılkaya- Osman Yılmaz, "Venşerîsî", *DİA*, XLIII, 48.

⁶⁴ Özel, "İbn Zekrî et-Tilimsânî", *DİA*, XX, 460. (Bu eserin ismi *Gâyetü'l-Merâm Şerhu Mukaddimeti'l-İmâm*'dır.)

⁶⁵ et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, I, 138; İbn Meryem, *a.g.e.*, 55-62; İbn Asker, *a.g.e.*, II, 799-801.

⁶⁶ Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceratü'n-Nûru'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, el-Matba'atü's-Selâfiyye ve Mektebetühâ, Kahire, 1349, I, 273.

⁶⁷ İbn Meryem, *a.g.e.*, s. 52; el-Hafnâvî, *a.g.e.*, I, 149; Mahlûf, *a.g.e.*, I, 275-276.

⁶⁸ İbn Meryem, *a.g.e.*, s. 53-54; el-Hafnâvî, *a.g.e.*, I, 62-63.

⁶⁹ es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, tah. Muhammed Ahmed Abdülazîz-Eşref Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, II, 366; ez-Zebîdî, "*s-n-s*" "*mad.*, *a.g.e.*, XVI, 154.

⁷⁰ Dehhân, Abdülazîz es-Sağîr, *el-İmâmü'l-'Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî ve Cuhûduhü fî Hizmeti'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*, Dâru Kerdâde, Cezayir, 1431-32/2010-11, s. 76-77.

⁷¹ Baccî, *a.g.e.*, s. 40.

⁷² et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, II, 563; es-Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*, tah. Mâhî Kundûz, Dâr-u Kerdâde, Cezayir, 2011, s. 10.

⁷³ et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, II, 564; el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 999; İbn Meryem, *a.g.e.*, s. 238.

Bicâî, Ebû Zeyd es-Seâlibî (876/1472), İbrahîm et-Tâzî el-Vehrânî gibi birçok büyük âlimden de dersler almıştır⁷⁴.

Hocaları bu denli geniş olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, kendisi de aralarında Ebu'l-Abbâs b. İsa el-Bernûsî el-Fâsî (899/1494), Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd et-Tilimsânî(901/1496), Ebu'l-Kâsım b. Muhammed ez-Zevâvî (922/1517), Muhammed b. Ebî Medyen et-Tilimsânî (915/1510) gibi bölgelerinde kelâm alanında etkili olan isimler yetiştirmiştir⁷⁵. Yetiştirdiği bu öğrencilerle kelâm ilmi ve akaid öğretimi, Eşarîlik yöntemiyle tüm Mağribe yayılmıştır. Bunda akaidin tasavvufla mezc edilerek bidatlerden uzak sahih bir anlayış oluşturma isteği temel saik olmuştur⁷⁶.

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin hocaları ve öğrencileri, bölgedeki mevkîleri nedeniyle önemli olsa da onun asıl önemi ve etkisi yazdığı akîde eserlerinde yatmaktadır. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'ye ait zikredilen birçok eser vardır. Bu eserleri telif türünde olduğu gibi şerh ve ihtisar türünde eserleri de vardır. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, eserlerini yazarken öncelikli amacı halkı doğru yola iletmek olduğundan bu konuda gayret göstermiş ve yazarının kendi eserini şerh ve ihtisar ettiği ender örneklerden olmuştur. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin kelâm alanındaki eserleri şunlardır: *el-Hakâik fî Ta'rifâtü Mustalahâti Ulemâi'l-Kelâm*, *Risâle fî Nefyi Te'sîri'l-Esbâb*, *Şerhu Esmâillâh el-Hüsnâ ve Keyfiyyetü'l-Amel Bihâ*, *Şerhu Cevâhiri'l-Kelâm*, *Şerhu Akîdeti'l-Havdî*, *Şerhu İşrine'l-Vâcibât*, *Şerhu Muhtasarı alâ Akâidi Suğra's-Suğra*, *Şerhu Muhtasarı ale'l-Akâidetü's-Suğra*, *Şerhu Akîdeti'l-Kübrâ*, *Şerhu Akîdeti'l-Vüstâ*, *Şerhu Lâmiyyeti'l-Cezâiri*, *Şerhu'l-Mürşide*, *Şerhu'l-Mukaddimât*, *Akîdetü'l-Hafîde*, *el-Akîdetü's-Suğra*, *el-Akîdetü Suğra's-Suğrâ*, *el-Akîdetü'l-Kübrâ*, *el-Akîdetü'l-Vüstâ*, *el-Mukaddimâtü'l-Mebniyye li'l-Akîdeti's-Suğra*⁷⁷. Bu eserlerden özellikle el-Akîdetü's-Suğra bir diğer ismiyle Ümmü'l-Berâhîn⁷⁸, es-Senûsî zamanından günümüze gelinceye kadar Eş'arî literatürünün en önemli kaynakları arasında sayılmıştır⁷⁹.

5) **Muhammed b. Merzûk el-Hafîd (842/1438)**: Kaynaklarda ismi Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Merzûk el-Hafîd el-Acîsî et-Tilimsânî şeklinde geçmektedir⁸⁰. Kendisi âlim bir aileye sahip olup “*İbneyi'l-Hatîb İbn Merzûk*” diye anılan babası ve amcasından ders almıştır. Bu isimler dışında Mağrib'in en ünlü isimleri de hocaları arasında yer almaktadır. Ders aldığı isimleri bölgelere göre sıralayan Hafnâvî, Muhammed b. Merzûk el-Hafîd'in *Tilimsân*'da Muhammed Abdullah İbnü'l-İmam eş-Şerîf et-Tilimsânî, Saîd el-Akbânî, Ebî İshâk el-Masmûdî, Ebu'l-Hasen el-Eşheb el-Gumarî'den; *Tunus*'ta İbn Urfe Ebi'l-Abbâs el-Kassâr'dan; *Fas*'ta Ebû Zeyd el-Mekvedî, Muhammed b. Mes'ûd es-Sanhâcî el-Fîlâlî'den; *Mısır*'da es-Sirâc el-Belkînî, Ebu'l-Fadl el-Hirâkî, es-Sirâc İbnü'l-Mülkâ, Kamus sahibi el-Fîrûzâbâdî, Muğnî sahibi Muhibbuddîn İbnü'l-Hişâm, Velî İbn Haldûn'dan ve diğer birçok âlimden dersler aldığı söylemiştir⁸¹. Tabii böyle birçok âlimden ders alan bir âlimin ders portföyü de oldukça geniş olacaktır. Muhammed b. Merzûk el-Hafîd tefsir, hadis, kelâm, nahiv,

⁷⁴ el-Mellâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Tilimsânî, *el-Mevâhibü'l-Kuddüsiyye fî'l-Menâkibi's-Senûsiyye*, tah. Alâl Bürebîk, Dâru Kerdâde, Cezayir 2011, s. 48-90; et-Tenbektî, Ahmed Bâbâ, *el-Leâli's-Sündüsiyye fî'l-Fezâili's-Senûsiyye*, tah. Mahmud Berahim, Mûfem li'n-Neşr, Tilimsân 2011, s. 38-54; et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, II, 564; İbn Meryem, *a.g.e.*, s. 238; Nuveyhiz, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirin min Sadri'l-İslam hatta'l-Asra'l-Hâdir*, tkd. Hasen Halid, Müesseset-ü Nuveyhiz es-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, II, 656.

⁷⁵ et-Tenbektî, *Neylü'l-İbtihâc*, I, 130, 150, 136; II, 572, 585; İbn Meryem, *a.g.e.*, s. 45-50, 247-248.

⁷⁶ Baccî, *a.g.e.*, s. 76.

⁷⁷ el-Mellâlî, *a.g.e.*, s. 343-351; et-Tenbektî, *el-Leâli's-Sündüsiyye*, s. 110-112; Baccî, *a.g.e.*, s. 104, 105.

⁷⁸ Bkz: es-Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu Suğra's-Suğra fî İlmi't-Tevhîd*, Mektebetü Mustafa Elbâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır, 1373/1953.

⁷⁹ Spevack, A.Aron, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism In The Synthesis of al-Bajuri*, State Universty of New York Press, Albany, 2014, s. 68.

⁸⁰ el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 124.

⁸¹ el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 131

beyan, tasavvuf alanlarında mahir bir âlim olduğu gibi kıraat, tecvid, arûz ilimlerinde de birikim sahibidir⁸².

Muhammed b. Merzûk el-Hafîd, kelâm ilmine özel bir ilgi duymuştur. Devrinde tasavvufla karışık olarak bulunan ve yanlış itikâdî-kelâmî saplantılara yol açan anlayış ve bidatlerle mücadele etmiştir⁸³. Bu yolda kendisi de tasavvufun içinde yer almış; ancak biatlarla mücadelesini kelâm ilminin yol göstericiliği ile devam ettirmiştir. Bu anlamda kelâm ile ilgili şu eserleri kaleme almıştır: *Akîdetü Ehli't-Tevhîd el-Muhricet-i min Zulmeti't-Taklîl*⁸⁴, *el-Âyâtü'l-Vâdihât fî Vechi Delâleti'l-Mu'cizât*, *Şerhu Ferayi İbn Hâcib*⁸⁵. Kelâm alanı dışındaki eserleri ise şunlardır: *İzhâru Sidki'l-Mevde fî Şerhi'l-Bürde*, *el-İstîâb* (Beyan, îrab gibi çeşitli ilimleri kapsayan bir eser), *er-Ravda* (İbn Leyyûn ve el-İrâkî'nin Elfiyelerini toplamıştır), *Muhtasarü'l-Hadîka* (el-İrâkî'nin elfiyesinin ihtisarı), *el-Muknii'ş-Şâfi*, *Cümelü'l-Hûnecî* vb.⁸⁶

Muhammed b. Merzûk el-Hafîd, kendisi böyle birçok ilmi kapsayan bir âlim olup âlim bir aileden geldiği gibi oğlu ve torunu da onun izinden gitmiş ve Tilimsân-Mağrib coğrafyasında isimleri anılan birer âlim olmuşlardır⁸⁷.

Buraya kadar zikredilen âlimlerle, Tilimsân'da yaşamış ve kelâm alanında faaliyet göstermiş bazı önemli isimlere - ayrıntılara fazlaca girilmeden- değinilmeye çalışılmıştır. Bu isimler dışında el-Hasen b. Mahlûf el-Mezîlî er-Raşîdî el-Ebrekân (857/1453), Muhammed b. Ahmed b. Ebî Yahyâ et-Tilimsânî el-Habbâk (867/1462), Ahmed Zerrûk el-Fâsî (899/1493), Alî b. Muhammed b. Alî el-Kuraşî el-Kalsâdî (891/1486), Muhammed b. Abdilkerîm b. Muhammed el-Meğîlî (909/1503) gibi Tilimsân'da yaşamış ve kelâm ilminin Mağrib'te Eş'arîlik üzerine yayılmasına hizmet etmiş birçok isim daha sayılabilir⁸⁸.

3. SONUÇ

İslam coğrafyası, içerisinde yaşayan tüm Müslümanlar ile bir bütündür. Kelâm ilmi de bu coğrafya içerisinde yaşayan tüm Müslümanların kelâmı olarak kendini göstermektedir. Ülkemizde yapılan kelâm araştırmaları daha çok mütetekellim ve Matürîdîlik bazında ele alındığından Mağrib coğrafyasına bu yönlü araştırmalarda rastlanmamaktadır. Bunda bölgenin bize olan uzaklığı ve mezhepsel farklılık da etkili olmuştur. Bu sebeple araştırma konusu seçilen Mağrib, kendi içerisinde de birtakım araştırma zorlukları barındırmaktadır. Mağrib, coğrafi olarak çok geniş bir bölgedir ve tarihinde birçok farklı kelâmî ekolü ihtiva etmiştir. Bu da bölge hakkında bizlere mikro anlamda çalışma yapmak zorunluluğu getirmektedir. Bundan dolayı bu araştırmada, Mağrib kelâmının önemli yapı taşlarını belirlemek açısından Tilimsân kenti, genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

Kadîm bir kültüre sahip olan Tilimsân kenti Romalılardan Osmanlılara kadar birçok ülke tarafından ele geçirilmiştir. Ancak kelâm ilmi açısından asıl önemli noktası İslam fethinden sonra bu kentte görülen kelâmî ekol ve tavırlardır. Bu anlamda şehir Selefi, Haricî, Şîî ve Eşarî öğretilere ev sahipliği yapmıştır. Ancak bu mezhepsel eğilimler içerisinde en önemlisi ve kayda değer olanı Eşarîliktir. Eşarîliğin Mağrib'te yayılması ile bu bölgede kabul gören mezhep,

⁸² el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 124, 126.

⁸³ el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 125.

⁸⁴ es-Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, tah. Muhammed Ali Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418, I, s. 14-17. (*Akîdetü Ehli't-Tevhîd* gibi kitap isimlerine, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî gibi bölgenin diğer âlimlerinde de rastlanmaktadır. Bunda, âlimlerin bölgede baş göstermiş bidatleri ve yanlış tasavvufî uygulamaları düzeltme isteğinin etkisi büyüktür.

⁸⁵ el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 133-134.

⁸⁶ el-Hafnâvî. *a.g.e.*, I, 132.

⁸⁷ Oğlu İbn Merzûk el-Kefîf ve torunu Muhammed Merzûk el-Hatîb İbn Hafsa. Bkz: el-Hafnâvî *a.g.e.*, I, 136,145.

⁸⁸ es-Senûsî, *Şerhu'l-Mukaddimât*, s. 39-40.

Tilimsân'da VIII-IX /XIV-XV. yüzyıllardaki faaliyetlerle adeta kökleşmiştir. Dönem olarak duraklama dönemi sayılsa da gösterilen kelâmî faaliyet ve eserler, şerh ve haşiyeye görünümü olmakla birlikte tam bir kelâm mektebi hüviyeti arz etmektedir. Tilimsân'da, Maşrikten farklı olarak, felsefî kelâmdan uzaklaşıp akaidî kelâma önem verilmiştir. Bu amaçla Tilimsânlı âlimler tasavvufla ilgilenerek Eş'arî akaidini yaymada kelâm ve tasavvufu birlikte kullanmış; bunun sonucunda da ortaya “*mutasavvif kelâmcılar*” çıkmıştır. Eşarîliğin adeta kökleşip verilen eserlerle pekiştiği Tilimsân'da bu anlamda birçok mütakellim yetişmiştir. Aralarında Muhammed b. Merzûk el-Hafîd (842/1438), Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (895/1432), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Zekrî el-Mağrâvî et-Tilimsânî (900/1494), Sa'îd b. Muhammed b. Muhammed. Muhammed el-Akbânî (821), Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî (771/1370) gibi çok önemli isimler ile Eşarî kelâmı, Tilimsân'dan doğan feyizle Mağrib coğrafyasını aydınlatmıştır. Özellikle Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin yazdığı akâidlerle Eşarîlik günümüze kadar sistemini geliştirmiş ve yaymıştır.

KAYNAKÇA

el-Âbidî, Velîd Cebbâr İsmâîl, “el-Medresetü'l-Eş'ariyye fi'l-Karnî's-Sâminî'l-Hicrî”, Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-A'zâm, II.Sayı/2006, Bağdat, s.1-23.

Apak, Âdem, Anahatlarıyla İslam Tarihi, Ensar Nşr., Altıncı Baskı, I-IV, İstanbul, 2012.

Aytekin, Arif, “İbn Tümert”, DİA, XX, İstanbul, 1999, 425-427.

Baccî, Abdülkâdir, İdrârü's-Şümûs alâ Hayat ve A'mâli's-Senûsî, Dâr-u Kerdâde, Cezayir, 2011.

Bağçeci, Muhittin, Kelâm İlmîne Giriş, Netform Matbaa, Kayseri, 2000.

el-Bekrî, Ebû Ubeyd, el-Mağrib fi Bilâd-i İfrîkiyye ve'l-Mağrib, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire t.y.

Bûşekîf, Muhammed, el-Medresetü ve Nizâmü't-Ta'lîm bi'l-Mağribi'l-Evsât Hilâl el-Karneynî's-Sâmin ve't-Ta'sî', Devriyyetü'l-Elekturûniyye/University Abou Bekr Belkaïd, Tilimsân 1432/2011.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed”, DİA, XLI, Ankara, 2012, 165-167.

Damien, Helly, Algeria Country Report, Preparatory Action Culture in EU External Relations, Edt: Yudhishthir Raj Isar, 2014.

Dehhân, Abdülazîz es-Sağîr, el-İmâmü'l-'Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî ve Cuhûduhü fi Hizmeti'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf, Dâru Kerdâde, Cezayir, 1431-32/2010-11.

Ebû Medyen, Şuayb El-Ensârî, Tasavvufî Hikmet ve Risaleler, haz. Kadir Özköse, Ensar Yayınları, İstanbul, 2008.

Goldzîher, Ignace, Klasik Arap Literatürü, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yayınları, Ankara, 2012.

el-Hafnâvî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. eş-Şeyh b. Ebi'l-Kâsım ed-Dîsî İbn Sîdî İbrahim el-Gül, Kitâbu Tarihi'l-Halef bi Ricâli's-Selef, Matba'at-u Piyer Füntâne eş-Şarkîyye, I-II, Cezayir, 1324/1906.

Hâlidî, Reşîd, Devr-u Ulemâi Mağribi'l-Evsât fi İzdihâri'l-Hareketi'l-İlmiyye fi'l-Mağribi'l-Aksâ Hilâle'l-Karneyn 7-8/13-14, University Abou Bekr Belkaïd, Tilimsân, 1432/2011.

Harekât, İbrahim, “Mağrib”, DİA, XXVII, Ankara, 2003, 314-318.

el-Himyerî, Muhammed b. Abdülmun'im er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr, tah. İhsân Abbâs, Mektebet-ü Lübnân, Beyrut, 1984.

ibn Asker, Muhammed b. Ali eş-Şeşâvenî, Devhatü'n-Nâşir li Mehâsini men Kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karnî'l-Âşir, thk. Muhammed Haccî, Matbûâtü Dâri'l-Mağrib li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Rabat 1397/1977.

İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, Buğyetü'r-Ruvvâd fi Zikri'l-Mulûki min Benî Abdi'l-Vâd, Matba'at-ü Pier Füntânâ eş-Şarkîyye, I-II, Cezayir, 1321/1903.

Eş'arî Kelâmının Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân

_____, *Mukaddimetü İbn Haldûn, tah. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rab, I-II, Dimeşk, 1425/2004.*

_____, *Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber, tah. Halîl Şehhâde, Daru'l-Fikr, I-VIII, Beyrut, 1408/1988.*

İbn Hamde, Abdülmecid, el-Medârisü'l-Kelâmiyye bi İfrîkiyye ilâ Zühûri'l-Eş'ariyye, Dâru'l-Arab, Tûnus, 1406/1986.

İbn Meryem, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, el-Bustân fî Zikri'l-Evliyâi ve'l-Ulemâi bi Tilimsân, el-Matbaatü's-Seâlibiyye, Cezayir, 1326/1908.

İbrahim, Mustafa v.dğr., el-Mu'cemu'l-Vasît, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 1392/1970.

Kavas, Ahmet, "Tilimsân", DİA, XLI, İstanbul, 2012, 159-163.

Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye, Müessesetü'r-Risale, I-IV, Beyrut, 1414/1993.

el-Kettânî, Abdü'l-Hayy b. Abdü'l-Kebîr, Fihrisu'l-Fehâris ve'l-İsbât ve Mu'cemu'l-Meâcimi ve'l-Meşhâti ve'l-Müselâlat, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I-III, Beyrut, 1402/1982.

Kizilkaya, Necmettin – YILMAZ, Osman, "Venşerîsî", DİA, XLIII, Ankara, 2013, 47-49.

Komasyon, Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi Amerika-Afrika, Gelişim Yayınları, I-VI, İstanbul, 1981.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, Şeceratü'n-Nûru'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye, el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, II, Kahire, 1349.

el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelis er-Ratîb, tah. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1388/1968.

el-Merrâkuşî, İbnü'l-İzârî, el-Beyânu'l-Muğrib fî Ehbâri'l-Endelis ve'l-Mağrib, tah. C. Kûlan, Luvi Provençal, Dâru's-Sekâfe, I-IV, Beyrut, 1983.

el-Mellâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Tilimsânî, el-Mevâhibü'l-Kuddüsiyye fî'l-Menâkibi's-Senüsiyye, tah. Alâl Bürebîk, Dâru Kerdâde, Cezayir, 2011.

Nuveyhiz, Adil, Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam hatta'l-Asra'l-Hâdir, tkd. Hasen Halid, Müesseset-ü Nuveyhiz es-Sekâfiyye, I-II, Beyrut 1409/1988.

Özel, Ahmet, "İbn Zekrî et-Tilimsânî", DİA, XX, İstanbul, 1999, 460.

Özervarli, Sait, Kelâmda Yenilik Arayışları, İsam Yayınları, İstanbul, 1998.

Özkuyumcu, Nadir, Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Manisa, 2007.

es-Sallabî, Muhammed Muhammed, Devletü'l-Muvahhidîn, Dâru'l-Beyrâk, Ammân, 1998.

es-Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an, tah. Muhammed Ali Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcüd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut, 1418/1996.

es-Selâlicî, Ebû Amr Osmân, el-Akîdetü'l-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-Îmâniyye, nşr. Nizâr Hammâdi, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut, 1429/2008.

es-Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, el-Menhecüs-Sedîd fî Şerhi Kifâyeti'l-Mürîd, tah. Mustafa Merzûkî, Dâru'l-Hüdâ, Cezayir, 1994.

_____, *Şerhu'l-Mukaddimât, tah. Mâhî Kundûz, Dâr-u Kerdâde, Cezayir, 2011.*

_____, *Şerhu Suğra's-Suğra fî İlmi't-Tevhîd, Mektebetü Mustafa Elbâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır, 1373/1953.*

Sinanoglu, Mustafa, "Şerh", DİA, XXXVIII, İstanbul, 2010, 564-565.

Spevack, A.Aron, The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism In The Synthesis of al-Bajuri, State Universty of New York Press, Albany, 2014.

es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb, tah. Muhammed Ahmed Abdülazîz-Eşref Ahmed Abdülazîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut, 1411/1991.

eş-Şâfî, Hasan Mahmûd, el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan, 1422/2001.

Şâves, Muhammed b. Ramazân, *Bâkatü's-Sûsân fi't-Ta'rif bi Hadâreti Tilimsân Âsîmet-i Devlet-i Benî Zeyyân, Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, I-II, Cezayir, 1995.*

Şekdân, Besâm Kâmil Abdurrezzak, *Tilimsân fi'l-Ahdi'z-Zeyyânî, University An-Najah National/Mektebetü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Nablus, 1422/2002.*

eş-Şerîf, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Miftâhü'Vusûl ilâ Binâi'l-Furûi ve'l-Usûl, tah. Muhammed Ali Ferkûs, Müessesetür-Rabbânî, Beyrut, 1419/1998.*

et-Tenbektî, Ahmed Bâbâ, , *Neylû'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc, haz. Abdü'l-Hamîd Abdullah el-Herâme, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, I-II, Trablus 1989.*

_____, *el-Leâli's-Sündüsiyye fi'l-Fezâili's-Senûsiyye, tah. Mahmud Berahim, Mûfem li'n-Neşr, Tilimsân, 2011.*

et-Tihâmî, İbrâhîm, el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib, Dâru Kurtuba, Cezayir, 1427/2006.

Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmine Giriş, Damla Yayınları, İstanbul, 2013.

Yalkaya, Şerafettin, "İbn Tümerî", Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 3/10, 1928, s. 33-48.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, tah.et-Terzî- Hicâzî- et-Tahâvî- el-Azbâvî, Matbaatü Hükümeti'l-Kuweyt, I-XVI, Kuweyt 1395/1985.

Zehrâ, Hâlid, "Müsteveyâtü'l-İbda' fi İlmi'l-Kelâmi'l-Eş'arî leda'l-Meğâribe", Cühûdü'l-Meğâribe fi Hidmeti'l-Mezhebi'l-Eş'arî, dzn:Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî[Sempozum: (1432/2011: Rabât)] Dâru Ebî Rakrak, Rabât, 1433/2012.

ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn, el-'Alâm Kâmûs-u Terâcim li Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beşinci Baskı, I-VIII, Beyrut, 1980.

HZ. PEYGAMBER'İN DOKSAN DOKUZ İSMİ NINETY NINE NAMES OF PROPHET MOHAMMED

*Faris ÇERÇİ**

ÖZET: Kaynaklarda Hz. Peygamber'in isimleriyle ilgili birçok rivayet yer alır. Bu rivayetler arasında Hz. Peygamber'in isimlerinin iki bin veya üç bin civarında olduğunu ifade edenler vardır. Hz. Peygamber'in en meşhur ismi Muhammed olup Kur'ân-ı Kerim'de dört yerde geçmektedir. Hz. İsa'nın haber verdiği Ahmed ismi ise Kur'ân-ı Kerim'de Saff sûresinde geçmekte, diğer isimleri ise hadis-i şeriflerde ve başka kaynaklarda yer almaktadır.

Anahtar sözcükler: Hz. Muhammed, Ahmed, Mahmud.

ABSTRACT: There are many narrations about the names of the Prophet Muhammad (pbuh) in sources. It is said that the number of the Prophet Muhammad's names are about two or three thousand. The most well-known name of the Prophet (pbuh) is "Muhammad" and it is mentioned in four different places in the Koran Mighty Stature. The glad tiding of the Prophet Muhammad (pbuh) was given by Prophet Isa (uwbp) as an Ahmed (pbuh) which is mentioned in the Koran Mighty Stature in Surah al-Saff. The other names can be seen in the hadiths and other sources.

Keywords: The Prophet Muhammad, Ahmad, Mahmud.

1. GİRİŞ

Hz. Peygamber isimler üzerinde ısrarla durmuş, ismin telkin gücünü dikkate alarak hayvan, eşya ve mekânlarla ilgili çirkin isimleri değiştirmiştir. Topluma mal olmuş bir zatın adını taşıyan bir kişi, o zatın ismiyle çağrıldığı zaman o zatı hatırlatır ve müspet çağrışımın doğmasına yol açar. İsmi sahibi fitrî bir temayül ile şüphesiz adını taşıdığı peygambere veya tanınmış şahsa yakınlıkduyar, onunla kendisi arasında paylaşacağı ortak bir payda arar

Cahiliye dönemindeki Araplar hayatın zorlukları ve özellikle düşman karşısında dayanıklı, güçlü ve cesur olmak, düşmanın gönlüne korku salmak gibi arzu ve düşüncelerle çocuklarına Galip, Zalim, Esed/Arslan, Hacer/taş, *Sabr/kaya* gibi adlar vermişlerdir. Türklerin de İslamiyet'i kabulünden önce çocuklarına Bozkurt, Arslan, Şahin, Doğan, Timur / demir, Kaya ve Gökhan gibi adlar verdikleri bilinmektedir. İslam öncesi Araplarda da yer alan ve tapıkları putun kulu anlamına gelen Abdüluzza gibi isimler de inançların bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam inancı çerçevesinde, Allah'a kul olmasını veya inanç ve dinî önünün ön plana çıkmasını arzu edenler, çocuklarına Allah'a kul olmayı sembolize eden isimler vermişlerdir. Mesela bilinçli olarak Ömer adının verilmesi, Hz. Ömer'in Allah katında sevilen biri olmasının yanısıra temayüz eden adalet vasfının, adının verilen şahısta görülme arzusundan ileri gelmiş olabilir.¹

İsim vermedeki beklentiler ad koymada bir usûl ve âdâbı da beraberinde getirmiştir. İslâm dışı toplumlarda, inanç ve kültürlerine has bir âdâb olduğu gibi, İslâmiyet'in de kendine özel bir ad koyma usûlü ve âdâbı doğmuş, Hz. Peygamber bu âdâbı özenle uygulamıştır.² Peygamberimiz, (sav) Cenab-ı Hakk'ın kendisine lütfettiği mümtaz yönlerini gösteren isimlere sahiptir. Muhammed ve Ahmed en meşhur isimleridir.³ Muhammed ismi, Ahmed'den daha

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, faris@erzincan.edu.tr

¹ Cemal Ağırman, *Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, Sivas 1998, 127.

² İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2012, II, 431-441.

³ Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr, III*, İstanbul 1277-1285/ 1860-1868, 122.

meşhurdur. Zira Muhammed ismi, Kur'an-ı Kerim'in, Al-i İmran 3/144, Ahzab 33/40, Muhammed 47/2 ve Fetih 48/29 sûrelerinde, Ahmed ismi ise Saff 61/6' de yer almaktadır.⁴

Cübeyr İbnu Mut'im Hz. Peygamber'den şu hadisi nakleder: “Resûlullah (sav) buyurdular ki: “Benim beş ismim var: Ben Muhammed'im, ben Ahmed'im, ben Allah'ın benimle küfrü mahvedeceği el-Mâhî (mahvedici)yim. Ben Hâşir (toplayıcı)yım, insanlar benim arkamda haşredilecektir. Ben Âkîb (sondan gelen)im, benden sonra peygamber gelmeyecektir.”⁵

İbrahim Canan, Kadı İyaz'dan naklen şu bilgiyi verir: “Resûlullah (sav) Muhammed olmazdan önce Ahmed'di. Çünkü Kütüb-ü Salifede (Tevrat'ta İncil'de) daha dünyaya gelmeden Ahmed diye tesmiye edilmişti. Hâlbuki Muhammed diye tesmiyesi Kur'an'da yer almaktadır.”⁶

Peygamberimizin pek çok ismi olmasına rağmen hadiste beş tanesinin sayılmış olması ile ilgili olarak çeşitli yorumlar yapılmıştır. İbnu Hacer “Hz. Peygambere mahsus olan beş ismin eski milletlerde büyük ve meşhurlardan kimseye verilmediğini” ifade eder.⁷

Peygamberimizin daha birçok isminin olduğunu ifade eden Asım Köksal şunları kaydeder: “Onlardan bazıları Kur'an-ı Kerim'de,⁸ bazıları Hadislerde, bazıları da daha önceki Peygamberlerin kitaplarında açıklanmıştır. Peygamberimizin isminin İncil'de: Ahmed (Baraklit), Tevrat'ta: Münhamennâ olarak geçtiği bilinmektedir.”⁹ Asım Köksal, İbn-i İshak'tan naklen şu bilgiyi verir: “Muhammed isminin Süryanice karşılığı Münhamennâ'dır. Rumca karşılığı ise Baraklits'dir. Geleceği, Hz. İsa tarafından müjdelenen Hz. Peygamber, Paraclete kelimesiyle ifade edilmiştir ki Ahmed ve Muhammed manasınadır. İncillerin eski Yunanca tercümeleri bu kelimeyi Pricliota şekline sokmuştur. Bu da Paraclet'in, Ahmed'in karşılığıdır.”¹⁰ Esmâü'n-Nebi adı altında Peygamberimizin iki yüz bir isminin bulunduğu,¹¹ bunlardan bazılarının icma ile sabit olduğu bilinmektedir.¹²

İmam Kastalânî, İbn Kuteybe'den naklen şu bilgileri verir: “Resûlullah (sav)'in nübüvvetinin ilâmından bu yana, kendiden önce Muhammed ismiyle kimse müsemma olmamıştır. Bu ism-i şerîf Allah tarafından Resûlullah (sav) hazretleri için saklanmıştır. Hak Celle ve Alâ hazretleri kadim kitaplarında bu ism-i şerîfi zikredip peygamberlerine beşâret eylemiştir. Eğer gayrilerde dahi bu ism-i şerîf bulunsa şüphe vaki olurdu. Peygamberimizin doğumu yaklaşınca “Ehl-i Kitâp, Muhammed (sav)'in gelmesinin yakın olduğunu halka beşâret eylediler. Halk da doğan erkek çocuklarının adını Muhammed koymaya başladılar. Her biri, “o peygamber keşke benim oğlum olsa” diye düşünmeye başladılar. Bunun üzerine ulema Muhammed isimli kaç çocuğun bulunduğunu ve bunların babalarının isimlerini tespit etmişlerdir. Ebü'l-Fazl b. Hacer'e göre bunların sayısı on beş kişidir.”¹³

⁴ Canan, a.g.e., XV, 344.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Canan, a.g.e, XV, 343; Âlî, a.g.e., 122; İmam Kastalânî, *Mevâhibü'l-Ledüniyye Tercemesi, Meâlimü'l-Yakîn*, Mütercimi, Şâir-i Meşhûr Abdülbâkî, Tercüme tarihi,1008, Dârü't-tibâati'l-âmire, 198; Mevlana Hasan Hüsameddin, *Şerh-i Şemâil-i Şerîf*, Mısır-Bulak, 1255, 291.

⁶ Canan, a.g.e., XV, 344.

⁷ Canan, a.g.e., XV, 345; Kastalânî, a.g.e., 198.

⁸ Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Hz. Peygamber'in İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Nebi-, *Kutlu Doğum Haftası II, 1-7 Ekim 1990, 1992, 87-100, 90.*

⁹ Köksal, M. Âsım, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Mekke devri*, İstanbul 1973, 14.

¹⁰ Köksal, a.g.e., 14, Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi, Tarih-i Dîn-i İslam*, Sadeleştirme: Ahmed Lütfi Kazancı, Osman Kazancı, İstanbul 1983, 376.

¹¹ Süleyman el-Cezûlî, *Açıklamalı Delâilü'l-Hayrât, Salavat-ı Şerîfeler*, Hazırlayan: İbrahim Tozlu, İstanbul 2009, 35-45.

¹² Süleyman el-Cezûlî, *Delâilü'l-Hayrât ve Şivârikü'l-Envâr fî Zikri's-Salât ale'n-Nebiyi'l-Muhtâr*, Şerheden: Kara Davut, Sadeleştiren: Abdülkadir Akçiçek, Çile Yayınları, İstanbul 1975, 65.

¹³ Kastalânî, a.g.e., 204; Ateş, Ali Osman, *Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, İzmir 1989, 388.

edilmektedir: *الثَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الرَّاجِعُونَ الرَّكَّاعُونَ السَّاجِدُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ* “O tövbe edenler, o ibadet edenler, o hamd edenler, Allah’ın rızası için sefer edenler, o rükû edenler, o secdeye kapananlar, iyilikleri yayanlar, kötülükleri önleyenler ve Allah’ın hudutlarını bekleyip koruyanlar yok mu? İşte o müminleri müjdele!”²⁴

4. Mahmûd (محمود): Çok övülmüş, övmeye, takdire layık manalarına gelir. Konuyla ilgili olarak Ahmet Cevdet şu bilgiyi verir: “Hz. Peygamber’in birçok ismi vardır, bunlardan birisi de “Mahmûd”dur.”²⁵ Peygamberimizin (sav) kıyamet gününde, Allah'a yakınlık ve âhiretteki en büyük şefaath makamı olan “Makâm-ı mahmûda” erdirileceği rivayet edilmektedir.”²⁶ Makâm-ı mahmûd ayetinin yer aldığı İsrâ sûresinin hicretten az önce nazil olması önemlidir. İsrâ sûresinde şu ifadeler yer almaktadır: *وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا* “Gecenin bir kısmında uyanıp, sırf sana mahsus fazla (bir ibadet) olmak üzere onunla (Kur’ân ile) gece namazı kıl. Ümit edebilirsin, Rabbin seni bir makâm-ı mamûda gönderecektir.”²⁷

5. ‘Âkıb (عاقب): Lugatta, en son gelen, bir kavmin liderine halef olan, selefinin hayır ve faziletlerini devam ettiren kimse anlamında kullanılmaktadır.²⁸ Asım Köksal bu konuda şu bilgileri verir: “Bir hadiste Peygamberimizin şöyle buyurdıkları rivayet edilmektedir: Ben ‘Âkıb’im²⁹ ki benden sonra peygamber yoktur”³⁰ ‘Âkıb isminin türevlerinden birisi Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle ifade edilir. *وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقِبْتُمْ بِهِ وَلَنْ نَّصْبِرَ لَهَا خَيْرٌ لِّالصَّابِرِينَ* “Ceza verecek olursanız, size yapılan muamelenin misliyle cezalandırın. Ama eğer bu hususta sabrederseniz, bilin ki bu, sabredenler için daha hayırlıdır.”³¹

6. Fâtih (فاتح): Sözlükte açan, başlayan, fetheden, fatih anlamlarına gelir. Kastalânî, Ebu Hüreyre’den naklen şu bilgiyi verir: “Resûl-i Ekrem, Allah Teâlâ beni fâtih ve hâtim kıldı” diye buyurmuşlardır.”³² Hicr sûresinde şu ifadelere yer verilmiştir: *وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ* “Hatta o kâfirlere gökten bir kapı açsak, onlar da yukarı yükselip çıksalar...”³³

7. Hâtem: (خاتم) Lugatta, yüzük, mühür, her şeyin sonu manalarına gelir.³⁴ Asım Köksal, Peygamberimizin iki kürek kemiğinin arasında gelin çadırının iri düğmesi büyüklüğünde “Peygamberlik Hâtemi’nin”³⁵ bulunduğunu, Peygamberimiz vefat edince bu Peygamberlik Hâtemi’nin kaldırıldığını ifade eder.³⁶ Hâtem (خاتم) ismi ile ilgili olarak Ahzab sûresinde şu ifadeler yer almaktadır: *مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا* “Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, lâkin Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakıyla bilir.”³⁷

²⁴ Tebe, 9/112.

²⁵ Ahmet Cevdet, *Kıssâs-ı Enbiya*, Haz. Mahir İz, İstanbul 1985, 60.

²⁶ İlyas Üzümlü, “Makâm-ı mahmûd”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, 413.

²⁷ İsrâ, 17/79.

²⁸ İsmail Lütfü Çakan, “‘Âkıb”, *DİA*, II, İstanbul 1989, 238.

²⁹ Âlî, a.g.e., 122.

³⁰ M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslamiyet, Mekke Devri*, İstanbul 1973,15; Kastalânî, a.g.e., 205; Çakan, “‘Âkıb”, *DİA*, II, 238.

³¹ Nahl, 17/126.

³² Kastalânî, a.g.e., 206.

³³ Hicr, 15/14.

³⁴ Sarı, a.g.e., 378.

³⁵ Âlî, a.g.e., 122.

³⁶ Köksal, a.g.e., II, 64; Kara Davut, a.g.e., 99.

³⁷ Ahzab, 33/40.

8. Hâşir: (حاشير) :Sözlükte, çok sayıda insanı toplayan anlamlarına gelir. Mevlüt Sarı, “Hâşir”in Hz. Peygamber (sav)’in isimlerinden birisi olduğunu kaydeder.³⁸ Geleneksel inanca göre bütün ümmetler kendi Peygamber’inin önderliğinde hasredileceği, en önde de ümmetiyle birlikte Hz. Muhammed (sav) bulunacağı için ona Hâşir (حاشير) adı da verilmiştir.³⁹ Asım Köksal ise şu bilgileri verir: Bir hadiste Peygamberimizin şöyle buyurdıkları rivayet edilmektedir: “*Ben Hâşir'im ki halk kıyamet gününde benim izimce haşrolunacaktır.*”⁴⁰ Hâşir, Kur’ân-ı Kerîm’de çoğul olarak geçmekte ve Sad sûresinde şöyle buyrulmaktadır:

فَارْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ “*Firavun ise onları takip etmek gayesiyle, bütün şehirlere asker toplamak üzere görevliler çıkardı.*”⁴¹

9. Mâhî: (ماحى) :Mâhî, kökünden gelen Mâhî,⁴² mahveden, mahvedici, yok edici, yok eden manalarına gelir.⁴³ Asım Köksal bir hadis-i şerîfe dayanarak şu bilgileri verir: “*Ben Mâhî'yim ki Allah, benimle küfrü yok eder*”⁴⁴ İmam Kastalânî de şunları söyler: *Mâhî (ماحى) ismi hadis-i şerîfte tefsir olunduğu üzere küfürleri mahvedici demektir. Zira Peygamberimiz (sav)’in gönderildiği asırda yeryüzündeki insanlar hep küfür üzerine idiler. Kimi putperest idi. Kimisi dalâlete düşmüş Yahud ve Nasârâ idi. Kimisi Sâibiyye-i Dehriyye idi. Asla ne tanrı bilirlen ne ahret bilirlen idi. Bazısı dahi yıldızlara taparlar idi. Bazısı dahi ateşperestler idi. Bazısı dahi felâsife idi. Şerâyi-i enbiyaya kail değiller idi. Resulullah (sav) hazretleri geldiği gibi Dîn-i İslâm bir vechile zuhur etti ki, geri kalan edyân-ı bâtila bilküllüye mahvoldu. Hüküm ve galebe bunun oldu.*”⁴⁵ Allah batılın imhası konusunda şöyle buyurur: وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ “*Allah batılı imha eder, hakkı ise indirdiği kitapla kuvvetlendirir. Gerçekten O, kalplerin içinde ne varsa bilir.*”⁴⁶

10. Dâ’î: (داعى) Arapçada, seslenmek, çağırarak, davet etmek anlamında kullanılır. Dâ’î, Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Peygamber’in Allah elçisi olarak görev ve sorumluluğunu dile getiren âyetlerde bilhassa “*Allah'a çağırarak*” manasında yer almakta (el-Ahzâb 33/46; el-Ahkâf 46/ 31-32), ayrıca genel olarak “*dua eden, çağırarak*” anlamında da gelmektedir.⁴⁷ Ahkâf sûresinde Hz. Peygamber’in davetine uyma konusu ele alınmakta ve şöyle buyrulmaktadır: يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ “*Ey kavmimiz Allah’ın davetçisine (Hz. Muhammed’e) icabet edin. Ona iman edin ki (Allah da) sizin günahlarınızdan bir kısmını affetsin ve sizi gayet acı bir azaptan sizi kurtarsın.*”⁴⁸

11. Sirâc (سراج) : Lügatte lamba, kandil manalarına gelir ki, Hz. Peygamber’in de ışık saçan bir kandil olduğu bilinmektedir.⁴⁹ Nitekim Ahzab sûresinde Hz. Peygamber aydınlatici bir lambaya benzetilmekte ve şöyle buyrulmaktadır:

وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا “*Allah’ın izniyle O’nun yoluna dâvet eden bir peygamber ve aydınlatan bir lamba olarak gönderdik.*”⁵⁰

³⁸ Sarı, a.g.e., 307.

³⁹ Toprak, Süleyman, “Haşr”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 416; Kastalânî, a.g.e., 205.

⁴⁰ Köksal, a.g.e., 15.

⁴¹ Şuara, 26/53.

⁴² Afif Abdülfettah Tabbâra, *Kur’an’da Peygamberler ve Peygamberimiz Hayatlarından Hisseler, Dedsler ve İbretler*, Mütercimler: Ali Rıza Temel-Yahya Alkın, İstanbul 1982, 431.

⁴³ Âlî, a.g.e., 122, Kanar, a.g.e., 546; Devellioğlu, a.g.e., 677.

⁴⁴ Köksal, a.g.e., 15.

⁴⁵ Kastalânî, a.g.e., 205.

⁴⁶ Şura, 42/24.

⁴⁷ Mustafa Öz, “Dâ’î”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, 420; Kara Davut, a.g.e., 173.

⁴⁸ Ahkaf, 46/31.

⁴⁹ Nebi Bozkurt, “Kandil”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, 299; Kara Davut, a.g.e., 171.

⁵⁰ Ahzab, 33/46.

12. Münîr (منير): Işık gönderen, açık, vazıh manalarına gelen Münîr (منير) ismi Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilir. *“Ey peygamber, biz seni Allah'ın izniyle O'nun yoluna davet eden bir peygamber ve aydınlatan bir lamba olarak gönderdik.”*⁵¹

13. Beşîr (بشير): Hz. Peygamber için kullanılan isim veya sıfatlardan biri olan “beşîr” bir sıfat olup, müjdeleyen, güler yüzlü ve sevecen olan anlamlarına gelir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de yedi defa nezîr ile birlikte Hz. Peygamber'e ve aynı mahiyette bir defa da Kur'an'a (Fussilet 41/4) nisbet edilmiştir.⁵² Nitekim Fâtır sûresinin 24.ayetinde şöyle buyrulmaktadır:

*“Evet, Biz seni gerçeğin ta kendisine malik olarak, rahmetle müjdeleyen ve kâfirleri azapla uyarın bir elçi olarak gönderdik. Zaten uyarın bir peygamber gelmiş olmayan hiçbir millet yoktur”*⁵³ Hasan Basri Çantay, Hz. Muhammed (sav)'in risâletinden önce altı yüzyıl boyunca Peygamber gelmediğini ve en yakın olan Hz. İsa'nın altı yüz yıl kadar önce yaşıyış olduğunu söyler.⁵⁴

14. Nezîr (نذير): Sözlükte, korkulu bir şeyi bilip sakınmak anlamına gelen nezr (nizâre) kökünden türetilmiş olup *“korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak”* demektir. *“Sevindirici haber verme”* anlamındaki tebşirin karşıtı olan inzâr, dine davet yöntemlerinden biridir. İnzârı gerçekleştiren kimseye münzir (nezîr) denilir.⁵⁵ Zuhruf sûresinde, varlıklı kişilerin Hz. Peygambere nasıl karşı çıktıkları ele alınmakta ve şöyle buyrulmaktadır: *“İşte böyle, senden önce de hangi kente uyarıcı gönderdiysek mutlaka onların varlıkları, “Biz babalarımızı bir dine bağlanmış gördük. Biz de onların izlerine uyarız” dediler.”*⁵⁶ Varlıklı kişiler mal mülk ile uğraşırlar, zihnen ve bedenlen tembelleşirler. Mevcut sistem sayesinde zenginleştiklerinden o düzenin devamını isterler.

15. Resûl (رسول): Sözlükte, Peygamber, elçilik, gönderilen, manalarına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber karşılığında *nebi, resul* ve *mürsel* kelimeleri kullanılır. Resul ve mürsel kelimeleri de “gönderilmiş kişi” manasındadır.⁵⁷ Yüce Allah elçi olarak gönderdiği Peygamber'ine şöyle hitap eder.

*“Ey Resulüm! Seni bütün insanlara elçi gönderdik. Allah'ın buna şahit olması yeter de artar!”*⁵⁸

16. Nebî (نبي) : Sözlükte, Peygamber anlamına gelir.⁵⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber karşılığında Nebî (نبي) kelimesi kullanılır.⁶⁰ Nitekim Tevbe sûresinde şöyle buyrulmaktadır: *“Ey Peygamber! kâfirler ve münafıklarla savaş. Karşılarında çetin ol.”*⁶¹ Hasan Basri Çantay, kâfirlerle kılıçla, münafıklarla da deliller getirerek mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶²

⁵¹ Ahzab, 33/46.

⁵² Ahmet Önkal, “Beşîr”, *DİA*, V, İstanbul 1992, 555; Kara Davut, a.g.e., 115.

⁵³ Fatır, 35/24.

⁵⁴ Çantay, a.g.e., I,161.

⁵⁵ Hayati Hökelekli, “İnzâr”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2000, 358; Sarı, a.g.e., 1500.

⁵⁶ Zuhruf, 43/23.

⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 257.

⁵⁸ Nisa, 4/79.

⁵⁹ Sarı, a.g.e., 1476.

⁶⁰ Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 257.

⁶¹ Tevbe, 9/73.

⁶² Çantay, a.g.e.,I, 289.

17. Hâdî (هادى): Yol gösteren, hayır ve mutluluk veren bir hedefe rehberlik eden mânasına gelir. Hâdî (هادى) isminin, geçtiği on âyetin ikisinde bu sıfat Allah'a, ikisinde Hz. Peygamber'e izâfe edilmiştir. *“Ey Resulüm sen ancak bir uyarıcısın; her toplumun bir rehberi (hâdî) vardır”*⁶³ meâlindeki âyetle, peygamberlere de hâdî denilebileceğini göstermektedir.⁶⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem'e hitaben, *“Şüphesiz sen doğru bir yolu göstermekte”*⁶⁵ denilmektedir.

18. Mühdî (مهدي): Hediye ve ihsan anlamına gelir. Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti bütün âleme rahmet ve mutluluk getirmiştir. Peygamberimiz, Yüce Allah'ın âlemlere ihsan ettiği hediyelerden biridir. Bu yüzden Mühdî (مهدي) kelimesi Hz. Peygambere isim olmuştur.⁶⁶ Allah'ın gönderdiği hediyelerle ilgili olarak Kurân-ı Kerîm'de şu ifadeler yer almaktadır: *“Bunun içindir ki, ben şimdi onlara bir hediye gönderip elçilerimin ne gibi bir cevap getireceklerini bekleyeceğim.”*⁶⁷

19. Halîl (خليل): Birlik, beraberlik; dostluk, arkadaşlık, halis dost, manalarına gelir.⁶⁸ Ömer Öngüt, *İzahlı ve İlaveli Nûr-ı Muhammediâdî* eserinde şu bilgileri verir: *“Eğer dost edinmiş olsaydım Ebu Kuhafe'nin oğlu Ebû Bekir'i dost edinirdim. Sizin Peygamberiniz, Allah'ın dostudur.”*⁶⁹ Abdülkadir Akçiçek, Buharî ve Müslim'den naklen şu bilgileri verir. *“Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Sizin bu arkadaşınız, halilürrahman'dır”*⁷⁰ Halil ismi ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şu ifadeler yer alır:

*“Az kalsın, seni bile sana vahyettiğimizden başka bir şeyi uydurup, Bize mal etmen için akılları sıra kandıracak ve ancak o takdirde seni dost edineceklerdi.”*⁷¹

20. Velî (ولى): Allah dostu anlamında bir tasavvuf terimi olarak kullanılan velî sözlükte, yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan, anlamlarına gelir.⁷² Araf sûresinde Allah'ın, bütün iyi kullarının velisi olduğuna işaret edilmekte ve şöyle buyrulmaktadır: *“Zira benim velim, o kitabı indiren Allah'tır ve O bütün iyi kullarına da velilik ediyor.”*⁷³

21. Nasîr (نصير): Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinden biridir. Sözlükte, yardım etmek, desteklemek, sıkıntıdan kurtarmak anlamlarına gelen nasara (نصر) fiilinden türemiştir.⁷⁴ Dünyada münafıklara kendisinden başka hiç kimsenin yardımcı olamayacağına işaret eden⁷⁵ Yüce Allah şöyle buyurur: *“Yeryüzünde onlar için ne bir yar, ne de bir yardımcı vardır”*⁷⁶

⁶³ er-Ra'd, 13/7.

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Hadi”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 9.

⁶⁵ Şûrâ, 42/52.

⁶⁶ Akçiçek, a.g.e., 173.

⁶⁷ Neml, 27/35

⁶⁸ Mustafa L. Bilge, “Halîl”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 305.

⁶⁹ Ömer Öngüt, *İzahlı ve İlaveli Nûr-ı Muhammedî (sav)*, 8.Baskı, İstanbul 1996, 3.

⁷⁰ Akçiçek, a.g.e., 214.

⁷¹ İsrâ, 17/73.

⁷² Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, 25; Kara Davut, a.g.e., 178.

⁷³ A'raf, 7/196.

⁷⁴ Bekir Topaloğlu, “Nasîr”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 412.

⁷⁵ Çantay, a.g.e., I, 290, 70 nolu not.

⁷⁶ Tevbe, 9/74.

22. Yasin (يس): Hz. Peygamber'e hitap şekillerinden birsinin de Yasin olduğunu belirten Bekir Topaloğlu şu bilgileri verir: Hz. Peygamber tarafından kullanılan Yasîn (يس) ismi, Buhârî ve Tirmizî'nin hadis kitaplarında da geçmektedir”⁷⁷ Süleyman Ateş يس sûresiyle ilgili olarak şu bilgileri verir: “Hurufu mukatta denilen bu harflerin gerçek manasını ancak Allah bilir. يس'nin ey insan manasına geldiğini beyân eden Süleyman Ateş, Tayy kabilesinin dilinde يس'nin “ey insan” demek olduğunu, aslının يا أَيْسٍ olduğunu, kısaltmak için أَيْسٍ'in baş tarafının atılarak يس kaldığını ve kastedilen Hz. Muhammed (sav) olduğunu beyân eder.”⁷⁸

23. Müzzemmil (مُزْمَلٍ): Lügatte, elbiseye sarılıp bürünmek, örtünmek manalarına gelir.⁷⁹ Yüce Allah örtüsüne bürünüp yatan Hz. Peygamber'e (sav) şöyle buyurmaktadır: يَا قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا “Ey örtüsüne bürünen Resulüm! Geceleyin kalk da, az bir kısmı hariç geceyi ibadetle geçir.”⁸⁰ Hz. Peygamber, ilk vahy geldiği zaman onun heybetinden korkarak ve titreyerek esvabına bürünmüş, yatmıştı. Bu nedenle “el-müzzemmil” onun ilâhî isimlerinden olmuştur.⁸¹

24. Müddessir (مُدَّتِيرٍ): Lügatte, bürünüp örtünen manasına gelir. Yüce Allah şöyle buyurur: يَا أَيُّهَا الْمُدَّتِيرُ قُمْ فَانذِرْ “Ey bürünüp sarınan (Habibim)! Ayağa kalk ve insanları uyar!”⁸² Bu âyetlerde Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e, “Ey örtüsüne bürünen!” diye hitap ederek artık insanları uyararak için harekete geçmesini emretmiş, bu nedenle Müddessir Hz. Peygamber'in ilâhî isimlerinden birisi olmuştur.⁸³

25. Kelîm (كَلِيمٍ): Sözlükte, sohbet arkadaşı, Hz. Muhammed'in lakabı anlamında kullanılmıştır.⁸⁴ Devellioğlu ise, Tûr-i Sînâ'da Cenab-ı Hak'la konuşması dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın unvanının “kelîm” olduğunu, Kur'an'ın yirminci sûresi olan Taha sûresinin de Sûre-i Kelîm olarak bilindiğini ifade eder.⁸⁵

Nisa sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَا لَهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “Durumlarını sana daha önce anlattığımız nice elçiler gönderdik. Anlatmadığımız nice elçiler de gönderdik. Allah Mûsâ'ya da hitabederek konuştu.”⁸⁶

26. Mustafa (مُصْطَفَى): Sözlükte seçilmiş, seçkin, manalarına gelir.⁸⁷ Devellioğlu, Mustafa'nın, Hz. Muhammed'in adlarından birisi olduğunu söyler.⁸⁸ Konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerîm'de şu ifadeler yer verilmiştir: وَاللَّهُمَّ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْاٰخِرِ الْاٰخِرِ “Üstelik onlar Bizim yanımızda seçkin ve hayırlı zatlardı.”⁸⁹

⁷⁷ Topaloğlu, “Yasin”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, 340.

⁷⁸ Ateş, a.g.e., 439.

⁷⁹ Sarı, a.g.e., 708.

⁸⁰ Müzzemmil, 73/1-2.

⁸¹ Çantay, a.g.e., 1105.

⁸² Müddessir, 74/1-2.

⁸³ Kamil Yaşaroğlu, “Müddessir”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, 463.

⁸⁴ Kanar, a.g.e., 499.

⁸⁵ Devellioğlu, a.g.e., 605.

⁸⁶ Nisa, 4/164.

⁸⁷ Serdar, Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, 485.

⁸⁸ Devellioğlu, a.g.e., 823.

⁸⁹ Sad, 38/47.

27. Murtaşâ (مرتضى): Takdir edilmiş, beğenilmiş, seçilmiş, hoşnut olmuş manalarına gelir.⁹⁰ Muallim Naci, Murtaşâ (مرتضى)‘nın İmam Ali Kerremallahu vechehu hazretlerinin lakab-ı âlileri olduğunu ifade eder.⁹¹

28. Muhtâr (مختار): Sözlükte, seçilmiş, anlamına gelen muhtar terim olarak “mahalle veya köy işlerini yürütmek için atanmış/seçilmiş idareci manalarına gelir.⁹² Yüce Allah, Peygamberimizi bütün mahlûkat arasından seçerek, ilahî tecellilere mazhar kılmış ve kendisine muhtar ismi verilmiştir.⁹³

29. Mûsâddık (مصديق): Mûsâddık, doğrulayan, tasdik eden anlamına gelir.⁹⁴ Peygamberimiz bu âleme teşrifinden önce semavi kitaplarda nübüvveti ve risâleti, doğru sözlü olacağı beyân olunmuştur. Yüce Allah da onu doğrulamış⁹⁵ ve Necm sûresinde şöyle buyurmuştur: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ “O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor.” *“O, kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir.”*⁹⁶ Allah Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in daha önceki kitapları doğrulayıp tasdik edişine şöyle işaret eder:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
*“Onlara, Allah katından, ellerinde ki Tevrat’ı tasdik eden bir Peygamber gelince, O Ehl-i kitaptan bir kısmı, güya gerçeği hiç bilmiyorlarmış gibi, Allah’ın kitabını arkalarına atarak ondan yüz çevirdiler.”*⁹⁷

30. Kâsım (قاسم): Peygamberimiz, ölen oğlu Kâsım’dan dolayı “Ebü’l-Kâsım=Kasım’ın babası” künyesini taşır.⁹⁸ Kasım’ın, Hz. Peygamber’in ilk çocuğu olduğunu ifade eden Asri Çubukçu, İbn İshak’tan rivayetle, Peygamberimizin Hatice’den doğan bütün çocuklarının nübüvvetten önce doğduğunu söyler.⁹⁹

31. Hüccet (حجت): Sözlükte, kastetmek, yönelmek, ziyaret etmek, üstün gelmek anlamına gelir. Bu isim “isabetli yönelişi kanıtlayan delil” demektir.¹⁰⁰ Peygamberimizin mucizelerini, hüccetlerini, saymak mümkün değildir. Ulemadan bazıları, Peygamberimizin en büyük mucizesinin Kur’ân-ı Kerîm olduğunu beyân etmekte ve şu bilgiyi vermektedir: Bunun dışında Peygamberimizin iki bin, bazılarına göre de üç bin mucizesi vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de Peygamberimizin nübüvvet ve risâletine delalet eden mucizenin sayısı altmış bine ulaşmıştır.¹⁰¹ Hüccet Kur’an-ı Kerîm’de yedi yerde isim olarak kullanılmış olup, Enam sûresinde şu ifadelerle yer verilmiştir: *“De ki: En kesin ve mükemmel hüccet (delil), Allah’ın (hüccetidir). Evet, O dileseydi hepinizi doğru yola koyardı.”*¹⁰²

⁹⁰ Kanar, a.g.e., 579; Devellioğlu, a.g.e., 818.

⁹¹ Muallim Naci, Lügat-ı Nâci, İstanbul 987, 746.

⁹² Akyıldız, “Muhtar”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006. 51.

⁹³ Geniş bilgi için bkz. Akçiçek, a.g.e., 203.

⁹⁴ Kanar, a.g.e., 595.

⁹⁵ Akçiçek, a.g.e., 210.

⁹⁶ Necm, 53/3-4.

⁹⁷ Bakara, 2/101.

⁹⁸ Bekir Belenkuyu, Edebiyatımızda smâ-i Nebî-Peygamberimiz (S.A.V.)’in İsimleri ve Esmâ-i Nebî Metinleri, *Turkish Studies, International Periodical For Languages, Literature and Hitoriy of Türkc Volume 10/4 Winter 2015*, p.167-196, 177; Köksal, a.g.e., 16.

⁹⁹ Asri Çubukçu, “Kâsım”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, 5385.

¹⁰⁰ Yunus Şevki Yavuz, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 445.

¹⁰¹ Akçiçek, a.g.e., 254.

¹⁰² Enam, 6/149.

32. Beyân (بيان): “Ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hâle getirmek” gibi mânalara gelir.¹⁰³ Kendisine inen kitabı, İlahî vahyi, şerî hükümleri beyân ettiğinden, her türlü müşkülleri çözüp açıkladığından kendisine sâhibü'l- beyân denilmiştir.¹⁰⁴ Beyân (بيان) kelimesiyle ilgili olarak Kur'an-ı Kerîm'de şu ifadeler yer alır. *“İşte bu, bütün insanlara yöneltilen bir açıklamadır, Haramlardan korunacak muttakiler için bir hidâyet ve öğüttür.”*¹⁰⁵

33. Hâfız (حافظ): Arapçada “korumak, ezberlemek” mânasındaki hıfz kökünden türemiş bir sıfat olan hâfız (çoğulu huffâz) sözlükte “koruyan, ezberleyen” anlamına gelip Kur'an-ı Kerîm'in tamamını ezberleyene hâfız denilmiştir. Hâfız (حافظ) kelimesi, Kur'an-ı Kerîm'de sözlük anlamında birçok âyette yer almaktadır.¹⁰⁶ Nitekim Tarık sûresinde şöyle buyrulmaktadır. *“Hiçbir kimse yoktur ki yanında (koruyucu) bekçi bir melek bulunmasın”*.¹⁰⁷

34. Şehîd (شهيد): “Kesin olarak bilen, bildiğini haber verme konusunda güvenilen kimse” demektir.¹⁰⁸ Canını Allah yolunda feda eden kimsenin kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber'le birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği için ona şehid denilmiştir.¹⁰⁹ Şehid (شهيد) kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de şöyle ifade edilir: *“Kendisi de (insan da) buna şahittir”*.¹¹⁰

35. Âdil (عادل): Adâlet, Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde genellikle, düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılmıştır. Şûrâ sûresinin on beşinci âyetinde, Hz. Peygamber'in adâlet sıfatını kazanabilmesi, daveti yani risâlet görevini yerine getirmesi, Allah'ın daha önceki kitaplarda bildirdiği ebedî gerçeklere inanması şartına bağlanmıştır.¹¹¹ Bu konuda Şura sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *“De ki, ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adalet yapmakla emrolundum. Allah bizim de, sizin de Rabbinizdir.”*¹¹²

36. Nûr (النور): Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biridir.¹¹³ Sözlükte “aydınlık, ışık” anlamına gelen nûr kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde “insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışık” mânasında kullanılmıştır. Süleyman Uludağ bu konuda şu bilgiyi verir: “Allah ilk defa Muhammedî nuru yaratmış, onun ardından her şey bu nurdan ve bu nur için yaratılmıştır. Bütün peygamberlerde tecelli eden bu nur en son Resûl-i Ekrem'e intikal etmiş ve onda karar kılmıştır.”¹¹⁴ Tevbe sûresinde Allah'ın nurunun yani İslâm'ın veya Kur'an-ı Kerîm'in üfleyerek söndürülemediğine şöyle işaret edilmektedir:

¹⁰³ Mutçalı, a.g.e., 82.

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz: Akçiçek, a.g.e., 352.

¹⁰⁵ Al-i İmran, 3/138.

¹⁰⁶ Nebi Bozkurt, “Hâfız”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 78

¹⁰⁷ Tarık, 86/4.

¹⁰⁸ Bekir Topaldoğlu, “Şehîd”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 428.

¹⁰⁹ Fahrettin Atar, “Şehîd”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 428.

¹¹⁰ Adiyat, 100/7.

¹¹¹ Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *DİA*, I, İstanbul 1998, 341.

¹¹² Şûrâ, 42/15.

¹¹³ Bekir Topaloğlu, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 243.

¹¹⁴ Süleyman Uludağ, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, 244.

“Onlar Allah'ın nûrunu bürdünürler ki Allah'ın nuruyla aydınlanırlar ve Allah'ın nuruyla aydınlanırlar.”¹¹⁵

37. Mübîn (مبين): Kur'an'da fiil sîgalarıyla Allah'a, peygamberlere ve Resûlullah'a nisbet edilir. Hidayet Aydar bu konuda şu bilgiyi verir: “Doksan dokuz ilâhî isme yer veren İbn Mâce, *mübîni* bunlardan biri olarak zikreder.” Mübîn (مبين) kelimesi 119 ayette yer alır. Nitekim Nur sûresinde şöyle buyrulur.¹¹⁶ “Ben sadece açıkça uyarıcı bir elçiyim.”¹¹⁷

38. Burhân (برهان): Kur'ân-ı Kerîm'in, Bakara 2/111; Enbiyâ 21/24; Muminûn 23/117 sûrelerinde “hak ile bâtili birbirinden ayıran kesin delil” karşılığında kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, apaçık deliller getirmesi itibarıyla Hz. Muhammed'e burhan adı verilmiştir.¹¹⁸ Konuyla ilgili olarak Nisa sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا “Ey insanlar! İşte size Rabbinizden kesin bir delil geldi (Hz. Muhammed), size açık bir nûr (Kur'an) indirdik.”¹¹⁹

39. Mutî (مطيع): İtaatkar, baş eğen anlamlarına gelir.¹²⁰ Peygamberimiz, Allah'ın bütün emirlerine uymuş, yasaklarından da kaçınmıştır. Ashabının, Allah'ın emirlerine uygun düşen hâl ve hareketlerini onayladığı için kendisine Mutî ismi verilmiştir.¹²¹ Mutî kelimesinin kendisinden türediği itâ' (اطاع) fiili Şûra sûresinde şu şekilde geçmektedir: إِيَّاكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا “Bilin ki ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Öyleyse Allah'a karşı gelmekten sakının da bana itaat edin!”¹²²

40. Müzekkir (مذكّر): Hatırlatan, anımsatan anlamına gelen ve Hz. Peygamber'e isim olarak kullanılan Müzekkir (مذكّر)¹²³ ismi Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilir: فَذَكِّرْ إِيَّاكُمْ إِنَّكُمْ كَانْتُمْ كَمَا كُنْتُمْ “İşte böyle... Sen insanları irşada devam et! Zaten senin görevin sadece irşad edip düşündürmektir.”¹²⁴

41. Emîn (امين): Emîn, sözlükte “kendisine güvenilen, hıyanet etmeyen, sözünde duran, vefalı; başkalarından korkmayan kimse” anlamına gelir. İslâmiyet'ten önce Hz. Peygamber'e Muhammedü'l-Emîn sıfatı verilmiştir.¹²⁵ Bu isimle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şu ifadeler yer alır: إِيَّاكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا “Bilin ki ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim.”¹²⁶

42. Vâ'iz (واعظ): Sözlükte “öğüt veren, dînî öğütlerde bulunan” anlamına gelir.¹²⁷ Hasan Cirit, vâiz kelimesini şöyle açıklar: “bir topluluğa dînî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, ikazda bulunmak” şeklinde tanımlanır. Vâiz kelimesinin türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle

¹¹⁵ Tevbe, 9/32.

¹¹⁶ Hidayet Aydar, “Mübîn”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, 439.

¹¹⁷ Şuara, 26/115.

¹¹⁸ Yavuz, Yusuf Şevki “Burhan”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, 429.

¹¹⁹ Nisa, 4/174.

¹²⁰ Devellioğlu, a.g.e., 830.

¹²¹ Akçiçek, a.g.e., 183.

¹²² Şuarâ, 26/178-179.

¹²³ Akçiçek, a.g.e., 103; Sarı, a.g.e., 547; Mutçalı, a.g.e., 295; Develioğlu, a.g.e., 947.

¹²⁴ Ğaşiye, 88/21.

¹²⁵ Akçiçek, a.g.e., 179.

¹²⁶ Şuara, 26/107.

¹²⁷ Kanar, a.g.e., 673; Devellioğlu, a.g.e., 1363; Hasan Cirit, “Vaaz”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, 404

kullanılmıştır. *“Sen”* dediler, *“Ha böyle nasihat etmiş, ha etmemişsin, bize göre hepsi bir.”*¹²⁸

43. Sâhib (صاحب): Peygamberimize isim olan sâhib kelimesi, bir vasfı olan, koruyan, arkadaş, dost, taraftar manasına gelir.¹²⁹ Sâhib kelimesi ile ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de şu ifadeler yer alır: *“مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ”* “Arkadaşınız (Muhammed) yanılmadı, sapmadı, aldanmadı”.¹³⁰ *“وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ”* “Şunu da bilin ki, içinizden biri olan bu arkadaşınız deli değildir.”¹³¹

44. Nâtık (ناطق): Konuşan, söyleyen, belîğ, güzel konuşan, açık net anlaşılır, akla uygun, hatip ve konuşma yetisine sahip olan anlamlarına gelir.¹³² Necm sûresinde nâtık ismi ile ilgili olarak şu ifadelere yer verilmiştir: *“O kendi heva ve hevesiyle konuşmuyor.”*¹³³

45. Sâdık (صَادِق): Doğru, gerçek, hakiki, içten, samimi, güvenilir, emin, muteber manalarına gelen Sâdık (صَادِق) ismi Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle ifade edilmektedir: *“بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ”* “Hayır! o deli değildir. O size gerçeğin ta kendisini getiren ve bütün peygamberleri tasdik eden bir resuldür.”¹³⁴

46. Mekkî (مَكِّي): “Mekke’ye ait” anlamına gelen bu terim, Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden önceki dönemde Mekke’de nâzil olan sûre ve âyetler için de kullanılmaktadır.¹³⁵ Peygamberimizin isimlerinden birisi olan mekkî tabiri ile ilgili olarak Fetih sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir:

“وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ” *Mekke göbeğinde size kâfirlere karşı zafer nasip ettikten sonra, onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de onlardan çeken O’dur. Allah bütün yaptıklarınızı görür.”*¹³⁶

47. Medenî (مَدَنِي): Bu tabir daha çok Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonraki dönemde veya Medine’de nâzil olan sûre ve âyetler için kullanılan bir tabirdir. Medenî, Medine ile ilgili, şehirli anlamına gelir.¹³⁷ Kud’ân-ı Kerîm’de şehir anlamına gelen Medine kelimesi ile ilgili olarak şu ifadeler yer alır: *“وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ”* *Derken... şehrin öte başından, koşarak bir adam geldi ve onlara dedi ki: “N’olur ey kavmim! Gelin siz bu resullere uyun!”*¹³⁸

48. Bathâ (بَطْحَى): Ebtah’ın diğer adı olan Bathâ aynı zamanda Mekke’nin isimlerinden biridir. Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib *“Ebü’l-Bathâ”* künyesiyle anılmaktadır.

¹²⁸ Şuarâ, 26/136.

¹²⁹ Mutçalı, a.g.e., 471.

¹³⁰ Necm, 53/2.

¹³¹ Tekvir, 81/22.

¹³² Mutçalı, a.g.e., 894.

¹³³ Necm, 53/3.

¹³⁴ Saffat, 37/37.

¹³⁵ Kastalânî, *Mevâhibü’l-Ledüniyye Tercemesi, Meâlimü’l-Yakîn*, 210; Yusuf Şevki Yavuz, “Âyet”, DİA, IV, İstanbul 1991, 243.

¹³⁶ Feth, 48/24.

¹³⁷ İlhan Kutluer, “Medeniyet”, DİA, XXVIII, Ankara 2003, 296.

; Kanar, a.g.e., 576.

¹³⁸ Yasin, 36/20.

Kendisinin de "*Bathâ'nın efendisinin oğlu*" olduğu nakledilmektedir.¹³⁹ Bu yüzden de Peygamberimize Bathâ isminin verildiği söylenebilir.

49. 'Arabî (عربي): Peygamberimize isim olan ve Arap kavmine mensup anlamına gelen "Arabî" kelimesi ile ilgili olarak Nahl sûresinde şu ifadeler yer almaktadır: "وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" *"Bu Kur'an, açık bir Arapça ifadedir."*¹⁴⁰ Şuara sûresinde de şöyle buyrulmaktadır: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" *"Açık ve vazih bir Arapça ile indirmiştir."*¹⁴¹

50. Kureyşî (قريشى): Peygamberimizin Kureyş kabilesine mensup olduğu anlamına gelir.¹⁴² Kureyş adını taşıyan sûrede şu ifadelere yer verilmiştir:

"Kureyş'i" كَذَىٰ أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ إِبْرَاهِيمَ رَحْلَةَ الثَّمَرِ وَالصِّيفِ لِإِبْرَاهِيمَ فَرِيضٍ *ısındırıp alıştırıldığı; onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şâm'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırıldığı için. Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsin"*¹⁴³

51. Hâşimî (هاشمي): Hz. Peygamber Hâşimî soyuna mensup olduğu için kendisine "*Hâşimî*" adı verilmiştir. Peygamberimizin ikinci dedesi Haşim'in yabancı devletler nezdinde Kureyş'in elçisi olduğu¹⁴⁴ ve Kureyş'in Şâm (Sûriye) tarafına düzenlediği seferlerinde Haşim'in başkanlık ettiği bilinmektedir.¹⁴⁵

52. Azîz (عزيز): Muhterem, sevgili, şerefli, saygıdeğer, az bulunan manalarına gelmektedir.¹⁴⁶ Azîz (عزيز) kelimesiyle ilgili olarak Tevbe sûresinde şu ifadeler yer almaktadır: "وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" *"Çünkü Allah azîzdir, hakîmdir (mutlak galiptir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)"*¹⁴⁷

53. Harîs (حريص): Peygamberimizin "*Harîs*" ismi sözlükte, hırslı, meraklı, bir şeye çok düşkün anlamına gelir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in müminlere karşı çok merhametli olduğu Kur'an-ı Kerîm'de şöyle dile getirilir: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ" *"Size kendi aranızdan öyle bir Peygamber geldi ki zahmete uğramanız ona ağır gelir. Kalbi üstünüze titrer, müminlere karşı pek şefkatli ve merhametlidir"*¹⁴⁹

54. Raûf (رؤف): Acımak, merhamet etmek, şefkat göstermek kalbi dayanamayacak derecede merhametli anlamına gelen "*Reûf*" kelimesiyle¹⁵⁰ ilgili olarak Kur'an-ı Kerîm'de şu ifadeler yer alır: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ" *"Size kendi*

¹³⁹ Salim Öğüt, "Ebtah", *DİA*, X, İstanbul 1994, 82.

¹⁴⁰ Nahl, 17/103.

¹⁴¹ Şuara, 26/195.

¹⁴² Halil Altıntaş ve diğer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diynet İşleri Başkanlığı, 6.Baskı, Ankara 2010, 602; Muallim Naci, a.g.e., 591; Devellioğlu, a.g.e., 631; Casim Avcı, "Kureyş", *DİA*, XXVI, Ankara 2002, 442.

¹⁴³ Kureyş, 106/1-4.

¹⁴⁴ İbrahim Sarıçam, Mustafa Öz, "Haşim", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 403; Yıldız, a.g.e., 188.

¹⁴⁵ Sarıçam ve diğ. a.g.e., 403; Kastalânî, a.g.e., 201.

¹⁴⁶ Muallim Naci. a.g.e., 536; Mutçalı, a.g.e., 567.

¹⁴⁷ Tevbe, 9/40,71.

¹⁴⁸ Mutçalı, a.g.e., 160, Muallim Naci. a.g.e., 350.

¹⁴⁹ Tevbe, 9/128.

¹⁵⁰ Bekir Topaloğlu, "Rauf"; *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 468.

aranızdan öyle bir Peygamber geldi ki zahmete uğramanız ona ağır gelir. Kalbi üstünüze titrer, müminlere karşı pek şefkatli ve merhametlidir.”¹⁵¹

55. Rahîm (رحيم): Merhamet sahibi, acıyan, şefkatli anlamına gelir. Sıfat konumunda olan ve Peygamberimizin isimleri arasında yer alan “rahîm” kelimesi birçok ayette geçmektedir.¹⁵² Nitekim Tevbe sûresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ “Çünkü Allah tevabdır, rahîmdir (tövbeleri çok kabul eder, tövbe edenleri sever ve pek merhametlidir)”¹⁵³

56. Cevâd (جواد): Peygamberimizin isimlerinden birisi olan “Cevâd” kelimesi, sahayetli, eli açık, cömert anlamına gelir.¹⁵⁴ Mustafa Çağrıci bu konuyla ilgili olarak, cömertlik yapmak anlamındaki cevd veya cevdet kökünden türetilmiş olan cûd teriminin sehâvet kelimesiyle eş anlamlı olduğunu ve Allah'ın isimlerinden biri olarak "cevdâ" kelimesinin kullanıldığını ifade eder.¹⁵⁵

57. Kerîm (كريم): “Yaratılıştan cömert olan, insanın şerefîyle bağdaşmayan her türlü şeyden arınmış bulunan demektir.¹⁵⁶ Kerîm ismiyle alakalı olarak Tekvir sûresinde şu ifadelere yer verilmiştir: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ “Kur'an, değerli bir elçinin, Cebrail'in getirip okuduğu sözdür!”¹⁵⁷ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ “O elçi ki çok kuvvetlidir. Yüce arş sahibi Allah'ın nezdinde pek itibarlıdır”¹⁵⁸

58. Alî (على) Sözlükte, şerefte yüksek olmak, yükselmek gibi pek çok anlamda kullanılan¹⁵⁹ Ali ismi Allah'a nispet edilmiştir.¹⁶⁰ Bekir Topaloğlu, Tirmizî'den naklen şu bilgileri verir: “Alî ismi hem Resûl-i Ekrem'in kendi dualarında hem de Hz. Ali'ye öğrettiği duada da yer almıştır.” “En üstün, en kudretli” anlamına gelen a'lâ (الاعلى) ismiyle ilgili olarak Kur'an'da şu ifadeler yer almaktadır: سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى “Rabbinin yüce adını tesbih et!”¹⁶¹ Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle namaz secdelerinde a'lâ isminin yer aldığı bir tesbihin tekrarlandığı bilinmektedir.¹⁶²

59. Tayyib (طيب): Sözlükte “güzel söz, verimli temiz toprak, iffetli kadın, güvenli şehir, güzel koku, lezzetli yemek, temiz su, asil aile, meşrû kazanç” vb. anlamlarda kullanılmıştır.¹⁶³ Tayyib isminin türevleri birçok ayette geçmektedir. Nitekim A'raf sûresinde şöyle ifade edilmektedir:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ “O Peygamber... temiz olan şeyleri helâl, pis olan şeyleri haram kılar.”¹⁶⁴

¹⁵¹ Tevbe, 9/128.

¹⁵² Bekir Topaloğlu, “rahîm”; *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 414.

¹⁵³ Tevbe, 9/118.

¹⁵⁴ Muallim Naci. a.g.e., 328; Kastalânî, a.g.e., 199.

¹⁵⁵ Mustafa Çağrıci, “Cömertlik”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, 72.

¹⁵⁶ Bekir Topaloğlu, “Kerîm”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, 287.

¹⁵⁷ Tekvir, 81/19.

¹⁵⁸ Tekvir, 81/20.

¹⁵⁹ Sarı, a.g.e., 1044; Mutçalı, a.g.e., 593.

¹⁶⁰ Bekir Topaloğlu, “Alî, *DİA*, II, İstanbul 1989, 370.

¹⁶¹ A'lâ 87/1.

¹⁶² Bekir Topaloğlu, “alî, *DİA*, II, İstanbul 1989, 370.

¹⁶³ Adem Yerinde, “Tayyib”, *DİA*, LX, İstanbul 2011, 196.

¹⁶⁴ A'râf 7/157.

60. Mutayyeb (مُطَيَّب): Sözlükte, gönlü hoş edilmiş, taltif olunmuş, sevindirilmiş, anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁵ El-Mutayyibûn (المُطَيَّبُونَ): Benî Esed, Benî Teym, Benî Zühre, Benî Haris ve Abdülmenaf olmak üzere beş kabile anlamını ifade etmektedir. Buna göre, Hz. Peygamberin “*Abdülmenaf*” kabilesine mensup olduğu için bu ismi almış olduğu söylenebilir.¹⁶⁶

61. Hatîb (خطيب): Hutbe irad eden, hatip ve konuşmacı anlamlarına gelen Hatîb (خطيب) kelimesi, kavmi adına konuşan Hz. Peygambere verilen isimler arasında yer almış olduğu söylenebilir.¹⁶⁷ Hatîb kelimesinin türevleri Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde yer alır: Nitekim Nebe sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir. رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَئِمَّا لَيَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا “*Göklerin, yerin ve bunların arasındaki varlıkların Rabbinden, O Rahman'dan bir mükâfattır. O'nun huzurunda ağzını açacak, söz söyleyecek hiç kimse yoktur.*”¹⁶⁸

62. Fasîh (فصيح): Sözü iyisini kötüsünden ayıran, halis Arapça konuşan kimse anlamına gelir.¹⁶⁹ Cezûlî bu konuda şu bilgiyi verir: “*Efendimiz fasîhü'l-lisan, (sözü açık ve son derece güzeldir)*”¹⁷⁰ Hz. Peygambere isim olan fasîh kelimesinin türevleri Kasas sûresinde şu şekilde yer almaktadır: وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون “*Kardeşim Harun'un ifadesi benimkinden daha düzgündür, onu da benimle beraber yardımcı olarak görevlendir ki beni tasdik etsin, Doğrusu beni yalancı saymalarından endişe ediyorum.*”¹⁷¹

63. Reşîd (رشيد): Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) birisi olan Er-Reşîd (الرشيد) sözlükte, doğru yolu bulup onda sebat etmek, anlamındaki rüşd (reşed, reşâd) kökünden türemiş bir sıfat olan reşîd kelimesi “doğru yolda bulunan, doğru ile yanlış ayırt edebilecek çağa giren” demektir. Rüşd kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de hem Allah’a hem insanlara nisbet edilmektedir.¹⁷² Peygamberimize isim olan Reşîd kelimesi ile ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de şu ifadeler yer alır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُرْشَدُونَ “*Yok mu içinde aklı başında bir adam?*”¹⁷³ أَفَرَأَيْتَ لَوْلَا إِذْ سَأَلْتَهُ نَفَسًا وَسُلُوكًا تُسْأَلُ “*Aferin, amma da akıllı, uslu bir adamsın ha!*”¹⁷⁴

64. Tâhir (طاهر): Temiz, iffetli, namuslu, dürüst anlamlarını taşır.¹⁷⁵ Peygamberimiz zahirî, bâtını, hissî ve manevî günahlardan ve maddî kirlerden uzak olduğu için kendisine tâhir ismi verilmiştir.¹⁷⁶ Konuyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de şu ifadeler yer verilmiştir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُرْشَدُونَ “*ey Ehl-i beyt! (Peygamber'in ev alki) Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”¹⁷⁷

65. Mutahhar (مُطَهَّر): Sözlükte arınmış, maddi ve manevi olarak temizlenmiş manalarına gelir.¹⁷⁸ Mutahhar ismi daha çok Hz. Peygamber’in manevi temizliğine işarettir.

¹⁶⁵ Muallim Naci, a.g.e., 795; Devellioğlu, a.g.e., 1988, 827.

¹⁶⁶ Sarı, a.g.e., 950.

¹⁶⁷ Sarı, a.g.e., 418; Mutçalı, a.g.e., 233.

¹⁶⁸ Nebe, 78/37.

¹⁶⁹ Sarı, a.g.e., 1161.

¹⁷⁰ Sülyman el-Cezûlî, a.g.e., 44; Akçiçek, a.g.e., 353.

¹⁷¹ Kasas, 28/34.

¹⁷² Bekir Topaloğlu, “Reşîd”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, 11.

¹⁷³ Hud, 11/78.

¹⁷⁴ Hud, 11/87.

¹⁷⁵ Muallim Naci, “Tahir”, a.g.e., 521; Mutçalı, a.g.e., 531.

¹⁷⁶ Akçiçek, a.g.e., 76.

¹⁷⁷ Ahzab, 33/33.

¹⁷⁸ Muallim Naci, “Mutahhar”, a.g.e., 794; Mutçalı, a.g.e., 531.

Bunun için de kendisine Mutahhar ismi verilmiştir.¹⁷⁹ Mutahhar (مُطَهَّر) kelimesi ile ilgili olarak Kur'an-ı Azîm'de şu ifadeler yer verilmiştir.

“رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً” “Allah'tan bir Resül, peyderpey tertemiz sahifeler okumaktadır.”¹⁸⁰

66. İmam (امام): Arapça emm "öne geçmek, sevk ve idare etmek" kökünden gelen imâm, terim olarak "cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse" ve "devlet başkanı" anlamlarını taşır.¹⁸¹ Emâm (امام) kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de değişik şekillerde yer almaktadır. Nitekim Bakara sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ الْعَهْدِي ٱلظَّالِمِينَ “Şunu da hatırla ki: Bir vakit Rabbi İbrâhîm'i birtakım emirlerle sınamıştı. O da onları hakkıyla yerine getirdiğinden Rabbi kendisine: "Seni insanlara önder (İmam) yapacağım" dedi. İbrâhîm: "Ya Rabbî, neslimden de önderler çıkar!" deyince, Allah: "Zalimler ahdime (nübüvvet) nail olamazlar" buyurdu.”¹⁸²

67. Takî (تقى): Sözlükte takvâ, “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” anlamlarındaki vikâye masdarından türemiştir. Takvâ kelimesi ve aynı kökten gelen ittikâ, takî, etkâ, muttaki gibi diğer türevleri ve fiil şekilleri Kur'an-ı Kerîm'de 285 yerde geçmektedir.¹⁸³ Hz. Peygamber'in Takî (تقى) ismine ilişkin olarak Kur'an-ı Kerîm'de şu ifadeler yer almaktadır: وَفَهُمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ “Hem onları kötülüklerden, günahlardan koru! Sen kimi dünyada kötülüklerden korursan, muhakkak ki ona (ukbada) merhamet edersin." İşte asıl kurtuluş ve büyük mutluluk da budur.”¹⁸⁴

68. Ümmî (أُمِّي): Okuma yazma bilmeyen anlamında Kur'an terimi olan el-Ümmî (الأمي) Hz. Peygamber'in sıfatlarından olup, bağlı bulunduğu topluluğa mensup, onların özelliklerini taşıyan, bilgi ve becerilerini bu çerçevede kazanmış kimseyi anlatır.¹⁸⁵ Peygamberimiz, mucize olarak, nübüvvetine tazim için bu isimle isimlendirilmiştir.¹⁸⁶ Ümmî kelimesine ilişkin olarak Araf sûresinde şu ifadeler yer almaktadır: فَأَمِينُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ “Öyleyse siz de Allah'a ve O'nun bütün kelimelerine iman eden o ümmî Nebî'ye, o Resule inanın. Ona tâbi olun ki doğru yolu bulasınız.”¹⁸⁷

69. Bâr (بار) : الْبِرُّ itaatkâr, sadakatli, vefakâr ve iyiliksever olmak anlamındaki berr kökünden sıfattır. Bârr da aynı mânaya gelmekle birlikte berrin muhtevasının daha zengin olduğu ve süreklilik arz ettiği kabul edilir.¹⁸⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ “İyilik (ve hayır), yüzlerinizi doğuya ya da batıya doğru çevirme değildir.”¹⁸⁹ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ “Sevdiğiniz mallarınızdan Allah yolunda harcamadıkça "fazilet" mertebesine ulaşamazsınız. Bununla beraber her ne infak ederseniz, Allah mutlaka onu bilir.”¹⁹⁰ âyetiyle de fazilet mertebesinin sınırları çizilmiştir.

¹⁷⁹ Kastalânî, a.g.e., 201; Akçiçek, a.g.e., 77.

¹⁸⁰ Beyyine, 98/2.

¹⁸¹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “İmam”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, 178.

¹⁸² Bakara, 2/124.

¹⁸³ Süleyman Uludağ, “Takva”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, 484.

¹⁸⁴ Mümin, 40/9.

¹⁸⁵ Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, 309.

¹⁸⁶ Kastalânî, a.g.e., 210; Akçiçek, a.g.e., 201.

¹⁸⁷ Araf, 7/158.

¹⁸⁸ Suat Yıldırım, “Berr”, *DİA*, V, İstanbul 1992, 468.

¹⁸⁹ Bakara, 2/177.

¹⁹⁰ Al-i İmran, 3/92.

70. Şifâ (شفا): Dinî, ahlâkî ve bedenî hastalıkların tedavisi ve ilâcî anlamında bir Kur'an terimidir. Sözlükte “bir hastalığı tedavi etmek, hastayı iyileştirmek” anlamında masdar olan Eş-Şifâ (الشفاء) “hastalıktan kurtulma, iyileşme; ilâç” mânasında isim şeklinde kullanılır. Mecazen “cehalet hastalığını giderme” noktasında Hz. Peygamber'e isim olmuştur.¹⁹¹ Şifa (شفا) kelimesi Yunus, Nahl, İsrâ ve Fussilet sûrelerinde geçmektedir: Nitekim Yunus sûresinde şu ifadeler yer almaktadır:

“*Ey insanlar! İşte size, Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdeki dertlere bir şifa, müminlere doğru yolu gösteren bir hidâyet ve rahmet geldi*”¹⁹²

71. Mutavassıt (متوسط): Sözlükte, tavassut eden, aracılık eden, vasıta olan, merkezde bulunan manalarına gelir.¹⁹³ Hz. Peygambere isim olan Mutavassıt (متوسط) kelimesinin türevleri birçok âyette yer almaktadır. Nitekim Bakara sûresinde şu ifadelere yer verilmiştir: “*Ve işte böylece Biz sizi örnek bir ümmet kıldık ki insanlar nezdinde Hakk'ın şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit olsun.*”¹⁹⁴

72. Sâbık (سابق): Sözlükte öne geçen, önce olan, önde giden anlamlarında Hz. Peygamber'e isim olmuştur.¹⁹⁵ Sâbık (سابق) ismi Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmektedir. Fâtır sûresinde şöyle buyrulmaktadır: “*Kimi mütedildir, orta yolu tutar. Kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçer. İşte büyük lütuf budur*”¹⁹⁶

73. Muktasıd (مقتصد): İtidal üzere hareket eden, idare ve tasarrufla geçinen demektir.¹⁹⁷ Peygamberimize isim olan Muktasıd (مقتصد) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde zikredilmiştir: “*Sonra Biz, kitabı seçtiğimiz kullarımıza miras verdik. Kullarımızdan kimi nefesine zulmeder. Kimi mütedildir, orta yolu tutar.*”¹⁹⁸

74. Hak (حق): Hak kelimesi “gerçek, doğru ve sabit olmak, gerekli ve lâyıık olmak, olabilirlik niteliği taşımak, sürekli var olmak, gerçeğe uygun bulunmak, bir şeyi sabit ve gerekli kılmak” anlamlarına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de 247 yerde tekrarlanan hak kavramı Allah'tan başka Hz. Peygamber'e nisbet edilmektedir.¹⁹⁹ Konuyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şu ifadeler yer verilmiştir: “*Biz seni surf Kur'ân'la müjdelemen ve uyarman için gerçeğin ta kendisi olarak gönderdik. Yoksa sen cehennemliklerden ötürü sorguya çekilecek değilsin.*”²⁰⁰

75. Mübeyyin (مُبَيِّن): Sözlükte bildiren, açıklayan, meydana koyan manalarına gelir.²⁰¹ Peygamberimizin isimlerinden birisi olan Mübeyyin (مُبَيِّن) isminin türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de değişik şekilde yer almaktadır: Nitekim Tallâk sûresinde şu ifadelere yer verilmiştir: “*يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَأَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ*

¹⁹¹ Adem Yerinde, “Şifâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, 129.

¹⁹² Yunus, 10/57.

¹⁹³ Sarı, a.g.e., 1654; Muallim Naci, a.g.e., 711, Devellioğlu, a.g.e., 827; Mutçalı, a.g.e., 980.

¹⁹⁴ Bakara, 2/143.

¹⁹⁵ Kemal Sandıkçı, “Sâbık ve Lâhık”, *DİA*, XXXV, 337.

¹⁹⁶ Fâtır, 35/32.

¹⁹⁷ Sarı, a.g.e., 1232; Muallim Naci, a.g.e., 818.

¹⁹⁸ Fâtır, 35/32.

¹⁹⁹ Bekir Topaloğlu, “Hak”, *DİA*, V, İstanbul 1997, 152.

²⁰⁰ Bakara, 2/119.

²⁰¹ Aydar, “Mübîn”, *DİA*, XXXI, 439., Muallim Naci, a.g.e., 680, Devellioğlu, a.g.e., 387.

“Ey Peygamber! Eşlerinizi boşayacağınız vakit onların iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti dikkatle sayın! Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten, özellikle eşlerinizin hukukuna zarar vermekten sakının! Onlar zina gibi açık bir hayasızlık irtikâb etmedikçe siz onları evlerinizden çıkarmayın! Kendileri de çıkıp gitmesinler. İşte Allah'ın hudutları! Kim Allah'ın hudutlarını çiğnerse hakikaten kendine zulmetmiş olur. Nereden bileceksin, bakarsın Allah bundan sonra yeni bir durum meydana getirir.”²⁰²

76. Evvel (أَوَّلُ): Sözlükte, birinci, ilk, başlangıç manalarına gelir.²⁰³ Evvel kelimesi ile ilgili olarak Bekir Topaloğlu şu bilgileri verir: “Evvel ismi hem doksan dokuz esmâ-i hüsnâ hadislerinde yer almakta,²⁰⁴ hem de Hz. Peygamber'in bizzat okuduğu ve kızı Fâtıma'ya öğrettiği dua ve niyaz metninde de geçtiği bilinmektedir.”²⁰⁵ Kastalânî, Hz. Peygamber'in cümle enbiyadan mukaddem halk olduğunu ve Kıyamet gününde kabirden dahi cümleden evvel meb'ûs olacağını beyân eder.²⁰⁶ Nitekim bu konuda Enam sûresinde de şu ifadeler yer verilmiştir:

“O'nun eşi ortağı yoktur. Bana böyle emrolundu ve ben Müslümanların ilkiyim.”²⁰⁷ Peygamberimize isim olarak nitelendirilen Evvel (أَوَّلُ) kelimesi Enam sûresinde şu şekilde yer alır: *أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* “Bana, İslam olanların ilki olmam emredildi.” De ve sakın ortak koşanlardan olma!”²⁰⁸

77. Âhir (آخِرُ): Sözlükte sonuncu, sonuç, netice, nihaî manalarına gelir.²⁰⁹ Enbiyanın sonuncusu olarak gönderildiği için Peygamberimize Âhir (آخِرُ) ismi verilmiştir.²¹⁰ Bekir Topaloğlu bu konuda şu bilgiyi verir: Âhir (آخِرُ) Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ") biridir ve Kur'an'da bir âyette geçer ve “ilk” mânasındaki evvel ile birlikte Allah'a nisbet edilir: ²¹¹ Âhir (آخِرُ) isminin türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de değişik şekilde yer almaktadır: Nitekim Hadid sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “Evvel O'dur, Âhir O. Zahir O'dur, Batın O! O her şeyi hakkıyla bilir.”²¹²

78. Zâhir (الظاهر): Âşikar, görünen, apaçık anlamlarını taşır.²¹³ İmam Kastalânî, âlem-i zuhûrda olan zâhiratın cümlesine zuhûrda gâlip olduğu için Peygamberimizin Ez-Zâhir (الظاهر) ismiyle müsemma olduğunu söyler.²¹⁴ Zâhir (ظاهر) ismi ile ilgili olarak Kehf sûresinde şu ifadeler yer alır: *فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرٍ* “O halde bunlar hakkında sathî münakaşa dışında derin münakaşaya girme.”²¹⁵

79. Bâtın (باطن): Bâtın kelimesinin masdarını oluşturan batn ve butûn “gizli olmak; bilmek, bir şeyin iç yüzüne ve bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak” mânalarına gelir.²¹⁶ İmam Kastalânî, Allah, vahyi vasıtasıyla umûr-ı bâtnaya muttali olduğu için Hz. Peygambere Bâtın

²⁰² Talâk, 64/1

²⁰³ Mutçalı, a.g.e., 33; Muallim Naci, a.g.e., 144.

²⁰⁴ Tirmizî, "Da'avât", 82; İbn Mâce, "Du'â", 10.

²⁰⁵ Bekir Topaloğlu, “Evvel”, *DİA*, XI., İstanbul 1995, 545.

²⁰⁶ Kastalânî, a.g.e., 205.

²⁰⁷ Enam, 6/163.

²⁰⁸ Enam, 6/14.

²⁰⁹ Mutçalı, a.g.e., 8.

²¹⁰ Kastalânî, a.g.e., 205.

²¹¹ Bekir Topaloğlu, “Âhir”, *DİA*, I, İstanbul 1988, 542.

²¹² Hadîd, 57/3.

²¹³ Sarı, a.g.e., 959; Mutçalı, a.g.e., 544

²¹⁴ Kastalânî, a.g.e., 205.

²¹⁵ Kehf, 18/22.

²¹⁶ Bekir Topaloğlu, “Bâtın”, *DİA*, V, İstanbul 1992, 187.

(باطن) ismi verildiğini ifade eder.²¹⁷ Bahis konusu gizli işlere ilişkin olarak Hadid sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *“Derken, aralarına bir duvar çekilir. Bu duvarın bir kapısı olup bu kapının iç tarafında rahmet, dış tarafında ise azap vardır.”*²¹⁸

80. Rahmet (رحمت): Sözlükte, acınacak durumda bulunan kimseye yönelik yufka yürekli ve şefkatli olmak manalarına gelir.²¹⁹ Hz. Peygambere isim olan Rahmet (رحمت) kelimesi birçok âyette yer alır: Nitekim Enbiya sûresinde şöyle buyrulur: *“İşte bunun içindir ki ey Resulüm, Biz seni bütün insanlar için surf bir rahmet vesilesi olman için gönderdik.”*²²⁰

81. Şâfi (شافع): Sözlükte, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” mânasına gelir. Terim olarak “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” anlamında kullanılır. Şâfi ve şefî “aracılık eden, şefaatte bulunan” demektir.²²¹ Şâfi (شافع) kelimesine ilişkin olarak Şuara sûresinde şöyle buyrulmaktadır: *“Artık bizim için ne şefaathçiler var,”* *“Ne de candan bir dostumuz!”*²²² Bu konuda Müddessir sûresinde de şu ifadeye yer verilmiştir: *“Artık onlara şefaathçilerin şefaati fayda etmez.”*²²³

82. Müşfi (مُشْفِع): Sözlükte, şefaath eden, aracı olan anlamlarına gelir. Hz. Peygamber’e isim olan Müşfi (مُشْفِع) ismiyle ilgili olarak Yunus sûresinde şu ifadeler yer alır: *“Mâ min şufiç ilâ min bîd. İndih”* *“Kendisinden izin çıkmadıkça, O'nun katında hiçbir şefaathçi iş bitiremez”*²²⁴

83. Muhalled (مُخَلِّد): Sözlükte, daimi sûrette mukim kılınmış anlamına gelir.²²⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de iki âyette, cennet halkına hizmet edecek olan genç erkekler “muhalled” sıfatıyla nitelendirilmiştir.²²⁶ Hz. Peygambere isim olan Muhalled (مُخَلِّد) isminin çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça geçmektedir. Nitekim Vakıa sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *“Etraflarında, ebediliğe ermiş çocuklar dolaşıp hizmet ederler.”*²²⁷

84. Muharrem (مُحَرَّم): Hürmet gösterilen, haram kılınan, yasak manalarına gelir.²²⁸ Cahiliye devrinde Muharrem ayında savaşın yasaklanması herkes tarafından kabul edildiğinden bu ayın Muharrem (مُحَرَّم) ayı olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.²²⁹ İslâm’dan önce muharrem ayına “*saferü'l-evvel*” denirdi.²³⁰ İşte bu nedenlerden ötürü Hz. Peygambere isim verildiği anlaşılan Muharrem isminin çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça geçmektedir. Nitekim Maide sûresinde ise bu konuda şu ifadeler yer verilmiştir: *“قال فإلها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً”*

²¹⁷ Kastalânî, a.g.e., 205.

²¹⁸ Hadîd, 57/13.

²¹⁹ Abdülhamit Birışık, “Rahmet”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 419.

²²⁰ Enbiya, 21/107.

²²¹ Mustafa Alici, “Şefaath”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 411.

²²² Şuara, 26/100-101.

²²³ Müddessir, 74/48.

²²⁴ Yunus, 10/3.

²²⁵ Muallim Naci, a.g.e., 735; Sarı, a.g.e., 431.

²²⁶ Bekir Topaloğlu, “Huld”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, 324.

²²⁷ Vâkıa 56/17; İnsan, 76/19.

²²⁸ Bekir Topaloğlu ve diğer, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul 1966, 60; Sarı, a.g.e., 296.

²²⁹ Muallim Naci, a.g.e., 725.

²³⁰ Kamil Yaşaroğlu, “Muharrem”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, 4.

يَبْهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ “Buyurdu ki: O kutsal yer onlara kırk yıl boyunca haram kılındı. Oldukları yerde sersem sersem dolaşacaklardır. Sen artık o yoldan çıkmış kimseler için kendini üzme!”²³¹

85. Alîm (عليم): İlm (علم) kökünden mübalağa sıfatı olan alîm, “hakıyla bilen” demektir.²³² Kur’ân-ı Kerîm’in 153 yerinde farklı biçimlerde kullanılmıştır. Nitekim Araf sûresinde bu hususta şöyle buyrulmaktadır: “وَمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” *Her ne zaman şeytandan sana bir vesvese gelecek olursa, hemen Allah'a sığın! Çünkü o duaları işitip icabet eder ve her şeyi bilir.*²³³

86. Taha (طه): Hasan Basri Çantay, Taha lafzının çeşitli şekillerde tefsir edildiğini ve Hz. Peygamber’in isimlerinden olduğunu ifade eder.²³⁴ İmam Kastalânî bu konuda şu bilgileri verir: Bazıları “طه” İsmullahtır, demişlerdir, dahi manası, yâ racül demektir. Kimisi “yâ tâhir, yâ hâdî” manasına geldiğini ifade eder ki, bundan muradın Resulullah (sav) hazretlerinin olduğunu söyler.²³⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in yirminci sûresi olan ve muhtevasının üçte ikisinde Hz. Mûsâ’nın nübüvvetine işaret edilen Tâhâ (طه) sûresinde²³⁶ şöyle buyrulur: “طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى” *Tâ Hâ, (Ey Muhammed) Biz Kur’ân’ı sana, meşakkat çekip, bedbaht olasın diye indirmedik.*²³⁷

87. Hakîm (حكيم): Hakîm, kendisini gerçek dışı bilgilerden ve nefsanî arzulardan alıkoyan, düşünce istikametine ve davranış selâmetine sahip bulunan kimse demektir.²³⁸ Hz. Peygamber’in Hakîm (حكيم) ismine ilişkin olarak Yasin sûresinde şu ifadelere yerilmiştir: إِنَّكَ لَمِنَ الْحَكِيمِينَ “Yasin, hikmetli Kur’ân’a yemin ederim ki, sen (Habibim) hiç şüphesiz (Hak canibinden) gönderilen (peygamber) lerdensin.”²³⁹

88. Karîb (قريب): Yakın olan, insanın rahim ve nesep cihetiyle yakını, hısımlı manasına gelir.²⁴⁰ Peygamberimizin isimlerinden birisi olan Karîb (قريب) isminin türevleri Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde yer alır. Nitekim Ahzab savaşında sahabenin çektiği sıkıntılar üzerine nazil olan âyet-i Kerîm’de şöyle buyrulmaktadır: “أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُونَ” *Yoksa siz, daha önce geçmiş ümmetlerin başlarına gelen durumlara maruz kalmadan cennete gireceğinizi mi sandınız? Onlar öyle ezici mihnetlere, öyle zorluklara dūçar oldular, öyle şiddetle sarsıldılar ki, Peygamber ile yanındaki müminler bile “Allah’ın vaad ettiği yardım ne zaman yetişecek?” diyecek duruma geldiler. İyi bilin ki Allah’ın yardımı yakındır.*²⁴¹

89: Şekûr (شكور): Sözlükte "yapılan bir iyiliğin sahibini övgü ile anmak" mânasındaki şükür (şükran) kökünden türeyen şekûr "çokça teşekkür eden" demektir.²⁴² Peygamberimiz için kullanılan Şekûr (شكور) isimleriyle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de şu ifadelere yer verilmiştir: “الْفَلَكَ تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ” *Görmez misiniz ki gemiler Allah’ın*

²³¹ Maide, 5/26.

²³² Suat Yıldırım, “Alîm”, *DİA*, II, İstanbul 1989, 460.

²³³ Araf, 7/200.

²³⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, Beşinci Baskı*, İstanbul 1965, 564.

²³⁵ Geniş bilgi için bkz: Kastalânî, a.g.e., 207.

²³⁶ Bekir Topaloğlu, “Tâhâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, 379.

²³⁷ Taha, 20/1-2.

²³⁸ Bekir Topaloğlu, “Hakîm”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 181.

²³⁹ Yasin, 36/1-3.

²⁴⁰ Sarı, a.g.e., 1211.

²⁴¹ Bakara, 2/214.

²⁴² Bekir Topaloğlu, “Şekûr”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 493.

lütfü ile denizde yüzüyor. Bu, Allah'ın varlığının ve kudretinin bazı delillerini göstermek içindir. Elbette bunda pek sabırlı, çok şükürlü olanlar için ibretler vardır.”²⁴³

90. Rakîb (رقيب): Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) birisi olan ve rakb (رقب) (rukûb, rekâbet) kökünden türeyen rakîb kelimesi “gözetleyip kontrol eden” demektir. Peygamberimizin isimlerinden birisi olan rakîb ismi Kur'an'da beş âyette geçer.²⁴⁴ Nitekim Kaf sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir. *“O bir söz atmaya dursun, mutlak yanında hazır bir gözcü vardır.”²⁴⁵*

91. Müctebâ (مجتبى): Yüce Allah'ın, bütün mahlukattan ayrı bir şekilde seçip ayırdığı zat anlamına gelir.²⁴⁶ Seçilmiş anlamına gelen Müctebâ (مجتبى) isminin türevleri Kur'an-ı Kerim'de değişik şekillerde yer almaktadır. Peygamberimizin isimlerinden birisi olan Müctebâ ismiyle ilgili olarak Nahl sûresinde şu ifadeler yer alır: *“Allah'ın nimetlerine şükreden bir zat idi. Çünkü Allah onu seçmiş ve doğru yola iletti.”²⁴⁷* Al-i İmran sûresinde de şu ifadeler yer verilmiştir: *“Allah, resullerinden dilediğini seçer (ona gaybı bildirir)”²⁴⁸*

92. Münîb (منيب): Azgınlığı bırakarak Allah'a yönelen, tevbekâr anlamlarını taşır.²⁴⁹ Münîb (منيب) ismi Kur'an-ı Kerim'in birçok sûresinde yer almıştır: Mesela Hud sûresinde şöyle buyrulur: *“Çünkü İbrahim çok yumuşak huylu, yufka yürekli ve kendisini Allah'a teslim eden bir kuldu.”²⁵⁰* Rum sûresinde ise şu ifadeler yer verilmiştir: *“İnsanlar bir derde düşünce, başka her şeyi unutarak yalnız Rab'lerine gönülden yalvarırlar.”²⁵¹*

93. Ümmi Nisâ (أم نساء): Münâvî, (إذا أراد الله بقوم خيراً أكثر فقهاهم) hadisinin şerhinde Kavmin (قوم) kelimesini açıklarken Harrânî'nin şu görüşlerine yer verir. “Onlar (kavim) işi hakkıyla yapanlardır. Arap örfünde yardım ve güç sahibi olan insanlar anlamında kullanılır. Nitekim Kavm-i Ümm-i Nisâ (قوم أم نساء) deyimini “güç ve yardım” olmak üzere iki anlamda kullanırlar.”²⁵²

94. Masîr (مصير): İşin akıbeti, sonu, varılacak yer, karargâh demektir.²⁵³ Peygamberimize isim olan Masîr (مصير) isminin türevleri birçok âyette geçmektedir. Mesela Hadid sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *“Bugün artık ne sizden, ne de kâfirlerden kurtuluş fidiyesi kabul edilir. Varacağınız yer ateştir. Sizin lâyiğınız odur. Orası varılacak ne kötü yerdir!”²⁵⁴*

²⁴³ Lokman, 31/31.

²⁴⁴ Bekir Topaloğlu, “Rakîb”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 431.

²⁴⁵ Kaf, 50/18

²⁴⁶ Yaşar Kandemir, “Es-Sünen”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 147; Akçiçek, a.g.e., 198.

²⁴⁷ Nahl, 16/121.

²⁴⁸ Al-i İmran, 3/179.

²⁴⁹ Devellioğlu, a.g.e., 871; Mutçalı, a.g.e., 925; Muallim Naci, a.g.e., 855.

²⁵⁰ Hud, 11/75.

²⁵¹ Rum, 30/33.

²⁵² Abdurrauf Münâvî, *Feyzül-Kadîr, el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ*, Mısır, 1356, I, 261.

²⁵³ Sarı, a.g.e., 888; Mutçalı, a.g.e., 497; Muallim Naci, a.g.e., 789.

²⁵⁴ Hadid, 57/15.

95. Kâim (قائم): Sözlükte bir işte sebat eden, ayakta duran manalarına gelir.²⁵⁵ Kâim (قائم) ismi Hud sûresinde şöyle kullanılmıştır: *“İşte sana bildirdiğimiz bu haberler, helâk olmuş diyarların haberleri. Onların kiminin izleri hâlâ dururken, kimi biçilmiş ekin gibi yok olmuştur.”*²⁵⁶ Âl-i İmran sûresinde de şu ifadeler yer verilmiştir: *“Ehl-i kitabın hepsi bir değildir. Onların içinde öyle dosdoğru bir cemaat vardır ki, gece saatlerinde Allah'ın âyetlerini okuyarak secdelere kapanırlar.”*²⁵⁷

96. Şâhid (شاهد): Bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak sûretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi²⁵⁸ demek olan şâhid kelimesinin türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de 160 yerde geçer.²⁵⁹ Nitekim Ahzab sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir. *“يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُنْبِتْرًا وَنَذِيرًا”* *“Ey şanlı Peygamber! Biz seni insanlar hakkında şahit, müjdecî, uyarıcı,”* *“وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا”* *“Allah'ın izniyle O'nun yoluna dâvet eden bir peygamber ve aydınlatan bir lamba olarak gönderdik.”*²⁶⁰

97. Mübeşşir (مبشِّر): Beşir (بشير) Hz. Peygamber için kullanılan isim veya sıfatlardan biridir. Sözlükte müjdelemek; güler yüzlü olmak, güler yüzle karşılamak anlamlarına gelen beş kökünden türetilmiş bir sıfat olup “müjdeleyen, güler yüzlü ve sevecen olan” demektir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de yedi defa nezîr ile birlikte Hz. Peygamber nisbet edilmiştir. Ahmet Önkâl bu konuda şu bilgileri verir: Tebşîr (müjdelemek) fiili Allah, Hz. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm için kullanıldığı gibi bunun ism-i fâili olan mübeşşir de hem geçmiş peygamberler hem de Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) için kullanılmıştır.²⁶¹ Nitekim Ahzab sûresinde şu ifadeler yer alır: *“يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُنْبِتْرًا وَنَذِيرًا”* *“Ey şanlı Peygamber! Biz seni insanlar hakkında şahit, müjdecî, uyarıcı olarak gönderdik”*²⁶²

98. Abdullah (عبدالله): Ben fakir, ben aciz (tevazu ifadesi), anlamlarına gelmektedir.²⁶³ Kastalânî, Abdullah (عبد الله) isminin Kur'ân-ı Azîm'den çıkarıldığını, hem Abdullah (عبد الله) ve hem de Abd (عبد) lafzıyla zikredildiğini ifade eder.²⁶⁴ Nitekim Kehf sûresinde şöyle buyrulmuştur: *“Hamd O Allah'a mahsustur ki kuluna kitabı indirdi ve onun içine tutarsız hiçbir şey koymadı.”*²⁶⁵ Yine Cin sûresinde de şu ifadeler yer verilmiştir: *“وَإِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَانُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِيَدًا”* *“Ne tuhaftır ki, işi tam tersine çevirip, Allah'ın has kulu, bir olan Allah'a ibadete kalkınca, başına öyle bir üşüştüler ki nerdeyse birbirlerini çiğneyeceklerdi.”*²⁶⁶

99. Münzir (منذر): Uyarıcı, haberci anlamlarına gelmektedir.²⁶⁷ Ebu Abdillâh, şu bilgileri verir: Peygamberimiz, ümmetinden asî ve fasık olanların kalplerine korku düşürendir.²⁶⁸

²⁵⁵ Mutçalı, a.g.e., 739; Sarı, a.g.e., 1270; Muallim Naci, a.g.e., 579.

²⁵⁶ Hûd, 11/100.

²⁵⁷ Âl-i İmran, 3/113.

²⁵⁸ Yunus Apaydın, “Şâhit”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 278.

²⁵⁹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1990, 388.

²⁶⁰ Ahzab, 33/45-46.

²⁶¹ Ahmet Önkâl, “Beşir”, *DİA*, V, İstanbul 1992, 554.

²⁶² Ahzab, 33/45.

²⁶³ Kastalânî, a.g.e., 198; Mutçalı, a.g.e., 545.

²⁶⁴ Kastalânî, a.g.e., 210; Kara Davut, a.g.e., 95.

²⁶⁵ Kehf, 18/1.

²⁶⁶ Cinn, 72/19

²⁶⁷ Mutçalı, a.g.e., 874.

Kastalânî, *Muhakkak ki: Biz, seni bir şahit, bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik*²⁶⁹ âyet-i Kerîmesinden alındığını, masiyet ehlini azapla korkuttuğu için Hz. Peygamber'e *مُنذِرٌ وَنَذِيرٌ* denildiğini ifade etmektedir.²⁷⁰ Nitekim Ra'd sûresinde şu ifadeler yer verilmiştir: *وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنْ مَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلَكُلَّ قَوْمٍ هَادٍ* “Kâfirler diyorlar ki: “Ona Rabbinden bir mucize indirilmeli değil miydi?” Sen, ey Resulüm, sadece bir uyarıcısın. Her millete bir yol gösteren vardır.”²⁷¹ Sad sûresinde ise Münzirün (*مُنذِرٌ*) ismi şöyle kullanılmıştır: *قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* “De ki: “Ben sadece uyarıcı bir peygamberim. Şu kesin bir gerçektir ki tek hakim olan Allah'tan başka ilah yoktur.”²⁷²

3. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hz. Peygamber'in pek çok ismi vardır. Bunların bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm'de, bir kısmı hadîs-i şerîflerde, bir kısmı da diğer kitaplarda ve farklı eserlerde yer almaktadır. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ında doksan dokuz olarak zikrettiği isimlerden bazılarının diğer kaynaklarda yer almaması dikkat çekicidir. Zikredilen isimlerin en meşhuru Muhammed (sav)'dir. Zira annesi Hz. Âmine'ye rüyasında, doğacak çocuğa Muhammed isminin verilmesi telkin edilmiştir. Hz. Peygamber'in lakaplarından birisi olan “Hâmid” ismi Tevbe sûresinde çoğul olarak geçmektedir. Hatem ismiyle alakalı olarak Âsım Köksal, Peygamberimizin iki kürek kemiğinin arasında peygamberlik mührünün bulunduğunu, Peygamberimizin vefatı ile birlikte peygamberlik mührünün kaldırıldığını ifade etmektedir.

Geleneksel inanca göre Peygamberimizin ümmetiyle beraber bütün peygamberlerden önce haşredileceği için kendisine “Hâşir” ismi verilmiştir. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: *“Ben Mâhî'yim ki, Allah benimle küfrü yok eder.”* Zira Peygamberimizin gönderildiği çağda bütün insanlık küfür bataklığında çırpınıyordu. Bu konuda Şûrâ sûresinde *“Allah batılı imhâ eder”* hükmü yer almaktadır. Peygamberlik süresi içinde insanları Allah'ın dinine çağırdığı için Peygamberimiz, “Dâ'î” ismini almıştır. Yüce Allah Hz. Peygamber'i ışık saçan, müjdeleyen, korkulu şeyleri haber veren bir “Resul” olarak göndermiştir. O yüce Peygamber “Halil” sıfatıyla insanlara dost elini uzatarak rehberlik etmiş, Yasin, Müzzemmil, Müddessir adlarıyla anılan peygamberimiz, sözünde duran bir kişi olarak tarihteki yerini almıştır. Ayrıca O, kesin olarak bilen ve bildiklerini insanlara haber veren âdil bir peygamberdir.

Bütün peygamberlerde tecelli eden “Nûr”, Resûl-i Ekrem'e intikal etmiş ve O'nda karar kılmıştır. İslamiyet'ten önce “Emîn” sıfatıyla anılan Peygamberimiz, dostlarını koruyan, ümmetine kol kanat geren, merhamet edip acıyan bir insan olarak insanların gönlünde haklı yerini almıştır. İffetli ve temiz tavırlarıyla tüm insanlığa önderlik etmiş, Ümmî sıfatıyla Kur'an gibi bir mucize kitabı insanlığın bilgisine sunmuştur. Mecazen cehalet bataklığına çare arayışları çerçevesinde “Şifa” ismiyle anılmış, “Evvel” ismiyle de müsemma olan Peygamberimiz, güler yüzlü, sevecen tavırlarıyla inananları kendisine hayran bırakmıştır. İmam Kastalânî, “Ben âciz, ben fakir (tevazu ifadesi) anlamına gelen “Abdullah” isminin Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarıldığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in “Münzir” ismi, Kur'ân-ı Kerîm'de “De ki ben sadece uyarıcı bir peygamberim” biçiminde ifade edilmektedir.

²⁶⁸ Akçiçek, a.g.e., 116.

²⁶⁹ Fetih, 48/8.

²⁷⁰ Kastalânî, a.g.e., 208; Hayati Hökelekli, “İnzâr”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, 358.

²⁷¹ Rad, 13/7.

²⁷² Sad, 38/65.

4. KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1990.
- Afîf Abdülfetah Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz Hayatlarından Hisseler, Dersler ve İbretler, Mütercimler: Ali Rıza Temel ve Yahya Alkın*, İstanbul 1982.
- Ağırman, Cemal, *Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, Sivas 1998.
- Ahmet Cevdet, *Kısâs-ı Enbiya*, Haz. Mahir İz, İstanbul 1985.
- Akyıldız, Ali, "Muhtar", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı*, 6. Baskı, Ankara 2010.
- Alıcı, Mustafa, "Şefaât", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Apaydın, Yumus, "Şâhit", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, 278.
- Atar, Fahrettin, "Şehîd", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Ateş, Ali Osman, *H. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, V, İzmir 1989.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, İstanbul 1975.
- Avcı, Casim, "Kureys", *DİA*, XXVI, Ankara 2002.
- Aydar, Hidayet, "Mübîn", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2010.
- Belenkuyu, Bekir, *Edebiyatımızda smâ-i Nebî-Peygamberimiz (S.A.V.)'in İsimleri ve Esmâ-i Nebî Metinleri*, Turkish Studies, International Periodical For Longuages, Literature and Hitoriy of Türkic Volume 10/4 Winter 2015, p.167-196.
- Bilge, Mustafa L., "Halîl", *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Birişik, Abdülhamit, "Rahmet", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Bozkurt, Nebi, "Kandil", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Bozkurt, Nebi, "Hâfiz", *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Cezûlî, Süleyman b. Muhammed, *Delâilü'l-Hayrât ve Şevârikü'l-Envâr fî Zikri's-Salât ale'n-Nebîyyi'l-Muhtâr, Şerheden: Kara Davut, Sadeleştiren: Abdülkadir Akçiçek*, Çile Yayınları, İstanbul 1975.
- Cezûlî, Süleyman b. Muhammed, *Açıklamalı Delâilü'l-Hayrât, Salavat-ı Şerîfeler*, Hazırlayan: İbrahim Tozlu, İstanbul 2009.
- Cirit, Hasan "Vaaz", *DİA*, XLII, İstanbul 2012.
- Çağrırcı, Mustafa, "Adâlet", *DİA*, I, İstanbul 1998.
- Çağrırcı, Mustafa, "Cömertlik", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.
- Çakan, İsmail Lütfü, "Âkîb", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 5. Baskı, İstanbul 1965.
- Çubukçu, Asri, "Kâsım", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1988.
- Es'ad, Mahmud, *İslam Tarihi, Tarih-i Dîn-i İslam, Sadaleştirme: Ahmed Lütfi Kazancı, Osman Kazancı*, İstanbul 1983.
- Fayda, Mustafa, "Muhammed", *DİA*, XXX, İstanbul 2005.
- Fayda, Mustafa, "Ahmed", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyân", *DİA*, VI, İstanbul 1992.
- Hasan Hüsameddin, *Şerh-i Şemâil-i Şerîf, Mısır-Bulak 1255*.
- Hitti, Philip K., *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. Salih Tuğ*, İstanbul 1980.
- Hökelekli, Hayati, "İnzâr", *DİA*, XXIII, İstanbul 2000.
- İmam Kastalânî, *Mevâhibü'l-Ledüniyye Tercemesi, Meâlîmü'l-Yakîn, Mütercim, Şâir-i Meşhûr Abdülbâkî, Dârü't-Tıbbî'l-Âmire 1008*.
- Kanar, Mehmet, *Büyük Sözlük, Farsça-Türkçe*, İstanbul 1998.
- Kandemir, Yaşar, "Es-Sünen", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Kutluer, İlhan, "Medeniyet", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri, "İmam", *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- Köksal, M. Âsım, *H. Muhammed ve İslâmiyet, Mekke Devri*, İstanbul 1973.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Ümmî", *DİA*, XLII, İstanbul 2012.
- Mevlana Şiblî, *Asr-ı Saâdet (İslam Tarih)i, Mütercim, Ömer Rıza Doğrul*, İstanbul 1977.
- Muallim Naci, *Lügat-ı Nâci*, İstanbul 1987, 591.
- Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, III, İstanbul 1277-1285/1860-1868.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Öğüt, Salim, "Ebtah", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Öngüt, Ömer, *İzahlı ve İlaveli Nûr-ı Muhammedî (sav)*, 8.Baskı, İstanbul 1996.
- Önkal, Ahmet, "Beşîr", *DİA*, V, İstanbul 1992.
- Öz, Mustafa, "Dâ'î", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.
- Sandıkçı, Kemal, "sâbık", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.

- Sarı, Mevlüt, *Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul 1982.
- Sarıçam, İbrahim ve Mustafa Öz, “Hâşim-Benî Hâşim”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997.
- Şulul, Kasım, *Anahatlarıyla Siyer-i Nebi*, İstanbul 2014.
- Topaloğlu, Bekir, “Yasîn”, *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013.
- Topaloğlu, Bekir, “Hâdi”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, “Nasîr”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.
- Topaloğlu, Bekir, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007.
- Topaloğlu, Bekir, “Şehîd”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Topaloğlu, Bekir, “Rauf”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Topaloğlu, Bekir, “Rahîm”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Topaloğlu, Bekir, “Kerîm”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002.
- Topaloğlu, Bekir, “Alî”, *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Topaloğlu, Bekir, “Reşîd”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.
- Topaloğlu, Bekir, “Hak”, *DİA*, V, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, “Evvel”, *DİA*, XI, İstanbul 1995.
- Topaloğlu, Bekir, “Âhir”, *DİA*, I, İstanbul 1988.
- Topaloğlu, Bekir, “Bâtın”, *DİA*, V, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, “Huld”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- Topaloğlu, Bekir, ve diğer, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, İstanbul 1966.
- Topaloğlu, Bekir, “Tâhâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Topaloğlu, Bekir, “Hakîm”, *DİA*, XV, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, “Rakîb”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Topaloğlu, Bekir, “Şekûr”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Toprak, Süleyman, “Haşr”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Velî”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013.
- Uludağ, Süleyman, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Takva”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Üzümlü, İlyas, “Makâm-ı Mahmûd”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Yavuz, Yunus Şevki, “Hüccet”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *DİA*, VI, İstanbul 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Âyet”, *DİA*, IV, İstanbul 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaat”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Yeniterzi, Emine, *Divan Şiirinde Hz. Peygamber'in İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Nebi-Kutlu Doğum Haftası*, II.1-1-7 Ekim 1990, 1992, 87-100.
- Yerinde, Adem, “Tayyib”, *DİA*, XXXX, İstanbul 2011.
- Yerinde, Adem, “Şifâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Yıldırım, Suat, “Alîm”, *DİA*, II, İstanbul 1989.

THE DIFFERENCES IN HISTORICAL METHODOLOGY BETWEEN JUYNBOLL AND MOTZKI RELATED TO HADITH

Hacer AYAZ**

ÖZET: Müslüman hadis geleneği ve İslam kökenli Batı akademik çalışmaları, geçmiş hakkındaki raporların sahilliğini ölçme ve değerdendirme yaklaşımları açısından birbirleriyle taban tabana zıtlık göstermektedirler. Tarihsel kaynakların güvenilirliği soruları kendilerini ilgilendirir ve onlar bu anlamda kritik öneme sahiptirler. Bununla beraber, bu çalışma özellikle Batı Hadis bilginlerinin hadislerin güvenilirliğinin değerdendirilmesi konusundaki yaklaşımları üzerinde durmaktadır. Bu çalışmada, G.H.A. Juynboll ve Harald Motzki'nin hadis ile alakalı olarak, tarihsel metodolojileri arasındaki farklılıklar analiz edilmiştir. Bu çalışmanın ilk bölümünde, Juynboll'un metodolojisini anlayabilmek için Schacht'ın çalışmaları incelenmiştir, çünkü Schacht'ın tarihsel yaklaşımı Juynboll tarafından geliştirilmiştir. İkinci kısımda, Juynboll'un common link methodu analiz edilmiştir, üçüncü kısımda ise, Motzki'nin *isnad-cum-matn* methodu incelenmiştir. Çalışmanın son bölümü sonuç kısmından oluşmaktadır. Bu çalışmanın amacı hadis ile alakalı olarak, Juynboll ve Motzki'nin tarihsel metodolojileri arasında büyük ve önemli farklılıklar olduğunu göstermektir. Ayrıca, Harald Motzki'nin Batı hadis bilginleri arasında, Müslüman hadis alimleri gibi aynı "saygı" yı göstererek hadisleri inceleyen ilk batılı hadis bilgini olduğu söylenebilir.

Anahtar sözcükler: Ortak bağlantı, *isnadlar*, kısmi ortak bağlantı, *isnad-cum-matn*

ABSTRACT: The Muslim hadith tradition and the Western academic study of Islamic origins show diametrically opposed approaches to evaluating the authenticity of reports about the past. Both are critical, in that they concern themselves with questions of the reliability of historical sources. However, this paper focuses on approaches of the Western hadith scholars in assessment of the reliability of the hadiths. In this paper, differences between in historical methodology between G.H.A. Juynboll and Harald Motzki in relation to hadith are analysed. In the first part of this study, the works of Schacht is analysed in order to understand Juynboll's methodology because the approaches of Schacht has been elaborated by Juynboll. In the second section, the methodology of Juynboll is analyzed. In the third part of this paper, the historical methodology of Motzki is examined. The final part of this study is conclusion. The aim of this paper is to illustrate that there are significant differences between in historical methodology between Juynboll and Motzki in relation to hadith. Moreover, it can be fairly argued that Harald Motzki is the first Western hadith scholars to examine hadiths with the same 'respect' like Muslim hadith scholars.

Keywords: Common Link, *isnads*, partial common ink, *isnad-cum-matn*

1. INTRODUCTION

The legacy of the Prophet is known as the Sunna, and, although it can be argued that in terms of reverence, it is accepted second after the Qur'an. Sunna is the glass through which the holly book is understood and interpreted. In this regard, in Islamic progress the Sunna has ruled over the Qur'an, stating, shaping and adding to the Qur'an. It can be said that for much of Islamic history, the unit through which the Sunna was transmitted, saved and understood has been hadith (Brown, 2009, p.3). Hadith is an anecdote reporting that the Prophet Muhammed (s.a.w) did or said something, or without comment, allowed something to occur, therefore permitting it. It can be said that a hadith has two parts: the *matn* (the report) and the *isnad* (headnote), checking the account by listing the report line of transmission (Reinhart, 2010, p. 414).

** Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hayaz@erzincan.edu.tr

It can be fairly argued that hadith has a crucial role in Muslim society and Islamic science. Furthermore, it can be argued that reliability of the hadiths is one of the most significant issue for both Muslim and Western hadith studies. It can be said that Western scholarship provided different answers on the questioning of the historical worth of hadith late nineteenth century. Views range from an extensive acceptance of these traditions as historical sources to conclude rejection. Hadiths are refused due to the fact that they are accepted to have been affected by later religious, political and legal developments.

It can be said that Muslim hadith evaluation judged the reliability of a given tradition firstly from the viewpoint of its *isnad*. By contrast, Western scholarship, with its goal of assessing the historical worth of a tradition, has restricted its consideration essentially to the text. The second approach was prompted by the belief that the *isnad* is usually clearly fictional. This view was shared by Ignaz Goldziher who is one of the founding fathers of Western hadith studies. However, it can be argued that one of the few scholars, in Western hadith studies, Joseph Schacht tried to find methods which include the *isnad* as a principle to value the sources (Motzki, 2010, pp.47-8).

It can be argued that Western hadith scholars G. H. A Juynboll and Harald Motzki also focus on the *isnads* in order to analyse the reliability of the hadiths. This essay will analyse works of both Juynboll and Motzki in order to understand the differences in historical methodology between them. Firstly, the works of Schacht will be briefly examined. Secondly, the methodology of Juynboll and Motzki will be critically analysed. The final part of this essay will be conclusion.

2. SCHACHT'S SCEPTICAL APPROACH TO ISNAD CRITICISM

Goldziher had brought the European historical critical tradition to hold on hadith literature and had concluded that an important number of hadiths that Muslims believed were authentic were actually forged as part of the articulation of Islamic legal, political, dogmatic, and historical worldviews. Western criticism of hadiths was brought to a new level by a German scholar named Joseph Schacht (Brown, 2009, p.210).

It can be said in order to understand the Juynboll's methodology, the works of Schacht should be analysed because the approach of Schacht has been elaborated by Juynboll (Brown, 2009, p.213). Schacht argued that hadiths cannot be accepted in any way in order to report the life of Prophet (s.a.w). While Goldziher focused on political propaganda and sectarian agendas. Moreover, Schacht concentrated on especially on the function of hadiths in Islamic law. He analysed the *isnads* and diachronic tradition of hadith collection and use. Schacht stated that legal hadiths do not show the certain details of the life of Prophet (s.a.w). Rather, they were ascribed to the Prophet by the later schools of law in order to assist to their principles (Brown, 2009, p. 211). It can be said that for the legal hadiths, he states the theory of the Common Link. Schacht argued that for the hadiths which he selected for analysis, the hadith is transmitted by sole one chain until a sure point various generations after the Prophet (s.a.w). After this transmitter which is named Common Link, the hadith fans out to more chains of transmission. As in the eight century, there was a process of *isnads* growing backwards, and then it seems plausible for fabrication his *isnads* back to the Prophet (s.a.w).

Schacht argued that everything before the Common Link is made up, which clarify why the hadith merely fans out extensively after Common Link. Furthermore, he states that as well as to the back growth of *isnads* leading to an enormous rise in the number of hadiths, jurists and hadiths, jurists and hadith scholar also fabricated 'parallel' *isnads* in order to aid avoid the arguments of Mu'tazilites. It can be said that Mu'tazilites refused to use of hadiths with a limited number of chains of transmission (Brown, 2009, p. 213).

The Differences In Historical Methodology Between Juynboll And Motzki Related To Hadith

By the way, it can be argued that one of the most important Muslim hadith scholars is Mustafa al- Azami criticised the Schacht's methodology. Azami argues that Schacht used and also relied on a few number of sources in order to achieve extensive generalization (Azami, 2000, p. XVI). Azami states that Schacht built his conclusion on the Muwatta' of Malik and the Umm of al-Shafi'i, but Schacht instituted the results of his study on the whole hadith literature (Azami, 2000, p.218). Furthermore, Azami also blames Schacht of essentially misunderstanding the actualities of early Islamic legal scholarship (Azami, 2000, pp.239-42). Schacht's argument *ex silentio*, which means that an argument is a conclusion based on the absence of statements in historical documents, where a scholar failing to point out a hadith or all *isnad* must not have existed at the time, is weakened (Azami, 2000, p.219-21).

3. JUYNBOLL'S COMMON LINK METHODOLOGY

It can be argued that in the life of Prophet (s.a.w), while accepting that the origins of what became hadith literature no doubt happened, Juynboll adds that 'certainly it is unlikely that we will ever find even a moderately successful method of proving with incontrovertible certainty the historicity of the ascription of such to the prophet but in a few isolated instances'. According to Juynboll, too many Companions were mentioned with such huge numbers of clearly forged traditions that it is no longer practical to assume of a guaranteed way to shift authentic from falsely attributed material (Juynboll, 1983, p.71).

Juynboll argued that if it is beyond the historian's purpose to confirm that the Prophet did say something, one can confirm that he did not say something. It can be said that he does this by dating when the hadith came into existence. It can be argued that based on Schacht's Common Link theory, Juynboll points out that the more people transmit a hadith from a scholar, 'the more historicity that moment has' (Juynboll, 1996, p.352). According to Juynboll, in an *isnad*, any links that lack such multiple attestations are of dubious historical reliability, particularly in light of the assumed admiration that early Muslim had for hadiths and their saving.

It can be said that Juynboll asks, if the Prophet (s.a.w) had certainly declared a certain hadith in the existence of his faithful followers, how do we clarify why he should select to transmit his saying about an issue to just one companion, and why this companion should select to transmit it to just one successor (Juynboll, 1996, p.353)? It can be said that for Juynboll, then, the only historically valid moment in the transmission of a hadith happens with a Common Link. Since, it is unbelievable that an actual hadith could be transmitted by sole one *isnad* from the Prophet, anything before this Common Link must have been fabricated (Juynboll, 1996, p.353).

It can be said that in his case-by-case examines of many hadiths, Juynboll establishes a jargon for defining the different phenomena of *isnad* fabrication. He illustrated in his some *isnad* figures, two other transmissions of the hadith besides that of the Common Link, one through the source of Common Link and another through a second Companion. Since there is no historical way in order to prove existence of these two alternative transmissions, according to Juynboll, they must have been forged by someone to provide an alternative chain of transmission, possible with a more exalted *isnad*, to that of Common Link. Juynboll entitles the alternative transmissions 'Diving' *isnads* (Brown, 2009, p.215). He believes that a hadith which has no Common Link, sole a set of unconnected 'diving' chains, in any sense, is not historically datable (Juynboll, 1996, p.215). It can be argued that like Goldziher and Schacht, Juynboll completes that the 'programmatic' production of hadiths began after the death of the Companions, with the normalization of the *isnad* form taking place in the 680s and 690s (Juynboll, 1983, pp.5-10). It can be said that while Schacht had described the back growth of an *isnad* if he establish a Prophetic hadith in a collection like Sahih al- Bukhari that had appeared in an earlier collection

as a statement of a Companion or Successor, Juynboll generalised this conclusion (Brown, 2009, p. 216).

It can be said that beyond the back growth of *isnads*, Juynboll analysed a range of other concepts progressed by Muslim hadith scholars. Juynboll challenges the origin of the *isnad* which is Muslim scholars believed one of the most reliable *isnad*. This is: the Prophet (s.a.w)-Ibn 'Umar- Nafi'- Malik, by arguing that the transmitter Nafi', the patient of Ibn 'Umar, did not actually exist as a major hadith narrator. Juynboll argued that Nafi' cannot be founded as a Common Link, and declaring to the fact that the previous transmission critic Ibn Sa'd did not express him as a remarkable hadith transmitter, then Juynboll points out that Malik and other early scholars made up Nafi' as an effective tool for fix their legal opinions in the words of the Prophet (Juynboll, 1996, pp.238-9).

4. MOTZKI'S *ISNAD-CUM-MATN* METHODOLOGY

It can be said that in Western hadith studies, Harald Motzki is one of the most significant scholar. Motzki argues that the forgery of hadiths on the huge range assumed by Orientalist and Revisionist would have been averted by the general oversight of hadith scholars (Motzki, 2005, p.235). It can be fairly argued that Motzki is the first Western scholar to deal with hadiths the same 'respect' as Muslim hadith scholars did (Brown, 2009, p.226).

It can be said that works of Motzki offers three essential criticism of early Western hadith scholarship. Firstly, he points out that the argument *e silentio* which is relied on by Schacht, Juynboll and Crone is unreasonable. Secondly, Motzki illustrates that Common Links are much earlier than previous thinking, dating some to the time of Companions in the second half of the 7th century. Thirdly, he states that instead of being accomplished hadiths forgery, major hadith transmitters like al-Zuhri and Ibn Jurayj were in broad faithfully passing on reports from the early generation (Brown, 2009, p. 226).

Motzki states that we should not expect to see numerous *isnads* from the Successors back to the Prophet. After all, *isnads* sole came into use during the generation of Successors in the late 600s/ early 700s. He argues that even for those early hadith transmitters and legal scholars who gave *isnads* to the Prophet (s.a.w) at that time, it was merely requirement to give *isnad* for a hadith, not a bundle as become usual in the second half of the 700s. Like for Juynboll's view that Muslims obsessively transmitted hadiths, hundreds of students joining their teachers' hadith dictation lessons. It can be argued that in common sense demonstrates us that there are numerous reasons why history keep one person's transmission from the teacher rather than those many of students. Since, sole a small proportion of a teacher's pupils go on became teachers themselves; therefore it is not incredible that sole one of a hadith transmitter's students would go on to become a transmitter (Motzki, 2010, p.58).

It can be said that Juynboll had argued that merely the transmission of one to many can be accepted a historically documented 'moment' in the life of a hadith. However, Motzki states that if we sole accepted transmission from one person to a numbers of people historically certain, so why do we have merely a few hadith collections or Partial Common Links? If we accept that the hadith came into existence with the common Link, then after the Common Links we should see thousands of chains of transmission in the fourth and fifth generation. However, it can be said that there are so few Partial Common Links actively offers that Common Links and Partial Common Links were the exception instead of the rule in the transmission of hadiths. Furthermore, it can be argued that their absence thus cannot be defined as evidence for hadith not existing at the time (Motzki, 2010, pp. 59-60).

The Differences In Historical Methodology Between Juynboll And Motzki Related To Hadith

It can be argued that one of Motzki's main criticisms of Schacht's and Juynboll's work is few number of sources from which they drew hadiths in concluding the Common Link. Motzki shows on a much larger and more differing body of sources including early ones like the *Musannaf* of 'Abd al-Razzaq al-Sa'ani and later ones such as al-Bayhaqi's *Dala'il al-nubuwwa* (Brown, 2009, pp.227-8). Motzki illustrates that the Common Links for the hadiths he examines certainly belong to the time of the Companions in the second half of 7th century, by consulting a much broad range of sources than these earlier scholars. It can be said that Motzki's 'large-scale' examines of hadith transmission is found on a method of analysing the *isnad* and *matn* together which is named as *isnad cum matn* analysis. Motzki describes that this process relies on three assertions:

- 1 Variation of a tradition are (at least moderately) the result of a transmission's progress.
- 2 The *isnads* of the variation reflect (at least moderately) the real path of transmission.
- 3 If variation texts (*matns*) of a tradition emerging from the same Common Link are in fact related enough, then it seems to be an authentic transmission's moment. On the other hand, if they are not related enough, this is the outcome of either inattention or planned use of the material (Motzki, 2000, p.174).

According to Motzki, to resolve whether the main information found in the text of the hadith begun from before a Common Link, you must see if different Common Links all have the same main *matn*. This desires a two-step technique:

- 1 Examining the factors of the different *matn* variations from all transmission chains emerging from one Common Link.
- 2 Comparing the results about the common element from that Common Link to the *matn* factors of other Common Links (Motzki, 2000, p.182). In terms of Common Link phenomenon, Motzki argued that the argument that in the *isnad* bundles, the important Common Links were the first systematic collectors and professional teachers of traditions discloses why single strands are found before the Common Link and why the larger part of Common Links are not at the level of the Companion of the Prophet, but belong to the three later generations (Motzki, 2010, p.54).

4. CONCLUSION

In conclusion, it can be said that in Western scholarship in relation to hadith, the *isnads* analysing is taken into consideration first by Schacht in order to examine authenticity and historical value of hadiths, in this regard, he produced new which is Common link. It can be argued that after Schacht, some western scholars study on the *isnads* such as Juynboll and Motzki, particularly; Juynboll built his methodology on Schacht's approach. It can be said that there are some important differences between Juynboll and Motzki in historical methodology relation to hadith. Firstly, in terms of Common link, Juynboll believed that before the Common Link, all transmitters were made up. Juynboll argued that the more people narrated a hadith from a transmitter, the more declaration there is that the hadith really existed at the time. Therefore it must have been forged at some earlier date. However, Motzki argued that the important Common Links in the *isnad* bundle were actually the first systematic collectors and professional teachers of tradition. Secondly, Juynboll's belief is that transmission of a tradition merely to a single person is unlikely. However, Motzki argued that if we sole think transmission from one person to a number of people historically reliable, so there should be more numbers of Partial Common Link, but we have sole a few Partial Common Links. Moreover, Motzki argued that there could be many reason for single *isnads*. He states that the geographical distance between individual transmitters might have played its part and it can be said that the tradition interpreted by the single strand could have been passed on by people who lived or worked for a while on the

margins of Islamic scholarship. Another possible reason of the single strands is that sole a small percentage of pupils go on to become teachers themselves.

It can be argued that Juynboll relied on a few numbers of sources and by using these limited sources he believes that all diving chains of transmission, all corroborating chains, and indeed any chain of transmission which does not emerge from Common Link are forged. However, it can be fairly argued that Motzki studies on a much more extensive and more differing body of sources. Finally, it can be argued that Harald Motzki's *isnad-cum-matn* methodology is certainly a middle position between the scepticism of Goldziher and Schacht and also Motzki is the first Western hadith scholars to consider hadiths with the same 'respect' like Muslim hadith scholars did.

BIBLIOGRAPY

- Azami, M. (2000). *Studies in Early Hadith Literature*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Brown, A.C. J. (2007). *The Canonization of al- Bukhari and Muslim*. Leiden: Brill.
- Brown, A.C. J. (2009). *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld.
- Juynboll, G.H.A. (1969). *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: Brill
- Juynboll, G.H.A. (1973). 'The Date of Great Fitna'. *Arabica*. 20(2). pp.142-159.
- Juynboll, G.H.A. (1983). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. London: Cambridge University Press.
- Juynboll, G.H.A. (1996). *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*. Aldershot, Variorum.
- Juynboll, G.H.A. (2001). '(Re) Appraisal of Some Hadith Technical Terms'. *Islamic Law and Society*. 8(3). pp.303-349.
- Juynboll, G.H.A. (2007). *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden. Boston: Brill.
- Motzki, H. (1991). 'The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-San'ani as a Source of authentic Ahadith of the First Century A.H'. *Journal of Near Eastern Studies*. 50(1). pp.1-21.
- Motzki, H. (2000). 'The Murder of Ibn Abi Huqaya'. In *the Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki. Brill-Leiden. pp. 170-239.
- Motzki, H. (2005). 'Dating Muslim Traditions: a Survey'. *Arabica*. 52(2). pp. 204-253.
- Motzki, H. (2010). *Studies in legal, Exegetical and Maghazi Hadith*. Boston. Leiden: Brill.
- Report, A. K. (2010). 'Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and Hadith Study in the Twenty- First Century'. *Journal of the American Oriental Society*. 103(7). pp. 413-441.

AŞÇI İBRAHİM DEDE HÂTİRATI ÇERÇEVESİNDE XIX. YÜZYIL ERZİNCAN'INDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ HAYAT

RELIGIOUS AND MYSTICAL LIFE IN ERZİNCAN IN 19TH CENTURY ACCORDING TO MEMORIES OF ASCI DEDE

Halil BALTACI*

ÖZET: Aşçı Dede ismiyle bilinen İbrahim Halil Dede'nin kaleme aldığı Hâtîrât'ı XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun siyasî, dinî ve tasavvufî hayatına dair içerdiği bilgiler sebebiyle önemli bir kaynaktır. Eser klasik bir hâtîrat olmasının yanı sıra, müellifinin görevi gereği gezdiği şehirler hakkında aktardığı bilgilerle bir nevi seyahatnâme, tasavvufî konulara getirilen izahlar sebebiyle de tasavvufî bir eser özelliği taşımaktadır. Aşçı Dede'nin bir süre Erzincan'da ikamet etmesi hasebiyle şehre dair izlenimleri; Hâlidîyye ricâli, özellikle de intisap ettiği Şeyh Mustafa Fehmi Efendi'yle alakalı aktardığı bilgiler önemlidir. Bu çalışmada, Aşçı Dede'nin hâtîraları çerçevesinde şehrin önemli mutasavvıf kişiliklerine dair aktarılanlar başta olmak üzere, dönemin dinî, tasavvufî ve sosyo-kültürel hayatına ait malumat değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: Aşçı Dede, Şeyh Fehmi Efendi, Erzincan, hâtîrat, tasavvuf

ABSTRACT: The memoires, Asci Dede known as İbrahim Halil Dede penned it, are important source for informations containing about XIX century Ottoman political, religious and mystical life. Work has the characteristics shown by itinerary with the informations about cities visited by the author in accordance with his task. On the other hand, work has also the characteristics shown by mystical work due to statements made to the mystical topics as well as being a classic memoir. As he dwelled in Erzincan for a while, his impressions about the city, informations given by him about Halidi dignitaries and especially about Sheikh Mustafa Fehmi Efendi are very important. In this article, especially narratives about Sufis are very important person of city according to memories of Asci Dede, religious, mystical and socio-cultural life at that time have been commentated.

Keywords: Asci Dede, Sheikh Mustafa Efendi, Erzincan, Memories, Mysticism

1. GİRİŞ

Hâtîrat türü eserler, yazıldığı döneme tutulan ayna gibidirler. Bu eserler sayesinde bir toplumun sosyal hayatı yanında tarihî, coğrafi, siyasî, ekonomik ve kültürel durumunu hâtîrat sahibinin gözünden izlemek mümkün olur. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren sayı bakımından artış gösteren hâtîrat¹ türü eserler, yeri geldiğinde birincil kaynak olma özelliğine sahip olurlar. Aşçı Dede olarak meşhur olan İbrahim Halil Dede'nin hatıralarını ihtiva eden *Tercüme-i Ahvâl-i Aşçı Dede* adlı eseri, bu konudaki önemli örneklerden birisidir. İstanbul'dan, Erzurum'a; Erzincan'dan Şam'a oradan da Edirne'ye kadar geniş bir vatan coğrafyasında yaptığı yolculukları ve buralara dair anlatımları, bu esere bir tür seyahatname hüviyeti de kazandırmış, hatta Evliya Çelebi'nin Seyahatname'siyle kıyaslanmasına sebep olmuştur. Aşçı Dede'nin Şam'da kaldığı sıralarda kaleme aldığı anlaşılan hatıraları okurken, çocukluğundan başlayarak ömrünün son dönemlerine kadarki hayat hikâyesine, yaşadığı toplumun dinî, ahlâkî ve tasavvufî

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, halilbaltaci@gmail.com

¹ Geniş bilgi için bkz. M. Orhan Okay, "Hâtîrat", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 445-449. Ancak bu maddede Aşçı Dede'nin eserine hiçbir şekilde değinilmemesi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

yapısından, asker-sivil ilişkileri, siyaset ve yönetim, dış devletlerle ilişkiler gibi geniş bir yelpazede dile getirilen konulara ait gözlemlerine vakıf oluruz. Eserde, Aşçı Dede'nin evlilikleri, çocukları, ev hayatına dair özel bilgiler yanında; tasavvuf anlayışı, dinî hayatına dair düşünceleri ve toplumsal konulara yönelik samimi ifadelerini buluruz.

Aşçı Dede'nin hâtıratında, hakkında bilgi verilen şehirlerden birisi de Erzincan'dır. Ordudaki görevi gereği buraya yerleşen Dede, yaklaşık on beş yılını burada geçirmiştir. Bu zaman zarfında şehrin önemli şahsiyetleri, şehrin geçmişiyle ilgili kendisine nakledilen bilgiler, özellikle de kendisinin bizzat şahit olup birinci ağızdan aktardığı malumat oldukça değerlidir. Bu sebeple Aşçı Dede hâtıratını, tarihi ve kültürel mirasına dair kaynaklarından pek çoğunu büyük tabii âfetlerde kaybetmiş Erzincan şehrinin XIX. yüzyıldaki durumu hakkında önemli bir kaynak olarak değerlendirmek mümkündür.

I- AŞÇI İBRAHİM DEDE VE HÂTIRATI

Kendisi hatıralarda adını es-Seyyîd İbrahim Halil ibn Mehmed Ali şeklinde ifade etmektedir. İstanbul'da Kandilli semtinde h. 1244/ m. 1828-1829 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Kastamonu kökenli, orduda başçavuş olarak görev yapan Mehmed Ali, annesi Çerkeşoğullarından Bolulu Hasan Ağa'nın kızı Behiye Hanım'dır.² Eğitimine Kandilli Mahalle Mektebi'nde başlayan Aşçı Dede, daha sonra taşındıkları Şehzâdebaşı'ndaki Sıbyan Mektebine devam etmiş, buradaki eğitiminden sonra 1257/1841 senesinde Süleymaniye Rüştüyesi'ne kaydolmuştur. Başarılı bir öğrenci olduğu anlaşılan Aşçı Dede'nin bu okuldaki yakın arkadaşlarından birisi de, meşhur şâir ve devlet adamı Ziya Paşa'dır.³ Devlet dairelerine eleman yetiştirmek için bir tür mülkiye mektebi olan Süleymaniye Rüştüyesi'nin ilk devre mezunlarından. Bâbîâlî'yi tercih eden diğer pek çok arkadaşının aksine, Bâb-ı Seraskerî'de "ordular rûznâme⁴ kaleminde" göreve başlayan Aşçı Dede'nin, ordudaki görevi orta dereceli çeşitli kademelerde, neredeyse ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Önce Dördüncü Ordu (Erzurum-Erzincan), daha sonra da Beşinci (Şam) ve İkinci (Edirne) Ordularda memuriyet yapmıştır.⁵

Hatıralardaki bilgilerden, daha küçüklüğünde din ve maneviyata ilgisi olduğu, sonraki dönemlerde ise bu ilginin yerini aşk, coşku ve cezbenin doldurduğu görülmektedir. Tasavvufla ilk tanışması çalıştığı kalemdeki mesai arkadaşı, aynı zamanda bir Kadiri Tekke'sinde şeyhlik yapan Muhtar Efendi'nin dostluğuyla olmuştur.⁶ Sonradan yakın arkadaşlarından çok sevdiği Osman Efendi vasıtasıyla Nakşibendliği tanıyan Aşçı Dede'nin, ilk olarak Halvetî meşâyihından Hasan Efendi ismindeki bir zata intisap ettiği ve onun tekkesine yerleştiği görülmektedir.⁷ Hasan Efendi'nin yanında aradığını bulamayınca yine onun tavassutuyla, bu kez Kasımpaşa Mevlevîhanesi'nde⁸ Hüsameddîn Dede'nin iradesiyle vekâleten postta oturan

² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları, Çok Yönlü Bir Süfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, Haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi: İstanbul, 2006, s. 81-83.

³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 181.

⁴ "Kelime Farsça'da "günlük" anlamına gelen rûznâmeye küçültme eki ilâvesiyle oluşturulmuştur. Rûznâmeden farklı olarak Osmanlı bürokrasisinde günlük işlemler için tutulan defterlerin genel adı haline gelmiş, ayrıca hazineye bağlı günlük gelir giderlere bakan kalemler için de kullanılmıştır. Resmî bir defter türü olarak rûznâme, daha ziyade maliye teşkilâtında hazinedeki işlemlerin gelir ve harcamaların kaydedildiği defterleri ifade eder." Erhan Afyoncu, "Rûznâme", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 276.

⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 183-184.

⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 186.

⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 192. Aşçı Dede, bu Şeyh Hasan Efendi'nin çok da bâtın ehli olmadığını zikretmektedir.

⁸ Aşçı Dede'nin bu dönemde devam ettiği Kasımpaşa Mevlevîhanesi hakkında verdiği bilgiler bu konuyla ilgili çalışan araştırmacılar tarafından dikkate değer bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Sezâi Küçük, *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2000, s. 148-152. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2004, s. 438.

Hakkâk Kadîrî Dede'nin izniyle sema meşk etmeye başlamıştır. İstanbul'dan ayrılıncaya kadar Mevlîhâneye⁹ devam eden Aşçı Dede'nin bu dönemde ilk evliliğini yaptığı, bu evlilikten Hasan Hüsameddin ve Salih adında iki oğlunun dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.¹⁰

Aşçı Dede'nin 1272/1856 yılının başlarında Dördüncü Ordu Rûznâmçeciliği göreviyle önce Erzurum'a ardından da Erzincan'a gitmesi hayatının dönüm noktalarından birisi kabul edilmektedir. Zira burada, Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Mustafa Fehmi Efendi'yi tanıma imkânı bularak bir daha kopmayacak bir bağla kendisine bağlanacaktır.¹¹ Burada kaldığı zaman zarfında Şeyh Fehmi Efendi'den Hâlidîye hilafeti için icazet¹² alan Dede'nin, ordu merkezinin Erzurum ile Erzincan arasında sıkça değişmesi nedeniyle bu iki şehir arasında gidip geldiği görülmektedir. Bu dönemde eşi Hamide hanımın ölmesiyle ikinci evliliğini yapmıştır.¹³

Erzincan'dayken bütün himmetiyle Şeyh Fehmi Efendi'ye yönelen Aşçı Dede'nin, Terzi Baba türbesi yakınlarında inşa edilmekte olan dergâhın yapımıyla bizzat alakadar olduğu görülmektedir. Bu dergâhın açılışının yapıldığı gün misafirlere sunulan kusursuz yemek hizmetinden dolayı kendisine "Aşçı Dede"¹⁴ adı verilmiş, bundan sonra bu isimle anılır olmuştur.¹⁵

Müşir Derviş Paşa'nın memuriyetten istifa etmesini istemesi üzerine görevi bırakarak İstanbul'a giden Aşçı Dede, çiftliğinin işleri ile meşgul olması için Derviş Paşa tarafından Şam'a gönderilmiştir. Ancak bu konuda başarısız olması sebebiyle tekrar memurluğa dönerek bu sefer Beşinci Ordu Redif Yoklamacılığı göreviyle yine Şam'a tayin edilmiştir.¹⁶ Burada bulunduğu sırada Nakşibendî büyüklerinden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî halifelerinden Şeyh Muhammed Hânî'nin oğlundan *Mevâkıf* ve *Füsûsu'l-hikem* okuduğu, Şam Emeviyye Câmii'nde Nakşibendîyye zikri hatm-i hâcegân kıraatına devam ettiği anlaşılmaktadır. Şam'da kaldığı müddet içinde düzenli olarak ziyaret ettiği mekânlar arasında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî türbelerinin bulunduğunu söylemek gerekir.¹⁷

Aşçı Dede'nin Şam'daki görevinden sonra İkinci Ordu Levâzım Dördüncü Şube Müdürü göreviyle Edirne'ye tayin edildiği görülmektedir.¹⁸ Edirne'de bulunduğu dönemde bir taraftan

⁹ Bu dönemi hatıralarında uzun uzadıya anlatan Aşçı Dede, daha sonra Erzincan'da Şeyh Fehmi Efendi'ye bağlanıp Nakşî-Hâlidî olduktan sonra bile bütün bütün Mevlîlikten kopmayacak, ömrünün sonlarına doğru Edirne'de görevde olduğu zamanlarda Mevlî hayatına yeniden dönecek hatta ikinci şeyh olarak kabul görecektir. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1288.

¹⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 323, 405.

¹¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 335-336.

¹² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 424. Aşçı Dede Hâlidîliğe intisap ettikten sonra Şeyh Fehmi Efendi'ye kadar bir Nakşibendî silsilesi de zikretmektedir. Silsile Pîr-i tarikat Hazret-i Şâh-ı Nakşibend-i Üveys-i Buhârî (k.s) ile başlayıp, Hazret-i Ziyâeddin-i zü'l-cenâheyn Mevlânâ Hâlid (k.s), arada kimse olmaksızın Hazret-i Pîr Mehmed Vehbî Hayyât Erzincanî (k.s), son olarak da Sultân-ı Ulemâ-billâh Mustafa Fehmi el-Erzincanî (k.s) isimleri ile sona ermektedir. Bkz., ae, s. 332-333.

¹³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 475.

¹⁴ Aşçı Dedelik unvanı Mevlîlik tarikatına has unvanlardan birisidir. Sezai Küçük, Mevlîlik üzerine yaptığı çalışmasında İbrahim Halil Efendi'ye verilen dedelik unvanının çile çıkarmadığı için sembolik bir anlam taşıdığına dair sözlerinde haklıdır. Zira gerçekten de hâtıratın pek çok yerinde Mevlîlik kültürüne dair eğitim aldığı ve sema meşk ettiğiyle ilgili pek çok bilgi varken, 1001 günlük Mevlî çilesi çıkardığına dair herhangi bir malumat verilmemektedir. Ancak Küçük'ün İbrahim Halil Dede'ye Erzincan Mevlîhânesi'nin tamiri ve yeniden mukabeleye başlanması sırasındaki hizmetleri sebebiyle "Aşçı Dede" unvanı verildiği bilgisi tashihe muhtaçtır. Zira açılışı yapılan dergâh bir Mevlîhâne değil, Hâlidî dergâhdır. Geniş bilgi için bkz. Küçük, *XIX. Asırda Mevlîlik ve Mevlîler*, s. 151.

¹⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 493.

¹⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 529-551.

¹⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 574, 771, 843, 1457.

¹⁸ Nihat Azamat "Aşçı İbrahim Dede Mecmuası" adıyla kaleme aldığı ansiklopedi maddesinde; Aşçı Dede'nin 1884'te Edirne'ye gittiğini ve 1889'da Edirne Mevlîhanesi şeyhi Hacı Ali Efendi'den sikke ve destar sardığını söylemektedir. Bkz. Nihat Azamat, a.g.m, *DİA*, c. III, s. 546. Ancak zikredilen bu tarihler hatalıdır. Aşçı Dede, 4 Ekim

Edirne Mevlevîhânesi'ne devam edip sema meşk ederken, diğer yandan Şam'da yazmaya başladığı hatıralarını temize çektirmiştir. Buradaki görevi sırasında 1898 yılında Hac vazifesini yerine getiren Aşçı Dede, hâtıratın son cildinin de yeniden yazılmasıyla Edirne'deki görevinin tamamlandığına karar vererek emekliliğini istemiş ve İstanbul'a dönmüştür. Hâtıralarda zikredilen son tarih Ekim 1906'dır. Aşçı Dede'nin vefat tarihi ve nerede medfun olduğu belli değildir.

Aşçı Dede'nin şahsiyetinin teşekkülünde en önemli unsur tasavvufur. Küçük yaşlardan itibaren tasavvuf ve mutasavvıflara ilgi duyan Dede, zamanının çoğunu Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'nin kitapları başta olmak üzere tasavvufi eserlerin tetkikine ayırmıştır. Tarikatlar konusunda taassuptan uzak yapısı, Mevlevî ve Nakşîler kadar diğer tarikat mensuplarıyla dostane ilişkileri, kimde bulunursa bulunsun değerli olduğuna inandığı şeyleri elde etme konusundaki azmi, onun şahsiyeti hakkında bilgi veren önemli özelliklerindedir. Aşçı Dede, Halvetîliğe mensup olmakla birlikte; Mevlevîhâne'de sema meşk etmiş, Erzurum Kâdirihânesi'nde İstanbul usûlü devran¹⁹ yaptırmış, Nakşî-Hâlidî dergâhında "hatm-i hâcegân taşları"nın dağıtımını üstlenmiştir.²⁰ Esasında Aşçı Dede, mükemmel bir sâlik olmak için diğer tarikatların da önemli hasletlerine sahip olmak gerektiğini söylemektedir. Buna göre: "Bir sâlikte dört şey mevcut olmadıkça o sâlik mükemmel olamaz. Birisi âdâb-ı Mevlevî, ikincisi sülûk-i Nakşî, üçüncüsü aşk-ı Kâdirî, dördüncüsü teslim-i Bektâşî."²¹ Aşçı Dede'nin hâtıratı incelendiğinde tasavvufun pek çok konusuna dair görüş ve ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Dede, yaptığı açıklamalarla Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden pek çok beyti tercüme ve şerh ederken, bir taraftan da Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fusûsu'l-hikem*'inden iktibaslarla bulunmuştur. İbnü'l-Fârız'dan naklettiği beyitlerin yanı sıra *Hâfiz Divânı* da elinin altındadır. Hâtıratında tasavvufun değişik meseleleriyle ilgili izah ve yorumlar, onun tasavvufî mirasa olan vukûfiyeti hakkında bilgi vermesi bakımından da önemlidir. Dede, eserindeki bu çeşitlilik konusunda şöyle der: "Attâr dükkânı, yanında pek aşağı kalır; yaştan kurudan, aşktan meşkten, zâhir ü bâtın her ne ki istersin mevcuttur Aşçı Dede'nin kitabında."²²

Aşçı Dede'nin, bu kadar bilgi ve tasavvufî tecrübeye rağmen oldukça mütevazı, çabucak aşk ve cezbenin tesirine giren nahif bir yaratılışa sahip olduğu görülür. Bununla beraber işlerin yerine getirilmesi ve insanlara hizmet konusunda, bitmez bir enerjiye ve pratik bir zekâyâ sahip olduğu anlaşılır. Orta dereceli bir memur olmasına rağmen, gelirinin aksine bir cömertliğe sahip olması, ömrünün büyük bölümünde maddi sıkıntılar içinde yaşamasına ve yakasını borçtan bir türlü kurtaramamasına sebep olmuştur. Hayatına dair karar alma aşamalarında rüyalara ve rüya tabirlerine verdiği önem, ibadetler ve tarikat uygulamaları konusundaki titizliği onun göze çarpan diğer özelliklerindedir.

Aşçı Dede'nin kaleme aldığı eserler arasında; İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsirinin Farsça bölümlerinin Türkçeye tercümesi olan üç ciltlik *Tercümetü'l-fârisiyye fi Tefsîri'l-hakkiyye*, bu eserin son cildine okuyucuya kolaylık sağlaması için kaleme aldığı Farsça dilbilgisi *Kavâidü'l-Fârisiyye*²³, hatıralarında ismini zikretmesine rağmen akıbeti meçhul olan

1896 yılında Edirne'ye gitmiş adı geçen sikke ve destar töreni ise Aralık 1898 yılında gerçekleşmiştir. Bkz., Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 945, 1021-1022.

¹⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 436.

²⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 423.

²¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 433, 959, 1133.

²² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1289.

²³ Bu eser hakkında, 2007 yılında Esra İpek Turan tarafından İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı'nda *Aşçı Dede Halil İbrahim Efendi'nin Fars Dili ve Gramerine Dair Çalışmaları* isimli bir yüksek lisans çalışması yapılmış, eserin ilgili bölümü günümüz alfabesine aktarılmıştır.

Risâle-i Tercümetü'l-hakâyiki'l-hakikat ve son olarak çalışmamıza konu olan *Risâle-i Tercüme-i Ahvâl-i Aşçı Dede-i Nakşî Mevlevî*²⁴ önemlidir.

I- AŞÇI DEDE HÂTİRATINDA ERZİNCAN VE ERZİNCAN'DA DİNÎ-TASAVVUFÎ HAYAT

1- Aşçı Dede Hâtıratında Erzincan

Dördüncü Ordu Rûznâmçeciliği görevine başlamak için gemiyle önce Trabzon'a daha sonra Bayburt üzerinden karayoluyla Erzurum'a gelen Aşçı Dede, Erzincan hakkında ilk bilgileri, kalemde çalışan Erzincanlı Şerif ile İsmail Efendilerden almıştır. Erzurum'un bağısız bahçesiz düz bir ova olmasının aksine, kendisine anlatılanlardan Erzincan'ın bağ ve bahçeler içinde, gayet güzel, cennet gibi bir yer olduğunu öğrenmiştir.²⁵ Yazı Erzurum'da geçirdikten sonra sonbaharla birlikte Erzincan'a taşınan Aşçı Dede, altı yedi günlük bir yolculuktan sonra "kûy-i cânân-ı hakikat" diye tarif ettiği Erzincan'ı uzaktan görünce gayr-i ihtiyari: "hâzihi cennâtü adnin" "fedhulüne hâlidîn"²⁶ lafz-ı şerîfini kıraat etmiştir. Aşçı Dede, daha ilk görüşte Erzincan'a bu şekilde muhabbet duymasının sadece zahirî güzelliklerden olamayacağını şöyle açıklar: "Elbette burada bir büyük zât-ı şerîf olmalı ki böyle insana hayat ve bir başka tecelli bahşediyor. A biçare İbrahim, a biçare İbrahim, derd-mend âşık, bilmez misin ki işte hazret-i cânân-ı hakikat buradadır. Burasıdır kûy-i cân'an, burasıdır kûy-i mahbûb-ı Hüdâ!"²⁷

Aşçı Dede şehre ulaştığında Erzincan'ın zâhiren küçük ancak bâtınen bir şehri muazzama olduğunu söyleyerek burasını: "Dört tarafı dağlarla kaplı ortası büyükçe bir ova, bağ ve bahçelik. İstersen buna hücre ve ister isen divân-hâne-i hazret-i cânân de..."²⁸ şeklinde vasfeder. Ona göre Erzincan kelimesi içinde şu manayı barındırmaktadır: "Erzincan'ın erleri, zindedir canları. Çünkü Erzincan demek, erlerinin zinde derecâtları demektir."²⁹ İlk görüşte muhabbet duyduğu şehri hayatı boyunca unutmayan Dede, bundan sonra nerede olursa olsun memleketi sorulduğunda "Erzincanlıyım" cevabını verecektir.³⁰

²⁴ Aşçı Dede'nin hatıralarından seçmeler aralıklı olarak ilk defa *Haber Akşam Postası*'nda 1941 yılında yayımlanmış, sonrasında Reşat Ekrem Koçu, Aşçı Dede Halil İbrahim, *Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Bir Eser: Hatıralar* ismiyle İstanbul'da 1960 senesinde seçme ve sadeleştirme yaparak 125 sayfa halinde yayımlanmıştır. Eserle ilgili Nihat Azamat'ın, "Aşçı Dede Mecmuası" adıyla 1991 yılında yazdığı ansiklopedi maddesi, esere dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Hatıralarla ilgili en önemli çalışma, Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi'nin metnin tamamını günümüz alfabesine çevirerek, *Çok Yönlü Bir Süfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı Aşçı Dede'nin Hatıraları* adıyla 2006 yılında dört cilt hâlinde İstanbul'da yayımlanmalarıyla gerçekleşmiştir. Bu neşirle ilgili Gülçin ve Haşim Koç; [*The Ottoman Life in the Later Period of the Empire through the Eyes of a Multi-Dimensional Sufi: The Memoirs of Aşçı Dede*] Prepared by Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi İstanbul: Kitabevi, 2006. LV + 1965 pages. (4 volumes), (*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 140-149) adıyla İngilizce tanıtım yazısı yazmışlardır. Son olarak Cemile Barışan tarafından; *Bir Süfînin Hatıraları Üzerinden Nostaljik Bir İstanbul Güzellemesi: "Aşçı Dede'nin Hatıraları" ve Aziz İstanbul* ismiyle (Uluslararası Osmanlı İstanbul Sempozyumu-II; 27-29 Mayıs 2014) bir tebliğ sunulmuştur. Eser yabancı dilde de çalışmalara konu olmuş, hâtıratla ilgili Marie Luise Bremer tarafından Almanya'da, *Die Memoiren des türkischen Derwischs Aşçı Dede İbrâhîm*, ismiyle 1959 tarihinde bir doktora tezi hazırlanmıştır.

²⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 332.

²⁶ "Bunlar Adn cennetleridir, (Tâhâ, 20/76) ebedî olarak kalmak üzere buraya girin." (Zümer 39/73). Aşçı Dede, başka bir yerde Mevlevî semai ve semahâneyi cennet olarak tavsif etmekte, cennetle ilgili böyle bir tavsifi bir de Erzincan hakkında yaptığını söylemektedir. s. 201.

²⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 334.

²⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 335.

²⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1706.

³⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 419, 1757. Aşçı Dede Erzincanlı olmasını şöyle açıklar: "Zira vatan, insanın Cenâb-ı Hakk'a derece-i kurbıyyeti hangi mahalde ise ona tabir ederler." s. 419.

Aşçı Dede'nin hatıralarında Erzincan şehrinin sosyal ve kültürel hayatına dair pek çok malumat nakledilmekle birlikte, bütün bu bilgilerin Erzincanlı büyük şahsiyetlere ait hatıralarda, özellikle de Şeyh Fehmi Efendi'ye dair anlatılardaki satır aralarında verildiği görülmektedir. Aşçı Dede'nin Erzincan mutasavvıflarına dair verdiği bilgiler değerlendirilirken şehre ait dinî, tasavvufî ve günlük hayata dair konulara da yeri geldikçe temas edilecektir.

2- Aşçı Dede Hâtıratında Erzincanlı Mutasavvıflar

Aşçı Dede'nin Erzurum'a geldiği ilk zamanlarda onun "ehl-i tarîk" olduğunu kimse bilmez. Ancak Erzincan'ı görüp heyecanla bu şehrin manevî büyüklerini sorunca yol arkadaşı İsmail Efendi, bu şehirde yaşayan tarikat ehlinin daha çok Hâlidî tarikatına mensup olduğunu, hatta Erzincan halkının tamamının Hâlidî olduğunu söyler. Ancak onun bu sözlerinin ilk başlarda Mevlevîlikle gönü lebbâleb dolu olan Aşçı Dede'ye fazla tesir etmediği anlaşılmaktadır.³¹ Erzincan'a ulaşıp da hâtıratın önemli bir bölümünü teşkil eden Şeyh Fehmi Efendi ile tanışma faslı gerçekleştiğinde, hayatında yeni bir safhanın başladığının farkına varan Aşçı Dede, bu dönemde özellikle şeyhi Fehmi Efendi çevresindeki mutasavvıflara dikkat çekmiş, şehirdeki diğer tarikat mensuplarına dair bilgi vermemiştir.³² Bu bağlamda hatıralarda kendileri hakkında bilgi verilen Terzi Baba ismiyle meşhur Mehmed Vehbi Hayyât, Mustafa Fehmi Efendi, Leblebici Baba denmekle maruf Süleyman Efendi, Terzi Baba'nın halifeleri ve aynı zamanda damatları olan Abdussamed Efendi ile Hacı Hâfız Efendi (Mehmed Rüşdü) ve Hacı Abdülbâki Baba gibi isimler önemlidir.

a- Mehmed Vehbi Hayyât (Terzi Baba)

Aşçı Dede Erzincan'a ulaştığında duyduğu ilk isimlerden birisi Mustafa Fehmi Efendi'nin şeyhi Mehmed Vehbî Hayyât'tır. Aşçı Dede'nin gelişinden yaklaşık sekiz sene önce vefat ettiğinden, bu zat hakkındaki nakiller kendisine anlatılanlar ile mana âleminde ortaya çıkan bir takım işaretlere dayanır. Dede'nin, Terzi Baba hakkındaki ilk bilgileri arkadaşı İsmail Efendi'den³³ aldığı, daha sonra şeyhi Fehmi Efendi ve diğer halifelerin anlattıklarıyla bu bilgileri doğruladığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hazret-i Şeyh Mehmed Vehbî Hayyât evvelen bir terzi çırağı iken sonradan ustalaşan, Kâdiriyye tarikatına mensup edîb-i müstakîm, musallî, müttakî, âbid ve zâhid bir zâttır. "Terzi Ağa"³⁴ ya da uzun boyundan dolayı "Uzun Terzi veya Uzun Terzi Ağa"³⁵ diye tanınmaktaydı.

Mevlânâ Halid-i Bağdâdî'nin, hayatta olduğu bir dönemde tarikatını yaymak için bu bölgeye halifelerinden Abdullah Mekkî³⁶ isminde bir zâtı gönderdiği, bu zâtın da Erzurum'da Münzevî Osman Efendi isminde birisine halifelik verdikten sonra manevî bir işaretle Erzincan'a geldiği anlatılır. Aşçı Dede'nin anlatımına göre Abdullah Mekkî, Erzincan'a girmeden önce bu beldeye büyük bir zâtın ihsan edilmesi için dua eder ve rabîta hâlindeyken sırrına şöyle bir mana doğar: "Bugünkü günde mağripte maşrika kadar açılan bir feyz ü tecellî kapısı bir terzi çırağına

³¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 334.

³² İsmail Efendi'nin Aşçı Dede'ye söylediklerine bakıldığında zaten diğer tarikatlara mensup kimselerin fazla olmadığı varsa da dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır.

³³ Aşçı Dede İsmail Efendi'den dinlediği bilgilerin bir diğer mesai arkadaşı olan Şerif Efendi tarafından doğrulandığını zikretmektedir. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 344.

³⁴ Aşçı Dede, Terzi Baba'nın yaptığı zâhiri terzilik yanında bir de bunun batını açıklamasını şöyle yapar: "Hazret-i Pîr Mehmed Vehbî Hayyât (k.s) mazhar-ı hubb-ı zâtullâh olup kendileri terzi olduğu cihetle değil yalnız dervişlerin, cümle turuk-ı aliyeye sâlikânının ve belki cümle mahlûkun ve lâ-şek ve lâ-şüphe cemî'-i avâlimin, mihen ü meşakkat-ı bâtın u zâhirden pâre pâre olmuş kalplerini diker, çünkü usta terzidir, dikmek, sökmek, kesmek, biçmek dest-i peyvest-i gavsıyyelerine mufavve[a]zdir azizim." s. 1737.

³⁵ Aşçı Dede hatıralarında Mehmed Vehbî'den hiçbir şekilde "Terzi Baba" ismiyle bahsetmemektedir. Buradan "Terzi Baba" şeklindeki meşhur isimlendirmenin sonraki dönemlerde yaygınlık kazandığı akla gelmektedir.

³⁶ Hâtıratında kendisinden Abdullah Efendi olarak bahsedilmekte Mekkî ve Erzincânî nisbetleri kullanılmamaktadır. Ancak kaynaklarda bu zât bazen Abdullah Mekkî bazen de Abdullah Mekkî Erzincânî şeklinde zikredilmiştir. Abdullah Mekkî hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Fatsa, *Tasavvufu Mekkî Kolu*, Mavi Yayıncılık:İstanbul, 2000; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 336.

ihsân ü inâyet olunmuştur. Bu sırdan anlaşılın, Mevlânâ Hâlid Efendimiz hazretleri irtihâl-i dâr-ı bekâ etmiştir. Onların makâm-ı kutbiyyet ü gavsiyyeti işte bu tavsif olunan zât kim ise, ona verilmiştir.” diye müritlerini bilgilendirmiş ve Erzincan’a gelmiştir.³⁷ Abdullah Mekkî'nin halkın teveccühüne mazhar olduğu, ahalinin ısrarlı davetlerine rağmen kimsenin evini tercih etmeyerek Câmi-i Kebîr medreselerinden bir odaya yerleştiği anlaşılmaktadır. Aşçı Dede'nin naklettiği bilgi doğru kabul edildiğinde, Abdullah Efendi'nin Terzi Baba'yla karşılaşması Hâlid-i Bağdâdî'nin vefat tarihi olan 1242/1827 yılında³⁸ gerçekleşmiş olmalıdır.

Erzincan halkından her kesimin ziyaret ettiği ve meşâyih-ı kirâmdan saydığı bu zâtı ziyaret etmesi gerektiği telkinine, buna layık olmadığı bahanesiyle olumsuz cevap veren Terzi Baba'nın, ısrarlar sonucunda Abdullah Mekkî'yi görmeye gittiği, bu ziyaret esnasında kendinden geçip bayıldığı anlatılır. Abdullah Mekkî'nin, mana âleminde kendisine işaret edilen kişiyi bulduğunu anlaması üzerine Terzi Baba'nın evinde bir aylık bir halvet dönemi yaşadıklarından bahsedilmektedir. Abdullah Mekkî, Terzi Baba'yı halife tayin ettikten sonra buradan ayrılarak Hicaz tarafına gitmiştir.³⁹ Hiçbir ilmi olmayan ümmî bir Terzinin halife tayin edilmesi şehrin ulemasının tepkisine sebep olmuş, iş mahkemeye intikal edecek kadar büyümüştür. Ancak gerek mahkeme başkanının Terzi Baba'ya hürmet göstermesi gerekse Terzi Baba'nın bir şekilde zâhir ulemâsının gönüllerini almasıyla iş tathya bağlanmıştır. Ulemâdan kendisine intisap edenlerden ilki Battalzâde Hacı Hâfız Efendi olmuştur. Bu dönemde Tokat'ta ilim tahsili için Bozzâde Hoca Efendi'nin yanında bulunan Hoca Fehmi Efendi'nin de döndükten sonra zahir ulemâsının bütün aksi teşviklerine rağmen Terzi Baba'ya intisap etmesi, ona olan bu karşıtlığın sona ermesine ve çok kimsenin kendisine bağlanmasına sebep olmuştur.⁴⁰ Aşçı Dede, Terzi Ağa'nın 1264/1848 senesinde kolera salgınında vefat ettiğini yazar.⁴¹ Türbesi Erzurum defterdarı Mecid Efendi ile Fehmi Efendi'nin marifetiyle bina edilmiştir.⁴²

Hatıralarda Terzi Baba'nın ailesi ve çocukları hakkında pek az bilgi verilmekte, kızlarından birinin halifelerinden alay imamı Abdussamed Efendi ile Fehmi Efendi vasıtasıyla evlendiği aktarılmaktadır.⁴³ Bir diğer kızı ise Hacı Hâfız Efendi ile evlenmiştir.

Anlatılanlardan Terzi Baba'nın hayattayken kendisinin yerine kimseyi açık bir şekilde halife tayin etmediği, hatta vefat etmek üzereyken Hacı Hafız Efendi'nin bu isteğini açık ettiği, ancak Terzi Baba'nın buna olumlu cevap vermediği nakledilmektedir. Aşçı Dede'ye göre hilafet, Şeyh Fehmi Efendi'ye verilmiştir.⁴⁴ Aşçı Dede, özellikle şeyhi Mustafa Fehmi Efendi vasıtasıyla Pîr olarak kabul ettiği Terzi Baba'ya gönülden bağlanmış ve kendisine büyük hürmet beslemiştir. Onu yedi abdalın intikal eden kutuplardan birisi olarak kabul eder.⁴⁵ Hem şeyhi ile birlikte hem de yalnızken türbesini sıkça ziyaret ettiğini, çok defa kendisine rabita etmek suretiyle manevi yardımlarına mazhar olduğunu dile getirmektedir.⁴⁶ Aşçı Dede'nin, Erzincan'dan ayrıldıktan sonra da Terzi Baba'ya olan muhabbetinin azalmadığı, Terzi Baba'nın

³⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 339-340.

³⁸ Hamid Algar, Hâlid el-Bağdâdî, *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, s. 284.

³⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 340-341.

⁴⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 342-343.

⁴¹ Görebildiğimiz kadarıyla Terzi Baba'nın bir kolera salgınında vefat ettiği bilgisini aktaran tek kaynak Aşçı Dede'nin hatıralarıdır.

⁴² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 343.

⁴³ Aşçı Dede, Terzi Baba'nın bu kızının vefat ettiği zaman cenaze işleriyle ilgilenme işini Müşir Paşa'nın kendisine tevdi ettiğini zikretmektedir. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 505.

⁴⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 619-620. Ayrıca bkz., s. 344

⁴⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 755.

⁴⁶ Bu meyanda Aşçı Dede'nin kışın kar ve tipinin yoğun olduğu bir günde arkadaşlarıyla Erzurum'a gitmek zorunda kalması ve tipinin şiddetlendiği bir esnada kendisine manen teveccüh edip yardım istemesiyle çok kısa bir sürede tipinin kesilip yerini güneşli bir havaya bırakmasıyla ilgili söyledikleri ilgi çekicidir. Bkz., s. 520. Aşçı Dede yalnız kendisinin değil, Erzincan civarında yaşayan insanlardan pek çoğunun Terzi Baba'ya imdat ve tevessül etmeleri karşılığında kendilerine yardım edildiğine dair kerametvârî rivayetler nakleder. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1559-1560.

rûhaniyetine hediye olmak üzere her gece bir cüz okuyup ayda bir Kur'ân'ı hatmettiği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Hâtıratında Terzi Baba'nın ümmî olmakla birlikte kendisine vehbî olarak ledünnî ilimlerin verildiği ve bu sebeple de kendisine "Vehbî" denildiği hatırlatılmaktadır.⁴⁸ Eserde Terzi Baba'nın ekseriya işaret ve rumuzla konuştuğu ifade edilirken, konuyla ilgili bir de vakıta nakledilir.⁴⁹ Terzi Baba'nın oldukça mütevazı bir şahsiyet olduğu, kendisinden bahsederken pek çok yerde "bu âsi" tabirini kullandığı, yeri geldiğinde; "eller yahşi ben yaman, eller buğday ben saman"⁵⁰ şeklinde konuştuğu anlatılır. Onun, Yunus Emre gibi geniş bir gönle sahip, insan sevgisi ve müsamaha ile dolu bir mutasavvıf olduğu sıkça dile getirdiği ifadelerden anlaşılır: "

*Elif okudum ötürü
Pazar ettim götürü
Yaratılmışı hoş gördüm
Yaratandan ötürü"⁵¹*

Aşçı Dede'nin Terzi Baba'dan naklettiği başka rivayetler de esasında onun nasıl bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "Hazret-i Hayyât (k.s) efendimiz hazretleri de sıkça istihâmâm ederler imiş. Bir gün hamamda Leblebici Baba ile bulunmuşlar. Kurnanın dört etrafından tas ile su içip Leblebici Baba'ya buyurmuşlar ki: "Şeyh, eğer bu asinin (bu asi tabiri Hayyât efendimizin ekseriya ta'birât-ı âlîsidir; daima lisân-ı şeriflerinde "bu asi, bu asi" diye buyururlar imiş) yarın mahşer yerinde hayvanının tırnağı yer tutarsa cehenneme at sürerim; kimseyi koymam hep çıkarırım."⁵²

Aşçı Dede, Terzi Baba'nın *Kenzü'l-fütûh*⁵³ adıyla Türkçe bir risale yazdığını söyler ve onu ilâhî fetihlerin maden ve hazinesi olarak görür. Manevî rumuz ve işaretlerle dolu bu risalenin okunmasını bütün sâlikler için vacip sayar. Kendisinin de eseri okuduğu, yeri geldikçe risaleden tefeül ederek remiz ve işaretlerin zuhuruna göre hareket ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴

b- Seyyid Mustafa Fehmi Efendi

Aşçı Dede'nin hayatındaki dönüm noktalarından birisi de Erzincan'da Şeyh Mustafa Fehmi ile tanışmasıdır. Zira kendi ifadesiyle; isyan denizlerinin en derinlerine batmış ve kurtuluştan ümidini kesmişken, Allah'ın lütfunun kemâli ve sonsuz merhametinin tecellisi olarak Habîb-i Ekrem (s.a)'ın en mükemmel vârislerinden Sultan-ı ulemâ-billâh Fehmi-i Erzincânî'ye yetişmiş, uzun süre meclis-i kudsiyelerinde hizmet etme şerefine erişmiştir.⁵⁵ Zaten Dede'nin hâtıratını kaleme almasının en önemli gayesi, dünya ve âhirette kurtuluş sebebi saydığı Fehmi Efendi'nin yüce hâli ve 'âli şânının beyan etmek, kendisinden işittiği bazı tebşîrâtı dile

⁴⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1325, 1425.

⁴⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 344, 1737.

⁴⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 619, 628-629.

⁵⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 618, 1698.

⁵¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 859, 1271, 1322, 1359, 1442. *Sefine-i Evliya* müellifi Hüseyin Vassâf, Terzi Baba'yı "ikinci Âşık Yunus" olarak nitelendirir. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 336.

⁵² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 392.

⁵³ Terzi Baba'nın dinî-tasavvufî konuları işlediği *Kenzü'l-fütûh* adlı bir eseri bulunmaktadır. 1286 Ramazanı ortalarında (Aralık 1869) basılan nüshasından aslının mensur olduğu ve *Kenzü'l-fütûh* adını taşıdığı, daha sonra Mehmed Rüşdü Efendi (Hacı Hâfiz Efendi) tarafından nazma çevrilip *Miftâh-ı Kenz* ismi verildiği anlaşılmaktadır. 1242 beyitten meydana gelen eserin sonunda Mehmed Rüşdü Efendi'ye ait yirmi altı beyitlik bir münâcât ve "Medhiyye-i Hayyât" başlıklı yirmi dört beyitlik bir manzume yer almaktadır. Bkz., Nurettin Albayrak, "Terzi Baba", *DİA*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 521. Eser ayrıca iki defa günümüz alfabesine aktarılarak birisi Hasan Alakese, *Kenzü'l-Miftâh "Manevî Anahtarların Hazinesi"* adıyla 1972'de İstanbul'da; diğeri Orhan Aktepe, *Terzi Baba, Hayatı ve Miftâh-ı Kenz*, adıyla 1979'da Erzincan'da (genişletilmiş 2. bs., Erzincan 2003) neşredilmiştir.

⁵⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 618-619. Aşçı Dede, Hacı Hafız Efendi'nin *Kenzü'l-fütûh*'u nazma aktarmayla ilgili konulara hiçbir şekilde değinmemektedir.

⁵⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 80.

getirmektedir.⁵⁶ Gerçekten de iki bin sayfaya yakın hâtıratın mihrini Fehmi Efendi'yle ilgili bölümler oluşturur. Fehmi Efendi dışında, eserde zikredilen bütün şahıs ve olayların tâli unsurlar olarak kaldığını söylemek yanlış olmaz. Fehmi Efendi ile ilgili aktarılan bilgilerin tamamının değerlendirilmesi müstakil başka çalışmalar gerektirdiğinden burada sadece onun hayatı ve şahsiyetine genel hatlarıyla değinilecektir.

Aşçı Dede müşidi kabul ettiği Fehmi Efendi'yi eserinde şu hitaplarla anar: “Hazret-i Şeyhü'l-A'zâm, Sultân-ı Ulemâ-billâh, Cenâb-ı Mürşid-i Ekrem, Mürşid-i A'zâm, Hazret-i Gavs-ı A'zâmi, Hazret-i Şeyh-i Ekber, Hazret-i Şeyh-i A'zâm, Cenâb-ı Mürşid-i A'zâm, Zamanın gavsı, kutbu, zât-ı âli kadr, Hazret-i Risâlet-penâh Efendimiz hazretlerinin mazhar-ı tâmmü ve vâris-i ekmeli, İmamü'l-mürşîdîn, gavsü'l-vâsılîn...”⁵⁷

Fehmi Efendi'nin çocukluk ve gençlik dönemiyle alakalı olarak sadece iki yaşında iken babası Hacı Ahmed Efendi h. 1233, m. 1817-1818 yılında ölmesiyle yetim kaldığı bilgisi vardır. Erzincan'da doğan Fehmi Efendi'nin doğum tarihi h. 1231/ m.1815-1816 yılı olarak gösterilmiştir. HâtıratanŞeyh Fehmi Efendi'nin annesinin, Aşçı Dede'nin Erzincan'da bulunduğu vakitlerde henüz hayatta olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸

Aşçı Dede, Erzincan'a geldikten sonra yol arkadaşı İsmail Efendi'den şehrin meşayih hakkında bilgi isteyince İsmail Efendi: “Hoca Fehmi Efendi hazretleri vardır, zâhir ü bâtın pek büyüklerdendir; yani ehlullâhtan olduğuna şüphe yoktur... Şeyh Vehbî Hayyât (k.s) hazretlerinin halifeleridir.” cevabını verir. Bunun üzerine Aşçı Dede, daha görmeden bu isme âşık olduğunu, sadece işitmekle gönlüne bir gulgule düşüp âşık-ı cemâl-i Hazret-i Fehmi olduğunu zikreder. Kendi ifadesiyle: “Derûnuma yeniden bir aşk ve ateş düştü ki eski aşk ve ateşlere asla ve kat'a kıyas olunmaz.”⁵⁹ Aşçı Dede'nin, Cuma gününe rastlayan bir günde İsmail Efendi ile birlikte gittiği Cami-i Kebir'de Fehmi Efendi'yle karşılaşmasını anlattığı kısım, onun hatıralarının en güzel bölümlerindedir. Erkenden camiye gelip ön saflarda oturup sağa sola bakınırken sanki bir sesin arkasına bakması gerektiğini söylemesiyle arkasın dönen Aşçı Dede, o sahneyi şöyle anlatır: “Bir de dönüp arkama baktım ki tamam fakirin ardında bir boz renkli aba içinde başında arakiyye⁶⁰ ve üzerinde beyaz sarık, baş aşağı tevecçühte, yüzü görünmez bir zat oturur olduğunu görür görmez şimşek gibi kalbime bir şey çarpıp kalbimde bir hareket ve zuhur ve azalarım bir cümbüş ârız olmakla o zatın Hoca Fehmi Efendi olduğunu hissettim.”⁶¹

Namaz çıkışında tanışmak amacıyla İsmail Efendi ile Fehmi Efendi'nin evine giden Aşçı Dede, bu karşılaşmayı uzun uzadıya hikâye eder. Bu ilk karşılaşmada Fehmi Efendi'yi şöyle tanıtır: “Gayet uzun boylu ve gayet nahîf, buğday tenli, nûr-i ilâhî leme'an eder lihye-i saadetleri ve gözleri mestânedir.”⁶² Bu tanışma esnasında Aşçı Dede'nin Fehmi Efendi'nin yüzüne bakmaya güç yetiremediği, kısa süren bu tanışma faslından sonra ayrılırken şeyhin elini sıkarak manen; “sen bizimsin” dediği bunun da kendisini tarifi imkânsız sevinçlere boğduğunu nakleder.⁶³ Aşçı Dede, Erzincan'da bulunduğu ilk günlerde İsmail Efendi vasıtasıyla Terzi Baba'nın diğer halifelerinden Abdussamed Efendi, Lelebici Baba, Hacı Abdalbâki Baba ve aynı zamanda ulemadan bir zat olan Hacı Hâfız Efendi ile bu dönemde tanışmıştır.

⁵⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 21.

⁵⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 21, 127, 350, 355, 384, 385, 386, 388, 389.

⁵⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 382-383.

⁵⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 334-336.

⁶⁰ Arakiyye; dervişlerin başlarına giydikleri yünden veya pamukludan yapılmış bir nevi takkedir.

⁶¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 336-337.

⁶² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 337.

⁶³ Aşçı Dede içinde bulunduğu hâli şöyle anlatır: “İşte oradan kendimi taşraya nasıl attığımı bilmiyorum, kan ter içindeyim. Lakin Hazret-i şeyhin böyle elimi sıkıldığını ve bu zuhur eden manaları İsmail Efendi'ye söyleyemedim. Ayne'l-yakîn müşahede ettim ki bu demde ve bu saatte ne olmuş ise oldu. Yani bir nazarda aşk-ı mecâzimi, aşk-ı hakîkiye tebdil ve tahvil edip Mecnûn-veş yürü Leylâ'na, ben Mevlâyı buldum dedim.” s. 338.

Bir müddet sonra daha iyi tanıma imkânına sahip olduğu Fehmi Efendi'ye intisap etmeye karar veren Dede, sadece kendisinin değil, namaz niyaz bilmeyen paşalar, beyler, efendiler ve ağaların cümlesinin onu tanıdıktan sonra müteveccih-i kible ve râbıta-i mürşid-i Hak olduklarını kabul ederek kendisine bağlandıklarını aktarmıştır.⁶⁴ Arzu etmemesine rağmen Fehmi Efendi'nin diğer halifeler arasında dikkat çekici bir üstünlüğünün olduğunu söyleyen Aşçı Dede, onda diğer meşâyih-ı rüsûmda olmayan kuvvetli bir cezbenin bulunduğunu ve insanları kendisine çektiğini anlatır. Bütün yüce sıfatlarına rağmen şeyhinin, diğer halifelere hürmette kusur etmediğini, yanındaki zâtlar başlamadan yemeğe başlamadığını, kendisinden bir şey istenildiğinde veya bir şey sorulduğunda önceliği bu zatlara verdiğini, söyleyeceği bir şey varsa kendisinin en son söz aldığını aktarır.⁶⁵ Hatıralarda Fehmi Efendi tanıtılırken onun münzevî şeyhler gibi olmadığı, mahlûk-i Hüdâ'nın hizmetiyle şuraya buraya teşrif ettiği, herkesin işlerinin tervincine himmet ve lutf u ihsan buyurduğu dile getirilir. Aşçı Dede'ye göre Fehmi Efendi, meşreb-i Muhammediyye'nin kendisinde müşahede olunduğu, zâhir ilimde yanına kimsenin yaklaşmadığı gibi bâtın ilimde dahi Hazret-i Risâlet-penâh Efendimiz hazretlerinin mazhar-ı tâmmı ve vâris-i ekmeiydi. Bütün bu yüceliğine rağmen Fehmi Efendi'nin oldukça mütevazı olduğunu ve herkesi kendinden üstün gördüğünü dile getiren Dede, ahlâk-ı Muhammediyyenin onda tam anlamıyla zuhur ettiğini ve bu konuda mazhâr-ı tâm olduğunu söyler.⁶⁶

Aşçı Dede, bir süre sonra kendini tamamıyla Fehmi Efendi'ye teslim etmiş; birlikte sohbet, muhabbet ve ibadetle dolu güzel seneler geçirmiştir. Bu dönemle ilgili hatıralarda verilen malumattan, Fehmi Efendi'nin her kesimden insan tarafından sevildiği, kurduğu iyi ilişkiler sebebiyle geniş bir çevreye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemde Aşçı Dede Fehmi Efendi'den kısa aralıklarla da olsa üç kez ayrı kalmıştır. Bunların ilki kendisinin İstanbul'a kısa bir yolculuğu, diğeri ise şeyhinin biri 1861 ötekisi 1865 yılında iki defa Hac farızası için Hicaz'a gitmesiyledir. İlk hac yolculuğu sırasında Fehmi Efendi'nin, hatm-i hâcegâmi yönetmesi için yerine Aşçı Dede'yi bırakması halifelik olarak değerlendirilmiştir. Hac dönüşü Fehmi Efendi Erzincan'a geldiğinde annesinin vefat ettiğini öğrenecektir.⁶⁷

Erzincan'a gelmesiyle Fehmi Efendi'ye yeniden kavuşan Aşçı Dede, dairedeki işinden arta kalan bütün zamanını şeyhiyle beraber Terzi Baba türbesi yakınlarında yapımına başlanan dergâhın inşaatına ayırır. Nakledilen bilgilerden dergâhın yapımında en büyük payın Fehmi Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. 1865 yılında yapımına başlanan dergâh inşaatının çeşitli sebeplerle bir müddet aksadığı, bu dönemde Fehmi Efendi'nin ikinci defa Hacca gittiği anlaşılmaktadır. Dergâh tamamlandığında, h. 1284 yılının Rebiülevvel 12. günü, m.14 Temmuz 1867 Mevlid kandilinde hizmete açılmış, Erzincan'ın ulema ve şairlerinden Hilmi Efendi dergâhın açılışına tarih düşmüştür.⁶⁸ İbrahim Halil Dede'ye "Aşçı Dedelik" unvanı bu dergâhın açılış günü misafirlerin ağırlandığında gösterdiği gayret ve hizmetler neticesinde Fehmi Efendi tarafından verilmiştir.

Dergâhın açılmasıyla birlikte Fehmi Efendi, vaktinin büyük bölümünü artık dergâhta geçirmeye başlamıştır. Burada bir taraftan Pazartesi ve Cuma geceleri hatm-i hâcegan kıraatine devam edilirken, diğer yandan Cuma günlerinin sabahında *Mesnevî-i Şerif* okunmasına karar

⁶⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 350-351.

⁶⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 352.

⁶⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 355. Aşçı Dede, Fehmi Efendi hakkında söylediklerinin mübalağa olarak değerlendirilmemesini zira on beş seneden fazla kendisine hizmet ettiğini ve her hâline şahit olduğunu, bu sözleri bütün bunlardan sonra söylediğini dile getirir. s. 356, 887.

⁶⁷ Aşçı Dede Fehmi Efendi'nin annesinin ölümünü Medine'den ayrılmasına manen izin verilmemiş olan Fehmi Efendi'nin, annesinin sözünden çıkmamak için buradan ayrılmasıyla açıklar. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 423, 424, 428-429.

⁶⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 457-493.

verilmiştir.⁶⁹ Aşçı Dede'nin bu dönemde Fehmi Efendi'yle çok yakınlaştığı ve onun sır kâtibi olduğu, geçirdiği hastalık sırasında yanında sadece Aşçı Dede'nin kalmasına izin verildiği görülmektedir. Aşçı Dede'nin 1871 yılında görevinden istifa ederek önce İstanbul'a, ardından Şam'a gitmesi, şeyhini dünya gözüyle bir daha görememesine sebep olmuştur.⁷⁰

Aşçı Dede, şeyhiyle yüz yüze görüşme imkânı bulamasa da mektuplaşmaya devam eder. Fehmi Efendi'den aldığı bir mektupta şeyhin 1875 yılında Derviş ve Hâlet Paşalar vasıtasıyla İstanbul'a davet edildiğini aktarır. Dede, Fehmi Efendi'nin yaklaşan muharebe sebebiyle çağrıldığını, savaş sonrasında şeyhin Erzincan'a döndüğünü, daha sonra da oğlu Ahmed Fevzi ile birlikte Sultan Abdulhamîd'in⁷¹ davetiyle 1296/1880 tarihinde İstanbul'a gittiğini anlatır. Buradan üçüncü defa hacetmek üzere oğlu ve hizmetinde bulunan Tahir Efendi ile birlikte Hicaz'a giden Fehmi Efendi, Arafat'tan Mekke'ye geldikten sonra rahatsızlanır. Yaklaşık bir ay süren rahatsızlık dönemi dâr-ı bekâya irtihal ile sonuçlanır. Hz. Hatice'nin ayakucuna defnedildiği nakledilmiştir.⁷² Dede'ye göre şeyhin tam vefat zamanı; 1298 Muharrem'inin 21. Perşembe günü (24 Aralık 1880) öğleden sonra saat on bir buçuktur.⁷³ Şeyhi vefat ettiği sırada Şam'da bulunan Dede, Fehmi Efendi'nin kabrinin önceleri ağaçtan bir parmaklık içine alındığını, daha sonra İstanbul'dan getirilen mermerle mezarının yapıldığını haber aldığını, hatta Şam'dan giden bir ziyaretçinin şeyhin mezar taşına yazılanları kendisine ulaştırdığını söylemiştir.⁷⁴

Aşçı Dede eserinde şeyhinin şemâilini şöyle tavsîf etmektedir: “Servi gibi mevzûn ve zârif uzun bir boy, hilal gibi bedeni nahif olup rengi buğday, kolları uzun, elleri kalem-kârî düzgündü. Siyah sakalları nurlu ve çeneden bir kabza uzundu, keman gibi iki kaşı arasında gayet rakîk bulut altında görülür Süreyya gibi bir ben vardı. Öyle bir nokta-i şerif ki cümle ilim ve marifetler o noktada gizlenmiş gibidir. Gözleri henüz uykudan uyanmış Yûsuf-i âlem gibi mestane ve mahmur ve gayet siyah olup etrafı ilâhî nurun tecellî ettiği bir hâle gibiydi. Gözlerine karşı göz ile bakmak mümkün değildi, zira onun gözleri diğer insanların ki gibi değildi hakikat-i basara nazar olmuş idi. Vücutunda et namına bir şey yoktu, kuru kemikten ibaretti. Kulakları oldukça küçük, mübarek başından iki tarafa iki nûr-i müdevver talik olunmuş idi. İşte mübarek yüzleri bu şekilde olup insan tamamıyla yüzüne bakmaktan heybet ve hayâ ederdi. Hz. Ali'nin azamet ve heybetinin vech-i şeriflerinde kemaliyle zuhur etmişti.”⁷⁵

Fehmi Efendi'nin tasavvufî kişiliğinin oluşmasında Terzi Baba'nın büyük tesiri olmuş, o da hayatı boyunca şeyhine medyun kalmıştır. Fehmi Efendi, eğer birisi kendisine “sizin dervişiniz, sizin müridiniz” gibi ifadeler kullanırsa bundan rahatsız olur, daha kendisinin dahi derviş olamadığını söylerdi. O, bu hususta görevinin sadece sahihsiz koyunları “Vehbî Hayyât'ın sürüsüne” katmaktan ibaret olduğunu, bundan ötesine karışmadığını söylerdi. Yine kendisine rabîta yapılmamasını ister, rabîta ve teveccühün gavs-ı a'zâm olarak nitelediği Terzi Baba'ya yapılması gerektiğini zikrederdi.⁷⁶ Övülmekten hoşlanmayan bir yapıya sahip olan Fehmi

⁶⁹ Hatıralarda *Mesnevî-i Şerif* derslerini bizzat Fehmi Efendi'nin yaptığı, başta Aşçı Dede olmak üzere Fehmi Efendi'nin oğulları ve bazı müridlerin dersleri kaydettiği anlaşılmaktadır. s. 496.

⁷⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 526-527.

⁷¹ Aşçı Dede hatıralarında Fehmi Efendi'nin, Sultan Abdulmecid tarafından İstanbul'a davet edildiği kaydedilmişse de bu bilginin hatalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu ziyaret gerçekleştiğinde Sultan Abdulmecid (ö. 1861) ölmüş bulunuyordu. Bu bilgi yanlışının, Aşçı Dede'den mi yoksa kitabı günümüz alfabesine aktaranlardan mı kaynaklandığı belli değildir. Bkz., s. 565.

⁷² Aşçı Dede hatıralarında, Ahmed Fevzi Efendi'nin anlattıklarına dayanarak Fehmi Efendi'nin hacda iken hastalanıp vefat etmesine dair geniş bilgiler vermektedir. s. 802-805.

⁷³ Aşçı Dede silsilesini zikrederken Fehmi Efendi'nin vefat tarihini 30 Muharrem 1298 (2 Ocak 1881) olarak kaydetmiştir. s. 333.

⁷⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 576. Aşçı İbrahim Dede yıllar sonra hacca gittiğinde şeyhinin medfun olduğu mezarını arayarak bulunduğunu, içinde bulunduğu ruh hâleti eşliğinde coşku ve hüznle anlatır. Hac dönüşü hatıra olarak Fehmi Efendi'nin mezarından ufak bir keseyi dolduracak kadar toprak aldığını anlatır. s. 1011.

⁷⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 396.

⁷⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 388-390.

Efendi, Aşçı Dede'nin orada burada kendisini övmesi üzerine: "Baba Efendi biz satılık değiliz, rica ederim bizi satmayın." dediği nakledilir. Fehmi Efendi'nin ibadet ve tarıkata dair uygulamaları anlatılırken, "ibadetlerinde aşırılık yoktu, ancak salât-ı dâimide dâim ve ber-karar idiler. Bir işle meşgul değilse rabîta ve teveccüh ya da sohbet ve muhabbette idiler. Gecelerinin yarısı uykuda yarısı rabîtada geçirdi."⁷⁷ denilmektedir. Fehmi Efendi'nin Nakşibendî zikri olan hatm-i hâcegân okunmasına çok önem verdiği; "hatm-i hâcegân kıraat olunan haneye ve belki o mahalleye ve belki o beldeye hiçbir bela ve musibet isabet etmez." ifadesini kullandığı görülür. Dinin emir ve nehiyeleri konusunda titiz olan Fehmi Efendi'nin; "Şu asırda beş vakit namazını eda edip bi-tâkati'l-beşeriye oldukça kendisini menhiyattan men eden muvahhidîn hakkâ evliyadır." sözü mü'minlere bakış tarzını göstermesi bakımından önemlidir. Kendisine yapılan kötülöklere iyilikle mukabelede bulunan Fehmi Efendi'nin; "buğz-fillah edeceğine hubb-fillah etsen (Allah için birilerinden rahatsızlık duyacağına, o kimseleri Allah için sevsen) ne olur acaba" dediği, insanları kusurlarıyla beraber sevdiği anlatılır.

Aşçı Dede'ye göre Fehmi Efendi'nin yeme içmesi dervişçeydi, evi misafirsiz olmaz, nadiren de olsa sofrasında misafir bulunmadığında kendisi de yemek yemezdi. Yemek için sofraya oturduğunda pek az yer, beraberinde başkaları varsa sofradan hemen kalkmaz, az ve yavaş yerdi. Yeme içmede Hz. Peygamber (s.a)'e benzerdi. Şeyh Fehmi Efendi'yi çok seven Dede'nin gözünde o, kesinlikle gavs ve kutuptur. Hatıralarda Fehmi Efendi'den zuhur eden bir takım kerametler⁷⁸ aktaran Dede'ye göre, "Efendi yürü dese, dağlar yürür."⁷⁹

Aşçı Dede, şeyhi Fehmi Efendi'nin giyim-kuşam, yeme-içme ve ibadet hayatına dair birçok bilgi verir. Onun toplum içindeki tavır ve davranışları gerçekten de takdire şayandır. Zira Aşçı Dede, Fehmi Efendi'nin insanların işlerini görmek ve ihtiyaçlarını gidermek konusundaki gayretinin, ayıp ve kusurları örtmedeki titizliğinin, başka tarikat mensuplarına karşı kucaklayıcılığının ve hatta Erzincan'da ikamet eden Hıristiyanlara karşı hürmet ve ikramının emsalsiz olduğunu dile getirir. Hem ilmi hem de irfânî kendisinde mezcettiğinden dolayı onu Mevlânâ ile kıyaslayan⁸⁰ Aşçı Dede, şeyhin taassuptan uzak açık ve hür fikirli bir şahsiyete sahip olduğunu anlatır. Mesela Aşçı Dede Frenk gömleği giymekle itham edilince: "Hayır, sizin yanışınız var. Bu gömleği Müslüman giyer ise Müslüman gömleği derler; Frenk giyer ise, Frenk gömleği derler. Ne zararı vardır ve gömleğin ne kabahati vardır!"⁸¹ dediği nakledilir. Yine bir sebeple valinin karşısına derviş kıyafetiyle çıkan Aşçı Dede, eleştirilince, Fehmi Efendi: "Evet fes, setre, pantolon dervişliğe zararı olmadığı gibi, böyle sarık sarmanın da askerliğe zararı yoktur." demiştir. Bütün bu açık görüşlülüğüne rağmen dostlarından birisinin, oğluna Fransızca ders aldırıldığını öğrenince bunu yapmaması gerektiğini söylemesi, muhtemelen düşmana karşı alınması gerektiğini düşündüğü tutumdan kaynaklanmaktaydı.⁸² Erzincan'a yeni atanan bir ordu komutanının Müslüman âlimlere ilgi göstermeyip Hıristiyan papazlarını ayakta karşılamasına karşı gösterdiği sert tepkiye de, yine dinin izzetine olan tavrı sebep olmuştur. Zira benzer bir tutumu, Müslümanlar ile gayr-i Müslimler arasında meydana gelen bir anlaşmazlık sebebiyle, şikâyet üzerine Dersiamlardan Hoca Sıddık Efendi'nin suçsuz yere hapse atılması sebebiyle göstermiş, şehrin yöneticilerine tepkisi sert olmuştur.⁸³

Fehmi Efendi ordu mensuplarıyla kurduğu iyi ilişkilerle ve vatan savunması konusundaki gayretleriyle de temayüz etmiş bir şahsiyettir. Öyle ki Aşçı Dede, gelen giden

⁷⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 392.

⁷⁸ Konuyla alakalı nakledilen rivayetler için bkz. s. 361, 421, 622, 625-626, 784, 806, 929, 1683-1685.

⁷⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 625.

⁸⁰ Aşçı Dede, Sultanü'l-ulemâ Bahaüddîn Veled ailesinin Belh'ten ayrıldıktan sonra çıktıkları yolculukta Erzincan'a ulaşıp önce bir süre İsmetiye Medresesi'nde kalmaları, sonra da Akşehir'e yerleşip burada bir müddet ikamet etmelerini Fehmi Efendi'nin manevî tohumunun atılması olarak değerlendirir. s. 1187.

⁸¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 476, 1255.

⁸² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 527.

⁸³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 364, 513.

devlet görevlileri sebebiyle Fehmi Efendi'nin evinin hükümet sarayı gibi çalıştığını söyler.⁸⁴ Fehmi Efendi'nin, Osmanlı-Rus Harbi (1293/1877-78) dolayısıyla İstanbul'da mecliste bir konuşma yaptığı, savaşın kaçınılmaz olduğunu söyleyerek muharebeye bizzat iştirak ettiği nakledilir. Hem Rumeli hem doğu cephelerinde bulunduğu ve bizzat muharebeye katıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

Aşçı İbrahim Dede, ilim ve irfandaki bu büyüklüğüne yaraşır şekilde Fehmi Efendi'nin de Şeyh-i Ekber ve Mevlânâ gibi kitapları olsaydı diye içinden geçirdiğini, ancak gönlüne; “onun iki cilt kitabı var, Mehmed Sıdkı ve Ahmed Fevzi gibi iki kitap mı olur?” şeklinde bir düşüncenin geldiğini söyleyerek Fehmi Efendi'nin evlatlarını över. Aşçı Dede adeta lala gibi yanlarında büyüyen her iki evladın da Fehmi Efendi'ye layık kimseler olduğunu, Allah'ın bu evlatları ve torunları sayesinde şeyhin bereketini sonraki nesillere de taşımasına yardım edeceğini dile getirir.⁸⁶

c- Erzincan'ın Diğer Mutasavvıf Simaları

Aşçı İbrahim Dede, Fehmi Efendi dışında “çehâryâr kıdemine” vasıl olmuş diğer dört Terzi Baba halifesinden daha bahseder ki bunlar; Abdussamed Efendi, Hacı Hafız Rüştü, Leblebici Baba, Hacı Abdülbâki Baba'dır.⁸⁷ Ancak bu zâtlarla alakalı nakiller mahdud kalmış, Fehmi Efendi ile münasebetleri çerçevesinde kendileri hakkında bilgiler verilmiştir.

Abdussamed Efendi: Fehmi Efendi'den sonra önemli halifelerden birisi de 1848 senesinde alay imamı olan Abdussamed Efendi'dir. Aynı zamanda Terzi Baba'nın damadı olan bu zat hakkında, Terzi Baba ve Erzincan'la ilgili yapılan çalışmaların hemen hiç birisinde ismen dahi bilgi verilmemiş olması, Aşçı Dede'nin verdiği malumatı daha da değerli kılmaktadır. Aşçı Dede'ye göre Abdussamed Efendi, Fehmi Efendi'nin tavassutuyla Terzi Baba'nın kızlarından birisiyle evlenmiş, Pîr Vehbi Hayyât'ın vefatından sonra da ailenin bakım ve muhafazası görevini üstlenmiştir.⁸⁸ Dede'nin Erzincan'da tanıştığı ilk insanlardan birisi olan Abdussamed Efendi'yi ziyaret için gittiği ev Terzi Baba'ya ait olup, evi tanıtıcı bilgiler veren Aşçı Dede burayı İstanbul'da Merkez Efendi'nin çilehânesine benzeter.⁸⁹ Dede, “ehl-i mükâşefe”den kabul ettiği bu zatla ilk tanışma ânını şöyle anlatır: “Abdussamed Efendi gayet dalgın, yani asla ve kat'a göz açmaz ve gözleri yumuk kelim eder; ara sıra bir kere gözünü açıp bakar, yine yumup kelim eder ve nargile elinden düşmez ve enfiye kutusu kezalik elinden bırakmaz...”⁹⁰

Aşçı Dede, Fehmi Efendi'nin Abdussamed Efendi'ye muhabbet ve hürmet beslediğini, kendisinden târikat almak isteyenleri genellikle bu zata yönlendirdiğini hatta çocuklarının isimlerini verirken kendinden izin aldığı aktarır. Aşçı Dede'yi sevdiği anlaşılan Abdussamed Efendi'nin: “Rûznameci Efendi'yi kimseye vermem, benim olsun” dediğinde Fehmi Efendi'nin: “Değil onlar, cümlemiz siziniz, kabul buyurur iseniz” şeklinde cevap verdiği nakledilir.⁹¹ Kışın şehirde, yaz aylarında ise Sarıgöl'de Terzi Baba'ya ait olan bahçeli evde ikamet eden Abdussamed Efendi, artık yaz-kış burada ikamete karar verip şehir merkezindeki

⁸⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 349-350.

⁸⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 420, 560. Fehmi Efendi'nin benzer bir konuşmayı Kuleli Askeri Lisesi öğrencilerine de yaptığı görülmektedir. Fehmi Efendi, bütün gayretlere rağmen muharebe sonunda muvaffak olamamayı zâhirdeki bir takım eksikliklere bağlamıştır. s. 561. Aşçı Dede, Fehmi Efendi'nin bir bayram günü daha önce hiç rastlamadığı şekilde çokça ağlayarak dua etmesinin sebebinin, iki üç sene sonra ortaya çıktığını ve yaptığı duanın Rus harbiyle alakalı olduğunu anladığını yazar. s. 622-623, 1601. Mehmet Arif de hatıralarında, Şeyhin savaş meydanında bizzat savaştığını ve büyük kahramanlık gösterdiğini nakleder. Mehmet Arif, *Başımıza Gelenler I-III*, haz. M. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul: Tercüman Yayınları, [t.y.], c. II, s. 332-336.

⁸⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 399, 578.

⁸⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1458.

⁸⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 911.

⁸⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 338. Aşçı Dede, Erzincan'a geldiğinin ikinci kışında yerleştiği Terzi Baba'nın evini eserinin başka bir yerinde tafsilatıyla tanıtır. s. 381.

⁹⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 309, 338.

⁹¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 346.

evi kendisine bırakınca, Aşçı Dede sevincinden neredeyse oynayacak hâle geldiğini söyler. Bu dönemde Terzi Baba'nın eşinin hayatta olduğu ve damadı Abdussamed Efendi'nin yanında kaldığı anlaşılmaktadır.⁹²

Aşçı Dede Abdussamed Efendi'yi çok sevmesine rağmen onun yeni inşa edilen dergâha yerleşip, bir süre sonra buraya gelen kimselere kötü davrandığını hatta bunları kovduğunu, insanların bir müddet sonra bu sebeple dergâhtan ayağını kestiklerini anlatır. Bütün bunların sebebini Fehmi Efendi'ye olan kıskançlığına bağlayan Aşçı Dede, buna rağmen Fehmi Efendi'nin ona tazim ve hürmette kusur etmediğini aktarır. Zira rivayete göre Terzi Baba Abdussamed Efendi'nin bu durumunu önceden sezerek Fehmi Efendi'ye: "Hoca Fehmi Efendi bizim derdimizi çeker" demiş, o da gerek Pîrinin bu sözü, gerekse kerimelerinin hatırına, "dünya hârisi" olarak tarif ettiği Abdussamed Efendi'nin sıkıntılarına katlanmıştır.⁹³ Abdussamed Efendi'nin, Müşir Derviş Paşa'nın da araya girerek dergâhtaki evden çıkarılma hikâyesi hâtıratın en eğlenceli bölümlerinden birisi olarak göze çarpar.⁹⁴ Aşçı Dede, Şam'da bulunduğu sırada Abdussamed Efendi'nin oğlunun askerlik göreviyle buraya geldiğini ve kendisinin yönettiği hatm-i hâcegân grubuna katıldığını zikreder.⁹⁵

Leblebici Baba (Süleyman Efendi, Şemsihayâl): Aşçı Dede'nin Terzi Baba'nın bir diğer halifesi olan Leblebici Baba ile ilk karşılaşması Abdussamed Efendi'yi evinde ziyaret ettiği zaman gerçekleşmiştir. Bu ilk karşılaşmayı şöyle tasvir eder: "Siyah bir aba giymiş, başında arakiyye, üzerine yeşil sarık sarmış, bir ufak tesbih elinde, daima gözleri yumuk, elindeki tesbihi çarh-ı felek gibi devrettirir."⁹⁶ Aşçı Dede, asıl adı Süleyman olan Leblebici Baba'nın ümmî olduğu halde "acib ü garîb" olarak nitelediği, âlim ve şairlerin yazmaktan aciz kaldığı gazellerini, Hazret-i Pîr Hayyât Efendi'nin kudsî rûhaniyetine teveccüh ve rabita yaparak söylediğini dile getirir.⁹⁷ Aşçı Dede'ye göre bu "Arabî ve Fârisî karışık Türkçe pek çok gazeliyât, Hazret-i Pîr tarafından kendisine bahş ü itâ olunan füyûzât ve ilm-i ledünnî" sayesinde.⁹⁸ Leblebici Baba'nın kendisine muhabbetinin ziyade olduğunu söyleyen Dede, kendisi hakkında Erzincan'da bir takım dedikodular ortaya çıkınca halifelerin bulunduğu bir ortamda Baba'nın Fehmi Efendi'ye hitaben: "Bu Baba Rûznâmçeci efendiyi biraz terbiye edelim. Yoldan çıkmış diyorlar" dediğini Fehmi Efendi'nin de: "Sana havale ettim, terbiye et" diye cevap verdiğini söyler. Söze devam eden Leblebici Baba: "Ya hazret-i şeyh, bu fakirin terbiyesi saplı tاستر." deyince Fehmi Efendi: "Yok yok baba efendi, ona razı değilim." der. Bunun üzerine Leblebici Baba: "Eh, sen bilirsin efendim" diye cevap vermiştir.⁹⁹ Leblebici Baba'nın 1294/1877 senesinde vefat ettiği anlaşılmaktadır. Baba'nın şiirleri, ölümünden sonra bir araya getirilip *Tuhfetü'l-uşşâk* adıyla 1879 yılında İstanbul'da basılmıştır.¹⁰⁰

Hacı Hâfız Efendi (Mehmed Rüşdü): Aşçı Dede, onu Terzi Baba'nın damadı olarak tanıtır. Erzincan'nın önde gelen âlimlerinden Alansalı Hoca Efendi'nin oğlu olduğunu söyler. Eserinin başka bir yerinde ise kendisinden Hazret-i Pîr (k.s)'in damadı Hoca zâde veya

⁹² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 380.

⁹³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 504-506

⁹⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 503-505.

⁹⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 755.

⁹⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 339.

⁹⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 343, 1028-1029. Aşçı Dede Leblebici Baba'nın ne şekilde şiir söylediğini şöyle tasvir eder: "Cenâb-ı Pîr Hayyât Vehbî (k.s) efendimiz hazretlerinin halifelerinden Erzincan'da Leblebici Baba (k.s) var idi. İşte baba merhum gayet ümmî yani elif demesini bilmez iken bu gibi pek çok manzum ve mevzun nutukları var idi. Hatta nutka geldiği vakit ara yerde ibare kesilirse keline teveccüh ederek yani başını kalbine indirip burnuyla bir şey koklar gibi burnunu keskin çekerek kalbindeki tulûâtı alarak söylemeye başlar idi. Baba merhumun bu gibi nutukları pek çok olup hatta bir risale şekline konulmuştur azizim." s. 1419.

⁹⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1558.

⁹⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 461. Aşçı Dede, Leblebici Baba'nın "saplı tاستر" maksadının ölüyü yıkarken kullanılan saplı tas olduğuna işaret ettiğini zikreder.

¹⁰⁰ Eser daha sonra Orhan Aktepe tarafından günümüz alfabesine aktarılarak 1997 yılında Erzincan'da neşredilmiştir. Geniş bilgi için bkz., Orhan Aktepe, *Leblebici Baba ve Tuhfetü'l-Uşşâk*, Erzincan 1997, s. 7-16.

Battalzâde Hacı Hafız Efendi şeklinde bahseder.¹⁰¹ Hatıralarda anlatıldığına göre Terzi Baba'nın halifelğine Erzincan uleması karşı çıktığında, ilmi kişiliğine rağmen kendisine ilk intisap edenlerden birisi bu zât olmuştur. Hacı Hâfız Efendi'nin, evinin bitişiğindeki Kurşunlu Câmii'nde her pazartesi ve cuma günleri hatm-i hâcegân kıraat ettirdiği, katılanlar arasında Terzi Baba'nın da bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰² Fehmi Efendi'nin Hacı Hâfız Efendi'ye hürmet beslediği, kendisinden tarikat ve evrad isteyen kimseleri öncelikle Abdussamed ya da Hacı Hâfız Efendi'ye yönlendirdiği görülür.¹⁰³ Aşçı Dede, Terzi Baba'nın ölüm döşeğinde iken Hacı Hafız Efendi'nin kendisine rabita ve teveccühte bulunarak gavsıyyet ve kutbiyyet makamlarını istediği ancak Terzi Baba'nın "Of! Hafız Efendi" diyerek yüz çevirdiğini, bu durumun bir iki defa tekrar etmesiyle Fehmi Efendi'nin kendisini böyle yapmaktan men ettiğini aktarır.¹⁰⁴ Hacı Hafız Efendi, Terzi Baba'nın mensur *Kenzü'l-futûh* adlı eserini *Miftâhü'l-kenz* adıyla nazma aktarmıştır. Vefat tarihi 1860 veya 1868 olarak¹⁰⁵ kaydedilmişse de, Aşçı Dede Şam'da bulunduğu dönemde Hacı Hafız Efendi'nin hac dönüşü kendisini ziyaret ettiğini söyler.¹⁰⁶ Aşçı Dede'nin 1871 tarihinden sonra Şam'a gittiği düşünüldüğünde vefat tarihinin yanlış olma ihtimali vardır.

Aşçı Dede bu halifelerinden başka Hacı Abdülbâki Baba isminde bir halîfeden daha söz eder. Ancak hâtıratında bu zâtla ilgili bilgi ve nakil bulunmamaktadır. Ümmi olduğu, isteyenlere zikir telkininde bulunduğu, vücuduna ârız olan bir hastalıktan dolayı seksen yaşlarında vefat ettiğine dair bilgiler nakledilmiştir.¹⁰⁷ Terzi Baba'nın diğer kaza ve köylerde bunların dışında pek çok halifesinin bulunduğu zikredilmiştir.¹⁰⁸

3- Aşçı Dede Hâtıratında Erzincan'daki Dini-Tasavvufî Hayatın Sosyal Hayata Yansımaları

Aşçı Dede'nin hatıralarında dönemin Erzincan şehrinin dinî-tasavvufî hayatıyla ilgili bilgiler vardır. Bir şehirde yaşayanların dinî hayatları, tarikat uygulamaları, Ramazan ayı ile dinî gün ve gecelerin ihyası, ilmi faaliyetleri, okunan eserler ve devam edilen dersler, din ve tasavvuf büyüklerinin sohbetleri, devlet görevlileriyle olan münasebetler, hatta şehrin meczupları bile o şehrin dinî-tasavvufî hayatının sosyal hayata yansımaları hakkında bilgiler verir. Bu bağlamda Aşçı Dede'nin on beş sene boyunca kaldığı Erzincan'da şahit olup hatıralarında aktardığı, şehre ait bilgileri genel hatlarıyla hatırlamak yerinde olacaktır.

Aşçı Dede'nin anlattıklarından, Erzincan dervişlerinin hemen hepsinin Nakşibendiyye ya da onun kollarından birisi olan Hâlidîyye'den olduğu anlaşılır.¹⁰⁹ Bu sebeple de şehirde daha çok râbita, teveccüh, murakabe ve hatm-i hâcegân kıraat etmek gibi tasavvufî uygulamaların öne çıktığı görülür. Bütün bu uygulamaları "butûn âlemine sefer etmek" şeklinde değerlendiren Aşçı Dede, gerek şeyhi Fehmi Efendi gerekse Terzi Baba'nın diğer halîfeleriyle ilgili gözlemlerinde hep bu râbita, teveccüh ve murakabe hallerine dikkat çeker.¹¹⁰ Nakşibendiyye'nin zikir usûllerinden birisi olan ve özellikle Hâlidîyye'nin büyük ehemmiyet verdiği hatm-i hâcegân kıraatine devam etmek, müritlerin manevî gelişimini sağlaması yanında belâ ve musibetlere karşı

¹⁰¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 629, 504.

¹⁰² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 342.

¹⁰³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 389.

¹⁰⁴ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 619-620

¹⁰⁵ Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*'nde (c. II, s. 285), 1284/1867-68; Orhan Aktepe ise Mahmut Sadrüddin'in *Şevkistan* adlı yazma eserine dayanarak vefat tarihini 1285/1868 olarak kaydetmektedirler. Vehbi Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan* adlı çalışmasında, Ünal Tuysun ise *Erzincan'ın Manevî Mimarları* adlı kitabında bu tarihi 1860 olarak kaydederler.

¹⁰⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 629.

¹⁰⁷ Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan*, s. 66. (Şevkistan adlı yazma eserden nakille)

¹⁰⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 344.

¹⁰⁹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 461.

¹¹⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 309, 338-339, 346, 351, 390, 392, 580,

ayrıca bir kalkan görevi yerine getirmektedir.¹¹¹ Yalnız olarak da yapılabilen bu zikrin, Erzincan'da genellikle toplu okunduğu, özellikle Pazartesi ve Cuma gecelerinde icra edildiği görülmektedir.¹¹² Aşçı Dede, Erzincan evlerinde yapılan sohbetlerde *Muhammediyye* okunduğunu, bu sırada dinleyenlerin teveccüh ve rabıtada kaldıklarını söyler. Özellikle Fehmi Efendi'nin Erzurumlu Derviş İsmail Efendi'ye, âdeti olduğu üzere yüksek sesle okuttuğu *Muhammediyye*'yi gözyaşları içinde dinlediği rivayet edilir.¹¹³ Bunun yanında başta mübarek geceler olmak üzere evlerde ve çeşitli mekânlarda *Mevlid*, *Mirâciyye*, *Delâil-i Şerîf* ve *Mesnevî-i Şerîf* gibi dinî-tasavvufî metinlerin okunduğu, kandil gecelerinde sakal-ı şerîf ziyaretlerinin gerçekleştirildiği görülür.¹¹⁴ Aşçı Dede'nin geçirdiği Ramazanlar, oruç, iftar davetleri ve teravihler hakkındaki nakilleri, şehrin bu ayda nasıl bir manevî havaya büründüğünü göstermesi bakımından önemlidir.¹¹⁵

Aşçı Dede şehirde ilmi faaliyetlerin yapıldığını, özellikle Fehmi Efendi'nin ders okuttuğunu nakleder. Ramazan ayında ikindi namazı sonrası Fehmi Efendi'nin tefsir dersleri verdiği, halktan ve memur kesiminden pek çok kişinin bu derslere iştirak ettiği kaydedilir. Aşçı Dede, Fehmi Efendi'den *Celâl*, diğer taraftan yine ondan icazetli Dersiâm Hacı Sıddık Efendi ile *İsagoci* ve *Multekâ* okuduğunu söyler.¹¹⁶ Şehirde yapılan sohbetlerde *Muhammediyye*'nin kıraat olduğunu, özellikle Fehmi Efendi'nin bulunduğu muhabbette genellikle ehlullâhın sözlerinden ve tarikat büyüklerinin menkıbelerinden bahsedildiğini söyleyerek mâlâyânî sözlerden uzak durulduğunu anlatır. Ancak bazen de kardeşlerin iş ve müşküllerini halletmek için öğüt, nasihat ve çareler hakkında konuşulduğuna işaret eder.¹¹⁷

Başka tarikat mensuplarıyla iyi ilişkiler kurmaktan çekinmediğini dile getirdiğimiz Aşçı Dede'nin Erzincan'da bulunduğu müddet içinde diğer tarikat müntesipleri hakkında çok az bilgi verdiği görülmektedir. Dairenden mesai arkadaşı olan Muhasebeci Mehmed Sakıb Efendi'nin Bektaşî olduğunu söyleyen Dede, bu zâtın başlangıçta kendisinin Fehmi Efendi'ye intisap etmesine karşı çıktığını, ancak sonradan Fehmi Efendi'yi tanıyınca kendisine muhabbet beslediğini aktarır.¹¹⁸ Erzurum'da Kadîrîlerle içli-dışlı olmasına rağmen Erzincan'da bu tarikat mensuplarından hiçbir şekilde bahsetmez. Yine Erzincan'ın manevî tarihinde önemli bir yere sahip olan Mevlevîlik, Aşçı Dede Erzincan'a gelip Fehmi Efendi'ye intisap ettikten sonra da irtibatını tamamıyla koparamadığı bir tarikattir. Fehmi Efendi'nin âşığı olduğu zamanlarda bile zâhiren Mevlevî, bâtinen Nakşî olduğunu ifade eden Aşçı Dede, özel günlerde Mevlevî kıyafeti giymeye devam etmiştir. Adeta Nakşibendîliğe Mevlevîlik aşısı yapan Dede, özellikle dergâhın açılmasından sonra Nakşibendîliğe bir takım Mevlevî âdetlerini kendisinin getirdiğini, şeyhinin buna ses çıkarmadığını aksine destekleyici bir tavır sergilediğini ifade eder. Aşçı Dede bu olumlu havadan cesaret alarak ilk Mevlevî hankâhı olarak değerlendirdiği ve o günlerde kapalı olduğu anlaşılan Erzincan Mevlevîhânesi'nin yeniden açılmasını istemiş, ancak çeşitli

¹¹¹ Aşçı Dede kendisine verilen bütün ilâhî mevhibelerin, kalp huzuru ve aşkla okuduğu hatm-i hâcegân sayesinde verildiğini söyleyerek şöyle der: "Evet ne'am, bu hatm-i hâcegânda olan esrâr u tecelliyât-ı subhâniyye asla bir şeye nispet kabul etmez ve baha ve kıymet takdir olunmaz bir emr-i azîm ve şân-ı fahîmdir." s. 772. Dede, Erzincan'dan ayrıldıktan sonra da ömrünün sonuna kadar hatm-i hâcegân kıraat etmekten bir daha vazgeçmemiştir. Hatta Şam'da bulunduğu dönemde bu zikrin burada ferdî yapıldığını ve toplu hatm-i hâcegân uygulamasını ilk kez kendisinin başlattığını söyler. Aşçı Dede'nin, bu dönemde yakın bölgeleri etkilemekle birlikte Şam'a etkisi sınırlı olan veba salgınının önlenmesinde hatm-i hâcegân merasimlerinin etkili olduğu, bu sebeple de kendisini Şam muhafızı olarak değerlendirmesiyle ilgili açıklamaları dikkat çekicidir. s. 726-729, 754.

¹¹² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 336, 421, 424, 496.

¹¹³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 346, 353, 1475, 1477.

¹¹⁴ Aşçı Dede Miraç gecelerinde Miraciyye okunma geleneğini kendisinin başlattığını söyler. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 496.

¹¹⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 356-357.

¹¹⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 480.

¹¹⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 355.

¹¹⁸ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 350.

sebeplerden dolayı Fehmi Efendi'den izin alamamıştır.¹¹⁹ Bütün bunlarla birlikte özellikle yaz mevsiminde bahçelerde yapılan faaliyetler, buraları neredeyse Mevlevîhâneye çevirmiştir.¹²⁰

Aşçı Dede Erzincan ahâlisinden bazı meczuplar hakkında bilgi verir. Bunlardan bir tanesi meczup İrşâdî Baba'dır. Dede yapısı gereği sadece Erzincan'da değil bulunduğu diğer şehirlerde de bu ve benzeri kişiliklerle yakın temas kurmuştur. Erzurumlu Harâbâtî Baba da bunlardan birisidir.¹²¹ Şeyh Fehmi Efendi ile münasebetlerinin bulunduğu anlaşılan bu mecâzib-i ilâhiyyeden birisi olan Kemahlı Ali Baba adında bir zâtn Fehmi Efendi'ye misafir olduğu; "Ya Hazret-i Fehmi, bu miskin Ali Baba bu Erzincan'ın yükünü kaldıramaz, yetiş imdadıma ya hazret!" diye feryat ettiği zikredilmiştir.¹²²

Aşçı Dede şehrin camilerini tanıtırken Câmî-i Kebîr'den bahsetmekte, Erzincan'daki diğer pek çok küçük mescide nispetle biraz büyük olmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğini anlatmaktadır. Cuma namazını kılmak için halkın ve memurların özellikle bu camiyi tercih ettiklerini söyler. Yine bu câmiye bağlı medreselerin bulunduğunu, Terzi Baba'ya halifelik veren Abdullah Efendi'nin Erzincan'a geldiğinde herhangi bir eve gitmeyerek bu medreselerden birisine yerleşmesinden anlıyoruz.¹²³ Aşçı Dede, kendisinin de yapımına büyük emek verdiği Fehmi Efendi dergâhının dışında diğer bir dergâhtan bahsetmemektedir.¹²⁴

Aşçı Dede hatıralarında Erzincan'daki gayr-i Müslimlere de temas edilmekte, bunların bir kısmının, hacca giderken Fehmi Efendi'yi uğurlamaya geldikleri nakledilmektedir.¹²⁵ Eserin bir başka yerinde ise sebebi kaydedilmemekle birlikte gayr-i Müslimlerle şehir halkı arasında bir anlaşmazlığın meydana geldiği, rahatsızlıklarını ordu komutanı ile şehir yöneticilerine bildirdikleri anlaşılmaktadır.¹²⁶ Müşir Kerim Paşa'nın Erzincan'a atanması sebebiyle papazların kendisini ziyarete gittiği bilgisinden¹²⁷ kendilerine ait ibadethanelere sahip oldukları anlaşılan bu kesimin, dinî ibadet ve uygulamalarıyla alakalı bilgi verilmediği gibi, sayıları ve Müslüman nüfusa oranları hakkında da herhangi bir malumat yoktur.

SONUÇ

Toplumların tarihî ve sosyal yapıları hakkındaki bilgi kaynakları arasında hatıra ve seyahatname türü eserler büyük ehemmiyete sahiptir. XIX. yüzyıl Osmanlı hayatı hakkında bilgi veren eserlerden birisi de Aşçı Dede'nin kaleme aldığı yaklaşık iki bin sayfalık hacme *Aşçı Dede'nin Hatıraları*'dır. Müellifin başta doğum yeri olan İstanbul, daha sonra görevi sebebiyle belli dönemlerde bulunduğu Erzurum, Erzincan, Şam ve Edirne şehirlerinin özellikle dinî ve tasavvufî hayatı hakkında birinci ağızdan naklettiği bilgiler önemlidir. Eserde özellikle Mevlevîlik, Kasımpaşa ve Edirne Mevlevîhânleri ile Erzincan'da Nakşîbendîyye tarîkatı ve tarîkat ricâli

¹¹⁹ Ancak Fehmi Efendi'nin oğlu Ahmed Fevzi Efendi Aşçı Dede'ye bir mektup yazarak Kemahlı İbrahim Efendi'nin meşiheti ile Mevlevîhâne'nin açıldığını ve kendisinin de Erzincan'a gelerek görev almasını ister. Aşçı Dede ise Edirne Mevlevîhânesi'nde neredeyse ikinci şeyh olarak görevli olduğunu, meşihetin zâhirde İbrahim Efendi'ye verilmeyle birlikte bâtında kendisinde bulunduğunu söyler. Adlarının bile aynı olduğunu söyleyen Dede'ye göre aralarındaki tek fark, birisinin Kemahlı, diğerinin İstanbullu olmasıdır. s. 1286-1288.

¹²⁰ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 367, 1477.

¹²¹ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 371, 1076.

¹²² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 1559. Aşçı Dede, ismi geçen bu Erzurumlu Harâbâtî Baba'nın keramet sahibi meczuplardan birisi olduğunu söyler ve Fehmi Efendi ile bu zat arasında geçen muhavereyi uzun uzadıya anlatır. s. 375-377.

¹²³ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 336, 340. Hâtıratıta bahsedilen câmilerden birisi de Kurşunlu Câmii'dir. s. 342.

¹²⁴ Erzincan'ın son dönem dergâhları hakkında bilgi için bkz., Ünal Tuygun, *Erzincan'ın Manevi Mimarları*, İstanbul, 2004, s. 11.

¹²⁵ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 424.

¹²⁶ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 513.

¹²⁷ Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, s. 364.

hakkında çoğu diğer kaynaklarda olmayan yeni bilgilere de rastlanır. Hâtıratın dikkat çekici bir diğer özelliği ise bazı tasavvufî meselelerle ilgili açıklama ve yorumlardır.

Aşçı Dede, hayatının bir bölümünü Erzincan'da geçirmiştir. Burada tanışıp büyük bir sevgiyle bağlandığı, Nakşibendiyye Tarikatı'nın Hâlidî koluna mensup meşhur Terzi Baba'nın halifelerinden Şeyh Fehmi Efendi, onun hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kendi ifadesiyle lebaleb Mevlevîlik ile doluyken tanışıp intisap ettiği şeyhini, ayrıldıktan sonra da ölünceye kadar unutmamış, büyük bir muhabbetle sevmeye devam etmiştir. Aşçı Dede, Erzincan'da kaldığı dönemde şehrin dinî ve tasavvufî hayatı hakkında önemli bilgiler nakletmiştir. Başta Şeyh Fehmi Efendi olmak üzere, tarikatın pîri olarak nitelediği Mehmed Vehbî Hayyât ve Erzincan'ın önemli tasavvufî simalarından Lelebici Baba, Abdussamed Efendi ve Hacı Hafız Efendilerle ilgili hatıralarını anlatırken şehrin tasavvufî hayatı ve uygulamalarına dair bir takım bilgiler aktarmıştır. Eserin satır aralarında dönemin Erzincan'ının dinî yapısı, ibadet hayatı ve tasavvufî uygulamaları, başta Ramazan olmak üzere mübarek günler ve gecelerin ihyası, şehirde takip edilen dersler, yapılan sohbetler, okunan kitaplar vb. konularda oldukça geniş ve önemli bilgiler vardır.

KAYNAKÇA

- Afyoncu E. (2008). "Rûznâmçe". DİA. İstanbul.
- Aktepe O. (2003). *Terzi Baba, Hayatı ve Miftâh-ı Kenz. Erzincan.*
-(1997). *Lelebici Baba ve Tuhfetü'l-Uşşâk. Erzincan.*
- Albayrak N. (2011) "Terzi Baba". DİA. İstanbul.
- Algar H. (1997). "Hâlid el-Bağdâdî". DİA. İstanbul.
- Aşçı İbrahim Dede. (2006). *Aşçı Dede'nin Hatıraları, Çok Yönlü Bir Süfinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı I-IV. haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi.*
- Azamat N. (1991) "Aşçı İbrahim Dede Mecmuası". DİA. İstanbul.
- Fatsa M. (2000). *Tasavvufta Mekki Kolu. İstanbul: Mavi Yayıncılık.*
- Küçük S. (2000). *XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.*
- Mehmet A. (t.y.) *Başımıza Gelenler I-III. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Tercüman Yayınları.*
- Okay M. O. (1997). "Hâtırat". DİA. İstanbul.
- Şahin T.E. (1987). *Erzincan Tarihi I-II, Erzincan.*
- Turan E.İ. (2007). *Aşçı Dede Halil İbrahim Efendi'nin Fars Dili ve Gramerine Dair Çalışmaları. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.*
- Tuygun Ü. (2004). *Erzincan'ın Manevî Mimarları. İstanbul.*
- Yurt V. (2011). *Terzi Baba ve Erzincan. İstanbul,*
- Yücer H. (2004). *M. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl). İstanbul.*

BUHÂRÎ RÂVİSİ KÂDÎ MÜHELLEB B. EBÛ SUFRE'NİN ENDÛLÛS HADİSÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

THE PLACE AND IMPORTANCE OF KADI MUHELLEB B. ABU SUFRE AS NARRATOR OF BUKHARI IN ANDALUSIA HADİTH STUDIES

İbrahim TOZLU*

ÖZET: Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 435/1044), Endülüs coğrafyasında yetişen bir hadis âlimidir. Buhârî'nin en önemli râvîleri olarak kabul edilen Asîlî ile Kâbisî'den sema yoluyla hadis rivâyet etmiş, "Endülüs Hadisçiliği"ne önemli katkılar sağlamıştır. "Buhârî Rivâyeti"nin en sahih metnini inşa etme gayreti içinde olan müellif, Asîlî ile Kâbisî'nin rivâyetlerini gözden geçirmek suretiyle meydana getirdiği eserinde bir nevi nüsha tashihi yapmıştır. Müellifin "*el-Muhtasarü'n-nasîh*" ve "*Şerhu Sahihi'l-Buhârî*" adlı iki çalışması vardır. Endülüs üzerine ülkemizde yapılan hadis çalışmalarında Mühelleb'in adından ve söz konusu eserlerinden müstakil olarak bahsedilmemiştir. "Endülüs Hadisçiliği"nde Mühelleb iki açıdan önem arz eder. Birincisi, Asîlî ve Kâbisî gibi üçüncü nesil Buhârî râvîlerinden aldığı rivâyet ve cerh-ta'dîl gibi pek çok ilmî birikimi ile Buhârî'yi Endülüs'te nakletmesidir. İkincisi de, Muvattâ rivâyeti ve Mâlikî fıkıh geleneği içinde Endülüs'te yetişmiş bir muhaddis olmasıdır. Bu makalede müellifin "Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi" incelenecek, Buhârî rivâyeti ile metodu ise ayrı bir makalede ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler: Mühelleb b. Ebû Sufre, Buhârî, şerh, Endülüs, el-Muhtasar'un-nasîh.

ABSTRACT: Kâdî Mühelleb b. Abu Sufre (ö. 435/1044) is a hadith scholar who lived and educated in Andalusia region. He related hadiths from Asîlî and Kâbisî, who are regarded as the most important narrators from Bukhari, through sema method (i.e. by hearing from his/her teacher in person) and made great contributions to "Andalusian Hadith Studies". In this work, the author, who was rigorous to compose the most reliable hadith texts out of 'Bukhari Narrations, made a kind of revision of a copy by reviewing the narrations by Asîlî and Kâbisî'. The author has two works called "*el-Muhtasarü'n-nasîh*" and "*Şerhu Sahihi'l-Buhârî*". The hadith studies in our country on Andalusia did not mention the name of Mühelleb and his works. Muhelleb is of great significance for "Andalusia Hadith Studies" in two aspects. First, he narrated Bukhari in Andalusia through his scholarly accumulation in such areas like narration, cerh (a systematic study of errors in hadith narrations), ta'dîl (the investigation of whether hadith narrator had any faulty that can harm the trust of authorities). Second, he was a hadith scholar, who lived and got educated in Andalusia following the Muvattâ Hadith narration school and Mâlikî fikh tradition. In this article, the place of the author in "Andalusia Hadith Studies" is discussed while his narration from Bukhari and his method will be covered in another article.

Keywords: Mühelleb b. Abu Sufre, Bukhari, Explanation, Andalusia, el-Muhtasarü'n-Nasîh.

1. GİRİŞ

Buhârî'ye (ö. 256/869) ait "*el-Câmiu's-Sahih*" adlı eserin İslâm coğrafyasında ne kadar meşhur ve değerli olduğu bilinen bir gerçektir. Müellifinin adıyla özdeşleştiği için makale boyunca bu eser "Buhârî" adıyla anılacaktır. Endülüs coğrafyası İslâm dininin intişar ve inkişafında İslâm âlimlerinin batıya uzanan uç noktalarından biridir. Birçok ilmî araştırmada olduğu gibi hadis alanında da tarihî bir ilim merkezidir. Endülüs ile ilgili ilmî çalışmalar,

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan-Türkiye, tozluibrahim@hotmail.com

geçmişte olduğu gibi günümüz araştırmacılarının mesailerini yoğunlaştırdığı bir alan olma özelliğini korumaktadır. Birçok araştırmacı hadis ilminin bölgeye ilk defa nasıl girdiğine ve yaygınlaştığına dair çalışmalar yapmıştır.

Bu makalede, “Buhârî” denilince akla ilk gelen râvîlerinden Ebû Zer Herevî’nin, Buhârî nüshasını tenkitli bir şekilde rivâyet ettiği belirtilen ancak “Endülüs Hadisçiliği” bağlamında kaleme alınan çalışmalarda adının fazla zikredilmediğini düşündüğümüz Mühelleb b. Ebû Sufre’nin (ö. 435/1044) Endülüs’te Buhârî’nin tanıtılması sürecindeki rolü üzerinde durulacaktır. Mühelleb’in yaşadığı döneme kadar Buhârî rivâyeti serancâmından kısaca bahsedilecek, hicrî IV. Yüzyıldaki ihtisar çalışmalarından bahsedilerek Mühelleb’in hayatı ve ilmî kişiliğine değinilecektir.¹

Hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlere ait birçok kitap üzerine ihtisâr, tehzîb, tecrîd, telhîs, intihâb, intikâl, ihtiyâr çalışmaları yapılmıştır. İhtisâr (اختصار); özetleme-kısaltma, uzun olarak anlatılanın özünü yakalama, bir şeyin fazla taraflarını çıkarmak suretiyle kısaltma anlamlarına gelir. Bir eserin ihtisar edilmesi şeklindeki çalışmalar için “muhtasar” (kısaltılmış) terimi kullanılır.² Tehzîbin anlamı, müellifin meramını edebî bir üslupla özetlemedir. Kelime anlamı terbiye edip yetiştirmektir. Tehzîb (تهذيب) edilen bir kitap için “Mühezzeb” (içindeki bilgiler gözden geçirilmiş ve müellifin maksadı özetlenmiş) adı verilir.³ Tecrîd (تجريد); terim olarak bir şeyin kabuğunu soyup açmak, üzerindeki fazlalığı çekip çıkarmak anlamına gelir. Tecrîd edilen bir çalışma “Mücerred” (yani yanlış ve eksikliklerinden temizlenmiş) anlamına gelir.⁴ Telhîs (تلخيص); sözü veya yazıyı kısaltıp özünü vermek, ana hatlarıyla özetlemektir. “Mulahhas” telhis edilen eser demektir. Eserde kısaltma ve özetleme yapılmıştır.⁵ İntihâb (انتخاب); bir grup eşya arasından seçip almak, tercihte bulunmaktır.⁶ İntihâbı gerçekleştirilen çalışma “Müntehâb” adını alır. İntikâ (انتقاء); bir şeyi seçerken en temiz olanı, katıksız olanı bulmaktır.⁷ İntikâ söz konusu olan kitap “Müntekâ” adını alırken, muhtâr ve müntehâb ile eş anlamlı kullanılır. İhtiyâr (اختيار); bir şeyin alternatifini seçmek, gözde ve faziletli olanı tercih etmek gibi anlamlara gelir.⁸

Ashâb-ı kiram ve tâbiûn vasıtasıyla nakledilen rivâyetlerin sonraki nesiller tarafından cüz, müsned, câmî ve musannef adı verilen çeşitli kitaplarda toplanması da bir manada hadis, eser ve haberleri seçerek alma çalışması kabul edilebilir. Nitekim Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmî*’i, Mâlik’in (ö. 179/795) *el-Muvatta*’ı, Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim’in (ö. 261/874) *el-Câmîu’s-Sahih*’i bu tür çalışmalar olup onlarda sıhhat kriterlerine göre aynı veya benzer muhtevadaki rivayetler içinden derlenmiştir. Rivâyete göre Mâlik eserini dört bin (veya on bin) hadis içinden seçmiş hatta rivâyetlerini her yıl gözden geçirmiştir.⁹ Buhârî ise sahih görmediği

¹ Müellifin “*el-Muhtasaru’n-Nasîh*” adlı çalışması metodu kapsamında “*Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre’nin Buhârî Rivâyeti*” adıyla başka makalede tarafımızdan incelenmektedir.

² Bkz. İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, IV, 240, Dâru Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, 1414/1993; Zebîdî, Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmus*, XI, 174, thk. Heyet. Dâru’l-hidâye, trs.

³ Bkz. İbn Manzur, *a.g.e.*, I, 782; Zebîdî, *a.g.e.*, IV, 385.

⁴ Bkz. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, III, 115; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, VII, 489.

⁵ Bkz. İbn Manzur, *a.g.e.*, VII, 86; Zebîdî, *a.g.e.*, XVIII, 145.

⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, I, 751; Zebîdî, *a.g.e.*, IV, 246.

⁷ İbnü’s-Sîde, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhassas*, I, 297, 425, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, 1417/1996; Zebîdî, *a.g.e.*, XXXX, 122.

⁸ Bkz. İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 264; Zebîdî, *a.g.e.*, XI, 240.

⁹ Kâdî İyâz, Ebu’l-Fadl Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik li ma’rifeti a’lâmi mezhebi Mâlik*, I, 102, tsh. Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 1418/1998; İbn Ferhûn Burhânuddîn İbrahîm b. Alî b. Muhammed el-

rivâyeti “*el-Câmiu's-Sahih*”ine dâhil etmemiş, ayrıca kitabına aldığı rivâyetleri ezberlediği üç yüz bin hadis arasından ve sahih gördüğü yüz bin hadis içinden seçmiş,¹⁰ yani bir nevi tehzîb ve ihtisâr yapmıştır.

Rivâyetlerin en güvenilir olanlarını tespit etmeye yönelik çalışmalar özellikle tasnif ve şerh dönemlerinde hız kazanmış ve sahih hadislerin toplanması kaçınılmaz olmuştur. “İlk dönemlerde hadis kitaplarında rivayetler senedleriyle birlikte zikredilirken hadislerin kaynaklara intikalinden sonra IV. (X.) asrın ortalarından itibaren senedler hafzedilip hadisler sadece metinleriyle yazılmaya başlanmıştır. Hacimli eserlerin telif edilmesinden ve bunların şerhlerinin kaleme alınmasından sonra bu eserlerdeki bilgilere kolayca ulaşma, şerhlerde geçen bilgileri ayıklama ve bunları mükerrer rivayetlerden arındırma ihtiyacı muhtasar eserlerin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Ancak bir eserin adındaki “muhtasar” kelimesi her zaman onun bir başka eserin ihtisârı olduğunu göstermez. Hadis âlimleri, bir konu hakkında özet bilgi vermek üzere kaleme aldıkları eserlerine de genelde muhtasar adını vermişlerdir.”¹¹

Makalede incelemeye konu edindiğimiz “Muhtasar” müellifi Mühelleb b. Ebû Sufre Esîd b. Abdullah el-Esedî (ö. 435/1044), Buhârî'yi şerh eden âlimler arasında ve Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's-Sahih*'ini Endülüs'te yayan (حَيَّا كِتَابَ الْبُخَارِيِّ بِالْأَنْدَلُسِ) râvîlerden biri olarak tanıtılır.¹² Müellifin “*el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi'l-kitabi'l-Câmiu's-Sahih*” adlı eserini incelerken, iki ayrı baskısını inceledik. Bunlardan ilki Rabat'ta (Dâru'l-Kalem, 1428/2007) tek cilt halinde yayınlanmış, eserin tahkikini Muhammed Muhtâr Vüld (Vülid?) Abbâh gerçekleştirmiştir. Diğeri ise Riyâd'ta dört cilt halinde Ahmed b. Fâris es-Sellûm'un tahkiki ile Dâru't-tevhîd tarafından 1430/2009 yılında basılmıştır. Makalede kaynak verdiğimiz eser Dâru't-tevhîd neşridir. Bunun yanı sıra ülkemizde “Endülüs Hadisçiliği” üzerine yapılan birçok makaleyi de gözden geçirdik.¹³ Özellikle hadis ilminin Endülüs'e girişi ve bu girişte etkili olan

Ceyyânî el-Medenî, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni'l-mezheb*, I, 119, 121, thk. Ebu'n-nur Muhammed Ahmedî, Dâru't-türâs li'tab'ı ve neşr, Kahire, trs.

¹⁰ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I, 226, Dâru'l-kütüb il-ilmîyye, Beyrut 1418/1997; Hatib el-Bağdadî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdat*, II, 322; thk. Beşşar Avvâd, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman, *Tehezîbü'l-Kemâl*, XXIV, 442, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut. 1400/1980; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 96; XII, 415, thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1405/1985.

¹¹ Durmuş İsmail, “*Muhtasar*”, DİA, XXXI, 60.

¹² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXXIV, 13; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, II, 346.

¹³ Mesela bkz. Abu Nayeem, Md. Raîsüddin, “*Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı*” Çev. Murat Gökalp, Dinî Araştırmalar, C. VII, s. 323-329, 2005; Abdülhâdî Ahmed Huseysin, “*Mağrib ve Endülüs'e Hadisin Girişi*”, çeviren: Murat Gökalp, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 1, s. 107-138; Fierro, Isabel, “*Hadisin Endülüs'e Girişi*” (2./8. - 3./9. Yüzyıllar), çeviren: Murat Gökalp, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XLVII, sayı: 2, s. 237-258; Sancaklı, Saffet “*İbn Battâl (Ö. 449/1057) ve Buhârî Şerhi*”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 61-93; Öztoprak, Mustafa “*Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri*”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 105-122; “*Hadis İlminin Endülüs'e Girişi*”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 2, s. 143-163; “*Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri*”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Enstitüsü*, s. 2, s.s. 149-165, Samsun, 2012; “*Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*”, OMÜİFD, s. 34, s.s. 109 -136, Samsun, 2013.

âlimlerin ele alındığı, hangilerinin hadîsçi hangilerinin de fakih kimliği ile öne çıktığına dair bilgilerin verildiği makalelerde, bu çalışmada incelediğimiz Mühelleb b. Ebû Sufre'nin hadîsçi kimliğinden ve eserinden hiç bahsedilmediğini gördük. Ayrıca Diyanet İslam Ansiklopedisinde Mühelleb'ten müstakil olarak zikredildiğini de göremedik. Bu sebeple Endülüs üzerine yapılan günümüz hadîs çalışmalarında, üçüncü nesil Buhârî râvîleri Asîlî ile Kâbisî yanında yetişip “*el-Câmiu's-Sahih*”i tehzib eden ve kitabına sadık kalarak “Buhârî”yi rivâyet etme gayretini hedefleyen Buhârî râvîsi Mühelleb'in tanıtılmasının faydalı olacağını düşündük. Bu değerli hadîs âlimini “*Buhârî râvîsi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadîsçiliğindeki Yeri ve Önemi*” adlı müstakil bir makale ile araştırmayı hedefledik.

1.1. Mühelleb'in Yaşadığı Dönem

Kaynaklar Mühelleb'in doğum tarihi hakkında bilgi vermez. Ancak 435/1044 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa onun dünyaya gelmesi, Endülüs Emevî Emirliği'nin hicri IV. Asrın ortalarına doğru halifelîğe dönüştüğü ve Endülüs Emevîleri'nin tartışmasız en önemli emirlerinden kabul edilen III. Abdurrahman (ö. 350/961) sonrasına tekabül ediyor olmalıdır.

“III. Abdurrahman'ın Endülüs Emevî tahtına çıktığı yıllarda Kuzey Afrika'da Fâtımî devleti kurulmuştu. O, iç parçalanmada önemli rol oynayan Arap kabileleri arasındaki rekabeti kaldırarak “tek bir ümmet” oluşturmak için devlet kapılarını her zümreden insana açma yoluna gitti ve eğitimin yaygınlaşmasına önem verdi. Endülüs'te hızla yükselen Şîî Fatımîlere karşı halifelik ilan etti. III. Abdurrahman öldüğünde yerini âlim kişiliğiyle tanınan elli yaşındaki oğlu II. Hakem aldı. Bu halifenin döneminde (miladî 961-976) daha önce sağlanan iç istikrar devam ettiği gibi, dış ilişkilerde İspanyol krallıkları karşısında elde edilen üstünlük de korundu. II. Hakem zamanındaki asıl gelişmenin ilim ve sanat alanında olduğu görülmüş, Endülüs bu dönemde İslâm medeniyetinin en faal merkezi haline gelmiştir.”¹⁴

139/756 yılında bağımsız bir emirlik olarak ortaya çıkan Endülüs Emevîleri, 422/1031 yılında tarih sahnesinden silinmiş ve Endülüs Emevî Devleti'nin ardından birçok devlet kurularak Endülüs tarihinde “mülûkû't-tavâif” adıyla bilinen yeni bir dönem başlamıştır.¹⁵

Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (ö. 435/1044) yetişkinlik dönemi diyebileceğimiz hicri V. (miladî XI.) yüzyılın ilk yarısında Endülüs'ün yönetiminde artık müstakil emirlikler söz sahibidir. Bölgede etkin olan Lemtûne¹⁶ kabilesinin reisi Yahyâ b. İbrâhim bir hac dönüşünde bir müddet Kayrevan'da kalır ve burada Ebû İmrân Fâsî'nin (ö. 430/1039) derslerine katılır. Bu âlim, Mühelleb'in öğrenim gördüğü Asîlî ve Kâbisî'den ders alan en yaşlı öğrenciler arasında yer almaktadır.¹⁷ Daha sonra Yahyâ b. İbrâhim, kabilesinde ders vermek ve irşadda bulunmak üzere Ebû İmrân Fâsî'den bir hoca isteyince o, uygun bir kimseyi görevlendirme işini Sûs

¹⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “III. Abdurrahman”, DİA, I, 152-155, Ankara, 1988.

¹⁵ Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, DİA, XI, 213, İstanbul, 1995.

¹⁶ Bekrî, Ebu Ubeyd el-Endelûsî (ö. 487/1094) “Lemtûne”nin, sahil kenarında Cüdâle oğullarına ait Sanhâce kabilesi kolu olduğunu ifade eder. (Bkz. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, II, 858, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1412/1992). Hamevî Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1228), Mağrib'te “Lemtûne” adıyla tanınan geniş bir Berberî kabilesi olduğunu söyler. (Bkz. *Mu'cemu'l-buldân*, II, 12; IV, 431; Dâru Sâdır, Beyrut, 2. Baskı, 1995/1416). Kalkaşendî Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 821/1418) ise, Endülüs'ün batısında yer alan kabile adlarını zikrederken aynı kabilenin adını (الموتنة) “Lemtûne” şeklinde kaydeder. (Bkz. *Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîf bi-kabâili Arabi'z-zamân*, I, 171, Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, 2. Baskı, 1402/1982).

¹⁷ Dabbî, *Buğyetü'l-mültebis*, I, 457 (1332); Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 545 (364).

şehirdeki medresenin şeyhi Veccâc (Vâcâc)¹⁸ b. Zellû'ye (ö. 445/1053) havale eder. Veccâc talebesi Abdullah b. Yâsîn Cezûlî'yi (ö. 451/1059)¹⁹ irşad ve tebliğ ile görevlendirir.

448/1056 yılında bölgede hâkimiyetini tamamen ilan edecek olan Murâbitlar Devleti'nin kuruluşunda ilim ve irfan sahibi fakih Abdullah b. Yâsîn Cezûlî böylelikle önemli bir rol üstlenmiş olur. Onun daha sonra Sûs şehrinde bina ettireceği merkez (ribat) “Murâbitlar Evi” olarak tanınır. Abdullah b. Yâsîn Cezûlî ile başlayan tebliğ ve cihad hareketi zamanla Endülüs'te “Murâbitlar Devleti” adını alır. Mensupları yüzlerini peçeyle örttikleri için *الْمُنْتَمُونَ* el-Mülessemûn adıyla da bilinir.²⁰

1.2. Kimlik Bilgileri ve Yetiştirilmesi

Endülüslü muhaddis Mühelleb b. Ebû Sufre'nin nesebi²¹, sahâbî Ebû Sufre'nin oğlu Emevîler'in Horasan valisi Ebû Saîd Mühelleb b. Ebû Sufre Zâlim b. Sârik el-Atekî el-Ezdî'nin (ö. 82/702) soyuna dayanır.²²

Meriyye (مريية)²³ şehrinde kadılık yapan Mühelleb, Endülüs'te Buhârî'nin yayılmasını sağlayan Ebû Muhammed Asîlî'nin (ö. 392/1002) yanında yetişmiştir. Asîlî'den sema yoluyla rivâyetler nakletmiş ve kızı ile evlenmiştir. Asîlî'nin yanında fıkıh ilmini öğrenirken aynı

¹⁸ *وَجَّاحٌ وَوَجَّاحٌ* kelimeleri Arapça'da *فَعَالٍ وَفَعَالٍ* kalıbında kullanılır ve örtü anlamına gelir. (Bkz. İbnü's-Sîde, *el-Muhassas*, IV, 410). Bazı kaynaklarda bu ismin *واجح* şeklinde yer alması müstensih hatası olmalıdır.

¹⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 333; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXXV, 399 (216); İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Muhammed b. Ebûbekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, VII, 129, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, 1391/1971.

²⁰ Bkz. Bekrî, Ebû Ubeyd Endelûsî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, II, 859, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1412/1992; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-tarih*, VIII, 327, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, *Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye*, Beyrut, 1408/1987; Nüveyrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, XXIV, 139, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2004; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, XXXI, 79, thk. Dr. Beşşar Avvad, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1424/2003; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 207 (3996); İbnü'l-Verdî, Ebû Hafz Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî, *Tetimmetü'l-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer (Târihu İbni'l-Verdî)*, I, 344, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1417/1996.

²¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 579 (384); İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, III, 255, thk. Abdülkâdir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd, Dâru İbn-i Kesir, Dimaşk, 1406/1986.

²² Sahabi Ebu Sufre hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, VII, 101; thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, 1388/1968; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Marifetü's-Sahabe*, IV, 2364 (5803), thk. Ali b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru'l-vatan, Riyad. 1419/1998; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî, *Cemheretü Ensâbi'l-Eşraf*, II, 367, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashab*, IV, 1692, thk. Ali Muhammed el-Becâvî Dâru'l-Ciyl, 1. Baskı, Beyrut, 1412/1991; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX, 9-10 (6229); Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* VII, 434; İbn Hacer Askalânî, *el-İsâbe*, VII, 220 (10136), thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1412/1991.

²³ Hamevî, Mühelleb'in kadılık yaptığı şehrin okunuşunu “el-Meriyye” şeklinde verir ve Endülüs'te büyük bir şehir olduğunu söyler. (Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 119).

zamanda Buhârî'nin "*Sahih*"ini ondan kıraat yoluyla rivâyet etmiştir.²⁴ Hadis tahsili için Kayrevan ve Mısır'a gitti. Mekke'de iken Buhârî râvîlerinden Ebû Zer Herevî'den (ö. 371/981) icazetini aldığı Buhârî'nin "*Sahih*"ini, Mekke'ye birlikte geldiği Ebu'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ile tashih edip gözden geçirdikten sonra nakletti.²⁵

Hocalarından bir kısmının isimleri şöyledir: Ebûbekir İbnü'l-Haddâd Bağdadî (ö. 354/965)²⁶, Ebu'l-Hasen Ali b. Bündâr Kazvîni (ö. 357/967)²⁷, Ebû Zekeriyya Eş'arî (390/999)²⁸, Abdülvâris b. Süfyan Ebu'l-Kasım Kurtubî (ö. 395/1004)²⁹, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abbas Fihri (ö. 411/1020)³⁰, Ebu'l-Abbas Abdülvehhâb b. Münîr Haşşâb (ö. 412/1021)³¹.

Kendisinden Ebû Ömer İbnü'l-Hazzâ (ö. 467/1074)³², Ebu'l-Kasım Hâtim Tarablûsî (ö. 467/1074)³³, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes b. Dilhâs el-Uzrî ed-Delâî (ö. 478/1085)³⁴ ile Kâdî İbnü'l-Murâbit Muhammed b. Halef (ö. 485/1092)³⁵ gibi âlimler hadis rivâyet etmiştir.

İlim irfan ve zekâ sahibi olmakla tanınan Mühelleb, hadis ilimlerinde oldukça mâhirdir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'i ile Mâlik'in *el-Muvatta*'ı üzerine yazdığı şerhleri vardır. Vefat tarihi hakkında farklı rivâyetler olsa da kabul edilen görüşe göre hicrî 435/1044 yılı Şevval ayının on üçünde Endülüs'te vefat etmiştir.³⁶

²⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXXIV, 13; *el-Iber fi haberi men ğaber*, II, 272, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, trs.

²⁵ Humeydî, Muhammed b. Fütûh, *Cezvetü'l-muktebis fi tarihi ulemâi'l-Endelûs*, I, 257 (542), thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-kitâbi'l-Mısri, Kahire, 1386/1966; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 234 (99); İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 120 (446).

²⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VII, 823 (187); Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VI, 135 (304), thk. Ahmed el-Arnaûd ve Türkî Mustafa, Dâru ihyâü't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1420/2000.

²⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 116 (222); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 194 (3273).

²⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 671 (417).

²⁹ İbn Nukta, Ebûbekir Muhammed b. Abdülğanî el-Bağdadî, *İkmâlu'l-ikmâl (Tekmiletü li-Kitâbi'l-İkmâl)*, II, 456 (1993), thk. Abdülkayyûm Abd Rîb en-Nebî, Câmîatü ümmi'l-Kurâ, 1410/1990; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 752 (163); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 528 (3674).

³⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IX, 332 (453); Safedî, *el-Vâfi*, XX, 214 (304).

³¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IX, 212 (63); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 55 (3788).

³² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VIII, 35; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 242 (198).

³³ Dabbî, Ebû Cafer Ahmed b. Yahya, *Buğyetü'l-mültebis fi târihi ricali ehli'l-Endelûs*, I, 270 (658), Dâru'l-kütübi'l-arabî, Kahire, 1387/1967; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî, *Şeceretü'n-nûri'-zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I, 177 (375), talik Abdülmecid Hayyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 1424/2003.

³⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 417 (228); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 567 (296).

³⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 548 (156); *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIV, 131 (4459); Safedî, *el-Vâfi*, III, 39.

³⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 352 (827); İbn Beşküvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Endelüsî, *es-Sıla = Kitâbü's-Sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelûs*, II, 626 (1379), nşr. İzzet el-Attar el-Hüseynî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1966; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IX, 551 (162).

2. MÜHELLEB DÖNEMİNDE İHTİSÂR ÇALIŞMALARI

Mühelleb'in (ö. 435/1044) "*el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi'l-kitâbi'l-Câmi's-Sahih*"³⁷ adlı çalışmasının yanısıra hocası Kâbisî'nin (ö. 403/1012) "*Kitâbu Mûlahhasi'l-Muvatta*"³⁸ adlı eseri hicri IV. Asrın ortalarından itibaren ihtisâr çalışmalarına önem verildiğinin bir göstergesi kabul edilebilir.

Mühelleb eserinde Buhârî'nin birinci nesil râvîsi Firebrî'den ikinci nesil râvîsi Ebû Zer Herevî ile üçüncü nesil râvîleri Asîlî ile Kâbisî'den "*el-Câmi's-Sahih*"i tehzib edilmiş şekilde ve asıl nüshaya sadık kalarak rivâyet etme çabası içindedir. Hocası Kâbisî'nin aynı düşünceyle Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*' adlı eserinin İbnü'l-Kasım rivâyetinde yer alan 520 muttasıl hadisi ihtisar etmiş olması Mühelleb'de ihtisar düşüncesini doğurmuş olmalıdır. Ayrıca Kâdî İyâz, Mühelleb'in kardeşi Muhammed'e ait "*Kitâbu Mûlahhasi'l-Muvatta*" üzerine yazılmış muhtasar bir şerh bulunduğunu zikretmektedir.³⁹

Yaşadığı dönemde Mühelleb'den (ö. 435/1044) başka ihtisâr, tehzîb, telhîs türü çalışmalar yapanlar vardır. Mesela Ebû Zer Herevî'nin diğer talebesi Ebu'l-Velîd Bâcî'nin (ö. 474/1081) ricale dair çalışmasının adı "*et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fî'l-Câmi's-Sahih*"⁴⁰ adını taşır. O, bu eserinde "*el-Câmi's-Sahih*"in senedlerindeki râvilerin cerh ve ta'dîli ile ilgili bilgiler vermektedir. Bâcî'nin bir başka çalışması "*Muhtasaru'l-muhtasar fî mesâilî'l-Müdevvene*" adını taşır.⁴¹ Kâbisî'nin öğrencisi Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kasım Berâzî⁴² Kayrevânî'nin (ö. 430/1038'den sonra) "*et-Tehzîb fî ihtisâri'l-Müdevvene*"⁴³ adlı eseri yine tehzîb ve ihtisarla ilgili çalışmalar arasındadır.

Bu dönemde tehzîb, ihtisâr, telhîs türü eserler bir kitabı kısaltmayı ve yeniden gözden geçirmeyi hedeflemektedir. Muhtevanın gözden geçirilmesi ve gereken düzeltmelerin yapılması esastır. Bu düzeltmeler ve gözden geçirmeler, kimi zaman hadis kitaplarındaki rivâyetlerin metin ve sened tenkidini gerektirirken, kimi zaman da bir kitabın özetlenmesi şeklinde anlaşılabilir.

İhtisâr özelliği taşıyan çalışmaların özellikle Mâlikî mezhebine dair eserlerde önemli bir yer teşkil ettiğini ifade etmekte fayda vardır. Medine merkezli sünnet anlayışının egemen olduğu, tedvin döneminin ilk önemli çalışması *el-Muvatta*', tasnif dönemi öncesi yaygın bir şöhrete sahiptir ve Mâlik'in (ö. 179/795) fetvalarını da içeren bir kitaptır. Mâlik'in fetvaları hiç kuşkusuz hadisler üzerinden hükümler çıkarmaya dayanmaktadır.

Mâlikî mezhebine bağlı olan Mühelleb (ö. 435/1044) devrinde yapılan ihtisâr türü çalışmalar, öncekilerden etkilenmesi ve sonrakilere ışık tutması bağlamında önemlidir. Bu

³⁷ Eser, Dâru't-Tevhîd tarafından Riyad'da 1430/2009 yılında Ahmed b. Fâris es-Sellûm'un tahkiki ile dört cilt halinde basılmıştır.

³⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 186 (982), thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1419/1998; *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, XXXIII, 154 (99). *Kitâbu Mûlahhasi'l-Muvatta*' adlı eser es-Seyyid Muhammed b. Alevî b. Abbas el-Mâlikî'nin tahkiki ile el-Mecmaü's-Sekafî tarafından 2004/1425 yılında tek cilt olarak neşredilmiştir.

³⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313.

⁴⁰ Eser, Ebû Lübâbe Huseyn'in tahkiki ile (Dâru'l-livâ, Riyad, 1. Baskı, 1406/1986) üç cilt halinde basılmıştır.

⁴¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 246 (1027); *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, XXXVI, 15 (274).

⁴² البرذعة el-Berzea, binek hayvanında eğerin üzerine konulan bir çeşit ince yünlü kumaştır. Bu yünlüden yapılan kıyafeti giyenlere el-Berâzî (البراذعي) şeklinde kelimenin cemi şekliyle nisbe verilmesi tercih edilmiştir. (Bkz. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XX, 315). el-Berâzî nisbesi ile bilinen başka âlimler için bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, XVII; 118; XXIII, 263.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, XXXIV, 24 (348).

bağlamda Mühelleb “*el-Muhtasaru'n-nasîh fî tehzîbi'l-Câmiu's-Sahih*” çalışmasını, rivâyetlerin asıl nüshalarda bulunduğu şekillerini en doğru biçimde ortaya koymak amacıyla başlatılan tehzîb, ihtisâr ve telhîs faaliyetlerine bir örnek olarak ele alacaktır. Zira bu tür çalışmaların amacı sahih hadisleri ortaya çıkarmak değil, bir kitaptaki ifadeleri aslına uygun olarak düzgün ve güzel hale getirmek, bilgileri özetlemektir. Mühelleb metni kısaltmaktan ziyade “*el-Câmiu's-Sahih*”in eksikliğini tamamlama, yanlış nakli düzeltme ve en sahih metni, Buhârî'ye ait en doğru ifadeleri yeniden inşâ etme gibi bir hedefle eserini kaleme alacak ve fikhu'l-hadise dair görüşlerini ortaya koyacaktır.

Mühelleb; Buhârî'nin ilk nesil râvisi Firebrî, ikinci neslin en güvenilir râvisi Ebû Zer Herevî ve üçüncü nesil râvileri Asîlî ile Kâbisî'den almış olduğu ana nüshayı görmüştür. Buhârî'nin “*el-Câmiu's-Sahih*”ini belli ölçüler çerçevesinde ihtisâr etmesi, mükerrer hadisleri çıkarması, benzer bab başlıklarını teke düşürmesi, çeşitli yerlerde tekrar edilen hadislere ait isnadları birleştirmesi kendi dönemindeki ihtisâr çalışmalarında Mühelleb'i öne çıkartan temel özelliklerdir.

Mühelleb'in yaşadığı dönemde Sahih-i Buhârî rivâyetlerini tenkit ve tashih amacıyla yazılmış başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar arasında Dârekutnî'nin (ö. 385/995) “*Kitâbu'l-ilzâmât ve't-Tetebbu'u*”, “*Zikru kavmin mimmen ahrace lehüm el-Buhârî ve Müslim fî Sahihayhimâ ve da'afehüm en-Nesâi fî kitâbihi'd-Duafâ*”sı, “*Kitâbü't-tashif*”i, Ebû Zer Herevî'nin (ö. 434/1042) “*İlzâmâtü'l-Buhârî*”si, İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) “*el-Mesâilü'l-mustağrebe*”si, Hatib Bağdadî'nin (ö. 463/1071) “*Kitâbu'l-fasl li'l-vasl*”i, Ebu'l-Velid Bâcî'nin (ö. 474/1081) “*Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil fî esmâi'r-ricâli'l-mezkûra fî Sahihi'l-Buhârî ve Müslim*”i, Ebû Ali Gassânî'nin (ö. 498/1104) “*Takyîdü'l-mühmel*” ile “*et-Tenbîh alâ'l-evhâmi'l-vârîde fî's-Sahihayn*”i sayılabilir.⁴⁴

Mühelleb'in birlikte olduğu hadisçilerden Ebû Imrân Fâsî (ö. 430/1038)⁴⁵, Kâbisî ve Bâkılânî (ö. 403/1013) yanında yetmişmiştir. Mekke'de Ebû Zer Herevî'den sema yoluyla Buhârî'yi dinlemiş ancak ondan önce vefat etmiştir. Devrin büyük âlim ve hadis hafızlarından olup, Kırâat-i seb'a, cerh ve ta'dil ilimlerinde devrin imamı idi.⁴⁶ Fâsî'nin Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin ihtilaf ettiği hadislerle ilgili hocası Asîlî'nin “*el-Müdevvene*”si üzerine yazmış olduğu bir ta'lik çalışması bulunmaktadır.⁴⁷

Mühelleb devrindeki ihtisâr ve tehzîb türü çalışmaların ana hedefi, ele alınan eserin müellifine ait en doğru rivâyet ve nüshasını ortaya koymaktır. Sahih-i Buhârî rivâyetleri ve nüshalarını Endülüs'te bir araya getirme gayretlerini “Mühelleb'e Kadar Endülüs Hadisçiliği” ile “Mühelleb'e Kadar Endülüs'te Buhârî Rivâyeti” şeklinde ele almak, Mühelleb'in “Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri”ni anlayabilmek için anlamlı olacaktır.

2.1. MÜHELLEB'E KADAR ENDÜLÜS HADİSÇİLİĞİ

Endülüs denilince akla ilk gelen Mâlik (ö. 179/795) ve eseri *el-Muvatta*'dır. Mâlik'in savunduğu görüşler zamanla Medine'den Bağdat, Basra, Mısır'a hatta Kuzey Afrika ve Endülüs'e ulaşır. Bu yayımda *el-Muvatta*'ın güvenilir râvilerinden İbnü'l-Kasım (ö. 191/806)

⁴⁴ Sahih-i Buhârî'deki rivayetler üzerine yapılan söz konusu çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*, s. 65-70, Nükte Kitap, Konya, 2003.

⁴⁵ Nübâhî Ebu'l-Hasen Abdullah b. el-Hasen en-Nübâhî el-Endelûsî, *Târîhu Kudâti'l-Endelûs*, I, 37, Dârul-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 5. Baskı, 1403/1983.

⁴⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 280, 282, 283; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, 300; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 216 (4002).

⁴⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 337; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 158 (312).

ile Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mâlikî'nin (ö. 214/829)⁴⁸ önemli katkıları olmuştur. Kaynaklara göre “İbnü'l-Kâsım'ın yanında bulunan tek ve en önemli hadis kitabı sema metoduyla aldığı *el-Muvatta*'dır. Onun Mâlik ile yirmi yıllık birlikteliği söz konusudur. Ayrıca Mâlik'ten sema metoduyla naklettiği üç yüz cild (bölüm) tutarında rivâyete sahiptir.”⁴⁹ Şâfiî'nin (ö. 204/819), hocası Mâlik'in vefatından sonra Mısır'a gittiği yıllarda (179-199/795-815) İbnü'l-Kâsım gibi Mâlikî âlimlerin çalışmaları sebebiyle “*el-Muvatta*” özellikle fıkıh alanında şöhret kazanır hatta “*el-Esedîyye*”⁵⁰ adı ile genişletilir. Sahnûn'un (ö. 240/854) hocası İbnü'l-Kasım'la (ö. 191/806) birlikte Mâlik'in rivâyetlerini yeniden gözden geçirmesiyle “*el-Müdevvene*” adlı Mâlikîliğin fıkıhtaki temel klasik eseri daha ziyade şöhret kazanır.⁵¹

Hiç şüphesiz *el-Muvatta*'da Mâlik'in fikhî görüşleri de yer almaktadır, ancak bu durum onun “hadis kitabı” olma özelliğini ortadan kaldırmaz. Sonraki Mâlikî âlimler fikhî yönüne önem verip onu fıkıh kitabı olarak meşhur etmişlerdir. *el-Muvatta*' râvilerinden Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) Mâlik'in eseri hakkında ما نعرف كتابا في الإسلام بعد كتاب الله أكثر صوابا من موطن مالك “İslâm'da Allah'ın kitabından sonra Mâlik'in *el-Muvatta*'ından daha sahih bir kitap bilmiyoruz”⁵² demesinin sebeplerinden biri de, *el-Muvatta*'ın hadislere dair musannef türü bir çalışma özelliğini taşıması olabilir. Bilindiği üzere musannef, hadislerin konularına göre tertip edildiği kitap anlamındadır ve onlarda rivâyetler, merfû, mevkuf ve maktû' olarak fıkıh konuları da göz önüne alınarak tertip edilir. Sünenlerden farkı bu tür çalışmalarda sahabe ve tâbiûna ait sözleri, fiilleri ihtiva eden birçok muallak ve mürsel rivâyetin bulunmasıdır.

Nitekim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) de ifade ettiği gibi “Saîd b. Arûbe (ö. 125/743), Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770), Hammad b. Seleme'nin (ö. 167/784) tasniflerinin özelliği; Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan bir konu hakkında nakledilen rivayetleri ihtiva etmesidir. Mâlik de aynı yolu takip etmiştir. Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814), Abdürrezzak (ö. 211/827), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) ile diğerlerinin yaşadıkları devirde telif ettiği kitaplar Şâfiî'nin de işaret ettiği gibi hadislerden hüküm çıkarmayı hedeflemektedir. Nitekim Şâfiî (ö. 204/820), ‘Kur'an-ı Kerim'den sonra en sahih kitap Mâlik'in *el-Muvatta*'dır’ demiştir. Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855), Mâlik'in hadisi ile görüşleri hakkında sorulunca, Mâlik'in naklettiği

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 220 (57); *Tarihu'l-İslâm*, V, 348 (206).

⁴⁹ Bkz. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 252; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 226 (59).

⁵⁰ Rivâyet edildiğine göre Mâlik'in öğrencilerinden Ebû Abdullah Esed b. el-Furât el-Kayrevânî (213/828), Irak'ta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî yanında kaldığı sürece Hanefî mezhebine dair görüşlere meyleder. Ancak Mâlik'in vefatından sonra Kahire'ye geri döner. Hem Mâlikî hem Hanefî mezhebine dair görüşlere sahip olarak Esed b. el-Furât, Kahire'ye dönüşünde Mâlik'in görüşlerini İbnü'l-Kâsım'dan dinler ve ictihadları toplamaya karar verir. Sahnûn'un İbnü'l-Kâsım'la müzakere ederek “*el-Müdevvene*” adıyla topladığı Mâlikî mezhebine dair görüşleri gibi, Esed b. el-Furât da İbnü'l-Kâsım ile müzakere ettikten sonra altmış kitap halinde Mâlikî mezhebindeki ictihadları ayrıca telif eder. Onun bu ictihadları “*el-Mesâilü'l-Esedîyye*” adıyla halk arasında şöhret kazanır ama vefatından sonra etkinliğini kaybeder. Günümüze kadar bu çalışmanın ulaştığına dair bir bilgiye sahip değiliz. [Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, V, 274 (35); *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 226 (59)].

⁵¹ Bkz. İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî, *el-İkmâl fî ref'ul irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*, IV, 265, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, trs, Kahire; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 270-272; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXIII, 58 (15).

⁵² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 100; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 192 (56).

hadisi ile görüşünü başkalarının hadisi ve görüşüne tercih etmiştir.⁵³ Şâfiî aynı zamanda *el-Muvatta'* râvîlerinden biridir.⁵⁴ Sonraki bazı âlimler Şâfiî'nin yukarıdaki sözünü "Mâlik'in *el-Muvatta'*nda hadisleri bir araya getirmesi ve bablara göre tasnif etmesi"⁵⁵ şeklinde yorumlamıştır.

İbn Mâkûlâ'nın (ö. 475/1082), Ziyâd b. Abdurrahman Şebtûn'un (ö. 193/808)⁵⁶ Mâlik'in görüşlerini Kurtuba'ya ilk getiren ve o gelene kadar Endülüs'te Evzâî'nin (ö. 157/774) fikirlerinin yaygın olarak bilindiği görüşü⁵⁷ dikkate alınır, hâlâ rivâyetü'l-hadis fikhın gölgesinde kaldığı ve Endülüs'e Mâlikî fikhının ne denli hâkim olduğu anlaşılır. Burada bir husus dikkat çelmektedir. Endülüs'te ilk defa Mâlik'in fikh anlayışını taşıyan kişi olarak meşhur olan Şebtûn aracılığıyla *el-Muvatta'*ın yayılmaya başladığı bir dönemde, Şebtûn'un hocası ve kayınpederi Endülüs kadısı Ebû Amr Muaviye b. Salih eş-Şâmî el-Hımsî'nin (ö. 158/774) rivâyetlerinin gün yüzüne çıkmamasıdır. Hâlbûki o, hadis nakletmekle meşhur ve birçok âlimin sika kabul ettiği, meclisinde kendisinden hadis yazdığı, Müslim, Ebû Davud, Tirmizi, Nesâî, İbn Mâce'nin rivâyetlerine kitaplarında yer verdiği bir muhaddistir.⁵⁸ Muaviye b. Salih, Endülüs Emevî Devleti'nin ikinci kurucu emiri Hişam b. Abdurrahmân (ö. 180/796) tarafından kadılık görevine getirilmek istenmiş ama o hadis ilmini (rivâyeti) tercih etmiştir.⁵⁹ Kaynakların aktardığına göre "Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân b. el-Hakem'in (ö. 86/705) hüküm sürdüğü [65–85 / 685–705] yıllarda hicrî 80/699 senesinin sonuna doğru dünyaya gelmiştir. Soyu sahabeden Hâtib b. Ebî Beltea'ya (ö. 30/650) ulaşır ve bazı sahâbîlere yetiştiği (yani tâbiûnden olduğu) kabul edilir."⁶⁰

Muâviye b. Salih "Humus'tan 123/740 (veya 125/742) yılında ilim yolculuğuna çıkmış, Mısır üzerinden Endülüs'e geçerek Malaka şehrini vatan edinmiş, daha sonra İşbiliye'de hayatına devam etmiştir. Mâlik (ö. 179/795) ile aynı ilim meclisinde bulunan Muâviye b. Salih'ten, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İbn Uyeyne (ö. 198/814) gibi hadis imamları ile Mâlik de hadis rivâyet etmiştir. Endülüs'te sema yoluyla hadis nakletmekle meşhur olan Muâviye b. Salih Kurtuba'da vefat etmiştir."⁶¹ Bu bilgileri dikkate aldığımızda, Muâviye b. Salih el-Hımsî'nin Endülüs'te iken rivâyetlerine ilgi gösterilmediğini söylemek

⁵³ İbn Teymiyye Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî *Mecmûu'l-fetâvâ*, XX, 321, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l Melik Fehd, Medine, 1416/1995.

⁵⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 143.

⁵⁵ Süyûtî, Celâlüddîn, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I, 89, thk. Abdülvehhâb Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadisîyye, Riyâd, trs.

⁵⁶ Şebtûn, Ziyâd b. Abdurrahman olarak bilinen el-Muvatta' râvîsinin lakabıdır. (Bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XIX, 398). Lakabın Şebtûn şeklinde okunması da mümkündür. [Bkz. Safedî, *el-Vâfi*, XV, 10 (3); İbn Hacer, *Nüzhetü'l-elbâb*, I, 395 (1651), thk. Abdülaziz Muhammed b. Sâlih, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1. Baskı 1409/1989].

⁵⁷ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, II, 61; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IV, 1104 (95).

⁵⁸ Biyografisi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 521; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII, 382 (1750), Dâiretü'l-meârif el-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1271/1952, 1. Baskı; İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlü Sahihi Müslim*, II, 229 (1564), thk. Abdullah el-Leysî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1407; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 132 (173); *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 182 (54).

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 187 (54).

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 182 (54); İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb = Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*, X, 189 (391), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1404/1984.

⁶¹ Bkz. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 339-342 (796); Nübâhî, *Târihu kudâti Endelûs*, I, 43. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 189 (391).

mümkündür. Oysa Muâviye b. Salih, Endülüs'e Şam bölgesinden rihlet ederek geldiği ve Endülüs'te kadılık yaptığı bir gerçektir.⁶² Buradan Muâviye b. Sâlih'in hadisçi kimliğinin Endülüs'te değil de Şam bölgesinde kazandığını söylemek mümkün görülebilir. Nitekim Buhârî (ö. 256/869) ricale dair kitaplarını hazırlarken, cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde Muâviye b. Salih'in görüşlerine itibar etmekte ve kendisinden Şam bölgesindeki râvîlere dair bilgiler vermektedir.⁶³ İbn Hacer de (ö. 852/1448) onun cerh ve ta'dile dair görüşlerine itibar etmektedir.⁶⁴

Şu halde Muaviye b. Salih (ö. 158/774) ile talebesi ve damadı Şebtûn'un (ö. 193/808) Endülüs'te hadis rivâyeti ile meşgul oldukları kesindir. Ancak Şebtun *el-Muvatta*'nın rivâyeti ile daha ziyade bölgede yaygın olan Mâlikîliği öne çıkartmış ve fıkıh ilmini hadis rivâyetine tercih etmiştir.

Mâlik'in *el-Muvatta*'ı yanısıra diğer muteber kaynaklarda yer alan rivâyetlerine baktığımızda Endülüs'te Muâviye b. Salih vasıtasıyla *el-Muvatta*' dışında pek çok hadisin aktarılması mümkün görülebilir. Nitekim başta Buhârî⁶⁵, Müslim⁶⁶, Ebû Davud⁶⁷, Tirmizî⁶⁸, Nesâî⁶⁹, İbn Mâce⁷⁰, Ahmed b. Hanbel⁷¹ olmak üzere birçok muhaddis eserlerinde Muâviye b. Salih tarîki ile gelen hadislere yer vermiştir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelebilir. Endülüs'te hadis rivâyetinde bulunan Muaviye b. Salih (ö. 158/774) ile Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan hadis âlimi aynı kişi midir? Kaynaklar söz konusu râvîyi Ebû Amr (Ebû

⁶² Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 339.

⁶³ Bkz. Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *et-Târihu'l-evsat*, IV, 644 (991), thk. Teysîr b. Sa'd, Dâru'r-rüşd, Riyâd, 1. Baskı, 1426/2005; *et-Târihu's-sağîr*, II, 161, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, trs.; *et-Târihu'l-kebir*, II, 49 (1645); III, 102 (353); IV, 293 (2873); VI, 61 (1709); 457 (2980); VII, 335 (1442); VIII, 38 (2071); 97 (2316); IX, 55 (475); 68 (636), Dâiretü'l-meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1360/1941.

⁶⁴ İbn Hacer Askalânî, *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*, II, 176 (933); 327 (1133).thk. İkrâmullah İmdâdulhak, Dâru'l-beşâir, 1. Baskı, Beyrut, 1417/1996.

⁶⁵ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *el-Edebü'l-müfred*, I, 133 (364); 190 (541); 255 (734); 392 (1147), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 1409/1989.

⁶⁶ Müslim, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahih*, I, 210 (234); II, 645 (935); III, 1373 (43); 1532 (9); IV (1727); 1980 (14), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.

⁶⁷ Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'âs, *es-Sünen*, I, 178 (666); 230 (873); II, 46 (1362); III, 19 (2535); IV, 125 (4349), thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, trs.

⁶⁸ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Serve, *es-Sünen*, I, 77 (55); II, 189 (357); 311 (449); IV, 168 (1626); V, 31 (2653); 552 (3549), thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.

⁶⁹ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenü's-Suğrâ)*, I, 92 (148); II, 93 (819); III, 13 (1215); IV, 14 (1847); V, 80 (2561); VII, 291 (4619), thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986.

⁷⁰ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen (es-Sindî Şerhi ile birlikte)*, I, 174 (521); 202 (617); 270 (825); II, 767 (2286); 1065 (3193); 1246 (3793); 1333 (4020), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Beyrut, trs.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, X, 17 (5724); XIII, 254 (7868); XIV, 368 (8761); XIV, 509 (8948); XVI, 519 (10892); XXV, 390 (16008); XVIII, 115 (16910); XXVIII, 169 (16967), thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1. Baskı, 1421/2001.

Abdurrahman) Muâviye b. Salih b. Hudeyr el-Hadramî el-Himsî şeklinde tanıtmakta ve Endülüs'te kadılık yaptığını zikretmektedir. İbn Sa'd, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Zur'a ed-Dimeşkî, Ahmed b. Hanbel, İbn Adî gibi hadis otoriteleri tarafından hâfiz, sika, imam, muhaddis, kesîru'l-hadis, salihu'l-hadis, sadûk olarak tanıtılmaktadır. Hicri 158/774 yılında vefat etmiştir. Hadis aldığı mesela Mekhûl (ö. 112/730), Rebîa b. Yezid (ö. 121/738) gibi şeyhlerine ve kendisinden rivayette bulunan örneğin Ma'n b. İsa (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) gibi râvîlerine baktığımızda aynı dönemin şahsiyetleri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu kişilerin hadis almak için yaptığı (rihlet) merkezlere ve Kütübi Sitte'de geçen rivâyetlerin senetlerindeki râvî-şeyh bağlamındaki isimlerin irtibatına baktığımızda isimlerin Muâviye b. Salih ile örtüştüğü anlaşılmaktadır.⁷² Dolayısıyla Muâviye b. Salih'in farklı bir isim olduğuna dair bir bilgiye veya adı üzerinde ihtilaf edildiğine, aynı isimde bir başka râvî ile karıştırıldığına, zaman veya mekân farklılığına, hoca-talebe arasındaki kronolojik uyumsuzluğa işaret eden bir bilgiye biz rastlamadık.

Bu sebeple Endülüs'te 125/742 ile 158/774 yılları arasında hadis naklini sadece *el-Muvatta* ile sınırlandırmak doğru değildir. Henüz Kütüb-i Sitte içinde yer alacak rivâyetlerin şöhret kazanmaması ile *el-Muvatta*'nın bölgedeki hâkimiyetinin Muaviye b. Salih (ö. 158/774) gibi güvenilir bir râvîyi gölgede bıraktığı söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Faradî'nin belirttiğine göre Muâviye b. Salih'in rivâyetlerini toplamak için Bağdat'tan Endülüs'e gelenler olmuş, ancak hayatta iken kendisine yetişememişler, rivâyetlerini nakleden râvîlerine ulaşmışlardır.⁷³

Endülüs'e hadis rivâyetinin girişini Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ile başlatmayı teyit eden güncel çalışmalar vardır.⁷⁴ Endülüs'e hadisin girişini nakleden klasik kaynaklar ise bilgileri neredeyse birbirinden alıntılanmış gibidir.⁷⁵ Ancak burada üzerinde durulması gereken husus, Bakî b. Mahled'in aşağıda anılacağı üzere hocası İbn Ebî Şeybe'nin "*el-Musannef*"inde⁷⁶ Muâviye b. Salih'e ait rivâyetlere yer verilmesidir. Bu durum *el-Muvatta*' dışındaki hadislerin de

⁷² Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 521; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 335 (1443); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 382 (1750); Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 339; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, IV, 219 (369); *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 158 (54).

⁷³ İbnü'l-Faradî, *Tarihu ulemâi'l-Endelüs*, I, 139 (1445).

⁷⁴ Bkz. Isabel Fierro, "*Hadis'in Endülüs'e Girişi*", çev: Murat Gökalp AÜİFD, 2006, s 2, s.s. 235; Abu Nayeem, Md. Raîsüddin "*Bakî b. Mahled el-Kurtubî (201-276/816- 889) ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı*" Çev. Murat Gökalp, Dinî Araştırmalar, 2005, C. VII, s. 325; Öztoprak Mustafa, "*Endülüs Hadisciliğinde Halifelerin Yeri*", İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s. 2, s.s. 153-154, 2012; "*Endülüs Hadisciliğinde Sahîhayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*", OMÜİFD, s. 34, s.s. 112, 2013; "*Endülüs Hadisciliğinde Kadıların Yeri*" Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt IV, Sayı 7, s.s. 108, Şırnak, 2013.

⁷⁵ İbnü'l-Faradî'ye göre (403/1013) [*Tarihu ulemâi'l-Endelüs*, I, 91 (283)] Bakî b. Mahled "Endülüs'ü hadis ve rivâyetle dolduran/ورواية حديثاً ورواية"; Zehebî'ye göre (748/1347) [*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 290 (137); *Tarihu'l-İslâm*, VI, 521 (121)] "Endülüs'te hadisin artması ve yaygınlaşmasında öncü/ونشره ونشروه" وكان بقي أول من كثر الحديث بالاندلس ونشره/ولأ يقبل أحداً = Salih, müçtehid bir imamdır. Hadisleri dikkate alarak fetva verir ve kimseyi taklit etmez." [*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXV, 291 (137)].

⁷⁶ Mesela bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (235/849), *el-Musannef*, I, 13 (21), 161 (1858), 342 (3933); II, 145 (7486), 185 (7943), 228 (8410); III, 439 (15778); IV, 211, (19392); V, 99, (24092), thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1409/1989.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

Endülüs'e girmiş olabileceğini gösterir. Bakî b. Mahled hocası İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i yanında, Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm*, Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/855) *et-Târih*, hocası Ahmed b. İbrahim b. Kesir ed-Devrakî'nin (ö. 246/860) "*Siyeru Ömer b. Abdülaziz*"⁷⁷ gibi devrin rivâyetü'l-hadise dair eserlerini Endülüs'e ilk getiren ve tanıtan bir muhaddistir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, daha önce de değindiğimiz gibi Hz. Peygamber'e (s.a.s) ait sahih rivâyetlere ulaşabilme bağlamında Endülüs'e *el-Muvatta'* dışında farklı rivâyetlerin girebilme ihtimalidir. Zira Bakî b. Mahled, Şebtûn'un talebesi Yahya b. Yahya el-Leysî'nin (ö. 234/848) öğrencisidir. Muâviye b. Salih ile başlayan Şebtûn ve Yahya b. Yahya el-Leysî ile devam eden süreç Bakî b. Mahled zamanında meyvelerini vermiştir. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) "*el-Musannef*"inde hadisler *el-Muvatta'*da olduğu gibi fıkıh bablarına göre sıralanmaktadır. Bu durum *el-Muvatta'* ile *el-Musannef*'in mukayese edilmesi bağlamında önemli görülebilir. Mutaassıb bir Mâlikî olan Esbağ b. Halîl'in (ö. 273/886) "Kitaplarım içinde bir domuz başının bulunması, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inin olmasından bana daha sevimli gelir"⁷⁸ diyerek katı duruş sergilemesini de düşünürsek, hadis merkezli bir fıkıh anlayışının Endülüs'te geniş yankı bulmamasının sebebi daha iyi anlaşılabilir. Buradan âlimlerin Mâlikî fikhını önceden daha çok önemseydiği ancak Bakî ile birlikte hadis rivâyetine önem vermeye ve bu ilmin gelişmeye başladığı sonucu çıkartılabilir.

İşte Mühelleb'in 330/941 yılı civarında doğduğu tahmin edilen hocası ve kayınpederi Ebû Muhammed Asîlî'nin (ö. 392/1002) bu süreçte Endülüs'e önemli katkıları olmuştur. Zira o, özellikle cerh ve tadili iyi bilen Mâlikî bir hadis hafızıdır. Aynı zamanda Buhârî'nin de önemli bir râvisidir. Kendine has görüşleri ve içtihatları bulunmaktadır; hatta Endülüs'te Eş'arî kelamını yaymakla öne çıkar. Asîlî'nin Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarına temas ettiği "*ed-Delâil alâ ümmehâti'l-mesâil*"⁷⁹ adlı içeriği hakkında kaynaklarda pek bilgi geçmeyen kitabını, hadisi merkeze alan bir fıkıh anlayışını tesis etmek için telif etmiş olması muhtemel görülebilir. Zira o, selefî fıkıh anlayışı ile hadis ve sünnet konusunda devrin otorite şahsiyeti kabul ediliyordu.⁸⁰

Bu sebeple konumuz Mühelleb iki açıdan önem arz eder. Birincisi, Asîlî (ö. 392/1002) ve Kâbisî (ö. 403/1012) gibi Buhârî râvîlerinden aldığı pek çok ilmî birikimi ile Buhârî'yi Endülüs'te rivâyet etmiş olmasıdır. İkincisi de, el-Muvattâ rivâyeti ve Mâlikî fıkıh geleneği içinde Endülüs'te yetişmiş bir muhaddis olmasıdır. Kaynaklar kendisini "Buhârî Şârihi" şeklinde ve Endülüs'te Buhârî'nin *Sahihini* yapan âlimler arasında tanıtır.⁸¹

Şimdi de Mühelleb'e kadar geçen süreçte "Endülüs'te Buhârî Rivâyeti"ne bir göz atalım.

⁷⁷ Bkz. İbnü'l-Faradî, *Tarihu ulemâi'l-Endelûs*, I, 92 (nr:283); İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 21, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1371/1952; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXIII, 125 (46); *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 69 (520).

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 202 (116); *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, I, 269 (1008), thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1. Baskı, 1382/1963. (İbn Hacer'e göre, Esbağ b. Halil Kurtubalı bir fakih olup 273/886 yılında vefat etmiştir. Mutaassıb Mâlikîlerdendir. Zâhidlik yönü ağır basar, hadis ilminde zayıf kabul edilir. Bkz. İbn Hacer Askalânî, *Lisanu'l-mizan*, II, 205, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1423/2002).

⁷⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 243.

⁸⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 560 (412); *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 153 (954).

⁸¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXXIV, 13; *el-Iber*, II, 272; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 346.

3. MÜHELLEB'E KADAR ENDÜLÜS'TE BUHARİ RİVÂYETİ

Buhârî (ö. 256/870) “*el-Câmiu's-Sahih*”ini tamamlayınca onu Ebu'l-Hasen Alî b. Medînî (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) gibi devrin önemli otoritelerinden kabul edilen âlimlere takdim etmiştir. Onlar da kitabı güzel bulmuşlar ve içindeki hadislerin dördü hariç sıhhati hakkında hüsnü şehadette bulunmuşlardır. Ukaylî'ye (ö. 322/934) göre “Söz konusu dört hadiste de son söz yine Buhârî'ye aittir ki, o da bu rivâyetlerin sahih olduğunu söylemektedir.”⁸² Buhârî'nin kendisinden rivâyette bulunan râvîlerin sayısı oldukça artmış ve eserin birçok nüshası meydana çıkmıştır. Buhârî'nin en meşhur rivâyeti, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Matar Firebrî'ye (ö. 320/932) aittir.

3.1. Firebrî (ö. 320/932) Rivâyeti

Bâcî'nin (ö. 474/1081) verdiği bilgiye göre كتاب البخاري من أصله الذي كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربري “Buhârî'nin kitabı ki, öğrencisi Muhammed b. Yusuf'un yanında bulunan asıl nüshadan istinsah edilmiştir.” Müstemlî (ö. 376/986), Ahmed b. Hammûye (Hameveyh)⁸³ es-Serahsî (ö. 381/991), Küşmîhenî (ö. 389/998) ile Ebû Zeyd Mervezî (ö. 371/981), Firebrî'nin (ö. 320/932)⁸⁴ elindeki nüshayı asıl kabul ederek “*el-Câmiu's-Sahih*”i ondan rivâyet etmişlerdir.⁸⁵ Zehebî'ye göre Firebrî, “Buhârî'den ‘*Sahih*’ini 248/862 senesinde Firebr’de, 252/866 veya 253-255/ 867-869 yılları arasında Buhara’da dinlemiştir.”⁸⁶ Buradan anlaşıldığına göre bizzat hocasından sema yoluyla rivâyette bulunması, “Buhârî Rivâyeti” hususunda diğer râvîlere göre Firebrî'nin değerini artırmaktadır.

3.2. Ebû Zer Herevî (ö. 434/1043) Nüshası

Muhammed b. Ahmed b. Abdullah Ebû Zeyd Mervezî (ö. 371/981) de Firebrî'den “*el-Câmiu's-Sahih*”i sema yoluyla nakleden ve birçok beldeye rihlette bulunan önemli bir Buharî râvîsidir. Hatîb el-Bağdadî'ye göre “*Sahih*’i en güzel şekilde nakleden en iyi râvîlerdendir.”⁸⁷ Ebû Zeyd Mervezî, Asîlî'den (ö. 392/1002) yaşça büyüktür ve “Asîlî'den semai bulunmaktadır.”⁸⁸ Asîlî, Mekke’de 353/964 yılında hac ibadeti sırasında Ebû Zeyd Mervezî ile

⁸² Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 8; İbn Hayr, Ebûbekir Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife, *Fehrese İbn-i Hayr*, I, 83, thk. Muhammed Fuâd Mansur, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1419/1998; İbn Hacer, Askalânî, *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahihî'l-Buhârî*, V, 423, thk. Said Abdurrahman el-Kazakî, el-Mektebü'l-İslâmî (Dar-u Ammar, Amman) Beyrut, 1. Baskı, 1405/1985; *Fethu'l-bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, I, 7, 489, Dâru'l-marife, Beyrut, 1379/1959.

⁸³ Bazı kaynaklarda “Hammûye” şeklinde verilse de bu nisbenin “Hameveyh” şeklinde olması daha doğrudur. Zira kelimeyi mim harfinin şeddesi veya sadece fethası ile okumak mümkündür. (Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 246; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, I, 392, Dâru Sâdir, Beyrut, 1400/1980).

⁸⁴ Firebr, Buhara'nın Ceyhun nehri tarafında bir yerleşim yeridir. Bkz. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, II, 418.

⁸⁵ Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310. Ayrıca bkz. Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, I, 9; II, 234, el-Mektebetü'l-atîke ve Dâru't-türâs, trs; Sem'ânî Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur (562/1166), *el-Ensâb*, IV, 359; takdim ve ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-cinân, (Merkezü'l-hidemat ve'l-ebhâsi's-sekâfiyye), trs; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 8.

⁸⁶ İşbilî, *Fehrese*, I, 83; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XV, 10 (5); XVI, 313 (221); İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 76.

⁸⁷ Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdat*, II, 154; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXX, 316 (221).

⁸⁸ Ebu'l-Fidâ İbn Kesir ed-Dimeşkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, I, 327, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sakâfe ed-Dîniyye, Kahire, 1413/1993.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

karşılaşmış ve Buhârî'yi sema yoluyla rivayet etmiş⁸⁹ hatta kendisinden “*el-Câmiu's-Sahih*”i yazmıştır.⁹⁰ Asîlî'nin bu yolculuğu sırasında Mekke'de Kâbisî (ö. 403/1012) ile görüştüğü, “*Sahih-i Buhârî*”nin zabtını ve tashihini Kâbisî ile birlikte yaptığı hatta gözden geçirip rivayet farklılıklarını giderdiği de bilinmektedir.⁹¹ Dolayısıyla Ebû Zeyd Mervezî rivâyetini, Asîlî aracılığıyla rivâyette bulunan Ebu Zer Herevî'nin gördüğü ve kendi nüshası ile karşılaştırdığı kabul edilebilir.

Ebû Zer Herevî, Buhârî'nin “*es-Sahih*”ini Firebrî'nin öğrencilerinden Müstemlî (ö. 376/986), Ahmed b. Hammûye (Hameveyh) es-Serahsî (ö. 381/991) ve Küşmîhenî'den (ö. 389/998) sema yoluyla almıştır. Herevî, Buhârî'nin meşhur râvisi Ahmed b. Hammûye (Hameveyh) Serahsî'den (ö. 381/991) 373/983 yılında Serahs'ta ve diğer iki Buhârî râvisi, Küşmîhenî'den 387/997 senesinde Merv'de ve Müstemlî'den de 374/984'te Belh'te sema yoluyla Buhârî'nin “*el-Câmiu's-Sahih*”ini okumuştur.⁹²

Talebesi Bâcî'nin (ö. 474/1081) verdiği bilgiye göre, Herevî'nin “*el-Câmiu's-Sahih*” nüshası Firebrî'nin meşhur üç öğrencisi Müstemlî (ö. 376/986), Ahmed b. Hammûye (Hameveyh) Serahsî (ö. 381/991) ve Küşmîhenî (ö. 389/998) nüshaları ile hemen hemen aynıdır.⁹³

Anlaşılabacağı üzere Ebu Zer Herevî elindeki nüshayı, hem Ebû Zeyd Mervezî, Asîlî ve Kâbisî hem de “Müstemlî, Ahmed b. Hammûye (Hameveyh) Serahsî ve Küşmîhenî”⁹⁴ rivayetleri ile karşılaştırmakta ve adeta tenkitli bir çalışma ortaya koymaktadır.⁹⁵ Nitekim Nevevî'ye göre “*el-Câmiu's-Sahih*”i Firebrî'den en iyi şekilde nakleden râvî Ebû Zer Herevî (ö. 434/1043)'dir.”⁹⁶

Herevî'nin Harem-i Şerif'te “*el-Câmiu's-Sahih*” nüshasını rivâyet etmesi, Mekke'ye gelen Mağrib ve Endülüslü âlimler tarafından tanınmasına ve Buhârî'nin Mağrib uleması tarafından bilinmesine yol açmıştır. Zehebî (ö. 748/1347) daha önce aklî ilimlerin okutulmadığı Endülüs'e Kelâm ilminin girmesini sağlayan âlimleri zikrederken Ebû Zer Herevî'nin de adını verir. Ona göre, “Ebû Bekr Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile Ebu'l-Hasen Dârekutnî (ö. 385/995)'den aldığı Kelâm ilmini Mekke'de yaymaya başlayan Herevî, yanına gelen Mağribli ve Endülüslü öğrencileri vasıtasıyla bu ilimlerin ve “*el-Câmiu's-Sahih*”in Endülüs'e girmesinde ve yayılmasında etkili olmuştur. Asîlî (ö. 392/1002), Ebu'l-Velid b. el-Faradî (ö. 403/1013), Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Ebû Ömer Muhammed b. Abdilber Nemerî (ö. 463/1071) gibi Endülüslü âlimler “*Sahih-i Buhârî'nin* Mağrib uleması arasında yayılmasını sağlamışlardır.”⁹⁷

⁸⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, VII, 135.

⁹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 484.

⁹¹ Zehebî, a.g.e XII, 569.

⁹² Ebu'l-Velid el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXXIV, 59 (370); İbn Nukta, *et-Takyîd*, I, 321.

⁹³ Ebu'l-Velid el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 8.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXXIV, 59 (370).

⁹⁵ Ebu'l-Velid el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 310.

⁹⁶ Nevevî Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügat*, I, 75, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut. Trs.

⁹⁷ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXXIV, 62 (370).

4. ASİLÎ (Ö. 392/1002) VE KÂBİSÎ (Ö. 403/1012) NÜSHALARI

Firebrî'den sema yoluyla Buhârî'yi dinleyen Ebû Zeyd Mervezî (ö. 371/981)⁹⁸, “*el-Câmiu's-Sahih*”i en sağlam nakleden râvîlerden biridir.⁹⁹ Mühelleb'in hocası Asîlî (ö. 392/1002) de Buhârî'yi sema yoluyla Ebû Zeyd Mervezî'den dinlemiştir.¹⁰⁰ İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) naklettiğine göre, 342/953 yılında Kurtuba'ya yerleşen Asîlî, Bağdat ve civarına 351/962 yılında ilim uğruna yolculuğa çıkmış, Ebû Zeyd Mervezî'den (ö. 371/981) aldığı icazetle “*Sahih*”i Endülüs'te yaymaya başlamıştır. Vefat ettiğinde Emevîlerin Endülüs'e ilk gelişlerinde inşa etmiş oldukları “*Rasâfetü Kurtuba*”¹⁰¹ adıyla bilinen mezarlığa defnedilmiştir.¹⁰² Zehebî'ye göre, hadisin illetlerini ve ricalini iyi bilmektedir.¹⁰³

Mühelleb'in Buhârî'yi naklettiği diğer hocası Ebu'l-Hasen Kâbisî (ö. 403/1012), cerh ve ta'dil, kırâat, fıkıh, usul ve kelam alanında tanınır. Basra, Kufe, Mısır, Hicaz başta olmak üzere birçok yere ilmî yolculuk yapmıştır. Hicrî 353-357 yılları arasında Mekke'de iken Buhârî'yi Ebû Zer Herevî'den rivâyet etmek için icazet almıştır. Mâlik b. Enes tarîki ile gelen 520 muttasıl senedli Muvatta rivâyetini “*el-Mulahhas*” adlı eserinde toplamıştır. Mâlikî mezhebine mensup, asrın imamı sayılan sika bir muhaddistir. Kayrevân'da vefat etmiştir.¹⁰⁴

5. MÜHELLEB'İN ENDÜLÜS HADİSÇİLİĞİNDEKİ YERİ

5.1. Buhârî Üzerine Mühelleb'in Çalışmaları

Mühelleb'in Buhârî'nin “*el-Câmiu's-Sahih*”i üzerinde iki önemli çalışması vardır. Bunlardan ilki günümüze gelen “*el-Muhtasaru'n-nasîh*”¹⁰⁵ adlı eseridir. Bu kitapta Mühelleb Buhârî'nin “*Sahih*”indeki rivâyetleri tehzîb etmekte, bab başlığı ve istinbâtı gerektiren özelliklerine riâyet ederek onun en sahih metnini inşa etmeye gayret etmektedir. Öte yandan, rivâyetlerin müşkil yerlerine, hadislerin fikhî yorumuna, illet, cerh ve ta'dil bilgilerine, sahih ve zayıflığına hadis ilimlerine vâkıf bir muhaddis sıfatıyla yer yer işaret etmekte, böylece “*el-Câmiu's-Sahih*”in tehzîbini ve ihtisarını yapmaktadır.¹⁰⁶

Diğer çalışması ise, “*Şerhu'l-Câmiu's-Sahih*”idir.¹⁰⁷ Ebûbekir İbnü'l-Arabî'nin *el-Muvatta'* şerhi *el-Mesâlik fi Şerhi Muvattai Mâlik'i* neşreden Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî, son devrin tanınmış şahsiyetlerinden Ahmed Şevki b. Alî b. Ahmed Şevki'ye (ö. 1351/1932)

⁹⁸ Hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 313 (221).

⁹⁹ Sübkî Tâcüddin Ali b. Abdülkâfî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, III, 71, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfetâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1992.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 314 (221)

¹⁰¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, III, 48.

¹⁰² İbnü'l-Faradî, *Tarihu ulemâi'l-Endelûs*, I, 249 (760).

¹⁰³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 152 (954).

¹⁰⁴ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 257 (542); Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, XXXIII, 154 (99) İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, III, 120 (446).

¹⁰⁵ Eserin iki ayrı baskısı vardır: İlk baskısı Rabat'ta (Dâru'l-Kalem, 1428/2007) tek cilt halinde yayımlanmıştır. Eserin tahkikini Muhammed Muhtâr Vüld (Vülid?) Abbâh gerçekleştirmiştir. Kitabın son baskısı ise Riyâd'ta dört cilt halinde Ahmed b. Fâris es-Sellûm'un tahkiki ile Dâru't-tevhîd tarafından 1430/2009 yılında basılmıştır.

¹⁰⁶ Mühelleb'in bu çalışması “*Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (435/1044) Buhârî Rivâyeti*” adıyla rivâyet metodunu öne çıkaracak şekilde ayrı bir makalede tarafımızdan incelenmektedir.

¹⁰⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 85; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 515.

dayandırdığı bir bilgiye göre bu şerhin bir yazma nüshasının Rabat'ta Hizânetü'l-Melekiyye'de mevcut olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Ancak biz bu esere henüz ulaşamadık.

5.2. Çalışmalarında Mühelleb'i Kaynak Gösteren Âlimler

Endülüs, Şam, Mısır gibi ilim merkezlerinde yetişen İbn Battâl (ö. 449/1057), Ebûbekir İbnü'l Arabî (ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267), Kurtubî (ö. 671/1273), Nevevî (ö. 676/1277), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Şâtîbî (ö. 790/1388), İbn Hacer (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451), Süyûtî (ö. 911/1505), Kastallânî (ö. 923/1517) gibi birçok müellifin Mühelleb'den (ö. 435/1044) istifade ettiğini, eserlerinde kendisine atıflar yaptığını görmekteyiz.

İbn Battâl

Mühelleb'den en çok bilgi nakledenlerin başında bir hadis şârihi olarak talebesi Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057) gelmektedir. İbn Battal üzerine yaptığı çalışmasında Sancaklı'ya göre Mühelleb'in Buhârî şerhi "Hattâbî'nin ilk Buhârî şerhi"¹⁰⁹ 'A'lâmü'l-hadis fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî'den sonra yazılan en geniş şerh olma özelliğini taşımaktadır."¹¹⁰ İbn Battâl'ın "Şerhu Sahîhi'l-Buhârî"¹¹¹ adlı eserinde yapmış olduğumuz incelemeye göre o, hocası Mühelleb'in bini aşkın yerde görüşlerine atıfta bulunmuştur.¹¹² İbn Battâl'ın Mühelleb'ten yapmış olduğu alıntılarının fikir vermesi açısından birkaç örneğini zikretmek isteriz:

Birinci örnek: İbn Battâl; Buhârî'nin "Kitâbu bed'i'l-vahy" adlı ilk kitabında vahyin nasıl başladığına dair bab başlığındaki "Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik"¹¹³ meâlindeki ayeti izah ederken, "Allah'ın diğer peygamberlere nasıl vahyettiyse Muhammed aleyhisselama da aynı şekilde vahyettiğini, vahyin sıradan bir ilham olmadığını, kendi içinde çeşitli şekilleri bulunduğunu ve Buhârî'nin niyet hadisini kitabının başında vermekle "es-Sahîh"i te'lifindeki maksadının bilinmesine işaret ettiği" görüşünü Mühelleb'ten nakletmektedir. İbn Battâl'ın naklettiğine göre Mühelleb, Buhârî'nin kitabına niyet hadisi ile başlamasındaki maksadının (her müellifin kitabını telif ederken yapması gerektiği gibi) Allah rızasını gözetmek olduğunun bilinmesi ve amellerin niyetle tamamlandığının anlaşılması olduğunu ifade etmektedir. Zira Buhârî'nin hedefi, Allah Resûlü'ne (s.a.s) isnad edilen sahih kelâmı kitabında vermektir. Onun için "Hevâ (heves ve arzusuna göre) konuşmaz."¹¹⁴ Meâlindeki ayette geçtiği üzere Hz. Peygambere (s.a.s) atfedilen sözde yalan olmamalıdır.¹¹⁵

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*, I, 226 (6 nolu dipnot), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1428/2007.

¹⁰⁹ Krş. Karacabey, Salih, "Hattâbî", DİA, XVI, 491.

¹¹⁰ Bkz. Sancaklı, Saffet, "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2007, c. VII, s. 1, s.s. 66.)

¹¹¹ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423/2000.

¹¹² Mesela bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 56, 59, 62; II, 65, 68, 71, 82, 89, 90; III, 49, 82, 162, 171; IV, 16, 20, 22, 75- 97, 104, 170, 175, 192; V, 24, 29, 54, 68, 113, 134, 24, 244, 251, 297, 319, 443, 455; VI, 35, 147, 155, 212, 224, 490, 508; VII, 69, 95, 134, 160, 233, 257, 295, 317; VIII, 18, 72, 92, 111, 174, 259, 343, 400, 516, 570; IX, 43, 213, 363, 553, 555; X, 180, 294, 300, 450, 462, 519, 537.

¹¹³ Nisâ, 4/163.

¹¹⁴ Necm, 53/3.

¹¹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 31.

Nitekim Yüce Allah, bütün peygamberlere ilahi (tebliğ) emrini vahyettiği gibi, Hz. Muhammed'e de (s.a.s) dinini tebliğ işini vahyetmiştir. Bu sebeple ameller niyetlere göre değer kazanır. Niyette samimiyet ve ihlas önemlidir. Yüce Allah peygamberleri başta olmak üzere tüm kullarına sırf Allah için ihlaslı (samimi) olmayı ve içinde şirk olmayan kulluğu/ibadeti tavsiye etmiştir. Bunun da delili yukarıda geçtiği gibi Buhârî'nin bab başlığında işaret ettiği ayetle¹¹⁶ aynı manayı ihtiva eden “*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!*” diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırдыңın şey (İslâm dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.”¹¹⁷ Meâlindeki ayettir.¹¹⁸

İkinci örnek: Buhârî'nin “*es-Sahîh*”inde münafığın alâmeti ile ilgili babta, “*Münafığın alâmeti üçtür...*”¹¹⁹ hadisini açıklarken İbn Battâl “Bir kimsenin, sözünün büyük çoğunluğunun yalan olması ve bu şekilde olursa kişinin münafıklık alâmetini kuvvetlendireceği...”¹²⁰ şeklindeki görüşü Mühelleb'e isnad etmektedir.

Üçüncü örnek: Buhârî'nin “Cuma namazının farzından önce veya sonra kılınacak olan namaza dair” bölümde İbn Ömer (r.a) tariki ile gelen “*Nebî (s.a.s) öğle namazından önce ve sonra, akşam namazından sonra, yatsıdan sonra iki rekât namazı evinde kılar. Cuma namazı(nun farzı)ndan sonra evine dönünceye kadar namaz kılmaz, evine varınca iki rekât namaz kılar*”¹²¹ hadisini açıklarken İbn Battâl, Mühelleb'in “Resûlullah'ın (s.a.s) kıldığı iki rekât namaz diğer vakitlerde kıldığı iki rekât namaz gibiydi”¹²² görüşüne yer vermektedir.

Mühelleb “*el-Muhtasaru'n-nasîh*”inde konu ile ilgili Buhârî rivayetine (باب التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ) “Farz namazlardan sonraki nafile namazlar” başlığı altında eserinde yer vermekte ve Mâlik > Nâfi > Abdullah b. Ömer tarikiyle gelen *وَكَانَ لَا يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ حَتَّى يَنْصَرِفَ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ* “Hz. Peygamber (s.a.s) Cumadan sonra (evine) dönünceye kadar namaz kılmaz, (evine dönünce) iki rekât kılar.”¹²³ Rivayetini zikretmekle yetinmektedir.¹²⁴ Bunu yaparken Mühelleb, Buhârî'nin ayrı bablarda zikrettiği cumadan sonra kılınan iki rekâtlilik namazı¹²⁵, nafilelerin ikişer ikişer kılınacağına işaret eden rivayeti¹²⁶, öğle namazından önce kılınan iki rekâti nafile/sünnet namazı¹²⁷ aynı şekilde tatavvu'(nafile yani sünnet) olarak kabul ettiğine işaret etmiş olmaktadır. İbn Battâl da aynı mezhebe mensup olduğu Mühelleb'in yukarıdaki “Resûlullah'ın (s.a.s) kıldığı iki rekât namaz diğer vakitlerde kıldığı iki rekât namaz gibiydi” görüşünü zikretmekle hocasına (dolayısıyla Mâlik'e) tâbi olduğunu göstermiş olmaktadır.

Nitekim Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân Karâfî (ö. 684/1285) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abderî (ö. 737/1336) gibi Mâlikî fukahası,

¹¹⁶ Nisa, 4/163

¹¹⁷ Şûrâ, 42/13. Ayrıca bkz. Beyyine, 98/5.

¹¹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 32.

¹¹⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, I, 16 (33). I-IX, Thk. Muhammed b. Züheyr. b. en-Nâsir, Dâr-u tavki'n-necât, Beyrut, 1422/2001.

¹²⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 91.

¹²¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II, 13 (937).

¹²² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 525.

¹²³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II, 13 (937); Mâlik, *el-Muvatta'*, I, 216 (551).

¹²⁴ Mühelleb, *el-Muhtasaru'n-nasîh*, I, 493 (539).

¹²⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II, 58 (1180).

¹²⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II, 13 (937).

¹²⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II, 57 (1165).

yukarıda geçen rivayetleri dayanak göstererek “Cuma namazından sonra imam veya bir başkasının mescitte iki rekât nafîle namaz kılması bidattir.” Hükümüne yer verecektir.¹²⁸

Dördüncü örnek: Buhârî'nin *Kitâbu'l-Cihad*'da ، حُمِرَ الْوُجُوهُ ، صَغَارَ الْأَعْيُنُ ، تَقَاتِلُوا التُّرْكَ صِغَارَ الْأَعْيُنِ ، كَأَنَّ وُجُوهُهُمْ الْمَجَانُ الْمُطْرَقَةَ ، وَلَا تَقَوْمُ السَّاعَةَ حَتَّى تَقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالَهُمُ الشَّعْرُ. “Siz Müslümanlar gözleri küçük, yüzleri kırmızı, burunları basık, yüzleri üst üste deri kaplanmış kalkanlar gibi kalın etli olan Türkler ile harp edinceye kadar kıyamet kopmaz. Ve yine siz ayakkabıları kıldan olan bir kavimle harp etmedikçe kıyamet kopmaz”¹²⁹ hadisini açıklarken İbn Battâl, Mühelleb'in “Bu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s) nübüvvetine dair bir işaret vardır. O (s.a.s), peygamberliğini bu kavimde (Türklerde) olduğu gibi doğunun en uç noktasına kadar tebliğ edecektir”¹³⁰ hükmüne yer vermektedir.

Beşinci örnek: Buhârî'nin “İhtiyacı için kadınların evin dışına çıkmasına dair” bapta zikrettiği *“Allah, sizin ihtiyaçlarınız için evin dışına çıkmanıza izin verdi”*¹³¹ hadisini açıklarken İbn Battâl, Mühelleb'in “Hadiste kadının perdenin arkasından konuşmasının cevazına işaret vardır”¹³² şeklindeki hükmüne yer verir.

Altıncı örnek: Buhârî “Kitâbü'r-Recm”de “Deli olan kadın ve erkeğin recm ile cezalandırılmayacağına dair” babda Ebû Hureyre'den (r.a) şöyle nakleder: “Resûlullah (s.a.s) mescitte iken bir adam geldi ve (kendini kast ederek) ‘Ey Allah’ın Resülü, ben zina ettim!’ dedi. Resûlullah (s.a.s) ondan yüz çevirdi. Bu sefer o adam Resûlullah'ın (s.a.s) yüzünü çevirdiği yöne geçerek yine ‘Ey Allah’ın Resülü, ben zina ettim!’ dedi. Resûlullah (s.a.s) ondan yine yüz çevirdi. O da yine Resûlullah'ın (s.a.s) yüzünü döndürdüğü tarafa geçti. İtirafını tekrarladı. Nihayet bu şekilde kendi aleyhine dört kere şahitlik edince, Peygamber (s.a.s) ona ‘Sende delilik var mı?’ diye sordu. O zât ‘Hayır yoktur ey Allah’ın Resülü’, dedi. Bu sefer Peygamber (s.a.s) ona ‘Sen evlendin mi?’ diye sordu. O zât ‘Evet evliyim ey Allah’ın Resülü’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s) yanında bulunanlara ‘Bunu götürün ve recm edin!’ buyurdu.¹³³ İbn Battâl, bu hadisi şerh ederken çeşitli görüşleri nakletmekte ve hocası Mühelleb'in şu ifadesine de yer vermektedir: “*أجمع العلماء أن المجنون إذا أصاب الحد في حال جنونه أنه لا يجب عليه حد، وإن أفاق من جنونه بعد واقعة الحد؛ لأن القلم مرفوع عنه وقت فعله والخطاب غير متوجه إليه حينئذ.*”¹³⁴ “Âlimler, deli birisi delilik hâli devam ederken had cezası olan bir suç işlese, bu suçu işledikten sonra deliliği geçse de ona had cezası uygulanmayacağı hususunda icma etmişlerdir. Çünkü o fiili gerçekleştirdiği sırada kendisinden sorumluluk kalkmıştır ve o esnada (sorumlu olmadığı için) had cezası hitabı ona yönelmiş değildir.”¹³⁴

Sancaklı'ya göre İbn Battâl, “Buhârî'nin her bâbını şerh etme ihtiyacı duymamış, bazı bâbları eserine başlık olarak almadığı gibi, bazılarını şerh içerisinde zikretmekle yetinmiştir. Dolayısıyla o, Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan yaklaşık 3924 bâbın 2882'sini şerh etmiş, geri kalan 1042 bâbı şerh etme ihtiyacı duymamıştır.”¹³⁵

¹²⁸ Karâfî, *ez-Zehira*, II, 353, I-XIV, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994; Abderî, *el-Medhal*, II, 280, I-IV, Dâru't-türâs, trs.

¹²⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, IV, 43 (2928).

¹³⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, V, 108.

¹³¹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, VII, 38 (5237).

¹³² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 364.

¹³³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, VIII, 165 (6815).

¹³⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 433.

¹³⁵ Bkz. Sancaklı, Saffet, “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2007, c. VII, s. 1, s.s. 66.

“*Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*”¹³⁶ adlı eserinde yapmış olduğumuz incelemeye göre İbn Battâl’ın, hocası Mühelleb’in görüşlerine yer verirken şu özelliklere yer vermesi dikkatimizi çekmiştir:

İbn Battâl’ın hocası Mühelleb’ten naklettiği bilgiler genelde kısa ve özdür.¹³⁷ Fıkhî hükümler içerir.¹³⁸ Kimi zaman konuyu açıklamak için sorular sorup Mühelleb’ten naklettiği cevaplarla yetinir.¹³⁹ Hadisin metnini Kur’an ayetlerine arz ettiği¹⁴⁰ ve Buhârî’nin bab başlıklarına dair Mühelleb’in görüşlerine başvurduğu görülür.¹⁴¹

İbn Battâl, hadisleri Mühelleb’e dayandırdığı görüşlerle yeri geldikçe kısaca açıklamakta¹⁴², varsa mütâbî rivâyetlere yer vermekte¹⁴³, kelime bilgisine değinmektedir.¹⁴⁴ Sika râvilerden aldığı ziyadelerle lafızların delalet ettiği manaları Mühelleb’i referans göstererek açıklamaktadır.¹⁴⁵ Hadisin umum ve husus ifade ettiği yerlere¹⁴⁶ ve râvî vehimleri ile ihtilafına işaret etmekte¹⁴⁷ hatta yer yer sahabe ve tâbiûn uygulamalarına değindiği görülmektedir.¹⁴⁸

Ebûbekir İbnü'l-Arabî

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Meâfirî (ö. 543/1148), birçok ilim merkezini dolaşarak devrin önemli ilim ehlinde istifade ettikten sonra İşbilîye’ye dönmüş ve Mağrib’te vefat etmiştir. İslâmî ilimlerin birçoğunda çalışması bulunan müellifin hadis alanında bilhassa *el-Muvatta’* şerhleri meşhurdur. Zâhirî mezhebine mensup bazı kimselerin *el-Muvatta’a* yönelik tenkitlerini cevaplandırmak amacıyla yazdığı “*Kitâbü'l-Mesâlik ilâ Muvatta’i Mâlik*”inde, Mühelleb’den az da olsa bazı görüşler aktarmaktadır. Neşredenlerin verdiği bilgiye göre Ebûbekir İbnü'l-Arabî bu eserinde Mühelleb’in şerhine itibar etmiştir.¹⁴⁹ Kitabının sekiz ayrı yerinde özellikle fikhî konularda Mühelleb’in görüşlerine başvurmaktadır.¹⁵⁰ Verilen bilgilerden onun Mühelleb’in eserlerinden değil İbn Battâl aracılığıyla Mühelleb’i kaynak gösterdiği anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Velîd Bâcî’nin *el-Müntekâ* adlı şerhinin fikhî meselelerde yoğunlaştığı, fakat hadis ilimleri açısından yetersiz olduğu görüşünü ileri sürerek, hem bu boşluğu doldurmak hem de ele aldığı fikhî meselelerde kendi görüş ve tercihini açıklayıp Mâlik’in ve diğer müctehidlerin görüşlerini tahlil veya tenkit etmek için Ebûbekir İbnü'l-Arabî 532’de (1138) Kurtuba’da diğer eseri *el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*’i¹⁵¹ telif etmiştir.¹⁵² Ancak bu kitabında müellifin Mühelleb’i referans gösterdiğine dair bir bilgiye ulaşamadık.

¹³⁶ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423/2000.

¹³⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 88, 151, 243; II, 545, 555.

¹³⁸ a.g.e., I, 73, 145, 148, 213, 265; II, 34; VI, 520; VIII, 323.

¹³⁹ a.g.e., II, 432; X, 547.

¹⁴⁰ a.g.e., I, 80; II, 87, 190; III, 146; IV, 406; VI, 514; VIII, 296.

¹⁴¹ a.g.e., VIII, 314; VIII, 329; X, 491.

¹⁴² a.g.e., I, 64, 81; IV, 29; VIII, 570; IX, 513.

¹⁴³ a.g.e., I, 69; II, 110; III, 59; VII, 500.

¹⁴⁴ a.g.e., IX, 261, 441; II, 562; VI, 580; VIII, 489; X, 377.

¹⁴⁵ a.g.e., I, 240.

¹⁴⁶ a.g.e., III, 86; IX, 519.

¹⁴⁷ a.g.e., IV, 228; IX, 444.

¹⁴⁸ a.g.e., II, 460; IV, 292, 316; VI, 543; IX, 28.

¹⁴⁹ Ebûbekir İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvattai Mâlik*, I, 226.

¹⁵⁰ a.g.e., I, 478; II, 394, 462; III, 198, 274, 290, 390, 509.

¹⁵¹ Eser üç cilt halinde, tahkiki Dr. Muhammed Abdullah Vüld (Vülid?) Kerim tarafından yapılmış olarak Dâru'l-garbi'l-İslâmî’de, 1413/1992 yılında Beyrut’ta basılmıştır.

¹⁵² Baltacı Ahmet, *İbnü'l-Arabî Ebû Bekir*, DİA, XX, 490, Ankara, 1999.

Kâdî İyâz

Hadis, hadis usulü, tarih başta olmak üzere birçok alanda eser kaleme alan ve Ebûbekir İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Kâdî İyâz (ö. 544/1149); hadis ricali, Kur'an ilimleri, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm gibi pek çok alanda şöhret sahibidir. Merâkeş'te vefat etmiştir.¹⁵³

Mâzerî'nin Müslim'in ilk şerhi olarak te'lif ettiği ve *el-Mu'lim* adını taşıyan eserin, eksik kalan yerlerinin tamamlanması ve hatalarının giderilmesi için Kâdî İyâz "*İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*" adlı şerhi yazmıştır. Bu kitapta yirmi altı yerde Mühelleb'e isnad ettiği fikhî yorumlara yer vermiştir.¹⁵⁴ Bunun yanında bazı rivayetler hakkında Mühelleb'ten kısa izahlar yapmakta¹⁵⁵, kelime tahlillerine yer vermektedir.¹⁵⁶ Kâdî İyâz yer yer Mühelleb'in rivâyetini tashih eder.¹⁵⁷ Hz. Peygamberin ibadetlerine dair (veya bir) uygulamanın nasıl olduğunu anlatır.¹⁵⁸ Mühelleb'in bazen bir ifadeyi yanlış anladığını düşünerek hatasına işaret eder.¹⁵⁹ Kadî İyâz mezheplere göre rivayetin delil oluşunu izah ederken¹⁶⁰, ayetin sebebi nüzulüne dair Mühelleb'den nakilde bulunduğu görülmektedir.¹⁶¹ Örneklerini verdiğimiz yerlerde Kâdî İyâz'ın referans olarak Mühelleb'in herhangi bir eserini gösterdiğini göremedik. Hatta bir yerde Kâdî İyâz'daki bilgi¹⁶² ile İbn Battâl'ın¹⁶³ şerhindeki ifadenin aynı olduğu görüldüğü dikkate alınırsa Kâdî İyâz'ın, Mühelleb'e dair görüşleri İbn Battâl'ın şerhi aracılığıyla almış olması muhtemel görülebilir. Ancak Kadî İyâz'ın zikrettiği bilgileri kendi isnatlarıyla vermesi hatta Mühelleb'e ulaşan isnadlarının bulunması da mümkün görülebilir.

Ebû Şâme el-Makdisî

Şam bölgesi muhaddislerinden ve meşhur "Eşrefiye Dâru'l-hadisi" şeyhi Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Ebû Amr Osman b. Salâh, İbn Asâkir ve İzzeddin b. Abdüsselâm gibi âlimler yanında yetişmiştir. Kiraât, tefsir, fıkıh gibi ilimler yanında hadis alanında da eserleri bulunan Ebû Şâme, "*Şerhu'l-hadisi'l-muktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*"¹⁶⁴ adlı eserinde İbn Battâl aracılığıyla Mühelleb'in iki ayrı görüşüne yer vermiştir.¹⁶⁵

Kurtubî

"Tefsir, hadis, kiraat, fıkıh gibi alanlarda çok iyi yetişmiş olduğunu eserleriyle ortaya koyan Endülüslü Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî'yi (ö. 671/1273) Zehebî "ilimde derya" olarak nitelendirmiş, diğer müellifler de hakkında benzer övgü ifadeleri kullanmıştır. Mâlikî olmakla birlikte mezhep taassubuna karşı çıkan, taklitçiliği bir metot olarak

¹⁵³ Biyografisi için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 860 (231); *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 213

¹⁵⁴ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, I, 311; II, 78; III, 139, 506, 579; IV, 65, 473; V, 86; VII, 454.

¹⁵⁵ a.g.e., III, 166; IV, 148, 482, 582; VI, 499, 639.

¹⁵⁶ a.g.e., II, 253, 600; V, 383; VI, 90; VII, 446.

¹⁵⁷ a.g.e., II, 323.

¹⁵⁸ a.g.e., IV, 97; VI, 421.

¹⁵⁹ a.g.e., V, 27.

¹⁶⁰ a.g.e., II, 380.

¹⁶¹ a.g.e., III, 475.

¹⁶² Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, VII, 206 [*نادراً في أيضاً - أيضاً - نادراً في*] .
[الرؤيا الصحيحة؛ إنذاراً من الله وعناية بعبده

¹⁶³ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 514. [*قال المهلب: وإن كان الخزن من الأحلام مضافاً إلى الشيطان في الأغلب*] .
[وقد يكون الخزن في النادر من الله تعالى] .

¹⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 114 (163); Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 68 (3).

¹⁶⁵ Ebû Şâme Makdisî Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrahim, *Şerhu'l-hadisi'l-muktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, I, 84, 117, thk. Cemâl Azven, I. Baskı, eş-Şârika, 1420/1999.

benimsemediğini dile getiren¹⁶⁶ *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*¹⁶⁷ adlı eserinde yapmış olduğumuz incelemeye göre Kurtubî'nin, Mühelleb'in şu görüşlerine yer verdiğini gördük:

Söz konusu eserinde hadisi Kur'an ayetiyle açıklarken¹⁶⁸, fıkıhla ilgili ihtiyaç hissettiği hadislere yer verirken¹⁶⁹, fikhî hükümler çıkarırken¹⁷⁰ Kurtubî'nin, Mühelleb'in tercih ettiği yorumlara atıflar yaptığı görülmektedir.¹⁷¹ Kurtubî, hadislerdeki umum ve husus ifadeleri verirken¹⁷², ayetin okunuşundaki farklılıklarda görüşlere başvururken¹⁷³, bir rivâyeti açıklarken¹⁷⁴, ayeti doğrudan tefsir ederken¹⁷⁵ yine Mühelleb'ten bilgiler nakletmektedir. Kurtubî'nin, Hz. Peygamberin (s.a.s) uygulamalarından bahsederken¹⁷⁶, Buhârî'ye dair bilgi verirken¹⁷⁷, âlimlerin farklı görüşlerini zikrederken¹⁷⁸ Mühelleb'in görüşlerinden istifade etmiştir.

Nevevî

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim İbni'l-Haccâc* adlı eseri, Müslim şerhleri arasında en meşhur olanlarındandır. Nevevî bu çalışmasında hadislerde geçen râvîler hakkında tanıtıcı bilgiler vermekte, metinde geçen garib ifadeleri açıklamakta ve hadisler arasındaki teâruzu gidermektedir.¹⁷⁹

Müslim şerhinde¹⁸⁰ yaptığımız incelemede Nevevî'nin bazı kavramlara açıklık getirirken¹⁸¹, hadis hakkında kısa açıklamalar yaparken¹⁸², hadisten fikhî hükümler çıkarırken¹⁸³ Mühelleb'i referans gösterdiğini gördük. Nevevî kimi zaman Mühelleb'in görüşlerine yer vermekte¹⁸⁴ veya görüşlerini tercih etmektedir.¹⁸⁵ Ancak bazen kelimeyi hatalı kullandığı için Mühelleb'i tenkit ettiği de görülmektedir.¹⁸⁶

Moğultay b. Kılıç

Şam bölgesinde yetişen Türk muhaddis Ebû Abdullâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), *Şerhu Sünen İbn Mâce (el-İ'lâm bi sünnetihi Aleyhisselâm)* adlı eserinde *كَانَ مُعَادًا يُصَلِّي بِهِمْ* = “*Muâz (r.a) Resûlullah (s.a.s) ile birlikte namaz kılar, sonra da*

¹⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Altıkulaç, Tayyar, “*Kurtubî*”, DİA, XXVI, 455, İstanbul, 2002. Sayfalar (455-457)

¹⁶⁷ Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, Kahire, 1384/1964.

¹⁶⁸ a.g.e., I, 113.

¹⁶⁹ a.g.e., III, 120; V, 32; VI, 262; VII, 216.

¹⁷⁰ a.g.e., V, 173; VIII, 145; XI, 104; XIII, 276.

¹⁷¹ a.g.e., III, 262; XII, 317.

¹⁷² a.g.e., IV, 36; XVIII, 294.

¹⁷³ a.g.e., IV, 43.

¹⁷⁴ a.g.e., IV, 252; IX, 262; XI, 256.

¹⁷⁵ a.g.e., V, 163.

¹⁷⁶ a.g.e., VIII, 41; IX, 125.

¹⁷⁷ a.g.e., IX, 124; IX, 237; XIII, 275.

¹⁷⁸ a.g.e., XIV, 37.

¹⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Kandemir, M. Yaşar, “*Nevevî*”, DİA, XXXIII, 45, İstanbul, 2007.

¹⁸⁰ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim İbni'l-Haccâc*, I, 147, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1392/1972.

¹⁸¹ a.g.e., I, 147.

¹⁸² a.g.e., II, 42; XIII, 126.

¹⁸³ a.g.e., VI, 64; XV, 210.

¹⁸⁴ a.g.e., VIII, 66

¹⁸⁵ a.g.e., VIII, 136.

¹⁸⁶ a.g.e., X, 75.

kavmine gelip onlara namaz kıldırır"¹⁸⁷ rivayetini açıklarken, sahabeden Muâz'ın (r.a) bu uygulamasının Kur'ân'ı bilen kişilerin azlığı sebebiyle İslâm'ın ilk yıllarında (namazın farz ve nafîle olduğuna bakmaksızın) geçerli olduğunu söyleyen Mühelleb'i yanılmakla tenkit etmektedir.¹⁸⁸ İbn Battâl'a göre "Bir imamla namaz kılanın, başka bir topluma varması halinde onlara namaz kıldırıp kıldırılmayacağı konusunda âlimlerin farklı yorumları bulunmaktadır."¹⁸⁹

Bir diğer örnek şöyledir: Buhârî **العشاء: الْمَغْرِبُ** = "Akşam Namazına <İşâ> Denilmesini Kerih Gören Kimse İle İlgili Bab"da **قَالَ: وَقَوْلُ لَا تَغْلِبَنَّكَ الْأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلَاتِكُمُ الْمَغْرِبِ، قَالَ: وَتَقُولُ** = "Sakin ha bedeviler akşam namazınızın ismi hususunda size üstün gelmesinler. (Râvî der ki) Zira o namaz Allah'ın Kitabında¹⁹⁰ işâ' diye anılmıştır."¹⁹¹ Rivâyetine yer vermektedir.

Moğultay bu hadisi şerh ederken Mühelleb'e isnad ettiği cümlede **قال المهلب: إنما كره ذلك؛ لأن التسمية** = "Bu şekilde isim vermek mekruh görülmüştür. Zira isim vermek Allah ve Resûlü tarafından olur" ifadesini Mühelleb'ten nakletmek ve bunu Mühelleb'in bir eserine dayandırmamaktadır.¹⁹² Mühelleb'in *el-Muhtasarü'n-nasîh* adlı eserinde söz konusu ifade aynıyla geçmez; ancak Mühelleb'in "*Şerhu'l-Câmiü's-Sahîh*"inde geçmiş olması muhtemel görülebilir. Ancak İbn Battâl'ın şerhinde¹⁹³ **قال المهلب: إنما كره أن يقال للمغرب العشاء، والله أعلم؛ لأن التسمية من** şeklinde aynı ifadenin zikredilmesi dikkat çeker. Moğultay'ın (ö. 762/1361), Mühelleb'in (ö. 435/1044) görüşünü İbn Battâl'dan (ö. 449/1057) nakletmiş olabileceği mümkün olabileceği gibi Mühelleb'in bir kitabından nakletmesi de mümkün görülebilir. Ancak biz, İbn Battâl'ın şerhinde Mühelleb'in kitabından alıntı yaptığına dair bir atıf göremedik.

Şâtübî

Daha ziyade "*el-Muvâfakât*" adlı eseri ile tanınan Gırnatalı Mâlikî âlim Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtübî (ö. 790/1388), Endülüs coğrafyasında yetişti. Toplumun dinî inançlarında, ibadet ve uygulamalarında gördüğü bidatlere karşı ciddi mücadele ve gayretleriyle tanındı. Hz. Peygamberin (s.a.s) ve ashabının uygulamalarına aykırı gördüğü her türlü uygulamayı reddetti. Bu yüzden bri takım suçlamalara maruz bırakıldı. Ancak o, bidatlere karşı ileriye sürdüğü şer'i delilleri ile değerlendirmelerini *el-İ'tisâm*¹⁹⁴ adını verdiği bir eserde topladı. Bu çalışmasında Şâtübî, iki ayrı yerde Mühelleb'in görüşlerine yer vermiştir.

Şâtübî, **قَالَ الْمُهَلَّبُ وَجْهَهُ: خَشِيتُ أَنْ يَسْتَمِرَّ عَلَيْهِ فَيَفْرَضَ** = "Orucu sadece Cuma gününe tahsis etmeyin"¹⁹⁵ hadisini zikrederken, Mühelleb'in, rivâyetin içindeki maksada uygun rivâyete dikkat çekmesine atıf yapar ve şöyle der:¹⁹⁶ **قَالَ الْمُهَلَّبُ وَجْهَهُ: خَشِيتُ أَنْ يَسْتَمِرَّ عَلَيْهِ فَيَفْرَضَ** = Mühelleb'e göre hadisin bir tariki/rivâyet de şekli şöyledir: "*Cuma günü oruç tutmaya devam edilir de bu yüzden farz kılınır diye endişe ettim.*" Mühelleb'in burada işaret ettiği dayanak muhtemelen Hz. Âişe'nin (r.anhâ) **إِنْ**

¹⁸⁷ Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, I, 143 (711).

¹⁸⁸ Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullâh Alâüddîn el-Bekcerî (762/1361), *Şerhu Sünen İbn Mâce (el-İ'lâm bi sünnetihi Aleyhisselâm)*, I, 1337, thk. Kâmil Uveyda, Mektebetü Nezzâr, 1. Baskı, Riyâd, 1419/1999.

¹⁸⁹ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 337.

¹⁹⁰ İlgili ayet için bkz. Nûr, 24/58.

¹⁹¹ Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, I, 117 (563).

¹⁹² Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen İbn Mâce*, I, 1081.

¹⁹³ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 188.

¹⁹⁴ Şâtübî Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, Dâru İbn Affân, thk. Süleym b. İydhilâlî, 1. Baskı, Riyâd, 1412/1992.

¹⁹⁵ Hadisin isnadı sahihtir. [Bkz. İbn Hibbân, b. Muâz b. Ma'bed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balâbân*, VIII, 377 (3613), I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2. Baskı, 1414/1993].

¹⁹⁶ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, I, 380.

“Resûlullah (s.a.s) halk amel eder de üzerine farz olur, endişesi ile yapmak istediği bir işi (bazen) terk ederdi”¹⁹⁷ rivâyeti veya “..farz kılınır diye endişe ettim...” anlamındaki ilgili rivayetler olmalıdır.

Şâtıbî, geçen hadisi visâl orucuna dair yanlış anlaşılmaları konu edindiği bölümde zikrederken Mühelleb’in ilgili rivâyete dikkat çekmesi ile konuya açıklık getirdiğini düşünmektedir. Bu açıklamayı yapmakla Mâlik’in sözündeki işkâli¹⁹⁸ kaldırdığını ifade eder.¹⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde aynı konuya değinirken Mühelleb’in bu görüşüne yer vermez.²⁰⁰

İbn Hacer

“Hayatının büyük bir bölümünü hadis ilmine veren, bu ilmin hem rivayet hem dirayet sahalarında devrinin en yetkili âlimi İbn Hacer Askalânî’nin (ö. 852/1449), *Tağlîku’t-ta’lik*’i 350 kadar eserden, *Fethu’l-bârî*’yi de 1430 kaynaktan faydalanarak kaleme aldığı, önemli bir kısmı günümüze ulaşmayan zengin bir hadis edebiyatından da istifade ettiği bilinir. Öyle ki, bir konudaki pek çok rivayeti onlarca eserden ancak modern yöntemlerle toplamak mümkün olduğu halde İbn Hacer’in yaşadığı devirde bunu başarması veya bir hadisin farklı rivayetlerinin kaç râvi tarafından nakledildiğini ortaya koyması, “*Tağlîku’t-ta’lik*”ta olduğu gibi muallak olduğu sanılan bir rivayetin mevsûl ve muttasıl olduğunu göstermek amacıyla birçok kaynağını zikretmesi onun ilmî birikimini göstermesi bakımından önemlidir.”²⁰¹

Özellikle İbn Hacer’in “*Fethu’l-bârî*”²⁰² adlı Buhârî şerhine baktığımızda onun Mühelleb’ten sıkça bahsettiğini görürüz. Tespit edebildiğimiz örneklere aşağıda işaret etmekle yetineceğiz:

İbn Hacer Buhârî’nin bab başlığındaki görüşleri açıklarken²⁰³, mezkûr hadisin konuya delil olduğuna dair görüşleri veririrken²⁰⁴, hadisler arası teâruz veya tenasübün söz konusu olup olmadığını açıklarken²⁰⁵, kimi zaman ayetlerden²⁰⁶ kimi zaman da hadislerden hüküm çıkarırken (istinbât) ve delil getirirken²⁰⁷ Mühelleb’i referans göstermektedir.

¹⁹⁷ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, II, 50 (1128); Müslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, I, 497 (77).

¹⁹⁸ Şâtıbî’nin işkâl olarak gördüğü Cuma günü oruç tutmayı tavsiye Mâlik’in (istihsan) görüşü *el-Muvatta*’da şöyle geçmektedir: قال مالك: ولم أسمع أن أحدا من أهل العلم والفقهاء، ومن يُقتدى به، ينهى عن صيام يوم الجمعة، من قوي عليه وقد رأيت بعض أهل العلم يصوموه. = Mâlik şöyle dedi: “Ehli ilim, ehli fıkıh ve kendilerine tâbi olunan âlimlerden hiç kimsenin Cuma günü oruç tutmayı yasakladığını görmedim. Bilakis Cuma günü gücü yetebilen kişi için oruç tutmak güzeldir. Bazı ilim ehlinin o gün oruç tuttuğunu gördüm.” (Bkz. Mâlik, *el-Muvatta*’, I, 330 (858), I-II, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1412/1992).

¹⁹⁹ Şâtıbî’nin zikrettiği Mühelleb’in fikhî hüküm çıkardığı diğer örnek için bkz. Şâtıbî, *el-İtisâm*, I, 426.

²⁰⁰ Bkz. Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, V, 316, 317, I-VII, Dâru İbn Affân, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, 1. Baskı, Riyâd, 1417/1997.

²⁰¹ Geniş bilgi için bkz. Kandemir, M. Yaşar, “*İbn Hacer*”, DİA, XIX, 516, Ankara, 1999.

²⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru’l-ma’rifet, Beyrut, 1379/1959.

²⁰³ a.g.e, III, 116; XI, 540; XII, 331; XIII, 312, 528.

²⁰⁴ a.g.e, I, 518; IV, 235; XIII, 67.

²⁰⁵ a.g.e, II, 169; III, 463; IV, 346; V, 22, 319; IX, 582; XII, 347, 350.

²⁰⁶ a.g.e, IV, 444; V, 266; VI, 47; IX, 529; XIII, 438.

²⁰⁷ a.g.e, I, 312; II, 68, 343, 456; III, 144, 145, 404, 512; IV, 84, 213, 214, 341, 351; V, 4, 61, 111, 221, 284; XIII, 137.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

İbn Hacer, hadisleri fikhî olarak yorumlarken²⁰⁸, hadiste geçen kelime ile Buhârî'nin bab başlığında kast ettiği manayı ortaya koyarken²⁰⁹, hadisteki râvî hatalarına işaret ederken veya rivâyet farklılıklarına değinirken²¹⁰, sahabe icthadlarını verirken²¹¹, kelime, yer ismi ve vâkia zikrederken²¹² Mühelleb'den nakiller yapmaktadır.

İbn Hacer, Mühelleb'in fikhî hükümlerde illeti izah eden görüşlerine yer verirken²¹³ birçok alıntıyı İbn Battâl'dan nakletmektedir. Hatta İbn Battâl'ın Mühelleb'e tâbi olarak hadisin şerhinde eksik bilgi verdiğini söyleyip tenkit de etmektedir.²¹⁴ Ayrıca Mahmûd b. er-Rebî' (r.a) (ö. 99/717) gibi yaşı küçük olan sahabilerin Hz. Peygamber'den semâi konusunda ve Buhârî'nin görüşüne itiraz ederken²¹⁵ örneğinde görüldüğü üzere Mühelleb'i eleştirmektedir.

İbn Hacer, Mühelleb'e tâbi olan İbn Battâl (ö. 449/1054), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü't-Tîn (ö. 611/1214), İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) gibi Mâlikî Buhârî şârihlerine işaret ederken²¹⁶, Mühelleb'i bir Buhârî şârihi olarak kabul etmektedir.²¹⁷ Mühelleb'in hadisi şerh ederken eksik bıraktığı, doğrudan tenkit ettiği veya edildiğini düşünüp Mühelleb'in yorumunu garipsediği durumlara da değindiği görülmektedir.²¹⁸ Bazen Mühelleb'in görüşünü tercih edip savunduğu rivayeti kabul eder.²¹⁹ İbn Hacer, Mühelleb'in açıklamalarına kendisinin ve şeyhlerinin itibar ettiğini zikreder.²²⁰ Kimi yerde Mühelleb'e göre hadisin ayeti tahsis ettiğini de söyler.²²¹

İbn Hacer'in *كَذَا لِلأَصِيلِيِّ ولأبي نَرٍ عَنْ شَيْخِيهِ شَرْكَ بِالشَّرْكََةِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَفِي رَوَايَةِ الكُشْمِيهَنِيِّ مِمَّا يَتَّبِرُكَ بِهِ ...*... *... كَذَا لِلأَصِيلِيِّ وَأَبِي نَرٍ عَنْ شَيْخِيهِ شَرْكَ بِالشَّرْكََةِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَفِي رَوَايَةِ الكُشْمِيهَنِيِّ مِمَّا يَتَّبِرُكَ بِهِ ...* şeklindeki ifadesine bakılırsa, onun Asîlî, Ebû Zer Herevî, Küşmîhenî'nin Buhârî nüshalarını gördüğü, bunları Mühelleb'in nüshası ile karşılaştırdığı anlaşılabilir. Ancak burada Mühelleb'e ait olan ifadenin Buhârî şerhinde mi yoksa *el-Muhtasar'un-nasîh* adlı eserinde mi olduğu belli değildir.²²² Nitekim İbn Hacer'in Buhârî şerhinde Mühelleb'in "*el-Muhtasaru'n-nasîh*" adlı eserine atıfta bulunduğunu göremedik. Ancak genellikle âlimlerin, eserlerinde sadece müellif adlarını andığına ve kitabın ismini zikretmediğine de dikkat çekmek gerekir.

²⁰⁸ a.g.e, I, 315, 357, 363, 414, 549, 552; II, 14, 33, 39, 96, 188, 376, 394, 447; III, 5, 7, 14, 16, 34, 124, 142, 164, 240, 288, 306, 384, 522, 549; IV, 19, 157, 199, 294; V, 216; VI, 223; VII, 474; IX, 136; XI, 69, 70.

²⁰⁹ a.g.e, I, 11, 373, 374, 402, 562; III, 539; IV, 450, 487; V, 393; VI, 15, 125, 133; IX, 301; X, 484, 497; XIII, 159, 180, 307.

²¹⁰ a.g.e, III, 414, 415; X, 234; XI, 32.

²¹¹ a.g.e, IV, 491; V, 252, 256; VI, 177, 194; IX, 326; X, 28; XI, 60; XII, 155; XIII, 308.

²¹² a.g.e, III, 448; IV, 88, 90, 138, 238; IX, 17; X, 102, 292; XI, 35, 535; XII, 182, 370, 408; XIII, 301.

²¹³ a.g.e, I, 313, 314; II, 330, 531; III, 11, 555; IV, 49; V, 9, 27; IX, 13, 180, 404; X, 54, 393; 515, 516, 599; XI, 17, 34; XI, 220, 541, 550; XII, 111, 116, 147, 260, 266, 291, 402.

²¹⁴ a.g.e, I, 542; IV, 74, 192.

²¹⁵ a.g.e, I, 173.

²¹⁶ a.g.e, I, 314; II, 31, 278, 499; V, 173, 208, 229, 296, 308; VI, 102; VII, 474; VIII, 135, XII, 316.

²¹⁷ a.g.e, III, 469; VII, 197.

²¹⁸ a.g.e, II, 40; IV, 263; V, 21, 43, 60; VI, 91, 133, 211; IX, 116, 181, 198, 277, 378; XI, 7; XI, 497; XII, 242, 435; XIII, 206, 497.

²¹⁹ a.g.e, II, 268.

²²⁰ a.g.e, IX, 295.

²²¹ a.g.e, II, 575; III, 399.

²²² a.g.e, VI, 213.

Yukarıda sıralanan hadis âlimlerinden başka Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451) de *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'de²²³ üç yüzden fazla yerde Mühelleb'den alıntılar yapmaktadır. Celâlüddîn Süyûtî (ö. 911/1505), Nesâî'nin "*es-Sünen*"ine yazmış olduğunu hâşiyesinde²²⁴ ve Müslim şerhi "*ed-Dîbâc*"da²²⁵ Mühelleb'den bazı görüşler aktarmaktadır. Kastallânî (ö. 923/1517) de "*İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*"²²⁶ adlı şerhinde Mühelleb'in görüşlerine yer vermektedir.

Görüldüğü üzere Mühelleb, Şam, Mısır ve Endülüs coğrafyasında gerek öğrencisi İbn Battâl vasıtasıyla, gerekse Buhârî üzerine iki çalışmasıyla sonraki asırların önemli muhaddisleri tarafından tanınmış ve bilinmiştir. Mâlikî mezhebinde ictihad ve istinbat ile dikkat çeken Mühelleb, Buhârî hakkında başvuru kaynağı olan hadis âlimlerinden biridir. Özellikle Endülüs başta olmak üzere, devrin önemli ilim merkezleri Şam ve Mısır bölgesinde yetişen birçok âlimi bu hususta etkilemiştir. Etkilediğini düşündüğümüz ve atıflarını incelediğimiz bu hadis âlimlerinin "*Şârihu'l-Buhârî*"²²⁷ olarak tanınan Mühelleb'in Buhârî şerhini görmüş olmaları gerekir. Mühelleb'in diğer eseri "*el-Muhtasaru'n-nasîh*" günümüzde basılmıştır.

5. SONUÇ

İslam tarihinde Endülüs coğrafyası çeşitli özellikleriyle dikkat çekmiş ve bölgedeki ilmî faaliyetler üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Buhârî'nin (ö. 256/869) "*el-Câmiu's-Sahih*"i bütün İslâm coğrafyasında meşhur olduğu gibi Endülüs'te de hüsn-ü kabul görmüştür.

Mühelleb'in Endülüs Emevî Emirliği'nin hicri IV. Asrın ortalarına doğru halifelige dönüştüğü, Endülüs Emevîleri'nin önemli emirlerinden III. Abdurrahman'ın (ö. 350/961) vefatı ile devletin başına geçen oğlu II. Hakem döneminde (350-366/961-976) dünyaya gelmesi muhtemeldir. İslâm medeniyetinin en faal merkezi haline gelen Endülüs'te yetişen Mühelleb, Endülüs Emevîlerinin 422/1031 yılında tarih sahnesinden silindiği ve ardından birçok devletin kurularak Endülüs tarihinde "mülûkü't-tavâif" adıyla bilinen bir dönemin hadis âlimidir.

Mühelleb'in yetişkinlik dönemi diyebileceğimiz hicri V. (milâdî XI.) yüzyılın ilk yarısında Endülüs artık müstakim emirliklerin olduğu bir dönemi idrak etmektedir. Kendisi gibi Asîlî'nin (ö. 392/1002) ilim meclisinde yetişen muasırı Ebû İmran el-Fâsî'nin (ö. 430/1039) öğrencisi Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî'nin (ö. 451/1059) bölgede dinî otoriteyi elde ettiği ve bölge kabilelerini itaat altına aldığı bir dönemde (ö. 434/1043) ahirete irtihal etmiştir.

Mühelleb'in yaşadığı yıllarda Mâlikî mezhebi bölgede hâlâ egemendir. Mühelleb, kayınpederi Asîlî gibi büyük bir muhaddisten sema yoluyla Buhârî'yi nakletmekle "Endülüs

²²³ Mesela bkz. Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn (855/1451), *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I, 53, II, 70, 174; III, 187, 214; IV, 191, 220; V, 38, 58; VI, 44, 185, I-XXV, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.

²²⁴ Bkz. Süyûtî, Celâlüddin, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî*, III, 210; V, 139; I-VIII, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Halep, 1406/1986.

²²⁵ Bkz. Süyûtî, Celâlüddin *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*, IV, 237 (1637), I-VI, thk. Ebû İshâk el-Huveytî, Dâru ibni Affân, 1. Baskı, el-Memleketü'l Arabiyye es-Suûdiyye, 1416/1996.

²²⁶ Mesela bkz. Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I, 41, 43, 131, 282; II, 233, 298, 310, 391; III, 57, 119, 134, 330; IV, 60, 130, 135, 204, 220, 320; V, 19, 104, 138, 144; VI, 183, 309, 363; VII, 448; VIII, 21, 58, 100, 406; IX, 155, 215, 378; X, 39, 99, 107, 158, 226, 332, 414, 470. I-X, el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 7. Baskı, Mısır, 1323/1905.

²²⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 313; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXXIV, 13; *el-Iber*, II, 272; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, II, 346.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

Hadisçiliği"ne önemli katkılar sağlamıştır. O, *Sahîh-i Buhârî*'nin en sahih metnini inşâ etme gayreti içindedir. Asîlî ile Kâbisî'nin rivâyetlerini gözden geçirmek suretiyle meydana getirdiği nüshada bir nevi edisyon kritik yapmıştır. Ayrıca, naklettiği rivâyetler, telif eserleri, ilmî yolculukları ile rivâyette bulunduğu hocaları ve kendisinden hadis nakleden talebeleriyle ilim ehli arasında tanınan bir muhaddistir.

Mühelleb'in "*el-Muhtasaru'n-Nasîh*" ve "*Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*" adlı iki çalışması vardır. Endülüs üzerine yapılan çalışmalarda Mühelleb'in adından ve çalışmalarından müstakil olarak bahsedilmemiştir. Mühelleb'in Buhârî'nin en önemli râvileri Firebrî ve Ebû Zer Herevî'den sonra gelen üçüncü nesil râvilerden Asîlî ile Kâbisî'den sema olduğu kesindir. Hicrî V. asrın ihtisâr türü birçok çalışmaya sahne olması, tanınmayışının muhtemel sebeplerinden biri olarak görülebilir.

Hicri IV. Asrın ortalarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan ihtisâr çalışmalarına dair her ne kadar "öncekilerin tekrarı" şeklinde bir algı oluşmuş ise de, devrin ihtisar-tehzîb çalışmaları ihtiva ettikleri bazı farklı bilgilerle bir zenginlik kabul edilebilir. Nitekim Mühelleb'in çalışmaları bu fikri desteklemektedir. O, rivâyetleri ihtisâr ederken mükerrer olanları almaz. Bazen isnadları birleştirir. Çalışmalarında Asîlî ile Kâbisî'den almış olduğu asıl nüshayı kullanması önem arzeder ve "Endülüs Hadisçiliği" bağlamında Sahîh-i Buhârî ve Muvattâ' rivayetinde Mühelleb'i öne çıkartan önemli bir özelliktir.

"Mühelleb'e Kadar Endülüs Hadisçiliği" bir nevi *el-Muvatta*'nın fikhî zemininde yükselir. Muâviye b. Sâlih (ö. 158/774) ile başlayıp İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Dârimî (ö. 255/869) ile Endülüs'te yükselen hadis rivâyet mesleği, Asîlî (ö. 392/1002) ile Kâbisî (ö. 403/1012) yanında yetişen Mühelleb gibi birçok muhaddis sayesinde ilerleme göstermiştir.

"Endülüs Hadisçiliği"nde Mühelleb iki açıdan önem arz eder. Birincisi, Asîlî ve Kâbisî gibi üçüncü nesil Buhârî râvilerinden aldığı rivâyet, cerh-ta'dîl gibi pek çok ilmî birikimi ile Buhârî'yi Endülüs'te rivâyet etmesidir. İkincisi de, Muvattâ rivâyeti ve Mâlikî fıkıh geleneği içinde Endülüs'te yetişmiş bir muhaddis olmasıdır. Kaynaklar kendisini "Buhârî Şârihi" olarak tanıtır ve adını Endülüs'te Buhârî'nin "*Sahîh*"ini yayan âlimler arasında sayar.

Mühelleb'in Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*"i üzerine iki önemli çalışması vardır. Bunlardan birincisi "*el-Muhtasaru'n-nasîh*" adlı Buhârî rivâyetini esas alan çalışmasıdır. Bu çalışmasında, Buhârî'nin bab başlığı ve istinbâtı gerektiren özelliklerine riâyet ederek onun en sahih metnini inşâ etme gayretindedir.

Diğer çalışması "*Şerhu'l-Câmiu's-Sahîh*"idir. Bu eserin Rabat'taki nüshasına veya varsa üzerindeki çalışmaya ulaşma çabalarımız halen devam etmektedir. Mühelleb'in şerh metoduna dair bilgileri şimdilik talebesi İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* çalışmasından tespit etmek de mümkündür. Zira İbn Battâl hocası Mühelleb'ten sık sık nakiller yapmaktadır.

KAYNAKÇA

Abderî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abderî (ö. 737/1336), "*el-Medhal*", I-IV, Dâru't-türâs, trs.

Abdülhâdî Ahmed Huseysin "*Mağrib ve Endülüs'e Hadisin Girişi*", çeviren: Murat Gökalp, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: X, sayı: 1, s. 107-138.

Abu Nayeem, Md. Raîsüddin, "*Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı*" Çev. Murat Gökalp, *Dinî Araştırmalar*, C. VII, s. 323-329, 2005.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), "*el-Müsned*", tahkik ve tahrir; Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürsîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1. Baskı, 1421/2001.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451), “Umduetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî”, I-XXV, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Mâlikî (ö. 474/1081), “et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace anhu el-Buhârî fî'l-Câmi's-Sahih”, I-III, thk. Ebû Lübbâbe Huseyn, Dâru'l-livâ, Riyad, 1. Baskı, 1406/1986.

Baltacı Ahmet, “İbnü'l-Arabî Ebû Bekir”, DİA, XX, 488-490, Ankara, 1999.

Bekrî, Ebû Ubeyd Endelüsî Abdullah b. Abdulazîz b. Muhammed (ö. 487/1094), “el-Mesâlik ve'l-Memâlik”, I-II, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1413/1992.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), “et-Târihu'l-kebir”, I-IX, Dâiretü'l-meârifî'l-Usmâniyye, I-VIII, Haydarâbâd, 1360/1941.

-----, “et-Târihu's-sağîr”, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, trs.

-----, “et-Târihu'l-evsat”, I-IV, thk. Teysîr b. Sa'd, Dâru'r-rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1426/2005.

-----, “el-Edebü'l-müfred”, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 1409/1989.

-----, “el-Câmi's-Sahih”, I-IX, thk. Muhammed b. Züheyr. b. en-Nâsir, Dâr-u tavki'n-necât, Beyrut, 1422/2001.

Dabbî, Ebû Cafer Ahmed b. Yahya (ö. 599/1202), “Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricali ehli'l-Endelüs”, Dâru'l-kütübî'l-arabî, Kahire, 1387/1967.

Durmuş İsmail, “Muhtasar”, DİA, XXXI, 57-59, İstanbul, 2006.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'âs (ö. 275/888), “es-Sünen”, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, trs.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî (ö. 430/1038), “Ma'rifetü's-Sahabe”, I-VII (Mücellled), thk. Ali b. Yusuf el-Azzâzî, Dâru'l-vatan, Riyad, 1. Baskı, 1419/1998.

Ebû Şâme Makdîsî, Ebu'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm (ö. 665/1267), Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fî meb'asi Nebiyyi'l-Mustafâ, thk. Cemâl Azven, 1. Baskı, eş-Şârîka, 1420/1999.

Ebu'l-Fidâ İbn Kesir ed-Dimeşkî (774/1372), “Tabakâtü's-Şâfiyyîn”, I, 327, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sakâfe ed-Dîniyye, Kahire, 1413/1993.

Eren, Mehmet, “Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları”, Nükte Kitap, Konya, 2003.

Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah, (ö. 626/1228), “Mu'cemu'l-Buldân”, I-VII, Dâru Sâdır, Beyrut, 2. Baskı, 1995/1416.

Hatîb Bağdadî, Ebûbekir Ahmed b. Ali (ö. 463/1070), “Târihu Bağdat”, I-XVI, thk. Beşşar Avvâd, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1. Baskı, 1422/2002.

Humeydî, Muhammed b. Fütûh (ö. 488/1095) “Cezvetü'l-muktebis fî tarihi ulemâi'l-Endelüs”, I-II (Mücellled), thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-kitâbi'l-Misrî, Kahire, 3. Baskı, 1386/1966.

Isabel Fierro, “Hadis'in Endülü's'e Girişi”, çev: Murat Gökalp AÜİFD, s 2, s.s. 237-258, Ankara, 2006.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî (ö. 463/1070), “el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashab”, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî Dâru'l-Ciyil, Beyrut, 1. Baskı, 1412/1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî (ö. 365/976), “el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl”, Dâru'l-kütübîl-ilmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1418/1997.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057), “Şerhu Sahîhi'l-Buhârî”, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1424/2003.

İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Endelüsî (ö. 578/1183) “es-Sıla = Kitâbü's-Sıla fî tarihi e'immeti'l-Endelüs”, I-II, nşr. İzzet el-Attar el-Hüseynî, ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, 1386/1966.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/938), “el-Cerh ve't-Ta'dîl”, Dâiretü'l-meârif el-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1. Baskı, 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), “el-Musanef”, I-VII, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1409/1989.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

İbn Ebî Yalâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (ö. 526/1131), "Tabakâtü'l-Hanâbile", I-II, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1371/1952.

İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrahim b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (ö. 799/1397), "ed-Dîbâcî'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî'l-mezheb", I-II, thk. Ebu'n-nur Muhammed Ahmedî, Dâru't-türâs li'tab'ı ve'neşr, Kahire, trs.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), "el-İsâbe fî temyîzi's-Sahabe", I-VIII, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cÿl, Beyrut, 1. Baskı, 1412/1992.

-----, "Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî", I-XIII, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1379/1959.

-----, "Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb", I-XII, Dâru'l-fîkr, Beyrut, 1. Baskı, 1404/1984.

-----, "Lisanu'l-mîzan", I-X, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1423/2002.

-----, "Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî", I-V, thk. Said Abdurrahman el-Kazakî, el-Mektebü'l-İslâmî (Daru Ammar, Amman) 1. Baskı, Beyrut, 1405/1985.

-----, "Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricali'l-eimmeti'l-erbaa", I-II, thk. İkrâmullah İmdâdulhak, Dâru'l-beşâir, 1. Baskı, Beyrut, 1417/1996.

-----, "Nüzhetü'l-elbâb fî'l-elkâb", I-II, thk. Abdülaziz Muhammed b. Sâlih, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1. Baskı 1409/1989.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Muhammed b. Ebûbekr (ö. 681/1282), "Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman", I-VII, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1391/1971.

İbn Hayr, Ebûbekir Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-İşbilî (ö. 575/1179), "Fehrese İbn-i Hayr", thk. Muhammed Fuâd Mansur, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1419/1998.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, (ö. 456/1064) "Cemheretü Ensâbi'l-Eşrâf", I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Baskı, Beyrut, 1424/2003.

İbn Hibbân, b. Muâz b. Ma'bed el-Büstî, "Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balâbân", I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnâüd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2. Baskı, 1414/1993.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886), "es-Sünen" (es-Sindî Şerhi ile birlikte), I-II, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru'ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Beyrut, trs.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî (ö. 475/1082) "el-İkmâl fî ref'ül irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fî'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb", Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, Kahire, trs.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö. 711/1311), "Lisânu'l-Arab", I- XV, Dâru Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, 1414/1993.

İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî (ö. 428/1036), "Ricâlü Sahîhi Müslim", I-II, thk. Abdullah el-Leysî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1407/1987.

İbn Nukta, Ebûbekir Muhammed b. Abdülğani el-Bağdadî (ö. 629/1231), "et-Takyîd lima'rifeti ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd", thk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru'l-kütübil ilmîyye, Beyrut, 1408/1988.

-----, "İkmâlü'l-ikmâl (Tekmiletü li-Kitâbil'İkmâl)", I-V, thk. Abdülkayyûm Abd Rîb en-Nebî, Câmîatiü ümmi'l-Kurâ, 1410/1990.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 230/844), "et-Tabakâtü'l-Kübrâ", I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1388/1968.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328), "Mecmûu'l-fetâvâ", thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l Melik Fehd, Medîne, 1416/ 1995.

İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1428/2007.

-----, "el-Kabes fî Şerhi Muvattai Mâlik", I-III, thk. Dr. Muhammed Abdullah Vüld (Vülid?) Kerim, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1413/1992.

İbnü'l-Esir el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 630/1232), "el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb", I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, 1400/1980.

-----, "el-Kâmil fi't-tarih", I-XI, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1408/1987.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî (ö. 403/1013), "Tarihu ulemâi'l-Endelûs", I-II, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire, 1386/1966.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), "Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb", I-X, thk. Abdülkâdir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd, Dâru İbn-i Kesir, Dımaşk, 1406/1986.

İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî (ö. 749/1349), "Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer (Târîhu İbni'l-Verdî)", I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1417/1996.

İbnü's-Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066), "el-Muhassas", I-V, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1417/1996.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Musa b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149), "Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr", I-II, el-Mektebetü'l-atike ve Dâru't-türâs, trs.

-----, "Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik" I-VIII, thk. Saîd Ahmed A'râb, Matbaatü Fedâle, 1. Baskı, Mağrib, 1403/1983.

-----, "İkmâlu'l-mu'lim bi fevâidi Müslim", I-VIII, thk. Dr. Yahyâ İsmâil, Dârül-vefâ, 1. Baskı, Mısır, 1419/1998.

Karacabey, Salih, "Hattâbî", DİA, XVI, 489-491, İstanbul, 1997.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân Karâfî (ö. 684/1285) "ez-Zehîra", I-XIV, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1415/1994.

Kalkaşendî Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 821/1418), "Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîf bi-kabâili Arabi'z-zamân", Dâru'l-kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, 2. Baskı, 1402/1982.

Kandemir, M. Yaşar, "Nevevî", DİA, XXXIII, 45-49, İstanbul, 2007.

-----, "İbn Hacer", DİA, XIX, 514-531, Ankara, 1999.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923/1517), "İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî", I-X, el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 7. Baskı, Mısır, 1323/1905.

Kurtubî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Baskı, Kahire, 1384/1964.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî (ö. 1360/1941), "Şeceretü'n-nûri'-zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye", I-II, ta'lik: Abdülmecid Hayyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 1424/2003.

Mâlik, Ebü Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), "el-Muvatta'", I-II, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1412/1992.

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman (ö. 742/1341), "Tehzîbü'l-Kemâl", I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1400/1980.

Moğultay b. Kılıç, Ebü Abdullâh Alâüddîn el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361), "Şerhu Sünen İbn Mâce (el-İ'lâm bi sünnetihi Aleyhisselâm)", I-V, thk. Kâmil Uveyda, Mektebetü Nezzâr, 1. Baskı, Riyâd, 1419/1999.

Mühelleb, Ahmed b. Ebü Sufre Esîd b. Abdullah el-Esedî, (ö. 435/1044), "el-Muhtasarü'n-nasîh fi tehzîbi'l-kitabi'l-Câmi's-Sahih" I-IV, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Dâru't-tevhîd, Riyâd, 1430/2009;

-----, "el-Muhtasarü'n-nasîh fi tehzîbi'l-Câmi's-Sahih", tek cilt, thk. Muhammed Muhtâr Vüld (Vülid?) Abbâh, Dâru'l-kalem, 1428/2007, Rabat.

Müslim, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/874), "el-Câmiü's-Sahih", I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.

Nübâhî Ebu'l-Hasen Abdullah b. el-Hasen en-Nebâhî el-Endelûsî (ö. 792/1390), "Târîhu Kudâti'l-Endelûs", Dârul-âfâki'l-cedîde, 5. Baskı, Beyrut, 1403/1983.

Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), "el-Müctebâ mine's-Sünen" (es-Sünenü's-Suğrâ), I-IX, thk. Abdülfetâh Ebu Ğudde, Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmîyye, Halep, 2. Baskı 1406/1986.

Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), "Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügat", I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut. Trs.

Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi

-----, “*el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim İbni'l-Haccâc*”, I-XVIII, *Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî*, 2. Baskı, Beyrut, 1392/1972.

Nüveyrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333) “*Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*”, I-XXXIII, *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut, 1424/2004.

Öztoprak, Mustafa, “*Endülüs Hadisçiliğinde Halifelere Yeri*”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Enstitüsü*, s. 2, s.s. 149 -165, Samsun, 2012.

-----, “*Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri*” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 7, s.s. 105-122. Şırnak, 2013.

-----, “*Endülüs Hadisçiliğinde Sahihayn Algısı ve Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması*”, *OMÜİFD*, s. 34, s.s. 109 -136, Samsun, 2013.

Özdemir, Mehmet, “*Endülüs*”, *DİA*, XI, 211-225, İstanbul, 1995.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1362), “*el-Vâfî bi'l-vefeyât*”, I-XIX, thk. Ahmed el-Arnaûd ve Türkî Mustafa, *Dâru ihyâü't-türâsi'l-arabî*, Beyrut, 1420/2000.

Sancaklı, Saffet, “*İbn Battâl ve Buhârî Şerhi*”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 61-93.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur (ö. 562/1166), “*el-Ensâb*”, takdim ve ta'lik: Abdullah Ömer el-Bârûdî, *Dâru'l-cinân*, (Merkezü'l-hidemât ve'l-ebhâsi's-sekâfiyye), trs.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), “*Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*”, I-II, thk. Abdülvehhâb Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadisîyye, Riyâd, trs.

-----, “*Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâi*”, I-VIII, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmîyye, 2. Baskı, Halep, 1406/1986.

-----, “*ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*”, I-VI, thk. Ebû İshâk el-Huveytî, *Dâru ibni Affân*, 1. Baskı, el-Memleketü'l Arabîyye es-Suûdiyye, 1416/1996.

Sübkî, Tâcüddîn Ali b. Abdülkâfî (ö. 771/1370), “*Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*”, I-X, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1992.

Şâtübî Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), “*el-İ'tisâm*”, I-II, *Dâru İbn Affân*, thk. Süleym b. İyüdhilâlî, 1. Baskı, Riyâd, 1412/1992.

-----, “*el-Muvâfakât*”, I-VII, *Dâru İbn Affân*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, 1. Baskı, Riyâd, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve (ö. 279/892) “*es-Sünen*”, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî*, 2. Baskı, Mısır, 1395/1975.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî el-Hüseynî (ö. 1205/1791), “*Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmus*”, I-XXXX, thk. Heyet. *Dâru'l-hidâye*, trs.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), “*el-Iber fî haberi men ğaber*”, I-IV, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut, trs.

-----, “*Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*”, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâud, *Müessesetü'r-Risale*, Beyrut, 1405/1985.

-----, “*Târihu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*”, I-XV (Mücellled), thk. Dr. Beşşar Avvad, *Dâru'l-garbi'l-İslâmî*, 1. Baskı, 1424/2003.

-----, “*Tezkiretü'l-huffâz*”, I-IV, thk. Zekerîya Umeyrât, *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut, 1419/1998.

-----, “*Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*”, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, *Dâru'l-ma'rife*, Beyrut, 1382/1963.

RUMMÂNÎ'NİN BELÂGATLE İLGİLİ KAYIP ESERİ VE TASRÎF HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

RUMMANI'S LOST WORK OF BALAGHAH AND HIS VIEWS ON TASREEF (DIVERSIFY)

*İrfan KUŞCU**

ÖZET: Rummânî, hicrî IV. asırda yaşamış önemli dilci ve müfessirlerinden biridir. Böyle olmakla birlikte geriye bırakmış olduğu ilim mirası, büyük oranda günümüze kadar ulaşamamıştır. Müellif, i'câz sahasında asrımıza ulaşan ilk eserin sahibidir. Bu eseri, öz itibarıyla Kur'ân'ın i'câz ve belâgati etrafında dönüp durmaktadır. Ne var ki biz, onun genel manada belâgatle ilgili başka bir eserinin daha olduğu kanaatini taşımaktayız. Müellifin belâgatle ilgili görüşleri, sadece *Nüket* isimli risâlesinde yer alanlarla sınırlı değildir. Gerek belâgatle ve gerekse belâgatin alt dallarıyla alâkalı görüşlerini başka eserlerde nakledilenlerle mukayeseli olarak ele aldığımızda konuların işleniş tarzındaki farklılıklar bariz bir şekilde kendisini göstermektedir. Bir taraftan i'câzla ilgili risâlesinde yer almayıp diğer kaynaklarda nakledilen görüşleri diğer yandan ise mevzuların işleniş şekillerindeki farklılıklar bizi belâgatle ilgili farklı bir eserine götürmektedir. Bu konuda önemli referanslardan birisi İbn Reşîk, diğeri ise Ali b. Halef'tir.

Anahtar sözcükler: Rummânî, İ'câz, belâgat, İbn Reşîk, Ali b. Halef.

ABSTRACT: Rummani is one of the important linguist and commentators who lived in the forth century as Hijri Calender. In so far as, his scientific legacy did not get a chance to reach up today completely. He is the author of the first Ijaz book reaching our century. As self, this book remains turned around the Ijaz and balaghah of Qur'an. However, we think that his opinions about the balaghah is not limited with this book. We think that there is one more book that mentions about the balaghah in general terms as is conventional in period. The concrete evidences of this assertion can be achieved when we consider the aauthor`s opinions about this topic with the other works that have made some citations from his book. Through a holistic overview of the author's opinion, it is possible to have an opinion about the book that did not get a chance to reach up today. When we consider his opinions about the balaghah and the sub-branches of balaghah as comparative, the differences in style of processing matters clearly show themselves. On the one hand the differences in style of processing matters, on the other hand his opinions that are written on the other sources but not written in his Ijaz book leads us to his different work about balaghah. One of the important references on this subject Ibn Rashiq, the other one is Ali b. Khalaf.

Keywords: Rummani, i'jaz, balaghah, Ibn Rashiq, Ali b. Khalaf.

1. GİRİŞ

Bir müellifi, yaşamış olduğu asırdan soyutlayarak ele almak ve herkesin kendi devrinin çocuğu olduğu realitesini unutarak yorumlar yapmak nasıl birtakım yanlış sonuçlara götürüyorsa aynı şekilde bir düşünürün eserlerine bütüncül bir nazarla bakmamak da bazı yanlış değerlendirmeler ve analizlere bizi götürür. Ancak bu bütüncül bakış her zaman için mümkün olmayabilir. O müellifin kültürel mirasının tamamıyla günümüze ulaşmamış olması, onu hakkıyla tanıma imkânından bizi mahrum edebilir. Hicrî IV. asırda yaşamış dil bilginlerinden olan Rummânî (ö. 384/994)'yi ve belâgat anlayışını ele alırken de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Biz, onun belâgat ve alt dallarıyla alâkalı kaynaklarda geçen görüşlerinden hareketle Kur'ân'ın i'câzından bahseden risâlesinin dışında belâgatle ilgili müstakil bir

* Dr., Haseki Eğitim Merkezi, e-posta: irfankushcu@hotmail.com

çalışmasının daha olma ihtimalini irdelemeye çalışacağız. Burada, bir taraftan işaret ettiğimiz hususu ispatlamaya çalışmak diğer yandan da Rummânî'nin belâgat tarihinde ilk olarak işaret ettiği bir belâgî disipline dikkat çekmek hedefimiz olacaktır. Sözünü ettiğimiz disiplin, belâgat tarihinde ciddi manada ihmal edilen tasrîftir. Tasrîf, kısaca bir mananın çeşitli üslûb ve formatlarla farklı delâlet ve hikmetleri de ihtiva edecek şekilde tekrarlanmasına denmektedir. Şu kadar var ki, bu çalışmada temel gayemiz bu kavramı bütün boyutlarıyla ele almak değildir. Aksine müellifin kavramı ele alış şeklindeki farklılıklardan hareketle başka bir belâgat çalışmasının daha olma ihtimali üzerinde durmaktır.¹

Bir yazar veya düşünürü anlamada çok önemli öncüllerden birisi onun zihin dünyasına girebilmedir. Bir ilim ehlinin zihin mahsulü ve tefekkür semeresinin sadece küçük bir kısmına vakıf olmakla görüşleri hakkında net şeyler söylemek çok isabetli olmasa gerekir. Özellikle de fikrî bir derinliğe sahip olan birini anlamak için onunla uzun bir süre iştigal etmek, var olan eserlerini tetkike tâbî tutmak, fikirlerini tekrar tekrar gözden geçirmek ve ayrıntıları kaçırmamaya gayret etmek olmazsa olmazlardandır. Bu esnada belki de detay sayılabilecek bazı noktalar araştırmacının dikkatini çekecektir. Bizden çok farklı bir muhit ve çağda yaşamış olan Rummânî'nin fikirlerini irdelerken dikkatleri üzerine çeken bazı hususlar olmaktadır. Müellif tarafından yapılıp da ihtiyaç duyduğumuz tanımları anlama gayreti verirken konunun ele alınış stilineki farklılıklar zihnimizde bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Rummânî'nin özellikle tasrîf tanımındaki kapalılık nedeniyle yapmış olduğumuz araştırmalar bizi zaman zaman zora soksa da bizim için ufuk açıcı olmuştur. Neticede müellife ait olup da ulaşılmış olduğumuz farklı yorumlar, bizi elde mevcut verileri sorgulamaya götürdü. Belâgat tarihinden öğrendiğimiz kadarıyla Rummânî'ye ait bir tek i'câz kitabı bulunmaktadır ve bu eser şu anda elimizde mevcuttur. Öyleyse bu meyanda müelliften nakledilen farklı yorumların kaynağı ne olabilirdi? Aktaranlar mı yanlış aktarmışlardı yoksa istinsah edenler mi hata etmişlerdi veya mevcut verilerde mi bir noksanlık vardı? Araştırmalarımız, onun belâgatle ilgili bir eserinin daha bulunduğu kanaatini bizlerde hâsıl etti. Dolayısıyla konuyu işlerken yaptığımız nakillerin ve başvurduğumuz kaynakların bu tezi destekleyici olma hususiyeti bizim için büyük önem arz etmektedir. İlâve olarak da müellifin tasrîf kavramı hakkındaki anlayışını bir nebze aksettirmek bizim hedeflerimizdendir.

Biz, bu bağlamda ondan istifade eden bir kısım bilginlerin telif ve kitaplarından yararlanmanın bir gereklilik olduğu görüşündeyiz. Zira “*Nüket*”, Rummânî'nin belâgatle ilgili görüşlerini öğrenebileceğimiz tek eser değildir. Öyleyse yaklaşımlarını daha sıhhatli bir şekilde elde etmek, ancak kendi eserlerinin yanında görüşlerini nakleden başka kitaplardan da istifade etmeye bağlıdır.

2. RUMMÂNÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Rummânî, aslen Sâmerâlî olup (296/908) yılında Bağdat'ta doğdu. İhşîdî ve Varrâk olarak da bilinir. Zeccâc (ö. 311/923), İbn Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi meşhur dilcilerden ders aldı.² Nahiv ilminde Basra mektebine, kelâm ilminde İbnü'l-İhşîd'in önderliğini yaptığı İhşîdiyye Mu'tezile ekolüne mensuptur. (384/994) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Rummânî³ geriye pek çok ilmî eser bıraktı.

¹ Tasrîfle ilgili tafsilât için bkz. İrfan Kuşcu, *Kur'ân'ın tasrîf üslûbu (tahlili ve temellendirilmesi)*, Yayınlanmamış Doktora tezi, İstanbul, Marmara Üniv. SBE, 2014.

² Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1979, II, 180.

³ Sedat Şensoy, “Rummânî”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 242.

Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri Ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri

Rummânî, kendisinden önceki birikimi iyi özümseyerek yeni sentezler oluşturabilecek derecede bir dilci ve belâgat öncüsü olmakla birlikte ifadelerinde kapalılık söz konusudur. Nitekim dilciler arasında konuştuklarından hiçbir şey anlaşılmasa yönüyle iştirah etmiştir.⁴

Rummânî, kendisinden sonra gelen pek çok tanınmış ismi tesiri altına almış bir bilgidir. Ebû Hayyân et-Tevhidî (ö. 414/1023) onun öğrencisi olmanın da ötesinde ondan çok etkilenen isimlerden bir tanesidir.⁵ Ali b. Halef (ö. 437/1045), çok temâyüz etmemekle beraber müellifin tesiri altında kalan isimler arasındadır. Ayrıca Ebû Hilâl el-Askerî⁶ (ö. 400/1009), el-Bâkîllânî⁷ (ö. 403/1013), İbn Reşîk (ö. 456/1064), Şîh Müfessir Tûsî⁸ (ö. 460/1067), İbn Sinân el-Hafâcî⁹ (ö. 466/1073), Abdülkâhir el-Cürcânî¹⁰ (ö. 471/1079), Beyzâvî¹¹ (ö. 685/1286), Zerkeşî (ö. 794/1392), Bikâî¹² (ö. 885/1480), Süyûtî (ö. 911/1505), Âlûsî¹³ (ö. 1270/1854), gibi tanınmış isimleri bu bağlamda zikretmek mümkündür.

Diğer Mu'tezile âlimlerinde olduğu gibi Rummânî'de de dilci, belâgatçi ve kelâmcı olma yönü ön plana çıkmaktadır. Bırakmış olduğu eserlerin neredeyse tamamına yakınının bu alanlarda olduğu görülmektedir.¹⁴

Rummânî, belâgat tarihinde göz ardı edilmemesi gereken bir isimdir. Günümüze ulaşan ilk i'câz eserinin sahibi olup belâgatle ilgili kendine özgü görüşlerinin bulunması onun bu mevzudaki mevkiini tahkim eder mahiyettedir.¹⁵ Müellifin i'câzla ilgili eseri dışında tefsirinin cüzî bir kısmı¹⁶, Sîbeveyh (ö. 180/796)'in *Kitâbî*'yle ilgili şerhi ve daha başka bazı eserlerinin günümüze kadar ulaştığını bilmekteyiz. Bunun yanında devrimize ulaşma şansı bulamayan onlarca telifinin de kayıplar listesinde olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz.¹⁷

Ancak bunlardan çalışmamız gereği bizi asıl ilgilendirenler, i'câz ve belâgatle ilgili olan eserleridir. Kaynaklarda "*en-Nüket fi I'câzi'l-Kur'an*" veya "*I'câzü'l-Kur'an*" diye anılan i'câzla ilgili bir eseri günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Ne yazık ki hâlihazırdaki mevcut verilere göre kütüphanelerde belâgatle ilgili bir eserin varlığını bilmiyoruz. Böyle olmakla birlikte edebiyat tarihinin önemli simalarından olan İbn Reşîk ve İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256)'ın, istifade ettikleri ve Ali b. Halef'in de çokça yararlandığı bir belâgat eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Günümüz araştırmacılarından Abduh Zâyid ise, "*Nüket*" isimli i'câzla

⁴ Ebû'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî, Zerkâ, Mektebetü'l-Menâr, 1985, s. 234.

⁵ Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî en-nahvî fi'd-dav'i şerhihî li-Kitâbi Sîbeveyh*, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1995, s. 71; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd Kâdî, Beyrut, Dâru Sâdr, VI, 217.

⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Hüsâmeddin Kudsi, Kahire, el-Mektebetü'l-Kudsi, 1353, s. 17, 47.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *I'câzü'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü'l-Maârif, ts., s. 396. Burada Bâkîllânî belâgati ona ayırmaktadır.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut, Dârü'l-Emîre, 2010, IV, 209.

⁹ İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 211.

¹⁰ Muhammed Ebû Musâ, *et-Tasvîrü'l-beyânî*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1993, s. 184, 187.

¹¹ Ebû Saîd Nâsirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts., II, 176.

¹² Ömer b. Hasan el-Bikaî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*, thk. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, IV, 425.

¹³ Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, VII, 249.

¹⁴ Eserleri ve ilmî kişiliği ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kaya, *er-Rummânî, hayatı, eserleri ve Arap gramerindeki yeri*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Erzurum, Atatürk Üniv. SBE, 2007, s. 39 vd.; Hasan Yılmaz, *Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve I'câzü'l-Kur'an'ı*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniv. SBE, 1995, s. 22 vd.

¹⁵ Abdülaziz el-Atîk, *İlmü'l-meânî el-beyân el-bedî*, Beyrut, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, s. 206–207.

¹⁶ *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî (el-Câmi' li-İlmi'l-Kur'an)*, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

¹⁷ Ebû'l-Hasan Cemaeddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1986, II, 295–296.

ilgili eseri dışında Kur'ân'ın i'câzını ele alan daha teferruatlı bir kitabının olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. O, *İ'câzü'l-Kur'ân*'ın kayıp olduğunu buna karşılık "*Nüket*" isimli eserin ise günümüze ulaştığını söylemektedir.¹⁸

Bizse, iddia edilen i'câzla ilgili eserin "*Nüket*" isimli risâleden farklı olmadığını düşünmekteyiz. Bu eserden Zerkeşi ve Suyûtî, *İ'câzü'l-Kur'ân* şeklinde bahsetmektedirler.¹⁹ Ancak bu kullanım kanaatimizce eserin i'câzdan bahsetmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) de bu unvandan "*Nüket*" isimli risâlenin kastedildiğini tasrih etmiştir.²⁰ İbn Hacer'in verdiği bilgiyi de göz önüne aldığımızda Rummânî'nin i'câzla ilgili sözü edilen eserinin "*Nüket*" olduğu açıklık kazanmış olur. Kaldı ki iddia edildiği gibi Rummânî'nin i'câzla ilgili daha tafsilatlı bir telifi olsaydı "*Nüket*" ismindeki risâleye bir şerh yazılma ihtiyacı hâsıl olmazdı.²¹

İbn Ebi'l-İsba', Rummânî'nin i'câz, tefsir ve belâgatle ilgili kitaplarını *Bedü'l-Kur'ân* isimli eserinin kaynakları arasında saymaktadır.²² Rummânî'nin belâgatle ilgili yararlanmış olduğu eserinin adını da "*el-Belâga*" şeklinde kaydetmektedir. Öte yandan Rummânî ile ilgili yapmış olduğu doktora çalışmasında Mustafa Kaya, müellife ait "*Kitâbu'l-Belâga*" isimli bir kitaptan da bahsetmektedir.²³ Ancak yapmış olduğumuz araştırmalarda biz, İbn Ebi'l-İsba' dışında bu ismi tasrih eden bir kaynağa rastlayamadık.

3. RUMMÂNÎ VE BELÂGAT

Belâgatın alt dallarının tarihsel seyrinin bilinmesi belâgat tarihi açısından önemlidir. Bu bağlamda Rummânî'nin tazmîn kavramını, belâgat sahasına dâhil eden ilk isim olduğu kaydedilmektedir.²⁴ Verilen bilgilerden Rummânî'nin sadece bu meselede değil, diğer bazı hususlarda da ilk olma özelliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Örneğin belâgat tarihinde icaz-ı kasrı ve teşbîh-i belîği de ilk defa o, anmıştır.²⁵ Ayrıca belâgati ilk defa üç tabakaya ayıran da yine odur.²⁶ Bu açıdan Rummânî'yi belâgatte bir öncü olarak görmek mübâlağa olmasa gerekir. Ancak bizim için asıl önemli olan husus, onun belâgat ve alt dallarıyla ilgili farklı eserlerde gelen görüşlerini mukayeseli olarak ele almak ve böylece kayıp belâgat kitabı hakkında fikir edinebilmektir. Yapılan tahlillere de bu açıdan bakmak gerekmektedir.

İbn Reşîk, şiirin gaye ve amaçlarıyla ilgili Rummânî'den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Şiir çoğu kere, beş gaye için serdedilir. Bunlar nesîb (gazel, aşk şiirleri), medih, hecâ (hiciv, taşlama), fahr (övünme), vasf (betimleme) şeklindedir. Teşbîh ve istiâre de vasıf bölümüne

¹⁸ Abduh Zâйд, "Ebü'l-Hasan er-Rummânî ve cühûdühü fi belâgati'l-Kur'âni'l-Kerim", *Havliyyetü külliyyeti'l-lügati'l-Arabîyye bi-câmiati'l-Ezher*, Kahire, 2002, sy., 20, s. 519.

¹⁹ Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984, I, 54; Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk, Dâru İbn Kesîr, 2002, II, 942; Yâkût el-Hamevî de bu eseri *İ'câzü'l-Kur'ân* şeklinde anmıştır. Bkz. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993, IV, 1827.

²⁰ Ebü'l-Fazl Şuhabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Mu'cemü'l-müfehres (tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meshûre ve'l-eczâi'l-mensûre)*, thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 393.

²¹ Bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Şerhu Risâleti'r-Rummânî fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Zekeriyâ Saîd Ali, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

²² İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri, *Bedü'l-Kur'ân*, thk. Hıfni Muhammed Şerîf, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1957, s. 5.

²³ Mustafa Kaya, *er-Rummânî, hayatı, eserleri ve Arap gramerindeki yeri*, s. 85; Ayrıca *DİA* ilgili maddesinde de bu eser zikredilmektedir. Bkz. Sedat Şensoy, "Rummânî", XXXV, 243; Mâzin el-Mübârek, *Rummânî*, s. 95.

²⁴ Muhammed Zağlûl Sellâm, *Eserü'l-Kur'ân fi tatavvuri'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicri*, Mektebetü'ş-Şebâb, s. 236; Abduh Zâйд, a.g.m., s. 500.

²⁵ Abduh Zâйд, a.g.m., s. 534, 557.

²⁶ Abduh Zâйд, a.g.m., s. 669.

Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri Ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri

dâhildir.”²⁷ Yine İbn Reşîk'in aktardığına göre Rummânî sinâdı, kâfiyenin son harfinden önce veya sonra meydana gelen herhangi bir değişiklik şeklinde tanımlamıştır.²⁸ Rummânî, bu tarz konulara “*Nüket*”te hiç değinmezken sırf belâgatle ilgili olduğunu düşündüğümüz eserinde değinmiş ve orada kurguyu şiir ve edebiyat üzerine yapmıştır.²⁹ Rummânî, “*Nüket*” isimli risâlesinde belâgatten i'câz dolayısıyla söz etmektedir. Ele almış olduğu belâgat disiplinlerinde harflerin mahreç uyumu ve insicamına; mananın bir gereği olarak âyet sonlarının benzerliklerine; îcâz, itnâb, istiâre ve beyân gibi hususlara dikkat çekmektedir.³⁰ Müellif bu şekilde şeklî ve manevî uyumla Kur'ân'ın belâgatın en âli mertebesini ihraz ettiğini düşünmektedir.³¹

İbn Reşîk, Rummânî'den *Nüket*'te geçmeyen daha başka belâgat disiplinleriyle alakalı görüşler de nakletmektedir. İbn Reşîk'in Rummânî'ye atfen zikrettiği belâgat disiplinlerinden birisi de *mutâbakattır*.³² Ali b. Halef: “Abdullah b. Mu'tez (ö. 296/908) ve Ali b. İsâ er-Rummânî, “*mukâbele*”ye değinmemişlerdir. Zannediyorum bu iki isim, mukâbelenin manası mutâbakata yakın olduğu için ona yer vermemişlerdir” demektedir.³³ Bu bilgi, Rummânî'nin hem mutâbakatı ele alan hem de Abdullah b. Mu'tez'in “*el-Bedî*” isimli eserine benzeyen bir çalışmasının olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Rummânî'ye göre belâgat, bir hakikati muhataba sadece ulaştırmaktan değil etkili bir şekilde sunmaktan ibarettir. Zaten belâgatın tarifini de bu meyanda yapmıştır. Belâgat, ona göre “manayı kalbe en etkili bir şekilde ulaştırmaktır.”³⁴ Bu tarif, hem onun saymış olduğu belâgat dallarının temelini oluşturmakta, hem de daha sonra gelecek olan belâgat nazariyeleri bakımından önem arz etmektedir. Tarifte altı çizilen mananın en etkili bir tarzda muhataba ulaştırılması meselesinde belâgat aynı seviyede olmayıp farklı farklıdır. Nitekim Bâkılânî, bu türlerin Arapların kelimasında da bulunabileceğini ancak Kur'ân'ın en üstün mertebede olduğunu ifade etmiştir.³⁵

İbn Reşîk'in aktardığına göre Rummânî, belâgatın aslının, doğal yetenek olduğunu söylemektedir.³⁶ Bununla birlikte belâgat olma hususunda yardımcı ve rehber olacak, neyin belâgat olup neyin olmadığı konusunda bir değer ölçütü sunacak bir kısım araç ve kıstaslar da bulunmaktadır. Bahsi geçen vesileler parlak edebî üslupları zevk etmeye götürür. Bu edebî-âli üslupları düşünmek ve onların stili üzere yürümek insanda bulunan belâgat melekesini kuvvetlendirir. Yapılan alıştırmalar insan tabiatında bulunan belâgat melekesini harekete geçirir.³⁷

Gerek İbn Reşîk'in aktarmış olduğu bilgiler ve gerekse Rummânî'nin “*Nüket*” isimli risâlesinde geçen hususlar kıyaslandığında bunların birebir örtüşmediği ve farklılıklar içerdiği

²⁷ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihî ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1981, I, 120.

²⁸ İbn Reşîk, *Umde*, I, 169; Ayrıca krş. İbn Reşîk, *Umde*, I, 250; Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1976, s. 76.

²⁹ İbn Reşîk, *Umde*, I, 287; krş. Rummânî, *Nüket*, s. 80 vd.

³⁰ Tûsî, *Tibyân*, IX, 329.

³¹ Tûsî, *Tibyân*, VI, 84.

³² Bkz. İbn Reşîk, *Umde*, II, 6, 11; Ayrıca Rummânî'ye göre kelâmda işkâl sebepleri için bkz. İbn Reşîk, *Umde*, II, 266. Bu bilgiler yine “*Nüket*”te yer almamaktadır.

³³ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-Beyân*, thk. Sâlih Dâmin, Dımaşk, Dârü'l-Beşâir, 2003, s. 199.

³⁴ Rummânî, *Nüket*, 75–76. Tarifin mukayesesi için bkz. Ebü İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Kayrevânî el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*, thk. Zekî Mübârek, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Dârü'l-Cil, ts., I, 141.

³⁵ Bâkılânî, *İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 62.

³⁶ Nitekim İbnü'l-Esir, “tabii yetenek olmazsa araçlar hiçbir şey ifade etmez” demektedir. Bkz. Ziyâüddin İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed Muhammed Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire, Dârü Nehdati Mısır, ts., I, 38.

³⁷ Abduh Zâyid, a.g.m., s. 514.

görülmektedir. Bu da İbn Reşîk'in nakilde bulunduğu eserin Rummânî'nin "Nüket" isimli risâlesi olmadığı kanaatini güçlendirmektedir.

Belâgate yardımcı araç ilimleri, İbn Reşîk sekiz olarak vermektedir. Bunlar îcâz, istiâre, teşbîh, beyân, nazm, tasarruf, müşâkele ve mesel şeklindedir.³⁸ Hâlbuki aynı belâgat türleri "Nüket" isimli risâlede on olarak bazı farklı unsurlarla birlikte takdim edilmektedir.³⁹

Bu noktada Rummânî'den etkilenmiş olan Ali b. Halef'e de başvurmak gerekmektedir. Ali b. Halef, belâgatin kısımlarını aslî ve ferî şeklinde ikili bir taksimatla ele almakta ve ferî belâgat bablarını ise ona ayırmaktadır. Nitekim bunlar, İbn Reşîk'in Rummânî'den naklen verdiği sekiz belâgat türüyle aynıdır. Ne var ki İbn Reşîk, Ali b. Halef'in yer vermiş olduğu "terfîb" ve "telâüm" kısımlarını zikretmemiştir. Dolayısıyla Rummânî'nin genel manadaki belâgat anlayışını netleştirmek ve belâgat kitabıyla ilgili malûmat sahibi olmak için Ali b. Halef'ten de yararlanmak gerekmektedir. Ali b. Halef, sözü edilen on sınıfı şu şekilde sıralamaktadır: İcâz, istiâre, teşbîh, beyân, nazm, terfîb, telâüm, tasarruf, müşâkele ve mesel.⁴⁰ Dikkat edildiğinde Ali b. Halef'in farklı olarak iki sınıfa daha yer verdiği görülecektir. "Nüket" isimli risâlede geçen belâgat vecihleri ise îcâz, teşbîh, istiâre, telâüm, fevâsıl, tecânüs, tasrîf, tazmîn, mübâlağa ve hüsn-ü beyân şeklindedir.⁴¹ Rummânî'nin bu son taksimatında ise bir hayli farklılıklara şahit olmaktadır. Dört tanesi isim olarak aynen tekrarlanmış ancak diğerlerinde bir takım değişikliklere gidilmiştir. Sözelimi "Nüket" isimli risâlede "tasrîf" olarak geçen bir disiplin diğerlerinde "tasarruf" olarak anılmıştır.

4. RUMMÂNÎ'YE GÖRE TASRÎF VE TASARRUF

Daha önce de belirtildiği gibi burada öncelikli hedefimiz, Rummânî'nin i'câzla ilgili risâlesinin dışında bir belâgat eserinin olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla bu başlık altında da belirtmek istediğimiz husus, konuların işleniş farklılığından hareketle farklı bir eserin varlığına dikkat çekmektir.

Kaynaklara bakıldığında Rummânî'nin iki farklı kullanımına şahit olunmaktadır. Bunlardan bir tanesi tasrîf diğeri ise tasarruftur. Araştırma ihtiyacı duyulmadan bu her iki kavramdan da aynı şeylerin kastedildiği düşünülebilir. Ancak biraz detaya inildiğinde, diğer tasnif ve isimlendirmelerde olduğu gibi, konunun farklı şekillerde ele alındığı görülmektedir. Bu da bizim, kavramın iki farklı eserde iki farklı şekilde ele alındığı şeklindeki tezimizi teyit etmektedir.

4.1. Tasrîf

Rummânî, "Nüket" isimli risâlesinde tasrîfi şöyle tanımlamaktadır: "Tasrîf, belli bir mananın muhtelif manalara tevcihidir. Bu da mananın muhtelif delâletlere yönlendirilmesi gibidir."⁴² Öncelikle bu tanımın kapalı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Gerek lafızlarda ve gerekse terkip ve cümlelerde manalar birtakım şekli tasarruf ve değişikliklerle farklı mana ve nüktelere gelebilmektedir. Dolayısıyla buradan "birinci manaya delâlet eden lafzın, bu manayla münasebeti olan muhtelif manalara delâlet etmesi için çeşitli ziyade ve türlü hareketlerle tekrarı" kastedilmektedir.⁴³ Sonra türetilen lafızların ilk lafızla çok yakın bir münasebetinin bulunup iştikakta ona râci olduğu görülmektedir. Diğer lafızlar, her ne kadar ilk lafızdan türemiş olsalar da bunlardan her birisi kendilerine has manalara sahip olup kendi makamlarında kullanılırlar ve birisi diğerinin yerine geçemez. Bu manaların birbirleriyle

³⁸ İbn Reşîk, *Umde*, I, 243; krş. Rummânî, *Nüket*, s. 76.

³⁹ Rummânî, *Nüket*, s. 76.

⁴⁰ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-Beyân*, s. 107.

⁴¹ Rummânî, *Nüket*, s. 76.

⁴² Rummânî, *Nüket*, s. 101.

⁴³ Abülkâhir el-Cürcânî, *Şerhu risâleti'r-Rummânî fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Zekeriyâ Saîd Ali, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1997, s. 120.

Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri Ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri

alakası telif ve nazm hâsıl olmadan önce dilin aslında vardır. Onların bu hâlinde ise malum olduğu üzere nâzımın (kelime ve lafızları maksada göre tertibe koyanın) bir etkisi bahis mevzuu değildir. Oysa ancak nazm sahibinin yaptığı bir şey belâgatın kısımlarından sayılabilir. Nâzımın, bir hususta mana bakımından birbirleriyle münâsebeti olan lafızları yaklaştırması söz konusu olmadığı takdirde bu lafızlardan bir kısmının rastgele nazımda bir arada bulunması belâgatın öğeleri arasında sayılamaz. Kelimeler, birbirlerinden ayrılır ve aralarında bir bağlantı olmazsa, sırf bu farklı türevlerin bir nazımda bulunuyor olması bir ayrıcalık olarak değerlendirilmez. Bir konuda manaca birbiriyle münâsebeti olan lafızlar, müellifinin seçmesiyle bir araya toplandıklarında ancak belâgat disiplinlerine dâhil olabilirler. Yoksa birbirleriyle bağlantılı olmaksızın farklı fasıllarda bulunmaları ve farklı konularda olmaları onları tasrîf olmaktan çıkarır.⁴⁴ Dolayısıyla müellif meseleyi lafızların bir düzen ve plan dâhilinde nazımda birbirini takip etmeleri ve aralarında münâsebetin bulunması şeklinde anlamıştır.

Örnek olarak Kâfirûn sûresinde geçen “ibadet” lafzını ele alabiliriz. Nitekim Kâfirûn sûresinde ibadet lafzı, muhtelif hikmetler için tekrarlanmıştır. Aynı kökten türetilen bu farklı lafızlar ortak bir mana etrafında birleşmiş olsalar da bunlardan her birisi farklı bir hikmet ve fayda ihtiva etmektedirler. Başka lafızlar tercih edilmek yerine “ibadet” lafzının farklı kiplerle getirilmesinin hikmetini Tûsî “geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere bütün zaman dilimlerinde putlara ibadeti nefyedip her zaman sadece Allah’a kulluğu vurgulamak ve istikbalde ibadet edilecek olanla geçmişte edilenin farklı olmadığını göstermek” şeklinde izah etmiştir. Böylece bütün zamanlarda sadece Allah’a ibadet edilip putlara tapılmayacağı vurgulanmış ve bunun dışındaki diğer ilişkilerin yasaklanmadığı gösterilmiştir. Diğer bir tabirle geçmiş, hal ve gelecekte putlara tapmayı yasaklama manalarının tümünü içine alması için bu lafız, farklı kiplerle getirilmiştir. Yasaklanan şey ibadet mefhûmu olduğundan dolayı da ibadet dışında başka bir lafız tercihi münâsib düşmemiştir.⁴⁵

Kelime tasrîfine örnek olarak ayrıca “O rahmândır, rahîmdir.” (Fâtîha, 1/3) âyetini de verebiliriz. Âyette geçen rahman ve rahîm sıfatları aynı kökten gelmekte ve rahmet manasını ortak olarak kendilerinde barındırmaktadırlar. Ancak her ikisi de bir başka açıdan farklı birer mana ve hikmet ihtiva etmektedir. Rahman sıfatı, Allah Teâlâ'nın dünyada herkese rahmetini ifade ederken rahîm sıfatı âhirette sadece mü'minlere olan rahmet ve mağfiretini ortaya koymaktadır.⁴⁶ Aynı durum terkip ve cümleler için de geçerlidir. Örneğin şu âyetlerde mana kabaca aynıdır. Ancak bunlardan her birisi bağlamlarına ve yer aldıkları sûrelere göre farklı hikmetler için serdedilmişlerdir.

كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Tıpkı Firavun oligarşisiyle daha öncekilerin durumu gibi: âyetlerimizi yalanlamışlardı da Allah, günahları sebebiyle kendilerini kısıktırak yakalayivermişti. Allah, cezalandırması çok çetin olandır.” (Âl-i İmrân, 3/11)

كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَاثِرٍ ظَالِمِينَ

“Tıpkı Firavun oligarşisiyle daha öncekilerin durumu gibi: Rabbilerinin âyetlerini yalanladılar; Biz de günahları sebebiyle onları helâk ettik ve Firavun oligarşisini suda boğduk. Herhangi bir şekilde helâk edilen toplulukların her biri, (Rablerine karşı âsi, insanlara karşı zalim olmakla,) aslında kendi öz canlarının zalimleri idiler.” (Enfâl, 8/54)

Rummânî, i'câzla ilgili risâlesinde yapmış olduğu tarif ve taksimatı Kur'ân'ın i'câzi bağlamında yapmıştır. Yapılan tarif, kelime türetme bilimi manasındaki tasrîfe benzese de i'câzdan bahsedilen bir yerde bundan kastın Sarf ilminin ilgi alanına giren tasrîf olduğunu söylemek çok mantıklı ve isabetli olmasa gerektir. Zira kelime türetme demek olan Sarf ilminin

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu risâleti'r-Rummânî*, s. 120–121.

⁴⁵ Tûsî, *Tibyân*, X, 353–354.

⁴⁶ Abdülhay Fermâvî, *es-Sehlü'l-müfîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 2009, s. 15.

belâgat ve i'câzla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla müellif, i'câzla ilgili bir risâlesinde tasrıftan Sarf ilmi münasebetiyle bahsetmiş olamaz. Kaldı ki yazmış olduğu tefsirinde Rummânî'den pek çok nakilde bulunan Tûsî'nin yukarıda aktarmış olduğumuz yorumları bunu teyit etmektedir. Öte yandan Kâfirûn sûresinde, Tûsî tarafından yapılan değerlendirme, hem üslûb hem de içerik bakımından Rummânî'nin tarzına çok benzemektedir. Kanaatimizce, her ne kadar isim vermese de, Tûsî'nin yapmış olduğu bu analizde Rummânî'den etkilenmiş olma ihtimali çok yüksektir. Ayrıca mesele salt sarf ilmindeki haliyle kelime türetme meselesi olsaydı müellif, bunu "hayret verici" bulup ayrı bir başlık altında ele almayı gerekli görmezdi.

Rummânî, tasrîfi kısaca "mananın manalara" ve "mananın delâletlere" tasrîfi şeklinde ikiye ayırmış ve mananın manalara tasrîfinden bahsederken de bunun mananın delâletlere tasrîfi gibi olduğunu söyleyerek aradaki benzerliğe dikkat çekmiştir.⁴⁷ Mananın manalara tasrîfi derken aynı kökten türetilen farklı lafızların öz manaları aynı olmakla birlikte farklı mana ve nüanslara gelmesini kastetmektedir. Mananın delâletlere tasrîfi derken de öz manaları aynı olan terkip ve cümlelerin farklı bağlamlarda farklı delâlet ve manaları ihtiva etmelerine işaret etmektedir.

Netice itibarıyla Rummânî'nin bahsettiği tasrîfin iki kısmının, birisi lafızda diğeri cümlede olmak üzere icra sahaları muhtelif olsa da aralarında fark olmadığı görülmektedir. Elde yeterli veri olmadığından veya mevcut dokümanların tamamı taranmadığından lafızlar arasında cereyan eden ilk şık hayretle karşılanmış ve sarf ilminin alanı olarak görülmüştür. Oysa eserin Kur'ân'ın belâgat ve i'câzına yönelik olarak kaleme alındığının unutulmaması gerekmektedir.

Muasır müellifler genelde ikinci kısmın Kur'ân'la ilgili olduğunu düşünmüş ilk kısmı ise, iştikak ve sarf ilmiyle ilişkilendirmişlerdir. Buradan hareketle tasrîfi lafız ve mana tasrîfi şeklinde ikiye ayırmışlar ve bunlardan ikincisi dolayısıyla da Kur'ân'da tasrıftan söz etmişlerdir.⁴⁸ Birinci kısımdan hiç bahsetmeyerek doğrudan ikinci kısmı ele alanlar olduğu gibi, aradaki benzerliğe dikkat çekip ikincisi üzerinde yoğunlaşan araştırmacılar da bulunmaktadır. Sözgelimi Ahmed Ebû Zeyd, belâgat olarak sadece ikinci kısmı anlamış olduğundan olsa gerek, tasrıftan maksadın "mananın muhtelif delâletlere tasrîfi" olduğunu ifade etmiş "mananın muhtelif manalara tasrîfine" değinme ihtiyacı hissetmemiştir.⁴⁹ Şevkî Dayf ise Rummânî'ye göre tasrîfin, mananın muhtelif delâletlere çevrilmesi şeklinde olduğu değerlendirmesini yapmıştır. Bu da ona göre tıpkı bir asılda müşterek olan lafızların tasrîfi gibidir. Bu ifadelerinde Dayf, benzerliğe dikkat çekip mananın delâletlere tasrîfine yoğunlaşmakta ve herhangi bir ayrıma gitmemektedir.⁵⁰ Zağlûl Sellâm da tasrîfi, lafız ve mana tasrîfi şeklinde ikiye ayırmış, ikincisini ele alırken de "Kur'ân'da tasrîfe gelince pek çok kıssada varittir" diyerek Kur'ân'da tasrıftan sadece delâlet tasrîfini anladığını göstermiştir.⁵¹ Bunun yanında meseleyi karıştıranlar da olmuştur. Örneğin Cemâl el-Ömerî, yaptığı tahlillerde verileri birbirine karıştırmış görünmektedir. Sözgelimi lafzın tasrîfinden söz ederken "onun muhtelif kiplere konulması" şeklinde bir tarif verdikten sonra açıklayıcı olarak "yani buradan lafzın muhtelif delâletlere tasrîfi kastedilmektedir" kaydını düşerek aradaki benzerliği görmezden gelmiştir. Dolayısıyla böyle bir tasnif hatası da onu yanlış sonuca götürmüştür, diyebiliriz.⁵² Lafız tasrîfi ile ilgili Velîd Kassâb şu izahı yapmaktadır. "Açıktır ki belâgatın bir disiplini olarak tasrîfin bu türünden bahsetmek belâgatın konusu olmaktan daha çok Sarf ilminin konusudur. Zira bu konu sarf ilminin ilgi alanına girmektedir. Mananın tasrîfine gelince o da, bir manayı muhtelif delâletlere

⁴⁷ Rummânî, *Nüket*, s. 101.

⁴⁸ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile*, Devha [Doha], Dârü's-Sekâfe, 1985, s. 138; Ahmed Cemal el-Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye fi dav'i kadıyyeti'l-i'câzi'l-Kur'ânî neş'etuhâ ve tatavvuruhâ hatta'l-karni's-sâbü'l-hicrî*, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1990, s. 147; Muhammed Zağlûl Sellâm, *Eserü'l-Kur'ân fi tatavvuri'n-nakdî'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, s. 245.

⁴⁹ Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menha'l-i'tizâli fi'l-beyân ve i'câzi'l-Kur'ân*, Rabat, Mektebetü'l-Maârif, 1986, s. 289.

⁵⁰ Şevkî Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarîh*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1995, s. 106.

⁵¹ Zağlûl, *Eserü'l-Kur'ân fi tatavvuri'n-nakd*, s. 245.

⁵² Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye*, s. 147.

sevk etmektedir.” Müellif yaptığı doktora çalışmasında Rummânî'nin “*Nüket*” isimli eserinde geçen tasrîf kavramıyla ilgili ifadelerini bu şekilde anlamıştır.⁵³ Kanaatimizce bu yorum tam isabetli olmamıştır. Zira o, mananın manalara tasrîfini lafız tasrîfi şeklinde anlarken bunu tamamen sarf ilmindeki hâliyle yorumlamayı tercih etmiştir. Aynı mantıkla yaklaşıldığında aynı kökten gelen kelimeler arasında söz konusu olan diğer belâgat disiplinlerini de tasrîf ilminin ilgi alanına dâhil etmek gerekecektir.

Buradan da anlıyoruz ki, bilindiği kadarıyla tarihte ilk defa Rummânî tarafından ele alınıp incelenen bu kavram, gereken ilgiyi görmemiş, hususiyile Kur'ân'da önemli bir konuma sahip olmasına rağmen üzerinde yeterince durulmamıştır.

4.2. Tasarruf

Şimdiye kadar Rummânî'nin “*Nüket*” isimli risâlesinde tasrîf kavramını nasıl ele aldığı ve yapılan tanımın ne şekilde anlaşıldığı üzerinde durulmaya çalışıldı. Daha öncesinde ise müellifin belâgat tanım ve tasnifi üzerinde durulmuş ve konunun ele alınış şeklindeki farklılığa işaret edilmişti. Şimdi ise tasarruf kavramının ele alınış tarzındaki çeşitliliğe dikkat çekilecektir.

Tasrîf ve tasarruf kavramlarının farklı başlıklar altında ele alınmasının altında yatan temel espri, Rummânî'nin temelde çok da farklı olmayan bu iki kavramı, iki farklı eserde farklı şekillerde ele almış olmasıdır.

Tasarruf, lafız olarak bir şeyin olduğu konumdan değişimini ifade etmektedir. Terim olarak ise: “Bir mananın pek çok sûrette ibraz edilmesi” demektir. Yani mananın bazen istiâre lafzıyla, bazen îcâz lafzıyla, bazen irdâf (bir mananın kendi lafzıyla değil de onun müradifi olan kelimeyle ifade edilmesi) lafzıyla, bazen de hakikî manasıyla getirilmesidir. Kur'ân kıssalarının beyânın muhtelif sûretleriyle getirilmesinde de benzer bir durum söz konusudur. İbn Ebi'l-İsba' tasarrufu bu şekilde tanımlamıştır.⁵⁴ Bu da onun tasrîfle tasarruf arasında mana bakımından bir fark görmediğini ortaya koymaktadır. Bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz husus ise, bu kavramların aynı manaya gelip gelmediğinden öte Rummânî tarafından ne şekilde ele alındığıdır? Bu konuda bize Ali b. Halef ve İbn Reşîk ışık tutmaktadır.

Ali b. Halef tasarrufu; lafızda, manada ve hem lafız ve manada tasarruf şeklinde üçe ayırmıştır. Bu yaklaşımsa, İbn Reşîk'in Rummânî'ye atfen verdiği bilgilerle aynen örtüşmektedir.⁵⁵ Rummânî i'câzla ilgili eserinde (aynı kökten türeyen) lafzî tasrîfi herhangi bir taksimata tâbi tutmazken diğer bir çalışmasında (aynı kök üzerinde icra edilen lafzî) tasarrufu üçe ayırmayı uygun bulmuş görünmektedir. Bu da konu hakkında farklı değerlendirmelerinin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ali b. Halef, lafızda olmaksızın manada tasarruf, lafız aynı olmakla birlikte mananın muhtelif vecihlerde gelmesidir, demektedir. Örneğin “عين” lafzında asıl aynı olmakla birlikte manada değişme yani tasarruf söz konusu olabilmektedir.⁵⁶ Bu bilgiler İbn Reşîk'in *Umde*'sinde Rummânî'den naklettikleriyle aynıdır.⁵⁷ Ayrıca İbn Reşîk, bunları tecnîs başlığı altında vermiştir. Ve orada müellif, “mücânesenin hakikati Rummânî'ye göre temel manasıyla münâsebettir” kaydını düşmüştür.⁵⁸ Yani mucânese aynı kökten gelmiş iki kelime arasındaki

⁵³ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî*, s. 138–139.

⁵⁴ İbn Ebi'l-İsba' el-Mısri, *Tahrîrû't-tahbîr fî sınaati's-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk., Hıfni Muhammed Şeref, Kahire, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963, 582–583; a.mlf., *Bedî'u'l-Kur'ân*, s. 289; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 2007, s. 360; Fevval İn'am Akkâvi, *Mu'cemü'l-mufassal fî ulûmi'l-belâga: el-bedi' ve'l-beyân ve'l-meânî*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, s. 363, 370.

⁵⁵ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, 165; İbn Reşîk, *Umde*, I, 332.

⁵⁶ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 165. Yerine göre bu lafızla insan gözü, bazen su kaynağı ve bazen de casus kastedilebilir. Bunu bağlamdan çıkarmak gerekmektedir.

⁵⁷ İbn Reşîk, *Umde*, I, 332.

⁵⁸ İbn Reşîk, *Umde*, I, 332.

münasebete dayanır. Mücâneseye örnek olarak verilen beyitse Ebû Temmâm (ö. 231/846)'ın şu beytidir.

السيف أصدق أنباء من الكتب *** في حدّه الحدُّ بين الجدِّ واللعب

“Kılıç, kitapların verdiği haberdan daha doğrudur. Ciddiyetle şaka arasındaki sınır onun keskinliğindedir.” Bu beyitte geçen ikinci “الحدّ” kelimesi mutlak manada birincisinin aynısı değildir fakat onun mücânisidir.⁵⁹ Zira birincisinde kılıcın keskinliği ikincisinde ise ciddiyetle şaka arasındaki sınır kastedilmektedir. Burada aynı kökten gelen lafızlar arasındaki ilişkileri her zaman sarf ilmine bağlamanın mümkün olmadığını örneklerine tanıklık etmekteyiz. Ayrıca gerek “Nüket”te hiç ele alınmayan konulara ve gerekse ondan farklı şekillerde işlenen mevzulara şahit olmaktayız.

Rummânî, “Nüket” isimli risâlesinde tecânüsü müzâvece ve münâsebe şeklinde ikiye ayırmıştır.⁶⁰ Müellif, “Nüket”te isim olarak müşâkeleden bahsetmemekte aksine müzâveceden söz etmektedir.⁶¹ Onun sözünü ettiği müzâvece ise daha sonraki belâgat erbabı tarafından “müşâkele” olarak isimlendirilecektir.⁶² İbn Reşîk, Rummânî'nin müşâkeleyi çeşitli türlere ayırdığından bahsetmekte ve bunların ana başlıklarına da lafız ve manada müşâkele şeklinde işarette bulunmaktadır.⁶³

İbn Reşîk, Rummânî'nin: *قرب وإقتراب والطلع والمطلع* ve benzeri örnekler lafız tasarrufudur ve “tecânîs” sayılmazlar dediğini aktarmakta; mananın tasarrufuna da: *عين الميزان وعين الإنسان وعين الماء* örneklerini verdiğini bildirmektedir. O, Rummânî'nin, lafız ve mananın birlikte tasarrufuna ise şu misali verdiğini söylemektedir: *الضرب والمضاربة والاستضراب*.⁶⁴ Buradaki hâliyle mücâneseye ve tasarruf birbirine benzese de Rummânî bunların arasını ayırmaktadır. Şu kadar var ki, Rummânî, tasarruf ve tacânüsün her ikisinde de, aynı kökten gelen lafızlar arasında söz konusu olan münasebetler olduğunu belirtmektedir. Tasarrufta her ne kadar aynı kökten türetilen iştikaklar farklı manalara gelseler de bunlar arasında bir tenâsüb de söz konusudur.

Manada olmaksızın sadece lafızda tasarruf, Ali b. Halef tarafından “lafzın değişip mananın değişmemesi” şeklinde tarif edilmiştir. Son olarak lafız ve mananın birlikte tasarrufuna gelince Halef'e göre çoğu kelam böyledir.⁶⁵ Yani aynı kökten bile olsa lafız farklılaştıkça mana da farklılaşır. Esasında burada aynı kökte meydana gelen değişiklikler söz konusu edilmektedir. Öte yandan bu manaların birbirleriyle uyumu da hatırdan çıkarılmamalıdır. Şöyle ki, “tasarrufta manaların tenâsübü manaların bir asla raci olmasıdır. Örneğin övünme manası, bütün tasarruf ve kiplerinde dönüp durur, aynı şekilde dövme manası da bütün türevlerinde vardır.”⁶⁶

Lafızda tasarruf aynı zamanda manada tasarruf demektir. İfade kalıplarında icra edilen bir kısım oynamalar netice itibarıyla manada değişikliklere yol açacaktır. Mana, çeşitli yönler ve muhtelif beyân vecihlerine çevrildiğinden bu şekli değişiklikler, zorunlu olarak mana yumağında genişlemeleri de beraberinde getirecektir.

Görüldüğü gibi Ali b. Halef, tasarrufu mana, lafız ve hem mana hem de lafız tasarrufu şeklinde üçe ayırarak ele almıştır. Biz, bu görüş ve kullanımın Rummânî'nin belâgatle ilgili eserindeki anlayış ve düşünceleriyle birebir örtüştüğüne inanmaktayız.

⁵⁹ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 161. Ali b. Halef, mücânîs, mutâbık ve müzâvici manada müşâkelenin kısımları arasında saymıştır. Bkz. Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 170.

⁶⁰ Rummânî, *Nüket*, s. 99.

⁶¹ Krş. İbn Reşîk, *Umde*, I, 326; Rummânî, *Nüket*, s. 99.

⁶² Velid Kassâb, *et-Turâsü'n-nakdî*, s. 138.

⁶³ İbn Reşîk, *Umde*, I, 326; a.mlf., *a.g.e.*, II, 96; krş. Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 168 vd.

⁶⁴ İbn Reşîk, *Umde*, I, 332.

⁶⁵ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 166.

⁶⁶ Ali b. Halef, *Mevâddü'l-beyân*, s. 166.

5. SONUÇ

Öncelikle *Nüket*'te verilen bilgilerle başka eserlerde Rummânî'den yapılan nakillerin aynı kitapla izah edilemeyecek kadar farklı olduğu bilinmelidir. Bunu izah etmek için çeşitli yorumlar yapılabilir. Birincisi, müellif *Nüket* isimli risâleyi yazdıktan sonra aynı konuları daha tafsilatlı bir şekilde ele alan ikinci bir i'câz eseri daha kaleme aldığı şeklindedir. Bunun ihtimal dâhilinde olmadığını düşünmekteyiz. Zira *İ'câzu'l-Kur'ân* denince buradan kastın *Nüket* isimli risâle olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Rummânî'nin söz konusu risâlesi üzerine yapılan bir şerh, *Nüket*'in bizzat müellif tarafından genişletilmediğini teyit etmektedir. Şayet genişletilmiş olsaydı başkaları tarafından *Nüket* isimli risâleye şerh yazılma ihtiyacı hâsıl olmazdı. Bir taraftan *Nüket*'te hiç yer almayan meselelerin kaynaklarda Rummânî'ye isnat edilerek nakledilmesi diğer yandan ise *Nüket* isimli risâlede ele alınan aynı konuların oralarda farklı şekillerde incelenmesi tezimizi teyit etmektedir. Bu farklı bilgilerin aynı eserden alınma ihtimali bulunmamaktadır. Zira herhangi bir şekilde izah edilmesi mümkün görünmemektedir. Sözelimi tasrîf ve tasarruf disiplinlerini ele alalım. Bunlardan birincisini müellif, *Nüket* isimli risâlesinde ele alırken lafızlarda ve terkiplerde geçerli olan tasrîf şeklinde ikiye ayırmış ve bunu Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden birisi olarak değerlendirmiştir. Benzer lafızlar ve lafzen müteşâbih kıssalar, Kur'ân'da farklı üslûplarla gelmiş ve mutlaka yeni manalar ihtiva etmiştir.

Tasarrufu ise; lafız, mana ve hem lafız hem de mana olmak üzere kendi içinde üçlü bir taksimatla ele almayı uygun görmüştür. Bu bilgilerden birincisi ifade edildiği gibi Rummânî'nin kendi eseri olan *Nüket* isimli risâlede geçmektedir. İkincisi ise hem İbn Reşîk tarafından bizzat müellife isnat edilerek nakledilmekte hem de Ali b. Halef tarafından zikredilmektedir. Yine belâgat ve alt dallarının ele alınış şekliyle ilgili de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Gerek belâgatin tarifi ve gerekse alt dallarıyla alakalı *Nüket*'te verilen bilgilerle diğer eserlerde nakledilenler kıyaslandığında aralarında bariz farklılıkların olduğu müşahede edilmektedir.

Rummânî'nin adı geçen risâlesinde İbn Reşîk'in ondan yaptığı nakilde geçmeyen beş farklı belâgat sınıfına yer verdiği görülmektedir. Bunlar telâüm, fevâsıl, tecânüs, tazmîn ve mübâlağa şeklindedir. Hatta buna tasrîfi de eklemek mümkündür. Zira tasrîfle tasarruf farklı şekillerde işlenmiştir. Rummânî, "*Nüket*"te daha çok Kur'ân âyetleri etrafında konuyu ele alırken İbn Reşîk'in ondan yaptığı nakillerde mesele daha çok şiirler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla belâgate dair varlığını ispatlamaya çalıştığımız eserde konular daha çok şiirler ışığında ele alınmıştır. Rummânî, "*Nüket*" isimli risâlesinde Kur'ân-ı Kerim'in üslûbunun en üstün tabakada olmasını destekleyici unsurları öne çıkarırken belâgatle ilgili eserinde genel manadaki edebiyat ve belâgati öne çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

- Akkâvi, F. İ. (1996). *Mu'cemü'l-mufasssal fî ulûmi'l-belâga: el-bedî' ve'l-beyân ve'l-meânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ali b. Halef. (2003). *Mevâddü'l-Beyân*. thk. Sâlih Dâmin. Dimaşk: Dârü'l-Beşâir.
- Âlûsî, E.-S. Ş. (tarih yok). *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
- Askalânî, E.-F. Ş. (1998). *Mu'cemü'l-müfrehes (tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre)*. thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Askerî, E. H. (1353). *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Hüsâmeddin Kudsî. Kahire: el-Mektebetü'l-Kudsî.
- Atik, A. (tarih yok). *İlmü'l-meânî el-beyân el-bedî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabîyye.
- Bâkîllânî, E. B. (tarih yok). *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Beyzâvî, E. S. (tarih yok). *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
- Bikaî, Ö. b. (1995). *Nazmü'd-düer fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver*, thk. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cürcânî, A. (1997). *Şerhu Risâleti'r-Rummânî fî İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Zekerîyyâ Saîd Ali, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Dayf, Ş. (1995). *el-Belâga tatavvur ve tarih*. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Ebû Zeyd, A. (1986). *el-Menha'l-i'tizâli fî'l-beyân ve i'câzi'l-Kur'ân*. Rabat: Mektebetü'l-Maârif.
- Enbârî, E.-B. K. (1985). *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhim es-Sâmerrâi. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr.
- Fermâvî, A. (2009). *es-Sehlü'l-müfid fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife.
- Hafâcî, İ. S. (1982). *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hamevî, Y. b. (1993). *Mu'cemü'l-üdebâ: İrsâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Husrî, E. İ.-K. (tarih yok). *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. thk. Zekî Mübârek. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-Cil.
- İbnü'l-Esir, Z. (tarih yok). *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed Muhammed Hüfî. Bedevi Tabâne, Kahire: Dâru Nehdati Mısr.
- İbnü'l-Kıftî, E.-H. C. (1986). *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Kassâb, V. (1985). *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile*. Devha [Doha]: Dârü's-Sekâfe.
- Kaya, M. (2007). *er-Rummânî, hayatı, eserleri ve Arap gramerindeki yeri*. Yayınlanmamış Doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. SBE.
- Kayrevânî, İ. R. (1981). *el-Umde fî mehâsini's-ş-i'r ve âdâbihî ve nakdih*. hk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamî. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Kuşcu, İ. (2014). *Kur'ân'ın tasrîf üslûbu (tahlili ve temellendirilmesi)*. Yayınlanmamış Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniv. SBE.
- Matlûb, A. (2007). *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- Mısrî, İ. E.-İ. (1957). *Bedüü'l-Kur'ân*. thk. Hıfnî Muhammed Şerîf. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrîyye.
- Mısrî, İ. E.-İ. (1963). *Tahrîrü't-tahbîr fî sinaati's-ş-i'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hıfnî Muhammed Şerîf. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Musâ, M. E. (1993). *et-Tasvîrü'l-beyânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Mübârek, M. (1995). *er-Rummânî en-nahvî fî'd-dav'i şerhihi li-Kitâbi Sibeveyh*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır.

Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri Ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri

Ömerî, A. C. (1990). *el-Mebâhisu'l-belâgiyye fî dav'i kadîyyeti'l-i'câzi'l-Kur'ânî neş'etuhâ ve tatavvuruhâ hatta'l-karni's-sâbi'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

Rummânî, E.-H. A. (1976). *en-Nüket fî I'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ahmed Halefullah. Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif.

Rummânî, E.-H. A. (2009). *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî (el-Câmi' li-İlmi'l-Kur'ân)*. thk. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sellâm, M. Z. (tarih yok). *Eserü'l-Kur'ân fî tatavvuri'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. Münire: Mektebetü's-Şebâb.

Suyûtî, A. b. (1979). *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Süyûtî, A. b. (2002). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr.

Şensoy, S. (2008). "Rummânî". *DİA*, İstanbul.

Tevhidî, E. H. (tarih yok). *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd Kâdi. Beyrut: Dâru Sâdr.

Tûsî, E. C. (2010). *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru'l-Emîre.

Yılmaz, H. (1995). *Ebu'l-Hasan er-Rummânî ve I'câzu'l-Kur'ân'ı*. Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Ünv. SBE.

Zâyid, A. (Kahire, 2002, sy., 20). "Ebü'l-Hasan er-Rummânî ve cühûduhû fî belâgati'l-Kur'ânî'l-Kerim". *Havliyyetü külliyyeti'l-lügati'l-Arabîyye bi-câmiati'l-Ezher*.

Zerkeşî, E. A. (1984). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs.

EHL-İ HADİS'İN SÜNNET VE HADİS MÜDAFAALARINDAKİ ÜSLUP SORUNU

AHLİ HADİTH'S WORDING PROBLEM IN THEIR SUNNA AND HADİTH DEFENDS

İsak Emin AKTEPE*

ÖZET: İslâm tarihi boyunca sünnet ve hadislere uyma konusunda birçok tartışmalar yaşanmıştır. Farklı ekoller metodolojilerini kullanarak İslâm'ın kaynaklarını yorumlamışlardır. Kanaatimizce bu yorumların hepsi İslâm medeniyeti açısından önemlidir. Ancak Ehl-i hadis ekolüne mensup alimlerimiz ne yazık ki muhaliflerine karşı ağır ithamlarda bulunmuş ve bu uğurda uydurma hadisleri dahi kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu makalede Ehl-i hadis'in sünnet ve hadisleri müdafaa düşüncesiyle girdiği üslup sorunu bazı yönleriyle ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: Ehl-i Hadis, Sünnet, Hadis, Reddiye, Üslup

ABSTRACT: Throughout the history of Islam, there has been many discussions about submission to Sunna and hadith. Different schools interpreted resources of Islam with using their methodology. In our opinion, all of these interpretations is important in terms of Islamic civilization. However, members of the Ahl-i Hadith, unfortunately, found serious imputations against opponents and did not hesitate to use fabricated hadiths even for this cause. This article discussed some aspects of the Ahl-i hadith issue of style that they used in their defenses of Sunna and hadith.

Keywords: Ahli Hadith, Sunna, Hadith, Defend of Hadith, Wording

1. GİRİŞ

Sünnete muhâlefet meselesi neredeyse sünnetin ortaya çıktığı tarih kadar eski bir münâkaşa konusudur. Sahâbîler arasında sünnet tartışmalarının yapıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in hangi davranışlarının sünnet olduğu, hangilerinin ise olmadığı konusunda zaman zaman fikir ayrılığına düştükleri görülmektedir¹. Yani Resûlullah'ın bütün davranışlarını sünnet sayıp hangilerinin bağlayıcı olup olmadığını değil; Resûlullah'ın fiillerinden hangilerinin sünnet sayılıp sayılmayacağını tartışmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'e nispet edilerek nakledilen bazı hadislere de itiraz etmiş ve bunların yanlış anlaşılıp aktarıldığını ifade etmişlerdir². Dolayısıyla hem sünnetin mâhiyeti hem de kaynağı konusunda birbirlerinden farklı değerlendirmeler yapabilmişlerdir³.

Sahâbe sonrası erken dönemde tâbiîn nesli içinde ortaya çıkan kelâmî ve siyâsî tartışmalar sahâbe arasında yaşanan sünnet tartışmalarını giderek ideolojik ve sistematik bir boyuta taşımıştır. İnsanların fiillerinde kaderin etkisi, büyük günah işleyenlerin durumu ve Allah'ın sıfatları konularındaki görüş ayrılıkları Ehl-i kelâm ile Ehl-i hadis arasında sünnete muhâlefet ithamlarını ortaya çıkarmıştır. Bu ithamlar bazı kelimelerin bid'at çıkardığı, haktan saptığı ve

* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan-Türkiye, iaktepe@erzincan.edu.tr

¹ Yûsuf el-Karadâvî, "Sünnet ve İslam Hukuku II", (çev. İshak Emin Aktepe), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, 4, 2009, s. 211.

² Hz. Âişe'nin bu tarz itirazları için bk. Zerkeşî, *el-İcâbe li îrâdi mestedrekethu Âişe ale's-sahâbe*, (thk. Saîd el-Afgânî), Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1970.

³ Sahâbîlerin sünnet anlayışları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yay., 1999; İshak Emin AKTEPE, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 69-96.

hatta dinden çıktığı noktasına kadar da taşınmıştır. Ayrıca Ehl-i rey'e mensup tâbîilerin sünnet yorumları da benzer bir tepkiyle karşılaşmıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) cehmî ve mürciî olmakla itham edilmesi, ümmetin uğursuzu olmakla nitelenmesi ve tekfir edilmesi yaşanan tartışmaların dozunu göstermektedir⁴. Bu suçlamaların en önemli sebebi İmam Ebû Hanîfe'nin sünnete uymadığı düşüncesidir.

Hicrî ikinci asrın ikinci yarısının en mühim sünnet ve hadis müdâfii İmam Şâfiî'dir (ö. 204/819). Onun eserlerinde muhâliflerinin sık sık sünnete ve hadise uymamakla suçlandığı görülmektedir. Kendi düşüncesine göre bir taraftan haberlerin tamamını ya da haber-i vâhidleri reddeden Ehl-i kelâm ile diğer taraftan da sünneti sahih merfû hadisin zâhiriyle sınırlamayan, amel-i ehl-i Medîne veya mâruf sünnet gibi hudutları belirsiz (?) muğlak kavramlarla sünneti tespite çalışan Kûfe ve Medîne fıkıh mekteplerine karşı sünnet ve hadis savunusu yapmıştır⁵. İmam Şâfiî'nin bir fakih olarak Ehl-i hadîs'in sünnet müdâfaalarına yaptığı güçlü katkı hicrî üçüncü asırda meyvelerini vermiş ve Ehl-i hadîs altın çağını yaşamıştır.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinde vukû bulan mihne olayları neticesinde Ehl-i hadîs'in toplum nazarındaki itibarının giderek artması ve Mu'tezile'nin neredeyse ortadan kalkması, Ehl-i hadîs'in özel te'liflerle sünnet ve hadis müdâfaası yapmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda hicrî üçüncü asırda kaleme alınan pek çok müstakil eserle karşılaşmaktayız. Aynı şekilde genel nitelikli hadis kitaplarının içerisinde de özel bölümler ayrılarak sünnet ve hadis savunusu yapıldığı gözlenmektedir.

Bu çalışmalar incelendiği zaman Ehl-i hadîs ekolüne mensup âlimlerimizin üslup sorunu yaşadıkları görülmektedir. Örneğin muhâtaplarına hakaret etmeleri, bu uğurda uydurma ve zayıf hadislerle istidlâl etmeleri, aşırı ve gerçekçi olmayan ideolojik yorumlar yapmaları, kavramları yerli yerinde kullanmamaları, reye karşı aşırı düşmanlık sergilemeleri, hadislerle aşırı güven duymaları, kendi sünnet telakkilerini dayatmaları vs. ilk etapta zikredilecek sorunlar arasındadır. İşte elinizdeki bu çalışmada Ehl-i hadîs âlimlerimizin sünnet ve hadis müdâfaası yaparken düştükleri bazı üslup sorunları incelenecek ve böylece sünnet / hadis üzerine yapılan yorumlarda nasıl bir usul takip edilmesi gerektiği konusuna ışık tutulmaya çalışılacaktır.

1.1. Ehl-i Bidat Sayılan Grupları Hedef Alan Rivayetler

İslâm âlimlerinden herhangi birinin bilinçli olarak Hz. Peygamber'in gerçek sünnetine muhâlefet ettiği ya da ona ait olduğu noktasında “kesin kanaat” bulunan bir hadisi hiç önemsemediği düşünülemez. Bütün ulema, nebevî sünnet ve hadislerle ehemmiyet vermiş ve onları hükümlerinde delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte sünnetin mâhiyeti, kaynağı, tespiti, anlaşılması, haber-i vâhidlerin değeri, sübûtu ve rivâyeti gibi konularda İslâm âlimleri arasında bir birlik bulunmamaktadır. *Dolayısıyla sünneti inkâr iddiasıyla bir başkasını bid'atçı, sünnet düşmanı, hadis inkarcısı ilan etmek ya da tekfir etmek doğru bir tavır olmasa gerektir. Bunun hâricinde lânet okumak, beddua etmek, hakaret etmek, hedef göstermek, ölümle tehdit etmek gibi davranışlar da ilmî olmadığı gibi oldukça da yanlıştır.*

Hadis kaynaklarının bir kısmında Ehl-i bid'at sayılanlara selam verilmemesi, buğzedilmesi, hastalandıklarında ziyâret edilmemeleri, öldüklerinde cenâzelerine katılmaması, onlara karşı savaşılmaması⁶ tavsiye edilmekte; hatta onlara Hz. Peygamber'e isnad edilmiş merfû

⁴ Ahmet Özer, *Ehl-i Hadîsin Red Literatürü*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 106.

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İshak Emin AKTEPE, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 234-299; a.mlf., "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikîlere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/1, 2008, s. 111-133; İmam Şâfiî, *Sünnet Müdâfaası*, (çev. İshak Emin AKTEPE), İstanbul: Polen Yayınları, 2007.

⁶ Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut: Dâru'l-Fikr, IV, 198-199 (Buradaki bab başlıkları şu isimleri taşımaktadır: "Bâbu mucânebeti ehli'l-ehvâ", "Bâbu mucânebeti ehli'l-ehvâ ve buğdihim", "Bâbu terki's-selâm alâ ehli'l-ehvâ", 222; Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *es-Sünne*, I-II, (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, s. 144-145.

Ehl-i Hadis'in Sünnet Ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu

hadisler yoluyla hakaret edilmektedir. Örneğin Ehl-i hadîs tarafından hiçbir rivâyet değerlendirmesi yapılmaksızın Ehl-i bid'at'a karşı nakledilen hakaret içerikli merfû hadislerden bir kısmında şu ifadelerle karşılaşmaktayız:

القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileri'dir. Hasta olduklarında onları ziyâret etmeyin! Öldüklerinde cenâzelerine katılmayın!"*⁷. Bu hadisin isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > Abdullah b. Ömer > Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr > Abdulazîz b. Ebî Hâzim > Mûsâ b. İsmâîl > Ebû Dâvud. Bu isnadın Ebû Hâzim'in Abdullah b. Ömer'den hadis almaması sebebiyle "munkatı" olduğu ifade edilmiştir⁸.

Bu hadisin aynı lafızlara sahip bir başka isnadı ise şöyledir: Hz. Peygamber > Abdullah b. Ömer > Nâfi' > Ebû Hâzim > Zekeriyâ b. Manzûr > Abdullah b. Abdilvehhâb el-Hacebî > Ebû Müslim > Taberânî⁹. Taberânî (ö. 360/970) haberi rivâyet ettikten sonra bu isnadla hadisi Ebû Hazim'den yalnızca Zekeriyâ b. Manzûr'un naklettiğini belirtmiştir. Zekeriyâ b. Manzûr el-Kurazî hakkında ise şu değerlendirmeler yapılmıştır: "Zayıf bir râvidir", "Ahmed b. Sâlih ve bir başkası güvenilir bulmuştur ancak çoğunluk zayıf saymıştır"¹⁰, "Münkerü'l-hadîstir / Makbul olmayan hadis rivâyet eder", "Leyse bi zâlike / O aradığın gibi kuvvetli değildir"¹¹, "Leyse bi'l-kavî, daîfu'l-hadîs, münkerü'l-hadîs, yüktebü hadîsuhû / O kadar da kuvvetli değil, hadiste zayıftır, makbul olmayan hadisler nakleder, hadisi itibâr için yazılabilir"¹². Dolayısıyla her ne kadar bu isnadda Ebû Hâzim ile Abdullah b. Ömer arasındaki inkîta giderilmiş olsa da bunu yapmış olması kuvvetle muhtemel olan Zekeriyâ b. Manzûr'un zayıf bir râvi olması sebebiyle bu isnad da güven telkin etmemektedir.

Bu hadisin "*Kaderiyye ümmetimin Mecûsileridir*" şeklinde kısa bir versiyonu ise şu isnadla nakledilmiştir: Hz. Peygamber > Abdullah b. Ömer > Nâfi' > Cuayd b. Abdirrahmân > Hakem b. Saîd > İbrâhîm b. Hamza > Buhârî¹³. Hadisi nakleden Buhârî (ö. 256/869) aynı yerde isnadda yer alan Hakem b. Saîd el-Emevî'yi "münkerü'l-hadîs" diye nitelemiştir. Dolayısıyla bu tarîk de zayıftır.

Kaynaklarda yer alan benzer bir rivâyet ise şöyledir: القدرية والمرجنة مجوس هذه الامة فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم *"Kaderiyye ve Mürcie bu ümmetin Mecûsileridir. Hastalandıklarında ziyâret etmeyin! Öldüklerinde cenâzelerine katılmayın!"*¹⁴ Bu rivâyetin isnadı ise Hz. Peygamber > Enes b. Mâlik > Humeyd et-Tavîl > Ebû Damre Enes b. İyâd > Hârûn b. Mûsâ el-Ferevî > Ali b. Abdillâh el-Firgânî > Taberânî şeklindedir. Taberânî bu hadisin Humeyd'den rivâyetinde Enes b. İyâd'ın teferrüd ettiğini belirtmiştir. Humeyd et-Tavîl ve Ebû Damre sika râviler arasında sayılmakta ve *Sahîhu'l-Buhârî*'de rivâyetleri bulunmaktadır. Ancak Hârûn b. Mûsâ ve Ali b. Abdillâh hakkında hem sadra şifa bilgi bulunmamakta hem de tam anlamıyla tevsik edilmemektedirler. Örneğin Hârûn b. Mûsâ hakkında Zehebî (ö. 748/1347) sadece "Nesâî'nin hocalarından sadûk bir şeyhtir. Sâcî ve İbn Nâciye ondan Ebû Damre < Humeyd < Enes < Hz. Peygamber isnadıyla "*Allah bidat sahiplerinin tevbelerini kabul etmez*" hadisini nakletmiştir. Bu

⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, IV, 222.

⁸ Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, XII, 296.

⁹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I-X, (thk. Târik b. İvâdillâh vdğ.), Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415, III, 65.

¹⁰ Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, I-X, Kâhire / Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs / Dâru'l-Kitâb, 1407, II, 40; VII, 205, 209; X, 146.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I-VIII, (thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut: Dâru'l-Fikr, ths., I, 199; III, 424.

¹² Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952, III, 597. Hakkında ayrıca bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-VIII, (thk. Ali Muhammed Muavvad vdğ.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, III, 116.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, I-II, (thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Halep / Kâhire: Dâru'l-Va'y / Mektebetü Dâri't-Turâs, 1977, II, 271.

¹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 281.

hadis münkerdir" değerlendirmesinde bulunur¹⁵. Ali b. Abdillâh el-Firğânî hakkında ise hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu isnadla Taberânî'nin naklettiği üç hadis de Ehl-i bidat ve Kaderiyye karşıtıdır¹⁶ ve bu da dikkat çekici bir unsurdur. Bu hadislerin ilki yukarıda aktardığımız ve Zehebî'nin münker dediği rivâyettir. İkincisine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Ümmetimden iki grup var ki onlar benim havuzuma gelemezler. Cennete de giremezler. Bunlar Kaderiyye ve Mürcie'dir*". Sonuncusu ise yukarıda incelediğimiz hadistir. Bu isnadla ilgili dikkat çeken bir başka nokta ise bu hadisler dışında bu isnadla hiçbir haber gelmemiş olmasıdır.

Kaderiyye'yi Mecûsiler olarak niteleyen hadislerden biri ise şöyledir: *إن لكل أمة مجوسا و مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر فمن مرض منهم فلا تعودوه ومن مات منهم فلا تشهدوه وهم شيعة الدجال حقا على الله عز وجل أن يلحقهم به* "Her ümmetin Mecûsileri vardır. Bu ümmetin Mecûsileri ise kaderi inkar edenlerdir. Onlardan hastalananları ziyâret etmeyin! Ölenlerin cenazelerine katılmayın! Onlar Deccâl'in yandaşlarıdır. Allah'ın onları Deccâl'e ilhak etmesi hakır"¹⁷. Bu hadisin isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > Huzeyfe > Ensar'dan bir adam > Ömer mevlâ Ğufre > Ömer b. Muhammed Süfyân > Ebû Nuaym > Ahmed b. Hanbel. Bu isnad pek çok açıdan güven vermemektedir. Öncelikle isnadda meçhûl bir râvi bulunmaktadır. Her ne kadar onun sahâbî olduğu vurgulanmış olsa da meçhûl olması bir zaafiyettir. Bu meçhûl râvinin ismi yalnızca Ebû Ma'ser Necîh b. Abdirrahmân es-Sindî (ö. 176/792) tarafından açıklanmış ve isnad mevsûl olarak nakledilmiştir. Onun beyanına göre Ömer b. Ğufre ile Huzeyfe arasında Atâ b. Yesâr bulunmaktadır¹⁸. Atâ b. Yesâr'ın diğer isnaddaki meçhûl râvi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Atâ, sahâbî değil tâbîdir. İsnaddaki bir diğer zaaf noktası da şurasıdır: Ebû Ma'ser çoğunluk tarafından zayıf bir râvi olarak vasfedilmiştir¹⁹. Bir başka açıdan da hadisin isnadında yer alan Ömer mevlâ Ğufre (ö. 145/762) cerhedilmiş ve hadisi delil olarak kullanılamaz denmiştir²⁰. Hülâsa bu hadis de pek çok açıdan güven vermemektedir.

Daha teferruatlı bir merfû rivâyet ise şöyledir: *لكل أمة مجوس ولكل أمة نصارى ولكل أمة يهود وإن مجوس أممي القدرية ونصاراهم الخشبية ويهودهم المرجنة* "Her ümmetin Mecûsileri, Hıristiyanları ve Yahûdileri vardır. Benim ümmetimin Mecûsileri Kaderiyye'dir. Hıristiyanları Haşebiyye'dir. Yahûdileri Mürcie'dir"²¹. Taberânî bu hadisin isnadını şöyle zikretmiştir: Hz. Peygamber > Sehl b. Sa'd es-Sâidî > Ebû Hâzim > Yahyâ b. Sâbık > Ali b. Hucr > Nasr b. Hakem el-Mervezî > Taberânî. Müellif hadisin ardından şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu hadisi Ebû Hâzim'den yalnızca Yahyâ b. Sâbık nakletmiştir. Ali b. Hucr de ondan rivâyette teferrüd etmiştir". Hadisin kilit râvilerinden Yahyâ b. Sâbık hakkında kaynaklarda şu değerlendirmeler yapılmıştır: "Zayıf bir râvidir"²², "Hadis rivâyetinde sağlam biri değildir", "Hadis rivâyetinde gevşektir"²³, "Sika râvilerine isnad ederek mevzû haberler nakleden biridir. Naklettiği hadisler kesinlikle delil olmaz"²⁴ ve "Hadisi terkedilmiştir"²⁵. Dolayısıyla bu hadise de güven duymak olanaksızdır.

¹⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 66.

¹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 281.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Mısır: Müessesetü Kurtuba, V, 406; Ebû Dâvud, *Sünen*, IV, 222.

¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, I-X, (thk. Mahfûzü'r-Rahmân Zeynullah), Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1409, VII, 338.

¹⁹ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, V, 114. Hakkında ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *Duafâu'l-Ukaylî*, I-IV, (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1984, IV, 308; Ahmed b. Ali (İbn Hacer) el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIV, (thk. Muhibbuddîn el-Hatîb), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, XIII, 55.

²⁰ Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, I-VII, (thk. thk. Yahyâ Muhtâr Ğazâvî), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988, V, 36; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (İbnü'l-Cevzî), *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, I-II, (thk. Halîl el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403, I, 157; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, XII, 297.

²¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IX, 93.

²² Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 207.

²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 153.

²⁴ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (İbnü'l-Cevzî), *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, I-III, (thk. Abdullah el-Kâdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406, III, 195.

Ehl-i Hadis'in Sünnet Ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu

Kaynaklarımızda yer alan bir başka haber ise Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir: *لكل أمة مجوس* "Her ümmetin Mecûsîleri vardır. Bu ümmetin Mecûsîleri ise Kaderiyye'dir. Hastalandıklarında ziyâret etmeyin! Öldüklerinde cenâze namazlarını kılmayın!"²⁶ Taberânî'nin bu hadis için verdiği isnad şöyledir: Hz. Peygamber > Ebû Hüreyre > Mekhûl > Yezîd b. Meysere > Ca'fer b. Hâris > Ebu'l-Hasen Ali b. Âsım el-Vâsıtî > Mu'temir b. Süleymân > Haccâc b. Minhâl > Ali b. Abdilazîz ve Ebû Müslim el-Keşşî > Taberânî. Öncelikle bu isnad munkatıdır. Çünkü Mekhûl, Ebû Hüreyre'den hadis almamıştır²⁷. Ayrıca Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hâris hakkında şu değerlendirmeler yapılmıştır: "Bir şey değildir", "Hadiste zayıf bir râvidir", "Makbul olmayan hadisler nakleder", "Kûfeli zayıf bir râvidir"²⁸ ve "Hadisleri hiçbir kıymet taşımaz"²⁹. Yine Ebu'l-Hasen Ali b. Âsım el-Vâsıtî hakkında da "Pek çok âlim tarafından hakkında cerh ifâdesi kullanılmıştır"³⁰, "Meşhur bir hafızdır. Çok hadis rivâyet ederdi. Âlimlerce zayıf bulunmuştur"³¹ ve "Zayıf bir râvidir"³² değerlendirmesinde bulunulmuştur. Dolayısıyla bu rivâyete de güven duyulamaz.

Hadislerin rivâyet tekniği bakımından değerlendirilmesi noktasında şu bilgilere de değinilmelidir: Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) hadisin bazı versiyonlarının isnadındaki Ebû Hâzim'in, İbn Ömer'den hadis aldığı tespit edilebilmesi kaydıyla rivâyetin Şeyhayn'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir³³. Ancak İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) bu hadisin bazı isnadlarını nakletmiş ve tenkit etmiştir³⁴. Sirâcuddîn el-Kazvînî ise hadisi doğrudan mevzû olarak nitelemiştir. Ancak Molla Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) hadislerin hangi kaynaklarda geçtiğine işâretle Kazvînî'nin değerlendirmesine itiraz etmiştir³⁵. Hadisin bütün tariklerini ele alarak inceleyen Yavuz Köktaş da rivâyetin sened itibarıyla ihticâca uygun olmadığı kanaatinde³⁶. Kısaca hadisin hiçbir güvenilir isnadının olmaması, erken dönem kaynaklarında yer almaması, rivâyet asrı içerisindeki kelimelerin tartışmalarında Ehl-i hadîs'in ana muhâliflerinden Kaderiyye'yi doğrudan hedef alan bir metne sahip olması, Kaderiyye'yi İslâm'ın dışına iterek Nebvî üslûba uymaması, Resûlullah'ın geleceğe dâir spesifik olay, kişi ya da gruplar hakkındaki hadislerinin nedense hep rivâyet dönemi içindeki olgularla ilgili kalması ve kader tartışmalarında Ehl-i hadîs'in cebrî anlayışının mı yoksa Kaderiyye'nin insanın özgürlüğünü tanıyan görüşünün mü doğru olduğu konusunun hâla vuzûha kavuşmamış olması gibi noktalardan hareketle söz konusu rivâyetin kesinlikle Resûlullah'a isnad edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Yukarıda incelenilen rivâyetlerin kaynaklardaki yorumlarına bakıldığı zaman görülmektedir ki Kaderiyye'nin Mecûsîlere benzetilmesinin sebebi olarak, Kaderiyye'nin hayrı Allah'a nispet ederken şerri başkasına izâfe etmeleri zikredilmiştir. Nitekim Mecûsîler de

²⁵ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (İbn Hacer) el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1986, VI, 256.

²⁶ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Sileff), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, IV, 330.

²⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ.), Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, V, 580; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, I-IV, (thk. Abdullah Hâşim Yemânî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, II, 57.

²⁸ İbn Adiy, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, II, 137.

²⁹ Ukaylî, *Duafâu'l-Ukaylî*, I, 188.

³⁰ Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VIII, 283.

³¹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Muğnî fî'd-duafâ*, I-II, (thk. Nûruddîn İtr), II, 450.

³² Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 94.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, (thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990, I, 159.

³⁴ Abdurrahmân b. Ali (İbnü'l-Cevzî), *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I-II, (thk. Halîl el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403, I, 151-154.

³⁵ Ali b. Sultân el-Kârî, *el-Masnû'*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398, s. 107.

³⁶ Yavuz Köktaş, "Kaderiye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, s. 119.

iyiliklerin nurdan kötülüklerin karanlıktan (zulmet) kaynaklandığına inanırlarmış³⁷. Ehl-i hadîs'e göre Kaderiyye, ister küllî olsun ister cüz'î olsun kader konusunda ikili bir yorumu kabul ettikleri için Mecûsiler'le aynıdırlar. Mecûsiler de nûru ilahlık mertebesine karanlığı mahlûkâta nispet ederlermiş. Bu sebeple de güneşe, aya ve ateşe taparlarmış. Yani nûru, karanlığı ve görünür âlemdeki her şeyi Allah'ın yarattığını bilememişler³⁸. Kaderiyye de böyledir.

Bu arada Mecûsîlik nitelemesi uydurma bir haberde Zeydîler için de yapılmıştır. Rivâyet şöyledir: "Zeydiyye bu ümmetin Mecûsîleri'dir"³⁹.

Mürcie ve Kaderiyye hakkındaki bir başka haber ise şöyledir: *صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي لعنوا "Ümmetimden iki sınıf şefaata nail olmaz. Bunlar yetmiş peygamber tarafından lanetlenmişlerdir. Bunlar Mürcie ve Kaderiye'dir"*⁴⁰. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) isnadsız bir şekilde naklettiği bu haberi Taberânî şu lafızla rivayet etmektedir: *صنفان من هذه الأمة لا تنالهما شفاعتي المرجنة والقدرية "Ümmetimden iki grup şefaata nail olamayacaktır. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye'dir"*⁴¹. Bu hadisin isnadı ilgili kaynakta şöyledir: Hz. Peygamber > Vâsile b. Eska' > Mekhûl > Evzâî > Muhammed b. Mihsan el-Ukkâşî > Muallal b. Nüfeyl el-Harrânî > Ahmed (b. Nadr el-Askerî) veya Ahmed (b. Hâlid b. Müserrih el-Harrânî) veya Ahmed (b. Ali el-Ebbâr) > Taberânî. İsnadda yer alan Muhammed b. Mihsan el-Esedî (ö. ?) hakkında kaynaklarda çok ağır cerh ifadeleri bulunmaktadır. "Çok yalancısıdır; hadis uydurur"⁴², "metrûk"⁴³, "Güvenilir muhaddislere isnad ederek hadis uyduran bir şeyh idi. Kitaplarda ancak cerhetmek için zikredilebilecek biridir"⁴⁴, "İbn Maîn tarafından yalancılıkla itham edilmiştir"⁴⁵ gibi sözlerle cerh edilmiştir. Dolayısıyla bu isnad kesinlikle zayıftır.

Bu hadisin bir başka rivayetinde *صنفان من هذه الأمة ليس لهما في الإسلام نصيب المرجنة والقدرية "Bu ümmetin iki grubunun İslam'dan nasibi yoktur. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye'dir"*⁴⁶ ifadesi geçmektedir. Bu hadisin İbn Mâce'deki isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > İbn Abbâs > İkrime > Babası (Nizâr b. Hayyân) > Ali b. Nizâr > Muhammed b. Fudayl > Ali b. Muhammed > İbn Mâce. İsnadda yer alan Nizâr b. Hayyân "Ciddî anlamda münkerü'l-hadîstir"⁴⁷, "İkrime'ye ait olmayan şeyleri ona isnad ederek naklederdi. Kesinlikle naklettiği haberlerle ihticac edilmez"⁴⁸ diye vasfedilmiştir. Nizâr'ın oğlu Ali hakkında ise "Güvenilir (sebt) râvilerin hadislerine benzemeyen haberleri sika râvilerden nakletmekte teferrüd ederdi"⁴⁹, "Hiçbir kıymeti yoktur", "Ciddî anlamda zayıftır"⁵⁰ ve "Zayıftır"⁵¹ gibi cerh ifadeleri kullanılmıştır. Dolayısıyla bu isnad

³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I-XVIII, Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392, I, 154; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, XII, 295.

³⁸ Ali b. Sultân el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, (thk. Mustafa es-Sabbâğ), Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971, s. 212.

³⁹ Aliyyülkârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 212; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ths., s. 502.

⁴⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999, s. 136.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 174.

⁴² Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 82.

⁴³ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 148; III, 209; VI, 326.

⁴⁴ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, (thk. Mahmud İbrahim Zâyed), Halep: Dâru'l-Va'y, 1396, II, 277.

⁴⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 374.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (İbn Mâce), *Sünen*, I-II, (thk. Muhammed fuad Abdulkaki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ths., I, 24. Ayrıca bk. Elbânî, *Daifu Süneni İbn Mâce*, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1997, s. 9-10. Bazı rivayetlerde bu iki fırkanın Âhiret'ten nasibi olmadığı kayıtlıdır. Bk. İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, s. 147.

⁴⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 56.

⁴⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 56; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, III, 157.

⁴⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 112.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, II, 200.

⁵¹ Zehebî, *el-Kâşif*, II, 48.

da zayıftır. Hadisin İbn Mâce'de yer alan diğer rivâyetinin isnadında⁵² da Nizâr b. Hayyân bulunduğu için ve Abdullah b. Muhammed el-Leysî⁵³ de meçhûl olup hakkında hiçbir bilgi bulunmadığı için o da zayıftır. Bu hadis İmam Tirmizî tarafından da nakledilmiştir. Onun hadis için verdiği iki isnaddan biri şöyledir: Hz. Peygamber > İbn Abbâs > İkrime > Nizâr > Ali b. Nizâr ve Kâsım b. Habîb > Muhammed b. Fudayl > Vâsıl b. Abdila'lâ el-Kûfî > Tirmizî⁵⁴. Bu isnad Tirmizî tarafından "ğarib hasen sahîh" diye nitelenmiştir. Halbuki hem Nizâr, hem oğlu Ali ve hem de her ne kadar tadilde mütesâhil İbn Hibbân tarafından *es-Sikât*'da zikredilmiş⁵⁵ olsa da Kâsım b. Habîb et-Temmâr zayıf râvilerdir. Nizâr ve oğlu hakkında bilgi verdiğimiz için tekrarlamıyoruz. Kâsım b. Habîb hakkında ise "Hiçbir kıymeti yoktur"⁵⁶ ve "Sağlam değildir"⁵⁷ gibi cerh ifadeleri kullanılmıştır. Tirmizî'nin zikrettiği ikinci isnad ise şöyledir: Hz. Peygamber > İbn Abbâs > İkrime > Sellâm b. Ebî Amre > Muhammed b. Bişr > Muhammed b. Râfî' > Tirmizî. Bu isnadda yer alan Sellâm b. Ebî Amre hakkında ricâl kaynaklarında şu bilgiler yer almaktadır: "Sika râvilerle isnad ederek maktûb hadisler nakleder. Hadisleriyle ihticac etmek câiz değildir"⁵⁸, "Hadiste çok zayıftır"⁵⁹, "Hiçbir kıymeti yoktur"⁶⁰, "Zayıftır"⁶¹. Bu hadisler hakkında yapılan başka değerlendirmelerde de bunların isnadlarında mecrûh hatta yalancı râvilerin yer aldığı ifade edilmiştir⁶².

Kaderiyye ve Mürcie'nin hadisler yoluyla lanetlendiği de anlaşılmaktadır. Bir rivayette şu ifadeler vardır: ما بعث الله تعالى نبيا قط إلا في أمته قدرية ومرجية ان الله لعن القدرية والمرجية على لسان سبعين نبيا "Allah'ın bütün peygamberlerinin ümmeti içinde Kaderiyye ve Mürcie olmuştur. Allah Kaderiyye ve Mürcie'ye yetmiş peygamberin diliyle lanet etmiştir"⁶³. Hadisin İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) tarafından verilen isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > Muaz b. Cebel > Yezîd b. Husayn > Muhammed b. Cehâde > Ebu'l-Alâ ed-Dîmeşkî > Bakıyye > İbn Musaffâ. Hadisin râvilerinden bir kısmı mecrûh ve meçhûl sayılmıştır. Heysemî (ö. 807/1404), Bakıyye b. Velîd'in zayıf (leyyin) olduğunu; Yezîd b. Husayn'ın da kendisi için meçhul olduğunu ifade etmiştir⁶⁴. Bu rivayete benzer uydurma olduğu ifade edilen bir merfû haberde ise Allah'ın yetmiş peygamberin diliyle Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie ve Rafizîlere lanet ettiği kaydedilmektedir⁶⁵.

Kaderiyye'nin "Allah düşmanı" olarak takdim edildiği bir rivayet ise şöyledir: إذا كان يوم القيامة نادى مناد ألا ليقم خصماء الله وهم القدرية "Kıyâmet günü bir münâdî "Allah'ın düşmanları kalkın" dediğinde bilin ki onlar Kaderiyye'dir"⁶⁶. Hadisin isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > Ömer b. Hattâb > İbn Ömer > Amr el-Ensârî > Hubeyb b. Amr el-Ensârî > Bakıyye. İsnadda yer alan Bakıyye müdellis, Hubeyb b. Amr meçhûl diye vâsfedilmiştir⁶⁷. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200)

⁵² İsnad şöyledir: Hz. Peygamber > İbn Abbâs ve Câbir b. Abdillâh > İkrime > Nizâr b. Hayyân > Abdullah b. Muhammed el-Leysî > Yûnus b. Muhammed > Muhammed b. İsmâîl er-Râzî > İbn Mâce. Bk. İbn Mâce, *Sünen*, I, 28.

⁵³ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, I, 356; a.mlf., *el-Kâşif*, I, 596.

⁵⁴ Tirmizî, *Sünen*, IV, 454.

⁵⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sikât*, I-IX, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârif el-Usmâniyye, 1973, VII, 337.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 108; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, III, 13.

⁵⁷ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986, s. 449.

⁵⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 341.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, II, 7.

⁶⁰ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, I, 271.

⁶¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 261.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *el-İllevü'l-mütenâhiye*, I, 161-162; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 206. Ayrıca bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", s. 120-124.

⁶³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, s. 142; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I-XXV, (thk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, XX, 117.

⁶⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 204.

⁶⁵ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, I-II, (thk. Ebû Abdîrrahmân Salah b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, I, 240.

⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 317.

⁶⁷ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 206. Hubeyb b. Amr hakkında ayrıca bk. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 131.

tarafından da hadis, muzdarip olarak nitelenmiş ve râvilerinin bir bölümü mecrûh ve meçhûl sayılmıştır⁶⁸.

Şu haberlerde de aynı durum gözlenmektedir:

1- *"Bu ümmetin Mecûsileri Kaderiyye'dir. Onlar şu ayette Allah'ın mücrim dediği kimselerdir: "Mücrimler, sapıklık ve çulgunluk içindedirler"*⁶⁹. Hadisin isnadı şöyledir: Hz. Peygamber > Hz. Âişe > Hasan el-Basrî > Abdullah b. Yezîd > Abdullah b. Hâlid (Abdûn el-Karkasânî) > Ali b. Meymûn. Hasan Basrî ile Hz. Âişe arasında inkita söz konusu olduğundan⁷⁰ hadis zayıftır.

2- *"Âhir zamanda Râfıziler denen bir kavim çıkacaktır. Onlar İslâm'ı reddederler"*⁷¹. Bu hadis için Ahmed b. Hanbel'in verdiği isnad şudur: Hz. Peygamber > Hz. Ali > Hasan b. Ali > İbrâhîm b. Hasan > Kesîr en-Nevâ > Ebû Akîl Yahyâ b. Mütevekkil > Muhammed b. Süleymân ve Muhammed b. Cafer el-Varekânî > Abdullah. İsnadda yer alan Kesîr en-Nevâ, Ebû Hâtim ve Nesâî tarafından zayıf sayılmıştır⁷².

Bu hadisin bir başka rivayetinin ardından *"Onları öldürün! Onlar müşriktirler"*⁷³ ifadesi yer almaktadır. Bu rivayetin isnadı ise Hz. Peygamber > Abdullah b. Abbâs > Meymûn b. Mihrân > Haccâc b. Temîm > İmrân b. Zeyd > Hâşim > Züheyr. Heysemî, bu isnadlarda yer alan râvilerin sika sayıldığını ancak bazılarında ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir⁷⁴. İmrân b. Zeyd hakkında İbn Maîn ve Ebû Hâtim "Hadisi yazılır ancak hüccet olmaz" demişlerdir. Zehebî de Haccâc'ı "vâhi" diye vasfetmiştir⁷⁵.

3- Ehl-i bid'at'la mücadele ederken kullanılan bazı hadislerde ise bidat ehlinin ne orucu, ne namazı, ne sadakası, ne haccı, ne umresi, ne cihadı, ne tevbesi ve ne de fidyesi Allah tarafından kabul edilir denilmektedir (*لا يقبل الله لصاحب بدعة صوما ولا صلاة ولا صدقة ولا حجا ولا عمرة ولا جهادا ولا صرفا ولا*)⁷⁶. Onların dini paramparça ettikleri, bid'at, hevâ ve dalâlet ehli oldukları, herkesin tevbesi kabul edilecekken bunların tevbesinin reddedileceği ve Resûlullah'ın bunlardan beri olduğu nakledilmektedir⁷⁷. Rivâyete göre bir merfû haberde *"Allah bidat ehlinin tevbe hakkını kaldırmıştır"* ifadesi yer almaktadır⁷⁸. Onlar bid'attan dönmedikçe hiçbir amelleri kabul edilmez denilmektedir⁷⁹.

4- Bir başka merfû haberde ise Resûlullah'ın Hâriciler hakkında *"(Hâriciler) Cehennemliklerin köpekleridir"*⁸⁰ buyurduğu nakledilmektedir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin bu hadis için verdiği isnadda yer alan Haşrec b. Nebâte, Duhârî tarafından *ed-Duafâu's-sağîr*'de zikredilmiştir⁸¹. Nesâî de sağlam bir ravi olmadığını ifade etmiştir. İbn Hibbân münkerü'r-rivâye olduğunu söylerken Ahmed b. Hanbel ise sika saymıştır⁸². Humeydî'nin verdiği isnadda geçen

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I, 149.

⁶⁹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, I, 146. Ayet için bk. Kamer (54), 47.

⁷⁰ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 622; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, VIII, 522.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 103.

⁷² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 487.

⁷³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 459. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 242.

⁷⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 22.

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 288.

⁷⁶ Elbânî, *Daifu Süneni İbn Mâce*, s. 7.

⁷⁷ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, I, 8. Benzer bir ifade Hz. Ömer'e de nispet edilmiştir. Bk. Aynı eser, I, 22.

⁷⁸ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, I, 21.

⁷⁹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, I, 22.

⁸⁰ Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned*, I-IV, (thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî), Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999, II, 163; Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr, *Müsned*, I-II, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dimeşk: Dâru's-Sakâ, 1996, II, 154; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Kitâbü'l-musanneff fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, VII, 553.

⁸¹ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *ed-Duafâu's-sağîr*, (thk. Mahmud İbrâhîm Zâyed), Halep: Dâru'l-Va'y, 1396, s. 39.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, I, 218.

Ehl-i Hadis'in Sünnet Ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu

Ebû Gâlib de zayıf ve münkerü'l-hadîs olarak nitelenmiştir⁸³. İbn Ebî Şeybe'nin rivayetinde ise müdellis bir ravi olan A'meş'in şaz bir tarikle İbn Ebî Evfâ'dan anane ile nakilde bulunduğu görülmektedir. Hasılı rivayet Müslüman bir toplumu topyekün cehennemlik ve hatta cehennemliklerin köpeği sayması açısından Hz. Peygamber'in üslubuna uymaması yanında isnad açısından da problemlidir.

5- Benzer bir durum şu tür rivâyetlerde de mevzu bahistir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber "*Ümmetim hakkında en büyük korkum, Arapça'yı bilen ve Kur'ân'a dayanıp mücâdele eden münâfıkların ortaya çıkmasıdır*"⁸⁴. Bir başka rivayette ise bu münâfıkların iman edenlerle mücadele edeceği ve Kur'ân'ı iyi bilecekleri kaydedilmiştir⁸⁵. Hatta rivayet doğruysa Hz. Peygamber, müşrik ve kâfirlerin delillerini kullanarak onlara karşı mücâdele eden münâfıklardan bahsetmektedir⁸⁶. Bu rivâyetlerde tavsif edilen ve münâfık olarak nitelenenlerin Mu'tezile'ye mensup ulemamız olduğu açıktır.

Ehl-i bid'at diye nitelenen Kaderiyye ve Mürcie gruplarını doğrudan ve ismen hedef alan on farklı rivayetin hadis tekniği bakımından incelendiği bir çalışmada bunların isnadlarının farklı derecelerde de olsa hepsinin zayıf ya da mevzû olduğu, Kaderiyye'yi Mecûsî olarak niteleyen hadisin sahih, hasen, zayıf veya mevzû olarak vasedilmesinin sened tenkidinin de ictihâdîliğini gösterdiği, bu hadislerin metinlerinin de illet barındırdığı, bunların bir bölümünün de mevkûf iken merfû hale getirilmesi ihtimalinin varlığı, muayyen gelecekte haber veren bu tür hadislerin ihtiyatla karşılanması gerektiği, Kaderiyye'nin ve Mürcie'nin kim olduğunun bilinmediği ve Hz. Peygamber'in Müslüman Kaderiyye ve Mürcie'yi ehl-i şirke benzetmeyeceği değerlendirmesi yapılmıştır⁸⁷. Bütün bu tespitlere biz de katılmaktayız. Ancak bu tespitler işin bir vechesini teşkil etmektedir. Burada şu hususlara da değinmek gerekir: Ehl-i hadîs ekolüne mensup âlimlerimiz muhâliflerini toplum nazarında mahkum etmek için zaman zaman hadis ilminden istifade etmişler; açıkça uydurma olduğu belli olan rivâyetleri mevzû olduklarına işaret etmeksizin nakletmekten çekinmemişler ve hadisler yoluyla Hz. Peygamber'in diline izâfeten muhâliflerine hakâretler etmişlerdir. Bu hadisleri eserlerinde zikreden ulemamıza göre bizzat Resûlullah, bu tâifelere lakap takmış ve onlara hakaret etmiş olmaktadır. Halbuki bu haberlerin uydurma olduğu ya da en azından ciddî anlamda zaafiyet içerdiği bizzat bu müelliflerce de bilinmektedir veya ihtisas yaptıkları ilmin gereği olarak biliniyor olmalıdır. Bunların Resûlullah'ın gelecekte haber vermesi ve bir mucizesi sayılması ise kabul edilebilir değildir. Çünkü bu durumda Hz. Peygamber'in neden sadece rivâyet sırasında ortaya çıkan Kaderiyye ve Mürcie'den bahsedip tarih boyunca İslâm dünyasında ortaya çıkan diğer fırkalara değinmediği sorusu akla gelmektedir. Dolayısıyla bunların uydurma olduğu bilindiği halde böylesi hadisler vasıta kılınarak muhâliflere karşı üstünlük sağlanmak istenmesi doğru ve ilmî bir tavır olarak görülemez. Bu tavrı hadisleri koruyup kollamakla görevli sayılan Ehl-i hadîs'in göstermesi ise kesinlikle kabul edilemez.

Ehl-i hadîs'in sünnet ve hadis müdafaası yaptığı kaynaklar incelendiğinde muhalif gruplara karşı merfû haberler yanında mevkuf rivayetlerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu rivayetlere göre sahâbiler doğrudan Ehl-i rey'i ve diğer Ehl-i bidat gruplarını hedef almakta ve onları ağır bir dille itham etmektedir. Aşağıda buna dair birkaç örnek sunulacak ve tahlil edilecektir:

1- İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *Câmiu beyani'l-ilm ve fadlih*⁸⁸ adlı eserinde Hz. Ömer'e (ö. 23/643) nispet edilen şu sözle karşılaşılır: *إن أصحاب الرأي أعداء السنن أعتهم أن يحفظوها ونفقت منهم أن*

⁸³ İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâr Sâdır, 1968, VII, 238.

⁸⁴ İbn Abdilber, Ebû Amr el-Kurtubî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, I-II, (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Arabistan: Dâr İbni'l-Cevzî, 1994, II, 1200.

⁸⁵ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1201.

⁸⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 607.

⁸⁷ Yavuz Köktaş, "Kaderiye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, s. 138-139.

⁸⁸ İbn Abdilber, *Câmiu beyân'l-ilm*, II, 1041-1042.

يعونها، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم. *Ehl-i rey sünnetlerin düşmanıdır. Hadisleri ezberlemek zorlarına gitti. Ezberden kaçtılar. Ama bir soru sorulunca da bilmiyorum demekten utandılar. Bu yüzden de sünnetlere reyleriyle muhalefet ettiler. Onlardan sakının!*"⁸⁹. İbn Abdilber aynı yerde hemen hemen benzer anlamı veren beş altı haber nakletmektedir. Halbuki Hz. Ömer'in Ehl-i rey'den bahsetmesi mümkün değildir. Zira onun zamanında ne Ehl-i rey'in bizzat kendisi ne de böylesi bir kavram bulunmaktaydı. Hatta Hz. Ömer'in genel din ve sünnet telakkisinin daha sonra ortaya çıkan Ehl-i rey'e ilham verdiğini söylemek dahi mümkündür. Mesela Muhammed Revvâs Kal'acî onu rey medresesinin ilk hocası addeder⁹⁰. Hz. Peygamber'in sünnetine getirdiği yorumlar daha sonra Ehl-i rey ekolüne mensup ulemanın değerlendirmelerine benzemektedir⁹¹. Dolayısıyla onun Ehl-i rey'i kötölemiş olması, hele hele onları sünnet düşmanı ilan etmesi makul görünmemektedir.

2- Bir başka habere göre ise İbn Ömer "*Sünnete muhâlefet eden kâfir olur*" demiştir. Uyulmadığı için kâfir olunan sünnet ise seferde namazın kısaltılmamasıdır⁹². Halbuki Hanefiler dışındaki diğer mezheplere göre seferde namazlar istenirse kısaltılmayabilir. Yani bu haber doğruysa müslümanların kâfir ekseriyeti bu tekfire muhatap olmaktadır.

3- Bir başka habere göre de İbn Ömer, Kaderiyye'ye karşı cihad için yardımcıları aramaktadır⁹³. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki böylesi ifadeler özellikle cahil Müslümanlar arasında şiddete başvurma eğilimini geliştirmektedir. Pek çok cahil kişi bu tür sözlerden etkilenmekte ve içinde Ehl-i bidat saydığı gruplara karşı nefret beslemektedir. Halbuki Allah Resûlü hayatı boyunca Müslümanların birliğini teşkil ettirmeye çalışmış ve bu uğurda münafıklara karşı dahi ılımlı bir politika izlemiştir. İkinci olarak Kaderiyye denilen grup İbn Ömer'e şöyle şikayet edilmektedir: *إن عندنا رجلا يزعمون أن الأمر بأيديهم، فإن شاءوا عملوا، وإن شاءوا لم يعملوا* "Bizim oralarda bazı insanlar var. Bunlara göre kendi iradeleriyle davranıyorlarmış. (Yani ne yapacakları iradeleri dışında yazılıp çizilmemiş). İsterlerse bir işi yaparlarmış istemezlerse yapmazlarmış"⁹⁴. Ehl-i hadis kader konusunda cebrî bir itikada sahiptir. Yani yapacaklarımız ezelde yazılmıştır. İnsanın iradesi yok hükmündedir. Başımıza gelenler ve yaptıklarımız bizim kaderimizdir. Ehl-i rey ise bu itikadın Allah'ın adaletine aykırı olduğunu, insanların kendi iradeleriyle davrandıklarını ve bu sebeple sorumlu tutulacaklarını ileri sürmüştür. Yukarıdaki rivayetle sahâbeden İbn Ömer, cebrîlerin safında gösterilmektedir. Halbuki Ehl-i sünnet uleması daha sonraları cebr anlayışının Allah'ın adaletine hâle getirdiğini görerek kulun kesbi ve Allah'ın yaratması düşüncesini geliştirmişlerdir. Ayrıca kaderi yalnızca ilahi bilgi ile sınırlı tutmuşlardır.

4- İbn Abbâs ise Kaderiyye'nin boynunu vurmaktan bahsetmektedir⁹⁵. Öncelikle bu ifade İbn Abbas'a isnadsız bir şekilde nispet edilmektedir. İkinci olarak yine şiddet dili kullanılmakta ve kader konusunda farklı düşünenler açıkça tehdit edilmektedir.

1.2. Alimlerin Ehl-i Bidat Sayılan gruplara Karşı Sert Uslûbu

Ehl-i hadis kaynakları incelendiğinde Ehl-i bidat sayılanlara ya da sünnete ve hadise muhalefet ettiği düşünülenlere karşı Ehl-i hadis ulemamızın sert bir dil kullandığı görülmektedir. Örneğin Kâsım b. Muhammed Kaderîleri sürgün etmek, Ömer b. Abdilazîz dillerini koparmak

⁸⁹ Benzer bir ifade için bk. Suyuti, Celâlüddîn, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâci bi's-sünne*, Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1989, s. 47.

⁹⁰ Muhammed R. Kal'acî, *Mevsûatü fihî İbrâhîm en-Nahâî*, I-II, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986, I, 127.

⁹¹ Örnekler için bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 89-90.

⁹² İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, II, 1207; Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-kelâm ve ehlihi*, I-V, (thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl), Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998, III, 41.

⁹³ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-İntisar li ashâbi'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Hüseyin, Suudiyye: Mektebetü Advâi'l-Menâr, 1999, s. 19.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, X, 101.

⁹⁵ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *el-İntisar li ashâbi'l-hadîs*, s. 19.

Ehl-i Hadis'in Sünnet Ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu

istemekte⁹⁶; İbn Sîrin de kendisine hadis ya da âyet okumak isteyen bir bidatçıyı yanından kovmaktadır⁹⁷. Zührî'nin "Hadis erkektir. Onu erkekler sever, erkek görünömlü kancıklar sevmez"⁹⁸ dediği nakledilmekte; Şa'bî ise reylerin üzerine bevl edilmesini tavsiye etmektedir⁹⁹. Süfyân es-Sevrî ilim yazan gayr-ı Arap gençleri görünce kızmakta ve "İlim Araplar'a ve insanlığın efendilerine özgü idi. Onlardan çıkıp bu sefillerin eline geçince din değişti" demektedir¹⁰⁰. Rivayet doğru ise İmam Şâfiî de hadis varken kendi görüşünü soran kimseye "Beni kilisede mi gördün, üstümde zünnar mı gördün?" diyerek, hadis varken görüş verenleri ya da belki hadisi yorumlayanları Hıristiyanlara benzetmekte; "Sahih hadisle amel etmezsem aklımı yitirmişim bilin!" diyerek de onları akılsız saymaktadır¹⁰¹. Ehl-i kelim hakkında ise "Kelamcılar hakkındaki kararım, onlara ağaç dallarıyla vurulup, deveye ters bindirilmeleri ve aşiret aşiret, kabile kabile dolaştırılmalarıdır. Bu arada işte bu, Kitap ve sünneti terkedip kelama sarılanın cezasıdır diye bağırılır"¹⁰² dediği aktarılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye* adlı eserinde ise şu tür ifadelere rastlamaktayız: "Cehm ve taraftarları insanları Kur'ân ve hadisin müteşâbihiyle ilgilenmeye çağırılmışlardır. Böylece hem kendileri yoldan çıkmış hem de pek çok kimseyi saptırmışlardır", "Cehm'den –ki o Allah'ın düşmanıdır- bize şunlar ulaşmıştır"¹⁰³, "Onların sözleri Allah'a iftira, sapıklık ve küfürdür"¹⁰⁴ ve "Allah şeytanların dinini ve Cehm ile taraftarlarının dinini terk edenlere merhamet etsin"¹⁰⁵. Yine Ahmed b. Hanbel, kelamcılarını zındık olarak nitelmiş¹⁰⁶, "Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyenleri tekfir etmiş ve bidat sahibi Cehmiyye ve Mutezile'nin arkasında namaz kılınamayacağına fetva vermiştir. İbrahim b. Tahmân da Cehmiyye'yi ve Kaderiyye'yi tekfir etmiştir. Hârice, Cehmiyye'nin kâfir olduğunu, Cehmî olanların hanımlarının boş sayıldığını, eşlerine helal olmadıklarını, hastalarının ziyaret edilmemesi gerektiğini, cenazelerine katılmamak icab ettiğini söylemiştir. Bu hükmüne gerekçe olarak da onların istivâyı, Allah'ın oturması diye yorumlamamalarını göstermiştir. Süfyân es-Sevrî ayetlerin mahluk olduğunu düşüneni "kafir, zındık ve kanı helal" saymıştır. Yahya b. İbrâhim ise Cehmiyye'ye çokça beddua ettiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Mübârek de Yahûdî ve Hristiyanlar'ın sözlerini aktarmanın caiz; fakat Cehmiyye'nin sözlerini nakletmenin caiz olmadığına hükmetmiştir. Süfyân b. Uyeyne ise "Kur'ân'ın mahluk olduğuna inananın kafir olduğunda kuşku duyanlar da kafirdir" demiştir. Vekî' b. Cerrâh'a göre onlar tevbe etmezlerse öldürülmelidirler. Kestikleri de yenmez; çünkü mürteddirler. Abdurrahmân b. Mehdî'nin kanaati ise mihneyi hatırlatmaktadır: İktidar gücü olsa köprü üzerinde duracağını ve "Kur'ân mahluktur" diyenlerin kafasını kesip ırmağa atacağını itiraf etmiştir. Yezîd b. Hârûn'a göre de Cehmiyye zındıktır ve Allah'ın lanetli kullarıdır. Mürcie ise pisliktir¹⁰⁷. Yine Yezîd b. Hârûn Allah'ın görüleceği yolundaki hadisi naklettikten sonra "Bunu tezkib eden Allah ve Resûlünden berîdir" demiştir¹⁰⁸. Saîd b. Cübeyr, Mürcie'yi Yahûdî ya da Sâbiî olarak anmıştır¹⁰⁹. Ahmed b. Hanbel de Ebû Hanîfe'ye buğzetmeyi sevap vesilesi kılmıştır¹¹⁰. Güya bizzat Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'yi Cehmî

⁹⁶ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *el-İntisar li ashâbi'l-hadîs*, s. 19.

⁹⁷ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *el-İntisar li ashâbi'l-hadîs*, s. 22.

⁹⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999, s. 110.

⁹⁹ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 617.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 620.

¹⁰¹ İbnü'l-Kayyım, *Muhtasaru's-savâiki'l-mürsele*, (thk. Seyyid İbrahim), Kahire: Daru'l-hadis, 1992, s. 519; Suyuti, *Miftahu'l-cenne*, s. 65.

¹⁰² Râzî, Fahrüddîn, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Beyrut: Daru'l-Cil, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), 1993, s. 95-101.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, (thk. İbn Şebîb el-Acmî), Kuveyt: Ğerâs, 2005, s. 196.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, s. 212.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, s. 330.

¹⁰⁶ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *el-İntisar li ashâbi'l-hadîs*, s. 9.

¹⁰⁷ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, I-II, (thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Dâr İbni'l-Kayyım, 1406, I, 24-38.

¹⁰⁸ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 81.

¹⁰⁹ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 323.

¹¹⁰ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 180.

olarak vasfetmiştir¹¹¹. Hocası Hammad b. Ebî Süleyman da Ebû Hanîfe'ye küfretmiştir¹¹². Evzaî de Ebû Hanîfe'yi İslâm'ı parça parça zayıflatmakla suçlamış¹¹³; İslâm dünyasında ondan daha şerli birisi doğmamıştır demiştir¹¹⁴.

Açıkçası Ehl-i hadis ulemamız ne yazık ki muhaliflerine karşı oldukça sert bir üslupla şiddet dili kullanmıştır. Bu da tarih içerisinde bazı Müslümanların kendileri gibi düşünmeyen ve İslâm'ı kendileri gibi anlamayan kimselere karşı bilenmesine ve onları itham etmesine sebep olmuştur. Neticede diyalog yerine suçlamalarla İslâm ümmetinde sürekli parçalanmalar meydana getirilmiştir.

2. SONUÇ

Resûl-i Ekrem efendimiz (s) bütün ümmetin peygamberidir ve onun sünneti bütün ümmet için değerlidir. O, Kur'an'ın ve İslâm'ın mübelliği ve mübeyyini. Onun öğrettikleri olmadan İslâm'ın doğru anlaşılması asla mümkün değildir. Tarih boyunca bütün İslâm mezhepleri bu hakikatin farkında olmuştur ve Hz. Peygamber'e ait bilgilere ehemmiyet vermişlerdir. Ancak hangi bilgilerin ona ait olup olmadığı veya hangi bilgilerin sünnet sayılıp sayılmayacağı ya da hangi bilgilerin nasıl yorumlanacağı konularında İslâm mezhepleri arasında sürekli tartışmalar olmuş ve metodolojik farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bir mezhebin sahih saydığı rivayeti diğeri kabul etmemiş olabilir. Yahut bir mezhep zayıf haberle ameli onaylarken diğeri reddi seçebilir. Yine bir mezhep için önemli olan geleneksel uygulama diğeri mezhep için hiçbir anlam ifade etmeyebilir. Biri mümkün olduğunca çok hadisi amelde tutmaya çalışırken diğeri Hz. Peygamber'e aidiyeti kuşkulu haberleri kabulden kaçınabilir. Birinin zâhiri yorumla anladığını diğeri te'vil edebilir. Netice itibariyle hepsinde amaç Hz. Peygamber'in örnekliğinden istifade etmek olsa da farklı saiklerle değişik yorumlar yapabilmişlerdir.

Bu noktada Ehl-i hadis ulemamız hadis ve sünnet konusundaki hassasiyetleriyle olsun veya mezhepsel taassuplarıyla olsun muhaliflerine karşı sert bir üslupla şiddet dili kullanmışlardır. Hz. Peygamber'e atfedilmesi mümkün olmayacak derecede zayıf ve uydurma haberleri ne yazık ki hadislerin zaafiyetine yönelik hiçbir uyarı yapmadan muhalifleri aleyhine kullanmışlardır. Bu hadislerde İslâm ümmetinin bir parçası olan ekoller Resûlullah'ın diliyle hedef gösterilmiş, cezalandırılmaları istenmiş, cehennemlik ilan edilmiş ve açıkça lanetlenmiştir. Halbuki bu dil Hz. Peygamber'in nezih üslubuna yakışmadığı gibi İslâm ümmetini parçaladığı için onun birleştirme stratejisine de uymamaktadır. Yine Ehl-i hadis ulemamız eserlerinde Ebû Hanîfe başta olmak üzere muhaliflerine ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Kanaatimizce bu ithamlar da nebevî üslubu en fazla yakalamış olması beklenen hadis âlimlerimize yakışmamıştır. İslâm ümmetinin önemli bir kısmının mezhep imamı olan Ebû Hanîfe'ye ve ona benzer düşünceler taşıyanlara yönelik kırıcı ve dışlayıcı üslup kullanılması tarih boyunca farklı düşüncelere karşı sürekli aynı üslubun tekrarını getirmiştir. Halbuki Ehl-i hadis de bir yorum ekolüdür. Hadislerin zahirine bağlı kalmak ya da mümkün olduğunca her hadisle amel etmeyi tercih etmek de bir yorumdur. Bunun yegane doğru yol olduğu asla iddia edilemez. Zaten böyle olduğu için tarih boyunca Ehl-i hadis dışında başka yorum ekolleri de olagelmiştir. Yapılması gereken bunların hepsini kıymetli saymak ve birbirlerini dışlayıp itham etmelerine engel olmaktır.

¹¹¹ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 181.

¹¹² Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 184.

¹¹³ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 186.

¹¹⁴ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu's-sünne*, I, 187.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Ahmed, Kitâbü's-sünne, I-II, (thk. Muhammed Saïd Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Dâr İbni'l-Kayyim, 1406.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, Müsned, I-VI, Mısır: Müessesetü Kurtuba, ths.

_____, *Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.*

_____, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye, (thk. İbn Şebîb el-Acmî), Kuveyt: Ğerâs, 2005.*

Ahmet Özer, Ehl-i Hadisin Red Literatürü, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ali b. Sultân el-Kârî, el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa, (thk. Mustafa es-Sabbâğ), Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971.

_____, *el-Masnû', (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.*

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, Müsned, I-X, (thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah), Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1409.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, et-Târihu'l-evsat, I-II, (thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Halep / Kâhire: Dâru'l-Va'y / Mektebetü Dâri't-Turâs, 1977.

BİR DEĞER OLARAK SEVGİNİN GENÇLER ÜZERİNDEKİ TOPLUMSAL YANSIMASI: AİLE

SOCIAL REFLECTION OF LOVE ON THE YOUNG AS A VALUE: FAMILY

*Mesut İNAN***

ÖZET: Bugün gençlik evrensel bir olgu haline gelmiştir. İyi eğitim verildiği zaman bir sorun yumağı olmaktan ziyade, toplumun huzur, refah ve ilerlemesinin ana unsuru olan gençlik, duyguların yoğun olduğu bir dönemdir. Bu nedenle gençliğe yön verilmesi noktasında büyüklerle önemli vazifeler düşer. Gençler üzerindeki en önemli duygulardan biri sevgidir. Sevgi denince; açılmaz kapıların açıldığı ve içinden çıkılamayan zorlukların aşıldığı aklımıza gelmektedir. Sevgisiz bir toplum huzurdan yoksundur. O toplumu oluşturan fertlerde mutsuzdur. Ailesiz kalan toplumlar tarih sahnesinden silinmeye daha bir müsait hale gelirler. Kuşkusuz gençleri bir araya getirip sosyolojik bir kurum olan aile müessesesini kurmaya vasıta olan sevgi duygusudur. Toplumun en küçük birimi olan aile hayatında sevgi aileyi oluşturan fertler için huzur kaynağıdır. Dolayısıyla aile sağlam temeller üzerine kurulmalıdır. Aileyi sağlam temel üzerine kuran en önemli değer ise sevgidir. Bu nedenle toplumsal hayatta bir araya gelen fertlerin sevgiyi hayatlarına düstur edinmeleri önemlidir.

Anahtar sözcükler: Sevgi, Gençlik, Evlilik, Aile.

ABSTRACT: Today, the youth has become a universal fact. When educated well, youth becomes a period of serenity, prosperity and development in a society. Therefore, the adults have a very important function in terms of bringing up and guiding the young during this significant period. One of the most effective emotions on the young is love. Love means opening closed doors, overcoming obstacles that seem to be impossible to overcome. A society without love is devoid of peace. Individuals in that society are unhappy. Societies that don't have the ties in families are doomed to go out of existence. It is love that brings the young together and establish the institution of marriage and family. Love is also the source of peace for the members of family. So, family should be established on sound basis and love is the most significant value that ensures this. This is why, it is important for the young to see love as a rule, an indispensable issue in their life.

Keywords: Love, the Youth, Marriage, Family.

1. GİRİŞ

Love, the essence and basis of the universe, is a feeling that is beyond everything. It is a basic necessity for human nature and a significant source for living beings in order to continue their life.

Love opens closed doors and it turns individuals to human beings that have compassion. Love is the most important activity of human beings on the way to overcome the inherent untamed, animalistic nature (Çamdibi, 2003: 48). Human beings who have love at the center of creation, cannot establish and form a good personality without the love for the creator and the created. And the one who cannot form a personality cannot get over himself. And the one who cannot get over himself has no chance to know, explore himself. So, it is very difficult for such an individual to reach humane traits. Because, characteristics of human beings are formed only when there is love between them (Çamdibi, 2003: 24).

** Öğr. Gör., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, minan@erzincan.edu.tr.

Love, one of the basic principles of education (Dodurgalı, 1998: 13) is an instrument that feeds human spirit and helps us overcome obstacles that we meet in everyday life. Spiritually, it glorifies human beings. On the other hand, love means showing interest and doing what it takes. It means being compassionate and merciful (Başkurt, 1999: 324). Islamic school İhvan-ı Safa defines love as:

“Love is a natural bond that connects living beings and ensures law and order, it is a necessity of celestial wisdom.” (Koç, 1998: 155).

Love, which is difficult to apprehend and explain, is the fondness of lover towards beloved. Generally, love is defined as the tendency and inclining of heart to the beauty of objects and images. The objects of love can be materials, spiritual or non-physical beings (Kayadibi, 2002). Love can both glorify and degrade human beings, because love is where the heart is. According to Bayraklı, love degrades the statue of human beings if it is felt more to a being other than Allah, while it glorifies if it is felt to Allah (Bayraklı, 1997: 128).

The most significant dimension of love during youth is the feeling of love in terms of passion. Love is especially felt passionately during youth, the young see no one and care for nothing during such a passionate age; it means a sort of extremeness in love (Küçük, 2002: 20). On the other hand, in terms of chastity, honor, heart and intention, love means seeing no flaw or defect in beloved, accepting that he/she is the only symbol of beauty, there is nothing more beautiful than him/her. This can also be called love that is felt sickly. In folk speech, there is a very common use of the sentence “He is in love, he sees or listens no one right now”. This is a good explanation of this kind of passionate love.

As a result, love is a significant fact that is necessary to continue relations among people. It affects individuals both physically and psychologically and brings them from “me” to the center of “us”. J.J. Roesseau says that:

“Mankind! Be kindhearted! This is your duty. Love all without considering origin, language or religion” (Roesseau, 2003: 39).

2. NECESSITY OF LOVE

In social life love is like spring that germinates plants. As it is well known, the season of spring symbolizes a new awakening. We can see the changes in nature after winter. Similarly, people that are loving, compassionate, and merciful make their presence easily felt in a society.

It can be seen that individuals who are loveless throw humanity into chaos and war and they seek solution to their problems through violence. At this point, from the beginning of life, until the period of puberty, love is a must and it is beyond everything, it is necessary to raise character-wise individuals that have healthy social relations (Çamdibi, 2003: 24). Love doesn't only connect individuals in social life, but also has a very important role in raising forgiving and tolerant individuals in a society (Bayraklı, 1997: 83).

Presence of love means a life that is worth living and growth and development of moral and material parts of human beings. It is obvious that individuals that are raised without love cannot love anybody when they grow up. At this point, parents should show interest in their children during the period of puberty, because love also means showing interest (Bayraklı, 1997: 14). It is seen that individuals who grow up in a family environment that have balanced emotional and social interaction, love and interest acquire necessary experiences (Yavuzer, 2001: 129). On the other hand, it is known that the young who are raised in an unsettled, uneasy family environment are more prone to committing crime (Atamanalp, 1999: 47).

Bir Değer Olarak Sevginin Gençler Üzerindeki Toplumsal Yansıması: Aile

As a result, we can see that being loveless is the resource of uneasiness in individuals' personality and in social life. This is why, today's youth, future's candidate parents shouldn't be raised without love.

2.1. The Young

The young, constituting a significant part of the world's population is in the frontline of almost all of the countries' agenda. Reaction and objection movements started by the young in western population has been a significant social movement during the last fifty years. The year 1985 was declared to be World Youth Year by UNESCO; it was attempted to discuss and solve the problems of the young during this time (Kaymakcan, 2007: 7, Hökelekli et al. 2002: 11).

Because of the social movement mentioned above, the concept of youth has been used together with the concept of crime and anomaly. As is known, the youth is accepted to be a problematic and depressive life period because of its nature. Problems of the young during this period are at the same time a universal fact (Hökelekli et al, 2002: 11). The youth, which has become a universal fact, is a period in life during which a direction and guide is searched and personal features and abilities, that are necessary to bear professional and familial roles, are gained; on the other hand, individuals prepare for the period of adulthood during which individuals act more independent and responsible. During this critical period, individuals are affected by their friends and they move away from the effects of their parents (Hökelekli et al., 2002).

Change in the attitudes and behaviors of the young in school and social life also become a part of their personality (Hökelekli et al., 2002: 177). In this respect, as this is a period when individuals free themselves from most of the limitations in their daily life and tend towards the outer world, they form their personalities through using their freewill, mind and information they acquire. It should also be mentioned in here that, the young who cannot form a personality have difficulty in adapting themselves to real life. As mentioned by Hökelekli, some young individuals form interwoven multi-identities and give effort to adapt to the environment they live in (Hökelekli et al., 2002).

3. MARRIAGE

The most important developmental aspect of puberty is that sex becomes more functional and this brings many problems with it. The most important problem of a young person, who reaches sexual maturity physically but needs many years in order to be emotionally and mentally mature, is to keep his/her sexual impulses under control (Hökelekli et al., 24). In this respect, according to Islam, sexual satisfaction is acceptable and normal only under the roof of a marriage. Otherwise all kind of sexual acts are named immorality.

The young should have a life without rushing into extremes and bear responsibilities in due time; these are very important in order to have a healthy marriage. Islam recommends that the young should be protected by adults (Nur, 24/32). Parents are responsible for the health and social, cultural and moral education of their children. It is stated that, individuals who cannot bear this responsibility shouldn't get married.

There is love in the basis of marriage. Two young individuals come together and settle down a family. It is obvious that a family without love doesn't have a solid basis. This is why, our religion states that relation between wife and husband depends on two rules: love and compassion. Relation between two people who are together under the roof of marriage is so valuable that Allah states this in the verses of Koran (Rum, 30/21).

As our topic is family, which is a social institution built on the basis of love, we wanted to mention the issues of love, youth and marriage. Let's talk about the institution of family built by the young on the basis of love.

3.1. Family

Family is an institution that is dreamed and wished by every individual in social life. This institution has never changed through history and neither a social group nor a social institution could replace the institution of family. It is the only universal social group and universal social institution that is never replaced. As it is a very important social institution, there is a lot of information and different sociological comments about it. According to these comments, family is an institution including seven different branches as biological, psychological, historical, religious, moral, social life and juridical (Sezen, 2004: 256–257).

Family is also defined as the smallest social union created by the relations of wife, husband, children, sibling etc. who are connected to one another through marriage, breast milk, kindredship, adoption, or through other legal procedures. These people living together under the framework of family have some social roles and form a union of feelings, thoughts and life (Kirman, 2004: 16)

Family can also be defined in terms of functionality. According to this definition, it is an institution through which generations are continued, psychological satisfaction is ensured, physical and spiritual health is protected, national, religious and moral culture is transferred (Sezen, 2004: 259)

It is seen that the structure and the functions of family changes in parallel with social change. In this respect, it is difficult to say that there is a static family structure. There have been changes in the number, structure and duties of family members in time (Arslantürk and Amman, 2001: 289). In sociological literature, one of the most important function family, which is accepted to be one of the primary groups, is to prepare and socialize individuals for society. Individuals who have grown without family and family education are more suicidal and have bigger potential to commit crime. So, the effects of degeneration or corruption in families can quickly be seen in social and political areas (Kirman, 2004: 16).

On the other hand, family is a flexible social unit. Although the functions mentioned above may change in time, it continues as a social institution. In this respect, it is possible to find various points to criticize in the traditions and customs of societies through history. It is also possible to find many ideas to criticize in the two different worlds of the recent times: capitalist and communist worlds (Sezen, 2004: 265).

According to Bulaç, family in the western community is a distressful place. In the eyes of woman, man is not a person that protects, loves and cares, he is rather a rival to take advantage of and to overcome. Child is an unbearable burden for her (Bulaç, 2007: 52).

It is predicted that a civilization is not built on the basis of family will eventually corrupt. According to this prediction, as a society without the institution of family will lack alternatives, it is imprisoned in a huge tragedy which is the tendency to corrupt. Western societies has moved from extended families to nuclear families with modernism; now with post-modernism, the nucleus has started to be divided and singularity has gained importance, and this is the last phase of the process. If the family corrupts, then the civilization will corrupt, because there is no alternative for family (Bulaç, 2007: 56).

Marxism is against the institution of family; at least it has to be against it theoretically; because according to the Marxist doctrines, family is the resource of selfishness and exploitation, so the resource of capital stock. Marxism also states that in the commune society, there will be no families, boundaries, classes or property. In this respect, it is unnecessary to respect the institution of family or sanctify it and accept it as a holy, untouchable unit (Bulaç, 2007: 91). In commune society, the state is unconcerned with family. For instance, in the annual

Bir Değer Olarak Sevginin Gençler Üzerindeki Toplumsal Yansıması: Aile

meeting of communitarian (June, 10, 1924), it was stated that as long as the family ties and related ideas are accepted and believed, revolution will be powerless (Bulaç, 2007: 92).

Some of the groups in social life are naturally formed. Members of such groups are interlocked to one another through organic social bonds such as blood, marriage, kinship or neighborhood. People who are the members of such natural societies also naturally share the same religious beliefs and socialize through common religious activities and ceremonies. In this way, these societies, which have blood tie or neighborhood, create belief and praying unions. Such groups, who have both organic and religious ties, are called “*identical religious groups*” or “*natural religious groups*” (Günay, 2006: 261). In this respect, family is an example of natural religious groups.

As a result, family is a sociological institution which couldn't be replaced through history, psychologically satisfies individuals and ensures physical and spiritual health, it is created through people who are connected either through blood or legally and it is based on private relations.

3.2. Family as an Institution Developed by the Love among the Young

Besides its contribution to one's socialization, the institution of family is mostly formed with the contribution of the young in a society. Love plays the leading role in this contribution. The structure of families that are not established on the basis of love is like an empty walnut. There seems to be a solid shell to protect it, but there is no fruit inside to be protected. It can be said that, individuals can live without fruit, but it is very difficult to live a life without love.

The young that sets up a home comes together with love. It is very important to continue family life as a social institution, which is the reflection of love. According to this, love in families, made of mother, father and children is necessary for children who are the young of future. Lack of love between parents will directly be reflected on the child. As is known, family environments of children and the young are places that prepare them for future life and teach them have responsibilities in future (Oktay, 2011: 44).

A happy and peaceful family environment is the product of love. Ensuring trust in a family is created through this environment. It is seen that a family environment without love is insufficient in preparing individuals to society. In this respect, it is mentioned that young individuals who are raised in family environments in which love is not felt and emotions are suppressed, have difficulty in building social relations (Kulaksızoğlu, 69-70).

It is obvious that there are significant doubts about the question of how will a young generation establish solid family basis while they are devoid of love. In order to make this basis more solid, it is necessary to create family institutions in which there is love in the first place. Today's young generation will create the family environments of tomorrow.

4. CONCLUSION

Love as a value is one of the essential principals of education and it is the essence of the universe. Love, which glorifies human beings both morally and materially, is an emotion that is difficult to understand and explain.

Love in social life is necessary to continue the existence of human life. Individuals who don't get enough love in life push societies towards chaos and war; individuals who are full of love ensure peace in societies. This is why, love is a very important feeling in social life.

The young, constituting an important part of world population, should feel loved by their parents as the period of youth is inherently difficult.

The most important kind of love during youth is passionate love. The only difference between love and passionate love is sensation. This is why, the legitimate name of sexuality, which is especially important in youth, is marriage. Through marriage, young individuals set up a home and continue their generation. At this point, our religion recommends that especially adults should take care and guide the young.

A civilization that is not established on the basis of family will definitely collapse. In this respect, the young should establish the institution of family through love that they feel for the opposite sex. This is why, love presents family environments in which closed door are completely opened and unsolvable problems are solved.

Family members, which has a very important place in socializing individuals, should give importance to love as a value that will raise future's generations.

KAYNAKÇA

- Çamdibi, H. M. (2003). *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Dodurgalı, A. (1998). *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Başkurt, İ. (2000). *Kur'an Açısından Din Eğitiminde Adalet, Ölçü ve Denge*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Koç, A. (1999). *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Kayadibi, F. (2002) "Sevgi Faktörünün Eğitim Verimliliği Üzerine Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:5, ss. 33-50.
- Bayraklı, B. (1997). *İslam'da Eğitim*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Küçük, R. (2002). *Sevgi Medeniyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Roesseau, J.J. (2003). *Emile "Bir Çocuk Büyüyor"*. çev: Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Kitaplar.
- Atamanalp, C. (1999). *Çocuk Terbiyesi ve Eğitimi Rehberi*. Erzurum: Ekev Yayınları.
- Yavuzer, H. (2001). *Çocuk Eğitimi El Kitabı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hökelekli, H. (2002). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Kaymakcan, R. (2007). *Gençlerin Dine Bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*. İstanbul: Dem Yayınları
- Kur'an
- Sezen, Y. (2004). *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kirman, M.A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Arslatürk, Z. Amman T. (2001). *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Bulaç, A. (2007). *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*. İstanbul: İz Yayınları.
- Günay, Ü. (2006). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Oktay, A. (2011). *Ana-Baba Okulu*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kulaksızoğlu, A. (2001). *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

BEDİÜZZAMAN'DA MEDENİYET İNŞASI: BİR DİNLER TARİHİ YAKLAŞIMI

CONSTITUTION OF CIVILIZATION IN BEDIUZZAMAN: AN APPROACH OF THE HISTORY RELIGIONS

*Mustafa ALICI***

ÖZET: Bediüzzaman, Batı medeniyetine karşı değildir. O batının körü körüne taklidine karşıdır. Yine o, batılaşmak ve Avrupalılaşmak anlamındaki her türlü şekilcilik ve kimlik değiştirmeye karşıdır. Medeniyet açısından böyle bir anlayış, daha çok yüzeysel ve tamamen dış görünümün önemsenmesi demektir.

Ona göre İslam medeniyetinin durgunluğuna ve geri kalmasına götüren, kötümserlik, enaniyet, düşmanlık, yolsuzluklar, diktatörlüktür. Buna karşın İslam dininin özüne muhalif eylemler içine girmeden Müslümanları harekete geçirecek unsurlar, şura, tecdid, barış, ve kardeşlik gibi ahlaki değerlerle donanmış İslami gerçeklerdir.

Anahtar sözcükler: Bediüzzaman, Batı Medeniyeti, İslam Medeniyeti, Tecdid.

ABSTRACT: Bediuzzaman is not opponent to the Western civilization. What he did oppose is to imitate it blindly. He also opposes for the ideas as to be civilized or to be Europeanized in surface and identically. For him, this approach to the civilization means to insist on the its phenomena not on its essences.

According to him the reasons for the declination of Muslim civilization can be listed such as pessimism, selfishness, enmity, corruptions and dictatorship. Against these “illnesses” he offers us, as “the medicines”, the ethical truths of Islam such as the consultation, re-newment, the peace and brotherhood.

Keywords: Bediuzzaman, Western Civilization, Muslim Civilization, Re-newment.

1. GİRİŞ

Bu makalemizde Bediuzzaman Said Nursi'de “insanlığın hizmetindeki medeniyet inşasını” onun “medeniyet” fikri çerçevesinde “Batı medeniyeti” ve “Asya Güneşi” veya “Asya'nın gür sesi” adını verdiği “İslam Medeniyeti” hakkında hakkındaki görüşlerini Dinler Tarihinin tarihsel fenomenolojik yaklaşımıyla sağlamasını yaparak değerlendirmeye çalışacağız. Buradaki hedefimiz, onun muradı olan medeniyetin fitrata uygun ve insanlığa faydası olan mehasinlerinden hareketle hem Müslümanlar olarak bizi hem de insanlığa fayda sağlayacak İslam medeniyetinin objektif yönlerini ortaya çıkarmaktır.

** Prof. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan-Türkiye, mustafaalici@hotmail.com.

2. BEDIÜZZAMAN'DA “MEDENİYET TANIMI” VE “MEDENİYET- DİN İLİŞKİSİ”

Modern anlamda medeniyet -din ilişkisini ele alan ilk bilim antropoloji olmuştur. İngiliz Edward Brunett Tylor(1832- 1917)'un çizgisindeki evrimci antropolojiye göre kültür ile özdeş görülen medeniyet, “bir cemiyetin üyesi olarak insan tarafından kazanılmış bilgi, inanç, sanat, ahlak, kanun, adet- gelenek ve diğer kabiliyet ve “alışkanlıklar” gibi karmaşık bütünlük oluşturan unsurlar toplamıdır”.¹ Bir başka ifadeyle antropolojiye göre medeniyet, eğitilmiş ve işlenmiş hayatın içeriğini oluşturan dini de kapsayan tüm beşeri kazanımların toplamıdır.² Dahası Tylor için kültür, doğrusal bir çizgide gelişen ve biyolojik evrimle mukayese edilebilir bir süreci de ifade eder. Böylelikle kültür alanı olarak antropoloji, uzun safhalar içinde fiziksel değişimlerden çok zihinsel değişiklikleri ele alır.³ Zira Tylor'a göre medeniyet, kelimeler dizisi halindeki fikirlerin değiş tokuş gücüne dayanan iletilebilir bir beşer zekası olup⁴ lineer bir süreç olarak anlaşılan insanlık tarihi, evrilerek gelişen bir ilerlemeler tarihidir.⁵

Halbuki Bediüzzaman, medeniyet ile din arasındaki yakın ve sıcak ilişkiye vurgu yapar. O, tarihin dönüm noktalarının inkılapçı yapıcılarını olan peygamberlerin medeniyetinin de öncülerini olduğunu belirtir. Zira ona peygamberler bu gücü doğrudan vahiyden almaktadırlar.⁶ Dahası Bediüzzaman, medeniyetin, insanlığın ortak zihinsel eylemi olduğunu farkındadır. Bunu sadece insanın melekeleriyle hareket ettiğini söyleyen ve biyolojik ve kültürel açıdan işleyen evrimci görüşe bağlayan Tylorcu antropolojinin⁷ aksine Bediüzzaman, medeniyeti “hasenatı seyyiatına galebeti” ölçüsünde değerlendiren Bediüzzaman, medeniyetin çıkış noktalarını sırasıyla “*Telahuk-i efkar (fikirlerin biraraya gelip birleşmesi demek olup Hegelci diyalektik felsefenin savunduğu tesadümün zıddıdır)*”, “*Semavi Şerayi (her devirde peygamberlere verilen ulvi Şeriatler)*” ve “*Hacat-ı Zaruriye (insanın zaruri ihtiyaçları)*” şeklindeki mehasinler olarak belirir.⁸ Buradan rahatlıkla anlıyoruz ki medeniyet sadece beşeri bir ürün değil ilahi katkıları büyük olan bir olgudur. Bir başka ifadeyle medeniyet, her evrimci politeist çizgiye girdikçe inkılapçı karakterdeki peygamberlerin müdahalesiyle fitrat çizgisine çekilmektedir.

Fenomenolojik tarihsel mukayese yaklaşımına sahip Dinler Tarihi, açısından dinin kendi somut tarihsel formuyla bilinmesi normaldir. Bediüzzaman'ın işaret ettiği gibi zaruri ihtiyaçlardan doğan özgürlük, sanat, düşünce, sosyal yapı, ekonomik yapı ve politika gibi diğer öğelerle beraber oluşturur. Ona göre bu farklı medeniyet formları, birbirlerinden soyutlanmış

* Bu makale geniş ölçüde 28-29 Mart 2015 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen X. Risale-i Nur Kongresi'nde sunulan tebliğe dayanarak hazırlanmıştır.

¹ Tylor, *Primitive Culture, Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londra 1881, c. I, I.

² Marett, Tylor, Londra 1936, 25.

³ Marett, 19.

⁴ Marett, 49.

⁵ Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londra 1968, 374.

⁶ Said Nursi, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2007, 627.

⁷ Tylor'un evrimci ilerleme fikrinde iki boyut göze çarpar; bağımsız kültürel icatlar ve dışarıdan alınan etkiler veya ödünçler. Bu iki ilerleme süreci ona göre beraber çalışır. Dahası modern psikoloji bile tüm insanlardaki ortak bir zihinsel ilerleme sürecine işaret eder. Bu bakımdan kültürün bir halktan ötekine aktarımı, insanları birbirine yeknesaklık olarak bağlayan zihinsel bir bağı ima eder ve onları başıboş haldeki diğer canlı türlerinden ayırır. Daha geniş bilgi için Mustafa Alici, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, İstanbul 2013, 116- 121.

⁸ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, İstanbul 2009, 366.

değil aksine içi içe geçmiş ve birbirine bağımlı unsurlardır. Böylelikle medeniyet/din, tam bir organik yapı olarak hem dipdiri hem de hayati bir organizma olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden medeniyetin, bu hayatta tek bir unsuru bile yalın kalmadan işlemesi gereken dairesel bir gücü bulunur. Bundan dolayı, birini diğerinden soyutlayarak onun bir parçasını anlamlandırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir halkın tarihi, sanatı, şiiri hatta dünya görüşü bilinmezse o halkın dini tam olarak anlamlandırılmaz. Yine bunun tam tersi olarak eğer bir halkın dini anlaşılabilir ise o halkın hayatı, medeniyeti ve tarihi tam olarak anlaşılabilir. Zaten Dinler Tarihine göre dini ihmal eden veya hiç sayan bir medeniyet, kültür, sakat, yetersiz ve değerlerden yoksun bir kültürdür.⁹ Zira insanın sanat, bilim ve felsefe kadar kendi dininin de sürekli yenileyici ve inşa edicisi olduğu ve “hayatın pozitif bir faktörü” olduğunu açıklar.¹⁰

Yine Bediüzzaman'ın tüm insanlığın ortak kazanımı “umum malı” olarak kabul ettiği medeniyet konusunda Dinler Tarihi, *din ve medeniyetin birbirlerine hizmet etmesini savunur*. Bu yönde dinin gerçek kimliğini korumak için dinî- tarihsel kültürel bakış şarttır. Söz gelişi din olgusunu dışlayıcı, dogmatik ve fanatik tavırlardan kurtarıp onun gerçek ruhuna ve hakiki tanımına yeniden dönmesini sağlayan temel faktör medeniyet fikridir.¹¹ Böylece medeniyetin temel mehasinleri heterojen ama birbirleriyle çelişik olmayan unsurlardır. Bu mehasinler, uyum içinde beraber yaşayarak kendilerine ait idealler olan “batini bir dinî hayat” ve “tarihsel dinî bir vicdana” dönüşmeyi başarabilirler.¹² Nitekim çağdaş Dinler Tarihinin işaret ettiği bu tarihsel fenomenolojik duruma Bediüzzaman seneler öncesinden şöyle işaret etmişti; “*Fakat hakiki medeniyet, nev-i insanın terakki ve tekemmülüne ve mahiyet-i neviyesinin kuvveden file çıkmasına hizmet ettiğinden, bu nokta-i nazardan, medeniyeti istemek insaniyeti istemektir*”.¹³

Ayrıca Bediüzzaman, tarihin dönüm noktalarındaki insanlığı şekillendiren medeniyetin öncülerinin peygamberler olduğunu onların da vahye muhatap olduklarını açıklarken¹⁴ Dinler Tarihi ile aynı çizgidedir. Çünkü Dinler Tarihi, peygamberlerin başlangıçta politeist bir ortamda bir büyük şahsiyet ve bitip tükenmez enerjiye sahip olarak inkılapçı bir başkaldırıyla, kendi milletinin sosyal hayatına oldukça tenkitçi davranarak yeni bir dünyanın kuruluş müjdesiyle yeni bir mesaj getirdiğini açıklar.¹⁵ Peygamberler, tutku dolu bir ruh ve kararlı bir karakterle eşsiz bir ilah fikrini her devirde ortak bir çabayla yaymak isterler.¹⁶ Bu olağanüstü karizmaya sahip din kurucusu (peygamber), aynı zamanda yeni getirdiği sözün en önemli “mezatçısı” rolüne girerek yorulmadan çarşı pazar dolaşır. O ve en yakın çevresi, bu mesajın “ilk kurbanları” olarak öne çıkar. Zerdüşt'ün zor işkencelerden geçmesi, Hz Muhammed'in hicreti, İsa Mesih'in haça gerilmek istenmesi bu çileli kurban oluşun önemli kanıtlarıdır.¹⁷

Böylece Dinler Tarihine göre peygamberler, ilahların çokluğunu ret, inkar ve terk edip yeni bir solukla ve ıslahatçı bir anlayışla “medeniyet inşa etmeye katkı sağlayıp tarihi şekillendirmektedirler”. Dahası peygamberler, tarihsel monoteizmin devrimciliğini doğal (fitri), tek yönde, düzenli ve hemen hemen zorunlu, olağanüstülüğünden kaynaklandığı için bir illeti olmayan, dramatik, gönüllülük esasına dayalı ve dar bir çevrede başlayan bir yaklaşımla başarırlar.¹⁸

⁹ Pettazzoni, “Religione e Cultura”, 169- 170; P. Pisi, “Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Pettazzoni”, *SMSR*, 56 (1990), 245- 277.

¹⁰ Alıcı, 337.

¹¹ Pettazzoni, “Religione e Cultura”, 171-172.

¹² Pettazzoni, “Religione e Cultura”, 172.

¹³ Said Nursi, *Sünhat*, İstanbul 1995, 56.

¹⁴ Said Nursi, *Sözler*, 627.

¹⁵ Pettazzoni, *The All-Knowing God*, Londra 1957, 2.

¹⁶ Pettazzoni, “La Formazione del monoteismo”, 45.

¹⁷ Pettazzoni, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, Roma 1952, 119.

¹⁸ Pettazzoni, 43 -44.

2.1. Bediüzzaman'a Göre Batı Medeniyetinin İki Yüzü

Aslında Batılılaşarak çağdaşlaşmaya karşı çıkan Bediüzzaman, her türlü zorlamalı modernleşirmeye karşı çıkmakta ve bu noktada kendi çağdaş olan İslamcı Osmanlı aydınları gibi düşünerek batı medeniyetini körü körüne almanın bir felaket olacağını açıklamaktadır. O dönemde “Batı bütündür” diyen ile “batının hiçbir şeyini almamaya inat edenlerin” tam orta noktasında bulunanlardan¹⁹ biri de Bediüzzaman’dır. Bediüzzaman, Avrupa’yı değerlendirirken iki boyutuyla onu açıklar;

a. Tevhit eksenli etkiler (Yahudilik- Hıristiyanlık ve özellikle Endülüs ve Sicilya İslam mirasıyla gelişen İslamiyetin olumlu etkisi): Batı Medeniyetinin, insanların sosyal hayata faydası dokunan sanat, adalet ve hakkaniyetleri geliştiren yönü olumludur. Ona göre bu alanı eleştirel açıdan değerlendirmeye ve hitap etmeye gerek yoktur.

b. Ona göre Avrupa medeniyetinin ikinci kısmı, bozulmuş Avrupa diye isimlendirilmesi mümkün olan ve daha çok aslında Aydınlanmacı felsefenin etkisiyle ortaya çıkan natüralist felsefi akımların marifetiyle gelişen ve insanlığı sefahate ve sapkınlığa götüren yönü.

Netice Avrupa’nın birinci yüzü konusunda Bediüzzaman, batı medeniyetinin olumlu yönüne işaret ederken onun teknik ve faydacı tarafını teşkil eden ve hayatımızı kolaylaştıran maddi unsurlarını kabul etmekte; bunun yanında “insan hürriyeti”, “şeref ve haysiyeti için yıkım olduğunu ilan ettiği manevi unsurlarını insanı hayvanlaştırdığı için İslâm’ın reddettiğini söyleyerek alınmamasını ifade eder. Hatta ona göre bedavette bir adam dört şeye muhtaç iken, Batı medeniyeti onu yüz şeye muhtaç ve fakir etmiştir.²⁰

Bediüzzaman’ın işaret ettiği bu iki boyuta çağdaş Dinler Tarihi ısrarla vurgu yapmaktadır. Şöyle ki Dinler Tarihi’ne göre tarih boyunca medeniyet konusunda iki önemli tavır göze çarpmıştır; din olgusunu medeniyet tanımı içinde yok eden antropolojik yaklaşımlar ve din ile medeniyeti birbiriyle yakın ilişki ve yakınlaşma içinde gören dinamik anlayış.

Bediüzzaman’ın zikrettiği birinci tavır, medeniyet ile özgürlükçü gerçek din arasındaki fenomenolojik ilişkiye vurgu yapan bir anlayıştır. Dinler Tarihine göre tarih boyunca din, medeniyetin bir çehresini, sanat, düşünce, sosyal yapı, ekonomik yapı ve politika gibi diğer öğelerle beraber oluşturur. Buna göre insanlığa ait farklı medeniyet formları, birbirlerinden soyutlanmış değil aksine içi içe geçmiş ve birbirine bağımlı birbirleriyle dayanışma içinde olan ve birlikte hareket eden unsurlardır. Böylelikle medeniyet/din, tam bir organik yapı olarak hem dipdiri hem de hayati bir organizma olarak insanlığa hizmet eder. Bu yüzden medeniyetin, bu hayatta tek bir unsuru bile yalın kalmadan işleme gereken dairesel bir gücü bulunur. Bundan dolayı, birini diğerinden soyutlayarak onun bir parçasını anlamlandırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir halkın tarihi, sanatı, şiiri hatta dünya görüşü bilinmezse o halkın dini tam olarak anlamlandırılmaz. Yine bunun tam tersi olarak eğer bir halkın dini anlaşılmasa ise o halkın hayatı, medeniyeti ve tarihi tam olarak anlaşılmasa. Bu yüzden son tahlilde dini ihmal eden veya hiç sayan bir kültür, sakat, yetersiz ve değerlerden yoksun bir kültürdür.²¹ Bunun yerine Dinler Tarihi, insanın sanat, bilim ve felsefe kadar kendi dininin de sürekli yenileyici ve inşa edicisi olduğunu iddia ederken aynı zamanda medeniyetin “hayatın pozitif bir faktörü” olduğunu kabul etmektedir.²²

¹⁹ Celalettin Vatandaş, “Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, Bursa 2002, 72- 73.

²⁰ Said Nursi, *Sözler*, 654.

²¹ Pettazzoni, “Religione e Cultura”, 169- 170; P. Pisi, “Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Pettazzoni”, *SMSR*, 56 (1990), 245- 277.

²² Pettazzoni, “Gli Ultimi Appunti”, *Religione e Societa’*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 122.

Bediüzzaman'da Medeniyet İnşası: Bir Dinler Tarihi Yaklaşımı

İkinci tavır olarak yani Bediüzzaman'ın Avrupa'nın ikinci yüzünde gördüğü tabiatçı felsefenin beşeriyeti birleşmeye değil zulme, sefahate ve dalalete sevkettiğine²³ işaret etmesine gelince; bu tavır Aydınlanmacı, tabiatçı, pozitivist evrimci bir bakışla bilim çağında dinin artık sona erdiğini, özgür düşünce ve teknik ilerlemelerin çağının geldiğini savunur.²⁴

XVII. asrın son çeyreğinden itibaren tabiatçı felsefelerin kaynağı olan Batı Aydınlanması ortaya çıkar. Batı aydınlanması “doğal felsefe” adını verdiği bir anlayış geliştirmiştir. Bu felsefe, metafiziği bile doğal dünyayı konu edinerek arayan Rönesans'tan bir adım önde olarak doğanın kuruluşundan yani fiziki gerçekliklerden yola çıkarak onu büyük bir başarıyla bilme durumuna gelen insan zihnine dönüş yapmayı ve zihnin donanımlarıyla ilgili felsefi açıklamalar yapmayı bilginin salt matematiksel unsurlardan ziyade duyumsal bileşenlerine yoğunlaştı. Böylece Rönesansın etkisiyle dini dışlayarak akılcılığa ve teolojiler olmadan metafiziğe yönelen bilgi dünyası, aydınlanma ile beraber bilgiye dayalı kurumlara ve deneyci antropolojilere kaymıştır.²⁵ Sonuçta diyebiliriz ki tabiatçı felsefeler, ilke olarak Tanrı'ya imanı reddetmese de tarihsel pagan dinlerin dogmatik vahiy dinlerinin karşısında olduğunu fark eder.²⁶

Bediüzzaman'ın ifadesiyle “sefahet ve dalalet ile bozulmuş ve İsevi dininden uzaklaşmış Avrupa”²⁷ medeniyetinin deist ve tabiatçı filozoflarının ortak görüşü şuydu; Tanrı alemi yaratmış ve onu kendi tabii kurallarına bırakmış ama insanlar arasında muameleleri kontrol eden bir ahlaki kanunlar dizisi ile eylemlerinin sonuçlarının verileceği bir ahiret onlara vaat etmişti. Onlara göre tabiatçı inanç, en saf haldeki din olup vahyedilmiş herhangi bir dinden daha yüksek ve insanın bizzat kendi yetenekleriyle bile bilinebilen entelektüel bir dindir. Bu anlayışlarıyla tabiatçı felsefeler, insanlık için en iyi umudun ilk şekliyle dinin saf haline dönüş ve barış ve esenlik içinde evrensel kardeşlik ortamında tüm dinlere mensup insanların yaşamasının sağlanması olduğunu savunmuştu. Dolayısıyla tabiatçı din anlayışı, natürizmi yani tabiata tapınmayı çağırırsa da aslında daima bu anlamda kullanılmamış özellikle aydınlanmacı düşünürlerce tanımlandırıldığı üzere dinin fitri boyutunu (yani insan olmanın temellerinde mevcut olan inancı) ifade eder. Tabiatçılık, vahiy dini veya vahyedilmiş kurulu din terimine karşıdır. Deistler bu dinlerin doğaüstü bir alemde hakikatler ihtiva ettiklerini ve insanın doğasının normal özelliklerinden gelen bir inanç olmadıklarını iddia ederler²⁸.

Son olarak Bediüzzaman, batı medeniyetinin olumlu yönüne işaret ederken onun teknik ve faydacı tarafını teşkil eden ve hayatımızı kolaylaştıran maddi unsurlarını kabul etmekte; bunun yanında “insan hürriyeti”, “şeref ve haysiyeti için yıkım olduğunu ilan ettiği manevi unsurlarını insanı hayvanlaştırdığı için İslâm'ın reddettiğini söyleyerek alınmamasını ifade eder. Hatta ona göre bedeviyette bir adam dört şeye muhtaç iken, Batı medeniyeti onu yüz şeye muhtaç ve fakir etmiştir.²⁹

Bediüzzaman, Avrupa'nın ikinci yüzünü anlatırken insanlara yalancı cennet içinde cehennem bir azap yaşatan Batı Medeniyetini³⁰ ilahi dinleri tam dinlemediği, insanları fakirleştirip ihtiyaçlarını artırdığı ve ekonomik ve kanaat prensiplerini alt üst ettiğini, israfa, hırsa ve cimriliğe yol açtığını savunur.³¹

Sonuçta ona göre bu medeniyetin reddetmesinin sebebini onda bulunan beş önemli olumsuz unsura işaret ederek açıklar; bunlar sırasıyla;

²³ Said Nursi, *Sözler*, 442.

²⁴ Pettazzoni, “Religione e cultura”, *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 169.

²⁵ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi- Thales'den Boudrillard'a*, İstanbul 2009, 569- 570.

²⁶ Gökberk, 109.

²⁷ Said Nursi, *Sözler*, 442.

²⁸ Strenski, 10- 12.

²⁹ Said Nursi, *Sözler*, 654.1

³⁰ Said Nursi, *Sözler*, 442-443.

³¹ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, 41- 43.

a. Temel hareket ve dayanak noktası olarak gücü öne çıkarması; Bediüzzaman'a göre bu tecavüz eylemi olarak anlaşılabilir.

b. Hedefi pragmatik gayelerdir.

c. Batı medeniyeti hayata diyalektik (cidal) açıdan bakar; insanları birbirine kırdıran bir yaklaşıma sahiptir.

d. Kitleri birbirine tutan temel faktör, bu medeniyette olumsuz anlamlara çekilmesi ve su-i istimal edilmesi kolay olan unsuriyet (katı ulusalcılık) anlayışıdır. Bu yaklaşımın ise gayet açık olarak ona göre çatışmalara ve şiddetli kavgalara (tesadüme) yola açacağı kesindir.

e. Bu medeniyetin en cezbedici tarafı, insanın zayıf noktasını teşkil eden heva ve hevesine yönelik geliştirdiği kolaylaştırıcı ve tatmin edici unsurlarıdır. Ona göre bu unsurlar aslında insanı, meleklik mertebesinden köpeklik seviyesine düşürmektedir. Bu seviye maneviyatını ortadan kaldırmaktadır. O, fenomenolojik bir anlayışla bu durumu şöyle izah eder; (eğer içi dışa çevrilse) “görüngü /fenomen olarak” birer medeni olan” insanlar aslında (essence olarak) kurt, ayı, yılan, domuz, maymun gibi hayvanların davranışlarını icra etmektedirler.³²

3. BEDİÜZZAMAN'DA BATI MEDENİYETİ İLE İSLAM MEDENİYETİNİN FENOMENOLOJİK MUKAYESESİ

Bu bağlamda Bediüzzaman, Batı Medeniyetinin panzehir olarak Asya'yı temsil eden İslam Medeniyetini öne çıkarır ve bu medeniyetin temel esaslarını kıyasla şöyle sıralar. Ona göre İslam şeriatının içerdiği ve emrettiği medeniyet, günümüzdeki batı medeniyetinin gerileyip soğumasından sonra gelişecektir. Batı medeniyetinin ortaya çıkardığı olumsuzluklar yerine daima yapıcı, dinamik ve olumlu prensiplere sahiptir. Bediüzzaman İslam medeniyetinin dayanak noktalarını kuvvete bedel hakır ki, şe'ni adalet ve tevazündür. Hedef de, menfaat yerine fazilettir ki, şe'ni muhabbet ve tecazüptür (kendine çekmektir). Cihetü'l-vaahdet (birlik ciheti) de unsuriyet (ırkçılık) ve milliyet yerine, rabita-i dinî, vatanî, sınıftır ki, şe'ni samimî uhuvvet (kardeşlik) ve müsâlemet (barış) ve haricin tecavüzüne karşı yalnız tedâfüdür (savunmadır). Hayatta düsturu, cidal (mücadele) yerine düstur-ı teavündür (yardımlaşmadır) ki, şe'ni ittihad (destekleme) ve tesanüttür (dayanışmadır). Hevâ (hevesler) yerine hüdâdır (hidayet yoludur) ki, şe'ni insaniyeten terakkî ve ruhen tekâmüldür. Hevâyı tahdit eder (sınırlar); nefsin hevesat-ı süfliyesinin teshiline (kolaylaştırılmasına) bedel, ruhun hissiyat-ı ulviyesini tatmin eder.³³

Bu noktada Çağdaş Dinler Tarihinin Batı ve Batı Medeniyetini eleştirisi Bediüzzaman'ın listelediğiyle aynıdır. Modern Batı medeniyeti kendi gelişim çizgisinde en son dönemde geliştirdiği, özel olarak da Batı dünyasının Aydınlanma sonrasında kazandığı kültürel değer ve sosyal ilişkilerin özümsemesiyle ortaya çıkan hayat görüşü olarak tanımlanmaktadır. Modernizm gibi batı medeniyetine ait temel akımlar ise genel olarak hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üzerine kurulu olan ve hakimiyetin insana ait oluşunu iddia eden ve kurtuluşu dinî geleneklerde değil bilimsel icatlarda arayan antropoloji merkezli anlayışı yansıtırlar.³⁴

Batı kaynaklı modern akımların tarihi çıkış köklerinden biri de dinin eleştirilmesidir. Hatta XIX. yüzyılda Batı'daki bilimsel ve felsefi yaklaşımlara göre, dinler sadece sosyo-kültürel ve teknolojik gelişmeleri engelleyici değil aynı zamanda insanlık için tehlikelidirler³⁵.

³² Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat- İlk Hayatı*, 118.

³³ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, 128.

³⁴ Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihinin Çağdaş Problemleri”, *İslami İlimlerde Usul Meselesi- II*, İstanbul 2007, 156.

³⁵ Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, 50.

Modern Batı Medeniyetinin dine muhalif olan ve onu dışlayan tavrı da gözlerden kaçmaz. Modern Batının din olgusuna ve dinî geleneklere yönelik olumsuz bakışı, aslında aydınlanmadan itibaren modern akımlar, dinin ve özellikle tüm kurumlarıyla geleneğin eleştirilmesine dayanmasından hareket ederler. Bundan dolayı Batının bizzat kendisinin , dini ve kurumlarını ilerlemeye mani görmesi, onu kendi yörüngesinde işleyişinin en büyük engel sayması, dinin ferdî düşünce özgürlüğünü ve tartışma hakkını engellediğini, totaliter ve teokratik bir zihniyeti kamçıladığını ve tek tip insan ve tek tip toplum modeli oluşturduğunu ileri sürmesi onun *dine karşı önemli olumsuz bakış* açılarıdır. Bunun yanında Batı modern akımlarının hayatın daima rasyonel unsurlarını ön plana çıkarmak isteyişi ve metafizik alanı dışlayarak fizik aleme vurgu yapmak istemesi, tüm dinleri bazen pozitivist bir yaklaşım altında bazen ortak bir din altında toplamak istemesi, *dinin temellerini sarsacak kadar önemli değiştirici unsurlardır*. Dahası modern akımlar, dinin kurumlarına alternatif olmak üzere, ondan daha anlamlı ve karizmatik bir yapı kuracağını vaat etmesi, dünya ile din alanlarının ayrı oluşunu vurgulayarak dini dünya hayatında doldurduğu alanlardan çekilmeye zorlaması ve onun yerine akıl, bilim ve teknik gibi çağa ait yenilikler ikame etmek istemesi *ona alternatif olmaya çalışacağını* göstermektedir. Hatta Dinler Tarihine göre batı insanı sahip olduğu anlayış sebebiyle, seküler, agnostik (bir nevi dinsizlik olan Tanrı hakkında bilinemezlik) rasyonalist, insancıl, pasifize olmuş, alabildiğine açık fikirli ve özgürlüğüne düşkün ama kolaya kaçan huzursuz ve mutsuz kimsedir.³⁶

Bedüzzaman, Çağdaş Dinler Tarihinin varmış olduğu bu sonuçlara seneler önce şöyle işaret etmektedir. Söz gelişi O, Batı Medeniyetinin sahip olduğu olumlu yönleri rabbani birer nimet olarak görür.³⁷ Ancak onun müntesiplerini ilahi nimetleri hakkıyla eda edemeyen Karun'a benzetir; ona göre Batı medeniyetinin maddi ve manevi unsurları arasındaki uyumsuzluk gözlerden kaçmaz; *“Medeniyet-i hazıra-i Garbiye, semavi kanun-u esasilere muhalif olarak hareket ettiği için seyyiatı hasenatina, hataları, zararları faidelerine racih geldi. Medeniyetteki maksud-u hakiki olan istirahat-i umumiye ve saadet-i hayat-ı dünyeviye bozuldu. İktisat ve kanaat yerine, israf ve sefahet; ve sa'y ve hizmet yerine, tembellik ve istirahat meyli galebe çaldığından biçare beşeri hem gayet fakir, ham gayet tembel eyledi”*.³⁸

Bedüzzaman, Emirdağ risalesinde kökleri semavi düsturlara dayanmasına ve meydana getirdiği harikalar nimet-i rabbani olmasına rağmen çağdaş Batı Medeniyetinin eleştirisine devam eder; batı insanı tembelliğe, heveslerine meylettirir. Yine Batı Medeniyeti ona göre insanın *sa'y şevkini kırıyor. Ve kanaatsizlik ve iktisatsızlık yoluyla sefahete, israfa, zulme, harama sevk ediyor.radyo büyük bir nimet iken, maslahat-ı beşeriyeye sarf edilmekle bir mânevî şükür iktiza ettiği halde, beşte dördü hevesata, lüzumsuz, mâlâyânî şeylere sarf edildiğinden, tembelliğe, radyo dinlemekle heveslenmeye sevk edip sa'yin şevkini kırıyor. Vazife-i hakikiyesini bırakıyor. Elhasıl: Medeniyet-i garbiye-i hâzıra, semavî dinleri tam dinlemediği için, beşeri hem fakir edip ihtiyacatı ziyadeleştirmiş. İktisat ve kanaat esasını bozup israf ve hırs ve tamahı ziyadeleştirmeye, zulüm ve harama yol açmış..... Hevesata, sefahete sevk edip ömrünü faydasız zayi ediyor. Hem o muhtaç ve tembelleşmiş beşeri, hasta etmiş. Su-i istimal ve israfatla yüz nevi hastalığın sirayetine, intişarına vesile olmuş. Hem üç şiddetli ihtiyaç ve meyl-i sefahet ve ölümü her vakit hatıra getiren kesretli hastalıklar ve dinsizlik cereyanlarının o medeniyetin içlerine yayılmasıyla intibaha gelip uyanmış beşerin gözü önünde ölümü idam-ı ebedî suretinde gösterip her vakit beşeri tehdit ediyor, bir nevi cehennem azâbı veriyor...*

3.1. Bedüzzaman'da İslam Medeniyeti İnşasının Temel Kodları

³⁶ Catherine Bell, “Modernism and Postmodernism in the Study of Religion”, *Religious Studies Review*, say. 22, (1996), 179-180; Donald Wiebe, “Modernizm”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 354.

³⁷ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, 17.

³⁸ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, 155.

Yine Bediüzzaman, Avrupa karşısında gerilemiş olan İslam toplumundaki hastalıkları şu şekilde sıralar;

Ecnebîler, Avrupalılar terakkîde istikbale uçmalarıyla beraber, bizi maddî cihette kurûn-u vustada durduran ve tevlat eden altı tane hastalıktır;

1. Ye'sin (ümitsizliğin) içimizde hayat bulup dirilmesi.
2. Sıdkın hayat-ı içtimaiye-i siyasiyede ölmesi.
3. Adavete muhabbet.
4. Ehl-i îmanı birbirine bağlayan nûranî rabitaları bilmemek.
5. Çeşit çeşit sarî hastalıklar gibi intişar eden istibdat.
6. Menfaat-i şahsiyesine himmeti hasretmek.

Ona göre bu altı hastalığın Kur'an-ı Kerim'e dayalı ilacı vardır;

1. "El-emel," yani rahmet-i İlahiyeden kuvvetli ümit beslemek
2. Kötümserliği bırakmak. Geleceğin yalnızca ve yalnızca İslam'ın olacağını bilmek.
3. İslam'ın zirve esası ve hayati prensibi olan sıdk ve doğruluğa yapışmak
4. Müslümanlar arasında Muhabbete muhabbetle karşılık vermek; insanlar arasında muhabbeti yaygınlaştırmak; Müslümanlar arasındaki bağı güçlendiren en etkili faktör bu muhabbettir.
5. Müslümanların hem maddi hem manevi hem sözlü hem de fiili olarak birbirlerine yardımcı olmaları ve beraber yaşayabilecek bağları oturup konuşabilmeleridir. Bir büyük fabrikanın dişlileri gibi ortak hareket edip faydalı ürünler ortaya çıkarabilmeleridir. İslam'ın ittihad fikrinin temellerinden biri Bediüzzaman'a göre budur.
6. Meşveret-i Şeriyedir; ona göre toplumsal birlik ve beraberliğin anahtarı olan mutluluğun temeli bu eylemdir. Şurayı emreden ayetin (Şura, 42/38) ışığında Müslümanlar, batıların yaptığı gibi diyalektik bir felsefe izleyerek fikirlerini çatıştırmadan fikirlerinin getireceği çağrışımların dayanışmasıyla (telahuk-i efkar) şarttır. Bediüzzaman'a göre Asya'nın Avrupa karşısında geri kalmasının en büyük faktörlerinden biri, meşvereti hakkıyla yerine getirmemiş olmasıdır.³⁹

Böylece Bediüzzaman'a göre Batı medeniyeti geçmişten günümüze kadar hala ayakta duruyorsa vahye dayalı İslam medeniyetinin ona verdiği bu güçlü destekler sebebiyle sürekli kendini tecdid etmesidir. Ona göre tecdid, kainatta sürekli yenilenmelerle birlikte varolan hareketliliğe dayalı bir ihtiyaçtır. Bu bağlamda Batı medeniyetindeki durgunluk ve soğumasının tek çözüm yolu insanîyet-i kübra olan İslam ile karşılıklı barış ve dayanışma içinde olmasından geçer. Artık şafak vakti söken ve insanlığın üzerinde doğmaya başlayan İslam güneşinin inkisaf ve tenvir etmesini engelleyen perdelerin açılması ile bu durum kendisini gösterecektir.⁴⁰

4. SONUÇ

Bediüzzaman, Batı medeniyetine karşı değildir. O batının körü körüne taklidine karşıdır. Yine o, batılılaşmak ve Avrupalılaşmak anlamındaki her türlü şekilcilik ve kimlik değiştirmeye karşıdır. Böyle bir şekilcilik, daha çok yüzeysel ve tamamen dış görünümün önemsenmesi demektir. Dahası Bediüzzaman, Batı'ya indirgemeci yaklaşmamakta; iki boyutlu gördüğü

³⁹ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye- Arabi Hutbe-i Şamiye Eserinin Tercümesi*, 53- 66.

⁴⁰ Said Nursi, *Emirdağ Lahikası-Birinci Ağır Ceza Mahkemesine*, 369.

Bediüzzaman'da Medeniyet İnşası: Bir Dinler Tarihi Yaklaşımı

Avrupa medeniyetinin birinci yüzünün vahye dayalı ve insani gelişmelere önyak olduğunu ikinci yüzünün ise materyalizmden aldığı olumsuz dersler ile insanlığı ahlaksızlığa, dinsizliğe, dini kayıtsızlığa hatta bozgunculuğa götürdüğünü açıklar. Ona göre Avrupa'nın birinci yüzü ile işbirliği yapılırken diğerinin ıslahı için çaba göstermek gerekmektedir. Buna ilave olarak o, Avrupa ile ittifak konusunda, ne asimile olmayı ne tam olarak onunla entegre olmayı ister; onun istediği şey, aslında “ne olursan ol yine gel” diyen Mevlana'nın perspektifi olup dönüştürücü ve inkılap yapıcı bir eylemdir.

Medeniyetin durgunluğuna ve geri kalmasına götüren, İslam dininin özüne muhalif eylemler içine girmeden Müslümanları harekete geçirecek unsurlar, onun tabiriyle cami-i ahlak-ı hasane olan hakikat-ı İslamiyye, istidad-ı fitri, feyz-i iman ve şiddet-i aşıktır. Medeniyetin ilerlemesi için bu düsturlara sınıksız sarılmak esastır. Bunun için İslam birliğinin tesisine engel olan ve yapıcı eleştirileri engelleyen kişisel, mezhepsel veya etnik her türlü bencillik duvarlarının yıkılması; bunun yerine Müslümanlar arasında kardeşlik, muhabbet ve barış (selam) yaygınlaştırılmalıdır.

Ona göre İslam dini gelişme ve ilerlemeye mani değildir. Bilakis bir tekamül ve terakki halini benimser. Peygamberlerin gösterdiği mucizeler aslında insanların teknolojik gelişmeleri için birer ilham kaynağı veya cesaret verici olacak şekilde düşünülebilir. Batı medeniyetinin harikaları da bu hakikatlere dayanmaktadır. İnsanlık maddi ve manevi açıdan gelişme göstermek için Kur'an'a muhtaçtır. Batı eğer mutluluk istiyorsa bu hakikatlere tüm varlığıyla sarılmalı ve ittihad-ı İslam için Müslümanlara yardım etmelidir.

Bediüzzaman'a göre “İnsaniyet-i Kübra” adını verdiği İslam, tüm insanların bireysel olgunluğa ulaşarak bu anlayışta olmasını ister. Yine İslam, varlığı yok sayan mistik akımlarla maddeye tapan materyalist anlayışların tam ortasında bulunarak maddenin özünü yakalamamızı ister. İslam sahip olduğu bu gibi medeniyet prensipleri ile Batı zihniyle kıyaslanmayacak kadar bireysel ve sosyal hayatın içine köklerini salmış durumdadır. Müslümanlar biraraya gelmeyi engelleyen hastalıklardan kurtulup yardımlaşma içinde ittihad ederek geleceğin parlak medeniyetini kurabilirler.

Bediüzzaman bir medeniyetin başarılı sayılması için hitap ettiği insanların ekserisine huzur ve mutluluk etmesini istemektedir. Batı Medeniyeti ise hitap ettiği insanların çoğunun huzurunu kaçırmış, insanları tembelleğe ve fakirliğe sevk etmiştir. Ona göre barış, şura, temel hak ve hürriyetlerin güvence altına alınması gibi kavramlar öne çıkarılmalıdır.

Bediüzzaman'a göre İslam medeniyeti aslında kendisinin olan ve Endülüs yoluyla veya tercüme yoluyla Batı'ya emanet verdiği müsbet ilimleri kendi manevî potasında, kendisine özgü şekilde sentez etmenin yolunu aramalıdır. Ona göre bir gün bulunacak ve bu himmetin sonunda kendi çağını doğru okuyabilen bir İslâm medeniyeti doğacaktır.

Nitekim Batı medeniyeti geçmişten günümüze kadar hala ayakta duruyorsa vahye dayalı İslam medeniyetinin ona verdiği bu güçlü destekler sebebiyle sürekli kendini tecdid etmesidir. Helaket ve felaket asrının müceddidi olarak Bediüzzaman, evrensel bir söylem geliştirerek sadece Müslümanların değil tüm insanların kurtuluşu için öne çıkardığı ilkelere uyulması gerektiğini açıklar ve “ eğer, İslam ahlak ve inanç esaslarının mükemmel oluşuna bütün fiillerimizle ortaya koyarsak, diğer tüm din mensuplarının İslam'a girmesinin bile mümkün olacağına” işaret eder.

KAYNAKÇA

Adams, Charles J., "Söderblom, Nathan", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York –Londra 1987, c. XIII, 403-404.

Alıcı, Mustafa, "Dinler Tarihinin Çağdaş Problemleri", *İslami İlimlerde Usul Meselesi- II*, İstanbul 2007, 156- 179.

-----, *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, İstanbul 2013.

Bediüzzaman, Said Nursi, Emirdağ Lahikası, İstanbul 2009.

-----, *Hutbe-i Şamiye*, İstanbul 2009.

-----, *Kastamonu Lahikası*, İstanbul 2007.

-----, *Sözler*, İstanbul 2007.

-----, *Sünihat*, İstanbul 1995.

-----, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul 2007.

Bell, Catherine, "Modernism and Postmodernism in the Study of Religion", *Religious Studies Review*, say. 22, (1996), 179-180.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi- Thales 'den Boudrillard'a*, İstanbul 2009.

Eliade, Mircea, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1995.

Marett, M. M., *Tylor*, Londra 1936.

Pettazzoni, Raffaele, "La Formazione du monotheisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 44 /88 (1923), 193- 229.

-----, "Religione e cultura", in Mario Gandini (ed.), *Religione e societa'*, Bologna 1966, 167- 172.

-----, *Mitologia e Monoteismo- A Cura di Alcuni Studenti*, Roma 1952.

-----, *The All-Knowing God*, Londra 1957.

-----, "Gli Ultimi Appunti", *Religione e Societa'*, ed. Mario Gandini, Bologna 1966, 122.

Pisi, P., "Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Pettazzoni", *SMSR*, 56 (1990), 245- 277.

Strenski, Ivan, *Thinking About Religion- An Historical Introduction to Theories of Religion*, Oxford 2006.

Tylor, E. Brunett, *Primitive Culture, Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londra 1881, c. I- II.

-----, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londra 1968.

Vatandaş, Celalettin, "Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi", *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Bursa 2002, 72- 73.

Wiebe, Donald, "Modernism", *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York 2000, 354-356.

İSMAİL GASPIRALI'NIN *DÂRÜRRAHAT MÜSLÜMANLARI* ADLI ESERİNDEKİ ENDÜLÜS ALGISI ÜZERİNE

ON THE PERCEPTION OF ANDALUSIA IN THE BOOK *DARÜRRAHAT MÜSLÜMANLARI* OF ISMAİL GASPIRALİ

*Nizamettin PARLAK**

ÖZET: Dünya Müslümanlarının ve Türklerin birliği ve kalkınması için mücadele eden İsmail Gaspıralı, gerek basın-yayın yoluyla ve uyguladığı yeni eğitim metotlarıyla gerekse yazdığı eserlerle bu hedefine ulaşmak için büyük gayret göstermiştir. Onun mücadelesinde, telif ettiği eserleri, önemli bir yer tutmakta olup onlardan bazıları ütopya türündedir. Bunların en önemlisi de Endülüs'ü konu alan *Darürrahahat Müslümanları* adlı eseridir. Gaspıralı, bu kitabı aracılığıyla Müslümanların geri kalmışlık sebeplerini açıklamıştır. Akabinde de gelişmek ve kalkınmak için neler yapılması gerektiğini ortaya koymuş, azimle çalıştıkları takdirde Müslümanların, Batı medeniyetini geride bırakacak medenî bir Müslüman toplum inşa edeceklerine inandığını ifade etmiştir.

Anahtar sözcükler: İsmail Gaspıralı, Darürrahahat, Endülüs, Ütopya.

ABSTRACT: Gaspıralı, who realized the need for education and cultural reform and modernization of the Turkish and Islamic communities, struggled firstly for the union and growth of Turks and then the Muslims of the world. So he tried to success it by pressing journals, newspapers and writing articles and publishing books. He set forward his own approach to education method as called newest method in Islamic education. Among his books, *Darürrahahat Müslümanları* (The Muslims of Andulus) is very important utopian book. He analysed the reasons of the backward of the Muslims and how to devolope in this book. Finally he considered that if the Muslims do the best, they can establish a Muslim civilized society higher than western civilization.

Keywords: Ismail Gaspıralı/Gasprinski, Dar al-Rahat, Andalus, Utopia.

1. GİRİŞ

1.1. Gaspıralı'nın Hayatına ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Gaspıralı İsmail Bey,¹ 20 Mart 1851'de Kırım'ın Bahçesaray şehrinin Avcıköyü'nde doğdu. Babası Mustafa Ağa, Çarlık ordusunda subaydı. Babasının doğum yerine izafeten Gaspıralı (Rusya'da bilinen şekliyle Gasprinski) olarak anılan İsmail Bey, mahalledeki Müslüman mektebinden sonra, Akmescit Erkek Gimnaziyumu'nu bitirip Moskova Askerî Okulu'na girdi (1865). Bu sırada 1867'de Girit'te başlayan Rum isyanı üzerine Osmanlı saflarında savaşmak amacıyla İstanbul'a geçmek için geldiği Odesa'da yakalandı. Böylece Türkiye'ye geçemediği gibi Moskova'daki askerî öğrencilik hayatı da bitti ve öğretmenliğe adım atmış oldu. Zira bu olay üzerine 17 yaşındayken Bahçesaray'da Zincirli Medrese'de Rusça muallimi olarak görev yapmaya başladı (1868). Ancak görevi olmamasına rağmen öğrencilere Türkçe öğretmesi ve eski öğretim metotlarını eleştirerek yeni metotlar kullanması gibi bazı sebepler yüzünden medreseden ayrılmak zorunda kaldı.

** Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: nizamparlak@yahoo.com

¹ Gaspıralı'nın hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Gaspıralı, *Gaspıralı Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, (neşr. Yavuz Akpınar, B. Orak, N. Muradov), İstanbul: Ötüken Yay. 2014, 18-69; Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1988, Hakan Kırımlı, "Gaspıralı İsmail Bey", *DİA*, XIII, 392-395. Nazmi Eroğlu, *Ütopyalar Işığında Gaspıralı'nın Dârürrahahat Müslümanları*, İstanbul: Bilge Sanat Yay. 2013.

Özellikle Moskova’da bulunduğu sıralarda millî duygularının güçlenmesi üzerine Rusya İmparatorluğu’ndaki Türkleri ve Müslümanları uyandırma fikri ön plana çıkmaya başladı. Bu hedefine ulaşmada Fransızcanın önemli bir rol oynayacağı kanaatine istinaden dilini geliştirmek için 1871’de Paris’e gitti. Orada iki yıl kaldıktan sonra Osmanlı subayı olma arzusuyla İstanbul’a geçti (1874). Bir yıl beklemesine rağmen başvurusuna cevap alamayınca² Kırım’a döndü ve 1875’te Yalta İslâm Mektebi’nde Rusça öğretmenliğine atandı. 1878’de Bahçesaray belediye başkan yardımcısı, bir yıl sonra da belediye başkanı oldu. Bu görevi dört yıl sürdürdü (1883). Rusya’daki Müslümanları teşkilatlandırmak amacıyla 1905 ve 1906’da Rusya Müslümanları Kongrelerini topladı. 24 Eylül 1914’te Bahçesaray’da vefat etti.

1.2. Ütopya Kavramı ve Ütopik Eserler

Yunanca bir kelime olan “Outopia” hiçbir yer/olmayan yer, “eutopia” ise iyi bir yer anlamına gelmektedir.³ Halkına kusursuz bir düzen içinde var olma imkânı sağladığı kabul edilen ideal ülke anlamına gelen ütopya,⁴ Thomas More tarafından kaleme alınan bir kitaba isim olduktan sonra bu türden eserler için de kullanılmaya başlamıştır.

Bu alanda Platon (Eflatun)’un (MÖ 427 - MÖ 347), *Politeia (Devlet)*⁵ adlı eseri en temel yapıt olarak kabul edilir. Ondan sonra İslâm dünyasında yazılmış olan Farabî (870-950)’nin *el-Medînetü’l-fâzıla*’sında,⁶ Batı’da Rönesans döneminde ortaya çıkan Thomas More (1478-1535)’un *Utopia*’sında⁷, Tommaso Campanella (1568-1639)’nın *Güneş Ülkesi*’nde⁸ Platon’un *Devlet*’inin izlerini görmek mümkündür.⁹ XVI. yüzyılda yazılan ütopyalara Francis Bacon (1561-1626)’un *Yeni Atlantis*’ini¹⁰ de eklemek gerekir.

Düşünürler ve yazarlar, içinde yaşadıkları dönemdeki siyasî rejimlerin, insanların mutluluklarını temin etme konusunda yetersiz kaldıkları kanaatine sahip olduklarında ütopyalara sığınmak zorunda kalmışlardır. Muhtemelen böyle yaparak onlar, bir yandan geleceğe dair umutlarını sürdürürken, bir yandan da söyleyemedikleri düşünce ve önerilerini bir hayal üzerinden dile getirme imkânı elde etmiş oluyorlardı.

İslâm dünyasında “Batılı anlamda ütopya var mıdır yok mudur” yoksa “sebepleri nelerdir” gibi tartışmalar¹¹ uzun uzadıya yapılmıştır. Muhtemelen bu sorunlar, ütopya türleri ile yakından alakalıdır. Nitekim ütopya, biçim ve içerik olarak; siyasî, tarihî, edebî, felsefî, dinî, soyut ve somut olmak üzere farklı şekillerde sınıflandırılmışlardır.¹²

İslâm dünyasında ütopik eserler meselesini daha sağlıklı değerlendirebilmek için ütopyalara şu iki açıdan yaklaşılabılır: Birincisi: Dünya şartlarında gerçekleşmemiş ve de gerçekleşmesi imkânsız olan ütopya. İkincisi: Daha önce ideale yakın bir şekilde tesis edilmiş ve de olumlu sonuçları açıkça görülmüş, fakat doğal süreçte ömrünü tamamlamış siyasî yapılanmaları örnek olarak benzer bir oluşum gerçekleştirme hedefi taşıyan ütopya.

² Öyle anlaşılıyor ki Osmanlı, Gaspıralı’ya şüpheyle yaklaşmıştır. Eroğlu’na göre Gaspıralı’nın, Ermenilerle ilgili olarak Batı basınında çıkan haberleri, kendi gazetesinde iktibas etmesi, Bâbüali tarafından hoş karşılanmamıştır. Eroğlu, *Ütopya*, 61-62.

³ Hasan Aydın, “Güneş Ülkesi: Eğitim Odaklı Bir Ütopya” *Bilim ve Gelecek Dergisi*, XXXII, 2006, 56-63.

⁴ Eroğlu, *Ütopya*, 12.

⁵ Eflatun, *Devlet*, (çev. Yağmur Reyhani), İstanbul: Akvaryum Yayınevi, 2005.

⁶ Farabî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul: MEB. yayınları, 1989.

⁷ Thomas More, *Utopia*, (çev. Sebahattin Eyüpoğlu vd.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

⁸ Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, (çev. Selahattin Bağdatlı), İstanbul: Say Yayınları, 2011.

⁹ Aydın, 56-63.

¹⁰ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, (çev. Cenk Saraçoğlu), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

¹¹ Konuyla ilgili olarak bkz. Canbaz, 47-70.

¹² Murat Omay, “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme” *Sosyoloji Dergisi*, III/18, 2009/1, 1-14.

Gerçi bazı araştırmacılar, ütopyayı köken ve tür olarak, incelerken böyle bir farkı ihsas etmektedirler.¹³ Fakat bu tasnifin daha açık bir şekilde ortaya konulması gerekir. Ancak böyle bir ayırımla, çıkabilecek bazı sorunları çözmek mümkün olacaktır.

İslâm dünyasında, muhtemelen toplumların huzurunu temin eden örnek dönemlerin geçmişte yaşanmış olmasından dolayı, o tarz ütöpik eserler, Batı'daki kadar Doğu'da revaç bulmamıştır. Ütopya olarak değerlendirilenler de yukarıda zikredilen ikinci tür örnekler kapsamındadır.

Gerek Hz. Peygamber zamanı,¹⁴ gerekse Osmanlı'nın belli dönemleri bu anlamda örnek dönemlerdir. Hatta bazılarının göre "Batı'nın gelecek dünya devleti modeli, Osmanlıdır". Bu kanaatin sahiplerinden biri olan Toynbee, ayrıca Osmanlı'yı, gerçekleşmiş bir ütopya olarak görmektedir.¹⁵

2. GASPIRALI'NIN *DARÜRRAHAT*¹⁶ *MÜSLÜMANLARI*¹⁷ ADLI ESERİ

Gaspıralı, Rusya'daki hedef kitlesine ulaşabilmek için basın/gazetenin önemini fark etmiş, bu konuda çeşitli girişimlerde bulunduktan sonra kendi gayretleriyle Nisan 1883'ten itibaren *Tercüman* adını verdiği gazetesini Bahçesaray'da çıkarmaya başlamıştır. Gazetenin eklerinde çocuklara ve kadınlara yönelik yayınlar yapmış, romanlar tefrika etmiştir.¹⁸

İsmail Gaspıralı, te'lif ettiği bazı eserlerde Molla Abbâs Fransevî takma adını kullanmıştır. Bu eserlerinde "Taşkentli Molla Abbâs" adını verdiği kahramanının Avrupa ve Afrika'daki seyahatlerini ve maceralarını ele almıştır. Bunlar: *Frengistan Mektupları*, *Darürrahât Müslümanları*, *Sudan Mektupları*, *Kadınlar Ülkesi* adlı eserlerdir. Gaspıralı bu kitaplarını, gazetesinde tefrika etmiştir. Müellif, 6 Şubat 1887'de gazetede yayınladığı *Frengistan Mektupları* adlı eserin - daha sonra- baş kısmını kısaltarak, Molla Abbâs'ın İspanya (Endülüs)

¹³ Aydın, "Güneş Ülkesi", 56-63; Umay, "Ütopya Üzerine", 1-14.

¹⁴ Ütöpik eserlerin ortak teması; insanların mutluluğudur. Bu durum bazı eserlerin isimlerine de yansımıştır. *el-Medinetü'l-fâzıla*, *Darürrahât*, gibi. *Darürrahât* ütopyasının başkentinin adı "Darü's-saadet"tir. Gerçekleşmiş bir ütopya kabul edilen Osmanlı'nın başkenti de "Dersaadet" diye isimlendirilir. Bu ikisinin kendisinden beslendikleri ve model olarak gördükleri Hz. Peygamber döneminin de "asr-ı saadet" diye nitelenmiş olması oldukça dikkat çekicidir.

¹⁵ Canbaz, 54.

¹⁶ Bu çalışma boyunca *Darürrahât* kelimesi, Gaspıralı'nın eserinin adı olarak kullanıldığı ve Türkçe neşrine atıfta bulunduğu yerlerde *Darürrahât* şeklinde, Osmanlıcasına atıf yapılırken aslına uyumlu olarak *Dârürrahât* biçiminde ve de italik yazım şekli kullanılacaktır. Bu kelime, hayalî ülkenin adı olarak kullanıldığında 'Darürrahât' şeklinde yani italik yapılmadan yazılacaktır.

¹⁷ Gaspıralı'nın bu eseri farklı kişiler tarafından yeniden neşredilmiştir. Yavuz Akpınar vd. ile Sadık Usta'nın (Sadık Usta, *Türk Ütopyaları*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, 209-279) yayınları bunlardan ikisidir. Biz bu çalışmamızda, eserin 1906'da Bahçesaray'da basılan Osmanlıca nüshasını (Molla Abbâs Fransevî, *Dârürrahât Müslümanları*, Bahçesaray, 1906) ve onun Yavuz Akpınar vd. tarafından 2014'te yapılan neşrini esas aldık. Çalışmamızın devamında Osmanlıca metne atıfta bulunurken: (Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906), kısaltmasını, Türkiye'deki neşri için ise Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014) kısaltmasını kullandık. *Dârürrahât* romanının 1906 yılında Bahçesaray'da yapılan Osmanlıca baskısının dijital görüntülerini bize gönderme lütfunda bulunan Prof. Dr. Yavuz Akpınar'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

¹⁸ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 18-69. Devlet, *İsmail Bey*, 4-22; Kırmımlı, "Gaspıralı İsmail Bey", *DİA*, XIII, 392-395. Eroğlu, *Ütopyalar*, 59-66. İsmail Gaspıralı'nın *Dârürrahât Müslümanları ile Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi*'nin yazılma ve yayınlanma süreçlerinde ilginç keşifler müşahade edilmektedir. Nitekim Ziya Paşa'nın (1825-1880), kitabının birinci cildi ilk defa 1859'da yayınlanmış, 1888'e kadar baskılar birkaç defa tekrarlanmıştır. Bkz. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (Sad. Yasemin Çiçek), İst: Timaş Yayınları 2012, s.11. Gaspıralı (1851-1914) ise *Dârürrahât Müslümanları*'ni ilk defa 1887'de *Frengistan Mektupları* içinde, 1895'te de müstakil bir kitap olarak neşretmiştir. (Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014, 181) Bu arada Ziya Paşa'nın eseri, yayınlanmasından yaklaşık kırk yıl sonra (1902) yasaklı kitaplar listesinde yer almıştır. (Bu kitabın yasaklanması ile ilgili olarak bkz. Nizamettin Parlak, "Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları" *İslâmiyat*, VIII/2, Ankara, 2005, 111-122.) Tam bu sırada Gaspıralı, Bahçesaray'da çıkarmakta olduğu *Tercüman Gazetesi*'nde *Dârürrahât Müslümanları*'ni 1903'ten itibaren yeniden tefrika etmeye başlamıştır. (Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 74.) Bu tefrikayı, bahsi geçen yasaklamaya bir tepki olarak algılamak mümkündür.

daki seyahatini konu alan bölümünü ise genişleterek *Dârürrâhat Müslümanları* adlı eserini oluşturmuş¹⁹ ve risalenin ilk baskıları da 1895 ve 1903'te gerçekleştirilmiştir.²⁰

Gaspıralı'nın *Dârürrâhat*'ı, Türkçe edebiyatın ilk ütopyik eseri olarak kabul edilmiştir.²¹ Kitabın bir ütopya olup olmadığı tartışmalarını²² bir kenara bırakarak bu romanın, yukarıda yapılan tasnife göre ikinci kısımdaki ütopyik eserlere dâhil edilmesi gerektiği kanaatinde olduğumuzu belirtmeliyiz.²³ Çünkü Gaspıralı, gerçek hayatta yol almakta zorlandığı dönemlerde kitaplarının satırlarında yoluna devam etmiş, o yolculuklarından birini de *Darürrahat* aracılığıyla gerçekleştirmiştir.

Eserin 1906'da tekrarlanan ayrı basımında²⁴ "İdare-i Tercüman" unvanıyla kaleme alınan mukaddimesinde, Taşkentli Molla Abbâs'ın, Fransa seyahatinde edindiği izlenimlerini, "*Frengistan Mektupları*" başlığı altında topladığı belirtilir. Bu kitabın ikinci kısmında Molla Abbâs'ın Endülüs'e de seyahat ettiği ve orada bir Müslüman topluluğun varlığından ve ahvalinden bahsettiği ifade edilir. Verilen kısa malumatta Endülüs Müslümanlarının orada mutlu bir yaşam seviyesine ulaştıkları ancak bazı hususların kapalı kaldığı, bu yüzden bahsi geçen bölümün *Dârürrâhat Müslümanları* başlığıyla bir risale hâlinde basılmasına ihtiyaç duyulduğu vurgulanır.

Müellif, romanına; Fransa'dan demiryolu ile İspanya'ya vardığını ve hudutta görevlilerle arasında bazı konuşmalar geçtiğini anlatarak başlar. Görevliler, Molla Abbâs'ın Kuzey Afrikalı olmadığını, üstelik de diyar-ı Türkistan'dan; Taşkent'den geldiğini öğrenince ziyaret sebebini merak ederler. Molla Abbâs, dünyaca meşhur bir medeniyet tesis etmiş olan Endülüs'ü mukaddes bir diyar olarak gördüğünü, bu yüzden de ziyaret etmek istediğini belirtir.²⁵ Bu cümleler zihinleri meşgul eden bir soruya cevap niteliği taşımaktadır. Zira Gaspıralı, uzak bir diyarda yaşamış olmasına rağmen Endülüs'e ilgi duymuş, sadece araştırmak ve okumakla yetinmeyip bu ilgisini, bir eser kaleme alarak ölümsüzleştirmek istemiştir.

Taşkentli bir Tatar oğlu olarak onun Endülüs'le ilgilenmesinin muhtemel sebeplerini ana hatlarıyla şu şekilde ifade etmek mümkündür: Gaspıralı yaşadığı coğrafyada Müslüman Türklerin yeniden şahlanışı idealine sahiptir. Bunun için Rusya topraklarında farklı bölgelerde yaşayan soydaşlarına ve dindaşlarına yönelik ciddi faaliyetleri olmuştur. Bu çalışmaları sırasında Müslümanların, farklı coğrafyalarda tesis etmiş oldukları medeniyetlerden de hız ve cesaret alarak muhataplarını somut örneklerle gayrete getirmek istemiştir. İslâm medeniyetinin en güzel örneklerinden birini teşkil eden Endülüs'ü, hayalen gezip onların hikâyelerini ölümsüzleştirmek istemesi böyle bir sebepten kaynaklanmış olabilir.

Gaspıralı, romanın başında Endülüs'ün siyasî tarihi hakkında oldukça özet bir bilgi verdikten sonra o dönemden kalma iki önemli tarihî eserden bahseder. Birkaç satırla Kurtuba

¹⁹ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 70-71. Farklı tarihler için bkz. Devlet, *İsmail Bey*, 15; Hakan Kırımlı, "Gaspıralı İsmail Bey", *DİA*, XIII, 392-395.

²⁰ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 181.

²¹ Canbaz, 47-50.

²² Bu kitabın bir ütopya olup olmadığına dair görüşler için bkz. Eroğlu, *Ütopiyalar*, 70; Bilge Kağan Şakacı, "Darürrahat (Rahat Ülke) Müslümanları: Kent Ütopyası mı?", *The Journal of Academic Social Science Studies*, XI/6, 2013, 1399-1420.

²³ Bu çalışmamızda *Darürrahat* için 'ütopya' kavramını kullandığımız her yerde kastettiğimiz şey bu ikinci anlamdır.

²⁴ Gaspıralı, Tercümada 6 Şubat 1887'de başladığı *Darürrahat*'ın tefrikasını 1889'da tamamlar. 1895'te *Dârürrahat Müslümanları ya ki Acaib-i Diyâr-ı İslâm* başlığıyla olmak üzere 1905'e kadar aynı eseri dört sefer daha tefrika eder. Halkın ilgisi üzerine bu yazıları, 1906'da *Darürrahat Müslümanları*, başlığıyla kitap hâlinde basılır. Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 73-74.

²⁵ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 181-182, 183.

Ulu Camii'ni, ardından da geniş bir şekilde Gırnata'da ki el-Hamrâ Sarayı'nı anlatır. Cami için bir haftasını ayıran müellif, sarayı gezmek için bir ay Gırnata'da kaldığını iddia eder.²⁶

Gaspıralı'nın ütopyası el-Hamrâ Sarayı'nda başlamaktadır.²⁷ *Dârürrahât* adlı eserinin başkahramanı Molla Abbâs, bir gün sarayı gezdikten sonra şehre dönmeyip aldığı özel izinle orada gecelemeğe karar verir.²⁸ Aslanlı Avlu'da²⁹ namaz kıldıktan sonra dua edip tefekkür eder. O esnada bulunduğu yere bitişik olan (Kızlar Köşkü³⁰) gül bahçesinden gelen bazı ayak sesleri duyar. Seslerin yaklaşması üzerine bir kenara saklanarak beklemeye başlar. Biraz sonra birbirinden güzel on iki kız, gül bahçesinden Aslanlı Avlu'ya girer. Onların gelişiyile birlikte kuru çeşmelerden su akmaya başlar. Müslüman ve Arap oldukları her hâllerinden anlaşılan kızlar, abdest alıp iki rekât namaz kıldıktan sonra geldikleri yöne doğru geri çekilmeye başlarlar. Molla Abbâs, onları takip ederken kızlar kendisini görür, kısa bir paniğin ardından tanışır. Kızlar, "Darürrahât" adını taşıyan saklı ülkenin üniversitesi olan *Darü'l-Ulûm* mezunlarıdır. Sınavlarda dereceye girerek öğrenimlerini tamamlamışlar, eski yurtları olan Gırnata ve el-Hamrâ Sarayı'nı gezmekle ödüllendirilmişlerdir. Kızların başında Molla Abbâs'ın daha önce kendisiyle Paris'te tanıştığı Şeyh Celal bulunmaktadır. Molla Abbâs, onlarla birlikte gizli bir geçide girer. Bu geçit, Harem köşkünden seksen basamakla inilen ve Endülüslüler zamanında hazine olarak kullanılan bir bölmeden başlamaktadır. Diğer bölmeye geçmek için kullanılan kapının adı "bab-ı selamet" tir.³¹ Molla Abbâs ve arkadaşları oradan girilen karanlık bir tünelde yaklaşık iki saat yol aldıktan sonra eni boyu kırk, derinliği ise iki yüz kulaç³² kadar olan bir kuyudan yeryüzüne çıkarlar. Burada bir dağın dibindeki karanlık yoldan on beş dakika yürüyerek Darürrahât adını taşıyan ütopyik ülkeye varırlar.³³

Darürrahât, İspanya kıtasında, Gırnata şehrine üç-dört saatlik mesafede Sierra Nevada dağlarının arasında, dört tarafı geçilmez sarp kayalık dağlarla çevrili bir yerdir.³⁴ Müellife göre bu ülkenin varlığından hiç kimsenin hatta tarihçi ve coğrafyacıların bile haberi yoktur.

Darürrahât'a geçişi sağlayan tünelin hayalî hikâyesi ise şöyledir: Endülüs'te (1460'larda) yaşanan olumsuz gelişmelerden dolayı ne tür tedbirler alınacağına dair yapılan toplantılardan birinde Sierra Nevada dağlarının dibinden gizli bir tünel kazılması kararlaştırılmıştır. İhtiyaç hâlinde bu tünel aracılığıyla kadınlar ve çocuklar, Gırnata'dan gizlice çıkarılıp gemilerle Mağrib'e geçirileceklerdi. Tünelin kazılması için Sudan taraflarından özel olarak getirilen 40 esir, sarayın altından başlayarak dağlara doğru tünel kazmaya başladılar. Birinci tünelin kazılmasından sonra ulaşılan bölgedeki dağların içinden başka bir yol kazılması meşakkatli olduğundan dolayı sultan, daha ileri gitmemiş, tüneli kazan Sudanlıları azat ederek onları ülkelerine göndermiştir. O mecliste bulunanlardan başka kimsenin bu tünelden haberi yoktu.

²⁶ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 12-13; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 192-194. Gaspıralı aslında İspanya'ya seyahat etmemiştir. Dolayısıyla bu anlatımlar hayalî bir gezinin yazıya dökülmesidir.

²⁷ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 13-95; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 194-288.

²⁸ Müellifin hayalî gezisinin tarihi 1883'tür ve o dönemlerde sarayda geceleri güvenlik görevlisinden başka kimse bulunmamaktadır. Gaspıralı, Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 12-13; (Akpınar, I, 2014), 94, 193-194.

²⁹ Gaspıralı, el-Hamrâ'nın Aslanlı Avlu'sunda yer alan aslan sayısını sekiz olarak kaydetmektedir. Bkz. Molla Abbâs *Dârürrahât*, 1906, 13; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 194 Hâlbuki orada bulunan aslan sayısı 12'dir. (Edicionez Miguel Sánchez, *The Alhambra and the Generalife*, Madrid, 2001, 32.). Ancak müellifin, o sırada saklı ülke Dârürrahât'tan gizlice el-Hamrâ'yı gezmeye gelen kızların sayısını 12 olarak vermesi de ilginç bir rastlantıdır.

³⁰ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 202.

³¹ Kurtuluş Kapısı.

³² Bir kulaç yaklaşık olarak 190 cm uzunluğa denktir. Cengiz Kallek, "Kulaç", *DİA*, XXVI, 353-354.

³³ Çamkara, Darürrahât'ın "yer altında inşa edilmiş" olduğuna dair yanlış bir tespitte bulunmuştur. Ayşe Çamkara, *Bilgiye Açılan Kapılar: Ahmet Mithat Efendi Ve İsmail Gaspıralı'nın Eserlerinde Avrupalı Kadınlar*, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, 82, 84, 86. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Hâlbuki Gaspıralı, eserinin Osmanlıca baskısında 17. Sayfada çizdiği bir krokide bunu açıkça göstermiş ve Darürrahât ülkesinin yer üstünde olduğunu ifade etmiştir. Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 19, 68; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 200, 255.

³⁴ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 68; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 255.

Aradan 20-30 sene geçmiş ve tüneli bilenlerin çoğu vefat etmişti. Sadece sultan, yaşlı bir bahçıvan ve Ebû Musa Gassân adlı komutan böyle bir tünelin varlığından haberdardı. Nihayet, Gırnata'nın teslimi meselesi tartışılırken (Aralık 1491) buna karşı çıkan Ebû Musa Gassân, kaleyi terk edip düşmanla savaşmaya karar verdiğinde, bahçıvana bu gizli geçitle ilgili malumatı aktarmış, kendisi dışarı çıkarak savaşp şehit olmuştur.³⁵

Gırnata teslim edilirken el-Hamrâ Sarayı da boşaltılmıştı. Ancak tüneli bilen yaşlı adam oradan ayrılmamış, Ebû Musa'nın evinde toplanıp bir gece gizlice saraya gelen yüz kırk kişiyi³⁶ tünelden Darürrahat'a çıkarmıştır. Bu insanlar, yanlarında eşya, alet edevat ve çok sayıda kitap götürmüşlerdir. Onların peşinden el-Hamrâ bahçıvanı, kırk baş koyun ve bir hayli tavuğu aynı tünelden yeni ülkeye geçirmiştir.³⁷

Ütopyanın en can alıcı noktalarından biri de bu halkın dünyaya açılmasıyla ilgili olarak bir tarih tespit edilmiş olmasıdır. Buna göre Darürrahat'a ulaşan insanların elinde Ebû Musa Gassân'ın mühürlü bir vasiyeti bulunmaktadır. Ülkenin kırk imamının mühürüyle kapatılmış olan bu vasiyet, ancak H. 1500 (M. 2076'te) açılıp okunabilecektir. Dolayısıyla bu tarihe kadar Darürrahat'tan çıkmamaları kendilerine vasiyet edilmiştir.³⁸ Darürrahat halkı, vasiyetin kendileri ile diğer milletlerin münasebetlerinin mahiyetini düzenleyen bazı ilkeler içerdiğini tahmin etmektedirler. Bu kadar uzun bir süre tayin edilmiş olması da *Ergenekon Destanı*'ndakine benzer bir sebebe dayandırılmaktadır. *Ergenekon Destanı*'nda düşmandan kaçarak dar ve sarp bir yere sığınan insanlar, dört yüz yıl sonra artık bu topraklara sığmaz olmuş ve buradan çıkmaya karar vermişlerdir.³⁹ Aynı şekilde 1492'de Darürrahat'ı yurt edinen Müslümanlar, yaklaşık altı yüz yıl sonra buralara sığmaz olacaklar, bu yüzden de H. 1500 (M. 2076)'de dünyaya açılmaları gerekecektir.⁴⁰

Ütopyasını kısaca bu şekilde özetledikten sonra Gaspıralı'nın Endülüs'e gerçekten seyahat edip etmediğine bir açıklık getirmek gerekir. Müellif, *Frengistan Mektupları*'nda Fransa'ya yaptığı seyahatin ardından Endülüs'e geçtiğini belirtmiş olsa da Gaspıralı'nın İspanya'ya seyahat ettiğine dair somut bir bilgiye rastlayamadık. Burada verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Gaspıralı'nın Endülüs'e geçtiğini söylediği tarih; 1883 yılına denk düşmektedir. O, Darürrahat'da bulunduğu sırada ise yaşının 27 olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Bu bilgiler Gaspıralı'nın gerçek hayatı ile çelişkiler arz etmektedir. Zira onun doğum tarihi 1851'dir. Dolayısıyla İspanya'yı gezdiğini ifade ettiği 1883'te aslında Gaspıralı, 32 yaşındadır.

Çeşitli ülkelere yaptığı ziyaretlerine baktığımızda da 1883'te İspanya'ya gitmediği sonucu çıkmaktadır. Zira o, Avrupa (Fransa) seyahatini 1871-1874 tarihleri arasında gerçekleştirmiş, 1874'te İstanbul'a gitmiş, 1875 kışında da Kırım'a dönmüştür.⁴² 1878'de Bahçesaray Belediye başkanı yardımcılığı, 1879-1882 yılları arasında da Belediye başkanlığı yapmıştır. Belediye

³⁵ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 31; 214. Musa b. Ebû Gassân, Gırnata'nın son sultanı Ebû Abdullah'ın komutanlarından biridir. Gerçekten de yukarıda anlatıldığı gibi Gırnata'nın teslimine karşı çıkmış, görüşü kabul edilmeyince de düşmanla çatışarak şehit olmuştur. Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I, 1994, 195-197.

³⁶ Burada 140 kişi olarak verilen muhacirlerin sayısı, kitabın ilerideki bölümlerinde (Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 69; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 255), 78'i kadın olmak toplam 185 kişi şeklinde kaydedilmiştir.

³⁷ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 31, 69; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 214-215, 256.

³⁸ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 84-85; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 218, 274-275. Kitapta vasiyetin açılma tarihi olarak belirtilen H. 1500'ün miladi karşılığı olarak bir yerde 2075 (s. 218), başka bir yerde de 2076 (s. 274) olarak verilmiştir. Doğru olan ikincisidir. Çünkü Hicrî yılın ilk ayının Muharrem olduğu göz önünde bulundurulduğunda H. 1500'e denk gelen Miladî tarihin 28 Kasım 2076 olduğu görülecektir. Buna göre Bu tarihin karşılığı olarak Eroğlu'nun verdiği 2097 yılı (Eroğlu, *Ütopyalar*, s. 71) tamamen hatalıdır. Çünkü 2097 senesi, H. 1520 yılına denk gelmektedir.

³⁹ Destan için bkz. Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, II, İstanbul: MEB. Yayınları, I, 2004, 25-27.

⁴⁰ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 86; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 275.

⁴¹ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 94, 183, 232.

⁴² Devlet, *İsmail Bey*, 17-18; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 26-28.

başkanlığından sonra 1882'de Kazan'a 1885'te de İstanbul'a seyahat etmiştir.⁴³ Özellikle 1882-1885 yılları arasında Rusya topraklarındaki Müslümanlara yönelik faaliyetlerine ve gazete neşrine yoğun mesai harcadığını bilinen Gaspıralı'nın, bu dönemde Avrupa'ya ya da İspanya'ya bir seyahat gerçekleştirdiğini tespit edemedik.⁴⁴ Dolayısıyla bu romanda yer alan Endülüs'e ait bilgileri, kitaplardan okuduklarına, özellikle de Arap ve Frenk tarihlerine dayandırdığı⁴⁵ anlaşılmaktadır. O, kaynakları konusunda açık bir şekilde yazar ya da kitap ismi vermemektedir. Ancak verdiği malumatı, elimizdeki kaynaklarla karşılaştırdığımızda sadece bazı tahminlerde bulunmak mümkün olabilmektedir. Nitekim aşağıdaki satırlar, tahminî bir çıkarımdır.

Gaspıralı'nın, Irwing'in *Elhamra*'sını⁴⁶ okuyup okumadığı tespit edilememekle birlikte, 1832'de kaleme alınan *Elhamra* ile ilk tefrikası 1887'de yapılmaya başlanan *Dârürrahât Müslümanları*'nin anlatımlarında ilginç benzerlikler söz konusudur. Washington Irwing (1783-1859) ölümünden otuz yıl önce el-Hamrâ'yı ziyaret etmiş (1829), orada aylarca kalarak incelemelerde ve derlemelerde bulunmuştur. İlk bakışta gezi-inceleme gibi görünen bu kitap, aslında müellifin de açıkça ifade ettiği gibi kısmen hayal ürünüdür ve önemli ölçüde efsanelere dayanmaktadır.⁴⁷

Kitabın önemli bir kısmını, efsaneler ve büyülü hikâyeler oluştururken özellikle sonlarına doğru, Endülüs'ün gerçek tarihiyle ilgili kısa malumata yer verilmiştir. *Elhamra* eserinin gerek diğer bölümlerinde gerekse "İki Heykelin Hikâyesi"⁴⁸ kısmında *Dârürrahât*'la örtüşen kısımlar bulunmaktadır.

Gaspıralı'nın ütopyası, el-Hamrâ Sarayı'nın ünlü Aslanlı Avlu'sunda ve onun bitişiğinde yer alan Harem (Kızlar) Köşkü'ndeki gizli bir geçitte başlar.⁴⁹ Irwing'in hikâyesi ise el-Hamrâ'nın bitişiğinde yer alan Généralfé (Cennetü'l-Arif) yazlık sarayının üst tarafındaki Güneş Tepesi'nde bulunan kör bir kuyudaki gizli geçitle başlar.⁵⁰ Gaspıralı'nın kahramanı, gizli yollardan geçerek Sierra Nevada dağları arasında kurulmuş, son derece gelişmiş *Dârürrahât* ülkesine çıkarken; Irwing'in hikâyesindeki başrol ise, benzer bir yolculuktan sonra Gırnata'nın şaşaalı günlerindeki muhteşem el-Hamrâ Sarayı'na ulaşır.⁵¹ Irwing, başka bir hikâyede hayalî kahramanını yine aynı tepedeki aynı kuyudan yola çıkarır. Diğer bir anlatımında da benzer bir mağaradan başlayan yolculuk, duvarları altın, gümüş, zümrüt, safir vb. değerli taşlarla süslü bir saray (el-Hamrâ) tasviriyile devam eder. Hikâyenin sonunda olayın kahramanı, tıpkı Molla Abbâs'ın *Dârürrahât*'tan bayılılarak çıkarılmasına benzer bir şekilde, hayal şehirden çıkarılır ve ayıldığında kendisini bir tepe üzerinde bulur.⁵²

2.1. Eserde Yer Alan ve Endülüs Tarihi ile Örtüşen Malumat

Gaspıralı'nın özellikle Endülüs'ün fethine dair verdiği bilgiler, tarihî malumat ile uygunluk arz etmektedir. Nitekim Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, İberya Yarımadası'nda

⁴³ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 30, 36-38.

⁴⁴ Gaspıralı'nın biyografisine yer veren çalışmalarda onun Türkistan, Buhara, Taşkent, Semerkant, Sibirya, Moskova, Petersburg, Kafkasya, Türkiye, Mısır, Cezayir, Fransa, Bulgaristan, Hindistan seyahatlerinden bahsedilir (*Sırat-ı Müstakim*, 12 Recep 1327/16 Temmuz 1325, III, s. 336; Devlet, *Gaspıralı*, 15-22; Zeki Velidi Togan. "Gaspıralı (Gasprinski), İsmail" çev. Yavuz Akpınar, <http://www.ismailgaspıralı.org/yazilar/zvtog> 19.07.2014; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 40, 41, 46, 54, 56, 63, 66) Fakat İspanya'ya seyahat ettiğine dair hiçbir kayda yer verilmez.

⁴⁵ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 4, 8, 12, 28; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 184, 189, 194, 211.

⁴⁶ Washington Irwing, *Elhamra Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*, (terc. Veysel Uysal), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992. Bu çalışma boyunca kitabın ismi Türkçe neşrinde ki *Elhamra* şekliyle yazılacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki kitabın İngilizce orijinal baskısında yer alan bazı bölümler, Türkçe neşrinde bulunmamaktadır. Bkz. Washington Irwing, *The Alhambra*, (ed. Alice H. White), Boston: Ginn&Company, 1897.

⁴⁷ Irwing, *Elhamra*, 25, 70, 109, 216.

⁴⁸ Bkz. Irwing, *Elhamra*, 2-7, 25, 70, 160, 171, 172, 174, 178, 185-200.

⁴⁹ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 13-14; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 194-196.

⁵⁰ Irwing, *Elhamra*, 183-185.

⁵¹ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 13-14; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 194-196; Irwing, *Elhamra*, 187-192.

⁵² Molla Abbâs *Dârürrahât*, 1906, 92-94; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 281-283; Irwing, *Elhamra*, 160, 171, 174.

İslâm'ı yaymak için burada yaşanan taht kavgalarından istifade etmeyi düşündüğünü, bu toprakların Şam'a ve Yemen'e büyük ölçüde benzediğini kaydeder.⁵³

Gaspıralı'nın, Tarık b. Ziyad'ın ilk seferinden bahsederken; onun, gemileri yaktığıyla ilgili gerçek dışı malumata⁵⁴ yer vermemiş olması da kayda değerdir. Tarık'ın peşinden Musa b. Nusayr, Endülüs'e geçmiş ve iki koldan fetihler devam etmiştir. Kaynaklarda fetih sırasında bu iki fatih arasında yaşanan tatsız hadiselerden bahsedilmektedir. Gaspıralı burada bir ayrıntı vererek Musa'nın Tarık'ı kıskandığından dolayı dönemin halifesine, onu suçlayıcı bir mektup yazdığını, akabinde her ikisinin de Şam'a çağrılıp muhakeme olunduklarını, Musa'nın hilebazlıkla haklı çıktığını, Tarık'ın görevinden azledildiğini⁵⁵ kaydeder. Anlatımın devamında da Tarık'ın perişan bir hâlde vefat edişine (H. 97/715-16) "Yurt yaşamış balta, tısta kalır"⁵⁶ atasözünü temsil getirir.

İsmail Gaspıralı, İspanya (Endülüs) tarihini okuduğunda onların hâllerine şaşırıldığını ifade etmektedir. Bunun sebebini de "Onlar da tıpkı Türkler ve Tatarlar gibi hanlarını, azl ve nasb yoluyla tayin etmeyi severlermiş..." şeklinde açıklamaktadır.⁵⁷ Taht değişikliklerinin gerçekleşmesinde isyanların yeri göz önünde bulundurulduğunda, bu bilgilerin, tarihî malumat ile birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür. Çünkü Endülüs'ün tarihi, isyanlarla ve darbelerle doludur.⁵⁸

Gaspıralı, Endülüslülerin kızıl elması niteliğindeki İspanya ve Avrupa üzerinden İstanbul'u fethetme ideallerinden de bahseder. Gerçekten de onların böyle bir ülkeleri vardı. Bu hedeflerine ulaşma hususunda M.732 yılındaki Puvatya Savaşı⁵⁹ olumsuz anlamda bir kırılma noktasıdır. Müellif, Endülüslülerin, Pireneleri aşarak Fransa'nın bazı şehirlerini ele geçirdiğini, Frank Kralı Karl Martel (Charles Martel ö. 741) ile Puvatya'da yapılan savaşı kaybettiklerini ifade eder. Ona göre bu savaşın kaybedilmesinin en önemli sebebi, Müslüman fatihlerin Endülüs'ten uzak kalmalarından dolayı gerekli yardımı alamayıp zayıf düşmüş olmalarıdır.⁶⁰

Bazı kaynaklara göre Puvatya Savaşı'nın ilk aşamasında Frank ordusu dağılma emareleri göstermeye başlamıştır. Bu sırada önceki savaşlardan elde edilen ve çarpışma alanının arkasında bir yerde korunmakta olan ganimetler, düşman saldırısına uğrayınca, Müslüman askerler, ganimetleri koruma derdine düşmüş, savaş düzeni bozulmuştur. Komutan Abdurrahman el-Ğâfiki'nin gayretleri onları toparlamaya yetmemiş, onun şehit düşmesi üzerine de mağlubiyet kaçınılmaz olmuştur.⁶¹ Gaspıralı, Puvatya Savaşı'nı konu ettiği bölümde, yukarıda bahsi geçen ganimet meselesine yer vermemiştir. Ancak bu savaşın gerçekleştiği yerde Puvatya civarında "Kırk Aziz Ziyareti" namıyla bir yer olduğunu, burayı ziyaret için Fransa'ya gittiğini, fakat mezarlarla ilgili herhangi bir ize rastlayamadığını ifade etmiştir. Müellif, bu "Kırk Aziz Ziyareti"nden *Frengistan Mektupları*'nda da bahseder. Ancak oradaki malumat ile yukarıda verdiği bilgiler çelişkilidir. Zira *Dârürrahât Müslümanları* adlı eserinde izine bile rastlayamadığını söylediği ziyaretgâha, *Frengistan Mektupları*'nda yüz sürdüğünü ifade etmektedir.⁶²

⁵³ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 5; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 185.

⁵⁴ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 1994, 17.

⁵⁵ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 6-7; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 186-187.

⁵⁶ Ev yapan balta, dışarıda kalır. Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 7.

⁵⁷ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 4; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 184.

⁵⁸ Bkz. Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyandar*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014, 131-209.

⁵⁹Bkz. Kalelizade K. Şükrü, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 39-41.

⁶⁰ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 7; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 187.

⁶¹ Kalelizade, 4, 24, 26, 28, 32-34; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (2012), 43.

⁶² Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 7; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 94-95, 187.

Gaspıralı, Endülüs'ün siyasî tarihini kısaca özetledikten sonra Endülüs kıtasının bereketli topraklara ve güzel bir iklime sahip olmasına rağmen, İslâm'dan önceki dönemde, halkının beceriksizliği ve medeniyetsizliği yüzünden harap bir hâlde olduğunu ancak fethin akabinde, ehl-i İslâm'ın gayretleri ve güzel idareleri sayesinde bu toprakların cennete dönüştüğünü kaydetmiştir. Müellif, aynı zamanda Müslümanların bu coğrafyada oluşturdukları medeniyetin, Avrupa milletlerine örnek teşkil ettiğini belirtmiştir.⁶³ Gerçekten de Endülüs Müslümanları, tıp, matematik, felsefe vb. alanlarda Avrupa'yı uzun süre etkileyecek bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Gaspıralı, bu konuya örnek olması için Arap tarihlerine⁶⁴ dayanarak bazı rakamlar vermektedir. Mesela Emir Yusuf (ö. 1354) döneminde her Cuma günü 300.000 minberde onun namına hutbe okunduğunu, yine onun zamanında 80 büyük belde ve 300 şehir mevcut olduğunu, başkent Kurtuba'da 200.000 ev, 600 cami, 500 hastahane, 800 medrese ve 900 hamam bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Ona göre “İspanya'nın fethi sırasında Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlıklar, Endülüs'ün fethine ve Müslümanların muzafferiyetine sebep olmuş, aynı şekilde sekiz yüz sene sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan fesat ve Hıristiyanlar arasında vuku bulan birlik ve gayret, Endülüs devletinin çöküşüne yol açmıştır.”⁶⁶ Bu tespit kısmen doğrudur. Çünkü Müslümanlar arasındaki tefrika, sekiz yüz sene sonra değil, Endülüs'ün fethinin akabinde özellikle de M.732 yılında Franklar karşısında alınan Puvatya yenilgisinden sonra başlamış, bazı dönemlerde çok ciddi boyutlara ulaşmış, nihayet 1492'de Gırnata'nın teslimiyle sonuçlanmıştır.⁶⁷

Gaspıralı, Gırnata'yı teslim eden son sultan Ebû Abdullah'la ilgi olarak şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Cesaretsiz, kemalâttan nasibini almamış, devlet işlerinden ziyade kendini ve malını koruma fikrinde olup ahalden habersizce Ferdinand'la görüşerek şehri teslim etmek için anlaşma imzalamıştır.”⁶⁸

İsmail Gaspıralı, Endülüs'ün İstanbul'a elçi gönderip Osmanlıdan yardım talebinde bulunduğu da değinmiş ve Osmanlıların o sırada savaş hâlinde olmalarından ve yeterli deniz gücüne sahip bulunmamlarından dolayı Endülüs'e yardım edemediklerini belirtmiştir.⁶⁹

2.2. Gaspıralı'ya Göre Endülüs'ün ve Müslümanların Yükseliş Sebepleri

Gaspıralı, Endülüs'ün nasıl kalkındığını, ütopyası üzerinden anlatır. Ona göre Darürrahât, şer'i şerif (şeriat), akl-ı sâlim (sağlam akıl) ve ittifak-ı umumiye (toplumun genel kabulü) ile

⁶³ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 8; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 188-189.

⁶⁴Gaspıralı'nın metin içerisinde geçen “Arap Tarihleri” (Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 8-9; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 189) ifadesiyle hangi eserleri kastettiğine dair bir malumat yer almamaktadır. Ancak burada verdiği bazı bilgilerle Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* 'nde yer alan bazı rakamlar birbiriyle örtüşmektedir. Bkz. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, Dersaadet, 1304/1305, I, 159.

⁶⁵Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 9; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 189. Bu bilgilerin Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* 'nden alındığını düşünüyoruz. Ancak kitabın Osmanlıca baskısındaki rakamlarda muhtemelen matbaa hatası yapılmıştır. Zira Ziya Paşa bu konuda şu bilgileri vermektedir. “Kurtuba'da 200.000 hane ve 600 cami ve mescit, 50 bimarhane (hastahane), 80 medrese, 900 hamam ve 1.000.000'dan fazla nüfus vardı. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, Dersaadet, 1304/1305, I, 159. Ayrıca bkz: Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (2012), s. 117.

⁶⁶ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 8; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), I, 188.

⁶⁷ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 44-199.

⁶⁸Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 29; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 212. Benzer tespitler için, özellikle de Ebû Abdullah'ın siyasî ihtirasi konusunda bkz: Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 194.

⁶⁹ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 29; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 211. Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Özdemir, “Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XII/3-4, 1999, 283-296. Gelibolulu Mustafa Âlî, Endülüslülerin, Sultan Selim'den yardım istediklerini, sultanın da o sırada Kıbrıs'ın fethiyle meşgul olduğunu “İnşallah bu hizmet bertaraf olduktan sonra sizin mededinüze dahî tonanma gönderelüm” diye cevap verdiğini kaydeder. Bkz. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr, Dördüncü Rûkn: Osmanlı Tarihi*, c. I, Tıpkıbasım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009, v. 444a. Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, I-III, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000, II, 65.

yönetilmektedir.⁷⁰ Devlet zengindir. Devletin zenginliği, halkın zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Güzel yönetilen ve iyi eğitilen halk, becerikli ve gayretli, fen bilimlerine ve tekniğe meraklıdır.⁷¹

Müellif, Darürrahat'ın terakki sebeplerini izah ederken aslında bir yandan da içinde Türklerin de yer aldığı İslâm dünyasının nasıl kalkınabileceğini açıklamaktadır. Üzerinde durduğu en temel mesele, insanların bir takım hasletlere sahip olduğu ve eğitim aracılığıyla bu hasletlerin ön plana çıkarılması gerektiğidir. Çünkü ona göre herkeste iyi ve kötü huylar bir arada bulunmaktadır. Bunlardan hangileri galip gelirse insanlar, hayatını ona göre düzenlemektedir.

Esasen kendisi de bir eğitmen olan Gaspıralı, Endülüs'ü ele aldığı romanında eğitime özel vurgu yapmıştır. Ona göre; insanların güzel özellikleri, eğitimle işlevsel hâle getirildiğinde, onlar güzel ahlaklı olacak, güzel ahlak; güzel tavır ve davranışa yol açacaktır. Böylece toplumlar terakki edecek, insanlar güven içinde olup mutlu bir biçimde yaşayacaklardır.⁷²

Gaspıralı'ya göre terakki sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Eğitim, -marifet, din ve fen ilimleri,⁷³
- Sa'y/amel ve gayret
- Güzel ahlak, güzel huy/tavır,
- Adil bir yönetim,
- Akılcı bir yaşam modeli,
- Herkesin eşit olduğu toplumsal yapı.

Ona göre, bütün bunlar hayata geçirilirken, Batı medeniyetinin faydalı yönleri alınmalı, İslâm esasları ve millî kültür korunmalıdır. Müslüman Türklerin, Arapların ya da Farısların geri kalmasında İslâm'ın her hangi bir etkisi olmadığı gibi, bu sorun o milletlerin doğalarından da kaynaklanmamaktadır. Bu yüzden Gaspıralı'ya göre Türkler, gelişmelerini tamamlayıp birlikteliklerini sağladıktan sonra İslâm dünyasına önderlik etmelidirler. Bunun için de İslâm'ın özünde var olan ve terakkiyi teşvik eden anlayış öne çıkarılmalıdır.⁷⁴ Bahsi geçen hedefe ulaşabilmek için onun en temel şiarı "Dilde, fikirde, işte birlik"tir.⁷⁵

2.3. Gaspıralı'ya Göre Endülüs'ün ve Müslümanların Çöküş Sebepleri

Müellife göre, insanın yok olmasına sebep olan zehir ile mutluluğuna sebep olan manevî güç, onun vücudunda bir arada bulunmaktadır. Doğruluk ve bencillik, hakkaniyet ve zulüm, merhamet ve gaddarlık, tembellik ve gayret, bilimlere muhabbet ve cehalete meyil, bahadırılık ve korkaklık bütünüyle insanlara mahsustur. Bu özelliklerin hangisi baskınsa, toplumların yaşam biçimleri ona göre şekillenir. İnsanlar güzel ahlaklı ve hoş davranışlı olurlarsa, toplum kalkınır, güven ve mutluluk içinde olur. Aksi takdirde içten çürümeye başlamış elma gibi gittikçe dağılır ve

⁷⁰ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 35; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 219. Kırimer'e göre, İsmail Bey, şeriatın tam manasıyla uygulanması hâlinde Garp medeniyetini gölgede bırakacak medenî bir İslâm toplumu kurulabileceği kanaatindeydi. Bkz. Eroğlu, 79.

⁷¹ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 9; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 189-190.

⁷² Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 26; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 208-209.

⁷³ Ebû Musa Gassân, Darürrahat'a geçecek olan yakınlarına selamet yolunu bulabilmeleri için üç şey tavsiye eder: Bunlar, din, ilim ve marifet ile amelden hiçbir zaman ayrılmamaktır. Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 31; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 214.

⁷⁴ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 9, 35; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 189-190, 219; Murat Duran, "Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı*, Ankara 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 113-115; Şakacı, 1399-1420.

⁷⁵ Duran, 90.

yıkılmaya yüz tutar. Bahadırların yerine korkaklar yetişir. İnsafların yerini alçaklar alır. Cehalet perdesi âlimleri bile örter. Bir millet veya devlet harap olacaksa ilk önce ilimsiz ve irfansı kalır. Tembellik, gayretin önüne geçer. Bir toplum bu hâle gelirse kartopu gibi eriyip dağılıp gider.

Ona göre; yıllarca şöhretli bir şekilde saltanat süren Endülüs'te, efkâr, âdet ve hissiyat yavaş yavaş değişmeye başladı. Azgınlık, tembellik, kaygısızlık, kibir, kin ve tefrika yılan zehri gibi devletin ve milletin bedenini çürütmeye başladı. Adaletsiz kadılar, paragöz valiler, akli noksan ve gayretsiz hükümdarlar zuhur etti. Fitnebazlar, ulemaya; yalan söyleyenler doğrulara; nefesine düşkün çıkarıcılar, toplum menfaatine çalışanlara galip geldi. Bütün bu zehirler iki yüz sene boyunca Endülüs'ün bünyesinde yer aldı ve onun harabiyetine sebep oldu, devlet bölündü ve Müslümanlar birbiriyle savaşa tutuştu, şehirler birbirlerine düşman oldu.

Müslümanlar arasında zuhur eden anlaşmazlık ve fesaddan faydalanan Hıristiyanlar, onların iç işlerine müdahale etmeye başladılar. Çöküşün yaklaştığını anlayanlar oldu ama hem sayıları azdı hem de onlara kulak veren yoktu. Çünkü onlar gerçekleri söylüyorlardı. Gerçekler ise acıydı.

Gaspıralı'ya göre geri kalmışlık sebepleri şöylece sıralanabilir:

- Eğitimsizlik, cehalet,
- İslâm dininin yanlış anlaşılması, yanlış yorumlanması,
- Kötü yönetim, adaletsiz, akli noksan ve gayretsiz hükümdarlar/idareciler, paragöz valiler,
- Adaletsiz kadılar, fitnebazlar,
- Kötü ahlak ve kötü davranışlar,
- Azgınlık, tembellik, kaygısızlık, kibir, kin ve tefrika.⁷⁶

Gaspıralı'nın, herhangi bir devletin/toplumun çöküşüne neden olan unsurları, Endülüs'e de uyguladığı anlaşılmaktadır. Burada ayrıca Endülüs'e mahsus özel bir madde eklememiş olması esasında dikkat çekicidir. Zira Endülüs coğrafyasındaki asabiyet kavramının, çöküşü hızlandıran en temel sâik olduğu unutulmamalıdır. Muhtemelen Gaspıralı, dönemin siyasi şartları muvacehesinde bu tür öznel içeriğe girmemiştir.

3. TARİH-KURGU İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE *DARÜRRAHAT* *MÜSLÜMANLARI*

Gaspıralı, *Dârürrahât Müslümanları* adlı eserinin özellikle baş kısmında Endülüs tarihiyle ilgili malumata yer vermektedir. Ancak oradaki bazı bilgiler tarihî gerçeklere aykırıdır. Mesela, "... Halifelğin Benî Ümeyye'den Abbâsîlere geçtiği esnada, hanedan-ı Ümeyye'den Abdurrahman, Endülüs'e kaçıp 64 sene-i hicriyede ahali tarafından saylanup (seçilip) memâlik-i Endülüs'e halife olmuştur."⁷⁷ ifadesini kullanmaktadır ki bu cümlede birden çok yanlış bulunmaktadır. Abbâsî ihtilali H. 132 (M. 750)'de gerçekleşmiş, Endülüs'ün fethi ile ilgili ilk faaliyetler ise M. 710 yılının Temmuz ayında yani H. 91'de başlamıştı. Dolayısıyla Gaspıralı'nın "Abdurrahman Endülüs'te halife oldu" dediği H. 64 (M. 683/84) tarihinde doğuda Emevîler henüz yıkılmamış, batıda Endülüs daha fethedilmemiş, Abdurrahman Endülüs'e geçmemişti.

Abdurrahman'ın "Endülüs'te halk tarafından halife seçilme" meselesine gelince; Aslında o, Abbâsî ihtilalinden birkaç yıl sonra Endülüs'e geçmiş, yarımadaı Abbâsîler adına idare eden vali Yusuf el-Fihri ile savaşıp onu mağlup ederek Kurtuba'ya girmiştir (10 Zilhicce 138 / 15 Mayıs

⁷⁶ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 26-27, 57; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 208-209, 243; Duran, 112-114; Özdil, 41.

⁷⁷ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 7; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 187.

756). Böylece Endülüs'te Emevî hanedanının yönettiği bir emirlik kurulmuş oldu. Endülüs'ün, emirlikten hilafete geçişi ise III. Abdurrahman döneminde M. 929 senesinde gerçekleşmiştir.⁷⁸

Gaspıralı, I. Abdurrahman'la başlayan "Endülüs İslâm Hükûmeti"nin H. 895 (M. 1489/1490)'e kadar devam ettiğini kaydeder. Hâlbuki Endülüs'ün siyasî tarihinde birden fazla ve birbirinden farklı dönemler söz konusudur. Her şeyden önce M. 711'de başlayan valiler dönemi 756'da sona ermiştir. Akabinde Endülüs Emevîleri dönemi 1031'e kadar devam etmiş, bu devletin yıkılması üzerine Kuzey Afrika'daki Murabıtlar, Endülüs'ü ilhak etmişlerdir (1031-1090). Daha sonra da Mağrip'te Murabıtları yıkan Muvahhidler hem Kuzey Afrika'ya hem de Endülüs'e hâkim olmuşlardır (1146-1248). Mülûkü Tavâif (küçük şehir devletleri) devirlerinin dışında, bunlardan biri olarak kurulan ve temayüz eden Benî Ahmer (Nasrîler) 1231'den 1492'ye kadar İspanya'nın güneyinde küçük bir bölgede İslâm hâkimiyetini devam ettirmiştir. Dolayısıyla Endülüs'ün yıkılış tarihi 1490⁷⁹ değil 2 Ocak 1492'dir.⁸⁰ Zaten müellif de kitabın ilerleyen bölümlerinde 1491 yılının, Endülüs'ün son senesi olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Müellif, Kurtuba Cami-i Kebir'in Hicrî 770 yılında yapımına başladığını belirtir.⁸² Bu tarih, Miladî 1368/69'a tekabül etmektedir. Bu tarihte bırakınız cami yapmayı, Kurtuba şehri bile Müslümanların elinden çıkmıştır. Zira şehir M. 1236'da Hıristiyanlarca işgal edilmiştir. Dolayısıyla caminin inşasına Hicrî 770'te değil, Miladî 785'te başlanmıştır.⁸³

Gaspıralı, Endülüs'ün tarihi ile ilgili malumatı, *Darürrahat* adlı eserin değişik yerlerine serpiştirmiş, ütopyasını bunlarla harmanlayarak kurgulamıştır. O, hayal ülkesi için coğrafi bir konum tanımlamış, şehir ve köylerin kurulması hakkında bilgi vermiş, yöneticilerin ve halkın özelliklerinden, sağlıktan, sosyal hayattan ve yargıdan uzun uzadıya bahsetmiştir. Onun ele aldığı diğer bir husus da Darürrahat'taki eğitim-öğretim faaliyetleri ve kurumları olmuştur. Ülkenin yüksek teknolojisi ve ulaşılmış olduğu medeniyet seviyesi hayranlık uyandıracak boyutlardadır.

Darürrahat, dört tarafı yüksek karlı dağlarla (Sierra Nevada) çevrili, her yeri ormanla kaplı, cennet gibi bir ülkedir. Geniş meydanları, çimenlikleri, bağ, bahçe ve gülistanları olup her taraftan billur gibi kaynak suları, pınarlar akmaktadır.

Darürrahat ülkesine hicret edildiğinde burası sazlık, bataklık ve kötü kokulu bir yermiş. Dolayısıyla ilk dönemlerde insanlar hastalıklara yakalanıp çok sıkıntı çekmişlermiş. Ancak ulema ve hukema, sorunların kaynağını tespit etmiş, ülke genelinde açılan kanallarla bataklıklar kurutulmuş, hava ve su temizlenmiş, insanlar sağlıklarına kavuşmuşlar, öyle ki Darürrahat'da neredeyse hastalık diye bir şey kalmamıştır.⁸⁴

Her köyde Kadı Efendi, Kadı Kadın, Pir İmam, ezancı efendi/müezzin ve köy tabibi gibi memurlar bulunmaktadır. Köylerin yerleşim şekli şöyledir: Ortada büyük, yuvarlak bir meydan bulunur. Meydanın ortasında taştan yapılmış büyük bir cami vardır. Minareler Arap usulüne göre inşa edilmiştir. Caminin bir tarafında medresehane, diğer tarafında ise Endülüs usulüyle yapılmış meclis ve divanhane (mahkeme) yer alır. Caminin etrafı yaşlı hurma ağaçlarıyla, meydan ise yuvarlak planda oluşturulmuş bağ ve bahçelerle çevrilidir. Bahçelerin içinde de hepsi camiye

⁷⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 16, 60-61, 105.

⁷⁹ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 7; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 187.

⁸⁰ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 59-199.

⁸¹ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 28; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 211.

⁸² *Darürrahat*'ın Osmanlıcasının 10. sayfasında müellif "قرطبه جامع كبيرى هجرتك ٧٧٠ سنة سنده خليفه عبدالرحمن غيرتي ايله" şeklinde bilgi vermektedir. Dolayısıyla Akpınar, buradaki tarihi, asıl metne uygun olarak '770' diye okumuştur. Cümledeki ٧٧٠ tarihinde yer alan sıfırın matbaa hatası olduğunu kabul etsek bile hicrî 77 yılının miladî karşılığı olan M. 696-697 yılları, yine de caminin gerçek yapım tarihi olan M. 785'e tekabül etmemektedir. Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, s. 10; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 191.

⁸³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, 68; Engin Beksaç'a göre caminin yapımı, 786 yılında başlamıştır. A. Engin Beksaç, "Kurtuba Ulu Camii" *DİA*, XXVI, 453-454.

⁸⁴ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 37, 38, 43, 62, 75, 80-81; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 221-222, 228, 245, 262, 269, 270.

mütevaccih ve aynı uzaklıkta bulunan evler vardır. Evler taştan yapılmış olup bahçeler arasında yer almaktadır. Caminin dışındaki bütün evler ve binalar yerden yetmiş beş cm. yükseklikteki taş kemerler üzerine inşa edilmiş olup hepsi havada ve açıkta durmaktadır. Sulak bir araziye sahip olan bu ülkede nem ve rutubetten korunmak böylece mümkün olabilmekteymiş. Ayrıca çürümeden kaynaklanan gaz ve zehirlerin, hastalıklara yol açmasının önüne ancak bu şekilde geçilebilmiş, sokaklar toz, balçık, pislik ve çöplükten arındırılmıştır.

Bu ülkenin halkı, Ebû Musa Gassân'ın akraba ve dostlarından müteşekkildir. "Bahtiyar cemaat/mutlu toplum/mesut insanlar" diye isimlendirilen bu insanların hepsi ehl-i İslâm'dır. Ancak hâlleri Türkistan, Mısır, Hint ya da İran halkına benzemez. İnsanların kalp gözleri açıktır. Zira bir kişinin bakışından ve yürüyüşünden onun fikrini, zikrini açık bir şekilde anlamaktadırlar. Halk oldukça mahir ve medenîdir. Allah'a münacat ederek ona şükrederler, takva sahibidirler. Ülkedeki emniyet, paklık, zevk, safa ve bayındırlık başka toplumlarda yoktur. Bu insanlar, kibir, haset, bencillik zulüm ve yoksulluk nedir bilmezler. Yaşam düzenlerini "ilim ve rızık talep etmek herkese farzdır" ilkesi üzerine kurduklarından dolayı tasavvur edilemeyecek derecede büyük bir mutluluğa ulaşmışlardır. Kanunların sağladığı haklardan dolayı insanlar mutlu, istikrarlı, sağlık ve afiyet içerisinde yaşarlar. Ahlak ve maneviyat bakımından onların eşi ve benzerleri yoktur.

Kadınlar, son derece güzel ve de tesettürlü olup yüzleri açıktır, dışarı çıkarken başlarını örterler. Eğitim-öğretim hususunda erkeklerden geride değillerdir. Bu ülkenin kadınları, kadınlığın gereği olan ilimlerle uğraştıkları gibi pedagoji, tıp, hukuk gibi ilimlerle de iştigal eder ve bu meslekleri icra ederler. *Frengistan Mektupları*'nda şarabın azının da çoğunun da haram olduğunu, bu yüzden de Avrupa ülkelerinde görülen pek çok edepsizliğin, İslâm diyarlarında görülmediğini ifade eden Gaspıralı, aynı şekilde *Dârürrahât*'da da alkollü içeceklerin zina ve homoseksüel ilişkilerin olmadığını belirtir. Ülkenin kadınları, Türkistan kadınları gibi dilsiz (mahlûk) olmadığı gibi Frengistan kadınları gibi edepsizlik aracı da değillerdir. Darürrahât Müslimleri Asya'nın cariyelerine benzemedikleri gibi Avrupa'nın oyuncak hâline getirilmiş kadınlarına da benzemezler. Bu ülkede doğu saraylarının odalıklarına ya da Fransa'nın ahlaksızlıklarıyla nam salmış kadınları gibilerine rastlanmaz.

Darürrahât ülkesinde kadınlar ve erkekler birbirini tamamlamak ve ıslah etmek üzere akit ve şarta bağlı olarak yaşam kurar, evlilik bağıyla birbirlerine bağlanırlar. Kadın, mal gibi alıp satılmaz; hukuksuz bir esir gibi kocaya verilmez. Her ikisi de birer taraf olup yaşamları zorbalıktan ve insafsızlıktan uzaktır. Yaşantıları birbirlerine muhabbet, ünsiyet ve hukuk üzerine kurulmuştur. Fesada sebep olacağı gerekçesiyle yaşlı kişilere, genç kızların nikâh edilmesi yasaklanmıştır. Nikâh işlemi gerçekleşmeden önce kadının ve erkeğin yaşlarını ve kalıtsal bir hastalıkları olmadığını gösteren şehâdetname (rapor) almaları kanunî bir zorunluluktur. Eşler arasında nikâh kıyıldıktan sonra kazanılan menkul ve gayrimenkullerde kadının da hissesi vardır. Doğunun zulmü, Batının rezillikleri bu toplumda bilinmediğinden dolayı eşlerin birbirlerini aldatmaları ve ihanetleri söz konusu değildir. Eğer eşler arasında sevgi biter de evliliği yürütemeyecek hâle gelirlerse ayrılık talep edilir. Dolayısıyla hıyanete yol ve heves kalmaz.⁸⁵

Ülkenin başkentinin adı; *Darü's-saadet*'tir. Ülkeye gelen ilk muhacirler, Seydi Musa'nın (Ebû Musa Gassân) soyundan olan Seydi Yakup'u, emir ilan ederek yaşlılardan ve ulemadan altı kişilik bir meclis oluşturmuşlardır. Molla Abbâs, Darürrahât ülkesini ziyaret ettiği sırada (1883) ülkeyi Ebû Musa Gassân'ın soyundan gelen Emir Ali yönetmektedir. İdare şekli şeriat olan ülke, sağlam akıl ve toplumsal ittifaka dayalı olarak yönetilmektedir.⁸⁶

Emirler, ülkeyi akıllıca ve adaletle yönetip ilim ve hizmette gösterdikleri gayretle herkese örnek olmuşlardır. Bu yüzden halk onlara gönülden muhabbet duyarak itaat etmektedir. Bu

⁸⁵ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 19, 21, 24, 25, 32, 36-38, 41, 42, 44, 67, 71, 79, 82-84; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 200-201, 203, 206, 207, 215-216, 220-222, 226, 227, 229, 254, 258-259, 270-273. 206.

⁸⁶ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 35, 41, 69; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 219, 226, 255-256.

sevgilerinin bir göstergesi olarak halk, başkente çok güzel bir saray yapıp emirlerinin ikametine tahsis etmişlerdir. Emirın annesi Zehra Sultan'ın adından dolayı, bu saraya Kasrû'z-Zehra (Zehra'nın Köşkü) adını vermişlerdir.⁸⁷ Sarayda en dikkat çeken bölümlerden biri kütüphane, diğeri ise uluğ divanhane (büyük idare binası) dir. Ülkenin önemli bir meselesi görüşüleceği zaman Emir, her köyden bir âlimi ya da aksakalı davet eder ve bu divanhanede toplantı yapılır. Emirın sarayında teşrifat, merasim ya da protokol kuralları söz konusu değildir. Ancak huzura çıkan kişilerden, kendilerine yöneltilen sorulara saygılı bir şekilde cevap vermeleri beklenir. Emir tek eşlidir dolayısıyla bilinen anlamda haremi yoktur. Emirın hanımı ülke idaresinde eşinin yanında söz sahibidir. Özellikle kadınların eğitim-öğretimi ve hukukî işleri onun nezaretinde ve himayelerinde gerçekleştirilir.

Darürrahat'ta eğitim-öğretim ve de eğitim kurumları önemli bir yere sahiptir. Köylerde *Sıbyan Mektepleri* denilen ilkokullar vardır. Taştan inşa edilmiş binalarda büyük bölmeler/sınıflar bulunur. Sınıflardan biri kütüphanedir. Diğeri bir sınıfta ise toprak işleri ve sanat için lazım olan alet-edevat bulunmaktadır. Sekiz yaşından on iki yaşına kadar bütün çocuklar bu mektebe gelir, kızlar ve erkekler ayrı ayrı sınıflarda okurlar. İlkokulun süresi dört yıldır. Erkek çocuklar bu mektepte okumayı, hesabı ve dini öğrenirler. Sonra ziraat, fizik, kimya öğrenirler. Köy hayatı için gerekli olan becerileri kazanır, sanatları öğrenirler. Kızlar ise okuma yazmadan sonra ev idaresi bilgisi, dikiş-nakış, analık için gerekli bilgiler, tıp ve sağlık ilimleri tahsil ederler.

İlk eğitimin verildiği bu okulların dışında ülkede *Medrese-i Kebir*, *Mekteb-i âliye*, *Darü'l-Muallimat* ve *Darü'l-ulum* gibi yüksek eğitim veren kurumlar bulunmaktadır. *Medrese-i Kebir*'de üç bölüm hâlinde tedrisat yapılmaktadır. Birinci bölümde, din bilimleri ve felsefe, ikinci bölümde; matematik ve fizik, üçüncü bölümde; siyâsî bilimler ve idare-i milliye eğitimi verilmektedir. *Mekteb-i âliye* (yüksek okul), ve *Darü'l-Muallimat* (kız öğretmen okulu), kızlar için Emir'in annesi Zehra Sultan tarafından kurulmuştur. Bu mekteplerden, yetenekli muallimler ve kabiliyetli ev hanımları yetişmektedir. Kız mektepleri erkek mekteplerinden daha az değildir.⁸⁸

Gaspıralı, Endülüs'teki ulema ve tahsil edilen ilimlerle ilgili olarak şu malumatı vermektedir:

Endülüs'te zuhûr ettiği kadar belki bir ülkede ulemâ zuhûr etmemiştir. Âsâr-ı ilmiye ile nâmı bâkî kalmış iki yüz üç ulemânın adları bir cetvelde görüldü. Bunlardan bazıları yüz kitap telif etmiş ve cümlesinin âsârı bir binden ziyâdedir. Ayanç (utanç) ayanç olur ki işbu âsâr-ı merğûbeler Endülüs devleti inkırâzında İspanyol Nasârası eline düşüp şu zamanda bunlar gayet mutaassıp ve ilim kadri bilmez olduklarından "İslâm ve düşman âsârı" deyu cümle kütüphaneleri mahsûsen (kasten) yakmışlar. İlm-i tıp, cerrâhî, saydale, tabiat-ı eşya, hesap, hendese, hey'et, rasat ve mantık fenlerinde Endülüs İslâmları gayet büyük terakkî etmişler idi... Avrupa ülkelerinden Endülüs'e Frenkler gelip İslâm mekteplerinde ilim ve hüner tahsil ederler idi. Ve bundan için Endülüs İslâmları Avrupa'nın medeniyet-i cedîdesine (rönesansına) büyük sebep olmuşlardır.⁸⁹

Bu sırada gerek Avrupa ülkeleri gerekse Müslüman ülkeler gaflet uykusunda olup karanlık bir dönem yaşamaktadır. Çünkü bu zamanlarda oralarda ancak bazı ilimlere ait temel bilgiler öğretilmektedir. Müslümanlar ise neredeyse hiç okumamaktadır. Az çok bir şeyler okuyanlar da büyük bilgin kabul edilmektedir.

Taşkent, Buhara, Türkistan ilimlerle şeref kazanmış ve âlimler yatağı olmuş olmasına rağmen aynı dönemlerde oralardaki ilim merkezlerinde sadece dinî ilimlerin tahsili yapılmakta

⁸⁷Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 259. Müellif, bu konuda Endülüs tarihinde önemli bir yeri olan ve Kurtuba yakınlarında yazlık başkent olarak inşa edilmiş bulunan Medinetü'z-Zehrâ'dan esinlenmiştir. Zayıf olmakla birlikte ikinci ihtimal de Gaspıralı'nın ikinci eşinin isminin Zühre/Zehra olması (Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 33.) ve Kasrû'z-Zehra köşkünün, ismini buradan almış olmasıdır.

⁸⁸ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 21, 40-41, 51, 71, 81, 88-89; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 202, 225, 236, 259, 270, 278.

⁸⁹ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 9; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 190.

olup tıp, hendese, kimya, mimarlık, mühendislik gibi bilimler öğretilmemektedir. Türkistanlıların ancak yarı okuma bilirken yazı yazabilenlerin oranı yüzde ondur.⁹⁰

Darürrahât'taki kaliteli eğitim, yargıya da olumlu bir şekilde yansımaktadır. Ülkede yargı işleri, Kadı Efendiler ve Kadı Kadınlar tarafından yürütülmektedir. Kadı Kadınlar, hemcinsleri arasında yaşanan anlaşmazlıklara bakmaktadır. Ancak Kadı Efendilerin baktıkları davalarda taraflardan birinin kadın olması hâlinde -özellikle asabelik, talak, karı-koca arasındaki anlaşmazlıklar gibi konularda- verilen kararlar, uygulanmadan önce kadınların mağdur edilmelerinin önüne geçmek amacıyla Kadı Kadınlar tarafından temyiz edilir. Kadı Kadınların işlerine Emir hanımının riyasetinde, alimelerden oluşan bir meclis nezaret eder. Kadı Efendinin yanında bir kâtip, kapısında da bir hizmetçi bulunmaktadır. Kadı, yargılayacağı kişiyi karşısında ayakta bekletmez, oturarak sorgu yapar. Darürrahât'ta hapisane yoktur. Daha doğrusu bazı suçlara hapis cezası verilir fakat suçluların konulduğu yerin kapıları devamlı açıktır. Hapishanenin etrafında binlerce kişi de olsa hiç kimse suçluyla kesinlikle konuşmaz.⁹¹ Bu yüzden Darürrahât'ta hapisane yoktur denebilir. Kırbaç vurulması gibi uygulamalar da bulunmamaktadır. Bir kişinin suçlu olduğu tespit edilince bütün ülke halkı, bir vebalidan kaçır gibi ondan uzak durur, selam bile vermezler. Eşleri dahi bir suçlunun haram lokmasıyla beslenmemek için kocasının evinden ayrılıp babasının yanına gider, ancak suçlu, tövbe edip temizlenince kadın da evine geri döner. Çünkü bir suçlu, ıslah oluncaya kadar insanlıktan çıkmış kabul edilir. Dolayısıyla o, bu süre zarfında ülkenin uzağında bulunan özel mekânda ibadet ve dersle meşgul olur, ahlakını düzeltince de geri gelir ve topluma kabul edilir. Aynı hata bir daha tekrarlanmaz.

Ülkede yalan söylemek en büyük suç kabul edilir ve yukarıda bahsi geçtiği üzere ağır bir şekilde cezalandırılır. Bu yüzden Darürrahât, yalandan ve haksızlıktan kurtulmuş bir ülkedir. Çünkü ülkenin insanlarına; Allah'tan korktukları kadar yalandan da korkmaları, cehennemden kaçtıkları gibi fena fikirlerden de kaçmaları, cennete olan muhabbetleri gibi insanlara da muhabbet etmeleri nasihat ve emredilir ve bu surette eğitilirler.⁹²

Bunların sonucu olarak ülkede nezih bir sosyal hayat söz konusudur. Şehirde Misafîrhane (otel) bulunur ve hizmetler özel görevliler tarafından ifa edilir. Misafîrhanelerin odalarında bulunan bir tür diyafon aracılığıyla, misafîrler, isteklerini yüz yüze görüşmeye ihtiyaç duymadan görevlilere iletebilmektedir. Ne kadar zengin olurlarsa olsunlar insanların evlerinde köle-hizmetçi bulunmaz. Bunlara ihtiyaç dahi hissedilmez. Çünkü verilen iyi eğitimle herkes birkaç kişinin işini yapabilecek kabiliyette yetiştirilir.

Şehirde Kütüphane, Kervansaray ve hamamın⁹³ yanı sıra posta hizmetleri veren bir kurum da bulunmaktadır. Mektuplar dört köşeli birer kâğıt şeklindedir ve zarflara konulmadan gönderilir. Çünkü Darürrahât'ta insanlar arasında ahlaka ve kanuna aykırı iş ve fikirler söz konusu olmadığından yazılan mektupların da zarflara konularak saklanmasına ihtiyaç duyulmaz. Kâğıtların bir tarafında posta damgası, diğer tarafında da mektubun içeriği yer alır. Mektuplarda pul kullanılmamaktadır. Çünkü posta hizmetleri ücretsizdir. Ülkede kâğıt, bitkilerden üretilir, kitaplar halka bedava dağıtılır. Ayrıca *İstikbâl* adlı bir gazete neşredilmektedir.

Merkezde pazar yeri vardır. Ayrıca dükkânlar da bulunmaktadır. Dükkânların bir kısmı gıda maddesi satarken bazıları da altın ve ziynet eşyası ticareti yapmaktadır.⁹⁴ Para olarak kırmızı deriden yapılmış bir dinar, yarım dinar ve çeyrek dinar denilen paralar kullanılmaktadır.⁹⁵

⁹⁰ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 20, 38-40; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 201, 223, 225.

⁹¹ Dolayısıyla suçluya toplumsal dışlama cezası verilmiş olmaktadır.

⁹² Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 38, 43, 46, 47, 50, 52, 81-82; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 222, 228, 231, 232, 235, 237, 270-271.

⁹³ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 42, 44, 45, 63, 75; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 227, 229, 230, 249, 262.

⁹⁴ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 44, 46, 52, 53, 56, ; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 229, 231, 237-238, 241.

⁹⁵ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 46; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 231. Burada ilginç bir kesişme söz konusudur. Zira bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in de deve derisinden para basmak istediği ancak ülkede deve kalmayabileceği

Darürrahat ülkesinde alkollü içecekler olmadığı gibi çay ve kahve de bulunmamaktadır. Misafirlere özellikle süt ve bazı tatlılar ikram edilir. Sofralarda kuş eti de bulunmaz. Çünkü ülkede avcılık yoktur. Bundan dolayı kuşlar insanlardan kaçmazlar.

Darürrahat'da kurulan ilk köyün adı *Yeni Gırnata*'dır. Hicretten 30 sene sonra (1522 yılında) nüfus 400'e ulaşınca iki köy daha kurularak insanlar üç köye taksim edilmişlerdir. 100 sene sonra da başkent *Darü's-saadet* kurulmuştur (1592). Romanın kahramanı Molla Abbâs'ın Darürrahat'a gittiği tarihte (1883) ülkenin nüfusu 300.000 olup bunlar kırk büyük köyde ve bir şehirde yaşamaktaydılar. Cadde, sokak ve meydanlara İslâm dünyasından ve Endülüs tarihinden önemli simalarının ve mekânlarının isimleri verilmiştir. Tarık b. Ziyad Caddesi, Abdurrahman-ı Salis Meydanı, İşbiliye Meydanı, Mısır Köyü, Filistin köyü... gibi. Şehir ve köy merkezlerinde mezarlıklara rastlanmaz. Ölülerin çürüyen cesetlerinden çıkan gazlar, havayı ve suyu zehirlediği için mezarlıklar yerleşim yerlerinden uzak mahallere kurulmuştur.⁹⁶

Darürrahat ülkesinde teknoloji çok gelişmiştir. Bu durum halkın yaşam biçimine yansıdığı gibi idarecilere de büyük kolaylıklar sağlamaktadır.

Başkent *Darü's-saadet*'te bulunan son derece görkemli Kasrû'z-Zehra'da sultanın katında bir tür gözetleme sistemi bulunmaktadır. Sarayın yüksek kulesinden ülkenin her tarafı görülebilmektedir. Bu kuleye yerleştirilen ayna ve dürbünler aracılığıyla ülkenin tamamı müşahede edilebilmekte ve tespit edilen görüntüler, sarayın içinde özel bir kürsü üzerine yansıtılmaktadır. Böylece Emir, ülkenin bütün yerleşim yerlerini, sokaklarını ve insanlarını, yapıp ettikleriyle birlikte bu özel aynadan izleyebilmektedir.

Ülkede öküz, at gibi hayvanlara ve at arabasına ihtiyaç duyulmadığından bunlara rastlanmaz.⁹⁷ Ulaşım hem raylı sistemle hem de karayoluyla sağlanmaktadır. Her ikisinde de atsız, ateşsiz, dumansız araçlar kullanılmakta olup bu vasıtalar elektrik gücüyle hareket ederler. Darürrahat'daki bütün köyler elektrikle⁹⁸ ulaşım sağlanan demiryolu⁹⁹ aracılığıyla birbirine ve başkente bağlı olup iletişim; şehirlerarasında telgrafla sağlanmaktadır.¹⁰⁰ Evlerde de sabit telefonlar¹⁰¹ kullanılmaktadır.

Şehirlerin caddeleri ve evler, karanlık basınca kendiliğinden yanan, ışığı güçlü lambalar tarafından aydınlanmaktadır. Sabah olduğunda da aydınlanma sistemi kendiliğinden kapanmaktadır.¹⁰² Aynı şekilde seyyar olarak kullanılan el lambalarının içinde çıra, mum, yağ vb. malzeme bulunmayıp bu aletler, kuvve-i elektirikiye¹⁰³ ile kendi kendilerine ışık vermektelerdir.¹⁰⁴

korkusu ile bu fikrinden vazgeçtiği rivayet edilir. Belazuri, *Fütuhu'l-Buldân*, (ed. M. J. De Goeje), Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1866, 470.

⁹⁶ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 44, 46, 53, 59, 61, 62, 66, 71; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 229, 231, 238, 244-245, 247, 248, 252, 258, 259.

⁹⁷ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 76-78; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 264-66.

⁹⁸ A.B.D'nin Wisconsin şehri 1882'de elektrikle aydınlatılan ilk şehir olmuştur. Londra 1891'de, İstan-bul ise 1914'ten sonra elektrikle aydınlatılmaya başlamıştır.

<http://www.teias.gov.tr/ebulten/makaleler/2012/OSMANI%20ELEKTR%C4%B0K/11.12.2014>.

⁹⁹ Elektrikli tramvay 1881'de üretilmiştir. <http://www.kesiflerdunyasi.com/kesifler-ve-icatlar/226-kesifler-tarihi-icatlar-tarihi-1850-1899>, 11.12.2014. Dolayısıyla Gaspıralı bu teknolojiyi, icadından iki yıl sonra ütopyasına taşımıştır.

¹⁰⁰ Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 41; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 226.

¹⁰¹ Telefon 1876 yılında icat edilmesine rağmen ancak uzun mesafeli telefon hatları 1900'lerin ilk çeyreğinde kurulacaktır. http://tr.wikipedia.org/wiki/Alexander_Graham_Bell 11.12.2014. Dolayısıyla Gaspıralı, o sıralarda icat edilmiş telefonu, daha Amerika'da ve Avrupa'da yaygın bir şekilde kullanılmadan, bu teknolojiyi Endülüs'e hayalen taşımıştır.

¹⁰² Molla Abbâs, *Dârürrâhat*, 1906, 43, 45, 86; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 228, 230, 276.

¹⁰³ Edison'un akkorlu lambayı 1879'da icat etmiş olmasına rağmen Elektrik, 1880'lerde (Molla Abbâs'ın Endülüs'ü gezdiği yıllarda) henüz yaygın olarak kullanılamamaktadır. *Ana Britannica*, VIII, 98.

¹⁰⁴ Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 204. (Elimizde mevcut olan Osmanlıca metinde bu kısım yer almamaktadır.)

Darürrahât'da tabîî bilimler sayesinde kurulan bir sistemle kışın evler ağaç ve odun yakmadan ısıtılır, aynı sistemle yazın da serinlik sağlanır. Cıvıv üretimi kuluçka makineleri¹⁰⁵ aracılığıyla üstelik de üç günde gerçekleştirilmektedir.

Her köyde bir tabip vardır. Ülkede tıp ve cerrahî çok gelişmiştir. Dâhilî ameliyatlar yapılarak kesiler, dikişle kapatılır. Nitekim cam yutmuş bir çocuğun midesindeki cam, köy doktoru tarafından bu tür bir cerrahî müdahale ile çıkarılmıştır.¹⁰⁶

Ülkede makine teknolojisi çok gelişmiştir. Masrafsız bir şekilde havayla çalışan su motorları icat edilmiş, böylece yükseklerdeki çorak arazilere su pompalanarak verimsiz alanlar tarıma kazandırılmıştır. Kimyagerlerin icat ettikleri özel gübrelerin kullanımıyla ürün rekoltesi artırılabilmiştir. Dolayısıyla ülkede kimya ilmi ve ziraat teknikleri son derece gelişmiş bir vaziyettedir.¹⁰⁷

Darürrahât'taki medeniyete gelince; ülkede o günkü (1880'ler) şartlarda yaşam ve gelişmişlik düzeyi oldukça ileri bir seviyededir. Hatta dönemin Avrupa ülkeleri bile Darürrahât'tan çok geri kalmışlardır. Ülkedeki yaşantı bütün İslâm dünyasından ve Frengistan'daki yaşantıdan daha üstündür. Onlarla kıyaslandığında Türkistan; bedevî hükmünde, Frengistan ise daha gerilerde kalmıştır.¹⁰⁸

Molla Abbâs, *Frengistan Mektupları* adlı eserinde de Paris'teki bazı usullerin Müslümanlardan alındığını belirtir. Nitekim pazarlarda, çarşılarda fenerler yakmak, yolları taş ile döşeyip çamur ve balçıktan kurtulmak, şehir içinde gül bahçeleri yetiştirmek, çeşmeler bina etmek gibi âdetler Endülüs'te uygulanmıştır. Avrupalılar Kurtuba (Cordoba), İsbiliye (Sevilla) ve Gırnata (Granada)'daki medreselerden ve hocalarından faydalanmış ve etkilenmişlerdir. Bu yüzden de Endülüs İslâm medeniyeti, Avrupa'nın ilerlemesine önemli derecede katkı sağlamıştır.¹⁰⁹

4. SONUÇ

1851 yılında Kırım'ın Bahçesaray şehrinde doğup 1914'te aynı yerde vefat eden İsmail Gaspıralı, altmış üç yıllık ömrü boyunca dünya Müslümanlarının ve Türklerin birliği ve terakkisi için mücadele etmiş büyük bir mütefekkidir. “Dilde, fikirde, işte birlik” parolasında özetlenen hedefine ulaşmak için farklı yollar ve metotlar denemiştir. Ancak mücadelesi hiç de kolay olmamıştır. Zira onun faaliyetlerini, kendi çıkarları açısından tehlikeli gören İslâm karşıtı muhalifler vardı. Ayrıca Müslümanların içerisinde de çeşitli sebeplerle ona karşı çıkanlar olmuştu. Bunların başında da İslâm'ı doğru anlayamamış ve yenilikleri hazmedemeyen güç odakları gelmekteydi. Bu yüzden Gaspıralı, görüşlerini açıklamak için bazen farklı yollar denemek zorunda kalmıştır. Onun bu amaçla uyguladığı yöntemlerden biri de *-Medinetü'l-Fazıla-* örneğinde olduğu gibi ütöpik eserler kaleme almaktı. Böylece o, eleştirmek ve düzeltmek istediği yanlışlıkları daha rahat ve de büyük tepkilere maruz kalmadan ortaya koyma imkânı bulmuştur. Bu anlamda, kaleme alınan bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Darürrahât Müslümanları* adlı ütöpik eseri önemli bir örnektir. Dilbilim, edebiyat ve ütopya açısından, eser üzerinde önemli çalışmalar yapılmış ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kitap tarihsel açıdan değerlendirilmemiştir.

Gaspıralı'ya göre Müslümanların geri kalmış olmalarının sebepleri şunlardır: Eğitimsizlik, cehalet, İslâm dininin yanlış anlaşılması, yanlış yorumlanması, kötü yönetim, adaletsiz, aklı noksan ve gayretsiz idareciler, adaletsiz yargıçlar, insanların kötü ahlaka sahip olup kötü

¹⁰⁵ İlk kuluçka makinesi 1609'da Londra'da icat edilmiştir. <http://www.ilkkimbuldu.com/kulucka-makinesi/11.12.2014>.

¹⁰⁶ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 55, 59; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 240-241, 245.

¹⁰⁷ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 53-54, 58-59; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 238-239, 240, 244.

¹⁰⁸ Molla Abbâs, *Dârürrahât*, 1906, 40, 43, 50-51, 59; Gaspıralı, (Akpınar, I, 2014), 224, 228, 235-236, 245.

¹⁰⁹ Gaspıralı, *Frengistan Mektupları*, I, 129.

davranışlar sergilemeleri, azgınlık, tembellik, kaygısızlık, kibir, kin ve tefrika. Müslümanların, kendilerini geri bırakmış olan bu durumlardan kurtulmaları gerekir. Bu da iyi bir eğitimle mümkündür. Aksi takdirde cehalet, âlimleri bile sarar. Ona göre bir milletin veya devletin helaki; ilimsiz ve irfansızsız kalmasıyla başlar.

Gaspıralı'nın gerek geri kalmışlık sebepleri olarak burada serdettiği, gerekse biraz sonra sıralayacağımız gelişmek için gerekli olan özellikler, aslında İslâm dinin temel kaynaklarında ortaya konulmuş olan erdemli insanların özellikleridir. Ona göre Müslümanlar, ancak iyi bir eğitim sistemiyle ve marifetle, din ve fen bilimlerini bir arada öğrenerek, azimle/sadakitle çalışıp gayret ederek, güzel ahlaklı olup güzel davranışlar sergileyerek kalkınabilirler. Bunların gerçekleşebilmesi için toplumun akıllı, dirayetli, erdemli ve adaletli idarecilere, adaletli yargıçlara ve yetenekli, bilgili ve şahsiyetli ulemaya sahip olması gerekir.

Devlet, yukarıdaki özelliklere sahip olan yöneticiler tarafından adaletle yönetilirse halk, iyi eğitilir, becerikli, kabiliyetli olur, zenginleşir ve müreffeh bir hayat yaşar. Halkın zengin olması devletin zengin olmasını sağlar. İçe dönük olarak bunlar yapılırken, dışarıdan da gelişmiş diğer toplumların faydalı yönleri alınmalı fakat İslâm'ın esaslarından ve millî kültürden asla taviz verilmemelidir.

Gaspıralı'nın bu eserde yaklaşık yüz yıl önce ortaya koyduğu kadın/erkek ilişkileri, kadın hakları, evlilik müessesesi, tek eşlilik, evlilikten önce sağlık kurulu raporu alınması, eşler arasında mülkiyet ortaklığı gibi hususlar, onun ileri görüşlülüğünün göstergeleridir. Bir toplumu ifsad edecek cehâlet, yalancılık, haksızlık, ahlaksızlık ve bunların tetikleyicileri olan zararlı alışkanlıklar, onun, üzerinde durduğu ciddi meselelerdir. Gaspıralı'nın bunlarla birlikte dikkatlere sunduğu bütün görüşleri, aynı zamanda Müslümanların yaşadıkları sorunların çözümü için ortaya konulmuş önerilerdir. Onun önerilerinin bir kısmı, ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra çeşitli şekillerde uygulamaya konulmuştur.

Darürrahat Müslümanları'nda dikkat çeken diğer bir husus da teknolojik gelişmişliktir. Müellifin, eserini kaleme aldığı dönemde elektrik, telefon gibi teknolojik unsurlar mevcuttu. Fakat günümüzdeki gibi yaygın bir kullanım söz konusu değildi. Gaspıralı hayal ülkesinde, bunların kullanımını XXI. yüzyıldakine benzer boyuta taşımış, hatta daha ileri giderek o dönemlerde mevcudiyeti söz konusu olmayan genel gözetleme (MOBESE) sistemini, hem de toplumun menfaati için *Darürrahat*'da kullanmıştır.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki; Gaspıralı'nın *Darürrahat* adlı eseri, tür olarak bir ütopyadır. Fakat tespitleri ve teklifleri son derece gerçekçi ve öğreticidir. Dolayısıyla onun medeniyet algısı gerçekçi bir zemine oturmuştur. O, Müslümanların, geçmişte olduğu gibi gelecekte de üstün bir medeniyet oluşturacaklarına inanmakta ve bunun tesisi için çaba sarf edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Avcı, Mahmut, "Ütopya ve Kültür İlişkisi Üzerine Felsefi Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/II*, 2012, 239-253.
- Aydın, Hasan, "Güneş Ülkesi: Eğitim Odaklı Bir Ütopya" *Bilim ve Gelecek Dergisi*, XXXII, 2006, 56-63.
- Belazuri, Fütuhu'l-Buldân, (ed. M. J. De Goeje), *Lugduni Batavorum*, E. J. Brill, 1866.
- Campanella, Tommaso, *Güneş Ülkesi*, (çev. Selahattin Bağdatlı), İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Çamkara, Ayşe, "Bilgiye Açılan Kapılar: Ahmet Mithat Efendi Ve İsmail Gaspıralı'nın Eserlerinde Avrupalı Kadınlar", *Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*.
- Çerçi, Faris, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri, I-III*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Devlet, Nadir, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1988,
- Duran, Murat, "Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Ankara 2011 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*.
- Eflatun, Devlet, (çev. Yağmur Reyhani), İstanbul: Akvaryum Yayınevi, 2005.
- Eroğlu, Nazmi, *Ütopyalar Işığında Gaspıralı'nın Dârürrahât Müslümanları*, İstanbul: Bilge Sanat Yay. 2013.
- Erşahin, Seyfettin, "Buhara'da Cedidçilik-Eğitim İslahatı Tartışmaları ve Abdurrauf Fitrat (XX. Yüzyıl Başları)", *Dini Araştırmalar*, I/3, 1999, 213-255.
- Farabî, el-Medînetü'l-fâzıla, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul: MEB. yayınları, 1989.
- Gaspıralı, İsmail, (Molla Abbâs Fransevî), *Dârürrahât Müslümânları*, Bahçesaray, 1906 (Osmanlıca).
- Gaspıralı, İsmail, *Gaspıralı Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, (neşr. Yavuz Akpınar, B. Orak, N. Muradov), İstanbul: Ötüken Yay. 2014.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbâr, Dördüncü Rûkn: Osmanlı Tarihi, c. I, Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009, v. 444a.
- Irwing, Washington, *The Alhambra*, (ed. Alice H. White), Boston: Ginn&Company, 1897.
- Irwing, Washington, *Elhamra Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*, (terc. Veysel Uysal), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Kalelizade K. Şükrü, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- Kırımlı, Hakan, "Gaspıralı İsmail Bey", *DİA*, XIII, 392-395.
- More, Thomas, *Utopia*, (çev. Sebahattin Eyüpoğlu vd.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları, I-III*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özdemir, Mehmet, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XII/3-4, 1999, 283-296.
- Özdil, Muhammed, *İsmail Gaspıralı'nın Din ve Toplum Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Parlak, Nizamettin, "Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları" *İslâmiyat*, VIII/2, Ankara, 2005, 111-122.
- Parlak, Nizamettin, *Endülüs'ün Çöküşü: Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Sánchez, Edicionez Miguel, *The Alhambra and the Generalife*, Madrid, 2001.
- Şakacı, Bilge Kağan, "Darürrahât (Rahat Ülke) Müslümanları: Kent Ütopyası mı?", *The Journal of Academic Social Science Studies*, XI/6, 2013, 1399-1420.
- Usta, Sadık, *Türk Ütopyaları*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

ARİSTOTELES’TE ETİK GÖRECİLİĞİN ELEŞTİRİSİ

ARISTOTLE’S CRITICISM OF ETHIC RELATIVITY

*Suat ÇELİKKOL**

ÖZET: : Etik görecilik, evrensel olarak geçerli ahlaki ilkelerin bulunmadığını, tüm ahlaki ilkelerin kültürlere ve bireysel tercihlere göre farklı olduğunu ileri sürer. Antikçağda sofistlerin benimsediği bu iddia ahlaki değerleri şüpheli duruma düşürdüğü için daha o dönemde ağır şekilde eleştirilmiş, fakat başlattığı tartışma günümüze kadar devam etmiştir.

Bu yazıda felsefe tarihinde sürekli gündemde yer almış olan etik görecilik öğretisinin ne olduğunu, ilk temsilcileri olan sofistlerin etik göreciliğe nasıl vardıklarını, hangi tezlere dayanarak görüşlerini temellendirdiklerini incelemeyi; özelde ise etik görecilik öğretisinin temel dayanaklarını ağır biçimde eleştiren Aristoteles’in, bu öğretiyi hangi yönlerden tutarsız bulduğunu, sorunu nasıl incelediğini, kendi tezinden hareketle ahlakta nasıl bir yönelime ulaştığını ortaya koymayı amaçladı.

Sofistler, evrensel olarak geçerli ahlaki ilkelerin olmadığını, ahlaki değerlerin toplumdan topluma hatta kişiden kişiye değiştiğini, tüm değerlerin ilahi temellerden bütünüyle bağımsız olarak yalnızca insani ve subjektif temeller taşıdığını iddia etmişlerdir. Onlar böyle bir görüşü Heraklitos’un metafizik öğretisinden hareket ederek savunmuşlardır. Aristoteles ise sofistlerin dayandığı metafizik öğretinin, mantığın en temel ilkesi olan “çelişmezlik ilkesi”ne ters düştüğü için onların tüm iddialarının çürük olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles sofistlerin bu yanlıya düşmelerinin nedenini doğadaki değişimi gözlemlemelerine fakat değişmeden kalanı gözden kaçırmalarına, duyuşsal olanları anlamalarına ama göksel dünyayı fark edememelerine bağlamıştır.

Anahtar sözcükler: Etik görecilik, Aristoteles, Sofistler, Antikçağ, “Çelişmezlik İlkesi”

ABSTRACT: Ethic relativity asserts that there aren’t globally valid ethic principles but all ethic principles are relativistic to cultural and individual preferences. As the claim adopted by sophists in Ancient age made the moral values suspicious, it was criticized heavily; however, the argument it commenced has continued until today.

In this article, we aimed to analyse what ethic relativity teaching is which has continuously been on the front burner in the history of philosophy, how the first representatives, sophists, reached ethic relativity and on which thesis they have attributed their views. On the specific side, we arrived to put forward on which manner Aristotles, who criticized grievously the basic foundations of ethic relativity teaching, found this teaching inconsistent, how he studied this issue and what kind of intention he reached in respect of his own thesis.

Sophists claimed that there weren’t globally accepted ethic principles, that they varied from person to person and that they have only humane and subjective bases independent from psalm basics. They defended such a view in respect of Heraclites’ metaphysics teaching. As for Aristotles, he mentioned that the claims of sophists were unsound as the metaphysics teaching which they relied on come into conflict with the main principle of logic, ‘Noncontradiction principle’. Aristotles grounded the cause of the fallacy of sophists on observing the changes in nature but failing to notice the invariables, understanding the sensorial but being insensible of the celestial world.

Keywords: Ethic relativity, Aristotles, Sophists, Ancient Age, ‘Noncontradiction principle’

* Yrd. Doc. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, suatcelikkoll@hotmail.com

GİRİŞ

Etik ya da ahlak felsefesi, ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki yaşantıya, insani değerlere dair bir araştırma ve tartışma olarak açıklanır.¹ Görecilik ya da relativizm, kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunur. Görecilik öğretisinin bir türü olan etik görecilik, evrensel olarak geçerli ahlaki ilkeler bulunmadığını, mutlak olarak iyi, mutlak olarak kötü hiçbir şeyin olmadığını, tüm ahlaki ilkelerin tarihsel koşullara, dönemlere, toplumlara, kültürlere ve bireysel tercihlere göreli olduğunu ileri sürer.² Etik göreciliğe göre “iyi” ve “kötü”, insan davranışlarını değerlendireceğimiz evrensel ölçütler değildir. Değerler, insanına göre değişir.³ İnsan her şeyin ölçüsüdür. Felsefe tarihinde etik göreciliğin ilk temsilcileri sofistler olarak görülmüştür.⁴

Evrenselcilik, görecilik görüşünün tam tersine nesnel hakikatlerin, genel geçer ilkelerin var olduğunu savunur. Bu görüşe göre her insan bilincinde birtakım tasarımlar vardır ve bunlar doğustandır. Böyle düşünenlerin dayandıkları en önemli kanıt birtakım teorik ve pratik ilkelerin bütün insanlarca doğru sayılmasıdır. Mesela mantığın “özdeşlik ilkesi” ile “çelişmezlik ilkesi” bu ilkeler arasındadır. Etik evrenselciliğe göre herkes için geçerli evrensel ilkeler, neyin “iyi”, neyin “kötü” olduğunu bildiren nesnel bildirimler vardır. İnsan, her şeyin ölçüsü değildir. Değerlendirmenin kıstası insan değildir. İlkçağda etik evrenselciliğin en önemli temsilcileri Sokrates ve Platondur. Aristoteles ise evrensel ilkelere ulaşma konusunda teorik bilimlerle pratik bilimler arasında fark olduğunu, etiğin ilk ilkelerinin öyle kolaylıkla bulunamayacak kadar davranışların ayrıntıları içine gömülü olduğunu belirtir.⁵

1. Etik Görecilik Öğretisinin Temellendirilmesi

Etik görecilik ile ilgili bilinen ilk felsefi tartışmaları “antik aydınlanma çağı”nda⁶, sofistler başlatmıştır. Bu dönemin önemli temsilcilerinden Protogoras⁷, Herakleitos’un⁸ varlık öğretisine dayanarak, objektif olarak geçerli bir bilginin var olmadığını, ancak kişiden kişiye değişen sanıların (doxa) var olduğunu, bu nedenle *evrensel iyiye ulaşamayacağını* iddia eder. Çünkü bu öğretiye göre varlık sürekli değişmektedir. Her şey değişmektedir. Ana madde⁹ (Arkhé) sürekli bir akış içindedir. Bir şey her an başka şeylere göre şöyle veya böyle bir şey olmaktadır. Her şey değişmekte olduğu için de hiçbir şey belli bir şey değildir. Bundan dolayı hiçbir nesne için “bu,

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Etik Maddesi, 8. bs. , İstanbul, Paradigma yayıncılık, 2013; Voltaire, Felsefe Sözlüğü, Ahlak (Morale) Maddesi, İstanbul, Meb. Yayınları, 2001; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 7. bs. İstanbul, Remzi Kitapevi, 2000, s. 262; Etik, davranış bilimi olarak da tanımlanır. Bk. Henry Sidgwick, *The Methods Of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2012, s.1.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Görecilik Maddesi.

³ Etik Değerler hakkında bk. İoanna Kuçuradi, Etik, 2. bs. , Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1996, s. 181-184.

⁴ Sofistler (İng. Sophists; Fr. Sophistes; Al. Sophists) M. Ö. 5. ve 4. yüzyılda, siyasi ve toplumsal koşulların değişmesinin ve doğa felsefesinin iflasının ardından, insan üzerine felsefenin başlatıcısı olarak ortaya çıkan gezgin felsefe öğretmenleri grubu. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Sofistler Maddesi.; Sofistlerin felsefi görüşlerinin ne olduğu hakkında en önemli kaynaklar Platon’un diyaloglarıdır. Ayrıca bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Sosyal Yay. 1998, s. 39-40; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, s. 42-46.

⁵ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babur, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1098a33-b4. ; David Ross, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, birinci bs. İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2002, s. 222.

⁶ Bk. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 2011, s. 94.

⁷ Abdera’da 485’e doğru doğmuş, 511 yılında ölmüş olan ünlü Yunan filozofudur; genellikle göreciliğin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Bk. Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, s. 156.

⁸ Herakleitos, İ.Ö. 540-480 yılları arasında Anadolu Efes’te (Ephesos) yaşayan Sokrates öncesi Yunanlı düşünürdür. Heraklitos’a göre 1-Her şey akar, sürekli değişir, 2- Bütün cisimler yalnız bir ve aynı elemannın değişmeleridir. Yani varlığı karşıtların birliği oluşturur. Bk. Metafizik, 1009a 24-26; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, beşinci bs. İstanbul, Sosyal Yay. 1998. s. 25.

⁹ Herakleitos’a göre ana madde Ateş’tir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 984a 5-9.

Aristoteles'te Etik Göreciliğin Eleştirisi

şudur.” demek olanaklı değildir¹⁰, olsa olsa, boyuna değişen bağıntıları içinde onun başka nesnelere göre ne olmakta olduğu söylenebilir.

Protagoras'a göre evrensele ulaşma, bilginin kaynakları bakımından da mümkün değildir. Şöyle ki, duyular da akıl da bizi evrensel bilgiye ulaştıramaz. Çünkü bilginin biricik kaynağı duyulardır ama duyular bize ancak gelip geçen şeyi gösterirler; değişmez, zorunlu, evrensel olanı gösteremezler. Bilgiyi duyulardan üstün bir kaynaktan almamız gerekir: o da akıldır. Fakat ne yazık ki akıl, esaslı bir surette kendisinden farklı olmadığı duyumun uzantısından başka bir şey değildir.¹¹ Bu durumda *bilgi ister duyuma, ister düşünceye dayansın şüphelidir*. Herkesin bildiği sadece kendi duyuları,¹² kendi gördüğü, duyduğu, hissettiğidir.¹³

Sağlam ve herkes için geçerliliği olan bir bilgiye ulaşamadığı için, evrensel ahlak kurallarından söz edilemez. Ahlaki erdemlerin; hikmet, cesaret, iffet ya da adaletin kesin tanımları yapılamaz. Ahlak kuralları ülkeden ülkeye hatta kentten kente değişmektedir. Eğer farklı milletler/kültürler incelenirse işin böyle olduğu görülebilir. Öyleyse bu durumda yapılacak en iyi şey, herkes için genel geçer bir bilginin peşini bırakmak, ilk nedenler hakkındaki yararsız ve sonuçsuz tartışmalardan vazgeçmektir; bunun yerine kendimiz için doğru olan, kendimiz için iyi olanın peşine düşmek, mutluluğun yollarını aramaktır. Bu birey için her şeyden önemli, her şeyden iyidir; aynı zamanda yapılabilecek biricik şeydir de.

Peki, birey kendisi için en iyi olana, yani mutluluğa, nasıl ulaşabilir? Sofistlere göre iki türlü yasa vardır: ilki “İnsanların Koyduğu Yasa”lar, ikincisi ise “Doğa Yasası”dır. Birinci tür yasalar ya da değerler yukarıda ifade edildiği üzere, yere ve zamana göre değişir, şüpheli ve bağlayıcılıktan uzaktır. Bu nedenle onlara uygun yaşamla mutluluğa ulaşılmaz. Böyle bir yaşam kişiyi mutlu kılmaz. Buna karşın “Doğa Yasası” böyle değildir; o, daha sağlam ve daha bağlayıcıdır. Daha üstün ve daha değerlidir. Öyleyse mutlu olmak isteyen kişi “Doğa Yasası”na uygun yaşamalıdır.¹⁴ Zayıf ve mahkûm değil, tersine güçlü ve egemen olmalıdır. Yalnız kendini değil aynı zamanda hemcinslerini de yönetmelidir.¹⁵

2. Etik Görecilik Öğretisinin Eleştirisi

Sofistlerin etik görecilik öğretileri varlık ve bilgi görüşlerine dayanır. Etik görecilik öğretisine önce Sokrates, sonra Platon fakat dayandığı temeller açısından en ağır eleştiri Aristoteles'ten gelmiştir.

Sokrates'e göre ahlaksal alanda tümel doğrulara ulaşılabilir.¹⁶ İnsan *kendini bilerek* tümel doğrulara ulaşabilir. Çünkü bunlar insanda, onun ruhunda, örtük olarak bulunur. Sokrates'e göre ruh ölümsüzdür.¹⁷ Ruh tenin etkilerinden kurtulunca her şeyi hakikatiyle kavrar, her şeyi arılığı ile öğrenir.¹⁸ Dünyaya gelirken iyinin, doğrunun, güzelin bilgisini taşır. Sokratik yöntemle¹⁹;

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, ikinci bs. İstanbul, Sosyal Yay. 1996, s. 215-228.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1009b 15-20.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 1009b 10-15.

¹³ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baytur, ikinci bs. İstanbul, Sosyal Yay. 1994, s. 194; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, dördüncü bs. İstanbul, Sentez Yay. 2012, s. 127.

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 45.

¹⁵ Alfred Weber, *Felsefe tarihi*, s. 39.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 987b1-2.

¹⁷ Sokrates'e göre her şey zıtlarından doğar. Hayat ölümden, ölüm de hayattan, bu böylece devam eder. Eğer hayattan nasibini alan her şey ölseydi, öncüne de hayata kavuşmaksızın aynı halde kalsaydı, her şeyin bir gün ölümlerle biteceği, artık canlı hiçbir şeyin kalmayacağı zorunlu olmaz mıydı? Gerçekten canlı bir şey ölümden değil, başka şeyden gelseydi ve yaşayan şey ölseydi her şeyi ölüm içinde yok olup gitmekten ne men edebilirdi. Öyleyse hayata dönüş vardır, yaşayanların ölümlerden doğduğu, ölü ruhların yaşadığı, iyi ruhları iyi, fena ruhları fena bir talihin beklediği muhakkaktır. Bk. Platon, *Phaidon*, çev. H. Ragıp Atademir ve Kemal yetkin, İstanbul, sosyal yay. 2001, s. 36.

¹⁸ Platon, *Phaidon*, s. 22.

¹⁹ Platon'un Sokratik diyaloglarında belli bir etik görüşün temel tezlerini ortaya koyarken, başka insanlarla ortak bir araştırma içinde ahlak alanında doğru bilgiyi ararken gördüğümüz Sokrates'in hem genel olarak Sofistlere alternatif eğitim anlayışının ve hem de bilgi araştırmanın ayrılmaz bir parçası olan olumsuz, çürütme yöntemi. Bk. Ahmet

diyalogla, sorgulamayla, tartışmayla²⁰ ruhta saklı olan bu hakikatlere ulaşabilir. Daha sonra tekilden tümele, bireyselden evrensele ulaşılabilir.²¹ “İyi”nin, “doğru”nun, “erdem”in, “cesaret”in, “adalet”in tanımları yapılabilir. İnsanların ahlaksal yaşamları bu tümel tanımlarda ifade edilen tümel doğrulara göre düzenlenebilir.

Sokrates’ten sonra Platon da sofistlerin görecilik öğretileriyle savaşmış fakat Sokrates’ten farklı olarak mutlak ve kesin bilgiyi (episteme) sadece ahlaksal alanla sınırlamamış, sofistlerle mücadele alanını genişletmiştir. Platon’a göre her şey değişmez. Görecilik öğretisinin dayandığı “her şey değişir” iddiası gerçeğe aykırıdır. Doğa filozoflarının sandığı gibi tek değil iki âlem vardır: duyulur âlem ve idealar âlemi.²² Duyulur âlem idealar âleminin gölgesidir. Duyulur âlemde “her şey değişir”, her şey görelidir. Fakat idealar âleminde değişme yoktur. Gerçek olan güzel insan değil, güzelliştir. Güzellik kavramı her türlü güzel olan nesneden daha gerçektir. Güzeli insan, kendisinden daha güzel olanın yanında çirkindir; oysa güzellik ideası mutlak olarak her zaman ve mekânda kendisinin aynıdır. Duyulur âlemde her nesne değiştiği için bilenin bu nesnelere ait bilgisi sanı (eikasia) ya da inanç (pistis)tır. Duyusal olandan bağımsız idealar âleminde değişme olmadığı için bilenin bunlara ait bilgisi kesin ve mutlaktır. İdealar âlemindeki düzene, oranın bilgisine herkes ulaşamaz. En yüce bilgiye sadece en iyi doğaya sahip olanlar ulaşabilir.²³ Bu yeteneği taşıyan kimseler doğru eğitim ve felsefi bilgiyle, idealar âleminin bilgisine, mutlak bilgiye, en son ve en zor görünen “İyilik İdeası”nın bilgisine ulaşabilirler.²⁴ Bu durumda doğrunun ölçütü sofistlerin iddia ettiği gibi her bir birey değil, en yüksek idea olan “İyilik İdeası”dır.

Etik görecilik öğretisine en ağır eleştirisi Aristoteles’ten gelmiştir.²⁵ Aristoteles’e göre sofistlerin savunduğu bu görüşler çürük ve temelsizdir. Etik göreciliğin dayandığı temeller aklın temel ilkeleriyle çelişmektedir. Ancak şunu hemen ifade edelim ki Aristoteles’in eleştirileri sadece sofistlere yönelik değil, ama aynı zamanda “Çelişmezlik İlkesi”ni şüpheli sayan doğa filozoflarına da yöneliktir.

Aristoteles, doğa filozoflarını eleştirmeye onların şüpheli saydığı “Aksiyomlar²⁶ ve Çelişmezlik İlkesi”ni savunmayla başlar. Çünkü onlar bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilkeyi, aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır, ilkesini şüpheli saydılar ve temellendirilmeye muhtaç gördüler. Oysa bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin ve koşulsuz olanıdır.²⁷ Bu ilke, aynı zamanda bütün diğer aksiyomların hareket noktasıdır. Buna rağmen aynı şeyin, aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının mümkün olduğunu, düşüncenin de bunu tasarlayabileceğini ileri süren çok sayıda doğa filozofu²⁸

Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Sokratik Yöntem Maddesi; Ayrıca bk. Bk. Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, s. 4.

²⁰ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 129.

²¹ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 130.

²² Platon’un idealar âlemi hakkında geniş bilgi için bk. Platon, *Devlet*, 7. Kitap, çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşçı, Metropol Yayınlar, 2002.

²³ Platon, *Devlet*, VII: Kitap, s. 259.

²⁴ Platon için kişiyi duyulur âlemin bilgisinden idealar âleminin bilgisine çeken bilimlerin neler olduğu hakkında bk. Platon, *Devlet*, VII. Kitap.

²⁵ Etik görecilik öğretisi Aristoteles’ten sonra da kimi filozoflarca eleştirilmiştir. Immanuel Kant (1724-1804) bu öğretiyi eleştiren düşünürlerdendir. Kant, etik göreciliği savunan Protagoras’ın aksine ahlak yasalarının mutlak olduğunu, kendilerinde mutlak bir zorunluluğu da birlikte getirdiklerini görebileceğimizi ifade eder. Kant’ın konu ile ilgili görüşleri için bk. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul, İ. Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 48.

²⁶ Aksiyom (to aksiyoma) mutlak olarak kanıtlanamaz bir ilke, kendi kendine yeten ve “hypothesis” gibi varlık içeren evrensel ve biçimsel bir kuraldır. Örneğin “her şeyin zorunlu olarak ya tasdik veya inkâr edilmesi gerekir” veya “bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmaması imkânsızdır” ilkeleri gibi. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 996b 30-32.

²⁷ “Koşulsuz olan”, bir başka ilkedeki çıkarılmış olmayan, kendi kendisiyle bilinen şeydir. Çelişmezlik ilkesi her türlü bilgidan önce geldiğine göre zorunlu olarak “koşulsuz olan” bir ilkedir. Bk. *Aristoteles*, *Metafizik*, 1005b – 14-18.

²⁸ Aristoteles bununla Herakleitos, Empedokles, Anaksagoras, Demokritos ve Protagoras’ın tilmizlerini kastetmektedir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1006a 4.

vardır ve onlar bu ilkenin kanıtlanmasını istemektedirler. Aristoteles'e göre bu istek büyük bir bilgisizlikten ileri gelmektedir. Kanıtlamaya ihtiyaç duyanla, duymayanı ayırt edememek bilgisizlikten²⁹ ileri gelmektedir. Çünkü her şeyi kanıtlamak imkânsızdır; aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama söz konusu olamaz. Bununla birlikte *Çelişmezlik İlkesini* çürütme yoluyla³⁰ kanıtlamak mümkündür.³¹ Şöyle ki, “bu iddiayı ileri süren neden sabahleyin önüne bir kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmiyor? Neden tersine, onun kuyuya veya uçuruma düşmenin aynı zamanda hem iyi, hem de kötü olmadığını düşünür gibi dikkatli davrandığını görüyoruz? Onun, alacağı bir kararı daha iyi, diğer birini daha kötü diye değerlendirdiği açıktır. Eğer o burada böyle davranıyorsa, şu varlığın bir adam olduğunu ama diğerinin bir adam olmadığını, şu şeyin tatlı olduğunu, öbürünün tatlı olmadığını söylemek zorundadır.”³² O halde her şey hakkında değilse bile, hiç olmazsa daha iyi ve daha kötü üzerinde insanların kesin yargıları olduğu ortaya çıkmaktadır.³³

Aristoteles “çelişmezlik ilkesini” çürütme yoluyla kanıtladıktan sonra Protagoras'ın görecilik öğretisini eleştirmeye girişir. Ona göre bu öğretisi de doğa filozoflarının düşünce tarzından kaynaklanmaktadır ve her iki öğretisi³⁴ de ya aynı şekilde doğru veya aynı şekilde yanlış olmak zorundadır. Çünkü eğer Protagoras'ın iddia ettiği gibi bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, bütün yargıların aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olması gerekir. “Zira çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanların her biri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanlılığı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda zorunlu olarak aynı şeyin hem olması, hem de olmaması gerekir. Öte yandan, eğer durum böyleyse³⁵ bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyse³⁶, insanların tümünün doğru düşünceleri gerekir.”³⁷

Aristoteles'e göre her iki öğretisi de aynı düşünce tarzından kaynaklanmasına karşın bu tartışmadaki her iki tarafa farklı yöntemin uygulanması gerekir. Çünkü kimi insanlar ikna edilmeye, kimileri ise mantıksal zorlamaya ihtiyaç duyarlar. Gerçek güçlükten dolayı yukarıdaki anlayışa varmış insanları³⁸ bilgisizlikten kurtarıp bilgiye ulaştırmak kolaydır. Ancak sırf tartışmak amacıyla olan kimselere³⁹ gelince, onları ancak ortaya koymuş oldukları düşünceleri çürütmekle tedavi edebiliriz.⁴⁰ Doğa filozoflarını bu görüşe götüren neden duyuşal varlıkları gözlemlenmeleri olmuştur. Onlar bütün cisimlerin bir ve aynı şeyden çıktığını gördüklerinden, çelişik veya karşıtların varlıklarda aynı zamanda var oldukları sonucunu çıkarmışlardır. Onlara göre yokluktan hiçbir şeyin meydana gelmesi mümkün olmadığına göre nesnede karşıtların daha önceden aynı zamanda var olmuş olması gerekir. Aristoteles'e göre bu akıl yürütme bir açıdan doğru, ancak bir başka açıdan yanlıştır. Çünkü varlık bil kuvve haldeyken bir ve aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkündür; ama bil fiil olarak mümkün değildir. Yine varlığın bir başka

²⁹ Analitikler hakkındaki bilgisizlikten

³⁰ Çürütme yoluyla kanıtlama için bk. Aristoteles, *Metafizik*, A,6, 987 b 33'le ilgili not; çürütme yoluyla kanıtlama ile asıl anlamda kanıtlama arasındaki fark için ayrıca bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1006a 14-20.

³¹ Aristoteles bundan sonra yedi kanıt vasıtasıyla “çürütme” yoluyla çelişmezlik ilkesini kanıtlayacaktır. Biz burada Aristoteles'in kanıtlamalarından sadece birini özetleyerek vermeyi uygun bulduk. Bu konuda daha fazla bilgi için Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1006a28-1009a5.

³² Hatırlanacağı gibi onlar her şeyin değişmekte olduğu için hiçbir şeyin belli olmadığını bu nedenle de hiçbir şey için “bu, şudur.” denemeyeceğini iddia etmişlerdi.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, 1008b-14-24.

³⁴ Yani hem sofistlerin savunmuş olduğu “bütün görüşler ve izlenimlerin doğru olduğu” görüş, hem de doğa filozoflarının savunduğu “çelişik veya karşıtların varlıklarda aynı zamanda var oldukları” görüş.

³⁵ Eğer çelişmezlik ilkesi inkâr edilirse

³⁶ Yani sürekli değişmekte oldukları için belli bir şey değilseler

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1009a 8-15.

³⁸ Yani doğa filozoflarını

³⁹ Yani sofistlere

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik* 1009a 17-19.

türü vardır ki onda ne hareket, ne oluş, ne de yok oluş vardır. Doğa filozoflarının bu varlık türünü de göz önüne almaları gerekir.⁴¹

Benzer şekilde Protagoras'ın okulunu görüntülerin doğru olduğu inancına götüren neden de duyusal dünyayı göz önüne almış olmalarıdır. Onlara göre duyu izlenimlerinde bir şey örneğin bal, kimine tatlı, kimine acı görünür. Bir zaman dilimi, örneğin hasta için uzun ama sağlıklı kişi için kısadır. O halde bu izlenimlerin hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu açık değildir; tersine tümü aynı şekilde doğrudur. Aristoteles'e göre bu filozofların böyle bir sonuca varmalarının nedeni düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye özdeş kılmalarıdır.⁴² Bu öğretinin bilim ve felsefe yapmaya girişecek insanların umutlarını kırmaktan başka bir sonuç meydana getirmeyeceği açıktır. Çünkü bu durumda doğrunun araştırılması, uçan kuşları kovalamaktan başka bir şey olmayacaktır.⁴³

Aristoteles'e göre bu filozofların bu görüşleri ileri sürmelerinin nedeni de yine doğa filozofları gibi onların da varlıklarda doğruyu araştırırken "var olan"dan yalnızca duyusal şeyleri anlamalarıdır. Ancak duyusal şeylerde büyük ölçüde belirsizlik vardır. Aristoteles, onların değişen şeyin, değiştiğinde var olmadığına ilişkin düşüncelerini belli ölçüde haklı bulmaktadır. Ancak bu yine de tartışmalıdır. Çünkü bir niteliğini kaybetmek üzere olan, hâlâ o nitelikten bir şeyler taşır. Genellikle yokluğa giden bir varlıkta, varlığını devam ettiren bir şeyler vardır ve varlığa gelen bir nesnede de meydana geldiği şeyle, kendisi sayesinde meydana geldiği şeyin var olması zorunludur ve bu süreç de sonsuza kadar gitmez. Bütün bu tartışmaları bir yana bırakıp, nicel değişimle nitel değişimin aynı şey olmadığı söylenmelidir. Nicel bakımdan nesnelerin değiştikleri, yani varlıklarını devam ettirmedikleri kabul edilmelidir.⁴⁴ Ancak her şey değişmez olan formu bakımından bilinir. Aristoteles'e göre onların yanıldıkları diğer bir husus da şudur: onlar duyusal nesnelere hakkında geçerli olan gözlemlerini evrenin tümüne teşmil etmektedirler. Çünkü oluş ve yok oluşun hüküm sürdüğü biricik bölge duyusal dünya gölgesidir. Ancak bu gölge evrenle karşılaştırılırsa onun küçük bir parçasıdır. Dolayısıyla göksel dünyayı (ay üstü âlemi) duyusal dünyadan (ay altı âlemden) ötürü mahkûm etmektense, duyusal dünyayı göksel dünyayı göz önüne alarak başlatmak daha doğru olacaktır.⁴⁵

Protagoras, "her bir insana doğru görünen her şey, doğrudur" diyordu. Aristoteles'e göre bu düşünce doğru değildir. Çünkü duyumun bizi aldatmadığını kabul etsek bile imge ile duyumun aynı şey olduğu söylenemez. Mesela büyüklüklerin gerçekte uzaktan mı yakından mı, renklerin gerçekte sağlıklı insanlara mı hastalara mı, ağırlığın güçlü insanlara mı yoksa zayıf insanlara mı göründükleri gibi oldukları, doğrunun uykuda iken mi, yoksa uyanıkken mi gördüğümüz şey olduğu ile ilgili sorulara şaşmak hakkımızdır⁴⁶ Libya'da olduğu halde rüyasında Atina'da olduğunu gördüğü için sabahleyin kalkıp Odean'a doğru yola çıkacak kimse yoktur. Bir hekimle bilgisiz insanın sağlıkla ilgili görüşleri aynı ağırlığa sahip değildir. Bir duyunun başka bir duyunun alanı ile ilgili tanıklığı ile kendi alanındaki tanıklığı aynı değerdedir. Renk konusunda otorite olan görme duyusu, tat konusunda karar verecek olan tatma duyusudur.

⁴¹ Kendisinde artık bil kuvve karşıtları bulundurmayan salt fiil. Bunlar, tanrısal şeylerdir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1009a 36-38.

⁴² "Gerçekten Empedokles, Demokritos ve hatta deyim yerindeyse bütün diğer filozofların bu tür görüşlere kapılmalarının nedeni budur." Empedokles'e göre insanlar fiziksel durumlarını değiştirdiklerinde düşündüklerini de değiştirirler: "çünkü duyularına kendini gösteren şeylere bağlı olarak insanın zihni gelişir." Bir başka pasajda da Empedokles şöyle demektedir: "İnsanların doğaları değiştikçe, zihinlerine daima farklı düşünceler gelir." Aristoteles, *Metafizik*, 1009b 16-20.

⁴³ Nitekim öyle de olmuş ve Felsefe 17. Yüzyıl filozofu olan Descartes'e kadar deyim yerindeyse bu krizden çıkamamıştır.

⁴⁴ Yani varlıklar niceliksel bakımdan devamlı değiştiklerinden varlığın bu bakımdan bilgisine ulaşamayız.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1010a 25-31.

⁴⁶ Büyüklükler yakından göründükleri gibidirler, renkler sağlığı yerinde olanlara göründükleri gibidirler, ağırlık, güçlü insana ağır görünendir. Doğru da uyanık halde iken doğru görünendir. O halde her imge doğru değildir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, s. 222. Dipnot: 1.

Aristoteles'te Etik Göreciliğin Eleştirisi

Bal tatlıdır, bize kimi zaman acı gelebilir. Burada değişen o var olduğu biçimdeki tatlılığın kendisi değildir. Onunla ilgili olarak söylediğimiz, her zaman doğrudur ve bu nitelik zorunlu olarak öyle kalmak zorundadır. Ne var ki bu sistemlerin yıktığı zorunluluğun kendisidir. Çünkü “zorunlu” olan aynı zamanda hem şu tarzda, hem de ondan başka tarzda olamaz. Dolayısıyla bir şey zorunlu ise, aynı zamanda hem “şöyle”, hem de “öyle-değil” olamaz.⁴⁷

Göreciliği savunanlar, bilgi ve ahlak felsefesindeki iddialarını temellendirmek için her türlü tözü, zorunlu olarak var olanı reddettiler. Aristoteles, hasımlarının iddialarını çürütmek ve kendi tezlerinin doğruluğunu kanıtlayabilmek için tözün ve “zorunlu”nun varlığını kanıtlamak zorundaydı; o da bunu yapmaya çalıştı. Ona göre iddia edildiği gibi “eğer gerçekten sadece duyusal olan var olsaydı, canlı varlıklar olmadığı takdirde, hiçbir şey var olmazdı. Çünkü o zaman duyum (yetisi) olmazdı. Bu durumda da ne duyusal niteliklerin, ne de duyumun olacağını söylemek doğru olurdu. Ancak duyumu meydana getiren tözlerin, duyumdan bağımsız olarak var olmadıkları kabul edilemez.⁴⁸ Çünkü duyum, hiç şüphesiz, kendi kendisinin duyumu değildir. Duyumun ötesinde bir başka şey daha vardır ve bu şeyin varlığı zorunlu olarak duyumdan önce gelir. Çünkü “Hareket Ettiren” zorunlu olarak hareket edenden önce gelir. Duyusalla duyumun birbirine bağlı kavramlar olduklarını kabul etsek bile, bu öncelik varlığını kaybetmez.”⁴⁹

Şu halde Aristoteles için sofistlerin iddiaları doğru değildir; evet doğada değişme vardır; fakat değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan, değişmeden kalan da vardır. Öyleyse onların her şeyin görelisi olduğu, evrensel ilkelere ve evrensel doğrulara ulaşılamayacağı şeklindeki iddiaları doğru değildir. İddialarının aksine evrensel ilkeler vardır ve evrensel hakikatlere de ulaşılabilir. Fakat bu ilkelere rastgele yöntemlerle değil ancak doğru yöntemlerle ulaşılabilir.⁵⁰ Aristoteles bu düşüncesiyle, “Her şeyin ölçüsü insandır” düsturuyla başlayıp bilgide ve etik değerlerde göreciliğe yönelen sofistlerden ayrılmaktadır.

Aristoteles'in düşüncesinde hakikati elde etmeyi sağlayan niteliklerin sayısı beştir. Bunlar bilim ya da bilimsel bilgi, sanat, akli başındalık, akıl ve bilgelikdir.⁵¹ Kabul ve sanı ile yanlışa düşülebilir. Bilimsel bilgiyle zorunlu olarak var olan, doğmamış ve yok edilemez olan, yaratılmayan ve yapılmayan şeylerin kesin bilgisine sahip oluruz.⁵² Sanat, eylemle değil yaratmayla ilgilidir. Sanatsal beceriyle nesnelere nasıl yapılacağı bilgisine sahip oluruz.⁵³ Akli başındalık insani iyilerle ilgili, doğru, uygulayıcı bir huydur.⁵⁴ Akli başında olan kişi iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilir.⁵⁵ Kendisi hakkında tek tek şeylere iyi bakabilir.⁵⁶ Genel anlamıyla kim iyi düşünürse, ayrıntıları

⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1010b 1-30.

⁴⁸ Aristoteles'te bilimsel doğruların ve ahlaki değerlerin güvencesi sayılan töz, değişen bireysel varlık, tüm değişmelerin gerisindeki kalıcı yapıdır. Töz, var olmak ya da belli bir biçimde eylemde bulunmaktır. Yine töz, özelliklere dayanak olandır. Töz farklı filozoflarda farklı anlamlara gelmiş, farklı şekilde tanımlanmıştır. Mesela Platon'da töz, her nesne sınıfında mevcut olan tümel form ya da idea'dır; nesnelere başka nesnelere farklılaştıran ve onları her ne ise o yapan özsel doğa ya da varlıktır. (Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Töz maddesi.) Oysa Spinoza'da töz, yalnız kendisiyle var olan ve düşünülen, var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve düşünülme için başka hiçbir kavrama ihtiyacı olmayan şey olarak tanımlanmıştır. (Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 228.) Aristoteles'te tözün iki anlamı vardır: a) en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. b) töz, özü bakımından ele alınan birey olarak maddeden ayrılabilen şeydir. Yani her varlığın şekli veya formudur. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1017b24-26.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1010b 30-1011a2.

⁵⁰ Aristoteles bu konuda hocası Platon'un bilgi kuramını da eleştirmiştir. Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Metafizik*, XIII. Kitap.

⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1139b15-16.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1139b23-24.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140a10-12.

⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140a19-20.

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140a25-30.

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1141a25-26.

da bilirse o akıllı başında kimsedir. Dördüncü nitelik olan akıl, ilk ilkeleri,⁵⁷ tek tek nesnelere, tümelleri sezme melekesidir.⁵⁸ Kanıtlamalar bu ilk ilkelerden yola çıkarak, onlara dayanarak yapılır. Evrensel doğruları ve evrensel ilkeleri elde edeceğimiz beşinci nitelik bilgeliğidir. Bilgelik bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelere akıldır.⁵⁹ Bilgelik, ilk ilkelerin, ilk nedenlerin bilimidir.⁶⁰ Bilge kişinin her şeyi bilen kişi olduğu düşünülür. Bilimin her dalında ilk nedenleri ve ilk ilkeleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan daha bilgedir. Bilge kişi kendisine emredilen kişi değil, tersine emreden kişidir; itaat eden değil, itaat edilen kişidir.⁶¹

Aristoteles'e göre dayandığı ilkeler bakımından metafizik bilgi etik bilgiden daha değerli ve kesindir.⁶² Çünkü metafizik bilgi zorunlu bilgi, etik bilgi ise olumsal bilgidir.⁶³ Metafizik, ilk ilkelerden hareket eder ve evrensel hakikatlere ulaşır.⁶⁴ Etik, ilk ilkelerden yola çıkmaz, ilk ilkelere ulaşmaya çalışır. Metafiziğin ilkeleri, etiğin ilkelerinden daha kesindir. Bu nedenle metafizik bilgi diğerine göre daha değerlidir ve kesindir.⁶⁵ Etik, kendinde akılsal olanla başlamaz; bilinmeyen hakikatlere bilinenlerden hareketle ulaşır.⁶⁶ Etiğin ilk ilkeleri kolaylıkla ortaya çıkarılamayacak kadar derin bir tarzda davranışların ayrıntıları içine gömülüdür ve onun özü, tam da onları ortaya çıkarmaktan ibarettir.⁶⁷ Bunun için ilk olarak incelemecinin, ahlaki problemlerle ilgili olarak toplumun ortak bilgeliğini temsil eden genel kanıları kabul edebilecek biçimde yetiştirilmesi gerekir. Bu kanılar ne çok açık, ne de çok tutarlıdır; ama oldukları biçimleriyle, ilk ilkelere ulaşmak için kendilerinden hareket edebileceğimiz biricik verilerdir. İkinci olarak da "kendilerinden 'kendileri bakımından daha akılsal olan' hakikatleri çıkarmak için bu kanıların incelenmesi, birbirleriyle karşılaştırılması, kusur ve tutarsızlıklarından arındırılması" gerekir. Bu hakikatler ilk bakışta kesinlikle görülmezler; fakat bir kez kendilerine ulaşıldı mı apaçıkta.⁶⁸

Aristoteles, temel etik değerlerin bilgisine ulaşmada aklın rolünü vurgular. En yüksek iyiyi belirlemede, en yüksek iyiye ulaşmada neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunun bilgisine ulaşmada aklın önemini belirtir. Gerçek mutluluğa ulaşmak için hangi eylemleri hangi şekilde gerçekleştirmede akıl yürütmenin kaçınılmaz olduğunu açıklar.

3. Aristoteles'in Etik Göreciliğe Alternatif Etiği

Aristoteles, "en yüksek iyi"yi etikte başat problem sayar. Ona göre insan için en yüce iyi, mutluluktur. Mutluluk, insan yaşamının ereğidir.⁶⁹ Mutluluk, en iyi, en güzel ve en hoş şeydir.⁷⁰ Ama mutluluğun ne olduğu ve onu kazanmak için nasıl yaşamamız gerektiği konusu

⁵⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1141a7.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1143b4-5.

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1141b3-4.

⁶⁰ İlk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Diğer her şey onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bilinirler. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, I, 982b2-4.

⁶¹ Aristoteles; *Metafizik*, I, 98210-20.

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, II, 993b20-25.

⁶³ İnkâr edildiği zaman çelişkiye düşülen, dolayısıyla temelinde çelişmezlik ilkesi bulunan mantıksal, analitik doğruya zorunlu doğru adı verilirken, inkâr edildiği zaman bir çelişkiye düşülmeyen, olgusal, sentetik doğruya olumsal doğrular denir. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Zorunlu Doğrular ve Olumsal Doğrular Maddesi.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1026a29-30.

⁶⁵ "...her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istemeye benzer." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b23-28.

⁶⁶ "ayrıca ilk ilkelerden yola çıkan ve ilklere doğru giden temellendirmeler arasında bir fark olduğu da gözümüzden kaçmamalı" Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a31-33.

⁶⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1142a17-19; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2011, s. 296.

⁶⁸ David Ross, *Aristoteles*, s. 296.

⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a 15-20.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a25.

Aristoteles'te Etik Göreciliğin Eleştirisi

tartışmalıdır.⁷¹ Mutluluk denince kimi haz, zenginlik ve onur gibi şeylere, kimi de bir başka şeye mutluluk diyor. Çoğunluk haz yaşamına mutluluk derken, seçkinler ve eylem adamları mutluluğun onurda olduğunu düşünürler. Ama Aristoteles'e göre gerçek mutluluk bunlarda değildir. Çünkü onur, onurlandırılardan çok onurlandırana bağlıdır. Oysa gerçek iyi, yani mutluluk, kişiye özgü olmalıdır. Mutluluğun zenginlikte olmadığı da açıktır; çünkü o başka şeylere yarar. Gerçek mutluluk ise araç değil, kendisi amaçtır; kendine yeterlidir.⁷² Mutluluk, haz, zenginlik ya da onur gibi şeyler değilse, o halde mutluluk nedir? Aristoteles'e göre "mutluluk, ruhun erdeme uygun etkinliğidir; üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği."⁷³

Madem Aristoteles, mutluluğu, ruhun erdeme uygun etkinliği, şeklinde tanımlıyor, öyleyse onun ruh ve erdemle ilgili düşüncelerini ortaya koymamız gerekir. Aristoteles'e göre her varlık gibi insan da madde ve form birliği olarak meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın varlığının formu ruhtur. Ruhun bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç ayrı düzeyi vardır. Bitkisel ruh akıldan yoksundur ve akıldan pay almaz. Akıldan pay almadığı için insani erdemde payı yoktur. Ruhun ikinci düzeyi hayvani ruhtur; o da akıldan yoksundur. Ama bitkisel ruh hiçbir şekilde akıldan pay almazken istek gücüne sahip olan hayvani ruh, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır. Hayvani ruhta doğal olarak akla aykırı olan, akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir yan da vardır. İnsani ruha gelince, o ruhun en üst düzeyidir ve yalnız o akıl taşır; bu özelliği ile hem bitkisel, hem de hayvani ruhtan ayrılır. Ruhun akıl taşıyan yanı da ikilidir: Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise akıl alan yandır.⁷⁴ Ruhun her bir düzeyinin kendine ait görevleri vardır. Beslenme, büyüme, varlığını devam ettirme birinci düzeydeki ruhun görevleridir.⁷⁵ Duyum alma, hareket etme, hissetme, arzulama ikinci düzeydeki ruhun eylemleridir. İlkeleri başka türlü olamayacak nesnelere ve varlığın ilkelerini araştırma üçüncü düzeydeki ruhun akıllı yanının görevleridir. Öteki parçasıyla da ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakar, onlar üzerinde düşünüp taşınırız.⁷⁶ Aristoteles, akıllı yana teorik akıl, akıl alana da pratik akıl ya da ilkinde bilimsel yan ikincisine tartan yan ismini vermiştir.⁷⁷ Erdem de ruhun bu ayrımlarına göre belirlenmektedir.

Mutluluğun en iyi şey olduğu söylenmişti. Şimdiki soru şudur: Kişi mutluluğu kazanabilmek için hangi tür erdemleri elde etmeli ve nasıl yaşamalıdır? Aristoteles'e göre mutluluğu sağlayan şeyler de iyidir ve bu iyiler üç kısma ayrılır: Bazıları dış iyiler, bazıları bedenle ilgili iyiler⁷⁸ ve ruhla ilgili iyilerdir.⁷⁹ Mutlu olmak için dış iyiler, bedenle ilgili iyiler ve ruhla ilgili iyilere sahip olmalıyız. Ruhla ilgili iyiler erdemlerdir. Aristoteles'e göre biri düşünce, diğeri karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi ruhun akıl taşıyan yanının erdemidir ve daha çok aklın eğitimiyle oluşur ve gelişir, bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir.⁸⁰ Düşünce erdemi ruhun ayrımlarına göre teorik ve pratik olarak iki sınıfa ayrılır. Mesela ilk ilkeler hakkında bilgelik teorik, mutluluğa ulaştıracak vasıtalar hakkında doğru düşünüp, tartma ise pratik erdemlerindedir.⁸¹ Teorik erdemler, akıllı yanın erdemleridir.

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a20.

⁷² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b 7.

⁷³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 16-18.

⁷⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a27-1102b34.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a34.

⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a 5-7.

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a12-14.

⁷⁸ Aristoteles'e göre dış iyilere de sahip olmak gerekir. o bu düşüncesini şöyle açıklıyor: "yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değildir. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden –sözgelimi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise mutluluğu lekeler. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz... Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşulları da gerektirir gibi görünüyor." Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a32-1099b5.

⁷⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098b13-14.

⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a15-17.

⁸¹ Düşünce erdemleri hakkında geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 6. Kitap.

Bu nedenle gerçek mutluluğa en çok bunlar katkı sağlar. Erdem sıralamasında en üstte yer alır. Pratik erdem ise akıl alan yanın erdemleridir; erdem sıralamasında teorik erdemleri izler.

Sadece teorik bilgiyle mutluluk kazanılmaz. Teorik erdemler mutluluğu kazanmada çok önemlidir.⁸² Metafizik bilgi, ilk ilkelerin bilgisi en büyük erdemlerdir; bilgi mutluluğun temel şartıdır. Ancak şu bir gerçek ki, tek başına bilgi kişiyi mutlu kılmaz. Mutlu olmak için bilginin yanında eylem de şarttır. Düşünce erdemleri yanında eylemlerle ilgili olan karakter erdemleri de gereklidir. Karakter erdemi istek gücünü taşıyan ruhun erdemidir ve bu gücün eğitimiyle oluşur. Mesela yiğitlik, cömertlik, ölçülülük karakter erdemlerindedir. Karakter erdemlerinden hiçbirini doğuştan getirmeyiz. Hiç kimse doğuştan cömert ya da cimri, yiğit ya da korkak değildir. Yiğitçe davranma davranma yiğit ya da tehlikeler karşısında korkmaya alışmakla korkak oluruz. Karakter erdemlerini etkinlikte bulunarak ediniriz.⁸³

Aristoteles'e göre erdemli eylemin kimi koşulları vardır. Mesela çocuklar ve deliler erdemli sayılmazlar. Onların davranışları iyi ya da kötü olarak nitelenemez. Zorlanan kişinin davranışları da böyledir. Mutluluk rastlantıyla da kazanılamaz. Çünkü kişi eylemini ilkin bilerek yapıyorsa, tercih ederek yapıyorsa üçüncü olarak da emin ve sarsılmaz bir şekilde yapıyorsa erdemlidir.⁸⁴ Böyle yapmıyorsa erdemli değildir. Erdemli eylemde devamlılık da gereklidir. Gelişigüzel bir süre için değil yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan, dış iyilere de yeterince sahip olan kişiyi mutlu diyebiliriz.⁸⁵

Mutluluğu kazanmada “doğru eylemin ne olduğu ve kimin işi olduğu?” hakkındaki sorular büyük önem taşır. Aristoteles'e göre ruhta olup bitenler üç türdür: Etkilenimler, olanaklar ve huylar. Erdem de bunlardan biridir. Aristoteles, öfke, korku, yüreklilik, sevinç, sevgi, kin, özlem ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere “etkilenim” diyor. Bunlardan etkilenmemizi sağlayanlara da “olanak” adını veriyor. “Huylar” diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyor. Örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Diğer etkilenimler de bunun gibidir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir. Erdemin “olanak” olmadığı da açıktır. Hiç kimse sırf etkilenme olanağına sahip olduğu için iyi ya da kötü olmaz. Geriye onların huy olması kalıyor.⁸⁶ Erdemin huy olduğunu söylemek yetmez. Ayrıca onun nasıl bir huy olduğunu da söylemeliyiz. Aşırılıklar beden sağlığımızı bozar; orta yol ise bedeni sağlıklı kılar. Bu durum ruh için de geçerlidir. Etkilenimlerde ve eylemlerde eksiklik ve aşırılık kötülüğe özgüdür. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi yapmak orta olandır ve bu da erdeme özgüdür.⁸⁷ O halde karakter erdemlerinin orta olma olduğu, eylemlerde ve etkilenimlerde aşırılık ve eksikliğin kötülüğe, “orta”nın ise erdeme özgü olduğu, ortayı bulmanın da yine bilenin, “aklı başında olan”ın işi olduğu belirtilmiş oldu.⁸⁸

İnsan için asıl olan, en iyi olan akıldır.⁸⁹ O halde bir insan özellikle akıl olduğundan ötürü, insan için en mutlu yaşam akla uygun yaşamdır. Acaba teoriyi mi pratiği mi tercih etmeli? Teorik bilgi pratik bilgiden daha üstündür. Çünkü ezeli ve ebedi olan şeylerin bilgisi teorik bilgidir. İlk ilkeleri ve ilk nedenleri arayan bilgi teorik bilgidir. Pratik bilgi insani alanda iyiyi

⁸² Aristoteles, *Politika*, çev. Ersin Uysal, 2. Bs. İstanbul, Dergâh yay. 2010, s.103.

⁸³ Karakter erdemleri hakkında geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik 2*. Kitap

⁸⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1105a32-35.

⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1101a 14-15.

⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b20-1106a10.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b20-25.

⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a25-35; John Burnet, *Aristoteles Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 1. Bs. , İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 85.

⁸⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1178a2.

Aristoteles'te Etik Göreciliğın Eleştirisi

arayan bilgidir. Bu nedenle asıl olan teorik bilgidir, asıl olan teorik bilgeliktir. Asıl mutluluk teorik bilgiyle elde edilen mutluluktur.⁹⁰

SONUÇ

Aristoteles'in eleştirilerinde ifade ettiği ana düşünce şudur: Doğa filozofları doğayı inceledikleri için doğadaki değişimi görmüşler; ama değişmeden kalanı, tözü gözden kaçırmışlardır. Duyu organlarıyla algıladığımız ve büyük ölçüde düzensizliğin hâkim olduğu duyusal dünyayı göz önüne almışlar ama düşünceyle kavradığımız ve düzenin hüküm sürdüğu göksel dünyayı göz önüne almamışlardır. Onların bu tavrı bizi şaşırtmamalıdır. Çünkü bu doğruların incelenmesi doğanın biricik bölümünü inceleyenlerin işi değildir. Doğanın tümünü inceleyen, tümeli ve birinci dereceden tözü inceleyen filozofun işidir. Onlar bilgisiz oldukları alanda tartıştıkları için de yanılmışlardır. Doğa filozoflarının “çelişmezlik ilkesi”ni şüpheli saymalarının nedeni budur. Sofistlere gelince, onların “bütün görüşler ve izlenimler doğrudur” iddiasında bulunmalarının nedeni de aynıdır. Onlar da doğa filozofları gibi “var olan”dan sadece duyusal şeyleri anlamışlardır. Öyleyse sofistlerin etikte dayandırdıkları temeller çürüktür bu nedenle savundukları görüşleri temelsizdir. İddialarının aksine evrensel doğrular mevcuttur ve bu doğrulara ulaşılabilir. Fakat evrensel doğrulara ve ahlaki değerlere rastgele yöntemlerle değil doğru yöntemlerle ulaşılabilir. Doğru yöntemlerle apaçık ahlaki hakikatler edinilebilir. Apaçık ahlaki hakikatlere ulaşamıyorsa bunun nedeni sorunu çözmede kullanılan yöntemin yetersizliğidir.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1178b30-32.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1996). Metafizik. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Sosyal Yayınları.*
- (1997). *Nikomakhos'a Etik. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi.*
- (2010). *Politika. çev. Ersin Uysal. 2. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları.*
- Burnet, J. (2008). Aristoteles Eğitim Üzerine. çev. Ahmet Aydoğan. 1. bs. İstanbul: Say Yayınları.*
- Cevizci, A. (2013). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.*
- Çüçen, A. (2012). Bilgi Felsefesi. İstanbul: Sentez Yayıncılık.*
- Erdem, H. (2002). Ahlak Felsefesi. Konya: Hüner Yayınları.*
- Gökberk, M. (1985). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitapevi.*
- Hançerlioğlu, O. (2011). Düşünce Tarihi. İstanbul: Remzi Kitapevi.*
- Kranz, W. (1984). Antik Felsefe. çev. Suad Y. Baytur. İstanbul: Sosyal Yay.*
- Kuçuradi, İ. (1996). Etik, 2. bs. Ankara. Türkiye Felsefe Tarihi.*
- Takiyettin, M. (2000). Felsefeye Giriş. 7. bs. İstanbul: Remzi Kitapevi.*
- Özlem, D. (2004). Etik – Ahlak Felsefesi. İstanbul: İnkılap Kitapevi.*
- Platon. (2001). Phaidon. çev. H. Ragıp Atademir. Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları.*
- (2002). *Devlet. çev. Neval Akbıyık-Serdar Taşçı. İstanbul: Metropol Yayınları.*
- Ross, W. D. (2011). Aristoteles. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.*
- Sidgwick, H. (2012). The Methods Of Ethics. New York: Cambridge University Press.*
- Voltaire. (2001). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: M.E.B.Yayınları.*
- Weber, A. (1998). Felsefe Tarihi. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar.*
- Williams, B. (1985). Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.*

KUR'AN VE ARAP DİLBİLİMİNİN GELİŞİMİ¹

THE QURAN AND THE DEVELOPMENT OF ARABIC LINGUISTICS

Marzieh GHOLİTABARİ*, Atiyeh Damavandi KAMALİ 2**

Çev. Arş. Gör. Nevres AÇIKALIN*** Arş. Gör. Ahmet ŞEN****

ÖZET: Kur'an'ın kutsal metninden derinden etkilenen Arap Grameri bilimi hicretten sonra ilk asrın ikinci yarısında ortaya çıktı. Böyle bir gelişmenin arka planında yatan sebepler, doğru okuma ve metni doğru anlamayı ifade eden fasih Arapçada lahn (konuşmadaki hatalar) diye isimlendirilen bir olgunun yayılmasına dayandırılabilir. Kur'an'ın Arap Gramerinin gelişiminde ve bu bilimin öğretilmesindeki temel rolü herkes tarafından bilinmektedir; Bununla birlikte, bu makale, Arap Grameri ve dilbiliminin ortaya çıkışının, Kur'an'ı doğru bir şekilde okuma ihtiyacından kaynaklanıp kaynaklanmadığı veya (sık başvurulduğu üzere) konuşma hataları ve aksanı koruma çabasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorularına mantıklı cevaplar bulma girişimidir.

Anahtar sözcükler: Kur'an, Arap Grameri, Lahn (Konuşma Hataları), Ortaya çıkış, Öğretim.

ABSTRACT: Profoundly influenced by the sacred text of the holy Quran, the knowledge of Arabic grammar emerged in the second half of the first century after Hijra. The reasons behind such a development might be traced in the spread of a phenomenon called Lahn (or errors in speech) in eloquent Arabic, the accuracy in reading, and text comprehension. The central role of the holy Quran in the instruction of this knowledge and the development of Arabic grammar is known to everyone; nevertheless, this paper is an attempt to find plausible answers to the question whether the emergence of Arabic grammar and linguistics was a consequence of the need to read the holy Quran accurately or (as it is often referred to) was it an effort to prevent accent cultivation and speaking errors. The results of the study do not limit the predisposing causes for the development of Arabic language to non-Arabic accent syndrome prevention.

Keywords: Quran, Arabic grammar, Lahn (errors of speech), emergence, instruction

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, İslâmî ilimlerin verimli bir zemini ve düşüncenin mükemmel bir kaynağıdır. Arap dilini bilimsel bir şekilde inceleyen dilbilimindeki gelişimin, Kur'an ayetlerine çok şey borçlu olduğu gayet açıktır. Arap grameri, ilk olarak H.I. yy'ın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Böyle bir dilbilimsel ve gramatikal bilimin ortaya çıkmasında birçok faktör rol oynamıştır. Kaynakların çoğunluğu dilsel ve konuşma hatalarının Arap gramerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını iddia ederken, bu çalışmamız, Arap gramerinin ortaya çıkışını Kur'an ışığında ele alma girişimidir.

Herhangi bir ulusun dili, o ulusun kültürünün, örf, âdet ve geleneklerinin ve içerisinde temsil edildiği kimliğinin tamamlayıcı bir parçasıdır. Arap dili İslâmiyetten önce Arap

* Azad İslam Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi.

** Azad İslam Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi.

*** Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nevsacikalin@hotmail.com.

**** Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, asen@erzincan.edu.tr.

¹ Bu makale 2012 yılında Singapur'da düzenlenen Dil, Medya ve Kültür Konferansında sunulan tebliğin İngilizcesinden çeviridir.

yarımadasında konuşulmaktaydı. Bazı kaynaklar, Araplar arasında doğal olarak şekillenmiş ve kendiliğinden meydana gelmiş müşterek bir dilin bulunduğunu ifade etmektedirler². Kur'an'ın nüzulünden sonra, Arap kabileleri arasında birçok farklı lehçe bulunsada resmî olarak daha fasih bir lehçe kabul görmekteydi. Kureyş kabilesinin dili, bazı farklı makul etkenlerden ve aşağıdaki sebeplerden dolayı Araplar arasında tek müşterek dil olarak kabul ediliyordu:

1.1. İslâmî, Dinî ve Doktrinel Sebepler:

Kur'an'ın nüzulünden, İslâmiyetin doğuşundan ve Hac ziyaretinden yüz yıllar önce, insanların Mekke'deki varlığı³.

1.2. Dilsel Sebepler:

'Ukâz panayırını gibi merkezlerde yapılan buluşmaların, genellikle Kureyş lehçesiyle düzenlenmesi ve şairler, kıssacılar ve ünlü hatiplerin fikir ve düşüncelerini ifade etmek için bu lehçeyi kullanmaları⁴.

1.3. Politik Sebepler:

Farklı bazı faktörlere dayanan politik sebepler, bu tercihin kabulünü etkileyen temel parametreler olarak kabul ediliyordu. Mustafa Sâdık er-Râfi'î (ö. 1937), Kureyş lehçesinin tüm lehçeler içinde en zengin sözcük yapısına sahip olması bakımından en fasihi olduğuna inanmaktadır⁵.

1.4. Ekonomik Durum:

Şam ve Yemen'e ticaret maksadıyla seyahat eden birçok Mekke'li tüccar, Kureyş kabilesinin konuştuğu lehçenin yayılmasına zemin hazırladı. Bu da sonuç olarak Kureyş lehçesinin diğer lehçe ve şiveler üzerinde bir üstünlük sağlamasına yol açtı⁶.

1.5. Kureyş Kabilesinin Otorite ve Etkisi:

Bölgedeki diğer kabilelere kıyasla Kureyş, sahip olduğu uygarlığının yanı sıra kültürel gelişiminden dolayı büyük bir etkiye ve üstün bir konuma sahipti. Şiirler genelde Kureyş lehçesi ile söyleniyordu. İbn Haldûn (ö. 808/1406)'a göre, İslâmiyetten önce savaşçılar arasında söylenen recezlerin tümü Kureyş Arapçası ile söyleniyordu⁷.

1.6. Kureyş İle Diğer Bölgeler Arasındaki Mesafe:

Kureyş'in coğrafi konumu ve diğer kıtalara ve bölgelere olan uzaklığı Kureyş Arapçasını diğer dillerle karıştırmaktan korudu. Birçok sarf ve nahiv âlimi Kureyş Arapçasını en fasih Arapça olarak kabul ettiler⁸.

² Batenî, Muhammed Rıza, *Mesâil-i Zebân-i Şinâsi-i Nevîn*, Âgah Yayınları, Tahran, 1977, s. 15; es-Sâmerrâî, İbrahim, *Fikhu'l-Lugati'l-Mukaren*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, s. 9.

³ el-Hicâzî, Mahmud Fehmî, *et-Te'allumu'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Kahire, 1992, s. 34; Tallâl, 'Allâme, *Tatavvuru'n-Nahvi'l-'Arabî fî Medreseteyi'l-Basra ve'l-Kûfe*, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut, 1993, s. 15; Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1968, s. 11; Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-Nahv ve Târihu Eşheri'n-Nuhât*, Kahire, 1995, s. 10; ez-Zâhid, Zuheyr Gâzî, *Devru'l-Basra fî Neş'eti'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, 'Alemlu'l-Kutub, Basra, 1986, s. 11.

⁴ Dayf, s. 12; Tallâl, 'Allâme, s. 15; Tantâvî, s. 10.

⁵ el-Hicâzî, s. 34.

⁶ el-Hicâzî, s. 35.

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2006, s. 815.

⁸ el-Vâfi, Muhammed Abdulkerim, *Menhecû'l-Bahs fî't-Târih ve't-Tedvîn 'inde'l-'Arab*, Menşûratu Câmi'ati Karyunus, 1998, s. 107.

Gayet açıktır ki, bir ulus tarafından konuşulan dilin (müşterek dil) etnik bir topluluğun şivesi ve diliyle veya özel bir yerel kabilenin diliyle sınırlı olmaması gerekir. Aksine müşterek dil, yüksek bir toplumsal statüye sahip olan kişiler ile kültürel yönüyle en zengin çeşitliliğe sahip olarak konuşma dilini benimseyen (özellikle şair, hatip, edebiyatçı ve elitlerden oluşan) toplum bireylerinin kabul etmiş oldukları dilden türemektedir⁹.

Bununla birlikte, müşterek dilin ana özelliklerinin küçük bir topluluğa dayanmaması gerekmektedir. Kur'an Arapçasının birçok şair ve hatip tarafından en fasih ve en kapsamlı Arapça olarak kabul edilmesinin nedeni işte budur. Arap toplumu, İslâm'ın ortaya çıkışı ve Kur'an-ı Kerim'in öğretileri sayesinde bilgiyi araştırma ruhu ile donatılmıştır. Kur'an-ı Kerim, bilimsel ve entelektüel çabalarla Arap toplumunda bilgi düzeyinin yükselmesine yol açmıştır.

İslâmın çeşitli dilsel ve kültürel arka planıyla birlikte hayatın her kesimindeki ve dünyanın en üca yerlerindeki insanların olumlu tutumu, İslâm'ın kutsal kitabı ve farklı etnik kabilelerin mevcudiyeti, Kur'an'ın hem okunma hem de yorumlanmasında hata yapma olasılığına zemin hazırlamış ve bu olasılığı artırmıştır. Bu sorun, Arap gramerinin gelişiminin arkasındaki temel nedenlerden biri olarak bazı kaynaklar tarafından nakledilmiştir. Bu sorunun sebebi, hem Arap dilinin hem de ezberden Kur'an okuma usulünün lahn gibi dilbilimsel olgular tarafından doğrudan doğruya ve olumsuz olarak etkilenmesidir¹⁰. Sonuç olarak, Kıraat âlimleri, müçtehitler, nahivciler ve sarf âlimleri gibi bazı Arap ilim adamları Arap dilinin yapısının zarar görmesini ve yozlaşmasını engellemek için ciddi girişimlerde bulundular. Kıraat âlimleri, Kur'an'ın çeşitli kıraatlerinin ortaya çıkmasına sebep olmalarına rağmen, Kur'an'ın metnini noktalama girişiminde bulundular¹¹. Onlar bu makalede tartışılan konuyla hiç alâkası olmayan iddialarına deliller olarak sebepler ve kanıtlar ileri sürdüler. Fıkıh âlimleri, ayetleri yorumlamayı ve ekonomik, siyasî ve dinî konularda bir dizi gerekli Şeriat-temelli hüküm ve içtihatlar elde etmek için daha iyi değerlendirme ve anlayışa ulaşmayı amaçlamışlardır. Nahiv ve sarf bilginleri, Arap gramerini oluşturan kural ve kaideleri dilbilimsel açıdan geliştirmeyi denediler. Bunu gerçekleştirmek için, çöldeki birçok farklı yere yolculuk yaptılar, yerli halktan fasih kelimeleri topladılar ve birbiriyle yarışan nahiv ekollerini kurarak Arap gramerini geliştirmeye çalıştılar¹².

Arap olmayanlar ezberleme ve tekrar yoluyla Arapçayı öğrendiler ve açıkçası onların bu konuşma dili şive hâline dönüştü¹³. Bu şive, daha doğrusu özel tonlama, Kur'an ve hadis okurken onların konuşmalarını etkiledi ve muhtemelen metni okuma ve anlamada problemlere sebep oldu. Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) şöyle demektedir: “Arap olmayanlar tarafından, Kur'an'ın yanlış okunması ve noktalanması -ki bu dikkat edilmesi gereken bir durumdur- daha Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken başlamıştı ve sonuç olarak Arap dili bozulmuştu. Hz. Peygamber, Kur'an'ı yanlış okuyan birini işittiğinde onunla ilgili şöyle dedi¹⁴: “Kardeşinizi düzeltin.” Doğrusu lahn, ekleme ve çıkarma yoluyla doğru konuşma şeklini bozmadır. İbn Haldun, Arap dilinin bozulmasının köklerini Araplarla Arap olmayanların etkileşiminde bulmuştur ki bu sayede Arap gramerinin doğduğuna inanmaktadır.

⁹ el-Vâfi, s. 114.

¹⁰ el-Lugavî, Ebu't-Tayyib, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, Dâru Nahda, Mısır, 1974, s. 5-559; el-Mahzûmî, Mehdi, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'l-Lugati ve'n-Nahv*, Mektebetu ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbî ve Evlâduhu, Mısır, 1958, s. 37; Şusterî, Muhammed İbrahim Halîfe, *Târîhu 'İlmi'n-Nahvi'l-'Arabî*, SAMT Yayınları, Tahran, 2003, s. 7-66; Tantâvî, s. 10; Tallal 'Allâme, s. 9-28; İbn Haldun, s. 118.

¹¹ Tallâl, 'Allâme, s. 15; el-Mahzûmî, s. 37.

¹² Tallâl 'Allâme, s. 15; Tantâvî, s. 46; es-Sâlih, Subhî, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2009, s. 92; Hammûd, Hıdr Muhammed Musa, en-Nahv ve'n-Nuhât: el-Medâris ve'l-Hasâis, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1999, s. 12.

¹³ Abdu'l-'âl Salim Mekrem, *el-Lugatu'l-'Arabiyye fi Rahâbi'l-Kur'an*, 'Âlemu'l-Kutub, Kuveyt, 1995, s. 48.

¹⁴ el-Lugavî, s. 5-23.

Muhammed suresi 30. ayete (And olsun, sen onları, konuşma tarzlarından da tanırsın) dayanarak Râğib el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), lahn kelimesinin bir kelimenin orijinal telaffuz şeklini bozmak, onu noktalama kurallarından soyutlamak, uygunsuz bir şekilde kelime ve cümlenin bölümleriyle kısımlarını değiştirmek anlamına geldiğini ve bunun uygunsuz ve alışılmadık bir durum olduğunu ifade etmiştir¹⁵. Üstelik gramer kural ve kaideleri konmuş, açıklanmış, çeşitli başlık ve bölümlere sahip bazı prensipler ihdas edilmiş ve artık uygulanır olmuştur. Daha sonra bu kurallardan oluşan birikim, Arap nahvi olarak isimlendirilmiştir.

Kur'an-ı Kerim çeşitli yönlerden Arap dili üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Kur'an-ı Kerim Arap dilinin dinamizmini etkilemiş, Arap lehçelerini birleştirmiş, Arap dilini Müslüman milletlerin resmî dili ve eğitim dili haline dönüştürmüş ve bedevilerle göçebeler tarafından orijinal olarak kullanılan Arapçayı güzelleştirmiştir. Kur'an'ın ayetlerinin ihtiva ettiği anlamların genişliği, İslâmî İlim ve teknolojilerin ortaya çıkmasına, ifade ve üslûplara kaynak ya da kılavuz olabilmesi ile dinî terminolojileri türetmede ortaya koyduğu yenilikler Kur'an-ı Kerim'in özellikleri arasındadır¹⁶.

İfade edildiği gibi, Kur'an, Arap dilcileri tarafından ilk olarak çalışılmış bir saha olan Arap dilinin ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Çünkü nahivciler tarafından gramer kurallarının yazımından önce Arap sözcükbilimine ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu yüzden Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) gibi nahivciler, Tihâme, Necd ve Hicaz çöllerinden mümkün olduğu kadar çok örnek toplamaya başladılar¹⁷.

Yukarıda ifade edilen noktaları dikkate aldığımızda, noktalama işaretleri yardımıyla Kur'an'ın Arap gramerine ihtiyaç duymadığı görülür. Fakat bu doğru bir çıkarım değildir, çünkü gramer, metnin anlamını kavrama ve cümlenin yapısı gibi diğer birçok farklı yönü kapsar. Nahiv tartışmalarında bazı geleneksel tanımlar yapılmasına rağmen, bazısı noktalama işleminin önemsiz olduğuna inanmış, bazısı ise bu ameliyenin önemini farkında olmuştur. Arap nahvinin ortaya çıkması konuşma dilinde hataların yapılmasının engellenmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum, birçok âlimi konuşma dili ve lehçe üzerine kitaplar yazmaya sevk etmiştir. Sırasıyla bu kitaplar şunlardır¹⁸:

Kûfe nahvinin kurucusu el-Kisâî (ö. 189/805)'nin eseri, *Mâ Telhanu fîhi'l- 'Âmme*.

Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824), *Mâ Telhanu fîhi'l- 'Âmme*.

Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863), *Kitâbu Mâ Telhanu fîhi'l- 'Âmme*.

Ebû Hâtîm Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım (Yezîd) el-Cuşemî es-Sicistânî (ö. 255/869), *Mâ Telhanu fîhi'l- 'Âmme*.

Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî (ö. 282/895), *Mâ Telhanu fîhi'l- 'Âmme*.

Ebû 'Abdillâh (Ebû 'Alî) Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî es-Sebtî (ö. 577/1181), *Takvîmu'l-Lisân*.

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. 'Abdillâh b. Mezhic ez-Zubeydî (ö. 379/989), *Lahnu'l- 'Âmme*.

¹⁵ Râğib el-Esfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Talîatu'n-Nûr, 2008, s. 739; Tabâtabâ'î, Muhammed Huseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran, 1984, s. 18-388.

¹⁶ ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebi'l- 'Arabî*, Dârul-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2006, s. 86.

¹⁷ es-Sâlih, Subhî, s. 150; el-Zâhid, s. 14.

¹⁸ Abdu'l-'âl Sâlim Mekrem, s. 91.

Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdillâh b. Sehl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), *Lahnu'l-Hâssa*.

Ebû Muhammed Kâsım b. 'Alî b. Muhammed el-Harîfî (ö. 516/1122), *Durretu'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs* vb.

2. TARTIŞMA

Kur'an-ı Kerim'in dili, diğer Arap lehçeleri ile karşılaştırıldığında büyük ölçüde en fasih ve en güzel dil olarak çok geçmeden geniş ölçüde tanınmaya başlamış ve birçok kimseyi kendi zengin metninin nasıl okunacağını ve ilâhî kavramların nasıl anlaşılacağını öğrenmeye yöneltmiştir. Diğer uluslar, doğru davranış biçimi; çocukları yetiştirme ve eğitime yolları; dost ve düşmanlarla muamele şekilleri; doğru bir yaşam tarzı ve dinî, politik, ekonomik, hukukî vb. çeşitli alanlarda Kur'an-ı Kerim'den istifade edebilmek amacıyla Arap dilini öğrenmek için gramer kurallarının konmasına şiddetle ihtiyaç duydular. Hatta hayatın diğer farklı alanlarında dinî öğretileri kullanabilmeye de gerek duydular.

İslâm'ın Arap toplumunda ortaya çıkması gramercileri bu dilin bazı kural ve kaidelerini ortaya koymaya sevk etmiştir. Arap dili Kur'an'dan önce var olmasına rağmen, kendisine özel bir ilgi gösterilmemişti. Kur'an Hz. Peygamber'e indirilirken, Araplar arasında Kur'an'da kullanılan dil, müşterek fasih bir dil olarak kabul edildi. Daha sonra dilciler, bu dilin kural ve kaidelerini koymaya karar verdiler. Kur'an-ı Kerim bilimsel bir dille inmesine rağmen, tüm insanlara hitap etmiş, geçmiş ümmetlerden haberler vermiş ve gelecekte olacak olan olayları önceden bildirmiştir. Bu durumun sadece Arapları ilgilendiren bir şey olmadığı açıktır. Bu nedenle dünyadaki tüm insanların gramer kurallarının gelişiminin önemini bizzat gösteren bu dili öğrenmeleri gerekiyordu.

Genellikle Kur'an'ın fasih dili, bu dil için gramer kuralları koymada Arapların ilgisini uyandırmasının ötesinde, onların çeşitli bilimsel alanlarda Yunanlılar, İranlılar ve Hintliler gibi Arap olmayanlarla rekabetleri, onları daha bilimsel davranmaya sevk etti. Üstelik diğer milletlere nazaran bilimde daha az gelişmiş olmaları, Arapların bu konuda daha çok çaba sarf etmelerine yol açtı. Çünkü yabancılara kendi dillerini dayatarak onlardan birçok farklı bilimi öğrenebildiler. Çeşitli şive ve lehçelere sahip olan konuşma dilinin aksine, yazı dilinin, bütün sosyal tabakaların kendisinden faydalanabildiği ve tüm grup ve kabilelerin anlayabildiği müşterek bir dile dayanması gerekirdi.

3. SONUÇ:

Arap toplumu dışında, dünyanın farklı bölgelerinden insanlar, Kur'an'ı yalnız Araplara hasretmediler ve Kutsal kitabın evrensel olduğuna ve tüm insanlığa gönderilmiş son Peygamberin dili olduğuna inanmalarından dolayı Arap dilini öğrenmeye giriştiler. Bu yüzden, Arap olmayanlar arasındaki, özellikle İranlılar içinde, birçok nahivci, sözcükbilimci, şair ve âlim görmekteyiz. Yukarıda da ifade edildiği gibi, lahn dışında gramerin ortaya çıkmasına yol açan farklı nedenler vardır. Bildiğimiz gibi, konuşma hataları yabancılar tarafından Arap diline sokulmuştur. Herhangi bir toplumda farklı şive ve lehçelerin bulunmasına, bu lehçe ve şivelerin dil için zararlı kabul edilmemesine ve sadece konuşma dilinde çeşitliliğe sebep olduğuna inanılmasına rağmen, konuşma hataları, dilin kökenine ve konuşma diline zarar veren dilbilimsel hatalardır.

Kur'an-ı Kerim, Arap dilinin gelişimine ve konumunun artmasına katkı sağlamıştır. İslami ilimler, H.I.yy.'ın ikinci yarısında Kur'an'ın nüzulünden hemen sonra ortaya çıkmıştır. Arap grameri tüm İslâmî ilimlerin en önemlisi olarak görülmüştür. Birçok kaynak, Arap dilinin ortaya çıkmasındaki temel nedenin konuşma hatalarını engelleme girişimi olduğu zikretmiştir. Fakat yukarıda ifade edildiği üzere, diğer faktörler, Kur'anı doğru okuma, onun manalarını doğru

anlama, diğer ulusların Arap dilini öğrenmedeki ilgisi gibi hususları kapsamaktadır. Sonuç olarak Arap dili kural ve kaideleri konulmaya başlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Bâtenî, Muhammed R. (1977). Mesâil-i Zebân-i Şinâsî-i Nevîn. Tahran: Âgah Yayınları.*
- Bergstrasser, A. (1994). Tatavvuru'n-Nahv. çev. Ramazan Abduttevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.*
- Dayf, Ş. (1968). el-Medârisu'n-Nahviyye. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.*
- el-Hicâzî, M.F. (1992). Ta'allumu'l-Lugati'l-'Arabîyye. Kahire.*
- el-Lugavî, E. (1974). Merâtibu'n-Nahviyyin. Mısır: Dâru Nahda.*
- el-Mahzûmî, M. (1958). Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Lugati ve'n-Nahv. Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh.*
- el-Vâfî, M.A. (1998). Menhecu'l-Bahs fî't-Târîh ve't-Tedvîn 'inde'l-'Arab. Menşûratu Câmi'ati Karyunus.*
- er-Râfî'î, M.S. (2000). Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye.*
- er-Râgîb, İ. (2008). Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân. Talî'atu'n-Nûr.*
- es-Sâlih, S. (2009). Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.*
- es-Sâmerrâî, İ. (1987). Fıkhu'l-Lugatu'l-Mukaren. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.*
- ez-Zâhid, Z.G. (1986). Devru'l-Basra fî Neş'eti'd-Dirâsâti'n-Nahviyye. 'Basra: Âlemu'l-Kutub.*
- ez-Zeyyât, A.H. (2006). Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî. Beyrut: Dâru'l-'İlm.*
- Ferrûh, Ö. (1984). Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.*
- Hammûd, H.M.M. (1999). en-Nahv ve'n-Nuhât: el-Medâris ve'l-Hasâ'is. Beyrut: Âlemu'l-Kutub.*
- İbn Haldûn. (2006). Mukaddime. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.*
- Mekrem, A. (1995). el-Lugatu'l-'Arabîyye fî Rahâbi'l-Kur'ân. Kuveyt: Âlemu'l-Kutub.*
- Şusterî, M.İ.H. (2003). Târîhu 'İlmi'n-Nahvi'l-'Arabî. Tahran: Samt Yayınları.*
- Tabâtabâ'î, M.H. (1984). el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân. Tahran.*
- Tallâl, A. (1993). Tatavvuru'l-Nahvi'l-'Arabî fî Medreseteyi'l-Basra ve'l-Kûfe. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî.*
- Tantâvî, M. (1995). Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.*

HADİSİN DOĞUŞ VE GELİŞİM TARİHİNE YENİDEN BAKIŞ

Yavuz Ünal, Ensar Yayınları, 2010.

*Ahmet ŞEN**

Bir hadis tarihi denemesi olarak nitelendirebileceğimiz çalışmaya Ünal, giriş bölümünde Hz. Peygamberin görevlerini açıklayarak başlamıştır. Hz. Peygamber'in görevleri tüm insanlık için tebliğ iken, Müslümanlar için teybin, helal ve haram kılmak ve teessî(örneklik)'tir. Müminlerin Hz. Peygamber'e karşı sorumlulukları ise, ittiba, itaat ve örnek almaktır. Giriş bölümünün sonunda hadisin konumuna yönelik tartışmalara ana hatlarıyla yer veren Yazar, risaletin başlangıç tarihiyle aynı zamanda varlık kazanmaya başlayan hadisin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra daha fazla anlam ve önem kazandığını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir takım önlemlerin alınmasına rağmen, hadislerin tahammül, hıfz ve eda aşamalarında insan zihninin devreye girmesi, hadislerin nüfuzunu kullanma yolunda bir eğilimin ortaya çıkması ve uydurma hadislerin piyasaya sürülmesi vb. nedenlerle oluşan bu birikim üzerinde bir takım kuşkular ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu durum, bazı insanları, "yeniden gözden geçirilmesi gerektiği" fikrine sevk ederken; bazılarını "islah edilemez", ya da "zaten gereksizdi" tezleriyle hadisi redde sevk etmiştir. Burada ortaya çıkan problemleri Yazar, hadisin gereksizliği, güvenilirliği ve anlaşılma sorunu olmak üzere üç farklı gruba ayırmıştır. Son olarak Hadislerin mana ile rivayet edilmesi, uydurulan söz ve belgelerin Hz. Peygamber'e isnad edilmesi ve uydurulmuş olan hadisleri sahihlerinden ayıştıracak güvenilir bir yöntemin geliştirilememesi gibi hadise olan güveni sarsan unsurlar, 19. ve 20. yy.'da yaşayan farklı ülkelerden İslam alimlerinin görüşlerinin de değerlendirilmesiyle işlenmiştir.

Sahabenin hadis tahammülü mevzusuna kısaca değinen Yazar, hadisin korunma yolu olarak hıfz ve kitabeti zikretmiş ancak, sahabe dönemi için, sözün naklinde ve korunmasında ana unsurun hafıza olduğunu ifade etmiştir. Yazar, hadislerin yazılı forma aktarımlarının zorluğu ve yazının tekamülünü tamamlayamadığı gibi gerekçelerle Peygamber (sav) devrinde Kuran gibi yazıyla koruma altına alınmadığını ifade etmektedir(68). **Hz. Peygamber devrinde hadislerin tamamıyla kayıt altına alınmasının mümkün olmadığını ifade etmesi noktasında Ünal'a katılmaktayız. Ancak yazının tekamülünü tamamlayamamasının hadislerin tamamıyla Peygamber devrinde kayıt altına alınmaması için bir gerekçe olarak ileri sürülmesini eleştirebiliriz. Zira aynı yazı ile Kuran nasıl koruma altına alınabildi? Yazı (kitabet) kültürü hadislerin yazımı için neden uygun değildi? Yazar burada Kuran'ın Araplar tarafından daha sonra geliştirilen harekeleme ve noktalama sistemiyle korunduğunu ifade ederek görüşünü destekleme yoluna gitmektedir. Ancak aynı durum, eğer hadisler yazılıysa, yazılı hadis mirası içinde pekala mümkün olmaz mıydı? Burada tekrar ifade etmeliyiz ki; eleştirdiğimiz konu, Araplardaki kitabetin gelişmemesinin hadislerin Peygamber devrinde tamamıyla yazımı için bir engel teşkil ettiği şeklindeki görüştür. Yoksa o dönemde hadisin tümüyle kitabetinin imkanını savunmamaktayız.**

Hadisin metnin ele alırken yazar, *temel kurallar ve göstergeler* şeklinde bir ayrıma gitmiştir(81). "Ameller niyetlere göredir" hadisi, temel bir kriter olarak sonsuza dek Müslümanlar için önemli bir kuraldır. "bakın, benim kıldığım gibi siz de namazınızı kılın" hadisi ise fiile işaret etmektedir. Zira buradaki sözlü formdan ziyade onun işaret ettiği fiil önemlidir. Burada söz, göstergedir. Ünal devamında gösterge olarak nitelendirebileceğimiz hadislerin oluşumunda ravinin

* Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, asen@erzincan.edu.tr

bir takım tasarruflarının olabileceğine değinmiş ve mana ile rivayet çeşitlerinde ravinin bu konumunu zikretmiştir. Sahabe döneminde bir azimet olarak görülen lafzen rivayetin yanında manen rivayetin yaygınlığı vakiadır. Ancak tabiin dönemine geldiğimizde mana ile rivayetle ilgili bir takım şartların arandığını ifade eden Ünal, aranan bu şartların uygulamada ne kadar var olduğuyula ilgili şüphelerini ifade etmektedir(124).

H. Peygamber'in vefatından sonra, hadisler çoğalmaya başlamış ve H.3.yy'da en yüksek sayıya ulaşmıştır. Bunda hadislerin varyant farklarının ayrı birer hadis sayılması ve hadis uydurma faaliyetlerinin etkili olduğu ileri sürülmüştür(130). Yazar hadislerin çoğaltılmasını ya da çokça hadis rivayetinin engellenmesi faaliyetlerine değinerek Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'nin bu noktadaki konumlarını ele almıştır. Hz. Ebubekir kendisine söylenen bir haberle ilgili oldukça ihtiyatlı davranmış ve haberi nakleden kişiden şahit istemiştir. Benzer durumu Hz. Ömer'de de görmekteyiz. Hz. Ömer bu konuda biraz daha ileri giderek yanlış haber nakledenleri cezalandırma yoluna başvurmuştur(141). Hz. Osman'ın hadislerin çoğaltılmasına tepkisi rivayetlerde yerini alırken Hz. Ali hadisleri kabulde tedbir olarak sözü söyleyen kişiye yemin ettirme yöntemini kullanmıştır(145). Yazar, Raşid halifelerin yaptığı bu uygulamalarla ilgili yanlış değerlendirmelerde bulunanları " kendi dönemlerini" dikkate almalarına bağlamaktadır. Ünal, Raşid halifelerin özellikle de Hz.Ömer'in hadislerin çoğaltılmasına karşı ihtiyatlı tutumlarını, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan sosyokültürel değişimlere ve Hz.Peygamberin halkî-hulkî özellikleri, Onun dönemindeki devlet düzeni, savaşlar vs. gibi konulara insanların merakının olması ve bu bağlamda ortaya çıkan rivayetlerle ilgili Hz. Ömer'in bir takım endişeler taşıması bu ihtiyatî tavra sebep olmuştur. Hz. Peygamber hayattayken onun fiil ve söylemleri üzerine sıradan konuşmalar yapılırken, vefatından sonra bu tür konuşmalar bilinç ve şuura bürünmüştür. Çok hadis rivayetini engellemeye yönelik ortaya çıkan önlemleri yazar şu şekilde değerlendirmektedir(175):

Resulullah'ın hayatta olduğu dönemde, herkesin görme imkanı olduğu için, çok fazla merak edilmeyen halkî/fiziki ve hulkî/ahlakî nitelikler, vefatından sonra insanların özel ilgi alanına girmiş; dolayısıyla bu noktada yoğun bir talep ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in örneklik yönünü vurgulaması nedeniyle, rivayeti gerekli görülmesine rağmen, bütün ilginin buraya kayması nedeniyle, Kuran gibi öğrenilmesi zorunlu olan şeylerin ihmaline yol açmaya başlamıştır. Diğer bir ifade ile, Kuran'ın öğrenilmesi ve ezberlenmesi notasındaki duyarlılığı körelttiğinin; Hz. Peygamber'i itaat ve ittiba edilecek ya da örnek alınabileceği alanla, farlı ilimlere malzeme oluşturabilecek malumatlara karşı ilgi arasındaki dengenin bozulduğunun düşünülmesi böyle radikal bir kararın ya da tepkinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hadis rivayetin çoğalması meselesiyle ilgili önemli bir husus da hadis kavramının tanımı ve kapsamına yönelik Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan durumdur. Zira Hz. Ömer'i ihtiyatî tedbirlere yönelten durum rivayet edilen bir takım haberleri hadis olarak kabul etmemesiydi. Yazar, hadisçilerin, fıkıhçıların ve fıkıh usulcülerinin farklı hadis tanımlarına atıflar yaparak kişilerin önceliklerinin hadisin tanımı ve kapsamında etkili olduğunu ifade etmiş ve Hz. Ömer'e göre hadis olarak görülmeyen bir sözün kendilerini tenkit ettiği sahabiler tarafından hadis olarak telakki edilmesinin doğallığına vurgu yapmıştır(182). Hz Peygamberin siretinin Müslümanların ilgili alanına girmesinin sadece merakla da açıklanamayacağını ifade eden Yazar, onun sözlerinin ve Kuran ayetlerinin doğru anlaşılmasında Onun hayatındaki bazı ayrıntıların bilinmesini zorunlu kıldığını belirtmiştir. Zira söz doğduğu ortamdan ayrı düşünülemez(192). Hz. Peygamber'den sonra ağızdan ağza dolaşan haberlerden hangilerinin hadis/sünnet olduğuyula ilgili tartışma, hadis tedvin döneminde nelerin toplanacağı şeklinde yeniden ortaya çıkmıştır. Ashabın hayattan çekilmesi, hadis uydurma faaliyetlerinin başlaması ve bu uydurma sözlerin hadislerin arasına karışma tehlikesi ayrıca ideolojik yorumlarla hadislerin anlamlarının çarpıtılması riski Ömer b. Abdulaziz'i hadisleri derletmek için

harekete geçirmiştir. Ömer b. Abdulaziz bir araya getirilmesini istediği malumatlar ile Hz. Ömer'in hadis olarak kabul ettiği sözler büyük oranda birbirine benzemektedir ancak, Ömer b. Abdulaziz döneminde Peygamber'e nisbet edilen her şey hadis kapsamı içine dahil edilmişti. Tedvin ve tasnif edilen hadislere baktığımızda Hz. Peygamberle ilgili tüm bilgilerin yanında sahabe sözleri ve tabii fetvaları da hadis külliyatına dâhil edilmiştir.

H. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra, İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte bir takım iç karışıklıklar zuhur etti. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra hilafete geçen Hz. Ebubekir'e karşı bazı kabileler zekat vermemek için mücadele verdi. Hz. Ömer şehit edildi. Hz. Ömer'den sonra hilafete gelen Hz. Osman'ın devlet yönetimindeki bazı uygulamalarına karşı oluşan potansiyel huzursuzluk, Hz. Osman'ın katliyle açığa çıktı. Hz. Osman'dan sonra hilafete gelen Hz. Ali ile Şam valisi Hz. Muaviye arasındaki ihtilaf Sıffin savaşını doğurdu. Bu gibi kargaşalar neticesinde Havaric ve Şia gibi siyasi mezhepler yine sahabe devrinin sonunda Mürcie ve Kaderiyye, tabii asrının sonuna doğru da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi kelâmî mezhepler ortaya çıktı. Bu arada bulanık suyu fırsat bilen zındık ve münafıklar fitne hareketleri için fırsat kollamaktaydılar. Tüm bu fikri ve fiili hareketlerin yanında, tevhid, ibadet, zühd vb. İslam'ın temel değerlerinin arka plana atılmasından rahatsızlık duyan saf Müslümanlar(!) da bu mücadelede yerlerini aldılar. Yukarıdaki her bir hareket, kendi konumu sağlamlaştırmak için tarih boyunca nasları kullanma, nasları kendi görüşlerini destekleyecek şekilde tevili etme ve sonunda da yeni naslar ihdas etme(uydurma) yoluna başvurmuşlardır(223). Yazar, yukarıdaki malumatları verdikten sonra hadis uydurma faaliyetlerinin ne zaman başladığı konusunu ele almıştır. Hadis uydurmacılığının başlangıç tarihiyle ilgili temel argümanlar şunlardır: Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebubekir dönemi, Hz. Osman dönemi, H. 40-41 yıllarında ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra. Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan sahabilerin rivayette yaptıkları bazı hatalar üzerine birbirlerini suçlamaları gibi bazı örneklerle daha sonra zuhur eden sistemli ve ideolojik hadis uydurmacılığı birbirinden ayrı düşünülmelidir(265). Ashabın büyük bir çoğunluğunun hayatta olduğu bir dönemde Hz. Ebu Bekir döneminde de uydurmaların başlaması düşünülemez. Hadis uydurulmasının temel nedeni siyasî kamplaşmaların başlaması ve dini bir hüviyete bürünmesidir. Hz. Osman döneminde bir takım ihtilafların ortaya çıktığı doğrudur ancak bu ihtilaflar siyasi bir yapıda değildir. Dolayısıyla hadis uydurma faaliyetleri Hz. Osman dönemiyle başlatılamaz(273). Yazar, hadis uydurma faaliyetlerinin başlangıç tarihini Şia'nın başlangıç tarihiyle örtüştürmektedir. Hz. Hüseyin(v.61/680)'in şehit edilmesiyle beraber Emevî devleti iktidarını kuvvetlendirmiştir. Ancak Hz. Ali taraftarları faaliyetlerini gizliiden gizliye sürdürmekteydiler. Hz. Ali'nin fazileti, İslam'a hizmetleri, Hz. Peygamber'e yakınlığı gibi konularda mevcut materyaller yeterli gelmekteydi ancak onun ve neslinin hilafette hak sahibi olduğunu ileri sürmek için, mevcut nasların kullanımı veya tevili yeterli gelmemekteydi. Bunun için yeni naslar ihdas(uydurma) edilmeliydi(280). Yazar, hadis uydurma faaliyetlerinin tarihî seyri ile ilgili yukarıda yaptığı değerlendirmelerin ardından من كذب hadisi özelinde uydurma faaliyetlerine yönelik tepkileri bunun yansımalarını ele almıştır. Bahsi geçen hadiste zikredilen النار kelimesiyle ilgili değerlendirmede bulunan Ünal, metinde geçen bu kelimenin uydurma faaliyeti içinde bulunanlar için hem dünya hem de ahirette cezayı kapsadığını ifade etmekte ve bu kelimenin özellikle seçildiğini belirtmektedir. Yazar, Hz. Peygamber'in ... من كذب hadisiyle hadis uyduranlar için dünyada bir takım cezaların verilmesini de kastettiğini ifade etmektedir. **Yazarın bu konudaki görüşlerine katılmakla birlikte, “en-Nar” kelimesinin “Cehennem” kelimesinden ayrı olarak dünyevî cezaya özellikle vurgu yaptığı şeklindeki değerlendirmesine katılmamaktayız. Zira zikri geçen kelime Kuran'da genel olarak cehennem anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, bir kişinin dünyada yaptığı bir eylemden dolayı ahiretle tehdit edilmesi yaptığı fiilin sadece ahirette cezasının olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin hırsızlık yapan bir kimsenin hem dünyada hem ahirette cezaya çarptırılacağı aşikardır. Bir diğer husus, dünyevî cezaya vurgu yaparak ahiret inancını taşımayanların da tehdit kapsamına alındığını ifade eden yazara şunları sorabiliriz: Toplum düzenini ifsat etmeye yönelik faaliyetlerde din ayrımı gözetilmeksizin ceza uygulanmaz mı? Bu**

konuda gayrı Müslimlerin özellikle dünyevî cezaya çarptırılacakları üzerine bir vurguya ihtiyaç var mı? Yine burada şu soru da akla gelmektedir: en-Nar kelimesiyle bu tür faaliyetlere girişenlere karşı dünyada bir takım yaptırımlar üzerine vurgu yapılıyorsa özellikle devlet yöneticilerinin bu konuda daha dikkatli olmaları gerekmez miydi? Burada özellikle ifade etmeliyiz ki, yazarın fikirlerine genel anlamda bir itirazımız yok, sadece bahsi geçen hadisteki *en-Nar* kelimesi etrafındaki görüşlerine özel bir itirazımız vardır. Hz. Peygamberin kendisinden sonra ortaya çıkacak olan “kendi adına yalan söyleme” faaliyetlerine karşı ümmetini uyarmasına rağmen, cezâî bir kısım tedbirler devlet eliyle alınmamıştır. Ancak bu konuda İslam âlimleri bir takım kısmî önlemler alma yoluna gitmişlerdir(301).

Çalışmanın son bölümünde hadis tespit ve tenkit sisteminin doğuşunu ele alan Yazar, hadisin tespiti noktasında ortaya konan çabaları, hadise yönelik tehditlere karşı onu korumaya çalışan Müslümanlarla, hadis için tehdit unsuru olan karşı hareket arasındaki hamleleri sıralayarak ele almıştır. Hz. Peygamber devrinde ortada dolaşan bir haberin doğruluğunu tespit için yegane kaynak Hz. Peygamberdi(310). Böylelikle bizzat haberin kaynağına gidip onu teyit ettirmek en sağlam yoldu. Hadisin tespiti noktasına Kuran ve meşhur sünnete arz metodunu zikrettikten sonra Yazar, haberi nakledenden şahit isteme yöntemini ele almıştır(322). Hz. Peygamber(sav)’in vefatından sonra haberleri kabulde ilk ihtiyatlı davranan kişi olarak telakki edilen Hz. Ebu Bekir bir haberi teyit etmek için sözü söyleyenden şahit istemiştir. Aynı metodu kullanan Hz. Ömer, çocuk düşürmenin cezasını belirten rivayeti hakkında Muğire b. Şube’den şahit istemiş, onun Muhammed b. Mesleme’yi şahit getirmesiyle rivayeti kabul etmiştir. Hz Ali dönemine geldiğimizde sahabenin bir kısmının vefat etmesi ve bir kısmının da Medine’den dışarı çıkması gibi nedenlerle sözü teyit ettirme ve şahit isteme imkanı büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Hz. Ali bunun üzerine sözü getirene yemin ettirme yöntemini uygulamıştır. İslam tarihinde fitnelerin zuhuruyla ve bir takım alt kimliklerin –şîlik-haricilik- ortaya çıkmasıyla nassların mezhebî görüşlere göre tevil edilmesi faaliyetlerini ortaya çıkardı. Bu durum karşısında önceki argümanların yetersiz kalmasıyla sözün doğruluğunu tespit için yeni bir adım olarak ravinin kim olduğu sorulmaya başlandı. En ilkel şekliyle isnadın başlangıcı olarak da kabul edilebilecek bu dönemde râvî eğer “ehli sünnet”ten ise, bu sözünün güvenilirliğine hamlolunuyordu. Ardından bir sonraki aşama olarak ifade edilebilecek, bilinen kimseden hadis alma yöntemi devreye sokuldu. Hadis uydurma faaliyetlerinin başlamasıyla beraber etkisiz kalan mevcut tespit yöntemlerine isnadın sorgulanması metodu eklendi. Fakat hadis metnini uyduranlar için sahih bir sened uydurmak zor değildi. Senedin de uydurulması karşısında yalancılara karşı, hadis müdafileri tarafından bu defa senedde geçen ravilerin çeşitli yönlerden araştırılması hamlesiyle karşılık verildi. Hadis tarihi boyunca hadis müfsitleri ile hadis müdafileri tarafından atılan karşılıklı adımlar her bir defasında yeni bir hamleyi gerekli kılıyordu. Burada hadis otoritelerinin hadisi tespitteki fonksiyonlarına da değinen Yazar, bu konuda son olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır(344):

Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan problemi aşmaya yönelik, çözüm önerilerinin sürekli değiştiğini görmekteyiz. Burada öncelikle problemin sürekli değiştiğini; söz konusu değişikliğe bir önceki uygulamanın çözüm olmadığını, bu nedenle yeni adımların atıldığını dikkate almak gerekmektedir. Bu durum, satrançtaki iki rakibin birbirini takip edip, muhatabının oyunun bozacak yeni bir hamleyle ona karşılık vermesi gibi, iki muhalif cephenin kültürel alandaki çatışmasını resmetmektedir. İşte bu nedenle, tek başına bu aşamalardan hiçbiri anlaşılacakları gibi, sonuçta derde deva da olamayacaktır.

Hadis tarihine yeniden bakmayı amaçlayan bu çalışma gerçekten yoğun bir zihni çabanın ürünüdür. Kitap, soru ve sorun eksenli bir çalışma olmakla beraber birçok yeni araştırmaya kapı aralayıcı bir niteliğe sahiptir. İşlenen konuların ağırlığıyla paralel olarak kullanılan dilin de ağır olması normal karşılanmalıdır. Bununla beraber kitapta bir miktar yazım hatalarının varlığını da son olarak ifade etmeliyiz.



ERZURUM ÜNİVERSİTESİ

Anadolu da Bir Dünya Üniversitesi



www.erkzncan.edu.tr

kapak tasarımı: özgüraydınbekar