
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

YIL: 21 SAYI: 36 TEMMUZ - ARALIK 2016 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303-2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Editör

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Bilim Danışmanlar Kurulu

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi | Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi |
| Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi | Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir |
| Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslam Tarihi ve S. | Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi |
| Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku | Prof. Dr. Osman GÜNER Ondokuz Mayıs Ü. Hadis |
| Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis | Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm |
| Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı | Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi |
| Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi | Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis | Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelam |
| Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf | Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku |
| Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir | Prof. Dr. Turan KOÇ Sabahaddin Zaim Ü. Din. Fel. |
| Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi | Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis |
| Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM N.E.Ü. Din Felsefesi | Prof. Dr. Ziya KAZICI Sabah. Zaim.Ü.İs. Tarihi. |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi | Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelam | Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis |
| Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir | Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi | Doç. Dr. Atilla YARGICI Harran.Ü. Tefsir |
| Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T | Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi |
| Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb. | Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi |

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ,
Doç. Dr. Atilla YARGICI, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT
Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Sabah Zaim. Ü.	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi

36. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Abdullah Ekinci	Harran Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih
Prof. Dr. Adem Apak	Uludağ Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kazım Paydaş	Harran Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih
Prof. Dr. Murat Akgündüz	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa Ekinci	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Saffet Sancaklı	İnönü Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Benli	Erciyes Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Atilla Yargıcı	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hasan Basri Öcalan	Uludağ Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih
Doç. Dr. Hayri Kaplan	Çukurova Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ramazan Akbulut	Harran Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fak.
Doç. Dr. Yunus Emre Gördük	Balıkesir Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kartal	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Âdem Aslan	Bitlis Eren Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Cüneyd Gökçe	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kurt	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Şaban	İstanbul Ü. Edebiyat Fak. Doğu Dilleri
Yrd. Doç. Dr. Kadri Önemli	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih Tur	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden	6
Katılım Bankalarında Murâbaha Dışı Gelir Kaynaklarının Arttırılması	7
<i>Ali Bakkal</i>	
Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'ili, Karmati ve Nizari Gruplar	30
<i>Abdullah Ekinci</i>	
Kerbelâ Olayının Şii İnançlar Üzerine Etkisi.....	51
<i>Selim Özarlan</i>	
Istılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar	72
<i>Abdullah Yıldız</i>	
Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emeviler Döneminde Başları Kesilenler	112
<i>Mehmet Akbaş</i>	
Hız. Eyyûb'ün (a.s.) Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız	128
<i>Abdulvahap Yıldız</i>	
Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi	143
<i>Ahmet Aslan</i>	
Kanada'Da Yaşayan Ağa Han İsmaililerinin Tarihi ve Faaliyetleri	164
<i>Hüseyin Günarlan</i>	
Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı	185
<i>İbrahim Halil DüNDAR</i>	

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Temmuz-Aralık 2016 tarihli 36. sayısı yayınlanmıştır. Bu sayıda islam hukuku, hadis, islam tarihi, tasavvuf, mezhepler tarihi, islam felsefesi ile arap dili ve belağatı alanlarında dokuz telif makale bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Katılım Bankalarında Murâbaha Dışı Gelir Kaynaklarının Arttırılması

Ali BAKKAL*

Özet

Bu çalışmanın amacı katılım bankalarında murâbaha dışı gelir kaynaklarının arttırılmasına yönelik yöntemlerin araştırılmasıdır.

Günümüz katılım bankalarında kâr elde etmek için %90'ın üzerinde bir oranla murâbaha yöntemi kullanılmaktadır. Oysa bu yöntemin klasik fıkıh anlayışı açısından birçok mahzurları mevcuttur ve halen bazı alimler mevcut şekliyle bu tür bir murâbaha uygulamasına cevaz vermemektedirler. Ayrıca murâbaha yüksek kâr elde etmek için elverişli bir yöntem değildir. Özellikle enflasyonist dönemlerde bu yöntemin pek çok mahzurları bulunmaktadır.

Bu çalışmada katılım bankalarının karz-ı haseni bir finansman yöntemi olarak kullanabilecekleri ortaya konmuştur. Verilen paranın müşteriden masraf + enflasyon farkıyla alınması, üç tarafı memnun eden bir uygulama olacaktır: Yatırımcı memnundur; çünkü enflasyon farkını almakla parasının değerini korumuştur. Enflasyonist dönemde ne faizli bankalar, ne de katılım bankaları enflasyonun üzerinde bir faiz ve kâr vermemektedirler. Katılım bankası memnundur; çünkü masrafını karşılamış ve verdiği kredi sebebiyle zarara girmemiştir. Katılım bankalarının enflasyonist dönemlerde kendilerini en iyi korumanın yolu murâbaha yerine karz-ı hasen yöntemi olduğu anlaşılmaktadır.

Yüksek kâr getirisinin en uygun yolu müşârake olarak görünmektedir. Gerekirse katılım bankaları ortak bir araştırma komisyonu kurup hangi şirketlerle müşârake yapabileceklerini araştırmalıdır.

Faizli bankaların önemli gelir kaynaklarından biri de faiz dışı kalemlerdir. Katılım bankaları her ne kadar bu kaynakların tamamını kullanamaları da önemli bir kısmını kullanabilirler ve bu yolla kira ve personel giderlerini karşılayacak bir gelir elde edebilirler. Dünyada bankaların faiz dışı gelir kalemlerinden elde ettikleri gelirler % 40 oranına

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak., İslam Hukuku Bilim Dalı, alibakkal52@gmail.com

kadar çıkmaktadır. Türkiye’de ise bu oran yıllara göre %20 ile %30 arasında değişmektedir. Faiz dışı gelirler bankaların şube sayısının arttırılmasına yardımcı olmakta ve bu yolla büyümelerine yardımcı olmaktadır. Katılım bankaları şube sayılarını arttırmadıkça daha fazla büyüme imkanına sahip olamayacaklardır.

Son yıllarda katılım bankaları şube sayılarını nispeten arttırmakla birlikte finans dünyasından paylarını aynı oranda alamamaktadırlar. Bunun en önemli sebebi yüksek kâr getirisi olmayan murâbaha yöntemine sığınmış olmalarıdır. Katılım bankaları daha fazla büyümek istiyorlarsa mutlaka gelir getirici başka kaynaklara yönelmek zorundadırlar.

Anahtar Kelimeler: Faiz, Kâr, Murâbaha, Karz-ı Hasen, Faiz Dışı Gelir.

Abstract

Increasing the Income Sources Other than Murâbaha at Participation Banks

The purpose of this study is to research of participation in the bank out of Murâbaha to investigate the methods for increasing the sources of income.

In today's participation banks murâbaha method is used at a rate of over 90% for profit. Whereas; in terms of understanding the classical law of this method, it has many disadvantages and still some scholars do not allow in the Murâbaha practice for its present form. Also, murâbaha is not a convenient method to obtain high profits. Especially; this method has many disadvantages in the inflationary period.

In this study, it is put forward that participation banks can be used as a qard-i hase in the financing method. Taking the money which is paid by customer as costs and inflation difference will be an application that makes three sides happy: Investor is satisfied, because; he has kept the value of money by getting the inflation difference. In inflationary period, neither interest banks nor participation banks pay interest and profit above inflation. The participation bank is satisfied, because; he has taken the costs and he has not entered into a loss because of the credit he has given. In inflationary periods, for participation banks, the best way to protect themselves is to use murâbaha method instead of gard-i hase.

The most appropriate way to bring high profit appears as müsarake. If necessary, participation banks must set up a joint research committee with which company they should seek to make müsarake.

One of the major income sources of the interest rate banks is the items in noninterest. Even if participation banks do not use all of these resources, they can use a significant portion and in this way they can earn an income that can meet the rent and personnel costs. In the world, the income which the banks get from non-interest income is up to 40 %. In Turkey, this ratio changes between 30% and 20% according to years. Non-interest income helps banks to increase the number of branches and in this way it is helping to grow. As long as participation banks do not enlarge the number of branches, they will not be able to have the opportunity grow up more.

In recent years participation banks although they relatively increase the number of branches, they can not get their share from the financial markets in the same proportion. The most important reason of this is to take shelter in Murâbaha method that does not have high profits. Participation banks if they want to grow more, certainly must turn other sources which makes more income.

Key Words: Interest, profit, Murâbaha, Karzai-i Hasen, non-interest income.

Giriş

Günümüz bankacılık sektörü büyük ölçüde faizle çalışan bir sistemdir. Dini hassasiyeti yüksek olan yatırımcı ve müşteriler faizli sistemle çalışmak istememektedirler. Bu tür insanlara yardımcı olmak ve ayrıca ekonomi dünyasına farklı enstrümanlar sunmak amacıyla ülkemizde 1985 yıllarından itibaren faizsiz bankalar açılmaya başlanmıştır. Son yıllarda içinde devlet bankalarının da bulunduğu yeni bankalar buna katılmış bulunmaktadır.

Son 30 yıllık süre içerisinde katılım bankaları bankacılık sektörünün ancak % 5'ine hitap eder hale gelebilmişlerdir. Oysa bu oran bazı İslâm ülkelerinde % 20'ler dolayındadır.

Katılım bankaları finansman yöntemi olarak daha çok murâbaha yöntemini yoğun bir biçimde kullanmaktadır. Bu çalışmada katılım bankalarının kârlarını arttırabilmeleri için murâbaha dışı gelir kalemlerini nasıl geliştirebilecekleri üzerinde durulacaktır.

1. Finans Yöntemlerinin Geliştirilmesi

Katılım bankalarının gelirlerini arttırmalarının birinci yolu halen kullanmakta oldukları finans yöntemlerini geliştirmeleridir. Bu yöntemler hem pratik hem teorik olarak geliştirilmeye muhtaçtır. Katılım bankalarında kâr sağlamak için kullanılan başlıca yöntemler şunlardır:

1.1. Mudârabeye

Mudârabeye,¹ bir taraftan sermayenin, diğere taraftan emeğin (işletme) konulduğu bir ortaklık sözleşmesidir. Bu sözleşmede sermaye sahibi (rabbülmal), işletmeci (mudârib), şirket sermayesi (re'sülmal) ve karla ilgili ayrı ayrı şartlar mevcuttur. Bu şartlar çerçevesinde katılım bankaları mudârabeyi bir finans yöntemi olarak kullanabilmektedirler.

Katılım bankalarıyla yatırımcılar arasındaki temel ilişki mudârabedir. Yatırımcılar rabbülmal, banka mudârib (işletmeci) konumundadır. Fon kullandırmada mudârabeye yönteminin kullanılması halinde katılım bankası sermaye sahibi (rabbülmal), müşteri ise mudârib sayılır.

Türkiye'de 1985 yılından itibaren kurulmaya başlayan katılım bankaları (o zamanki adıyla özel finans kurumları) ilk senelerde ortalama %20 oranında mudârabeye esasına göre çalışıyordu.² Faizsiz bankacılık kurumunun temel yönteminin mudârabeye olduğunu savunan İslam bankacılığının teorisyenleri bu oranı yeterli bulmayarak bunun yukarı çekilmesi gerektiğini vurguluyorlardı. Ancak tavsiye edildiği gibi olmamış, mudârabeye yöntemiyle kredi verme oranı giderek azalmış, günümüzde bu oran % 1-2'lere kadar inmiştir.

Bizim tespitimize göre de mudârabeyi tekrar canlandırmak tekrar canlandırmak zor gözükmektedir. Çünkü bu yöntemle anaparanın geri dönüşü garanti altına alınamamakta ve yüksek kâr getirisi sağlanamamaktadır. Kayıtsız ekonomi ve sermayeyi kullanan müşterilerin yeterli iş ve iktisat ahlakına sahip olmaması yüksek kâr getirisini engelleyen sebepler arasında gözükmektedir.

Dr. Sami Hamoud, İslâm hukukunda ecîr-i müşterekle kıyas etmek suretiyle katılım bankalarının sermayeyi ödemekle mükellef olduğunu ileri sürer. Terzi ve boyacı gibi belli bir ücret karşılığında herkese iş yapan sanatkârlara ecîr-i müşterek denir. Ecîr-i müşterekler (orta işçi) bazen işi kendileri yapmayıp daha ucuza başka işçilere yaptırırlar. İkinci işçi, işi yaparken bir zarar yapsa, bu zararı ödemekle yükümlü olan kişi ecîr-i müşterek olacaktır. Hamoud, katılım bankasını ecîr-i müşterek gibi düşünerek, sermayeyi işletmek için üçüncü kişilere vermesi ve bundan dolayı bir zarar meydana gelmesi halinde, katılım bankasının bu zararı

¹ Hanefî ve Hanbelîler'in *mudârabeye* diye isimlendirdikleri bu sözleşmeye Mâlikî ve Şâfîîler *kırâz* derler.

² Tahsin Özcan, "Günümüz Finans Kurumlarının İzlediği İki Yol ve Osmanlı Uygulamaları", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri* (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı), 08-09 Mayıs 2010, İstanbul, s. 298.

ödemekle yükümlü olduğu kanaatindedir.¹ Bize göre bu kıyas usul-i fıkıh tabiriyle “kıyas maa’l-fârık”tır. Birinci mudârib olan katılım bankasını ecîr-i müştereke kıyas etmek mümkün değildir. Eğer zarar, kasıt ve kusurdan kaynaklanmışsa, bu durumda zararın zarar veren tarafından ödeneceği konusunda ittifak vardır. Ancak ecîr-i müşterek işi ikinci bir şahsa havale etmese ve yanında bırakılan malda meydana gelen zararda kendisinin kasıt ve kusuru bulunmasa dahi yine de meydana gelen zararı ödemekle yükümlü tutulmuştur. Bu yükümlülük genel ihmalden kaynaklanan bir sorumluluktur. Hz. Ömer devrine kadar, zenâatkârlar nezdinde bırakılmış eşyâ onların kasti olmaksızın zâyî olunca ödetilmez, umûmiyetle emânet duygusu hakim olduğu için sözlerine itimat edilirdi. Zamanla halkın eşyasına göz koyan zenâatkârların bu ödetmeme hükmünü kötüye kullanmaları halkın mutazzarır olmasına yol açtı. Bu sebeple Hz. Ömer, zenâatkârlar nezdinde, kaçınılması mümkün bir sebeple zayi olan eşyanın ödetilmesi hükmünü tatbika başladı Aynı tatbikatı benimseyen Hz. Ali “Halk için en uygun yol budur” demiştir.²Zenâatkârların emânet konusundaki ihmalkârlıkları onlardan emanet hükmünün kaldırılmasına sebep olmuştur. Katılım bankasının topladığı fonları ikinci mudâribe vermesinde ise böyle bir ihmal söz konusu değildir. Bununla birlikte anapara üzerinde olmasa bile, kâr oranlarının dağıtılması konusunda genel ihmal teorisi dikkate alınabilir.

Sermayenin murâbaha veya mudârabe ile işletilmesi konusunda şöyle bir gerçeklik var: Bir tüccara ihtiyaç duyduğu mal murâbaha yöntemiyle temin edildiğinde tüccar anaparayı ve kârını zamanında getirip ödüyor, fakat doğrudan para kendisine verilip mudârabe yöntemiyle çalıştırması istendiğinde aynı kişi sermayeyi çok cüzî bir karla iade ediyor, hatta bazen kârsız geri getiriyor. Burada bir suistimalin olduğu açıktır. Bu suistimalin mutlaka bilinçli yapılması gerekli değildir. Ancak ortada bilinçli olarak yapılmasından veya umursamazlıktan kaynaklanan bir suistimalin olduğu açıktır. İslâm hukukuna göre, eğer bir konuda suistimal yapılır veya bir şekilde suistimal genelleşirse o konuda uygulanan hüküm tersine çevrilir. Mesela normal olarak bir kişi vefat ettiğinde mirasçıları ona varis olurlar. Fakat bir kişi bir an önce mirasına konmak için mûrisini öldürürse Hz. Peygamber bu kişinin mirasçı olamayacağını söylemiştir.³ Ecîr-i müştereke yanlarında zayi olan malların ödetilmesi de aynı kurala dayanmaktadır. Oysa genel kurala göre onların yanında bulunan mallar

¹ Sami H. A. Hamoud, *Tatvîru’l-A’mâli’l-Masrafiyye bimâ Yettifiku ve’ş-Şeriatü’l-İslâmiyye*, Kahire 1976, s. 443 – 446.

² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Bulak Mısır h.1329, III, 261; Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî, *Nasbu’r-Râye li-Ehâdisi’l-Hidâye*, I-IV, Kahire 1938, IV,141.

³ İbn Mâce, *Ferâiz* 8.

emanet hükmündedir; kasıt ve kusurlarının olduğu ispatlanmadıkça onlara ödetme yaptırılamaz.

Klasik fıkıhta mudâربه sözleşmesinde kârla ilgili iki şart vardır.

a. Kâr miktarının belli olması. Tarafların kârdan hangi miktarda pay alacakları belli olmazsa akit fasit olur.

b. Kârın orantılı olması. Taraflardan biri lehine muayyen bir miktarın şart koşulması caiz görülmemiştir. Mesela “kârın ilk 100 bin lirası sermaye sahibinin, bundan sonrası işletmecinin (mudârib) olacak” şeklinde bir şart koşulsa, bu şart geçersiz olduğu gibi, akit de geçersizdir. Paylaşılacak olan kârın miktarı oran olarak belirlenmelidir. Ancak bu konuda Hanefiler’e atfedilen şöyle bir istisnaî görüş vardır: Kâr belli bir miktara ulaşmışsa, bunun üzerindeki fazlalık taraflardan birine şart koşulabilir. Bu, fasit bir şart değildir. Çünkü böyle bir şart kârın meçhul oluşuna götürmez.¹

Hanefiler’in görüşüne göre katılım bankası ile mudârib arasında şöyle bir paylaşım olabilir: “Mudâribin % 15’e oranında kâr etmesi halinde kârın % 80’i katılım bankasının % 20’i mudâribin olacaktır. Eğer % 15’ten fazla kâr elde edilirse bunun tamamı mudâribindir.” Böyle bir paylaşma mudâribi daha fazla kâr elde etmek için daha ciddi çalışmaya sevkedecektir.

1.2. Murâbaha

“Maliyetini belirtip üzerine belli bir miktar kâr koymak suretiyle yapılan satış”a fıkıhta murâbaha denir. Satıcının “Bu malı 10 TL’ye aldım, sana 12 TL’ye satıyorum” demesi gibi. Katılım bankalarında uygulanan murâbaha ise, bir malın peşin para ile satın alınarak üzerine kâr eklenip vadeli olarak satılması esasına dayalı ticaret şeklidir.² Hukuki anlamda fıkıh kitaplarında anlatılan murâbaha satışı ile kalkınma bankaları tarafından uygulanan çağdaş murâbaha arasında isim benzerliğinin ötesinde bir mahiyet benzerliği yoktur.

Katılım bankalarında bir finansman yöntemi olan mudâribenin gittikçe düşmesine mukabil murâbahanın yıldızı parlamış ve günümüzde uygulama oranı itibarıyla ortalama % 92’lere kadar çıkmıştır. Oysa bu yöntem günümüzde uygulanan haliyle klasik fıkıh düşüncesi açısından şu konularda eleştiri almıştır: Vaadin bağlayıcılığı, bir satım içinde iki satım, malik olunmayan malın satımı, borç ve fazlalık (selef ve ziyade), bey’u’l-kâlî bi’l-kâlî (borcun borca satılması), riskine katlanılmayan kâr (rihb ma lâ yudmen), meclis muhayyerliğinin ortadan kalkması, satımdan önce malın kâbedilmesi, katılım bankasının müşteriye hem malın teslimine hem

¹ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru’l-Fikr, Dimeşk, Suriye 1989, IV, 849.

² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998, s.335.

kendisi adına satın almaya hem de kendisine satmaya vekil tayin etmesi, kusurdan beraet şartı, sigorta masrafları, ön ödeme talebi (kapora), taksitlerin ödenmemesinden doğan zararın tazmini.¹ Bu durumları dikkate alan bazı araştırmacılar bu yöntemle kredi temininin caiz olmadığını söylemektedirler.² Bununla birlikte konuyu vadeli mal satımı olarak değerlendiren İslam hukukçuları murâbahaya cevaz vermişlerdir.

Bize göre de murâbaha her zaman İslâm bankacılığının temel finans yöntemi olarak kalmaya devam edecektir. Ancak günümüzde uygulanan şekilde -mesela gerçek mal sahibinin parasını tapu işlemlerinden önce vermek gibi- bazı düzeltmelerin yapılması uygun olur.

Murâbahanın katılım bankalarında temel finans yöntemi olmaya devam edeceği kesin olmakla birlikte, bu yöntemin oranının düşürülmesi ve başka yöntemlerin yukarıya çekilmesi gerekir. Murâbaha yönteminde anapara ve kâr dönüşünü garanti altına almanın mümkün olmayışının yanı sıra bu yolla yüksek kâr elde etmek de mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu yöntem enflasyonist dönemlerde mudileri katılım banlarından uzaklaştıracağı gibi, katılım bankalarını da zarara girmekten kurtaramayacaktır. Katılım bankaları daha iki yıl öncesine kadar aylık % 0.70'le kredi veriyordu.³ Bu oran yıllık bazda % 8.4 eder. Oysa TÜFE'de 2015 yılı Aralık ayında bir önceki aya göre %0,21, bir önceki yılın Aralık ayına göre %8,81, bir önceki yılın aynı ayına göre %8,81 artış gerçekleşmiştir.⁴

Şu anda katılım bankalarının iki yıl önce yaptıkları bir kısım sözleşmelerden aldıkları kâr payı enflasyon farkını dahi karşılayamamakta ve katılım bankası % 0.41 zarar etmektedir. Tabii olarak katılım bankaları bu zararın bir kısmını yatırımcıya yansıtacaklardır. Bu husus aşağıda karz-ı hasen kısmında verdiğimiz tabloda net olarak görülmektedir.

Murâbaha, sukûk ihracı yoluyla da kullanılabilen bir yöntemdir. Sukûk, sakk teriminin çoğuludur. İslâmî Finansal Hizmetler Kurulu tarafından yapılan tanıma göre; her bir sak; maddi varlıklar veya ağırlıklı olarak maddi varlık içeren bir varlık havuzu veya bir iktisadî teşebbüs (mudârabe gibi) üzerinde orantılı ve bölünemez sahiplik hakkını temsil eden

¹ Hacı Mehmet Günay, "İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulaması", *Fikhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)*, 27-28 Nisan 2012, Konya, s. 220-226.

² Bayındır, Servet Bayındır, "Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve GES'in Fihhî Tahlili", *Fikhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)*, 27-28 Nisan 2012, Konya, s. 169-171.

³ <http://www.istanbul.edu.tr/wpcontent/uploads> Erişim Tarihi: 27.08.2015.

⁴ <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21684>

bir sertifikadır.¹ Sukûk muamelesinde sertifika ihrac eden taraf *satıcı*, murâbaha alan *emtianın alıcısı* ve fon da *emtianın satın alma maliyeti* hükmündedir. Sertifika sahipleri murâbaha emtiasına sahip olurlar ve emtianın tekrar satışında nihaî satış fiyatı hakkına sahiptirler. Murâbaha temelli sukûkun hukukî olarak geçerli olması için sadece birincil piyasalarda işlem görmesi gerekir. Sukûkun ciro edilmesi veya ikincil piyasada işlem görmesine İslâm hukuku tarafından izin verilmemiştir. Çünkü sertifikalar, emtia alıcısının sertifika sahiplerine borcunu temsil etmektedir ve bu borcun vâdeli olarak alınıp satılması faizle sonuçlanmış olur.²

Murâbaha üzerine çok fazla yorum yapmak mümkün olmakla birlikte konumuz itibariyle diğer yöntemler üzerinde daha fazla durmamız gerektiği için şimdilik bu kadarlık bir değerlendirmeye iktifa ediyoruz.

1.3. Müşârake

Sermayedarın ve emek sahibinin bir işi gerçekleştirmek üzere birlikte emek ve sermayelerini koymalarıyla girdikleri ortaklık şekline fıkhîta müşârake denilmektedir. Bu tür ortaklıkta, sermaye sahibi işin gerçekleştirilmesi aşamasında alınan kararlarda söz sahibi olur, emek sahibi de ortaklığa emeğinin yanı sıra belirli bir miktar sermaye ile katılır. Böylece taraflar, değişik oranlarda da olsa hem emek hem de sermayelerini birleştirmiş olurlar. İşletmenin başındaki kişi yönetime olan katkısının karşılığı olarak belirli bir miktar pay aldıktan sonra kalan kâr, ortaya konan sermayeye göre önceden belirlenen oranlar çerçevesinde paylaşılır. Eğer zarar söz konusu ise, o da yine konan sermayeye bağlı olarak önceden belirlenen orana göre yüklenilir.³

Müşârakede ortaklığa katılanlardan bir veya birkaçının işi yapmasıyla ortaklardan her biri, işin yapılmasına katılmayanlar da dahil, kâra önceden üzerinde anlaşmışları oranda hak kazanırlar. Kârın belirlenmesinde tarafların rızaları esastır. Yani sermayeler eşit olduğu halde kâr payları farklı olabilir veya tersine, sermayeler farklı olduğu halde kâr payları eşit olabilir.

Bu farklılık, ortaklığa katılanlardan bazılarının işi daha fazla yapmaları veya daha kabiliyetli olmalarından dolayıdır. Hanefi ve Hanbeli

¹ Necdet Şensoy (2012), “İslâmî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukûk Uygulamaları”, *Fıkhî Açından Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)*, 27-28 Nisan 2012, Konya, s. 334.

² Hamdi Döndüren, “Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı)*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul, s. 249-250.

³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.346-347.

mezheplerinin kabul ettiği bu görüşün aksine Şafii ve Maliki mezhepleri, tarafların, kâr sermayeye tabi olduğu için, sermayeleriyle orantılı olarak kârdan pay almaları gerektiğini savunurlar. İslamî usûle uygun olarak kurulan bankalar ise, müşârake yöntemiyle bankadan fon alan ortakların, şirket işlerinin yürütülmesinde daha fazla emekleri geçmesi sebebiyle sermayelerine oranla daha fazla kâr payı almalarını kabul ederek Hanefi ve Hanbeli mezheplerinin görüşlerini uygulama yoluna gitmişlerdir.

Katılım bankalarında müşârake uygulaması şöyle yapılır: Katılım bankası, ortağı durumundaki müşterisi tarafından istenilen sermayenin bir kısmını sağlama sorumluluğunu üzerine alır. Müşteri ise kendi mâli imkanları ve projenin özelliğine uygun olarak proje sermayesinin geri kalanını sağlar. Müşteri kendi uzmanlığı nedeniyle istenilen ve alınan mâli yardımın idare, denetim ve gözetiminin sorumluluğunu üzerine alır. Bu sorumlulukların müşterinin üzerine kalması ona kârdan daha fazla pay alma hakkını kazandırır.

Müşârake, sukûk ihracı yoluyla da gerçekleştirilebilir. Müşârake sukûku, ortaklık sözleşmesine dayalı mevcut bir işin finansmanını geliştirmek veya yeni bir projeyi tesis etmek için önemli enstrüman olarak görünmektedir. Katılım bankaları gerekirse bu konuda ortaklaşa araştırma ekipleri kurup kimlerle müşârake yapabileceklerini tespit etmelidirler.

1.4. Selem

Para peşin mal veresiye olmak üzere yapılan satım akdine selem denir. Normal hallerde bir malın satışa konu olabilmesi için akit esnasında mevcut olması gerekir. Bu yüzden hasat edilmemiş veya henüz üretilmemiş olan bir malın satışı ilke olarak caiz değildir. Ancak Hz. Peygamber, insanların ihtiyacı sebebiyle “ölçeği, tartısı ve vadesi belli olan”¹ malın satışına izin vermiştir. Buna göre herhangi bir üretim yeri ve mekanı ile irtibatlandırılmayan teslim zamanında piyasada bulunma ihtimali çok yüksek olan misli mallar akit esnasında mevcut olmasa da peşin para ile satılabilirler. Ancak bu mallar “kabzdan önce satış yasağı”² yüzünden teslim alınmadıkça bir başkasına satılamaz. Aksi takdirde hayalî vadeli satışlar yoluyla piyasada bulunmayan mallar elden ele, dilden dile sanal olarak el değiştirilmiş olur. Günümüzde yaşanmakta olan dünya ekonomik krizlerinin temelinde de bu gibi hayali mal, döviz ve altın satışlarının yattığı bilinmektedir.³

¹ Buhârî, *Selem*, 1, 2, 7; Müslim, *Müsâkat*, 128; Ebû Dâvûd, *Büyû*, 55.

² Buhârî, *Büyû*, 54-55; Müslim, *Büyû*, 29-32, 34-36, 39, 41; Ebû Dâvûd, *Büyû*, 65.

³ Döndüren, “Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri”, *Kredi ve Finans Yöntemleri*, s. 236.

Katılım bankaları selem yöntemini hem yatırımcı, hem müşteri arasında kullanabilir.

a. Selem yöntemi katılım bankası ile yatırımcı arasında şu şekilde işletilebilir:

Katılım bankası, yatırımcının parasını onun adına selem yöntemiyle kullanmak üzere sözleşme imzalar. Bu sözleşmeye göre katılım bankası yatırımcı adına parasını peşin ödeyerek mislî mal satın alma ve bu malı teslim aldığı zaman da onu peşin veya tekrar vadeli olarak satmaya yetkilidir. Bu durumda katılım bankası yatırımcının vekili sayılır. Sonra katılım bankası yatırımcı adına sözgelimi bir zeytinyağı tüccarından parasını peşin ödeyerek 10 ay vadeli 30 ton zeytinyağı satın alır. Bu zeytinyağının mülkiyeti yatırımcıya ait olur. Katılım bankası zeytinyağını kendi marifetiyle veya başka acenteler vasıtasıyla başkalarına peşin satar. Bu satışın vadeli olması da caizdir. Zeytinyağının parası toplandığı zaman katılım bankası yatırımcı ile anlaştığı oranda ilk satın alım ve sonraki satımda vekâletten kaynaklanan ücretini alır, geriye kalan anapara ve kârı da katılımcıya iade eder.

Katılım bankasının bütün bu faaliyetleri selem sukûku ihracı yoluyla yapması da mümkündür. Nitekim Bahreyn'de şöyle bir uygulama yapılmıştır: Bahreyn Hükümeti Selem Sözleşmesinde, Selem Sukûk'un baz varlığı alüminyum olarak belirlenmiştir. Sözleşmede, alıcıya peşin ödeme yapması karşılığında belirlenmiş ileriki bir tarihte alüminyum satılacağı taahhüt edilmiştir. Bahreyn İslam Bankası (BİB) selem sözleşmesine katılmak isteyen diğer bankaları temsil etmek üzere görevlendirilir. BİB sözleşmeleri ve gerekli dokümanları diğer bankalar adına imzalamaya yetkili kılınmıştır. Aynı zamanda alıcı selem bazlı malı dağıtım kanalları ile pazarlaması için Bahreyn Hükümetini acente olarak görevlendirir. Bahreyn Hükümeti BİB'in selem sahiplerine diğer geleneksel kısa vâdeli para piyasası enstrümanlarının getirisine eşit getiri getirecek şekilde kazanç olmasını sağlayacak bir fiyattan alüminyumu pazarlamasını sağlar.¹

b. Katılım bankası yatırımcının parasını mudârib sıfatıyla alır, bu sermayeyi müşteriye selem yöntemine göre kullanır. Zeytinyağı örneği bu durumda şu şekilde işler: Katılım bankası selem yoluyla tacirden 30 ton zeytinyağını para peşin olmak üzere 10 ay vadeyle satın alır. Zeytinyağını teslim aldığı zaman peşin veya vadeli olarak başkalarına satar. Elde edilen kârı yatırımcı ile paylaşır.

Her ne kadar her iki selem uygulaması birbirine benziyorsa da, katılım bankasının alacağı ücret ve sorumluluk bakımından aralarında bazı

¹ Döndüren, "Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri", *Kredi ve Finans Yöntemleri*, s. 251.

farklılıklar vardır. Birincisinde vekil-müvekkil, ikincisinde rabbül-mâl-mudârib hükümleri geçerlidir.

1.5. İstisnâ

Fıkıhta istisnâ “bir kişinin ücret karşılığında nitelikleri önceden belirlenmiş bir eseri imal etmesi için yapılan sözleşme” anlamında kullanılır. Terziye elbise diktirmekten, müteahhitlere yüksek maliyetli bina yaptırmaya kadar varan her türlü iş istisnâ kapsana girer. İstisnâda ücret peşin veya taksitle ödenebileceği gibi, malın teslimi esnasında da ödenebilir. Bu husus işi ısmarlayan (müstânî) ile işi yapmayı taahhüt eden kişi (sânî) arasındaki anlaşmaya kalmış bir durumdur.

Hanefiler istisnâ’ı müstakil bir akit olarak görürken, Mâlikî ve Şâfiîler onu selem akdi kapsamında değerlendirmişlerdir. Hanbelîler ise onu “Kişinin yanında olmayan bir malı selem akdi dışında kalan bir usulle satmasıdır” cümlesiyle tanımlamışlardır. Örfte bu sözleşme “sipariş akdi” olarak bilinir. Henüz ortada mevcut olmayan bir malın satımını konu alması ve akdin konusunun zimmetteki bir mala ilişkin bulunması yönüyle istisnâ seleme benzer. Ancak ücreti peşin ödemenin ve süre tayininin gerekmemesi, ayrıca ısmarlanan şeyin genelde gayri mislî bir mal olması itibariyle ondan ayrılır.¹

Selemde olduğu gibi istisnâ da katılım bankası ile yatırımcı ve müşteri arasında iki ayrı şekilde uygulanabilecek olan bir finansman yöntemidir.

a. Yatırımcı ile katılım bankası arasında istisnâ şöyle uygulanabilir:

Katılım bankası, yatırımcının parasını onun adına istisnâ yöntemiyle kullanmak üzere sözleşme imzalar. Bu sözleşmeye göre katılım bankası yatırımcı adına parasını peşin veya vadeli ödeyerek söz gelimi bir müteahhitle istisnâ akdi yapma hakkına sahip olur. Mesela müteahhit 1000 dairelik bir inşaatı almak istemektedir. Fakat bunun için yeterli parası yoktur. Bu dairelerin üç sene sonra tamamlanmaları halinde ortalama her birini 150 bin liraya satarak toplamda 150 milyon TL. gelir elde edeceğini düşünmektedir. Bu geliri elde edebilmek için de ortalama her bir daire için 100 bin TL. olmak üzere toplamda 100 milyon TL gider olacaktır. Katılım bankası yatırımcılar adına bu işlerin tamamını 130 milyon liraya yapmak üzere müteahhitle anlaşır ve yatırımcılar adına işi takip etmesi konusunda müteahhide vekâlet verir. Katılım bankası üç yıl boyunca 100 bin TL. öder ve dairelerin yapımı bittikten sonra bunları müteahhide teslim eder ve 130 milyon TL.yi alır. Burada müteahhidin kârı 20 milyon TL’dir. Ancak bunu

¹ Hamza Aktan, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (2001), XXIII, 393-394.

evlerin tamamını 150 milyon TL'den satması halinde elde edebilecektir. Yatırımcı ve katılım bankasının kârı ise milyon TL'dir. Katılım bankası ve yatırımcı bu parayı aralarında anlaştıkları şekilde paylaşacaklardır.

Katılım bankasının bütün bu işlemleri İstisnâ Sukûku ihracı yoluyla da yapması mümkündür. İstisnâ Sukûku büyük altyapı projelerini finanse etmeye elverişli bir yöntemdir. Durrat Al Bahrain diye bilinen Bahreyn Krallığının bir milyar USD'lik en büyük rezidans projesi ve alış-veriş merkezinin ilk aşamasının altyapı çalışmalarının finansmanı bu yöntemle karşılanmıştır. Bu projeyi gerçekleştirmek için önce Durrat Sukûku adı verilen sertifikalar çıkarılmıştır. Proje bu sertifikalardan elde edilen paralarla yapılmıştır. Sukûk üçer aylık dönemlerde libor+125 baz puan getiriye sahipti. Sertifikalar (sukûk) beş yıl için çıkarılmıştı ve erken ayrılma opsiyonu da vardı.¹

b. Bu işlemi selemde olduğu gibi Katılım bankası yatırımcının parasını mudârib sıfatıyla alıp, müşterisiyle istisnâ yöntemine göre kullanırmak suretiyle, yatırımcıyla katılım bankası arasındaki ilişkiyi rabbülmâl-mudârib, katılım bankası ile müşteri arasındaki ilişkiyi de sâni (katılım bankası/işi yapan)-müstasnî (ısmarlayan) şeklinde kurmak mümkündür.

İstisnâ uygulamasında karşımıza müteahhit veya üretici gibi çıkan şahıs müşteri (müstasnî, ısmarlayan) konumundadır ve yaptığı işleri katılım bankası (sâni, işi yapan) adına vekâleten işgörür.

1.6. İcare/Leasing

Leasing kelime anlamı itibariyle “kiralama” demektir. Günümüz uygulamasında leasing, bir menkul veya gayri menkulün ekonomik ömrünün belirli süresi ya da tamamı boyunca mülkiyetinin kiralayanda (kiraya verende) kalmasını, kullanım hakkının (zilyetliğin) ise belirli bir bedel karşılığında kiracıya bırakılmasını; kira süresi sonunda varlığın geri verilmesini yada belirli bir bedel karşılığında mülkiyetinin kiracıya devredilmesini öngören bir anlaşmadır.

Leasingde kiralayan (lessor) kira konusu malın üreticisi olabileceği gibi (dolaysız leaseing), uzmanlaşmış bir malî kuruluş da olabilir (dolaylı leaseing). Bağımsız kiralama şirketleri kiraya vermek ve satmak amacıyla sürekli mal bulundurmamakta, kiracının (lessee) isteği üzerine ilgili malı satın almaktadırlar. Leasinge konu mallar (lease-hold), genellikle orta ve uzun vadeli kredilerle temin edilebilen yatırım mallarıdır. Bunun yanında lisans, patent ve marka gibi haklar da kiralamaya konu olabilir. Günümüzde

¹ Döndüren, “Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri”, *Kredi ve Finans Yöntemleri*, s. 252.

hava ve karayolu taşıtları (jet, otomobil, kamyon, yol makinası vb.) bilgisayarlar, büro teçhizatı, sanayi makina ve teçhizatı, mobilyalar ve tıbbî cihazât gibi çok çeşitli alanlarda leaseing uygulaması yapılabilmektedir.¹

Fonksiyonel olarak finansal kiralama ve faaliyet/çalıştırma kiralaması olmak üzere iki temel leasing tipi mevcuttur.

a. *Finansal Kiralama (Financeal Leaseing)*: Finansal kiralama, makina-teçhizatın mülkiyetinin kiralayanda kalması şartıyla diğer kullanım haklarını ve bundan doğabilecek riskleri kiracı üzerinde bırakan bir kiralama türüdür. Bu kiralama tipi üç aşamalı bir sistemden oluşur. Sistem şöyle işler: Önce kiracı kiralayacağı malı seçer, fiyat ve teslim şartları hususunda üretici ile anlaşır. İkinci aşamada kiracı bir leasing kuruluşu ile ilgili malın (makina-teçhizat) satın alınıp kendisine kiralanması için anlaşma yapar. Üçüncü aşamada leasing şirketi malı satın alır ve mal kiracıya gönderilir. Nihayet kiracı malı kullandıkça kira ödemelerini periyodik olarak yerine getirir.²

Her ne kadar kiralayan mevcudun sahibi ise de, mukavele süresince kiracı mevcutları münhasıran elinde tutma ve kullanma hakkına sahiptir. Tespit edilen kiralama müddetinde ödenecek kira bedeli, kiralayan şirketin amortisman masraflarını karşıladıktan başka belirli bir kâr unsurunu da kapsayacak şekilde kafi miktarda olacaktır. Bu dönem genellikle kiralanan şeyin tahmini faydalı ömrü ile yakından alakalı olduğu gibi, normal olarak kiracı kiralanan şeyin idamesi ve sigortası için yapılacak masraflardan sorumludur. Kiracı, kiralama süresinin bitiminden sonra, yeniden aynı malı kiralamada serbesttir. Kira dönemi genellikle mevcutların faydalı ömrü ile sınırlı olarak 5-15 yıl arasında uzanır.³

b. *Çalıştırma/Faaliyet Kiralaması (Operational Leaseing)*: Bu tip leasing, daha çok kısa vadeli “kiralama – satın alma” (hire-purchase) düzenlemesine daha yakındır. Buna, “karşılığı tam ödenmeyen kiralama” (non-full pay out leaseeng) denmekte ve kira bedeli kiralayanın yüksek olan başlangıç sermaye masraflarını tam olarak kapatamamaktadır. Bakiye değer, teçhizatı elden çıkarma veya yeniden başkalarına kiralama suretiyle kapatılmaya çalışılmaktadır. Çalıştırma kirası münhasıran bilgisayarlar, motorlu araç vs. gibi ilk tesis masrafı yüksek teçhizatta uygulanır.⁴

Faaliyet kiralamasında finansal kiralamaya göre en önemli farklılık, işletmede kullanılacak olan üretim aracının kiralanma süresinin ekonomik ömrünü kapsamamasıdır (istisnalar söz konusu olabilir). Dolayısıyla diğer

¹ Cevat Gerni, *Dış Ticaret Finansmanı*, TOBB Yay., Ankara 1990, s.107.

² Gerni, *Dış Ticaret Finansmanı*, s.108.

³ Cihangir Akın, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, Kayıhan Yay., İstanbul 1986,s.158.

⁴ Akın, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, s.158.

özellikler de bu duruma bağlı olarak değişmektedir. Kira anlaşması genellikle kiracı tarafından istenildiğinde iptal edilebilir. Bunun avantajı modası geçen teknolojileri hemen yenileme imkânı vermesidir.¹

Bu iki leasing tipinden başka, farklı kriterlere göre ayırma tabi tutulan çeşitli kiralama türleri de vardır. Bunların bazen birkaçının bir tek leasing işleminde bulunması mümkündür. Mesela satış ve geriye kiralama (sale and lease-back), kaldıraçlı kiralama (leveraged lease), yurtiçi (domestic) ve yurtdışı (international) leasing, dolaylı uluslararası kiralama (indirect international lease), ihtisaslaşmış hizmet kiralaması (sepecialized service lease), trampa kiralaması (swap lease), iyileşen kiralama (upgrade lease), ortak kiralama (joint venture lease), deneme süreli kiralama (trial period lease), senen ödemeli kiralama (skipped payment lease), brüt (gros) ve net kiralama çeşitleri gibi.²

Klasik İslâm hukuku müellefatında “satınalım tercihli kira sözleşmesi”nden söz edilmez. Ancak konu mal ve işçi kiralaması (icâre) çerçevesinde ele alındığı zaman leasing uygulamaları, klasik fikhî görüşlere aykırı değildir. Fakat bazı uygulamalarda satınalım şartı bulunduğu için bu tür uygulamaların, bir satışta iki satışın (safkateyn fî safka) ve şartla birlikte satışın (bey’ ve şart) yasaklanması prensiplerine aykırı olduğundan söz edilerek mahzurlu oldukları ileri sürülebilir.

Safkateyn fî safka/bey’ateyn fî bey’ (bir alışverişte iki alışveriş), bir sözleşme içinde iki ayrı sözleşme yapmayı, bey’ ve şart ise bir satım akdinde şart koşmayı ifade eder. Fakihler, bunların mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları bir alışverişte iki alışveriş ile şartlı alışverişini birbirinden ayırmamışlar; bu iki terimin aynı anlamda kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise bu iki terimi birbirinden ayırmışlar ve farklı anlamlara hamletmişlerdir. Bu terimlerin anlamı ne olursa olsun konunun esası, alışveriş esnasında şart koşmakla ilgilidir. Fakihler bu konuyu etraflıca incelemişler ve neticede farklı görüşlere ulaşmışlardır. Bu konuda en dar görüşe sahip olanlar Hanefîler, en geniş görüşe sahip olanlar ise Hanbelîlerdir. Hanbelîlere göre alım-satım akitlerinde haramı helâl, helâlî haram kılmayan her türlü şart ileri sürülebilir ve sözleşmeyi yapanların bu şartlara riayet etmesi gerekir. Hanbelîler bu görüşlerini “Allah haram kıldığı şeyleri size tafsilatıyla açıklamıştır”³ âyetiyle, “Haramı helâl, helâlî haram kılan bir şart olmadıkça müslümanlar belirledikleri şartlara riayet etmelidirler”⁴ hadisine dayandırmışlardır.

¹ Gerni, *Dış Ticaret Finansmanı*, s.109-110.

² Gerni, *Dış Ticaret Finansmanı*, s.110.

³ En’âm Suresi 119.

⁴ Buhârî, *İcâre* 14, 50; Ebû Dâvûd, *Akdıye* 12; Tirmizî, *Ahkâm* 17.

Netice itibariyle leasing prensip olarak caiz olan bir muameledir. Katılım bankaları, insanların çokça ihtiyaç duyduğu malları satın alıp müşterilerine kiraya vermek suretiyle leasinge dayalı işlemler yapabilir ve bu yolla kâr sağlayabilir.

Leasing, modern bankacılık sisteminde uygulanmakta olan firmalara orta ve uzun vadeli finansman sağlayan yeni bir metottur. Bu metot bankaya, firmanın hesaplarını kontrole ihtiyaç hissetmeksizin, asgarî riskle makul bir kâr marjı temini imkanı vermektedir. Faizsiz bankacılık sistemi de bu metodu başarıyla kullanabilir. Nitekim bu hususta özel finans kurumlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir.

Leasing, sukûk ihracı yoluyla da uygulanabilir. Menfaat mülkiyetine dayalı sukûkta, ihrac eden taraf, sukûk türüne göre, mevcut veya zimmette tavsîf edilmiş bir malın menfaatini ya da belirli veya zimmette nitelikleri belirtilmiş bir kimsenin hizmetini satandır. Yatırımcılar ise sukûku alan kişilerdir. Sukûk bedeli, menfaat ya da hizmetin karşılığı olarak verilen ücrettir. Sukûk sahipleri iştirak oranlarına göre kâr ve zarara katılırlar. Sukûk hâmillerinin, sahip oldukları bu varlıkları üçüncü şahıslara satma hakkı da vardır.¹

İcare Sukûk ihraç edenlere yönetim ve pazarlama açısından yüksek derecede esneklik sağlar. Merkezî hükümetler, belediyeler, özel ve kamu sektöründe faaliyet gösteren varlık sahipleri bu sukûk türünü ihraç edebilmektedirler. Buna ek olarak finansal aracı kuruluşlar veya doğrudan varlık sahipleri de ihracı gerçekleştirebilirler.²

1.7. Karz-ı Hasen

Karz sözlükte borç, ödünç anlamına gelir. Kur'an'da herhangi bir menfaat ve faiz beklentisi olmadan verilen ödünç para için karz-ı hasen ifadesi kullanılır.³ Hukukta bir teberru ve iyilik akdi sayılır. Daha çok dar ve sabit gelirlilerin ticari olmayan ihtiyaçlarını karşılamaya uygun bir yöntemdir. Ticaretle uğraşanların da geçici ve kısa süreli ihtiyaçlarını bu yöntemle karşılamak mümkündür. Ancak büyük boyutlu ve uzun vadeli ihtiyaçların karz-ı hasen yoluyla karşılanması mümkün görünmediğinden katılım bankalarının finansman yöntemleri arasında yer almaz. Çünkü bu

¹ Abdullah Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı)*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul, s. 80.

² Döndüren, "Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri", *Kredi ve Finans Yöntemleri*, s. 249.

³ el-Bakara, 2/245.

yolla müşterinin ihtiyacını karşılamak mümkünse de, sermaye sahibinin kâr beklentisini karşılamak mümkün değildir.

Bize göre karz enflasyonun yüksek olduğu ve banka faizlerinin sıfıra yaklaştığı dönemlerde bir finansman yöntemi olarak kullanılabilir. Çünkü bu dönemde insanlar kâr beklemekten çok paralarının değerinin korunmasını arzu ederler. Karz da bu ihtiyacı karşılar. Özellikle enflasyonist dönemlerde hem yatırımcıları, hem katılım bankalarını, hem müşterileri birlikte memnun eden, bankaları finansal risklere karşı koruyan bir yöntem olarak kullanılabilir. Bu görüşümüzü şöyle temellendirebiliriz:

27.08.2015 günü itibarıyla katılım bankalarının dağıttıkları aylık ve yıllık kâr oranları şöyledir:

Tablo 1: Katılım Bankalarının Aylık ve Yıllık Kar Oranları¹

	Katılım Bankasının Adı	Aylık Kar Oranı	Yıllık Kar Oranı
1	Albaraka	7.06	9.01
2	Kuveyt Türk	6.73	7.33
3	Türkiye Finans	6.41	7.81
4	Ziraat Katılım	7.17	
	Ortalama kar oranı	6.84	8.05

Tabloda görüldüğü üzere katılım bankalarının aylık hesaplar için verdikleri ortalama kâr oranı %6.84, yıllık hesaplar için verdikleri kâr oranı ise %8.05'tir. 2015 Temmuz ayında enflasyon %9.32 olarak gerçekleşmiştir. Buna göre katılım bankalarının verdikleri kâr oranı enflasyonun altında kalmış; aylık hesap sahiplerine %2.48, yıllık hesap sahiplerine ise %1.37 kaybettirmek suretiyle yatırımcıların paralarının değerini dahi koruyamamıştır. Hiçbir katılım bankası 27.08.2015 günü itibarıyla aylık veya yıllık hesaplara enflasyonun üzerinde bir kâr vermemiştir. Eğer katılım bankaları topladıkları mevduatı masraf +enflasyon farkını alarak karz-ı hasen yöntemiyle kullanmış olsalardı, ne kendileri ne de yatırımcıları zarar etmeyecekler; yatırımcılarına daha fazla kâr (reel olmayan) vermiş olacaktı.

Enflasyonist dönemlerde katılım bankalarının kendilerini korumalarının ve mevduat sahiplerine de paralarını gerçek değerleriyle geri vermelerinin en güvenilir yolu karz-ı hasen yöntemidir. Katılım bankaları müşterilerine karz-ı hasen yöntemiyle para verirken, bunları masrafla birlikte enflasyon farkını ekleyerek geri alacaklarını şart koşabilirler. Bu

¹ <http://www.tkbb.org.tr/kar-payi-dagitim-oranlari> (Erişim Tarihi: 27.08.2015).

durumda hem kendileri zarar etmemiş olurlar, hem de mevduat sahiplerine enflasyon farkı oranında reel olmayan bir kâr vermiş olurlar.

Fertler birbirine borç para verirken “masraf” adı altında bir fazlalık talep edemezler, fakat enflasyon farkını talep edebilirler. Birçok alim enflasyon farkının faiz olmadığına hükmetmiş ve bir borcun tam olarak ödenmesinin ancak onu enflasyon farkıyla birlikte ödenmesiyle mümkün olacağını belirtmişlerdir. Bu parayı müşteriye borç olarak verirken katılım bankalarının bazı masrafları olmaktadır. Gerçek masraf karşılığı olmak üzere katılım bankaları müşterilerinden belli bir pay alabilirler;¹ ayrıca karz olarak verdikleri parayı geri alırken enflasyon farkını da alacaklarını şart koşabilirler. Sonuçta masraf katılım bankasına kalacak, enflasyon farkı ise tamamen mevduat sahibine verilecektir. Ancak bu uygulamada katılım bankasının masraf adı altında giderlerinin karşılanması dışında reel kâr niteliğinde bir fazlalık alması doğru değildir. Bu yöntemin suistimale açık tarafı burasıdır.

Karz-ı hasen uygulamasından özellikle enflasyonist dönemlerde üç taraf da çok memnun olabilir. Mevduat sahibi, parasını enflasyona karşı koruduğu için memnun olur. Çünkü böyle dönemlerde mevduat sahipleri reel kâr almaktan çok paralarının değerini korumayı düşünürler. Katılım bankası memnundur; çünkü reel kâr sağlamamış olsa da giderlerini karşılayacak bir kaynak bulmuş, geri gitmekten ve zarara girmekten kurtulmuştur. Müşteri memnundur; çünkü yeksek enflasyon beklentisi sebebiyle bankalara kriz dönemlerinde yüksek faiz ödemekten kurtulmuş, katılım bankasına vereceği masraf karşılığında kimseye reel kâr ve faiz ödemedi bedava kredi bulmuştur.

Karz-ı hasen, en sıkıntılı problemlerden biri olan “sübut bulmuş borçların ödenmesi” için de kullanılabilir. Günümüzde özellikle murâbaha yöntemiyle her türlü hizmet ve malı finanse etmek mümkündür. Fakat faiz yasağı sebebiyle gerçekleşmiş olan semen borcunu, kredi vererek daha fazlasıyla finanse etmek caiz değildir. Çünkü aradaki fazlalık faizdir. Tüccar ve sanayicilerin büyük ölçekli borçlarını da başka türlü ödemek mümkün görünmemektedir. Ancak özellikle enflasyonist dönemlerde karz-ı hasen yoluyla bu borçların da ödenmesi büyük oranda mümkün görünmektedir. Söz gelimi dara düşmüş bir tüccarın 200 bin TL. para borcu vardır. Elindeki malla ancak geçimini temin edebilmekte, daha fazla kâr elde edememektedir. Fakat borcunu ödemesi halinde işini genişletme ve daha fazla kazanma imkanına sahip olabilecektir. Katılım bankası kendisine

¹ Orhan Çeker, “Kredi Kaynaklarıyla İlgili Mülahazalarım”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul, s. 260.

masraf + enflasyon farkıyla bu tüccara 200 bin TL karz-ı hasen verebilir ve bunun karşılığında kefil, ipotek ve rehin alabilir. Bu şekilde Katılım bankası masrafını almakla reel kâr etmese bile kendisini korumuş olur, yatırımcıya da enflasyon oranında (reel olmayan) kâr vermiş, yatırımcısını da memnun etmiş olur. Küçük borçlar bu yolla daha kolay bir şekilde ödenebilir.

2. Finans Yöntemleri Dışında Diğer Gelir Kaynaklarının Geliştirilmesi

Normal bir bankanın ana geliri faizdir. Bununla birlikte bankaların “faiz dışı gelirler” diye bilinen ikinci bir gelir çeşidi daha vardır. Kısaca bunlar alınan ücret ve komisyonlar, bankacılık hizmet gelirleri, iştirak ve kâr payları ve sermaye piyasası işlem kârlarından oluşur.¹ Biraz daha ayrıntıya girildiğinde bankaların 60 kalemden faiz dışı gelir elde ettiği görülür. Bu kalemlerden bankaların aldıkları ücretler çok farklıdır. Biz bu kalemleri alınan asgarî ve âzamî ücretleri de belirtmek suretiyle aşağıdaki şekilde tablolaştırdık:

Tablo 2: Bankaların Faiz Dışı Gelir Kalemleri²

	Bankaların Faiz Dışı Gelir Kalemleri	Asgari Ücret	Azami Ücret
1	EFT Ücretleri	0	500 TL
2	Havale Ücretleri	0	500 TL
3	Swift (Döviz Transferi) Ücretleri	10 TL	1000TL
4	İpotek Tesis Ücreti	150 TL	400 TL
5	İpotek Fek Ücreti	100 TL	1500 TL
6	Ekspertiz Ücreti	225 TL	3200 TL
7	Acil Ekspertiz Ücreti	1260 TL	3200 TL
8	Dosya Masrafı	0	5000 TL
9	Hayat Sigortası	27 TL	1063 TL
10	Konut Sigortası	88 TL	170 TL
11	Ferdi Kaza Sigorta Ücreti	50 TL	1250 TL
12	Kasko Poliçe Bedeli	450 TL	2000 TL
13	İstihbarat Ücreti	0	1500 TL
14	Kredi Kullanım Ücreti	0	3000 TL
15	Konut Kredisi Esnek Ödeme Planı Komisyonu	50 TL	750 TL

¹ Burada “faiz dışı gelir” ifadesiyle, kredi verme karşılığında olmayan diğer gelir kalemleri kastedilmektedir. Bu işlemler arasında da faizli muameleler bulunmaktadır.

² <http://www.hangisi.net/kredi-karti/faiz-disi-banka-gelirleri> (Erişim Tarihi:20.08.2015).

16	Kredi Faiz İndirim Komisyonu	100 TL	1500 TL
17	Ödeme Planı Değişiklik Ücreti	0	500 TL
18	Kredi Kartı Aidat Ücreti	0	800 TL
19	Hesap İşletim Ücreti	0	50 TL
20	Ekstre Ücreti	0	40 TL
21	Erteleme İsteme	5 TL	10 TL
22	Gecikme Bildirim Bedeli (+İhbarname Bedeli)	2 TL	100 TL
23	Kart Yenileme Ücreti	0	25 TL
24	Sözün İhlali Ücreti	5 TL	10 TL
25	Mil Puan Hizmet Ücreti	15 TL	100 TL
26	Katalog Ücreti		5 TL
27	Sanal Kart	0	2,50 TL
28	Hesap Özeti	0	55 TL
29	Hesap Cüzdanı Yazdırma	1 TL	5 TL
30	Ekstre Ücreti (Sayfası)	0	30 TL
31	Arşiv Araştırması, Mektup ve Dekont Verilmesi	0,5 TL	100 TL
32	Hesap Açma	0	15 TL
33	ATM Kullanım Ücretleri	0	50 TL
34	Kiralık Kasa Ücretleri	150 TL	1000 TL
35	Kasa Ziyaret Masrafı	5 TL	35 TL
36	Hesap Yıllık Bakım Ücreti	0	24 TL
37	Menkul Kıymet İşlem Komisyonu	0	300 TL
38	Şifre Gönderim Ücreti	0	25 TL
39	Çek Bildirim Ücreti	0	150 TL
40	KKB Çek Bilgileri Raporu Ücreti	2 TL	112 TL
41	Çek Tahsilatı	5 TL	750 TL
42	Çek Karnesi	1 TL	1000 TL
43	Seyahat Çeki	20 TL	1000 TL
44	Vize Ücretleri	2,5 TL	100 TL
45	Hediye Çeki Düzenlenmesi	5 TL	20 TL
46	Çek Sorgulama Ücreti	0,5 TL	100 TL
47	Çeşitli Ürün ve Hizmetlere Ait Ücretler (Elektrik, su, doğalgaz vb. tahsilatı komisyon ücretleri)	0	900 TL
48	Matbu Yazı Hazırlama (Borcu Yoktur)	10 TL	100 TL
49	SMS Şubesi İşlem Ücreti	0	20 TL
50	Şans Oyunu Havalesi	0	2 TL

51	Rehin Kaldırım Ücreti	0	100 TL
52	Senet Masrafları	5 TL	500 TL
53	Kasa Depozitosu	75 TL	1000 TL
54	İşlemsizlik Ücreti	1 TL	8 TL
55	Mevduat Araştırma Ücreti	1,5 TL	750 TL
56	Mobil İşlemler	0	50 TL
57	Referans Mektubu Düzenleme	25 TL	400 TL
58	Telefon, Faks ve Posta Ücretleri	2 TL	50 TL
59	Para Bozma ve Tümleme		10 TL
60	OGS/HGS/ Fatura İşlemleri	0	40 TL

Yukarıdaki kalemler faiz dışı olarak nitelendirilse de, bazılarında yine faiz vardır. Diğer bazıları ise başka sebeplerden dolayı şer’î hükümlere uygun değildir. Dolayısıyla katılım bankaları bunların hepsinden gelir temin edemez. Fakat bunların çoğundan gelir temin etmeleri mümkündür. 2003-2005 yıllarında Türkiye’de bankaların faiz dışı gelirleri AB 10 ülkeleri seviyesinde bulunuyordu.¹ Fakat sonraki yıllarda zaman zaman düşüşler göstermiştir. 2014 yılında Türk bankacılık sektörünün toplam geliri 177 milyar TL’dir. Bunun 139 milyar TL’si faiz geliri, 38 milyar TL’si ise faiz dışı gelirdir.² Bu durumda faiz gelirin nispetle faiz dışı gelirin oranı % 22 civarında olmaktadır. Türkiye’de faiz geliri arttırılabilmekte, fakat faiz dışı gelir o düzeyde arttırılamamaktadır.

Genel olarak bankacılık sektöründe tüm giderlerinin faiz dışı gelirlere karşılanması hedeflenir. Faiz dışı gelirler ne kadar çok olursa, faiz gelirinden kendilerine net olarak kalacak olan kâr o kadar fazla olacaktır.

Katılım bankalarının değişik finans yöntemleriyle elde ettikleri “kâr dışı”³ gelirler, faizli bankaların “faiz dışı gelirler”i seviyesine ulaşmasa da onlardan çok düşük de sayılmaz. Fakat bu durum, katılım bankalarının “kâr dışı gelir” kalemlerini iyi kullandıkları anlamına gelmemektedir. Katılım bankaları daha çok yüksek gelir getiren bazı kalemlerden ücret aldıkları için,

¹ Hakan Atasoy, *Türk Bankacılık Sektöründe Gelir-Gider Analizi ve Karlılık Performansının Belirleyicileri*, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Bankacılık ve Finansal Kuruluşlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2007, s. 34.

² https://www.bddkatilimorg.tr/WebSitesi/turkce/Raporlar/TBSSGG/14382tbs_temel_gostergeler_haziran_2015.pdf, s. 8, (Erişim Tarihi: 20.08.2015).

³ Faizli bankaların temel gelir kaynağı faiz; katılım bankalarının temel gelir kaynağı ise mudâra, murâbaha ve müşâra gibi yöntemlerle elde ettikleri kârdır. Bu sebeple faizli bankalar için kullandığımız “faiz dışı gelir” ifadesi yerine, katılım bankaları için “kâr dışı gelir” kavramını kullanmayı uygun bulduk.

“kâr dışı gelirler” yüksek görünmektedir. Aslında katılım bankaları “kar dışı gelir” kalemlerinin sayısını ve bu yoldan elde edilecek olan gelirlerini arttırma imkanlarına sahip görünmektedirler.

Bankalar bir yere şube açacakları zaman öncelikle birkaç sene içinde bu şubenin masraflarının faiz dışı gelirlerden karşılamayı hedeflerler. Katılım bankalarında böyle bir endişe yoktur. Ancak onların bu endişeyi hissetmeleri gerekir. Çünkü bir bankanın büyümesi büyük oranda şubelerinin çoğalmasına bağlıdır. Şubelerini çoğaltamayan bankalar küçük kalmak mecburiyetindedirler. Şube sayısının arttırılmasının da büyük oranda faiz dışı gelirlerin arttırılmasına bağlı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

3. Müşteri Tutmaya Yönelik Karz-ı Hasen Uygulaması

Ticari müesseselerin önem verdiği hususlardan birisi müşteri tutmaktır. Bu sebeple bazen bankalar alabilecekleri küçük ücretleri mevduat sahiplerinden ve müşterilerinden almamaktadırlar. Katılım bankaları esasen özel bankalara nispetle ücret alabilecekleri pek çok kalemden müşterilerinden ya hiç ücret almamakta veya daha düşük miktarda bir ücret almaktadır. Katılım bankaları bu tür uygulamalarına karz-ı hasen vermeyi de ekleyebilirler. Burada sözünü ettiğimiz karz-ı hasen yukarıdakinden farklı olup müşterilere değil, mevduat sahiplerine verilen karz-ı hasendir.

Mevduat sahipleri zaman zaman katılım bankalarının cari hesaplarına az veya çok bir miktar para yatırmaktadırlar. Söz gelimi bir mevduat sahibi Ocak ayının başında cari hesabına 1000 lira yatırmış ve bunu Şubat ayının sonunda çekmiş olsun. Mayıs ayının başında aynı hesaba 2000 lira yatırmış ve bunu da Eylül ayının sonunda çekmiş olsun. Bu durumda bu kişinin 1000 lirası ortalama bir yıl boyunca cari hesabında kalmış gibidir. Katılım bankaları bu tür müşterileri için belli bir süre kullanmak için karz-ı hasen verebilir. Söz gelimi bu kişi sonradan gelip altı aylığına 1000 lira borç istese katılım bankası bu parayı ona verebilmelidir. Karz-ı hasen vermenin nihai sınırı müşterinin parası katılım bankasında ne kadar kaldıysa o oranda bir süre olabilir. Katılım bankaları bu kadar bir süre ile olmasa bile, hiç olmazsa mevduat sahiplerinin paralarının kaldığı sürenin yarısı kadar bir süre ile karz-ı hasen verebilmelidirler. Ancak mevduat sahiplerine böyle bir karz vermenin caiz olması, sonradan borç alma şartına bağlanmamalıdır. Aksi halde bu durum menfaat getiren karz durumuna düşer. Katılım bankaları bunu bir hayır ve iyilik uygulaması olarak yapmalıdır.

Sonuç

Günümüzde katılım bankalarının temel finansman yönteminin murâbaha olduğu tespit edilmiştir. Bu yöntem enflasyonist olmayan dönemlerde anapara ve kârın geri dönüşünü sağlamada garantili bir metot olsa bile, hem banka giderlerini karşılamak, hem de katılımcıya tatmin edici kâr vermek için yeterli değildir. Enflasyonist dönemlerde ise bu yöntemle, yatırımcının parasının değerini korumak mümkün olmadığı gibi katılım bankalarını zarar etmekten kurtarmak da mümkün görünmemektedir.

Katılım bankalarının kârlarını artırabilmeleri için müşârake yöntemine ağırlık vermeleri ve bankacılık sektöründe faiz dışı gelir kalemleri denilen yolları daha yüksek düzeyde kullanmaları gerekir. Karz-ı hasenin bir finansman yöntemi olarak kullanılması halinde, özellikle enflasyonist dönemlerde hem yatırımcıyı, hem katılım bankasını ve hem müşteriye birlikte memnun olacağı sonuçlar ortaya çıkabilir.

Katılım bankalarının daha da geliştirmesi ve kârlarının arttırılması için mudârabe, müşârake, istisnâ, selem ve icare yöntemlerinin farklı kullanım şekilleri üzerinde teorik ve pratik açılımlar yapmak gerekir.

Kaynakça

- Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, Kayhan Yay., İstanbul 1986.
- Aktan, Hamza, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (2001), XXIII, 393-396.
- Atasoy, Hakan, *Türk Bankacılık Sektöründe Gelir-Gider Analizi ve Karlılık Performansının Belirleyicileri*, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Bankacılık ve Finansal Kuruluşlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2007.
- Bayındır, Servet, “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve GES’in Fihhî Tahlili”, *Fikhî Açından Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 27-28 Nisan 2012, Konya, s. 153-179.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1981), *el-Câmi’u’s-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul.
- Çeker, Orhan, “Kredi Kaynaklarıyla İlgili Mülâhazalarım”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul.
- Döndüren, Hamdi, “Faiz Yasağı ve Finansman Sağlama Yöntemleri”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, 08-09 Mayıs 2010, İstanbul.
- Durmuş, Abdullah, “İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten*

- Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı), 08-09 Mayıs 2010, İstanbul.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 1998.
- Gerni, Cevat, *Dış Ticaret Finansmanı*, TOBB Yay., Ankara 1980.
- Günay, Hacı Mehmet, “İslâm Hukukunda Akit Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murâbaha Uygulaması”, Fıkhî Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı), 27-28 Nisan 2012, Konya, 207-227.
- https://www.bddkatilimorg.tr/WebSitesi/turkce/Raporlar/TBSSGG/14382tbs_temel_gostergeler_haziran_2015.pdf (Erişim Tarihi:20.08.2015)
- <http://www.hangisi.net/kredi-karti/faiz-disi-banka-gelirleri>(Erişim Tarihi: 20.08.2015)
- http://www.istanbul.edu.tr/wpcontent/uploads/2015/08/2015_TEMMUZ_A_YI_ENFLASYON_RAPORU_%C4%B0FESAM.pdf (Erişim Tarihi: 27.08.2015)
- <http://www.tkbb.org.tr/kar-payi-dagitim-oranlari> (Erişim Tarihi: 27.08.2015)
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Özcan, Tahsin, “Günümüz Finans Kurumlarının İzlediği İki Yol ve Osmanlı Uygulamaları”, İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı), 08-09 Mayıs 2010, İstanbul.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Bulak Mısır h.1329.
- Şensoy, Necdet, “İslâmî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukûk Uygulamaları”, Fıkhî Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı), 27-28 Nisan 2012, Konya, 329-346.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Kahire 1938.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru'l-Fıkr, Dımeşk, Suriye1989.

Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'îli, Karmatî ve Nizari Gruplar

Abdullah EKİNCİ*

Özet

İslam dünyası düşünce, inanç ve kültür açısından farklı kutuplara sahiptir. Başlangıçta iki kutuplu yapı, sonraki dönemlerde her grup kendi içinde bölünmeler yaşayarak, nüanslar düzeyinde de olsa farklılaşmalar oluştu. VII. Yüzyılda başlayan İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama hususunda ayrık otları görülmeye başlandı. İslam dünyasındaki anlam, insan ve araçlar bunlara mekân ve iç dinamiklerin de tesiriyle IX. ve X. Yüzyıllarda başlayan terör faaliyetleriyle bölünme ve parçalanma alametleri göstermeye başlamıştır. Özellikle IX. ve XIII. Yüzyıllarda İsmâîli, Karmatî ve Nizari İslam algısı, İslam dünyasının korkulu rüyası olmuştur. Diğerinin İslam algısının varlığını kabul edememek ya da ortak miras kadar ortak yaşam alanları ve pratiklerini oluşturamamak, İslam dünyasını bir medeniyet coğrafyasından, kan ve gözyaşı coğrafyasına dönüşmesine neden olmuştur. Ortodoks İslam'ın bätini, mulhid, zındık veya zenadık kavramlarıyla tanımladıkları bu gruplar, aslında bu tanımlamaların çok ötesinde alternatif bir gündelik hayat ve devlet yapılanması önermekte idiler. Bunu da gerçekleştirmek için merkez ve taşrada örgütlendiler. İsmâ'îli-Karmatî dönemi tarihi iki ana döneme ayrılmaktadır. Bu dönemler, çalışmalarını gizli yürüttükleri (Devr-i Setr) ile açık yürütmek zorunda kaldıkları Devr-i Zuhur dönemleridir. Her iki dönemin kendi içinde bölgesel ve dönemsel dinamiklere göre değişen eylem ve söylemleri söz konusudur. İsmâ'îlilerin IX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla süren Devr-i Zuhur dönemi kaynakları incelendiğinde üç devresi ve üç stratejisi olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İsmâîli, Karmatî, Nizari, mulhid, zındık ve zenadık.

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., Tarih Bölümü, ekinci63@gmail.com

Abstract

The Islamic world has different poles in terms of thought, faith and culture. In the beginning, the bipolar structure, in the following periods, each group experienced divisions within themselves, and also at the level of nuances. In the 7th century, discrete herbs for understanding, interpreting and living Islam began to be seen. The meaning, the people and the means in the Islamic world are influenced by space and internal dynamics. Then began to show signs of division and fragmentation by terrorist activities that started in the 9th and 10th centuries. Especially in the 9th and 13th centuries Ismaili, Karmati and Nizari Islamic perception has become a fearful dream of the Islamic world. Failing to accept the existence of another's Islamic perception or to create common living spaces and practices as common heritage has led to the transformation of the Islamic world from a civilization geography to a blood and tear geography. These groups, which Orthodox Islam has described with the concepts of bodily, mulhid, zındık or zenadık, have in fact proposed an alternative everyday life and state structuring far beyond these definitions. In order to realize this, they are organized in the center and the provinces. The history of the Isma'il-Karmati period is divided into two main turning points. These periods are Devr-i Zuhur in which they carried out their issues openly, Devr-i setr period in which they had to carry out their work secretly. Both periods have their own actions and discourses which vary according to regional and periodical dynamics. When the resources of the period of the Devrim-i Zuhur period are examined, it will be seen that there are three cycles and three strategies from the 9th to the 20th century.

Key Words: Ismaili, Karmati, Nizari, mulhid, zındık or zenadık

İlk Dönem Dâ'ileri: İsmâ'ilîler ve Karmatiler

İsmâ'ilîyye Ca'fer es-Sadık (148/765)'ın ölümünden sonra başlayan tartışmalarla ortaya çıktı. İsmâ'ilîlerin bir bölümü Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmâ'il'in halef olarak tayin edildiğini kabul ettiler. İsmail 145/762'de daha babası hayatta iken vefat etmesi üzerine Ca'fer es-Sadık'ın ikinci oğlu Musa el-Kazım yedinci imam olarak kabul edildi. Bu grup İsmâ'î Aşeriyye (İmamiyye) olarak adlandırılır. İmamet, Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e geçtiğine inananlar ise İsmâ'ilîyye olarak adlandırılmıştır. Hareketin taraftarları, İsmail'in ölümünün ardından (158/774)¹ oğlu Muhammed b.

¹ Mustafa Galib, *Tarihu'd-Da'veti'l-İsmâ'ilîyye*, Beyrut 1965, s. 137, 144; Abdullah Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket; Karmatiler (Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri/Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)*, Odak Yayınevi, Ankara

İsmail'in etrafında toplanmışlardı.¹ İvanow, İsmailîlerin, Ebu'l Hattab ile aralarındaki bağlantıyı reddetmelerine karşın, ilk İsmailîliğe'nin, Cafer es-Sadık'ın ilahlığını² ve kendisinin de onun tarafından peygamber olarak görevlendirildiğini iddia eden Ebu'l Hattab el Esedî'nin mensupları olduğunu ileri sürmektedir³. Fakat daha sonra genellikle Ebu'l Hattab'ı eleştiren İsmailî doktrini, onun ve mensuplarının düşüncelerinden etkilenmiş gibi görünmek istememişlerdir. Bununla birlikte IV/X. yüzyılın başlarında yazılan ve Bedahşan İsmailîlerince muhafaza edilen Ümmü'l Kitab genel düşünceye zıt olarak Ebu'l Hattab'ın Muhammed el-Bakır'ın sadık ve önemli bir öğrencisi,⁴ oğullarının da İsmailîyyenin kurucuları arasında olduğunu belirtir⁵. Ebu'l Hattab'dan sonra Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah⁶ İsmailî öğretisinin ilk öğrencileri olmuştur. Meymun el Kaddah ve oğlu Abdullah b. Meymun el Kaddah, Ortadoğu'nun antik kültürlerinin etkisiyle İsmailî doktrininin oluşmasını sağladılar. Meymun el Kaddah ile oğlu Abdullah b. Meymun el Kaddah Fatimî hareketinin ataları olarak kabul edilir. İsmailî tarihi Ca'fer es-Sadık'ın ölümünden m./899⁷

2005; "Karmatilerin Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları", Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmalar Kongresi, Eylül Ankara 2007;...."Orta Doğu Heterodoksisine Dair Düşünceler (Harici, Şii ve Karmati Kavramları)", Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metodoloji), Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Elazığ 2004, s. 319-327.

¹ Gazâlî, *Bâtuniliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 10.

² W. İvanow, "İsmailîs and Qarmatians", *Journal Royal Asiatic Society*, Bombay Branch, 1940, s. 52.

³ Nevbahtî, *Firaku'ş Şia*, s. 58-59.

⁴ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l İslamiyyin*, II, Beyrut 1973, s. 51.

⁵ Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, s. 129.

⁶ Meymun el Kaddah ve Abdullah b. Meymun el Kaddah için Bkz. İbn Nedim, *el Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1971, s. 238-239; Bağdadî, *el-Fark*, s. 169; amlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıglalı, İstanbul 1979, s. 253; Makrizî, *İtti'azü'l Hunafa*, Kahire 1967, s. 22-29, 38-40; Bernard Lewis, *The Origins of İsmailîs*, Cambridge 1940, s. 19-22, 34, 42, 54-67; W. İvanow, *The Rise of The Fatimids*, Bombay 1942, s. 46; W. İvanow, *The Alleged Founder of İsmailism*, II, Bombay 1940, s. 60; M. Th. Houtsma, "Abdullah" *İA*, I, Eskişehir 1997, s. 35; E. Ruhi Fıglalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddah", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 118; S. M. Stern, "Abdullah Meymun", *EL*, I, s. 48.

⁷ Genelde Fatimî Devletinin kuruluş dönemi Setr döneminin bitiş tarihi olarak kabul edilmesine rağmen Ubeydullah Mehdi'nin açıktan kendisinin Mehdi olarak ilan etmesi başta Hamdan Karmat ve diğer dailerin itirazı 891'dan yılından itibaren. Fakat İsmailîler arasındaki ihtilaf 899'da doruk noktasına ulaşmıştır. Bu tarihten sonra grup içinde silahlı mücadeleler başlamıştır. Bu nedenle Setr döneminin bitiş tarihi bu tarihi kabul etmek daha gerçekçidir. Ubeydullah el-Mehdi için bkz. Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, İstanbul 1995, s.119-140; Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'd-Düveli'l-Fatimiyye*, Kahire 1964.

yılına kadarki dönemi Devr-i Setr (Gizlilik dönemi); 899'dan günümüze kadar süren dönemi de Zuhur veya Keşf (Açıklık) dönemi olarak iki döneme ayırılır¹.

Abbasi idarecilerinin yakın takibi ve İsmâ'îlîler arasında başlayan farklılaşma, İsmâ'îlî gruplar arasındaki ayrılıkları derinleştirdi.² Ayrılıklar gizli yürütülen faaliyetlerin de deşifre olmasını sağladı. İlk ciddi ihtilaflar 286/899 yılında Selamiye'de İmamet'in kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdi'nin iddiasıyla İsmâ'îlîler bünyesinde önemli bir bölünme ortaya çıktı. Bu ihtilaf İsmâ'îlîleri devlet kurma sürecine sokmuştur. Ubeydullah'ın Kuzey Afrika'da Fatimî halifeliğini kurma amacıyla başlamış olduğu yolculukla (899) gizlilik dönemi (Devrü's-Setr) sona ermiştir³. Bu dönemi kendi arasında da iki safhaya ayırmak gerekir. İsmâ'îlîlerin ortaya çıkışından Ubeydullah Mehdi'nin İmamet ve Mehdi anlayışında yapmış olduğu reformu içeren dönemi ilk safha, Hamdan Karmat ve kayın biraderi Abdan'ın, Ubeydullah Mehdi'nin reform girişimini kabul etmeyip, bağımsız hareket etmeye başlamaları ikinci safhadır. İsmâ'îlî-Karmatî tarihinin ikinci dönemi Devrü'l-Keşf (Devr-i Zuhur)'dir. Bu İsmâ'îlî-Karmatî imamının açıkça toplumun başında olduğunun açığa çıkma ya da kendini gösterme dönemidir⁴. İsmâ'îlî-Karmatî tarihinin dönemlere ayrılması hareketin ideolojisinde de bir takım değişikliklerin olmasına neden olmuştur. Bu farklılıklar hareketin başında bulunan Mehdi-İmamın fonksiyonunun nasıl olması gerektiği, hareketin nasıl idare edilmesi gerektiği, verginin nasıl toplanacağı hususlarında olmuştur. Bu gelişmeler Suriye bölgesinde İsmâ'îlî propagandasını yürüten Hamdan ve Abdan'ın, Ubeydullah tarafından propaganda edilen yeni İsmâ'îlî doktrinden desteklerini çekmeye sebep olmuştur. Bundan sonra kendi adlarına bölgede İsmâ'îlî propagandasını sürdürdüler. Bu süreçten itibaren Hamdan başkanlığındaki Karmatî grubu merkezden bağımsız bir hareket olarak kendi ideolojilerini yaymışlardır. Kuzey Afrika'ya Yemen'den gönderilen dailer (propagandacılar) ise Ubeydullah'ı "gizli imam" olarak "Mehdi" unvanı ile halife ilan ettiler. Böylece İsmâ'îlîler, 297/909 yılında Fatimîler adıyla anılan devleti kurdular. Fatimî devleti 567/1171 yılında Selâhaddin Eyyubî'nin zaferi ile son buldu.⁵

¹ Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, Beyrut 1973, s. 151; Mustafa Galib, *Da'veti'l-İsmâ'îliyye*, Beyrut 1965, s. 137, 144.

² Şehristânî, I, s. 149; İdris b. Hasan, *Uyunü'l-Ahbar*, V, s. 160-161.

³ Şehristani, *el-Millel ve'n-Nihal*, I, s. 172; Farhad Daftary, s. 167.

⁴ Farhad Daftary, s. 167.

⁵ Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyubî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 57-59.

İsmaililer arasında baş gösteren iktidar ve rant çatışması, ayrılıkların çıkmasına neden oldu. El-Mustansır'ın uzun hilafeti döneminde (427-487/1036-1096) İsmâ'ilîler, Musta'li ve Nizarî olmak üzere iki kola ayrıldı. Musta'li hareketi, 487/1094'den itibaren Mısır, Suriye, Yemen ve İslam dünyasının bazı bölgelerinde İsmâ'ilî merkezden ayrı faaliyet göstermeye başladı. Musta'lîler, Nizarîlerin karşısında ayrı bir grup olarak propagandalarını sürdürdüler. Musta'lîler, el Mustansır'ın ardından oğlu el Amir'i, onun da ölümü ardından iki imamı daha kabul ettiler. Fatımî tahtına Hafız'ın imamlık iddiasında bulunmasıyla Musta'liyye grubu, Hafizîyye ve Tayyibîyye olmak üzere ikiye ayrılmıştır¹. Musta'li grubu da diğer İsmâ'ilî gruplar gibi zulüm ve istibdatla idare edilen dünyayı adalet ve doğrulukla yönetecek "Mehdî'nin geleceği" düşüncesini yaymaya çalışmıştır. Musta'liye grubu, sosyal taban olarak iktisadî buhrandan en fazla etkilenen işçi ve köylü sınıfı ile muhalif grupları hareketlerine çekmeye çalıştılar. Fakat Musta'li grubunun faaliyetleri, Karmatî ve Nizarî grupları kadar İslam dünyasını derinden sarsmamıştır. Musta'lîler daha çok Yemen ve Hindistan'ın Bombay, Borada ve Haydarabad şehirlerinde etkili olmuşlardır. Özellikle Haydarabad'da ortaya çıkmış olan Bohralar, günümüze kadar ulaşmışlardır².

İsmaili-Karmatîlerin İslam dünyasındaki Da'î Örgütlenmesi

Selamiye merkezli İsmâ'ilî propagandası, dünyayı 12, 20 veya 24 bölgeye ayırmıştır. Zamanla bu bölgelerde faaliyetleri organize eden da'îler, siyasi ve sosyoekonomik nedenlerle merkezden farklı düşünmeye ve bağımsız hareket etmeye başladılar. Gizlilik döneminde, Mehdi'nin temsilcilerine hüccet denilmiştir. Hüccet dinsel hiyerarşisi gizli Mehdi ile onu görmesi ve tanıması olanaksız olan yandaşları açısından bağlantı sağlayan en yüksek lider olarak görülmüştür. İsmâ'ilî örgütlenmesi içinde

¹ Farhad Daftary, s. 305, 369; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 2002, s. 150-174.

² J. N. Hollister, *The Shia of India*, London 1953, s. 265-275, 293; W. Arnold, "Bohorâ", *İA.*, II, s. 705-6; ayrıca bkz. Abdullah Ekinci, "The Struggle of Sadjids Against The Marjşinal Groups of Middle East In Middle Ages", *Archiv orientální*, Oriental Archive 2006; Ekinci, "Karmatî Terimine Dair Düşünceler", *Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi e-dergi*, Ankara 2003; ..., "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Fikir Akımları (8-10. Yüzyıllar)", *Orta-Doğu Araştırmalar Dergisi*, Cilt I, Sayı II, 61-77, Elazığ 2003; ..., "İhşidilerin Suriye-Filistin Bölgesinde Hâkimiyet Kurma Mücadelesi", *Fırat Üniversitesi*, *Orta Doğu Dergisi*, Cilt I, Sayı I, 35-53, Elazığ 2003; ..., "Ortadoğu'da Ortaya Çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı", *Türk Dünyası Tarih Araştırmaları*, Sayı. 141, 83-98, İstanbul 2005.

bir rütbe olarak hüccce,¹ İmamdan sonraki en önemli bir makam olarak devr el-setr yani gizlilik döneminde önem kazanmıştır. Çünkü dünya Tanrının "kanıtı" olmaksızın bir an bile var olamayacağı için, İmamın gizlendiği dönemde Tanrının gerçek iradesini ifade etme görevini onun temsilcileri yerine getirecektir. Bu temsil görevi Mehdi Muhammed b. İsmail, gizlendiği sürece, hücceti tarafından temsil edileceği sonucu çıkar².

İmama giden yol kendisinden geçtiği kabul edilen hüccet³ tıpkı İmam gibi her şeyi Allah'ın doğrudan kalbine ulaştırılmasıyla bildiği kabul edilmiştir⁴. Hüccetin bu anlamca donatılmasıyla bilgileri imamdan alan ve bu bilgileri kendine delil yapan⁵ imamın gizliliği döneminde onun vekili olarak görev yapmaktadır. Hücceler'in sayısı, rütbesi ve fonksiyonlarıyla ilgili bilgiler yeterli değildir. İsmâ'ilî-Karmatî doktrini dünyayı 12, 20 veyahut 24 bölgeye veya adalara (Cezireye) ayırmıştır. İsmâ'ilîlerin dünyayı bölgelere ayırmasındaki temel kıstas, coğrafi ve etnoğrafik etmenlerin bir birleşimine dayanarak çizilmiş olmasıdır. Bu bölgelerin tümü Ceziretü'l Ard olarak adlandırılmakta idi. Her bölge için İmamı temsil etmek üzere bir Hüccca bulunmakta idi. Hüccca görevli olduğu adanın en yetkili görevlisi idi⁶. Toplam olarak on iki, yirmi veyahut yirmi dört hüccet bulunmakta idi. Ancak bu hüccetlerden bazılarının statüsü farklı idi⁷. Kitabü'l-keşf'te belli bir zamanda birçok hüccetin var olduğu ve bunlardan ancak en büyük hüccetin "el-Hüccce el-Kübra"⁸ olduğu belirtilmektedir. İvanow'da hüccelerin sayısı ve fonksiyonlarıyla ilgili şu tahlilleri yapmaktadır: Batini bir karakter taşıyan İsmâ'ilî fırkaları arasında da hüccet kelimesi imamın temsilcisi anlamıyla kullanılmıştır. Ona göre Hüccetlerin sayısı 12'dir. Bu rakam ideal olan idi. Ama aktüel olan değildi. Bu hüccetlerin 4'ü İmamın yanında, 8 tane ise her biri bir Cezire'de (kıta-bölgede) çalışırdı⁹. İvanow, bu tarzda çalışan hüccetleri "hüccetin günü" olarak tanımlamaktadır. Ayrıca "hüccetlerin gecesi" olarak isimlendirilen başka bir 12 hüccet bulunduğunu ifade etmektedir. Bu hüccetlerin rütbeleri ise olağanüstü olarak

¹ Ivanow, s. 15-19; Madelung, "İmamet", s. 61.

² Farhad Daftary, s. 159.

³ El-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 192; Farhad Daftary, s. 159.

⁴ İlyas Üzüm, s. 451.

⁵ İ. Agah Çubukçu, *Gazâlî ve Batıniler*, Ankara 1964, s. 45.

⁶ Kadı el-Numan, *Te'vil el-Da'âlim*, II, ed. M. H. El-A'zamî, Kahire 1967-72, s. 74; III, s. 48-50; İbn Havkal, *Kitab Suretü'l Ard*, ed. J. H. Kramers, Leiden 1938-39, s. 310; H. Corbin, *Cylical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim-J. W. Morris, London 1983, s. 90-95.

⁷ Nevbâhtî, s. 63 ; el-Kummî, s. 84-85 ;Farhad Daftary, s. 159 ; İlyas Üzüm, s. 451.

⁸ Cafer el Mansur el Yemen, *Kitab el keşf* den aktaran Farhad Daftary, s. 119.

⁹ Ahmed Ateş, s. 341.

düşünülmemekte idi. Buradaki gün ve gece ayrımı İsmâ'îlîler-Karmatîler için farklı bir anlam taşımaktadır. Her şeyin planlandığı “gün” zahiri ve “gece” de Batın'ı sembolize eder. İvanow olağan üstü rütbeli hüccetlerin fonksiyonları, görevleri, hakları ve ayrıcalıkları ile bu iki sınıf arasındaki farklılığın karakteri hakkında da kaynaklarda yeterli bilginin bulunmadığını ifade etmektedir. Hüccetlerin günü döneminde temel olarak ideal bir tarzda çalışmalarda bulunanlar hüccetlerdir. Hüccet er-Rehber İsmâ'îlî propagandasını gerçek bir şekilde yönlendiren, haberleşmeyi sağlayan, anlaşmazlıklarla uğraşan ve bunları merkeze rapor etme gibi görevlerle sorumlu idi. Ayrıca bu hüccelerin merkezi konsülün üyesi olması, normal hüccetlerden farklı görevler yapmış olduğunu da ortaya çıkarmaktadır¹. Hüccet görevli olduğu bölgede en yüksek yetkili görevli olarak yargı yetkisine sahiptir. Bu görevinde kendisine daîler de yardımcı olmaktadır. Hüccet'e işlerinde el-Belağ, el-daî mutlak ve el-daî el-mahdud ya da maksur daîler yardımcı olmaktadır. Bölgelerdeki daîlerin sayısı yukarıda ifade ettiğimiz daîlerle sınırlı değildir. Bazı bölgelerde bu daîlerin sayıları otuzdan fazla da olabiliyordu.² Hüccetlerin her biri belli bir bölgenin sorumluluğunu yüklenmekle merkezi karargâhtaki başkanın bir çeşit yardımcıları idiler³. Kitabü'l-Keşf'teki el-hüccet el-kübra olarak adlandırılan hüccetin İmamın ölümünden sonra yeni İmam olacağı⁴ ifadesi hareketin teşkilat yapısının ipuçlarını vermesi açısından önemlidir. Gizlilik dönemindeki hüccet teriminin bir başka anlama tarzı da gizlilik döneminde ilk İsmâ'îlî-Karmatîler hüccete bir üçüncü anlam daha yüklemişlerdir. Buna göre hüccet, natık ya da İmamın kendi sağlığında atadığı halifesi idi.⁵

Açıklık dönemindeki teşkilat yapısı Ubeydullah'ın 286/899 yılında, kendisinin ve Muhammed b. İsmail'den sonra gelen ataların da İmam olduğunu iddia etmesiyle, İsmâ'îlîler arasında ayrılıkların çıkmasına ve buna bağlı olarak da farklı teşkilatlanma tarzları ortaya çıkmıştır. Ayrılıkların başladığı güne kadar Muhammed b. İsmail'i hüccetleri olarak kabul ediyorlardı ve halkı ona itaat etmeye çağırıyorlardı. Onun adına hareketi idare ediyorlar, onun adına vergi topluyorlardı. Ubeydullah'ın yapmış olduğu reformla halk aracıya gerek duymadan Mehdi-İmam'ın bizzat kendisiyle de irtibat sağlayabilecekti. Bu durum Mehdi adına vergi toplayan onun adına hareket eden daîlerin hareket alanını kısıtlayacak bir

¹ W. İvanow, s. 15.

² Bkz. Farhad Daftary, “The Isma'ili Da'wa outside the Fatmîd Dawla”, *The Institute of Ismaili Studies* 2000.

³ W. İvanow, s. 16.

⁴ Cafer el Mansur el Yemen, *Kitab el Keşf*, s. 119'den aktaran Farhad Daftary, s. 159.

⁵ İbn Hevşeb, *Kitab el Rüşd*, s. 209 aktaran Farhad Daftary, s. 159.

reform idi. Muhtemelen siyasi, idarî ve iktisadî rantın etkisiyle Ubeydullah'ın bu çıkışı merkezi lider statüsündeki bazı hüccetlerce kabul edilmiş önemli bir hüccce topluluğunca da kabul edilmemiştir. Ubeydullah'ın liderlik/mehdi iddiası sonrası Selamiye'den kaçmak zorunda kalışı ve sonrasında Mağrib'te Fatimî devletini kurmasıyla sonuçlanmıştı. Ubeydullah'ın bu çıkışına itiraz eden Hamdan, Abdan, Dindan ve Zikreveyh gibi liderler bağımsız hareket etmeye başladılar. Hatta Zikreveyh İsmâ'îlî merkezi olan Selamiye'yi basarak Ubeydullah'ı ve yandaşlarını ortadan kaldırmak için harekete geçti. Fakat Ubeydullah bunu önceden sezindiği için Mağrib'e kaçış için harekete geçmişti. İsmâ'îlî hareketi içinde başlayan bu ayrılıklar Hüccet kavramını algılama tarzına da etki etmiştir. Nitekim Hüccet kavramı açık diye tabir ettiğimiz Fatimî döneminde Hüccet, İmam'dan sonra İmam olacak kişiyi tanımlar olmuştur. İmam olacak kişi birkaç yıl hüccet olmadıkça İmam olamaz.¹ Fatimî kullanımında Hüccet'in bir başka anlama tarzı da, gizlenme döneminde "hicab" veya "gizlilik perdesi" ile ilgilidir. Buna göre hüccet Setr (gizlenme) döneminde tehlikeli bir durumda tehdit edilen İmam'a kendisini samimi bir şekilde adayan daî veya daîlerden oluşmaktadır. Bu şekilde Hüccetler İmamın pozisyonuna geçerlerdi ki gerçek İmama gelecek tehlikeleri kendi üzerlerine çekerlerdi². Nitekim Karmatîler döneminde, Hüccce terimi, hücccelere merkezi liderler tarafından verilen idarî bir sıfat olmuştur. Onların idaresi altında, baş daîler ve daîler hareketi Ortaçağ İslam dünyasında yaymışlardır. Merkez ve taşra teşkilatlanmasında kullanılan bir başka kavram da "Bab"dır. Bab, İsmâ'îlî-Karmatî hareketinde idarî bahislerde imamın "bilgeliğinin kapısı" olarak kabul edilmektedir. İsmâ'îlîlerde "bab" aldığı direktifleri da'vet hiyerarşisinde rütbe itibarıyla kendinden sonra gelen hüccetlere iletirdi. Bu manada "bab" davet mertebelerinin en üst mertebesi olan "Daî'd-duat" ile eşdeğer kabul edilmiştir. Fatimî uygulamasında Daî'd Duat, Bab ve Daî-ekber adı verilen ve hemen hemen aynı işlevi gören idarîciler rütbe hüccetlerin üstü³ olarak düşünülmüştür.

¹ W. İvanow, s. 17.

² W. İvanow, s. 18

³ Metin Yurdagüner, "Bab", *DİA*, 2, s. 309; Bkz. Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimîd Dawla", *The Institute of Ismail Studies*.; H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, s. 90-95.

İsma'ililerin Mekke ve Kâbe'ye Alternatif Şehir ve Mabet Kurmaları:

Daru'l-Hicr

Irak ve Bahreyn başta olmak üzere; Mısır, Yemen, Şam, Kuzey Afrika ve diğer bölgelerde İsma'îlî ve Karmatîler propagandasında kitlesel bir taban oluşturabilmek için Darü'l-Hicr adı verilen eğitim merkezlerini kurdular. Darü'l-Hicr, kelime olarak sığınma evi veya düşkünler evi olarak açıklayabiliriz. Ayrıca daî konutları için de aynı kavram kullanılmıştır.¹ Darü'l-Hicr, Irak'ta Kufe' nin Sevad bölgelerinde ilk kez Hamdan Karmat tarafından kuruldu. İbn Hevşeb Yemen'de Aden yakınlarındaki Sabr dağı'nın sarp kalelerinden birinde, Ebu Abdullah İdjan, İran'da; 316 yılında Irak Karmatîlerinin reisi el Haris bin Mesud, Basra yakınlarında el-Muvaffakiye'de; Kuzey Afrika'da Mehdiliğini ilan eden Ubeydeullah da Mehdiyye kentinde; Abbasi idaresini uzun bir dönem uğraştıran Karmatî hareketinin en etkili oluşumu olarak kabul edilen Bahreyn Karmatîlerinden Ebu Tahir'de 316'da Lahsa'da birer Daru'l-Hicr yaptırıldılar.² Karmatîlerin sosyal, dinî ve iktisadî yapılanmasını göz önüne aldığımızda Darü'l-Hicr'lerin yalnız sığınma amaçlı kurulmuş olması, sonraki gelişmelerle çeliştiği görülecektir. İlk dönemlerde Daru'l-Hicrler, eğitim amaçlı bir işlev içermekte idiler. El-Muvaffakiye yapılan Daru'l Hicr'in yapılış amacı alternatif bir ibadethane amacı taşımakta idi. Çünkü el-Muvakkakiye'deki Daru'l-Hicr Kâbe'nin bir taklidi ve alternatif bir mabet mahiyetinde idi. Ebu Said'in oğlu düzenli bir şekilde Abbasi şehirlerine seferler yaptı ve kervanlara saldırdı. Hatta Ocak 930'da Mekke'yi işgal etti. Buradan Müslümanlar için özel bir anlamı olan, Hacerü'l-Esved'i aldılar. Ancak 952'de iade etmek zorunda kaldılar. Daru'l Hicre'nin yalnız eğitim amacı ile kullanılmayıp, Karmatî inançlarının hayata geçirildiği bir mekân olarak da kullanıldığını görmekteyiz.

Ekonomik Arka Plan: Vergilendirme

Karmatî liderleri, grubun ihtiyaç duyulan parayı toplamaya başladılar. Başlangıçta Hamdan, Ramazan sonunda bütün Müslümanlardan alınan vergilerden sadakalar, fitreler ve daha sonra eşit bir şekilde ihtida etmiş her kadın ve erkekte bir dirhem aldılar. Kısa bir dönem sonra gençliğe ulaşmış her ihtida edenden bir dinar aldılar. Hamdan, bu vergiyi *hijra veya savaş vergisi* olarak adlandırdı. Bundan hemen sonra Makrizi'ye göre üyelik için (giriş ücreti) yedi dinarlık *Bulgha* diye adlandırılan vergiyi

¹ Geoje, *Les Carmathes Bahrain Et Les Fatimides*, Leiden 1905, s. 103

² İbnü'l-Esir, VIII, s. 136 ; İbn Haldun, III s. 378 ; Geoje, s. 103 ; Taha el-Veli, *el-Karamita*, s. 30-31.

istediler. Hamdan daha da ileri giderek ihtida edenlerin bütün mal-mülklerinin beşte birinin verilmesini istedi¹. *Bulgha* olarak ifade edilen başlangıç vergisi harekete kazandırılan kişinin *ahd* veya *mithak* adı verilen bir yemin töreniyle gerçekleşmekte idi². Ayrıca 12 dinarlık *Necva* adı verilen ve tebliğe muhatab olan kişinin daî tarafından Mevla (Bölge daîsi) ile tanıştırılması esnasında alınan vergidir³. Abdulaziz Duri ve P. Hitti Karmatîlerin ayrıca oranlı vergilerle ferdi mülkiyeti kaldırma yoluna gittiklerini belirtmektedir⁴. Karmatîlerin vergi uygulamasıyla ilk dönem İslam tarihinde ilk kez beşte bir vergi ile tanışılmıştır⁵. Hamdan ve diğer bölge daîleri toplanılan vergilerin beklenen Mehdi-İmam'ın faaliyetlerini yapmasını sağlayacak ekonomik alt yapıyı sağlamak için toplanıldığını propaganda ediyordu⁶. Hamdan'ın taraftarlarından en büyük isteği ortak fona ait kabul edilen bütün gelirlerin toplanılmasına devam etmektir. Hamdan, yeryüzündeki her şeyin ihtida edenlere ait olduğu için özel mülkiyete ihtiyaç olmadığı düşüncesinin, kuracakları devletin en son aşaması olduğunu açıkladı⁷. Hamdan'ın kontrolü altındaki bölgelere, daîlerini atadı ve buradaki sakinlerin bütün servetleri bu daîlerin gözetimine verildi. Bütün ihtiyaçlar bu mallardan karşılandı⁸. Ayrıca servetin dışarıya çıkışını engellemek için paralarını kurşundan bastırdılar⁹. Bu eşitlik anlayışı Karmatîler arasında yaygınlaştı. Bahreyn Karmatî devleti bu anlayışı yerleştirmeye başladı. İlk etapta sosyal reform ve adalet anlayışında eşitlik yapıldı. Hamdan Fırat'a yakın Kufe Sevad'ında Mahtinbadh diye isimlendirilen bir köyde etrafı duvarlarla çevrili *Dar el-hicre inşa* etti. Çok sayıda insan buraya toplatıldı. Aynı zamanda buraya her türlü eşya ve mallar depolandı.¹⁰ Hamdan'ın başyardımcısı ve ilk dönem İsmâ'îlî daîlerinin en önemlilerinden biri olarak kayın biraderi Abdan kabul edilmektedir¹¹. Bağımsızlığın en yüksek derecesinden hoşlanan Abdan Irak'a ve muhtemelen aynı zamanda Güney İran ve Bahreyn'e Zikreveyh b.

¹ Makrizi, *İtti'az*, s. 156-157.

² Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, s. 11, 52.

³ Hamadî, s. 42-44.

⁴ Duri, 103; P. Hitti, I, 686

⁵ Shaban, *Islamic History*, II, s. 130; Faiza Akbar, "The Secular of Religious Dissidence in Early İslam: the Case of the Qaramita of Sawad Al-Kufe" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol., 12/2, July London 1991, s. 384.

⁶ Makrizi, s. 158; Taberi, III, s. 2116.

⁷ Makrizi, s. 156.

⁸ Makrizi, s. 157.

⁹ Duri, s. 102-105.

¹⁰ Makrizi, s. 158.

¹¹ İbnü'l Nedim, I, s. 187-189.

Mihraveyh ve Ebu Said el-Cannabî gibi birçok daîler atadı. Vergiler arasında tasarruf için beklenen Kaim'e şahsi gelirin 5/1'ini içeren çok sayıda vergileri Irak ve diğer bölgelerdeki Karmatîlerden toplanılmakta idi.¹

Yönetim Tarzı ve İkdaniyye Meclisi

İsma'îlî-Karmatî tarihinin dönemlere ayrılması hareketin ideolojisinde de bir takım değişikliklere neden olmuştur. Bu farklılıklar hareketin mehdi imamın fonksiyonun nasıl olması gerektiği, hareketin nasıl olması gerektiği, verginin nasıl toplanacağı hususlarında olmuştur. Bahreyn'de Hamdan Karmat'a bağlı olan Ebu Said Cennabî yaklaşık 900 yılında el-Hasa (el-Ahsa) da, zenci isyanından ayakta kalanların desteğiyle bir Karmatî devleti kurdu. El-Hasa'yı X. yüzyılda ziyaret eden iki İsma'îlî seyyahın vermiş olduğu bilgilere dayanarak Oligarşik ve iştirakçi özellikler arz eden bir devlet teşkilatlanmasını esas aldıkları söylenebilir. Devlet başkanı eşit kimseler arasında başta gelen idi². Bahreyn devletinde bu komite dışında farklı görevleri olan vezirler de bulunmakta idi.³ Karmatî devleti, ahabaplardan oluşan bir komitenin yardımıyla idare ediliyordu. Karmatîler El-Hasa şehrini savaşa hazırlandığı dönemde 20.000 den fazla nüfusu vardı. Bu yapılanmada "altılılar meclisi" doğruluk ve adaletle devlet işlerini yürütüyorlardı. Bu meclis tarım işlerinde çalıştırmak için 30.000 işçiye sahipti. Karmatî toplumundaki fakirler ve borçlular, cemaatin yardımıyla ayağa kalkıyordu. El-Hasa'ya yabancı sanatkârlar geldiği zaman vardığı andan itibaren yerleşmesi için gerekli fonu bulurdu. Fakirlerin evlerinin tamiri devlet giderlerinden alınırdu. Buğday devletin değirmenlerinde parasız olarak öğütülüyordu. Alış-verişler dışarı çıkarılmayan nakdi paralar vasıtasıyla yapılıyordu. Bu meclis sosyal hayatı da düzenledi. Oruç ve namaz gibi ibadetler kaldırıldı. Cami yapılmasına müsaade edilmemekte idi. Yalnız özel müteşebbisler tarafından yapılan tek camii bulunmakta idi. Bu da ehl-i sünnet hacılarının ibadetlerini yapması için yapılmıştı⁴.

Toplum işlerinin yönetiminde de Ebu Said ve onun halefleri yüksek rütbeli memurlarının bazılarında oluşan ve etkili ailelerin temsiline dayanan *İkdaniyye* olarak bilinen bir konsül bulunmakta idi. Ülke yönetiminde özellikle hayati kararlarda konsüle akıl danışılmakta idi⁵.

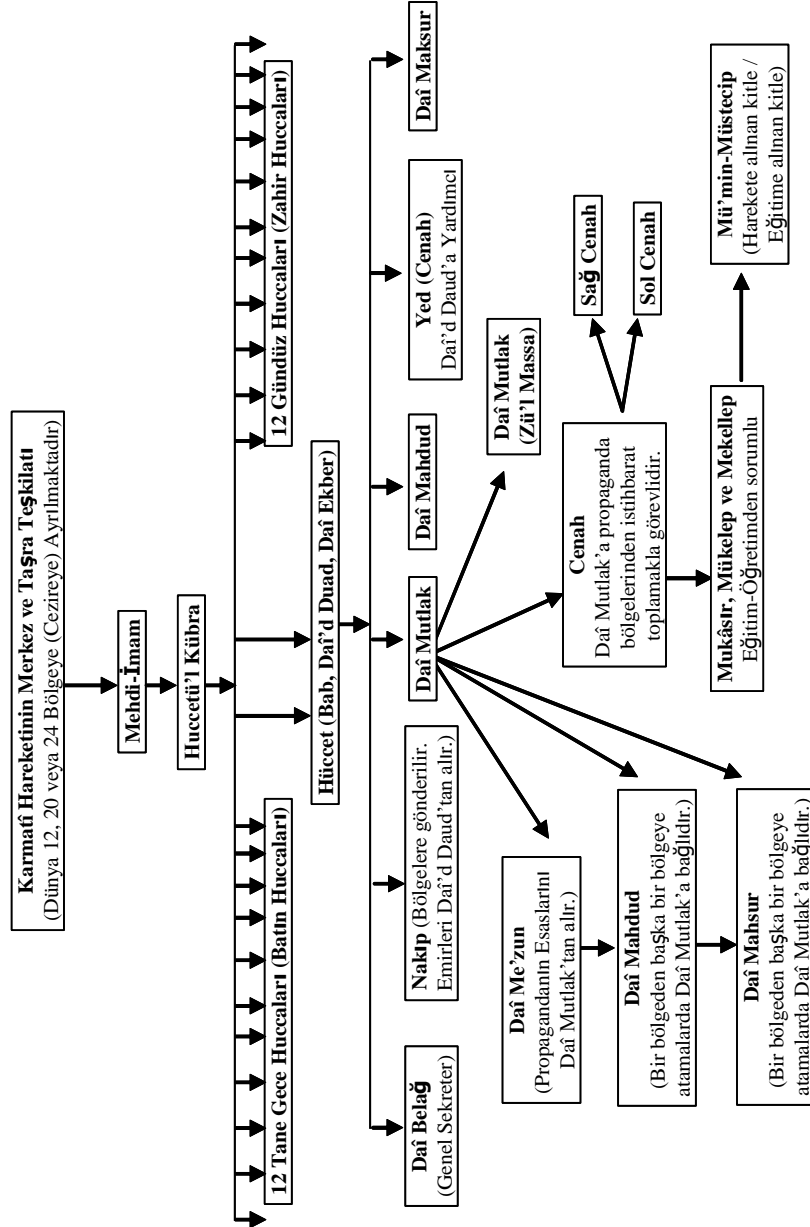
¹ Farhad Daftary, s. 117.

² Nasır-ı Hüsrev, s. 82; Bernard Lewis, *The Origins of İsma'ilizm*, s. 100; Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s. 113.

³ İdrisi, *Kitab'ül Uyun*, s. 206'den aktaran De Goeje M. J., *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et Les Fatimides*, Leiden, 1886, s. 131.

⁴ Robert Mantran, s. 113-114; Bahriye Üçok, s. 110.

⁵ Farhad Daftary, s. 119.



Nizariler ve Hasan Sabbah (1090-1256)

İsmâ'ilîliğin en etkili kollarından biri de Nizarîler'dir. Nizarî İsmâ'ilîliği, İsmâ'ilîliğin Alamut dönemi olarak adlandırılabilir. Hareketin ortaya çıkışından kısa bir süre sonra İran ve Suriye'de bir Nizarî İsmâ'ilî devletine dönüşmüş olan bu oluşum, Hasan Sabbah tarafından 483/1090'da kurulmuştur. Hareketin faaliyetleri İran'da 654/1256 yılına kadar sürmüştür.

Hülâgü'nün Alamut kalesini almasıyla, hareketin mensupları mevcudiyetlerini İran, Suriye ve Orta Asya'da korumaya çalıştılar. Daha sonra İran'dan Hindistan'a ve Afganistan'a geçerek burada Ağa Hanlar dönemi olarak adlandırdığımız süreç başlatıldı¹. Nizarî İsmâ'ilîleri, Hindistan'da "Hocalar", Pencap'ta "Şemsî" veya "Multanî", Suriye'de İsmâ'ilîyye, İran'da Ağa Han müridleri, Kabil'in kuzey bölgelerinde Ali-İlahîler, Orta Asya'nın doğu bölgelerinde "Mollalar" veya "Mavlaî"² olarak tanınmaktadırlar. Nizarîler hem akîde, hem de siyasi faaliyet bakımından çok etkili olmuşlardır. Nizarîler/Haşhaşiler Selçuklu fütuhâtı sonrasında oluşan içtimaî ve siyasi karışıklıklardan yararlanmaya çalışmışlardır. Bu amaçla *şeyh*, *daî*, *fedaî* ve *murid* adı verilen gruplar aracılığı ile propagandalarını yaptılar. İslam dünyası, Fatimî medreselerinden ve heyetlerinden, sonraları, Alamut'un temsilcilerinden gelen propagandaya mâkul cevaplar vermek için, Bağdat'ta ve diğer şehirlerde büyük medreseler kurdular³.

Hasan Sabbâh Kuzey İran'da, Rey'de doğdu; doğum tarihi bilinmemekle birlikte M. 1052 veya 1053 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Himyerî asıllı olduğunu iddia etmekle birlikte, İranlı kökenlidir. Erken yaşlarda Şî'a'nın On iki İmam Mezhebine intisap etmişti. İbnü'l-Esir, Târîhu'l-Kâmil'inde, Hasan'ın sihir, matematik, astronomi ve diğer ilim dallarında kabiliyetli ve mahir olduğunu ifade eder. M. 1257'de Alamût Kalesi'nin Moğollar tarafından alınmasından sonra buradaki Haşhaşiler'e ait kitap ve vesikaların hemen hemen tamamı yok edildi. Hülâgû Hân, Alamût'u aldıktan sonra Cihân-güşâ'nın tanınmış müellifi,

¹ Hollister, s. 331; M. Hodgson, *The Order of Assassins*, Netherlands 1955, s. 104; Daftary, s. 369-3758; Hamid Algar, "The Revolt of Agha Khan Mahallati and The Transference of the Isma'ili Imamata to India" *Studia Islamica*, Paris 1969, XXIX, s. 55-80; Mustafa Öz, *Nizarî İsmâ'ili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, M.Ü. Sos. Bil. Ens., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1986.

² Hollister, s. 396; W. Iwanow, "Hoca", *İA.*, 5/1, s. 550-52; Fığlalı, *İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 131-133.

³ Ebu'l Fida, *el-Muhtasar fî Ahbari'l Beşer*, II, Mısır 1907, s. 172; Sadreddin el-Hüseynî, *Ahbarü'd Devleti's Selçukîyye*, çev. N. Lügâl, Ankara 1943, s. 60; İbnü'l Esir, VIII, s. 180; Hasan b. Ali b. İshak et-Tüsi Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, terc. M. Altay Köymen, Ankara 1976, s. 21,42; Osman Turan, *Selçuklular Ve İslamiyet*, İstanbul 1971, s. 17; Lewis, "İsmâ'ilîler", *İA.*, s. 1123; Wilferd Madelung, "İsmâ'iliyye" *EF²*, vol., IV, Leiden 1978, s. 198-206 ; Ali Sevim, Sultan Melikşah Dön. Ahsa Bahreyn Seferi, s. 214-215; Abdullah Ekinci, "Selçukluların İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmâ'ilî-Karmatî) Mücadelesi", *TÜRK DÜNYASI TARİH ARAŞTIRMALARI*, Sayı 163, 203-223 İstanbul 2006;..., "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâ'ilî-Karmatî Hareketi'nin) Dönemin İslam Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları", *Belleten*, TTK Yay., LXIX, Ağustos 2005.

‘Alâ’ü’-d-Dîn ‘Atâ Melik-i Cüveynî’yi, Haşhaşiler’in kütüphanesini incelemesi ve aykırı eserleri yok etmesini emretmiştir. Onun da, sadece Sergüzeşt-i Seyyidinâ isimli kitabı muhafaza ettiği ifade edilir. Bu kitap, Hasan Sabbâh’ın biyografisini anlatmaktadır. Cüveynî, Hasan ve Haşhaşiler ile ilgili olan bölümünü yazarken bu eserden önemli ölçüde faydalandı. Sergüzeşt’e göre, Hasan yedi yaşlarından itibaren bilgili olmaya kararlı ve çok okumaya meraklı bir mizaca sahipti. 17 yaşına geldiğinde, Hasan Emîr(e) Darrâb isimli İsmâ’îlî dâ’îsinden (propagandacıdan) etkilendi. Hasan Sabbah, da’î’den etkilenmesine rağmen, On iki İmam Mezhebine girmemiş, hatta ciddi bir hastalık geçirdiği H. 464 (M. 1071) yılı sonrasına kadar da İsmaili/Seb’iyye hareketine girmediği kaydedilir. Hasan Sabbâh ile ilgili bir başka husus da öğrencilik yıllarında Ömer Hayyâm ve Nizâmü’l-Mülk’ün Nîşâpûr’da arkadaş olmaları ile ilgilidir. Bu üç kişiden herhangi birinin, sonradan başarıya ulaştığı takdirde, diğer ikisine yardım edeceğine dair bir bağlılık yemini yapmış oldukları ile ilgili Nişapur menkıbesidir: Menkıbeye göre, Nizâmü’l-Mülk’den Ömer Hayyâm ve Hasan Sabbâh’ın yardımını isterler. Sözüne sadık kalan, Nizâmü’l-Mülk, Ömer Hayyâm’a Nîşâpûr valiliğini teklif eder. Bununla beraber Ömer, “bir filozof ve mânâ adamı” olarak, onun yerine maaş talep eder ve maaş kendisine ihsan edilir. Sonra Nizâmü’l-Mülk Hasan Sabbâh’a da Rey veya İsfahân valiliğini teklif eder, fakat Hasan kabul etmez. Vezir olmak ümidiyle, Sarayda bir memuriyet talep eder. Nişapur menkıbesi incelendiğinde Nizâmü’l-Mülk’ün, hem ‘Ömer Hayyâm hem Hasan Sabbâh’tan çok daha yaşlı olması dolayısıyla, okul arkadaşı olduğu savı, gerçeği yansıtmamaktadır. Buna rağmen, Nizâmü’l-Mülk’ün Hasan Sabbâh’a yardım ettiği ve ona sarayda bir memuriyet verdiği hususunda şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Bununla beraber, bazıları, Hasan’ın, yeteneklerini kullanarak Sultânı etkilediğini, Nizâmü’l-Mülk’ü Vezirlik makamından uzaklaştırmak için başarısız bir girişimde bulunduğunu öne sürerler. Diğerleri, Nizâmü’l-Mülk’ün, Hasan’ın kendisinin yerine geçeceği korkusu ile onu Sultânın gözünden düşürdüğünü ifade ederler. Saraydan atılan Hasan, Nizâmü’l-Mülk’ün amansız düşmanı olmuştur. Saraydan ayrılmaya zorlanmasından sonra, Hasan İsfahân’da Re’îs Ebü’l-Fadl’in yanında iki yıl İsmâ’îlî doktrinini eğitimi aldı. Hasan İsfahân’dan M. 1078’de Mısır’a doğru yol aldı. İsmâ’îlî inançları sebebiyle, Hasan Kahire’de iyi karşılandı ve Fâtîmî Halifesi el-Müstansır tarafından büyük ikram gördü. Hasan Sabbah’a Halife, birçok hediyeler verdi. Hasan Mısır’da da saray maiyetince kiskanılması üzerine, Mısır’dan ayrılmak zorunda kaldı. Muhtemelen, Hasan Sabbâh, M. 1080’de İran’a döndü ve daha sonra el-Müstansır ve oğlu Nizâr’ın lehinde “Dâvet-i Cedîde”sini yaymak için

Horâsân, Mâverâ'ü'n-Nehr ve hatta Kâşgar'da propaganda yaptı. Hasan Sabbah, propagandasında Girdkûh ve Türsîz kalelerinin valilerini kendi yanına çekerek başladı; H. 483 (M. 1090) yılında Kazvîn kasabasının 50 mil kadar kuzeydoğusundaki dağlık mevkide yer alan Alamût Kalesini merkez edindi.

Alamut, Deylem dilinde “Kartalın Öğretimi” anlamındadır. İranlı ve Avrupalı birçok yazar, “Kartal Yuvası” diye tercüme etmiştir. Hasan'ın bir müddet Alamût'ta kendisini gizlediği, M. 1124'te ölüm gününe kadar asla onu terk etmediği, Fedailer örgüt yapılanmasının kurallarını ve talimatını yazmak ve dinî eserler telif etmekle meşgul olduğu ifade edilir. Bununla beraber, Nizâmü'l-Mülk'ün üzerine gönderdiği bir kuvvete karşı Alamût'u müdafaa eder. Selçuklu kuşatmasında, Haşhaşiler'in “Fedâî” yani “Kendini Feda Edenler” örgüt elamanları, baş düşmanları Nizâmü'l-Mülk'e darbe indirmek için harekete geçtiler. Bunun için bir Fedâî düşman hatlarını geçtikten sonra, Nizâmü'l-Mülk'ün bulunduğu yere doğru bir sufi kılığına girerek, yaşlı veziri hançerleyerek öldürdü.

Nizari örgütlenmesinin başında, Hasan Sabbah; altında Baş Dâ'î yani Büyük Üstat “Dâ'î'd-Du'ât” bulunuyordu. Dâ'î'd-Du'ât'ın altında “Büyük Dâ'îler” vardı. Bunların her biri bir bölgede görevli olan bölge da'isi idiler. Bu bölge dâ'isinin altında sıradan dâ'îler bulunuyordu. Dâ'îlerin altındakiler Refikler (Yoldaşlar) ve Lâsikler (Taraftarlar) bulunmaktaydı. Bu ikinci derecedekilere hareketin esasları sadece kısmen öğretilirdi. Lâsikler'den sonra Fedâ'îler geliyordu. Haşhaşi Fedailer üstün dereceli de suikastçılar idi. Bu Fedâ'îler, örgütün sırlarına tamamen vakıf değillerdi. Fedâ'îler cesaretli, yorulmaz azim ve sonsuz sabır gibi özelliklere sahiptiler. Fedâ'îlerin, Salâhaddîn Eyyubi hariç, kurbanlarından hiçbiri kaderlerinden kaçamamışlardır. Nizariler'e ait köy ve toprakları tahrip etmiş olan Horâsân Valisi Orhân, Gence dışında üç Fedâ'î tarafından öldürüldü. Nizariler, her zaman hasımlarını öldürmediler; bazen de, korkunç büyük korku ile yaptırmak istediklerini yaptırabildiler. Meselâ, Sultân Sancar Nizariler'e karşı mücadele başlattığında, bir sabah çadırının hemen yanında yere saplanmış bir hançer gördü. Sonra Hasan Sabbâh'tan: “*Sana karşı iyi niyetli olmasaydık, hançeri yere değil, kalbine saplayabilirdik*” şeklinde bir pusula aldı. Kısa bir süre sonra, Sancar'ın kardeşi Muhammed esrarengiz şekilde öldürüldü. Benzer bir olay, Suriye Nizarilerine karşı mücadele ettiği zaman, Halep Emîri Nûrû'd-Dîn'in başına geldi. Sancar gibi Nûrû'd-Dîn, basiretin, cesareten sayıldığına hükmetti ve mücadeleden vazgeçti. Ayrıca İmâm Fahrü'd-Dîn Râzî, kendisinin gizli bir İsmâ'îlî olduğu yolundaki bir ithamı yalanlamak için, açıkça onları ve İsmâ'îlîleri lânetlemeye başladı. Çok geçmeden öğrencilerden biri, İmâm yalnızken uzun bir hançeri kınından

çıkarak, Nizarileri lânetlememesi için tehdit etti. Ortaçağ İslam dünyasında, Nizarilerin etkinliklerinin artmasını mümkün kılan iki ana faktör vardı. Biri Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın 1092'de ölümünden sonra oluşan kaosla, diğeri ise Selçuklu prenslerin Berkyâruk ile Muhammed arasındaki saltanat mücadelesidir. Melikşâh, Nizâmü'l-Mülk'ün Nizariler tarafından katledilmesinden birkaç hafta sonra, 1092'de çok ani olarak ölmesi, onlar tarafından zehirlenmiş olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu durum, Nizarilerin Alamût ve diğer kalelerinden çıkarmak için yapılabilecek çalışmaları sekteye uğrattı. İkinci olarak, 1097'de Haçlı Seferleri'nin ortaya çıkması, Hasan Sabbâh'ın Suriye'ye özel görevliler göndererek oradaki İsmâ'îlîler arasında birçok taraftar kazandıktan ve bazı dağ kalelerini ele geçirdikten sonra, hareketin Suriye kolunu kurmasına zemin hazırladı. Hasan Sabbâh'ın ilk iki halefi Büzürg-Ümmîd ve oğlu Muhammed zamanında, aynı acımasız siyasete devam edildi, iki 'Abbâsî Halifesi el-Müsterşid ve halefi er-Râşid Billâh dâhil, birçok idareci, Fedâ'îler tarafından öldürüldü. Muhammed'in 1162'de ölümünden sonra, Hasan Büyük Üstat İmâm ilân edildi. 12. Yüzyıl İslam dünyasının en temel problemlerinden biri Alamut ve Suriye Nizarileri faaliyetleri olmuştur. Dağın Efendi: Râsidü'd-Dîn Sinân 1169'da Nizarilerin Suriye kolunun büyük üstadı oldu. Ebü'l-Hasen Râşidüddîn Sinân b. Selmân (Süleymân) b. Muhammed el-İsmâ'îlî el-Basrî (ö. 589/1193) VI. (XII.) yüzyılın son yarısında Suriye'nin çeşitli bölgelerindeki kalelerde varlığını sürdüren Nizârî İsmâ'îlî cemaatinin önde gelen dâisi ve lideridir. 520'li (1126) yıllarda Basra yakınlarında Vâsît yolu üzerindeki Akrüssûdân köyünde İmâmiyye Şîası'na mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Basra'da tahsilini tamamladıktan sonra genç yaşta Nizârî İsmâ'îliyye'ye intisap etti. Nizârîyye doktrini hakkında sağlıklı bilgi edinmek için Nizârî Devleti'nin merkezi olan Alamut'a gitti. Burada İsmâ'îlî doktrinlerini, İhvân-ı Safâ'nın Risalelerini ve diğer bazı eserleri inceledi. Bu arada Hasan Sabbâh'ın İskenderiye'den getirttiği II. Hasan Alâ Zikrihisselâm ile yakın dostluk kurdu. II. Hasan 567 (1172) yılında Nizârî Devleti'nin imamı olunca Râşidüddin'i cemaatin işlerini düzenlemesi için Suriye'de görevlendirdi. Bölgede Musul, Rakka, Halep gibi merkezlerini dolaştıktan sonra Suriye'nin merkezindeki Cebelü bahrâ mevkiinde Nizârî kalelerinin bulunduğu Kehf'e gelip yerleşti. Mahallî Nizârî grupları arasında İsmâ'îlî âlimi ve devlet adamı olarak büyük şöhret kazandı. Suriye'deki kalelerde varlığını sürdüren Nizârîler'in yönetimini üstlenmiş olan Şeyh Ebü Muhammed'in ölümü üzerine Râşidüddin Sinân, Alamut'taki Nizârî imâmeti tarafından Suriye'deki Nizârîler'in başdâisi tayin edildi.

Râşidüddin bu dönemden itibaren Kehf, Masyaf ve Kadmûs kalelerinde ikamet etmekle birlikte Nizârî toplumunu yeniden yapılandırmaya ve Cebelü bahrâ'da mevcut Nizârî kale ve müstahkem mevkiilerini güçlendirmeye, Rusâfe ve Havâbî kalelerini de tamir ettirerek daha güvenli hale getirdi. Bu arada bölgedeki Hristiyan tarikatlarından Hospitalier mensuplarına ait Merkab yakınlarındaki Ulleyka Kalesi'ni ele geçirdi. Nizârî davetini yaymak amacıyla oluşturulan Fedailer teşkilatının geliştirilmesi için büyük çaba harcadı. Râşidüddin Sinân, Suriye ve Mısır'ı ilgilendiren politikalarda diplomatça rol oynadı. Haçlılar, Zengîler ve Selâhaddîn-i Eyyûbî ile karmaşık ve değişken anlaşmalara girdi. Nizârî toplumu Hristiyan Hospitalier ve Templier tarikatlarının baskı ve tehdidi altında bulunuyordu. Cemaatini muhtemel tehlikelerden korumak amacıyla güçlü hasımları tarafından istenen yıllık vergileri aksatmadan ödeyen Sinân baştan beri Haçlılar ile barış anlaşma yapma teşebbüslerinde bulunmuş, 569 (1173-74) yılında Kudüs Latin Devleti'yle uzlaşma sağlamak için Kral I. Amalric'e bir elçi göndermişti. Nûreddin Zengî'nin 569'da (1174) ölümünden sonra bölgede hâkimiyet kuran Selâhaddîn-i Eyyûbî ile karşı karşıya geldi. Nizari başda'isi 570-571 (1174-1175) yıllarında Selâhaddîn'i öldürtmek için fedâiler gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Salâhaddîn iki kere fedâîlerin hançerlerine maruz kaldı, ikinci suikasttan sonra, Nizarilerle anlaşmak zorunda kaldı. Nizari fedailerinin kurbanlar arasında Abbasî halifesi Müsterşid'in yanı sıra Kudüs Latin kralı I. Conrad da vardı. Bu suikastları gerçekleştiren isimlerse Alamut Kalesi'ndeki 'şeref listesi'ne kaydediliyordu!

Râşidüddin Sinân, Suriye Nizârî İsmâilî nezdinde itibar görmesi, merkezi imamlık olan Alamut'ta pek hoş karşılanmadı. Bu durum onun, Alamût'un Büyük Üstadından bağımsız olmasını mümkün kıldı. İranlı Nizariler, onu öldürmek istediler ama başarılı olmadılar. Çünkü Reşidü'd-Dîn gizli bir servis ve bir güvercin postası tesis etti. Aynı dönemde Alamût Nizarilerinin başında Hasan 'Alâ Zikrihi's-Selâm'ın oğlu Muhammed 1165'ten 1210'a kadar Büyük Üstat olarak bulunmaktaydı. Muhammed'in yerine geçen oğlu Celâlü'd-Dîn, babası hayattayken bile, ehl-i sünnete geri dönme eğilimi göstermişti; Büyük Üstat olunca, Celâlü'd-Dîn açıkça buna teşebbüste bulundu ve taraftarlarını kendisine uymaya ya ikna etti ya da zorladı. Celâlü'd-Dîn'e, bu uygulamalarından ötürü "Nev-Müsölmân" lâkabı verildi. Celâlü'd-Dîn, Moğol tehlikesinin ilk farkına varan kimse idi. Cengiz Hân'a, bağlılığını bildirme amacıyla elçiler gönderdi. Celâlü'd-Dîn 1220'de ölünce oğlu 'Alâ'ü'd-Dîn dokuz yaşında Büyük Üstat olunca, Nizariler sünnî olma iddiasından tamamen vazgeçtiler. 'Alâ'ü'd-Dîn'in, kaptırlı mizacı ve delilikle birleşmiş tuhaf hâli, Haşhaşiler'in giderek

zayıflamasına neden oldu. Aynı zamanda M. 1238'de, Moğolların tehditkâr istilâsı başlamıştı. Buna rağmen fedâ'îlerin korkutucu gücü devam ediyordu. Fedailerin ünü, Moğollar'ın Büyük Hânı Mengü'ye ulaşmıştı. Mengü, bir gün sarayında, Kazvînli Kadı Semsü'd-Dîn'in bir zırh giymiş olarak huzuruna girdiğini gördüğü zaman son derece etkilenmişti. Bu zırhı niçin giydiğini sorunca, Kadı, cevaben Nizarilerin hançerlerinden korunmak için giydiğini söyledi.

M. 1255 yılında, deliliği iyice artan 'Alâ'ü'd-Dîn gözdelerinden biri tarafından öldürüldü. Yerine Rüknu'd-Dîn geçti. Mengü'nün kardeşi Hülâgû Hân, Moğollar'ın, Abbâsî Halifeliğini yıkmak için batıya ilerlemeden önce Nizarileri de 1256 sonbaharında ortadan kaldırmak için ilk adımı attı. Hülâgû ve ordusu, Rüknu'd-Dîn'i teslim olmaya davet ettiler. Rüknu'd-Dîn, kendisine ait Meymûn-Diz kalesinde Moğol kuvvetlerince muhasara edildi. Rüknu'd-Dîn, hayatının başışlanacağına dair söz alınca Hülâgû'ya teslim oldu. Rüknu'd-Dîn, Hülâgû nüfuzu altında, Moğol kuvvetleriyle birlikte dolaşmaya ve diğer kalelerini teslim etmeye zorladı. Bu kalelerden Alamût, Girdkûh ve Lamsir mukavemet gösterdiler. Bununla beraber, 1257 yılı başlarında bütün kaleler alındı ve tahrip edildi. Alamût Nizarilerinin iktidarı sona erdi. Rüknu'd-Dîn ise, Mengü'nün emriyle sonunda idam edildi, taraftarları ya öldürüldü veya Cüveynî'nin ifadesiyle, "Yahudiler gibi dağıtıldı." Suriye Nizarileri, Moğolların elleriyle yok edilmekten kurtuldularsa da, 1265'te Mısır Sultânı Baybars'ın haraç veren tâbileri olarak, tedricen önemsiz bir hâle düştüler. İslam dünyasında İsmâ'îlîler, var olmaya devam etti ve Hindistan, Suriye ve Afrika'da birçok taraftara sahip olan hareket, bugüne kadar da mevcudiyetini korumuştur. Bugün İsmâ'îlîler'in sadece unvanca başkanı olan Ağa Hân, Alamût'un son Büyük Üstadı Rüknu'd-Dîn Hürsâh'ın doğrudan doğruya neslinden gelen biridir.¹

Fedailerin Öldürdükleri Bürokratlar ve İlim Adamları

Selçuklu sultanı Melikşah 38 yaşında iken 20 Kasım 1092'de zehirlenerek öldü.

Nizamü'l-mülk suikastçi bir Batınî tarafından öldürüldü.

Nişabur hatibi Ebu'l-Kasım b. İmâmü'l-Haremeyn, Nişabur'da Batınîler tarafından öldürüldü. (1098-1099).

¹ Bkz. Abdullah Ekinci & Hüseyin Günarlan, *Activities of Islamic Heterodoxy in Europe and America: The Example of Aga Khans in Portugal and the Canada* Edited by William Sayers & Zeki Tastan, *History, Literature and Society: Selected Article*, Published by AGP Research, London & Istanbul 2016.

Nizamü'l-mülk tarafından sık sık ziyaret edilen Ebû'l-Muzaffer b. el-Hucendî Rey'de 1102-1103'de halka vaaz verdikten sonra kürsüden inerken bir Batınî tarafından öldürüldü.

Sultan Berkjaruk'un annesi Zübeyde Hatun'un veziri Abdurrahman Sümeiremi bir Batınî tarafından öldürüldü.

4 Eylül 1100'de iki Batınî İsfahan, şahnesi Emîr Bilge Sermez'i böğründe hançerleyerek öldürdü.

Nizamü'l-Mülk'ün en büyük oğlu Fahrü'l-Mülk Ebû'l-Muzaffer Ali, 11 Eylül 1106'da öldürüldü.

Musul hakimi Kasımüddeve Aksungur el-Porsukî, 25 Kasım 1126 Cuma günü namaz esnasında Batınîlerin suikast girişimi neticesinde hayatını kaybetti.

Sultan Sencer'in vezirlerinden Ebû Nasır Ahmed Kaşanî Batınîlerin kendisine düzenlediği bir suikast sonucu öldürülmüştür.

Dımaşk hâkimi Tâcü'l-Mülûk Börü b. Tuğtekin iki Batınî fedaisi tarafından bir suikast sonucu öldürüldü.

Sultan Sencer'in yakın adamlarından El-Mukarreb Cevher 1139'da yatağında komplo sonucu öldürüldü.

Vezir Kemalü'l-Mülk Ali b. Ahmed es-Sümeiremi Batınîlerin kendisine yaptığı bir suikast sonucu öldürüldü.

Sultan Mesud döneminde Batınî suikasti sonucu öldürülen kişilerden biri de Abbasi halifesi Müsterşid Billah'tı.

Melik Davud Tebriz bölgesinde naipliğini sürdürmeye çalışırken, Batınîlerin kendisine karşı girişmiş oldukları komplo neticesinde hayatını kaybetti.

Vezir Cenahüddeve el-Hüseyn b. Aytekin Halep'te üç Batınî tarafından saldırıya uğrayarak öldürülmüştür.

3 Şubat 1106'de Efamiye Kalesi Reisi İbn-i Mülaib Şîî kadı Ebu'l-Feth es-Serminî tarafından yatak odasında öldürülmüştür.

Kaynakça

- Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l İslamiyyin*, II, Beyrut 1973.
- Akbar, Faiza, "The Secular of Religious Dissidence in Early İslam: the Case of the Qaramita of Sawad Al-Kufe" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol., 12/2, July London 1991, s. 384.
- Algar, Hamid, "The Revolt of Agha Khan Mahallati and The Transference of the İsmâîli Imamata to India" *Studia Islamica*, Paris 1969, XXIX, s. 55-80;
- Bağdadî, *el-Fark*, s. 169; amlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 253;

- Corbin, H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim-J. W. Morris, London 1983.
- Daftary, Farhad, “The Isma’ili Da’wa outside the Fatimîd Dawla”, *The Institute of Ismaili Studies* 2000.
- Ekinci, Abdullah & Günarslan, Hüseyin, *Activities of Islamic Heterodoxy in Europe and America: The Example of Aga Khans in Portugal and the Canada* Edited by William Sayers & Zeki Tastan, *History, Literature and Society: Selected Article*, Published by AGP Research, London & Istanbul 2016.
- Ekinci, Abdullah, “Karmatîlerin Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları”, *Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmalar Kongresi*, Eylül Ankara 2007.
- , “Karmatî Terimine Dair Düşünceler”, *Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi e-dergi*, Ankara 2003.
- , “Orta Doğu Heterodoksisine Dair Düşünceler (Harici, Şii ve Karmatî Kavramları)”, *Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metoloji)*, *Birinci Orta Doğu Semineri*, Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 319–327, Elazığ 2004.
- , “Selçukluların İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmâ’îlî- Karmatî) Mücadelesi”, *Türk Dünyası Tarih Araştırmaları*, Sayı 163, 203–223 İstanbul 2006.
- , “İhşidilerin Suriye-Filistin Bölgesinde Hâkimiyet Kurma Mücadelesi”, *Fırat Üniversitesi*, *Orta Doğu Dergisi*, Cilt I, Sayı I, 35–53, Elazığ 2003.
- , “Ortaçağ Ortadoğusu’ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâ’îlî- Karmatî Hareketi’nin) Dönemin İslam Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları”, *Belleten*, TTK Yay., LXIX, Ağustos 2005.
- , “Ortadoğu’da Ortaya Çıkan Fikir Akımları (8-10. Yüzyıllar)”, *Orta-Doğu Araştırmalar Dergisi*, I, Sayı II, 61-77, Elazığ 2003.
- , “Ortadoğu’da Ortaya Çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı”, *Türk Dünyası Tarih Araştırmaları*, Sayı. 141, 83–98, İstanbul 2005.
- , “Ortadoğu'nun Derin Akıntısı Şii Hilali”, *Star Gazetesi- Açık Görüş* 19.Şubat. 2012.
- , “The Struggle of Sadjids Against The Marşinal Groups of Middle East In Middle Ages”, *Archiv orientální, Oriental Archive*.2006

- , *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket; Karmatîler (Siyasi, Sosyal Ve İktisadi Faaliyetleri/Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)*, Odak Yayınevi, Ankara 2005.
- El-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, Gazâlî, *Bâtuniliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.
- Geoje, *Les Carmathes Bahrain Et Les Fatimides*, Leiden 1905, s. 103
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarih el-Düvele el-Fatimiye*, Kahire 1964.
- Hollister, J. N., *The Shia of India*, London 1953.
- İbn Havkal, *Kitab Suretü'l Ard*, ed. J. H. Kramers, Leiden 1938-39.
- İvanow, W., "İsma'ilîs and Qarmatians", *Journal Royal Asiatic Society*, Bombay Branch, 1940.
- , *The Rise of The Fatimids*, Bombay 1942.
- , *The Alleged Founder of İsma'ilîsm*, II, Bombay 1940.
- Lewis, Bernard, *The Origins of İsma'ilîs*, Cambridge 1940.
- Madelung, Wilferd, "İsma'iliyye" *EF*., vol., IV, Leiden 1978.
- Makrizî, *İtti'azü'l Hunafa*, Kahire 1967
- Mustafa Galib, *Tarihu'd-Da'veti'l İsma'ilîyye*, Beyrut 1965.
- Öz, Mustafa, Nizarî İsma'ili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi, , *M.Ü. Sos. Bil. Ens., Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul
- Taha el-Veli, *el-Karamita*, s. 30-31.
- Yurdagüner, Metin, "Bab", *DİA*, II, s. 309

Kerbelâ Olayının Şîî İnançlar Üzerine Etkisi

Selim Özarslan*

Özet

Bu makale İslam tarihinin ilk dönemlerinde yani 10 Muharrem 61/1 Ekim 680 tarihinde meydana gelen Kerbelâ hadisesinin Şîî Müslüman inançları üzerindeki etkisini ve bu olaya bağlı olarak ortaya çıkan yeni inançları ele almakta ve bunların vahyî temele dayalı İslam inançlarıyla örtüşüp örtüşmediği irdelenmektedir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da hunharca katledildiği 10 Muharrem yani aşure günü, Şîîlerce önem kazanarak Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazelendiği bir matem ve acı çekme gününe dönüşmüştür. İslam tarihinde acı hatıralar bırakmış ve aynı ülkü doğrultusundaki insanlar arasında fitneye sebebiyet vermiş bu hazin olayın, günümüz İslâm toplumları arasında da aynı menfi etkiyi uyandırmasını engellemek adına yıl dönümlerinde anılmamasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kerbelâ Olayı, Hüseyin b. Ali, Mâtem âyinleri, Kutsal bir mekân (Atebât), Kudsiyet, İnanç, Ritüel.

Effect of the Karbala Events on the Shiite Beliefs

Abstract

This article 61/ 680 first period of Islamic history occurring in the Karbala incident beliefs and the impact these events depending on the emerging deal is new beliefs and their revelation based on the fundamental beliefs of Islam does not coincide with the overlap is examined. Hussein's Karbala on 10 Muharram so brutally murdered the day of Ashura, Shiites gained importance, it has become a day of mourning and suffering of renewed pledge to take Hussein's revenge. Islamic history has left bitter memories and the same ideal line between the human strife gave cause of this sad incident today between Muslim communities also prevents exposure to wake up in the name of an anniversary is not recommend.

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak., Kelam Bilim Dalı, ozarslanselim@hotmail.com

Keywords: Event of Karbala, Hussein b. Ali, Condolence rituals, Sacred place (Atebât), Sacredness, Beliefs, Rituals.

1. Giriş

Günümüzde Kerbelâ kavramı, Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'dan (ö. 11/ 632) torunu Hz. Hüseyin'in (ö. 61/ 680) türbesinin bulunmasından dolayı Şiilerce kutsal sayılan Irak'ta bir şehir manasını çağrışırsa da söz konusu bu kavram İslâm tarihindeki şöhretini, Hz. Ali'nin (ö. 40/ 661) Fatıma'dan olan küçük oğlu Hz. Hüseyin'in (ö. 61/ 680) kardeşleri ve aile fertleriyle birlikte 10 Muharrem 61¹ / 1 Ekim 680 tarihinde aşure günü Emevî halifesi Yezid b. Muaviye'nin² (ö. 64/ 684) Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın birliklerince çölde on gün susuz bırakılarak katledilmesi ve mezarlarının burada bulunmasından almaktadır. Kaynakların bildirdiğine göre bu müessif olayda Hz. Hüseyin ile birlikte ailesinden başta kardeşleri Cafer b. Ali, Osman b. Ali, Abbasu'l-Asğar ve Muhammed b. Ali el-Asğar, Ubeydullah b. Ali, Ebu Bekir b. Ali olmak üzere on yedi erkek şehit edilmiştir.³ Bunların içinde Hz. Hüseyin'in ağabeyi Hz. Hasan'ın oğlu Kasım b. Hasan de bulunuyordu.⁴ Hiç şüphesiz bu hadise yani Hz. Hüseyin'in çocukları ve yeğenleriyle birlikte fecî bir şekilde şehit edilmesi o dönemde sadece Hâşimoğullarını değil, Hz. Peygamber'in bir emaneti konumunda olan Ehl-i beyt'e sevgi, saygı ve hürmet hisleriyle dolu olan bütün Müslümanları da derinden etkilemiş, his ve düşünce dünyalarında onulmaz yaralar bırakmıştır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, Hz. Hüseyin'in ikinci Emevî halifesi Yezid b. Muaviye tarafından şehit edilmesi dinî değil, siyasi/ politik bir olgudur. Hz. Hüseyin'in başına gelenlerin arka planında İslâm öncesinde Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında yaşanan politik ve sosyo-ekonomik çekişmeler bulunmaktadır.⁵ Dolayısıyla

¹ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Halife b. Hayyât Tarihi, çev. Abdulhalik Bakır, (Ankara, 2001), 287.

² İkinci Emevî halifesi olan Yezîd b. Muaviye, babası Muaviye b. Ebî Süfyan'ın ölümünün ardından üç yıl sekiz ay halifelikte bulunmuş ve genç sayılabilecek bir anında yani otuz sekiz yaşında vefat etmiştir. Yezid b. Muaviye'den sonra oğlu Muaviye b. Yezid b. Muaviye halife olmuş fakat onun hilafeti de yaklaşık bir buçuk ay sürmüş, yirmi ya da yirmi bir yaşında vefat etmiştir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 307-308, 310. Emevî iktidarının kurucusu ve ilk Emevî halifesi olan Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 59/ 679), Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmış sahabeden olan bir kişidir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 125.

³ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 287- 288.

⁴ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 288.

⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Mahmud Abbas el-Akkad, *el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib*, (Kahire, 1948); Sarıçam, İbrahim, *Emevî- Hâşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar*, 3. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Ankara, 2011), 307 vd.

sorun başlangıçta dinî değil, siyasî ve sosyolojik bir olgu iken daha sonraları adeta dinî bir hüviyete dönüştürülmüştür.

2. Sosyal Bir Olayın İtikâdîleşmesi

Bütün Müslümanlarda olduğu gibi Türk toplumunun tasavvurunda da Kerbelâ, Hz. Peygamber'in Hz. Hasan ile birlikte "dünyada çiçeklerim", "cennet gençlerinin efendileri"¹ diye nitelediği ve "Allah'ım, ben bunları seviyorum, sen de sev"² diye dua ettiği Hz. Hüseyin'in³ ve çoğu Ehl-i beyt mensubu yakınlarının topluca şehit edildiği bir yerin adı olmanın ötesinde bu acı ve kasvetli vakıyı hatırlatan bir remize dönüşmüştür. Ancak bu elim hadise ve bu olayın mağduru olan Hz. Hüseyin'in hayatı zamanla efsanevi ve menkıbevi bir hüviyete dönüştürülerek bu olay ve Hz. Hüseyin'in ismi etrafında yeni bazı inançlar oluşturulmuş ve bunlar Şia'ya mensup yazarlar tarafından yaygınlaştırılmıştır. Bu durum zamanla bu olayda bazı hikmetlerin ve sırların bulunduğu istikametinde iç yüzünü araştırma merakına ve bunların Bâtınî yorumlarına da sebebiyet vermiştir. Yine bu amaçla bazı hadisler uydurulmuş, Kur'an âyetleri örneğin Ahzab sûresinin 33, eş-Şûrâ sûresinin 23. ayetleri⁴ literal manasına aykırı olarak, zorlama tevil ve yorumlarla Ehl-i beyt hakkında yorumlanmaya gayret edilmiştir. Örneğin ilk Şiî bilginlerden Şeyh Sâduk (ö. 381/991), eş-Şûrâ sûresinde geçen kurbâ (yakınlar) ifadesini Ehl-i beyt yani Allah Resulü'nün ailesi olarak tefsir etmiş ve onları, risâletin karşılığı olan bedel olarak nitelemiştir.⁵ Bu tür çabalarla Hz. Hüseyin ve Kerbelâ adı bir tür kült¹ haline

¹ Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Menâkıb", 31.

² Buhârî, Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 22; Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fezâilü's-sahâbe", 32, 60, 61, 67, 95.

³ Hz. Hüseyin'e "güzel, bir tanecik, güzelsik" anlamına gelen bu ismi dedesi Hz. Peygamber vermişti. Hz. Hüseyin adı gibi fiziki özellikleri bakımından da çok güzel yaratılmıştı. Babası Hz. Ali bir sözünde bunu şöyle ifade etmiştir: "Oğlum Hasan, göğsünden başına kadar olan kısmında, diğer oğlum Hüseyin de bundan aşağı olan kısmında Hz. Peygamber'e çok benzerdi." Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beirut: 1405/1985), I, 108.

⁴ "De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum..." eş-Şûrâ, 42/23.

⁵ Şeyh Sâduk Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdî'l-İmamiyye (Şiî-İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E. Ruhi Fırlı, (Ankara, 1978), 132.

dönüştürülmüş, bu acı olayı anmak, Hz. Hüseyin'in şehâdeti dolayısıyla yas tutmak ve bu olayla ilgili eser yazmak mükâfat kazanma aracı kılınmıştır.

2.1-İmamet İnancı

Kerbelâ Hadisesinden veyahut Hz. Hüseyin'in katledilmesinden sonra ortaya atılan inançların başında imamet nazariyesi gelmektedir. Şia'nın temelini Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine geçecek Halife'nin Ehl-i beyt'ten birisinin olması tartışması oluşturur. Bilindiği gibi ilk zamanlarda Hz. Ali'nin taraftarlığıyla siyasî olarak ortaya çıkan bu ekol, daha sonraları, takriben hicrî üçüncü asırda itikadî bir ekol haline dönüşmüştür. Bu ilk dönem Şiiliği yalnızca siyasal anlamda Hz. Ali taraftarlığını içerir, itikadî bir yapı arz etmezken sonraları özellikle Kerbela Hadisesi'nden sonra şiddeti artan imamet meselesi Şiîlerce tamamen dinin bir temeli gibi görülmüş ve üzerine kelâmî tartışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Şîî anlayışa göre, Hz. Ali bizzat Hz. Peygamber'in vasiyeti ile halife tayin olunmuştur. Halifelik seçim yoluyla değil, nasla Hz. Ali'ye aittir. Bunun vucûbiyeti yani gerekliliği kesindir.²

Buradan hareketle Şiîliğin imamet doktrini, Hz. Peygamber'den sonra halifenin Hz. Ali olduğu, ondan sonrada imamet/ devlet başkanlığının onun çocuklarıyla silsile halinde devam edeceği şeklinde açıklanabilir. Yine bu öğretiyeye göre imamet, Müslüman bireylerin görüşüne havale edilebilecek genel bir sorun değildir. Bu sebeple imameti üstlenecek birey de insanlar tarafından seçilemez. Çünkü imamet dinin rüknü ve İslâm'ın bir esasıdır. Bu sebeple onu ihmal ederek işi Müslüman bireylere devretmek Peygamber için caiz değildir. Peygamber'in bizzat İslâm toplumuna imam tayin etmesi gereklidir.³

Şiîlere göre imamet, nübüvvetin (peygamberliğin) devamı niteliğinde olduğundan gerekli (vacip) bir kurumdur. Bu Allah'a düşen bir gerekliliktir. Çünkü Şiî itikadınca imamet ve velâyet, nübüvvet gibi Allah tarafından verilen ilahî manevî ve ruhânî bir makam ve mevki olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden de imam, ilâhî emir ve İslâm Peygamber'inin

¹ Fransızca bir kelime olan Kült (culte): 1.Tapma, tapınma 2. Din 3. Dini tören, ibadet, âyin anlamlarında kullanılmıştır. Bkz. Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, (Ankara, 1988), c. II, 947.

² el-Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-Murad fi Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Bombay, 1310/1892, 224.

³ Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs. 144-145; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1993,

tayini ile belirlenir.¹ Bu hak ne kamuoyuna ne bir takım bireylerden oluşan şurâya devredilemeyeceği gibi şahsî vasiyet ve tavsiyeyle de birisine verilemez.² Yani imamın belirlenmesi işi insanların seçimine bırakılamayacak kadar ciddi ve önemli bir olgudur.

Şîî inancına göre, Hz. Peygamber kendisinden sonraki halifesini ve imamını nassla yani şu sözleriyle belirlemiş ve tayin etmiştir³: “Ben kimin mevlâsı (efendi dostu) isem Ali de onun efendisi ve dostudur, Allah'ım! Ali'yi seven herkesi sev, düşman olana düşman ol. Yardım edene yardım et, hor göreni hor tut.”⁴ “Sen benim yanımda Musa'nın yanında Harun gibisin, fakat benden sonra Peygamber gelmeyecektir.”⁵ Hz. Ali bu şekilde imamete tayin edilmiştir. Hz. Ali'den itibaren her imam kendisinden sonrakini tayin etmiştir. İmamlar Hz. Peygamber'in emri ile birbirlerini (bir önceki imam sonrakini) kendi yerlerine tayin etmişlerdir.⁶ İmamın tayini doğrudan doğruya tayin edilen bireyin adını anmakla olabileceği gibi, dolaylı olarak onun niteliklerini tavsif etmekle veya simgesel bir hareketle de olabilir.⁷ Bu tayin etme işi kıyamete kadar devam eder. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra hakkı temsil ve tatbik eden birisinin bulunması gerekir.⁸ İmam yani devlet başkanı, insanlığa doğru yolu gösterme, iyi, hayır ve güzel olan şeylere çağırma, kötülükten sakındırma gibi görevlerde Hz. Peygamber'in yerine geçmiş olur. Bu görevleri ifa etmesi için imamın her zaman bulunması

¹ Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Şia Nedir*, çev. Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996, 31-32.

² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 144-145; Hamedânî, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara, 1983, 80.

³ Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musa, *Kitab Fıraku's-Şia*, Matbatu't-Devle, İstanbul, 1931, 16; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Dımeşk, 1413/1993, 170; Kâşifu'l-Gıta, *Şia Nedir*, 39; Tebrizî, Muhamed Sabirî, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, Çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul, 1965, 22-25; Hamedânî, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara, 1983, 84-85; Komisyon, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre İslâm'da Usûl-u Din*, çev., Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul, 2001, 240.

⁴ Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1352/1933, II, 274.

⁵ Tirmizi, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, *Sünen*, Menakıb, 20, Çağrı yay., İstanbul, 1992; İbn Mace, Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Mukaddime, 11, İstanbul, 1992; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/1985, I, 170, 177.

⁶ Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İ'tikâdâti'l-İmamiyye (Şîî -İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, 109; Tebrizî, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, 26-27; Tritton, A.S, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, 25.

⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 25.

⁸ Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kahire, 1968, 109 vd.

gerekir.¹ İmam, Hz. Peygamber'in genel velayetine sahip olduğundan insanların işlerini düzenleyen bir rehber konumundadır. İnsanlar arasındaki uyuşmazlıkları ortadan kaldırarak barış ve huzuru sağlar. Yani zulme engel olarak adaleti sağlamış olur. Yine Şîî imamet doktrinine göre Allah, insanlığa peygamber göndererek onları doğru yola ulaştıracak peygamberden mahrum etmemişse, peygamberden sonra da imamlar tayin etmek suretiyle onları rehbersiz bırakmamıştır. Yani peygamberden mahrum/yoksun kalmayan Müslümanlar, imamdan da mahrum olamazlar.² Bu nedenle imamet lüzumlu bir kurumdur.

İmamlar da peygamberler gibi günahsız /ma'sum (günahlardan korunmuş) kimseler olup ismet sahibidirler. İmamlar büyük ve küçük her türlü günahattan korunmuştur. Çünkü imam dinin koruyucusu ve tatbik edicisi konumundadır.³

Şîî telakkiye göre imamlar bilgilerini peygamberler gibi vahiy yoluyla değil de, bir nevi kudsî kuvvet olan ilham yoluyla edinirler. İlk imam bilgilerini Peygamber'den sonrakiler de kendinden önceki imamdan alır. İmam mercii mutlaklıdır. Sosyal hayatta ortaya çıkan yeni sorunların çözümü için ona başvurulur. Dini hükümleri o verir. İmam çözülmesi gereken yeni bir sorunla karşılaşırsa sahip olduğu kudsî kuvvet yoluyla bu soruna çözüm bulmalıdır. Bu demek oluyor ki imam karşılaştığı sorunları aklî istidlal yoluyla değil, kalbine doğan ilhamlar vasıtasıyla halletmektedir.⁴ Çağdaş Şîî bilginlerinden Allame Tabatabâî de imamların bilgisiyle ilgili olarak "Haddi hesabı olmayacak kadar çok olan bu hadisler gereğince, İmam (a.s) iktisab yoluyla değil de ilahî bağış yoluyla her şeye vakıf ve her şeyden haberdar olup istediği her şeyi Allah'ın izniyle en küçük bir teveccühle bilir."⁵ demektedir.

¹ el-Hillî, İbn Mutahhar, *el- Babü'l-Hâdî Aşere*, (Mikdad b. Abdullah (Nafi' Yevmi'l-Haşr) ve Ebu'l-Feth b. Mahdumil-Hüseynî 'nin (Miftâhu'l-Bâb) isimli şerhleriyle beraber), thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1365/ 1945, 52.

² Benzer ifadeler için bkz. Kâşifu'l-Gıta, *Şia Nedir*, 54-46; Tebrizî, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, 26.

³ el-Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-Murad fi Şerhi Tecdî'l-İtikâd*, Bombay, 1310/1892, 224; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 144-145

⁴ Buna benzer ifadeler için bkz. Vloten, Gerlof Van, *Emevi Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev. Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara, 1986, 50.

⁵ Tabatabâî, Allame, 'Masum İmamın İlmî', *Ehl-i Beyt Mesajı*, Yıl: 2, Sayı: 5, Haziran-Ağustos 1994, 95.

Yine Şia'ya göre imama itaat ve onu kabul etmek, iman esasların (rüknu'd-din) dandır.¹ İmama itaat Allah'a ve Resulüne itaattir. Şiî inancına göre imamları sevmek, iman; onlardan nefret etmek küfürle eş değerdir. Onların buyruğu Allah'ın emri; yasakları da Allah'ın nehyi mesabesindedir. Buna paralel olarak onlara itaat Allah'a itaat; onlara karşı gelme Allah'a itaatsızlık; onların dostları Allah'ın dostu (Velî) ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır.²

Şiîler, imamlarını anılan niteliklere ilave olarak Hz. Peygamber'in sahip olduğu diğer vasıflarla da donatma eğilimindedirler. Bu meyanda imamların peygamber gibi cömertlik, şecaat, iffet, doğruluk, adalet, tedbirli olma, akıl ve hikmet gibi yüksek insanî niteliklerde insanların en faziletlisi ve üstünü olması gerektiğine inanmaktadırlar. Şiî telakkî imamlara bu özellikleri atfettiklerinden olsa gerek, onları Hz. Peygamber'den sonra dinî hüküm ve ahkâmın mercî, beyan ve kanun koyma bakımından dinin başvuru makamı, tefsir ve tevil yönünden Kur'an'a tahsis edilen kişiler olarak kabul etmiş, değer atfetmişlerdir.³

Şiî inancına göre imamların sonuncusu olan 12. imam Muhammed Mehdi gaybette olduğundan, günümüzde onları dinde müçtehit seviyesine yükselmiş 'Ayetullah'lar temsil etmektedir.

Şiîliğin, imamet kurumunu nübüvvetin devamı gibi görmeleri, Hz. Ali'nin nass ve tayinle bizzat Hz. Peygamber tarafından kendi yerine halife tayin edildiği iddiası ve yine imamları Peygamber seviyesine yükseltmeleri vahyî temellere dayanan din anlayışıyla örtüşmemektedir. Zira imama inanmak Şia'nın iddia ettiği gibi iman esaslarından değildir. İman esasları bizzat Allah tarafından belirlenmiş Kur'anî ayetlerle de sabittir: "*Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin....tutum ve davranışlarıdır.*"⁴; "*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse derin bir sapıklığa düşmüş olur.*"⁵ Görüldüğü gibi imama yahut imamete inanmak iman esasları içinde bulunmamaktadır.

¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 144-145; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, 250; Kâşifu'l-Gıta, *Aslu'sh-Şia ve Usûluhâ*, 133 vd; Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire, 1381, 49-60.

² Şeyh Sâduk, *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 110.

³ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 59-60; Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelam*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000, 98; Özarslan, Selim, "Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Dini Otorite*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 411-430

⁴ Bakara, 2/177; Ayrıca bkz. Bakara, 2/ 98, 285.

⁵ Nisa, 4/136.

Hız. Ali'nin imameti/ devlet başkanlığı, Şia'nın iddiasının¹ aksine Hız. Peygamber'in nass ve tayiniyle gerçekleşmemiş olup, Hız. Osman (ö. 656)'ın öldürülmesinin² ardından Ehlü'l- Hal ve'l- Akd (şûraya mensup bireyler, sahabenin ileri gelenleri) niteliğini taşıyan sahabenin yeminle bağlılık sözüyle (biat akdiyle) yani seçimiyle olmuştur.³ Devlet başkanını belirlemede seçim yöntemi, asırlardır uygulanmış ve dünya üzerinde bu yöntemi yadırgayan herhangi bir kimse olmamıştır.⁴ İmamet, Şia'nın kabul ettiği gibi Nübüvvet'in ya da Risalet'in bir devamı değil, insanların dini ve dünyevi işlerini düzenleyen siyasi-beşerî bir kurumdur.⁵

Hız. Ali, Hız. Ebu Bekir'e beyat etmeye tepki gösterdiği ve bundan kaçındığı yönündeki Şia'nın iddialarının aksine Allah yolunda kimsenin kınamasından çekinmeyen Ebu Zerr, Ammar b. Yasir, Suheyb gibi diğer sahabeler gibi Hız. Ebu Bekir'in hükmüne tam olarak itaat etmiş ve onun imametini kabul etmiştir. Öyle ki onun döneminde meydana gelen Benû Huneyfe gazvesine katılmış, bu gazvede ganimet olarak alınan bir cariyeyi de odalık edinmiştir. Hız. Ali'nin, Hız. Ebu Bekir'in Halife seçildiği Sakife toplantısında bulunmadığı doğrudur. Zira Hız. Ali, Hız. Peygamber'in vefatıyla hüzne boğulmuş, bir süre kendi başına kalmıştır. Daha sonra diğer sahabeler gibi şahitlerin huzurunda Hız. Ebû Bekir'e beyat etmiştir.⁶

2. 2- Matem İnanıcı

Hız. Hüseyin'in Kerbelâ'da hunharca katledildiği 10 Muharrem yani aşure günü, Şiilerce önem kazanarak Hız. Hüseyin'in intikamını alma

¹ İmametın nass ve tayin yoluyla sabit olduğunu iddia edenler yalnızca Şia'nın İmamiyye kolu değil, Zeydiyye'nin Cârudiyye kolu ile Abbasiyye'nin er-Ravendiyye kolu da bu düşüncüyü paylaşmaktadır. İmametın seçim yoluyla sabit olduğunu ileri sürenler ise Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu ile Mutezile'nin çoğunluğu, Hariciler ve Neccariyye'dir. Ravendiyye, Hız. Peygamber'in vefatından sonra imametın amcası Abbas'ın hakkı olduğunu ile sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981, 279, 281.

² Üçüncü Halife Osman b. Affân, Ehl-i Sünnet inancına göre haksız yere öldürülmüştür. Zira bireyin katlini yani öldürülmesini gerektiren şeyler bellidir. Onun öldürülmesini gerektirecek herhangi bir sebep bulunmadığından haksız yere öldürüldüğünde kuşku yoktur. Bkz. Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Mealî Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâitü'l-Edilleti fî Usuli'l-İtikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992, 364.

³ Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Temhid fî Usuli'd-Din*, Thk. Abdulhayy Kabil, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1407/1987, 113; Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993, II, 879; Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din, (Ehli Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, 257, 277.

⁴ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 356.

⁵ Bkz. Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 357.

⁶ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 361.

ahdinin tazelendiği bir matem günü olmuştur.¹ Şiîlerin bu algısı onları diğer/ Sünnî Müslümanlardan daha farklı bazı gelenek ve göreneklerin sahibi kılmış, sosyo-politik bir hadiseyi ve onu anmayı yani “matem” ve “acı çekmeyi” ritüele dönüştürmüştür. Bu sebeple başta İran, Irak, Lübnan, Yemen ve Bahreyn olmak üzere Şiî dünya Hz. Hüseyin için Muharrem ayının ilk on bir gününde “tâziye âyinleri” adı altında dini törenler düzenlenmektedir. Esasen dinin yasakladığı bu türden bir matem, Şiî düşüncesi ve inancın canlı tutulmasında ve mezhep bütünlüğünün sağlanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Yani Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi olayı Şiî zihniyet tarafından siyasî ve dinî-mezhebî ayrışmada kullanılmıştır. Yoksa İslâm tarihinde Ehl-i beyt’ten olan bireyler içinde ilk öldürülme hadisesi Hz. Hüseyin’inki değildir. Yedi ay, yedi gün halifelik yapan ağabeyi Hz. Hasan (ö. 49/ 669), Şiîlere göre hanımı Ca’de bint Eş’as el-Kindî tarafından zehirlenerek², babası Hz. Ali b. Ebî Talib de Hâricilerden Abdurrahman b. Mülcem tarafından Ramazan ayının bitmesine yedi gün kala Cuma sabahı Kûfe’de hançerlenerek öldürülmüştür. Cenaze, gasil, defin işlemlerini ve namazını da oğlu Hasan kıldırıştır.³ Bunlara İslâm’ın ikinci halifesi Hz. Ömer (ö. 23/ 644) ve üçüncü halifesi Hz. Osman’ın (ö. 35/ 656) hançerlenerek şehit edilmelerini de ekleyebiliriz. Hz. Osman hazin bir şekilde öldürülmüş ve gece vakti defnedilmiştir.⁴ Ancak daha sonraki zamanlarda bunların hiçbirinin ölüm yıl dönümleri anılmamış, Hz. Hüseyin’inki gibi taziye ritüeline, mateme dönüştürülmemiştir. Çünkü onların şehit edilmeleri olaylarının arka planında Şîa’ca kullanılabilecek düzeyde güçlü siyasî etkenler bulunmamaktadır.

Şiîlerin bu matem günü algısını değiştirmek yani Hz. Hüseyin’in öldürülmesini unutturmak için Emevîler, Muharrem’in onuncu gününü bir bayrama dönüştürmeye çalışmışlar ve aşura günü etkinlikleri düzenlemişlerdir. Tarihi kaynakların verdiği bilgiye göre Emevîler başka bir

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Aşûra”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1991), c. IV, 25-26.

² Hz. Hasan’ın eşi tarafından zehirlenerek öldürüldüğü iddiası Şiîlere özgü olup Sünnilerce kabulüne imkân bulunmamaktadır. Çünkü bu iddiayı teyit edecek bir belge ya da kaynak yoktur. Hz. Hasan bir rivayete göre Medine’de vefat etmiş, cenaze namazını o sırada Medine valisi olan Sa’id b. el-As kıldırıştır. Hicretin 3. yılında doğan Hz. Hasan öldüğünde kırk altı yaşındaydı. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 250-251.

³ Şeyh Sâduk, *Risaletu’l-İ’tikâdâtî’l-İmamiyye (Şiî-İmamiyye’nin İnanç Esasları)*, s. 115; Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 246, 250; el-İsfahanî, Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *Mekâtilu’t-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire, 1946), 41; Hz. Hüseyin’in kâtili Şiî âlim Şeyh Saduk’a göre Sinan b. Enes en-Nehâî isimli bir şahıs iken Halife b. Hayyât’a göre Şimr b. Zi’l- Cevşen’dır. Bkz. Şeyh Sâduk, *Risaletu’l-İ’tikâdâtî’l-İmamiyye* s. 115; Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 289.

⁴ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 220-221.

deyimle Ümeyye oğulları, aşura gününde yeni elbiseler giyerek süslenmişler, gözlerine sürme çekmişler, dâvetlerde bulunarak ziyafet vermişler, helva ve tatlılar yiyerek bayram yapmışlardır. Bu âdet ya da uygulama Emeviler'in iktidarı boyunca halk arasında devam ettiği gibi onların yıkılmasından sonra da varlığını sürdürmüştür. Emevî Hanedanının başlattığı bu uygulama Osmanlılarda ve bugün Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, aşura aşısı gibi ritüellerle devam ettirilmektedir. Bu da bu olayın dolaylı da olsa Sünnî kesimin inançları üzerinde de birtakım etkileri olduğunu göstermektedir. Sünnilerin Aşura gününe verdiği anlam ve önemin arkasında Hz. Peygamber'in uygulamalarının olduğu da bir başka gerçektir. Muharrem'in onuncu günü oruç tutmak, Hz. Nuh'tan itibaren bütün Sâmi dinlerde var olan Hz. İbrahim'den de Araplara intikal eden ve İslâmî devirde de olumlu sayılan bir gelenektir. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince aşura gününde oruç tutmuş, ramazan orucunun farz kılınmasıyla bu uygulamasını terk etmiş, ancak isteyenlerin bu orucu tutabileceğini belirtmiştir.¹ Bu da gösteriyor ki Sünnilerin aşura gününe verdikleri değerinde Hz. Musa'nın ve kavminin Firavun'un zulmünden ve Kızıldeniz'den kurtuluşu anısına Yahudilerce yapılan bayram şeklindeki kutlamalara karşı Hz. Peygamber'in "Biz Musa'ya sizden daha yakınız"² diyerek bu günde sadece geçmiş peygamberlerin sünnetine uyarak oruç tutulmasını emretmesi önemli bir yer tutmaktadır.

Şîîler ise Hz. Hüseyin'in katledilmesinden sonraki aşura günlerinde şehitlerin efendisinin yani Hz. Hüseyin'in katledilmesinden duydukları acıyla feryat figan edip ağlamışlar, o zamanki adı Medinetü's-Selâm olan Bağdat ve benzeri şehir ve bölgelerde duyumsadıkları bu acı ve hüznü çeşitli şekillerde dışa vurmuşlardır.³ Öte yandan bazı zahit Şîîler'in Muharrem'in dokuzuncu gününde de oruç tutarak⁴ bu günü de yasa dâhil ettiklerini söyleyebiliriz.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi olayının, Şîîlerin sembolü haline gelen siyasi otoriteyi meşru saymama ve haksızlığa, zulme isyan

¹ Buhari de geçen Hz. Aişe'nin rivayeti şöyledir: "Aşura Kureys'in Cahiliye döneminde oruç tuttuğu bir gündü. Resulullah da buna riayet ediyordu. Medine'ye hicret edince bu orucu devam ettirmiş ve başkalarına da emretmişti. Ramazan orucu farz kılınca kendisi aşura gününde oruç tutmayı bırakmış, bundan sonra Müslümanlardan isteyen bu günde oruç tutmuş dileyen de tutmamıştır." Buhari, "Savm", 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 29-30; Ayrıca bkz. Topaloğlu, B. & Çelebi, İ., *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam yay., İstanbul, 2010, 31.

² Buhari, "Savm", 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 359-360.

³ el-Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-Bâkiye an Kurûni'l-Hâliye*, Nşr. C. Eduard Sachau, (Leipzig, 1923), 329.

⁴ Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, (Tibyan Yay. İzmir, 1999), 102.

kültüne bir de “matem” ve “acı çekme” kültürünü kattığı gözlemlenmektedir. Bu matem kültürü yahut anlayışı Şîî Büveyhîler devrinde Muharrem ayının, aşure günlerinin Kerbelâ şehitleri için resmi törenlerle matem kabul edilmesiyle daha da yaygın bir hal almıştır. Yani Şîîlerin geliştirdikleri matem kültürü, zihnî ve duygusal boyuttan çıkarak sosyal hayatın vaz geçilmezleri arasına girerek görünür hale gelmiştir. Bu uygulama yani matem uygulaması Büveyhî Emiri Muizzü'd-Devle'nin emriyle hicri 352, miladî 963 yılının 10 Muharrem gününde Bağdat'ta resmi olarak başlamıştır. Bu emir üzerine insanlar, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinin matemî olmak üzere dükkân ve işyerlerini kapatarak alışverişlerine son vermişler, kasaplar hayvan kesmekten, aşçılar yemek pişirmekten, tatlı ve helvacılar tatlı ve helva yapmaktan, sucular ise su dağıtmaktan alıkonulmuştur. Sokaklarda insanlar kıldan yapılmış kaba saba elbiseler içinde ağlayıp dolaşarak hüznlerini ifade etmeye başlamışlardır.¹

Hz. Hüseyin'in katledilmesiyle birlikte şehitlik bir nevi ritüele dönüşmüştür. Her yıl İmam Hüseyin'in şehit edilmesi anısına düzenlenen anma toplantıları acı çekme ve o ıstırabı (Hz. Hüseyin'in çektiği acı ve elemi) duyumsama şeklinde tezahür eden siyahlara bürünmüş bir ayine evrilmiştir. Kadın erkek insanların saçları dağınık, siyahlara bürünmüş, yüzleri siyaha boyanmış bir durumda kendilerini yumruklayarak, elbiselerini parçalayarak perişan bir halde cadde ve sokaklarda feryad figan içinde yürümeleri, Şîîlerin mezhebî bir inancı haline getirilmiştir.² Bağdat'ta başlayan Hz. Hüseyin adına yapılan bu matem merasimine o zamanki Ehl-i Sünnet mensupları rıza göstermemişlerse de mâni olmaya da güç getirememişler ve bu bid'at senelerce devam etmiştir.³ Günümüzde ise Irak, İran, Lübnan, Bahreyn, Yemen hatta İğdır ve İstanbul Halkalı'da yaşayan Şîî- Caferilerce düzenlenen bu anma toplantılarında sergilenen başa, göğse ve sırtta zincirlerle vurarak, dövünerek acı çekme tablosu bu düşünceyi destekler bir tarzda gözler önünde durmakta ve varlığını sürdürmektedir.⁴ Oysa ki vahyî temellere dayanan İslam itikadında ve Hz. Peygamber'in sünnetinde bireyin bedenine zarar verecek şekilde acı çekme anlayışı yoktur hatta reddedilmiştir.

¹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*, (Haydarabad, 1358), VII, 15; Ayrıca bkz. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, (Vizyon Yayıncılık, Sivas, 2003), 121.

² İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beyrut, 1977), VIII, 549

³ Suyûti, Celeleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîh'ul-Hulefâ*, thk. Muhammed Abdulhamid, (Beyrut, 1988), 450.

⁴ Selim Özarlan, “İraktaki Şîiler ve İnançları”, *II. Orta Doğu Semineri Düünden Bugüne Irak*, (Uluslararası Katılımlı, Elazığ, 27-29 Mayıs, 2004, Bildiriler II, Elazığ, 2006), s. 467.

2.3- Sahâbeye Lânet Okuma/ Sebbü's- Sahâbe

Şiîlerin sahâbeye lânet etme ya da lânet okuma anlayışları da yine Şiî Büveyhiler zamanında Kerbelâ hadisesinin resmi mateme dönüştürülmesinden bir yıl önce 351 / 962' de alenen uygulamaya konulmuştur. Bağdat'taki camilerin duvarına "Allah, Muaviye b. Ebî Süfyan'a, Fedek'i Fâtîma'dan gasp edene, Abbas'ı şûradan çıkarana, Ebû Zer el-Gifârî'yi sürgün edene, Hasan'ın dedesinin yanına defnedilmesine engel olana lânet etsin" türü ifadelerle sahâbenin ileri gelenlerini lânetleyen yazılar yazılmıştır. Bağdat'ta yaşayan Sünnî Müslümanların geceleyin Sebbü's-Sahâbe diye anılan bu yazıları silmeleri üzerine, Büveyhî yöneticiler bu ifadeleri yumuşatma gereği duyarak bu lânet ifadelerini şu biçime dönüştürmüşlerdir: "İster öncekilerden ister sonrakilerden olsun, Rasûlullah'ın Ehl-i beyti'ne zulmedenlere Allah lânet etsin." Bununla birlikte Muaviye'nin isminin lânet ifadeleri arasında kaldığı da ifade edilmektedir.¹ Sebbü's-Sahâbe uygulamaları ve anlayışı bu tarihten itibaren Bağdat'ın dışındaki Şiî-Fâtîmi bölgelerine de yayılmış, Şiîlerin kendi cami ve mahallelerinde ve yoğun olarak buldukları Mısır vb. gibi yerlerde devam edip gitmiştir. Yine Hz. Hüseyin'in ölüm yıl dönümlerinde onun şehâdetini tarihî-menkıbevî bir tarzda acıklı ve duygusal bir üslupla anlatan maktel türü eserler, mukaddes bir kitap gibi okunmuştur. Şiî şairlerin yazdığı şiirler de Niyahacılar tarafından ağlamaklı bir üslup ve makamlı bir şekilde söylenmekte, hüznün ve acıyı doruk noktasına ulaştıran bu ağıtlar Şiilerce bir ibadet edasıyla dinlenmektedir.²

2. 4- Kerbelâ'nın Kutsal /Harâm Mekan Sayılması (Atebât)

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi hadisesi ve bu olguya yüklenen dinî anlam zamanla gelişim sürecine girmiş, Ali b. Hüseyin Zeynelabidîn (ö. 95/ 714), Muhammed Bâkır (ö. 114/732) ve Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/ 765) gelen rivayetlerle Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin meşruluğu ve faziletine dikkat çekilmiştir.³ Bu da Şiîlerin buraya ziyaretlerini artırmıştır. Bîrûnî (ö. 440 / 1048) de Emevîler döneminden başlayarak Şiîlerin Kerbelâ'da bulunan Hz. Hüseyin'in mübarek kabrini ziyaret ettiklerini bildirmektedir.⁴ Esasen Hz. Hüseyin'in kabrinin ziyaret edilmesi, öldürülmesinin hemen sonrasında başlamıştır. Kendilerine

¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*, VII, 7-8.

² Şeyma Güngör, 'Hadikatü's-Suadâ', *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul, 1997), XV, 21.

³ İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Ali Ebî Tâlib*, (Beyrut, trs.) IV, ss. 120-128.

⁴ el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye an Kurûni'l-Hâliye*, s. 329.

Tevvabûn adı verilen grubun lideri Süleyman b. Surâd'ın arkadaşlarıyla birlikte H. 65/ M. 684'de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da bulunan kabrine gelip, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden dolayı ağlayıp sızlandıkları, ona rahmet okudukları, kabri başında namaz kılarak bu teessürlerinin bir gün ve bir gece boyunca devam ettiği, bu süre zarfında Hz. Hüseyin'i yarımsız bıraktıklarından dolayı Allah'tan af ve mağfiret diledikleri bilinmektedir.¹ Söz konusu saiklerle beslenen Hz. Hüseyin'in kabrini ziyarete verilen önem, zamanla meşru ölçülerin dışına çıkarak aşırı boyutlara ulaşmıştır. Türbe bakıcılar ve muhafızlar tarafından korunur olmuştur. Bu hizmetleri yapanların ücretleri Abbasî halifesi el- Mehdi'nin annesi Ümmü Musâ tarafından kurulan vakıftan karşılanmış, Harun Reşid zamanında da bu uygulama devam ettirilmiştir.² Bu uygulamalarla Kerbelâ toprakları kutsal (harâm) belde sayıldığı gibi burayı ziyaret de adetâ hac ile bir tutulmuştur.³ Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbesi de Hz. Ali'nin Necef'teki türbesi gibi Şiîlerce kutsal bir mekân (atebât) olarak kabul edilmiş,⁴ yılın her günü ziyaretçilerin akınına uğramıştır. Hac mevsimlerinde yoğunlaşan izdiham Muharrem ayında zirve noktasına ulaşmaktadır. Kutsal mekân olarak algılanan bu yere ziyaretler Hz. Hüseyin'in sandukasının etrafında tekbir getirilerek ve özel dualar okunarak tavaf biçiminde icrâ edilmektedir. Bu uygulama Kâbe'ye alternatif oluşturmakta, İslam'ın birlik anlamındaki tevhit ilkesini zedelemektedir. İslam'da dinin şeâirinden olmayan sembollere anlam ve değer atfetmek meşru değildir. Nitekim Hz. Ömer'in hilafeti döneminde (634-644) halk Hudeybiye'de Rıdvân Bîatı'nın yapıldığı

¹ Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Tarîhu'l-Ümem ve'l- Mülûk*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trz, V, 589-590; Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Diyanet Vakfı Yayınları, (Ankara, 1993), 82-83.

² Taberî, *age*, VIII, 353-354.

³ Meclisî Şeyh Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envâr, el-Câmiatü Lidürari Ahbâri'l-Eimmeti'l- Ethâri*, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1403/ 1983), XCVIII, 28-43; Mustafa Öz, "Kerbelâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. 25, 271.

⁴ Hz. Ali'nin Necef ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbelerinin dışında Şiîlerce mukaddes kabul edilen başka ziyaret yerleri de Irak'ın Kazimiyye ve Sâmer râ şehirlerinde bulunmaktadır ki bu yerlere Şiîlerce daha çok "atebât-ı mukaddese" ve "atebât-ı âliye" isimleri verilmektedir. Bu yerlerin ortak özelliği Şiîlerce imam kabul edilen Ehl-i beyt mensuplarının defnedildikleri mekânlar olmasıdır. Örneğin Kazimiyye'de bulunan atebede yedinci imam Musa el-Kâzım ile dokuzuncu imam Muhammed et-Takî'nin, Sâmer râ'daki atebede ise onuncu imam Ali el-Hâdî ile on birinci imam Hasan el-Askerî'nin türbeleri bulunmaktadır. Şiîlerce kutsal kabul edilen ve ziyaret edilen yerlerden biri de Hz. Ali'nin şehit edildiği Kûfe Mescidi'dir. Bkz. Avni İlhan, "Atebât", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c. 4, 50.

Rıdvân ağacının (şeceretü'r- rıdvân)¹ altına gidip orayı ziyaret ve namaz kılmaya başlayınca, oraya kutsiyet atfedilmesinden endişe eden Hz. Ömer o ağacı kestirmiştir.² Bu durum Hulefa-i Râşidîn'den olan Hz. Ömer'in tevhit inancının korunması ve fitneye karşı duruşunu göstermektedir. Tabiîn neslinden bazı insanlar sahabenin yapmadığını yapıp bid'at çıkarmışlardı. Ağacın ziyareti ve altında namaz kılınması zamanla ona kudsiyet atfetmelerine sebep olabilirdi.

Kerbelâ su ve toprağına verilen değer - Hz. Hüseyin ve yakınlarının kanı ile karışmış olduğuna inanıldığından - o derece yüceltilmiş ki, taş toprağı, suyu kutsal, mübarek ve şifalı sayılmış, Kerbelâ ve Neced toprağından yapılan pişmiş tuğlalar (türbet veya mühr), namazda secde esnasında alnın altına konarak ibadet malzemesine (secde taşına) dönüştürülmüştür. Yine Kerbelâ toprağı Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt'in kanını barındırdığı için gözlere sürme diye çekilecek bir toprak olarak da kullanılmıştır. Şiilerce Kerbelâ'nın kutsal bir bölge olarak tasavvurundaki etkenin Ehl-i beyt'e duyulan derin saygı ve özlem olduğu söylenebilirse de bu şekildeki tasavvurun mâkul olmadığı ve dinî ölçüleri aştığı gözlenmektedir.

Hz. Hüseyin ve Kerbelâ adının Şiilerce kült haline dönüştürülüşüne bir başka örnek de insanların Hz. Hüseyin'in türbesi civarına yani Kerbelâ topraklarına gömülmek istemeleridir. Bu arzu ve inancın kökeninde Ehl-i beyt'e ve Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin'e atfedilen kudsiyet ve üstünlük telakkisi bulunmaktadır. Bu telakki Allah katındaki üstünlüğün kişinin kendi takvası olduğu³ yönündeki aslî ilkeye taban tabana zıttır. Yine bu anlayış bireyin kendi gayret ve çalışmasının karşılığını göreceğini belirten Kur'ânî düstura aykırıdır.⁴ Bu anlayış, yani Hz. Hüseyin'in türbesinin etrafına defnedilme, büyük bir üstünlük olarak kabul edildiğinden Şiiler arasında öyle yaygınlaşmıştır ki, İmam Hüseyin'e komşu olmak

¹ Yeminle bağlılık sözü anlamına gelen biat, Hudeybiye'de Mugaylân veya sakız ağacının altında yapılmıştır. Bkz. İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Kayyime, Kahire, 1414/1993, c. 4, s. 184; Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), c. 18, 297-299.

² İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, II, 100; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura, İstanbul, trs. c. 6, 497

³ "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." Hucurât, 49/13. Takva ise Allah'a karşı gelmekten, dünya ve ahirette bireye zarar verecek inanç, söz ve davranışlardan yani günahlardan sakınmak anlamına gelmektedir.

⁴ "Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Ve çalışması da ileride görülecektir." Necm, 53/39-40.

düşüncesiyle son günlerini orada geçiren yaşlı kimselerin ve uzakta ölüp cenazeleri oraya nakledilen zengin bireylerin orada defnedilmelerinden dolayı büyük bir mezarlık ortaya çıkmıştır. Abbasi halifesi el-Mütevekkil, kendi zamanında çevresinde yapılan evlerle küçük bir iskân mahalline dönüşen Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki kabrini 236/ 850 yılında etrafındaki evlerle birlikte toprak seviyesine kadar yıktırılmış ve burayı ziyaret edenlere ağır cezalar vermiştir.¹ Ancak onun ölümünden sonra türbe yeniden yapılarak ziyaret edilmeye başlanmış ve halen bu uygulama belirttiğimiz biçimde devam etmektedir.

2.5- “İnsanlık İçin Kendisini Adayan Hz. Hüseyin” Telakkisi

Hz. Hüseyin'in şehâdeti üzerine ortaya çıkan inançlardan bir tanesi de Hz. Hüseyin'i, insanlığın ruhen gelişmesi için kendini adayan bir kahraman olarak telakki etmektir. Üretilen bu telakki ya da inanca göre, Hz. Hüseyin ümmetin günahlarının affı için şehit olmuş, onun şehâdetine ağlayanlar cennette Ehl-i beyt ile beraber olacaklardır. Bu tutum Şîî telakkiye sahip maktel yazarları, İranlı şair ve edebiyatçılarda oldukça yaygındır.² Bu telakki Hıristiyanların benimsediği Hz. İsa'nın insanlığın kurtuluşu için kendisini feda ettiği anlayışını çağrıştırmaktadır. Hâlbuki vahyî temellere dayanan İslâm itikadında böyle bir inanişaya yer yoktur.

İslâm tarihinde gerçekleşen bu hazin olay (Kerbelâ) kimi Şîî müelliflerce bir facia olarak değil, Şîîlerin imanını zinde tutmak için ilahî bir lütuf olarak da yorumlanmıştır.³

3. Kerbelâ Hadisesine Dayandırılarak Üretilen Şîî İnançlarının Müslümanların Birliğine Olumsuz Etkileri

Kerbelâ Hadisesi üzerine dayandırılarak ortaya çıkarılan bu Şîî inançları Müslümanların birliğine zarar vermiş ve onların ayrışmasına yol açmıştır. Yukarıdaki inançlar üzerinde genelde birleşen Şîî düşünce İslâm toplumunda “ötekiler” anlayışını geliştirmiş ve kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların Allah'ın diniyle ilgilerinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴ Bu

¹ Taberî, *age*, IX, 185.

² Bkz. Senâî, *Hadîkatü'l-Hakika*, nşr. Müderris Razavi, (Tahran, 1950); Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi, *Ravzâtü'ş-Şühedâ*, (Tahran, trs.)

³ Raduyyiddin İbn Tâvûs, *el-Melhuf alâ Katlâ't-Tufûf*, nşr. Faris Tebriziyan, (Tahran, 1317), 12.

⁴ Örneğin meşhur Şîî bilgini Seyh Saduk (ö.381/991), masum kabul ettikleri imamlarının katillerini kâfirler, müşrikler olarak isimlendirerek onların cehennem en aşağı basamağında temelli kalacaklarını söylemiştir. Bkz. Şeyh Sâduk, *age*, s. 126. Bu değerlendirme özelde imamların katilleri için söylenmiş olsa da daha sonra Şîî olmayan geniş kitlelere de teşmil edilmiştir.

tür yorumlar etrafında oluşturulan inançlar, hiç şüphesiz İslâm toplumunun inanç birlikteliğine ve sosyal/ ictimai dirliğine hanel getirecek düzeydedir. Nitekim Şîî Büveyhîler zamanında görünür olan bu Şîî anlayış ve ritüeller, ana bünyeyi temsil eden Sünnî Müslümanlar tarafından kendi düşünüş ve inanışlarına bir baskı olarak telakki edilmiş ve Şîî – Sünnî gerginlik ve çatışmalarına zemin hazırlamıştır.¹

İslâm Tarihinde Müslümanlar arasında ayrılığa ve nifaka yol açan Kerbelâ hadisesinin her yıl anılması, Müslüman bireyler ve gruplar arasında söz konusu nifakın tazelenerek devam etmesine neden olduğu için bu acı olayın, tarihin değerlendirmesine bırakılması, İslâm toplumlarının birlik ve beraberlikleri açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim bu düşünceyi önceki bilginlerimiz de benimsemiş, içlerinden tâbiinden olan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz bu hususta hepimize ölçüt olacak şu sözü söylemiştir: “Allah bizim elimizi o kanlı olaydan temiz tuttu, biz de dilimizi temiz tutar, ileri geri konuşarak zihinleri karıştırmaktan uzak kalırız.” Çünkü Kerbelâ hadisesinden bu yana konu ile ilişkin kaleme alınan eserlerin içinde bu nifakı körükleyen eserlerin hiç de az olmadığı,² konunun uzmanlarınca bilinen bir gerçektir. Kerbelâ olayını her yıl anmanın Müslüman insanlar arasında fitne ve ayrılıkları, bölünmeyi ve düşmanlığı derinleştirdiği bilinen bir husustur. Müslümanlar arasında yanı başımızda Irak, Suriye ve Yemen’de yıllardan beri yürekleri yakan Sünnî- Şîî / İmamî, Zeydî, Nusayrî savaşları sürmekte, Müslüman insanlar birbirlerini acımasızca katletmektedir. Ülkemizdeki Alevî- Sünnî itikadındaki insanlar asırlardan beridir birbirlerini ötekileştirmekte, farklı yer ve mahallelerde oturmakta, mabet ve ibadet yerlerini ayırmakta, kız alıp vermemekte, alışveriş yapmamakta, aynı sosyal ve kültürel mekânlarda bir araya gelmemektedirler. Son yıllarda, 25-30 seneden beri köylerden şehir merkezlerine ya da kırdan kente göçün artmasıyla birlikte şehir merkezlerinde Müslümanların ortak mabetleri olan Camilere alternatif Cem Evlerinin inşa edildiklerine şahit oluyoruz. Ancak bu durumun Müslümanların birliğini ve dirliğini sarsacak bir hale gelmemesine dikkat edilmelidir. Kerbelâ törenlerinin mevcut haliyle devam etmesi bu tür olumsuzlukları yeni Müslüman nesillerde de farkında olmadan

¹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*, VIII, 150, 171-172.

² Bkz. Mir Caferzade Mir Mehmed Kerim, *Kerbelâ Yankısı*, (Bakü, 1329); Kemaleddin Şükrü, *Kerbelâ: İslam Tarihinde Nifak Hasan- Hüseyin Muaviye Yezid*, (İstanbul, 1928); Ziya Şakir, *Kerbelâ Va'kası*, (İstanbul, 1942) ve aynı müellifin *Kerbelâ'nın İntikamı*, (İstanbul, 1944); Kemal Pilavlıoğlu, *Âh Kerbelâ*, (Ankara, 1967); Nemci Onur, *Kanlı Kerbelâ*, (İstanbul, 1968); Münir Yurdatap, *Kerbelâ Fâciası*, (İstanbul, 1970); Müseyip Gazi, *Kerbelâ'nın İntikamı*, (çev. Emrullah Eraslan, İstanbul, 1995).

perçinlemektedir. Kerbelâ katliamına neden olanlar, günümüz Sünnî inançlı Müslümanları imiş gibi bir algı oluşturarak onları “Yezidin soyu” olarak isimlendirmek ve günah keçisi ilan etmek, Kerbelâ törenlerinin olmazsa olmazları arasındadır. Hz. Hüseyin’in de içerisinde bulunduğu Ehl-i beyt’i sevmek Alevî Müslümanların, onları katletmek de Sünnî Müslümanların şiarıymış gibi göstermek aslında tarihi olayları çarpıtmak demektir. Bu algıyı önceleyerek yapılan söz konusu törenlerin devam etmesi, Müslümanların vicdanlarının bölünmesine hizmet edecektir.

Yüreklere üzüntü veren Kerbelâ olayının her yıl mevcut şekliyle anılmaması, olayın değerlendirilmesinin alanın uzmanlarına bırakılması, gündelik hayatını yaşayan insanların asıl sebebini bilmeden önceden oluşturulan olumsuz algıların hedefi olmasına mani olacaktır. Ayrıca böylesi bir tutum, ümmet arasında fitne ve ayrılığın devam etmemesine, ayrılık ateşinin körüklenmemesine yarayacak, günümüz Müslümanları, tarihlerinde yaşanan acı olayların ağırlığı altında kalmayacak ve kardeşçe yaşama imkânına kavuşacaklardır.

Sonuç

10 Muharrem 61/ 1 Ekim 680 tarihinde Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ve çocuklarının Emevî Halifesi Yezid b. Muaviye tarafından hunharca öldürülmesi olayı, bütün Müslümanlarda derin bir üzüntü oluşturmuştur. Kerbelâ Hadisesi’nden sonra ortaya çıkan bu üzüntü, ilk olarak Hz. Ali taraftarlığıyla siyasî olarak gün yüzüne çıkan Şiî hareket mensuplarınca imamet nazariyesine yahut inancına dönüştürülmüştür. Kerbelâ Vakasından sonra ortaya çıkan Şiî inançların başında imamet öğretisi gelmektedir. Şiî Müslümanlarca geliştirilen bu üzüntü, daha sonra acıyı duyumsama ve matem çekme algısına dönüştürülerek bir tür inanç ve ayine evrilmiş, diğer Müslümanlardan kendilerini ayırt edici bir itikat ve uygulamaya dönüşmüştür.

Sebbü’s-Sahâbe diye bilinen Şiîlerin sahabeye lânet etme ya da lânet okuma anlayışları da yine Şiî Büveyhîler zamanında Kerbelâ olayının resmi mateme dönüştürülmesinden bir yıl önce 351/ 962’ de açıkça uygulamaya konulan inançlardan olmuştur.

Hz. Hüseyin ve diğer Ehl-i beyt mensuplarının kanlarının karıştığından hareketle Kerbelâ toprağı kutsal sayılmış, Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret, dinî bir ritüel olmuş, burayı ziyaret kutsanmış, Kerbelâ toprağından yapılan pişmiş tuğlalar (türbet veya mühr), namazda secde esnasında alnın altına konulan ibadet malzemesine (secde taşına) dönüştürülmüştür. Hz. Hüseyin ve Kerbelâ toprağı Şiîlerce kült haline getirilmiş, bunun neticesi olarak insanlarda Hz. Hüseyin’in türbesi civarına

yani Kerbelâ topraklarına gömülmek isteği ortaya çıkmıştır. Bu arzu ve inancın kökeninde Ehl-i beyt'e ve Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin'e atfedilen kudsiyet ve üstünlük telakkisi bulunmaktadır. Bunda İmameti Nübüvvetin devamı saymalarının da etkisi büyüktür.

Şîilerce Hz. Hüseyin'in şehâdeti üzerine ortaya çıkarılan inançlardan birisi de Hz. Hüseyin'i, insanlığın ruhen gelişmesi için kendini feda eden bir kahraman olarak telakki etmektir. Kerbelâ, kimi Şîî müelliflerce bir facia olarak değil, Şîîlerin imanını zinde tutmak için ilahî bir lütuf olarak yorumlanmıştır.

İslam Tarihinde olduğu gibi bugün de bu elim Kerbelâ olayının her yıl anılmasından İslam toplumunun aleyhine ancak kendi siyasî emelleri lehine hoşnut olan grup ve zümreler bulunmaktadır. Zira bu tür olaylar hileli yönlendirmeye açıktır. Tarihte söz konusu elim olay manipüle edilerek İslam toplumu çeşitli dinî inançlar etrafında birbirinden ayrılmış ve tefrikaya düşürülmüşse bugün de aynı olay üzerinden benzer sonuçlara varmak isteyen zümreler bulunmaktadır.

Şurası unutulmamalıdır ki Kerbelâ olayının her yıl anılmamasını istemek, zulmü ve haksızlığı tasvip etmek olmadığı gibi, Ehl-i beyt'i Rasulullah'ı sevmemek ve onların yüce hatırasına saygı duymamak demek de değildir. Zira İslâm'ın ana prensiplerinden birisi de kimden gelirse gelsin zulüm ve haksızlığa karşı olmak, adaletin tesisine yardımcı olmaktır. Bundan dolayı başta İmam Azam Ebû Hanife (80/150) olmak üzere birçok İslam âlimi, Emevîler'in siyasî ve politik ihtiraslarından kaynaklanan baskı ve zulümlerine karşı, Hz. Hüseyin'in torunu İmam Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ö. 122/ 740)'in mücadelesinde olduğu gibi Ehl-i beyt mensuplarını desteklemişlerdir. Bu sebeple Kerbelâ olayına siyasî-mezhepsel bir yaklaşımla değil, analitik bir gözle, nesnel bilgiyle ve çözüm amacıyla yaklaşılmalıdır.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1352/1933.
Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6 cilt. Beyrut: 1405/ 1985.
Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1401/1981.
Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şîilik*, Vizyon Yayıncılık, Sivas, 2003.
Buhârî, Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhâri*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Mealî Abdulmelik, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usuli'l İ'tikâd*, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992.

- el-Akkad, Mahmud Abbas, *el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib*, Kahire, 1948.
- el-Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-Bâkiye an Kurûni'l-Hâliye*, Nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Dımeşk, 1413/1993.
- el-Hillî, İbn Mutahhar, *el-Babü'l-Hâdî Aşere*, (Mikdad b. Abdullah (Nafi' Yevmi'l-Haşr) ve Ebu'l-Feth b. Mahtumil- Hüseyinî'nin (Miftâhu'l-Bâb) isimli şerhleriyle beraber), thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1365/1945.
- el-Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, Bombay, 1310/1892.
- el-İsfehanî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *Mekâtîlu't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1946.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şîh-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yay. İzmir, 1999.
- Güngör, Şeyma, 'Hadîkatü's-Suadâ', *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Halife b. Hayyât Tarihi. çev. Abdulhalik Bakır, Ankara, 2001.
- Hamedânî, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara, 1983.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1993.
- İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Kayyime, Kahire, 1414/1993.
- İbn Mace, Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Mukaddime, 11, İstanbul, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985.
- İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Ali Ebî Tâlib*. Beyrut, trs.
- İbn Tâvûs, Raduyyiddin, *el-Melhuf alâ Katlâ't-Tufûf*. nşr. Faris Tebriziyan, Tahran, 1317.
- İbnü'l-Cevzî. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*, Haydarabad, 1358.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1977.
- İlhan, Avni, 'Atebat', *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 4: 49-50, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Kahire, 1968.
- Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Şîa Nedir*, çev. Abdullah Ünlü, İstanbul, 1996.
- Kemaleddin Şükrü, *Kerbela: İslam Tarihinde Nifak Hasan- Hüseyin Muaviye Yezid*, İstanbul, 1928.

- Komısyon, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre İslâm'da Usûl-u Din*, çev., Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul, 2001.
- Komısyon, *Türkçe Sözlük*, 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Meclisî, Şeyh Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envâr, el-Câmiatü Lidürari Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâri*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1403/ 1983.
- Mir Caferzade Mir Mehmed Kerim, *Kerbelâ Yankısı*, Bakü, 1329.
- Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 18, 297-299, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kahire, 1381.
- Müseyip Gazi. *Kerbelâ'nın İntikamı*. çev. Emrullah Eraslan, İstanbul, 1995.
- Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesefî, Ebu'l- Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Temhîd fî Usuli'd-Din*, thk. Abdulhayy Kabil, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1407/1987.
- Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musa, *Kitab Fıraku's-Şia*, Matbatu't-Devle, İstanbul, 1931.
- Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Onur, Nemci, *Kanlı Kerbelâ*, İstanbul, 1968.
- Öz, Mustafa, "Kerbelâ" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 25: 271-272. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özarıslan, Selim, "İraktaki Şiiler ve İnançları" II. *Orta Doğu Semineri Düinden Bugüne Irak*. Uluslararası Katılımlı, Elazığ, 27-29 Mayıs, 2004, Bildiriler II. Elazığ, 2006.
- Özarıslan, Selim, "Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Dini Otorite*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 411-430
- Pezdevi, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din, (Ehli Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.
- Pilavlıoğlu, Kemal, *Âh Kerbela*, Ankara, 1967.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî- Haşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Senâî, *Hadikatü'l-Hakika*. nşr. Müderris Razavi, Tahran, 1950.
- Suyûti, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîh 'ul-Hulefâ*, thk. Muhammed Abdulhamid, Beyrut, 1988.
- Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

- Şeyh Sâduk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l- İ'tikâdâti'l- İmamiyye (Şiî – İmamiyye'nin İnanç Esasları)*. Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- Tabatabâi, Allame, 'Masum İmamın İlmi', *Ehl-i Beyt Mesajı*, Yıl: 2, Sayı: 5, Haziran- Ağustos 1994.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l- Mülûk*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, trz.
- Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelam*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000.
- Tebrizî, Muhamed Sabirî, *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*, Çev. Hüseyin Perviz Hâtemî, İstanbul, 1965.
- Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, İstanbul: Çağrı yayınları, 1413/ 1992.
- Topaloğlu, B. & Çelebi, İ., *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., İstanbul, 2010.
- Tritton, A.S, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983.
- Vloten, Gerlof Van, *Emevi Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev. Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara, 1986.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Aşûra", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4: 24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik - Şura, İstanbul, trs.
- Yurdatap, Münir, *Kerbelâ Fâciası*, İstanbul, 1970.
- Ziya Şakir, *Kerbelâ Va'kası*, İstanbul, 1942.
- Ziya Şakir, *Kerbelâ'nın İntikamı*, İstanbul, 1944.

Istılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar

Abdullah YILDIZ *

Özet

Bu çalışmada; hadis ıstılahları olarak “i'tibâr”, “şâhid ve “mütâbî” kavramlarının ilk Hadis Usûlü ile dini kavramlar üzerine yazılmış eserlerde doğrudan yer alıp almadığı, söz konusu kavramlar hakkında kitap veya makale şeklinde müstakil bir çalışmanın bulunup bulunmadığı ele alınmış; bazı meşhur Hadis Usûlü ve Hadis İstılahları eserlerinde “i'tibâr” teriminin, “mütâbî” ve “şâhid” terimleriyle irtibatlı olarak müstakil bir başlık halinde yer aldığı üzerinde durulmuş ve bu durumun hadis ilmine vakıf olmayan bazı okuyucularda kavram kargaşası problemine sebep olduğuna dikkat çekilmiştir. İlgili problemi çözme amacıyla yapılan bu araştırmada; konu olan kavramlardan “i'tibâr”ın tamamen farklı olduğu, “mütâbî” ve “şâhid” kavramlarının ise anlamları itibariyle birbirlerine benzer olsalar bile delâlet ve fonksiyonları itibariyle farklı oldukları, dolayısıyla konu olan üç kavramın da birbirlerinden farklı oldukları, hadis ilminde otorite âlimlerin eserlerindeki ta'rif ve örnekler incelenerek ortaya konulmaya, karışıklık ve kargaşa problemi giderilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kavram, kargaşa, hadis ıstılahları, hadis eserleri, “i'tibâr”, “mütâbî”, “şâhid”, problem, çözüm.

Abstract

In this study; we tried dealing with Hadith terms “i'tibâr”, “şâhid” ve “mütâbî” tehere were in classic Hadith Method and Concept Literatures directly or weren't. We tried studying there were or weren't independent books and article on these concepts (i'tibâr, mütâbî, şâhid) in Hadith Literatures. After this, we tried dealing with cause of single title (independet subject) these concepts in the Literatures. Because of this, we taked care to cause problem the confusion of concept on someones whose

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fak., Hadis Bilim Dalı, ebueslem@gmail.com

knowledge is not enough. However, in this study; we tried dealing with bringing to light and solving the problem of the confusion of these concepts, by saying these concepts were different one each, and bringing evidences and giving examples from hadith literatures of authority hadith scholars.

Key Words: Concept, confusion, hadith terms, hadith literatures, “i’tibâr”, “mütâbi”, “şâhid”, solution.

Giriş

Bir kelimenin sözlük ve genel anlamından farklı ve özel anlamda kullanılması olarak bilinen ıstılahlar, her ilim dalı ve disiplininin temel unsurlarıdır. Onlar, bedendeki hücreler gibi kendi alanlarıyla ilgili ilimlerde tamamı ve kemali oluştururlar. Kelime ve kavramlar, dilden dile farklılık arzettiği gibi özellikle soyut varlıklar ve düşüncelerin anlatımında kullanılan kelimelerin taalluk ettiği manalar da disiplinler arasında farklılık arzeder. İlim insanları, kendilerini ve mensubu oldukları disipline ait ilmî hakikatleri ancak bu ıstılahlarla ifade ederler. Genelde rivayet ve dirayet şeklinde iki kısımdan oluşan hadis ilminin ıstılahları bu ilmin temel taşlarıdır. Bu nedenle hadis ıstılahlarını bilmek ve tanımak büyük öneme sahiptir.

İslam’ın iki temel kaynağından birincisi olan Kur’ân’ı iyi anlamak, ancak Kur’ân ve tefsirle ilgili kavramların ciddî analiz ve anlaşılmasıyla mümkün olduğu gibi, kuşkusuz ikinci kaynağı olan hadislerin anlaşılması da hadis ve hadis usulü ile ilgili temel kavramların öğrenilmesiyle mümkün olacaktır. Belki tüm kavram çalışmalarında ve özellikle de din diline giren İslâmî kavramları tahlilde aslanan ise, ilgili kavram ya da kavramların genel ve sözlük anlamlarını, iştikaklarını (türevlerini), tarihî süreç içindeki etimolojik seyrine uygun kazandığı anlamları tespit etmektir. Çünkü sözlük anlamı tespit edilememiş, lafızla mana arasındaki ilişki yani delâleti doğru tespit edilememiş bir kelimenin analizini yapmak ve kavramsal çerçevesini belirlemek mümkün olmadığı gibi, analizi yapılmayan ve kavramsal çerçevesi belirlenmeyen bir dil veya kelime üzerine de ilmî terminolojiyi oturtmak mümkün değildir. O halde izlememiz gereken en uygun yol, bir kelimenin delâletini ve semantik kategorisini, o kelimenin vaz olunduğu ve tarihî süreçteki etimolojik seyri içinde kazandığı manaları anlamaya çalışmaktır.

Hadis literatüründe genelde hadis metinlerinin anlaşılmasıyla ilgili olarak garîbu’l-hadîs ve fikhu’l-hadîs çalışmaları hicrî III. asrın başlarına uzanmasına rağmen, günümüz hadisçilerinden Abdullah Aydınlı’nın tespitlerine göre hadis ıstılahları (mustalahâtu’l-hadîs) ile ilgili müstakil çalışmalardan ilki, Hamid b. Yusuf el-Bandırmevî’nin (1172/1758)

Ukûdu'd-Durer fî Hudûd-i İlmi'l-Eser adlı eseriyle başlamıştır. Bu eserden sonra, aşağıdaki eserlerin tarihlerinden de anlaşılacağı üzere iki asrı aşkın yakın bir süre konuyla ilgili bir açılım ve ilerleme görülmemektedir.

Yaptığımız araştırma sonucunda “*İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadisler*” konusunda yapılmış kitap veya makale şeklinde müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak genel anlamda hadis istilahları içerikli, başta ülkemiz ve yakın tarih hadisçilerinden Talat Koçyiğit'in *Hadis Istilahları* (Ankara 1980, 1985, 1987) ve *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara 1992), Müctebâ Uğur'un *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara 1992) ve ayrıca günümüz Arap İslâm dünyasında yayınlanmış olan şu eserler bulunmaktadır:

- Nurettin İtr, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Hadîsiyye*, Dımaşk, 1396.
- Dr. Ali Züveyn, *Mu'cemu Mustalahâti Tevsîki'l-Hadîs*, Beyrût, 1407.
- Muhammed Siddîk el-Minşâvî, *Kâmûsu Mustalahâti'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Kahire, 1416.
- Muhammed Halef Selâme, *Lisânü'l-Muhaddisîn*, 5 c. (1712 madde başlığı içermektedir).
- Süleyman Müsellem el-Hareş ve Hüseyin İsmail el-Cemel, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Hadîs*, Riyad, 1417.
- Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Hadîs ve Letâifi'l-İsnâd*, Riyad, 1420.
- Muhammed b. İbrahim el-Humeysî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut, 1421.
- Mecmau'l-Luğâti'l-Arabiyye'de Şerîat İlimleri Heyeti, *Mu'cem-u Mustalahâti'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Kahire, 1423.
- Abdülmennân er-Râsih, *Mu'cemu Istilâhâti'l-Ahâdîsi'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1425.
- Ahmed Yusuf Süleyman, *el-Mustalahâtu'l-Hadîsiyye*, Kahire, ts. Ayrıca hadisçi Abdullah Aydın'ın bu tespitlerine, Dâru't-Türâsi'l-Arabî tarafından Kahire'de yayınlanan Dr. Mahmud et-Tahhân'ın *Teysîr-u Mustalahâti'l-Hadîs* (s. 187) adlı eserini de eklemek gerekir.

Çağdaş bazı hadisçilerin de belirttiği üzere başta İbnu's-Salâh (643/1245) ve Nebevî (676/1277) olmak üzere bazı meşhur Hadis Usûlü ve Hadis Istilahları eserlerinde i'tibâr teriminin, mütâbî ve şâhid terimlerine iliştilerle müstakil bir başlık olarak yer alması âdeti, hadis ilmine vakıf olmayan bazı okuyuculara “i'tibâr” teriminin, bu iki terimin (mütâbî' ve şâhidin) bir bölümü (bir çeşit hadis) olduğu zannını vermiştir. Bu nedenle hadis ilminde derin olmayan bir okuyucu, bu terimlerin üç ayrı hadis olduğunu düşünebilmektedir. Hadis ilminde otorite olan ve kitapları sonraki

eserlere kaynak teşkil eden İbnu's-Salâh ve Nevevî gibi âlimlerin eserlerinde i'tibâr; mütâbi' ve şâhid kavramlarıyla aynı başlıkta işlendiği; hatta daha sonraki bazı eserlerde üç terim birlikte tanımlandığı ve tanıtıldığı için, i'tibâr teriminin bu iki terimin bir bölümü veya bir çeşit hadis olduğu sanılmıştır. Konu olan kavramlarla ilgili bu durumun, hadis ilminde derin bilgi sahibi olmayan bazı okuyucularda kavram kargaşası probleminde sebep olduğu anlaşılmıştır.

İlgili problemi çözmeye doğrultusunda yaptığımız bu çalışmada, konumuz olan kavramlarla ilgili sırasıyla şu işlemleri yapmaya çalıştık:

-Konuya esas olan kavramların Arapça kök ve türevlerini belirlemek, sözlük anlamlarını ve doğru kullanım alanlarını lügat, klasik usûl ve ıstılâh kitaplarından tespit etmek.

-İlgili kelimelerin verilen manalarda kullanılışlarını âyet, hadis, şiir ve başka rivayetlerle örneklemek.

-Konu edilen ıstılahlarla ilgili varsa müstakil kitap, makale vb. şekillerde literatürde yer alan çalışmalarını kronolojik olarak tarif ve örnekleriyle incelemek.

Söz konusu kavramlarla (i'tibâr, mutâbi' ve şâhidle) ilgili yaptığımız bu çalışmanın, aralarındaki ilişki ve farklılıklar hakkında öğretenler ve öğrenciler nezdinde müşâhade ettiğimiz anlam karışıklık ve belirsizliğini giderme ve durumu netleştirmede etkili olacağı kanâatindeyiz.

I-İ'tibâr Kavramı ve İstılahlarda Anlam Kargaşası

1-Lugatte İ'tibâr: Türevi itibâriyle Arapça عبر kökünden gelen

kelime, اعتبر fiilinden mastardır. Sözlükte; rüya yorumlamak ve açıklamak, bir halden bir hale veya nehrin bir tarafından diğer tarafına geçmek, bir şeyi saymak ve tahmin etmek; “ب” harfi ceriyle denemek, öğüt ve ibret almak, kendi cinsinden başka bir şeyi tanımak için tetkik etmek, derin araştırmak ve delil aramak, mukayese etmek anlamlarındadır. Taaccüb ve hayret etmek anlamlarına da gelen kelime, aynı türden bir şeyin benzerinin olup olmadığını öğrenmek için yapılan derin araştırma demektir.¹

¹ Sözlük anlamı itibariyle “اعتبار” kelimesi: Sözlükte; rüya yorumlamak ve tefsir etmek إن
ولا جنبا إلا عبر سبيل... “Eğer rüya yorumluyorsanız...” Yusuf, 12: 43; bir halden bir hale
geçmek veya nehrin bir tarafından diğer tarafına yürümek, geçmek ...
“Yoldan geçen (yolcu olan) müstesnâ...” Nisâ, 4: 43; Benû Kurayza ve Benû Nadr
hakkında indirilen فاعتبروا يا أولي الأبصار “Ey akıl sahipleri! İbret alın” Haşr, 59: 2, bir şeyi

Dil bilginlerine göre Araplar, bir konu üzerinde destek amaçlı delil araştıran kimse hakkında “عابر” ve “معتبر” kelimelerini kullanmaktadırlar. Bu doğrultuda Ebû Rezîn el-Ukaylî¹, rüya tabiri konusunda Nebî'den (s) şöyle işittiğini anlatmıştır:

saymak ve tahmin etmek, Arabların “عبر المتاع والدرهم يعبرها نظر كم وزنها وما هي؟” Eşya ve dirhemleri iyiden iyiye ölçüp değerlendirdi; yani onların miktar ve mahiyetini inceden inceye düşündü” vb. sözleri ölçmek ve mukayese etmek; “ب” harfi ceriyle denemek, öğüt ve ibret almak anlamlarının yanında Araplar'ın. اجعلنا ولا يموت سريعا حتى يرضيك بالطاعة. “Ey Allahım! Beni dünyadan ibret alanlardan eyle, ...” sözlerinde olduğu üzere tetkik, derin araştırma, tahmin etmek ve mukâyese etmek anlamlarını da içermektedir. Araplar, kitabı, sesini yükseltmeden içinden okuyup tefekkür ve tedebbür eden kimse hakkında “O, kitabı iyiden iyiye düşündü” sözünü, yine kitabı derin inceleyip yorumlayan, bir konu hakkında delil arayan kimse hakkında da المستدلّ بالشئ على الشئ : Bir şey üzerinde, hakkında bir şeyi delil getirmek المعبر “عابر” ve “معتبر” kelimelerini kullanmaktadırlar. Taaccüb ve hayret etmek anlamlarına da gelen اعتبار, aynı türden bir şeyin benzerinin olup olmadığını öğrenmek için yapılan araştırma demektir. Bkz. Râgıb el-İsfhânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut ts, s. 320; İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut 1956, III, 170; İbn Manzur, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâder, Beyrut ts., IV, 529-531. Hasan Hilmi Efendi-Hasan Tahsîn, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, II, 514-517; *el-Müncid fi'l-luğati ve'l-a'lâm*, Beyrut 1986, s. 384; Muhammed Fuâd Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul ts, s. 445; Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi*, mtrc. Ahmed Naim, Ankara 1970, I, 114; Mahmud et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Kahire 1981, s. 104; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 174.

¹ **Ebû Rezîn**; Mes'ud b. Mâlik el-Esedî'dir. İsmi Ubeyd olduğu da söylenir. Kûfe'ye yerleşmiştir. İbn Şahin onun sahâbî olduğunu söylerken, tarihçi Ebû Musa onun sahâbî olmadığına kaidir. Sıffin savaşında Hz. Ali ile birlikte bulunmuştur. Kütüb-i Sitte'de İbn Ümmü Mektûm, Hz. Ali, Ebû Musa el-Eşarî ve Ebû Hureyre'den sahabe murseli şeklinde rivâyetleri bulunmaktadır. Ebû Zur'a ve Ebu'l Hasan el-İclî onu sika kabul etmişlerdir. İbn Hıbbân, Ebû Hureyre'nin arkadaşlarından olan bu zatı tâbiinin sikalarından saymıştır. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, Beyrut 1984, s. 427 (1565); İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hıbbân, *Sikât-ü İbn Hıbbân*, Beyrut 1988, V, 441; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, Mısır 1328, IV, 74-75.

"الرؤيا علي رجل طائر مالم تعبر فاذا عبرت وقعت، قال: والرؤيا جزء من سنة وأربعين جزءاً

"من النبوة = Rüya, yorumlanmadıkça sanki bir kuşun ayağında asılıdır (sâbit değil, kararsız ve değişkendir). Yorumlandığında ona (o yoruma) göre gerçekleşir. Rüya, nübüvvetin kırk altı cüz'ünden (kısmından) bir bölümdür. (hadisin sonunda) Ebû Rezîn, sanırım Resûlullah şöyle buyurmuştur diyerek söylemeye devam etti: O halde onu (rüyayı) sizi seven veya bu konuda ilim ve tecrübe sahibi olandan (alim olan ve uzmanından) başkalarına anlatmayın."¹ Haberde görüldüğü üzere sanki Resûlullah (s), görülen rüyayı bu iki zümreden başkasına anlatmayı hoş görmemektedir. Çünkü daha ziyade seven kimsenin arzusu, rüya ile ilgili yorumunda rüya sahibini mutlu etmek; işin uzmanı olan hâzık (uzman) bir yorumcunun amacı da işinin hakkını vermek ve rüya sahibine moral vererek onu desteklemektir. Bu durumun aksine, eğer rüyayı anlattığınız kimse âlim ve işin uzmanı değilse yorumu, rüya gören kimsenin üzüntüsünü (merak ve endişesini) bitirmede acele etmediği gibi, onun üzüntüsünü de gideremez.

Senedinde zayıf ravi Yezîd b. Ebân er-Rekkâşî'nin² de bulunduğu diğer bir hadiste de şöyle denilmektedir: "الرؤيا لأول عابر... "Rüya ilk tabir edene göredir (ilk yorumcuya göre seyreder)".³ Görüldüğü üzere her iki hadisten de; derin bir araştırmacı ve yorumcu olan "عابر" den rüya sahibine bir destek olduğu, onu kuvvetlendirdiği (onun psikolojisini düzelttiği) anlaşılmaktadır. Çünkü rüya ve "عابر" (yorumlayıcı) ile ilgili şöyle denilmektedir: İşi bilen (uzman) bir kimsenin yorumu, kişiyi bir öğüt almaya ve kötülükten vazgeçmeye, büşrâya (müjde, sevinme ve moral itibarıyla destek ve kuvvetlenmeye), ni'mete ve teşekkürle sevkeder; aksine rüya sahibini sevmeyen ve bilmeyen bir kimsenin yorumu ise, rüya göreni üzer, yanıltır ve onu Allah'ın koyduğu hal üzerinden uzaklaştırır. Bu da

¹ İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1981, II, 133; IV, 10, 11, 12, 13; Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, "Rüya", 11, İstanbul 1981, I, 522; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, "Rüya", 6, İstanbul 1981, II, 1288; A. J. Wensinck, *Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî*, İstanbul 1988, II, 205.

² Yezîd b. Ebân er-Rekkâşî (120/738); Ebû Ömer el-Basrî. Kıssacı ve zâhid bir ravidir. Yahya b. Saîd onun zayıf ve kaderi bir kimse olduğunu söyler, ondan hadis rivayet etmezdi. İbn Maîn de onun zayıf olduğunu belirtir. O, babası Ebân, Enes b. Malik, Guneym b. Kays, Ebu'l-Hakem el-Becelî ve Hasan el-Basrî'den rivayet etmiş; kendisinden de oğlu Abdunnûr ve kardeşinin oğlu Fazl b. İsa b. Ebân, Katâde ve Muhammed b. Münkerdir rivayet etmişlerdir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1996, IV, 403-404; *Takrîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1986, s. 599.

³ İbn Mâce, "Rüyâ", 7 (3915); İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, III, 170.

yanlışta, hurâfe ve üzüntülere, manen zayıflamaya yol açar.¹ Bu durumda "اعتبار" kelimesinin luğat manaları arasında derin araştırmanın yanında desteklemek ve kuvvetlendirmek manaları da bulunmaktadır.

2-İstilah'ta İ'tibâr: Temel hadis eserlerinde "i'tibâr"; başka bir tariki olmadığı ileri sürülen, zayıf hadislerden sayılan ferd ve garib hadisi kuvvetlendirmeye yönelik mütâbi' ve şâhid hadise erişme ve onları iyice tanımaya vesile olan bir terimdir.² Nitekim "اعتبار" kelimesini, "تتبع" ve "سبر" kelimeleriyle eşdeğer olarak gören İbnu's-Salâh (643/1245) ve Suyûtî (911/1505) gibi bazı meşhur Hadis Usûlü âlimleri, terim olarak ravilerden birinin rivayetinde tek kaldığı (ferd veya garîb) hadisi başka bir ravinin rivayet edip etmediğini, rivayetine iştirak edip etmediğini, ilgili hadisin geliş yollarını ve hadisi destekleyen mütâbi' ve şâhidin olup olmadığını araştırmak olarak tarif etmektedirler.³ Muhtelif hadis eserlerinden arayıp tarama ve mukâyese neticesinde ele alınan ferd hadisin, kendisinin ve benzerinin başka ravi veya raviler tarafından rivayet edildiği ortaya konursa, hadis destek ve takviye almış, ferd olmaktan kurtulmuş, mutâba' veya mutâbaun aleyh olmuş olur. Nitekim İbn Hacer (852/1448) de i'tibâr terimini, "ferd olduğu zannedilen bir hadisin mütâbi' nin olup olmadığını anlamak için tariklerini câmilerden, müsnedlerden ve cüzlerden araştırma" şeklinde daha net bir ifâdeyle tanımlamaktadır.⁴

Aynısının ve benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için yapılan araştırma anlamına gelen, bu anlamda husûsileşmiş bir kavram olan "اعتبار" kavramına ilk

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529-533; Hasan Hilmi Efendi-Hasan Tahsin, *Kâmus Tercemesi*, II, 514-517.

² İbu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr, Dımaşk 1983, s. 82; Fasîhu'l-Herevî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Ali el-Fârisî, *Cevâhiru'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-Resûl*, thk. Ebu'l-Maâlî el-Kâdî Ather el-Mubârekfûrî, INDIA 1393, s. 38; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tevzîh-i Nuhbetü'l-fiker*, thk. Nureddin Itr, Dımaşk 1993, s. 72; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribu'r-râvî fî şerh'i Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Beyrut 1979, I, 241-242; el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-tahdîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr-Muhammed Reşîd er-Rızâ, Beyrut 1987, s. 133.

³ İbu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 82, 83; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 241-242; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahi'l-hadîs*, s. 104; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 114; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, Terc. Yaşar Kandemir, Ankara 1971, s. 193; Ammad, Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, çev. Yavuz Köktaş, İstanbul 2011, s. 51.

⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 72.

(mütেকaddimûna ait) Hadis Usûlü eserlerinde rastlanmamaktadır. Genelde İmam Şâfî'nin (204/819) ve mütেকaddimûn usûlcülerin eserlerinde; ravileri teferrüd eden garîb veya ferd hadisler için çok sık olmaksızın, ... تفرّد ب ، ففقال مثله، فذكر نحوه، مثل ذلك، لم يأت بمثله، مثل فلان، حدث بمثله، ...، شرك، أشبهه، أتبعه، يوافق، وافق، شارك فيه، مثل الحديث، مثل فلان، حدث بمثله، ...، مثله kelimeleri, daha sonraki eserlerde bu kelimelerin türevleri olan تابع vb. kelimesi; kısıltma ve tekrardan kaçınma amacıyla nakleden ravi için, Kütüb-i Sitte eserlerinin bir kısmında ve ilk Hadis Usulü eserlerinde; “o benzerini dedi, o aynısını dedi, benzerini rivayet etti, o benzerini veya başkasını nakletti ve nakletmedi vb...” anlamlara gelen ... قال نحوه، مثله، مثله حديث، فلان عن فلان مثله، نقل غيره، لم ينقله غيره، حدث ... رواه غيره gibi ifadeler kullanıldığı görülmektedir.¹

Sonuç olarak i'tibâr; hadis ilmiyle ilgisi az olan bazı kimselerce zannedildiği gibi mütâbi' (tâbi') ve şâhid gibi bir hadis çeşidi değil, kuvvetlendirmek için ferd veya garip olan hadisin ravisinin rivayette tek olup olmadığını, bu hadisin (diğer muhaddislerce) ma'rûf olup olmadığını, yollarını ve hallerini tanımak amacıyla araştırmak ve bu iki hadise (mutâbi' ve şâhîde) ulaşmak durumudur.² Her ne kadar bazı çağdaş muhaddislerce daha genel anlamda, bir hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan

¹ Şâfî, Muhammed İdris, *er-Risâle*, tdk. Abdulfettah b. Zâfir Kebbâre, Beyrut 1999, s. 95, 162, 164, 165, 166-170, 236; *İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1985, s. 99, 119, 172, 173; *el-Ümm*, mtrc. Şeyh Mustafa Abdurrezzâk, Bulâk 1321, I, 5, 6; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, “Mukaddime”, 4, 5, İstanbul 1981, I, 10; “İman”, 3, 4, 6, 9, 11, 13 (I-4- 43); Dârimî, *Süneni'd-Dârimî*, “Vudû”, 16, 28, 57; Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, “İman”, 2, 3, 4, İstanbul, 1981; er-Râmehurmüzî, el-Kâdî Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâf*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1971, s. 330, 342, 343, 393, 446, 465, 590; Hakim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *Ma'rifet'ü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Ma'zam Hüseyin, Beyrut 1997, s. 153-164; *Kitabu'l-medhal ilâ ma'rifet-i kitâbi'l-iklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Beyrut 2003, s. 93, 94, 95, 98, 170, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 192; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî ulmi'r-rivâye*, Beyrut 1988, s. 211-214, 425-426.

² İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 82; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 38; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s.72; el-Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 133; et-Tahhân, *Teysîru'l-mustalahu'l-hadîs*, s. 104.

rivayet edilip edilmediğini ortaya koymak için veya bizzat sahih olan hadisin dışındaki hadisleri, hasen ve zayıf hadisleri kuvvetlendirmek veya durumlarını yükseltmek için sıkça kullanılan *mutâbi*’, *şâhid* ve *âdîd* kelimeleriyle müteradif kullanılsa da,¹ klasik Hadis Usûlü kaynaklarında ve özel anlamda i’tibâr; rivâyetinde teferrüd² eden ravinin (ferd veya garîb hadisin), bir mutâbi’i (tâbi’i) veya şâhidinin bulunup bulunmadığını, muhtelif hadis kaynaklarından araştırma işlemidir. Ayrıca araştıran muhaddis, i’tibâr neticesinde aynı veya benzer anlamda başka tarikli bir hadis (mutâbi’) bulamadığı durumda ise mutlak teferrüd gerçekleşmiş demektir.³

Araştırma yapan bir muhaddis, ne kadar âlim olsa da ferd ve garîb olduğunu ileri sürdüğü bir hadisin bütün versiyonlarını tespit etmiş olamamaktadır. Genelde bazı muhaddisler, asıl hadislerde gösterdikleri titizliği şâhid ve mutâbi’ hadislerde göstermemektedirler. Onlar, asıl hadislerde göstermedikleri musâmahayı mutâbi’ ve şâhid hadislerde gösterebilmişlerdir. Nitekim bazı temel Hadis Usûlü kaynaklarında, Buhârî ve Müslim’in Sahîh’lerinde bile azımsanmıyacak sayıda (200 civarında) ferd ve garib hadis bulunduğundan, bu hadislerin ravileri arasında tek kendisinin rivayetiyle ihticâc edilmeyen zayıf raviler olduğundan, Şeyhân’ın, o rivayetleri mutâbi ve şâhid rivayetlerle desteklediklerinden söz edilmektedir.⁴ Kanâatimce Sahîhan ile ilgili bu durum, ferd ve garip olduğu söylenen bu hadislerin başka senetlerle nakledilip edilmediğini, önceki çalışmalara ilâveten çağımızın bilgi ve teknoloji imkânlarıyla yeniden araştırmayı (i’tibârı) ve özel bir çalışmayı gerektirmektedir.

Ferd veya garib bir hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak ve onun durumunu kuvvetlendirmek için yapılan araştırmanın adı olan i’tibâr, her zaîf hadis için yapılmamakta; ancak çok zaîf olmayan ve kuvvetlendirmeye elverişli olan hadisler için mümkün olmaktadır. Nitekim hadis ilmi sahasındaki bazı münekkitler, bir kısım zayıf hadisler hakkında “*Bu hadis, i’tibâra*

¹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 142; İbrahim Canan, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, I. Ankara 1998, s. 551-579.

² Teferrüd: Bir hadisi rivayette tek kalmak veya bir hadisi garîb veya ferd olarak rivayet etmek, demektir. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.315.

³ İbu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 84; Fasîhu’l-Herevî, *Cevâhiru’l-usûl*, s. 39; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bâisu’l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi’l-hadîs*, tlf. Ahmed Muhammed Şâkir, Lübnân 1408, s. 49; Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, I, 243; el-Kâsimî, *Kavâidu’t-tahdîs*, s. 133; et-Tahhân, *Teysîr’u mustalahu’l-hadîs*, s. 104.

⁴ İbu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 84; Fasîhu’l-Herevî, *Cevâhiru’l-üsûl*, s. 40; İbn Kesîr, *el-Bâisu’l-hasîs şerh’i ihtisâr’i ulûmi’l--hadîs*, s. 49; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, s. 152.

“*elverişlidir*” لا يصلح للاعتبار veya “*Bu hadis, i'tibâra elverişli değildir*” لا يصلح به demişlerdir.¹ Ayrıca zaîf bir hadisin ravilerinden biri veya birkaçı hakkında, “متروك الحديث” şeklinde cerh ifadesi kullanılmışsa o hadis i'tibâr için alınmamaktadır. Bu konuda (أحب حبيبي هونا ما...) “*Dostunu ölçülü sev...*”² anlamındaki hadis örnek verilmektedir:

حدَّثنا أبو كريب، حدَّثنا سويد بن عمرو الكلبي عن حماد بن سلمة عن أيوب بن محمد بن سيرين عن أبي هريرة أراه رفعه قال : أحب حبيبي هونا ما عسى أن يكون بغضك يوما ما، وأبغض بغضك هونا ما عسى أن يكون حبيبي يوما ما.:

Ebû Kureyb + Süveyd b. Amr + Hammâd b. Seleme + Eyyûb (es-Sahtiyânî) + Muhammed b. Sirîn + Ebû Hureyre + Nebî (s) senediyle, Ebû Hureyre'nin ref' ettiği bu hadisi rivayet eden Tirmizi, onun hakkında: “Bu hadis gariptir, çünkü onu yalnız bu tarikden bilmekteyiz.” demekte; doğrusu bu haberin, Hz. Ali'den geldiğini ve ona ait söz, yani mevkuf haber olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu hadisi Ebû Eyyûb'dan “*zaifu'l-hadîs*” ravi olan Hasan b. Ebû Ca'fer'in³ de rivayet ettiğini, bu nedenle de hadisin zaîf olduğunu belirtmektedir.⁴ Söz konusu hadis hakkında Suyûtî, Tirmizî'nin sözüne şu şekilde cevap vermektedir: İlgili hadis, Tirmizî'nin dediği gibi bir (tek) tarikte sabittir, yoksa onu Hasan b. Dînâr da İbn Sirîn'den rivayet etmiştir. Ancak Hasan b. Dinar, “*metrûku'l-hadîs*” (mecruh ve metrûk) bir râvidir⁵; dolayısıyla sözü edilen hadis mutâba'at için elverişli değildir.¹

¹ İbu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 84; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 40; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243.

² Tirmizî, *Sünen*, “el-Birru ve's-Sıla”, 60; Bu hadis ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, tab. Ahmed el-Kalâş, Kahire ts., I, s. 54-55 (130); ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 115-116; Yaşar Kandemir, *Hadis İlimleri ve İstulahları*, Ankara 1971, s. 194.

³ Hasan b. Ebû Ca'fer el-Cüfrî (167/783): Basralıdır, âbid ve faziletli ve fakat “*zaifu'l-hadîs*” Yedinci tabakadan bir râvidir. Ebu'l-Hasan el-İclî, *Tarihu's-sikât*, s. 113; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 159.

⁴ Tirmizî, *Sünen*, “el-Birru ve's-Sıla”, 60 (1997); Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, Kahire ts. I, s.54.

⁵ Hasan b. Dînâr: O, Hasan b. Vâsıl et-Temîmî'dir, Künyesi, Ebû Saîd el-Basrî'dir. Dinar, üvey babasıdır. O, Hasan el-Basrî'den, Muhammed b. Sirîn'den ve Yezîd er-Rekkâşî vb.'den rivâyet etmiştir. Kendisinden de Şeybân en-Nahvî, Hammâd b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî ve Kadî Ebû Yusuf rivayet etmiştir. Onun hakkında İbn Mübârek “yalnız hayır biliyorum, ama arkadaşlarım vakfettiler, rivâyeti durdurdular ben de durdurdum”

3-İ'tibâr'da Metodik Uygulama Seyri: Ferd veya garîb olan hadisin durumunu takviye amaçlı araştırma dediğimiz i'tibârın seyrini şöyle sıralamak mümkündür:

-Ferd veya garîb hadise uygunluk ve desteklemek amacıyla mutâbi' ve şâhid hadisi araştıran kimse, ilk olarak merviyattan sayılan ferd veya garîb hadisi ele alır.

-İlgili hadisi müsned, câmi, sünen, mu'cem, cüz ve benzer temel kaynaklardan, internet sitesinde yer alan hadis programlarından aynı veya benzer lafızla, başka tariklerle nakledilip edilmediğini dikkatlice inceler.

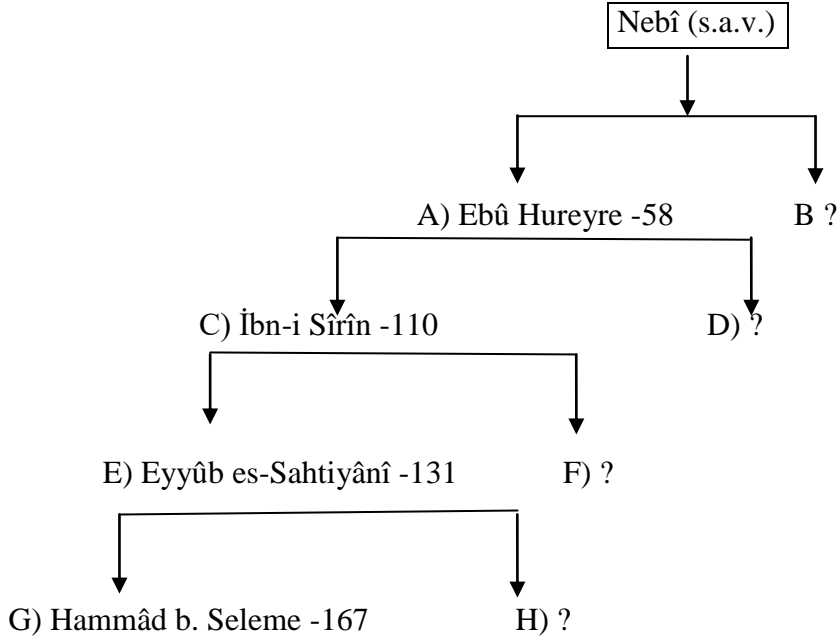
-Bu incelemede, ferd hadisi aynı hocadan rivayet eden başka raviler olup olmadığını öncelikle ilgili hadise ait senedin başındaki ravinin akranlarından başlayarak ve mukayeseli olarak o ravinin şeyhi, şeyhinin şeyhi ile olan ilişkisini sahâbî tabakasına kadar arayıp taramak suretiyle araştırma ve tespit etmeye devam eder. Çalışmamızın akışı içinde mutâbî ve şâhid hadis konularında farklı örnekler verilecektir; ancak temel hadis kaynaklarına baktığımızda Resûlullah'dan (s) itibaren ferd veya garîp bir hadisi, benzer lafız ve mana ile takviye eden bir başka hadisin (mutabi' ve şâhidin) olup olmadığını araştırmanın hemen her zamanda mümkün olduğu görülmektedir.

Suyûtî'nin, râvileri içinde “*metrûkü'l-hadîs*” bir ravi bulunduğu için itibara elverişli bulmadığı yukarıdaki “... أحب حبيك هونا ما” hadisi, ne yazık ki bazı meşhur hadisçiler tarafından onun zamanına kadar ve hatta zamanımızda dahi bazı Hadis Usûlü eserlerinde mutâbi' veya şâhid hadisi bulmaya yönelik i'tibâr işlemi ve ortaya çıkan mutâbaat çeşitlerine örnek olarak verilmiştir. Eski ve yeni bazı önemli Hadis Usûlü eserlerinde bu hadisin senedi harflendirilmiş olarak şu şekilde örneklendirilmektedir:²

demidir. Buna mukabil Ahmed b. Hanbel, onun hadisini yazmam, demekte; Nesâî de, “metrûkü'l-hadîs” bir ravi olduğunu söylemektedir. İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzîb*, I, 293-294.

¹ İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 40; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243.

² İbu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr, s. 83; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 175.



Senedi itibariyle rübâî nitelikli, merfu', muttasıl, ferd bir hadisin yukarıdaki rivayet (sened) çizelgesinde görüldüğü üzere Ebû Hureyre'den gelen bu hadisin müntehe's-senedinde (sahabe tarafında) ve hatta hiçbir tabakasında (döneminde) mutâbî¹ (destek, katılım) olmadığını

¹ Mutâbî' ('Tâbî'): Sözlükte; "muvâfık olan, uygun düşen" anlamına gelen kelime, ıstılahda; En azından sahâbî ravisi aynı olmak kaydıyla, lafız (metin) bakımından benzer bir hadisin ravisine, hadis rivayet etmeye elverişli olan ravilerden başka bir ravinin rivayetinde kendi şeyhine veya daha üst ravilerden birine uygun düşmesi, destek vermesidir. Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83-84; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 72; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teyşîr-u mustalahu'l-hadîs*, s.105. Ayrıca Şu'be b. Haccac ve Abdullah b. Nümeyr'in el-Âmeş yoluyla Abdullah b. Amr'dan rivayet ettiği münâfiklik alametleriyle ilgili şu hadis, benzer lafız ve içerikteki senedi farklı bir başka hadise mutabî' örneği olarak verilmektedir: Dört haslet (nitelik) var ki kimde bulunursa salt (katıksız) münâfik olur. Kimde de bunlardan bir haslet (nitelik) bulunursa, bunu terk edinceye kadar onda münâfiklıktan sadece bir haslet (nitelik) var demektir. O kimseler: Kendisine bir şey emanet edildiğinde hainlik eder, konuştuğu zaman yalan söyler, sözleştiği zaman sözünde durmaz, tartışmaya (duruşmaya) girdiğinde haktan sapar (yan çizir)." Bkz. Buhari, *Sahîh*, "İman", 24; s.105; Abdullah Aydınlı; *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 228-230.

Mutâba' aleyh: Benzeri, başka bir ravi tarafından rivayet edilmiş, destek almış hadis demektir. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih*

düşündüğümüzde Hammâd (G), Eyyûb es-Sahtiyânî'den (E'den); Eyyûb (E), Muhammed b. Sîrîn'den (C'den); İbn Sîrîn (C), Ebû Hureyre'den (A'dan), Ebû Hureyre de (A da) Nebî (s)'den tek olarak nakletmektedir. Bu durumda i'tibâr adına sırasıyla yapılacak işlemler şunlardır: Örnek alınan bu hadisin öncelikle ibtidâsından (müellif tarafından) başlayarak senedi incelenir; son ravi olan Hammâd'dan (G'den) başka, şeyhi olan Eyyûb es-Sahtiyânî'den (E'den) bir sikanın rivayet etmemiş olduğu tespit edilir. Bu durumda Eyyûb'dan (E'den) başka, onun şeyhi olan İbn Sîrîn'den (C'den) bir sikanın rivayet edip etmediğine bakılır. Bulunmadığı takdirde İbn Sîrîn'den (C'den) başka bir sikanın Ebû Hureyre'den (A'dan) rivayeti incelenir. Bu da bulunmadığı takdirde söz konusu hadisi Ebû Hureyre'den (A'dan) başka bir sahâbînin Hz. Peygamber'den rivayeti araştırılır.

İşte böyle ferd sanılan bir hadisin, değişik akran ravilerden gelen başka bir aslının bulunup bulunmadığını hadis kaynaklarından araştırma işine i'tibâr denir ve bu araştırma işi tüm senet boyunca her tabaka için yapılır. Herbir tabakada yapılan derin ve titiz araştırmadan sonra herhangi bir tabakada başka bir yoldan hadisi rivayet eden sika bir ravi bulunduğu takdirde, konu olan ferd veya garîb hadisin kendine dönülecek (sahîh) bir aslı var demektir. Aksi halde yani değişik yoldan başka sika bir ravi bulunmamışsa ilgili hadisin kendine dönülecek sahîh bir aslı bulunmamakta ve ilgili hadis ferdi'l-mutlak olarak kalmaktadır.

II- İ'tibâr ve Mutâbi' Hadis:

Hadis ilmindeki yeri ve önemi, fonksiyonel olarak ve verdiği netice itibariyle "i'tibâr" kavramının anlaşılıp işlevsellik kazanması oldukça önemlidir. Belki bu sayede rivayetler içinde bulunan daha çok mütâbi' ve şâhid hadisler ortaya çıkacak; böylece za'fiyyeti şiddetli olmayan, amel edilebilir nitelikteki birçok ferd ve garib hadisin literatüre girmesini, bu türden rivayetlerin sosyal hayatta etkin hale gelmesini sağlayacaktır.

1-Mutâbi' (Tâbi') Hadis

a-Lüğatte Mutâbi' (Tabi'); Arapça " تبع " kökünden ism-i fâil olan kelime genelde "muvâfik olan, uygun düşen, ortak olan, takip eden ve

Tercemesi, I, s. 114. Ayrıca Süfyân'ın, Şu'be b. Haccâc ve Abdullah b. Mürre ve Mesruk yoluyla yine Abdullah b. Amr'dan rivayet ettiği münâfıklık alâmetleriyle ilgili yukarıdaki hadise lafzı benzeyen ve fakat senedi farklı olan hadis ise mutâba' aleyh'e bir örnektir. Bkz. Buhari, *Sahîh*, "Mezâlim", 17; Ebû Davud, *Sünen*, "Sünne", 15; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228- 229.

hatta yardım eden anlamlarındadır.¹ Nitekim Arablar, birine bir konuda yardım etmek “أسعده عليه” ve “والاه ووافق عليه” anlamlarında:

تابع الرئیس علی الأمر - تابعه علی الأمر (bir işte ona yardım etti, bir işte reîse muvâfakat etti) derler.² En azından sahâbî ravisi aynı olmak kaydıyla, metin bakımından benzeri olan bir hadisin başka bir senetle rivayet edilmesi veya sahâbî ravisi ister aynı ister farklı olsun ferd hadisin benzerini rivayet eden, onu kuvvetlendiren ravi veya ikinci rivayet demektir. Kelime, bu manada “tâbi”, “şâhid” ve “âdîd” kelimeleriyle müterâdif görülmektedir.³ Mutâbi’ de (متابع): Lüğatte; “تابع kelimesinden ism-i fâil olup “muavafık düşen, uygun düşen” anlamındadır. Çoğulu mütâbiât’dır. Bu durumda “mutâbi” ile “muvâfık” eş anlamlıdır.⁴

b-Istılahta Mutâbi’ (Tâbi’); sahâbî ravileri aynı olmak kaydıyla, metin bakımından benzeri olan bir hadisi başka bir senetle rivayet eden ravi. Ferd zannedilen hadisi, ferd olmaktan çıkaran ve onun durumunu takviye eden diğer bir rivayet. Metin ve mana bakımından veya yalnız mana bakımından benzer olan ve sahâbî ravisi aynı olan ferd bir hadise başka bir senetle uygun düşen veya ortak olan hadis demektir.⁵ Denilir ki mutâbi’; rivâyetiyle tek kaldığı sanılan bir ravinin rivayetine muvâfık (uygun) olarak, o ravinin kendi şeyhinden veya daha yukarıdaki şeyhlerden bir başka ravi vasıtasıyla rivayet edilen, lafız ve manada veya sadece manada benzer hadis demektir. Bu hadis, aynı sahâbîye dayanan ve hadis rivayetine elverişli olan başka bir ravinin muvâfakat ettiği (katıldığı), bu (ikinci) ravinin o hadisi (birincinin) şeyhinden veya bir üsteki raviden benzer veya aynı sözlerle rivayet ettiği hadistir.⁶

Sonuç olarak özel ve özgün tanımıyla mutâbi’, Sahâbî ravisi aynı olmak kaydıyla ferd veya garib hadisin ravisine (ilk ravisine), onun şeyhine

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII, 27, 29.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII, 29; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Arbiyyu’l-esâsî*, Larousse, Aleco 1989, s. 192-193.

³ et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu’l-hadîs*, s.104; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 230, 299; İbrahim Canan, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Ankara 1998, s. 551, 579.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, VIII, 27-32; *el-Müncid fi’l-luğati ve’l-a’lâm*, s.59; *el-Mu’cemü’l-Esâsî*, Larousse, Aleco 1989, s. 193.

⁵ Kâsimî, *el-Kavâidu’t-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu’l-hadîs*, s.105; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 336; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 230.

⁶ İbnu’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, s. 83; İbn Kesîr, *el-Bâisu’l-hasîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, s. 49; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 70; Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu’t-tahdîs*, s. 132; *ez-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, I, s. 114; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 336; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228.

veya daha yukarıdakilere, hadisi tahric (rivayete) everişli olan ravilerden başka bir ravinin, lafızda uygun düşmesi ve takviye etmesi işidir.¹ Diğer bir ifadeyle mutâbi', aynı sahâbîden gelen ve ferd zannedilen hadisi, ferd olmaktan çıkararak ve onu benzer lafızla takviye eden diğer bir hadis veya rivayettir. Bu mana ile ilintili olarak benzeri başka bir ravi tarafından rivayet edilmiş olan hadise veya rivayete ise mutâba'un aleyh denilmektedir.²

2-Mutâba'at

a-Lügatte Mutâbaat; "تابع" fiilinden masdar olup uygunluk, uygun düşme, ortak olma, katılma anlamlarındaki "muvâfakat" ile eş anlamlıdır. İlk dönem (Mütekaddimûn dönemi) ve sonraki dönem (müteahhirûn dönemi) bazı Hadis Usulü kaynaklarında, bir terim olarak müstakil ve özel bir tanımı bulunmamakla birlikte, anlatımda verilen örneklerde "mutâbaat" kavramı; hadis rivayetinde lafzen veya ma'nen bir ravinin başkasına katılması, iki ravinin ve iki hadisin birbirini lafzen veya ma'nen desteklemesi olarak görülmektedir.³

b-Istılahta Mutâbaat: Sözlükteki anlamlarıyla da ilintili olarak denilebilir ki sonraki dönem (müteahhirûn dönemi) ve yeni dönem (toparlanma ve diriliş dönemi) Hadis Usulü kaynaklarında özel ve özgün anlamda mutâba'at; şeyhinden rivayetinde tek kalmış (teferrüd etmiş) akran bir raviye başka bir ravinin tâbi olarak, ya aynı şeyhten yahut şeyhinin şeyhinden aynı hadisi husûsan (özellikle) lafzına uygun rivayet etmesi demektir.⁴ Bu durumda "mutâba'at"; aynı sahâbîden tek isnadı olduğu

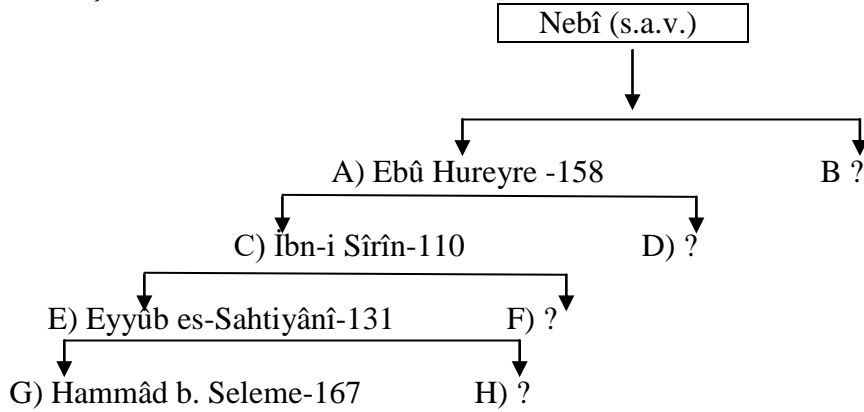
¹ İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 336; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 230; Ammad Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usulü ve Edebiyatı*, s. 51.

² İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, I, s. 114; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 336; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, s.105; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228.

³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 95, 162, 164, 165, 166-170, 236; *İhtilâfu'l-Hadîs*, s. 99, 119, 172, 173; el-Ümm, I, 5, 6; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Mukaddime, 4, 5 ; "İman", 3, 4, 6, 9, 11, 13 (I-4- 43); Dârimî, *Sünen*, "Vudû", 16, 28, 57; Tirmizî, *Sünen*, " İman", 2, 3, 4, İstanbul, 1981; er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vât*, s. 330, 342, 343, 393, 446, 465, 590; Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifet'ü ulûmi'l-hadîs*, s. 153-164; *Kitabu'l-medhal ilâ ma'rifet-i kitâbi'l-iklîl*, s. 93, 94, 95, 98, 170, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 192; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ulmi'r-rivâye*, s. 211-214, 425-426.

⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 70; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teysîr-u*

zannedilen bir hadise –yalnız mana ile de olsa- destek veren, kuvvet kazandıran bir haldir. Bu destek ve katılımın seneddeki yerine göre de mutâba’at kısımlanmaktadır. Mutâbaat (uygunluk ve destek), senedin evvelinde teferrüd eden ravinin kendisi için olursa, yani teferrüd eden şahsın bizzat şeyhinden rivayet eden akran bir başka ravi bulunduğu takdirde buna mutâba’atu’tâmme (tam mutâba’at) denir. Ama mutâba’at, teferrüd eden râvinin şeyhinin şeyhinden veya daha yukarıdaki şeyhlerden (ravilerden) biri için olursa buna da mutâba’atu’n-nâkısa veya kâsıra denir.¹ Şâyet müteahhirün dönemine ait bazı temel kaynaklarda mutâba’ata örnek verilen ما أحب حبيك هونا ما...“Dostunu ölçülü sev...”² hadisi, senedinde Tirmizî tarafından “zaîf” kabul edilen Hasan b. Ebû Ca’fer ve Suyûtî tarafından “metrûkü’l-hadîs” denilen Hasan b. Dinar yer aldığı için zaîf sayılıp itibar ve mutâba’at’a elverişsiz sayılmasaydı,³ ilgili hadisin tariki ile ilgili mükerreren (tekrar) vereceğimiz şu örnek bize mutâba’atın kısımlarını daha iyi anlatmış olacaktı:



mustalahu'l-hadîs, s.105; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 334; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228.

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 83; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 70; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teyşir-u mustalahu'l-hadîs*, s.105; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 334, 336; Abdullah Aydınlı; *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228.

² Tirmizî, *Sünen*, “el-Birru ve's-Sıla”, 60 (1997); İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa ve müzîlü'l-ilbâs*, I, s.54 (130); ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, I, s. 116; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 174-175.

³ Tirmizî, *Sünen*, “el-Birru ve's-Sıla”, 60 (1997); Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa ve müzîlü'l-ilbâs*, I, s.54 (130); ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, I, s. 115-116.

Mütâba'atsız olarak düşünölen rübâî nitelikli ferd bir hadisin senesinde göröldüğü üzere, Hammâd'dan başka sika bir ravi, Eyyûb'dan (aynı şeyhden) rivayet etmiş olsaydı o zaman mutâba'at, ravinin şeyhinden bizzat kendisi için olduğundan tam mutâbaat yani mutâbaatu't-tamme olacaktı. Eyyûb'dan başka sika bir ravi, İbn Sirin'den; İbn Sirin'den başka bir ravi Ebû Hureyre'den; Ebû Hureyre'den başka bir sahâbî, Nebî'den(s) rivayet etmiş olsaydı yine mutâba'at vardı; ama bu mutâbaat, hadisin ravisi olan Hammad'ın kendisi için değil şeyhi veya şeyhinin şeyhi için hasıl olduğundan (bizzat kendisine mutâba'atdan uzak kaldığından) dolayı tam değil, kusurlu olan mutâbaat-ı kâsıra veya nâkîsa olacaktı. Ancak ilgili hadisin benzerinin başka bir sahâbîden rivâyetine “şâhid” de denilmektedir.¹ Konusunda göröleceği üzere bazı muhaddislere göre “şâhid” ve “mutâbî” hadis arasındaki fark sadece bundan ibaret değildir.

Verilen örnekte göröldüğü üzere, i'tibâr (araştırma) sonucunda, ilgili bu hadisi E'den yani son râvi olan Hammâd'dan başka bir sika rivâyet etmişse bu durumda mutâba'at hasıl olur ki bu mutâbaat-ı tâmmedir. Tirmizî'nin garib gördüğü bir hadisin² senedinden verilen örnekte göröldüğü üzere, isnadda bulunan İbn Sîrîn'den Eyyûb'dan başkasının rivâyeti, Ebû Hueyre'den İbn Sîrîn'den başkasının rivâyeti ise tam bir mutâba'at olmayıp, mutâbaatu'l-kâsıra veya mutâbatu'n-nâkîsa'dır.³

3-Örneklerle Mutâba'atın Kısımları

a-Mutâbaatu't-Tâmme: Bir hadisin aynı hocadan aynı senetle, önceki raviden başka bir ravi tarafından rivayet edilmesidir. İsnâdın evvelindeki (başındaki) ravi ile, i'tibar sonucu bulunan diğere ravi aynı şeyhten rivayet ettikleri (aynı şeyhi paylaştıkları) ve mutâbî ile mutâba'aleyh arasında kimse girmediği; destek, senedin evvelindeki ilk ravinin bizzat kendisine hâsıl olduğu için buna tam mutâba'at denilmektedir.⁴ İmam Şâfiî'nin, İmam Mâlik'ten rivayet ettiği şu rivayet tam mutâba'ata bir örnek teşkil etmektedir:

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 70.

² Tirmizî, *Sünen*, “el-Birru ve's-Sıla”, 60 (1997); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, s.54-55 (130).

³ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s.70; et-Tahhân, *Teyşîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 105; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 174, 334-336; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.229.

⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 83; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s.70; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; et-Tahhân, *Teyşîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 105; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.229.

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: " الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفتروا حتى تروه، فان غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين "

İmam Şâfiî'nin Malik'ten, onun Abdullah b. Dînar'dan, onun da Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "Ay yirmi dokuz gündür. Hilâli görünceye kadar oruç tutmayınız, yine hilâli görünceye kadar bayram etmeyiniz. Eğer size hava bulutlanırsa, ufuk puslanırsa (Ay'ı göremezseniz), sayıyı (gün sayısını) otuza tamamlayınız."¹

Bir grup alim, bu hadisi bu lafız ve mana ile İmam Şâfiî'nin İmam Malik'den yalnız olarak naklettiğini (Şâfiî'nin teferrüd ettiğini) sanmış ve hadisi Şâfiî'nin garîb hadislerinden saymıştır. Bunun sebebi, Malik'in ravilerinin, bu hadisi ondan aynı senetle ve değişik olan şu lafızda rivayet etmiş olmalarıdır: "فان غمّ عليكم فاقدروا له": *Eğer hava bulutlanırsa (puslanır, belirsizlik olursa), sayıyı hesaplayarak (otuz gün olarak) takdir ediniz.*"² Ancak Buhâri ve daha sonraki bazı muhaddisler, i'tibârları sonucunda, hadiste hâfız, âbid, zâhid ve esbet (çok sağlam) olan ve Şâfiî ile akran ravi Abdullah b. Mesleme b. Ka'nebî'nin³ de Şâfiî'nin şeyhi Malik'den (aynı şeyhden) aynı lafızla rivayetini tespit etmişler, böylece hadiste gariplik giderilmiştir.

حدّثنا عبد الله بن مسلمة حدّثنا ما لك عى نافع عن عبد الله بن دينار عن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الشهر تسع و عشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه فان غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين".

"Ma'lum ay (Ramazan) yirmi dokuz gündür. Hilali görünceye kadar oruç tutmayınız. Eğer size hava bulutlanırsa (ufkunuz puslanırsa, belirsizleşirse) sayıyı otuza tamamlayınız."⁴

Yukarıdaki iki metinde de görüldüğü üzere ilgili hadisin tam mutâba'at örneğini Buhârî, Malik'den alan Abdullah b. Mesleme ve Şâfiî tariki ile nakletmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere Abdullah b. Mesleme de,

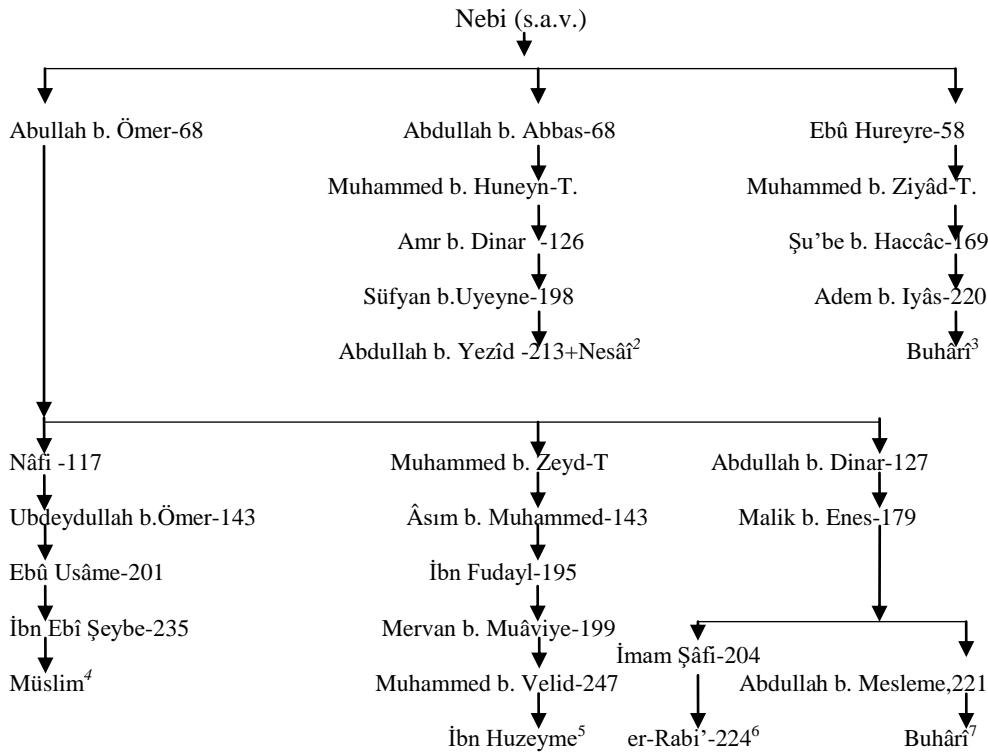
¹ Şâfiî, *el-Ümm*, "Sıyâm", II, 103; Buhârî, *Sahîh*, "Savm", 11; Müslim, *Sahîh*, "Sıyâm", 3, 9.

² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Sıyâm", 1, 2.

³ **Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb (221/836)**: Basralı sika ve salih bir ravidir. İmam Malik, Muvatta'ın yarısını ona, o da kalan yarısını Malik'e okumuştur (arzetmiştir). Sikahğı üzerinde ittifak edilmiştir. Ebu'l-Hasen el-Iclî, *Tarihu's-sikât*, s. 279(888); bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VI, 31.

⁴ Buhârî, *Sahîh*, "Savm", 11.

İbn Mâce'nin dışında Kütüb-i sitte imamlarının hepsinin kendinden rivayette bulunduğu sağlam bir ravidir.¹ Aşağıda görüleceği üzere, ferd ve garib sanılan bu hadisin hem tam, hem nâkıs mutaba'atları ve hem de şâhidi Buhârî, Müslim, Nesâî ve İbn Huzeyme'nin eserlerinde de nakledilmiştir. Ayrıca konularında verileceği üzere tam ve eksik mutaba'at ileşâhid ve kısımları için örnek oluşturan yukarıda metinlerini verdiğimiz hadisin tüm versiyonlarının çizelgesi ve şematik tablosu (**tablo 1**) şöyledir:



¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 71: Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243-244; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 105; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 174, 334-336; Subhî Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. Yaşar Kandemir, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Elif Matbaacılık, Ankara 1971, s. 192-193; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.229.

² Nesâî, *Sünen*, "Sıyâm", 12.

³ Buhârî, *Sahîh*, "Savm", 11; Müslim, *Sahîh*, "Sıyâm", 18, 19; Nesâî, *Sünen*, "Sıyâm", 9.

⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Sıyâm", 1, 2, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; Şâfi, *el-Ümm*, "Sıyâm", II, 103; Buhârî, *Sahîh*, "Savm", 11; Müslim, *es-Sahîh*, "Sıyâm", 4, 5.

⁵ İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîh'u İbn Huzeyme*, "es-Sıyâm", 1909, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1980, III, 202.

⁶ Şâfi, *el-Ümm*, "Sıyâm", s, 103.

⁷ Buhârî, *Sahîh*, "Savm", 11.

Tam mutâba'atın diğer örneklerinden biri de, Müslim'in, şeyhleri (Ahmet b. Osman ve İbn Ebî Ömer) aracılığıyla İbn Cüreyc ve Süfyan b. Uyeyne'nin Amr b. Dinar'dan, onun Ata b. Ebî Rabâh'dan, Atâ'nın da İbn Abbas'dan naklettiği "işlenmemiş ham derinin dabaklanması (sepileneip temizlenmesi) ve kullanımı" konulu şu rivâyettir:

حدَّثنا سفيان عن عمرو ، عن عطاء ، عن ابن عباس ؛ أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة مطروحة

أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة . فقال النبي ﷺ : " ألا أخذوا اها بما فدبغوه فانفعوا به؟"

Müslim ve Nesâî'nin eserlerinde, Süfyan b. Uyeyne'nin Ata b. Ebî Rabâh yoluyla İbn Abbas'dan aktardığı bu hadiste şöyle anlatılır: Resûlullah (s), eşi Hz. Meymûne'nin azadlı cariyesine sadaka malından verilmiş ve terkedilmiş bir koyun ölüsüne (lâşesine) rastladı da şöyle buyurdu: "*Bunun (hayvanın) derisini alsalar, sepileyip dabaklasalar, ondan yararlısalar ya!*"¹

Süfyan b. Uyeyne'nin Amr'dan olan her rivayetinde "د با غ" kelimesi bulunmasına rağmen, aynı hadisi İbn Cüreyc, Amr b. Dinar yoluyla Atâ'dan, o da İbn Abbas'dan içinde "د با غ" kelimesi bulunmaksızın "Onun "ألا أخذتم اها بما فاستمتعتم به" veya "ألا أخذوا اها بما فانفعوا به" şeklinde aktarmıştır. Bu durumda Süfyan b. Uyeyne, ilgili hadisdeki "د با غ" sözünü nakilde münferit kalmış görülmektedir. Ancak İbnu'salâh'ın belirttiğine göre Dârekutnî (385/995) ve hafız Beyhakî (458/1066), tâbiînden olan Üsâme b. Zeyd, Yezîd b. Ebî Habîb ve İbn Cüreyc yoluyla Atâ'dan gelen, içinde "د با غ" kelimesinin bulunduğu, Amr' dan Süfyan b. Uyeyne'nin naklettiği hadise mutâbî' ve şâhid olan hadisler nakletmişlerdir.³ Ancak Üsâme b. Zeyd el-Leysî, rivâyetleri konusunda bazı meşhur cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika bir ravi olarak refere edilmemesi ve hatta bir zaman sonra bazı hadisleri ref' ettiği için Darekutnî, özellikle onun hadislerini terkettiğini açıklamasına rağmen,⁴ yine de Hafız Beyhakî, Süfyan yoluyla Amr b. Dinar ve Atâ'dan

¹ Müslim, *Sahîh*, Hayz, 102, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, I, 277; Nesâî, *Sünen*, "el-Fer'u ve'l-Atîra", 4 (VII, 171-174); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-Fikir, Beyrut ts., I, 16.

² Müslim, *Sahîh*, "Hayz" 102, 103; Nesâî, *Sünen*, "el-Fer'u ve'l-Atîra", 4 (VII, 172).

³ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Debâğ", 8, Lübnân 1993, I, 44; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 16; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 84.

⁴ **Üsâme b. Zeyd el-Leysî (153/770)**; Leys kabilesinin azadlı kölesi olan Üsâme'nin künyesi "Ebû Zeyd el-Medenî"dir. Ebu'l-Hasan el Iclî, onun sika olduğunu, Ebû Ya'lâ'nın ve İbn Hıbnân'ın onu sika saydığını söylerken, daha sonraki eserlerde onun

gelen bu hadise yani “dibâğ” hadisine Üsâme b. Zeyd yolu ile Atâ’dan gelen hadisi mutâbi saymış; ayrıca hadiste otorite alim İbnu’Salâh da eserinde mutâbi’ hadise bunu örnek vermiştir.¹ Tebeü’t-tâbiînden (yukarıda tabiînden demiştiniz?) Usâme b. Zeyd’in, Yezîd b. Ebû Habîb ve İbn Cüreyc’in Ata’dan rivâyet ettiği mutâbi’ olan bu hadisler şunlardır:

ثنا عبد الملك بن أحمد الدقاق ثنا يونس بن عبد الأعلى ثنا ابن وهب أخبرني أسامة بن زيد عن عطاء عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأهل شاة ما تت : "ألا نزعتم اها بما فد بغتموه وانتفعتم به؟"

“Onun yani hayvanın derisini yüzseniz (soyup alsanız), sepileyip temizleyip ondan yararlısanız ya!”²

نا به أبو بكر النيسابوري، نا عبد الرحمن بن بشر، نا يحيى بن سعيد الأمامي ح و نا محمد بن مخلد، نا ابراهيم بن اسحاق الحارثي، ثنا مسدد، ثنا يحيى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: أن داجنة ليمونة ما تت فقال النبي ﷺ :

" ألا انتفعتم باها بما؟ ألا د بغتموه؟ فإنه ذكاة له "

İbn Cüreyc yoluyla Atâ’nın İbn Abbas’dan aktardığı bir başka rivayette de şöyle denilmektedir:

“Nebî(s), eşlerinden Hz. Meymune’ye ait ölmüş bir ev hayvanı (davar)ölüsüne rastladı ve onun hakkında şöyle buyurdu: O hayvanın derisini dabaklayıp (sepileyip) yararlısanız ya! Şüphesiz bu o kimse için bir zekattır (temizleyicidir).”³ rivayeti ile, Yezîd b. Ebû Habîb yoluyla Atâ’dan gelen şu rivâyet de Süfyân’ın rivayeti için diğer bir mutâbi’ örneğidir:

حدَّثنا قتيبة حدَّثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عطاء بن أبي رباح قال: سمعت ابن

عباس يقول:

ما تت شاة، فقال رسول الله ﷺ لأهلها ألا نزعتم جلودها ثم د بغتموه فاستمتعتم به .

sadûk olmakla beraber vehmettiği, hata ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca İbn Maîn, muhaddislerin onun rivâyetini münker saydıklarını belirtmektedir. Buharî onun hadisleriyle ihticacı terketmiş; Müslim onun hadislerini sadece istişhad için almış, onunla ihticâc etmemiştir. Onun hadislerini eserinde nakleden Dârekutnî ise, onun Yahya b. Saîd el-Kattân Atâ ve Câbir yoluyla bazı hadisleri ref ettiği iştirince “şâhid olun ki, bundan sonra ben onun hadislerini terkettim” demiş ve hadislerini terketmiştir. Ebu’l-Hasan el-İclî, *Tarihu’s-sikât*, s.60; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, I, 108; *Takrîb*, s.98.

¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 16; İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, s. 84.

² Dârekutnî, *Sünen*, “Dibâğ”, 7.

³ Dârekutnî, *Sünen*, “Debâğ”, 8; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 16.

Tâbiinden Yezî b. Ebî Habîb yoluyla Atâ'nın İbn Abbas'dan naklettiği bu rivâyette Resûlullah (s) ölmüş (lâşe) bir koyun hakkında şöyle buyurur: “*O hayvanın derisini soyup (yüzüp) sonra sepileyip ondan yararlısanız ya!*”¹ Her ne kadar İbnu's-Salâh, Beyhakî'ye dayanarak İbn Cüreyc'in Amr'dan rivâyetinde "دباغ" kelimesi olmadığı için şâhid veya mutâba'atu'l-kâsıraya örnek olarak verse de,² yukarıda görüldüğü üzere Dârekutnî'nin Amr'dan değil doğrudan Atâ'dan rivâyeti içinde “ دباغ ” kelimesi bulunmaktadır. Bu durum bize İbnu's-Salâh'ın Beyhaki'den rivâyetinin aksine, aynı şeyhden yani Atâ b. Ebî Rabah'dan alan üç ravinin (*Yezîd b. Habîb, Üsâme b. Zeyd, ibn Cüreyc*) rivayet ettiği hadislerle, Amr b. Dînâr'dan Süfyan b. Uyeyne yoluyla gelen rivayet lafızları arasında tam bir mutâba'at olduğunu göstermektedir.³

b-Mutâba'atu'l-Kâsıra veya Nâkısâ: Ferd veya garib hadis ravisinin (rivâyetinde tek kalan ravinin) bizzat şeyhinde (hocasında) değil de, senedin daha yukarısında birleştiği mutâba'ata (uygunluk veya desteğe) denir. Bu destek, ravinin şeyhinden daha yukarıda olup isnâdın başında bulunan tam mutâba'attan uzak ve ayrı düştüğü için bu isim verilmiştir. Bu çeşit mutâba'at'a şâhid de denilmektedir.⁴

Yukarıda belirtildiği üzere mutâba'atu'n-nakısa veya mutâba'atu'l-kâsıra; aynı sahâbîden gelsin veya gelmesin rivâyetin uygunluk veya ortaklığı, ilk ravinin şeyhinin yukarısında veya senedin ortasında bulunan aynı ve benzer lafızlı hadislerdir. Eksik muâba'at da denilen mutâba'atın bu kısmı, senedi İbn Ömer'e dayanan Müslim'in Ubeydullah b. Ömer ve Nâfi' yoluyla, İbn Huzeyme'nin de Asım b. Muhammed ve Muhammed b. Zeyd yoluyla rivâyet ettiği şu hadislerdir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ، نَا مَرْوَانَ بْنَ مَعَاوِيَةَ، نَا ابْنَ فَضِيلٍ، نَا عَاصِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْعَمْرِيُّ عَنْ أَبِيهِ

(مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ) عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الشَّهْرُ هَكَذَا هَكَذَا،

وَهَكَذَا ثَلَاثِينَ، وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا " وَيَعْقُدُ فِي الثَّلَاثَةِ،

¹ Tirmizî, *Sünen*, “Libâs”, 7: Nesâî, *Sünen*, “el-Fer'u ve'l-Atîra”, 4 (VII, 172).

² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 16; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 84

³ Dârekutnî, *Sünen*, “Dibâğ”, 7; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 84-85.

⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 84; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243-244; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadis*, s. 105; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.229.

"فان غمّ عليكم فأكملوا ثلاثين" وفي خبر ابن فضيل : ثمّ طبق بيده وأمسك واحدة من

أصابعه "فان أغمى عليكم فثلاثين"

İbn Huzeyme dedi ki: Bize Muhammed b. Velîd anlattı. (o dedi ki) Bize Mervân b. Muâviye anlattı. (o dedi ki) Bize İbn Fudayl anlattı. (o dedi ki) Bize Âsım b. Muhammed babası Muhammed b. Zeyd'den, o da İbn Ömer'den naklen Resûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu nakletti: "Ay şöyle şöyledir, şöylece otuz gündür, ay şöyle, şöyle ve şöyledir..." dedi, üçüncüde (parmağını) bağladı (kıstı) ve şöyle buyurdu "Eğer size hava kapalı olur ve puslanırsa otuz gerekir (otuza tamamlayın). İbn Fudayl'in rivayetinde bu durum, daha sonra ellerini birbiri üzerine kapadı ve parmaklarından birisini tuttu ve "Eğer hava kapalı olursa üzerinize otuz (otuza tamamlamak) gerekir."¹ buyurdu, şeklindedir. Rû'yet-i hilâl ve Ramazan'ın başlangıç ve gün sayısı içerikli, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik yoluyla Abdullah b. Dinar'dan rivayet ettiği hadis, bazı Hadis Usûlü kaynaklarında mutâba'at ve şâhid konularına örnek olarak verilmektedir.² Ancak bazı Hadis Usûlü eserlerinde³ bu konuyla ilgili örnek verilen ve aynı ravilerden nakledilen hadisin metnindeki "فأكملوا ثلاثين" (sayıyı otuza tamamlayın) ifadesinin, İbn Huzeyme'nin rivayet ettiği orijinal metindeki "فأكملوا ثلاثين" ifadesiyle örtüşmemesi, anlam ve muhtevâyı bozmasa da, Şeyhân'ın sahihlik şartlarına uygun eserlerinde rivayet ettikleri bir hadiste bulunması câlib-i dikkat bir husustur.⁴

حدّثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدّ ثنا أبو أسامة ، حدّ ثنا عبيد الله عن نافع ، عن ابن عمر

رضى الله عنهما ؛ أنّ رسول الله ﷺ ذكر رمضان ، فضرب بيديه فقال : " الشهر هكذا وهكذا

¹ İbn Huzeyme, *Sahîh'u İbn Huzeyme*, "Sıyâm", III, 202.

² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-ravi*, I, 244; et-Tahhân, *Teysîr'u mustalahu'l-hadis*, s. 105-106.

³ İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-ravi*, I, 243-244; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 117; et-Tahhân, *Teysîr'u mustalahu'l-hadis*, s. 105-106.

⁴ İbn Hanbel'in Müsnedini tahkik eden Şuayb el-Arnaût, bu hadisdeki değişiklik hakkında, *Nüzhetü'n-nazar*'ın muhakkiklerinden Abdullah b. Dayfullah er-Ruheyli'nin' şöyle dediğini belirtmektedir: "Muhammed Mustaf el'A'zamî tarafından yapılan İbn Huzeyme'nin tahkikli Sahîh'inde; ilgili hadisdeki bu ifade, "فأكملوا" şeklinde değil, - bizim de tespit ettiğimiz üzer- "فأكملوا" lafzıyladır." Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb b.el-Aranaût, IX, 218 (hadis no: 5294); ayrıca bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk, Abdullah b. Dayfullah er-ruheyli, s. 89, dipnot, 4 (Mektebetü'ş-Şâmile programından naklen).

وهكذا (ثم عقد إجماله في الثالثة) فصوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته . فان أغمى عليكم فا قدرواله ثلاثين ."

Müslim'in Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Üsâme yoluyla Ubeydullah b. Amr'dan, onun Nâfi'den, Nâfi'nin de İbn Ömer'den naklettiğine göre Resûlullah (s), Ramazan ayını anmış ve elleriyle işâret ederek şöyle buyurmuştur: "Bu ay şöyle şöyledir..., üçüncü defasında başparmağını yummuş ve devamında; ayı görmek şartıyla oruç tutunuz, ayı görmek şartıyla bayram yapınız. Eğer hava bulutlu (kapalı ve puslu) olursa o ay için otuz gün takdir ediniz (hesaplayınız)."¹

Yukarıda belirtildiği üzere mutâba'atın ilk kısmında; mutâba'at, Şafiî'nin şeyhi olan Malik'de olduğu için bu mutâba'at, tam mutâba'atdır. Ancak gerek İbn Huzeyme'nin Âsım b. Muhammed'den rivayetinde ve gerekse Müslim'in Ubeydullah b. Amr'dan rivâyetinde bulunan (فأكملوا) "Otuz gün olmak üzere hesap takdir ediniz (hesaplayınız)." İbâresi bulunduğundan, Şafiî'nin rivâyeti bu iki rivayet ile de mutâba'dır (ortakdır). Fakat bu mutâba'at, Şafiî'nin şeyhi olan Malik'den daha yukarıda gerçekleştiği için bu mutâba'at, eksik mutâba'attır, mutâba'atu'l- kâsıra veya nâkısadır.

Aynı mutâba'at çeşidi için diğer bir örnek de yine Müslim'in İbn Şihâb, Süfyan b. Uyeyne ve Ubeydullah b. Abdullah tariki ve Zeyd b. Eslem, Süleyman b. Bilal ve Abdurrahman b. Va'le farklı tarikleriyle İbn Abbas'dan rivayet ettiği "د باغ" (derinin sepilenip temizlenmesi) konulu şu hadislerdir:

وحدَّثنا ابن أبي عمر وعبد الله بن محمد الزهري (واللفظ لابن أبي عمر) قالوا: حدَّثنا سفيان عن عمرو، عن عطاء، عن ابن عبلس، أن رسول الله ﷺ مرَّ بشاة مطروحة . أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة . فقال النبي ﷺ " ألا أخذوا إهابه فدبغوه فانتفعوا به .؟"

Müslim ve Nesâî'nin eserlerinde, Süfyan b. Uyeyne'nin Amr b. Dînâr yoluyla İbn Abbas'dan aktardığı bu hadiste; Resûlullah (s), eşleri Hz. Meymûne'nin azadlı cariyesine sadaka malından verilmiş ve terkedilmiş bir koyun ölüsüne (lâşesine) rastladı. Bunun (bu hayvanın) derisini (postunu) alsalar, sepileyip temizleyip, ondan yararlısalar ya!" buyurdu.² Süfyan b.

¹ Müslim, *Sahîh*, "Sıyâm", 4; Nesâî, *Sünen*, "Sıyâm", 11.

² Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 102; Nesâî, *Sünen*, "el-Fer'u ve'l-Atîra", 4.

Uyeyne'nin, Amr b. Dinar'dan olan her rivayetinde “دباغ” kelimesi bulunmasına rağmen, aynı hadisi İbn Cüreyc, Amr b. Dinar yoluyla Atâ'dan, o da İbn Abbas'dan içinde "دباغ" kelimesi bulunmaksızın,

“ألا أخذتم اهاجما فاستمتعتم به به ” veya “(ألا) لو أخذوا اهاجما فانتفعوا به ”
“Onun yani hayvanın derisini alıp ondan yararlısanız ya!”¹ şeklinde aktarmıştır. Bu durumda Süfyan b. Uyeyne, ilgili hadisdeki “دباغ” sözünü nakilde münferid kalmış görülmektedir. Metinde görüldüğü üzere bu rivayetlerle Süfyan b. Uyeyne'nin rivâyeti arasında tam bir mutâba'at bulunmamaktadır. Bahse konu olan, içinde “دباغ” kelimesinin bulunmadığı İbn Cüreyc hadisi ise bazı temel hadis kaynaklarında şöyle geçmektedir:

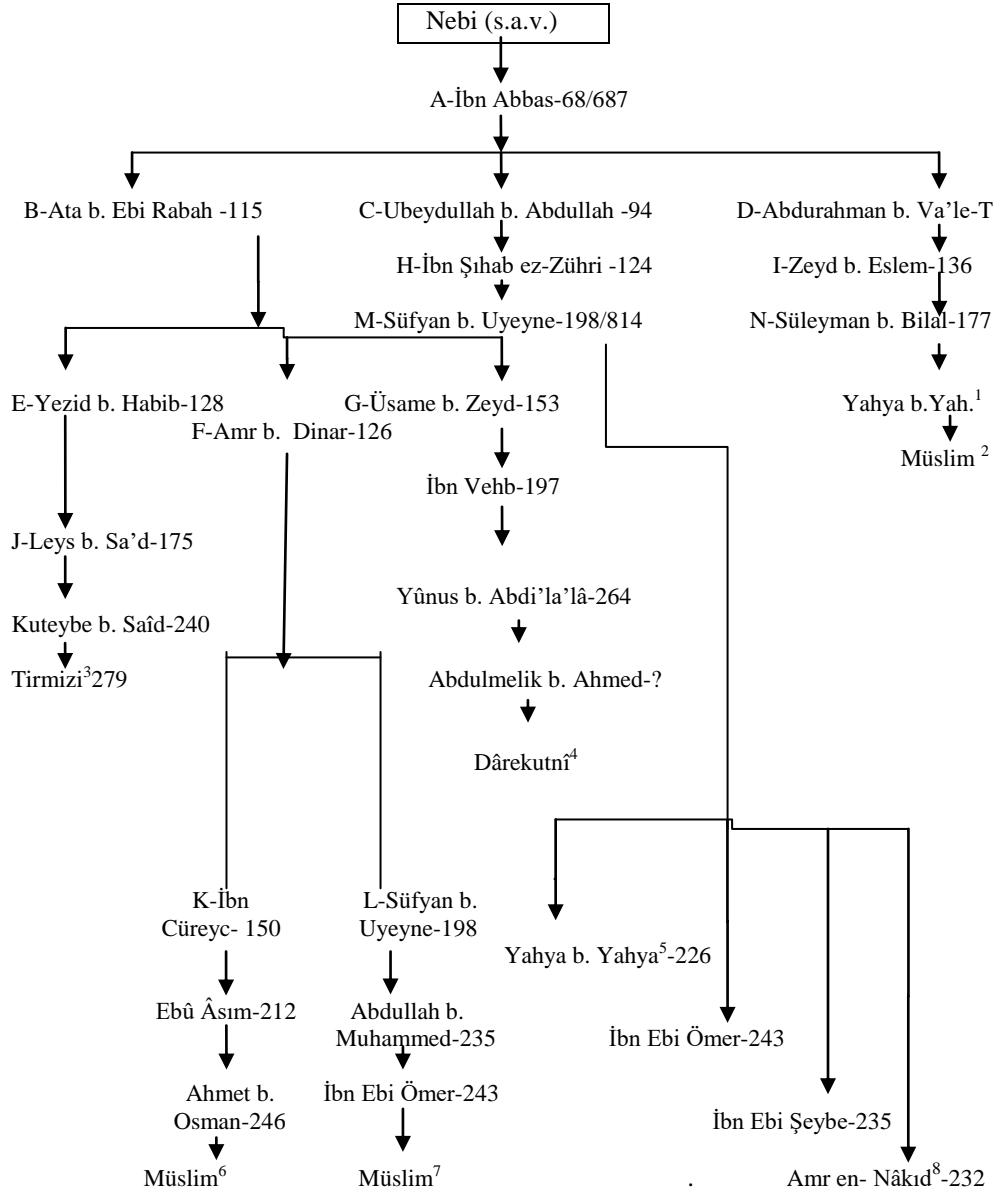
حدَّثنا أحمد بن عثمان النوفلي حدثنا أبو عاصم حدثنا ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار . أخبرني عطاء منذ حين . قال : أخبرني ابن عباس ميمونة أخبرته ؛ أن د اجنة كانت لبعض نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم فما تت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألا أخذتم اهاجما فاستمتعتم به؟

İbn Cüreyc yoluyla Amr b. Dinar'dan, ona hayli zaman önce Atâ b. Ebî Rabâh'ın haber verdiği göre Atâ, İbn Abbas'ın kendisine Meymûne'nin şöyle haber verdiğini anlattı: “Resûlullah(s)'in eşlerinden birinin bir koyunu varmış; koyun ölmüş, bunun üzerine Resûlullah (s) şöyle buyurmuş: “Onun derisini alsanız da ondan istifâde etseniz ya!”²

Çalışmamızın seyri içinde konumuza esas olan mütâbi' ve şâhid hadislerle verdiğimiz örnek rivayetlere dayalı olarak bu durum, şematik olarak **tablo 2'de** harflerle şöyle temsil edilmektedir.

¹ Müslim, *Sahîh*, “Hayz” 102, 103; Nesâî, *Sünen*, “el-Fer'u ve'l-Atîra”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 16.

² Müslim, *Sahîh*, “Hayz”, 103; Nesâî, *Sünen*, “el-Fer'u ve'l-Atîra”, 4.



¹ Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 105; Tirmizi, *Sünen*, "Libâs", 7.

² Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 105

³ Tirmizî, *Sünen*, "Libâs", 7.

⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Debâğ", 7, Lübnân 1993, I, 44.

⁵ Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 100; Tirmizi, *Sünen*, "Libâs", 7.

⁶ Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 103.

⁷ Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 102; Nesâî, *Sünen*, "el-Fer'u ve'l-Atîra", 4.

⁸ Müslim, *Sahîh*, "Hayz", 100, 101.

Resûlullah'dan (s) A isimli râvi (sahâbî) yoluyla nakledilen bir hadisin, B, C ve D isimli üç râvi (tabîî) tarafından daha rivayet edildiğini düşünelim. Bu hadisi B isimli raviden de E, F ve G isimli raviler nakletmiş olsun. Bundan sonra C'den H isimli ravi ile D'den I isimli ravinin teferrüd ettiği yani tek ravi olarak rivayet ettiği görülmektedir. İlgili hadisin isnadının evveli olan tabîî ravi olan A'nın E, F, G gibi mutâbî'leri (akran ravileri) olduğu halde, C 'den rivayet eden H'dan başka, D'den rivayet eden I'dan başka akran ravilerin bulunmaması ilgili tarikin ferd duruma düşmesi demektir. Konumuz olan i'tibâr, ferd duruma düşen hadisin durumunu kuvvetlendirmek amacıyla H' ve I' dan yani kendi akranından (dönem ravilerinden) başlayarak ilgili hadisin, aynı şeyhden başka ravi veya raviler tarafından rivayet edilip edilmediğini, mütâbî veya tâbinin bulunup bulunmadığını tespit için yapılan araştırma işlemidir. Temel hadis eserlerinde araştırma neticesinde C den rivayet eden H' dan başka akran raviler bulunduğu; D'den rivayet eden I'dan başka akran raviler olduğu tespit edilirse H ve I teferrüd etmekten, konu olan ilgili hadis de ferd ve garîb sayılmaktan kurtulmuş olmaktadır. Süfyân b. Uyeyne'nin Amr b. Dinar'dan rivayetüne benzer aynı lafızla başka bir ravinin (İbn Cüreyc'in) F' den rivayet etmesiyle önceden ferd olan hadis için senedin ortalarında mutâba'at (uygunluk ve destek) meydana gelmiş olmaktadır.

Konuyla ilgili temel Hadis Usûlü eserlerinde görüldüğü üzere Hakim, İbnu's-Salâh, Nevevî ve İbn Hacer gibi bir grup muhaddis, özellikle eksik mutâba'at denilen, senedin desteği veya ortaklığı başında değil ortasında olan muatâba'atu'n-nâkîsa ile "şahid" terimlerini birbirlerine yakın görmekte ve birbirleri yerine söylenebileceğini belirtmektedirler. Onlara göre, durumun çözümü basittir; çünkü, mutâba'atda ve şâhidlikte aslolan takviye etmektir; her iki terimin gayesi de rivayet yönüyle birbirlerini takviye ve desteklemektir. Bu manada "şâhid" olan rivayete "tâbî" veya "mutâbî", "tâbî" olan rivayete de "şâhid" demek caizdir, birini diğzerinin yerine kullanmanın bir sakıncası bulunmamaktadır. Nitekim bu görüşte olan alimlerin eserlerinde her iki kavramı izah için verilen örnek hadisler de aynıdır.¹ Ancak daha önce değinildiği ve farklılıklarından ileride bahsedileceği üzere elbette "mutâbî" ve "şâhid" birbirlerine müterâdif (eş anlamlı) kavramlar değildir; aralarında âlimlerin üzerinde uzlaşmadığı farklılıklar bulunduğu da bir gerçektir.

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 83; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243-244; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teyisîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104- 105; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.229.

III-I'tibâr Kavramı Şâhid:

Tanımında önceden belirtildiği üzere- fonksiyonel olarak -i'tibâr bir hadis çeşidi değil, ferd olduğu veya senedi itibariyle zayıf olduğu düşünülen hadisi kuvvetlendirme amacıyla, mutâbî' ve şâhid hadisi ve hadisleri elde etmek için yapılan araştırma işidir.

Bazı meşhur muhaddislerce mutâbî terimi; sahabî ravileri aynı olmak hususiyetinin daha çok kabul gördüğü ferd hadisin ravilerine ortak olma veya desteğin lafızda meydana gelmesi olarak tanımlandığına göre¹ “şâhid” kavramı nedir?

1-“Şâhid”: a-Lügatda; Arapça aslı itibariyle “شهد” kökünden(4. Ve 5.babtan) ve “شهادة” masterından türeyen kelime, “العالم الذى يبين ما علمه” : Bildiği şeyi açıklayıp, ortaya koyan kimse” manasında ism-i faildir. Bir şeyin, bir nesnenin hakikatine muttali’ olmak, kesin ve kat’î olarak bilmek demektir. شهادة masterından ismi fâil olarak kullanıldığında daha çok

الحاضر bir yerde veya bir olayda hazır bulunan, tanıklık ve yemin eden anlamlarına gelmektedir. Konum itibariyle iddia sahibini sözünü kuvvetlendirip destekleyen kimseye “şâhid” denildiği gibi, ferd ve garib olan bir hadisin aslı olduğuna delil olup onu kuvvetlendiren hadise de “şâhid” denilmiştir.²

b-Istılahda “şâhid” : İ'tibâr neticesinde sahâbî ravileri ister aynı ister farklı olsun ferd veya garib olduğu sanılan hadise lafız ve manada veya yalnız manada uygun düşen, destek veren (bir aslının olduğuna şâhidlik yapan) hadis demektir.³ Kavramın tarifiyle ilgili daha derin bir araştırma yapıldığında şu iki görüş öne çıkmaktadır:

¹ İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243-244; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 133; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 117; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 230; Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, s. 51.

² İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, II, 513-515; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, III, 238-239; Hasan Hilmi Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 1180-1181.

³ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 83; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243-244; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104- 105; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 336, 404-405; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s. 551-552; Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, s. 51.

ba-Birinci Görüş: Özellikle mütekaddimûn Hadis Usûlcülerinden Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), müteaahhirûndan İbnu's-Salâh (643/1245), Nevevî (676/1277), İbn Hacer (852/1448) vb. alimler, ister aynı sahâbîden olsun ister olmasın, ferd hadisin lafzına uygun düşen, destek veren başka bir rivâyeti “mutâbî”;¹ sahâbî ravileri aynı veya farklı olsun ferd hadisin lafzına ve özellikle manasına uygun düşen, destek veren başka rivayeti de “şâhid” hadis olarak kabul etmektedirler. Görüldüğü üzere bu görüşteki muhaddisler, mutâbî ile şâhid arasındaki ayırıcı niteliği sadece lafız ve ağırlıklı olarak da mana ortaklığına indirgemektedirler. Bu dönem alimlerin mutâbî ve şâhid örneklerinde, bu iki terim arasındaki belirleyici nitelik sahâbe farkı olmayıp, daha çok mutâba'atu'l-kâsıranın şâhidle aynı olduğu ifade edilmektedir. Bunlara göre “şâhid” teriminde, farklı sahâbîlerden de gelse lafız benzerliği ve ağırlıklı olarak mana uygunluğu ve desteği esas alınmakta; sahâbî farklılığından daha çok mana desteği belirleyici olmaktadır. Bu dönemde sahâbe ister aynı ister farklı olsun lafız ve metinde uygunluk ve destek, ağırlıklı olarak “mutâbî” hadis için; mana ve muhtevâdaki ortaklık ise “şâhid” hadis için kullanılmaktadır. Eserlerinde mutâba'atu'l-kâsıra ve şâhid terimlerini birbirlerine (birini diğerine) isim olarak verdikleri için, isti'malde “şâhid”, “mutâbî”den daha yaygın ve daha genel olmaktadır.¹ Hatta bu dönem eserlerine dayalı bir etkileşim olarak bazı tercümelere şâhid terimi, lafzî ve manevî şâhid şeklinde iki kısım olarak yansımış görülmektedir.²

İlk muhaddislerin verdikleri örneklerden de anlaşıldığı üzere bence, şâhid ve mutâba'atu'l-kâsıra arasındaki bu ortaklığın nedeni, “şâhid” terimine has olan manada desteğin yanında, ferd sanılan hadise olan bu desteğin, teferrüd eden ravinin şeyhinden (aynı tabakadan) ayrı ve uzak düşerek senedin daha evvelinde, intihâu's-senede doğru veya yukarısında meydana gelmesidir. Ayrıca ilgili hadisin sahâbî ravisinden başka bir sahâbîden de gelmiş olmasıdır. Nitekim bu durum, ilgili kavramın lügat manasında var olan İslâm hukukundaki şehâdetin (tanıklığın) kabulü için, şâhid ile meşhûdün leh arasında bir kurbiyyet-i müteekkede (neseb ve

¹ Hakim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal*, s. 98, 149, 150, 170, 188; bkz. el-Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39'dan naklen; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 83; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; et-Tahhân, *Teyisîr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104- 105; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 336, 404-405; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s.291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s.551-552; Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usulü ve Edebiyatı*, s. 51.

² Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve İstilahları*, s. 192-193.

sihriyyet yakınlığı) bulunmaması, uzak ve ayrı kimse olması ilkesine de uygun düşmektedir.¹

bb-İkinci Görüş: Yukarıdaki görüşe mukabil İbn Kesîr (774/1372), Fasîhu'l-Herevî (837/1433), Suyûtî (911/1505) ve çağdaş muhaddislerden Kâsimî (1332/1914), Subhî es-Sâlih (1407/1986), Nurettin Itr, Mahmud et-Tahhân vb. muhaddislere göre ağırlıklı olarak, sahabî ravileri aynı olan ferd bir hadisin ravilerine lafızda muvâfık ve ortak olan başka bir ravinin rivayet ettiği hadis “mutâbi”; sahabî ravileri mutlaka farklı olmakla beraber, ferd hadisin ravilerine lafız ve manada veya sadece manada ortak olan farklı tarihli hadis “şâhid” demektir.² Özellikle birinci grupta yer alan Hadis Usûlü eserlerinde söz konusu kavramlarla ilgili bu tanımlar öne çıkmakta ve bu durumda şâhid, mutâbi'den daha kapsamlı ve daha genel görünmektedir.

İ'tibarla erişimleri amaçlanan ve aynı başlık altında işlenen her iki terimin (mutâbi' ve şâhidin) bu durumları onların aynı anlamda olduğunu ve müterâdif (eşanlamlı) kavramlar olduğunu göstermez. Nitekim muhaddisler, bu iki terimin tanımı ve kapsamında ittifak etmemektedirler. Bu durum bize, bu terimler arasında genel ve özelden başka bazı farklılıkların da bulunduğunu göstermektedir. “şahid” teriminin bu tanımlarından şu iki husus öne çıkmaktadır:

bc-Merviyattan ele alınan ferd bir hadisi takviye için, senedin ortasına veya sonuna doğru aynı veya farklı sahabîden gelen benzer lafız ve içerikli veya sadece manası ortak ikinci bir hadis, şâhid hadis veya mutâbaatu'l-kâsıra demektir. (ilk Hadis Usûlü eserlerindeki durum).

bd-Merviyattan ele alınan ferd bir hadise destek için, mutlak farklı bir sahabîden gelen, aynı ya da benzer muhtevâlî ikinci bir hadis, şâhid hadis demektir. (İbn Kesîr ve sonrasında yaygın olan daha kuvvetli görüş).

Öne çıkan bu hususlar doğrultusunda denilebilir ki, şâhid hadiste aslolan ilgili ferd hadisin manen azizleşmesi ve kuvvetlenmesidir. Bu

¹ Hakim en-Nisâbü'l, *el-Medhal*, s. 94, 95, 98, 149, 150, 170, 188; el-Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 83; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 291; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970, VIII, 132.

² İbn Kesîr, *İhtisâr'u ulûmi'l-hadis*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, thk. Nurettin Itr, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 132-133; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, çev. Ahmet Nâim, I, s. 117; et-Tahhân, *Teyisr-u mustalahu'l-hadîs*, s. 104-105; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 336, 404-405; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s.551-552; Ammad Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, s.51.

durumda sonuç olarak diyebiliriz ki şahid hadis: Başka bir sahâbî ve raviler yoluyla gelen, ferd ve garib sanılan hadise manada ortak olan veya uygun düşen ve böylece onu kuvvetlendiren hadistir.¹

Kanaatimce bu tarif, öne çıkan yukarıdaki iki durumu (farklı sahâbî ve lafız-mana farklılığını) birleştirici ve kapsayıcı nitelikte olup, söz konusu kavramlarla ilgili ihtilâfı gidermekte, tanımını netleştirmekte ve aşağıda konusunda isimlerini verdiğimiz ikinci grup görüş sahibi muhakkik hadisçilerin² tarif ve yorumlarına da uygun düşmektedir.

Hadis alimlerinin netleştirmede zorlandıkları bu sınırları ve farklı noktaları görebilmek perspektifiyle, bazı muhadislerce “şâhid” hadis ve “mutâba’aun aleyh” (müşâhedun aleyh) ile ilgili temel Hadis Usûlü kaynaklarında verilen örnek rivayetleri yeniden incelemek, verdiğimiz tablo 1 ve tablo 2’deki örnek rivayetlere tekrar göz atmak gerekmektedir. İmam Şâfî, Müslim, Nesâî, İbn Huzeyme başta olmak üzere ilk muhaddislere (birinci gruba) göre mutâbî’ (mutâba’atu’l-kâsıra) ve şâhid terimleri için örnek verilen hadisler ortaktır. Örneklerden biri, İmam Şafi’î’nin İmam Malik’ten rivayetinde tek kaldığı sanılan, Abdullah b. Dinar yoluyla İbn Ömer’den gelen,

رواه الشافعى عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن سول الله صلى الله عليه وسلم قال: " أَلشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه، فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين "

“Ay yirmi dokuz gündür. Hilâli görünceye kadar oruç tutmayınız, yine hilâli görünceye kadar bayram etmeyiniz. Eğer size hava bulutlanır, ufuk puslanırsa (Ay’ı göremezseniz), sayıyı (gün sayısını) otuza

¹ Hakim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal*, s. 94, 95, 98; İbn Kesîr, *el-Bâisu’l-hasîs*, s. 49; Fasîhu’l-Herevî, *Cevâhiru’l-usûl*, s. 39; Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu’t-tahdîs*, s. 132; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Elif Matbaacılık, Ankara 1971, s. 192-194; et-Tahhân, *Teyşîr-u mustalahu’l-hadîs*, s. 104; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 336, 404-405; Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s.551-552; Ali Cum’a, *Tablolarla Hadis Usulü ve Edebiyatı*, s. 51

² İbn Kesîr, *el-Bâisu’l-hasîs*, s. 49; Fasîhu’l-Herevî, *Cevâhiru’l-usûl*, s. 39; Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu’t-tahdîs*, s. 132-133; et-Tahhân, *Teyşîr-u mustalahu’l-hadîs*, s. 104; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 336, 404-405; Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s.291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s.551-552; Ammad Ali Cum’a, *Tablolarla Hadis Usulü ve Edebiyatı*, s. 51.

tamamlayınız.”¹ anlamındaki rivayettir. Şâhid ve mutâbî’ konularında merkez olan ilgili hadis, yukarıda verdiğimiz tablo 1’e uygun olarak, aynı lafız ve benzer muhtevâdaki Buhârî ve Müslim’in Muhammed b. Ziyâd yoluyla Ebû Hüreyre’den; yine Müslim’in Ubeydullah b. Ömer, Nesâî’nin Muhammed b. Huneyn ve İbn Huzeyme’nin Âsım b. Muhammed yoluyla İbn Ömer’den rivayet ettikleri aşağıdaki hadislerle eksik mutâbâ’at ve şâhid örneği olarak desteklenmektedir:

حدثنا ادم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال
النبي صلى الله عليه وسلم أو قال قال أبو القاسم ﷺ : "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غيبي
عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين"

*“Ayı görmek şartıyla oruç tutunuz; ayı görmek şartıyla iftar ediniz (bayram yapınız); eğer hava bulutlu olursa Şaban’ın sayısını otuza tamamlayınız”*²

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا أبو أسامة ، حدثنا عبيد الله عن نافع ، عن ابن عمر
رضى الله عنهما ؛ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكّر رمضان ، فضرب بيديه فقال : "
أشهر هكذا وهكذا وهكذا(ثمّ عقد إجماعه في الثالثة) فصوموا. لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته ، فان أغمى
عليكم فاقدرو له ثلاثين"

Müslim’in Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Üsâme yoluyla Ubeydullah b. , Ömer’den, onun Nâfi’den, Nâfi’ nin de İbn Ömer’den naklettiğine göre Resûlullah (s), Ramazan ayını anmış ve elleriyle işâret ederek şöyle buyurmuştur: *“Bu ay şöyle şöyledir..., üçüncü defasında başparmağını yummuş ve devamında; ayı görmek şartıyla oruç tutunuz, ayı görmek şartıyla bayram yapınız. Eğer hava bulutlu (kapalı ve puslu) olursa o ay için otuz gün takdir ediniz (hesaplayınız).*³

¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Sıyâm,1, 2, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, I, 286; Şâfî, *el-Ümm*, Sıyâm, II, 94; İbn Hacer, *Şerhu’n-nuhbe nüzhetü’n-nazar*, s. 71: Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, I, 243-244.

² Buhârî, *Sahih*, “Savm”, 11; Müslim, *Sahih*, “Sıyâm”, 18, 19; Nesâî, sünen, “Sıyâm”, 9.

³ Müslim, “Sahih”, Sıyâm”, 4; Nesâî, Sünen, “Sıyâm”, 11.

أخبرنا محمد بن عبد الله بن يزيد قال حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن محمد بن حنين عن ابن عباس قال: عجت مَن يتقدم الشهر وقد قال رسول الله ﷺ: "إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فان غمّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"

Muhammed b. Huneyn'in naklettiğine göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Resûlullah (s), şöyle buyurduğu halde ay'ı (Ramazani) öne alanlara şaşarım: Hilâli gördüğünüzde oruç tutunuz, onu gördüğünüzde bayram yapınız; eğer size hava bulutlu (kapalı) olursa ayın sayısını otuza (otuz güne) tamamlayınız."¹ İbn Huzeyme'nin Âsım b. Muaviye yoluyla naklettiği hadis ise, bazı Hadis Usûlü kaynaklarında² örnek verilen "فكمّلوه" yerine ثلاثين (ayı otuza tamamlayınız) yerine doğrusu, "فأكملوا ثلاثين" şeklinde olup şöyledir:

حدثنا محمد بن الوليد، نا مروان بن معاوية، نا ابن فضيل، نا عاصم بن محمد العمري عن أبيه (محمد بن زيد) عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الشهر هكذا هكذا، وهكذا ثلاثين، والشهر هكذا وهكذا" ويعقد في الثالثة، "فان غمّ عليكم فأكملوا ثلاثين" وفي خبر ابن فضيل: ثمّ طبق بيده وأمسك واحدة من أصابعه "فان أغمى عليكم فثلاثين"

İbn Huzeyme dedi ki: Bize Âsım b. Muhammed babası Muhammed b. Zeyd'den, o da İbn Ömer'den naklen Resûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu nakletti: "Ay şöyle şöyledir, şöylece otuz gündür, ay şöyle, şöyle ve şöyledir..." dedi, üçüncüde (parmağını) bağladı (kıstı) ve şöyle buyurdu "Eğer size hava kapalı olur ve puslanırsa otuz gerekir (otuza tamamlayın). İbn Fudayl'in rivayetinde bu durum, Daha sonra ellerinin birbiri üzerine kapadı ve parmaklarından birisini tuttu ve "Eğer hava kapalı olursa üzerinize otuz (otuza tamamlamak) gerekir."³ buyurdu, şeklidir.

¹ Nesâî, Sünen, "Sıyâm", 12.

² İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, s. 49; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 71; Suyûtî, *Tedribu'r-ravi*, I, 243-244; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 117; et-Tahhân, *Teyisîr'u mustalahu'l-hadîs*, s. 105-106.

³ İbn Huzeyme, *Sahîh'u İbn Huzeyme*, "Sıyâm", 1909, III, 202.

Ulûmü'l-Hadîs'inde meşhur muhaddis İbnu's-Salâh, Atâ b. Ebî Rabâh yoluyla İbn Abbas'dan nakledilen ve ferd hadis olarak düşündüğü,

عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : " لو (هلا) أخذوا
أهبا فديغوه فانتفعوا به

(onun yani hayvanın derisini alıp (soyup) yararlısanız ya!)¹
içerikli hadise, yine İbn Abbas'a dayanan Abdurrahman b. Va'la'nın rivayet ettiği şu hadisi şâhid göstermektedir.:

“ ما رواه عبد الرحمن بن وعلة عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم " أيما اهاب ديبغ فقد طهر "

Abdurrahman İbn Va'le'nin İbn abbas'dan rivayet ettiğine göre Resûlullah (s) şöyle buyurdu: “Herhangi bir hayvan postu (derisi) dabakalnırsa mutlak temiz omuş olur.”²

İlgili hadislerin daha evvel verilen rivayet tablolarında (tablo 2'de) görüleceği üzere, aynı içerik ve benzer metinli rivâyetin Ata b. Ebû Rabah'dan gelen versiyonu, Üsâme b. Zeyd, Amr b. Dinar ve Yezîd b. Habîb rivâyetiyle örtüşmekte ve birbirlerini destekler niteliktedir. Senetleriyle birlikte tam mutâba'atı oluşturmaktadırlar. Ancak yine İbn Abbas'dan Ubeydullah b. Abdullah ve Abdurrahman b. Va'le yoluyla gelen rivayetler ise hiçbir dönemde mutabi' bulamamış; ferd ve garib olarak kalmış görünmektedir.

IV-Muhaddislere Göre İ'tibâr, Mütâbi' ve Şâhid Terimleri Arasındaki Anlam İlişkisi:

1-İ'tibâr: Çalışmamızın seyri içinde tanıdığımız üzere “i'tibâr”; ferd olduğu sanılan zayıf hadisin geliş yollarını, bu hadisi başka bir ravinin rivayet edip etmediğini, gerçekte ve ona ait bir asıl olup olmadığını tespit etmek, sıhhat yönünden onu kuvvetlendirmek, onunla amel edilebilmeyi sağlamak için yapılan araştırmadır. Yoksa kesinlikle “mutâbi'” ve “şâhid”

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 84, 85; Bkz. Müslim, *Sahîh*, “Hayz”, 100.

² Müslim, *Sahîh*, “Hayz”, 105.

hadisin yanında üçüncü bir hadis nev'i (çeşidi) değil, bu iki hadise erişmek için bir vesiledir.¹

2-Mutâbi' ve Şâhid Terimleri Arasındaki Farklar:

Bu iki hadisin (mutâbi' ve şâhidin) birini diğerinden ayıran, muhaddislerin belirlemede zorlandığı ince sınırlar (çizgiler) ve noktalar bulunmaktadır. Onlar:

a-“Şahid” hadisdeki desteği, aynı sahâbîden gelen mana ortaklığına, farklı sahâbîden gelen hem lafız hem mananın yanında daha çok mana takviyesine yorumlayan İbu's-Salâh, Nevevî ve İbn Hacer vb. muhaddislere göre şâhid”, “mutâbi”den daha geneldir. Çünkü onlara göre “mutâba'at” (mutâbi') yalnız lafızla ilgili takviye ve ortaklık olup mana ile ilgisi yoktur.²

b-Suyûtî'ye göre aynı sahâbîden de gelse mutâba'at, lafız ortaklığı veya desteğine; şâhid de mana ortaklık ve desteğine mahsustur.³

c-Özellikle İbn Kesîr'le (774/1372) başlayan ve devam eden süreçte sarîh bir ifadeyle ”şâhid” hadis, farklı sahâbîden gelen mana ortaklığı veya desteği şeklinde, farklı sahâbîden gelme ve mana ortaklığı koşullarına bağlanmakta ve bu durum Muhammed Cemaleddin el-Kâsimî'ye kadar (1332/1914) ve daha sonraki süreçte de tüm çalışmalara yansımış bulunmaktadır.⁴ İ'tibâr (araştırma) sonucunda denilebilir ki: Mutâbî hadis: Aynı sahâbîden gelen ferd hadisin ravilerine sadece lafızda (metinde) ortak ve destek olan değişik versiyonlu hadis demektir. Şâhid hadis: Aynı veya ayrı sahâbîden gelen ferd hadisin ravilerine yalnız mana ve muhtevâda ortak olan destek veren değişik versiyonlu hadis demektir. Bu nitelermelerin her iki hadis için de tanımlayıcı ve belirleyici olduğu kanaatindeyim.

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 82; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 38; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s.72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 133; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, çev. Ahmet Nâim, I, s. 114; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev. Yaşar Kandemir, s. 192-193; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 174-175; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadis*, s. 104.

² İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 83-85; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s.71-72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî Şerh'ı Takrîbi'n-Nevevî*, I, 243.

³ Suyûtî, *Suyûtî, Tedribu'r-râvî*, s. I, 243; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, çev. Ahmet Nâim, I, s. 114;

⁴ İbn Kesîr, ; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasis*, s. 49; Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-Usûl*, s. 39; İbn Hacer, *Şerhu'n-nuhbe nüzhetü'n-nazar*, s.72; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 243; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 133; ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, çev. Ahmet Nâim, I, s. 114; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* çev. Yaşar Kandemir, s. 192-193; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 404; et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadis*, s. 104; Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.291; Canan, *Hadis Usulü ve Tarihi*, s.551-552; Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, s.51.

Sonuç

İlimler ve disiplinlerin kendilerine has dilleri yani ıstılahları, varlıkları ve bekâları adına genel dillerin yapı taşları olan kelimeler mesâbesindedir. Söz konusu olan dil, dünya ve âhîret mutluluğunu hedefleyen İslâm Dini ve onun dilini oluşturan Kur'ân ve onun Resûlullah (s) tarafından takip edilen yol ve davranışlar olan sünnet olunca konu hayâtî bir önem arz etmektedir. İslâm'ın iki temel kaynağından ilki olan Kur'ân'ı iyi anlamak, ancak Kur'ân ve tefsirle ilgili kavramların ciddî analiz ve anlaşılmasıyla mümkün olduğu gibi, kuşkusuz İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadislerin anlaşılması da hadis ve hadis usulü ile ilgili temel kavramların öğrenilmesiyle mümkün olacaktır. Bu perspektifle, Hadis Usûlü kitaplarında geçen "i'tibâr", "şâhid ve "mütâbi" kavramlarıyla ilgili yaptığımız çalışmada biz, İslâmî ilimlerin ıstılahları ve temel kavramları konusunda ilk eser olan İmam Şâfi'î'nin "er-Risâle" adlı eseri, Hadis İstılahları ve Hadis Usûlü konusunda ilk eser kabul edilen Râmehurmuzî'nin "el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l- vâî" adlı eserlerinden başlayarak merhum Cemâlluddîn el-Kâsimî'nin "Kavâidu't-tahdîs"i ve Mahmud et-Tahhân'ın "Teysîr'u mustalahu'l-hadîs"e varıncaya kadar Arapça ve asrımıza ait mevcut Türkçe Hadis Usûlü ve İstılahlarıyla ilgili eserlerin genelini gözden geçirdik.

Çalışmamız sırasında; "i'tibâr", "şâhid ve "mütâbi" kavramlarının ilk Hadis Usûlü ve dini kavramlar eserlerinde müstakil bir konu olarak doğrudan yer almadığı; söz konusu kavramlar hakkında kitap veya makale şeklinde müstakil bir çalışmanın bulunmadığı; bunun yerine bazı meşhur Hadis Usûlü ve Hadis İstılahları eserlerinde "i'tibâr" teriminin, "mütâbi" ve "şâhid" terimleriyle birleşerek müstakil bir başlık olarak yer aldığı görülmüştür. Çağdaş bazı hadisçilerinin de belirttiği üzere başta İbnu's-Salâh ve Nevevî olmak üzere bazı meşhur Hadis Usûlü ve Hadis İstılahları eserlerinde i'tibâr teriminin, mütâbi ve şâhid terimlerine iliştilererek müstakil bir başlık olarak yer alması âdeti, hadis ilminde derin olmayan bazı okuyuculara "i'tibâr" teriminin, bu iki terimin (mütâbi' ve şâhidin) bir bölümü (bir çeşit hadis) olduğu; bu üç terimin üç ayrı hadis çeşidi olduğu zannını vermiştir.

Konu olan kavramlarla ilgili bu durumun, ilk bakışta bazı okuyucularda kavram kargaşası problemine sebep olduğu anlaşılmıştır. İlgili problemi çözme amacıyla yapılan bu çalışmada; konu olan kavramlardan "i'tibâr"ın tamamen farklı, kesinlikle "mütâbi" ve "şâhid" hadisin yanında üçüncü bir hadis nev'i (çeşidi) değil, bu iki hadise erişmek için bir vesile olduğu; "mütâbi" ve "şâhid" kavramlarının ise anlamları itibariyle

birbirlerine benzer olsalar bile delâlet ve fonksiyonları itibariyle farklı oldukları; “mutâbi”in, aynı sahâbîden gelen ferd hadisin ravilerine sadece lafızda (metinde) ortak ve destek olan hadis olduğu; “şâhid” hadisin de, ister aynı ister ayrı sahâbîden gelsin ferd hadisin ravilerine yalnız mana ve muhtevâda ortak olan destek veren hadis demek olduğu anlaşılmıştır. Çalışmamız esnasında, bazı muteber Hadis Usûlü eserlerinde, özellikle de “Sahîhân” da azımsanmayacak sayıda “mutâbi” ve “şâhid” hadislerle desteklenmiş ferd ve garîb hadisler olduğundan bahsedildiğini gördük. Hadis Edebiyatının güzîde eserleri olan “Sahîhayn” ile ilgili bu durum, ferd ve garip olduğu söylenen bu hadislerin başka senetlerle nakledilip edilmediğini, önceki çalışmalara ilâveten çağımızın bilgi ve teknoloji imkanlarıyla yeniden araştırmayı ve özel bir çalışmayı gerektirmektedir. Ayrıca bu çalışmada; Tirmizî’nin, Ebû Eyyûb es-Sahtiyânî’den “zaîfu’l-hadîs” ravi olan Hasan b. Ebû Ca’fer yoluyla rivayet ettiği, bu nedenle de hadisin zaîf ve garîb olduğunu belirttiği; Suyûtî’nin, râvileri içinde “metrûkü’l-hadîs” bir ravi olan Hasan b. Dinar bulunduğu için itibara elverişli bulmadığı, mutâbi’ ve şâhid hadis kuvvetinde olmadığı halde “... أحب حبيك هونا ما” (*Sevdiğini ölçülü sev....*) şeklindeki meşhur rivayetin, ne yazık ki bazı meşhur hadisçiler tarafından onun zamanına kadar ve hatta zamanımızda dahi bazı Hadis Usûlü eserlerinde mutâbi’ veya şâhid hadisi bulmaya yönelik i’tibâr işlemi ve mutâbaat çeşitlerine örnek verildiği tespit edilmiştir.

Yine bu çalışmamız sırasında; muhakkik muhaddis İbn Kesîr’e (774//1372) kadar olan Hadis Usûlü eserlerinde mutâbi’in tanımı: “Aynı sahâbîden gelen ferd bir hadisin ravilerine, lafız ve manada veya sadece manada uygun veya ortak olarak rivayet ettikleri hadis” şeklinde, şâhid hadisin tanımı: “İster aynı ister farklı sahâbîden gelsin, ferd hadisin ravisine bir başka ravinin lafzen ve ma’nen veya sadece mana itibariyle uygun düşen veya ortak olan hadis” şeklinde olup, kesin bir lafız ve mana tahsisi bulunmazken, hatta bu manada şâhid hadislerle mutâba’atı’l-kâsıra hadis aynı sayılırken, daha sonraki süreçlerde; şâhid hadis tanımında; “farklı sahâbîden gelmiş olma, anlam veya muhtevâ benzerlik ve uygunluğu” ifâdelerinin net olarak yer aldığı görülmüştür.

Konusunda ne ilk ne de son olan bu çalışmada; ele alınan bu üç kavramın (i’tibâr, mutâbi’ ve şâhidin) birbirlerinden farklı oldukları, hadis ilminde otorite alimlerin eserlerindeki ta’rif ve örnekler incelenerek ortaya konulmaya, karışıklık ve kargaşa problemi giderilmeye çalışılmıştır. Bu türden birbirlerine müterâdif ve mücâvir hadis terimleri üzerinde uzmanlarınca yapılan çalışmanın, sahîh sünnete erişimi, sünnetin daha sağlıklı şekilde anlaşılıp yorumlanmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyim.

Bu ümit ve düşüncelerle, Hadis İlmî'nde anlamları ve fonksiyonları itibariyle birbirlerine müterâdif ve yakın olan başka kavramlarla (müsned, muttasıl, mevsûl, merfû', mu'tesıl vb.) ilgili daha başka çalışmalar yapılmasını temennî eder, bu konuda çaba sarfeden herkese başarılar dilerim.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ's-tehere mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Kahire ts.
- A. J. Wensinck, *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-hadîsi'n-Nebevî*, I-VIII, İstanbul 1988.
- Ammad, Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, çev. Yavuz Köktaş, İstanbul 2011.
- Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Beyrut ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1891.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, Lübnân 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Süneni'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1981.
- Ebu'l-Hasan el-İclî, Ahmed b. Abdullah, *Tarihu's-sikât*, Beyrut 1984.
- Fasîhu'l-Herevî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Ali el-Fârisî, *Cevâhiru'l-usûl fî ilm-i hadîsi'r-Resûl*, thk. Ebu'l-Maâlî el-Kâdî Ather el-Mubârekfûrî, INDIA 1393.
- Hakim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifet'ü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Ma'zam Hüseyin, Beyrut 1997.
- *Kitabu'l-medhal ilâ ma'rifet-i kitâbi'l-iklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrut 2003.
- Hasan Hilmi Efendî-Hasan Tahsîn, *Kâmus Tercemesi*, I-IV, İstanbul 1305.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1988.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I-IV, Beyrut 1956.
- İbn Hacer, Şihâbeddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-IV, Beyrut 1328.
- *Tehzîbu't-tehzîb*, I-XII, Beyrut 1958.
- *Tehzîbu't-tehzîb*, I-IV,, Beyrut 1996.
- *Takrîbu't-tehzîb*, Beyrut 1986.
- *Şerhu'n-nuhbe nüzhethü'n-nazar fî tevzîh-i nuhbetü'l-fiker*, thk. Nurettin İtr, Dımaşk 1993.

- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned'ü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, İstanbul 1981.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned'ü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb b. el-Arnaût, IX, 218 (hadis no: 5294).
- İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân, *Sikât-u İbn Hibbân*, I-IX, Beyrut 1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîh'u İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1980.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs şerh'i ihtisâr-i ulûmi'l-hadîs*, tlf. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut 1408.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen-i İbn Mâce*, I-II, İstanbul 1981.
- İbn Manzur, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dımaşk 1993.
- İbrahim Canan, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, I. Ankara 1998.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâleddin, *Kavâidu't-tahdîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Muhammed Reşîd er-Rızâ, Beyrut 1987.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Arbiyyu'l-esâsî*, Larousse, Alecso 1989, s. 192-193.
- Mâlik b. Enes, Ebu Abdillâh, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul 1981.
- Muhammed Fuâd Abdulkâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul ts,
- Muhammed et-Tahhân, *Teysîr-u mustalahu'l-hadîs*, Kahire 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, I-III, İstanbul 1981.
- el-Müncid fî'l-luğati ve'l-a'lâm*, I-II, Beyrut 1986.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut ts.
- er-Râmehurmüzî, el-Kâdî Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391.
- Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, çev.. Yaşar Kandemir, Ankara 1971, s. 193;
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedrîbu'r-râvî fî şerh'i takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Beyrut 1979.
- Şâfîî, Muhammed İdris, *er-Risâle*, tlg. Abdulfettah b. Zâfir Kebbâre, Beyrut 1999.
-*İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1985.

- *el-Ümm*, trc. Şeyh Mustafa Abdurrezzâk, Bulâk 1321.
Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, Ankara 1985.
Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, I-V, İstanbul, 1981.
Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*
Tecrîd-i Sarîh Tercemesi, çev. Ahmed Naim, Ankara 1970.

Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslam Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emeviler Döneminde Başları Kesilenler

Mehmet AKBAŞ*

Özet

İnsanoğlunun intikam duygularından kaynaklanan ölü bedene kasdetme şeklinde tezahür eden bir fiil olarak ilk baş kesme hadisesi İslam tarihinde Emeviler döneminde sahâbeden Amr b. Hamık el-Huzâî'nin 50/670 senesinde başının kesilmesiyle başlamıştır. Bu dönemden önce Müslümanlar arasında bu tür bir girişimin olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Baş kesme hususunda en büyük iz bırakan hadise Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in başının kesilmesiyle olmuştur. Bu çirkin fiili ilk gerçekleştirenler Emevîler oldular ve hemen her kesilen baş bir idarecinin huzuruna götürülüyordu. Ardından ya defnediliyor ya da teşhir ediliyordu. Teşhir de iktidara başkaldıranların akibetini anlatmak için yapılıyordu. Bu araştırmamızda bu çirkin fiilin nasıl başladığını ve Emevîler döneminde bu hadiseye maruz kalan ölü bedenleri ve kesik başların akibetini incelemeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Savaş, Kerbelâ, Baş kesme, Emevîler.

Abstract

The First Rise Of The Decapitation In Islamic History As Attack The Dead Bodies And Heads Cutted In The Umayyad Period

As an act that arises from the human feeling of revenge, the tradition of decapitation started in Islamic history in Umayyad period with decapitation of Amr b. Hamik al-Khuzâî in 50/670. Before the Umayyad period there are no records about decapitation as a form of attacking a dead body. The event that left the biggest mark in this respect is the cutting off of the Husayn's head in Karbala. This ugly tradition was first initiated by the Umayyads and the every cut-off head was taken to an administrator.

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak., Tarih Bölümü.

Afterwards it was either buried or was being exhibited. The latter option was chosen in order to show what happened to those who revolted against the authority power. In this study we will try to examine how this ugly tradition started and what happened to the dead bodies and the cut-off heads in the Umayyad period.

Key words: War, Karbala, decapitation, Umayyads.

Giriş

Hız. Peygamber, müşriklerin cesetlerine müfle yapılmına, yani ölü bedene kast etme hususunda izin vermemiştir.¹ Oysa müşrikler, Müslümanlarla yaptıkları savaşlarda bu çirkin fiili işliyorlardı. Sahabeden Hz. Hamza² ve Abdullah b. Cahş'ın³ cesedine müfle yapmışlardı.⁴ Hz. Peygamber zamanında böyle bir hadiseye rastlamadığımız gibi Raşid halifeler döneminde de bu tür bir hadise vuku bulmamıştır.

Tarihimize ölü bedendeki baş neden kesilmiştir? Neyi ispat etmek içindir? İslam tarihinde bu fiili kim başlatmıştır? Tarihimize bu tür bir fiilin zuhur etmesi Emevîler döneminde olmuştur. Baş kesme, ölü bedene müfle yapmadan öte bir anlama sahiptir. Her ne kadar öldürülenin bedeni, bununla işkence görmüş oluyorsa da baş kesme bir intikam, ispat etme, gurur duyma gibi bir hissin ifadesi olmuştur. Bundan başka kesik baş, iktidarın korku salma amacıyla kullandığı bir araç olarak da değerlendirilebilir.

Öldürmenin gerçekleştiğini kanıtlamak için bütün bir cesedi taşıma zahmetli bir iş olacaktır. Bu nedenle öldürdüğü kişinin kimliğini ispatlamak açısından kesik bir başı taşımak daha kolay bir davranış olmuştur. Bunun yanında baş kesme, toplumda iktidara karşı gelenlerin akibetinin ne olacağını gösterme amacıyla da yapılmıştır. Bu yönüyle toplumda korku ve terör estirilmiştir. Bu nedenledir ki o dönemde baş kesme hadiselerinde ismi ön plana çıkan Ubeydullah b. Ziyad'ın, Basra hükümet konağının duvarına

¹ Ebû Muhammed Abdümelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Müessesetü'l-Maarif, Beyrut 2004, s. 431.

² Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazürî, *Ensâbü'l-eşraf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 420; İbn Hişam, *es-Sire*, s. 429.

³ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, I, s. 420.

⁴ Bu kast, ölü'nün kulağını burnunu v.s. kesmek ya da derisini kesip iç organlarını çıkarmak şeklinde olabiliyordu. Nitekim Hind bt. Utbe bunu, Resûlullah (s.a.v)'in amcası Hz. Hamza'ya yapmıştı. Beraberinde bulunan bazı müşrik kadınlar da bazı sahabilere bunu yapmıştı. İbn Hişam, *es-Sire*, s. 429.

kesik baş resmi çizdirildiği söylenmektedir.¹ Bu davranışı onun nasıl bir ruh hali içinde olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Burada üzerinde duracağımız husus, sadece baş kesme hadiseleri olmayıp bunların bir sultan ya da başka bir şahsın huzuruna götürülmesi ya da teşhir edilmesi şeklinde cereyan eden hadiseleri de ihtiva etmektedir. Nitekim üzerinde durduğumuz şahıslar, önce öldürülmüş ve ardından da başları bedenlerinden koparılmış olan kimselerdir. Başları vurulmak suretiyle öldürülenler araştırmamızın dışında kalmıştır. Mesela Benu Kurayza Yahudileri boyunları vurularak öldürülmüştür. Zira bir kimsenin başının vurularak öldürülmesi bir baş kesme hadisesi olmayıp insan öldürmenin şekillerinden biridir.

Tarihimizde bu hususta ilk hadise Emevî döneminde zuhûr etmiştir. Daha çok Kerbelâ hadisesiyle ilgili olarak çok sayıda insanın başı kesilmiş ve dolaştırılmıştır. Baş kesme hadiseleri Kerbelâ'dan sonra da devam etmiştir. Ayrıca Kerbelâ hadisesinin Emevîler tarihinde baş kesme işinin devam etmesiyle yakından ilgisi vardır. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesiyle ardı arkası kesilmeyen isyanların bir nevi kapısı açılmıştır ve her isyan neredeyse beraberinde bir baş kesme hadisesine yol açmıştır. Bu işi ilk başlatanlar olarak Emevîler, iktidarlarını sağlamlaştırma yolunda bu tür eylemleri işlemekten geri durmadılar. Emevîlere karşı duranlar da bu çirkin fiili işlemekten geri kalmadılar ve her iki taraf da iktidar mücadelesinde acımasız bir tablo ortaya koydular.²

İnsanların başlarını ölü bedenlerinden koparma gibi dehşet verici hadiseler tarihte büyük iz bırakmıştır. Zaman içerisinde kesik başlar etrafında destansı hikayeler oluşturulmuş, Hz. Hüseyin'in kesik başına dair rivayetler bu tür anlatılarda yer almıştır.³

Bu fiil, tarih boyunca insanlığın vicdanını son derece rahatsız eden bir davranış olmuştur. Bugün dahi böylesine dehşet verici fiiller ne olduğu ve kimler tarafından kurulduğu belli olmayan örgütler tarafından da gerçekleştirmekte, bununla toplumlarda terör estirilmeye çalışılmakta ve kesik başlar medyaya servis edilmektedir.

¹ Bk. Metin Yılmaz, "İtaatkar Toplum Oluşturma Aracı Olarak İşkence (Emevî Örneği)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (www.dinbilimleri.com), 2008, VIII, sayı: 4, s. 92. (erişim tarihi: 25.06.2015)

² Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 431.

³ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Folklorunda Kesik Baş-Tarih Folklor İlişkisinden Bir Kesit*, Dergah Yayınları 2014; Ahmet Kavas "Kesik Baş Destanı", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, s. 308.

Başları Kesilenler

A-Yezid b. Muâviye Döneminde Baş Kesme ve Baş Kesilenler

Tarihimizde başı kesilen ilk kimse sahabeden Amr b. Hamık el-Huzâî'dir. Hudeybiye anlaşmasından sonra müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Süriye, Mısır ve Kûfe'yi dolaştığı, Hz. Osman'ı şehid edenlerin elebaşısı olduğu ve Hz. Ali taraftarı olarak Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşlarına katıldığı ve daha sonra¹ Kûfe'ye yerleştiği bilinmektedir.² Emevîlerden kaçarken öldüğünü bildiren rivayetin yanı sıra,³ Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem tarafından Cezire'de öldürüldüğü şeklinde bir rivayet de vardır.⁴ Başının kesilmesiyle alakalı olarak şu bilgilere rastlıyoruz: Hz. Osman'a karşı harekete geçen kimselerin liderlerinden olduğu bilinen Amr'ın Emevîlerin Kûfe valisi Ziyad'dan kaçıp bir mağaraya sığındığı ve burada 50/670 yılında yılan sokmasından öldüğü ve başının kesilip Ziyad'a, onun da Muâviye'ye gönderdiği rivayet edilmiştir. Bunun İslâm'da ilk baş kesme olayı olduğu kaydedilmiştir.⁵

İkinci baş kesme hadisesi Hz. Hüseyin adına Kûfe'de faaliyet gösteren Müslim b. Akîl'in katledilmesi sırasında yaşanmıştır. Baş kesilip Yezid'e gönderilmiştir.⁶ Müslim b. Akîl, Hz. Hüseyin'in amcasının oğludur ve Kûfe'ye gelip Emevîlerin aleyhinde çalışması Emevîlerin Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad'ı kızdırmıştır. Müslim'i evinde barındıran Yemen asıllı tabîinden Hani b. Urve de öldürülmüş ve her ikisinin başı Yezid'e gönderilmiştir.⁷ Başlarının akibeti hakkında bir malumat bulunmama beraber her ikisinin de Dımaşk'ta defnedildiğini söyleyebiliriz.

İslam tarihinde derin izler bırakan baş kesme hadisesi, Resûlullah (s.a.v)'in torunu Hz. Hüseyin'in başının kesilmesiyle olmuştur. Bu hadise hicri 61(680) senesinin 10 Muharrem'inde vuku bulan Kerbelâ olayı neticesinde gerçekleşmiştir.⁸ Hz. Hüseyin Kerbelâ'da şehid edilince naşının

¹ Ahmet Önkal, "Amr b. Hamık", *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 84.

² Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: 1968, VIII, s. 147.

³ Bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty., III, 1173-4; Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tarihu medineti Dımaşk*, XLV, 490, 495; İbnü'l-Esir, İzzuddin, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, y.y. 1970, IV, s. 217.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, s. 147.

⁵ İbn Asâkir, *Tarih*, XLV, s. 490.

⁶ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Darü İhya-i Türesi'l-Arabi, Beyrut 2008, V, 255; Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *Ahbaru't-tıval*, thk. Abdulmünim Amir, ty. s. 243; İsmail Yiğit, "Müslim b. Akil", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 91.

⁷ Ahmet Turan Yüksel, "Ubeydullah b. Ziyad", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, s. 29; Mustafa Öz, "Hani b. Urve", *DİA*, İstanbul 1997, XI, 32.

⁸ Taberî, *Tarih*, V, s. 306.

hemen yanı başında duran katiller, başının kesilmesi konusunda bir müddet cesaret gösteremediler.¹ Orada bulunan Sinan b. Enes, Havlî b. Yezid'e seslenerek "Başını kes onun!" diye emir verdi. Havlî bunu yapmak istedi fakat elleri titredi ve kesemedi. Bunun üzerine Sinan, "Allah iki kolunu kırsın, ellerini ayırsın!" diyerek kendisi Hz. Hüseyin'in başını gövdesinden ayırdı ve Havlî b. Yezid'e verdi.² Bu rivayetin yanı sıra başın, Havlî'nin kardeşi Şibl b. Yezid tarafından kesilip Havlî'ye verildiği şeklinde bir başka rivayet de bulunmaktadır.³

Ömer b. Sa'd, Havlî aracılığıyla Hz. Hüseyin'in kesik başını Kûfe'ye göndermiştir.⁴ Havlî geç vakitte Kûfe'ye ulaşınca hükümet konağının kapısını kapalı bulmuş ve kesik başı kendi evine götürmüş ve bir tencereye koymuştur. Bununla siyasi iktidardan sağlayacağı maddi kazancı hayal ederek hanımına, "Sana dünyalar değerinde bir servet getirdim" demiştir. Eşi, kocasının bu çirkin tavrını hoş karşılamamış ve asil bir tavırla "Sen Allah Resulü'nün torununun başını getirmişsin, yazık sana! Ben bundan sonra seninle asla duramam" diyerek çıkıp gitmiştir.⁵ Kaynaklarda bu asil tavır sergileyen hanımın Nevvar isminde bir kadın olduğu aktarılmıştır.⁶

Sabah olunca Hz. Hüseyin'in başı Ubeydullah b. Ziyad'a götürüldü. Rivayete göre Ubeydullah, Hz. Hüseyin'in dudaklarına mızrakla dokunup durmuştur. Bu konuda verilen rivayetlere göre İbn Ziyad o esnada yemek yiyordu. Hz. Hüseyin'in başı önüne bir leğen içinde önüne getirilince elindeki değnekle dudaklarına vurarak "*Yakışıklı bir gençti,*" demiş ve ardından Hz. Hüseyin'i kast ederek, "*Ebu Abdullah'ın saçı da kırılmış*" şeklindeki sözlerini söylemiştir.⁷ İbn Ziyad'ın Hz. Hüseyin'in kesik başına değnekle dokunurken yanında bazı sahabilerin olduğu ve onun bu davranışına karşı çıktıkları aktarılmıştır. O sırada orada sahabeden Zeyd b. Erkam'ın olduğu ve "*Kaldır değneği, Allah'a yemin olsun ki ben, Resûlullah (s.a.v)'i bu dudakları öperken gördüm.*" diyerek ağlamaya başladığı ve Ubeydullah'ın, "*Şayet bunamış bir ihtiyar olmasaydın seni öldürürdüm*"

¹ M. Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Köksal Yayıncılık, İstanbul ty., s. 208.

² Taberî, *Tarih*, VI, 260.

³ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 258.

⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 441; Taberî, *Tarih*, VI, 260.

⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 441.

⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 412-413, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 23. İsmi Nevvar bt. Malik olarak verilen ve tabiiinden olduğu bilinen bu kadın hakkında fazla bir malumat yoktur. Ayrıca bk. İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Daru'l-Efkari'd-Devliyye, Lübnan 2004, II, 1274.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 100; Taberî, *Tarih*, VI, 22; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, II, 412-413, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 23; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lami'n-nübelâ*, Daru'l-Efkari'd-Devliyye, Lübnan 2004, I, 1496.

diyerek kendisini tehdid ettiği rivayet edilmiştir. Zeyd'in oradan ayrılırken, “*Ey Arap cemaati bundan sonra siz köle durumuna düşürüleceksiniz. Çünkü Hz. Fatıma'nın oğlunu öldürdünüz.*” dediği aktarılmıştır.¹ Bir rivayette bu sırada Enes b. Malik'in de orada olduğu bildirilmiştir.² O da Zeyd b. Erkam gibi “*Allah'a yemin olsun ki sen günaha girdin, senin değnekle dokunduğun yerleri Resûlullah (s.a.v)'in öptüğünü gördüm*” demiştir.³

Hız. Hüseyin'in kesik başına dair aktarılan rivayetler oldukça detaylıdır. Başını daha sonra Dimaşk'a Yezid b. Muâviye'ye gönderilmiştir.⁴ Yezid görünüşte üzölmüş ve Hız. Hüseyin'i öldürtmesi sebebiyle Ubeydullah b. Ziyad'a lanet etmiştir. Fığlalı'ya göre o, bu üzüntüsünde samimi değildir. Çünkü gerçekten üzölmüş olsaydı Ubeydullah'ı ve katletme işinde isimleri geçenleri görevlerinden azletmesi gerekirdi.⁵ Onun üzüntüsünde samimi olmadığını bildiren bir rivayet de şu şekildedir: Şehidin kesik başının Dimaşk'a, Yezid b. Muâviye'nin yanına getirildiği esnada mızrağının ucuyla Hız. Hüseyin'in dudaklarına dokunduğu, bunun üzerine o esnada orada bulunan sahabi Ebû Berze Nadle b. Ubeyd, ona, mızrağını kaldırmasını söylediği ve “*Ben Resûlullah (s.a.v)'in o dudakları öptüğünü gördüm*” dediği aktarılmıştır. Ebû Berze, bu sözleri söyledikten sonra kalkıp gitmiştir.⁶ Bu rivayetler, gerek Ubeydullah gerekse Yezid'in Hız. Hüseyin'in kesik başıyla oynadığını ve değersiz bir meta gibi muamele ettiklerine işaret etmektedir. Her ikisinde de ortak olan husus Hız. Hüseyin'in insanlık dışı bir muameleyle karşılaştığıdır.

Hız. Hüseyin'in başının nereye defnedildiği konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayette Medine'de Baki' mezarlığına götüröldüğu ve annesi Hız. Fatıma'nın yanına defnedildiği aktarılmıştır.⁷ Bir rivayete göre de Hız. Hüseyin'in kesik başını Yezid'in ölümüne kadar Emevî sarayında muhafaza edilmiş, ölümünden sonra kefenlenip Şam'da Babü'l-Ferais'te defnedilmiştir. Yine rivayete göre Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdulmelik'e kadar saray deposunda muhafaza edilmiş ve onun tarafından yıkanıp kefenlenmiş ve namazı kılındıktan sonra Şam'da İslam mezarlığına defnedilmiştir.⁸ Fatimilerin çok sonraları Hız. Hüseyin'in başını Mısır'a götürdükleri ve orada onun için “*Tacü'l-Hüseyin*” diye bir türbe

¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 412-413, Taberî, *Tarih*, VI, 362; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 23.

² Taberî, *Tarih*, VI, 362.

³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1276.

⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, nşr. C. J. Tonberg, Beyrut: 1979, IV, 85

⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, “*Hüseyin*”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 520.

⁶ İbn Asâkir, *Tarih*, LXII, 85, LXVIII, 95; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 85.

⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1282.

⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1282.

yaptırdıkları söylenmiştir.¹ Kahire'deki Hüseyin camii muhtemelen buna dayanmaktadır. Bu rivayetlerin yanı sıra Hz. Hüseyin'in kesik başının Necef'te babasının yanına, Kûfe dışında bir yere veya Rakka'ya defnedildiğine dair rivayetlerin olduğu bilinmektedir.² İbn Kesir, Baki' mezarlığına gömüldüğünü belirten rivayeti doğru kabul etmektedir.³ Algül'e göre Hz. Hüseyin'in başı muhtemelen bir müddet Emevî sarayında kalmıştır. Çünkü Emevî idarecileri Hz. Hüseyin'in başının bir süre gizlenmesinde siyasi açıdan yarar görmüşlerdir.⁴ Bununla ilgili olarak Ünal' göre Ubeydullah Hz. Hüseyin'in kesik başını Yezid'e göndermekle ileride karşılaşabileceği sıkıntıları da bir manada ona havale etmiştir.⁵

Kerbelâ'da başı kesilen sadece Hz. Hüseyin değildi. Onunla beraber yetmiş iki şehidin daha başı kesilmişti. Çok geçmeden Kerbelâ'da şehit olan diğer Müslümanların da başları İbn Ziyad'ın önüne getirildi.⁶ Kaynaklarda bu başların Kerbelâ'dan Kûfe'ye mi, yoksa Şam'a mı götürüldüğü hususu net değildir. Bazı rivayetlerde bu başların Kûfe'de bulunan İbn Ziyad'a götürüldüğü belirtilmiştir. Bu kesik başlar Şimr b. Zilcevşen, Kays b. Eşas, Amr b. Haccac ve Azre b. Kays ile birlikte İbn Ziyad'a gönderildi.⁷ Hz. Hüseyin'in başı dışında Şam'a taşınan diğer bazı başlar şu kimselere aitti: Ali b. Hüseyin, Abdullah b. Hüseyin, Abbas b. Ali, Cafer b. Ali, Osman b. Ali, Muhammed b. Ali, Ebu Bekir b. Ali, Abdullah b. Ali, Ebu Bekir b. Hasan, Kasım b. Hasan, Abdullah b. Hasan, Abdullah b. Akil, Cafer b. Akil, Abdurrahman b. Akil, Muhammed b. Ebu Said b. Akil, Muhammed b. Abdullah b. Cafer, Avn b. Abdullah b. Cafer. Bunlar toplam on sekiz kişiydi ve kesik başları Şam'da teşhir edildi.⁸

Bu başların mızraklara takılarak taşındığı rivayet edilmiştir.⁹ Ayrıca bu kesik başların hangi kabile mensupları tarafından taşındıkları kaynaklarımızda detaylı şekilde verilmiş bulunmaktadır. Başların yirmi ikisi Hevazin, on yedisi Temim, on üçü Kinde, altısı Esedoğulları, beşi Ezd ve on

¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1283.

² Fığlalı, *Hüseyin*, s. 520.

³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1282.

⁴ Hüseyin Algül, *Kerbelâ Kanayan bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s.164.

⁵ Ünal Kılıç, Yezid b. Muâviye, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999, s. 190.

⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 412-413, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 23.

⁷ Taberî, *Tarih*, VI, 368.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habib, *Kitabu'l-muhabber*, Beyrut: Daru'l- Âfâki'l-Cedid, ty., s. 490.

⁹ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 259.

ikisi Sakif kabilesi tarafından taşınmıştır.¹ Böylece baş kesme fiilinin yanı sıra şehirler arası kafa taşıma işi de ihdas edilmiştir. Muhtemelen bu kabileler mevcut iktidardan, taşıma işi karşılığında bir maddi bir beklenti içinde olmuşlardır. Daha sonra bu başların Kûfe'den Şam'a nakledildiği bilinmektedir. Bu iş için İbn Ziyad'ın, Zahr b. Kays'ı görevlendirdiği, onun Kerbelâ'daki kesik başları Şam'a taşıdığı ve yanına da yardımcı olarak da Ebu Burde b. Avf el-Ezdi ve Tarık b. Zübyan el-Ezdi'nin verildiği bilinmektedir. Bunlar ehl-i beyte ait kesik başları Yezid b. Muâviye'ye götürdüler.²

B. Abdülmelik b. Mervan Döneminde Baş Kesme ve Baş Kesilenler

Çok geçmeden Hz. Hüseyin'e karşı savaş emri veren Ubeydullah b. Ziyad'ın da başı kesilmiştir (67/686).³ Musul civarında Emevîlerin Irak valisi Ubeydullah b. Ziyad'a karşı harekete geçen İbrahim b. Eşter, Ubeydullah'ı öldürmüş ve başının kesilmesini emretmiştir.⁴ Onunla birlikte başta Husayn b. Nümeyr olmak üzere yetmişten fazla kişinin başı kesilmiş ve Kûfe'de bulunan Muhtar es-Sekafi'ye gönderilmiştir (67/686). İbn Ziyad'la beraber başı kesilenlerden biri de Şurahbil b. Zilkela'dır.⁵ O da Emevî ordusu içinde ileri gelenlerden ve İbn Ziyad'ın gözde adamlarından biriydi.⁶ İbn Ziyad'ın başı Kûfe'ye gönderilince Muhtar b. Ubeyd es-Sekafi, onu ziftli bir küp içine koydurup Medine'ye Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Hüseyin ve diğer Haşimoğullarına gönderdi.⁷ Rivayete göre bu durum karşısında Muhammed b. Hanefiyye secdeye kapanmıştır.⁸ Kesik başı Medine'ye getiren elçi Muhtar es-Sekafi'nin emrettiği şekilde yüksek sesle bunu duyurdu. Ali b. Hüseyin kesik başı görünce, "Allah onu cehenneme atsın!" dedi. Anlatıldığına göre o, babasının şehadetinden sonra asla gülmemişti, fakat İbn Ziyad'ın kesik başını Medine'de görünce o gün gülmüştü.⁹ İbn Ziyad, Husayn b Nümeyr ve Şurahbil b. Zilkela'ın başları Medine'de fazla durdurulmadı ve Mekke'ye gönderilip Mescid-i Haram'ın

¹ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 259.

² Taberî, *Tarih*, VI, 264.

³ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 295; Ahmet Turan Yüksel, *Ubeydullah*, s. 30.

⁴ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 295.

⁵ Zehebî, *Siyer*, III, 359.

⁶ Dîneverî, *Ahbâr*, 295.

⁷ İbn Sad, *Tabakât*, V, 100.

⁸ Geniş bilgi bk. Hüseyin Güneş, *Dini Ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı*, Selçuk Ün. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2009, s. 189.

⁹ Ahmed b. Ebu Yakub b. Cafer el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, thk Abdullah Hayr Muhenna, Şirketü'l-Ulami, Beyrut 2010, II, s. 176.

kapısına asılarak teşhir edildi.¹ Sonra da Mekke’de defnedildiler.² Bu başların Mekke’ye gönderilmesi ve orada defnedilmesi korku salmak içindi. Husayn b. Nümeyr de İbn Ziyad gibi Emevîlerin meşhur adamlarındandı ve bu dönemde ünlü bir komutandı.³ Ubeydullah’ın Hz. Hüseyin’in akibetine uğramasında Kerbelâ’da oynadığı rol etkili olmuştur. Çünkü Ömer b. Sa’d’a Hz. Hüseyin ile savaşıma emrini o vermiştir. Neticede kendisi de aynı akibete uğramıştır.⁴

Hz. Hüseyin’in başını kesen ve kesilmesinde rolü olanlardan bazılarının da başları kesilmiş ve yer yer dolaştırılmıştır. Kerbelâ hadisesi çok sayıda kimsenin bir silsile halinde kafasının kesilmesine yol açmıştır. Hz. Hüseyin’in öldürülmesinde adı geçen Şimr isimli şahsın da başı kesilip Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sekafi’ye gönderilmiş, o da kesik başı Medine’de bulunan ve Hz. Ali evladından olan Muhammed b. Hanefiyye’ye göndermiştir.⁵

Hz. Hüseyin’in katillerinden Ömer b. Sa’d’ın başı da kesilip Muhtar es-Sekafi’ye getirilmiştir (66/685). Onu öldüren kişinin Ebu Amre adında biri olduğu söylenmiştir.⁶ Ömer’le beraber oğlu Hafs da öldürülmüştür.⁷

Ubeydullah b. Ziyad’ın başını kesip Mekke’ye gönderen Muhtar es-Sekafi de aynı akibete uğradı. 67/686 senesinde Abdullah b. Zübeyr’in Irak’taki valisi Mus’ab b. Zübeyr tarafından öldürülmüş ve başı Kûfe’deki valilik sarayına getirilmiştir.⁸ Başının akibeti hakkında bir malumat verilmemekle beraber muhtemelen Kûfe’de defnedilmiştir. Muhtar’ın kesik başı insanlara maddi gelir kazandırmıştır. Nitekim onun başını getiren elçilere otuz bin dirhem ödül verilmiştir. Muhtar’ın bedenine, başı kesilerek eziyet verilmekle yetinilmemiş, Mus’ab tarafından kesilen eli Kûfe mescidinde bir çivi ile duvara tutuşturulmuş ve uzun süre bu şekilde bırakılmıştır.⁹

Muhtar’ın başını kesip onu Kûfe’ye getiren Mus’ab b. Zübeyr de aynı akibete uğradı. Irak’ta Emevî ordusuna karşı giriştiği savaşta mağlup

¹ İbn Habib, *Muhabber*, s. 491.

² Yüksel, *Ubeydullah*, s. 30.

³ Dîneverî, *Ahbâr*, 295; Hasan Onat, “Husayn b. Nümyer”, *DİA*, XVIII, 413.

⁴ Yüksel, “Kerbelâ Vak’ası’da Ubeydullah b. Ziyad’ın Önemli Rolü”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, I, Editör: Alim Yıldız, Sivas, 2010, s. 323.

⁵ Dîneverî, *Ahbâr*, s. 305.

⁶ Taberî, *Tarih*, VII, 127.

⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 176.

⁸ Taberî, *Tarih*, VI, 112.

⁹ Bk. Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, Şafak Yayınları, İstanbul 1994, s. 180.

edilmiş ve başı Abdülmelik b. Mervan'ın önüne getirilmiştir (71/690).¹ Mus'ab'ın başını önünde gören Abdülmelik secdeye kapanmıştır. Onun başının Irak'ta Bacumeyra mıntıkasında gömüldüğü rivayetinin yanı sıra önce Kûfe'ye sonra da Suriye ve Mısır'a gönderilerek buralarda dolaştırıldığı, sonunda hakaretler eşliğinde Dimaşk'a getirilip herkesin rahatlıkla görebileceği bir yere asıldığı ve nihâyet Abdülmelik'in hanımı ve Yezid b. Muâviye'nin kızı Atike tarafından alınıp yıkandıktan sonra defnedildiği rivayet edilmiştir.²

Emevîler tarafından başı kesilenlerden biri de Mekke'de halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'dir. Mekke'ye taarruza geçen Haccac karşısında sekiz ay kadar mukavemet gösterdikten sonra öldürülen Abdullah, daha sonra başı kesilerek Şam'a gönderilmiş, cesedi ise Mekke'de teşhir edilmiştir.³ Başlı muhtemelen Şam'da defnedilmiştir.

Irak bölgesinde ne Emevîlere ne de o dönemde Mekke'de halifeliğini ilan etmiş olan Abdullah b. Zübeyr'e itaat etmeyen Ubeydullah b. Hür'ün de başı kesilmiş ve önce Kûfe'ye oradan da Basra'ya gönderilmiştir. Ona tuzak kurup öldürten kimse Abdülmelik b. Mervan olmuştur. Ubeydullah, Abdülmelik b. Mervan'a bir heyet gönderince Abdülmelik ona on bin kişilik bir kuvvet gönderdiğini, Kûfe'ye girmesini ve gönderdiği kuvvetlerin gelmekte olduğunu haber vermiş, ardından da Kûfe'deki valisine onu öldürmesi için emir göndermiştir. Bulunduğu yerde tuzağa düşürülen Ubeydullah öldürülmüş ve başı kesilerek önce Kûfe'ye sonra da Basra'ya gönderilmiştir (68/687).⁴

Bu dönemde Hüseyin'in kanını talep ederek ortaya çıkan bazı kimselerin de başları kesilmiştir. Bir sahâbi olan Süleyman b. Surad önce Hz. Ali, daha sonra Hz. Hüseyin taraftarı olup daha çok Hz. Hüseyin'e Kerbelâ'da yardım etmedikleri için vicdan azabı duyan ve bundan dolayı günahlarından tevbe eden manasında "Tevvabun" diye anılan Kûfelilerin başına geçerek kıyam etmiştir. Fakat bunda başarılı olamayıp başı kesilerek dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervan'a gönderilmiştir (65/684).⁵ Başlı Dimaşk'a gönderildiğinden muhtemelen burada defnedilmiştir.

Bu dönemde başı kesilip de Emevî valilerinden Haccac'a gönderilen bir kimse de Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'dır. Emevîlere karşı

¹ Bu hadisenin hicri 72 yılında olduğunu iddia edenler de var. Bk. Taberî, *Tarih*, VI, 145.

² Taberî, *Tarih*, VI,143; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 332.

³ Taberî, *Tarih*, VI, 166.

⁴ Taberî, *Tarih*, VI, 126; İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1322.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 207, VIII, 133; Belâzur'i, *Ensâbu'l-eşraf*, V, 210; Taberî, *Tarih*, VI, 16; Yiğit, "Tevvabin", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 50; Asri Çubukçu, "Süleyman b. Surad", *DİA*, XXXVIII, 103.

isyana geçen Abdurrahman, Haccac karşısında mağlup olduktan sonra Türk komutan Rutbil'e sığınmış ve Sicistan'a yerleşmişti. Fakat Haccac onu ortadan kaldırarak bu tehlikeden emin olmak istiyordu. Haccac'ın bir girişimde bulunmasına gerek kalmadan bir müddet sonra Abdurrahman öldü. Eceliyle ölüp başının Rutbil tarafından kesilerek Haccac'a gönderildiği rivayetinin yanı sıra,¹ bir evin damından kendini atarak intihar ettiği ve intihardan sonra Rutbil'in onun başını keserek Haccac'a, onun da Abdulmelik'e, onun da kardeşi Abdulaziz'e gönderdiği şeklinde bir rivayete de sahibiz.² Bir başka rivayette ise Abdurrahman ve arkadaşlarının hile ile yakalanması üzerine intihar ettikleri, daha sonra başının kesilerek Haccac'a gönderildiği, onun da kesik başı Abdulmelik'e ulaştırdığı bildirilmiştir(85/704).³

Emevîler döneminde başı kesilenlerden biri de Yezid b. Muhalleb'dir. Yezid, Emevî devletine karşı son derece sadık bir valiydi. Herhangi bir sebep olmaksızın Emevîlerin Irak valisi Haccac onu görevinden azletti. Daha sonra Süleyman b. Abdulmelik tarafından görevine iade edildi. Fakat daha sonra katı siyaseti nedeniyle Ömer b. Abdulaziz zamanında tekrar görevinden alındı. Beytu'l-malden aldığı malları iade edinceye dek Ömer b. Abdulaziz tarafından hapiste tutuldu. Beytu'l-malden yoğun miktarda mal almıştı. Yezid b. Abdulmelik zamanında hapisten kaçmayı başardı. Irak'ta Emevîlere karşı bir isyanı yönetmek için harekete geçti. Basralılar her konuda itaat edeceklerine dair söz verip biat ettiler. Bu sırada Hasan el-Basrî halkı isyandan vaz geçirmek istediye de kimse onu dinlemedi. Yapılan savaşta Emevî ordusuna karşı yenilen İbn Muhalleb öldürüldü.⁴ Kesik başı önce Hire'de bulunan Mesleme b. Abdulmelik'e gönderildi. Mesleme de onu Halid b. Velid b. Abdulmelik'e gönderdi. Fakat burada da bırakılmadı ve kesik baş Dimaşk'ta bulunan halife Yezid b. Abdulmelik'e ulaştırıldı. O da bunu yanında tutmayıp Halep valisi Abbas b. Velid b. Abdulmelik'e gönderdi(102/720).⁵ Başı muhtemelen Halep'de defnedilmiştir.

Bu dönemde başı kesilenlerden biri de Emevîlerin son halifesi Mervan b. Muhammed'dir. Abbâsî güçleri karşısında Zap suyu kenarında giriştiği savaşta mağlup olduktan sonra canını kurtarmak maksadıyla kaçan

¹ Taberî, *Tarih*, VI, 302;

² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 228.

³ Ya'kubî, *Tarih*, II, 188. Geniş bilgi için bk. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervan ve Dönemi (65-86/685-705)*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 224-245.

⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1437.

⁵ Teberî, *Tarih*, VI, 436; İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1437.

Mervan, düşmanlarının ısrarlı takibinden kurtulmak için önce Mısır'ın Arîş¹ şehrine kadar gitmişti. Neticede onu takip eden Abbâsî birlikleri, kendisini ve yanında bulunan adamlarını yakalayıp öldürdüler (132/750). Başu o sırada Kûfe'de bulunan ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ali es-Seffah'a gönderilmiştir. Başu Kûfe'ye ulaşana kadar dört kişinin elinden geçmiş, neticede Seffah'ın şurta (emniyet) teşkilatının başında bulunan Hüzeyme b. Yezid b. Hani'ye ulaşmış ve o da kesik başu Seffah'a teslim etmiştir.² Başının akibeti hakkında bir malumat bulunmamakla beraber muhtemelen Kûfe'de defnedilmiştir. Böylece bir asır kadar hüküm süren ve idareleri sırasında baş kesme gibi bir davranışı ihdas eden Emevîler, miadlarını son halifelerinin başının kesilmesiyle tamamladılar. Görüldüğü üzere iktidara karşı gelmenin cezası başın kesilmesi, mızrakların ucunda teşhir edilmesi ve genellikle başka bir yere nakledilmesi şeklinde karşılık buluyordu.³

İslam tarihinde baş kesme fiilinin ihdası ve işleyen süreçte başları kesilenlere dair tespit ettiklerimiz bunlardır. Bu iş, Emevî dönemiyle sınırlı kalmamış, sonraki İslam devletlerinde de devam etmiştir. Görüldüğü üzere bu dönemde başları kesilenler meşhur insanlardır. Bunlar arasında Resûlullah (s.a.v)'in torunu Hz. Hüseyin gibi şahsiyetler olduğu gibi, sultanlar, alim şahsiyetler ve halk tabakasından kimselerin de ölü bedenleri bu tür hadiselerle maruz kalmıştır.

Sonuç

İslam'a göre düşmana da ait olsa insan bedeni mukaddestir ve işkence edilemez. Gayrimüslim bir cesed de olsa olduğu gibi defnedilmelidir. Eldeki iktidarı muhafaza etme söz konusu olunca Emevîler, İslam tarihinde kendilerinden önceki Müslümanların yapmadıkları baş kesme gibi bir fiili ihdas ettiler. Bu fiil ihdas edilmekle kalmadı ve o günden sonra hep işlene geldi. Çünkü Emevîler salt kuvvete dayalı bir iktidar modeli geliştirmişlerdi ve bu iktidarı ayakta tutabilmek için de şiddet ve bunun doğurduğu tabii bir sonuç olan katletme ve ardından da katlettiğinin bedenine kast etme gibi bir davranış sergilediler. Halbuki bu davranış İslam'ın ruhuna aykırıydı ve Resûlullah (s.a.v) bunu yasaklamıştı. Fakat bu

¹ Mısır'da Akdeniz sahili üzerinde doğu tarafında yer alan bir şehirdir. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldan*, IV, Beyrut: Daru Sadır 1988, s. 113.

² Dîneverî, *Ahbâr*, 325; İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1483. Diyanet İslam Ansiklopesidinin Mervan b. Muhammed maddesinde halifenin kesik başının akibeti hususunda herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bk. Hasan Kurt, "Mervan II", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 229.

³ Yüksel, *İhtirastan İktidara Kerbela –Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyad Döneminin Anatomisi-* Yediveren, Konya 2001, s. 95.

çirkin iş Emevîlerin yaptıklarıyla sınırlı kalmadı. Bu dönemde iktidarı ellerinde tutanlar ölü bedene bu işkenceyi reva gördüler ve böylece rakiplerinden cesedleri üzerinden de intikam alma yoluna gittiler.

Emevî dönemi boyunca baş kesmelerin ekseriyeti Kerbelâ hadisesiyle ilgili olarak zuhur etmiştir. Bundan başka Emevî idaresine karşı isyana geçen bazı isimlerin de başları kesilmiştir. Baş kesenlerin hemen hepsi kendi başlarının kesilmesi şeklinde bir akibete uğramaktan kendilerini kurtaramamışlardır. Bu fiili başlatan ya da buna ses çıkarmayan bazı Emevî idarecileri aynı akibete uğramışlardır. Bu dönemde silsile halinde devam eden kesik başları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hz. Hüseyin'in başı Ubeydullah b. Ziyad'ın önüne
- Ubeydullah b. Ziyad'ın başı Muhtar es-Sekafi'nin önüne
- Muhtar es-Sekafi'nin başı Mus'ab b. Zübeyr'in önüne
- Mus'ab b. Zübeyr'in başı Abdumelik b. Mervan'ın önüne gelmiştir.

Mus'ab b. Zübeyr'e karşı mücadele edenler arasında yer alan Mervan b. Muhammed'in de başı Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın önüne konmuştur.

Kesme işinde emir veren ya da bu hususta sessiz kalanların önlerine farklı sayılarda kesik baş konmuştur. Önüne çok sayıda kesik başın konduğu kimseler sırasıyla Yezid b. Muâviye, Ubeydullah b. Ziyad, Muhtar es-Sekafi ve Abdumelik b. Mervan olmuştur. Zira bunlar birden fazla kesik başa şahid oldular. Ubeydullah yetmiş iki, Yezid aynı şekilde yetmiş iki, Muhtar sekiz, Abdumelik ise beş kesik başa şahid olmuştur. Ubeydullah ile Yezid b. Muâviye'nin şahid olduğu başlar aynı olup Kerbelâ şehitlerinin başlarıdır. Baş kesilenlerin üçü sahabidir. Diğerleri tabiîn neslindedir.

Bir asır kadar gibi bir dönemde meydana gelen hadiselerde başları kesilenlerin 156 kişi olduğu ve bunlardan 72'sinin Hz. Hüseyin'in taraftarlarından olduğu bilinmektedir. Emevî taraftarları da en az bu kadar kesik baş vermişlerdir. Nitekim Ubeydullah b. Ziyad'la beraber 70'ten fazla kişinin başı kesilmiştir. Bu başlar, ölü bedenlerden koparılarak farklı şehirlerarasında taşınmış olan başlardır ve netice olarak başları kesilenlerin bedenleri bu şekilde cani bir muameleye tabi tutulmuştur.

- Baş kesmedeki amaç muhtemelen şu sebeplere dayanıyordu:
- Kesin öldürdüğünü ve yanlış adam öldürülmediğini ispatlama
- Korku salma
- İntikam ve hınç alma hissi

Önüne kesik bir baş konan kimse, düşmanını öldürüldüğünden yüzde yüz emin oluyordu ve başları kesilenler genellikle komutan-vali olanlar

arasından çıkıyordu. Baş kesilenler arasında Mervan b. Muhammed gibi halifeler de olmuştur.

Başların kesildiği yer genelde Irak bölgesi olmuştur. Bölge çok sayıda isyanın baş gösterdiği bir yer olarak ön plana çıkmış ve Emevîler dönemi boyunca da hep çalkantı içinde olmuştur. Haliyle kesik başların zuhur ettiği bir bölge olmuştur.

Bu dönemde baş kesmekle yetinilmemiş ve durum “şehirlerarası baş(kelle) taşıma” işine dönüştürülmüştür. Başların dolaştırıldığı yerler farklı şehirler olmuştur. Bu konuda öne çıkan şehirler Kûfe, Basra, Dimaşk, Medine, Mekke ve Halep olmuştur. Kûfe’deki valilik sarayı kesik başların taşındığı saray olarak ön plana çıkmış, Basra’daki valilik sarayı ise duvarına çizilen kesik baş resmiyle kayıtlara geçmiştir. Taşıma şekilleri de farklı olmuştur. Kesik bir başı, bazen bir tencerede bazen bir mızrağın ucunda bazen de ziftli bir küp içinde görmek mümkün olmuştur. Başlar, Mervan b. Muhammed’in kesik başının taşınmasında görüldüğü gibi bazen çok sayıda el değiştirdikten sonra asıl gitmesi gereken yere ulaştırılmıştır.

Bu işe yeltenenler sahabeden değillerdi ve bu fiili işleyenler İslam’ın daha yeni neşvü nema bulduğu yerlerde yaşayan kimselerdi. Böyle bir hadise ne Hz. Peygamber zamanında ne de sahabenin idarede olduğu bir dönemde meydana geldi.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, Şafak Yayınları, İstanbul 1994.
- Algül, Hüseyin, *Kerbelâ Kanayan bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensabü'l-Eşraf*, Daru'l-Fikr, I-XIII, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Zirikî, Beyrut 1996.
- Çubukçu, Asri, “Süleyman b. Surad”, *DİA*, XXXVIII, 103.
- Dîneverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, *Ahbru't-tıval*, thk. Abdülünim Amir, ty.
- Erkoçoğlu, Fatih, *Abdülmelik b. Mervan ve Dönemi (65-86/685-705)*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006
- Fırlalı, Ethem Ruhi, “Hüseyin”, XVIII, 520.
- Güneş, Hüseyin, *Dini Ve Sosyal Etkisi Açısından Muhammed b. Hanefiyye ve Hayatı*, Selçuk Ün. Sosyal Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2009.
- el-Hamevi, Yakut, *Mu'cemü'l-Büldan*, I-V, Beyrut: Daru Sadır 1988.

- İbn Abd'ülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire ty.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1170), *Tarihu medineti Dimaşk*, I-LXXX, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî, Beyrut: Daru'l-Fikr 1995-1998.
- İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed (245/859), *Kitabu'l-muhabber*, Daru'l-Âfâki'l-Cedid, Beyrut ty.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Müessesetü'l-Maarif, Beyrut 2004.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-II, Daru'l-Efkari'd-Devliyye, Lübnan 2004.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin (630/1236), *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, y.y. 1970
....., *el-Kâmil fî't-tarih*, I-XIII, nşr. C. J. Tonberg, Beyrut 1979.
- Kavas, Ahmet, "Kesik Baş Destanı", *DİA*, XXV, 308.
- Kılıç, Ünal, *Yezid b. Muâviye*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.
- Köksal, M. Asım, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Köksal Yayıncılık, İstanbul ty.
- Kurt, Hasan, "Mervan II", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Folklorundan Kesik Baş-Tarih Folklor İlişkisinden Bir Kesit*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- Onat, Hasan, "Husayn b. Nümyer", *DİA*, XVIII, 413.
- Önkal, Ahmet, "Amr b. Hamık", *DİA*, III, 84.
- Öz, Mustafa, "Hanî b. Urve", *DİA*, XI, 32.
- Öz, Şaban, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, I-X, Darü İhya-i Türesi'l-Arabi, Beyrut 2008.
- Yakubi, Ahmed b. Ebu Yakub b. Cafer, *Tarihu'l-Yakubî*, I-II, thk. Abdullah Hayr Muhenna, Şirketü'l-Ulami, Beyrut 2010.
- Yılmaz, Metin, "İtaatkar Toplum Oluşturma Aracı Olarak İşkence(Emevî Örneği)", *Din Bilimler Akademik Araştırma Dergisi* (www.dinbilimleri.com), 2008., VIII, sayı: 4, (erişim tarihi: 25.06.2015)
- Yiğit, İsmail, "Müslim b. Akil", *DİA*, XXXIII, 91.
....., "Tevvabin", *DİA*, XLI, 50.

Yüksel, Ahmet Turan, “Kerbelâ Vak’ası’nda Ubeydullah b. Ziyad’ın Önemli Rolü”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, I-III, Editör: Alim Yıldız, Sivas, 2010.

....., “Ubeydullah b. Ziyad”, *DİA*, XLII, 29.

....., *İhtirastan İktidara Kerbela –Emevi Valisi Ubeydullah b. Ziyad Döneminin Anatomisi- Yediveren*, Konya 2001.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü a’lami’n-nübelâ*, I-III, Daru’l-Efkari’d-Devliyye, Lübnan 2004.

Hz. Eyyûb'ün (a.s.) Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız

Abdulvahap YILDIZ*

Özet

İnsanın maruz kaldığı hastalıklar maddî (bedenî) olduğu gibi, manevî de olabilir. Hastalığı sebebiyle ailesini, malını, mülkünü ve sağlığını kaybeden Hz. Eyyûb (a.s), uzunca bir süre sabır gösterdikten sonra, bir dua ile halini Cenâb-ı Hakk'a arz edip, O'nun merhametine sığınmıştır. Allah Teâlâ da, onun ihlâs ve samimiyetle yaptığı bu duasını kabul etmiştir. Hz. Eyyûb (a.s)'ın duçar olduğu hastalığından farklı olarak, bizim de ruhî ve kalbî bazı hastalıklarımız bulunmaktadır. Hz. Eyyûb (a.s)'ın hastalığı sadece bu geçici dünya hayatını etkiliyordu. Bizim maruz kaldığımız manevî hastalıklarımız ise ahiret hayatımızı tehdit etmektedir. Bundan dolayı Cenâb-ı Hakk'a daha çok dua ve tazarruda bulunmamız gereklidir. Bedenî hastalıkların bir kısmı, bazen Yüce Allah'ın insana bir ihtarı olabilir. Bu hastalıklara karşı gerekli tedbirleri alıp, şifa için dua ve niyazda bulunmalıyız.

Anahtar Kelimeler: Hz. Eyyûb (as), maddi hastalıklar, manevî hastalıklar, sabır, dua.

Prophet Ayyub Prophet's Tangible Diseases and Our Spiritual Sicknesses

Abstract

The illnesses might be physical or spiritual. Ayyub who lost his family, goods and health prays to God after showing patience. Thus, God accepts his sincere prayer. As different from illness of him, we have mental and heart diseases. While His illness affects this temporary world, our spiritual illnesses influence the life of the hereafter. Because of this problem, we should pray and make invocation to God in order to get rid of this troubled condition.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., Tarih Bölümü,

Key Words: Ayyub, physical illnesses, spiritual sicknesses, patience, prayer.

Giriş

Sabır, üzücü bir olay karşısında kendine hâkim olmak, aşırı davranışlara girmemek; başa gelen elem, sıkıntı ve belalara karşı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak, kendini acındırmamak demektir. Sabır, nefse haz veren şeylerden uzaklaşma, haramlardan sakınma ve dinî emirleri yerine getirme diye de tarif edilmiştir.¹ Sabır konusuna çok önem veren mutasavvıflar, sabır sözcüğünü sözlük anlamının dışında, farklı anlamlarda da kullanmışlardır: Mesela Sehl b. Abdullah Tusterî (ö. 283/896), “Âfiyete karşı sabır, belâyaya karşı sabırdan daha zordur”² Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 298/911) “Sabır, sızlanmadan nefsi Allah'la birlikte bulundurmadır. Sabır yüzü ekşitmeden acıları yudumlamaktır. Sabrın son noktası tevekküldür.”³ Gerçekten, Allah Müminlere iman, imana akıl, akla da sabır ikram etmiştir. O halde imân müminin, akıl imanın, sabır da aklın süsüdür.”⁴ Amr İbn Osman Mekkî, (ö. 297/910) “Sabır, Allah'a dayanıp, sebat etmek ve belâyı gönül hoşluğu ve rahatlığı ile karşılamaktır.”⁵ İbrahim el-Hevvas (ö. 291/904), “Sabır, kitap ve Sünnet'in hükümleri üzerinde sebat etmektir.”⁶ Ahmed-i Câmî-i Nâmekî, (ö. 536/1141) “Yüce Allah'ın emirlerini yerine getirmek nehiyelerinden sakınmak, nefsin meşru olmayan istek ve arzularına direnebilmek, başa

¹ Sabır konusunda geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1413/1993, s. 183; Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed, *Kütü'l-Kulûb*, Meymeniyye Matbaası Bulak, 1310/1897 I,193; Kelâbâzi, Ebu Bekr Muhammed, *et-Ta'aruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Tahkik, Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994, s.110; Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, neşr: R. N. Nicholson, Matbaa-i Beril, Leiden, 1914, s. 49; Gazalî, Ebu Hamid, *İhyâu 'Ulumiddîn*, III. Basım, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tarihsiz, s. 60 vd.; Geylanî, Abdulkadir, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.s. 30; Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Hazırlayan: Walintin Jokofski, Matbaa-ı Emîr Kebîr, Tahran, tarihsiz, s. 118; Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'îfât*, basım yeri belli değil, tarihsiz, s. 131; Abdulahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013, s.147 vd.

² Sühreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafs, *Avârifü'l-Me'arif (Gerçek Tasavvuf)* Tecüme ve Tahric, Dilaver Selvî, Umrân Yayınları, İstanbul, 1995, s. 365.

³ Kuşeyrî, s. 183.; Attar, Feridüddîn, *Tezkretü'l-Evliyâ*, nşr: Muhammed İsti'lâmi, Çaphane-i Bânk Tahran, 1346, s. 445; Attar, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Tercüme: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s. 480.

⁴ Sühreverdî, s. 620.

⁵ Attar, s. 455; s, 491.

⁶ Kuşeyrî, s. 184.

gelen elem, keder, bela ve musibetlere karşı tahammül edebilmek ancak sabırla mümkündür. Bütün faziletlerin özü ve hayatta başarılı olmanın sırrı sabırda gizlidir.”¹ demişlerdir.

Sabır ve tahammülün sembolü Hz. Eyyûb (a.s.)'ın soyu ve yaşadığı zaman hakkında kaynaklarda farklı rivâyetler aktarılmıştır. Hz. Eyyûb Nebî'nin, baba tarafından Hz. İshak'ın, anne tarafından Hz. Lût'un soyundan geldiği rivâyet edildiği gibi², babası, Hz. İbrahim (a.s.)'ın Nemrut tarafından ateşe atılması esnasında iman edip onunla birlikte hicret edenlerden biri olduğu ve Hz. İbrahim (a.s.)'ın soyundan geldiği de zikredilmektedir.³ Onun Hz. Dâvud (a.s.) ve Hz. Süleyman (a.s.) zamanında yaşayan Arap asıllı bir nebî olduğunu ileri sürenler de vardır. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî (ö.1903-1979), Ahd-i Atik'teki Eyyûb kitabından daha güvenilir bulunduğu İşâyâ ve Hezeikel kitaplarına dayanarak Hz. Eyyûb (a.s.)'ın milattan önce 9. yüzyıl veya daha önce yaşadığı görüşünü kabul etmiştir.⁴

Hz. Eyyûb (a.s), uzun boylu, gür saçlı ve heybetli bir kişi idi.⁵ Ölü Deniz'in güneydoğusunda yer alan Celile gölünün kuzeydoğusundaki Uts diyarında yaşamıştır. Daha sonra Şam bölgesine göç etmiş ve kendisine burada peygamberlik vazifesi verilmiştir. Dini, İbrahim (a.s.)'ın tevhid dini idi. Şerîatı, yüce Allah'ın birliğine iman ve insanların arasını düzeltmekti. Hanımı, Hz. Ya'kûb (a.s.)'ın neslinden gelen Rahme'dir. Hz. Eyyûb (a.s), yedisi erkek ve üçü kız olmak üzere on çocuk babasıdır. Bazı kaynaklarda kızlarının sayısı yedi,⁶ bazı kaynaklarda da on iki oğlu ve on iki kızı olduğu zikredilmektedir. Kendisine kavminden sadece üç veya yedi kişinin iman etmiş olduğu rivâyet edilmiştir.⁷ Eyyûb Nebî'ye inananların sayısı çok az olsa da o manevî peygamberlik ücretini almıştır. Zirâ bazı peygamberlerin,

¹ Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâme-kî*, s. 147.

² İbn Kesîr, *Kasasu'l-Enbiyâ*, I, tahkik: Abdulkadir Ahmed 'Atâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, tarihsiz, s. 367; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Ku'ân Dili*, Diyânet İşleri Reisliği Neşriyâtı, İstanbul, 1936, V, 4100.

³ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I, Beyrut, tarihsiz; Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîduddîn, *Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr*, s.1891; Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Ruhü'l-Beyân*, Tefsiri, Tercüme heyet, c. V, Damla Yayınları, İstanbul, 2004, s. 348. <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/meybodi/kashfol-asrar-kamel.pdf> (30.03.2016), Seligsohn, M, “Eyyûb”, *İslam Ansiklopedisi*, IV, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945, s. 422.

⁴ İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2004, s.358.

⁵ M.Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s.305.

⁶ Meybudî, s. 1891-1892; Harman, Ömer Faruk, “Eyyûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, 16 Nişancızâde Mehmed b. Ahmed, *Mir'ât-ı Kâinât*, I, Tatyos Dividicyân Matbaası, İstanbul, 1290/1874, s.181; Köksal, s. 306.

⁷ Meybudî, s.1892; Seligsohn, IV, 423.

birkaç kişiden başka ittibâ edenleri olmadığı halde, onlar yine o kutsal vazifenin sınırsız mükâfatını almışlardır.¹

Hız. Eyyûb (a.s) bazı müelliflere göre, hastalanmadan önce 70 ve hastalıktan sonra da 70 olmak üzere toplam 140 yıl yaşamış, bazı müelliflere göre ise, toplam 93 yıl yaşamış, bazı kaynaklarda ise hastalıktan sonra 140 yıl daha yaşadığı rivâyet edilmektedir.² *Tecrîd Tercümesi*'nde, Hız. Eyyûb (a.s)'ın kabrinin Şam'ın Besne adındaki bir köyde olduğu kaydedilmekte ise de³ nerede medfûn olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bazı eserlerde, *Hız. EYYÛB (A.S)'IN KABRİ* Urfa'nın Viranşehir ilçesine 20 km. uzaklıktaki Eyyûb Nebi köyünde olduğu da zikredilmektedir⁴.

1. Hız. Eyyûb (a.s)'ın Hastalıklar Karşısındaki Sabrı

Hastalık denince ilk önce bedenî hastalıklar akla gelir. Aslında insanda maddî ve manevî olmak üzere iki çeşit hastalık olabilir. Birincisi bedenimizde oluşan maddî hastalıklar, ikincisi ise kalbî ve ruhî hastalıklardır. Her iki hastalık da tedaviye muhtaçtır. Tedavi olunmaz ise kalıcı hale gelir ve büyük sıkıntılara sebep olur. Bedenî hastalıklar fark edilince hemen vakit geçirmeden tedavi edilmeye çalışılır. Manevî hastalıkları fark etmek ve kabul etmek kolay değildir. *BUNLARIN* tedavisi, bedenî *HASTALIKLARIN* tedavisinden çok daha zor ve önemlidir. Bu hastalıklar için gerektiğinde bir rehber veya tasavvuf dilinden bir mürşid-i kâmile başvurulabilir. Çünkü maddî hastalıklar kısacık dünya hayatımızı tehdit ederken, manevî hastalıklar hem dünya hem de ebedî olan ahiret hayatımızın bozulmasına sebep olabilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, sabır ve tahammülün sembolü Hız. Eyyûb (a.s.)'dan sadece dört yerde bahsedilmiş ve bu bilgiler şöyle sıralanabilir: Peygamber olarak görevlendirilmesi, üstün ahlâkı, bir hastalığa yakalanması ve Allah'ın lütfüyle bu hastalıktan kurtulmasıdır. Peygamberler arasında adı geçer ve kendisinden *kulumuz* diye bahsedilir. Sabırlı bir insan örneği olarak gösterilir. Allah'ın kendisini imtihana tabi tuttuğu, kendisinin de zikir ve ibadete devam ettiği, sonunda sağlığına, ailesine ve servetine kavuştuğu zikredilir.⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de Eyyûb Nebî'nin hastalığının sebebi, ne tür bir hastalık olduğu ve safhaları hakkında bilgi yoktur. Ayetlerdeki bilgileri esas

¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 156.

² Seligsohn, IV, 423 ; Harman, XII,16-17.

³ Meybudî, s. 1891.

⁴ Selâmî Yıldız, *Peygamberler Diyarı urfa*, Şanlıurfa İl kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları Şehir Kitaplığı Dizisi, Ankara, 2006, s. 178.

⁵ Bakımız, (Nisâ, 4/163; Enam 6/84); Enbiya 21/83,84); (Sad 38/41, 42,43, 44); Yiğit, s. 358-362.

alındığında, onun bu hastalığının, diğer peygamberlerin tâbi tutulduğu imtihanlar cinsinden, manevî derecesinin yükseltilmesine sebep kılınan bir tecrübe olduğu görülmektedir.¹

Cenâb-ı Hak Eyyûb (a.s.)'a önceleri kendisine çok geniş arazi, sürü sürü hayvanlar, bağlar, bahçeler, mâl mülk ihsan etmiştir. O, takvâ sahibi, yoksullara karşı merhametli, dulları ve yetimleri kollayan, misafire ikram eden, yolcuların yardımına koşan ve Allah'ın verdiği nimetlere şükreden, Allah'tan korkan, kötülükten sakınan, kâmil, doğru, iyi ve metanetli bir peygamberdi.² Kendisine ihsan edilen bunca servet, zenginlik, evlât, bağ, bahçe ve sürüler; ona bir ân bile gaflet vermemiş ve rıza-yı İlâhî için yaptığı ibadetine, tevekkülüne, metanetine ve insanları hakka davetine mani olmamıştır. Zirâ Hakk'ı görüp, hakikate erenlerin kalp gözlerine böyle fânî olan şeyler mânî olmaz.³

Hiz. Eyyûb (a.s.) daha sonra, bütün malını, mülkünü ve ailesini, çocuklarını kaybetmiş; elemli, ıstıraplı bir hastalığa yakalanmış. Kendisinin, 3, 7, 13, 18 veya 80 sene hasta kaldığı rivâyet edilir.⁴ Tahminimize göre Hiz. Eyyûb (a.s.) on sekiz yıl hasta kalmıştır. Zirâ hadis-i şerîfte şöyle buyrulur: “Eyyûb hastalığını on sekiz yıl çekmiştir.”⁵ Hadis-i şerîfte “Hiz. Eyyûb (a.s.)'ın “Çarşamba günü hastalığa yakalandığı ve salı günü kurtulduğu belirtilir.”⁶ Bu hastalık ve sıkıntılardan sonra sadakat ve şefkat timsali sâliha bir kul olan hanımı Rahme'den başka herkes ondan kaçır olmuştur. Şehir halkı onları şehrin dışına çıkarmışlardır. Bir gün hanımı kendisine, “Allah Teâlâ'ya dua etsen de bu hastalık ve dertlerden şifa bulsan olmaz mı” demiş, O da; “Benim bolluk ve genişlik ve sıhhat içinde yaşadığım müddet seksen senedir. Bu hastalık ve sıkıntı müddetim, genişlik zamanlarıma erişmiş değildir. Ben Allah'tan utanırım. Bu durumdan kurtulmak için Allah'a nasıl dua ederim” buyurmuştur.⁷ Hadis-i şerifte “İnsanların en çok musibete uğrayanları evvelâ peygamberlerdir, sonra derecelerine göre (veliler ve sâlihler) gelir. Kişi dinine göre bela ve imtihanlara maruz kalır. Eğer dine bağlılığı varsa, belası daha da artar. Fakat dininde gevşek

¹ Yiğit, s. 360.

² Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihü't-Taberî*, I, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1979, s. 322-325; Meybudî, s. 1891; Köksal, s. 307.

³ Bünyamin Ateş, *Peygamberler Tarihi*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2002, s.185.

⁴ Nişancızâde, s. 182.

⁵ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, I, 223.

⁶ İbn Mâce, *Tıb*, 22.

⁷ İbn-i Kesir, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, 1, 370; Meybudî, s. 1892-1894; Bilmen, IV, 2174; Köksal, s. 310.

yaşıyorsa ona göre musibetlerle karşılaşır. Kişiyе belalar gelir, gelir de artık onun üzerinde hiçbir günah kalmaz.”¹

Hadisten anlaşıldığına göre belanın en şiddetlisi, Allah Teâlâ'nın çok sevdiği en hayırlı en kâmil kullara geliyor. Hz. Eyyûb (a.s), başına gelen bu sıkıntılara karşı asla kırgınlık göstermemiş, uzun süre sabır ve metanet göstermiş,² hastalıklara birer halis ibadet, Allah'ın bir hediyesi nazarıyla bakmış sabır içinde şükretmiştir. Bütün bu felâketleri büyük bir tevekkül ve teslimiyetle karşılayarak Allah'ı zikre ve tespih etmeye devam etmiş ve Allah'tan gelen her şeye rıza göstermiştir. Bolluk zamanında olduğu gibi, darlık hallerinde nasıl olunması gerektiği hususunda sâlih, hasta ve muhtaç kullar için örnek bir hayat yaşamış ve güzel bir örnek olmuştur.³ Bedenindeki dayanılmaz dert ve acılara karşı gösterdiği sabır, tahammül, tevekkül ve Cenâb-ı Hak'a yaptığı niyaz ve dualardan sonra şifâ bulmuştur. Bu sabrından dolayı, diğer ilâhî dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de sabır ve tahammül timsali olarak zikredilmektedir.

Allah Teâlâ, Eyyûb (a.s)'ı tekrar sağlığına kavuşturduğu gibi, önceki malından daha fazla servet ve peygamberlik vazifesini de vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine peygamberlik verildiği şu âyet-i kerîmede belirtilmiştir. “*Muhakkak ki Biz, Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahiy ettiğimiz gibi sana da vahiy ettik. Ve İbrâhîm'e, İsmail'e, İshak'a, Yâkub ve torunlarına, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahiy ettik. Ve Davud'a Zebur'u verdik*” (Nisâ, 4/163). Yine onun hidayete erdirildiği ve mükâfatlandırıldığı şu âyet-i kerîmede bildirilmektedir. “*Ve onu İshak ve Yâkub'ı bağışladık. Hepsini hidayete erdirdik. Ve daha önce Nuh'u hidayete erdirdik ve onun zürriyetinden Davud, Süleyman, Eyyûb, Yusuf, Musâ ve Harun'u da hidayete erdirdik. Ve işte böylece, Muhsinleri mükâfatlandırırız.*” (el-En'âm 6/84). Diğer bir âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: “*Ey Muhammed! Kulumuz Eyyûb'u da an. O, Rabb'ine "Doğrusu şeytan bana yorgunluk ve azap verdi" diye seslenmişti*”. (Sâd 38/41.) *Ona bizden bir rahmet ve sağduyu sahiplerine bir ibret olarak ailesini ve onlarla beraber bir eş daha bağışladık.* (Sâd 38/43)

Hz. Eyyûb (a.s)'ın hastalığı iyice ağırlaşınca, yaralar vücudunun her tarafını sardı. Sûfiler sabır konusunda Hz. Eyyûb (a.s)'ı kendilerine daima rehber edinmişler ve hastalıkları ve sıkıntıları Allah'ın bir nimeti olarak

¹ Tirmizi, *Zühd* 57; Ahmed b. Hanbel, I/172, 174

² Nursî, *Lem'alar*, s. 223-224.

³ Yiğit, s. 361-362.

görüp, bu konuda insanları daima sabırlı olmaya davet etmişlerdir. Ebû Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021)'nin naklettiğine göre “Bir gün İbrahim Edhem (ö.162/779) bir gurup fakir insanların yanından geçerken onlara bakıp şöyle dedi ‘Allah’ın belasının sahipleri, bela Allah’ın nimetlerindedir. Allah sizi bela sahibi yapmış siz de sabırlı olun.” demiştir.¹ Cüneyd-i Bağdâdi (ö. 298/911) “Sûfî o kimselerdir ki, gönlü Hz. İbrahim (a.s)’ın gönlü gibi dünya sevgisinden kurtulup selâmete ermiş, Allah’ın emrini onun gibi ifâ etmiş, Hz. İsmail (a.s) gibi teslimiyet göstermiş, Hz. Davud (a.s) gibi hüznlenmiş, Hz. İsâ (a.s) gibi fakr hayatı yaşamış, Hz. Eyyûb (a.s) gibi sabretmiş, niyaz zamanı gibi Musâ (a.s) iştiaq duymuş ve Hz. Muhammed gibi (s.a.v) ihlâs ve samimiyete sahip olmuştur.”²

Hastalık zikir mahalli olan diline ve kalbine de zarar vermeye başlayınca, Hz. Eyyûb (a.s), kalp ve diliyle yaptığı kulluk vazifesinde zorlanmaya başladı. Rahatı için değil, sırf kulluğuna engel olur düşüncesiyle şöyle duada bulundu. ‘*Yâ Rab, zarar bana dokundu. Lisanen zikrime ve kalben ubudiyetime hâlel veriyor*’ Cenâb-ı Hak o hâlis ve sâfi, garazsız, lillâh için olan duayı kabul etmiş, kemâl-i âfiyetini ihsan edip merhametine mazhar eylemiş.”³ Ayet-i kerimelerde bu konuda şöyle buyrulmaktadır. “Eyyûb, *Rabbine (şöyle) nida etmişti: “Muhakkak ki, bana bir zarar isabet etti (hastalık geldi). Ve Sen, merhamet edenlerin en merhametlisisin.”* (Enbiyâ,21/83) Meşhûr mutasavvıf Ebû Ali ed-Dekkâk (405/1014) bu âyet-i kerîmenin tefsirinde şöyle der: “Hz. Eyyûb (a.s) hasta olduğunu Allah’ arz etti. Fakat ‘bana acı’ demeyip edebinden sadece ‘sen merhamet edenlerin en merhametlisisin’ dedi.⁴ Başka âyet-i kerîmelerde şöyle buyrulur: “*Biz de duasını kabul buyurarak, başındaki o zararını hemen gidermiştik.*” (El-Enbiyâ, 21/84). *Biz de ona "Ayağını yere vur! İşte yıkılacak ve içilecek soğuk bir su " dedik.* (Sâd 38/42) Bu Râbbânî emir üzerine hemen ayağını yere vurdu. Yerden berrak tertemiz bir su fışkırdı. Bu su ile yıkandı ve bol bol içti. Yüce Allah’ın Şâfi ismi ile şifâ bulup eski sıhhat ve afiyetine kavuştu.⁵

Eyyûb (a.s), şifâ bulduktan sonra, yanına dönen hanımı kendisini yerinde bulamadı ve çok endişelendi. “Acaba öldü mü?” diye oradan oraya

¹ Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tis’atu Kütüb*, tahkik, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1401/1981, s. 55-56; Sülemî Ebû Abdurrahman, *Sülemî’nin Risâleleri*, Çeviren, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, s.1981, s.49.

² Attar, Feridüddîn, *Tezkretü’l-Evliyâ*, nşr: Muhammed İsti’lâmi, Çaphane-i Bânk Tahran, 1346, s. 441-442; Attar, Tercüme Süleyman Uludağ, s. 476.

³ Nursî, *Lem’alar*, s. 9.

⁴ Sühreverdi, s. 365

⁵ Meybudî, 1894; Mehmet Vehbi, XII, 4804; Yazır, V,4100-4101.

koşmaya başladı. Hz. Eyyûb (a.s) ise onu gördü ve kendisine “Ey bayan ne arıyorsun? Ne istiyorsun?” Hanımı: “Burada yatan bir hasta vardı. Onu göremiyorum öldüğünden endişe ediyorum.” Hz Eyyûb (a.s) O senin neyin olur? Beyimdi. Hz Eyyûb (a.s)“ Onu görürsen tanıyabilir misin?” Hanımı dikkatli bir şekilde kendisine baktı. Yine tanıyamadı. Hz. Eyyûb (a.s) “Endişelenme ben Eyyûb’um” dedi ve gülümsedi. Hanımı gülümsemesinden tanıdı ve kendisine sarıldı.¹

Bu şifâli suyun nerede ortaya çıktığı konusunda, kesin bir bilgiye sahip olunmamakla birlikte değişik rivâyetler bulunmaktadır. Meşhûr tarihçi Mes’udî (ö. 345/956), Eyyûb mâbedinin ve içinde yıkandığı kaynağın kendi zamanında bile meşhûr olduğunu ve Şeri’a eyâletinin Navâ yakınında bulunduğunu kaydetmektedir.² Hz. Eyyûb (a.s)’ın yıkanıp şifâ bulduğu suyun, Şanlıurfa’nın Eyyûbiyye ilçesinde bulunulduğuna da inanılmaktadır. Zirâ her yıl yurt içinden ve yurt dışından binlerce kişi gelip, burayı ziyaret etmektedir. Bu tarzdaki şifâli sularla tedavi usulü ilk defa, Hz. Eyyûb (a.s) tarafından insanlara öğretilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü peygamberler her adapta maddî ve manevî olarak insanların rehberidirler.

Hz. Eyyûb (a.s)’ın hastalığının, insanları kendisinden nefret ettirecek kadar tiksindirici olduğu yolundaki bilgileri bir peygamberin saygınlığı ve sosyal prestijiyile bağdaştırmak mümkün değildir; Kur’an-ı Kerim’de ve güvenilir hadis kaynaklarında bu tür bilgiler de bulunmamaktadır. Diğer İslâmî kaynaklarda geçen bu yöndeki malumat ise tamamen İsrâîlî kaynaklardan intikal etmiştir.³ Bilindiği gibi bazı tefsirlerde yaralarının kurtlandığı anlatılmıştır. Peygamberlerin, insanların tiksinti ile karşılayacağı hallerden âzâde olacağı, İslâm âlimlerince üzerinde ittifak edilen bir husustur. Bundan dolayı ona dıştan bakınca çirkin görülüp tiksinti duyulacak hallerden âzâde olduğu şüphesizdir. Onun hastalığı, bedenindeki yaraları ve yaralarındaki kurtları; sanıldığı gibi vücudunun dışında, bakanların tiksineceği açıklıkta değildi. Sadece bakanlar onun zor ve dayanılmaz bir hastalık içinde olduğunu biliyor, tiksindirici yaralarını ve hastalığını açıkça göremiyorlardı. Günümüzde de birçok hastalıktan dolayı iç organları tamamen yara bere içinde olan hastalar bulunur ve dıştan bakınca sanki hiçbir şeyi yokmuş gibi görünür. Nefret ve tiksindirici bir durum göze çarpmaz.⁴ Kanaatimizce yaralarındaki kurtlar da gözle görülen kurtlar değil, gözle görülmeyen mikroorganizmalardır.

¹ Meybudî, s. 1894.
² Selgsohn, IV, 423.
³ Harman, 17.
⁴ Ateş, s.187.

Görüldüğü gibi Hz. Eyyûb (a.s) maddî musibetleri fazla büyük görmemiştir. Biz de bedenî hastalıkları, kaza ve belaları gözümüzde fazla büyütmemeliyiz. Çünkü maddî musibetleri büyük gördükçe daha da büyür. Her ne kadar maddî hastalıklar, kişinin dünya hayatına bir sıkıntı veriyorsa da ibadet hükmüne geçtiği için ahiret hayatına faydası olur.¹ Bedenî hastalıklar, şikâyet etmemek ve sabretmek şartıyla bir yol gösterici, aynı zamanda Allah'ın bir ihsanı, bir hediyesidir. Hz. Eyyûb (a.s) gibi şükredip sabır gösterildiğinde ömür dakikalarını, birer saat ibadet hükmüne getirebilir. Hasta Allah'a iltica edip, kendisine dua ederse, gösterişsiz manevî bir ibadete mazhar olur. Hatta kefarettü'z-zünub olabilir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.v) şöyle buyurur: “*Ermiş bir ağacı silkmekle nasıl meyveleri düşer, sıtmanın titremesinden günahlar öyle dökülür.*”² Cenâb-ı Hak, insana sonsuz bir acizlik vermiş; ta ki, daima Allah'a iltica edip, niyaz etsin, dua etsin. Bedenî hastalık insandaki bu aczini his ettirir.³

Dua ubudiyetin büyük bir sırrı, ruhu ve hâlis bir imanın neticesidir. Dua eden adam duasıyla şunları demek istiyor: "Bütün kâinata hükmeden birisi var ki, en küçük işlerimi bilir. En uzak maksatlarımı yerine getirilebilir. Benim her halimi görür, sesimi işitir. Öyleyse, bütün mevcudatın bütün seslerini işitiyor ki, benim sesimi de işitiyor. Bütün o şeyleri O yapıyor ki, en küçük işlerimi de O'ndan bekliyorum, O'ndan istiyorum."⁴ Şu âyet-i kerîmeler, duanın mühim bir kulluğun esas olduğunu gösteriyor: “*De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!”*” (Furkan, 25/77), “Bana dua edin, size cevap vereyim” (Mu'min, 40/60).

2. Manevî Hastalıklarımız

Manevî hastalıklar, gaflet, yeis, riyâ, kibir, ucb, gurur, düşmanlık, kin, hased, sû'-i zân, dünya sevgisi, cimrilik ve diğer bütün günahlar olarak sıralanabilir. Bunların tedavisi sâlih amel ve Cenâb-ı Hak'ın men' ettiği şeylerden uzak durmak ile olur. Sufiler manevî hastalıklar konusu üzerinde önemle durmuşlardır. Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/911), “Allah'tan gafil olmanın ateşe girmekten daha zor olduğunu” söylemiştir.⁵ Bütün hastalıkların başı olan yeis konusunu İmam-ı Gazzalî (ö. 505/1111), “Allah'ın rahmetinden ümit kesenleri, helâk olacaklar sınıfından

¹ Nûrsî, *Lemalar*, s.13-14.

² Buharî, *Merdâ*, 1, 2, 13, 16; Müslim, *Bir*, 45; Müsned, 1:371, 441, 2:303, 335, 3:4, 18, 38, 48, 61.

³ Nursî *Lem'alar*, 214-219.

⁴ Nûrsî, *Mektûbât*, II. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2016., s.381-385.

⁵ H.Yûnus Apaydın, “*Gaflet*” Diyanet İslâm Ansiklopedisi, XIII,285.

saymaktadır.”¹ Kur’ân-ı Kerîm’de riyâ, müşriklerin kötü huylarından biri olarak gösterilmektedir: “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar kıldıkları namazdan gafildirler. Onlar gösteriş yapanlardır.” (Mâ’ûn, 107/4-6) Fudayl b. İyaz (ö.187/803), “İnsan yaptığı amel ile riyakârlık yapmaya alışır, yapmadığı amel ile de riyakârlık yapar. Böyle bir kimse yapmadığı hayırlı amelleri de yaptığını iddia eder. Bir ameli halk için sevmek riyadır. Halk için amel etmek ise şirktir.”² Şeyh Abdulkadir-i Geylanî, (ö. 561/1166) “İnsan neyi ile kendini beğenebilir (ucb) ki? İlimi ile öğrense, o ilmi kendisine kim verdi? Konuşması ile öğrense, dilini çeviren kimdir? Malı ile öğrense o malı ona kim verdi? Gerçekten kendini beğenmek çok büyük akıl eksikliğidir” der.³

Ebû Talib el-Mekkî’ye göre, İnsandaki noksanlıklar, eksiklikler, hatalar, günahlar ve bütün manevî hastalıklar gafletten zuhur eder, Gaflet ise nefsin afetlerindedir. Nefis, kötülük yapma kabiliyetinde yaratılmıştır. Fakat *sekinet* içinde bulunmakla emr olunmuştur. Sekinet içinde olması, yaratıcısına olan ihtiyacını hissetmesi ve kendi kudret, kuvvet ve benliğinden uzak durması ile mümkündür. Ayrıca iman güçlü olursa yine nefse *sekinet* iner ve nefis heves ve hevedan beri olur. Kalbi gaflet perdelerse o zaman nefis kendi tabiatı ile hareket eder ve her türlü günah da işleyebilir.⁴

Yine dünya sevgisi üzerinde duran mutasavvıflar bu konuda şöyle görüş beyan etmişlerdir: Gazzalî (ö. 505/1111)’ye göre, dünyada kulu Hak’tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren şeyler mal, mülk, mevki, şan, şöhrat gibi arzulardır.⁵ el-Mekkî (ö. 386/996) ise, “dünya kulun alçak isteklerinden ibarettir. Dünyadaki gayr-i meşru arzulardan yüz çevirmek farz, ihtiyaç fazlası olanlardan sakınmak mübah ve meşru arzulardan kaçınmak fazilettir. Halk haramları terk ederken, takvâ sahipleri şüpheli olan şeylere, zâhidler ihtiyaç fazlası helâllere karşı yüz çevirir.”⁶ der. Bâyezid-i Bistâmî’ye “ulaştığımız dereceye ne ile vardınız?” diye sordular. O da “dünya vasıtalarını topladım ve hepsini kanaat ipine bağladım, sıdk mancınığına koydum ve ümitsizlik denizine attım, rahat ettim” buyurmuştur.⁷

¹ Gazalî, İhyâ, IV, 24-25

² Attar, s. 98.

³ <http://www.mumsema.org/misafir-sorulari/97390-manevi-hastaliklar-nelerdir.html>. (22.11.2016)

⁴ Mekkî, I, 381-382.

⁵ Gazalî, İhyâ, III, 196.

⁶ Mekkî, I, 265; Yıldız, *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 109.

⁷ Kuşeyrî, Tercüme, Hoca Sadreddin Efendi, Hazırlayan, Mehmet Günyüzlü, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2005, s.227.

Allah dostlarının nezdinde, maddî musibetler ve hastalıklar önemsizdir. Hatta hastalıklardan ve sıkıntılardan lezzet dahi alırlar. Vefatına yakın hastalanan Sûfî Ahmed es-Sekkaf'a (ö. 819/1416) hâlinin nasıl olduğu kendisine sorulduğunda; "Dünyaya düşkün olanlar, dünya nimetlerinden lezzet aldıkları gibi, sâlihler de, Allah Teâlâ'dan gelen belâ ve musibetlerden öyle lezzet alırlar." buyurdu.¹ Asıl musibet manevî musibetlerdir.² Asıl musibet ve zararlı musibet, dine gelen musibettir. Dinî olmayan musibetler, gerçek noktada musibet değildirlir. Bir kısmı Cenab-ı Hakk'ın kula uyarısı, bir kısmı keffâretü'z-zünub (günahların affına sebeptir), bir kısmı gafleti dağıtıp, aczini ve zaafını bildirmektir. Musibetin bedenî hastalık olan çeşidi, musibet değil, belki bir iltifat-ı Rabbânî (Allah'ın bir iltifatı), bir tathir (temizlenme) dir.³ Asıl sabır da manevî musibetlere karşı sabretmektir. Allah'ın dostları manevî belalara karşı, sabır gösterdiler mi feraset nuruna kavuşurlar.⁴ Zirâ "Hz. Eyyûb (a.s)'ın görünen yara hastalıklarının karşılığı bizim bâtinî ve ruhî ve kalbî hastalıklarımız vardır. İç dışı, dış içe bir çevrilsek, Hz. Eyyûb (a.s)'dan daha fazla yaralı ve hastalıklı görüneceğiz. Çünkü işlediğimiz her bir günah, kafamıza giren her bir şüphe, kalp ve ruhumuzda yaralar açar.

Onlar geride kalan (kadın ve çocuk)larla birlikte olmaya razı oldular ve kalpleri mühürlendi. Artık onlar anlamazlar. (Tevbe, 9/87); Sonra, onun ardından birçok peygamberi kendi toplumlarına gönderdik. Onlara apaçık mucizeler getirdiler. Fakat onlar önceden yalanlamakta oldukları şeye inanacak değillerdi. İşte biz haddi aşanların kalplerini böylece mühürlüyoruz. (Yûnus, 10/74); Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır. (Bakara, 2/7); Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eristirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız? (Câsiye, 45/23); De ki: "Ne dersiniz, eğer Allah sizin kulağınızı ve gözlerinizi alır, kalplerinizi de mühürlerse, Allah'tan başka onu size (geri) getirecek ilâh kimmiş?" Bak, biz âyetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz, sonra onlar nasıl yüz çeviriyorlar? (En'am, 6/46); Verdikleri sağlam sözü bozmalarından, Allah'ın âyetlerini inkâr etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve "kalplerimiz muhafazalıdır" demelerinden dolayı

¹ en-Nebhanî, Yusuf b. İsmail b. Yusuf, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1435, I, s.320

² Yıldız, *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s.144.

³ Nûrsî, *Lem'alar*, s.12.

⁴ Yıldız, *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s. 143-144.

(başlarına türlü belâlar verdik. Onların kalpleri muhafazalı değildir), tam aksine inkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artık onlar inanmazlar. (Nisâ, 4/155); Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var? (Muhammed, 47/24); Kim, kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatılıp da onlardan yüz çeviren ve elleriyle yaptığını unuttandan daha zalimdir? Şüphesiz biz, onu anlamamaları için, kalplerine perdeler gerdik, kulaklarına da ağırlıklar koyduk. Sen onları hidayete çağırırsan da artık ebediyen hidayet bulamazlar. (Kehf, 18/57) âyet-i kerimelerinin de işaret ettiğine göre, kul bir günah işlediğinde kalbinde bir siyah nokta oluşur. Tevbe edip Allah Teâlâ'dan ihlasla af dilerse o siyah nokta temizlenir ve kalp tekrar parlar. Kul günah işlemeye devam ederse bu siyah noktalar fazlaşır ve kalbin tamamen paslanmasına sebep olur. Sonunda kalp körleşir ve damgalanır.

Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadis-i şerifte kalplerin dört çeşit olduğunu buyurmaktadır:

“1-Tertemiz, içinde parlayan bir nûr bulunan kalp. Bu, müminin kalbidir.

2- Simsiyah olup ters çevrilmiş kalp. Bu da kâfirin kalbidir.

3- Kılıfına konup ağzı bağlanmış kalp. Bu, münafığın kalbidir.

4- Yüzü çevrilip terk edilmiş kalp. Onun içinde iman da nifakta vardır.”¹

Kalpdeki iman, temiz suyun büyütüp büyütüp beslediği yeşillik gibidir. Bu ikisinden, iman ve nifaktan hangisi daha gâlip ise, kalp onunla hükmlenir.”

Manevî hastalıklar hususunda başka Hadis-i şeriflerde şöyle buyrulmaktadır: “Asıl musibet ve zararlı musibet, imanımıza, Müslümanlığımıza, ahlakımıza gelen musibettir. Bu musibetlerden her zaman Allah'a sığınmamız ve ağlayıp sızlanmamamız gerekir.² Fakat dinî olmayan musibetler, hakikat noktasında musibet değildirler. Bunların bir kısmı Allah'ın bir ikazıdır. Bir kısmı günahlara kefarettir; hastalık gibi bir kısmı ise, Allah'ın bir iltifatıdır, bir temizliktir.”³

Yukarıda belirtildiği gibi günahlar, dünya hayatında kalp, vicdan, rûh için manevî birer hastalık olduğu gibi, ahiret hayatında da daimi hastalıklardır. Onlardan sakınmak gerekir. Manevî hastalıklara karşı kesin ilaç ve kat'i şifa verici bir çare olan iman ilacını aramak ve itikadını düzeltmek büyük bir ihtiyaçtır.⁴ Fahreddîn-i Râzî (ö. 606/1209), dünyadaki

¹ Ali el-Muttaki, *Kenzu'l-Ummal*, I,244 (no.1226); Sühreverdî, s.583.

² Tirmizî, *Deavât*: 79.

³ Buhâri, *İman*, 39, *Müslim*, *Birr*, 52.

⁴ Nursî, *Lem'alar*, s.231.

kalp körlüğünün ahretteki körlüğe sebep olacağını belirttikten sonra delil olarak şu ayet-i kerimeyi zikreder: “*Bu dünyada kör olan kimse, ahirette de kördür*” (İsrâ, 17/72). Ayette geçen körlük kalp körlüğüdür. Kalbin ma’rifet nurlarını müşahede etmemesidir. Bu da kulun ahirete kör olarak haşrolmasına sebep olur.¹ Maddî hastalıklar ve musibetler, özellikle kulluğa ve ibadete mânî olduğu zaman daha çok Allah’a iltica etmek elzendir. Yalnız kadere itiraz eder bir tarzda ah-of edip şikâyet etmek bir nevî kaderi tenkittir. Allah’ın rahmetini ithamdır. Kaderi tenkit eden başını örse vurur kırar. Rahmeti itham eden rahmetten mahrum kalır.²

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki, servet, zenginlik, evlâd, mal mülk bir an bile Hz. Eyyûb (a.s)’a gaflet vermemiş ve Cenâb-ı Hakk’a ibadet etmesine mani olmadığı gibi, insanları hakka davetine de engel olmamıştır. Hz. Eyyûb (a.s), hastalık, musibet ve belalara karşı sabır ve teslimiyette insanlara örnek olmuştur. Mal, mülk, mevki, makam, sağlık gibi dünyevî nimetlere mazhar olanlar, gururlanıp gaflet ve dalalete düşmemeye; belâ, sıkıntı ve musibetlere maruz kalanlar da, kendilerinden daha fazla musibete duçar olan Hz. Eyyûb (a.s) ve diğerlerini düşünüp ibret alıp, sabretmeye çalışmalıdırlar. Bir eli olmayanlar iki eli olmayanlara; bir gözü olmayanlar, iki gözü olmayanlara bakarak şükretmeli ve mutsuzluğa kapılmamalıdırlar. Hz. Eyyûb (a.s)’ın başından geçen bu hastalık ve musibetlerden günümüzde de dersler ve ibretler alınmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-IV, Mektebetü’l-İslâmî, basım yeri belirtilmemiş, tarihsiz.
- Apaydın, H. Yûnus, “*Gaflet*” Diyanet İslâm Ansiklopedisi, XIII.
- Ateş, Bünyamin, *Peygamberler Tarihi*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Bilmen, Ömer Nâsuhî *Ku’ân-ı Keîm ve Türkçe Meâl-i Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l-Buhari*, I-VIII, Beyrut, 1991.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar Ruhû’l-Beyân*, Tefsiri, Tercüme heyet, V, Damla Yayınları, İstanbul, 2004.
- Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu’t-Ta’rifât*, basım yeri belirtilmemiş, tarihsiz.

¹ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut, tarihsiz, XXI, 18-18.

² Nûrsî, *Lemalar*, 38.

- Çantay, Hasan Basrî *Kur'ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm*, 5. Baskı, Mürşid Çantay Neşri, II, tarihsiz.
- el-Gazalî, Ebu Hamid, *İhyau Ulumiddîn*, I-IV, 3. Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut, tarihsiz.
- Geylanî, Abdulkadir, *el-Fethu'r-Rabbanî ve'l-Feyzu'r-Rahmanî* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.
- Harman, Ömer Faruk, "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, s.16-17.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz: Walintin Jokofski, Matbaa-ı Emir Kebir, Tahran, tarihsiz.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I, Beyrut, tarihsiz.
- _____, *KISAS-I ENBIYÂ ve Tevârih-i Hulefâ*, I, tahkik: Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed, *es-Sünen*, I-II, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Tahkik, Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994.
- Köksal, M.Asım, *Peygamberler Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Hayr Matbaası, Beyrut, 1413/1993.
- _____, Tercüme, Hoca Sadreddin Efendi, Hazırlayan, Mehmet Günyüzlü, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Mehmet Vehbî, *Hülasatü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, XII, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1966.
- Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed, *Kutu'l-Kulûb*, I, Daru Sadr Matbaası, Beyrut, 1310/1893.
- Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, (Çalışma: Zehrâ Hâlûî) <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/meybodi/kashfol-asrar-kamel.pdf>.30.03.2016.
- Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut, 1983.
- en-Nebhanî, Yusuf b. İsmail b. Yusuf, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1435/2013.
- Nişancızâde Muhammed b. Ahmed, *Mir'ât-ı Kâinât*, I, Tatyos Dividicyân Matbaası, İstanbul, 1290/1873.
- Nûrsî, Bediüzzaman Said, *Lem'alar*, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2012.
- _____, *Mektûbât*, II. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2016.
- _____, *Şu'alar*, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2012.
- _____, *Asâ-yı Musâ*, Sözler Neşriyat, 2012.

- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI, Beyrut, tarihsiz.
- Seligsohn, M, “*Eyyûb*”, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basmevi, IV, İstanbul,1945.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr: R. N. Nicholson, Matbaa-i Berîl, Leiden, 1914.
- Sühreverdi, Şihabuddîn Ebû Hafis, *Avârifü'l-Me'arif (Gerçek Tasavvuf)* Tercüme ve Tahric, Dilaver Selvî, Umrân Yayınları, İstanbul, 1995.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tis'atu Kütüb*, tahkik, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 1401/1981.
- _____, *Sülemî'nin Risâleleri*, Çeviren, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, 1401/1981.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihü't-Taberi*, I, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1979.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *es-Sünen*, c, I-IV, Beyrut, tarihsiz.
- Yazır, Muhammed Hâmdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV-V, Diyânet İşleri Reisliği Neşriyatı, İstanbul, 1935- 1936.
- Yıldız, Abdulvahap, *Meybudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Sır Yayınları, Bursa, 2012.
- _____, *Ahmed-i Câmî Nâmekî*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2013.
- Yıldız, Selâmî *Peygamberler Diyarı Urfa*, Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları Şehir Kitaplığı Dizisi, Ankara, 2006.
- Yiğit, İsmail, *Peygamberler Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2004.

Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi

Ahmet ASLAN*

Özet

Emevîler zamanında yaşayan Sabık b. Abdullah el-Berberî Şam'da başta hadis olmak üzere dinî eğitim almış sonra kendisi hadis dersleri vermeye başlamıştır. Şam'da Ömer b. Abdülaziz Sabık'ın sohbetlerine katılmış ve onun şahsiyetinden etkilenmiştir. Ömer b. Abdülaziz halife olunca Sabık'ı kendisine danışman yapmıştır. İyi bir hadis ve fıkıh âlimi olan Sabık aynı zamanda iyi bir şairdi. İslam edebiyatı tarihinde zühd alanında şiir söyleyen ilk şairlerdendir.

Anahtar Kelimeler: Sabık el-Berberî, Zühd Edebiyatı, Emevi Dönemi Arap Edebiyatı, Ömer b. Abdülaziz

Giriş: Sabık b. Abdullah el-Berberî'nin Yaşadığı Siyasî ve Kültürel Çevre

1. Emevîler Döneminde Diyar-ı Mudar'da Siyasî ve Kültürel Durum

Sabık el-Berberî'nin yaşamış olduğu Rakka şehri Diyar-ı Mudar bölgesinin Harran'dan sonra en önemli şehri idi. Diyar-ı Mudar ise el-Cezire bölgesinin asıl kısmını teşkil ediyordu. Diyar-ı Mudar'ın da dâhil olduğu el-Cezire bölgesi H.18/M.640 yılında İyaz b. Ğanm komutasındaki Müslüman orduları tarafından fethedildi.¹

Hulefa-i Raşidin döneminde Diyar-ı Mudar bölgesi Şam genel valisi Muaviye b. Ebi Süfyan'ın emrine verilmişti. Hz. Osman Şam genel valisi Muaviye'ye bir talimat göndererek güçlü Arap kabilelerini Bizans hududuna yerleştirmesini istedi. Bu emir üzerine Hz. Muaviye Temim kabilesini Diyar-ı Rabia'ya, Mudar'ın kolları olan Kays, Esed ve bazı Kureyşî

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâğati Bilim Dalı.

¹ el-Cezire bölgesinin fethi ve coğrafyası için Bkz. el-Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, Çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, 247-249; et-Tabarî, *Tarihu't-Tabarî*, Beyrut 1982, IV, 56; Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi, (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu Devletinin Sonuna Kadar)*, Ankara 2015, 117-122.

kabileleri de Diyar-ı Mudar'ın çeşitli yerlerine yerleştirdi.¹ Bu bölgeye yerleşenler arasında sahabî Vabisa b. Ma'bed el-Esedî de vardı. Bugün Akçakale ilçesinin güneyinde bulunan Ayn İsa mevki ise Hz. Osman'ın anneden kardeşi olan el-Velid b. Ukbe b. Ebi Mu'it'a verildi. H. 35/M.656 yılında Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ve özellikle Sıffin savaşından sonra Hz. Ali'nin taraftarı olarak Habib b. Seleme el-Kurşî, Zufar b. el-Haris el-Kilabî ve el-Cehhaf b. Hekim es-Sulamî liderliğindeki Kaysî aşiretler Diyâr-ı Mudar'a yerleşmeye başlamıştı. İşte bu tarihten sonra bu bölgeye **Diyar-ı Mudar** denilmeye başlandı.²

Emevîler döneminde Diyar-ı Mudar bölgesi Bizans ve Ermeniye bölgelerine karşı gaza yapacak orduların garnizon merkezi oldu. Bunun neticesi olarak birçok Arap aşireti bu bölgeye yerleşmiş oldu. Emevîlerin ilk dönemlerinde kabileler arasındaki siyasî rekabet ve bölgeye hâkim olma mücadelesi sonucunda Diyar-ı Mudar bölgesi, Kaysî, Kelbî ve Tağlib aşiretlerinin uzun süre devam eden kavgalarına sahne oldu. Ancak bölgedeki bu durum Abdülmelik b. Mervan tarafından ortadan kaldırılınca bölge istikrara kavuştu.³

Emevî halifesi el-Velid b. Abdülmelik, H.90/M.709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Cezire eyaletinin merkezini Kınnesrin'den Harran'a taşıdı. Bu arada Emevî ailesinden birçok kişi Rakka, Harran ve Hısn Meslemeye yerleşti.⁴ Burayı kendisine üst yapan Mesleme b. Abdülmelik Anadolu, Ermeniye ve Kafkasya topraklarına seferler düzenlemeye başladı. Bu dönemde hem siyasî hem de askerî yönden bağımsız bir eyalet haline gelen el-Cezire bölgesi, Emevî devletinin Suriye'den sonra en önemli eyaleti haline geldi. Rakka'nın da dahil olduğu el-Cezire bölgesi el-Velid b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdülmelik dönemlerinde daha da önem kazandı. Bu dönemde el-Cezire bölgesinde oluşturulan askeri kuvvetler Anadolu ve Kafkas bölgelerinde büyük fetih hareketlerine giriştiler.⁵ İşte Sabık el-Berberî bu dönemde Rakka'da böyle bir ortamda yaşamış ve Emevî emirlerinin komutasındaki el-Cezire bölgesinin ordularında fetih hareketlerine katılmış âlim, kadı ve şair bir

¹ el-Belazurî, 264; Welhausen, *İslamın En Eski Tarihine Giriş*, Çev: Fikret Işıltan, İstanbul 1960, 75.

² Muhammed Abdülhamid el-Hamed, *Aşair er-Rakka ve'l-Cezire*, Rakka 1998, 11-15.

³ Bu savaşlar için Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, Beyrut 1979, IV, 309-319; Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi, (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu Devletinin Sonuna Kadar)*, Ankara 2015, 71-75.

⁴ Barhabeuse Ebu'l-Farac, *Ebu'l-Farac Tarihi*, Ankara 1987, I,190; Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960,107; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1993,10.

⁵ Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi*, Ankara 2015, 146-148.

kişiydi.

Diyar-ı Mudar bölgesindeki kültürel duruma gelince İslamî fetihten önce başlayan ve İslamî fetihten sonra yoğunlaşan Arap kabilelerin bu bölgeye göç etmesiyle beraber Arap kültürü ve edebiyatı muhitinin oluşmaya başladığını görüyoruz.¹ Diyar-ı Mudar bölgesinde Müslüman Arap edebiyat muhitinin asıl yerleşip kökleşmesi Emevîler döneminde olmuştur. Emevîler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline gelmişti. Bu dönemde özellikle el-Cezire bölgesine yerleşen Arap kabileleri arasındaki siyasî kavgalar ve Emevî saraylarında yer kapma amacıyla kızışan siyasî rekabet bu bölgede Arap şiir sanatının yeniden parlamasına sebep olmuştu. Dolayısıyla Emevî döneminde Arap şiiri en çok bu bölgede canlılığını sürdürdü ve Emevî döneminin en ünlü şairleri bu bölgede ortaya çıkmıştı.² Bu dönemde bu bölgede siyasî şiirin yanında zühd şiirinin de neşet etmeye başladığını görmekteyiz. Bölgede İslam kültür ve düşüncesinin bölgede yerleşmesi ile beraber zühd kültür ve edebiyatının da yeşermeye başladığı görülmektedir. İslam zühd edebiyatının ilk temsilcilerinden kabul edilen Sabık el-Berberî'nin bu bölgede ortaya çıkması burada zühd edebiyatının kök salmaya başladığını açıkça göstermektedir.

2. Emevîler Döneminde Diyar-ı Mudar Bölgesinde Zühd Hayatı

Sabık el-Berberî'nin yaşamış olduğu Rakka'daki İslamî kültürel ve dinî muhitin İslamî fetihle beraber oluşmaya başladığını, zühd hayatının buraya yerleşen sahabîlerle beraber geldiğini söyleyebiliriz. Bilindiği üzere İslam dinî zühd hayatını teşvik etmiştir. Kuran-ı Kerim'in birçok ayeti insanları zühd hayatını yaşamaya ve bu dünyanın geçici güzelliklerinden uzak durmaya çağırmaktadır.

كل نفس ذائقة الموت و إنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار و أدخل الجنة

فقد فاز و ما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور³

¹ Geniş bilgi için Bkz. el-Elusî, Mahmud, *Büluġu'l-Ereb Fi M'arifeti Ahavali'l-Arab*, Beyrut 1314,I, 217-222; Yakutü'l-Hamevî, *Mu'cemul-Buldan*, Beyrut 1986,II, 134-136.

² Emevîler döneminde el-Cezire bölgesindeki şiir hayatı için Bkz. Muhammed Mustafa Haddara, *eş-Şiir Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut 1995, 205-257 ; Ömer Rıza Kehhale, *el-Edebu'l-Arabî Fi'l-Cehiliyye v'el-İslam*, Dımaşk 1972, 99-105; Ahmet Aslan, "İslamî Fetihden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar Bölgesinde Arap Edebiyatı Çevresi", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 2013, XXII, 1-22.

³ Ali-İmran, 185.

“Her nefis bu ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığını kıyamet gününde alacaksınız. Kim ateşten uzaklaştırılır ve cennete girerse kazanmış olacaktır. Bu Fani dünyadaki hayat böbürlenmenin sadece bir vasıtasıdır.”

و ما الحياة الدنيا إلا لعب و هو و للدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون¹

Bu dünyadaki hayat bir oyun ve oyalanmaktan başka bir şey değildir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'tan korkanlar için daha hayırlıdır. Hala akıllanmayacak mısınız?

من كان يريد الحياة الدنيا و زينتها نوف إليهم أعمالهم فيها و هم فيها لا يبخسون أولئك

الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار و حبط ما صنعوا فيها و باطل ما كانوا يعملون²

Kim bu dünyadaki hayatı ve onun güzelliklerini isterse, biz onlara yaptıklarının karşılığını tastamam öderiz. Orada onlar bir eksiliğe uğratılmazlar. İşte onlar kendileri için ahirette ateşten başka bir şey olmayan kimselerdir. Dünyada yaptıkları şeyler orada boşa gitmiştir. Zaten bütün yapmakta oldukları da boş şeylerdir. Ayet-i Kerimeler bu durumu açıkça izah etmektedir. Ancak İslam'daki zühd hayatı Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfının anladığı şekilde dünyadan tümüyle el- etek çekmek şeklinde değildir. Bilakis bu hayatın gerektirdiği ihtiyaçları karşılayacak sebeplerin arkasında koşmayı ihmal etmeyen mutedil bir zühd anlayışıdır.

و ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة و لا تنس نصيبك من الدنيا و احسن كما أحسن الله

إليك³

“Allah'ın sana verdiği şeylerde âhiret yurdunu ara. Bu dünyadan da nasibini unutma, Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap” mealindeki Ayet-i Kerime'nin buyurduğu gibi insanın bu dünyadaki hayata da önem vermiştir.

Tabi ki İslam'da ilk zâhid kişi Hz. Peygamberdi. Bir gün bir sahabî Peygamber'in yanına gelmiş ve

يا رسول الله دلني على عمل إذا عملته أحبني الله و أحبني الناس فقال الرسول إزهد في

الدنيا يحبك الله وازهد فيما عند الناس يحبك الناس⁴

Ya Rasulallah bana bir amel göster ki onu yaptığım zaman Allah da beni sevsin insanlar da beni sevsin” demiş. Rasullah “ *Dünyalıklara rağbet etme ki Allah seni sevsin, İnsanlarda var olan şeylere rağbet etme ki*

¹ el-An'am, 32.

² Hud, 15-16.

³ el-Kasas, 77.

⁴ İbn Mace, *Sünen Ebi Abdullah Muhammed İbn Mace*, Tah: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, II, 1374.

insanlar seni sevsin” buyurmuştur. Yine Rasulullah (s.a.s) Abdullah b. Ömer’e¹ يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب أو كأنك عابر ساييل و عد نفسك من أهل القبور¹
Bu dünyada misafir gibi ol Kendini bir yolcu farzet Kendini kabir ehlinden say demiştir. Peygamber efendimizin en önemli vasiyetlerinden biri

التجافي عن دار الغرور و الإناة إلى دار الخلود و الإستعداد للموت قبل نزول الموت²

Gösteriş vesilesi bu dünyadan yüz çevirmek Ebedi hayata önem vermek ölüm gelmeden önce ölüme hazırlıklı olmaktır. Hz. Peygamber yine bir Hadis-i şerifinde

ما أنا و الدنيا إنما و الدنيا كراكب إستظل تحت شجرة ثم راح و تركها³

Bu dünyada durumum nedir ki? Bu dünyadaki durumum bir atlı yolcuya benzer. Dinlenmek için bir ağacın gölgesinde oturdu sonra onu bıraktı gitti demektedir. Peygamber’den sonra başta Suffa ehli olmak üzere Hz. Ebu Bekr, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Ebu ed-Derda ve Ebu Zer gibi sahabîler zühd hayatını yaşamaya çalışmışlardır. Fetih hareketleriyle beraber sahabîler gittikleri yerde yaşam tarzlarını da beraberlerinde götürmüşlerdir.

Rakka bölgesinin fatihi İyaz b. Ğanem zahid sahabîlerden birisi idi. İyaz b. Ğanem çok hoşgörülü ve cömert bir insandı. Öyle cömert bir insandı ki elinde ne varsa çevresine dağıtırdı. Bir misafiri geldiğinde yanında ne varsa onu ikram ederdi. Seferde ikram edecek bir şey bulamadıysa bineğini keser ve arkadaşlarına ikram ederdi. Bu cömertliğinden dolayı *Zadu’r-Rukb (Yolcuların azığı)* lakabını almıştı.⁴ Cömertliğinin yanında çok emin ve dürüst bir insandı. Hıms valiliği sırasında bazı kimseler Hz. Ömer’in yanına giderek devlet malını israf ediyor gerekçesiyle İyaz’ı şikâyet etmişlerdir. Hz. Ömer “*Mal kendisinin malıdır, dilediği gibi dağıtabilir. Ancak Allah’ın malından hiçbir şey vermediğini biliyorum*” diyerek hem İyaz’ın cömertliğini hem de onun kamu malına karşı olan hassasiyetini ifade etmiştir.⁵ Rivayetlerde de görüldüğü gibi İyaz çok dürüst ve güvenilir bir insandı. el-Cezire bölgesi gibi zengin bir bölgeyi fethetmiş ve bir süre buranın valililiğini yapmış olmasına rağmen terekesiz vefat etmiştir.⁶

el-Cezire bölgesinde ve özellikle Rakka’da İslamî kültürel ve dinî muhit Emevîler zamanında daha da kök salmaya başlamıştı. el-Velid b.

¹ İbn Mace, II, 1378.

² Ebu Hamid el-Ğazali, *İhayau Ulumi’d-Din*, Tas: Abdülaziz İzeddin, Beyrut IV, 207.

³ İbn Mace, II, 1386.

⁴ İbn Sa’ad, *et-Tabakatu’l-Kübra*, Beyrut, III, 417-418.

⁵ İbn Saad, III, 417-418.

⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Beyrut 1988, VII, 171; İbnu’l-Esir, *Usudu’l-Ğabe Fi Ma’rifeti’s-Sahabe*, Beyrut, IV, 163-164.

Abdülmelik ve ondan sonra gelen Emevî halifeleri Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz başta olmak üzere dinî hayata daha da önem vermeye başlamışlardı. Çünkü bu kuşak eğitim görmüş ve İslam'ın ruhunu daha iyi anlamıştır. Süleyman b. Abdülmelik'ten itibaren Emevî halifeleri toplumda İslamî hayatın yerleşmesine çalışmışlardır.¹ H. 100/M. 718 yılında halife olan Ömer b. Abdülaziz devletin idarî cihazında büyük değişikliklere girişti. O zamana kadar genelde Emevî ailesinin önemli şahsiyetleri tarafından idare edilen el-Cezire bölgesine bölgenin önemli kabilesi Kays'ın bir kolu olan Katafan şubesine mensup Fazzara aşiretinden Ömer b. Hubeyra el-Fezzarî'yi tayin etti. Ömer b. Abdülaziz, el-Cezire bölgesinin en büyük muhaddisi ve fakihî olan Meymun b. Mihran'ı da bölgenin haraç memurluğuna getirmişti. Meymun b. Mihran ilk başta bu görevden sarfınazar etmek istediye halifenin ısrarı üzerine bu görevi kabul etmek zorunda kaldı.² Ömer b. Abdülaziz'in yapmış olduğu bu atamalarla Diyar-ı Mudar'da yeni akımlara karşı selef akidesine bağlı idareci gurubu oluşturmak istediğini tahmin ediyoruz. İşte bu siyasî ve kültürel ortam bölgede zühd hayatının neşet etmesine ortam hazırlamıştı.

A. Hayatı

1. İsmi, Lakabı ve Künyeleri

Sabık b. Abdullah hakkında ilk bilgi veren kişi H. 245 yılında vefat eden Muhammed b. Habib, *Kune eş-Şuara ve Men Galebet Kunyetuhu Ala İsmihi* adlı eserinde isminin Sabık el-Berberî künyesinin ise Ebu Umeyye olduğunu söylemektedir.³ H. 334 yılında vefat eden Abu Ali Muhammed b. Said b. Abdurrahman el-Kuşeyrî el-Harranî *Tarihu'r-Rakka* isimli eserinde, ismini Sabık b. Abdullah nisbesini er-Rakkî, künyesini Ebu Said şeklinde vermektedir.⁴ H. 571 yılında vefat eden İbn Asakir *Tahzibu Tarihi Dimaşk* isimli eserinde isminin Sabık İbn Abdullah nisbesinin er-Rakkî, lakabının el-Berberî, künyesinin Ebu Said, Ebu Umeyye ve Ebu'l-Muhacir olduğunu zikretmektedir.⁵ ez-Zehebî ise künyesinin Ebu Abdullah olduğunu

¹ Yusuf el-İş, ed-*Devletu'l-Emevîyye ve'l-Ahdas Elleti Sebekethe*, Dimeşk 1985, 237-258.

² İbn Saad, VII, 177; Işılta, 49.

³ Bedr Dayf, *Şiir Sabık b. Abdullah el-Berberî*, İskenderiye 2003, 13.

⁴ Muhammed b. Said el-Kuşeyrî el-Harranî, *Tarihu'r-Rakka ve Men Nezelehe Min Ashabi Rasulullah*, Tah: Tahir en-Nasanî, 123.

⁵ İbn Asakir, *Tahzibu Tarihi Dimeşk*, VI, 39-42.

söylemektedir.¹ el-Cahız ve İbn el-Mutez ve ez-Ziriklî gibi edebiyat tarihi ve tabakat yazarları da ismini aynı şekilde vermektedirler.²

Bu bilgiler ışığında biz ismini lakabını ve künyelerini şu şekilde verebiliriz; İsmi Sabık b. Abdullah'tır. Nisbesi er-Rakkî'dir. Yani Rakkalıdır. Lakabı ise el-Berberî'dir. el-Berberî lakabından dolayı bazı kaynaklar onu Kuzey Afrika'daki Berberî kavmine mensup olduğunu söylüyorsa da bizce bu durum lakaptan ibarettir. Çünkü elimizdeki bütün kaynaklara göre Sabık'ın bütün hayatı el-Cezire bölgesinde geçmiştir. Kuzey Afrika'daki Berberîlerle ilişkisini gösterecek bir delil yoktur. İbn el-Esir el-Cezerî'nin, "Sabık b. Abdullah, el-Berberî lakabını almıştır. Ancak kendisi bu kavme mensup değildir. el-Berberî nisbesini lakap olarak kullanmıştır."³ ve ez-Zehebî'nin "Sabık b. Abdullah el-Cezireli Araplarındandır ve Rakkalıdır"⁴ şeklindeki ifadeleri bizim görüşümüzü destekler mahiyettedir. er-Rakkî nisbesi de onun Rakkalı olduğuna açık bir şekilde delalet etmektedir. Elimizdeki kaynaklara göre Sabık b. Abdullah birden fazla künye kullanmıştır. Ebu Said, Ebu Umeyye, Abu Muhacir ve Abu Abdullah künyelerini kullanmış olduğu künyelerdir.⁵ Bu durum onun birden çok erkek çocuğa sahip olduğunu göstermektedir.

2. Yaşadığı Dönem ve Münasebet Kurduğu Kişiler

Elimizdeki kaynaklarda Sabık el-Berberî'nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Ancak biz yaşadığı dönemi ve ilişki içinde bulunduğu insanları inceleyerek onun hayatı hakkında bazı bilgiler vermeye çalışacağız. Onun hakkında bilgi veren kaynaklar Sabık'ın Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, el-Cezire bölgesinin fakihî ve muhaddisi büyük âlim Meymun b. Mihran ve el-Cezire bölgesinin valisi olan Emevî emirlerinden Muaviye b. Hişam ile olan ilişkilerinden bahsetmektedirler.⁶ Bazı kaynaklara göre Sabık el-Berberî Mekhul ed-Dimeşkî'den hadis öğrenmiş ve ondan bazı hadisleri rivayet etmiştir.⁷ Bazı kaynaklar ise Şam bölgesinin önemli muhaddislerinden el-Avzaî'nin ve el-Cezire bölgesinin büyük hocası ve âlimi muhaddis ve fakih olan el-Muafi b. Umran el-Musulî'nin Sabık'tan

¹ Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Mizanu'l-İtidal Fi Nakdi'r-Rical*, Tah: Ali Muhammed el-Beccavî, Halep 1963, II, 109.

² el-Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Tah. Abdüsselam Harun, Kahire 1969, I, 207; İbn el-Mutez, *Tabakatu's-Şuara*, Tah. Abdüssettar Ahmed, Kahire 1957, 367; ez-Ziriklî, *el-Alam*, Beyrut, 1995, III, 69.

³ İzzeddin İbn el-Esir el-Cezerî, *el-Lubab Fi Tehzibi'l-Enseb*, Bağdad, I, 132.

⁴ ez-Zehebî, II, 109.

⁵ İbn Asakir, VI, 3942.

⁶ Bedr Dayf, 21-27.

⁷ Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Lisanu'l-Mizan*, Haydarabad 1330, III, 2.

hadis rivayet ettiklerini zikretmektedirler.¹ Bu bilgilere binaen biz adı geçen şahısların hayatı hakkında özet bilgiler vererek Sabık'ın hayatı hakkında bazı yorumlar yapmaya çalışacağız.

Ebu Hafs Ömer b. Abdülaziz b. Mervan b. el-Hakem H. 61 yılında Medine'de doğdu. Dayıları olan Ömer b. Hattab'ın ailesi içinde yetişti ve bu çevreden etkilendi. İlme karşı ilgisi vardı. H. 87 yılında Emevî halifesi el-Velid b. Abdülmelik Ömer b. Abdülaziz'i Medine'ye daha sonra Hicaz bölgesinin tümüne vali tayin etti. H. 91 yılında onu azletti ve Şam şehrine çağırdı. Emevi halifesi Süleyman b. Abdülmelik halife olunca Ömer b. Abdülaziz'i kendisine vezir yaptı daha sonra kendisine veliahd yaptı. Süleyman H. 99 yılında vefat edince Ömer b. Abdülaziz halife oldu.² Muaviye b. Hişam b. Abdülmelik ise Emevî emirlerindedir. Halife Süleyman zamanında Bizans torakları üzerinde yapılan akınlarda yer almıştır. Meymun b. Mihran ve Sabık el-Berberî Hişam b. Muaviyenin ordusunda gazalara beraber katılmışlardır. Muaviye b. Hişam H. 113 yılında vefat etmiştir.³

Emevîler döneminde Diyar-ı Mudar bölgesinin en önemli Müslüman dinî şahsiyeti Meymun b. Mihran'dır. Meymun'nun künyesi ise Ebu Eyyub'tur. H.40/M. 660 Kufe'de doğmuştur. Kufe'deki Ezd kabilesine mensup bir kadının kölesiydi. Sonradan azad edilmiştir. H. 80/M. 699 yılında meydana gelen Deyru'l-Cemacim savaşından sonra Muhammed b. Mervan ile beraber el-Cezire bölgesine gelmiş ve Harran'a yerleşmiştir. Meymun b. Mihran Muhammed b. Mervan'ın Beytü'l-Malin'i idare etmeye başladı. Bu bölgede ehliyetini gösteren Meymun b. Mihran Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından el-Cezire bölgesinin haraç memurluğuna atanmıştır. Meymun b. Mihran ilk başta bu vazifeden sarfinazar etmek istediye de Ömer b. Abdülaziz'in ısrarı üzerine bu görevi kabul etmek zorunda kaldı.⁴

Mekhul ed-Dimeşkî Kabul'da doğmuş, Hadis öğrenmek için Mısır ve Irak'ta bulunmuş en sonunda Şam'da ikamet etmiştir. Şam'da H. 102 yılında vefat etmiştir. Şam bölgesinin imamı ve hocası Abdurrahman b. Ömer el-Evzaî H. 88 yılında Lübnan'da doğdu ancak Şam'da yetişti. H. 157 yılında Şam'da vefat etti.⁵ el-Cezire bölgesinin büyük alimi el-Muafî b. Umran el-Musulî H. 184 yılında vefat etmiştir. el-Muafî hadis, edebiyat ve tarih alanında eserler vermiş bir alimdir.

¹ Bedr Dayf, 13-15.

² K.V. Zettersteen, "Ömer b. Abdülaziz", *İ.A.*, İstanbul 1993, IX, 462-465.

³ İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezaratuz'-Zeheb Fi Ahbari Men Zeheb*, Mısır 1979, I, 156.

⁴ İbn Sa'ad, VII, 177.

⁵ İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, Beyrut 1970, III, 127; A.J. Wenscik, "Evzaî", *İ.A.*, IV, İstanbul 1993, 419-420.

Verdiğimiz bu bilgiler Sabık el-Berberî'nin münasebet kurduğu kişilerin hepsinin Hicri Birinci asrın ikinci ve Hicri İkinci asrın birinci yarısında yaşadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla Sabık el-Berberî'nin hayatı da bu dönemde geçmiştir. Yıl belirtmeden Sabık'ın Hicri Birinci asrın ikinci yarısında doğduğunu söyleyebiliriz. Yine elimizdeki kaynaklar Sabık el-Berberî'nin Şam şehrinin büyük muhaddisi olan Mekhul ed-Dimeşkî'den hadis rivayet ettiğini ve el-Avzaî'nin ise Sabıktan şifahi olarak hadis öğrendiğini zikretmektedirler. Kaynaklar Sabık el-Berberî'nin Şam'da hadis ve ilim halkalarında hocalık yaptığını Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in veziri ve danışmanı olarak Şam'da bulunan Ömer b. Abdülaziz'in Sabık'ın sohbetlerine katıldığını söylemektedirler.¹ Bu bilgilerden Sabık'ın genç yaşta hadis öğrenmek için Şam'a gittiği ve belirli bir zamandan sonra hoca seviyesine gelip ders halkaları düzenleme başladığı anlaşılmaktadır. Bu arada Şam'da bulunan Ömer b. Abdülaziz Sabık'ın ders halkalarına katılmış ve onun bilgisinden faydalanmaya çalışmıştır. Ömer b. Abdülaziz halife olunca Sabık'ı kendi memleketi olan Rakka şehrine kadı olarak atamıştır. Ömer b. Abdülaziz halife olduğu sırada Şam'dan tanıdığı Sabık el-Berberî'yi Rakka'da ziyaretlerine gelmiş ve idarî ve dinî konularda onun fikrinden yararlanmaya çalışmıştır.² Sabık el-Berberî'nin vefatına gelince bu konuda elimizde bilgi bulunmamaktadır. Ancak olayların siyakından onun Hicri İkinci Asrın birinci yarısında vefat ettiğini söyleyebiliriz. Fuat Sezgin de Sabık'ın Hicri İkinci Asrın ilk çeyreğinde vefat ettiği söylemektedir.³ Bizim tahminimize göre Sabık Hicri İkinci Asrın çeyreğinde değil ortalarında doğru vefat etmiştir. Çünkü el-Amidî Sabık'ın bazı beyitlerinde Abbasîler döneminde hâkim olan bazı idarecileri zem ettiğini nakletmektedir.⁴ Abbasîlerin H. 132 yılında Emevî devletini yıktıklarını biliyoruz. Amidî'nin bu rivayetinden Sabık'ın bu tarihten sonra öldüğü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

3. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Sabık b. Abdullah el-Berberî genç yaşta dinî ilimleri tahsil etmek için Suriye bölgesinin ilim merkezi olan Şam şehrine giderek başta Mekhul ed-Dimeşkî olmak üzere oradaki hadis otoritelerinden hadis öğrenmeye çalışmıştır. Diğer yandan Şam'daki ilim çevrelerinin derslerine katılarak kendisini yetiştirmiş ve İslamî ilimlerde hoca seviyesine gelmiştir. Hoca seviyesine geldikten sonra kendisi burada

¹ Bedr Dayf, 21-27.

² Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî, el-Asru'l-İslamî*, Kahire 1963, 375-376.

³ Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Arapçaya Ter: Muhammed Fehmi, Mekke 1983, II, 428.

⁴ Bedr Dayf, 27.

ders ve sohbet halkaları oluşturmaya başlamıştır. Öyle ki Şam bölgesinin en meşhur muhaddislerinden el-Evzaî ondan hadis öğrenmeye başlamıştır. Sabık Şam'daki ilim çevrelerinde kendisini kabul ettirmiş olmalı ki düzenlemiş olduğu sohbet halkaları Ömer b. Abdülaziz'i çekebilecek duruma gelmiştir. Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in veziri ve danışmanı olarak Şam şehrinde bulunan Ömer b. Abdülaziz'in Sabık'ın ders halkalarına katılmış olması onun ilim düzeyinin yüksek olduğuna delalet etmektedir. Hadis ilminin yanında Fıkıh ilminde de otorite bir kişi olduğu tahmin edilmektedir. Zira ilimde ehil kişilere büyük önem veren Ömer b. Abdülaziz onu Rakka şehrinin kadılık görevine atamıştır. Hakkında bilgi veren bazı kaynaklar İslamî ilimler alanında isim yapmış kişilerin ondan ilim öğrendiklerine işaret etmektedirler. Muhammed b. Said el-Kuşeyrî el-Harranî, Musa b. Ayun el-Harranî ve el-Cezire bölgesinin büyük alimi el-Muafî b. Umran el-Ezdî'nin Sabık el-Berberî'den ilim öğrendiklerini söylemektedir.¹ Bu durum Sabık'ın İslamî ilimlerde söz sahibi bir kişi olduğunu göstermektedir. İlmî şahsiyetinin yanında aynı zamanda iyi bir şairdir. Brockelmann'a göre zühd alanında şiir söyleyen ilk kişidir.² Sabık'ın söylemiş olduğu şiirler genelde vaaz şeklindedir. Bu tarzdaki şiirleri çok içli ve etkileyicidir. Meymun b. Mihran, "Bir gün Ömer b. Abdülaziz'in huzuruna çıkmıştım. O sırada Sabık el-Berberî Ömer b. Abdülaziz'in yanında idi ve ona şiir söylüyordu. Kasidesini bitirmesine az kalınca Ömer b. Abdülaziz ağlamaya başlamıştı" demektedir.³ Bazı kaynaklar Ömer b. Abdülaziz'in Sabık'ı çok kere ziyaret ettiğini ve ona şiirleriyle bana vaaz ver dediğini nakledilmektedirler.⁴ Vaaz türü şiirlerinin yanında mesel, hikmet ve edebî alanda da şiirler söylemiştir. Tabakat ve edebiyat tarihi kitaplarında dağınık bir şekilde bulunan Sabık'ın şiirleri Bedr Dayf tarafından bir araya getirilmiş ve 2003 yılında neşredilmiştir.

B. Sabık el-Berberî'nin Ömer b. Abdülaziz'e Yazmış Olduğu Kaside ve Tercümesi

باسم الذي أنزلت من عنده السور

و الحمد لله أما بعد يا عمر

İndinden Surelerin indirildiği Allah'ın adına yemin olsun
Allah'a Hamd ve Senadan sonra Ey Ömer!

¹ Muhammed b. Said el-Kuşeyrî el-Harranî, 123.

² Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Arapçaya Ter: Mahammed Fehmi Hicazî, Mısır 1993, I, 308.

³ Bedr Dayf, 41.

⁴ Bedr Dayf, 39-41.

إن كنتَ تعلم ما تأتي و ما تذر
فكن على حذر قد ينفع الحذر

Eğer neyi alıp neyi bıraktığını biliyorsan
Her zaman dikkatli olmaya çalış! Çünkü dikkatli olmakta fayda vardır

واصبر على القدر المجلوب وارض به
و إن أتاك بما لا تشتهى القدر

Başına gelenlere ve kaderine razı ol
Kader hoşlanmayacağın şeyleri başına getirirse dahi

فما صفا لإمرئ عيش يُسر به
إلا سيتبع يوما صفوه كدر

Her zaman saadet içinde yaşamak hiçbir insana nasip olmadı
Her insanın mutlu günlerinin sonunda hüznü günleri olmuştur

واستنخر الناس عما أنت جاهله
إذا عميت فقد يجلو العمى البصر

Bilmediğin şeyleri bilen insanlardan öğrenmeye çalış
Görmez olduysan bil ki basiret insanın gözünü aydınlatır

قد يرعوي المرء يوما بعد هفوته
و تحكم الجاهل الأيام و العبر

İnsanoğlu yapmış olduğu hatalardan sonra akıllanır
Zaman ve hayatın tecrübeleri cahil insanı bile bilge yapar

إن التقى خير زاد أنت حامله
و البر أفضل شيء ناله بشر

Allah'tan korkmak sahip olduğun en yüce değerdir
İyilik yapmak ise insanoğlunun yapabileceği en güzel şeydir

من يطلب الجور لا يظفر بحاجته
و طالب الحق قد يهدى له الظفر

Kötülük ve zorbalığın peşinde koşan kişi muradına ermez
Hakkın ve dürüstlüğün peşinde koşan kişiye zafer hediye edilir

و في الهدى عبر تشفى القلوب بما
كالغيث ينصر عن وسميه الشجر

Doğru yolda olmakta kalplere şifa veren dersler vardır

Hak ve dürüstlük ağaçlara can veren bahar yağmurları gibidir

و ليس ذو العلم بالتقوى كجاهلها

و لا البصير كأعمى ما له بصر

Takvayı bilen kişi onun cahili olan bir insan gibi olamaz

Basiretli kişi de ufku olmayan bir insan gibi değildir

و الرشد نافلة تهدي لصاحبها

و الغي يكره منه الورد و الصدر

Olgunluk sahibine hediye edilmiş bir nafiledir

Ahmaklığın büyüğünden de küçüğünden de nefret edilir

قد يوبق المرء أمرّ و هو يحقره

و الشئى يا نفس ينمى و هو يحتقر

Küçük ve hor gördüğü bir şey insanoğlunu yok edebilir

Ey nefis! Bil ki varlıklar küçük görüldüğü halde büyür ve gelişir

و ربما جاءني ما لا أومله

و ربما فات مأمول و منتظر

Hiç ummadığım şeyler kendiliğinden ayaklarıma kadar geldi

Beklentisi içinde olduğum nice şeyler de elden uçtu gitti

لا يشبع النفس شئى حين تحوزه

و لا يزال لها في غيره وطر

Nefis elde ettiği hiç bir şeyden doyuma ulaşmaz

O her zaman elde edemediği şeylerin peşinde koşar durur

و لا تزال و إن كانت لها سعة

لها إلى الشئى لم تظفر به نظر

Nefis bolluk ve refah içinde olursa dahi

Gözü her zaman elde edemediği şeylerdedir

و كل شئى له حال يغيره

كما تغير لون اللمة الغير

Her şeyin kendisini değiştirebilen bir hali vardır

Yılların insan saçının rengini değiştirdiği gibi

و الذكر فيه حياة للقلوب كما

يجي البلاد إذا ما ماتت المطر

Allah'ı zikretmek kalplere can verir
Yağmurun ölmüş olan toprağa hayat verdiği gibi

و العلم يجلو العمى عن قلب صاحبه
كما يجلو سواد الظلمة القمر

İlim insanoğlunun perdelenmiş gönlünü açar
Dolunayın karanlık geceyi aydınlattığı gibi

لا ينفع الذكر قلبا فاسيا أبدا
و هل يلين لقول الواعظ الحجر

Taşlanmış bir kalbe zikir fayda vermez
Taşlar bir öğüt verenin sözlerinden dolayı yumuşar mı?

الموت جسر لمن يمشي على قدم
إلى الامور التي تخشى و تنتظر

Ölüm yeryüzünde yürüyen her canlı için bir köprüdür
Bu köprü insanı beklediği fakat sevmediği yere götürecektir

فهم يمرون أفواجا و تجمعهم
دار إليها يصير البدو و الحضرة

İnsanlar bu köprüden dalgalar halinde geçmektedirler
Şehirliler de köylüler de er geç o beklenen yerde toplanacaklardır

من كان في معقل للجزر أسلمه
أو كان في خمرة لن ينجيه خمرة

Kim ki kendisini korunaklar içinde güvende hissediyorsa da
Örtüler içinde gizlense de kendisini ölümden kurtarmayacaktır

حتى متى أنا في الدنيا أخو كلف
في الخدمي إلى لذاتها صعر

Dünya lezzetlerine karşı heyecanım yüzümde alevlenmeye devam ederek
bu dünyada ne zaman kadar uğraşı içinde olacağım?

و لا أرى أثرا للذكر في جسدي
و الماء في الحجر القاس له أثر

Yaptığım zikirlerimin bedenim üzerinde tesirini göremiyorum
Su sert kayalar üzerinde tesir yapar mı?

لو كان بسهر عيني ذكر آخرتي

كما يُورقني للعاجل السهر

Bu dünyalıklar için uykusuz geceler geçirdiğim gibi
Ölümü anmak da uykularımı kaçırsaydı

إذا لداويت قلبا قد أضر به

طول السقام و وهن العظم ينجر

Uzun zamandır illetli olan kalbimi tedavi ederdim
Kırılan kemik neticede düzelmiş olurdu

ما يلبث الشبيء إن يبلى إذا اختلفت

يوما على نقضه الروحات و البكر

Onu yok edip eritenler farklı şeyler olsa dahi
Her şey bir gün eskimiş olmaktan kurtulamayacaktır

و المرء يصعد ريعان الشباب به

و كل مُصعدة يوما ستتحدر

Gençlik insanoğlunu zirvelere çıkarır
Fakat her çıkışın bir gün bir inişi vardır

و كل بيت خراب بعد جدته

و من وراء الشباب الموت و الكبر

Yeniliğinden sonra her ev bir gün bir harabeye dönüşecektir
Gençlikten sonra da ihtiyarlık ve ölüm gelir

بيننا يرى الغصن لدنا في أرومته

ريان أضحى حطاما جوفه نخر

Dal en olgun devresinde ağacın üzerinde çok sağlam görünüyorken
Aslında içi çürümeye ve kurtlar tarafından kemirilmeye başlamıştır

كم من جميع أشت الدهر شملهم

و كل شئى جميع سوف ينتشر

Zaman birlik ve beraberlik içinde olan nice toplulukları dağıtmıştır
Bir bütün halinde olan her şey bir gün dağılacaktır

و رب أصيد سامي الطرف معتصب

بالتاج نيرانه للحرب تستعر

Şahin bakışlı, attığını vuran, taşlar giymiş ve
savaş meydanlarına kendisi hazırlamış nice insan vardır ki

يظل يفترش الديباج محتجبا

عليه تبني قباب الملك و الحجر

Altına ipek halılar serilmiş, önünde korumaları olan,
Üstünde krallık ve mülk taçları kurulan nice kişi vardır ki

قد غادرتة المنايا و هو مستلب

مجدل ترب الخدين منعفر

Ölüm her şeyini elinden aldıktan sonra yüz üstü bıraktı
Yanakları topraklara serildi ve soldu gitti

أبعد آدم ترجعون البقاء و هل

تبقى فروع لأصل حين ينعقر

Adem'den bu yana insanoğlu dünyada baki kalacağını zannetmiştir
Halbuki kökleri yok olan bir şeyin dalları ayakta kalır mı?

لهم بيوت بمستن السيول و هل

يبقى على الماء بيت أسه مدر

Bu insanların evleri sel yatağının içinde kurulmuştur
Temeli toprak olan ev su üstünde durabilir mi?

إلى الفناء و إن طالت سلامتهم

مصير كل بني أنثى و إن كثروا

İnsanlar ne kadar uzun yaşasalar yaşasınlar sonunda
yok olacaklardır. Sayıları çok büyük olsa bile

إن الأمور إذا إستقبلتها إستبتهت

و في تدبرها التبيان و العبر

Akıllıca karşılayabilirsen aslında olaylar birbirine benzer
Olayları tasarruf etmek insana akıl ve tecrübe kazandırır

و المرء ما عاش في الدنيا له أمل

إذا إنقضى سفر منا أتى سفر

İnsanoğlu bu dünyada yaşadığı sürece ümitleri olur
Bir işi bitirmeye çalışırken yeni bir işe girer

لها حلاوة عيش غير دائمة

و في العواقب منها المر و الصبر

Bu dünyanın daim olmayan bir lezzeti vardır

Hayattaki işlerimizin acı ve tuzlu sonuçları da olmuştur

إذا أنقضت زمر آجالها نزلت

على منازلها من بعدها زمر

Bu dünyada bir kavim gününü doldurup yok olduysa
Yeni bir kavim onun mülküne ve varlığına konar

و ليس يزرركم ما توعظون به

اليهم يزررها الراعي فتتزرر

Size verilen öğütler sizi uyarmamakta
Oysa hayvan bile çobanın sesine kulak verir ve onu dinler

أصبحتم جزرا للموت يقبضكم

كما البهائم في الدنيا لها جزر

Ölümün kurbanları olmaya devam edeceksiniz
Hayvanların bu dünyada kasapları olduğu gibi

لا تبطروا و هجروا الدنيا فإن لها

غبا وخيما و كفر النعمة البطر

Dünyada kaldıramayacağınız bir yükün altına girmeyin
Bırakın bu dünyayı. Bu dünyanın kötü bir sonu vardır.

ثم إقتدوا بالأولى كانوا لكم غررا

و ليس من أمة إلا لها غرر

Sizin yıldızlarınız olan seleflerinizi rehber edinin
Bilin ki her bir ümmetin parlayan yıldızları olmuştur

حتى تكون على منهاج أولكم

و تصبروا عن هوى الدنيا كما صبروا

Ki onların gittiği yoldan gidebilesiniz
Dünya hevesine karşı sabredebildikleri gibi siz de sabredebilesiniz

ما لي أرى الناس و الدنيا مولية

و كل حبل عليها سوف ينبتر

Ömür tükenmekte iken insanların dünyaya tutkularını görüyorum
Bilin ki bu dünyada her sağlam ip bir gün kopacaktır.

لا يشعرون بما في دينهم نقصوا

جهلا و إن نقصت دنياهم شعروا

İnsanlar bildikleri halde dinî noksanlarını görmezden gelirler
Ama dünyalıklarında en ufak bir azalma olursa hemen fark ederler

من عاش أدرك في الأعداء بغيته

و من يمّت فله الأيام تنتصر

Kim hayatta kalırsa düşmanından öcünü alır
Kim ölür giderse günler onun öcünü alır

C. Kasidenin Tahlili

Sabık el-Berberî'nin bu kasidesi öğüt ve vaaz ifade eden bir şiir türüdür.¹ İlk dönem Arap tenkitçileri bu şiir alanı üzerinde pek durmamışlardır. Çünkü Cahiliyye dönemi Arap şairleri hikmet ile ilgili şiirlere pek ehemmiyet vermiyorlardı. Hikem türü beyitler ya dağınık bir halde kasidenin içinde ya da kasidenin sonunda geliyordu.² Onlara göre hikem akla, şiir ise vicdana hitap etmektedir. Hikemlerin uzun bir şekilde gelmesi dinleyiciyi sıkır. Oysa şiirin asıl görevi dinleyiciyi heyecanlandırmaktır.³ Bundan dolayıdır ki el-Cahız "el-Berberî'nin vaaz türü şiirleri bir kaside şeklinde değil de kasidenin farklı yerlerinde serpilmiş bir şekilde gelseydi daha iyi olurdu" demektedir.⁴

Emevîlerin son döneminden itibaren bazı şairler tenkitçileri dinlemediler ve hikmet alanında kasideler nazmetmeye başladılar. Cahiliyye döneminin ünlü şairi Züheyr b. Ebi Sulma'yı kendilerine örnek gösterdiler. Züheyr her ne kadar hikmetlere mahsus kasideler nazmetmediyse de kasidelerinde hikmete çok yer verirdi.⁵ Emevî döneminin bu alandaki en meşhur şairi Sabık el-Berberî'dir. el-Berberî'nin söylemiş olduğu şiirlerin çoğu bu alandadır. Tahminimize göre geniş kültürü ve hocalığı onu bu tür şiirlere sevk etmiştir. el-Berberî nasihat ve eğitime yönelik şiirlerini söylerken iki ana kaynaktan ilham alıyordu. Bunlar dinî ve edebî geniş kültürü, hayattaki tecrübeleri ve hayata bakış açısidir. Kendisi devlet ricalinin hizmetinde bulunmuş, hocalık ve kadılık yapmış birisidir. Bunun yanında zühd hayatı yaşayan birisidir. Dolayısıyla bu dünyanın hem iyi gününü hem de kötü gününü görmüş ve bu hayat ona büyük tecrübe kazandırmıştır. Hikemlerine baktığımızda İslam zühd hayatının çok ağır

¹ Bu şiir türü için bkz. Ahemed Bedevî, *Ususu'n-Nakdi'l-Edebi İnde'l-Arab*, Kahire 1979, 286.

² Ahmed Bedevî, 286.

³ Bedevî, 287.

⁴ el-Cahız, I, 206.

⁵ Bedevî, 287.

bastığını, şiirlerinde kaderciliğin hakim olduğunu ancak hayatın gerçekleri ve ilmin ehemmiyetine de önem verdiğini görmekteyiz.

Sabık el-Berberî'nin bu kasidesi onun şahsiyetini, inancını, hayata bakış açısını, düşüncesini ve ilmî seviyesine ışık tutacak mahiyettedir. Her şeyden önce onun mümin ve aynı zamanda bilgili bir Müslüman olduğunu göstermektedir. Kasidesine çok nadir görülen bir matla ile başlamıştır. Bilinçli ve ihlaslı bir Müslüman olarak kasidesine Bismillah ile başlamıştır. Hemen akabinde Müslümanların halifesi ve idarecisi olan Ömer b. Abdülaziz'e idareci olması hasebiyle çok dikkatli olmasının yanında kadere inanmasını tavsiye etmiştir. Zira İslam'da imanın şartlarından birisi de kadere inanmaktır. Hemen akabinde bilgiye ve bilginin pratik şekli olan hayat tecrübesine dikkat çekmiştir. Ona göre insanoğlu yaptığı yanlışlardan sonra ancak doğruyu bulabilir. Bu düşüncesini aşağıdaki beyitlerinde güzel bir şekilde anlatmaktadır.

واستخبر الناس عما أنت جاهله
إذا عميت فقد يجلو العمى البصر
قد يرعوي المرء يوما بعد هفوته
و تحكم الجاهل الأيام و العبر

Yine bu kasidesinde Allah korkusunun ve ihsan sahibi olmanın insanoğlunun bu dünyada sahip olduğu en yüce değerler olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla insanoğlu zulüm ile bir şey elde edemez doğruluk ve iyi niyet ancak onu amacına ulaştırır. Zorbalık ve haddi aşmak insanı kötülöklere sevk eder.

إن التقى خير زاد أنت حامله
و البر أفضل شئى ناله بشر

Beyiti onun hayat anlayışını ve zühdünü anlatan en güzel beyitlerinden birisidir. İslam zühd anlayışının en önemli prensibi de budur. Allah'tan korkmak ve ihsan da bulunmak bir mümin kişinin en önemli hususiyetidir ve bütün iyiliklerin başıdır. Hemen akabinde nefsin tehlikesine dikkat çekmektedir. Sabık'a göre nefis doyumsuzdur ve hiçbir şeyle yetinmez. Peşinde koştuğu bir şeyi elde ettiği an onu görmez olur ve başka şeylerin arkasında koşmaya başlar.

لا يشبع النفس شئى حين تحرزه
و لا يزال لها في غيره وطر
و لا تزال و إن كانت لها سعة

لها إلى الشيء لم تظفر به نظر

İnsanı bu nefsin şerrinden ve doyumsuzluğundan kurtaracak olan şey ilim ve zikirdir. Ona göre ilim ve zikir insanoğlunun taşlaşmış kalbine hayat veren can, görmez olan gözlerine aydınlık veren ışık gibidir.

Sabık bu kasidesinde dünyanın fani ve geçici olduğu konusu üzerinde önemle durmaktadır. Bu dünyada her canlı varlığın ölüm köprüsünden geçeceğini ve bu köprü bütün insanları bekledikleri ancak korktukları bir yere götüreceğini söylemektedir. Bu yer tabii ki mahşer yeridir. İnsanlar ister korunaklı kaleler içinde kendilerini saklasınlar isterse en gizli yerlerde kendilerini gizlesinler bu ölümden kendilerini kurtaramayacaklardır. Her nefis ölümü tadacaktır mealindeki Ayet-i Kerime bunu ifade etmiyor mu? Sabık insanların bunu bildikleri halde dünya hayatına olan tutkunluklarına hayret etmektedir. İnsanoğlunun gençliğine ya da kuvvetine aldanıp aslında en zirve noktada iken bitişinin ve inişinin başladığına dikkat çekmektedir. Zira ağaçtaki en olgun haline gelen dal aslında çürüme noktasına gelmiştir teşbihi çok güzel bir teşbihtir. Zira ölüm dünyanın en kuvvetli ve kudretli kralları zayıf ve güçsüz bir şekilde toprağa serip atmıştır. Bu dünyanın hiç kimseye kalmadığını, zamanın güçlü ve zengin kişileri de sıradan kişileri de yok ettiğini ifade etmektedir. Bu dünyanın devranın sürekli değiştiğini ve her seferinde yeni kişilere ve toplumlara fırsat tanıdığını anlatmakla bu dünyanın bir gerçeğine işaret etmektedir. Kasidesinin en sonunda ilk Müslümanları bu ümmetin yıldızları olarak tasvir etmekte ve Müslümanlardan bu yıldızları kendilerine rehber edinmelerini tavsiye etmektedir.

Dili, üslubu ve maânilerine gelince basit vezinde yazmış olduğu bu kasidesinde akıcı bir üslup kullanmıştır. Kullandığı kelimeler fasih ve düzeyli kelimelerdir. Bu durum Sabık'ın Arap diline olan hakimiyetini göstermektedir. Hakkında bilgi veren edebiyat tarihçileri Sabık'ın şiirleri ile istidlal yapılabileceğini kaydetmektedirler. Bu kasidesindeki maânileri ise bu konuda daha çok kendi hayat tecrübesinden, dinî ve kültürel birikiminden faydalanmış ve bu birikimlerini şiirlerinde kullanmıştır. Bu alandaki şiirlerinde Kuran-ı Kerim'den, Hadis-ı Şerif'ten, Arap atasözü ve özdeyişlerinden çokça yararlanmış. Bu kaynaklardan aldığı düşünceleri kendi ifade biçimine sokarak şiir halinde söylemiştir. Bütün bunlar Sabık'ın sadece şiir söyleyen sıradan bir şair olmadığını bilakis İslamî ilimlere hakim, mefkuresi olan insanlara bir mesaj vermek isteyen bir şair olduğuna delalet etmektedir.

Sonuç

Hicri Birinci Asrın ikinci yarısında Rakk'da doğan Sabık b. Abdullah el-Berberî genç yaşta Şam şehrine giderek orada bulunan başta Mekhul ed-Dimeşkî olmak üzere hadis hocalarından dersler almıştır. Hadis alanında belirli bir düzeye gelen sabık Şam'da hadis ve diğer dinî ilimler alanında hocalık yapmaya başlamıştır. el-Avzaî, Musa b. Ayun el-Harranî ve el-Muafi b. Umran el-Musulî gibi şahsiyetler Sabık el-Berberî'den hadis ve ilim öğrenmişlerdir. O sıralarda Süleyman b. Abdümelik'in veziri olarak Şam'da bulunan Ömer b. Abdülaziz Sabık el-Berberî'nin ders halkalarına katılmıştır. Böylece aralarında bir dostluk oluşmuştur. Ömer b. Abdülaziz halife olunca ilmîni ve şahsiyetini beğendiği Sabık el-Berberî'yi Rakka şehrinin mescidine imam ve Rakka'nın kadısı görevine atamıştır. Halife Ömer b. Abdülaziz idarî ve dinî konularda Sabık'ın görüşlerini almak için sıkça Rakka'ya gelip gitmiştir. Hadis ve Fıkıh âlimi olan Sabık el-Berberî İslam zühd edebiyatının ilk temsilcilerinden birisidir. Zühd alanında şiir söyleyen ilk şairlerdendir. Böyle bir ilmî şahsiyetin yanında Anadolu'nun fetih seferlerine katılan bir mücahittir. Sabık el-Berberî Hicri İkinci asrın ilk yarısında Rakka'da vefat etmiştir

Kaynakça

- Aslan Ahmet, *Urfa- Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu, Devletinin Sonuna Kadar)*, Ankara 2015.
- , "İslamî Fetihten Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar (Harran Bölgesi)'da Arap Edebiyatı Çevresi", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 2013, 22.
- A. J. Wenscik, "Evzaî", *İ.A.*, İstanbul 1993, IV, 419-420.
- Barhabreuse, Ebu'l-Farac, *Ebu'l-Farac Tarihi*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I-II.
- Bedevî, Ahmed, *Ususu'n-Nakdi'l-Edebî İnde'l-Arab*, Kahire 1979.
- Bedr Dayf, *Şiir Sabık b. Abdullah el-Berberî*, İskenderiyye 2003.
- el-Belazurî, *Fütuhu'l-Buldan*, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- el-Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Tah: Abdüsselam Harun, Kahire 1969, I-II.
- Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya Ter: Muhammed Fehmi Hicazî, Mısır 1993, I-IX.
- K. V. Zettersteen, "Ömer b. Abdülaziz", *İ.A.*, İstanbul 1993, IX, 462-465.
- İbn Asakir, Ali b. el-Huseyin, *Tahzibu Tarihi Dimeşk*, Beyrut 1987, I-VII.
- İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, Beyrut 1979, I-XII.
- , *Usudu'l-Ğaba Fi Marifeti's-Sahabe*, Beyrut, I-V.
- , *el-Lubab Fi Tehzib'l-Enseb*, Bağdad

- İbn Hacer el-Askalanî, *Lisanu'l-Mizan*, Haydarabad, 1330, I-VIII.
- İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, Beyrut 1970, I-VIII.
- İbnu'l-İmad, Ebu'l-Feth Abdülhay, *Şezaratu'z-Zeheb Ahbar Men Zeheb*, Mısır 1979, I-VIII.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1988, I-XIV.
- İbn Saad, *et-Tabakatu'l-Kubra*, Beyrut, I-VIII.
- İbn Mace, *Sünen Ebi Abdullah b. Muhammed b. Mace*, Tah: Muhmmmed Fuad Abdülbaki, Beyrut, I-II.
- İşıltan, Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210 = m.825 e kadar)*, İstanbul 1960.
- İbnu'l-Mutez, *Tabakatu's-Şura*, Tah: Abdüssettar Ahmed, Kahire 1957.
- el-Ğazeli, Ebu Hamid, *İhyau Ulumiddin*, Tashih Abdülaziz İzzeddin, Beyrut, I-V.
- Muhammed Abdulhamid el-Hamed, *Aşairu er-Rakka ve'l-Cezire*, er-Rakka 2003.
- Muhammed b. Said b. Abdurrahman el-Kuşeyrî el-Harranî, *Tarihu'r-Rakka Ve Men Nezelehe Min Ashabi Rasulullah Ve't-Tabiin ve'l-Fukaha ve'l-Muhaddisin*, Tah: Tahir en-Nasani,
- Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Mizanu'l-İtidal Fi Nakdi'r-Rical*, Tah: Ali Muhammed el-Beccavî, Daru'l-Fikr, I-IV.
- Muhammed Mustafa Haddara, *eş-Şi'r Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut 1995.
- Sezgin Fuat, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, Arapçaya Çev: Muhammed Fehmi Hicazî, Mekke 1983.
- Şavki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî el-'Asru'l-İslamî*, Kahire 1963.
- Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1993.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed, *Tarihu't-Taberî*, Tah. Muhammed Ebu'l-Fida, Beyrut 1982, I-XII.
- Wellhausen, Julius, *İslamın En Eski Tarihine Giriş*, Çev. Fikret İşıltan, İstanbul 1960.
- Yakut, el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut, I-V.
- Yusuf el-İş, *ed-Devlatü'l-Emevîyye ve'l-Ahdasü'l-Leti Sabakatha İbtideen Min Fitneti Osman*, Dimaşk 1988.
- ez-Ziriklî, Hayru'd-Din, *el-A'lam*, Beyrut 1995, I-XIII.

Kanada'da Yaşayan Ağa Han İsmaililerinin Tarihi ve Faaliyetleri

Hüseyin Günarlan*

Özet

Kanada'da yaşayan Ağa Han İsmailileri bu ülkeye daha çok Doğu Afrika ülkelerinden göç etmek zorunda bırakılan Hint asıllılardan oluşmaktadır. Sözleşmeli ucuz işçilik sistemi ile birlikte ülkelerinden ayrılan bu insanlar İngiliz kolonilerinde yaşamaya başlamışlardır. Doğu Afrika'daki Uganda gibi koloni ülkeleri İngilizler'den bağımsızlıklarını elde edince yönetim siyahilere geçmiş ve bu Hint asıllılar istenmeyen insanlar ilan edilmiştir. Kanada gibi batılı ülkeler bu ülkelerden kovulmuş insanlara kucaklarını açmışlardır. Ağa Han IV'ün gayretleri sonucu Kanada'da yeni bir yaşama başlayan İsmaililer zamanla bu ülkeye adapte olmuşlar ve önemli konumlara gelmişlerdir. Kanada gibi önemli bir ülkede etkili olan İsmaililer bu cemaatin Batı toplumu ile ilişkilerinde öncü görevi üstlenmişlerdir. Kanada'ya diğer Müslüman gruplardan önce gelmeleri ve beraber hareket etmeleri onların ekonomik, sosyal ve kültürel olarak gelişmelerine sebep olmuştur. Kanada hükümeti ve elit kesimi ülkede önemli bir konuma gelen Ağa Han İsmaililerini Müslümanlar'ın temsilcisi olarak görmüş ve onlara özel bir ilgi göstermiştir. Üçüncü ve dördüncü nesil İsmaililerin bu ülkede elde ettikleri kazanımlar ve geldikleri mevkiiler göz önüne alındığında kendilerinden önce başka hiçbir Müslüman grubun İsmailier gibi Batılı bir toplumda etkili hale gelmediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ağa Han, İsmaililer, Kanada, Doğu Afrika

Abstract

The majority of the Canadian Aga Khan Ismailis ethnic origin was from India who forced to emigrate Canada from East African countries. These people carried out by English authorities from their lands to work for cheap labor contractual system in colonies. East African countries such as Uganda obtained their independence from British, African's came to power

* Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

and Indian descent people declared undesirable people. Western countries such as Canada opened its doors to people who have been expelled from those countries. The results of the efforts of Aga Khan IV, Ismailis adapted a new life in the Canada and came to important positions. In a country like Canada, Ismailis have played an important pioneering work in relationship with this community of Western society. Coming to Canada before other Muslim groups and work closely together, increased their economic, social and cultural development. The Aga Khan Ismailis has a prominent position in the country and seen as the representative of Muslims by the Canadian government and the elite of the country. The third and fourth generations of Ismailis seem to become effective in a Western society like no other Muslim group is consider ingacquisitions in themselves before they come and they get positions in this country.

Keywords: Aga Khan, Ismailis, Canada, East Africa

Kanada'da yaşayan İsmaililer etnik olarak daha çok Hint asıllı Asyalılardır. Kanada'ya göç etmeden önce İngilizler tarafından Doğu Afrika'daki kolonilere götürülmüşlerdir. Köleliğin kaldırılmasından sonra kolonilerde ihtiyaç duyulan işçi açığını bu insanlar doldurmuşlardır. Hindistan'da İngilizler ile iyi ilişkiler kuran ve güvenlerini kazanan Şii Ağa Han İsmailileri kolonilerdeki işçi açığını kapatmada ilk tercih edilen gruplardan birisi olmuşlardır. Hindistan'da nüfus yoğunluğu, kıtlıklar ve işsizlik neticesinde insanlar ağır şartlar altında yaşamaktaydı ve İngilizler tarafından düşük ücret karşılığında dahi olsa kolonilere gitmekten başka seçenekleri yoktu.¹ Doğu Afrika'da gerek tarım arazilerinde gerekse İngilizler tarafından inşa edilen demiryollarında² çalışan bu işçilerin yanı sıra bu ülkelere ticaret yapmak için gelen İsmaililer'de bulunmaktaydı. Netice itibari ile ilk işçilerden sonra onların ikinci ve üçüncü nesil çocukları da Afrika'da daha iyi bir gelecek umudu ile yaşamaya devam etmişlerdir. Çalışkanlıkları ve birbirlerini koruyup kollamaları sebebi ile de bu ülkelerde özellikle ekonomik alanda önemli kazanımlar elde etmişlerdir.

Hintliler, özellikle de Ağa Han İsmailileri İngiliz kolonilerine çalıştırılmaya götürülmüşlerdi. Zira Afrikalı köle siyahiler Batılı efendilerinden özgürlüklerini kazanmışlardı. Siyahilerde daha iyi bir gelecek

¹ Amarjit Kaur, *Labor Crossing in Sout heast Asia: Linking Historical and Contemporary Labor Migration*, University of New England,. New Zealand Journal of AsianStudies 11, 2009, s.280.

² T.N. Thomas, *IndiansOverseas: A Guide to Source Materials in the India Office Records for the Study of Indian Emigration, 1830-1950*, London, 1985, s. 27-29.

elde edeceklerine, çalışmalarının karşılığını alacaklarına inanmışlardı. Lakin Batılıların'ın kendileri yerine Hindistan'dan işçi getirmeleri sonucu geleceklerinin çok da hayallerindeki gibi parlak olmayacağını fark ettiler. Bu durum Afrikalı siyahilerin kendi yerlerini alan ve kendilerinden daha düşük ücretle çalışan Hintlilere karşı nefret duygularını artırmıştır.¹ Seneler içinde Hintliler giderek zengin olurken siyahilerin yaşam standartlarında bir değişiklik olmaması da bu nefretlerini artırmıştır. Zaman zaman patlak veren olaylarda Hintliler ile siyahi işçiler karşı karşıya gelmiş ve gruplar kavgalara varan olaylara sebebiyet vermişlerdir. Hintliler siyahilerin nefretini çektiklerinin farkındaydı ama kendilerini koruyacak İngiliz efendileri vardı ve onlara güveniyorlardı. Bu durum 1960'lı yıllara kadar böyle devam etti. Bu tarihten sonra koloniler İngilizlerden bağımsızlıklarını elde etmeye başlayınca Hintlileri ve beraber hareket etmeleri sebebi ile bu ülkelerin en zengin elit kesimini oluşturan Ağa Han İsmaililerini koruyacak kimse kalmamıştı. Zengin Hintliler artık devletin sahibi olan yeni siyahi efendileri karşısında sahipsiz durumdaydı. Doğal olarak kısa süre içinde Afrikalı siyahiler ve Hintliler arasında sıkıntılar baş göstermeye başladı. Artık nefret dalgası yavaş yavaş yayılıyordu. 1972 yılına gelindiğinde Uganda devlet başkanı General Edi Amin ülkede bulunan bütün Asyalıların'ın 90 gün içinde ülkeyi terk etmelerini istedi. Sayıları 100 bini bulan Hintliler bir anda yıllardır yaşadıkları bu ülkeden dışlanmışlardı. Dedeleri İngilizlerin emri altında en zor şartlar altında çalışmış, babaları dedelerinin büyük gayretleri neticesi ya okumuş ya da kendi işini kurmuştu. Torunları ise ekonomik hayatın zirvesine çıkmış bu insanlar bir anda kendilerini yeni yurt arayışında bulmuşlardı. Bunların yaklaşık 30 bini Ağa Han İsmailileri'ydi. Bu İsmaililer'den bir kısmı kendisine yeni yurt olarak Kanada'yı seçecekti. Kanada'ya göç edenler Vancouver, Toronto gibi büyük şehirlere yerleştiler. Kanada'da yeni bir hayata başlayan İsmaililer yıllar içinde bu ülke içindeki en etkin Müslüman gruplardan biri haline dönüştüler.²

Kanada'da günümüzde yaklaşık olarak 75 bin Şii İsmaili yaşamaktadır ve bunların 15 bine yakını Vancouver şehrinde hayatına devam etmektedir. Bu insanlar Kanada'ya ilk olarak 1960'larda İsmaililerin çoğunlukla yaşadıkları Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'ten gelmeye başlamıştır. 1970'de Afrika'da baş gösteren krizler neticesinde ve özellikle

¹ LookLai Walton, *Indentured Labor, Caribbean Sugar*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, s. 165.

² Mümtaz Ali Tajeddin, "İsmailis in Canada," *Encyclopaedia of Ismailism*, First Ismaili Electronic Library and Database. A Project of the Heritage Society, <http://ismaili.net/heritage/node/10486>

1972 yılında Uganda'da da yaşanan dışlanmadan dolayı çok sayıda insan bu ülkeye zorunlu göç etmiştir. Göçmenlerden bazıları Güney Afrika, Zaire, Ruanda, Suriye ve İran'dan gelmişlerdir. Ama daha büyük sayıdaki göçler Uganda, Kenya, Zanzibar ve Tanzania'dan gerçekleşmiştir. İsmaililer kendilerine ait Cemaathane olarak adlandırdıkları ilk ibadet merkezini Vancouver, Burnaby'de 1984 yılında açabilecek kadar ekonomik güç elde etmişlerdir.¹

Uganda 1962 yılında bağımsızlığını ilan etmeden önce İngiltere'nin bir kolonisiydi. Bu ülkeye göçmen işçi statüsü ile getirilmiş ve yıllarca en ağır şartlarda çalıştırılmış Asyalılar, özellikle Hintliler zamanla bu ülkenin yani İngiltere'nin koloni vatandaşlığını elde etmişlerdi. Yaklaşık 50 bin kişi İngiliz pasaportuna sahipti. Bunların herhangi bir ülkeye gitmelerinde sıkıntı yoktu. Bununla birlikte Uganda vatandaşlığını alabilmek için İngiliz vatandaşlığını terk etmek gerekiyordu ki binlerce Şii İsmaili Afrikalı siyahilerin gözünde kabul görmek için bunu yapmış ve şimdi de gidecek ülke bulamıyorlardı. Kanada Başbakanı Pierre Trudeau ilk etapta 3 bin kişiyi ülkesine kabul edeceğini açıkladı. Kanada ilk defa gerçek manada Avrupa ülkesi vatandaşı olmayan bu kadar fazla kişiyi ülkeye kabul etmişti. Kanada'nın Uganda'da elçiliği yoktu. Beyrut elçiliğinden Roger Saint Vincent adlı diplomat 31 Ağustos'ta Uganda'nın başkenti Kampala'ya ulaştı. Ondan 5 gün sonrada 26 yaşındaki Michael Molloy adındaki elçilik görevlisi Beyrut'tan Kampala'ya geldi. 6 Eylül'de ise Kanada'ya kabul edilecek Hintliler'in işlemlerini yapmak üzere geçici bir ofis açıldı. İlk gün 2 bin 600 aileye yani yaklaşık 7 bin kişiye Kanada vizesi verildi. Görevliler İngiltere pasaportu olduğu halde Kanada'ya gelmek isteyenlerin isteklerini geri çeviriyordu zira büyük çoğunluğu İsmaili olan Hintli bir grubun gidecek hiçbir yeri yoktu ve ülkeyi acilen terk etmesi General Edi Amin tarafından isteniyordu. Kanada'ya gidebilmek için vize almanın yanında sağlık testinden de geçmek gerekiyordu ki Kanada sağlık ekibi ancak 10 gün sonra bu ülkeye ulaştı ve çalışmaya başladı. Vize başvurusu yapanların telefon ile irtibat sağlama imkanı olmadığı için görevliler başvuran herkese bir numara veriyordu. Bu numaralar da günlük gazete ilanları ile yayınlanıp kişilerin elçiliğe bir sıra dahilinde gelmeleri sağlanmaya çalışılıyordu. Kanada'nın yanında birçok Avrupa ülkesi de ülkeye uçak yolluyor ve havaalanında bekleyenler uçağa alınarak ülkeden ayrılıyordu. Eylül, Ekim ve Kasım ayında 4 bin 420 kişi, daha sonrada 1278 kişi uçaklarla Kanada'ya götürüldü. İngiltere ise yaklaşık 30 bin kişiyi ülkesine almıştı. Hindistan 4

¹ Philip,Jodidio,2008. *The Challenge of Pluralism: Projects in Canada. In Under theEaves: TheAgaKhan: Builder and Patron*, Munich, Prestel, 2008, s. 196, <http://archnet.org/system/publications/contents/5239/original/DPC1976.pdf?1384790003>

bin 500, Amerika 1200 ve diğer Avrupa ülkeleri ise daha az sayıda insanı ülkelerine götürmüşlerdi. Kanada'ya gelenler belirlenen şehirlere gönderiliyor ve otellerde konaklama imkanı sağlanıyordu. İş bulma imkanı kolay olduğundan bir çokları bir hafta içinde kendi kiralık evlerine taşınyordu. İsmaililer işçilikten ziyade ofis işlerine ve hizmet sektörüne yöneliyordu zira Uganda'da bu alanlarda geçimlerini sağlamaya alışmışlardı. İlerleyen zamanlarda ise kendi işlerini kuranlarını sayısı bir hayli artacaktı. Yeni bir ülkede yeni bir başlangıç yaptıklarına seviniyorlardı zira Uganda'da kalmaları halinde hayatları tehlikeye girecekti. 1971-1979 yılları arasında General Amin'in kontrolündeki Uganda'da 100 bin ila 300 bin kişi arasında insan hayatını kaybetmişti ve bunların arasında Asyalılar da vardı.¹

1960'lı yılların başlarında Batılı devletlerden bağımsızlıklarını elde eden Uganda gibi ülkelerde yönetim artık İngilizlerden Afrikalı siyahilere geçmek zorundaydı zira koloni düzenini devam ettirmeye imkan yoktu. Bunlar kendilerinden görmedikleri ve ekonomik olarak da kendilerinden üstün bir hayat standardına sahip olan Asyalılara karşı hoşgörülü yaklaşmadılar. Eğer İngilizler bu ülkelerde yönetimi ellerinde tutmaya çabalasalar Hintlilerin başına gelenler İngilizlerin de başlarına gelebilirdi. İngilizlerin kendisini savunacak gücü vardı lakin Asyalılar çaresiz durumdaydı. Kendilerini savunacak batılı bir devlette kalmayınca Asyalılar siyahi Afrikalılar karşısında savunmasız kaldılar. Özellikle bu ülkelerde yaşayan Hint asıllı Ağa Han İsmailileri iyi eğitimli ve ekonomik olarak diğer Asyalılardan da daha iyi konumda olduklarından istenmeyen kişiler haline geldiler.² Afrikalı siyahilerin kendileri aç iken bu insanların ülkelerinin en iyi yaşam standardına sahip olmaları, kendi renk ve ırklarından olmamaları nefret hissini daha da artırıyordu.

Kanada ve İngiltere gibi ülkeler imdada yetişmeseydi sadece mallarını değil canlarını da kaybetme ihtimalleri vardı. Bununla birlikte Kanada'nın ülkeye kabul ettiği İsmaililer seçilirken de Kanada'nın belirlemiş olduğu şartlara göre seçilmişlerdir. Lübnan'dan Uganda'ya gönderilen elçilik görevlileri Kanada'ya gelmelerine izin verilen mültecileri seçerken, onların belirli bir ekonomik üstünlüğe, eğitime, İngilizce seviyelerine, genç yaşlarına ve Kanada'daki iş potansiyellerine uygun olup

¹ Tara Carman, "Wedid it theCanadianway," *Vancouver Sun*, 28 Eylül 2012.
<http://www.vancouver.sun.com/news/Canadian/7317384/story.html>

² Earle H. Waugh, *Baha Abu-Laban, Regula B. Qureshi, TheMuslimCommunity in North America*, Edmonton, Canada, Univ. Of AlbertaPress, 1987, s. 154.
https://books.google.com.tr/books/about/The Muslim Community in North America.html?id=bUgRw_az31QC&redir_esc=y

olamayacaklarına göre vize veriyorlardı. Bu şartlara sahip olmayanlar Kanada'ya kabul edilmeyeceklerini bildikleri için başka arayışlara girmek ve ülkeden acilen başka bir yol bularak ayrılmak zorundaydılar.¹ Bu yöntem sebebi ile Kanada ihtiyaç duyan herkese kapılarını açmaktan daha çok, kendi işine yarayacak göçmen arayışı içine girmiş oluyordu. Bununla birlikte Şii İsmaililerin çoğunluğu Kanada'nın ortaya koyduğu şartları sağlama imkânına sahipti. Taşınmaz mal varlıklarına el konulmuş olsada belirli bir maddi güce sahiptiler. Kolonilere çalışmaya gelen dedelerinin aksine birçoğu iyi eğitim almıştı. Uluslararası ticaretle uğraşmaları sebebi ile İngilizce biliyorlardı ve Kanada'ya geldiklerinde bu ülkeye yük olmadan kendi geçimlerini sağlama ve işlerini kurmaya azimliydiler.

Kanada ve Avustralya gibi ülkelerin Doğu Afrika'daki bu insanlara kapılarını açmalarının bir diğer sebebi de İngiltere ile olan kuvvetli ilişkileriydi. İngilizler eski kolonilerinde kendi işlerini gördürebilmek için bu insanları Doğu Afrika'ya getirmişlerdi ve artık bağımsızlıklarını kazanan Uganda ve Tanzanya gibi ülkeler İngilizlerin yardımcıları gibi gördükleri bu Asyalıları ülkelerinde istemiyorlardı. Bu durumda bu insanlar İngiltere'den yardım istiyordu. İngiltere de bu yükün altına Kanada gibi kendisini dinleyen ülkeler ile birlikte giriyordu. Doğu Afrika'da yaşayan Asyalılar'ın ikinci üçüncü nesil çocukları iyi eğitim almışlardı. Özellikle İsmaililer çocuklarının iyi bir eğitim alması için onları Avrupa ülkelerindeki üniversitelere yollamışlardı. Kanada bu şekilde iyi eğitim almış insanları kendi ülkesine almakta bir beis görmediğinden onları göçmen olarak kabul ediyordu. Kanada'nın göçmenlik verdiği insanların özelliklerine bakıldığında bu ülkenin bu insanları kabul etmesindeki etken onlara acıyıp yurt vermesi değil; kendi ekonomisi için ihtiyaç duyduğu kişilere göçmenlik verilmesiydi. Kanada hâlihazırda her yıl binlerce insanı mesleklerinden, genç ve iyi eğitimlerinden dolayı dünyanın değişik ülkelerinden göçmen olarak kabul ediyordu. Kabul edilen İsmaililer ve diğer Asyalılar'da da kıstas Kanada'nın öncelikleriydi. Bu gerçeği göçmenlik memurlarının görüştükları aileler ile ilgili tuttukları kayıtlarda da görmekteyiz. Örneğin, Avustralya göçmenlik bürosu görevlileri Uganda'da görüştükları aileler ile ilgi tuttukları notlarda Amerika ve Kanada'ya başvuru yapan ama onlar tarafından kabul edilmeyen kişilerin kendi ülkeleri içinde faydasız olacağını belirtiyorlardı. Bu insanların mesleki eğitimlerinin olmadığı, fakir oldukları ve batılı yaşam standartlarına uyumlarının sıkıntı olabileceğini belirterek Avustralya'ya kabullerinin Kanadalıların yaptığı gibi reddedilmesi gerektiği ifade ediliyordu. Kanada gibi ülkelerde yaşayan İngiliz ve Fransız asıllı

¹ MoudgilRanvir, *Fromstrangertorefugee : astudy of theintegration of UgandanAsians in Canada*, PhdThesis, StateUniversity of New York at Buffalo, 1977, s. 464.

vatandaşlar da kendi ülkelerine çok fazla sayıda Doğu Afrika'dan Asyalı göçmen gelmesini istemiyorlardı. Hükümetler binlerce insanı kabul etmeleri halinde yerli beyaz Kanadalı halkın kendilerini seçimlerde cezalandırmalarından da korkuyorlardı.¹

Kanada'ya ilk gelen İsmaililer üzerine yapılan çalışmalar onların daha çok Uganda'da baş gösteren kriz ile Kanada'ya göç ettiklerini belirtse de bu krizden önce yani 1950'li yıllarda dünyanın değişik yerlerinden gerek siyasi, gerek mesleki, gerekse yatırımcı düşünce ile kendi istekleri doğrultusunda bu ülkeye gelenler olmuştu. Bu tarihten daha önce ise Kanada'ya İsmaililerin gelip gelmediği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Birbirlerine olan bağlılıkları sebebi ile eğer bu tarihten önce gelmiş olan olsaydı çok büyük ihtimal bilinecekti. Bu durumda ya kimsenin gelmediği ya da asimile olup kayboldukları ifade edilebilir. 1970 yılına kadar Kanada'daki İsmaililerin sayısı 100 civarında iken bütün Kuzey Amerika'da ise 600 kişi civarındaydı.² Yine aynı şekilde 1972 Uganda krizinden daha önce Tanzanya'da yaşanan sıkıntılar neticesinde bu ülkeden de İsmaililerin Kanada'ya göç ettikleri bilinmektedir. Kanada'ya gelen ilk İsmaili'nin 1952 yılında Pakistan'dan bu ülkeye gelen Safarali Ismaily adlı kişi olduğuna inanılır. Ondan 4 sene sonra gelen ise kardeşi Guljee Ismaily'dir. Bu ailenin bireyleri günümüzde Ottawa'da yaşamaktadır. İlk gelenlerden bir diğer kişi ise 1960 yılında Hindistan'dan Kanada'ya gelen Rai Nayaz Jethwani'dir. Toronto'da açılan ilk cemaathaneyi de yine Rai açmıştır. Tanzanya'da 1967 yılında kabul edilen kanun ile bu ülkede yaşayan İsmaililerin ve diğer milletlere mensup olanların malvarlıklarına el konulmaya başlanmıştı. İsmaililer bu ülkenin elit kesimini oluşturuyorlardı ve bu devletleştirme politikası neticesinde onlara ait olan bankalar, sigorta şirketleri, büyük ve küçük ölçekli bütün şirketler, işyerleri, tarım arazileri ve okullara el konulmaya başlanmıştı. El konulan yerlerin arasına zamanla İsmaililerin sahip oldukları tapulu evleri de eklenecekti. Tanzanya'da el konulan varlıkların listesi gün be gün devlet tarafından gazetelerde ilan ediliyordu. El konulan yerler arasında daha birkaç ay önce İsmaililerin imamı Ağa Han IV ve Tanzanya başkanı Nyerere'nin beraber açtıkları 700 bin sterline mal olmuş İsmaili merkezi de bulunuyordu. 1961 yılında bağımsızlığını

¹ Klaus Neumann, *Ourowninterestsmustcomefirst': Australia'sresponsetotheexpulsion of Asiandsfrom Uganda*, HistoryAustralia, v. 3, no: 1, s. 10.1-10.17, 2006.

<http://journals.publishing.monash.edu/ojs/index.php/ha/article/viewFile/423/435>

² Parin Aziz Dossa, *Ritualand Daily Life: Transmissionand Interpretation of theIsmailiTradition in Vancouver*, PhdThesis, Department of AnthropologyandSociology, TheUniversity of British Colombia, Vancouver, 1985, s. 25-29.

<http://circle.ubc.ca/handle/2429/25559>

İngilizlerden alan Tanzanya o zamana kadar Tanganyika olarak biliniyordu. Ülkenin yönetimi Tanzanyalı siyahilere geçince bu ülkede yaşayan elit Asyalılara karşı birikmiş nefret hisleri tekrar canlanmış oluyordu. Ulusalcı söylemler zamanla yayılmış ve bu da ülkede yaşayan İsmaililer dahil bütün yabancıların mal varlıklarına el koyma sürecini başlatmıştı. Asyalılar da Tanzanya vatandaşlığına sahip olsalar da siyahi olmayan herkes bu nefretten nasibini almış oluyordu. Ülkede bulunan Asyalılar'dan İngiliz pasaportuna sahip olanlar İngiltere başta olmak üzere değişik ülkelere gitme imkanına sahip iken Hindistan sadece Hint vatandaşı olanları Pakistan ise bütün Müslümanları ülkesine kabul edeceğini açıklamıştı. Bazı Tanzanyalı Asyalılar ise kendilerine yeni yurt olarak Kanada ve Amerika'yı seçeceklerdi ki Uganda'dan önce Tanzanyalı İsmaililer bu ülkeye gelmiş olacaktı.¹

Tarihi açıdan incelendiğinde Kanada'nın Afrika ve Asyalı göçmenlerin bu ülkeye gelmelerine sıcak bakmadıklarını görmekteyiz. 1946 ile 1950 yılları arasında Kanada'ya kabul edilen Afrikalı göçmenlerin oranı yüzde 0.3'tür. 1970'li yıllara kadar bu oran yüzde 1 ile 2 arasında değişmiştir. Asyalı göçmenlerin oranları da bundan farksız değildi. Doğal olarak Kanada toplumu içinde bu insanlar görünür sayıda değillerdi. Uganda'dan daha fazla göçmen alınmamasının sebeplerinden birisi de halkın çok fazla sayıda Afrikalı ve Asyalı'nın Kanada'ya gelmesine sıcak bakmayacağı düşüncesi idi. Bu da daha çok İsmailinin Kanada'ya gelmesine engel oldu. Buna rağmen İsmaililer beraber hareket edebilmeleri ve birbirlerini koruyup kollamaları neticesinde Kanada'nın en etkili gruplarından birisi oldular.²

Bazı İsmaililer ülkenin önde gelen zenginleri arasına bile girdiler. Bunlardan birisi de 1998 yılı itibari ile 6 milyar dolarlık değere ulaşan Ballard Enerji Sistemleri adlı şirketi kuranların arasında yer alan Mossadiq Umedaly olmuştur. Daha sonra Xantrex Teknoloji adlı başka bir şirketi 1998 yılında 10 milyon dolara kuran Umedaly 2008 yılına gelindiğinde bu şirketi 500 milyon dolara satmıştır. İlerleyen yaşlarında kansere yakalanan ve hayatını yardım kuruluşlarına adayan Umedaly Pakistan'da kurulan Ağa Han üniversitesinin tıp fakültesini ve 700 yataklı hastanesini inşa ettirmiştir. Gençlik yıllarında İsmaili Ağa Hanlara ait bir vakıfta 8 yıl çalışmış olan Umedaly ticari yeteneklerini Kanada'da devam ettiren ve kurduğu şirketler

¹ SadruMeghji, *First Steps in the Migration of Tanzanian Ismailis to Canada*, 2014. <http://simerg.com/literary-readings/rediscovering-a-lost-piece-of-ismaili-history-first-steps-in-the-migration-of-tanzanian-ismailis-to-canada/>

² Josephine C. Naidoo, "African Canadians," *The Canadian Encyclopedia*, 2010. <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/africans/>

ile milyar dolarlar kazanan bir işadamı olmuştur.¹ Ticarete olan yatkınlıkları ve birbirlerini koruyup kollamaları Şii İsmailileri'nin Kanada'da önemli işler yapabilmelerinin en önemli sebepleri idi. Ticaret alanında yükselirken dinlerinden kopmuyor ve adaptasyon süreci içinde değerlerinden uzaklaşmıyorlardı. Örneğin Umedaly gibi işadamları açıklıkla eğer bir iş toplantısının ortadaysa ve namaz kılması gerekiyorsa bunu direkt olarak söyler ve İsmaililerin uyguladığı günde 3 defa namazı kesinlikle aksatmazdı. İsmaililerin Kanada'da aksatmadıkları bir başka dini emirleri de vermiş oldukları zekâtlardır. Şii İsmaililer yıllık gelirlerinin yüzde 12'sini imama vermekle yükümlüydüler. Kazançlarını belgeleyen İsmaililer cemaathane yetkilileri ile konuşarak yüzde 12 oranını tesbit ediyorlar ve ödemelerini buna göre yapıyorlardı. Bu yapılırken tam bir gizlilik esastı ve Kanada hükümetine bildirip vergi indirimi talebinde de bulunulmazdı. Normal şartlarda Kanada gibi ülkelerde yaşayanlar eğer gönüllü olarak cami, dernek, vakıf gibi kurumlara bağışta bulunuyorlarsa bunu devlete ödedikleri vergilerden keserek yapma imkanına sahip iken Şii İsmaililer bunu yüzyıllardır gizlilikle yapmayı alışkanlık haline getirmişler ve Kanada'da buna riayet etmişlerdir. İsmaililerin Vancouver gibi bir şehirde toplamda 7 tane camileri vardır. Son yıllarda daha açık bir siyaset izleseler de dışardan bu camilere gelenlerin ibadetlerini yerine getiren İsmailileri görmeleri yasaktı. Bu gizlilik camilerin dizaynına da yansımıştır. Ünlü mimar Bruno Freschi tarafından dizayn edilen ve 1985 yılında açılan camileri ise Ağa Hanların Lizbon ve Londra'daki camileri gibi en önemli yapıtlarından birisidir. Caminin özelliği ise ana bir cadde üzerinde olmasına rağmen dışardan tam olarak algılanamamasıdır.² Cami neredeyse gizlilik esası göz önüne alınarak toprak seviyesinden aşağıda inşa edilmiştir. Kanada toplumu içinde zamanla etkili hale gelen Şii İsmaililer artık bu derece gizlilik gözetmeyi bırakmış ve yeni dönem yapıtlarında halka açık bir tavır sergilemeye başlamışlardır. Bunda da en önemli sebep artık bilinir hale geldikçe Kanada toplumu tarafından görünür hale gelmeleri ve gizliliğin onlara zarar verme ihtimalidir.

Kanada'da yaşayan İsmaili zenginlerden bir diğeri de her yıl Kanada'nın en zenginleri listesine girmeyi başaran Aminmohamed Lalji'dir. Larco grup şirketlerinin sahibi bu İsmaili'nin şahsi serveti 884 milyon dolardır. Şirketin toplam değeri ise 2014 yılı itibari ile yaklaşık 3 milyar

¹ Gordon Pitts, *MossadiqUmedaly: A Career, Cause, and Battle withCancer*, DeGroot School of Business, 3 Ekim 2014, <http://www.degroote.mcmaster.ca/articles/mossadiq-umedaly-career-cause-a-battle-cancer/>

² Adriana Barton, "İsmailiSuccess: Made in Vancouver," *BCBusiness*, 1 Temmuz 2006. <http://www.bcbusiness.ca/people/ismaili-success-made-in-vancouver>

dolardır ve bu miktar ile aile Kanada'nın en zengin 23. ailesidir.¹ Abdul ve Shamim Jamal'de işlettikleri 16 yaşlı yurdunda 2300 Kanadalı yaşlıya hizmet veren şirketleri ile bu İsmaili zenginlere dahil olmuşlardır.² Noordin and Farida Sayani'de 20 otel ve tatil merkezine sahiptir. Bu aile de Uganda'dan kaçıp Kanada'ya yerleşen ve bir otelle başladıkları iş hayatında milyon dolarlık servete sahip olan İsmaililerdir.³ Ağa Han Ekonomik Gelişim Fonu adlı dünya geneli hizmet veren İsmaili organizasyonu da yatırım yapmak isteyen İsmaililere gerekli desteği sağlamak için kurulmuştur. Dünyanın değişik ülkelerinde olduğu gibi Kanada'da da yatırım yapmak isteyen işadamlarına destek olmaktadır. Bu amaçla kurulan şirketler Toronto'daki Endüstriyel Promosyon ve Acorn Paketleme şirketi, Edmonton ve Calgary'de kurulan Toyota ve Honda genel satış şirketleridir.⁴

Özellikle Vancouver şehrinde etkili pozisyonlarda olan sayısız emlakçı, bankacı, işadamı, doktor ve avukat bulunmaktadır. İsmaili işadamlarına destek amaçlı kurulan İsmaili işadamları derneği de ülkede faaliyet gösteren İsmaililere yeni yatırımlar konusunda yardımcı olmaktadır.⁵ İsmaililer toplumda etkin pozisyonlarda olmaları ve Müslüman bilinmeleri sebebi ile dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Özellikle 11 Eylül'den sonra İsmaililer Kanada toplumunda diğer Müslümanlardan farklı olarak batılı değerlere karşı olmayan Müslümanlar olarak değerlendirilmişlerdir. Bundan dolayı da Kanadalılar arasında diğer Müslümanlara göre de fazla kabul görmüşlerdir. Buna rağmen İsmaililer'de kendi inançları gereği kapılarını çok fazla Kanadalılara açmamaktadırlar. Toplumda herkes ile iyi bir ilişkiye sahiptirler ama söz konusu dinleri olunca daha kapalı bir yapıya sahiptirler ve buda onları şüpheli konuma düşürmektedir. Vancouver Sun adlı gazetenin muhabirlerinde Douglas Todd özellikle dini alandaki muhabirliği ile ön plana çıkan bir gazetecidir. Todd'a göre İsmaililer imamları Ağa Hanın Kanada'ya kazandırdığı önemli yardım projelerinden gururla bahsetmektedirler. lakin kendileri ile ilgili bir araştırma yapılmaya çalışıldığında kapılarını her zaman kapalı

¹ DaveEbner, "TheHermit Kings," *Globe and Mail*, 5 Nisan 2009.
<http://www.theglobeandmail.com/report-on-business/the-hermit-kings/article1096738/?page=all>

² Peter Bitham, "B2C Productsand Services Winner 2007," *BCBusiness*, 10 Ekim 2007.
<http://www.bcbusiness.ca/people/b2c-products-and-services-winner-2007>

³ Margaret Jetelina, *Ugandan-bornFaridaSayaniturnsonesmall hotel into a multimilliondollarchain*, CanadianImmigrant, 2011.
<http://canadianimmigrant.ca/immigrant-stories/careers/ugandan-born-farida-sayani-turns-one-small-hotel-into-a-multimillion-dollar-chain>

⁴ AKFED, *Companies*, 2015. http://www.akdn.org/akfed_companies.asp

⁵ İBPA, <https://ibpacanada.com/>

tutmaktadırlar. Adriana Barton adlı gazetecide ülkede geliri itibari ile önde gelen İsmaililerle görüşme yapmak istediğinde 20'ye yakın İsmaili işadamından sadece bir kaçının bu isteği kabul ettiğini diğerlerinin ise kendisiyle görüşmeyi reddettiğini belirtmiştir. İsmaililer bunu kişisel hayatlarına müdahale olarak görmektedir ve bunun Kanada gibi bireyin haklarına önem veren demokratik bir ülkede en doğal hakları olduğunu belirtmektedirler.¹

Kanada'da etkili konumlara gelenler yalnızca işadamları değildir. İsmaili siyasilerde ülkede önemli pozisyonlara gelmeyi başarmışlardır. Ülkenin ilk Müslüman senatörü olan ve Kur'an'a el basarak yemin eden Mobina Jaffer de bir İsmaili'dir. Hala bu görevi sürdüren Mobina Afrika doğumlu ve Güney Asya kökenli ilk senatör ünvanını taşımaktadır.² 25 yaşında milletvekili olmayı başaran ve 1997-2008 yılları arasında görevde olan Rahim Jaffer de İsmaili siyasetçilerden birisidir. 2009 yılında aşırı hızdan polis tarafından durdurulan eski milletvekilinin alkollü olduğu ve aracında da kokain bulunduğu sebebi ile soruşturma başlatılmış ve 500 dolar para cezasına çarptırılmıştır.³ Ülkedeki bir diğer önemli İsmaili siyasi de Kanada'nın üçüncü büyük şehri olan Calgary'nin belediye başkanı Naheed Nenshi'dir. 1971 doğumlu Nenshi 2010 yılında şehirdeki seçmenlerin yüzde 39.6'sına tekabül eden 140 bin 263 kişinin oyunu alırken 2013 yılında yapılan seçimlerde ise 193 bin 393 kişinin oyu ile belediye başkanı seçilmiştir.⁴ Bir diğer siyasi de Tanzania doğumlu Yasmin Ratansi'dir. Kanada meclisindeki ilk Müslüman milletvekili ünvanına sahip olan Yasmin Toronto Don Valley bölgesi milletvekili olarak meclise seçilmişti. Bütün bu siyasilerin yanında eyalet meclislerine girmeyi başarmış ya da yerel seçimleri kazanmış çok sayıda İsmaili siyasetçi bulunmaktadır.

İsmaililer, çocuklarının dinlerini daha iyi öğrenmelerini ve Kanada gibi ülkelerde asimile olmamalarını sağlamaya çalışmaktadırlar. Ülkede cemaate ait okul açma imkanına sahip olmalarına rağmen okul açmamaktadırlar ve gönüllü İsmaili öğretmenlerin nezaretinde çocuklarına dini ek dersler aldurmaktadırlar. Bu öğretmenler ise İsmaili Enstitülerde'de eğitimden geçmiş bireylerdir. Neden Kanada'da okul açma isteğinde bulunmadıkları üzerinde düşünmek gerekmektedir. İsmaililerin ülke içinde değişik yerlerde yaşamaları çocukları belirli yerlerde okula göndermeyi zorlaştıracağı düşünülse de ülkede yatılı okul müfredatına izin verilmektedir. Bununla birlikte günümüzde Kanada'da yaşayan İsmaililerin

¹ Barton, BCBusiness.

² MobinaJaffer, https://en.wikipedia.org/wiki/Mobina_Jaffer

³ Rahim Jaffer, https://en.wikipedia.org/wiki/Rahim_Jaffer

⁴ NaheedNenshi, https://en.wikipedia.org/wiki/Naheed_Nenshi

çoğunluğu çocuklarını okumaları için Şii İsmaili Ağa Hanlara ait olan Doğu Afrika'daki kendi cemaat okullarına gönderdikleri de bilinmektedir. Bunların birçoğu da gerek üniversite ve üniversite sonrası yüksek eğitimlerini yapmak üzere daha sonra Avrupa'ya gönderilmektedir. Böylece çocukları hem dedelerinin gelmiş oldukları ata yurtlarında kendi gözetimlerinde eğitim alırlar hemde daha sonra Avrupa'ya geçerek kaliteli bir eğitim ve daha fazla yabancı dil öğrenmiş olarak Kanada'ya gelmektedirler. Kanada'da yaşayan İsmaililer kibar, çok iyi giyimli ve iyi eğitilmiş, İngilizceyi çok iyi kullanabilen insanlar olarak bilinirler. Bu yönleri itibari ile İsmaililer imamları Ağa Han'ın izinden gitmektedirler. Zira İmam Ağa Han IV'de Pakistan'da bir bankası olan, Kenya'da büyük topraklara sahip, otel zincirlerini yöneten, kendine ait özel jeti, özel yarış atları olan ve 2005 itibari ile 1 milyar 360 milyon dolarlık servete sahip bir zengindir ve onun cemaati de onun gibi zengin olma yolundadır. Ağa Han IV kurduğu Aga Khan Development Network adlı vakfı aracılığı ile milyonlarca dolarlık yardım yapan bir kişidir ve Vancouver'daki İsmaililer'de kendisi gibi hayır işlerinde öndedirler. Her yıl düzenli yapılan çocuklar için yürüyüş etkinliğinde 200 bin dolarlık meblağ toplanır ve yardım kuruluşlarına verilir. 2004 yılında Dünya yardım yürüyüşünde 4 milyon dolar toplanmış ve bunlar Asya ve Afrika'da kurulan İsmaili vakıflara gönderilmiştir. İsmaililer ekonomik alandaki başarılarını imamları Ağa Han IV'ün kendilerini bu alanda motive etmesinden gururla bahsetmektedirler. Vancouver'da bulunan İsmaili Konseyi'de bu amaca uygun olarak İsmaililerin daha fazla gelir elde edecek iş alanlarına yönlendirmekte ve daha fazla kazanan İsmaililerin doğal olarak İsmaililer için daha fazla veren bir konuma geleceğini belirtmektedirler.¹

İsmaililer imamları Ağa Han IV öncülüğünde Kanada'da son yıllarda yaklaşık 500 milyon dolarlık yatırım yaptılar. Bu para ile Toronto'da Ağa Han Müzesi ve Parkı, Başkent Ottawa'da Global Çoğulculuk Merkezi, yine Ottawa'da İsmaili İmamlığı Delegasyonu adlı elçilik misali bir yapı ile Toronto ve Vancouver'da iki büyük İsmaili Merkez inşa edildi. Ağa Han IV Kanada'ya bu yatırımları yaparken cemaatini de güçlendirmiş oluyordu. Kanada'nın en önemli nişanları olarak kabul edilen Üstün Vatandaşlık ve Kanada Nişanı kendisine takdim edilirken aralarında McMaster, McGill, Toronto ve Ottawa üniversitelerinin

¹ Barton, BCBusiness.

bulunduğu Kanada'nın en iyi üniversiteleri kendisine fahri doktora ünvanı takdim etmiştir.¹

Toronto'da yaşayan İsmaililer 1970'li yıllardan önce şehrin özellikle Don Mills olarak adlandırılan dış bölgesine yerleşmişlerdir ki artık bu bölge Toronto şehir sınırları içinde kalmış bir bölge haline gelmiştir. Doğu Kanada'daki ilk İsmaili Konseyde burada açılmış ve zamanla Kanada Genel Konseyine dönüşmüştür.² Bölgede etkin hale gelen ilk gruplardan biri olan İsmaililer Don Mills bölgesine zaman içinde dünyanın her yerinden göçmenler gelmeye başlaması ile bu farklı kesimlerden insanlara kurdukları vakıflar aracılığı ile yardımlar götürmeye başlamışlardır. Diğer şehirlerde de aynı şekilde organizeli hareket ettikleri için diğer Müslümanlar'a göre çok daha çabuk bu tür yardım faaliyetlerine girişmişler ve bu sebep ile Müslüman olmayan nüfus arasında İslamiyeti temsil görevini üstlenmişlerdir.

Kanada'ya ilk gelen İsmaililer ülkede buluşma yerleri olarak okullarda kiralanın salonları seçmişlerdi. Kanada'da devlete ait eğitim kurumları toplum yararına olsun olmasın bir araya gelmek veya kutlama yapmak isteyen herkese okulların sınıf ve salonlarını çok düşük ücretle kullanıma sunmaktadır. İsmaililer de daha kendi dini ve kültürel merkezleri yok iken devletin tanıdığı bu imkanlardan faydalanarak bir araya gelmişlerdir. Buralarda dini ve özel gün kutlamaları için bir araya gelirlerken zaman içinde imkanlar artmaya başlayınca kendi camilerini yapmaya başlamışlardır. Cemaathane olarak adlandırılan bu yerler de sabahın erken vaktinden gece geç saatlere kadar açık kalıyordu ve özellikle Cuma günleri en kalabalık anlarını yaşıyordu. Cemaatin bir araya geldiği kutlama günleri ise şunlardı: Kurban ve Ramazan bayramları, Hz. Muhammed'in doğum günü, Hz. Ali'nin doğum günü, Ağa Han IV'ün doğum günü, Hicret kutlaması, Kadir gecesi kutlaması, 11 Temmuz Ağa Han IV'ün imam oluşunu kutlama ve 21 Mart Nevruz kutlaması. Bunun yanında Ağa Han IV'ün imamlıktaki 25. yılı, 50. yılı gibi kutlamaları gibi bütün yıl süren özel kutlamalar mevcuttu. İsmaililerin Kanada'daki ilk merkezleri Vancouver'da yapılmıştı. Zira ilk gelenler yoğun olarak British Columbia eyaletinin bu şehrine yerleşmişler ve daha sonra diğer eyaletlere

¹ MohibEbrahim, *His Highness the Aga Khan and Canada: A Profound Affinity – But Why Canada?*, 2010. Simerg: Insights from Around the World,

<https://simerg.files.wordpress.com/2010/10/his-highness-the-aga-khan-and-canada1.pdf>

² Tamizan Esmail, Nikhat Ahmed, *New chapter in Canadian Ismaili story set to unfold in the Don Mills neighbourhood of Toronto*, The Ismaili, 24 Mayıs 2010.

<http://www.theismaili.org/heritage-expressions/new-chapter-canadian-story-set-unfold-don-mills-neighbourhood-toronto>

buradan gitmişlerdi. Cemaatin diğer ülkelerde olduğu gibi sistematik bir yapısı mevcuttu. Aslında yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir şekilde gidildiğinde ilk ve tek yetki sahibi Ağa Han IV, yani imamdı. İmanın altında ise kıta yetkilileri olan Avrupa, Amerika gibi yöneticilerin olduğu üst konsey yetkilileri vardı. Bu üst konseye bağlı ulusal konseyler ve onların altında da ayrı ülkelerdeki cemaat sayısına göre yapılanmalar olurdu. Kanada'da Doğu ve Batı Kanada konseyleri, onların altında da Vancouver, Montreal, Toronto gibi şehir konseyleri yer alırdı. Şii İsmaili toplumun üyesi olmak bireyin kazandığı kazancın yüzde 12'sini imam Ağa Han IV'e vermesinin yanında mesleki olarak da İsmaililerin kalkınması için çabalamasını gerektirirdi. Bu sebepten dolayı Vancouver'dan her yıl 20 aile 3 ila 6 yıl süre ile Pakistan'a gidiyor ve buradaki İsmaililerin hayat standartını yükseltmek için çalışıyorlardı. Ginan olarak adlandırılan dini yazılar İsmaililerin genelinde olduğu gibi Kanada'da yaşayanların da her sabah ve akşam dualarında muhakkak okudukları yazılardı. Ginan okumadaki amaç ruhun yolculuğa çıkabilmesiydi ki bu manada mistik sufi öğretiler temel alınmıştı.¹

İsmaili merkezleri inşa edilirken hedeflenen amaç camilerde olduğu gibi İsmaililerin manevi ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir merkez vazifesi görmesidir. Bunun yanında İsmaililerin her türlü organizasyonunu bu merkezlerde gerçekleştirebilmeleri hedeflenir. Son yıllarda ise mimari özellikleri bakımından da inşa edildiği ülkede elle gösterilebilir bir yapı olmalarına dikkat edilir. Vancouver'da yapılan cemaathane ne kadar dışarıdan farkedilemez şekilde inşa edilsede son yıllarda yapılan bu ana merkezler İsmaililerin gururla göstereceği şekilde yapılmaktadır. Bu durum onların aslında kapalı bir toplumda daha açık bir topluma geçişlerinin ve kendilerini tanıtmaya isteginin bir göstergesidir. Toronto'da açılan yeni İsmaili Merkezi ülkede Vancouver Burnaby'den sonra açılan ikinci merkezdir. İsmaili merkezleri cemaathanelerden farklı olarak her yere inşa edilmez ve dünyada sadece Londra, Lizbon, Dubai ve Duşanbe'de bulunmaktadır ve yakın gelecekte Paris, Los Angeles ve Houston'da da yapılarak kullanıma açılması planlanmaktadır. Birçok ülke ve önemli şehirde İsmaili merkezi olmadığı halde Kanada'da iki tane olması ise İsmaililerin Kanada'da ne kadar çok etkili ve organizeli olduğunun bir işaretidir. Toronto'daki İsmaili merkezi ve diğer merkezler İsmaililer tarafından İmamlarının kendilerine bir hediyesi olarak kabul edilir. Bu merkezler sadece bir ibadethane değil her

¹ Parin Aziz Dossa, *Ritual and Daily Life: Transmission and Interpretation of the Ismaili Tradition in Vancouver*, PhD Thesis, Department of Anthropology and Sociology, The University of British Columbia, Vancouver, 1985, s. 25-29.
<http://circle.ubc.ca/handle/2429/25559>

türlü kültürel ve sosyal aktivitelerin düzenlenebildiği, seminer ve konferansların organize edilebildiği merkezler olarak tasarlanmıştır. Bu merkezler İsmaililerin en üst birleştirici çatı örgütü olan Ağa Han Gelişim Merkezi tarafından yapılmaktadır. Toronto'daki merkez Hint asıllı bir firma olan ve adını bu şirkete veren mimar Charles Correa ve onun işbirliği yaptığı yine ünlü bir inşaat firması olan Toronto merkezli Moriyama ve Teshima Mimarlık tarafından yapılmıştır. Yapılan merkezlerde aynı yöntemin kullanıldığı ve büyük bir özenle en ünlü mimar ve şirketlere merkezlerin inşa ettirildiği görülmektedir. Ağa Han Mimarlık ödülleri de artık dünyaca ünlü bir mimarlık ödülüdür ve İsmaililerin mimarlığa vermiş oldukları önemi ortaya koyar. İsmaili Merkezin içinde ayrıca Ağa Han müzesi ve parkı da bulunmaktadır. Toronto'nun en merkezi bölgesinde inşa edilen tesisler halka açıktır ve belirli bir ücret karşılığı müze ziyaret edilebilmektedir. Kurulan park ise, ağaçları, çiçekleri ve havuzları ile adeta Hasan Sabbah'ın fedaileri için kurulan yalancı cennet misali Kanada'nın en güzel parkı olmaya aday bir parktır. Toplamda 300 milyon dolara mal olan merkez 12 Eylül 2014 yılında İsmaili imam Ağa Han IV ve Kanada Devlet başkanı StephenHarper ile seçkin bir davetli topluluğunun katılımı ile açılmıştır.¹

Ağa Han müzesi de bünyesinde 1000'den fazla özellikle İslami eseri bulunduran ve her dönem değişen program ve faaliyetleri ile Kanadalılara İslamı anlatan bir müze durumundadır. Bu yönü ile müze Kuzey Amerika'da Müslüman medeniyetlerin sanat eserlerinin sergilendiği ilk müze olma ünvanını taşımaktadır. Müzenin müdürü Henry Kim müzedeki eserler sayesinde insanların Müslümanların dünya kültürüne kazandırdıklarını görme imkânına sahip olacaklarını belirtmektedir.²

İsmaili İmam Ağa Han IV 2010 yılında Toronto'da düzenlenen ve yaklaşık 1000 kişilik Kanada'nın elit kısmının da hazır olduğu Kraliyet Müzik Konservatuvar töreninde yaptığı konuşmada Kanadalılar'a Uganda'dan zorla çıkarılan insanları ülkelerine kabul ettiği için teşekkür etmiştir. Kanada'nın çoğulculuğa vermiş olduğu önemin altını çizen Ağa Han Kanada hükümetinin kendisine de fahri Kanada vatandaşlığı verdiğini

¹ Ismailis, *IsmailiCentre Toronto*, 2014.
<http://www.theismaili.org/sites/ismaili/files/3485.pdf>http://www.theismaili.org/sites/ismaili/files/the_ismaili_centre_toronto.pdf

² AgaKhanMuseum, *News Release*, Toronto, 2015.
https://www.agakhanmuseum.org/sites/default/files/downloadable/AKM_CAP%20Press%20Release_EN_7.4.15.pdf

belirterek kendisini kendi evinde gibi hissettiğini belirtmişti.¹ İsmaililer'in ülke içinde etkin olmaları sebebi ile İmam Ağa Han IV'de başta siyasiler olmak üzere elit kesim ile iyi ilişkilere sahiptir. Siyasiler onun bir örnek model olduğunu ve beraber yaşamanın, hoşgörü ve diyalogun temsilcisi olduğuna inanmaktadır. İmamda konuşmalarında zaten dünya barışını, hoşgörüyü, çoğulculuğu ve beraber yaşamanın önemine değinmektedir. Kanada parlamentosunda yaptığı bir konuşmada Kanada'nın değişik milletlerden insanı bünyesinde barındırmasından dolayı uluslararası toplumun lider ülkesi olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple Ottawa'da hizmete giren İsmaili İmamet Merkezi barışı yaymanın, eşitliğin, diyalogun dünya üzerindeki merkezi olarak faaliyet göstermeye odaklandığını belirtmiştir. Ağa Han IV Kanada'yı düzenli olarak ziyaret eden ve konumu gereği devlet başkanları statüsünde karşılanan bir kişidir. Kanada'ya katkılarında dolayı da 2010 yılında kendisine fahri vatandaşlık verilmiştir. Kanada Başbakanın Harper ona Afrika, Asya ve Afganistan'da yapmış olduğu hizmetlerden dolayı Kanada meclisinde teşekkür etmiş ve ilişkilerin daha da ileri düzeye taşınması amacı ile bir protokol imzalandığını açıklamıştır.²

Kanada'daki İsmaililerin bu ülkedeki bir diğer faaliyeti de spor alanındadır. İsmaililerin yaşadıkları ülkede artık her yıl yapılan sportif aktiviteler Kanada'da çok daha profesyonel manada yapılmaktadır. Kanada İsmaili Oyunları adı altında düzenlenen etkinlikler 2015 yılında Calgary'de yapılmış ve yaklaşık 1500 oyuncu, 1300'den fazla gönüllünün çalışması ve günlük 2500 izleyiciye ulaşan bir etkinliğe dönüşmüştür. Ödül gününe ise yaklaşık 10 bin kişi katılmıştır. Ulusal olarak düzenlenen etkinlikte dereceye girenler 2016 yılında Dubai'de yapılması planlanan Uluslararası Jübile Oyunlarına katılacaklardır ki bu bir anlamda İsmaililerin kendi sportif olimpiyatlarını düzenlemeleri demektir.³

İsmaili Kanadalılar'ın bu ülkede kendilerine ait okul ve üniversiteleri bulunmamasına rağmen eğitime önem vermektedirler. Kanada'nın en iyi üniversiteleri arasında sayılan McMaster, McGill ve Toronto Üniversiteleri

¹ Lousie Brown, "AgaKhanhailsCanadaforgettingpluralismright,"*Toronto Star*, 2010. http://www.thestar.com/news/gta/2010/10/15/aga_khan_hails_canada_for_getting_pluralism_right.html

² Mike Blanchfield, "AgaKhan, SpiritualLeader Of ShiaIsmailiMuslims,LaudsCanada,"*TheCanadianPress*, 2014. http://www.huffingtonpost.ca/2014/02/27/aga-khan-parliament-shia-ishmaili-muslims_n_4866555.html

³ OmarRavji, *Calgary'sCanadianIsmaili Games LeaveTheirMark*, TheIsmaili, 2015. <http://www.theismaili.org/community-service/calgary%E2%80%99s-canadian-games-leave-their-mark>

ile İsmaililerin dünyadaki en üst çatı organı olan Ağa Khan Gelişim Merkezi ve İsmaililere ait üniversiteler ile işbirlikleri bulunmaktadır. McMaster üniversitesi ile ilk anlaşmanın 1987 yılında yapıldığı ve o günden bu yana birçok akademik çalışmaya imza atıldığı göz önüne alındığında ilişkilerin ne kadar sağlam olduğu görülecektir.¹ İsmaililerin çocuklarının en iyi eğitimi almasını çabalamaları, cemaat olarak yetenekli öğrencilere burslar verilmesi ve sadece üniversite eğitimi değil yüksek lisans ve doktora eğitimlerine çok önem vermeleri sebebi ile akademik dünyada da etkili oldukları öngörülmektedir.

2008 yılında Ağa Han IV imamlıktaki 50. yılı kutlamaları sebebi ile Kanada’nda içinde yer aldığı 35 ülkede İsmaili cemaati ziyaret etmişti. Ottawa, Toronto, Calgary ve Vancouver’ı ziyaret eden imamı sadece Vancouver’da 20 bin İsmaili karşılamıştı. İmamın vazifelerinden birisi de İsmaililerin ve diğer insanların hayat standartlarını yükseltmek olarak açıklanmaktadır. Ağa Han Vakfı aracılığı ile dünyanın değişik yerlerinde yardıma muhtaç insanların ihtiyaçlarını gideren vakıflar kuran İsmaililer gerek Kanada içinde gerekse Kanada dışında yaşayan insanlar için yardım organizasyonları düzenlemektedirler. Kanada’nın en etkili yardım kuruluşlarından birisi olan United Way için düzenlenen organizasyonlarda İsmaililer 2002-2007 yılları arasında 1 milyon dolar toplamışlardır. 1991 yılından itibaren başlatılan ve her yıl yapılan İsmaili yürüyüşünde de sadece 2008 yılında 9 şehirde 5.5 milyon dolar toplanmıştır.² İsmaililer ile Kanadalıların ilişkileri sadece ülke içinde yaşayan insanlar ile sınırlı değildir. Pakistan Ağa Han Üniversitesi ile Kanada’nın en iyi üniversitelerinden birisi olan Mc Master üniversitesi arasında işbirliği mevcuttur.³

İsmaililerin Toronto’da milyon dolarlara mal olan müze ve parkı her ne kadar ihtişamlı olursa olsun Kanada’da yaşayan diğer Müslümanların tepkisiyle de karşılaşmıştı. Bunlardan biri de Toronto merkezli yerel bir internethaber sayfasında çıkan yazıdır. Sumayya Kassamali adlı yazar Kanadalı Müslümanların çözülmeyi bekleyen birçok problemi olmasına rağmen bu eserler yine Kanada’daki en fakir Müslümanların yaşadığı bölge olarak adlandırılan Don Mills bölgesinde açılmış olması tam bir talihsizlikti.

¹ AKDN, *AgaKhantoEstablishMajorAcademicandCultural Center andMuseum in Canada*, PressReleases, 2002. <http://www.akdn.org/Content/551/>

² VancouverProvince, *CheeringcrowdswelcomeAgaKhantoVancouver*, 2008. <http://www.canada.com/theprovince/story.html?id=79f315f9-2153-4cd7-bffa-6c0a2f9391d4>

³ Alnoor S. Gova, *TheNizariİsmailis in Modernity*, Master Thesis, SimonFraserUniversity, Faculty of Education, 2005. <http://summit.sfu.ca/item/10217>

Kassamali Kanada'da bulunan birçok cami bakımsız iken, Müslüman öğrenciler burs sıkıntısı çekerken böyle bir esere milyonlarca dolar yatırılmasını uygun bulmadığını belirtmiştir.¹ Bu düşünceden hareketle Kanada'da yaşayan İsmaililerin genel olarak diğer Müslüman gruplardan farklı olarak daha zengin hayat şartlarına sahip olmaları, birçok önemli şirkete sahip olmaları ve devlet nazarında en üst seviyeden kabul görmeleri yönü ile diğer Müslüman gruplardan ayrıldıkları gözlenmektedir. Bu durum ise diğer Müslümanlar özellikle de Sünni akıma mensup Müslümanlar tarafından onları İslamı yanlış temsil ettiği inancından kaynaklanmaktadır.

İsmaililerin İmamı Ağa Khan IV Harvard mezunu birisi olarak İsmaililerin mümkün olan en iyi eğitimi almalarını istemiştir. Temel inanışları sebebi ile diğer Müslümanlardan ayrılan İsmaililer de hem kadının hemde erkeğin eğitim alması hatta İmam Ağa'ya göre kadınların erkeklerden daha fazla okumaya yönlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca İsmaili cemaatinde bayanların başörtüsü, çarşaf, tesettür gibi dini bir kapanışları da söz konusu değildir.² Bu durum onların Kanadalılar tarafından kabulünü sağlasa da Sünni akıma mensup Müslümanlar tarafından dışlanmalarına sebebiyet vermektedir.

Sonuç

Kanada Ağa Han İsmailileri Doğu Afrika başta olmak üzere dünyanın değişik ülkelerinden yeni bir yaşam ümidi ile bu ülkeye göç etmişlerdi. Uganda, Tanzanya gibi İngiltere'nin eski kolonilerine, özellikle Afrikalı siyahilerin özgürlüklerini kazanmalarından sonra ucuz işgücünü sağlamak maksadı ile Hindistan'dan götürülmüşlerdi. Yıllar geçtikçe bu ülkelerde ekonomik olarak çok iyi yerlere gelen bu insanlar İngilizlerin koloni idarelerini Siyahilere devretmesi ile istenmeyen insanlar ilan edilmişlerdi. Siyahiler İngilizlerin kendilerini değil de Hindistan'dan getirilen bu işçileri istihdam etmelerini hiç hazmedememişlerdi. Gücü ellerine alınca Ağa Han İsmailileri başta olmak üzere Hintlilerin bütün malvarlıklarına el koyarak onları ülkelerinden kovmuşlardı. Çaresiz kalan bu kalabalıklara başta İngiltere olmak üzere batılı devletler kucak açtı. Bunların arasında Kanada'da vardı. Ağa Han İsmailileri yeni bir başlangıç yapacakları bu ülkede bir gün çok önemli konumlara geleceklerini belki hayal etmemişlerdi. Lakin onların çalışkanlığı ve birbirlerine tutkunluğu sayesinde böylesine önemli bir batılı ülkede Müslümanlığı temsil edecek

¹ SumayyaKassamali, "WhyWeDon'tNeed an Islamic Art Museum,"*Toronto Media Co-op: LocalIndependent News*, 2010, <http://toronto.mediacoop.ca/fr/story/3577>

² Lawrence E. Harrison,*Jews, Confucians, and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism*, Maryland, Rowman&LittlefieldPublishers, 2013, s. 120.

konuma geldiler. Her ne kadar Sünni İslam anlayışına ters düşen inançlara sahip olsalar da Kanadalılar gözünde ılımlı İslamı temsil eden grup olarak görüldüler. Ülkeye göç etmek zorunda kalanların çocukları ve torunları ülkenin sosyal, ekonomik, kültürel, akademik ve siyasi yaşamında etkili pozisyonlara geldiler. Kanada'nın ilk Müslüman senatörleri, milletvekilleri, belediye başkanları ile milyarlarca dolarlık servete sahip işadamları Ağa Han İsmaililerinin arasından çıktı. Ülkede etkin başka hiçbir Müslüman grup onlar kadar ülkede kabul görmedi. İmamları Ağa Han IV vakıfları aracılığı ile ülkenin mimari açıdan en görkemli yapıtları olan İsmaili merkezlerini bu ülkede açtı. Öyle görünüyor ki Uganda'dan kovulduklarında ellerindeki her şeyi yitiren İsmaililer Kanada'da gün geçtikçe çok daha etkili konumlara gelecekler.

Kaynakça

- Aga Khan Museum, News Release, Toronto, 2015. https://www.agakhanmuseum.org/sites/default/files/downloadable/AKM_CAP%20Press%20Release_EN_7.4.15.pdf
- AKDN, *Aga Khan to Establish Major Academic and Cultural Center and Museum in Canada*, Press Releases, 2002. <http://www.akdn.org/Content/551/>
- AKFED, *Companies*, 2015. http://www.akdn.org/akfed_companies.asp
- Barton, Adriana, "Ismaili Success: Made in Vancouver," *BCBusiness*, 1 Temmuz, 2006. <http://www.bcbusiness.ca/people/ismaili-success-made-in-vancouver>
- Blanchfield, Mike, "AgaKhan, Spiritual Leader Of Shia Ismaili Muslims, Lauds Canada," *The Canadian Press*, 2014. http://www.huffingtonpost.ca/2014/02/27/aga-khan-parliament-shia-ishmaili-muslims_n_4866555.html
- Bitham, Peter, "B2C Productsand Services Winner 2007," *BC Business*, 10 Ekim 2007. <http://www.bcbusiness.ca/people/b2c-products-and-services-winner-2007>
- Brown, Lousie, "Aga Khan Hails Canada for Getting Pluralism Right," *Toronto Star*, 2010. http://www.thestar.com/news/gta/2010/10/15/aga_khan_hails_canada_for_getting_pluralism_right.html
- Carman, Tara, "Wedid it theCanadianway," *Vancouver Sun*, 28 Eylül 2012. <http://www.vancouver.sun.com/news/Canadian/7317384/story.html>
- Dossa, Parin Aziz, *Ritualand Daily Life: Transmissionand Interpretation of the Ismaili Tradition in Vancouver*, PhdThesis, Department of AnthropologyandSociology, TheUniversity of British Columbia, Vancouver, 1985. <http://circle.ubc.ca/handle/2429/25559>

- Ebner, Dave, "TheHermit Kings," *Globe and Mail*, 5 Nisan 2009. <http://www.theglobeandmail.com/report-on-business/the-hermit-kings/article1096738/?page=all>
- Ebrahim, Mohib, *His HighnesstheAgaKhanandCanada: A ProfoundAffinity – But Why Canada?* Simerg: In sights from Around the World, 2010. <https://simerg.files.wordpress.com/2010/10/his-highness-the-aga-khan-and-canada1.pdf>
- Esmail, Tamizan, NikhatAhmed, *New Chapter in CanadianIsmailiStory Set to Unfold in the Don Mills Neighbourhood of Toronto*, The Ismaili, 24 Mayıs 2010. <http://www.theismaili.org/heritage-expressions/new-chapter-canadian-story-set-unfold-don-mills-neighbourhood-toronto>
- Gova, S. Alnoor, *TheNizariIsmailis in Modernity*, Master Thesis, Simon Fraser University, Faculty of Education, 2005. <http://summit.sfu.ca/item/10217>
- Harrison, E. Lawrence, *Jews, Confucians, andProtestants: Cultural Capitaland the End of Multiculturalism*, Maryland: Rowman&Little field Publishers, 2013.
- Ismailis, *Ismaili Centre Toronto*, 2014. <http://www.theismaili.org/sites/ismaili/files/3485.pdf>, http://www.theismaili.org/sites/ismaili/files/the_ismaili_centre_toronto.pdf
- IBPA, <https://ibpacanada.com/>
- Jaffer, Mobina, https://en.wikipedia.org/wiki/Mobina_Jaffer
- Jaffer, Rahim, https://en.wikipedia.org/wiki/Rahim_Jaffer
- Jetelina, Margaret, *Ugandan-born Farida Sayaniturnsone small hotel into a multimillion dollar chain*, Canadian Immigrant, 2011. <http://canadianimmigrant.ca/immigrant-stories/careers/ugandan-born-farida-sayani-turns-one-small-hotel-into-a-multimillion-dollar-chain>
- Jodidio, Philip, *The Challenge of Pluralism: Projects in Canada. In Under theEaves: The AgaKhan: Builder and Patron*, Munich: Prestel Publishing, 2008. <http://archnet.org/system/publications/contents/5239/original/DPC1976.pdf?1384790003>
- Kassamali, Sumayya, "WhyWeDon'tNeed an Islamic Art Museum," *Toronto Media Co-op: Local Independent News*, 2010. <http://toronto.mediacoop.ca/fr/story/3577>
- Kaur, Amarjit, "LaborCrossing in Sout heast Asia: Linking Historicaland Contemporary Labor Migration," *New Zealand Journal of AsianStudies*, No. 11, 2009.
- Meghji, Sadru, *First Steps in the Migration of Tanzanian Ismailis to Canada*, Simerg: Insights from Aroundthe World, 2014. <http://simerg.com/literary-readings/rediscovering-a-lost-piece-of->

ismaili-history-first-steps-in-the-migration-of-tanzanian-ismailis-to-canada/

- Naidoo, C. Josephine, "African Canadians," *The Canadian Encyclopedia*, 2010. Retrieved September 14, 2015. <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/africans/>
- Nenshi, Naheed, https://en.wikipedia.org/wiki/Naheed_Nenshi
- Neumann, Klaus, *Ouro winter estsmust come first': Australia's response to the expulsion of Asians from Uganda*, *History Australia*, V. 3, No: 1, 2006, 10.1-10.17. <http://journals.publishing.monash.edu/ojs/index.php/ha/article/viewFile/423/435>
- Pitts, Gordon, *Mossadiq Umedaly: A Career, Cause, and Battle with Cancer*, DeGroot School of Business, 2014. <http://www.degroote.mcmaster.ca/articles/mossadiq-umedaly-career-cause-a-battle-cancer/>
- Ranvir, Moudgil, *From strangertorefugee: A study of the integration of Ugandan Asians in Canada*, Phd Thesis, State University of New York at Buffalo, 1977.
- Ravji, Omar, *Calgary's Canadian Ismaili Games leave their mark*, The Ismaili, 2015. <http://www.theismaili.org/community-service/calgary%E2%80%99s-canadian-games-leave-their-mark>
- Tajeddin, Mümtaz Ali, "İsmailis in Canada," *Encyclopaedia of Ismailism*, First Ismaili Electronic Library and Database, A Project of the Heritage Society. <http://ismaili.net/heritage/node/10486>
- Thomas, T.N., *Indians Overseas: A Guide to Source Materials in the India Office Records for the Study of Indian Emigration, 1830-1950*, London, 1985.
- Vancouver Province, "Cheering Crowds Welcome Aga Khan to Vancouver," *Canada.com*, 2008. <http://www.canada.com/theprovince/story.html?id=79f315f9-2153-4cd7-bffa-6c0a2f9391d4>
- Walton, Look Lai, *Indentured Labor, Caribbean Sugar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Waugh, H. Earle, Baha Abu-Laban, Regula B. Qureshi, *The Muslim Community in North America*, Edmonton, Canada: Univ. Of Alberta Press, 1987. https://books.google.com.tr/books/about/The_Muslim_Community_in_North_America.html?id=bUgRw_az31QC&redir_esc=y

Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı

İbrahim Halil Dündar*

Özet

Bu makalede, Gazzâlî'nin vahiy anlayışını iki döneme ayırarak incelemeye çalıştık. İlk dönemi incelerken onun vahiy anlayışını kelamcılığı üzerinden ortaya koyduk. Gazzâlî vahiy anlayışını burada Eş'ariyye'nin fâil-i muhtar Tanrı anlayışı ile ortaya koymuştur. Bu anlayış âlemin mutlak yokluktan yaratılmış olduğu fikri üzerine şekillendiğinden dolayı Allah'ın birbirlerinden farklı sıfatlara sahip olması gerektiği ilkesini postulat olarak gerektirmektedir. Çünkü istediği zaman istediği bir kişiye vahyi ancak mutlak irade sahibi bir tanrı gönderebilir. İkinci olarak da felsefe/tasavvuf dönemindeki vahiy anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu dönemde Gazzâlî, İbn Sina'nın görüşlerini kendi düşüncesiyle uyumlulaştırarak vahiy anlayışını oluşturmuştur. Gazzâlî, vahyi önceki düşüncelerinin aksine bu dönemde felsefi/tasavvufi kavramlarla açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Vahiy, Eş'ariyye, İbn Sina, Fâil-i muhtar, Felsefe ve Tasavvuf.

Abstract

Gazzâlî 's İdea Of Revelation

In this article, we separated Gazzâlî's understanding of the revelation into two periods. In the first period, we have put through the understanding of his revelation on his teaching of theology. Gazzâlî's idea of revelation is based here, on the understanding of the omnipotent God (al fail al muhtar) of Ash'arism. This understanding as a postulat requires that, because of the universe is created by absolute absence, God must have got attributes different from each other. Because a person can send revelation only have absolute attribute. In the second era we have put forth his understanding of revelation, on his second era, philosophy/mysticism. In this era Gazzâlî put forth his understanding by harmonizing the views of Avicenna with his own thoughts.

* Doktora Öğrencisi, M.E.B. Öğretmen, ihalildundar@hotmail.com

Key Words: Gazzâlî, Ash'arism, Revelation, Philosophy, Mysticism and Avicenna.

Giriş

İlahi dinlerin en belirleyici özelliği vahye dayalı olmasıdır. Bununla birlikte onları birbirinden ayıran en önemli nitelik onların vahyin mahiyeti hakkındaki farklı yaklaşımlarıdır. İşte bu farklı yaklaşımlar onların Tanrı ve din anlayışlarını da aynı zaman da belirlemektedir. Bu nedenle vahyin mahiyeti hakkında vahiy inancına sahip dini gelenekler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Vahiy anlayışındaki bu önemli farklılıklar sadece farklı dinlere özgü bir durum değildir. Aynı dine mensup kişi ve düşünce grupları arasında da vahyin mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. İşte bu bağlamda İslam düşüncesinde de bu meseleye ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Buna göre, İslam düşüncesinde iki ana akım olan kelam ve felsefenin ortaya koyduğu vahiy anlayışı arasında önemli farklılıklar mevcuttur. İlki vahiyi anlayışını Tanrı ve Onun sıfatlarından hareketle açıklarken diğeri insan perspektifli bir yöntemle vahiy anlayışını ortaya koymuştur. İşte bu bağlamda Gazzâlî'nin vahiy anlayışı son derece önem arz etmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin vahiy hakkındaki düşünceleri, İslam düşüncesindeki bu iki farklı yaklaşım tarzını esas alarak oluşturduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin vahiy anlayışını ortaya koyarken hayatında yaşadığı farklı dönemleri dikkate alınması gerekmektedir. Genel olarak Gazzâlî'nin düşüncesi iki dönem olarak ele alınmaktadır. Onun birinci döneminin ana omurgasını Eş'ariyye kelamı oluşturuyorken ikinci döneminde düşüncesinin ana merkezi felsefe/tasavvufa kaymıştır.¹ Buna göre Gazzâlî'nin düşüncesinin Eş'ariyye kelamı ve felsefe/tasavvuf olmak üzere iki dönemde ele alınmanın uygun olduğunu düşünmekteyiz.

¹ Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)* çev. Hanfi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2003, s. 100-116; Oliver Leaman, "Gazzâlî ve Eş'ariyye", çev. Yaşar Türkben, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 31, 2009, s. 126, 193-209; Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994, s. 92, 99. M. Sait Şeyh, "Gazâlî", *İslam Düşünce Tarihi*, ed. M.M. Şerif, çev., Mustafa Armağan İnsan Yay, İstanbul, 1996, II, s. 261-262 ; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 19; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2009, II, s. 888-894; Hüseyin Atay, "Gazzâlî'de ve İbnRüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, I/2, 2003, s. 13.

1.Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışına Kelamcı Yaklaşımın Hâkim Olduğu Dönem

Gazzâlî'nin ilk dönemi olarak adlandırabileceğimiz kelamcılık dönemindeki düşüncesinde kullanmış olduğu bütün felsefî yöntemlere rağmen O'nun ana düşüncesini Eş'ariyye doktrini olmuştur. Yani o, bir filozoftan çok bir kelamcı düşüncesiyle hareket etmiştir.¹ Gazzâlî'nin bu düşüncesinin temelinde filozoflara karşı dini inancı-tıpkı Eş'ariyye'nin Mu'tezilî düşünceye yaptığı gibi-savunma olduğunu söylemek gerekir. Gazzâlî'nin bu tutumunun en önemli amacı dinî akideyi korumaktır. Bu akidenin kaynağı Ehli Sünnet inancının Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade kavramı vardır. Buna göre evrendeki bütün olaylarda Tanrı, mutlak kudret ve irade sahibidir. Gazzâlî'nin teolojik tartışmalarının merkezinde bu problem yer almaktadır. Gazzâlî felsefesinin ana teması aslında genel olarak İslam felsefesinin Tanrı anlayışı ve Onun âlemlerle ilişkisidir. İşte Gazzâlî bu meseleleri ilk döneminde bir Eş'ariyye kelamı bakış açısıyla ele almıştır.²

Bir kelamcı olarak Gazzâlî, vahiy anlayışını daha çok klasik anlamda Tanrı-insan ilişkisine dayandırır ve vahyin kaynağı olarak Tanrı'nın kudreti üzerinde durur. O, vahyi, peygamberin ruhsal yetileriyle açıklamaktan ziyade, doğrudan sonsuz kudret sahibi olan Tanrı'nın iradesi ve gücüyle açıklar. Ona göre Tanrı, birtakım ruhları böylesi bir potansiyele uygun olarak yaratmıştır. Onun, filozofların sıfatları inkar etmelerine özellikle irade sıfatını yok saymalarına karşı çıkararak çeşitli sıfatlara (teaddüd-i evsâf) sahip bir Tanrı anlayışı ile vahiy anlayışını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Böylece o, vahyin kaynağını doğrudan Tanrı'ya bağlar ve bütün düşüncesini bu anlayış çerçevesinde inşa eder.³ Gazzâlî'ye göre, Allah kudret, irade, ilim sahibi yaratıcıdır. Hiçbir şey O'nun iradesinin dışında meydana gelmiş olamaz. O, her şeyi istediği bir zaman diliminde yaratır. Onun bu sıfatlarda ısrar etmesinin amacı Allah'ın iradesinin her şeyin üzerinde olduğunu düşünmesidir. Bu düşünce şunu gerektirir: Her olay ilahi iradeye bağlı olarak meydana gelmiştir. İşte buna göre Allah istediği zaman istediği bir kişiye vahiy gönderebilir. Ona göre vahiy Allah'ın sahip olduğu kelam sıfatı aracılığıyla meydana gelmiştir. Gazzâlî, Allah'ın mütekellim olduğunu reddeden bir kimsenin, zorunlu olarak peygamber tasavvurunu da reddetmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü peygamberin anlamı, onu gönderen varlığın sözünü ileten kişi olmasıdır. Peygamber gönderdiğini

¹ Leaman, *a.g.e.*, s.194.

² NabilNofal, 'al-Ghazali', *International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 3/4, 1993 s.4.

³ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. Ve tkd. Süeyman Dünya, Daru-Maarif, Kahire trhsz., Sekizinci Baskı, s.136-137: Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s.136-137, trc, s. 66-68

söyleyen bir Varlığın kelim sıfatına sahip olmadığı düşünülürde, O'nun bir peygamberle sözlü iletişime geçmesi nasıl tasavvur edilebilir? Bu iletişimi yalanlayan bir kimsenin, o sözün tebliğ edilmesini de yalanlaması gerekir. Peygamberlik makamı, bir sözü iletmekten (tebliğ), peygamber (resul) ise bir tebliğciden ibarettir. Yani vahyin tebliğ edicisi olarak peygamberi doğrulamak aslında vahyi ve onu göndereni de doğrulamak anlamına gelir.¹

Vahyin imkânı ile ilgili Gazzâlî, Allah'ın peygamber göndermesinin muhal olmadığını söyler. Çünkü insan aklıyla kendisine yararlı şeyleri bilemez. Bu nedenle ahirette insanı kurtaracak çareleri de ancak insan peygamber sayesinde bilir.² Gazzâlî burada iyiliğin ve kötülüğün sadece Allah'ın emirleri ile bilinebileceğini ifade ederek bu emirlerin de ancak peygamberlere gönderilen vahiy yoluyla ortaya çıkacağını söyler. Yani Allah emir ve nehiyelerini vahiy yoluyla peygamberlerine gönderir ve peygamberler de insanlara tebliğ eder.³ Gazzâlî'nin Allah'ın vahiy göndermesini aklen mümkün gördüğü düşüncesinin temelinde, Allah'ın kudret, irade ve kelam sıfatı ile istediği zaman ve istediği bir kişi ile istediği bir yolla iletişime geçebilmesi ve insan aklının bazı konulardaki yetersizliğinden dolayı vahye ihtiyaç duyduğu düşüncesi yatmaktadır. Gazzâlî, vahiy olgusunun fiilen de vuku bulduğuna yani peygamberlerin tarihsel olarak yaşadığına kanıt olarak, insanların, duyu organları ve akılla elde edemeyecekleri bazı bilgilere sahip olduklarını; bu bilgilerin ancak vahiy sayesinde öğrenilmiş olduğunu söyler.⁴

Vahyin mahiyeti ile ilgili olarak da Gazzâlî eğer Tanrı-âlem ilişkisi zorunlu bir şekilde meydana geliyorsa burada bir iradeden söz edilemeyeceğini söyler. Eğer zorunlu olmayan bir şekilde meydana geliyorsa bunu belirleyen bir iradenin varlığı söz konusu olur. Dolayısıyla her iki anlayışın doğurduğu sonuçlar birbirinden farklı olacaktır. Bu bağlamda filozoflar Tanrı-âlem ilişkisinin zorunlu bir şekilde meydana geldiğini kabul ederler. İşte bu nokta filozofları geleneksel İslam anlayışından ayıran temel noktadır. Çünkü İslam düşüncesinde başta kelamcılar olmak üzere Tanrı-âlem ilişkisini belirleyen şeyin Allah'ın

¹ Gazzâlî, *el-İktisadî'l-İtikad*, Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1983. s. 66; Gazzâlî, *El-İktisadî'l-İtikad, (İtikatta Orta Yol)*, Neşir Ve Trcm. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 73-74.

² Gazzâlî, *İhyâ-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay., İstanbul, 1974, I. s. 291.

³ Isham Pawan Ahmad, *The Epistemology Of Revelation And Reason: The Views Of Al-Farabi And Al-Ghazali*, (doktora tezi) The Faculty of Arts University of Edinburgh, 1998, s. 65.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I. s. 291-29; Gazzâlî, *İktisat*, s. 123-124; trc, s. 164.

iradesi olduğu genel bir kabuldür. Buna göre âlem yaratılmış olup ezeli değildir ve O'nun iradesine bağlıdır. Âlem bilimsel kuralların koymuş olduğu yasalarla yönetilemez fakat o sürekli ve doğrudan Allah'ın müdahalesi ile varlığını devam ettirir. Allah sadece âlemin yaratıcısı değil aynı zamanda O'nun yasalarını ve özelliklerini de yaratandır. O, âlemdaki her olayın doğrudan nedenidir ve O'nun iradesinin dışında hiçbir şey meydana gelmez. Her şeye O'nun iradesi rehberlik eder ve yönetir ve her varlık O'nun iradesine doğrudan bağlıdır. O'nun emri olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Doğal düzenin arkasında her şeye gücü yeten Allah vardır düşüncesi ile Gazzâlî varlık anlayışını iradeli bir tanrı anlayışına dayandırdı ve vahyin mahiyeti hakkında düşüncelerini bu esaslar üzerine inşa etti.¹

Gazzâlî, Allah ile peygamberi arasında, melekler aracılığıyla gerçekleşen vahyin bir konuşma esası üzerine gerçekleştiğini düşünür. Ona göre, “Allah’ın konuşması; ibare sıralaması ve harf kaynaşması olmaksızın onu özünün vasfıdır. Allah istediği zaman konuşmasının anlamlarını, peygamberlerine ve elçilerine vahyeder ve Ruhu’l-Kuds vasıtasıyla vahiy nurunu onların kalplerine bırakır ki, Şari’ kendi diliyle Allah’ın konuşmasını dile getirsin ve kendi beyanıyla ondan söz etsin”.²

Gazzâlî, peygamberin vahye muhatap olmasını Allah’ın insana özel bir kavrama ya da görme yetisi ihsan etmesi olarak değerlendirir. İşte bu kavrama veya görme yetisi sayesinde peygamberler, ilahî iradenin müsaade ettiği çerçevede akıl vasıtasıyla bilinmeyen gaybî hususları bilme imkânına kavuşur. Gazzâlî’nin düşüncesinde peygamberin metafizik alan ile ilgili bilgi elde etmede insan aklının herhangi bir çabası söz konusu değildir.³ Dolayısıyla burada Gazzâlî’nin vahiy meselesinde ortaya koyduğu temel ilkenin, vahyin ortaya çıkmasında insan aklının çabasından öte belirleyici olanın Allah olduğu düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz.

Gazzâlî’nin bu dönemdeki temel düşüncesi Allah’ın âlemi, yoktan yaratma düşüncesidir. Dolayısıyla Allah ona müdahale edebilme vasfına sahiptir. Zaten bilerek ve isteyerek yaratmak bunu gerektirmektedir. İşte bütün bunlara göre Allah istediği zaman istediği kişiye vahiy gönderebilir. Bu durumda vahyin kaynağı filozofların iddia ettiği gibi Faal Akıl değil bizatihi Allah’tır. Filozofların iddia ettiği gibi vahiy almak için herhangi bir

¹ Duncan B. Macdonald, *Development Of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers, London, 1985, s. 230.

² Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine- el-Mearifu’l-Akliyye -*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 72-73.

³ Gazzâlî, “*Hakikâti’n-Nübüvve*”, Mecmuatü’r-Resâil, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, El Mektebetü’t- Tevfikıyye, Kahire, s. 600-6003; bkz. Çağfer Karadaş, “*Gazzâlî ve Peygamberlik Hakikatî*”, 900. Vefat Yılında Gazzâlî, s. 229-240.

çaba ve eğitim gerekmemektedir. Çünkü vahyin belirleyicisi Allah'tır.¹Gazzâlî'ye göre vahiy aklın ötesinde bir aşamadır. İnsan bu aşamaya ulaştıca orada bir göz açılır ve bilinmeyen bir şeyin ne olduğuna bakar ve gelecekte ne olacağına da bakar ve burada gördüklerini insanlar için anlaşılır hale getirir. Gazzâlî Allah'ın bu durumu insanlar için anlaşılır kılması için insana rüya tecrübesini verdiğini söyler.²Gazzâlî'ye göre vahiy, insanın bir bütün olarak metafizik bilgiyi elde etmesidir ki insan akli tek başına bu bilgiyi elde edemez ve ona ulaşamaz.

2. Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışına Felsefî ve Tasavvuf Yaklaşımın Hâkim Olduğu Dönem

Gazzâlî'nin ikinci dönemi olarak adlandırabileceğimiz felsefe/tasavvuf döneminde vahiy anlayışında önceki düşüncelerinden farklı açıklamaları görmekteyiz. O'nun tasavvufi eserlerinden *er-Risaletü'l-Ledüniyye* adlı eserinde vahyi bir öğrenme şekli olduğunu söyler ve vahyi şöyle açıklar.

*“Ruh kemâle erdiği zaman bazı hırs ve fâni emeller gibi beşerî kirler yok olur. Böylece ruh yüzünü asıl menşesine yani Allah'a çevirir, bütünüyle onun cömertliğine, inayetine ve nurunun feyzine güvenir. Allah, bu vasıfları haiz ruha inayet ve rahmetinin en güzeliyle tam olarak yönelir. Ona ilâhî bir nazarla baktığı için onu kendisine âdeta üzerine bütün ilimleri nakşettiği bir levha edinir. Böylece "külli akıl" muallim, bu "kudsî ruh" da onun talebesi olmuş olur. Bu suretle kudsî ruh hiçbir taallüm ve tefekkür olmaksızın bütün ilimleri öğrenir.”*³

Gazzâlî'nin burada tarif ettiği ruh peygamber ruhudur. Allah bu ruhlara bir levhada bulunan bilgileri külli akıl tarafından aktarmaktadır. Burada külli akıldan kastın melek olduğunu söyleyebiliriz. Peygamber, bütün bu bilgileri, ne herhangi bir çabaya ne de düşünme gücüne ihtiyaç duymadan, doğrudan bir öğrenme ile elde etmiştir. İşte bu nedenle peygamberin bilgisi diğer insanların bilgisinden daha üstündür. Çünkü onun bilgisi doğrudan doğruya Allah'tan gelmiştir. Böylece Gazzâlî'ye göre, kaynağını vahiyden alan ilim, kesb edilen ilimden daha mükemmeldir.⁴

¹ Gazzâlî, *Tehefüt*, s. 1-3, trc. s. 3-4.

² Gazzâlî, *Hakîkâti'n-Nübüvve*, s. 600 vd; Frank Griffel, "Muslim Philosophers', Rationalist Explanation Of Muhammad's Prophecy" *The Cambridge Companion to Muhammad*, (içinde) Edited by Jonathan E. Brockopps. 174-177.

³ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledüniyye*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, El Mektebetü't- Tefikiyye, Kahire, s. 248-249; Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Semerkand Yay., İstanbul, 2004, s. 91-92.

⁴ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledüniyye*, s. 249; trc., s. 92.

Gazzâlî, *İhya*'da da vahiy bir bilgi türü olarak ele almaktadır. O, burada ilahi bilginin merkezi olan kalbi esas alarak açıklamasını yapar. Ona göre, ilahi bilginin mekânı kalp olup burada bilgi iki şekilde ona nakşedilmektedir. 1.Vahiy: İlahi bilginin kalbe nakşolunmasıdır. Burada peygamber bu bilginin nereden geldiğini bilmektedir. Çünkü kendisine vahiy getiren meleği görmektedir. 2. İlham, İlahi bilginin kalbe nakşolunmasıdır. Bu bilginin nereden geldiği tam olarak bilinmemektir.¹

Gazzâlî, *İhyâ*'da vahiy, herhangi bir çaba sarf etmeden, öğrenmeden kalbe doğan ve nereden geldiği bilinen bir ilim olarak tanımlar ve vahyin Levh-i Mahfûz'dan peygamberin kalbine akması şeklinde meydana geldiğini söyler. Ona göre vahyin kaynağı Levh-i Mahfûz'dur ki orası, âlemde meydana gelecek olan her şeyin yazılı olduğu yerdir. Levh-i Mahfûz'u içinde suretler beliren bir aynaya benzeten Gazzâlî, bu aynadan ilimlerin hakikatleri, karşısında bulunan diğer bir aynaya onların suretlerinin yansıdığını söyler. İşte bu ikinci ayna kalptir ki o kötülüklerden arınmış sadece hakkın azamet ve celâli tecelli eder ve ilahi feyz ona akar. Bu nedenle ilk aynadaki suretleri alabilecek tek yer orasıdır. İşte bu durumda olan kişi ile Levh-i Mahfûz arasında herhangi bir engel kalmaz ve onun kalbi, Levh-i Mahfûz'un tam hizasına gelir ve bu geliş sonunda bütün hakikî ilimler onun kalp aynasına yansır. Gazzâlîbu durumun hem rüyada meydana gelebileceğini hem de uyanık iken olabileceğini söyler.²

Gazzâlî, Hz. Peygambere, vahyin, kalbine böyle doğrudan akması dışında melek Cebrail aracılığı ile, ayrıca sadece ses ve harf şeklinde, bazen de rüya yoluyla olmak üzere birden çok yolla iletildiğini söyler.³ Cebrail aracılığı ile meydana gelen vahiy ile ilgili olarak Gazzâlî şöyle düşünür: Eğer Cebrail, vahiy, Allah'tan vasıtasız olarak duymuşsa Allah, insanların kelamına benzemeyen bir kelam ile yaptığı hitap ile kastettiği şeyin zorunlu bilgisini Cebrail için yaratmış demektir. Eğer Cebrail bunu Levh-i Mahfûz'da görmüş ise o zaman da melek diliyle veya yazılmış olarak görmekle bilmiştir.⁴ Gazzâlî, peygamberimizin, “*Allah veya Cebrail doğrudan kalbime şöyle ilka etti. Dilediğini sev, neticede ayrılacaksın, istediğin kadar yaşa sonunda öleceksin, dilediğin şekilde amel et karşılığını bulacaksın*” hadisi ile ilgili olarak vahyin işitme dışında başka yollarla geldiğini söyler. Bunun için peygamberimizin, üfleme manasında ‘nefes’ ve ‘ruh’ kelimelerini kullandığını ifade eder. Buna göre vahiy, bilginin

¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 41.

² Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 41.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 223, 795-796.

⁴ Gazzâlî, *El-Mustasfa (İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi)* Rey Yay., I. Kayseri, 1994, s. 147-149.

kalbe akması, Cebrail'in getirmesi ve işitme gibi birden çok yolla meydana gelmiştir.¹ Vahyin rüya yolu ile meydana gelmesi ile olarak da Gazzâlî, öncelikle rüyanın melekût âleminin açık delillerinden olduğunu söyler. Ona göre, peygamber rüya âleminde melekût âlemini müşahede edebilmesi peygamberliğin nurlarındandır. Gazzâlî rüyada gerçekleşen vahiy ile ilgili şu ayeti delil gösterir. “*And olsun ki Allah, rasûlünün gördüğü rüyanın hak olduğunu tasdik etmiştir.*”² Bu ayet peygamberimize Mekke’yi fethedeceği ve oraya gireceğini haber vermektedir ve bu durum kendisine rüyasında gösterilmiştir. Gazzali'ye göre “*peygamberliğin kırk altı cüzünden bir parça olan salih rüya*” yani Peygamberin rüyaları ile diğer insanların rüyaları birbirinden farklıdır. Çünkü peygamberlerin rüyaları sadıktır ve aynı zamanda geçmişte olan veya gelecekte olacak olan olaylarla ilişkili olabilir.³

Gazzâlî, felsefi bir eser olarak niteleyebileceğimiz *Mearicü'l-Kuds 'te*⁴ ise vahiy üç temel kavram üzerinden açıklar. Bunlar, mütehayyile, akıl ve mucize'dir. Mütehayyile, insandaki yetkinlik ve hazır bulunuşluğun, vahye ne şekilde imkân oluşturduğu ile ilgili bir yetidir. Ona göre, eğer insanda bu tahayyül gücü olmasaydı insan için makulat ve mahsusat diye bir şey söz konusu olmaz, suret ve mana da his ve burhan ile idrak edilmezdi. Gazzâlî, mütehayyileyi, insan ruhunun rüyada üstlendiği işlevin bir benzerini yerine getirdiğini söyler. İnsan uyanık iken zihni sürekli dünyevi şeylerle meşgul olduğu için mütehayyile yetisi bu işlevini yerine getiremez. Ancak insan uykuda iken bir an olsun dünyevi olandan uzaklaştığı için mütehayyile işlevini yerine getirebilmektedir. Ancak peygamberin sahip

¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 223.

² Fetih 48/27

³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 901-903.

⁴ Gazzâlî'nin, “*Mearicü'l-Kuds*” te ortaya koyduğu düşünceler yüzünden bu eserin Ona ait olup olmadığı tartışmalıdır. Bu eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını iddia edenler, bu eserin, Gazzâlî'ye isnad edilen hiçbir eserde zikredilmemesi ve Gazzâlî'nin üslubunu yansıtmadığını ileri sürmektedirler. Ona ait olduğunu iddia edenler ise, Gazzâlî'nin genel kabul görmüş, görüşlerinin arka planını açıkladığını ve ayrıca Gazzâlî'nin üslubunu yansıtmadığı görüşünü reddederek bu eserin ona ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Rüşd'ün *el-Keşf an minhaci'l-edille* ve İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* adlı eserlerinde yapmış olduğu atıflar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetinin neredeyse kesin olduğunu göstermektedir. Bkz, İbn Rüşd, *Felsefetu İbn Rüşd; Faslı'l-makal ve takrirumabeyne's-şeriave'l-hikmemine'l-ittisal; el-Keşf an minhaci'l-edille fi akaidi'l-mille*, Beyrut: Dâri'l-Âfâki'l-Cedide, 1982, s. 88, 89; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev., M. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi yay., s. 73; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev., İbrahim Halil Ülçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s. 34, Sabri Orman, “Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri” *İslami Araştırmalar Dergisi* XIII, 2000, s. 245-248.

olduğu güçlü mütehayyile yetisi bu işlevini sadece uykuda değil aynı zamanda uyanık iken yerine getirebilmektedir.¹

Gazzâlî'ye göre mütehayyile gücü her insanda mevcuttur ancak bunların mertebeleri birbirinden farklıdır. Bazılarında çok yüksek bazılarında çok düşük bazılarında yok denecek derece azdır. Düşük seviyedeki mütehayyilenin önemli özelliği unutkan olmasıdır yani hayalinde tahayyül ettiği şeyi ya çok kısa bir süre tutabilir veya unuttur. Tahayyül gücünün en yüksek derecesi ise, külli nefsteki suretleri rahatlıkla seyredebilir ve bunları asla unutmaz. Gazzâlî bu çok güçlü mütehayyile sahiplerinin nefisleri ile külli ruhu karşılıklı iki aynaya benzeterek külli ruhtaki suretlerin bu zikredilen mütehayyileye yansıdığını söyler. İşte bu çok güçlü mütehayyileye sahip olanlar peygamberlerdir.²

Gazzâlî peygamberin sahip olduğu mütehayyilenin işlevini şöyle açıklar: Peygamberin hayal gücünde tahayyül edilen şey, onun hiss-i müşterekine (ortak duyusuna) nakşolur. Hiss-i müşterek burada ilahi sözleri işitir, ilahi suretleri müşahade eder ve onları kendi aklında sembollerle kavrar. Buna göre, hayal edilen şey hiss-i müşterek resm olmakta ve hiss-i müşterek onu seyretmektedir. Gazzâlî bu durumu şu örnek ile açıklamaktadır. Kur'an'da anlatılan kıssalar sanki peygamber tarafından müşahade edilmekte ve onların seslerini işitmektedir. Burada peygamberin vahiy ya bizatihi görerek ya da işiterek ya da hem görerek hem de işiterek elde ettiğini söyleyebiliriz.³ Gazzâlî'nin mütehayyile ile ilgili bu düşüncesi İbn Sînâ'nın düşüncesi ile aynıdır. Fazlur Rahman, Gazzâlî'nin mütehayyile ile ilgili bu düşüncesini, felsefenin natüralistik doktrini ile teolojinin doğaüstü düşüncesini uzlaştırma girişimi olarak değerlendirmektedir.⁴

Gazzâlî'nin vahyi açıklarken başvurduğu ikinci kavram olan akla gelince, ona göre, insanlar arasında zekâ yönünden farklılıklar vardır. Bazılarının zekâsı kıttır, herhangi bir şey düşünmezler. Bu zeka kıtlığı bazen öyle bir seviyeye gelir ki hiçbir şeyi idrak edemezler. Bu insanlar bir kıyasta orta terimi ancak öğrenme ile elde ederler. Yani bunu elde etmek için bir öğretmene ihtiyaç duyarlar. Bazıları da zekidir mahlûkatı idrak etmede isabetli olurlar. Bunlar bir kıyasta orta terimi çok ani bir şekilde kavrarlar.

¹ Gazzâlî, *Mearicu'l Kuds*, s. 113-120; trc., s. 170-175; Ayrıca bkz: Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet (Mecmû'atü-Resâilî'limami'l-Gazzâlî içinde)*, Daru'l Kütübi'l- ilmiyye, Beyrut,1994, s. 455; Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev., Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul, 1990, s. 35.

² Gazzâlî, *Mearic'u'l Kuds*, s. 120-124; trc., s. 175-179.

³ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 113-120; trc., s. 170-175; Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s. 455; trc., s. 35.

⁴ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London, 2008, s. 95.

Onlar kendi başına herhangi bir yardıma ihtiyaç duymadan bunu elde ederler. Buna göre insanın kendi kendine idrak etmesi ve bir öğretici olmadan zihninde kıyaslar kurması mümkündür. Ona göre, idrak orta terimin bir anda zihinde belirivermesidir ki bu ya illeti ve malulü bilmek suretiyle olur ya da delili bilip ondan medlule dair bir bilginin hâsıl olması ile olur ve her iki halde de ya defaten ya da buna yakın bir şekilde vuku bulur. Bu bazen kişinin iradesiyle meydana gelirken bazen de kişinin iradesi olmaksızın meydana gelebilir. Yani onlarda herhangi bir düşünme ve çaba olmadan iradelerinin dışında bir anda bir aydınlanma meydana gelir. Bunlar feleki akıllarla kurdukları mükemmel ilişkiden dolayı her şeyi idrak edebilir. Buradaki feleki akıllardan kasıt Faal Akıl'dır. Faal Akıldaki suretler bu kişilerin akıllarına akar. Buna göre, bilginin mahalli akıl, sebebi ise Faal Akıl veya Mukarreb Meleklerdir. Bu kişiler peygamberdir ve kendilerine Faal Akıl'dan gelen bilgi de vahiydir.¹

Üçüncü temel kavram olan mucizeden söz ederken Gazzâlî, insan ruhunun, maddi ve manevi olarak kendi bedeni üzerindeki etkisini hatırlatır. Peygamberin ruhu ise hem kendi bedeni hem de kendi dışındaki varlıklar üzerinde bir etkiye sahiptir. Ona göre, nasıl ki nefisteki suretler külli akıllardaki suretlere tabi iseler insandaki uzuvlar da zorunlu olarak iradeye tabidir. Yani insanın bazen düşündüğü bir şey insan vücudunu hemen harekete geçirir. Örneğin cinselliğin düşünülmesi ile vücutta meydana gelen hareketlilik gibi işte buna göre, ruhsal kuvvetler, fiil ve tesir yönünden insan bedenini etkiler bu tahrik, teskin, soğutma, ısıtma, yoğunlaştırma ve yumuşatma şeklinde olur. Bu bağlamda bazı ruhlar kendi bedeni dışında bir etkiye sahiptir. Bunlar yağmur yağdırma rüzgâr estirme şimşek ve zelzele meydana getirebilirler. İşte bu kimseler mucize sahibi peygamberdir. Gazzâlî mucizeyi peygamberin peygamberliğini ortaya koyarken bir meydan okuma olarak görmektedir.²

Bütün bunlara göre, peygamber, kendisinde bulunan bu üç mükemmel yeti, (mütahayyile, akıl ve mucize) ile hem uyanık iken hem uykuda Faal Akıl'dan ve Mukarreb meleklerden vahiy alabilir. Allah, insanların peygamberliği anlayabilmeleri için bu üç özellikten her birini numune olarak onlara vermiştir. Bunlar, rüya hâli, doğru feraset ve akli bilgidir. Gazzâlî bu numuneler olmadan insanın peygamberi anlamayacağını ve dolayısıyla ona inanamayacağını ifade eder.³

¹ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 120-122; trc., s. 178-181.

² Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 122-124; trc., s. 1182-183.

³ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, s. 455, trc., s. 37.

Gazzâlî'nin *Mearic*'de vahiy ile ilgili ortaya koyduğu düşünceler, daha önce *Tehafüt*'te¹ eleştirdiği filozofların – özellikle İbn Sînâ'nın- vahiy anlayışlarına yakındır. Gazzâlî'nin bu eserinde vahyi açıkladığı bu üç kavram İbn Sînâ'dan alınmıştır. Mesela vahyin, semavi nefislerden yani Faal Akıl veya Mukarreb meleklerden geldiği düşüncesi bunların bir örneğidir. O bu eserinde vahyin kaynağını Faal Akıl olarak gösterip onu dine ve akla göre ispat edilebileceğini söyler. Dini delil olarak şu ayetleri gösterir: “*Kur'an'ı ona üstün güçlere sahip muhteşem görünümlü (Cebrail) olan öğretti*”² “*Şüphesiz O, arşın sahibinin katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen güvenilir bir elçinin getirdiği sözdür.*”³ “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından ya da bir elçi göndererek konuşur.*”⁴ Gazzâlî'nin bu ayetlerdeki elçi olarak gösterilen Cebrail'i Faal Akıl olarak yorumladığını görmekteyiz.⁵

Gazzâlî, bu eserinde daha önce *Tehafüt*'te Faal Akıl'ın, vahyin kaynağı olamayacağı düşüncesinin tersine, Faal Akıl'ı dini ve akli olarak ispat ettikten sonra onun vahyin kaynağı olduğunu söyler. Onun burada onun savunduğu vahiy anlayışı klasik Eş'arîyye'nin savunduğu vahiy anlayışından tamamen farklıdır. Eş'arîyye'nin vahiy anlayışını Tanrı ve onun sıfatlarını merkeze alarak ortaya koyarken, Gazzâlî burada insanı merkeze alarak vahiy fenomeninin insan tarafından nasıl elde edileceğini açıklamıştır. Bu düşünce filozofların insan merkezli vahiy anlayışı ile birebir aynıdır. Bu düşünceye göre, peygamberler, tahayyül gücüyle, sezgiyle (hads) ve nazari akılla bilgi elde edebilirler.

Gazzâlî'nin hem *ihya*'daki hem de *Mearic*'deki vahiy ile ilgili bu düşüncelerini tasavvuf ve felsefe temelli bir anlayış içinde dile getirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü düşüncesini ortaya koyarken kullandığı kavramlar bu her iki disiplinin temel kavramlarıdır. Onun insanın kendisiyle vahyi elde ettiği yetiye *İhya*'da kalp (kalp gözü), *Mearic*'de ise akıl veya ruh/nefs kelimelerini kullandığını görmekteyiz. Aslında ona göre bu kavramların hepsi, insanın hakikati kavrama yetisine karşılık gelme noktasında aynı anlamı taşımaktadır.⁶ Yani kalp veya kalp gözü kelimesini filozoflardaki akıl (nefs-i natika) kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır.⁷

¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 229 vd., trc., s. 156 vd.

² Necm, 53/5-6.

³ Tekvir, 81/19-20.

⁴ Şura, 42/51.

⁵ Gazzâlî, *Mearicu'lKuds*, s. 101-102; trc., s. 151-152.

⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 13.

⁷ Alexander Treiger, *Inspired Knowledge In Islamic Thought Al Ghazalis Theory Of Mystical Cognition And Its Avicennian Foundation*, Routledge, s. 17,18.

Gazzâlî'nin yaşamının son yıllarında kaleme aldığı *Faysalü't-Tefrika*'da ise birtakım Eş'arîyye'nin öğretilerden vazgeçtiği için, kendisinin kâfir olduğu yönündeki suçlamalara cevap olarak yazmıştır. Bu nedenle Gazzâlî kitaba tasdik (iman) ve tekzip (inançsızlık) kavramlarını tarifler. O, bu eserinde daha önce *Tehafüt*'te¹ filozoflara karşı yaptığı suçlamalardan vazgeçmiştir. Gazzâlî, bu eserinde, oluşturduğu beş varlık kategorisinden hareketle vahiy meselesini farklı bir yorumla tekrar ele alıp değerlendirmiştir. Richard M. Frank, Gazzâlî'nin bu eserinde klasik Eş'arîyye'nin vahiy anlayış ı olan Tanrı'nın perspektifinden hareketle ortaya koyduğu anlayıştan felsefenin vahiy anlayışı olan peygamberlik perspektifi anlayışına kaydığını söyler.²

Gazzâlî'nin bu eserinde ortaya koymuş olduğu varlıklar âlemine göre, beş çeşit varlık vardır. Bunlar; zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlıktır.³

1. Zati Varlık: “Hissin ve aklın dışında var olan hakiki mutlak varlıktır. His ve akıl bu varlıktan suret alır. Göklerin ve yerin, hayvan ve bitkilerin varlığı ile vahyin, arş'ın, kürsü'n ve yedi kat göğün varlığına dair haberler vermesi zati varlık kategorisindedir. Çünkü bu varlıklar gerçekte var olan hakiki ve mutlak varlıklardır. Bunlar zahiri manaları ile anlaşılır. Bunlar his ve hayal ile idrak edilsin veya edilmesin, kendi nefislerinde var olan varlıklardır.”⁴

Burada kastedilen varlık mutlak ve hakiki varlıktır. Peygamberin vahiy ile haber verdiği “arş, kürsi ve yedi gök gibi bunlar zahiri manaları ile anlaşılır ve tevil edilmezler. Bunlar his ve hayal ile ister idrak edilsin ister edilmesin bizatihi var olan varlıklardır.⁵ Yine Kur'an'da anlatılan Yusuf kıssasındaki anlatılan olaylar da bu tür varlık kategorisine girmektedir. Yani bu kıssada anlatılan bütün unsurlar, kuyu, köle, köle satıcıları ve mısır var olan gerçek varlıklar olarak düşünülmektedir. Çünkü peygamberimiz bütün bunları böyle açıklamıştır. Dolayısıyla peygambere inanmak aynı zamanda bu kıssada anlatılan unsurların gerçek varlıklar olduğuna da inanmak anlamına

¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 229 vd.,trc., s. 156 vd.

² Richard M. Frank, *al-Ghazali and Ash'arite School*, Durham, Duke University press 1994, s. 76-77; Frank Griffel, “Al-G Azali 's Concept Of Prophecy: The Introduction Of Avicennan Psychology Into As'arite”, *Arabic Sciences And Philosophy*, Vol. 14 (2004), Cambridge University Press, s. 121-123.

³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l -İslam Ve'z-Zendeka*, 1993, s. 27-31; Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l -İslam Ve'z-Zendeka*, (*İslam da Müsamaha*), çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 29-32.

⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 27; trc., s. 30.

⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.33; trc., s.33.

gelir. Yani bu, peygamberin açıkladıkları varlıkların var olduklarını onaylamaktır. Çünkü burada bu bilgileri aktaran kişinin dürüstlüğü ile anlatılan olayların gerçekliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira Gazzâlî için “tasdik” peygamberi ve onun getirdiği vahyi tam olarak onaylamaktan ibarettir.¹

2.Hissî varlık: Sadece duyu organları için var olan varlığı onu hissedene mahsus olan hâricte aynı ve maddi bir varlığı bulunmayan varlıktır. Uyuyan bir kimsenin hatta uyanık fakat hasta olan bir kimsenin gördüğü bazı şeyler bu varlık kategorisine girer. Bu durumda olan kimseler bazı şeyleri hayal eder ve suretlerini görürler ama bunların his dışında bir varlıkları yoktur. Fakat bunlar tıpkı dış âlemde var olan şeyler gibi görünürler.²

Peygamberimizin, uyanık ve sıhhatli iken meleklerin cevherlerini görmeleri bu varlık kategorisindedir ki peygamberimiz çoğunlukla “Cebrail, bana bu yolla göründü”³ ifadeleri bu türden görmeler olarak değerlendirilebilir. Yine Peygamberimizin “*cennet bana duvarın yüzeyinde gösterildi*”⁴ hadisindeki cennet, bir duvarda peygamberimize görünmüş değildir. Fakat cennetin duvardaki sureti sanki gözle görülüyormuş gibi histe temessül etmiştir. Yani buradaki cennet kelimesinin peygamberin duyu algısındaki cennet olduğu anlaşılmalıdır.⁵

3.Hayâlî varlık: Duyu organları ile görmekte olduğumuz varlıklar gözümüzden kayboldukları zaman zihnimize onların birer suretleri (formları) kalır ki buna hayal denir. Göz kapatılınca bir filin veya atın suretinin dışarıda olmadığı halde, zihinde canlanan hayali varlıklar olarak kalması buna örnektir. Sanki fil ve at görülüyormuş gibi zihinde meydana getirilen bu suret mükemmel bir şekilde dimağda mevcut olsa da dış âlemde yoktur.⁶

Peygamberimizin “*Ben Yunus b. Metta'ya bakıyor gibiyim, üzerinde katvan mamulü bir aba olduğu halde telbiye ediyor ve dağlar ona cevap veriyordu. Allah ise ona: lebbeyk ya Yunus diyordu.*” Hadisi Hz. Peygamberin hayalindeki bir suretin temsil yoluyla ifade edildiğini göstermektedir. Çünkü Hz. Yunus'un bu vaziyette oluşu peygamberimizin dünyaya gelişinden çok evvel idi. Bu vaziyette yok olup gitmişti, o zaman mevcut değildi. Buna göre, tahayyülün tasavvur

¹ Frank Griffel, *a.g.e.*, s. 127.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 27-30; trc., s. 30.

³ Buhari, *Sahihi Buhari* Terc., Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul 2013. S.11-12.

⁴ Buhari, *a.g.e.*,163-164

⁵ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 34; trc., s. 34.

⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30; trc., s. 30-31.

edildiği hususlarda nadir durumlar hariç müşahade imkânsız değildir. Hayalde meydana getirilen suretlerin müşahade yoluyla görülmesi ve zihinde canlandırılması genel olarak mümkündür. Yani peygamberimizin kendi zamanından önce meydana gelmiş bir olayı anlatması, onun hayalindeki tasviri anlatması şeklindedir.¹

4.Aklî varlık: Bir şeyin bir ruhu, bir hakikati ve bir manası vardır. Akıl bu şeyin, dış âlemdeki varlığı ile his ve hayaldeki suretini hiç nazarı itibara almaksızın mücerred bir mana olarak kavrar. Mesela eli düşünürsek elin hissi ve hayali bir sureti vardır. Ayrıca bir de manası vardır ki bu onun hakikatidir. Bu mana elin tutma gücüdür. İşte akli manada el bu tutma kuvvetidir.²

Peygamberimizin *“cehennemden çıkana bu dünyanın on katı cennetten yer verilir”* hadisinden anlaşılan zahiri mana bu yerin en, boy ve yüz ölçüm itibariyle dünyadan on misli büyük olmasıdır. Bu ise hissi ve hayali bir farktır. Burada mevzubahis olan fark manevi ve aklidir, hissi ve hayali değildir. Hadiste ifade edilen büyüklük farkı akılla idrak edilen büyüklüktür. Başka bir hadiste *“Allah’ın Âdem’in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu”* buyrulmuştur. Burada Allah’ın elinin olduğundan bahsedilmektedir. Oysaki hissi ve hayali organ manasındaki el mefhumunun Allah için kullanılmasının doğru olmadığı; bu elin akli ve ruhani olduğu bilinmektedir. Yani burada kastedilen elin sureti değil onun manası, ruhu ve hakikatidir. Yine peygamberimiz bir hadisinde *“Allah’ın ilk yarattığı şey akıl isminde bir melektir. Allah akli ilk defa yarattığı zaman ona dedi ki; insanlara senin vasitanla ihsanda bulunacağım ve insanların ihsanına mazhar olmalarını da yine senin vasitanla engelleyeceğim”*³ diye buyurmuştur. Bu hadiste geçen aklın araz olması mümkün değildir. Çünkü Allah’ın yarattığı ilk şeyin araz olması imkânsızdır. Burada kastedilen akıl, ismi akıl olan ve talim görmeye muhtaç olmadan zatı ve cevherleri ile eşyayı idrak eden melektir. Vahyi peygamberin Levh-i Mahfûz’a benzeyen kalbine nakşetmesi itibariyle bu Melek’e “kâlem” de denilir. Çünkü başka bir hadiste peygamberimiz *“Allah’ın ilk yarattığı şey kâlemdir”* buyurmuştur. Buradaki “kâlem”in, ismi "akıl" olan bir melek manasına geldiği kabul edilmezse iki hadis arasında bir çelişki olur. Bu nedenle zatı itibariyle akıl, Allah ile mahlûkat arasında vasıta olması itibariyle “melek”, vahyi peygamberin kalbine nakşetmesi itibariyle de “kâlem”

¹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 35; trc., s. 34-35.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 30-31; trc. s. 32.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 89.

adını almıştır. Bütün bunlara göre burada geçen el, kâlem, melek kavramları hissi ve hayali değil aklidir.¹

5.Varlığa benzeyen varlık (Şibhî varlık): Bu bir şeyin sureti ve hakikati ile ne hariçte, ne histe, ne hayalde ve ne de akılda bizatihi mevcut olmamasıdır. Fakat mevcut başka bir şey olup bir özelliği ve sıfatı ile öbür varlıklara benzediğinden şibhi varlık adını almıştır.²

Gazzâlî, bu varlığı Allah için kullanılan gazap, şevk, ferah, sabır vs. gibi şeyleri örnek olarak verir. Mesela gazabın mahiyeti neticede sükûnet bulmak ve ferahlamak için kalpteki kanın galeyan etmesidir. Bu durumda elem bunların eksikliği manasına gelir. Oysa gazap, hissi, hayali ve akli bir şekilde Allah'a isnâd edilmez, bu nedenle ona isnâd edilen gazap, ceza vermeyi irade etmektir. Yani bu bir nevi irade sıfatına benzetilerek ona irca edilmiştir. Aslında irade ile gazap arasında hiçbir münasebet yoktur. Fakat gazap ile irade haiz buldukları sıfatlardan bazıları bakımından birbirine yakın oldukları için “elem verme” gibi bir sonuç meydana getirmeleri itibariyle de yekdiğerine benzerler.³

Gazzâlî'nin bu varlıklar kategorisine göre, vahiy gönderen zaman zaman kendisini ifade etmek için mecaz ve semboller kullanır. Vahiy alıcısı peygamber de bu mecazları gerçekte işaret ettikleri hakikatlere irca eder. Bazı vahiylerde hakikat peygamberin görme gücündeki izlenim ya da algıya tekabül eden duyulur mevcutlardır. Bazı durumlarda ise, peygamberin hayal gücünde var olan bir hakikat olarak tahayyül gücüne ait bir varlık olabilir. Diğer bazı durumlarda söz konusu anlatım tarzı peygamberin zihnindeki tümel bir kavrama işaret etmesi anlamında kavramsal (akli) olabilir. Son olarak hakikat esas olarak kastedilen kavramla analojik bir ilişkiye sahip bir düşünce olarak yalnızca benzer bir varlık olabilir.

Gazzâlî burada vahyi, metnin dışında bulunan nesnelere tam bir temsilciliği olarak değerlendirir.⁴ Buna göre vahyi temsil eden metin dil dışında bir varlığı temsil eder. Mesela vahiy metninde temsili olarak anlatılan olaylar peygamber zamanında veya daha önce meydana gelmiş olaylar olabilir. İşte bu olaylar aslında hem geçmişte hem de peygamberin duyularında, hayalinde ya da rasyonel yeteneğinde meydana gelmektedir. Yani Allah vahiy metninde meydana gelen olayları hem peygamberin zihninde hem de gerçekte yaratmıştır. Gazzâlî, burada vahyi, metnin dışında objenin literal bir temsili olarak

¹ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.36-38; trc., s.34-35.

² Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s.31; trc., s.32.

³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 38-39; trc. s. 36-37.

⁴ Griffel, *a.g.e.*, s. 130.

değerlendirmektedir.¹ Vahiy burada bir metin olmaktan ziyade bir varlık olarak düşünülmektedir. Vahiy metninde temsil edilen varlık iki türlü olabilir. Birincisi, metindeki olayları temsil edenler ya peygamber zamanında ya da ondan önce meydana gelmiştir. Bu durumda metnin temsil ettiği varlık gerçek bir varlık olmaktadır. Fakat burada bütün vahyin böyle anlaşılacağı anlamı çıkmaz. Çünkü metinde ifade edilen böyle gerçek bir varlık olarak düşünülmeyen varlıklar vardır. İşte bu tür varlıklar peygamberin duyuşsal yetisinde hayalinde ya da aklında görünmektedir. Buna göre, vahiy metnindeki varlıklar hem duyu algısında hem de zihninde var olmaya devam etmektedir. Yani Tanrı hem vahiy metnindeki anlatılan temsili olayları hem de peygamberin zihnindeki çerçeveyi yaratmaktadır. Bu metinde her ikisi de eşit bir şekilde vardır fakat Gazzâlî'ye göre insanlar bu yaratmanın nasıl olduğunu anlamaktan acizdir. O, vahiy metnindeki varlıkları açıklarken kullandığı bu beş varlık kategorisini İbn Sînâ'dan etkilenererek ortaya koymuştur. Ancak Gazzâlî'nin bütünüyle İbn Sînâ'nın vahiy öğretilerini kabul ettiğini söylemek doğru olmaz. O, İbn Sînâ'nın vahiy öğretisinin önemli unsurlarını reddeder. Mesela vahyin bir taşma (sudur nazariyesi) şeklinde meydana geldiği düşüncesini hiçbir şekilde kabul etmemiştir. İkinci olarak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın vahiy ile ilgili metaforik görüşünü reddetmiştir. Bu metaforik görüşüne göre vahiy peygamberin zihinsel ve duyuşsal görüşüdür. Yani peygamber vahyi, hakikatte olduğu gibi değil de onların izlenimlerini insanlara aktarmaktadır. Gazzâlî bunun hakikati çarpıtma olarak değerlendirmektedir. Son olarak Gazzâlî, vahyin sadece sıradan insanlar için faydalı olduğu ve filozoflar için olmadığı görüşü reddeder. Gazzâlî'nin, İbn Sînâ psikolojisindeki kavramlardan hareketle vahyi açıklaması Eş'arîyye'nin teolojisini zenginleştirme çabası olarak değerlendirilebilir çünkü Gazzâlî Eş'arîyye'nin teolojisindeki vahyin mahiyetinin bilâkeyf olduğu (mahiyetinin meçhullüğü) düşüncesinden vazgeçmemiştir.²

Sonuç

Gazzâlî, vahiy anlayışını iki farklı tarzda ortaya koymuştur. Birincisi, Kelamcı yaklaşım, ikincisi de, felsefe/tasavvuf yaklaşımıdır. O kelamcı yaklaşımda vahiy anlayışını Eş'arî'yenin Tanrı anlayışı üzerine inşa etmiştir. Buna göre âlem yoktan yaratılmış, Allah'ın iradesine bağlı bir şekilde olup ezeli değildir. Âlem sürekli ve doğrudan Allah'ın müdahalesi ile varlığını devam ettirir. Allah sadece âlemin yaratıcısı değil aynı zamanda

¹ Griffel, *a.g.e.*, s. 130-131.

² Griffel, *a.g.e.*, s. 136-138.

ona müdahale edendir. Buradaki temel düşünce Allah'ın âlemi, yoktan yaratma düşüncesidir. Bu da iradeli bir tanrı anlayışını gerektirmektedir. İşte bütün bunlara göre Allah istediği zaman istediği kişiye vahiy gönderebilir. Bu durumda vahyin kaynağı filozofların iddia ettiği gibi Faal Akıl değil bizatihi Allah'tır. Filozofların iddia ettiği gibi vahiy almak için herhangi bir çaba ve eğitim gerekmemektedir. Çünkü vahyin belirleyicisi Allah'tır.

İkinci dönemi olan felsefe/tasavvuf döneminde ise Gazzâlî, felsefi düşünceye yakın bir vahiy anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Çünkü hem *ihya*'daki hem de *Mearic*'deki vahiy ile ilgili bu düşüncelerini tasavvuf ve felsefe temelli bir anlayış içinde dile getirdiğini görmekteyiz. Mesela Onun, insanın kendisiyle vahyi elde ettiği yetiye *İhya*'da kalp (kalp gözü), *Mearic*'de ise akıl veya ruh/nefs kelimelerini kullanmaktadır. Aslında ona göre bu kavramların hepsi, insanın hakikati kavrama yetisine karşılık gelme noktasında aynı anlamı taşımaktadır. Gazzâlî, kalp veya kalp gözü kelimesini filozoflardaki akıl (nefs-i natıka) kelimesiyle çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Onu hakikati arama sürecinde felsefe ile olan münasebeti onun vahiy anlayışını da etkilemiş görünmektedir. Bu konuda özellikle İbn Sînâ'dan etkilendiği ve onun bu konudaki bazı düşüncelerini kendi düşüncesine uyarladığı görülmektedir. Ancak her ne kadar Gazzâlî felsefe/tasavvuf döneminde vahiy anlayışını, özellikle İbn Sînâ'dan etkilenecek ortaya koymuş olsa da Onun, İbn Sînâ ile tıpatıp aynı düşünceyi savunduğu anlamına gelmez. Çünkü O, İbn Sînâ'nın vahiy anlayışının önemli bazı unsurlarını reddeder - mesela vahyin bir taşma (sudur) şeklinde meydana geldiği düşüncesini reddeder.- bazılarını da dönüştürerek kendi anlayışına uyarlar. Yani düşüncesini ortaya koyarken felsefi terimlerden ziyade Müslüman teolog ve sūfîlerin kullandığı manalara yakın olan kavramaları kullandığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Buhari, Sahihi Buhari Terc., Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul 2013
- Ebu Bakar, İbrahim, "Revelation And Reason In The Works Of Ebu Hamid Al-Ghazali", Hamdard İslamicus, Quarterly Journal Of Studies And Research In İslam, Vol XXXIV 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabu'l-Lum'afi'r-reddi ala ehli'l-zeyğive'l-bedi*, thk. Mahmud Gurabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955.
- _____, *el-İbane an Usuli'd- Diyane*, tkd. ve thk., fevkiye Hüseyin Muhammed, Daru'l-Ensar, Kahire 1977.
- _____, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev., Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, İstanbul Kabalacı Yayınları, 2005.

- Fazlurahman, *Prophecy in İslam : Philosophy and Ortodoxy*, George Allen and Unwin, London 2008.
- _____, *İslam*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, Selçuk Yayınları, 1992.
- Frank, Richard M., *Al-Ghazli and the Ash'arite School*, Duke University, Durham 1994.
- Gazzâlî, Muhammed Ebu Hamid, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. Ve tkd. Süleyman Dünya, Daru- l Maarif, Kahire trhsz.
- _____, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev., Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Klasik Yayınları., 2005.
- _____, *Hakîkâti'n-Nübüvve*, Mecmû'atür-Resaili'l-İmami'l-Gazzâlî, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire, El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Fedaihu'l-Batıniyye*, Thk. MuhammedAli Kutup, Beyrut, 2001.
- _____, *Bâtıniliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993
- _____, *el-İktisadfi'l-İtikad* , Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 1983.
- _____, *el-İktisadFi'l-İtikad*, (İtikatta Orta Yol), Neşir Ve Trcm. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- _____, *Risaletü'l-Lediinniyye*, Mecmû'atür-Resaili'l-İmami'l- Gazzâlî, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Lediin Risalesi*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2004.
- _____, *Meâricu'l-Kuds fi MedariciMarifeti'n-Nefs*, Kahire, trhsz.
- _____, *Meâricül' Kuds (Mukaddes Merdivenler)*, çev. Yaman Arıkan İstanbul, Eskin Matbaası, 1971.
- _____, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Çev. Serkan Özburun, İstanbul İnsan Yayınları 2002.
- _____, *el-MunkizMine'd-Delal*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire El Mektebetü't-Tevfikıyye,1994.
- _____, *el-MunkizMine'd-Delal*, Şerh, Abdulhalim Mahmud çev., Salih Uçan, Kayıhan Yay., İstanbul 2012
- _____, *Faysalu't-Tefrika*, thk Muhammed 1993
- _____, *Faysulü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)* çev., Süleyman Uludağ İstanbul, Dergah Yayınları, 2013.
- _____, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine- el-Mearifu'l-Akliyye-*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, insan Yayınları, 2003.

- _____, *Kimyâ-i Saâdet*, Mecmuatur-Resail, Tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire, El Mektebetü't- Tevfikıyye, 1994.
- _____, *Kimya-ı Saadet*, Çev. A. F. Meyan, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1969.
- _____, *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul Akçağ Yayınları 1974.
- Griffel Frank, “*Al-Gazzâlî's Concept Of Prophecy: The Introduction Of Avicennan Psychology Into Aş'arite Theology*”, Arabic Sciences And Philosophy, Cambridge University Press, Vol. 14, 2004.
- _____, “*Muslim Philosophers' Rationalist Explanation Of Muhammad's Prophecy*” The Cambridge Companion to Muhammad.
- _____, *Al-Ghazali's Philosophical Teology*, Oxford University Press 2009.
- _____, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev., İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yay., 2012.
- Macdonald, Duncan B. *Development Of Muslim Theology*, Jurisprudence and Constitutional Theory, Darf Publishers London, 1985.
- Marmura, Michael E., “*Al- Ghazali*”, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Edited by Peter Adamson- Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- _____, *İslam Felsefesine Giriş*, terc., Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2007.
- Nofal Nabil, “*al-Ghazali*”, International Bureau of Education”, Vol. XXIII, no. 3/4, 1993.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge İn Islamic Thought Al Ghazali's Theory Of Mystical Cognition And Its Avicennian Foundation*, Routledge.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham* Tasavvuf Dergisi, Yıl; 3, Sayı; IX 2002.
- Watt, Montgomery, *Müslüman Aydın Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma* çev. Hanfî Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2003.