

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Artuklu Akademi

Cilt: 4 • Sayı: 1 • Yıl: 2017

ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

ArtukluAkademi

Artuklu Akademi Dergisi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 4 • Sayı: 1 • Yıl: 2017
ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Sayı Editörleri | Issue Editors
Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk

Sekreteryaya | Secretary
Arş. Gör. Yasin Akan, Arş. Gör. Nejdet Akay

Yayın Kurulu | Editorial Board *
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Akbaş, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı,
Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt, Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci,
Yrd. Doç. Dr. M. Ata Deniz, Yrd. Doç. Dr. Ali Karakaş, Yrd. Doç. Dr. Taha Nas,
Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp, Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan, Doç. Dr. Veysi Ünverdi
* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Üniversite Kampüsü,
Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com - web: artukluakademi.artuklu.edu.tr

Dizgi ve Tasarım: Mustafa Akbaş

Baskı | Printing
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.
13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Mardin - Haziran 2017

Bu dergi  idealongline online kütüphane ve  İSAM İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ indeksleri tarafından taranmaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual international peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.),
Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.),
Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.),
Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.),
Kemal Ataman (Prof. Dr., Uludağ Ü.),
Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.),
İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.),
Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.),
Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.),
Birgöl Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.),
Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.),
İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
İhsan Çapcıoğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.),
Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.),
Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.),
Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.),
Hakan Olgun (Doç. Dr. İstanbul Ü.),
Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.),
Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.),
Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.),
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.),
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

İçindekiler | Contents

IX-X	Ahmet AĞIRAKÇA Editörden From Editor Altıncı Sayımızı Yayınlarken
	Makaleler Articles
01-20	Ahmed AĞIRAKÇA Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi The Topic of Umer's Acceptance of Islam and Assessment of the Transmission
21-41	Maşallah TURAN Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri Depth of Meaning in Structural Features of the Qur'an Expressions
43-76	Halit YEŞİLMEN Değişim ve Çözüm Sürecinde Mahallelerde Kimliğin İnşası The Building the Identity in Mahalleemies in the Changing and Solution Process
77-98	Mehmet Selim AYDAY Hüsâmeddin Ali el-Bitlisi'nin Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Murtazaviyye ile İlişkilendirdiği Âyetler The Verses that Husâmaddin Ali al-Bitlisi Associated Haqiqat al-Muhammadiyya with Haqiqat al-Murtazawiiyya
99-130	Faruk GÜN Mehdîlik İnanç Üzerine Bir İnceleme A Review on the Mahdi's Belief

131-148



Mehmet Ata DENİZ | محمد عطا دنيز
حكم بيع العين الموقوفة عند الفقهاء دراسة مقارنة

İslam Hukukunda Vakıf Mallarının Satımı - Mukayeseli Bir Çalışma
Ruling on Selling a Substance that is an Endowment by the Fuqaha - A
Comparative Study

149-169



Hasan ALKHATTAF | حسن الخطاف

العيوب الخلقية المنفية عن الأنبياء (دراسة في الكلام السني والاعتزالي وفي واقع الأنبياء)

Peygamberlerde Bulunmayan Biyolojik Kusurlar
(Sünni ve Mutezili Kelamına Dair Bir Araştırma)
Prophets and Physical Defects
(A Theological Comparative Study between Sunnies and Mu'tazila)



Kitap Tanıtımı | Review

173-176



Bilim Tarihi ve Felsefesi (Tarih ve Problemler)

177-180



Karanlık Gösterilen Aydınlik Çağ: el-Cezeri
(Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı)

182-186



Yayın ve Yazım İlkeleri



Editörden

Artuklu Akademi Aksamadan Yoluna Devam Ediyor

İlmî araştırmaların en önemli göstergelerinden birisi olan akademik dergiler istikrarlı bir biçimde yollarına devam ettikleri sürece ilmî hayat da o oranda bir istikrar kazanır. Artuklu Akademi yedinci sayısına ulaşırken bundan yaklaşık dört yıl önce İslami İlimler Fakültesi (O günkü adıyla İlahiyat Bilimleri Fakültesi) bünyesinde dergimizi çıkartmaya karar verdiğimizde üniversitemizde düzenli olarak yayınlanan sadece Mukaddime dergisi vardı. Artuklu Akademi'nin yayın hayatını nasıl ve hangi idari şartlarda sürdüreceği konusunda o dönemde bir takım endişeler olmasına rağmen dergimiz, aksamadan yoluna devam etme imkânını sağlıklı bir şekilde yakaladı. Önümüzde kalan üç sayının yayımlanmasıyla birlikte dergimiz beş yılını dolduracak ve ulusal alanda taranan dergilerimiz arasında yer alma imkânına kavuşacaktır.

Medeniyetimizin diğer adı olan "Telif medeniyeti" anlayışı ilmî hayatımıza her zaman büyük katkılar sağlamış ve akademik çalışmalarımızı sürdürme hususunda güçlü bir motivasyon sağlamıştır. Zira ilmî hayatımızın vazgeçilmez unsurları olan akademik dergiler yeni yetişen genç akademisyenlerimiz için önemli bir alan olup çalışmalarını gözleri ile müşahade etme imkânını en çok yakalayabildikleri ürünlerdir. Makalesi yayınlanırken öğretim üyesinin en çok zevk aldığı anlar ilerideki akademik hayatta asla unutulmaz. Bunun için genç arkadaşlarımızın çalışmalarını sürdürürken dergilerin ilk sayılarında makale yayınlamanın önemini asla unutmamalıdır.

İslam dünyasında son iki asırda yayınlanan el-Urvetu'l-vuska ve el-Mevrid'ten ülkemizde yayınlanan Belleten'den İstanbul Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Arşivi, Sosyoloji Dergisi, Şarkiyat, İslam Tetkikleri Dergisi, Tarih Araştırmaları Dergisi ile Tarih Enstitüsü Dergisi, Ankara Üniversitesi DTCFD ile A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesinde yayınlanan dergiler vb. onlarca ayrı isimle çıkan akademik dergilere kadar sosyal ilimler alanında hepsi her zaman ilmî ve kültürel hayatımıza büyük katkıları olan dergiler olmuştur. İşte Artuklu Akademi de bu dergilerden birisi olma yolunda emin adımlarla ilerlerken bu sayısında da önemli makalelere yer vermiş bulunmaktadır. Bu sayımızda; bölgemizin sosyal yapısını yakından ilgilendiren bir makale olarak Dr. Halit Yeşilmen'in "Değişim Sürecinde

Mahallelerde Kimlik İnşası"; Faruk Gün beyin son zamanlarda medyada çok tartışılan bir konu olarak "Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme" adlı makaleleri büyük önem arz ederler. Dr. Maşallah Turan hocamızın "Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri" adlı makalesi Kur'an çalışmalarımıza önemli katkı sağlayacağına inanıyoruz. M. Selim Ayday'ın "Hüsameddin Ali el-Bitlisi'nin Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Murtazaviyye İle İlişkilendirdiği Ayetler" adlı araştırması ile Dr. Hasan Hattaf'ın "Peygamberde Bulunmayan Biyolojik Kusurlar" adlı Arapça makalesi dergimizin zenginliğini ifade etmesi bakımından önemlidir. İslam Hukuku alanında gerekli olan bir çalışma olarak Dr. M. Ata Deniz hocamızın "İslam Hukukunda Vakıf Mallarının Satımı" adlı çalışması ile siyer araştırmalarında zaman zaman tartışılan bir konu olarak Ahmed Ağırakça'nın "Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi" adlı makaleleri ile Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt ve Doç. Dr. Ömer Bozkurt'un birer kitap tanıtımları yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısında yer alan çalışmaları ilmî hayatımıza katkıda bulunmasını temenni ederken dergimizin yayın hayatını sürdürmesi konusunda büyük katkı ve gayretlerini gördüğümüz Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Doç. Dr. Ömer Bozkurt ve Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk hocalarımıza, katkıda bulunan diğer arkadaşlarımıza ve derginin yayın kuruluna teşekkürlerimi sunarım.

Prof. Dr. Ahmet AğIRAKÇA

Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Ahmed AĞIRAKÇA*



The Topic of Umer's Acceptance of Islam and Assessment of the Transmission

Citation/©: Ağırakça, Ahmet, The Topic of Umer's Acceptance of Islam and Assessment of the Transmission, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 1-40.

Abstract: Having a very important influence in the spread of Islam during the era of bliss, Hz. Ömer's preference for Islam is important in terms of political studies. This article evaluates the narrative about Hz. Ömer's becoming a Muslim and deals with his character and adventure of adopting Islam; furthermore, it evaluates narrative about the number of his being Muslim in the context of historical facts and it tries to determine roughly the date of acceptance of Islam.

Keywords: Hz. Ömer, Ömer b. Hattab, Ömerü'l-Faruk, Muslim.



Atıf/©: Ağırakça, Ahmet, Hz. Ömer'in Müslüman Olma Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 1-40.

Öz: Asr-ı saadet döneminde İslam'ın yayılışında oldukça önemli etkileri olan Hz. Ömer'in Müslümanlığı tercih etmesi, siyer çalışmaları açısından büyük önem arz etmektedir. Elinizdeki makalede Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ile ilgili rivayetler değerlendirilerek onun karakteri ve İslam'ı benimseme serüveni ele alınacak, ayrıca onun kaçınıcı Müslüman olduğu ile ilgili rivayetler tarihi olgular çerçevesinde değerlendirilecek ve İslam'ı kabul etme tarihi kabaca tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, Ömer b. Hattab, Ömerü'l-Faruk, Müslüman.

Giriş

Habeşistan muhacirlerinden olan Amir İbn Rabia'nın hanımı Leyla binti Haşme Ümmü Abdullah şunları anlatır: "Biz Habeşistan'a hicret etmek üzere yola çıkmıştık, Mekke'nin varoşlarındayken Ebû Abdullah (eşi) bazı ihtiyaçlarımızı almak üzere yanımdan ayrıldığı bir sırada Ömer İbnu'l-

* Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü.

Hattab ile karşılaştım. Bize sürekli işkence eden ve sıkıntı veren Ömer'i görünce hiç hoşlanmamış, hatta bir hayli endişelenmişim. Zira o, biz Müslümanlara karşı son derece acımasızdı. Onun burada bize saldırıp bizi yolumuzdan alıkoymasından korktum. Ama hayret edilecek bir ses tonu ile ve üzüntülü bir çehre ile: "Ummu Abdullah! Bu hicret için bir hazırlık galiba, Nereye gidiyorsunuz?" deyince biraz şaşırılmışım, ama ona cevaben dedim ki: "Allah'a yemin olsun ki Allah'ın arzında işkence görmeyeceğimiz bir yere gidiyoruz. Sen bizi işkenceden işkenceye sürükledin, perişan ettin. Belki Allah bize rahat nefes alabileceğimiz bir yurt ihsan eder." Ömer ise, bu sözlerime karşılık kendisinden beklemediğim bir cevap vermişti: "Allah yardımcınız olsun." O güne kadar Ömer'de her nedense görmediğimiz bir şefkat ve merhametli bir hal vardı. Üzgün bir çehre ile yanımızdan ayrılıp gittikten çok kısa bir müddet sonra eşim Âmir geri döndüğünde ona Ömer'de gördüğüm bu hal ile aramızda geçen konuşmayı aktardım. Bana "Yoksa sen Ömer'in Müslüman olacağını mı bekliyorsun, bunu mu umdun?" demişken hemen tereddütsüzce eşime: "Evet" dediğimde şöyle cevap verdi: "Hattab'ın merkebi Müslüman olur da Ömer Müslüman olmaz."¹ Âmir'in sözleri Ömer'in kalbinin katılığı ve sert tavırlarından kaynaklanıyordu, ama kalpleri evirip çeviren ve kişiye iman bahşeden Allah'tır. Yaşanan bu olay da Hz. Ömer'in Habeşistan hicretlerinden sonra Müslüman olduğunu göstermektedir. ²

Ömer gibi Müslümanların aleyhinde olan demir bir yumruk, işkenceci bir zorba ve Mekke şirk düzeninin parlamentosu olan Dâru'n-Nedve adına hareket eden silahlı bir kuvvet Müslüman olursa, acaba müminlerin yardımcılığına dönüşüp de müminlerin enseleri üzerinde sallanan ve her an zalimce kullanılan kılıçları yok etmeye bir vasıta olur muydu? Ömer gibi gaddar birisi için bu değişim mümkün müdür? Bu sorular akla gelebilir miydi? Ömer İslam'a nasıl yakınlaşmaya başlamıştı?

Hadis mecmuaları, Siyer ve İslam tarihi kaynaklarında Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili olarak genellikle bir kaç olay anlatılmaktadır. Bu makale de Siyer problemlerinden biri olan bu hadisenin etraflıca ele alınması gerektiği düşüncesi ile kaleme alınmıştır.

¹ Muhammed b. İbn İshâk el-Muttalibî, *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn İshâk)*, thk: Ahmet Ferid el-Mezîdî, Beyrut: 2004, I, 220; Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1988, I, 370; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk.: Abdülmü'tî Kal'acı, II, 222; Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. Burhaneddin İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*, I, 457.

² Süheylî, *Ravzû'l-ünûf*, II, 95.

1. Hz. Ömer'in İslam'a Girişi İle İlgili Rivayetlerin Tahlili

Bazı kaynaklarda Ömer İbnu'l-Hattab'ın bizzat Kur'an-ı Kerim'i Resulullah'tan dinleyerek iman ettiği kaydedilmektedir. Onun Kur'an'ı dinleyerek ve okuyarak Müslüman olduğunda asla şüphe yoktur. Ancak aynı şekilde kaynaklarda onun nasıl Müslüman olduğuna dair kaydedilen iki farklı rivayet vardır. Bu rivayetlerin hangisinin doğru olduğunu kaynaklardan tespit etmek kolay değildir. Çünkü tarih ve Siyer âlimlerinin bir kısmı, her iki rivayeti arka arkaya sıralayıp kaydettikleri gibi sadece birini ve daha çok şöhret bulmuş olan kız kardeşinin evinde Müslüman olduğuna dair rivayeti tercih edenler de vardır. Bir kısmının ise sadece bu rivayeti aktararak "başka rivayetlerin de olduğunu" ifade etmekle yetindiklerini görüyoruz.³ İlk rivayetteki bilgilere göre: Ömer bir gün Kâbe civarında el-Hakka suresini okumakta olan Resulullah'a (sav) rast gelir. Resulullah haremde tebliğ gayesiyle başkalarının da duyacağı şekilde Kur'an okurdu. Ömer, Hz. Peygamber'e (sav) sezdirmeden onun arka tarafında bir yerde yere çömelerek onu dinlemeye başlamıştı. Kur'an-ı Kerim'in üslubu, fesahat ve belagati onu büyülemişti. Şu ayetleri dinleyen Hz. Ömer arka arkaya birçok yorum yapmaya çalışarak kendisini Kur'an'ın etkisinden kurtarmaya çabalamışsa da zihni, aklı ve kalbi karmakarışık olmuş ve bir takım düşüncelere dalmıştı. Ayetler son derece etkileyici idi.

*Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise şöyle der: "Keşke kitabım bana verilmeseydi, hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim. Keşke ölüm her şeyi bitirseydi. Malım bana hiçbir yarar sağlamadı. Saltanatım (güç ve kuvvetim), da yok olup gitti. (Allah, şöyle der:) Onu yakalayıp bağlayın. Sonra onu cehenneme atın. Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu. Çünkü o, azamet sahibi Allah'a iman etmiyordu. Yoksulu doyurmağa teşvik etmiyordu. Bu sebeple, bugün burada onun samimi bir dostu yoktur. Kanlı irinden başka bir yiyeceği de yoktur. Onu günahkârlardan başkası yemez."*⁴

Bu ayetleri dinleyen Ömer, "Gerçekten Kureyş'in dediği gibi bu adam sairdir." diye mırıldanmış ama Resulullah (sav) ayetleri okumaya devam ederken sanki ona cevap veriyordu:

Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki o (Kur'an), hiç şüphesiz çok şerefli bir elçinin (Allah'tan alıp tebliğ ettiği) sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz!⁵

Ömer bu sefer içinde acaba bu bir kâhin mi diye geçirirken o sese de bir cevap gelir:

³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, II, 87.

⁴ el-Hâkka 69/25-37.

⁵ el-Hâkka 69/40-41.

*Bir kâhinin sözü de değıldir. Ne de az düşünüyörsünüz! O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı. Şüphesiz Kur'an, Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir öğüttür. Şüphesiz biz, içinizden yalanlayanların olduğunu elbette biliyoruz. Şüphesiz Kur'an, kâfirler için mutlaka bir pişmanlık sebebidir. Şüphesiz Kur'an, gerçek ve kesin bilgidir. O hâlde sen, yüce Rabbinin adıyla tespih et.*⁶

Bu ayetleri dinleyen Ömer'in zihni allak bullak olmuş, ama kalbi de bir hayli yumuşamıştı.⁷ Kureyş yönetici sınıfının, egemen kesimin baskısı olmasaydı belki Ömer kararını çoktan vermiş olacaktı. Ama onların etkin söylemleri her seferinde Ömer'i, o eski katılığına sürükleyip geri götürüyordu.

Birçok kaynakta anlatılan bir başka rivayete göre Hz. Ömer'in İslam'a girişinin şöyle olduğu kaydedilmektedir: Bir gün Ömer b. Hattab hilafeti döneminde arkadaşlarına "Gelin size İslam'a nasıl girdiğimi anlatayım." demiş ve şöyle devam etmişti: "Ben cahiliye döneminde şarap içmeyi çok sever ve içtiğim zaman da bir hayli keyif alırdım. Şarabı sevenlerle birlikte Mekke'de Hazvere denilen bir yerde bir araya gelir ve şarap içerdik. Hazvere, genellikle Kureyş'ten şarap sevenlerin gelip takıldığı bir yerdi. Bir akşam canım oraya gidip şarap içmek istedi. Hazvere'deki buluşma yerine gittim, fakat oranın müdavimlerinden hiç kimseye rastlamayınca bu sefer Mekke'de şarap satan birisi vardı ona gidip biraz içerim dedim, ama ona da gittiğimde adam yerinde yoktu. Geri gelip Kâbe'nin yanına vardım, Beytullah'ı tavaf etmek geldi içimden. Tavafa başladığım sırada, Hz. Peygamber'in (sav) bir kenarda namaz kıldığını gördüm. Bu sefer düşüncemi değiştirerek O'nu dinlemeye başladım. Resulullah, Kudüs'e doğru yönelir, Haceru'l-Esved'i sağına alıp, Rûkn-i Yemanî yanında namaz kılardı. Onu dinlemek amacıyla bir hayli yanına sokulmak istedim, fakat beni görmesinden endişe ettiğim için de Kâbe'nin örtüsü altına girip saklanarak onun bulunduğu tarafa doğru yavaş yavaş onu ürkütmeyecek ve kendimi hissettirmeyecek şekilde ilerleyip dinlemeye başladım. Çok tatlı ve yumuşak bir sesle Kur'an okuyordu. Bu muazzam sözlere ve üslûba kalbim dayanamadı. Duyduğum sözler kalbimi o kadar yumuşatmıştı ki durmadan ağlamaya başlamıştım. İslam dininin ve Kur'an'ın sevgisi kalbimi tamamıyla kuşatmış, beni farklı bir dünyaya götürmüştü. O arada Hz. Peygamber (sav) namazını bitirip sa'y'ın yapıldığı yerden yürümeye başladı. Ben de onu

⁶ el-Hâkka 69/42-52.

⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 373; Süheylî, *Ravzü'l-Ünûf*, II, 98.

takip ederek Mekke sokakları arasında yürürken Kur'an okuyuşunu dinlemeye devam ettim. Bir ara onu izlediğimi fark edip geriye dönerek bana: "Hattab'ın oğlu! Bu saatte sana ne oluyor, benden ne istiyorsun?" diyerek beni azarlar gibi bir tavır takındı. Kendisine zarar vermek ve eziyet etmek istediğimi düşünmüş olacağını anladım. Ona: "Sana Allah'tan gelenleri dinledim, bunlara iman ettiğimi bildirmek için peşinden geldim," deyince Allah'a hamd ve sena ettikten sonra "Allah sana hidayet nasip etsin, Allah seni doğru yola iletсин." diyerek göğsümü sıvazladı ve imanımın devamı için dua etti. Sonra her birimiz kendi evine gitti."⁸ Ömer İslam'a çok yaklaşmıştı, fakat cahiliyenin aşırı taassup ve baskısı, ona rahat düşünme ve karar verme fırsatı vermiyordu.

Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili olarak gelen bilgilere baktığımızda sanki İslam onun kalbine yavaş yavaş yerleşmiş gibi görülmektedir. O genellikle katı yürekli ve sert tabiatlı olup Müslümanlara bir hayli eziyet çektirmiş birisi olduğu için İslam'a girmesi de pek kolay olmamıştır. Zaman zaman görüp işittiklerine bakarsak olaylar karşısında kalbinin birden yumuşadığını fakat Kureyş ileri gelenleriyle Dâru'n-Nedve'de veya başka bir yerde bir araya geldiğinde İslam'a olan düşmanlığı yeniden nükseder, kalbi tekrar katılaşıp eski halini alırdı.

Nihayet Hz. Hamza'nın Müslüman olmasıyla müşrikler iyice saldırgan bir tavır almaya başlamışlardı. Müşrikler, özellikle Ebû Cehil ve İslam'ın azılı düşmanları olan yakın çevresi, Hz. Hamza'nın ona saldırıp onu başından yaralaması ve ardından da Müslüman olması üzerine alabildiğine Hz. Peygamber'e (sav) karşı daha şiddetli tedbirler almaya başlamışlardı. Ebû Cehil ve Mekke şirk düzeninin ileri gelen yöneticileri Hz. Peygamber'i (sav) tamamen ortadan kaldırıp onu öldürmekten başka bir çıkar yol bulamadıkları için bu planlarına yol arıyorlardı. Aslında hadiselerin her zaman onların aleyhinde cereyan etmesinden dolayı da hep endişe içinde yaşıyorlardı. Habeşistan'a yerleşen muhacirleri geri getirme planı suya düşmüş hatta bir grup Habeşli, Mekke'de Hz. Peygamber'i (sav) ziyaret edip İslam'ı seçmiş ve ardından da Hz. Hamza Müslüman olmuş, müşriklerin işleri bir hayli zorlaşmıştı. Artık Muhammed'i öldürmekten başka bir çare olmadığını gören Kureyş yöneticileri Dâru'n-Nedve'de

⁸ Mekke'nin tâbiin alimlerinin en meşhurlarından Ata ve Mücahid'in rivayetleri ile gelen bu bilgiler İbn Hişâm, (*es-Siretü'n-Nebeviyye*, I, 372-373) ve Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, (*Fedailü's-sahâbe*, Beyrut: 1983, I, 283 vd.) ve müteahhir alim ve tarihçilerden İbnü'l-Esir, (*Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk: Ali Muhammed ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: 1994, IV, 147) tarafından kısmen ve özetle kaydedilmektedir. Ayrıca bk. Süheylî, II, 97.

toplanarak bu işi üstlenecek adamı belirlemek üzere istişareler ve değerlendirmek yapıp Hz. Peygamber'i (sav) öldürene ödül vereceklerini kararlaştırmışlardı. Ebû Cehil bu kararı şöyle açıklamıştı: Onu öldürene 100 kızıl tüylü deve, şu kadar altın, şu kadar gümüş, güzel kokular ve elbiseler verilecektir. O gün için İslam'ın azılı düşmanı, gelecekte ise İslam'ın en büyük ve ileri gelen hamilerinden birisi olacak olan Ömer İbnu'l-Hattab bu işi kendisi bizzat üstlenmek üzere ortaya atılmıştı. Ömer İbnu'l-Hattab, Dâru'n-Nedve'deki toplantıdan çıkıp evine gitmiş, kılıcını kuşanmış ve Allah'ın Resülü Muhammed'i öldürmek üzere yola koyulmuştu.⁹

Hz. Peygamber (sav) ise bir taraftan Dâru'l-Erkam'da eğitim faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan tebliğ işine devam ediyordu. İslam'ın yücelmesi için neler yapmak gerektiğini de durmadan düşünüyor, Rabbine dua ediyor ve insanlığın hayrını diliyordu. Ebû Cehil onun aleyhinde planlar kurarken, Ömer onu öldürmeye koşarken kendisi de bu iki şahsiyetten birisinin Müslüman olması için dua ediyor, Allah'a yalvarıyordu. "Ya Rabbi! Her iki Amr/Ömer'dan/Ebû'l-Hakem İbn Hişam ile Ömer İbnu'l-Hattab'tan birisine hidayet ver." diye durmadan dua ediyordu.¹⁰ Allah onun duasını geri çevirmezdi ama layık olana, hak edene hidayet ulaşır. Bu duadan Ömer İbnu'l-Hattab nasibini alacaktı. Çünkü onun kalbi İslam'a karşı daha meyilli ve hazırdu. Ebû Cehil Amr İbn Hişam ise alabildiğine inatçı ve azılı bir İslam düşmanı idi. Bu yüzden iman Ömer'e nasip oldu.

İşte İslam'ın, Müslümanların ve Hz. Peygamber'in (sav) diğer insanlardan farkı buydu. Müşrikler Resulullah'ı (sav) öldürmeye giderken o da onların hidayete ermesini Rabbinden diliyordu. Dâru'n-Nedve'de alınan karar gereği Muhammed'i (sav) öldürmekten başka çare göremeyen Kureyş, bu öldürme görevini Ömer İbnu'l-Hattab'a vermişti. Kılıcını takıp kin ve huncunu kuşanarak hızla evinden fırlayıp yola koyuldu ve Mekke'de Muhammed'i (sav) aramaya çıktı. Ama Allah'ın muradı başka idi, o murad ve sünnetullah gereği, hadiseler ters dönmeye başlamış veya tam aksine her şey ilahi irade istikametinde tecelli etmeye başlamıştı. Ömer heyecan ve hırsıyla Mekke sokaklarında ilerlerken akrabalarından en-Nahham diye

⁹ Bu ayrıntılar için Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülük*, neş. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Beyrut t.y, II, 335; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, (II, 84) tarafından kaydedilmemiştir. Özellikle Taberî, Ömer'in bir tek cümle ile Müslüman olduğundan başka bir bilgi nakletmiş değildir.

¹⁰ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk: İhsan Abbas, Beyrut 1968, III, 267; Ebübekir el-Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüve*, II, 215'de hasen bir isnatla kaydeder. Harice İbn Abdullah İbn Sâbit gibi sika raviden nakledilmiştir.

bilinen Nu'aym b. Abdullah'a rastladı. Nuaym da Ömer gibi Adiyyoğulları kabilesinden idi.¹¹ Ömer'i iyi tanırdı. Onu görür görmez halinden kuşkulandı ve böyle heyecanla nereye gittiğini sordu. Nuaym'ın, Ömer'in İslam'a olan kin ve nefretini bildiği için de bu durumunu daha çok merak ettiği muhakkaktı. Ömer: "Atalarının dinini beğenmeyen, bu dini terk ederek Kureyş'in birliğini bozan, dinine ve ilahlarına hakaret eden Muhammed'i öldürmeye gidiyorum." demişti. Bu sözler Nuaym'ı daha çok heyecanlandırıp korkuttu. Kötü bir haberd. İslam adına Resulullah ve Müslümanlar için bir felaketti. Ama Nuaym büyük bir ferasetle ve Allah'ın inayeti ile Ömer'i oyalayıp yönünü başka tarafa çevirerek Hz. Peygamber'e (sav) bu haberi ulaştırmak istedi. Ömer'e: "Hattab'ın oğlu Ömer! Nefsin seni aldatmasın, yanlışlık yapmayasın, sen Muhammed'i öldüreceksin de Abdümenafogulları ve Zühreoğulları seni yaşatırlar mı? Yeryüzünde gezmene müsaade ederler mi dersin? Sen Hattaboğulları'nın başını da derde sokmuş olacaksın." Aralarındaki konuşmalarla, sesleri karşılıklı yükselmeye başlamış ve tartışma kızışınca Ömer ona: Yoksa sen de mi Muhammed'in dinine girdin, eğer böyle olduğunu bilsem ilk önce senden başlarım." deyince Nuaym: "Sen atalarının dinini beğenmeyen Muhammed'i bırak da kendi aileden olanlara bak." demişti. Ömer bu sözler karşısında daha da kızıp hiddetlenerek: "Sen kimi kast ediyorsun?" deyince Nuaym: "Senin amca oğlu ve enişten Said İbn Zeyd ile eşi kız kardeşin Fatıma'yı kastediyorum. Sen onlardan başlasan daha iyi edersin." demişti. Ömer daha da hiddetlenerek Nuaym'a bir darbe indirmiş ve onu yere yuvarlamıştır. Ardından yolunu değiştirerek kız kardeşinin evine yönelmişti.

O güne kadar birçok Müslüman, imanını gizlemek zorunda kalmıştı. Bunlardan birileri de Adiyyoğullarına mensup olan Said İbn Zeyd ve eşi Fatıma idi. Ömer'den korktukları için Müslümanlıklarını açıklamamışlardı. Ömer, bu sözleri Nuaym'dan işitince yeni hedefine doğru hızla ilerlemeye başladı.

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e (sav) vahyedildikçe kendisine gelen ayetleri ashabına öğretir, Erkam'ın evine gelenler ise burada öğrenir, gelemeyenlere de evlerine öğretici göndererek evlerinde eğitilirlerdi. Bu

¹¹ İbn Hişâm, bu rivayeti İbn İshâk'tan almaktadır (*es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 370). Ancak İbn İshâk, Nuaym İbn Abdullah için Adiyy oğullarının kardeşi/amcazadelerinden olduğunu (*ez-Zekkâr*, s.181) söyler. Oysa İbn Hişâm net olarak bu kişinin Adiyyoğullarına mensup olduğunu kaydeder (*es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 367). İbn Sa'd ise (*et-Tabakât*, III, 268) "Zühre oğullarından bir adam" ile karşılaştığını kaydederler. İbnü'l-Esir *el-Kâmil fi't-târîh*'te (II, 85), Nuaym b. Abdullah el-Adevî şeklinde kaydederek Hz. Ömer'in ailesi Adiyyoğullarından olduğunu ifade ederken, *Üsdü'l-gâbe'de* (IV, 148) "Kureyş'ten birisi" şeklinde kaydeder.

evlerdeki eğitimi yapanlardan birisi de Habbab İbn Eret'ti. O, Erkam'ın evinde Hz. Peygamber'den (sav) öğrendiklerini alır, görevli olduğu evlere ulaştırır, okur ve okutur, ashaba öğreticilik yapardı. İşte Habbab da o gün inen Ta-Ha suresinin ilk ayetlerinin olduğu varakı alıp, Said b. Zeyd'in evine gelerek onlara bu ayetleri okutuyor, öğretiyor ve Resulullah'tan öğrendiği şekilde izahlarını yapıyordu. İşte tam o sırada Ömer hiddet ve şiddetle kapıya dayanmış, önce kulak verip evde olup bitenleri dinlemeye çalışıp, içeriden bir okuma uğultusunun geldiğini işitti. Sonra hınçla kapıyı tekmelemeye başladı. Fatıma gelenin Ömer olduğunu anlayınca önce Habbab'ı ve elindeki ayetleri sakladı. Habbab evin arka taraflarında bir köşeye saklanınca Fatıma da ayetlerin yazılı olduğu deri parçasını yakasının içinden elbisesinin altında sakladı. Aynı olayı aktaran başka rivayetlerde ise Fatıma'nın söz konusu deri parçasını oturduğu yerde uyluğunun altına koyduğunu aktarılır.

Büyük bir hırsla içeriye giren Ömer: "Ne uğultu yapıyordunuz, bir şeyler okuduğunuzu işittim, neydi o, veriniz bakayım, yoksa işittiğim doğru mu? Siz de mi dininizden vazgeçip Muhammed'in peşine takılmışsınız?" Zeyd ve Fatıma kendilerini bekleyen dayak ve işkenceden kurtulmak için bir şeyler söylemek istemişler ve ona: Ömer! Hakkın ve doğru olanın senin dininden başka bir dinde olsa da mı? der demez, Ömer Zeyd'e bir darbe indirerek onu yakaladığı gibi yere yığılmış, boğazına oturmuştu. Fatıma kocasını savunmak için Ömer'i itekleyip elbisesinden yakalayıp çekmeye çalışırken Ömer şiddetli bir tokatla kız kardeşinin ağzını ve burnunu kan revan içinde bırakmıştı. Fatıma yediği darbenin etkisiyle ağabeyine bağırarak şöyle haykırmıştı: "Ömer! İstersen bizi öldür, parça parça et, biz Müslüman olduk, Muhammed'e ve ona gelen vahye iman ettik. İmanın lezzetine vardık, bizi öldürsen de biz bu imanın zevkinden vazgeçmeyiz, istediğini yap, Allah'ın bir olduğuna ve bir ortağının olmadığına, Muhammed'in onun Resulü olduğuna şahadet ederiz."

Zeyd ve Fatıma'nın bu azim ve kararlılıkla kendi imanlarına sahip çıkmaları ve her ikisinin karı-koca olarak takındıkları izzetli tavrın karşısında Ömer, birden şaşırılmış, aniden sakinleşmiş, kısık bir sesle: "Neydi o okuduğunuz? Verin bakayım, ben de okuyayım." deyince, Fatıma tereddüt etti, ama bir taraftan bunları okuduğu takdirde Müslüman olmasını ümit ediyor, diğer taraftan da bu sahifeye zarar vermesinden korkuyordu. Ömer, bu düşünceleri dile getiren Fatıma'ya, bu yazıya zarar vermeyeceğini, okuduktan sonra kendilerine iade edeceğini, inandığı

tanrıları adına yeminle söyleyince Fatıma da elindeki Ta-Ha Suresinin ilk ayetleri ile Tekvir Suresi'nin tümünü ihtiva eden sahifeyi sakladığı yerden çıkarıp kendisine vermek istedi. Fakat Kur'an'a sadece temiz olanlar dokunabilirdi. Bu hükmü hatırlayınca Hz. Peygamber'den (sav) ve gelen ayetlerden öğrendiklerine göre müşrik birinin bunlara el sürmesi uygun değildi. Fatıma ağabeyine müşriklerin necis olduklarını ve bu sahifeye ancak temizlendiği takdirde dokunabileceğini anlatınca, Ömer itiraz etmeden adeta İslam'a girmeyi kabul ettiğine dair işaretler vererek dediklerini yaptı ve söyledikleri gibi yıkandıktan veya abdest aldıktan sonra sahifeyi eline aldı.¹² Mekk'e'de okuma yazma bilenler içinde Ömer de vardı. Allah iman nasip edince kulun içindeki duygularını ve iman talebini harekete geçirir. Hayret, heyecan ve merakla sahifeyi eline alan Ömer okumaya başladı:

*"Tâ Hâ. Kur'ân'ı sana, meşakkat çekip, yorulup durasın, sıkıntılar içinde olasın diye indirmedik. Yüce gökleri ve yeri yaratan tarafından onu, Yaratana saygı duymanı uyarın, irşad eden buyruklar halinde tedricen indirdik. O, Rahman'dır (Sonsuz merhamet ve şefkat sahibidir), rubûbiyet arşına kurulmuştur. Göklerde ne var, yerde ne varsa O'nundur. Bu, ikisi arasında olan, yerin altında olan da O'nun'dur. İster yavaş konuş, ister açıktan, O'na göre birdir. Zira O gizliyi de, gizlinin gizlisini de bilir. O'dur Allah, O'ndan başka ilah yoktur. En güzel isimler O'nundur."*¹³ Başka bilgilere baktığımızda ise Hz. Ömer'in ilk okuduğu sure el-Hadîd suresinin baş taraflarıydı: *"Göklerle yerde olanlar Allah'ı tesbih ederler. O, Azîzdir, Hakîmdir. Göklerin ve yerin mülkü O'nun'dur. Diriltir ve öldürür. O, her şeye gücü yetendir. O, hem ilktir, hem âhirdir, hem zâhirdir, hem bâtındır. O, her şeyi en iyi bilendir. O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da Arş üstüne istivâ edendir. O yere gireni de ondan çıkanı da gökten ineni de oraya yükseleni de bilendir. Nerede olursanız O sizinle beraberdir. Allah, yaptıklarımızı çok iyi görendir. Göklerin ve yerin mülkü yalnız O'nun'dur. Bütün işler Allah'a döndürülür. Geceyi gündüze bitiştirir; gündüzü de geceye bitiştirir. O, kalplerin özünü en iyi bilendir. Allah'a ve Rasûlü'ne iman edin."*¹⁴ ayetlerini sonra da Tekvir Suresi'nin tamamını okumuştur. Ömer bu sözler karşısında büyülenmiş gibiydi. Dili tutulmuş, bir şey söyleyemiyor, içinde fırtınalar kopuyordu. Öldürmek için yola çıktığı zatın getirdiği öğretileriyle dirilmiş,

¹² İlk kaynaklardan İbn Sa'd, (et-Tabakât, III, 268) abdest aldığını belirtirken İbn Hişâm (es-Sîretü'n-Nebeviyye, I, 369-370); Ahmed İbn Hanbel (Fedâilü's-sahâbe, I, 279) ve Taberî'den naklen İbnü'l-Esir (el-Kâmil, II, 85) gusul abdesti aldığını kaydediler. Süheylî ise (Ravzû'l-ünîf, II, 99) her iki terimi kullanarak gusletti veya abdest lafızlarını zikredip sonra "kalkıp abdest aldı" diyor. Süheylî, Fatıma'nın Ömer'e "sen necissin kalk yıkan" dediğini, İmam Dârekutnî'nin Sünen'inde Enes (r.a)'den rivayetle kaydettiğini nakleder.

¹³ Ta-Ha, 20/1-8; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 268.

¹⁴ el-Hadid, 57/1-7.

bu sefer ona iman ettiğini bildirmek için yol arıyordu. “Göklerde ne var, yerde ne varsa O’nun’dur. Bu, ikisi arasında olan, yerin altında olan da O’nun’dur. En güzel isimler O’nun’dur.”¹⁵ ayetlerini tekrarlayıp durmuştu. Bu ne güzel sözler diye ağzından çıkan kelimeler etrafındakileri şaşırtmış ve ümitlendirmişti. Bu surede anlatılan Musa (a.s) kıssasındaki olaylar Hz. Peygamber (sav) ile Mekke müşriklerin hallerine ve aralarındaki kavgaya benziyordu. Ömer İbnu’l-Hattab gibi birisinin İslam’a girmesi, Müslümanlara katılması Mekke yönetimine karşı büyük bir zaferdi. Onun bu halini gören Habbab b. Eret evin içinde saklandığı köşeden çıkıp, dön Resulullah’ın “Allah’ım Ebû’l-Hakem Amr İbn Hişam veya Ömer İbnu’l-Hattab’tan birisine hidayet nasip et.”¹⁶ diye dua ettiğini işittim. Ömer! Umarım ki bu duaya sen mazhar olasın, demişti. Ömer’in zihni allak bullak olmuş, dünyası altüst olmuştu. Ne yapacağını bilemez olmuş ve ayakları gövdesini taşıyamaz hale gelmişti. Habbab’a ve kız kardeşi ile eniştesine: “Beni Muhammed’e götürünüz.” demişti. Ona Hz. Peygamber’in (sav) bulunduğu Erkam’ın evini tarif ettiler. Safa tepesinin yakınındaki bu evde o sırada Hz. Peygamber’in (sav) yanında Hamza, Ebû Bekir, Ali ve ashaptan bir grup bulunuyordu. Ömer gelip kapıya dayanmıştı. Kapıyı Bilal tutuyordu. Ömer’in geldiği öğrenildi. Onlar sadece Nuaym’ın bildiklerini biliyorlardı. Ömer Hz. Peygamber’i (sav) öldürmek üzere yola çıkmış ve Erkam’ın evinin kapısına dayanmıştı. Yani Resulullah’ın kaldığı yeri bulmuştu. Telaşlanan ashap, Zeyd ve Fatıma’nın evinde olup bitenlerden haberdar değildi. Hz. Hamza, ashabın korktuğunu görünce onlara: “Bırakın gelsin, Ömer iyi bir niyetle gelmişse ne güzel, bu bizi sevindirir, ama kötü bir niyetle gelmişse onu kendi kılıcıyla öldürürüz.” deyince Hz. Peygamber, (sav) kapının açılmasını emretti. İçeri girdiğinde Resulullah (sav) bizzat ayağa kalkmış ve Ömer’i kapıda karşılamıştı. Onu rahat bırakmalarını söyledikten sonra Ömer’e dönüp yakasından yakalayıp: “Yetmez mi Ömer! Yetmez mi bu taştan putlara tapındığımız? Ne zamana kadar bâtil yolda devam edeceksiniz, Allah’ın Velid İbnu’l-Muğire hakkında alçaltıcı hükümler ve ayetler indirdiği gibi senin hakkında da indirmesini mi istiyorsun, söyle bakayım buraya neden geldin?” buyurdu. Ömer İbnu’l-Hattab’ın heyecandan dizlerinde derman kalmamış, yere yığılıp kalmıştı.

¹⁵ Ta-Ha, 20/1-8.

¹⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 268-269; İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, I, 370. Tirmizi, *Menâkıb*, 18. Bu hadisin vürûd tarzı ile ilgili birkaç varyant görülmektedir. Bunlardan birisi de yine Tirmizi’de olup şöyledir: “Allah’ın Umar İbnu’l-Hattab ile Amr İbn Hişam’dan hangisi senin için daha sevimli ise onunla İslam’ı aziz eyle,” Süheyl ise “Allah’ımile İslam’ı destekle” ibaresini naklederler (*Ravzü’l-ünîf*, II, 96).

Resulullah'a: "Ben Allah'tan başka ilah olmadığına ve senin de onun Resülü olduğuna şahadet etmek ve sana indirilenlere iman etmek üzere geldim." deyince orada bulunan kırka yakın kişinin ağzından birden "Allahu Ekber" nidaları çıkmış ve ses evin dışından da işitilmişti. Artık yıllardır gizli olan bu evin sırrı açılmış ve gizliliği kalkmıştı. Ömer'in İslam'a girmesi bu din ve mensupları için bir dönüm noktası olmuştu.

Ömer'in Müslüman olması İslam ve Müslümanlar için adeta bir fetih olmuş, İslam ve Müslümanlar izzete kavuşmuşlardı. Başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere onun ashabı böyle güçlü bir şahsiyetin İslam'a girmesine alabildiğine sevinmişlerdi.¹⁷

Abdullah İbn Ömer'den gelen bilgiye göre Hz. Ömer, Müslüman olduktan sonra bunu Kureys'in bilmesini istedi. Daha önce Müslüman olanlar genellikle İslam'a girdiklerini Kureys'ten saklarlardı. Ama Hz. Ömer tam aksine bunu duyurmak istedi ve Kureys içinde haberi en hızlı kim yayabilir diye sordu. Ona Cemil İbn Ma'mer el-Cumahi'yi tavsiye ettiler. Bu adamın ağzında bakla ıslanmaz, duyduğu her şeyi halka ulaştırmak için bütün gücünü harcardı. Ömer hemen Cemil'e koştu ve ona Müslüman olduğunu söyledi. O anda Cemil, Ömer'e tek bir soru sormadan, tek kelime söylemeden hemen içeri girip elbisesini kapığı gibi Kureys ileri gelenlerinin toplandığı mekanlara doğru hızla koşmaya başladı ve gördüğü herkese Ömer'in dinini terk edip Muhammed'in dinine girdiğini anlatıp durmuştu. Ömer de Mekke'de tanıdığı ileri gelenlerin tümünün evlerine uğrayıp kapılarını çalıp Müslüman olduğunu söylemiş, birçoğu ilgilenmemekle birlikte bir kısmı ise yüzüne kapılarını hızla ve hınçla kapatmışlardı. Haberi öğrenen Cemil İbn Ma'mer hızla Harem'in içine girmiş, Ömer de ardından Harem'e girmişti. Kureysliler Harem'de öbek öbek her bir kabile mensubu kimseler kendi aralarında toplanmış sohbet ediyorlardı. Cemil, sesinin en yüksek perdesiyle: "Ey Kureysliler haberiniz olsun Ömer Sâbii oldu." diye bağırdı. Ömer ise:

"Hayır, yalan söylüyor ben Sabîi değil Müslüman oldum, Lâilâhe illâllah Muhammedün Resulullah" diyerek o da en yüksek sesiyle Müslümanlığını ilan etmişti. Bunları işiten ve gören Kureys, Ömer'e saldırmış ve aralarında şiddetli bir kavga ortaya çıkmıştı.¹⁸ Onlar Ömer'e,

¹⁷ Hz. Ömer'in İslam'a katılmasıyla ilgili olarak genellikle siyer kitaplarında bu olay anlatılmaktadır, İbn İshâk, İbn Hişâm, Taberî ve onlardan naklen İbnü'l-Esir ve İbn Kesîr (yukarıda kaydettiğimiz yerler) bu kıssayı nakletmektedirler. Ahmet İbn Hanbel ise bu hikayeyi naklettiği gibi, Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili diğer rivayeti de nakletmektedir (*Fedâilü's-sahâbe*, I, 283 vd.).

¹⁸ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1990, III, 81-82.

Ömer de onlara vurup duruyordu. İki taraf yoruluncaya kadar kavga devam etti. Sonunda Ömer'i terk ettiler.¹⁹ Bu arada Hz. Ömer'in dayısının oraya gelip durumu görmesi üzerine yüksekçe bir yere çıkıp "Ey Kureyşliler haberiniz olsun ben kız kardeşimin oğlu Ömer'i himayeme aldım." deyince Ömer'e saldırmaktan vaz geçmişlerdi.²⁰ İbn Hişam'ın kaydettiği bir diğer bilgi de Ömer'in başına toplanan Kureyşliler durmadan ona vurmaya devam ederlerken Ömer: Vurun istediğiniz gibi vurun Allah'a yemin olsun ki ben bu imanın zevkine vardıkdan sonra beni öldürmeniz bana hiçbir şey kaybettirmez. Şiddetli bir kavganın sürüp gittiği bu arada üzerinde Yemen kumaşından yapılmış çizgili bir cübbesi olan Kureyş'in ileri gelen şahsiyetlerinden yaşlı bir zat başlarına dikilmiş "Ne oluyor burada" demişken Ömer'in dininden dönüp Sâbiû olduğunu söyleyince yaşlı kişi: "Ne olmuş yani! Adamın biri kendisi için bir tercihte bulunmuşsa onu öldürecek misiniz? Sonra Adıyyoğulları onu size böyle bırakır mı zannedersiniz? Bırakın adamı istediği gibi davransın." demişti.²¹ Bütün bunlar olup bitirken babasının peşinden sağa sola koştuğunu ve olayları tamamen akledecek ve olup bitenleri anlayacak ve kavrayacak yaşta olduğunu anlatan Hz. Ömer'in oğlu Abdullah tarafından bize aktarılmıştır.²²

12

Hz. Ömer yaşadığı bir olayı daha anlatmıştır: Ben Müslüman olduktan sonra beni Muhammed'i (s.a.s) öldürmeye gönderen Ebû Cehil'in evine gittim. Kapısını çaldığımda açtı ve büyük bir sevinçle "Hayırla geldin yeğenim." demiş ve benden beklediği haberi vermeme ümit eder bir halde durmuştu. Ben de ona: "Ben sana daha önemli bir haberle geldim, ben Muhammed'e gelenlere iman ettiğimi ve Allah'ın dinine girdiğimi söylemeye geldim." deyince: "Sen ve getirdiğin haber kahrolasınca, defol!" deyip kapıyı hızla yüzüme sert bir şekilde kapadı."²³ Ebû Cehil büyük bir sıkıntıya girmiş ama her halde Hz. Ömer de bir o kadar zevkle oradan ayrılmıştı.

¹⁹ İbn Hibban, *Sahîh*, Mısır: 1952, XV, 302.

²⁰ El-Bezzâr, *Müsned (Bahru'z-zehhar)* I, 400-403.

²¹ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 160; İbn Hişam, hasen bir isnadla nakleder (*es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 374), Hz. Ömer'in oğlu Abdullah Medine'ye hicretten sonra bir gün babasına: "Baba! Senin Müslüman olduğun gün yaşlı bir zat gelip seninle kavga eden adamlara sert bir üslupla bir şeyler söylemiş ve onları sana saldırmaktan alıkoymuştu, kimdi o yaşlı adam" diye sorduğunda Ömer: "oğlum o yaşlı adam Ass İbn Vâil idi" demiştir. Abdullah İbn Ömer'den Nafi'in ve bir diğer tarikten de Amr İbn Dinar'dan gelen rivayeti olarak Buhari (*Menakıbu'l-Ensar*, 35) tarafından kaydedilmiştir ki bu silsiletü'z-zeheb (altın sened zinciri) demektir ki, en sahih ve sağlam rivayetlerden kabul edilir. Ayrıca daha geniş bilgi için bk.İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, VII, 220-221.

²² Ahmed İbn Hanbel, Hasen bir isnadla (*Fadailus's-sahabe*, I, 346) kaydeder.

²³ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 375; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 87.

Hz Ömer'in Müslüman olması İslam'ın Mekke döneminde önemli bir dönüm noktası olup artık gizli ibadet ve gizli tebliğ dönemi adeta sona ermiş, Müslümanlar büyük bir güç kazanmışlardı. Abdullah İbn Mes'ud'un o günlerle ilgili olarak anlattıklarına bakılırsa "Ömer'in Müslüman olması büyük bir fetih, hicret etmesi büyük bir zafer ve hilafeti de Allah'tan büyük bir rahmet idi. O, Müslüman oluncaya kadar Kâbe'nin yanında Harem'de açıkça ve rahat bir şekilde namaz kılamıyorduk."²⁴

Hz. Peygamber (sav) büyük bir fedakârlık, azim ve gayretle her türlü sıkıntı ve saldırıya, hakaret ve işkenceye katlanarak Allah'ın kendisine indirdiği dinin emirleriyle iman esaslarını kadın erkek, genç ihtiyar, küçük büyük, yaşlı çocuk, hür ve kölelere, siyah ve beyaz tenlilere, insanlara ve cinlere anlatıp durmuş, böylelikle herkese davetini ulaştırmıştır. Kendisinden evvel gelip geçen peygamberlere söylenen söz ve yapılan hakaretler²⁵, herkesten gelen saldırı ve düşmanlıklar,²⁶ sihirbaz ve deli ithamları²⁷ ve benzeri engellemelere rağmen o, bildiği yolda devam edip bu dini zafere erdirmek için çırpınmış, zaferi hep yakın görmüş ve insanların bir gün kendisine fevç fevç geleceklerini kabul ederek görevini sürdürmüştü.

İşte Hamza İbn Abdulmuttalib ve Ömer İbnu'l-Hattab gibi iki önemli şahsiyetin Resulullah'a (sav) iman edip bu dinin mensupları arasında yer almaları İslamî tebliğ tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuş ve Müslümanların aleni tebliğ dönemine girmelerini sağlamış, İslam'a bir güç katmıştı. Müslümanların her türlü cefa ve belaya, işkence ve hakarete maruz kalıp sıkıntı üstüne sıkıntı çekmeleri, buna rağmen sabırlı davranmaları sonunda yavaş yavaş bu emeklerin meyvelerini toplamaya başladıklarının işaretlerini de görmeleri onların bu dine daha da güçlü bir irade ve azimle sarılmalarını sağlıyordu.²⁸

²⁴ İbn İshâk (Zekkâr), 185; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 367; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 270. Hâkim, (*Müstedrek*, III, 90) Kasım İbn Abdurrahman'ın Abdullah İbn Mes'ud'tan rivayeti ile başka tarihlerden gelen rivayetler kaydeder. İbn-i Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 152; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 62.

²⁵ Bkz. Fussilet, 41.

²⁶ el-En'âm, 6/112.

²⁷ ez-Zariyat, 51/52.

²⁸ Hz Ömer'in (r.a) "el-Faruk" diye isimlendirilme sebebi: Hz. Ömer'in en meşhur lakabı, "el-Faruk"tur. İslâm tarihinde "Faruk" lakabıyla tanınan tek sahâbi, Hz. Ömer'dir. Ancak kendisine bu lakabın kimin tarafından niçin verildiği hususunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sav), Allah Teâlâ hak ile batılı Ömer ile ayırdığı için onun "Faruk" olduğunu söylemiş, Hz. Aişe de, bir soru üzerine Ömer'e "Faruk" lakabını Peygamber'in verdiğini ifade etmiştir. Bazı kaynaklarda, bu lakabın verilmiş sebebinin şuna bağlamaktadırlar: "Ömer Müslüman olduktan sonra Resulullah'a (sav) başvurarak "Eğer davamızda haklıysak dinimizi böyle gizli yaşamamıza gerek yoktur." demiş ve Ka'be'ye gidilmesini istemişti. Bunun üzerine Müslümanlar, Hz. Peygamber'i (sav) aralarına alarak birinin başında Hz. Hamza, diğerinin başında Hz. Ömer'in bulunduğu iki saf halinde Ka'be'ye gitmişlerdi. Bu durum,

Hz. Ömer'in İslam'a intisabı ile ilgili rivayetlerin değerlendirmesine gelince, burada kaydettiğimiz her iki rivayetin gerçekleşmiş olması mümkünken bunları tevil edip her iki olayı telif edersek belki kaynakların aktardığı bütün bu konudaki bilgilerin doğruluğunu tasdik etmiş oluruz. Birinci rivayette Habeşistan'a hicret eden Amir İbn Rabi'a'nın hanımı Leyla binti Haşme Ümmü Abdullah'a söylediği sözleri ele alırsak Ömer'de bir rikkat ve kalp yumuşaklığının başladığını görürüz. Ama Ömer'e bakıldığında bir tarafı yumuşak kalpli, genelde ise hep sert tabiatlı bir kişiliğe sahip olduğu herkesin malumudur. Ömer, dinlediğinde Kur'an'ın gerçekleri anlatması karşısında nasıl yumuşadığı da malum olan bir husustur. Bunun için Ümmü Abdullah Leyla'ya söylediği sözlerden sonra o akşam veya birkaç gün yahut daha kısa bir müddet sonra Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an okumasını da dinlemiş ve kalbi iyice yumuşamış olabilir. Ancak her insanın tabiatında var olan bir diğer duygu da dost ve arkadaşları arasında kaldığında ise tekrar onların havasını teneffüs ettiği için yeniden eski havasına döndüğünü söylemek de mümkündür. Sert tabiatlı kişiliğe sahip olanların hızlı karar değiştirdikleri psikologların kabul ettiği bir husustur. Ömer bir gece önce Hz. Peygamber'den (sav) el-Hakka Suresi'ni dinlemesine ve neredeyse tamamen İslam'a girmek üzere bir karar verme arefesinde olmasına hatta Hz. Peygamber'in (sav) onun kalbini sıvazlayıp ona dua etmesine rağmen bir gün sonra Kureyşlilerle bir araya geldiğinde kabilevî ve cahilî duyguları yeniden kabarmış olabilir. Kanaatimize göre bu durum tezat kabul edilmemelidir. Hz. Peygamber (sav) onun kalbini sıvazlayınca iman kalbe hemen yerleşmeyebilir. Hatta bir müddet Müslüman olduktan sonra irtidat edenlerin durumuna kıyaslarsak, Ömer'in karar verme aşamasında tereddütler, gelgitler yaşaması neden normal olmasın? Din değiştirmek ve yeni bir hayat tarzını benimsemek kolay bir şey değildir. Bir veya birkaç gece önce böyle bir yumuşama devresinden bir müddet sonra Dâru'n-Nedve'de toplanılıp da genelin katılımıyla alınan karara itiraz etmeyip Hz. Peygamber'in (sav) katlinin infazını bizzat yüklenmiş olması onun yaşadığı gelgitlerin bir sonucu neden olmasın? Bunun üzerine kılıcını kuşanıp içindeki tezat ve fırtınalardan kurtulmak için böyle bir havaya yeniden girmiş olması onun sert tabiatının galip gelmesinin

Kureyş'e çok dokunmuştu. Bu olaydan sonra Resulullah (sav), Ömer'i hak ile batılı birbirinden ayırdığı için "el- Faruk" diye isimlendirmiştir." Bu ismin Hz. Ömer'e ehl-i kitab tarafından verildiğine dair İbn Sa'd'ın ayrıntı vermeden küçük bir telmihte bulunduğu görülmektedir, (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 270). Kudüs Hristiyanlarının Hz. Ömer'in şehri teslim almak üzere geldiğinde kendisine "Kurtarıcı" anlamında kullandıkları "Farokoo" adını verdikleri de zaman zaman ilim adamları tarafından dile getirilmiştir.

sonucu olarak görülmelidir. Meşhur rivayette en çok söz konusu edilen Hz. Peygamber'in (sav) Haşimoğulları ve Ebû Talib'in koruması altında iken Ömer'in böyle bir teşebbüse cesaret edemeyeceğinin dile getirilmesi ve iddiası ile bu rivayetin üzerine çizgi çizmek mümkün değildir. Sonra Haşimoğullarının koruması altında olduğu bilinen Hz. Peygamber (sav) de ilk defa saldırıya maruz kalmamıştır. Bunca yıllar süren işkenceler yapılırken Ebû Talib'in koruması da devam ediyordu. Kureys'in tümünü karşısına almayı göze alamayan Ebû Talib her şeye ve özellikle Dâru'n-Nedve'nin kararlarına engel olamıyordu. Her ne kadar Haşimoğullarını kuşandırıp Hz. Peygamber'i (sav) koruduklarını her yerde herkese ilan etmişlerse de bu koruma zaman zaman Kureys tarafından delinmiştir. Ayrıca Ömer gibi bir kişinin her türlü tehlikeyi göze alarak Haşimoğulları'ndan birisini öldürmeye kalkışması Mekke'de ilk işlenecek cinayet olmasa gerektir. İşte bu noktalardan bakarsak her iki rivayetle gelen bilgilerin naklettiği iki olayın da meydana gelmiş olduğunu ve yaşandığını söyleyebiliriz. "Kaynaklardaki bu bilgileri sonradan birileri uydurmuştur." diyerek reddetmek kolaycılık olacaktır. Bu ise kaynaklardaki bilgilerin büyük bir kısmına gölge düşürmek durumunu da beraberinde getirir. Ancak karşımıza çıkan her bilgi alınıp kabul edilmelidir anlamına geldiği de düşünülmemelidir. Elbette ki kaynak ve araştırmalarda sıkıntılı bilgiler vardır. Fakat işimize gelen bir rivayeti alıp delil olarak kullanırken, aynı kaynaktan ve aynı ravilerden hatta aynı kaynağın aynı sahifesinden bir başka rivayeti elimizin tersiyle itmek ilmî bir yaklaşım değildir. Bu tavır, bütün İslam kaynaklarına gölge düşürmek ve onları şüphe altına almaktır.

Öncelikle bu bilgileri telif etmeye çalışmak daha insafli ve daha ihtiyatlı bir usuldür. Ama Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili özellikle ikinci ve daha çok meşhur olan ve sonraları bizzat kendisinin anlattığı bilgiler doğrultusunda rivayetleri incelersek, mantıken bazı zıtlıkları ve anlamsızlıkları görmek mümkün olacaktır. Ama bu zıtlıklar, durumu tümüyle reddetme hakkını bize vermez.

Tarihi olayları psikolojik ve bazen de sosyolojik izahlarla açıklamak tarihçilerin işini daha da kolaylaştırmaz mı? Ömer'in halet-i ruhiyesini ve özellikle kişisel karakterini incelediğimizde Ömer'in bu iki hadiseyi bizzat yaşadığını söylememiz hiç de yanlış bir yorum olmaz. Akıl ve insafla hareket etmek, kuru bir mantıkla hareket etmekten daha güzel olup, İslam'ın ruhuna daha uygun ve hatta daha da akademik ve daha da ilmîdir. Burada en çok dikkat etmemiz gereken husus, oryantalistlerin İslam tarihi

ile ilgili olarak zihinlerimize yerleştirmeye çalıştığı şüpheleri izale etmeye çalışmaktır. Bu şüpheleri tümüyle gelenekselliği red ve modernlik adına kabullendiğimiz zaman Dozy, Noldeke, Montgomery Watt, Davella, De Goeje, Amedroz ve Goldziher gibi -art niyetli-oryantalistlerin fikirleriyle insanlarımızın zihinlerini akademisyenlik adına bulandırmış olmaz mıyız? O halde bu oryantalistlerin İslam düşmanlığına varan zihin karıştırıcı mantık oyunlarını akademik bir yaklaşım olarak görüp de etrafa şüphe ve fitne yaymaktansa kaynaklarımızdaki sahil bilgileri telif ederek akıllıca yorumlamamız daha isabetli olacaktır.

2. Hz. Ömer'in Kaçınıcı Müslüman Olduğunun Tespiti

Peygamberliğin altıncı yılı Zilhicce ayında Müslüman olan Hz. Ömer o sıralarda 26 veya 27 yaşında yahut 30 yaşında da olabilir. Bunları bize aktaran oğlu Abdullah da o sırada altı yaşında olduğunu söyler.²⁹ Siyer'de önemli bir konu olarak Hz. Ömer'in kaçınıcı Müslüman olduğuna dair kaynak ve araştırmalarda farklı bilgiler aktarılmaktadır. Gerçekten Hz. Ömer kırkıncı Müslüman mıdır? Ömer'den önce kırk erkek ve on kadar kadının Müslüman olduğunu kaydeden başta İbn Sa'd olmak üzere bazı kaynakların bizzat kendileri onun peygamberliğin altıncı yılında Müslüman olduğunu kaydederler. Altıncı yıla geldiğimizde Habeşistan hicretlerinin ikisi de gerçekleşmişti. Bazı kaynak ve araştırmalarda Habeşistan'a olan ikinci hicretten önce Hz. Ömer'in Müslüman olduğuna dair kanaatler varsa da ikinci hicretin birinci hicretten bir yıl sonra olduğu kanaati ağır basmaktadır. Şayet Hz. Ömer'in ikinci hicretten önce Müslüman olduğunu kabul edersek bu dönemde İslam, Erkam'ın evinden dışarı taşmış ve güç kazanmaya başlamıştı. Hz. Peygamber'e (sav) müşrikler birçok taviz vermek için kendisine tekliflerde bulunmuşlardı. Bu da Müslümanların güçlü olduğu bir dönemi göstermektedir. O halde kaynaklardaki bilgileri birleştirecek olursak Hz. Ömer'in İslam'a girmesi ikinci hicretten sonra olmalıdır, diyebiliriz. Bu duruma göre, bu iki hicretin birincisinde 16, ikincisinde ise 97 muhacirin olduğunu kaydederler.³⁰ Onun Müslüman olduğu günde, toplam 113 sahabe Habeşistan'da bulunduğuna ve Hz. Ömer de bu hicretlerden sonra Müslüman olduğuna göre onun kırkıncı Müslüman olması mümkün değildir. 113 muhacir sahabiden geriye kalan ve Mekke'de yaşayanları da hesaba katarsak bu sayının çok daha fazla olduğunu

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 269-270.

³⁰ İbn Hişam (I, 345-353) 82 erkek 15 kadın; İbn Sa'd (I, 207) 83 erkek 11 kadın olduğunu kaydederler.

görüyoruz. 113 kişi Habeşistan'a hicret etmişse en az bu kadar daha sahabenin de Mekke'de yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü bu hicrete birçok sebepten dolayı katılamayanlar da vardı. Ayrıca Hz. Ömer Müslüman olduğunda, bir gruba kendisinin diğer gruba Hz. Hamza'nın başkanlık ederek hemen o gün Harem'e inip gösteri yaptıklarını ve Mekkelilere Müslümanlıklarını ilan ettiklerini biliyoruz. Müşriklere karşı gövde gösterisi yapabilecek bir sayının da sadece kırk civarında olduğunu kabul edersek yine onun kırkinci Müslüman olmadığı ortaya çıkar. Esasen o günkü gösteriye katılanlar, sadece kırk kişi miydi bunu dahi düşünmek gerekir. İbn Sa'd ve İbnu'l-Esir, Hz. Ömer'in o anda Erkam'ın evinde Müslüman olduğunda Hz. Peygamber (sav) ve arkadaşlarına kaç kişi olduklarını sormuş, onlar da kırk kişi olduklarını söylediklerini kaydederler.³¹ Kaç kişi oldukları diye sorulan bir soruya verilen cevapta, o anda Erkam'ın evinde kaç kişi oldukları kastedilmiş olup hemen onlarla birlikte iki grup halinde Harem'e yürüyüşe geçilmiştir, demek daha isabetlidir. Eğer bu kırk kişi o anda Erkam'ın evinde değil de Mekke'nin muhtelif yerlerindeki evlerinde olduklarını farz etsek, onlara o kadar baskının olduğu bir zamanda hatta Dâru'n-Nedve'nin Resulullah'ı (sav) öldürme kararı aldıkları ve Mekke'de terör estirdikleri bir günde diğer Müslümanları evlerinden toplatıp Erkam'ın evine getirmek ve kısa bir zaman içinde yapılan bir organize ile oradan yürüyüşe geçtiklerini söylemek ne kadar isabetli bir yaklaşımdır. O halde o sırada Erkam'ın evindekilerin kırk kişi oldukları kanaatine varmak daha doğru bir yorum olmalıdır.

İbn Sa'd, Hz. Ömer'in "kaç kişiyiz?" diye sorması üzerine kendisine verilen cevapta "kırk erkek on kadından" söz eder. İşte bu rakam o anda Erkam'ın evindekileri anlatmaktadır. Hatta bu rakama Ömer'in kız kardeşi, amca oğlu ve eniştesi Said İbn Zeyd ve onlara Kur'an öğretmeye giden Habbab b. Eret de bu sayının dışında olmalıdır. Bu durumda çok kesin bir sayı olmamakla birlikte 113 Habeş muhaciri ve Mekke'de Erkam'ın evinde bulunanlarla kız kardeşinin evinde bulunanları da hesaba katarsak 166 kişinin olduğunu görürüz. Ayrıca Habeş muhacirlerinin ve Erkam'ın evimde bulunanların dışında o anda Mekke'de kendi evlerinde bulunanların sayısını ve kimler olduğunu bilmediğimiz başkalarının olduğunu tahmin etmemiz de hiç de zor değildir. Aynı şekilde gelen başka rivayetlerdeki bilgilere bakarsak, İmam Zührî'nin Said İbnu'l-Müseyyeb'ten gelen rivayette Ömer İbnu'l-Hattab Müslüman olduğunda 40 erkek ve 15 kadının

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 270; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 86.

Müslüman olduğu kaydedilir. Bir başka rivayette de 45 erkek 11 kadından söz edilir. Suheyb İbn Sinan er-Rumi'den (r.a) gelen rivayette de: "Ömer Müslüman olmadan önce hep gizli gizli namaz kılar, Müşriklerin saldırılarından korkardık. Ama onun Müslüman olmasından sonra ise Harem'e iner halka halka olur topluca ve serbestçe, korkmadan ibadetlerimizi yerine getirirdik." demektedir. Harem'de topluca namaz kılacak kadar bir sayı kırktan fazla olmalıdır. Habeş muhacirlerinin tümü de ondan önce Müslüman olduğuna göre Hz. Ömer'in kırkinci Müslüman değil de yaklaşık iki yüz belki daha fazla kişiden sonra Müslüman olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Eğer sadece kırk kişi Müslüman olmuş olsaydı, bu sayının Mekke şirk devletini ve yöneticilerini Hz. Peygamber'i (sav) öldürmeye karar verdirecek sayı olması düşünülemezdi. Bu durumda Müslümanların sayısının çok daha fazla olduğundan söz edebiliriz. Zira hemen hemen her evde bir veya birkaç kişinin Müslüman olduğunu düşünürsek muhtemelen 1000 hane olan Mekke'de en az 200 kişinin Müslüman olduğunu söylememiz hiç de mübalağalı bir rakam olmaz. Kısacası "Hz. Ömer kırkinci Müslümandır." demenin hiçbir dayanağı yoktur. O sıralarda İslam'a girenler en az 200-250 civarında olmalıdır.

18 Dolayısıyla Hz. Ömer Müslüman olduğunda Habeşistan'a ikinci hicret yapılmış, bu yüzden Müşrikler iyice sıkışıp ne yapacaklarını şaşırılmış ve bundan dolayı Hz. Peygamber'i (sav) öldürmekten başka çare kalmadığını düşünmeye başlamışlardı. Şayet Müslümanlar kırk kişi olsaydı ve bunların da çoğunun Müslümanlığını gizlediğini düşünsek Kureys'in Müslüman olduklarını bildiği kişi sayısı çok daha az olurdu ki bu az sayıdan dolayı bu kadar telaşlanmazlardı. Ayrıca Hz. Ömer'in birinci hicretten sonra Müslüman olduğu kesin olduğuna ve oraya on altı muhacirin de gittiğini bildiğimize göre o zaman Ömer Müslüman olduğunda Mekke'de yirmi dört Müslümanın kalmış olacağını kabul etmemiz gerekecek, bunların da bir kısmının kadın olduğunu düşünsek geriye çok az belki on beş kişi civarında bir erkek Müslüman sayısı kalır ki bu küçük grup ile Harem'e doğru yürüyüşe geçmenin imkânı olmamalıydı. Bütün bunları yan yana getirip olayı düşündüğümüzde ise Hz. Ömer ne kırkinci Müslüman ne de Habeşistan'a yapılan ikinci hicretten önce Müslüman olduğunu görürüz. Ömer kırkinci Müslüman olmayıp ikinci Habeşistan hicretinden sonra Müslüman olmuştur dememiz daha isabetlidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hz. Ömer'in İslam'a girişi hususunda kaynaklarda farklı rivayetlerin yer aldığını gördük. Bunun temel nedeni ise onun İslam'a karşı olan tavrı ve müşrikler içinde taşıdığı konumudur. Onun Müslüman olmasıyla birlikte derhal Mekke'de dengelerin değiştiği bir gerçektir. Bu noktada temel sorun, onun İslam'a ne zaman girdiği ve buna bağlı olarak kaçınıcı Müslüman olduğudur. Hz. Ömer'in Müslüman olmasının nedenleri arasında, Kur'an'ın icazı, Hz. Peygamber'in çabaları, Müslümanların çaresizliği, kendisinin cesur kişiliği ve samimiyeti gibi hususların yer aldığı zikredilir. Onun Müslüman olmada gecikme nedenleri arasında ise câhiliyye taassubu, Kureyş'in tavizsiz tavrı, kibri ve Ömer'i kuşatması sayılabilir. Onun Müslümanlığı hakkında kaynaklarda yer alan rivayetlerin hepsinde birer gerçeklik payı vardır. Bu rivayetlere, içlerinde bulunan sorunlu kısımlardan hareketle parçacı bir yaklaşımla kritik etmek, oryantalizmin klasik bir tavrıdır. Böyle bir yaklaşımın ise herhangi bir geçerliliği yoktur. Dolayısıyla kaynaklarda yer alan rivayetleri değerlendirirken zaman-zemin gerçeğine dikkat etmek gereklidir. Hz. Ömer'in Müslümanlığı hakkındaki rivayetler etraflıca incelendiğinde bunun ikinci Habeşistan hicretinden önce gerçekleşmesinin imkânsız olduğu görülebilir. Çünkü bu hicret, zaten Müslümanların Mekke'de henüz caydırıcı bir güç seviyesine ulaşamadıklarının göstergesidir. Keza bu sayıda muhacirin Habeşistan'a hicret etmesi göz önüne alındığında da onun kırkınıcı Müslüman olması imkânsızdır. Ayrıca bu hicrete katılmayan ve geride kalan Müslümanlar, Erkam'ın evinde kendisini karşılayan Müslüman topluluk ve açıktan ibadet için Kâbe'ye yürüyen Müslüman sayısı dikkate alındığında da Hz. Ömer hakkında kırkınıcı Müslüman tanımlamasının doğru olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdullah Muhammed eş-Şeybânî, *Fedâilü's-Sahâbe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed İbn Hüseyin İbn Ali, *Delâilü'n-Nübüve ve Ma'Rifeti Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- el-Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali İbn Burhaneddin, *es-Sîretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzettin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, Beyrut 1965.
- _____ *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk: Ali Muhammed ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Hibban, Ebu Hatim, *Sahîh*, Darü'l-Meârif, Mısır 1952.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988.
- İbn İshâk, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Muttalibî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye (Sîretü İbn İshâk)*, thk: Ahmet Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk: İhsan Abbas, Dârü's-Sadr, Beyrut 1968.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, neşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Beyrut t.y.
- Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman İbn Abdullah, *Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, Mektebetü'l-Külliyat el-Ezheriyye, Kahire 1972.

Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri

Maşallah TURAN*



Depth of Meaning in Structural Features of the Qur'an Expressions

Citation/©: Turan, Maşallah, Depth of Meaning in Structural Features of the Qur'an Expression, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 21-41.

Abstract: When looked at by an eye of researcher, it is seen that The Quran uses structural features of the words extremely careful and goal-oriented way. The linguistic niceties such the words take forward, leaving after, using the singular or plural, using the words especially by choosing to use the one of known synonyms, are manifestations of the pursuit of such an aim. Here, when the actual text of the Qur'an which is almost built with linguistic subtleties of this kind, can transfer to another language, It can be ignored some of the extremely important literary features and can be lost sight of. This issue should not be ignored and and carry out this complementary studies is a requirement. This work is followed by such a goal.

Keywords: Quran, Translation, Interpretation, Structure of Language, Literary Properties.



Atıf/©: Turan, Maşallah, Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 21-41.

Öz: Araştırmacı bir gözle bakıldığında görülen o ki Kur'an-ı Kerim, kelimelerin yapısal özelliklerini son derece dikkatli ve gayeye dönük bir şekilde kullanmaktadır. Kelimeyi öne alma, sonraya bırakma, tekil veya çoğul kullanma, bilinen eşanlamlı kelimeler içinde özellikle bir tanesini tercih etme gibi dilsel incelikler, böyle bir gaye takibinin tezahürleridir. İşte Kur'an'ın nazmı, adeta bu türden dilsel inceliklerle örüldüğünden, asıl metni başka bir dile aktarmada son derece önemli bazı edebî özellikler ihmal edilebilmekte ve gözden kaybolabilmektedir. Bu hususun göz ardı edilmemesi ve bu türden olan

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı.

eksiklikleri tamamlayıcı çalışmaların yapılması bir gerekliliktir. Bu çalışma, böyle bir hedef gütmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tercüme, Tefsir, Dilin Yapısı, Edebî Özellikler.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in diğer dillere gerek tercüme edilerek, gerekse tefsir edilerek çevrilme yöntemi, eskiden beri bünyesinde barındırdığı zorluklar sebebiyle ciddi birtakım eleştirilere maruz kalsa da Kur'an'ı anlama eyleminin olmazsa olmaz bir etkinliği olarak hayatiyetini devam ettirmektedir. Bu bağlamda yapılan bazı hatalar, kimi eksik veya yetersiz çeviriler, konu etrafındaki çabaları dışlamaya değil, bilakis bu tecrübelerden de yararlanarak daha sağlam, tutarlı ve temkinli çalışmalar yapmaya sevk etmelidir.

Kur'an'ın orijinal metninin taşıdığı dilsel özellikler hakkında dikkate alınmaya çalışılarak, içerdığı anlamın yanı sıra sahip olduğu edebî incelikleri de öteki dillere aktarma çalışmalarında, sarf edilen çabalar neticesinde, son derece önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu türden olmak üzere yapılan çalışmalardan bir tanesi de Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi yaparken, *et-Ta'bîru'l-Kur'anî* isimli bir eser kaleme alan Fâdıl Sâlih Sâmîrî'nin kıymetli çabalarıdır. Biz de özellikle onun bu kıymetli eserinden esinlenerek, orijinal metin-tercüme ilişkisindeki inceliklere dikkat çekme ve bu husustaki bazı önemli noktalara değinme gereği hissettik.

Dillerin inceliklerine ilgi duyanlarca bilinir ki hangi dilde olursa olsun bir sözle, meydana gelen en basit bir gerçek hakkında bilgi verilirken, yerine göre değişik tarzlarda ifadeler kullanılabilir. Mesela Zeyd ayağa kalkmış, bu bir olay olmuştur. Bunu anlatmak için Arapça'da birtakım özellikler vardır. İlk önce ayağa kalkmasına önem vererek anlatılacağı zaman قام زيد denilir. Zeyd'e önem vererek anlatılacağı zaman زيد قام denilir. Bu konuda tereddüt eden bir kimseye, pekiştirerek anlatılacağı zaman زيد قام 'muhakkak Zeyd ayağa kalktı' veya قام زيد 'an' زيداً 'şüphesiz Zeyd ayağa kalktı' denilir. Bu hususu inkâr eden kimseye anlatılacağı zaman, inkâr etmesinin derecesine göre قد قام یا الله أن زيداً لقام یا الله أن زيداً قام یا الله أن زيداً قام یا الله أن زيداً قام یا الله أن زيداً قام یا الله أن زيداً قام ya da الله أن زيداً قام vs. denilir." ¹

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz. I, 5.

Bizzat Kur'an'dan somut bir örnek olmak üzere, anlatım sanatının enteresan örneklerinden bir tanesi olan Yüce Allah'ın şu sözünü hatırlatalım: "(Ey Resul) sana, İbrahim'in güzelce ağırlanan misafirlerinin haberi geldi mi? Hani onlar, onun yanına girmişler de şöyle demişlerdi: 'Selama'. O da 'selam' demişti. Bunlar tanınmayan kimseler (diye düşünmüştü)."² Dikkat edilirse burada Kur'an-ı Kerim, iki selamı farklı şekilde kullanmaktadır. Birinci selamı mansub yani fethalı, ikinci selamı ise merfu' yani ötreli getirmektedir. Nahiv kaidelerine göre fethalı olan "سلاما selama" sözünün fiil kalıbıyla açılımı şudur: نسلم سلاما Nusellimu selama: Sana selam ediyoruz, yani fiil takdir edilir. "سلام Selam" sözünün açılımı ise isim kalıbıyla şudur: سلام عليكم Selamun aleyküm: Allah'ın selamı üzerinize olsun, yani isim cümlesi takdir edilir. İsim kalıbı ise Arapça kaidelere göre zamanla kayıtlı olmadığından, fiilden daha kalıcı ve daha güçlüdür, devamlılığı ifade eder. Bu da gösterir ki İbrahim (a.s.) melekleri, onların selamlarından daha hayırlı olan bir selamla selamlamıştır.³ Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Size bir selam verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynısıyla karşılık verin. Hiç şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır."⁴

Kur'an metni, akademik bir sabırla incelendiğinde, söylemlerindeki dikkatin, üslubundaki işi sağlama almanın ve sanatsal anlatımındaki üstünlüğün insanı derinden etkilememesi mümkün değildir. Böyle bir gözle bakıldığında, Kur'an'ın her kelimesinin, belki her harfinin hatta her harekesinin, bazen okunuş kuralının hesabının yapıldığı sanatlı, amaca dönük bir anlatım tarzı görülecektir. Bir noktadan sonra artık Kur'an'ın bir insan sözü olmasının mümkün olmadığı, son derece net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁵

Yeri gelmişken okunuş kuralıyla ilgili, Zilzâl suresindeki şu enteresan örneği hatırlatalım: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir."⁶ "Miskâle zerretin hayren" cümlesi okunurken tecvid kurallarından izhâr yapılır, "miskâle zerretin şerren" ifadesi okunurken ise ihfâ yapılır. Bu bize iki nükteyi kazandırır: 1- Yaptığınız hayırlı-güzel şeyleri izhar edin yani açıktan yapın.

² Zâriyât, 51/25.

³ Bk., Cârullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşerî (467-538 h.), *el-Keşşaf* (I-IV C.), el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire 2012, IV, 399.

⁴ Nisâ, 4/86.

⁵ Bk., Fâdil Sâlih Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, Dar-u Ammar, Amman-Ürdün, IV. Baskı, 2006 (1427), s. 7

⁶ Zilzâl, 99/7-8.

İnsanlık hali kötülük yaptıysanız gizleyin, ulu orta söyleyip durmayın. 2- Hayır işlerken acele edin, gecikmeyin. Şer işlemeye niyetlendiğinizde acele etmeyin, durup düşünün, ola ki vazgeçersiniz.

İşte Kur'an'daki bu dilsel mucizeyi görebilmek için yapılması gereken, tarafgirlik elbisesini çıkarmak ve sadece ilmî ve akademik bir ruh ile meseleye bakabilmektir.

Şimdi, Kur'an'ın kullandığı üsluba ait bazı hususları örneklerle detaylandırmak suretiyle ele alalım.

1. Kur'an'ın Kendisine Has Anlatım Tarzı

Bilindiği üzere Kur'an, ilk planda Araplara, sonra bütün insanlara bir benzerini getirme konusunda meydan okumuştur ve okumaktadır. Yanı sıra hepsinin birbirlerine yardımcı olmaları durumunda da onun bir benzerini getiremeyeceklerini ilan etmektedir. *"Yoksa onun uydurma olduğunu mu söylüyorlar. De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de yardıma çağırıp siz de onun gibi uydurma on sûre getirin."*⁷ *"Şayet kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphe içindeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın (da bunu ispat edin)."*⁸ Meydan okumayı şu sözüyle daha da pekiştirmektedir: *"De ki: Andolsun ki, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek de olsalar, yine onun bir benzerini getiremezler."*⁹

Kur'an, Arapları bütününe veya on suresine ya da en azından bir suresine benzer getirmeye çağırılmaktadır. Bu meydan okuma, onun uzun surelerini içerdiği gibi kısa surelerini de kapsamaktadır. Evet Kur'an, muhataplarına Kevser, İhlâs, Nasr ve Kureyş gibi tercih edebilecekleri herhangi bir sureyle meydan okumaktadır. Hâlbuki tarihin tanıklığıyla, Araplar bunu yapamadılar, yapamayacaklarını anladılar ve gördüler ki savaş yoluyla karşılık vermek ve orduları bir araya toplamak, Kur'an'ın meydan okumasına sözle karşılık vermekten daha kolaydır.¹⁰

Hatta o derece ki Kur'an-ı Kerim, söz üstünlüğüyle müşrikleri etkiliyor, onlar da onu dinlemekten kendilerini alıkoyamıyorlardı. Bu sebeple taraftarlarının Kur'an'ı dinlemelerine engel olmaya çalıştılar.

⁷ Hücd, 11/13.

⁸ Bakara, 2/23.

⁹ İsrâ, 17/88.

¹⁰ Bk., Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, s. 9.

Kur'an'ın duyulmasını engellemek için ellerinden geleni yaptılar, çünkü biliyorlardı ki onun tek başına kulaklara ulaşması bile gönüllerde derin bir etki, şiddetli bir tesir meydana getiriyordu. Yüce Allah, onların bu durumunu kendi ağızlarından şöyle dile getirmektedir: *"İnkâr edenler dediler ki, bu Kur'an'a kulak vermeyin. Baskın çıkmak için o okunurken gürültü yapın."*¹¹

Örneğin Ebu Cehil, Ebu Süfyan ve Ahnes bin Şerik'ten her birisi geceleyin gizlice onu dinlemeye giderdi. Peygamber Efendimiz evindeydi, onlardan haberi yoktu. Ayrıca onlardan hiçbiri arkadaşının yerini bilmiyordu. Sabah vakti girince ayrılıyorlardı, yolları kesişip karşılaştıkları zaman da birbirlerini kınayıp şöyle diyorlardı: 'Dönüp bu işi tekrarlamayın, bizim ahmaklar bizi bu halde görürlerse, kalplerine şüphe düşer.' Sonra ayrılıp gidiyorlardı. İkinci gece olduğunda, onlardan her biri kendi yerine dönüp, geceyi Kur'an'ı dinleyerek geçirirdi, sabah vakti girince yerlerini terk ediyorlardı. Dönüş yolunda karşılaşınca, birbirlerine ilk gece söylediklerine benzer şeyler söyleyip oradan uzaklaşıyorlardı. Nihayet üçüncü gece olduğunda gene her birisi yerini aldı, geceyi Kur'an'ı dinleyerek geçirdi. Ortalık aydınlanıp da birbirlerini görünce şöyle dediler: 'Bir daha dönmeyeceğimize söz vermeden ayrılmayacağız.' Bunun üzerine birbirlerine söz verip sonra ayrıldılar.¹² Yüce Allah peygamberine bu durumu şöylece haber vermektedir: *"Biz, onların seni dinlediklerinde ne için dinlediklerini, o zalimlerin gizli konuşmalarında: "Siz büyülenmiş bir adamdan başkasına uymuyorsunuz" dediklerini de çok iyi biliniz."*¹³

Velid b. Muğire'nin bu konudaki sözü de meşhurdur. Kureyş'ten bir grup insan onun yanında toplanır, kendisinin onayıyla alacakları ve Hacc mevsiminde insanlara söyleyecekleri bir görüş üzerinde söz birliği etmek için onlardan kimileri Hz. Peygamber için "şair", kimileri "kâhin", kimileri "sihirbaz", kimileri "mecnûn/deli" diyelim der. O ise bunları yanlış bulup reddeder ve der ki: *"Allah'a yemin olsun ki onun sözünün bir tatlılığı vardır, üzerinde bir çekicilik vardır, o üstün gelecek, ona üstün gelinemez."*¹⁴

İşte Kur'an'ın anlatımı, o derece sanatlı ve maksatlı bir anlatımdır ki her kelimesi, hatta her harfi sanatlı ve maksatlı bir şekilde yerleştirilmiştir.

¹¹ Fussilet, 41/26.

¹² Bk., Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 10; Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki İbn Kesir (V. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'anî'l-Azim*, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabûni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1419 (1999), 3/44.

¹³ İsrâ, 17/47.

¹⁴ Bk., İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'anî'l-Azim*, III, 566-567; Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 10.

Bu yerleştirmede sadece bir ayet ya da sadece bir sure gözetilmiş değil, aksine bu anlatım tarzında bütün bir Kur'an gözetilmiştir.

Bu hususla ilgili olarak, harekesiz hece harfleriyle başlayan surelerin bu harfler üzerine bina edilmesi de dikkat çekmektedir. Mesela, “ق / kâf” harfinin geçtiği kelimeler, Kâf suresinde çokça tekrar edilmiştir, “ص / Sâd” harfinin geçtiği kelimeler, Sâd suresinde çokça tekrar edilmiştir. Daha bunun gibi örnekler mevcuttur. İstatistikle ilgili enteresan hususlarda her şey bundan ibaret değildir. Aksine burada başka şeyler vardır. Örneğin; Kur'an-ı Kerimde “dünya” kelimesi, “ahiret” kelimesi kadar tekrar edilmektedir ki, her birisi 115 kere tekrar edilmektedir. “Melaike (melekler)” kelimesi, “şeyatin (şeytanlar)” kelimesi kadar tekrar edilmektedir ki, her birisi 88 kere tekrar edilmektedir. “Küfür” kelimesi, “iman” kelimesi kadar tekrar edilmektedir ki, her biri 17 kere tekrar edilmektedir. “İblis” kelimesi, “istiaze” lafzı kadar tekrar edilmektedir ki, her biri 11 kez tekrar edilmektedir. “Kâfirin (kâfirler)” kelimesi, “nar (ateş)” kelimesinin sayısı kadar tekrar edilmektedir. Elbette ateş, kâfirlerden başkası için değildir. “Harb (savaş)” kelimesi, “esrâ (esirler)” kelimesi kadar tekrar edilmektedir. Esirler, harbin doğurduğu sonuçlardan başka bir şey değildir. Yine, “şehr (ay)” kelimesi, yılın aylarının sayısı olan 12 kere tekrar edilmektedir. “Yevm (gün)” kelimesi, yılın günlerinin sayısı olan 365 kere tekrar edilmektedir. “Eyyam (günler)” kelimesi, ayın günlerinin (ortalama) sayısı olan 30 kere tekrar edilmektedir.¹⁵

Söz konusu istatistiksel bilgilerin dışında Kur'an'ın, kelimeleri kullanmada da kendisine has özellikleri vardır. Nitekim o, pek çok kelimeyi, anlatma metodunda açık bir gayeye işaret edecek şekilde kendisine has bir üslupla kullanmıştır. Bunun örneklerinden olarak Kur'an, “رياح Riyâh (rüzgârlar)” kelimesini, “hayır ve rahmet” bağlamında kullanmaktadır. “ريح Rih (rüzgâr)” kelimesini ise “şer ve cezalandırmalar” bağlamında kullanmaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Rahmetinin önünden rüzgârları müjdeleyici olarak gönderen O'dur.*”¹⁶ Ve şöyle demektedir: “*Rüzgârları müjdeleyiciler olarak göndermesi ve rahmetinden size tattırması onun ayetlerindedir.*”¹⁷ Hâlbuki kelimeyi tekil olarak kullandığında şöyle

¹⁵ Bk., Sâmîrrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 11-13; Bu noktada “yevm” ve “eyyam” ile ilgili olarak şu hatırlatmada bulunmakta fayda vardır: Tekil bir kelimeyi sıfat olarak kullanma, çokluğa işaret eder; çoğul bir kelimeyi sıfat olarak kullanma ise azlığa işaret eder. Örneğin “eşcar müsmirât (meyveli ağaçlar)” sözü, ağaçların sayısının az olduğuna işaret eder. Şayet “eşcar müsmire” denirse, öncekinin aksine ağaçların çok olduğuna işaret eder.

¹⁶ A'râf, 7/57; ayrıca bkz., Furkân, 25/48; Neml, 27/63.

¹⁷ Rûm, 30/46.

demektedir: “Bir rüzgâr gibi ki onda yakıcı bir ateş vardır ve nefislerine zulmeden bir topluluğun ekinine isabet edip onu yok ediverdi.”¹⁸ Yine der ki: “İçinde acıklı bir azap bulunan bir rüzgâr.”¹⁹ Gene der ki: “Onlar, yakıcı ve sarsıcı bir rüzgârla yok edildiler.”²⁰

“Rîh (rüzgâr)” kelimesini, yalnızca bir yerde “hayır” bağlamında kullanmaktadır ki onda da peşinden hemen şerri zikretmektedir. O da Yüce Allah’ın şu sözüdür: “Hani siz bir gemideydiniz de o gemiler onları güzel bir rüzgârla götürüyordu, derken onunla şımardılar, ona şiddetli bir rüzgâr geldi, her taraftan onlara dalgalar hücumla başladı.”²¹ Burada anlatılan durum da netice itibarıyla güzel olmayan bir sonudur.

Bunun örneklerinden bir tanesi de, “عیون uyûn ve اعین e’yun (gözler)” kelimelerini kullanma konusunda Kur’an’ın kendisine has olan tarzıdır.²² Zira “uyûn” kelimesini, yalnızca suyun gözeleri/kaynakları anlamında kullanmaktadır. Gerçekten “uyûn” kelimesi Kur’an-ı Kerimde on yerde geçmektedir ki hepsi de suyun gözeleri anlamındadır. Yüce Allah’ın “Bahçeler ve su kaynakları içinde”²³ sözünde ile “gölgeler ve su kaynakları içinde”²⁴ sözünde olduğu gibi.

Hâlbuki “عین ayn (göz)” kelimesinin diğer çoğulu olan “e’yun” kelimesini, gören gözler anlamında kullanmaktadır. Yüce Allah’ın şu sözünde olduğu gibi: “O kimseler ki, (e’yunuhum) gözleri benim zikrime karşı örtülüdür”²⁵ Yine “İnsanların (e’yun) gözlerini büyülediler”²⁶ sözü ile “(e’yunehum) onların gözlerini, yaşla dolup taşarken görürsün”²⁷ sözünde olduğu gibi.

Kur’an’ın kendisine has kullanımları çok fazladır. Kelimelere ait bu enteresan matematiksel ve sayısal özgün kullanımla beraber Kur’an’ın anlatım tarzı, edebiyat ve sanatın zirvesindedir.

2. Kur’an’daki İfadelerin Yapısal-Dilsel Özellikleri

Kur’an-ı Kerim, kelimenin yapısını son derece dikkatli ve hikmetli bir şekilde kullanmaktadır. İfadeler gelişigüzel değildir, aksine bir gayeyi

¹⁸ Âl-i İmrân, 3/117.

¹⁹ Ahkâf, 46/24.

²⁰ Hâkka, 69/6.

²¹ Yûnus, 10/22.

²² Uyûn ve e’yun kelimeleri, göz anlamına gelen “ayn” kelimesinin iki farklı çoğul kalıbıdır.

²³ Hicr, 15/45.

²⁴ Mürselât, 77/41.

²⁵ Kehf, 18/101.

²⁶ A’raf, 7/116.

²⁷ Mâide, 5/83.

gerçekleştirecek şekilde bilinçli olarak seçilmişlerdir. Mesela bunlardan bir tanesi, fiil ve isimlerin kullanımınıdır. Bilindiği üzere fiil, oluş ve yenilenmeyi ifade eder; isim ise, değişmezliği gösterir. Örneğin şöyle denir: “يَتَعَلَّمُ / Yete’ellemu / O öğreniyor; مُتَعَلِّمٌ / Müte’ellim / o öğrenmiştir. “Yete’ellemu / O öğreniyor” ifadesi, olayın oluşmasını ve devam etmesini gösterir. Yani o öğrenme yolunda ilerliyor, demektir. “Müte’ellim (öğrenmiş)” ise bunun aksinedir. Çünkü bu, işin tamamlanıp değişmez bir özellik halini aldığını ifade eder. Artık öğrenme sıfatı, ona sahip olan kişide yerleşip kökleşmiştir. “يَحْفَظُ / Yehfezu / O ezberliyor; حَافِظٌ / Hafız / o ezberlemiştir” sözü de benzeri bir örnektir. Zira “yehfezu (ezberliyor)” ifadesi, olayın meydana gelmesine ve yenilenmesine işaret eder. “Hafız (ezberlemiş)” ifadesi ise, bu sıfata sahip olan kişide ezberleme işinin kalıcı hale geldiğine ve istikrar bulduğuna işaret eder.²⁸

Bazen iş henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte Kur’an-ı Kerim, isim sîgası kullanır ki bununla işin gerçekleşmiş, kökleşmiş ve değişmez bir hal almış derecesinde kesin olacağını ifade etmiş olmaktadır. Bu durum, “onun görevinde başarısızlığa uğrayacağını düşünüyor musun?” sorusuna şu cevabı vermen gibidir: “O başarısızdır.” Bu, senin elde ettiğin bilgilere güvenmen dolayısıyladır. Yani iş, henüz fiili olarak gerçekleşmemiş olmasına rağmen eldeki bilgiler sebebiyle sanki tamamlanmış ve meydana gelmiş gibidir.²⁹ Yüce Allah’ın Nuh peygambere söylediği şu sözü bu türdendir: “O zulmedenler hakkında benimle pazarlığa kalkışma! Şüphesiz ki onlar boğulanlardır (مَغْرُقُونَ / muğrekûn).”³⁰ Dikkat edilirse ayette şöyle dememektedir: “Ben onları boğacağım veya onlar boğulacaklardır.” Buna göre işin kesinlikle olacağı vurgulanmış olmaktadır. Yani sanki boğulma işi, olmuş ve bitmiştir. Yine Yüce Allah’ın Lût kavmi hakkındaki şu sözü de benzer bir örnektir: “Elçilerimiz İbrahim’e müjde ile geldikleri zaman dediler ki biz bu kentin halkını yok edicileriz (مُهْلِكُونَ / muhlikû).”³¹ “Yok edeceğiz” demediler. Kur’an olayı isim sîgasıyla anlatmaktadır ki kesin olarak meydana geleceğine işaret etsin. Yani sanki helak etme işi, bitmiş ve sabit bir hal almıştır.

Bu durumun örneklerinden bir tanesi de Yüce Allah’ın şu sözüdür: “Sen onların içinde olduğun sürece Allah onlara azap edecek değildir

²⁸ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta’bîru’l-Kur’anî*, s. 22.

²⁹ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta’bîru’l-Kur’anî*, s. 22.

³⁰ Hûd, 11/37.

³¹ Ankebût, 29/31.

(liyu'ezzibehum); onlar istiğfar ettikleri sürece Allah onlara azap edici değildir (mu'ezzibehum)."³²

Ayetin baş taraflarında fiil getirirken (ليعذبهم / liyu'ezzibehum), sonrasında isim (مُعَذِّبِهِمْ / mu'ezzibehum) getirmektedir. Bu şu sebeptedir: Yüce Allah "istiğfarı", azabı engelleyen devamlı bir gerekçe kılmaktadır. Peygamberin onların aralarında kalması ise bunun tersinedir, zira azap etmeme, peygamberin onların aralarında kalmasıyla sınırlıdır.³³ Böylece kalıcı olan durumu isim kalıbıyla ifade ederken, geçici olan durumu fiil kalıbıyla ifade etmektedir. Bu, Yüce Allah'ın şu sözünün de bir benzeridir: "Halkı zalimler olmadıkça (zalimune), biz, ülkeleri yok edici (muhtlik) değiliz."³⁴ Zira zulüm, milletlerin helak edilmesinde değişmez-kalıcı bir sebeptir. İşte bu sebeple kalıcılığa işaret etsin diye isim kalıbıyla (muhtlik: yok edici) gelmektedir. Sonra, zulüm kavramını fiil kalıbıyla değil de isim kalıbıyla getirip şöyle demektedir: "Halkı zalimlerdir." Hâlbuki "halkı zulmediyorlar" dememektedir. Bunun anlamı şudur: Zulmetmek, onların değişmez bir özellikleri, anlık olarak meydana gelip kaybolmayan aksine içlerinde iyice yerleşip-kökleşmiş bir nitelikleri olmuştur, bu kötü vasıf sebebiyle helak edilmeye müstahak olmuşlardır.³⁵

Bir diğer dikkat çeken nokta da, içlerinde kalıcı-değişmez bir nitelik olmamakla beraber istiğfarları sebebiyle azabı onlardan kaldırdığını söylemesidir. Hâlbuki yalnızca zulüm içlerinde kalıcı-değişmez bir vasıf olduğunda onları helak etmektedir. Zira istiğfar kavramını fiil kalıbıyla kullanmakta (yesteğfirun), zulüm kavramını ise isim kalıbıyla (zâlimûne) kullanmaktadır. Bu da kusursuz ve yüce olan Allah'ın, kullarına karşı rahmetinden başka bir şey değildir.³⁶

Yüce Allah'ın münafıkların vasıfları hakkındaki şu sözü de bunun örneklerindendir: "İman edenlere rastladıkları zaman 'iman ettik' dediler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıkları zaman 'gerçekten biz sizinle beraberiz, hakikaten bizler yalnızca alay edicileriz (müstehziûn)' dediler."³⁷ Burada münafıkların mü'minlere söyledikleri sözleriyle, kendi arkadaşlarına söyledikleri sözleri farklı kalıplarla ifade edilmektedir. Zira onlar mü'minlere, oluş-bitişe ve geçiciliğe işaret eden fiil cümlesiyle "أَمْنَا/amenna:

³² Enfâl, 8/33.

³³ Zemahşeri, Keşşâf, II, 213.

³⁴ Kasas, 28/59.

³⁵ Bk., Sâmirrâi, et-Ta'bîru'l-Kur'ânî, s. 26.

³⁶ Bk., Sâmirrâi, et-Ta'bîru'l-Kur'ânî, s. 26.

³⁷ Bakara, 2/14.

iman ettik” diye söylenmektedirler. Hâlbuki kendileri gibi münafık olan dostlarına, devamlılığa işaret eden isim cümlesiyle “*أنا معكم* /inna me’ekum: şüphesiz ki biz sizinle beraberiz” diye seslenmektedirler. Bu durum imana dair söyledikleri sözün tamamen gönülden ve içten gelmemesi, kendi yandaşlarına haber vererek söyledikleri sözlerin ise gönülden gelmesi, Yahudilikte sebat etmeleri, küfür inancında karar kılmaları sebebiyledir. Bu sebeple anlamı pekiştirme ve güçlendirme gereği duyulmuştur.³⁸

Kur’an-ı Kerim’deki bir başka ifade inceliği de şudur: Yüce Allah’ın kendisiyle nitelendirilmesi uygun olmayan şeyler hakkında, sadece fiil formları kullanılmaktadır. Mesela Yüce Allah’ın şu sözü böyledir: “*Allah, zalimleri saptırır-yoldan çıkarır (يضل / yudillu)*.”³⁹ Ve şöyle demektedir: “*Şüphesiz ki Allah, iman edenleri hidayete erdiricidir (هادي / hadi: isim kalıbı)*.”⁴⁰ Evet, Yüce Allah “idlâl: saptırma-yoldan çıkarma” kavramını kullanırken, onu sadece fiil kalıbıyla kendisine nispet etmektedir. Amaç, bunun ihtiyaç anında ortaya çıkan bir iş olduğunu göstermektir, hak edene bu muameleyi yapar demektir. Bu işi kendisine isim kalıbı yoluyla nispet etmemektedir. Bundaki amaç ise bunun Allah’ın kalıcı sıfatlarından ve niteliklerinden olmadığını göstermektir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*İşte Allah, aşırı giden şüpheci kimseleri böyle saptırır.*”⁴¹ Ve yine şöyle demektedir: “*Allah, kâfırları böyle saptırır.*”⁴² Ve şöyle demektedir: “*Onunla ancak fasıkları saptırır.*”⁴³

Öte yandan Kur’an idlâl/saptırma sıfatıyla, şeytanı vasıflandırmaktadır. Mesela şöyle demektedir: “*Bu, şeytanın işlerindedir, hakikaten o, bir düşman, apaçık bir saptırıcıdır (مضل / mudil)*.”⁴⁴ Burada “saptırmayı” şeytanın sabit-kalıcı bir niteliği kılmaktadır. Ayrıca onun hakkında fiil kalıbını da kullanarak şöyle der: “*(Kimi insan) her azgın şeytanın ardına düşer. Şeytan hakkında, ‘her kim onu dost edinirse, mutlaka o kimseyi saptırır (yudilluh) ve onu cehennem azabına sürükler’ diye yazılmıştır.*”⁴⁵ Şeytan ise kendisi hakkında şöyle demektedir: “*Andolsun, onları mutlaka saptıracağım*

³⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü’l-İcâz*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 115-118.

³⁹ İbrahim, 14/27; Kur’an-ı Kerim’in, Yüce Allah hakkında Mudill (saptırıcı) şeklinde isim formunu kullanmaması, onun açıklama tarzında gösterdiği hassasiyetin en güzel örneklerinden bir tanesidir ki bu durum, o yüce kitabın her şeyiyle Yaratıcı’nın eseri olduğunu gösteren güzel, edebi bir işarettir.

⁴⁰ Hâcc, 22/54.

⁴¹ Mü’min, 40/34.

⁴² Mü’min, 40/74.

⁴³ Bakara, 2/26.

⁴⁴ Kasas, 28/15.

⁴⁵ Hâcc, 22/3-4.

ve mutlaka kuruntulara boğacağım.”⁴⁶ Böylelikle (Kur'an) “idlâli/saptırmayı”, şeytanın hem sabit-kalıcı bir sıfatı, hem de tekrarlanagelen bir özelliği kılmaktadır. Beri taraftan Cenab-ı Allah, yüce zatının hem sabit-kalıcı hem de tekrarlanagelen sıfatı olarak “hidayeti” vurgulamaktadır: “Hiç şüphesiz ki Allah, iman eden kimselere hidayet edicidir (hadi: isim kalıbı; yol gösterici).”⁴⁷ Yine şöyle buyurmaktadır: “Gerçekten Rabbin, hidayet verici ve yardım edici olarak yeter.”⁴⁸ Ve şöyle demektedir: “Allah onunla, rızasını arayanlara selamet yollarını hidayet eder (yehdi: gösterir; fiil kalıbı).”⁴⁹ Başka bir ayette şöyle demektedir: “De ki: Allah, hak olana hidayet eder.”⁵⁰ O halde, isimle fiil kalıpları arasında farklılıklar ve incelikler mevcuttur.

Bu tür örneklerden bir tanesi de Yüce Allah'ın, Yakup peygamberin diliyle ifade ettiği şu sözüdür: “Üzerine sahte bir kan bulaştırdıkları gömleğini getirdiler. Yakup dedi ki: ‘Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. O halde (bana düşen) güzel bir sabırdır (صَبْرٌ جَمِيلٌ / sabrun cemil). Anlattıklarınıza karşı yardımı istenecek olan ancak Allah'tır.”⁵¹ Ayette “sabır” kelimesi, merfu / ötreli kullanılmaktadır. Bu demektir ki isim cümlesi takdir edilir. Buna göre Yakup, upuzun ve devamlı olan, sonu bilinmeyen belki de ömrünün geri kalan kısmını kapsayacak olan bir sabır için kendisini hazırlamış olmaktadır. Bu yüzden fethayla “fesabren” denmemiştir, öyle dense, fiil takdir edilir ve açılımı şu olurdu: Leesbiru sabren: Hakikaten sabredeceğim. Bu ise isim kalıbıyla getirilen ifadeye göre geçici olan bir sabre işaret eder, kalıcı ve devamlı olan sabrı ifade etmezdi.⁵²

Kur'an'ın öteki kelime yapılarıyla ilgili kullanımı da böyledir. Çünkü o, söz konusu yapıları sanatlı ve enteresan bir kullanımla kullanmakta, onları mucizevî bir şekilde yerleştirmektedir. Mesela bunlardan bir tanesi, bir fiili kullanıp onun kendi masdarını kullanmaması, aksine türetmede onunla ilgili bulunan başka bir fiilin masdarını getirmesidir. Böyle yapmakla, fiilin manasıyla masdarın manasını en yakın ve en kolay yoldan bir araya getirmektedir. Buna şu ayet örnek verilebilir: “Rabbinin ismini an-zikret ve ona çokça-istekli olarak kesintisiz bir şekilde yönel.”⁵³ Burada “تَبَتَّلْ / tebettel: gerçekten isteyerek yönel” fiilini kullanmakta ancak bu fiilin kendi

⁴⁶ Nisâ, 4/119.

⁴⁷ Hâcc, 22/54.

⁴⁸ Furkân, 25/31.

⁴⁹ Mâide, 5/16.

⁵⁰ Yûnus, 10/35.

⁵¹ Yûsuf, 23/18.

⁵² Bk., Zemahşeri, Keşşâf, II, 444.

⁵³ Müzzemmil, 73/8.

masdarını kullanmamaktadır.⁵⁴ Bunun aksine başka bir kalıptan gelen fiilin masdarını kullanmaktadır ki bu “tefil kalıbından bettele: çoklukla yöneldi” fiilidir. Çünkü “tebettele” fiilinin masdarı “tebettül”dür. Bilindiği üzere “tefe’ale” kalıbının masdarı “tefe’ul” olur, “ta’alleme: taallüm” ve “tekaddeme: tekaddüm” gibi. “تَبْتِيلُ / Tebtıl”e gelince, o “bettele”nin masdarıdır, “alleme: ta’lim” ve “azzeme: ta’zim” de olduğu gibi. Burada beklenen Kur’an’ın şöyle demesidir: “Tebettel ileyhi tebettülen”. Ancak Kur’an böyle dememektedir. Bunun sebebi ise, Kur’an’ın “tebettül” ile “tebtıl”in manasını bir araya getirip birleştirmek istemesidir. Zira “tefe’ale” vezninde gelen “tebettele”, aşamalı bir meydana gelişi ve neticenin meydana gelmesi için külfet ve zorluğa rağmen ciddi bir istek ve gayreti ifade etmektedir. Tecessese (aşamalı olarak büyük bir istekle araştırdı), tederrece (aşamalı ve ciddi bir istekle yaptı), temeşşa (ısrarlı ve istekli bir şekilde yürüdü) ve bunun gibi. Şüphesiz ki “tecessüs”, “tederrüc” ve diğer fiillerde aşamalı ve külfete rağmen ciddi istek ve gayretle yapılma anlamı vardır. Mesela “temeşşa”da istek ve gayretle beraber aşamalı bir yürüme anlamı vardır ki “meşşa: (yürüdü)” fiilinde böyle bir anlam bulunmamaktadır.⁵⁵

“Fe’ale” kalıbına gelince, çokluk ve mübalağa ifade eder. Bu şuna benzer: “كسر Kesere (kırdı)” ve “كسّر / Kessere (parçaladı)”. Şeddeli olarak gelen “كسّر / kessere” kalıbında bir mübalağa ve çokluk anlamı vardır ki sülasi yani üç harfli olarak kullanılan “كسر / kesere (kırdı)” kalıbında bu anlam yoktur.⁵⁶ Buna göre mesela “kessertu el-kalem” sözü, kalemi paramparça ettiğini ifade eder. Hâlbuki “kesertu el-kalem” sözü bunun aksinedir, zira bu söz onu bir kere kırdığını ifade eder. Yine “katta’tu el-lahm” sözü de böyledir. Çünkü bu ifade eti kıyıp-paramparça ettiğini ifade eder. Hâlbuki şeddesiz olan “kata’tu el-lahm” sözün bunun tersinedir, çünkü bu, senin eti bir kere kestiğini ifade eder. Yüce Allah, ayetteki “tebettele” fiilini kullandı ki zorluğa rağmen aşamalı bir süreklilik ifade etsin, sonrasında başka bir mana olan çokluğu ifade etmek üzere de tef’ıl kalıbından masdarı kullandı. Böylelikle iki manayı özlü bir tek ibarede bir araya getirmiş oldu.

Şayet “tebettele” fiilinin masdarını getirip de “tebettel ileyhi tebettülen” deseydi, bu sadece tederrüc yani aşamalı bir süreklilik manasını

⁵⁴ “Kul için, her şeyi terkedip ibadete yöneldiğinde, tebettele (tam bir samimiyetle ve her şeyden elini çekmiş olarak yöneldi) denilir.” Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Tahkik ve tahrir: Şeyh Doktor İmadü'd-Din İbn Seyyid Ali'd-Derviş, Alemlü'l-Kutub, Beyrut 2011, II, 914.

⁵⁵ Bk., Sâmîrrâi, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 34.

⁵⁶ Bk., Abduh Racihî, *et-Tetbîku's-Sarfî*, Daru'n-Nehdetü'l-Arabiyye, Beyrut-Lübnan, 2014, s. 34.

ifade ederdi. Aynı şekilde şayet “bettil nefseke ileyhi tebtilen” deseydi, bu ifade de sadece teksiri yani çokluğu ifade ederdi. Ancak o iki manayı kasdetmek istediğinden fiili bir kalıptan, masdarı ise başka bir kalıptan getirdi ve iki manayı tek ifadede birleştirmiş oldu. Böylece sanki şöyle denmiş gibidir: Tebettel ileyhi tebettülen (aşamalı bir şekilde gayret ve azimle Allah’a yönel) ve bettil nefseke ileyhi tebtilen (nefsini çoklukla Allah’a yönlendir). Bu şekilde iki mana fiil ve masdarından anlaşılabilir. Bu Kur’an’da çokça bulunmaktadır ki kısa ve özlü söz söylemenin en güzel örneklerindedir.”⁵⁷

Ayetteki cümlenin bütün güzelliği sadece bundan ibaret değildir. Aksine burada başka bir sanatlı ve eğitimsel duruma da işaret vardır. Şöyle ki Kur’an, öncelikle tedricilik (aşamalı oluş) manasına işaret eden fiili getirmektedir sonra çokluk ve fazlalığa işaret eden masdarı getirmektedir. Bu ise eğitimde hikmetli bir yönlendirmedir. Çünkü asıl olan, insanın aşamalı bir şekilde az olandan çok olana geçiş yapmasıdır. Buna göre mana şöyle olur: Nefsini aşamalı bir şekilde Allah’a yönelmeye ve kullukta bulunmaya sevk et ki kullukta çokluğa varabilesin. Başka bir tabirle, kulluğa aşamalı bir çabayla başla, çok yapmakla sonlandır. Burada çokluk ve fazlalığa işaret eden kalıbı önce getirip sonrasında aşamalı oluş ve gayrete işaret eden kalıbı getirmesi hikmete uygun olmazdı. Aksine yaratılışa uygun olan yol, insanın nefsinin bir şeye azdan çoğa ve fazlalığa olacak şekilde aşamalı olarak alıştırmasıdır ki bundan amaç, bu eylemin onun için kalıcı bir nitelik haline almasıdır. Öyleyse Kur’an burada, aynı zamanda eğitimsel bir durumu da gözleterek ifadeyi kullanmaktadır.

Başka enteresan bir durum da şudur: Aşamalı oluş ve meydana geliş işaret etmek için fiil kalıbı kullanmaktadır. Çünkü fiil kalıbı, meydana geliş ve tekrarlanmaya işaret eder. Bu sebeple şöyle demektedir: Tebettel (aşamalı ve tekrarlı bir şekilde yönel). Sonrasında arttırma, çokluk ve kalıcılık manası için isim kalıbı kullanır ki bu kalıcılığa ve çokluğa işaret eder. Zira bu, kullukta arzu edilen kalıcı bir niteliktir. Tederrüc/aşamalı oluş hali ise, geçici bir durumdur ve bu durumdan çıkış arzu edilir, devam ve kalıcılık istenmez. Böylece her mana için ona uygun olan kalıp kullanılmış olmaktadır.⁵⁸

⁵⁷ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 35.

⁵⁸ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 35-36.

Bazen Kur'an, herhangi bir yerde bir kalıp kullanırken sonra başka bir yerde bu kalıptan vazgeçebilmektedir. Yani bağlam ve mananın gerektirdiği şekilde onu başka bir kalıba dönüştürebilmektedir.

Yüce Allah'ın şu sözü bu tür örneklerden biridir: "Evet, kâfirler, aralarından bir uyarıcının gelmesine şaşılar ve şöyle dediler: Bu tuhaf bir şeydir (هذا شيء عجيب)."⁵⁹ Ve şu sözü: "(İbrahim'in karısı) dedi ki; vay başıma gelenler! Ben bir yaşlı kadın ve bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu çok tuhaf bir şey (إنّ هذا لشيء عجيب), dedi."⁶⁰ Ve bir başka yerde geçen şu sözü: "İlahları bir tek ilah mı yaptı? Gerçekten bu, çok çok tuhaf bir şey (إنّ هذا لشيء عجاب)!"⁶¹

Görülmektedir ki Kur'an, Kâf suresinde "هذا شيء عجيب / hâzâ şey'un acîb (bu tuhaf bir şeydir)" derken, Hûd suresinde "إنّ هذا لشيء عجيب / inne hâzâ leşey'un acîb (hakikaten bu çok tuhaf bir şeydir)"; Sâd suresinde ise "إنّ هذا لشيء عجاب / inne hâzâ leşey'un ucâb (hakikaten bu çok çok tuhaf bir şeydir)" demektedir ve "acîb" kalıbından "ucâb" kalıbına geçiş yapmaktadır. Bu ise, tuhafılıkta durumun gereğine göre bir aşama bildirir. Örneğin Kâf suresindeki ayette, inkârcıların kendilerinden bir uyarıcı gelmesini tuhaf karşıladıklarını anlatır ki onlar şöyle demektedirler: "Hâzâ şey'un acîb (bu tuhaf bir şeydir)." Hûd suresinde anlatılan tuhafılık ise daha büyüktür. Çünkü yaşlı ve menapozda olan bir kadının doğurması alışılabilenin dışındadır.⁶² Kaldı ki kocası da iyice yaşlanmıştır. Tüm bunlar ise sıra dışılığı ve tuhafılığı getirir. İşte bu sebeplerle "tuhaflık" durumunu, "İnne" ve "lam" ile güçlendirerek şöyle demektedir: "İnne hâzâ leşey'un acîb (şüphesiz ki inne) bu çok (le) tuhaf bir durumdur."⁶³ Sâd suresine gelince, şirk koşanların içinde buldukları tuhaflık kat be kat daha büyüktür. Zira onlara göre, boğazlarına kadar şirke battıkları bir durumda, Allah'ın tek olduğuna iman etmeleri ve şirki inkâr etmeleri mümkün değildir. Hâlbuki İslam gelir gelmez onları şirkten uzaklaştırmak istedi ve tevhide davet etti. Onlar ise bu kelimeyi kabul etmeye karşılık kılıç kuşanmayı ve uzun bir savaş ilan etmeyi daha kolay gördüler. Onlara göre savaş, kelime-i tevhide söylemekten daha kolaydı. İşte bunlardan dolayı onların içinde buldukları tuhaflık çok çok

⁵⁹ Kâf, 50/2.

⁶⁰ Hûd, 11/72.

⁶¹ Sâd, 38/5; "Ucâb, son derece tuhaf demektir." Kâdî Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî Beydavî, (v. 685) *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, I-II C, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, II, 307.

⁶² "Bunun üzerine karısı bir çığlık kopararak yönelip elini yüzüne vurdu. Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olabilir) dedi." Zâriyât, 51/29.

⁶³ Hûd, 11/72.

daha büyüktü. Bu sebeple Kur'an, "inne" ve "lam"ı getirmekle beraber, "acib" kalıbından "ucâb" kalıbına da geçiş yaptı. Arapça'da "fuâl" kalıbı "feil" kalıbından daha güçlüdür. Mesela "Tuval (çok uzun)" kelimesi "tevîl (uzun)" kelimesinden daha güçlüdür. Mesela "huve reculun tavîl (o uzun bir adamdır)" dediğinde bu, benzeri olan bir uzunluktur. Hâlbuki sıra dışı bir uzunluğa sahip ise şöyle denir: "Huve reculun tuvâl (o çok çok uzundur)"⁶⁴

Kur'an bazen de manadaki inceliği gözeterek, aynı kökten türeyen iki kalıbı bir arada kullanabilmektedir. Bunun örneği Yüce Allah'ın şu sözü gibidir: "er-Rahmân er-Rahîm". Bilindiği üzere "Rahmân", "fe'lân" veznindedir; "rahîm" ise "fe'îl" veznindedir, Kur'an ikisini bir arada kullanmaktadır.⁶⁵ Durum şu ki "fe'lân" kalıbı, bir yandan manada mübalağa ve çokluğa,⁶⁶ bir yandan da yenilenip-tekrarlanan geçici olan niteliklere işaret etmektedir.⁶⁷ Örneğin "'atşân (susamış)", "cev'ân (acıkmış)" ve "ğadbân (kızgın)" ve bunun gibi. Gerçekte susamış kimsedeki susamışlık kalıcı bir sıfat değildir, bilakis geçicidir ve değişkendir. Acıkmış ve kızgın sıfatları da böyledir. "Fe'îl" kalıbı ise bunun aksinedir. Zira bu kalıp kalıcılığa işaret eder. "Kerîm (cömert)", "behîl (cimri)", "tavîl (uzun)" ve "cemîl (güzel)" sıfatlarında olduğu gibi. Bunlar kalıcı sıfatlardır. Örneğin "tavîl (uzun)" nitelikte "atşân (susamış)" gibi; "kabîh (çirkin)" de "cev'ân" gibi değildir. Bu (fe'lân) kalıbının oluşa-meydana gelmeye işaret ettiği günlük dilimizde de açıktır. Mesela meydana gelişi kastettiğin zaman şöyle dersin: "Huve da'fân: O zayıf olmuş". Ancak kalıcılığı kastedersen şöyle dersin: "Huve da'îf: o zayıftır". Semnân (kilolu olmuş) ve semîn (kilolu) da böyledir. Ve yine "Erâke tevlâne (seni uzamış görüyorum)" dediğinde şöyle cevap verilmiştir: "Ene tavîl munzu's-siğer (ben küçüklükten beri uzunum)".⁶⁸

Bu "fe'lân" kalıbını, "fe'îl" kalıbından ayıran en belirgin farktır. Öyleyse "fe'lân" kalıbı çokluk ve mübalağanın yanında oluş ve tekrar ifade etmektedir; "fe'îl" kalıbı ise kalıcılığı ifade etmektedir. Kusursuz olan Allah, zatı için iki vasfı bir arada kullanmaktadır. Bu sebeple Rahmânü'd-Dünya,

⁶⁴ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 37.

⁶⁵ Bk., Zemaşşeri, *Keşşâf*, I, 26.

⁶⁶ Zemaşşeri, *Keşşâf*, I, 26. Örneğin Yüce Allah, dünyada mü'min-kafir ayırmadan herkese rahmetinin hazinelerinden ihsan etmektedir. Hâlbuki ahirette sadece müminlere ihsanda bulunacaktır. O yüzden Rahman daha çok dünyaya, Rahim ise daha ziyade ahirete bakar denilmiştir.

⁶⁷ Sâmirrâi, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 39.

⁶⁸ Bk., Sâmirrâi, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 38.

Rahîmu'l-Ahiret denmektedir. Zira dünyadaki ikramlar geçicidir, ahirettekiler ise ebedidir, ayrıca dünyada hem mü'mine hem de kâfire ayırt etmeden nimet vermektedir, hâlbuki ahirette nimetini sadece mü'minlere verecektir.

3. Takdîm ve Te'hîr

Takdîm (öne alma) ve te'hîre (sonraya bırakmaya) ait haller de mana incelikleri açısından önemli bir husustur. Bazen bir kelime, kendisinde amel eden amilinden önce getirilir. Şu örneklerde olduğu gibi: “خالدا اعطيت / Haliden a'taytu (Halid'e verdim)”;⁶⁹ “بمحمد اقتديت / Bimuhammedin i'ktedeytu (Muhammed'e uydum)”.⁷⁰ Bazen de kendisinde amel eden amille ilgili olmaksızın bazı kelimeler, diğerinden önce getirilir. Buna şu ayetleri örnek gösterebiliriz: “وما اهلّ به لغير الله و Vemâ uhille bihî liğayrillah (ve adanan şeyler, Allah'tan başkasına)”⁷¹ “وما اهلّ لغير الله به و Vemâ uhille liğayrillah bih (ve Allah'tan başkasına adanan şeyler)”⁷² Şu söz de bunun gibi bir örnektir: “اعرت خالدا كتابي / E'ertu Haliden kitabî (Halid'e kitabımı ödünç verdim)” ve “اعرت خالدا كتابي / E'ertu kitabî Haliden (Kitabımı Halid'e ödünç verdim.)”⁷³

Bu tür ifadelerin Kur'an'da örnekleri çoktur. Örneğin Fatiha suresindeki şu ayet bunun örneklerinden birisidir: “اياك نعبد و اياك نستعين / İyyâke na'budu ve iyyâke neste'in / اهدنا الصراط المستقيم / İhdine's-sirâte'l-müstakîm”⁷⁴ Burada Kur'an, me'ul/nesne olan iyyâke (sana) zamirini, ibadet ve istiâne fiillerinden önce getirdi.⁷⁵ Hidayet fiilinde ise böyle bir şey yapmadı ve “اهد ايتانا iyyânâ ihdi (sadece bizi hidayete erdir)” demedi. Hâlbuki önceki iki fiilde zamirleri öne almıştı. Bunun sebebi ise şudur: İbadet ve istiâne (yardım isteme), Yüce Allah'a hâs olması gereken iki şeydir. Zira ondan başkasına kulluk yapılmaz, ondan başkasından yardım istenmez.⁷⁶ Hâlbuki hidayet herkes için istenir, bu yüzden hidayette zamiri öne alma yoluna gidilmedi.

Yüce Allah'ın şu sözünde de durum aynıdır: “على الله فليتوكل المتوكلون / Alellâhi felyetevekkilil mutevekkilûne (Tevekkül eden kimseler, sadece

⁶⁹ Eğer burada takdim yapılmasaydı cümle şöyle gelirdi: “A'taytu Haliden”. Tercümede gene “Halid'e verdim” denir. Ancak takdim yapıldığı zaman Halid'e verdiği dair özel bir vurgu söz konusu olmaktadır. Sanki şöyle denmiş gibi olur: “Başkasına değil, Halid'e verdim.”

⁷⁰ Burada da benzer bir durum söz konusu olmaktadır. Muhammed kelimesi takdim edilince, anlam şöyle olmaktadır: “Başkasına değil özellikle Muhammed'e uydum, onun yolundan gittim” demektir.

⁷¹ Bakara, 2/173.

⁷² Mâide, 5/3.

⁷³ Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 49-51.

⁷⁴ Fâtiha, 1/5-6.

⁷⁵ Bk., Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, I, 9-10.

⁷⁶ Bk., Sâmîrrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 49.

Allah'a tevekkül edip dayansınlar)."77 Ve şu sözü: "على الله توكلنا / Alellahi tevekkelna (Biz, sadece Allah'a tevekkül ettik)."78 Ayetlerdeki ifadelerde car ve mecrur (على الله / alellahi), öne alındı. Amaç ise, tevekkülü sadece Allah'a hâs kılmaktır. Çünkü tevekkül, sadece ve sadece Allah'a yapılır.

Hidayet fiilinin mefulünü ise kendisinden önce getirmedi ve şöyle demedi: "إِنَّا اهدى إِيَّانَا اهدى (Rabbimiz sadece bize hidayet ver)". Hâlbuki "إِيَّانَا اهدى اِيَّانَا نَعْبُدُ (yalnızca sana ibadet ederiz)" demişti. Çünkü hidayeti istemede has kılma/sınırlandırma anlamı uygun değildir. Zira şöyle demek doğru değildir: "Ya Rabbi, sadece bana hidayet ver, benden başkasına asla hidayet verme!"; ya da "insanlara değil sadece bana hidayet ver!" Nitekim şöyle dersin: Ya Rabbi, bana rızık ver, şifa ver, afiyet ver. Burada kendin için bunları istemekte olup; rızık, şifa ve afiyeti sadece sana vermesini kastetmemektesin ki senden başkasını rızıklandırmasın, senden başkasına şifa vermesin veya ona afiyet bahşetmesin!"79

Takdimin bu türünün örneklerinden birisi de Yüce Allah'ın şu sözüdür: "De ki, O Rahmandır, ona iman ettik (أَمَّنَّا بِهِ / amenna bihi) ve yalnızca ona dayandık (عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا / aleyhi tevekkelna)."80 Burada iman fiilini car-mecrur olan "به / bih" ifadesinden önce getirdi, tevekkül ifadesini ise car-mecrur olan "عليه / aleyhi" ifadesinden sonraya bıraktı. Bu şundandır: Şüphesiz ki "iman, sadece Allah'a iman etmeyle sınırlı değildir. Bununla beraber mutlaka resullerine, meleklere, kitaplarına, ahiret gününe ve imanun sahih olmasının kendisine bağlı olduğu diğer hakikatlere de inanmak gerekir. Tevekkül ise böyle değildir, o, sadece ve sadece Allah'a edilir. Bu sebeple car-mecrur (aleyhi) önce getirildi ki tevekkülün başkasına değil yalnızca ve yalnızca kuldun Allah'a karşı edilebileceğini ifade etsin. Zira Allah'tan başkası, zarar ve faydayı elinde bulunduramaz ki ona tevekkül edilip dayanılsın."81

Bu hususun örneklerinden birisi de Yüce Allah'ın şu sözüdür: "Kıyametin bilgisi sadece O'na havale edilir (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُهَا)"82 Kıyametin ne zaman kopacağına dair bilgi yalnızca Allah'a aittir, onu ondan başkası bilemez. Bunun bir benzeri de Yüce Allah'ın şu sözüdür: "Hiç şüphesiz kıyametin bilgisi sadece Allah'ın yanındadır (إِنَّهَا فِي عِلْمِ رَبِّكَ)"

77 İbrâhim, 14/12.

78 A'râf, 7/89.

79 Bk., Sâmîrrâi, *et-Ta'biru'l-Kur'ani*, s. 50.

80 Mülk, 67/29.

81 Bk., Muhammed Ali Sabûni, *Safovetu't-Tefâsîr*, Dâru's-Sabûni, Kahire 2009, III, 397.

82 Fussilet, 41/47.

sâ'e)"⁸³ Kur'an bu ayette, haber olan zarfı (عنده / indehu/yanındadır), mübtedâdan (özne olan ilmu's-sâ'e) önce getirmektedir. Bu önceki ayetin bir benzeridir.

Bunun bir benzeri de Yüce Allah'ın şu sözüdür: "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun yanındadır. Onları, O'ndan başkası asla bilemez. (ve 'indehu mefatihu'l-gayb la ye'lemuha illa hu)"⁸⁴ Burada da haber olan zarfı ('indehu/عنده), mübteda olan "mefatihü'l-gayb" ifadesinden önce getirmektedir. Bu, Yüce Allah'ın tek başına gayb ilmine sahip olması dolayısıyladır.

Gerçekten Kur'an-ı Kerim, diğer hususlarda olduğu gibi bu takdîm-te'hîr sanatında da kelimeleri, en mükemmel şekilde hak ettikleri bir tarzda kullanma konusunda zirveye ulaşmıştır. "سمع / Sem' (işitme)" kelimesinin "بصر / basar (görme)"dan önce getirilmesi de, bunun örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "O işitendir, görendir."⁸⁵ Ve şöyle demektedir: "Hiç şüphesiz ki O işitendir, görendir."⁸⁶ Başka bir ayette şöyle demektedir: "Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık."⁸⁷ Dikkat edilirse bu ayetlerde işitmeyi görmeden önce zikretmektedir. Ve şöyle buyurmaktadır: "Onlar, kendilerine Rablerinin ayetleri hatırlatıldığı zaman, ona sağır (صمّ / summen) ve kör (عميانا / 'umyânen) kesilmezler."⁸⁸ Ayette, "summ (sağır)" kelimesi -ki onlar işitme özelliğini kaybedenlerdir-, "'umyan (kör)" kelimesinden önce -ki onlar görme özelliğini kaybedenlerdir- getirilmiştir. Denildi ki bu işitmenin, görmeden daha üstün olması sebebiyledir.⁸⁹ Bunun delili, Allah'ın hiç şüphesiz sağır bir peygamber göndermemesidir. Ancak peygamber, Yakup (a.s.)da olduğu gibi kör olabilir. Zira o, çocuğunu kaybedince görme yeteneğini geçici olarak kaybetti. Hiç şüphesiz peygamberlik görevi açısından bakıldığında açık olan, işitmenin görmeden daha üstün olduğudur. Zira görmeyen bir kimse de anlayabilir ve peygamberliğin gayelerini kavrayabilir. Şüphesiz peygamberlerin en önemli görevleri, Allah'tan aldıklarını tebliğ etmeleridir. Görmeyen kimsenin, gören gibi elçiliği tebliğ etmesi ve onu kavraması mümkündür. Ancak işitmeyen kimsenin, kolay bir şekilde tebliğ yapması

⁸³ Lokmân, 31/34.

⁸⁴ En'âm, 6/59.

⁸⁵ Şûrâ, 42/11 ve bk., Mü'min, 40/20.

⁸⁶ İsrâ, 17/1; Mü'min, 40/56.

⁸⁷ İnsân, 76/2.

⁸⁸ Furkân, 25/73.

⁸⁹ Bk., Sâmîrrâi, *et-Ta'birü'l-Kur'ânî*, s. 55.

mümkün değildir. Zira sağır olan, anlama konusunda genel anlamda kör olandan daha zayıftır. Bu yüzden, sağır olanların aksine kör olanlardan büyük âlimler ortaya çıkmıştır. Bu hususun tebliğiyle ilgisi sebebiyle işitmenin öncelikle zikredilmesi daha uygundur.⁹⁰

İşitmenin görmeden önce zikredilmiş olmasının, üstünlük dışında başka bir sebebinin de olması mümkündür. O da şudur: Gerçekten işitmenin derecesi/alanı, görmenin derecesinden/alanından daha azdır. Bu sebeple, derecelendirmede kısıdan uzuna bir sıralama olmak üzere daha az olan dereceyi öncelikle zikretmiş olmaktadır. Bundan dolayı Musa, Firavun hakkında “*Ey Rabbimiz! Şüphesiz biz, onun bize karşı aşırı davranmasından yahut azmasından korkuyoruz*”⁹¹ dediğinde, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Dedi ki; korkmayın, hiç şüphesiz ki ben sizinle beraber işitiyor ve görüyorum.*”⁹² Ayette işitmeyi önce zikretti çünkü işitme yakın olmaya işaret eder. Zira seni işiten kimse normalde sana yakın olur. Ancak seni gören böyle değildir, hiç şüphesiz o, uzak da olabilir. Tabi ki Allah’ın işitmesinden hiçbir şeyin kaçıp kurtulabilmesi mümkün değildir.⁹³ Bununla birlikte bu psikolojiyi insana yaşatması, manevi destek anlamında oldukça önemlidir.

Yine, Kur’an-ı Kerim’de “سمع sem’ (işitme)” kelimesinin “علم ilim” kelimesinden önce getirilmesi de bunun örneklerinden kabul edilebilir. “*Evet, O; işitendir, bilendir.*”⁹⁴; “*Şüphesiz ki O; işitendir, bilendir.*”⁹⁵ Bu söz “korkutma ve tehdit içeren bir haberdir. İşitme ile söze başlandı çünkü onun sesler ve hareketlerin hışırtısı gibi yakın olan şeylerle ilgisi vardır. Hiç şüphesiz senin hissettiğini ve sesinin gizli olanını işiten kimse normalde “o biliyor” denilen kimseden sana daha yakındır. Tabi ki Yüce Allah’ın ilmi, gizli ve açık, yakın ve uzak olan her şeyi kapsar. Ancak korkutma makamında “işitenin” önce zikredilmesi, “bileni” zikretmekten daha etkilidir. Öyleyse onu öne almak daha uygundur. Şöyle denmesi de mümkündür: Şüphesiz “işitme”, ilmin (bilmenin) araçlarından bir tanesidir bu sebeple öne geçmiştir.⁹⁶

⁹⁰ Sâmirrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî*, s. 55-56.

⁹¹ Tâ-hâ, 20/45.

⁹² Tâ-hâ, 20/46.

⁹³ Allah’ın işitmesinden hiç bir şeyin kaçıp kurtulma şansının bulunmamasına rağmen, dilde ifade edilen böyle bir yakınlık, bu belâğati fark edebilece bir huzur vermektedir.

⁹⁴ Bakara, 2/137.

⁹⁵ Enfâl, 8/61.

⁹⁶ Sâmirrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî*, s. 55-56.

Sonuç

Kur'an beşer kelamı olmayıp edebiyat, belagat ve fesahat alanında mucize olduğundan, elbette her bir suresi, her bir ayeti, her bir cümlesi, her bir kelimesi hatta her bir harfi olabilecek alternatifler içinde en güzel ve en uygun olan üslupla gelmiştir. Böyle bir kitabın ise her unsuru hikmet yüklü ve mesaj içeriklidir. Bu mesajları ne kadar başarılı bir şekilde algılayıp akademik çalışmalarımıza intikal ettirebilirsek, o oranda başarılı olacağımız muhakkaktır.

Bu bakış açısı, hiçbir şekilde 'meal okumamalı' noktasına götürme amacı güden bir çaba değildir. Elbette meal ve tefsirler okunmalıdır, ancak bilhassa tek başına meallerle hatta tefsirlerden sadece sınırlı bir kısmıyla yetinmenin ne kadar eksik kalacağı da görülmüş olmaktadır. O halde "beşikten mezara kadar ilim" prensibinden hareketle, bilginin en muhkem kalesi olan Kur'an'la irtibatın çok yönlü olmak üzere daima canlı ve diri tutulması, onun daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi ve yaşantıya aktarılabilmesi için gereklidir. Böyle bir çabanın neticesi olarak Kur'an'a ait yansımaları, psikoloji ve estetiğe varacak şekilde hayatın çok farklı alanlarında daha fazla görme imkânına sahip olunabilecektir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Beyzâvî, Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II C, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul tsz.

Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, tah. İ'mâdu'd-Dîn İbn Seyyid Ali'd-Derviş, Alemu'l-Kutub, Beyrut 2011.

İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmail ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (I-III C.), İhtisâr ve Tahkîk: Sabûnî, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Beyrut 1419.

Nursî, Saîd, *İşaratü'l-İ'caz*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2006.

Racihî, Abduh, *et-Tetbîku's-Sarfî*, Daru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, Beyrut-Lübnan 2014.

Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, Daru's-Sabunî, Kahire 2009.

Sâmirrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'anî*, Dar-u Ammâr, Ammân-Ürdün 2006.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l Kasım Mahmûd b. Ömer, (467-538 h.), *el-Keşşâf* (I-IV C.), el-Mektebetu't-Tevfikkiye, Kahire 2012.

Değişim ve Çözüm Sürecinde Mahallemilerde Kimliğin İnşası¹

Halit YEŞİLMEN*



The Building the Identity in Mahallemies in the Changing and Solution Process

Citation/©: Yeşilmen, Halit, The Building the Identity in Mahallemies in the Changing and Solution Process, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 43-76.

Abstract: This article aims to explain what dynamics the Mahallemies are affected, the direction of this building and its leading fundamental factors while building the identities of the Mahallemies. Qualitative methods have been employed in obtaining the data about it. The Mahallemies have been affected from the ethno-political structuring and rhetoric of identity. The associations and social network groups founded for them have been effective in building their ethnic identity. In this process, The Arabic identity has come into prominence and the native language / Arabic has gained more visibility. Along with this, The Mahallemies have been against identity-based manipulations and clashes. Stating their faith in Turkey in terms of the country policy, the Mahallemies want to be recognized as Arabic and take the advantage of educational, political and media institutions available in this respect.

Key Words: Changing, Solution Process, Identity, Rhetoric, The Mahallemies / Muhallemies



Atıf/©: Yeşilmen, Halit, Değişim ve Çözüm Sürecinde Mahallemilerde Kimliğin İnşası, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 43-76.

Öz: Bu makalede Mahallemilerin kimliklerini inşa ederken hangi dinamiklerden etkilendikleri, bu inşanın yönü ve öne çıkan temel unsurlar açıklanmaya çalışılmıştır. Buna dönük verilerin elde edilmesinde nitel yöntemler esas alınmıştır. Kimlik inşasında Mahallemiler, etno-politik yapılanmalardan ve bu merkezdeki kimlik söylemlerinden etkilenebilirlerdir. Onlarla ilgili kurulan dernekler ve sosyal ağ grupları, etnik kimliğin inşasında etkili olmuştur. Bu süreçte Arap kimliği ön plana çıkmış ve ana dil/Arapça daha fazla görünürlülük kazanmıştır. Bununla birlikte Mahallemiler, kimlik

¹ Bu makale, 2016 yılında tamamlanan “Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi (Mahallemiler Örneği)” adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden derlenerek hazırlanmıştır.

* Midyat Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, fakihalit@hotmail.com

eksenli manipülyasyonlara ve çatışmalara karşı çıkmışlardır. Ülke politikasında Türkiye'ye aidiyetlerini belirten Mahallemiler, Arap olarak tanınmak ve bu noktada var olan siyasi, medya ve eğitim kurumlarından istifade etmek istemektedirler.

Anahtar kelimeler: Değişim, Çözüm Süreci, Kimlik, Retorik, Mahallemiler/Muhallemler

Giriş

Günümüzün en temel özelliklerinden biri hiç kuşkusuz hızlı değişimdir. XX. yüzyılda değişim, modernite üzerinden değerlendirilirken geç-modernite ve/veya küreselleşme döneminde bu özellik hız üzerinden okunabilmektedir. Makro ve mikro çerçevede yapıların geçiciliği veya çabuk çözülmesi hızlı değişimin başka bir ifadesidir. Böyle bir süreç modern ulus-devletlerin yapısını ve aynı zamanda ulus-devletlerin içinde bulunan mikro çaptaki sosyo-kültürel unsurları da etkilemektedir. Modern ulus-devletler, küresel ağda kendini sorgulayarak yeniden konumlanırken mikro yapılar da bundan etkilenmekte ve kültürel anlam kodlarını yeniden sorgulamaktadır. Bu sorgulama özellikle kimliklerin yeniden inşası biçiminde yansımaktadır. Geç-modernite ve/veya küreselleşmenin beraberinde getirdiği yapısal krizler karşısında bireyler, gruplar ve uluslar, krizi aşmak için yeniden yapılanma veya konumlanma ihtiyacını hissetmektedirler. Yeniden konumlanarak inşa edilen kimlik, değişimin bir göstergesi olurken değişim de kimlik üzerinden kendine alan açabilmektedir. Değişimin hızlı olması da yeniden yapılanmaların istikrarına bağlı olarak "yeniden ve yeniden konumlanmalar"ı beraberinde getirebilmektedir.² Bu çerçevede makalemizin konusu Mahallemilerdir.³ Amacımız da Mahallemilerin kimlik eksenli olmak üzere değişim ve çözüm sürecini nasıl anlamlandırdıklarını ve ne yönde konumlandıklarını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır.⁴ Konuya

² Yeniden ve yeniden konumlanma durumu, Giddens'in "yapılaşma" kuramına bağlı olarak vurgulanmaktadır. Yapılaşma kuramı hakkında geniş bilgi için bkz. Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, 2. Baskı, çev.: Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız, Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013, s.150.

³ Mahallemiler, kendi isimlerini "Imhellemiyye" (el-M(u)hellemiyye - المحلمية) telaffuzuyla belirtmektedirler. "Mhellemiyye" isminin çevrede yaşayan Kürtler tarafından telaffuz biçimi ise "M(a)halmi" şeklindedir ki bu telaffuz, ağız yapıları gereği Kürtler arasında yaygınlık kazanmıştır. Süryanilerde ise "Mhalmoeye" kullanımı hakimdir. Mahallemiler hakkında ülkemizde yapılan ilk araştırmalarda genellikle "Mahalmi" telaffuzuna yer verilirken sonraları bu isim Muhallemi, Mihallemi/Mihellemi/Mhellemi vb. şekillerde çeşitlilik göstermiştir. Çalışmamızda ise kendi isimlerini zikrederken onların isme yükledikleri anlama uzak durmaması, Türkçe telaffuz ve kullanımına da uygun olması sebebiyle "Mahallemi" kullanımı tercih edilmiştir. "İsim"e dönük saha verileri ve ilgili değerlendirmeler için bkz. Halit Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı Değişim/Kimlik/Din*, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017, ss. 76-78;119-136.

⁴ Mahallemilerle ilgili literatürü şu şekilde zikretmek mümkündür: 1) Tarih alanındaki çalışmalar: İbrahim Özcoşar'ın editörlüğünü yaptığı "Makalelerle Mardin" (2007) adlı dört ciltlik çalışmanın birinci ciltinde yer alan Adnan Çevik'in "İlk Çağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)in Tarihi

dönük problemlerimiz ise şunlardır: Mahallemilerin kimlik inşasında hangi dinamikler etkili olmuştur? Mahallemiler kimlik krizini hangi yönde aşmaya çalışmaktadırlar? Kimlik inşasında öne çıkan temel unsurlar nelerdir ve bu unsurlar nasıl yorumlanmaktadır?

Bahsedilen problemlere dönük elde edilen veriler katılımcı gözlem, derin görüşme, yapılandırılmış ve yarı yapılandırılmış mülakat teknikleriyle elde edilen nitel araştırma esasına dayanmaktadır.⁵ Nihayetinde nitel

Coğrafyası” makalesi ile Mehmet Salih Erpolat’ın “Tapu Tahrir Defterine Göre XVI. Yüzyılda Midyat” adlı makalesi, Mahallemilerin tarihi arka planını anlamaya dönük temel çalışmalardır. Yine koordinatörlüğünü İbrahim Özcoşar’ın yaptığı Uluslararası Midyat Sempozyumu’nda (2012) sunulan bildirilerde de Mahallemilerle ilgili önemli çalışmalar yer almaktadır. Bunlardan özellikle Adnan Demircan’ın “Mahallemilerin Etnik Kökeni Etrafındaki Tartışmalar” adlı makalesi ön plandadır. Bunun dışında Abdulkaki Bozkurt’un “Midyat’ta Kadim Bir Arap Topluluğu: Mahallemiler” adlı yayımlanmamış makale çalışmasını da zikretmek gerekir. 2) Filoloji ağırlıklı yapılan çalışmalar: Yine Midyat Sempozyumu’nda yer alan Abdulkarim el Khulî’nin “Arapça Bazı İslahatların Midyat Lehçesinde Ugradığı Değişiklikler”; Abdulmuttalip Arpa’nın “Mihellemler Lehçesi’nin Fasih (Kur’an) Dili Anlama Yeterliliği”; Abdulhadi Timurtaş’ın “Midyat ve Çevresinde Okunan “Yar Dile” Türküsü”; Ahmet Abdulhadioglu’nun “Kadim Arap Kültürünün Midyat Halkının Gündelik Yaşamına Yansımaları” adlı makaleler, Mahallemilerin kullandığı dil yapısına dönük yapılan çalışmalardır. Mahallemilerin konuştuğu dil ile ilgili Yaşar Acat ve T. M. Al-Zyadat’ın (2014) birlikte hazırladıkları “Moral Values İn Mhallemi Proverbs” ile Bahaeddin Budak’ın (2012) “Mardin Araçlarının Aslı ve Mhallemi Lehçesi Hakkında Avrupa’da Yapılan Araştırmalar” adlı makaleler de dikkat çekicidir. Dil üzerinden Mahallemilerle ilgili doğrudan yapılan bir çalışma olarak da Jastrow’un (2005) “Glossar zu Kinderib” (Kinderip-Söğüt köyü-Sözlüğü) adlı eseri de önemli bir yer işgal etmektedir. Davut Orhan’ın (2015) “Midyat Yöresel Arapçası (Mahallemi) ve Sözlü Edebiyatı” adlı yayımlanmış yüksek lisans çalışması da dil üzerinden Mahallemileri doğrudan konu eden bir çalışmadır. “Makalelerle Mardin” adlı çalışmanın üçüncü ciltinde yer alan Mevlüt Kula ve Zeki Tekin’in birlikte hazırladıkları “Mahallemi Atasözleri” adlı makale, Mahallemilerin sözlü kültürüne dönük çalışmalardandır. 3) Sosyo-kültürel açıdan Mahallemileri dolaylı olarak ele alan çalışmalar: “Makalelerle Mardin” adlı çalışmanın dördüncü ciltinde yer alan Ahmet Taşgın’ın “Yezidiler, Becirmaniler, Kareçiler” adlı makalesi de Mahallemilerin yaşadığı coğrafyanın sosyo-kültürel yapısını anlamaya dönük önemli bir başvuru kaynağı olarak yer almaktadır. Bununla birlikte Taşgın’ın (2002) Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresinde yayımlanmış olan “Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri” adlı makalesi de Mahallemilerle ilgili ilk önemli tespitlere yer veren makale olarak zikredilebilir. Midyat Sempozyumu’nda yer alan Abdurrahman Acar’ın (2012) “Midyat Köy Adları Üzerine Bazı Düşünceler” adlı makalesi de Mahallemilerin yaşadığı köylerin isimlerine dönük önemli değerlendirmeler içermektedir. Yine Mahallemileri dolaylı yünden ele alan Hatice Kübra Uygur’un (2008) “Midyat Halk Kültürü Monografisi” adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezi de Midyat ve çevresinde yaşayan farklı etno-dini unsurların karşılaştırılmasında önemli bir yer işgal etmektedir. Sosyoloji alanında Midyat’taki etnik unsurları genel anlamda ele alan İhsan Çetin’in (2007) “Midyat’ta Etnik Gruplar: Kürtler, Mhalimler (Araplar), Süryaniler, Yezidiler, Becirmaniler (Seyyidler)” adlı yayımlanmış yüksek lisans çalışması da bölge ve Mahallemiler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Engin Sarı’nın “Mardin’de Kültürlerarasılık” isimli yayımlanmış doktora çalışması da Mardin’deki etnik grupların konumlanma biçimlerini değerlendirmektedir. 4) Sosyo-kültürel açıdan Mahallemileri doğrudan ele alan çalışmalar: Suriye’li Hasan İsmail ve Abdulkadir Osman’ın (2004) birlikte hazırladıkları, Arapça bir eser olan “El-Muhallamiyya” adlı çalışma bu kategoride değerlendirilebilir. Mahallemiler üzerinde yapılan köken tartışmalarına önemli katkılar sunan bu çalışmanın Türkçe tercümesi 2010 yılında Seyda Kitabevi tarafından “Mahallemiler Kimlik, Tarih ve Dil” adıyla yapılmıştır. Bu çerçevede zikredilebilecek olan diğer bir çalışma yine Abdulkadir Osman’ın (2009) hazırladığı Arapça bir eser olan “Arab Tur’Abdin” adlı eserdir. Geniş bilgi için bkz. Halit Yeşilmen, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2016, ss. 13-15.

⁵ Bu çalışmada gözlem ve derin görüşmelere dayalı nitel yöntemler kullanılmıştır. Bu çerçevede 40 kişiye yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme formu da uygulanmıştır. Bu makalede aktarılan görüşmeler bunlardan bazılarıdır. Yapılan araştırmanın sınırları ve süreci, görüşmecilerin yaş, cinsiyet, eğitim ve dil

yöntemleri uygulamak değişimin hızlı olduğu ve sosyo-kültürel çapta kimlik krizlerinin/yapılanmalarının yaşandığı süreçte vazgeçilmezdir. Bu yöntem, sosyo-kültürel etkileşimlerdeki anlam ağlarının keşfedilmesine ve değerlendirilmesine önem verdiği için etkileşimlerdeki bağlamın değişkenliği/değişim de ister istemez bu yöntemi gerekli kılmaktadır.

Mahallemler, günümüz itibariyle Midyat ve çevresindeki köylerde yaşayan Araplar olarak en az bin yıldan bu yana Kürtler, Hıristiyanlar, Yezidiler, Kareçiler, Mıtırabilers gibi farklı topluluklarla bir arada yaşama tecrübesine sahiptir. Bu itibarla içinde yaşadıkları bu coğrafyanın Ortadoğu'nun minyatürü niteliğinde olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Günümüzde sıkça kullanılan "Dinler ve Diller Kenti Midyat" vurgusu da aslında bunun bir göstergesidir. Bu çerçevede bölgenin asli unsuru olan Mahallemlerin kimlik inşası sürecini anlamak da önemlidir.

Mahallemlerin yeniden konumlanmalarında makro ve mikro ölçekteki kimlik söylemlerinin etkisi önemli bir yer işgal etmektedir. Bu süreçte onlar, hem etnik çatışmalardan uzak durmaya çalışmakta hem de üst/ülke aidiyetlerini sahiplenmeye önem vererek ana dil üzerinden etnik kimliklerini koruma yönünde gayret göstermektedirler.

1. Değişimin Belirleyici unsuru Olarak Kimlik

Kimlik, 1940'lı yıllara kadar kavram olarak kullanılmamıştı. Tanınma, tanıtmaya, tanımlama, özdeşleşme ve aidiyeti ifade etme bakımından kimliğin vurguladığı alan, insanlık serüveniyle beraber mevcudiyet gösterse de kavram olarak 1940'lardan sonra ilkin psikoloji ve sonrasında sosyal psikoloji alanında ele alınmıştır. Kavramın kullanımı, 60'lı yıllarda anti-modernist hareketler ile canlılık kazanmış ve 70'lere gelindiğinde de iyice popüler bir hale gelmeye başlamıştır.⁶ Günümüzde ise kimlik, geç-modernite ve/veya küreselleşmenin beraberinde getirdiği değişim sürecinde toplum-birey ikilisinin diyalektik ilişkisi üzerinden yeniden ön plana çıkarak sosyoloji, sosyal antropoloji ve siyaset bilimine konu olmaya başlamıştır. Bu çerçevede kimlik, sosyo-kültürel yeniden yapılanmalar ve uluslararası politik konumlanmalar için anahtar bir kavram halini almıştır.

ile ilgili profilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yeşilmen, *Mahallemler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 17-22; 389-390.

⁶ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, Evrim Yayınevi, İstanbul 2000; Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004; Cevat Özyurt, "Küreselleşme ve Kimlik Etkileşimi: Modern, Postmodern ve Küresel Kimlik Sorunu", *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişim*, ed: E. Eğribel-U. Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.

Bu kavramın II. Dünya Savaşı ile birlikte bilim literatürüne “kimlik krizi” olarak girmesi,⁷ kimlik sorunsalının makro ve mikro derecede değişimle ilgisini doğrudan gösteren bir durumdur. Öyle ki hem değişimin belirleyici bir unsuru hem de değişimin kanalize olduğu alanlardan biri haline gelmiştir.

Değişim olgusu XX. yüzyılda modernite üzerinden okunurken günümüzde daha çok geç-modernite ve/veya küreselleşme üzerinden değerlendirilmektedir. Modernleşme tecrübesinde makro ölçekte modern-ulus çerçevesinde kimlikleşme söz konusu iken günümüzdeki kimlikleşme ise mikro alanlarda da kendini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, değişim süreci, makro planda ulus içinde çok kültürlü sosyo-politik projeleri tetiklediği gibi mikro alanda da yeniden yorumları beraberinde getirmektedir ve var olan sosyo-kültürel konumlanmalar, etno-dini yapılanmalara doğru yeniden yorumlanmaktadır.

Etkileri itibariyle geç-modernite, küresel çapta gündelik yaşamı, gruplar arası etkileşim biçimlerini, kurumsal yapıları ve modern ulus-devlet yapılarını yeniden dönüştürmekte ve buna bağlı olarak da kimlik söylemleri ön plana çıkmaktadır. Bu noktada kültürel ve etno-dini kimlikler, sosyo-kültürel değişimin bir göstergesi olarak karşımıza çıkabilmektedir.⁸ Nihayetinde kimlik, kendi sürekliliğini önemsemekle birlikte taşıdığı kurgusal özelliği itibariyle değişme potansiyeline de sahiptir. Özellikle küreselleşme süreci ve geç-modernite ile birlikte kendini hissettiren “hızlı değişim”, yapıların kısa ömürlü olmasını ve bu çözülmeye dolayısıyla yeniden yapılanmaları da kaçınılmaz kılmaktadır ki bu noktada kimlik inşası da önem kazanmaktadır.

Günümüzde kimlik inşası, kaos, kriz ve üst yapıların çöküş riski karşısında “istikrar” ve “anlam” elde etmek için önem kazanabilmektedir.⁹ Bu durum, bir yönüyle değişim ve kimlik olgularını biri diğerini besler hale getirebilmektedir. Başka bir ifadeyle, kimlik ve daha doğrusu kimliklenme,¹⁰ aslında, değişime ayak uydurmanın bir çeşit yolu olarak değerlendirilebilir. İstikrar ve değişim dinamiğini kendi içinde barındıran kimlik, bu özellikleri nedeniyle mevcut kaostan bir an önce kurtulmak amacıyla var olan etnik,

⁷ Mehmet Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2012, s.32.

⁸ Mehmet Karakaş, “Türkiye’de Toplumsal Değişimin Belirleyici Öğeleri”, *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişim*, ed.: E. Eğribel-U. Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 256.

⁹ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev.: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 50.

¹⁰ Kimliğin bir yönüyle süreçsel olarak üretildiğini vurgulamam için “kimliklenme” kavramı kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, çev. Işıl Demirakin, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 92.

kültürel ve dini konumunu yeniden üreterek değişime ayak uydurmaya çalışır. Bu çerçevede kaos karşısında istikrar talep etmek, kimliğin bir başka ifadesi (kimliklenme) ya da yapının yeniden üretilmesi olarak değerlendirilebilir. Bu, aynı zamanda kriz sonrasında kriz öncesi ile aynı olmayacağı anlamına da gelmektedir.

Geç-modernite ve/veya küreselleşme, ulus-devlet yapılarının yeniden sorgulanmasına neden olurken aynı zamanda sosyal bilimler literatüründe yeni kavramların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Kimlikle ilişkili olarak Castells'in "ağ toplumu" kavramı bunlardan biridir. Castells, ağ toplumunun gerekçesi olarak enformasyon çağına işaret etmektedir:

Enformasyon teknolojisi devrimi ve kapitalizmin yeniden yapılanması, yeni bir toplum biçimini, ağ toplumunu ortaya çıkardı. Ağ toplumu stratejik olarak belirleyici etkinliklerin küreselleşmesinin damgasını vurduğu bir toplumdur.¹¹

Ağ toplumunda baskın olmanın ve değişimin unsurları, her ağın diğerleri karşısındaki dinamikleri tarafından belirlenir.¹² Bu noktada "küresel ağ devleti"nin bünyesindeki ulus-devletlere de yeni roller düşmektedir. Castells, bu yeni roller için şunları ifade etmektedir:

Uluslararası piyasaların ve başka ekonomik süreçlerin yönetim biçimleri, büyük ulusal hükümetleri de işin içine katıyor; ama onlara yeni bir rol biçiyor: Devletlerin "egemen" oluşumlar olarak işlevleri gerilerken, daha çok uluslararası bir "siyasi oluşum"un bileşenleri işlevini görüyorlar. Ulus-devletin merkezi işlevi de, ulusüstü ve ulusaltı yönetim mekanizmalarının meşruiyetini sağlamak ve hesap sorulabilirliğini teminat altına almak olacaktır.¹³

Bu çerçevede küresel ağ devletine girmiş olan bir ulus-devlet, egemenliğini azaltarak ulus-üstü yapılarla ulus-altı yapılar arasında bağlantı kurma rolünü üstlenmektedir. Bu durum, modern ulus-devlet içinde konumlanan tüm farklı sosyo-kültürel unsurların yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir ki bu noktada etnik, dini ve kültürel kimlikler ön plana çıkmaktadır.

Küresel ağ devleti ekseninde modern ulus-devlet yapısının yeniden sorgulanması çok kültürlü denilen çok etnikli ya da çok kimlikli yeni

¹¹ Manuel Castells, *Kimliğin Gücü/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 2. Baskı, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 3.

¹² Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 3. Baskı, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 621.

¹³ Castells, *Kimliğin Gücü*, s. 451.

yapılanmaları da beraberinde getirmektedir. Bu anlamdaki çok kültürlülük sürecinin bizzat kendisi, geleneksel gerçeklik tanımlarının altını kazıdığından dolayı değişimi hızlandırıcı bir etkiye sahiptir.¹⁴ Bu noktada kimlik politikaları, sosyo-kültürel değişimin kaçınılmaz bir yönü ve aynı zamanda değişim dinamiğinin bir ifadesidir.

Küresel ağ devleti çerçevesinde kimliklerin en yumuşak biçimi “savunmacı kimlikler”dir:¹⁵ Bu tarz kimlikler, kaosu veya öngörülemezliğin etkisiyle elde olan üzerinden inşa edilen bir sığınak görevi yaparlar. Savunmacı kimlikleri direniş kimliği içinde değerlendiren Castells, küresel ağ devlet yapılanmasını ve bu bünyedeki modern ulus-devlet konumlanmasını göz önünde bulundurarak üç çeşit kimlikten bahseder:¹⁶

1) Meşrulaştırıcı kimlik: Bu kimlik, modern ulus-devlet örneğinde olduğu gibi toplumun egemen kurumları tarafından egemenliği genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir.

2) Direniş kimliği: Direniş kimliği, merkezdeki egemen tarafından değersiz olarak damgalanan (veya çoğunluğun azınlığı ötekileştirdiği) ortamlardaki aktörlerin geliştirdiği kimliktir. Etnik ve dini temellere dayalı kimlikler buna örnek verilebilir.

3) Proje kimliği: Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzemeyle toplumsal yapıyı yeniden değiştirmek için konumlarını yeniden tanımlayıp inşa ettikleri yeni bir kimliktir.

Meşrulaştırıcı kimlik, yapısal egemenliğin kaynaklarını meşrulaştıran kurum ve örgütlenmelerle bir sivil toplumdur. Direniş kimliği de etnik ve dini kimlikler etrafındaki grupları oluşturur.¹⁷ Proje kimliği ise direniş kimliğinden doğarak kimlik politikalarının, küresel ağ devleti merkezinde, yeniden yapılanmaya dönük toplumsal değişimin kaynağını oluşturur.¹⁸

Sığınak nitelikli “savunmacı kimlikler”i de direniş kimliği içinde değerlendiren Castells’in bu tasnifi, kimlik nitelikli sosyo-kültürel ve politik hareketleri anlama konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu çerçevede şu ifade edilebilir; kimlik eksenli makro değişimler, modern ulus bünyesindeki alt-kültürel grupları, Mahallemiler örneğinde olduğu gibi savunmacı veya direniş kimliği sürecine dahil edebilmektedir.

¹⁴ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Ögütte, Paradigma Yayıncılık, Ankara 2008, s. 181.

¹⁵ Castells, *Kimliğin Gücü*, s. 86.

¹⁶ Castells, *Ağ Toplumu*, s. 14.

¹⁷ Castells, *Ağ Toplumu*, ss. 15-16.

¹⁸ Castells, *Kimliğin Gücü*, s. 19.

2. Kimliğin Retoriği İçinde Mahallemiler

Mahallemiler, yükselen kimlik politikaları öncesinde kendi içinde (emik tanımlama) ve dışında (etik tanımlama) tanımlanmış ve kabul görmüş varlık alanlarıyla farklı etnik unsurlarla etkileşim içinde yaşamışlardır.¹⁹ Bu etkileşim, etnik kimliğin ötekileştirici (etnisizm) konumlanma biçiminden ziyade “diğerine hak ettiği kadar değer verme” esasına göre gelişmiştir. Başka bir ifadeyle, bölge içindeki diğer etnik unsurların sahip olduğu konum, kalıp yargıları (stereotipler) da kapsayacak tarzda, diğerlerince tanımlanmış ve kabul görmüştür. Bu etkileşimler, tarihi süreçteki aşiret gibi idari yapılanmaların heterojen yapısı da göz önünde bulundurulduğunda, katı etnik sınırlarla değil, etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla etkileşimleri üzerinden şekillenmiştir.²⁰

Bahsedilen tanımlanmış konumlanmalar, modern-ulus devlet yapılanmasının kendini sorgulamasıyla birlikte yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamanın içeriği olarak Türkiye’de başlayan “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” döneminde Kürtler ve Süryaniler gibi bölgede varlık sürdüren etno-dini unsurlar, kendilerine has ulus-içi ve uluslararası dinamiklerle, hızlı bir şekilde kimliklerini yeniden yorumlama çabalarına girmişler ve sosyo-politik arenada güçlü organizasyonlarla temsil edilmişlerdir. Konumların yeniden üretildiği bu süreçte Mahallemiler de kendi kimliklerini sorgulamaya başlamışlardır. Mahallemilerin kendilerini sorgulamadaki tartışma ve iddiaların kaynağı ilkin çevreden gelmiş sonra da bu iddiaları kendileri de tartışmaya başlamışlardır. Özellikle kimliğin bilinç itibarıyla dokunulan/yükselen alana işaret ettiği düşünüldüğünde bu sorgulamada çevre etno-dini unsurlar tarafından kullanılan kimlik merkezli retoriğin etkili olduğunu söylemek mümkündür.²¹

İkna sanatı olarak görülen retorik, diğer insanları gelecekteki davranışları ve inançları bakımından etkilemek için kullanılan dile ya da söz biçimine işaret etmektedir.²² Sözün kullanım biçimi, aydınlatan ve bilgi

¹⁹ Kendi içinden tanımlama yani emik tanımlama, grubun bizzat kendi öz algısı üzerinden kendini toplumun genelinden farklı biçimde tanımlamasıyla ilişkili bir durum iken; dış yani etik tanımlama ise grubun dışardan/dış-gruplar tarafından nasıl tanımlandığıyla ilişkilidir. Bununla birlikte sosyal etkileşimlerin diyalektik yapısı hesaba katıldığında etik ve emik durumun keşiştiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede sosyo-kültürel yapı ve etkileşimlerin makro-mikro düzeyde birbirini etkilediği, etkilerken aynı zamanda etkilendiğini söylemek mümkündür.

²⁰ “Diğerine hak ettiği kadar değer verme” esasına dayalı etnik gruplar arası etkileşimleri tanımlamaya dönük geniş bir değerlendirme için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 353-361.

²¹ Kimliğin bilinç sorunu olduğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 131-138.

²² Andrew Edgar ve Peter Sedgwick, *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*, çev. Mesut Karışahan, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2007, s. 317.

veren olabileceği gibi çoğu kez dalgalandıran, harekete geçiren, sürükleyen ve etkileyen büyük bir güç de olabilmektedir.²³ Bundan dolayı siyaset ve politika, retorik için önemli alanlarından sayılabilir. Bu noktada retorik ya da söylem, iktidarın aracı ve sonucu olabileceği gibi aynı zamanda karşıt bir strateji için engel oluşturabilecek karmaşık ve istikrarsız bir bütün de olabilir.²⁴ Bu çerçevede bahsedilen iktidar ve politika alanı aynı coğrafi havzadaki farklı etno-dini gruplar için de geçerlidir.

Türkiye’de küreselleşme dinamikleriyle birlikte modern-ulus devlet, “Çözüm Süreci”yle sivil toplum üzerindeki “egemenlik” etkisini azaltıp sivil toplumun denetim imkanına alan açmaya başlarken, süreç içinde bölgedeki etnik unsurlar arasında da hegemonik kaygılar ve ilişkiler kendini hissettirmeye başlar. Bu hegemonik seyir, siyasi ve politik kaygılarla oy toplama gayretlerinin dışında, özellikle etnik gruplar arası ilişkilerde kullanılan söylemler üzerinden de kendini gösterir.

Farklı etno-dini unsurlarla ilişkilerinde etnisizme dayanmayan etkileşimlerini günümüze kadar taşıyan Mahallemiler, Doğu ve Güneydoğu’da hızla yükselen etno-dini kimlikler karşısında kimlik kriziyle baş başa kalırlar. Bu kriz aşamasında farklı sebeplerle birlikte etno-politik²⁵ yapılanmalar çerçevesinde diğerlerince kullanılan söylemler de Mahallemilerin kendi konumlarını/kimliklerini yeniden sorgulamalarına ve aynı zamanda bu sorgulamanın yön kazanmasına sebep olur. Bu süreçte Mahallemiler, çevre etnik unsurlarca Arap (Mhellemiyye/Mahalmi/Mhalmoye)²⁶ ve Müslüman olarak kendilerine ait konumlarını sürdürürlerken, ilgili sosyo-politik gelişmelerden sonra Arap ve Müslüman kimlikleri başta olmak üzere modern-ulus devlet içindeki konumları da retoriğe konu olur.

²³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2. Basım, Ekin Yayınları, Ankara 1997, s. 583.

²⁴ Cüneyt Özdemir, “Kimlik ve Söylem”, 2001, s. 111, http://sbd.ogu.edu.tr/makaleler/2_2_Makale_5.pdf (22.01.2006).

²⁵ Joseph Rothschild, “etnopolitika” kavramını etnisiteyi siyasi bir manevra gücü haline getirme süreci olarak tanımlamıştır. Bu süreçte etnisite kültürel ya da toplumsal veri olmaktan çıkarılır. Bu noktada etnopolitika, tetiklediği etnik grupların ayırt edici kültürel miraslarını vurgulayarak, ideoloji haline getirir, somutlaştırır, değiştirir ve bazen de sanal olarak yeniden üretir. Bkz. Baumann, *Çokkültürlülük Bilmece*, s. 62.

²⁶ Mahallemiler çevre etnik unsurlar tarafından yakın zamana kadar genellikle köylerde yaşayan Araplar olarak da bu isimlerle (Mhellemiyye/Mahalmi/Mhalmoye) anılmışlardır. Bu noktada köylü ve şehirli ayırımına işaret etmek için Mardin merkezinde yaşayanlara Arap denilirken köylerde yaşayanlara ise Arap isminden ziyade Mahalmi ismi kullanılmıştır. Köy-şehir ayırımı Savur ve Mardin merkezinde yaşayan Araplar tarafından da vurgulanmaktadır. Bunun dışında şu da belirtilmelidir ki, bölgedeki Kürtler, Mıdyat ve çevresinde yaşayan hemen hemen tüm Araplara Mahalmi demektedirler. Merkezdekilerle yaptığımız bazı görüşmelere göre bu kullanım, daha önceki yüzyıllarda Nusaybin merkezinde yaşayan yerli Araplar için de geçerli iken zamanla daralarak günümüze kadar gelmiştir.

Çevre unsurlarca kullanılan söylemlerin başında Mahallemilerin yaklaşık 300 yıl öncesine kadar -Hıristiyan oldukları değil- Süryani oldukları ve büyük oruca denk gelen salgın hastalık ve kıtlık olayları neticesinde perhiz uygulamasına karşı gelmeleri sebebiyle topluca Süryaniliği terk ettikleri (veya aforoz edildikleri) ve İslam dinine geçtikleri şeklinde belirtilen yaklaşım yer almaktadır.²⁷ Mahallemiler, bu iddianın karşılığını kendi zihinlerinde ve algılarında bulamadılar.²⁸ Buna rağmen, bu iddianın geçerliliğine dair ipuçlarını da aramaya başladılar: Yerleşim alanlarındaki kilise ve kuyu gibi bazı mevkilerin Süryanice isimlerle anılıyor olmasını ve evlilik yoluyla Müslüman olmuş, aslen Süryani kökenli olan kadınların varlığını göz önünde bulundurarak bu iddianın gerçekliğine kapı araladılar. Bununla birlikte, “Bizim (Müslümanların) değildir, Hıristiyanların adettir.” gerekçesiyle terk ettikleri “Cım’it el’Meryem” gibi bayramların hafızalarda hâla canlı olması ve konuştukları dilde bazı Süryanice kelimelerin varlığı da dini köken açısından Mahallemilerde “Biz kimiz?” sorunsalını da beraberinde getirir. Bu yöndeki iddiaların gerçekliğini araştırmak ve benzeri sorulara cevap vermek adına tartışmaları takip eden bazı Mahallemiler, özellikle dernekler ve sosyal ağ grupları, yaşadıkları coğrafyanın yer ve mevki isimlerini tespit ederek kaydetmeye yöneldiler. Öyle ki tüm bu gayretler, kendi içinde arşiv değeri kazanmaya başlayacak seviyeye bile gelir.

Mahallemilerin Süryani menşeli oldukları yönündeki iddia, özellikle Süryani çevrelerce kullanılmaktadır. Bu iddialar, Mahallemilerin şimdiye kadar var olan konumlanma biçiminin “buharlaştırma”sına ve/veya soruları cevaplamaya dönük arayışlarına sebep olmaktadır.²⁹ Bu tarz söylemlerin

²⁷ Bu yöndeki iddialarla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 88-94.

²⁸ Mahallemiler Süryani ismini son zamanlarda yapılan akademik araştırmaların etkisi ve konuyla ilgili gündemde yer alan bir takım tartışmalar neticesinde kullanmaya başlamışlardır. Normal şartlarda Mahallemiler, bölgede yaşayan Hıristiyanlar için Süryani kelimesi yerine “Nısâra” telaffuzunu kullanmaktadırlar.

²⁹ Burada buharlaştırma, etkileşimsel süreç neticesinde gruplar arası kabul görmüş konumlanmanın çözülmesine işaret etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bunun neticesinde, ya yeniden üretilen bir konum/kimlik ya da söz konusu olan grubun diğerleri arasında kaybolması ve daha doğrusu görünmez olması durumu ortaya çıkmaktadır. Kimliğin kendi içindeki -kategorik- unsurlardan birinin ön plana çıkmasıyla diğer unsurların anlam darlığına girmesi, değersizleşmesi veya karşılıksız kalması da grubun kendi içindeki buharlaşması olarak zikredilebilir. Bu durum özellikle etnisizme dayanan kimliklerde ve etkileşimlerde söz konusudur. Bu noktada ahlaki hassasiyetler, yerini ön plana çıkan unsura bırakır. İş ortaklığının olup iş ahlakının olmaması veya dil gibi bir unsurun ön plana çıkmasıyla aynı dili konuşmayan komşularla etkileşimlerde ahlakiliğin gözetilmemesi yoluyla ötekileştirilmesi buna verilebilecek örneklerdendir. Diğerleri arasında kaybolma veya görünürlüğün azalması olarak belirtilen buharlaştırma durumunda etkili olan daha çok çevre etnik unsurlarken, ikinci durumda ise bizzat kimliğin/grubun kendisidir.

bazı Süryani çevrelerince sürdürülüyor olmasından hareketle Süryanilerin kendi dini konumlarına Mahallemiler üzerinden bir değer atfettiklerini söylemek mümkündür. Bunun karşısında da bazı Mahallemiler de neticede Müslüman olduklarını vurgulayarak benzer bir değeri kendilerine atfetmekle sorunu aşmaya çalışmaktadırlar.

Sosyal yaşamda Mahallemilerin konumunu buharlaştıran söylemlerden biri de Mahallemilerin Kürt kökenli olduklarıyla ilgili iddialardır. Bu yöndeki iddialar, Mahallemi köyleri içinde yer alan bazı ailelerin Kürt kökenli olması, yine konuşulan dilin çevre dillerden izler taşıması, coğrafyanın yoğun Kürt nüfusuna sahip olması gibi sebeplerle desteklenebilmektedir.³⁰ Bu yöndeki iddialar, “Aynıyız, aynı yerde yaşıyoruz.” (G5;K;80), “Dinde kardeşiz.” (G8;E;72), “Her halükarda biz Arap’ız.” (G14;E;77), hatta “Arap oğlu Arap’ız.” (G8;E;72) örneklerindeki gibi tepkilerle karşılanmaktadır. Kürt kökenli olduklarıyla ilgili söylemlerin, özellikle kimlik üzerinden bölgede kendini hissettiren etno-politik stratejiler lehine onların siyasi konumlanma zeminlerinin değişimine alan açtığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda bu söylemler, Mahallemilerin kimlik sorunsalı karşısında Arap kimliğini daha fazla gündemde tutmalarını da beraberinde getirmektedir.

Mahallemilerin aslında Arap oldukları halde Türkiye’de Kürt olarak tanınmaları onlar açısından rahatsız edici olarak belirtilmektedir. Bu gibi rahatsızlıklardan dolayı da Mahallemiler, kimlik sorunsalında kendilerinin Arap olduğunu ön plana çıkarmaktadırlar.³¹ Nitekim Mahallemilerin bu yönde duydukları rahatsızlıklar haber konusu olmuş ve bu haberde de Kürt değil Arap olduklarına dair ifadeler ön plana çıkmıştır.³²

Üzerinde söylem geliştirilen konulardan bir diğeri de özellikle çevrede yoğun muhatap kitlesine sahip Kürt etno-politiğinin ağırlıklı kullandığı “asimilasyon” ve “devletçi olma” vurgularıdır. Genel anlamda Türkiye, modernleşme ve modern-ulus devlet yapılanmasını kendine has bir biçimde bütün alanlarda tecrübe etmiştir. Modernleşme neticesinde söz konusu olan asimilasyon ve modern-ulus devlet yapılanması bütün sosyo-kültürel alanlarla ilgili olarak tartışılabilir bir süreç iken bu noktada konu, etnik

³⁰ Mahallemilerin Kürt kökenli olduklarıyla ilgili iddialar hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 80-82.

³¹ Konuyla ilgili veri ve değerlendirmeler için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 131-136.

³² 03 Aralık 2012 yılında yer alan haberin kaynağı için bkz. (<http://www.haber7.com/tarih-ve-fikir/haber/959586-anadolu-araplari-mihallemiler-ilgi-bekliyor>) (12.12.2015).

kimliğin inşasına dönük bir işlevle ön plana çıkartılmaktadır. Burada modernleşme olgusuyla yapılması gereken hesaplaşma devlet karşıtlığı üzerinden “asimile olmamak” söylemleriyle kendini göstermekte ve etnik kimlik, daha çok devletle mesafeli olmak üzere yeniden üretilmektedir. Kimliğin bu yeniden inşa biçiminin post-modern yeniden yapılanmanın Türkiye’ye has genel tecrübesiyle ilgili bir durum olduğu söylenebilir. Bu sürecin Mahallemilerle ilgili olan kısmı ise retoriğe konu olan bu vurguların yansıma şeklidir.

Mahallemiler, daha önce de işaret edildiği gibi genel olarak hem çevredeki etnik unsurlarla hem de devletle sorunlu olmayan bir konum sergilemişler ve günümüze kadar bu konumlarını korumuşlardır. Öyle ki yaşadıkları sosyo-kültürel yapıya adaptasyonu ve bu çerçevede Türkiye’ye has olarak Türkçe’yi akıcı konuşabilmeyi başarı olarak değerlendirmişlerdir.³³ Kültürel ve etno-dini kimliklerin yükselişi karşısında ise tersi bir durum söz konusu olmuştur. Bu süreçte onlar, çevre etnik unsurlarca da değerli bir biçimde karşılanmamış ve çoğu kez “asimile oldunuz” söylemleriyle itham edilmişlerdir.

Sosyal ilişkilerde Kürtler tarafından sık sık kullanılan “asimilasyon” söylemi, Mahallemiler açısından özellikle anadil üzerinden karşılık görmüş ve son zamana kadar anadillerini ihmal eden Mahallemiler, bu konudaki eksikliklerini giderme uğraşına girmişlerdir. Bu süreçte Mahallemiler, anadillerini canlandırma gayretlerine sıcak bakarken, devletle olan mesafelerinde ise Kürt etnisitesi üzerinde yükselen etno-politik söylemleri benimsemeyerek Arap kimliklerini ön planda tutma ihtiyacını hissetmişlerdir.

Genel anlamda retoriğin niçin kullanıldığı hususu, sorgulanması ve bilinmesi gereken bir öneme sahiptir. Öyle ki kullanılan dilin veya söylemin arkasında, ona anlam ve strateji kazandıran büyük bir yapının olduğu kabul gören bir yaklaşımdır.³⁴ Özellikle Türkiye’nin kendine has ilerleyen hızlı ve değişken siyasi yapılanmasında bu ve benzeri söylemler, sosyo-politik yaşamla doğrudan ilgilidir. Bu çerçevede kullanılan retorik, etno-politik bir takım amaç ve menfaatlerle yönlendirilebilmektedir. Bu noktada şu söylenmelidir ki günümüze kadar “Dinler ve Diller Kenti” olma özelliğini beraberinde getiren toplumsal bütünlüğün devam etmesi için siyasi

³³ Konuyla ilgili bazı veri ve değerlendirmeler, makalenin “Dil ve Politika” başlığı altında yer almaktadır.

³⁴ Yapısalcıların konuya yaklaşım biçimleri bu şekildedir. Geniş bilgi için bkz. Özdemir, “Kimlik ve Söylem”, s. 111.

manipülasyonlara açık olan etno-politik merkezli retoriğin terk edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu durum, sadece Mahallemeleri değil tüm çevreyi politize edebilmektedir.

Mahallemeler, çevredeki etnik unsurlarla “etnik kategori”³⁵ seviyesinde bir etkileşim içinde olmuşlardır. Bu seviye, sınırları keskinleşen etnisizmden farklı olarak bireye diğerlerine karşı dengeli bir şekilde davranmayı öğreten ve bununla birlikte kökenleri hakkında da bilgi verebilen konumlanmaya işaret etmektedir. Bu çerçevede grup üyeleri, kültürel açıdan kendilerini farklı (mesela Arap ve Müslüman) bir şekilde tanımlayabildikleri gibi diğerlerince de bu şekilde kabul edilmekte ve etkileşimler, etnik merkezli sistematik bir konumlanma (ayırıcılık) söz konusu olmadan çapraz kategorizasyonlar biçiminde devam etmektedir.³⁶ Etno-politik süreçte ise Mahallemeler, direniş içinde tanımlanabilecek savunmacı bir konumda yer aldılar. Savunmacı konum (direniş kimliği), daha önce de belirtildiği gibi kimlik krizi nedeniyle oluşan kaosa karşı kendi kültürel unsurlarına sığınmayı beraberinde getirmektedir ki kriz, bu sığınma yoluyla aşılmaya çalışılır.

Mahallemelerin kendi içlerinde oluşan kimlik sorgulaması, kimlik inşasının aracı olan bazı derneklerin kurulmasına, Mahallemi köylerini tanıtıcı bazı internet sitelerinin açılmasına ve internetteki sosyal ağ üzerinden bazı grupların oluşturulmasına sebep olmuştur. Bu sorgulama ve beraberinde gelen kimliğin yeniden inşası, özellikle dil üzerinden görünürlülük kazanarak devam etmektedir. Bu bağlamda derneklerin gayret ve çalışmaları da dikkat çekmektedir.

3. Mahallemelerle İlgili Kurulan Dernekler ve Siyaset Arayışı

Mahallemelerin kimlik krizini aşmaya yönelik gösterdikleri gayret ve arayışların başında Mahallemi köylerini, Mahallemi kültürünü ve dilini tanıtan internet siteleri yer almaktadır. Bunlara süreç içinde kurulan dernekler ve sosyal medya üzerinden oluşturulan ağ grupları eklenebilir.

³⁵ Etnik ortaklığın veya kolektif aidiyetin en az bütünleşmiş türü olarak etnik kategoride, sistematik bir konumlanmadan ziyade diğerleriyle eleştirel yoruma dayanan bir etkileşim süreci söz konusudur. Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, çev. Ekin Uşaklı, Avesta Basın Yayın, Ankara 2004, s. 69; Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 103.

³⁶ Bahsedilen konumlanmayla ilgili bazı veri ve değerlendirmeler için bkz. Yeşilmen, *Mahallemeler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 159; 135-136.

Mahalleme köylerini tanıtan internet siteleri, birbirinden bağımsız ve konuya ilgili kişiler tarafından hemen hemen her köy adına oluşturulmuştur.³⁷ Bu siteler, Mahallemilerle ilgili verileri paylaşmakta ve köylerini tanıtıcı özel bilgiler sunmaktadırlar. Bununla birlikte her site, kendi köyü ile ilgili özel haber ve durum bilgisini de paylaşarak bir nevi sosyo-kültüre dönük portal ortamı görevini yerine getirmektedir. Bu sitelerin içeriği “www.haldeh.com”³⁸ örneğinde aşağı yukarı şöyledir: Mahallemilerle ilgili genel tarihi veriler, köyle ilgili tarihi bilgiler, şecere-soy bilgisi, yöre mutfağı, fıkralar, çeşitli konular hakkında bazı videolar, Arapça-Türkçe bazı hikayeler, bilmeceler, oyunlar-oyuncaklar, batıl diye isimlendirilen bir takım inançlar, yer adları, gelenek ve kültürden bazı örnekler, yöresel bazı eşyalar, köyün genel mimarisi ve camileri, muhtarlık bilgileri ve varsa köyden şehit olmuş kişileri tanıtıcı bilgiler yer almaktadır. Tüm bunlarla birlikte sitelerde Mahallemilerin konuştuğu yerel dili tanıtıcı sözlük de dikkat çekmektedir.

Mahallemilerle ilgili oluşturulan sosyal ağ grupları genellikle köy isimleri üzerinden aktiflik göstermektedir. Bunun dışında “Arap” ve “Muhalleme” isimleriyle oluşturulmuş ağ grupları da söz konusudur. Muhalleme ve Arap kimliğini vurgulayan gruplarda paylaşılan konular, köy sitelerindeki konulara eşdeğer olmakla birlikte daha çok etnik bir söylem zemini üzerinden oluşturulmaktadır. Nitekim son zamanlarda yaygınlık kazanan “Muhalleme”³⁹ isim vurgusu yeniden üretilen bu kimliği temsil etmektedir ki burada ilk sesli harfin “u” ile belirtilmesi ön plana çıkmaktadır. Belirtilen “u” sesli harfin kullanımı, aynı zamanda Mahallemilere dönük kullanılan isim çeşitliliğinin ve köken tartışmalarında yer alan belirsizliğin giderilme çabası olarak da değerlendirilebilir. İsmi bu şekilde belirtilmesiyle ortak aidiyet itibarıyla Arap kimliği vurgulanmaktadır. Bu noktada ön plana çıkarılan temel husus da Arapça dilinin canlandırılması gerekliliğidir.

Mahallemilerin kimlik sorunsalına dönük dil üzerinden yaptıkları ilk çalışmaların amacı akademik araştırmalara da konu olan yerel dilin mahiyetinin sorgulanması idi. Bir takım sorgulamalar yapıldıktan sonra çalışmalarını geliştirmek ve dili tanıtmak amacıyla internet siteleri üzerinden

³⁷ Bu sitelerden öne çıkanlar şunlardır: “www.haldeh.com”, “www.kinderip.net”, “www.gelinkaya.com”, “www.gelinkayaderneği.com”, “www.derizbin.com”, “www.sorizbah.com”.

³⁸ Haldeh, Sarıkaya köyünün yerel ismidir.

³⁹ Bu isim, Bekir b. Vail’in Şeyban koluna mensup olan Muhalleme b. Zühl’den hareketle kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 77-78; 84-86.

sözlük çalışmaları da yapıldı. Bu çalışmalar süreç içinde yapılan çalıştaylar aracılığıyla daha da geliştirildi.⁴⁰ Yöneticileri tarafından bu çalıştayların amacı şöyle ifade edildi:

Amacımız, Arapça'nın farklı bir lehçesini konuşan yöremizdeki insanların (Mahallemilerin) anadili ile ilgili sorunlarını paylaşmak, bunların çözümü için fikir alışverişinde bulunmaktır. Mesela; temel sorunlardan biri şudur: Söz konusu lehçenin yazılı bir temele dayanmamasıdır. Bu çalışmaların kültürümüze katkı sağlaması dışında da herhangi bir gayesi yoktur. (E;47)

Dil, Mahallemi kimliğinin uyanışa geçtiği ilk andan itibaren önemsenen temel unsurlardan biridir. Dil unsurunun ön plana çıkmasının en temel gerekçesi, etnik kökene dair sorgulamaya yön kazandıracak ipuçların kullanılan dilin kendi içinde barınmasıydı. Bu çalışmaların sonradan kendini hissettiren gerekçeleri ise özellikle kurulan dernekler ve ağ grupları üzerinden gelişen etnik söylem eşliğindeki gerekçeleri, "asimile olmamak", "Mahallemi kültürünü korumak" ve "Demokratik Açılım/Çözüm sürecinde biz de varız." gibi vurgular olmuştur.

Mahallemilerin kültürel talepleri, resmi olarak ilk defa, 2006 yılında Mercimekli (Hapsines) köyünde kurulan, "Sami Mihellemi Dinler Diller ve Medeniyetler Arası Diyolog Derneği" tarafından dile getirilmiştir. Derneğin kuruluşunda resmi ve sosyal yönden bir takım zorluklar söz konusu olmuştur.⁴¹ Özellikle süreç içindeki etno-politik çatışmalar, Mahallemilerin derneğe yaklaşımını olumsuz etkilemiş ve bu yönde Mahallemiler, dernek kurucularına ve derneğe "Siz de devleti zayıflatmak istiyorsunuz." yaklaşımıyla mesafeli davranmışlardır. Sonraki aşamada "Mihellemi" kimliği yanında "Arap" kimliğinin de vurgulanması gerektiğini düşünen dernek üyeleri, ayrıca "Anadolu Arap Birliği Derneği"ni de açarlar, fakat bu dernekler, bazı davalar neticesinde mahkeme kararıyla kapatılır. Bahsedilen dernek kurucuları, sonrasında "Anadolu Arap Birliği Hareketi" derneğini açmışlarsa da bu da 2015 yılı itibarıyla kapatılan dernekler arasında yerini alır.⁴²

⁴⁰ Yapılan çalıştayla ilgili yerel basında çıkan haber için bkz. (<http://www.artukluhaber.net/haber-muhallemi-araplarIndan-2.arapca-sozluk-callstayI-20908.html>) (05.03. 2016).

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Aslan, "Mihallemlerin Demokrasi Rüyası", *Türkiye'nin Demokratikleşmesi*, ed. Hakan Samur-Zelal Kızılkıran Kısacık, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014, ss. 355-357.

⁴² Geniş bilgi ve basında çıkan ilgili haberler için bkz. (<http://bianet.org/bianet/siyaset/164667-mihallemler-meclis-yolunda>); (<http://www.radikal.com.tr/turkiye/en-buyuk-arap-dernegi-kapatildi-1326039/>) (01.12.2015).

Mahallemler açıldığı ilk andan itibaren “Sami Mihellemi Dinler Diller ve Medeniyetler Arası Diyolog Derneği”ne mesafeli yaklaştılar. Dernek, yaptığı bir takım basın açıklamalarıyla dikkatleri bölge Araplarının/Mahallemlerin üzerine çekebilmiş, fakat onları temsil yeteneğini hiçbir zaman kazanamamıştır. Dernek aracılığı ile basında çıkan bazı haberler ve verilen demeçler, birçok Mahallemleri tarafından “şov(menlik)” olarak yorumlanmıştır.⁴³

Mahallemler, yukarıda adı geçen dernek(ler) vesilesi ile bölgede sadece Kürt nüfusunun değil Arapların da yaşadığının basına yansımından memnundu, fakat derneğin içinde bulunduğu söylemlerden de rahatsızlardı. Çünkü kullanılan söylemler, Kürt kimliği üzerinden yükselen etno-politik taleplere işaret ediyordu ve bundan dolayı da Mahallemler, derneğin faaliyetlerini tereddütle karşılamışlardı. Nihayetinde 2015 yılındaki genel milletvekili seçimlerinde dernek başkanı, HDP’den Mardin ve sonrasında Batman milletvekili seçilince Mahallemler bu tereddütlerinde haksız olmadıklarını dile getirdiler. Bu dernek ve başkanı vasıtasıyla HDP’nin kimlik siyaseti üzerinden tanımlanmaya başlanan Mahallemler, her fırsatta durumdan duydukları rahatsızlığı ifade etmeye çalıştılar. Öyle ki bu dernek(ler) kapatıldıktan sonra başkalarının yeni bir dernek (MAY-DER) kuruldu ve bu yeni derneğin kurucuları, bir öncekinin sebebiyet verdiği algıdan korunmak için kendilerini şu ifadelerle tanıttılar:⁴⁴

Zorunlu Açıklama: Bizler, MAY-DER olarak, kuruluş çalışmalarımızda yanlı ve yanlış bilgilerin mevcut olduğu kanaatine varmış bulunmaktayız. Sami Mihellemi Derneği Başkanı ve Mardin HDP Milletvekili ile maddi veya manevi bağımızın bulunmadığını, siyasi çizgisini değiştirme noktasında bizce kabul edilebilir samimi düzeye ulaşmadığı müddetçe hiç bir ortamda maddi ve manevi birlikteliğin veya ortaklığın kati suretle olmayacağını bilinmesini (istiyoruz). (Bununla birlikte) Anadolu'ya yerleşen en eski Arap Kabilesi olan Muhallemler Araplarının asimilasyonuna karşı kültürlerinin muhafazası için çalışmakta olduğumuzu, Derneğimizin kuruluşunda ve fikir yapısında Muhallemler Arap kültür ve milli şuuru dışında hiçbir şeye yer verilmeyeceğini tüm kamuoyuna ilan ediyoruz. (MAYDER - Yönetim Kurulu).⁴⁵

⁴³ Geniş bilgi için bkz. (<http://www.haber7.com/tarih-ve-fikir/haber/959586-adiyolan-araplarimihallemler- ilgi-bekliyor>) (01.12.2015).

⁴⁴ MAY-DER ile ilgili aktarılan alıntılar, 09.01.2016 tarihli olmak üzere şu adresten derlenerek alınmıştır: (https://www.facebook.com/groups/muhallemler.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity) (09.01.2016).

⁴⁵ Bkz. https://www.facebook.com/groups/muhallemler.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

MAY-DER (Muhalleme Arap Yardımlaşma Kültür Derneği), öncelikle sosyal ağ üzerinden oluşturduğu grupla kendini tanıtmaya ve amaçlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Facebook'ta 2000'den fazla takipçisi bulunan MAY-DER grubunun sitesinden derlenen bilgi paylaşımlarında kimlik krizini aşmada gelinen nokta ise şu şekilde belirtilmektedir:

Anadolu Arapları bugüne kadar her şey oldular. Her milletin her cemaatin her partinin içinde kendilerini kabul ettirdiler. Türk oldular, Kürt oldular, AKP'li oldular, MHP'li oldular, cemaat oldular, komünist oldular, çağdaş yaşamcı oldular, Türkan Saylan'ı, İşçi Parti'li oldular. HDP'li bile oldular. Anlayacağınız her şey oldular. Ancak kendileri olmadılar, olamadılar. Hep bir kimlik sorunu yaşadılar. Bugün ise artık bu kimliksizlikten kurtulmaya başladılar ve kendi kimlikleri olan ARAP kimliğini buldular. (Muhalleme Arapları).⁴⁶

Arap etnik kimliği üzerine vurgu yapan MAY-DER, kendi amacını ise şu şekilde ifade etmektedir:

Amaç, Türkiye'nin asli unsuru olan Arap ve özelde Muhalleme halkını kültürel açıdan bilgilendirmek, fakir ailelere (Arap, Kürt, Türk fark etmez) karınca kararınca yardım etmektir. Bu dernek, Arapça şarkı, ilahi ve şiirleri mümkün mertebe çocuklarımıza öğretmeyi hedef bilen bir dernektir... Dernek kurma amacımız, uzun ve değerli bir geçmişe sahip olan Muhalleme Arap dil ve kültürünü dış tahribatlara karşı korumak ve var olan dili, gelenek ve adetlerimizi halkın dini olan İslam'a ters olmadığı sürece sahiplenmektir.⁴⁷

Burada öne çıkan husus etnik kökeni ne olursa olsun Türkiye'de yaşayan herkese maddi yardımlarda bulunmak ve "Muhalleme" Arap dilini ve kültürünü koruyup canlandırmaktır. Aynı zamanda grubun sahip olduğu hedeflerden biri olan "dil" in/ "kültür" ün korunması ön plana çıkmaktadır. Yeni neslin Arapça ve anadilini öğrenmesine katkı sağlamak üzere şarkı, ilahi ve şiir çalışmalarıyla dilin canlandırılması önemsenmektedir. Nitekim üyelerinde aradıkları birincil özellik de bu yönde kendini göstermektedir:

⁴⁶ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhalleme.arap.derneği/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

⁴⁷ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhalleme.arap.derneği/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

Tüm Türkiye halklarına saygımız sonsuzdur ancak üyelerimizin Arapça konuşan ailelerden seçilmesi önceliğimizdir.⁴⁸

Dernek ve ağ gruplarının dil üzerinden yaptıkları çalışmalar, Türkiye’de yaşayan diğer Arap çevrelerinin de gündeminde yer alan bir konudur. Özellikle “18 Aralık Dünya Arapça Günü”⁴⁹ etkinlikleri, ilgili dernekler ve sosyal ağ grupları tarafından memnuniyetle karşılanmaktadır. 2013 yılında kurulan Anadolu Arapları Derneği’nin⁵⁰ öncülüğünde Türkiye’de ilk defa 2014 yılında kutlanan 18 Aralık Dünya Arapça Günü etkinlikleri, her sene düzenlenmekte ve dünyanın çeşitli Arap ülkelerinden katılımlar gerçekleşmektedir. Etkinliklerde Arapça dilinin akademik yönden tanıtılması ve günlük yaşamda kullanılması hususu ön plana çıkmaktadır. MAY-DER de günlük yaşamda Arapça konuşulmasını ön plana çıkartarak bu çerçevede ailelerin de çocuklarına anadillerini öğretmeleri ve “asimilasyondan kurtulmak” vurgusuyla dilin korunması ve canlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Bunu yaparken de “ırkçı”lık ve çeşitli söylemlere konu edilen “faşist” sorunsalını da şu yaklaşımla aşmaya çalışmaktadır:

Muhalleme Arap Derneği May-Der olarak kafatasçı anlayışla işimiz olmaz. Arapların bir üstünlüğü varsa erdemli, İslami, hoşgörülü ve irfani davranışları sayesinde... Madem ben Arap yaratıldım Arapları ve Arap kültürünü öğrenmem ve onu özümsemem gayet doğaldır. (Muhalleme Arapları).⁵¹

Türkiye’de sosyal etkileşimlerde etnisizmi arttıran etno-politik yapılanmaların sebep olduğu bölünme/parçalanma kaygılarına karşı MAY-DER, birlik hassasiyetine işaret ederek “Türkiyeli olma” durumunu benimsediğini belirtmektedir:

Tüm Muhallemlerin sayfası olan May-Der, bu zor süreçte Türkiye’nin birlik, beraberliği ve bütünlüğünden yanadır. Bu yönde hiçbir siyasi tarafı yoktur. Her üyenin gönlünde yatan muhakkak bir siyasi görüş vardır; biz sadece saygı

⁴⁸ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhalleme.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. (<http://www.akdemistanbul.com.tr/haberler/etkinlik-haberleri/detay/18-aralik-dunya-arapca-gununu-kutluyoruz#.VpFaRbaLTIU>) (01.12.2015).

⁵⁰ Dernek hakkında geniş bilgi için bkz. (<http://www.anadoluarapları.com/>) (01.12.2015).

⁵¹ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhalleme.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

duyarız ancak kesinlikle taraf değiliz. Bazıları hepimiz Türk'üz diyor bazıları başka bir şeyler söylüyor ancak biz, şunu söylüyoruz: Hepimiz Türkiyeliyiz.⁵²

Yaşanılan kimlik krizini “Arap” etnik kimliği üzerinden ve “Türkiyeli” olma vurgusuyla aşmaya çalışan MAY-DER, bu yöndeki gayret ve çabalarını, özellikle dil üzerinden yaptığı kültürel faaliyetlerle sürdürmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Arapların Türkiye'nin asli unsurlarından biri olarak değerlendirilmesini de istemektedir:

Off be... Şu an konuşan Cumhurbaşkanımız maalesef yine Türkiye'deki 6 milyon Arap kökenli vatandaşları görmezden geldi. Abazayı da saydı, bizi (Türkiye'de yaşayan tüm Arapları) gene unuttu...⁵³

Mahallemilerle sahada yaptığımız genel görüşmelerde yer yer karşımıza çıkan bu talep, bazı görüşmecilerimiz tarafından kimliğe değer atfetme kaygısıyla önemsenmektedir. “Cumhurbaşkanı/Başbakan bizden bahsetmedi.” gibi sitemler, bu değer vurgulanmasına dönük ifadeler olarak değerlendirilebilir. Tam bu noktada derneklerin ve benzeri faaliyetlerin “değerli” kimliği karşılama hususunda insanlar tarafından sınındıklarını söylemek mümkündür.⁵⁴ 2006 yılında açılan ilk dernek, bu değeri karşılama hususunda yetersiz kalmış ve temsil yeteneğini bir türlü oluşturamamıştır. Sonrasında açılması düşünülen dernekler de muhtemelen benzer bir sınamayla yüzleşeceklerdir.

Sosyal medyadaki grup paylaşımlarında Arapların, özelde de Mahallemilerin milletvekili statüsüyle temsil edilmesi gerektiğini yansıtan düşünceler görülmektedir. Bu yöndeki yaklaşımları örnekleyen paylaşımlardan biri şöyledir:

Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde, ilçelerinde ve köylerinde yaşayan, nüfusu milyonlara varan Araplar bulunmaktadır. Bunlar, Türkiye'de durmadan değişen siyasi konjonktür içindeki taleplerini, ihtiyaç ve önerilerini dile getirememektedirler. Bunun birçok nedeni vardır: En büyük ve en geçerli olan nedeni ise Türkiye Araplarının siyasi olarak belirli bir çizgide veya görüşte

⁵² Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhallemi.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

⁵³ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhallemi.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

⁵⁴ “Değerli olmak” ve “değer vermek”, kimliğin kendi içindeki istikrarının devamı için en temel ihtiyaçlardan biridir. Geniş bilgi için bkz. Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz: Topumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler*, İmge Kitabevi, Ankara 2007, ss. 16-17.

olma noktasında isteksiz, yetersiz ve tecrübesiz olmalarıdır... Önümüzde yaklaşan seçimler var... Peki, kardeşlerim! Size bir gerçeği vurgulamak istiyorum: Biz neden her seçimde temsilcilerimizi adam gibi seçemiyoruz? ... Türkiye Araplarının artık milli bir şura sahip olması gerektiği kanaatindeyim. Kalkıp bölücülük yapalım, demiyorum; ama Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bölgelerimizden seçilecek temsilcileri de güzelce seçelim diyorum. Yerel yöneticilerimizi seçerken de aynı hassasiyeti gösterelim. İhtiyaçlarımıza ve taleplerimize cevap verebilsinler. Milli bir şuurumuz olsun ki verdiğimiz oyun hakkını isteyebilelim, oyumuza sahip çıkalım.⁵⁵

Burada Mahallemlerin mecliste temsil edilmesi talebi ön plandadır. Temsil imkanı için Arap kimliğine mensup olanların seçimlerde organizeli olmaları gerektiği ve bundaki amacın "bölücülük" olmadığı, aksine var olan siyasi arenada böyle bir organizasyona ihtiyaç hissedildiği vurgulanmaktadır. Bunun başka bir ifadesi, "oy'un hakkını istemek" şeklinde değerlendirilebilir. Bu noktada "oy"un karşılık olarak etnik kimliğe ve etnik kimliğin politize kanallarına işaret ettiği göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede kimliklerin inşa vurgusu kadar onların nasıl, ne için ve kim tarafından inşa edildiği de önem kazanmaktadır.⁵⁶

62 Kolektif düzeydeki krizin aşılması yönünde kendini hissettiren Mahalleli kimliğinin inşası, dernek açma, sosyal ağ grupları oluşturma gibi bir takım sosyal faaliyetlerle yön kazanırken, daha önce de belirtildiği gibi, bu süreç, özellikle dil (Arapça) üzerinden kendini hissettirmektedir. Kimliğin, dil gibi kolektif bilince yükselen bir unsur üzerinden konumlanması, eleştirel yorum etkileşimlerine dayalı yaşamın diğer unsurlarının buharlaşmasına sebep olabilmektedir. Başka bir ifadeyle, kimlikleşme sürecinde dil ön plana çıkarken tarihi süreç içinde birikerek gelen diğer sosyo-kültürel unsurların (erdem, irfan ve karşılıklı anlayış gibi özelliklerin) zayıflama ve değersizleşme riski de söz konusudur. Alan çalışmasında karşılaştığımız "Arap'ız ama faşist değiliz."; "Arap'ız ama Kürtler de Türkler de biz de Müslümanız."; "Arap'ız ama devlet düşmanı değiliz; bu vatanda hepimiz kardeşiz." "Türkiyeliyiz." anlamındaki yaklaşımlar, söz konusu olan buharlaşma alanına işaret eden hareketlenmeler olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda bir unsurun bilince yükselmesi, sosyo-kültürel etkileşimlere ve politik hareketlenmelere de bağlı olarak, kimliğin diğer kendi unsurları karşısında ya da çevredeki diğer

⁵⁵ Bkz.

https://www.facebook.com/groups/muhalleli.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

⁵⁶ Castells, *Kimliğin Gücü*, s. 14.

gruplar ve kimlikler karşısında, keskin sınırlar oluşturma riskini de beraberinde getirebilmektedir. Konunun bu yönü de diğer etnik gruplara karşı olduğu gibi kimliğini yeniden üreten grupların kendi kendileriyle olan bir sınavı/mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Bununla ilgili olarak bir sonraki konuda dilin Mahallemiler açısından önemi ve politik süreçte konumlandırıldığı alanla ilgili görüşmeler değerlendirilecektir.

4. Kimliğin İnşasında Anadil Meselesi ve Politika

Dil, sosyo-kültürel düzeyde etnik kimliğin dışa yansıyan ve gözlemlenebilen unsurlarının başında yer almaktadır. Bu özelliğinden dolayı dilin birleştirici ve ayırıcı işlevleri öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, dil, aynı dili konuşanlar arasında biz aidiyetine, diğerlerine dönük ise farklılaştırıcılık etkisine sebep olabilmektedir. Bu yönüyle dil, “gruba mensubiyetin ölçütsel bir niteliği, etnik kategorileştirmenin önemli bir işareti, kimliğin duygusal bir boyutu ve gruba tutunmayı kolaylaştırmanın bir aracı” olarak sosyal yaşamda ve etnik gruplar arası ilişkilerde dikkati çekmektedir.⁵⁷

Modern ulus-devlet yapılanması sürecinde ulusal kimliğin bir işareti olarak “resmi dil” üzerinden dilde standartlaşma kendini gösterirken bunun dışında kalan diğer diller de standart dışı olarak göz ardı edilmiştir. Neticede kullanılan diller ve söz konusu olan değerler arasındaki farklar da göz ardı edilmiş ve grupların kimliklerinde kendine has bir takım sorunlar meydana gelmiştir. Bu sorunların başında da özgüven kaybı yer almaktadır ki bunun temel sebebi grupların ikinci dili kendi anadilleri gibi konuşamaması olmuştur. Doğrusu bu sorun ekonomik sıkıntıları beraberinde getirebileceği gibi psikolojik sorunlara, fiziksel ve sosyal yalıtıma da yol açabilmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla, standart dili akıcı kullanabilmek aynı zamanda tüm bu sorunların aşılması anlamına da gelebilmektedir. Bu noktada şu söylenmelidir ki, Mahallemelerde olduğu gibi, anadildeki canlılığın kendini hissettirdiği son zamanlara kadar ikinci dili akıcı biçimde konuşabilmek grup üyeleri tarafından başarı olarak algılanabilirken bu başarı, aynı zamanda ana dilini ihmal etmeyi de beraberinde getirmiştir.

Küreselleşme sürecindeki modern ulus-devlet yapılarının değişim/dönüşüm gayretlerinden biri de kendi içinde barındırdığı farklı

⁵⁷ Kemal İnal, *Dil ve Politika: Dilin Kökeni, Etnik Boyutu ve Kimlik İlişkisi*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2012, s. 113.

⁵⁸ İnal, *Dil ve Politika*, ss. 110,117.

etnik kimliklerin/dillerin meşruiyetini kabul etmeleri olmuştur. Bu süreçte alternatif olarak çokkültürlü politikalar uygulanmış ve dil eksenli olmak üzere farklı etnik (ve dini) kimlikler, politik arenada ön plana çıkmıştır. Türkiye’de bu, birbiriyle çatışma içine girmeden farklı etnik unsurlara sahip çıkılması ve temsil imkanı kazanmaları amacıyla “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” olarak ifade edildi ve süreç, sosyo-politik düzeyde kültürel ve etno-dini kimlikleri harekete geçirdi. Neticede çiftdillilik siyasetin en üst seviyesinden olmak üzere tüm kurumsal alanlarda tartışılmaya başlandı.⁵⁹

Süreç içinde Mahallemiler de kendi kimliklerini sorgulamaya ve özellikle, dernekler konusunda da belirtildiği gibi, dil üzerinden kimliklerine sahip çıkmaya başladılar. Öyle ki, aşağıdaki görüşme örneklerinde de görüleceği gibi, öncesinde Türkçe öğrenmeyi başarı olarak algılayan ve bununla özgüven sağlayan Mahallemiler, günümüzde de aynı kaniya sahip olmakla birlikte, ihmal edilmiş olan anadillerini canlandırma gayretlerine girdiler. Gösterilen gayretlerin kendi içlerinde ne derecede karşılık bulduğu hususu ise Mahallemiler arasında tartışma konusudur. Bu çerçevede Mahallemiler açısından anadilin önemi, sürecin Mahallemiler açısından nasıl algılandığı ve öne çıkan unsurların neler olduğu gibi problemler de önem kazanmaktadır. Bahsedilen problemlerden anadilin önemi aşağıda yer alan örnek görüşmeler ile değerlendirilmektedir:

Nasıl ki insanlar İngilizceyi, Kürtçeyi öğreniyorlarsa Mahallemi dilini de öğrensinler. En azından o zaman bir kıymeti de olur. Şu anda bu dilin bir kıymeti varsa kendi aramızda; Mahallemilerin arasında ve Arap ülkelerinde bir kıymeti vardır. Mesela; Beyrut’a ilk gittiğimde bir iki ay zorlandıktan sonra onlar gibi konuşmasını öğrendim, şimdi Mısır lehçesini ve daha diğer lehçeleri de konuşabiliyorum. (G7;E;56).

Bu görüşmeye göre anadilin yaşadıkları coğrafyada kendilerini temsil etmenin dışında, aslında pek bir kıymetinin olmadığı vurgulanmaktadır. Bununla birlikte konuşulan dilin esas değerinin Arap ülkelerinde görüldüğü dile getirilmektedir. Bu durum, özellikle sosyo-ekonomik planda kendini

⁵⁹ Bununla ilgili politikalar çerçevesinde bazı antropologlar ve kültürel kimliğin aktörleri çiftdilliliği kültürün korunması açısından savunurken bazıları da bunun hassas bir siyasal sorun olduğunu ve bir grubu diğer grupla karşı karşıya getireceğinden dolayı konunun potansiyel olarak ayrımcılığa yol açabileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Sibel Özbudun, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001, s. 534; İnal, *Dil ve Politika*, s. 121.

hissettirmektedir: Konuşulan dil, ekonomik gerekçelerle, Lübnan başta olmak üzere Arap ülkelerine olan yoğun iş göçünün yönünü belirlemiştir.⁶⁰

Çevredeki diğer etnik unsurlara nazaran Mahallemilerin Türkçe'yi daha akıcı ve daha itinayla kullandıkları hususu, diğer etnik unsurlarca da ifade edilmektedir. Bu durum, yaşanan ülkede (Türkiye de dahil olmak üzere) çocuklarının gelecekteki başarıları için bir ön koşul ve aynı zamanda özgüvenin de gerekçesi olarak değerlendirilmektedir. Aşağıda Türkçe öğrenmeyle ilgili yaklaşımları yansıtan örnek görüşmeler yer almaktadır:

Çocukların geleceği için, hatta daha çok şey öğrenmeleri, geleceğe hazırlık olmaları için. Kendini daha iyi tanır. Kendi anadilini de köyde yaşadığı müddetçe unutmaz. (G17;E;45).

Türkiye'de yaşadığımız için önemlidir. Beyrut'a gittiğin zaman Türkçenin önemi kalmıyor, mesela yani. Türkçe o zamanlarda bizim için zordu. Beyrut'a gidenler de bu nedenle gittiler. Lisanımız, konuştuğumuz dil, Lübnan'a uygundu... (G16;E;52).

Türkçe iyidir yav! Bana kalırsa bu Mahalleme köylerinin hepsi devletlerini çok severler... Gerçekten de devletimizi çok severiz... (G11;E;63).

Bu görüşmelerde ön plana çıkan üç temel husus vardır: Bunlardan biri, Türkiye'de sosyal yaşam açısından Türkçenin ön planda olması ve bunun sosyal pratikler ve realiteler açısından vazgeçilmez olduğu. İkincisi, çocuklarının geleceği için Türkçe dilini öğrenmenin ihtiyaç olduğu ve onların bu dili öğrenmelerine imkan tanınmanın gerekli olduğu. Üçüncüsü de bu durumdan herhangi bir memnuniyetsizliğin söz konusu olmadığı; zira Türkçe, Türkiye'yi temsil etmektedir ve Mahallemiler'in devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığına karşı memnuniyetsizlikleri söz konusu değildir. Bu çerçevede Mahallemiler açısından Türkçeyi doğru ve akıcı konuşabilmek önemli ve benimsenen bir durum iken, kimlik politikaları ise bu durumu etkilemiştir. Nitekim çevredeki etnik unsurların kimlik/dil üzerinden bölge içindeki konumlanmaları etno-politik düzeyde hareketlenmeye başlayınca Mahallemilerin dikkati bu kez tersi yöne çevrilmiş ve ihmal edilmiş olan anadillerini sorgulama ihtiyacı hissetmişlerdir:

⁶⁰ Lübnan merkezli yaşanan süreçle ilgili veri ve değerlendirmeler için bkz. Yeşilmen, *Mahallemiler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı*, ss. 318-322.

Konuştüğümüz dilin nasıl bir değeri olsun ki. Bu dili konuşanları toplasan en fazla bir milyon eder. Fakat fasih Arapçayı konuşanlar 120 milyonu bulur.(...) Dilimizin bir önemi yoktur. Çünkü biz bunu kendi kafamızdan ürettik. Arapçadan, Türkçeden ve Kürtçeden aldık, karışık bir yapıdadır. (G16;E;52).

Dilimizin ne olduğu, bizim kim olduğumuz belli değil. Karmakarışık bir dil. Arap ülkelerini doğru düzgün anlayamıyoruz bile. (G15;E;50).

Valla şu durumda konuştuğumuz dilin bir değeri yok...(...)Yav Suriyelilerin konuşmasına bakıyorsun onları anlayamıyoruz, onlarla konuştuğumuzda da onlar da bizi doğru düzgün anlayamıyorlar, Suudi(Arabistan) için de durum aynıdır, Irak için de durum aynıdır. Bu söylediklerim doğru değil mi? Bırak onları, komşu olan Şorızbah (Çavuşlu) köyüyle bile konuştuğumuzda birçok kelimedede anlayamıyoruz... (G10;E;37).

Yukarıdaki görüşmelerde dilin temsil ettiği nüfusun bölgede azınlıkta olması ve aynı zamanda Türkçe, Kürtçe ve Süryanice gibi farklı dillerden etkilenecek karma bir yapı sergilemesi dolayısıyla eleştirilmiş ve kıymetsiz olarak değerlendirilmiştir. Buradaki yaklaşımlar, bölgedeki etnik kimlik politikalarının da etkilediği "Biz kimiz?" sorunsalının henüz cevaplanmamış ilk refleks yaklaşımlarını göstermektedir. Bu yöndeki yaklaşımların son zamanlarda azalmaya doğru gittiğini söylemek mümkündür. Aşağıdaki örnek görüşmeler de bu tarz yaklaşımların ne yönde azaldığını örneklemektedir:

(...) Ben lisanımızdan memnun değilim demeyeceğim, memnunum. Aslına bakarsan en fasihi bizim lisanımızdır...(G11;E;63).

(...) Bizim Arapçamız hakiki bir Arapçadır, tam bir Arapçadır... (G25;E;87).

Yav Mahalleliye olanların dili Arapçadır, Arapça konuşuyoruz... Her halükarda biz Arap'ız... Bizim konuştuğumuz dile biraz Türkçe biraz da Kürtçe ve biraz da Farsça kelimeler karıştı. Yoksa bizim konuşmamız, hacca gittiğimde Arapların arasında garipsenmemişti. Konuştuğum dili çok beğendiler. (...) Mahalleli dili pek sade değil, karışık bir hal almış... (G14;E;77).

(...) Konuştuğumuz dil esasında Arapçadır. İstersen sana örnekler vereyim. Konuştuğumuz kelimeler Kuran'da olan kelimelerdir. Ama öğreticimiz yok. Bak şimdi: "Delu"(su kuyusana sarkıtılan kova) kelimesi var. "Hirimtu"(yaşlandım); Hirimne"(yaşlandık) kelimesini Arap ülkelerinden sadece biz ve Tunuslular kullanırız. "Tayr", "cib"(kuyu), "vey", "é"(evet), "bakara", "ibil", "cemel"; Araplar "ibil" diyorlar, "cemel" demiyorlar, biz ise cemal diyoruz. "Akıl", "iste'iz minnu" (ondan sakın), "Zib"(tilki), "ne'ce"(koyun), kifiltu"(kefilim) gibi kelimeler... Dilimizde olup da Kur'an'da

olmayan ne var ki? ... Yav Arapçayı seviyoruz! Nasıl olur da ben Arapçayı unutacağım. Millet Arapçayı öğrenmek istiyor ben kalkıp bu güzelim Allah'ın nimetini unutayım mı? Hayır!.. (G8;E;72).

Bu da sonuçta bir dildir. Bir dil, bir insandır... İnsan ne öğrenirse kârdır.(...) Bizim dil, Kur'an için faydalıdır yani. Anlamı daha güzel okunur. Okuması da anlaması da daha kolay sağlanıyor. (G17;E;45).

Neden kıymeti olmasın. Arapça dili her şeyden daha muteberdir. Kuran-ı Kerim'in dili Arapçadır ve bizim lisanımız da Arapçadır. İnsanlar katında da Allah katında da daha kıymetlidir... (G3;E;78).

Bu görüşmelerde dil, özellikle etnik kökene işaret eden temel bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Günlük yaşamda kullanılan dilin karmaşık özelliğine rağmen, bu dilin aynı zamanda Arapça'nın en "fasih" hali olduğu da belirtilmektedir. Bu noktada konuşulan dilin değeri, dini açıdan Kur'an'ın anlaşılması yönünden de ele alınmakta ve bu dile sahip olmanın hem bir nimet hem de kıvanç verici olduğu vurgulanmaktadır. Tüm bunlarla birlikte Mahallemilerin sahip oldukları dil imkanının yok olma riski taşıdığına da değinilmektedir:

Ben Arapça dilini önemsiyorum ki bu gidişle yavaş yavaş kaybolacak gibi görünüyor. O dille birlikte bir kültür de kayboluyor. Kuran-ı Kerimi anlamada da önemlidir. Dil, temel bir unsurdur. Benim Arapça bilgim Kur'an'ı anlamamda çok çok işime yarıyor... Öte taraftan Suriye ve Irak ile dil birliği anlamında onlarla bir olduğumuzu hissedebiliyoruz. Kendime Türk'üm diyorum, Suriye'yi kendimden görmüyorum, onlara da Türk'üm diyorum, fakat oralara gittiğimde de onlarla anlaşabilmem de sevindirici bir şey, uluslararası bir heyecan veriyor yani, pozitif bir durum bu. (G21;E;65).

Bu görüşme, gerek dini açıdan gerek uluslararası konum itibarıyla dilin imkanlarını ifade etmektedir. Bununla birlikte kültürü de temsil eden dilin yavaş yavaş yok olma riski taşıdığı da dile getirilmektedir. Özellikle Mahallemi ailelerin kendi çocuklarına Arapçadan ziyade Türkçeyi öğretmiş olması ve çevrelerini kuşatan nüfusun daha çok Kürtçe konuşuyor olması bu durumu destekler mahiyettedir. Dilin yok olma tehlikesine karşı öne çıkan yaklaşımlar ise yukarıdaki görüşmelere kıyasla dilin bilinçteki yükselişine (kimliklenme) işaret etmektedir. Anadilini korumaya dönük özel gayret gösteren bir görüşmecinin aşağıdaki yaklaşımları, bu durumu örnekler mahiyettedir:

Dil kültürün temsilcisidir. Dil kültürün aynasıdır... (Mahallemiler) Asimile oluyorlar. Ne diye farklı renk veriyorum değil mi? Anadil, sadece dil değildir; kültür, adet ve medeniyetin canlı taşıyıcısı ve başyapıtıdır. Kur'an'ın dilidir. Arapçaya sahip çıkmayacağım da neye sahip çıkacağım. Bu dil, Allah'ın bir nimeti. (G28;E;38).

Bu görüşme örneğinde dil, bilinç seviyesinde daha yüksek bir yerde tutularak kültür ve medeniyet üzerinden değerlendirilmekte ve asimilasyon kavramıyla dilin tehdit altında olduğu vurgulanmaktadır. Bölge içindeki diğer etno-dini grupların dil üzerinden sergiledikleri politik yükseliş göz önünde bulundurulduğunda bu örnek görüşmede kullanılan "kültür", "medeniyet" ve "asimilasyon" kavramlarının politik zemine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, bir önceki görüşmelerde dil, daha çok aidiyet, sosyal etkileşimler ve ekonomik çapta uluslararası imkanlar bakımından yaşam akışına/pratiğine göre değerlendirilirken, son görüşme (G28;E;38) örneğinde ise daha çok ideolojik bilinç seviyesinde belirtilen ve asimilasyon kavramıyla da politik arayışlara işaret eden bir yaklaşım sergilenmektedir. Konuyla ilgili aşağıda yer alan görüşmelerde ise Mahallemilerin bölgede kendini hissettiren etno-politik yapılanmalar karşısında dili nasıl konumlandıklarıyla ilgili olarak anadilde eğitim problemi sorgulanmaktadır:

Evet, daha çok Kürtler böyle bir şey söylüyorlar. Ben, böyle şeyleri iyi görmüyorum. Biz Türkiye'de yaşıyoruz ve Türkiye'de Türkler, Kürtlerden de Araplardan da daha fazladır, Türkçenin olması lazım. (G20;E;87).

Yok. Ben, istemiyorum; ama Kürtler böyle bir şey isterler. (G11;E;63).

Yav bizim çocuğumuz zaten buralarda Kuran öğreniyor, konuşuyor. Bu konuda talebimiz yok, gerek yok. Seçmeli olursa iyi bir şeydir aslında. Hiç olmazsa o da seçmeli bir ders olsun diye. Çocuk Arapçayı daha detaylı okusun, konuşsun. Ama desen ki eğitimin hepsi Arapça olsun; o da olmaz. Olmaz, çünkü azınlığız zaten ve hiçbir işe yaramaz. Dışarıda belki yarar; ama Türkiye'de işe yaramaz. (G17;E;45).

Mahellemice diye bir dil yoktur ki yav! Bizim dilimiz Arapçadır. Mahellemice diye bir şey yok. Ama çocuklarımız da Arapça bilmiyorlar ki Arapça eğitim görsünler; ama seçmeli ders olarak versinler tabi ki. (G26;E;56).

Bak şimdi, mesela ben, Arapça konuşabiliyorum, ama yazamıyorum, Türkçeyi ise yazabiliyorum, fakat doğru düzgün konuşamıyorum. Eğer böyle bir şey olursa fasih Arapçayı öğrenmiş oluruz ve insan Kur'an'dan da okuduğunu o zaman anlayabilir. Mahellemice dersin eğer, o iş olmaz. Çünkü ne Araplar bizi

anlar ne de biz onları anlarız. Bazı kelimelerimiz vardır ki fasih Arapçaya uymuyor mesela. (G16;E;56).

Aslında iyice düşündüğümüz zaman bizim dilin bu konuda faydası vardır. Mesela; Kur'an'da "hıcar"(taş) kelimesi geçer, biz de "hicâyir"(taşlar) deriz. Mesela; Kur'an'da "kehl" kelimesi vardır bizde de aynı kullanılır... (G15;E;50).

Görüşmelerde görüldüğü gibi Mahallemiler, "anadilde eğitim" fikrini her şeyden önce Kürt siyasetinde talep edilen politikalara işaretlerle değerlendirmektedirler. Bu durum, aşağıdaki görüşmede de net bir şekilde belirtilmektedir:

(Seçmeli ders) Tabi isterim yav! Dersler sadece Arapça olacaksa yok, o olmaz. Olmaz... Şu üç dilin beraber yaşaması lazım: Arapça üzerimize farzdır, Türkçe de vaciptir. Kürtçe de lazımdır. Kürtçeyi de öğrensinler kardeşim. Hakları var tabi ki. Onları da Allah yarattı, dillerini öğrensinler. (Önceden) onlara zulmedildi. Vallahi ben, Türkiye'yi de, Osmanlı'yı da, Selçukluyu da çok seviyorum lakin riyakârlık yapmasınlar. Hepimiz kardeş olacağız. Üç kişi bir sofraya otursa üçü de o sofradan yemeğini yiyecek. Biri "şu pay, bu kadarıyla sana yeter" dese olmaz. Allah, bizleri bu yeryüzünde yarattı yemeğimizi beraber yiyeceğiz. Mecburuz. Birbirimizden kız alıp vermişiz. Birbirimize dayızade olmuşuz ve de dinde kardeşiz. Hepimiz burada kardeşiz. Peygamberimiz, Rabbimiz, Kitabımız birdir. Eğer yarın bir gün ayrılırsak demek ki bu konularda biz yalan söylüyoruz. Allah (a.c.), "ayrılmayın" diyor. Benim kardeşlerimden biri, Türk, biri Kürt, ben de Arap oğlu Arap'ım. Allah yarattı, yaratıcı olan O. Tarihini unutan ve kaybeden kendini de, anne-babasını da kaybeder. (G8;E;72).

Bu görüşmede (G8;E;72) genel anlamda bir takım değerlendirmeler yapılarak anadilin insani, fakat "ayrılmamanın" da farz olduğu vurgulanmakta, dinin ve tarihi tecrübenin birlik temelli olduğuna değinilmektedir. Bu yönde olmak üzere aşağıdaki görüşmelerde de "seçmeli ders" in aksine, "sadece anadilde eğitim" in istenmediği belirtilmektedir:

Yok, olmaz. Çünkü yarın yalnız Arapça okutulursa benim çocuklarım, benden sonra gelecek olanlar Türkçeden mahrum kalırlar, zayıf kalırlar. Resmi dil Türkçedir. (...) Resmi dili kaldırırlarsa ihtilaf olur vallahi. Bana göre hoş olmaz. Resmi dil Türkçedir. Bölgede ekseri konuşulan ana dil ne ise hem resmi dili hem de ana dili okutmak hoştur, güzeldir. Çok hoştur ki Arapçadan da mahrum kalamam kendi dinimi de dilimi de daha uygun öğrenebilirim. Kürtçe konuşan kardeşlerim için de Artuklu'da bu işi iyi niyetle okutan uzmanları tarafından öğretilmesi hoştur. Onlar da ana dillerini öğrensinler. Sakıncası yoktur. Ama bugün kendi ana dilimi öğreneyim diye okutulur yarın diyecek bilmem neyim olacak, şöyle olacak, ben bir ayrı devlet, eyalet gibi falan; bu

durum iyi değil, ayrışmalar iyi değil, Türkiye’de nahos durumlara sebebiyet verir. Allah muhafaza! Ama ana dilini öğrenmek iyidir, güzel bir şeydir. (G14;E;77).

Seçmeli olarak tabi ki isteriz, çünkü en azından Kur’an okumasını öğreniriz. Fakat sadece Arapça eğitim dili olsun diyorsan gerek yok, ne gereği var, böyle bir şey olmaz, düzen bozulur o zaman. Zaten Arapçanın okunması ve yazması zordur. Seçmeli olması iyidir. İsteyen Kürtçe okuma-yazma da öğrensin, normal bir istektir... (G10;E;37).

Okullarda sadece Arapça öğretilcekse eğer olmaz bu iş. Ne kadar dil öğrenirsen o kadar güzel olur, daha iyi olur. Sadece Arapçayı ne yapsın. Arapçayı, İngilizceyi, Türkçeyi de öğrensin. Ne kadar dil öğrenirse o kadar iyidir. (G7;E;56).

70 Yukarıda verilen görüşmelerden (G20;G;11;G17;G16;G8;G14;G10;G7) genel olarak ülke nüfusunun Türkçe dilini gerektirdiği ve aksi durumda mevcut dengenin bozulacağı fikri yansımaktadır. Sadece kendi anadilleri üzerinden yapılacak olan bir eğitimin Türkiye’de karşılık görmeyeceği ve bu gibi taleplerin, aslında “özerklik” gayretlerinden kaynaklandığı düşüncesi hakimdir. Bununla birlikte Arapçanın okullarda seçmeli ders olarak okutulmasına da sıcak bakılmaktadır. Bu anlamda isteyen herkese ana dilini öğrenme imkanının verilmesi savunulmaktadır. Mahallemilerin bu husustaki genel kaygısı, konunun “özerklik” talebi yönünde suistimal edildiği şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Yine yukarıda verilen örnek görüşmelerden hareketle şu söylenebilir ki, Mahallemilerin, özellikle yerel kullanımdaki anadilin eğitimi konusundaki talepleri azdır ve bu taleplere pek de rağbet edilmemektedir. Bununla ilgili olarak konuşulan yerel dilin eğitim gerektirecek bir dil olmadığı, daha doğrusu Mahallemice diye bir dilin olmadığı, bu dilin aslen Arapça olduğu ve dolayısıyla Arapça eğitiminin görülebileceği vurgulanmaktadır (G26;E;56). Arapça yönündeki eğitim istekleri de Kur’an’ın anlaşılması doğrultusunda değerlendirilmekte ve zaten var olan alternatif kurumların bu ihtiyacı karşıladığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla, kendileri açısından Mahallemice diye bir dilin olmadığı vurgulanarak bu çerçevedeki anadilde eğitim talebi, anlamsız karşılanmakta ve bu yöndeki ısrarcı taleplerin politik amaçlar doğrultusunda suistimale açık olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Mahallemiler, fasih anlamda, kendi dillerinin işaret ettiği Arapçayı geliştirme ve canlandırma ihtiyacını da hissetmektedirler.

Sonuç

Değişim, daha önce modernleşme üzerinden okunurken günümüzde ise geç-modernite ve küreselleşme süreci üzerinden değerlendirilmektedir. Bu süreç, uluslararası boyutta ekonominin yönetimi gereği modern ulus-devletlere de yeni roller biçmekte ve ulus-devletlerin var olan egemenliklerini “küresel ağ devleti”nin siyasi oluşumu bünyesinde değiştirmeyi/dönüştürmeyi öngörmektedir. Ulus-devletlerin “küresel ağ devleti” oluşumundaki role taşınabilmesi önceden var olan toplumsal aidiyetlerin de değişmesi anlamına gelmektedir ki bu noktada meşrulaştırıcı kimlikler (önceden kabul görmüş kimlikler), yerini direniş kimliklerine (kimliği yeniden yorumlamak) ve bir sonraki aşamada da direniş kimlikleri, öngörülen küresel çaptaki toplumsal değişimin gereği olarak proje kimliklerine dönüşebilmektedir. Genel çerçeve itibarıyla uluslar ve ulus-altı kültürel yapılar, internet ağı gibi bir ağ konumuna taşınmaktadır. Başka bir ifadeyle, süreç, makro alanda ulus-devletlerin uluslararası konumlarını etkilerken mikro planda da ulus-altı farklı sosyo-kültürel yapıları, etnik ve dini temelli olmak üzere kimlikleşmeye doğru sürüklemiştir. Türkiye’de bu süreç, ulus-devlet bünyesinde “Demokratik Açılım/Çözüm Süreci” olarak kendini hissettirmiştir. Bununla birlikte ulus içindeki farklı sosyo-kültürel unsurlar da bundan etkilenmiştir. Bunun örneği makalemizde Mahallemiler üzerinden değerlendirilmiştir.

Mahallemiler, farklı etno-dini unsurlarla ötekileştirici (etnisizm) konumlanma biçiminden ziyade “diğerine hak ettiği kadar değer verme” esasına göre etkileşimlerini sürdürmüşlerdir. Bu etkileşimlerde katı etnik sınırlar değil, etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla etkileşimleri söz konusudur. Türkiye’de Çözüm Süreci çerçevesinde sivilleşme çalışmaları hızlanırken, küresel ağ devletinin öngördüğüne uygun olarak farklı odakların da etkisiyle etno-dini kimlikler değer kazanarak yükselişe geçmiştir. Bununla birlikte çözüm sürecinde hem siyasi hem de sosyal alanda kimlik talepleri ilgi görmüş, kimlik talep etmeyenler ise eski konumlanmanın aksine sahip oldukları sosyal zeminlerini kaybetme riskiyle baş başa kalmışlardır. Bu risk taşıyan sosyo-kültürel gruplardan biri de Mahallemiler olmuştur. Bu risk karşısında Mahallemiler, kendi kimliklerini/konumlarını sorgulamaya başlamışlardır. Özellikle kendileri hakkında ileri sürülen köken iddiaları, onları direniş içindeki savunmacı kimlik konumuna sürüklemiştir.

Mahallemler, daha çok Süryani çevrelerince öne sürülen, yaklaşık 300 yıl öncesine kadar kendilerinin Süryani oldukları ve büyük orucu sahiplenmeyip kıtlıktan dolayı -afroz edilip- topluca Müslümanlığa geçtikleri yönündeki iddiaları ve bu iddialar yönündeki retoriği rahatsız edici bulmuşlardır. Bununla birlikte iddialar doğrultusunda çeşitli arayışlara girmişlerdir. Bu arayışlar neticesinde yaşadıkları yerleşim alanlarındaki mevki isimlerini ve yerel dilde kullandıkları bazı kelimeleri sorgulamışlardır. Bu sorgulama çerçevesinde kimlik de canlılık kazanmaya başlamıştır. Nihayetinde Müslüman olduklarını ve bunun değerini vurgulamışlardır.

Yine Mahallemler, aslen Kürt kökenli oldukları yönündeki iddia ve söylemler karşısında Arap kimliklerini öne çıkarmışlardır. Arap kimliği hem çevredeki Kürtler karşısında hem de onların Kürt olduğunu düşünen Türkler karşısında vurgulanmıştır.

Mahallemler, daha önce Türkçe dilini doğru ve akıcı konuşmaya ilgi göstermiş ve bunu hem ülke standartlarının gereği hem de çocuklarının başarı ve özgüvenini sağlamak açısından zorunlu olarak değerlendirmişlerdir. Kaldı ki ülkelere dönük hissettikleri aidiyetleri itibariyle de bunu önemsemişlerdir. İhmal edilen anadil ise daha önce sadece kendi aralarında kıymet görmüş, karma yapısı nedeniyle de önemsenmemiştir. Bununla birlikte konuşulan dil, ekonomik gerekçelerle nüfus hareketliliğinin yönünü etkilemiş ve bu anlamda daha çok Arap ülkeleri, özellikle de Lübnan tercih edilmiştir. Bahsedilen sosyo-politik süreçte ise ihmal edilmiş olan anadil canlılık kazanmaya başlamıştır.

Asimilasyon retoriği karşısında Mahallemler, devlet karşıtlığı üzerinden siyasi bir manevra olarak değil de, dil merkezli olmak üzere kültürel canlılık oluşturmak üzere asimilasyon krizini aşmaya çalışmışlardır. Asimilasyon söylemlerine dönük Mahallemler, anadillerine gösterdikleri ilginin zayıf olduğunu kabul etmiş ve çeşitli etkinliklerle anadili canlandırma gayretlerine girmişlerdir. Dilin canlılık kazanması kültürel kimlik ve din dili olması gerekçesiyle de önemsenmiştir.

Kimlik oluşumunda anadilin canlılık kazanması neticesinde Mahallemler, Mahallemler diye bir dilin olmadığını özellikle vurgulamaktadırlar. Konuştukları yerel dilin Kürtçe, Süryanice ve Türkçeden etkilendiğinin farkında olarak esasında anadillerinin Arapça olduğunu sıklıkla belirtmektedirler.

Mahallemiler arasında dil üzerinden Arap kimliğinin bilinç seviyesine yükselmesinde internet gibi hızlı iletişim imkanlarının/teknolojisinin etkisi söz konusu olmuştur. Köylerinin ve dillerinin tanıtımına ağırlık veren köy siteleri, bu yöndeki gayretlerin öncülüğünü yapmıştır. Bunun yanısıra dernekler, facebook ve twitter gibi ağ grupları da etkili olmuştur. Özellikle gençlerin ve yetişkinlerin ilgi gösterdiği bu kültürel faaliyetlerde ön plana çıkan temel talepler, dilin korunması ve canlandırılması ile siyasi arenada temsiliyet arzusu kendini göstermiştir.

Mahallemilerde dilin korunması hem kültürel bir faaliyet, hem asimilasyon riskine karşı kendini koruma ve aynı zamanda din dili olması itibarıyla önemsenmeye başlanmıştır. Sadece anadilde eğitim taleplerini ülke bütünlüğü açısından yıpratıcı olarak değerlendiren Mahallemiler, anadilde seçmeli derslerin verilmesini ise önemsemektedirler. Bu çerçevede var olan eğitim kurumlarından da istifade etmek istemektedirler.

Mahallemilerle ilgili sosyal ağ gruplarında Türkiye’de yaşayan tüm Araplarla birlikte Mahallemilerin de siyasi imkanlardan faydalanmaları ve kendilerini Arap kimliği üzerinden tanıtmaları gerektiği ve bu yolla siyasi güç ve organizasyonlarla temsiliyet kazanabilecekleri sıklıkla vurgulanmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım, dil üzerinden görünürlülük kazanan Arap kimliğinin etno-politik zemin arayışına doğru evrildiğinin bir göstergesidir. Benzer şekilde seçim sandıklarında kullanılan “oy”lar da etnik kimliğe karşılık olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Mahallemilerle ilgili oluşturulan bazı dernek ve sosyal ağ gruplarında Mahallem ismi sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır ki bu isim, bölgede yaşamış, V. yüzyıla kadar uzanan eski ve meşhur bir Arap kabilesine işaret etmektedir. İsmi bu şekilde kullanılmasını Mahallemi kimliğinin Arap kimliği üzerinden etnisizme doğru yeniden inşası olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim anadili canlandırma yönündeki dernek ve sosyal ağ gruplarında dışa yansıyan gayret ve çabalar kimliğin bu inşa sürecini görünür kılmaktadır.

Mahallemiler, etno-dini kimliklerin önplana çıktığı süreçte, yaşadıkları kimlik krizini aşmak için kültürel anlam kodlarına sığınarak kimliklerini yeniden inşa etmeye başlamışlardır. Bu inşa, kimlik krizi karşısında direniş/savunmacı biçimde kendini göstermiştir. Bilinç seviyesinde “dokunulan yer, kimlik olur” prensibiyle şu söylenebilir ki, kimlik merkezli söylemler Mahallemilerdeki inşa sürecini etkilerken inşa edilen Arap kimliği de Mahallemilerin sosyo-kültürel yapılarını

dönüştürmeye başlamıştır. Öyle ki, “diğerine hak ettiği kadar değer verme” esasındaki etnik-içi grupların diğer etnik-içi gruplarla etkileşimleri, gitgide buharlaşarak etnik-içi grup lehine etnisizme doğru sürüklendiği söylenebilir. Bu noktada direniş kimliğı veya Mahallemilerin kimliklerini yeniden inşa etmeleri değışim projesine dönüşebilmektedir.

Kaynakça

- Anık, Mehmet, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2012.
- Aslan, Mehmet Ali, “Mihallemilerin Demokrasi Rüyası”, içinde: *Türkiye'nin Demokratikleşmesi*, ed. Hakan Samur-Zelal Kızılkcan Kısacık, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014, ss.351-366.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Baumann, Gerd, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, çev. Işıl Demirakın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliğı*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.
- Berger, Peter L.- Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, Ankara 2008.
- Castells, Manuel, *Ağ Toplumunun Yükseliş/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 3. Baskı, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- Castells, Manuel, *Kimliğin Gücü/Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 2. Baskı, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 2. Basım, Ekin Yayınları, Ankara 1997.
- Edgar, Andraw-Sedgwick, Peter, *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*, çev. Mesut Karaşahan, Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2007.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, çev. Ekin Uşaklı, Avesta Basın Yayın, Ankara 2004.
- Giddens, Anthony, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, 2. Baskı, çev. Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
- Hortaçsu, Nuran, *Ben Biz Siz Hepimiz: Toplumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler*, İmge Kitabevi, Ankara 2007.

- İnal, Kemal, *Dil ve Politika: Dilin Kökeni, Etnik Boyutu ve Kimlik İlişkisi*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2012.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, Evrim Yayınevi, İstanbul 2000.
- Karakaş, Mehmet, "Türkiye'de Toplumsal Değişimin Belirleyici Ögeleri", içinde: *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişim*, ed: E. Eğribel-U. Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 251-270.
- Kearney, Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Sibel Özbudun, Ütopya Yayınevi, Ankara 2001.
- Özdemir, Cüneyt, "Kimlik ve Söylem", 2001, http://sbd.ogu.edu.tr/makaleler/2_2_Makale_5.pdf (22.01.2006).
- Özyurt, Cevat, "Küreselleşme ve Kimlik Etkileşimi: Modern, Postmodern ve Küresel Kimlik Sorunu", içinde: *Değişim Sosyolojisi Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişim*, ed: E. Eğribel-U. Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, ss.505-538.
- Somersan, Semra, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
- Yeşilmen, Halit, *Mahalleler ve Ebruli Kültürün Ağırbaşlılığı Değişim/Kimlik/Din*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2017.
- Yeşilmen, Halit, *Sosyo-Kültürel Değişim ve Etno-Dini Kimlik İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2016.

Bazı İnternet Kaynakları

- <http://www.akdemistanbul.com.tr/haberler/etkinlik-haberleri/detay/18-aralik-dunya-arapca-gununu-kutluyoruz#.VpFaRbaLTIU> (01.12.2015).
- <http://www.anadoluaraplari.com/> (01.12.2015).
- <http://www.artukluhaber.net/haber-muhallemi-araplarIndan-2.arapca-sozluk-callIstayI-20908.html> (05.03. 2016).
- <http://bianet.org/bianet/siyaset/164667-mihallemler-meclis-yolunda> (01.12.2015).
- https://www.facebook.com/groups/muhallemi.arap.dernegi/934595249953946/?notif_t=group_activity (09.01.2016).

<http://www.haber7.com/tarih-ve-fikir/haber/959586-anadolu-araplari-mihallemler- ilgi-bekliyor> (12.12.2015).

www.haldeh.com

www.kinderip.net

<http://www.radikal.com.tr/turkiye/en-buyuk-arap-dernegi-kapatildi-1326039/> (01.12.2015).

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Murtazaviyye ile İlişkilendirdiği Âyetler

Mehmet Selim AYDAY*



The Verses that Husâmaddin Ali al-Bitlisî Associated Haqîqat al-Muhammadiyya with Haqîqat al-Murtazawiyya

Citation/©: Ayday, Mehmet Selim, The Verses that Husamaddin Ali al-Bitlisî Associated Haqîqat al-Muhammadiyya with Haqîqat al-Murtazawiyya, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 77-98.

Abstract: Having passed away in 1504 CE, Hüsâmeddin Ali al-Bitlisî compiled a tafsir al-ishara named *Câmi' u't-Tanzîl ve't-Ta'vîl* besides many sufi works. Like many sufis, he also considered that Allah first created the Prophet from his'Nur' and all other creatures are created from this truth. The sufis have based their ideas on various verses and hadithes which their accuracies are controversial in terms of hadith techniques. In this article, al-Bitlisî's views on this subject will be examined after some basic information on the origin of the idea of Haqîqat al-Muhammadiyya is provided. Because some previous studies on this subject have already taken the historical course of this subject. So it will be enough only to point out these studies to avoid falling into repetition. According to our evaluation, al- Bitlisî developed for the first time an understanding of Haqîqat al-Murtazawiyya along with the understanding of Haqîqat al-Muhammadiyya considering the point that Ali was also created from the same 'Nur'. In this study, this issue will also be covered under a separate heading.

Key Words: Husâmaddin Ali al-Bitlisî, al-Haqîqat al-Muhammadiyya, al-Haqîqat al-Murtazawiyya, *Câmi' u't-Tanzîl ve't-Ta'vîl*.



Atıf/©: Ayday, Mehmet Selim, Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediye ve Hakikat-i Murtazaviyye ile İlişkilendirdiği Âyetler, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 77-98.

Öz: Milâdî 1504 yılında vefat eden Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî pek çok tasavvufî eserin yanında *Câmi' u't-Tenzîl ve't-Te'vîl* isimli bir işârî tefsir de telif etmiştir. Pek çok mutasavvîf gibi o da Allah'ın ilk defa Hz. Peygamber'i kendi nurundan yarattığını, diğer bütün yaratıkların ise bu hakikatten halkedildiğini ileri sürmüştür. Mutasavvıflar bu düşüncelerini, çeşitli âyet ve sıhhati hadis

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı.

teknikleri açısından tartışmalı sözlere dayandırırılar. Bu makalede Hakikat-i Muhammediye fikrinin ilk defa ortaya çıkış seyri ile ilgili temel bazı bilgiler verildikten sonra el-Bitlisî'nin bu konu ile ilgili görüşlerine yer verilecektir. Zira bu konuda daha önce yapılan bazı çalışmalar bu konunun tarihi seyrini ele almıştır. Tekrara düşmemek için bu çalışmalara işaret etmekle yetinilecektir. Bizim tespitimize göre el-Bitlisî, Hakikat-i Muhammediye anlayışı ile birlikte Hz. Alî'nin de aynı nurdan yaratıldığından hareketle ilk defa Hakikat-i Murtazaviyye diye bir anlayış geliştirmiştir. Bu makalede bu konu da ayrı bir başlık halinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, Hakikat-i Muhammediyye, Hakikat-i Murtazaviyye, Câmî'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl.

Giriş¹

Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî ile ilgili biyografi eserlerinde çok az bilgi yer almaktadır. Kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.² İsmi bazı kaynaklarda Hüsâmeddin Ali b. el-Hüseyn el-Bitlisî³ veya Hüsâmeddin Ali b. Abdillâh el-Bitlisî⁴ şeklinde geçmektedir. Fakat müellif, *Câmî'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl* adlı işârî tefsirinde kendisini Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî⁵ şeklinde tanıtmaktadır. Tasavvufa dair yazdığı eserlerinde ise kendisini, "en-Nûrbahşî" nisbesiyle tanıtmaktadır.⁶ Bundan dolayı onun Nûrbahşîyye tarikatına mensup olduğu kabul edilebilir.

Hüsâmeddin Bitlisî'nin Uzun Hasan'ın sarayında divan kâtipliği yaptığı çeşitli kaynaklarda ifade edilse de⁷ bu bilgiye şüpheyle bakmak gerekir. Onun oğlu İdrîs-i Bitlisî'nin saraydaki divan kâtipliği ve nişâncılık görevleri, babasının görevi ile karıştırılmış olabilir.⁸ Birincil kaynaklarda böyle bir bilginin bulunmayışı ve Uzun Hasan'ın yönetim merkezinin

¹ Bu makale "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî ve Câmî'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri" başlığı altında 2016 yılında tamamladığımız doktora tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

² Bitlisî'nin hayatı ile ilgili biyografi kitaplarında birbirini tekrarlayan bilgiler şu eserlerde bulunmaktadır: Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, MEB, Ankara 1941, c. II, s. 1514; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ül-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, MEB Basım Evi, c. I, İstanbul 1951, s. 738; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcümü'l-musannifîn'l-kütübü'l-'arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. II, s. 464.

³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1514.

⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, s. 738.

⁵ Makalemiz boyunca Bitlisî şeklinde bir kullanım tercih edilecektir.

⁶ Hüsâmeddin Ali Bitlisî, *Şerhu hutbeti'l-beyân*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya Blm., nr. 1777m, vr. 2a; Bitlisî, *Şerhu Gülşen-i Râz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Blm., 606-014 nolu mecmuanın içinde, vr. 137b. Bitlisî'nin oğlu İdrîs-i Bitlisî'de *Şerhu kitâbi'l-hakkî'l-yakîn* adlı eserinde kendi künyesini yazarken babasının Nûrbahşîyye'ye intisabını da vurgulamıştır. (Bkz. a.e., vr. 175b)

⁷ Hoca Sadettin Efendi, *Tâci'ü't-tevârih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, 4. bs., c. V, s. 238; M. Törehan Serdar, *Mevlâna Hakîmüddin İdrîs-i Bitlisî*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2008, s. 21; Mehmet Bayraktar, *Kutlu Müderris İdrîs-i Bitlisî*, Biyografi Net Yay., İstanbul 2006, s. 14.

⁸ Abdüsselam Uygur, "İdrîs-i Bitlisî ve Eserleri Üzerinde Yapılan Bazı Bilimsel Araştırmalara Tenkidi Bir Yaklaşım" adlı makalesinde İdrîs-i Bitlisî'nin de saraydaki nişâncılık görevine şüphe ile bakılabileceği kanaatini taşıyor. Yazar bu makalesinde İdrîs-i Bitlisî ile ilgili süregelen pek çok yanlış tashih ediyor. (İstanbul Ün.v., Edebiyat Fak., *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 2007, sayı: 10, s. 59-61)

Diyarbakır'da bulunduğu sırada Bitlisî'nin İran'ın Rey şehrinde ikamet ediyor olma ihtimali, bu bilgiye şüpheyle yaklaşmayı haklı çıkarmaktadır.⁹

Bitlisî'nin Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Tefsirine yazdığı mukaddimede, eserini, Mekke'de kutsal topraklarda bitirmek istediğini yazmaktadır. Bu isteğinin dostları tarafından yaşının doksan civarında oluşundan dolayı pek olumlu karşılanmadığını, bu nedenle Mekke'ye gitmekten vazgeçtiğini kaydetmektedir.¹⁰ Miladi 1504 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, müellifin verdiği bu bilgidен hareketle, onun miladi 1400 yılının başlarında dünyaya geldiği düşünülebilir.

Doğum yeri konusunda da kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bitlisî mahlasından hareketle onun Bitlis'te doğup büyüdüğü tahmin edilebilir. Meşhur devlet adamı ve tarihçi İdris-i Bitlisî'nin babasıdır. İdris-i Bitlisî sekiz Osmanlı padişahının hayatını anlattığı *Heşt Bihîşt* adlı eserin müellifidir.¹¹

Bitlisî'nin nerelerde eğitim aldığı ile ilgili elimizde herhangi bir kaynak mevcut değildir.¹² Ancak onun yazdığı Arapça ve Farsça eserler, tefsirinde yaptığı felsefî ve kelâmî izahlar ile matematik ve astronomi ile ilgili izahları iyi bir eğitim aldığı göstermektedir.

Onun tasavvuf eğitimi ile ilgili elimizdeki tek veri Muhammed Nûrbahş'ın mehdiliğini kabul edenlerin isimlerini sayarken, Hüsâmeddin Bitlisî'yi de saydıktan sonra onun hakkında verdiği bilgidir. Onun verdiği bu bilgilerden hareketle onun zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufî eğitimini Şihâbüddin el-Gorânî'nin; hendese, matematik ve astronomi ile ilgili eğitimini de M. Nûrbahş'ın oğlu Kâsım Feyzbahş'ın yanında aldığı düşünülebilir.¹³

Hüsâmeddin Bitlisî'nin vefat tarihi konusunda kaynaklarda farklı bilgilere rastlamaktayız. Kâtip Çelebi,¹⁴ Bağdatlı İsmail Paşa,¹⁵ Ömer Rıza

⁹ Bu konunun ayrıntıları için Mehmet Selim Ayday, "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî ve Câmî' u't-Tenzil ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2016, s. 66-67, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

¹⁰ Hüsâmeddin Ali Bitlisî, *Câmî' u't-Tenzil ve't-Te'vîl*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Blm., nr. 109, c. I, vr. 2a.

¹¹ Abdülkadir Özcan, "İdris-i Bitlisî", *DİA*, c. XXI, s. 485. İdris-i Bitlisî ile ilgili şu kaynaklara bakılabilir: Serdar, *Mevlana Hakimüddin İdris-i Bitlisî*; Bayraktar, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî*.

¹² Tahsin Yazıcı, "Hosâm-al-din 'Ali Bedlisi Nurbahşi", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 12, New York 2004, pp. 490.

¹³ Muhammed Nûrbahş, *Risâletü'l-Hüdâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3702-023, vr. 101b.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. II, s. 1514.

¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. I, s. 738.

Kehhâle¹⁶ ve *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi¹⁷ hicri 900 (m. 1495) tarihini vermektedirler. Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) devrine ait 909 Muharrem'inden başlayan bir saray defterinde ise 13 Şa'ban 909 tarihinde, İdris-i Bitlisî'ye vilâyet-i acemde vefat eden babasından dolayı başsağlığı dileklerinin iletildiği kaydı mevcuttur.¹⁸ Bu tarih, miladi 31 Ocak 1504 tarihine denk gelmektedir. Bu bilgiye dayanarak Bitlisî'nin 1504 yılında Tebriz'de vefat ettiği düşünülebilir.¹⁹ Ancak biyografi yazarları Bitlisî'nin vefat yeri olarak Tebriz ve Bitlis şehirlerini gösterirler. *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursalı Mehmet Tahir Efendi onun kendi memleketinde vefat ettiğini söylemektedir.²⁰ Onun Tebriz'de vefat ettiğini söyleyenler sadece onun Akkoyunlu Devleti'nin başkenti olan Tebriz'de görev yaptığı bilgisine dayanmaktadırlar.

Bitlis'te Kureyşi Camii'nin batısında bulunan mezarlığın içinde yer alan ve Tahir Gürgî adına yaptırılan türbenin içinde, yöre halkı arasında, Bitlisî'ye ait olduğu söylenen bir mezar bulunmaktadır. Bu türbede bulunan iki mezardan birinin Tahir Gürgî'ye diğerinin ise Hüsâmeddin Bitlisî'ye ait olduğu söylenmektedir. Bitlisî'ye ait olduğu söylenen mezar taşının üzerindeki yazılar okunmayacak derecede tahrip olmuştur. Diğer mezar taşı üzerinde ise hiçbir yazı bulunmamaktadır.

Bitlisî tasavvufa dair Şerhu ıstlâhâtî's-sûfiyye, Kitâbü'n-nusûs, Şerh-i gülşen-i râz, Risâle der tenezzülât, Etvârü's-seb'a, Şerhu hutbeti'l-beyân, Kelimât ve makâlât, Nûru'l-Hak gibi eserlerin yanında 4 ciltlik Câmi'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl isimli bir işârî tefsir de telif etmiştir.

1. Hakikat-i Muhammediye

Hakikat-i Muhammediye fikri, tasavvufî düşüncede, yaratılan ilk şeyin Nûr-i Muhammedî olduğu düşüncesine dayanır. Hakikat-i Muhammediye fikrine ilk defa Sehl b. Abdullah Tüsterî'de (ö. 283/896)

¹⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, c. II, s. 464.

¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, c. I, s. 105-106.

¹⁸ Muallim Cevdet Yazmaları, İBB Taksim Atatürk Kitaplığı, nr. 071, vr. 33a; M. Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne Ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mükataalar*, İÜEF Yay., No. 508, Üçler Basımevi, İstanbul 1952, s. 480; Nurettin Turgay, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsâmeddin Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, ed. Bilal Gökkr vd., İlim Yayma Vakfı Yay., İstanbul 2013, s. 146.

¹⁹ Ancak Bitlisî'den yaklaşık bir asır sonra, Hâfız Hüseyin Kerbelâi, Tebriz'de medfun bulunan meşhur kişilerin isimlerini 2 ciltlik kapsamlı eserinde kaydetmiştir. Bitlisî'nin ismini bu eserde bulamadık. Bkz. Hâfız Hüseyin Kerbelâi, *Ravzatü'l-cinân ve cennetü'l-cenân*, nşr. Ca'fer Sultan Kurrai, Tahran 1349/1970, 2 c.

²⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 105-106.

rastlanır. Bu düşünceye göre, her şeyin kaynağı, Mutlak varlıktan ilk tecellî eden bu Nûr'dur. Bu düşünce Peygamber Efendimiz'in, "Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu)"²¹ hadisine dayandırılmaktadır.²²

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bakara sûresinin 2/31, A'râf sûresinin 7/172 ve Nûr sûresinin 24/35. âyetlerini tefsir ederken Nûr-i Muhammedî kavramını kullanmış ve bu nûrun ilk yaratılan şey olduğunu ifade etmiştir.²³ Daha sonra Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), *Kitâbü't-tavâsîn*'in Tâsinû's-sirâc bölümünde Nûr-i Muhammedî'nin kadîm ve ezeli olduğunu söyleyerek, Allah'ın ilk defa bu nûru daha sonra da her şeyi bu nûrdan ve bu nûr için yarattığını ileri sürmüştür.²⁴ Aynü'l-kudât el-Hemedânî (ö. 525/1131), Muhyiddin ibn Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfların da eserlerinde çokça yer verdiği bu anlayışın vahdet-i vücûd fikri ile birlikte işlendiği görülmektedir.²⁵

Hakikat-i Muhammediyye fikrini ilk dile getiren kişilerin yukarıda adı zikredilen mutasavvıflar olduğu söylene de ilk yaratılan insanın Hz. Muhammed (a.s) olduğu ve onun da bir "nûr" şeklinde yaratıldığı düşüncesinin tâbiûn âlimlerinde de görüldüğü tespit edilmiştir.²⁶ Buna göre tâbiûn devri âlimlerinden Katâde b. Diâme (ö. 117/735) "*Bir vakit, Biz peygamberlerden kuvvetli bir söz almıştık: Senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan*"²⁷ meâlindeki âyetin tefsirinde, ilk yaratılan insan ile Hz. Muhammed (a.s.) arasında irtibat kurmaktadır. Taberî'nin tefsirinde yer alan bu rivâyetlere göre Katâde, Hz. Peygamber'in "Ben yaratılış bakımından nebilerin ilki, gönderiliş bakımından ise sonuncusuyum" dediğini aktarmaktadır. Yine söz konusu âyet

²¹ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Y., Konya 2001, s. 280; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. bs., TDV, Ankara 2013, s. 135).

²² Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. XV, s. 179.

²³ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm: Tefsîrü't-Tüsterî*, nşr., Muhammed Bedrüddin en-Na'sânî el-Halebî, Matba'atü's-Sa'âde, Kahire 1908, s. 15, 62, 103.

²⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Enel Hak İşyanı: Hallâc-ı Mansûr (Darağacında Miraç)*, 4. bs., c. II, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2011, s. 192-203.

²⁵ Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*, 4. bs., Süfî Kitap, İstanbul 2013, s. 298-306; Ferzende İdiz, "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", *EKEV*, (Bahar 2014), Yıl: 18, sayı: 59 s. 180.

²⁶ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 23, s. 81-82.

²⁷ Ahzâb, 33/7.

okunduğunda Katâde'nin "Allah'ın Nebî'si yaratılıştta nebilerin ilkidir" dediği nakledilmektedir.²⁸

Öte yandan Hakikat-i Muhammediyye'yi farklı bakış açılarıyla değerlendirenler de olmuştur. Mesela bu düşüncüyü, ontolojik bir hakikat olarak Hz. Peygamber'in tarihsel şahsiyetinden bağımsız bir şekilde değerlendirenler olmuştur. Nûr-i Muhammediyye'nin, varlığın başlangıcı veya ilkesi şeklinde düşünenlere göre bunun bizzat Hz. Muhammed'in (a.s) ruhu ile ilgili olma zorunluluğu bulunmaz, sadece bu kavram ilk varlığa isim olarak verilmiştir.²⁹

Hakikat-i Muhammediyye fikrinin, Hz. Peygamber'i herhangi bir ırkın mensubiyetinden kurtarıp onu evrenselleştirdiği şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Yaşar Nuri Öztürk'e göre o, hiçbir beldenin, iklimin, soyun çocuğu değildir. O, ne Doğu'ya ne de Batı'ya nispet edilebilir. O bütün insanlığın, hatta bütün varlığın süzülmesiyle elde edilmiş bir cevherdir. Onun yeryüzünün belli bir bölgesinde doğmuş ve yetişmiş olması, doğa kanunlarının bir gereğidir. Onun Âlemlere rahmet³⁰ olarak gönderilmesinin bir anlamı da budur. Kur'ân'ın peygamberlerden bahsederken kullandığı "ıstıfa"³¹ (seçip süzme) tabiri onların çeşitli ırkların süzölmüş ve arınmış bir örneği oldukları keyfiyetini ifade etmektedir. Öztürk'e göre, Hamidullah'ın aşağıdaki değerlendirmesi Hakikat-i Muhammediyye'nin böyle bir yorumu olarak değerlendirilebilir.³²

(...) Hz. Muhammed (a.s)'ın ailesi, sadece tek Allah inancına dair gelenekleri tevârüs etmiş değil ve fakat aynı zamanda damarlarında dolaşan kanda, çeşitli insan ırklarından unsurları da taşımaktaydı: Babilli, Mısırlı, Arab. Bu, öyle bir gerçektir ki böylece aile her türlü dar peşin hükümlerden öte kalmıştı. Hz. Muhammed (a.s)'ın yakın akrabaları arasında Grek soyundan gelen birini de görmektediriz: Gerçekten de klasik bir neseb ilmi mütehassısı olan Mus'ab, Ebû'r-Rûm ibn 'Umeyr'in annesinin bir Grek olduğuna işaret etmektedir. İşte bu Ebû'r-Rûm'un erkek kardeşi, Mekkeli ve Kureyş'e mensup Mus'ab ibn 'Umeyr, Resulullah'ın halalarından birinin kızı ile evlenmek suretiyle yakın akrabası olmuştu. (Bu kızın adı Hamne bintu Caşş idi ki annesi Umeyme bintu

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, c. XIX, s. 23.

²⁹ Dilaver Güner, "Ontolojik Bir Hakikatin Bir İnanç İlkesine Dönüştürülerek Tahrifi: Tarihsel Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *Akademie Felsefe Hikmet ve Din Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., Ankara 2014, s. 255-258.

³⁰ Enbiyâ, 21/107.

³¹ "Şüphesiz, Allah, Adem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." (Âl-i İmran, 3/33.)

³² Öztürk, *Enel Hak İsyanı*, s. 200, 21 nolu dipnot.

Abd'il-Muttalib'dir.) Daha sonraki hayatında görüyoruz ki Muhammed (a.s.)'ın insan ırklarının bu şekilde bir ailede birleştirilmesi üzerinde durmuş ve bizzat kendi evinde sadece Arab soyundan değil Yahudi ve Kıbt (Mısır'ın yerli ahalisi) ırkından gelen zevcelere de yer vermişti.³³

İşârî tefsirlerin çoğunda Hakikat-i Muhammediyye fikrinin esas alınarak bazı âyetlerin tefsir edildiği tespit edilmiştir. Ferzende İdiz, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler" adlı makalesinde bu düşüncenin hem tarihi seyrini hem de bu düşüncenin dayandırıldığı âyet ve hadisleri zikretmiştir.³⁴ Mahmut Ay ise "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı"³⁵ adlı makalesinde bu anlayışın tarihteki izini sürmüş ve bu nazariyenin muhtemel yabancı kaynaklarının neler olabileceği üzerinde durmuştur. Bunun yanı sıra dört tasavvufî tefsiri³⁶ esas alarak bu düşüncenin âyetlere nasıl dayandırıldığını da ele almıştır. Bundan dolayı tekrara düşmemek amacıyla bu düşüncenin tarihi seyri ile menşei hakkında ilgili çalışmalara işaret etmekle yetiniyoruz.³⁷

Bitlisî de diğer mutasavvıflar gibi Mutlak varlıktan ilk tecelli eden şeyin Nûr-i Muhammedî olduğunu düşünmekte ve bu düşüncesini pek çok âyetle irtibatlandırmaktadır. Bu âyetleri tefsir ederken düşüncesini "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur"³⁸ ve "Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu)"³⁹ hadislerine dayandırmaktadır. Bunlara ek olarak o, çoğu zaman "Ben ve Ali bir nûrdanız" şeklinde bir hadisi de bu konu ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, Allah'ın edvâr-ı cemâliyye'de ilk yarttığı şey Hakikat-i Muhammediyye'dir. Bu hakikat tüm devrelerde a'yânlarla birlikte dolaşmaktadır (الحقيقة المحمدية السارية في كل أديان).⁴⁰ Bitlisî'nin düşünce dünyasında, Hakikat-i Muhammediyye bir inci gibi her şeyle

³³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 4. bs., İrfan Yay., İstanbul 1980, c. I, s. 31.

³⁴ İdiz, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", s. 179-199.

³⁵ Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", s. 77-120.

³⁶ Bu tefsirler şunlardır: et-Tüsterî, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azim*, Necmüddin Dâye, *Bahru'l-hakâik*, İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l-beyân*, Ahmed b. Acibe, *el-Bahru'l-medîd*.

³⁷ Hakikat-i Muhammediyye ile ilgili yazılmış şu çalışmalardan da zikredilebilir: Abdurrahim Alkış, "Aynü'l-Kudât-ı Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2015, c. VII, sayı: 13, s. 139-161; Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dini Asıllarının Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2, sayı: 11, s. 139-164.

³⁸ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 277-279).

³⁹ Bazı tasavvuf kitaplarında yer alan bu söz muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. (Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 280; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 135).

⁴⁰ Bitlisî, *Câmi'u'l-Tenzil*, c. I, vr. 51b.

birlikte vardır. Ona göre, مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ “Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı”⁴¹ meâlindeki âyette “arkadaşınız” denmesi bu hakîkatin bir inci gibi varlığına işaretidir.⁴²

Bitlisî ilk yaratılan şeyin Hakîkat-i Muhammediyye olduğunu düşündüğü için Hz. Peygamber’in nübüvvette de diğer bütün peygamberlerin öncüsü olduğunu ifade etmektedir. O, “...*Sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin*”⁴³ meâlindeki âyeti tefsir ederken Peygamberimizin nübüvvette de diğer peygamberlerin öncüsü olduğunu söylemektedir. O bu görüşünü, Hz. Peygamberin yukarıda sözü edilen “Ben Nebî iken Âdem henüz toprak ile su arasında idi (çamurdu)”⁴⁴ hadisi ile delil olarak değerlendiremeyecek bazı haberlere dayandırmaktadır. Mesela o, Âdem’in, Hz. Peygamber’in hakkı için af dilediğini iddia etmekte ve şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Âdem başını kaldırıp ‘Yarabbi beni Muhammed’in hakkı için affet dedi.’ Allah, ‘Muhammed kimdir?’ diye sorduğunda Âdem, ‘Yaratılışım tamamlandığında başımı kaldırıp Arş’a baktım. O anda “ لا إله إلا الله محمد رسول الله” ibaresini yazılı gördüm, o zaman anladım ki yarattıklarının içinde en iyi olan odur’ dedi. Allah, ‘Evet o senin zürriyetin içinde nebilerin sonuncusudur. O olmasaydı seni yaratmazdım’ dedi. Ve bunun üzerine Âdem’i affetti.”⁴⁵ Bitlisî’ye göre Hz. Musa, Hz. Peygamber’in vasıflarını Tevrat’ta okuduğu zaman onun ümmetinden olmak istemiştir.⁴⁶

Bitlisî, bazen Kur’ân’ın, Peygamber Efendimiz’e doğrudan hitaplarını da Hakîkat-i Muhammediyye’ye yapılmış bir hitap olarak değerlendirmektedir. Mesela o, “(Ey Muhammed!) *Cephede sen de onların (mü’minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırдыңın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun...*”⁴⁷ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken âyetteki “Peygamberimizin mü’minlerin arasında bulunmasını”

⁴¹ Necm, 53/2.

⁴² Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. IV, vr. 129b.

⁴³ Yasin, 36/3-4.

⁴⁴ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. IV, vr. 20b.

⁴⁵ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. I, vr. 57ab. Buna benzer bir rivâyet de İbn Abbas’a dayandırılır. Bu rivâyete göre İbn Abbas, Hz. Peygamber’e Âdem’in aldığı kelimelerin ne olduğunu sormuş, o da Âdem’in Muhammed, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in hakkı için af dilediğini söylemiştir. Bu rivâyetin Şiîlerce uydurulduğu açıktır. (Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, DİB Yay., Ankara 1979, s. 327-328.)

⁴⁶ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. IV, vr. 21a. Bitlisî, Hz. Musa dışında 12 peygamberin daha Hz. Peygamber’in ümmetinden olmak istediğini aktarmaktadır. Yine o, “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz...” (Âl-i İmrân, 3/110) âyetini tefsir ederken Hz. Hızır’ın da Peygamberimizin ümmetinden olmak istediğini, bir rivâyete dayanarak söylemektedir. (Bkz. Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. I, vr. 189b)

⁴⁷ Nisâ, 4/102.

Hakikat-i Muhammediyye olarak yorumlamaktadır. Ona göre, Hakikat-i Muhammediyye tüm devirlerde sarîh; kevirlerde de zımnen mevcut idi.⁴⁸ Devir ve kevir kavramları Bitlisî'nin düşünce dünyasında önemli bir yer tuttuğu için bu iki kavram hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bitlisî'nin tefsirinde en çok göze çarpan hususlardan biri, tasavvuftaki "devir" ve "kevir" nazariyeleridir. O düşüncesini bu nazariye üzerine kurmaktadır. Tasavvuftaki devir nazariyesini kısaca şöyle açıklayabiliriz. Bazı mutasavvıflara göre, Mutlak Vücû'tan tecellî eden ilahî nûrun topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkatın en şerefli olarak yaratılan insana intikal ederek, onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da, insân-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhûr ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına dönmesine devir denir.⁴⁹ İnsanın meni ve emşâc haline gelmeden, bitkiler, canlılar ve cansızlar âleminde ayrı ayrı zerrelere halinde bulunması olarak da anlaşılan devir nazariyesinin,⁵⁰ Bitlisî'nin düşünce yapısında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. O, mevcudatın ilk tecelliden yeryüzüne inişinin dört devrede gerçekleştiğini, bu devrelerin her birinde mevcudâtın karşılaştığı manevî halleri de açıklamaktadır.⁵¹ Bu dört devrin yanında Bitlisî'nin devirlerin ikizi olarak kabul ettiği dört tane de "kevir" bulunmaktadır. Devirler nûru temsil ederken, kevirler ise zulmeti temsil etmektedir. Devirler, Allah'ın Cemâl sıfatına mazhar iken, kevirler ise Celâl sıfatına mazhar olmuşlardır.

Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye'ye yorumladığı bazı âyetleri bu düşüncesine nasıl dayanak yaptığını anlamlandırmak mümkün görünmemektedir. Mesela o, *قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنُذَلِّقُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ* "Dediler ki: 'Ey Mûsa! Onlar orada bulundukça biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız'"⁵² meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, Yahudilerin sen ve Rabbin dedikleri şey Hakikat-i Muhammediyye'dir demektedir.⁵³ Onun bu yorumu hulûl düşüncesini çağrıştırmaktadır.⁵⁴ Yine enteresan bir şekilde o, "Bir

⁴⁸ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. I, vr. 254b.

⁴⁹ Mustafa Uzun, "Devriyye", *DİA*, c. IX, s. 252.

⁵⁰ Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2000, c. I, sayı: 3, s. 99.

⁵¹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 137b-138a.

⁵² Mâide, 5/24.

⁵³ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. I, vr. 289b.

⁵⁴ Bununla birlikte Bitlisî "Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" (Nûh, 71/23) meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Nûh'un gönderildiği kavmin; atalarının ruhlarının bu anılan putların içine hulûl ettiğini düşündükleri için bunlara tapıklarını söyleyerek hulûlü kesin bir şekilde reddetmektedir. (Bkz. Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 192a).

zamanlar İsrâîloğulları'nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar. 'Size verdiğimizize (kitaba) kuvvetle sarılın ve içinde olanı aklınızda tutun ki korunasınız' dedik"⁵⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, dağdan kastın, Hakikat-i Muhammediyye'nin mazharı olan hazret-i ilmiyye ve tavr-ı hafiye işaret olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Görüldüğü gibi Bitlisî, Hz. Peygamber'in şahsıyla doğrudan ilgisi olmayan âyetleri dahi Hakikat-i Muhammediyye ile te'vîl etmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, âyetlerin bu düşünce ile bağlantısını kurmak için herhangi bir ilke belirlememiştir. Bu nedenle yukarıda geçtiği gibi Yahudilerin, "sen ve Rabbin dedikleri şey Hakikat-i Muhammediyye'dir" tarzında hulûl düşüncesini çağrıştıran yorumların hiçbirinin tefsir değeri bulunmamakta ve hatta İslâm'ın inanç esaslarıyla da uyuşmamaktadır.

Bitlisî bu düşüncesi o kadar benimsemiş ki Hz. Peygamber'e ait olmayan sözleri dahi hadis diyerek kendisine dayanak yapmıştır. Mesela o, *"Allâh sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..."*⁵⁷ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, tek nefisten kastın Âdem-i evvel olan Hakikat-i Muhammediyye olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur:

واني وان كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي⁵⁸

"Ben, her ne kadar Âdem'in oğlu olsam da, benim babalığıma (onun babası olduğuma) şahitlik eden ma'nalar vardır." Bitlisî ilk tecellinin bir başka deyişle ilk yaratılan şeyin Nûr-i Muhammedî olduğunu düşündüğü için Hakikat-i Muhammediyye kavramına Âdem-i evvel anlamını yüklemektedir.⁵⁹

Çoğu zaman Bitlisî, zâhirî manasıyla hiç örtüşmediği halde, âyetin, Hakikat-i Muhammediyye'ye işaret olduğunu söyleyebilmektedir. Mesela o,

⁵⁵ A'râf, 7/171.

⁵⁶ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 112b.

⁵⁷ A'râf, 7/189.

⁵⁸ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 115a, 76b. Bitlisî'nin Hz. Peygamber (a.s)'e attığı bu beyit İbn Fârid el-Mısri'ye aittir. Şair Hakikat-i Muhammediyye fikrini Hz. Peygamber'in "Âdem su ve çamur arasında iken ben nebi idim" vb. hadislerine dayanarak manzum bir şekilde ifade etmiştir. (Bkz. Ömer b. Ali b. el-Fârid, *Divan*, Yazma eser nr. 1/1632, vr. 41b. (Çevrimiçi) <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m012836.pdf> 09.10.2015; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Haseni Şazeli İbn Acibe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1423, c. I, s. 72). Bitlisî aynı beyti tefsirinin başka bir yerinde hiçbir kaynak belirtmeden sadece "nazm" diyerek aktarmıştır. (Bkz. *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 112b.)

⁵⁹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 228b.

“Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın...”⁶⁰ meâlindeki âyeti işârî yönden te’vîl ederken, yetimin malından kastın Hz. Muhammed’e (a.s) has kılınmış zâtî, esmaî, ef’âlî ve asârî tecelliler olduğunu; “en güzel şekilde yaklaşın” dan kastın ise Hz. Muhammed (a.s) ile tevessül etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Yine bu âyetin tefsirinde bütün peygamberlerin Hakikat-i Muhammediyye’nin evlatları olduğu fikrini tekrarlamaktadır.⁶¹ Bitlisî, daha önce de ifade edildiği gibi, yukarıda geçen ve İbn Fârid Mısırî’ye (ö. 632/1235) ait olduğunu tespit ettiğimiz beyti, Hz. Peygamber’in bir sözü gibi aktarmaktadır. Ona göre buradaki evlattan kasıt ma’nevîdir. Çünkü Hz. Peygamber, “İsa’dan başka mehdi yoktur”⁶² demiştir. Bitlisî muhtemelen Hz. Peygamber’in, mehdinin kendi soyundan geleceğini bildiren hadisine telmihte bulunarak, tüm peygamberlerin Hakikat-i Muhammediyye’nin evlatları olduğunu ve ma’nen onun soyundan geldiğini vurgulamaktadır.⁶³

Yine aynı şekilde Bitlisî, ﴿وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (۲) وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ ﴿۳﴾ لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿۱﴾ وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿۲﴾ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ ﴿۳﴾ لَفَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبْبٍ ﴿۴﴾ “Sen bu beldedeyken bu beldeye (Mekke’ye), babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gelecek şekilde) yarattık”⁶⁴ meâlindeki âyetleri tefsir ederken “baba” dan kastın Âdem-i evvel veya akl-ı evvel; “ondan meydana gelen çocuğun” da nebiler ve onların evlatları ile evliyâ, melikler, sultanlar ve hükemâ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre والد kelimesinin tenvinle gelmesi nekrelik ve ta’zim içindir. Bu da Âdem’in çok sayıda olduğuna işaret eder. Çünkü her devrenin bir Âdem’i vardır. Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur: “Allah Âdem’i yedi âmâd üzere yaratmıştır. Emed uzun dehrdir. Allah’tan başka kimse onu sayamaz. Biz en son emeddeyiz.”⁶⁵ Bitlisî’nin Âdem-i evvel kavramını bazen Hakikat-i Muhammediyye kavramının yerine kullandığı daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla ona göre buradaki والد kelimesi de Hakikat-i Muhammediyye’ye işaret eder. Bitlisî’ye göre âyetin “...biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gelecek şekilde) yarattık...” kısmı her devrenin Âdem’inin o devreye münasip

⁶⁰ En’âm, 6/152.

⁶¹ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. II, vr. 76ab, 103b.

⁶² İbn Mace, *Fiten*, 24, h. no: 4039.

⁶³ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. II, vr. 76b. Mevlana Celâleddîn-i Rûmî’nin de aynı anlayışı benimsediği ve İbn Fârid’in düşüncesini tekrarladığı görülür. (Bkz. İdiz, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, s. 194)

⁶⁴ Beled, 90/1-4.

⁶⁵ Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. IV, vr. 228b. Söz konusu hadisin lafızları şöyledir: خلق الله الدنيا على سبعة أماد، والأمد الدهر. فمضى من الدنيا قبل خلق آدم ستة أماد، ومنذ خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة آمد واحد الطويل الذي لا يحصيه إلا الله، فمضى من الدنيا قبل خلق آدم ستة أماد، ومنذ خلق الله آدم إلى أن تقوم الساعة آمد واحد. (Bkz. Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, c. VI, s. 157 (15215).

olarak yaratıldığını göstermektedir. Ona göre içinde bulunduğumuz bu devrenin Âdem'i ise tüm devrelerin Âdem'inin özelliklerini kendisinde toplamıştır. Bunun için de "zorluk içinde" diye tanıtılmıştır.⁶⁶

Bitlisî "Rabbinizden size indirilene uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin..."⁶⁷ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, âyetin "O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin" kısmını Hakikat-i Muhammediyye'yi bırakmayın şeklinde tefsir etmektedir.⁶⁸

Daha önce de ifade edildiği gibi devir ve kevir nazariyesi, Bitlisî'nin düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Pek çok yorumunu bu nazariye üzerine geliştiren Bitlisî, Hakikat-i Muhammediyye fikrini de bu nazariye ile ilişkilendirmektedir. O, *قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* "De ki: Eğer Allah dileseydi onu size okumazdım, Allah da onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür boyu içinizde durmuştum. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?"⁶⁹ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, bunun Hakikat-i Muhammediyye'nin tüm mertebelerdeki varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Hakikat-i Muhammediyye dört aslî devrede 40 yıl boyunca bulunmuştur. Her bir devrede de 10 yıl geçirmiştir.⁷⁰

Bitlisî, *اَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ* "Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!"⁷¹ âyetindeki (من دونه) zamirin, Peygamber Efendimiz'e işaret ettiğini düşünerek, bunun da Hakikat-i Muhammediyye olduğunu düşünmektedir.⁷² Bitlisî, bazen âyetlerin Hz. Peygamber'in şahsının kastedildiğinde şüphe olmayan durumlarda da Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisini kurabilmektedir. Mesela o, *وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ* "Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen (ey Muhammed, vadinin) batı tarafında bulunmuyordun ve olayın tanıklarından da değildin."⁷³ meâlindeki âyeti tefsir ederken buradaki hitâbın Hakikat-i Muhammediyye'ye olduğunu düşünmektedir.⁷⁴ Hakikat-i Muhammediyye'nin tüm devirlerde, peygamberlerle birlikte olduğunu düşünen Bitlisî'nin, bu âyette hitâbın Hakikat-i Muhammediyye'ye

⁶⁶ Bitlisî, *Câmi' u't-Tenzil*, c. IV, vr. 228b.

⁶⁷ A'raf, 7/3.

⁶⁸ Bitlisî *Câmi' u't-Tenzil*, c. II, vr. 79b.

⁶⁹ Yûnus, 10/16.

⁷⁰ Bitlisî, *Câmi' u't-Tenzil*, c. II, vr. 179a.

⁷¹ A'raf, 7/3.

⁷² Bitlisî, *Câmi' u't-Tenzil*, c. II, vr. 79b.

⁷³ Kasas, 28/44.

⁷⁴ Bitlisî, *Câmi' u't-Tenzil*, c. III, vr. 223b.

yapıldığını söylemesi ve bunun sonucunda da onun orada var olmadığını anlaması bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira daha önce ifade edildiği gibi Bitlisî, Hakikat-i Muhammediyye'nin tüm devirlerde peygamberle birlikte olduğunu düşünmektedir.

Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye ile âyetler arasından kurduğu ilgi, son derece zayıftır. Âyetin literal anlamı, içeriği veya sebep-i nüzulü neredeyse hiç dikkate alınmamıştır. Hal böyle olunca, onun bağlantıyı nasıl sağladığını anlamak imkânsızlaşmaktadır. Mesela o, *وَإِذْ نَبَّأْنَا الْجِبَلِ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَادُّنَّا لَهُ أَنَّهُ وَقَّعَ بِهَمِّ خُذْرٍ مَا أَتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* "Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üstüne kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı. (Onlara:) 'Size verdiğimiz Kitab'a sınımsız sarılın ve onun içindekileri hatırlayın ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız' demiştik"⁷⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisini şöyle kurmaktadır: "Buradaki dağ tavr-ı hafî ve Hakikat-i Muhammediyye'nin mazharı olan hazret-i ilmiyyedir."⁷⁶

Bitlisî'nin bu düşünce ile ilişkilendirdiği ve bu konu ile birlikte ele aldığı bir kavram da Hakikat-i Murtazaviyye'dir. Şimdi bu konu ele alınacaktır.

2. Hakikat-i Murtazaviyye

Bitlisî, hadis teknikleri açısından sıhhati tartışmalı, ancak tasavvuf literatüründe çok kullanılan bazı hadislere dayanarak, Hz. Ali'nin manevî şahsiyeti ile ilgili "Hakikat-i Murtazaviyye" kavramını geliştirmiştir. Bitlisî bunu genellikle "Hakikat-i Muhammediyye" ile birlikte kullanmaktadır. Ona göre Peygamberimiz'in, "Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan dört bin sene önce bir nûrdan yaratıldık. Bu nûr Abdulmuttalib'in beline girinceye kadar birlikte idi. Sonra ben Nübüvvet için, Ali ise Hilâfet için ayrıldı" demesi buna işaret etmektedir.⁷⁷

Bitlisî bu hadise dayanarak, Hz. Ali'nin hakikatinin, Hakikat-i Muhammediyye'nin içinde mündemiç olduğunu düşünmektedir. Ona göre, edvâr-ı nûriyyede, nübüvvet ve onun sahibinin varlığı (Peygamberimiz) sarîh bir şekilde; velâyet ise zimnen mevcuttur. Ekvâr-ı zilliyede ise velâyet sarîh, Nübüvvet ise zimnîdir. Çünkü Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: *يا علي كنت مع الأنبياء سرا وصرت معي جهرا* "Ey Ali sen nebilerle

⁷⁵ A'râf, 7/171.

⁷⁶ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 112b.

⁷⁷ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 8b, 11a, 16b.

beraber bir sır idin, benimle birlikte açığa çıktın.”⁷⁸ Yine o, aynı hadise dayanak Hakikat-i Muhammediyye'nin zâhirinin Nübüvvet-i Zâtîyye-i Ahmedîyye; bâtinının ise velâyet-i Murtazaviyye-i Alevîyye olduğunu iddia etmektedir.⁷⁹

Bitlisî'ye göre, Peygamberimiz'in Mî'râc esnasında gördüğü, Necm sûresi 53/18. âyette⁸⁰ geçen “âyâtü kübrâ”sı bu hakikat idi.⁸¹ Bitlisî'nin bu yorumunun âyetin zâhirî ile bir bağlantısının olmadığı açıktır. Zira burada kastedilen “âyât-ı kübrâ” ile ilgili pek çok yorum yapılmış ve tartışmalar daha çok Peygamberimiz'in Allah'ın zâtını görüp görmediği üzerinde yoğunlaşmıştır. Elmalılı da Peygamberimiz'in, Cenâb-ı Allah'ın rubûbiyyetini gösteren, melekût harikalarından, sözle ifadesi mümkün olmayacak ve ancak gözlemlenilecek en büyük âyetini veya âyetlerini gördüğünü, bundan dolayı bunun mahiyetini açıklamaya çalışmanın haddimizi aştığını söyledikten sonra, bu en büyük âyetin Hakikat-i Muhammediyye olduğuna inanmak istediğini söylemektedir. Ona göre, “âyete'l-kübrâ” en büyük âyet demek olduğuna, sözün akışının da Peygamber'in makamının açıklaması hakkında bulunduğu göre, bu en büyük âyet Hakikat-i Muhammediyye'dir.⁸²

Bitlisî'nin, bu konuda Şîî müfessirlerden el-Kummî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bu müfessire göre, Hz. Peygamber Mî'râc'a çıkarken Cebrâil ona “Senin kardeşin nerede?” diye sorar. Hz. Peygamber de “Onu arkada bıraktım” diye cevap verir. Cebrâil “Allah'a dua et senin yanına gelsin” der. O da dua eder ve Hz. Ali hemen yanında belirir. Bunun benzeri durumların yedi defa gerçekleştiği ile ilgili rivâyetler aktaran el-Kummî, Hz. Ali'nin “Allah'a yemin olsun ki benden daha büyük bir âyet yoktur” dediğini aktarmaktadır.⁸³

Bitlisî, bazen âyetin bağlamıyla ve siyâk-sibâkiyla hiç ilgisi olmayan yorumlar yapıp bunun sonucunu Hakikat-i Muhammediyye ile Hakikat-i Murtazaviyye'ye bağlayabilmektedir. Mesela o, وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ “Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak

⁷⁸ Kaynağı tespit edilemedi.

⁷⁹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 16b.

⁸⁰ “Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.”

⁸¹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 131a, Bitlisî Rahmân sûresindeki (55/4) عَلَّمَهُ النَّبِيَّانَ âyetini de Hz. Ali'nin velâyeti ile Hz. Peygamber'in nübüvveti şeklinde yorumlamaktadır. (Bkz. a.e, c. IV, vr. 136a)

⁸² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. VII, s. 4586.

⁸³ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, thk. Komisyon, Müessesetü'l-A'lami, Beyrut 2007, s. 671; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-Sâfi*, thk. Hüseyin A'lami, Müessesetü'l-A'lami, Beyrut 2008, c. III, s. 372.

en güzel şekilde yaklaşın. Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın..."⁸⁴ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, الْكَيْلَ (ölçü) kelimesine ahkâm-ı nübüvvet; الْمِيزَانَ (tartı) kelimesine de a'lâmü'l-Murtazaviyye anlamını takdir etmektedir. Ona göre âyetteki yetimin malı Hz. Muhammed'e (a.s) has kılınmış zât-i tecelliler, *en güzel şekilde yaklaşmak* ifadesi ise Hz. Muhammed'e tevessüldür.⁸⁵

Bitlisî, يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ *"Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez."*⁸⁶ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, ilk tecellinin başlangıcının "Hakikat-i Muhammediyye", ikinci tecellinin başlangıcının ise "Hakikat-i Murtazaviyye" olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü de yukarıda sözünü ettiğimiz aynı nûrdan yaratılmış olma ile ilgili hadise dayandırmaktadır.⁸⁷ O, إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ *"Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir."*⁸⁸ meâlindeki âyetin işârî te'vîlinde ise, ilk mü'minin "Âdemü'l-enbiyâ" ve "Nûhu'l-evliyâ" Ali b. Ebi Tâlib olduğunu söyleyerek bu görüşünü de Hz. Peygamberin "Ben ve Ali bir nurdan yaratıldık" ve "Bana ilk inanan ve benimle ilk namaz kılan kişi Ali'dir" hadislerine dayandırmaktadır.⁸⁹ Bitlisî yukarıda ifade edilen Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Murtazaviyye fikrini bu âyetin işârî tefsirinde farklı kavramlarla açıklamaktadır. Ona göre yine ilk tecellinin başlangıcı "Cem'iyet-i Muhammediyye", ikinci tecellinin başlangıcı ise "Latife-i Murtazaviyye" dir. Ona göre hakikatte bu ikisi birdir.⁹⁰ Bitlisî kendisinden önceki mutasavvıflar gibi ilk yaratılan şeyin, Hakikat-i Muhammediyye şeklinde formüle edilen Nûr-i Muhammedî olduğunu kabul etmekle birlikte, Peygamber Efendimiz'in yukarıda sözü edilen hadisine dayanarak Hakikat-i Murtazaviyye fikrini ortaya atmaktadır. Ona göre ikinci tecellî Hz. Ali'nin nûrudur. Bu da Hakikat-i Murtazaviyye diye isimlendirilir. Tasavvuf düşüncesinde Hz Ali'ye özel bir önem atfedildiği bilinmektedir. Fakat bizim tespitlerimize göre, Hakikat-i Murtazaviyye ile Latife-i Murtazaviyye

⁸⁴ En'âm, 6/152.

⁸⁵ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 76ab.

⁸⁶ Mâide, 5/67.

⁸⁷ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 11ab.

⁸⁸ Mâide, 5/55.

⁸⁹ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 8a.

⁹⁰ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. II, vr. 11ab.

kavramlarını ilk defa Bitlisî kullanmaktadır. İnternet ortamında ve Mektebetü’ş-şâmile isimli programda yaptığımız aramalarda bu kavram ile ilgili herhangi bir kullanıma rastlamadık.

Ancak Bitlisî ile aynı asırda, XV. yüzyılın ortalarında, Orta Anadolu’da yaşamış Seyyid Hüseyin Gaybî, Hz. Ali’ye ait olduğu iddia edilen *Hutbetü’l-beyân*’ı şerh ederken, “Ben ve Ali bir nûrdanız” hadisine dayanarak nûr-i Ali kavramını kullanmıştır.⁹¹

Tefsirin bütünü incelendiğinde Hz. Ali’nin ön planda tutulduğu çok net bir şekilde göze çarpmaktadır. Hatta bu açıklamaları ile Bitlisî’nin, hilâfet ve imâmet konusunda, Şi’a gibi düşündüğü izlenimini edinmek mümkündür. Fakat sadece Hz. Ali ile ilgili söylediklerine bakarak onun da imâmet/hilâfet konusunda Şi’a gibi düşündüğü ileri sürülemez. Çünkü onun, hilâfet konusunda Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralamasını benimsediği görülmektedir. Zira o, Hulefâ-yi Râşidîn kavramını kullanıp bu isimleri saymaktadır.⁹² Bitlisî’nin Hulefâ-yi Râşidîn kavramını kullanıp, ilk dört halifeyi saydıktan sonra, Allah onlardan razı olsun demesi imâmet anlayışı açısından önemlidir. Bunun yanında o, Hz. Ali’nin yanı sıra Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’e dayandırılan görüşleri de tefsirinde kullanmıştır. Örneğin (رض) سأل أمير المؤمنين عمر ifadesini kullanmaktadır. Oysaki Şi’a’nın ilk üç halife ile ilgili olumsuz düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir.⁹³

Ehl-i Sünnet, Şi’a gibi imamların masumiyetine inanmayı imanın şartlarından saymamakla beraber onların fazilet ve üstünlükleri ile ilgili eserler ortaya koymuşlardır.⁹⁴ Bitlisî’nin ehl-i beyte yönelik tutumu da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bitlisî’nin hilâfet konusunda Şi’a gibi düşünmediğini gösteren başka veriler de bulunmaktadır. Mesela o, *قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ* “De ki: ‘Ben size, Allah’ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybî da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım.’ De ki: ‘Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez

⁹¹ M. Saffet Sarıkaya, “Şerhu Hutbeti’l-Beyân’da Ehl-i Beyt İle İlgili İnanç Motifleri”, *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 2005, c. VII, sayı: 13, s. 4.

⁹² Bitlisî, *Câmi’u’t-Tenzil*, c. IV, vr. 233a. Bitlisî’nin “Tabut” ile ilgili yorumunda, sandığın içinde peygamber resimlerinin yanı sıra râşit halifelere ait resimlerin bulunduğunu kabul etmesi bu görüşümüzü desteklemektedir.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Salih Arı, *İmamiye Şiâsi Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 91, 279, 434.

⁹⁴ Takiyüddin Ahmed b. Ali b.el-Makrizî, “Ehl-i Beyt’in Fazileti,” çev. M. Mahfuz Söylemez, *AÜİFD*, 2002, c. XLIII, sayı: 2, s. 413-447.

misiniz?"⁹⁵ meâlindeki âyeti işârî yönden te'vîl ederken, âyetin içeriği ile bağlantısını kurmakta zorluk çektiğimiz çok ilginç bir yorum geliştirmiştir. Bitlisî bu âyeti dört bölüme ayırmakta ve her bir bölümünün bir halifeye işaret ettiğini ifade etmektedir. Buna göre, âyetin "Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum" kısmı, başlangıcı ilâhî kuvvet olan cem'iyete;⁹⁶ "Ben gaybı da bilmem" kısmı, velâyete; "Size, ben meleşim de demiyorum" kısmı, nübüvvet; "Ben sadece bana vahyolunana uyarım" kısmı ise nübüvvetin yanındaki cem'iyete işarettir. Yani nübüvvet, cem'iyetin başlangıcıdır. Ona göre, Hz. Ali velâyetin zuhûruna; velâyet ise, nübüvvetin zuhûruna sebeptir. Hz. Peygamber'in "Ey Ali! Sen nebilerle beraber sır idin, benimle beraber açığa çıktın" sözü buna işaret etmektedir. Ona göre, "âyetin ilk bölümü birinci halife Hz. Ebubekir'e; ikinci bölümü Hz. Ömer'e; üçüncü bölümü Hz. Osman'a; dördüncü bölümü ise Âdemü'l-evliyâ Aliyyü'l-murtazâ'ya işarettir. Bunun için Ali'nin hilâfeti gecikmiştir. Böylece o da hepsinde (ilk üç halifede) var olanları kendisinde cem etmiştir." Bitlisî bu görüşünü daha önce pek çok kere kullandığı "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur. Ben ve Ali bir nûrdan yaratıldık" hadisi ile desteklemektedir.⁹⁷ Bitlisî bu konuyu işlerken Râfızilerden, cehaletlerinden dolayı, yüz çevirmek gerektiğini de belirtmektedir.⁹⁸ Bitlisî'nin Şi'a'nın bir alt kolu olan Râfızilerin hilâfet ile ilgili görüşlerini tenkit etmesi onun siyasi görüşü açısından önemlidir. Çünkü onlar, ilk üç halifenin, Hz. Ali'nin hilâfet hakkını gasp ettiklerini ileri sürmektedirler. Hatta Zeyd b. Ali'ye, ilk hâlifeleri kötülerini karşılığında destek vereceklerini vaat etmişler, o da kabul etmeyince onu terk etmişlerdir. Bunun sonucunda o da رفضتموني (Benden ayrıldınız) dediği için onlar bu ismi almışlardır.⁹⁹

Bitlisî'nin Hz. Ali ile ilgili söylediklerinin bazılarını anlamlandırmak mümkün gözükmemektedir. Mesela o, وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ "Sûr'a üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!"¹⁰⁰ meâlindeki âyeti tefsir ederken Hz. Ali, Hz. Hızır ve Hz. İlyâs'ın kemâle

⁹⁵ En'âm, 6/50.

⁹⁶ Cem'iyet: Mâsivâdan yüz çevirme ve dikkati yüce Allah'a teveccüh noktasında toplama. Kalbin huzursuz ve perişan (tefrika) halde olmaması, insanın zihnen ve kalben kendisini Hakk'a vermesi. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Kocabalı Yay., İstanbul 2005, s. 86.)

⁹⁷ Bitlisî, *Câmi'u'l-Tenzil*, c. II, vr. 8a.

⁹⁸ Bitlisî, *Câmi'u'l-Tenzil*, c. II, vr. 41a.

⁹⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtkadî İslâm Mezhepleri*, 7. bs., Selçuk Yay., Ankara 1995, s. 124-125.

¹⁰⁰ Zümer, 39/68.

erdikleri için ölmediklerini iddia etmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin, "Zuhûr vakti bütün yer ve gök yaratıklarının duyacağı ve kimseye gizli olmayacak olan hak sayha (çığlık) benim. Kıyameti koparacak olan benim. Eğer ölürsem ölmemişimdir, eğer öldürülürsem öldürülmemişimdir"¹⁰¹ gibi sözleri onun Allah'ın izniyle diri olanlardan olduğunu göstermektedir.¹⁰² Bitlisî, Hz. Peygamber'in de hakikatte Hz. Ali ile bir olduğunu, çünkü onun da "İlk yaratılan şey benim nûrumdur. Ben ve Ali bir nûrdanız" ve "Ben Ali'denim, Ali de bendendir" dediğini; Hz. Ali'nin de "Ben Muhammed Mustafa'yım. Ben Aliyyü'l-murtazâyım" dediğini aktarmaktadır.¹⁰³ Bitlisî'nin bu fikri ittihâd ve hulûlü andırmaktadır. Bu fikirler hiçbir şekilde âyetlere dayandırılmaz. Hz. Ali'ye dayandırılan *Hutbetü'l-beyân*'ın sıhhati tartışmalıdır. Zira birincil kaynaklarda yer almayan bu eserin ancak ikincil ve üçüncül kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir. Sıhhati tartışmalı bu sözleri bu kadar önemli bir meselede¹⁰⁴ dayanak yapmak farklı düşünce sapsmalarına yol açabilmektedir.

Sonuç

Hüsameddin Ali Bitlisî'nin âyetlere getirdiği yorumlar incelendiğinde onun nazarî sûfî tefsir ekolüne mensup olduğu düşünülebilir. Zira âlemin ilk maddesi ile ilgili olarak görüşlerini açıklarken İslâm filozoflarının sudûr nazariyesini de aktaran Bitlisî'nin, Hakikat-i Muhammediyye ile âlemin ilk maddesi arasında bağ kurarak felsefe ile tasavvufu birleştirdiği görülmektedir.

Bitlisî'nin Hakikat-i Muhammediyye ile ilişkilendirdiği âyetlerin yorumlarını âyetlerin ilk akla gelen mânasıyla bağdaştırmak mümkün olmamaktadır. Bu nedenle bu yorumları bâtınî yorum olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak onun tefsirinde zâhir ve bâtın ayırımını başlıklarla belirtmesi ve zâhir tefsire de öncelik vermesi kendisinin İsmâilî-Bâtınî bir çizgide olmadığına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen bu yaklaşımları, onu, yine de Bâtınîlerin

¹⁰¹ Bu sözler Hz. Ali'ye dayandırılan Hutbe de yer almaktadır.

¹⁰² Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 59a.

¹⁰³ Bitlisî, *Câmi'u't-Tenzil*, c. IV, vr. 59a. Söz konusu ifadeler şöyledir: قال علي كرم الله وجهه في أطوار بروزاته وأدوار: برزاته أنا المنقلب في الصور أنا الصبيحة بالحق يوم الخروج (لا) يكتم عنه خلق السموات والأرض أنا الذي أقوم الساعة أنا الذي إن امت فلم امت و إن قتلت فلم أقتل وغير ذلك مما يدل على تحققه في كل الأدوار والمشهورات الأحياء الذين لا يموتون هم علي وخضر وإيأس والأعيان الذين قد تحققوا تتبعيهم وأما النبي صلى الله عليه وسلم فهو وعلي عليهما السلام متحداً في الحقيقة كما قال النبي الصلوة والسلام أنا أول ما خلق الله نوري و أنا علي من نور واحد وقال علي رضي الله عنه أنا محمد المصطفى وأنا علي المرتضى كما قال النبي عليه الصلوة والسلام علي مني وأنا منه.

¹⁰⁴ Sarkaya, "Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt İle İlgili İnanç Motifleri", s. 1.

yöntemlerini kullanmaktan ve benzer görüşler ileri sürmekten alıkoymamaktadır.

Bitlisî'nin yaşadığı Tebriz'de, hayatının sonlarına doğru, Şiîliğe dayalı bir devletin kurulduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, onun Hz. Ali'nin manevi şahsiyeti için geliştirdiği Hakikat-i Murtazaviyye kavramının çıkış kaynağı konusunda da fikir yürütülebilir. Bu açıdan bakıldığında onun Şiî muhitten çok etkilendiği iddia edilebilir. Çünkü Mezopotamya kültür havzasında neşv u nemâ bulan çeşitli düşüncelerden etkilendiği ve bunları tefsirine yansıttığı açıktır. Bu tarz yorumlarının öznellik ve keyfilikten uzak olmadığı, nesnel kriterlerle doğruluğunun test edilemeyeceği aşikârdır.

Kaynakça

- Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- Ay, Mahmut, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 2010, sayı: 23, s. 77-120.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yay., Ankara 1979.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*, MEB Basım Evi, c. I, İstanbul 1951.
- Bayraktar, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî*, Biyografi Net Yay., İstanbul 2006.
- Bitlisî, Hüsâmeddin Ali, *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl*, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa blm. 4 C. nr. 109, 110, 111, 112.
- _____, *Kitâbü'n-nüsûs*, Yazma eser, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa blm. nr. 1437.
- _____, *Şerhu gülşen-i râz*, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Blm., 606-014 nolu mecmuanın içinde, vr. 137b.
- _____, *Şerhu hutbeti'l-beyân*, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1777m.
- _____, *Şerhu ıstılâhâti's-sûfiyye*, Yazma Eser, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1134.
- _____, *Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl*, Yazma Eser, Bitlis Mutki Yukarı koyunlu Medresesi Kütüphanesi, B nüshası, n. y.

- Bitlisî, İdris b. Hüsameddîn Ali, *el-Hakku'l-mubîn fi şerhi risâleti'l-hakki'l-yakîn*, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Blm., nr. 0002338.
- Bitlisî, Mevlana Hakimüddin İdris b. Ali, "*İdris-i Bitlisi'nin Tesbit Edilebilen İkinci Te'lif Eseri: Risâlâ-i Rabî'al- Abrâr'ın Türkçe Tercümesi*" çev. Abdüsselam Uygur. y.y., t.y. 37 y. (Yayımlanmamış makale)
- Bitlisî, Şerefhân, *Şerefnâme*, çev. Muhammed Ali Avnî, gözden geçirerek yeniden yayımlayan, Yahya Hişâb, Dâru ihyâ'il-kütübî'l-'arabiyyeti, Kahire t.y.
- Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1975.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh., M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, MEB, Ankara 1941.
- Demirci, Mehmet, "*Hakikat-i Muhammediyye*", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 179-180.
- Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001, 26 c.
- Efendi, Sadettin Hoca, *Tâcü't-tevârîh*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, 4. bs., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 7. bs., Selçuk Yay., Ankara 1995.
- Gökbilgin, M. Tayyip, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar Mülkler Mükataalar*, İÜEF Yay., No. 508, Üçler Basımevi, İstanbul 1952.
- Gürer, Dilaver, "*Ontolojik Bir Hakikatin Bir İnanç İlkesine Dönüştürülerek Tahrifi: Tarihsel Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı*", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., Ankara 2014, s. 255-258.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 2 cilt, 4. bs., İrfan Yay., İstanbul 1980.

- Hindî, Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*, Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1364/1945-1369/1950.
- İdiz, Ferzende, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", *EKEV*, (Bahar 2014), Yıl: 18, sayı: 59, s. 179-199.
- Kâşânî, Feyz, *Tefsîrû's-Sâfi*, thk. Hüseyin A'lamî, Müessesetü'l-A'lamî, Beyrut 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü'l-müsennifî'l-kütübî'l-'arabiyye*, 4 c., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin, *Ravzatü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, nşr. Ca'ferSultan Kurraî, 2 c., Tahran 1349/1970.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsîrû'l-Kummî*, thk. Komisyon, Müessesetü'l-A'lamî, Beyrut 2007.
- Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, "Ehl-i Beyt'in Fazileti," çev. M. Mahfuz Söylemez, *AÜİFD*, 2002, c. XLIII, sayı: 2, s. 413-447.
- Nûrbahş, Muhammed, *Nûru'l-Hak*, Yazma Eser, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 03702-022, vr. 69b-85a.
- _____, *Risâle fi-tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr., 5367-003.
- _____, *Risâletü'l-Hüdâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Blm., nr. 3702-023.
- Ömer b. Ali b. el-Fârîd, *Divan*, Yazma eser nr. 1/1632, vr. 41b. (Çevrimiçi) <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m012836.pdf> 09.10.2015.
- Özcan, Abdülkadir, "İdrîs-i Bitlisi", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 485-488.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Enel Hak İsyanı, Hallâc-ı Mansûr: Darağacında Miraç*, 5. bs., Yeni Boyut Yay., İstanbul 2011.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt İle İlgili İnanç Motifleri", *Araştırmalar – İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 2005, c. VII, sayı: 13, s. 1-11.

- Serdar, M. Törehan, *Mevlâna Hakîmüddin İdris-i Bitlisî*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008.
- Tahrir Defteri: İBB Atatürk Kitaplığı, *Muallim Cevdet Yazmaları*, nr. 071.
- Turgay, Nurettin, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsâmüddîn Ali el-Bidlisî ve Tefsirciliği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, ed. Bilal Gökkr vd., İlim Yayma Vakfı Yay., İstanbul 2013, s. 145-166.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-'Azîm: Tefsîrû't-Tüsterî*, nşr., Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî el-Halebî, Matba'atü's-sa'âde, Kahire 1908. (Fotokopi nüshadır)
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Yediveren Y., Konya 2001.
- Yazıcı, Tahsin, "Hosâm-al-din 'Ali Bedlisi Nurbahsi", *Encyclopaedia Iranica*, c. XII, New York 2004, s. 490.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. bs., TDV, Ankara 2013.

Mehdilik İnanıcı Üzerine Bir İnceleme

Faruk GÜN*



A Review on the Mahdi's Belief

Citation/©: Gün, Faruk, A Review on the Mahdi's Belief, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 99-130.

Abstract: The mahdism has emerged in the direction of the political and cultural tendencies of the societies and has become a belief afterwards with the knowledge of dream, ta'wil (allegorical interpretation), kashf (unveiling the knowledge of the unseen and of future events) and khabar ul-ahâd (isolated report). The ontology of Mahdism is understood better when it is examined together with its political, cultural and religious dimensions, and it seems to be a political phenomenon with a sociocultural structure rather than a religious subject. Belief in the mahdi was not included in early aqaid and kalam sources. It seems far from reason to turn the ummah from the guiding light of the Qur'an that's provision will maintain until the day of Judgement, with the spirit of referring and make it, only, dependent on a community, on a class or on a person's mahdism. In this article, those who accept the idea of Mahdism and those who do not agree are considered together, and its religious, cultural and social background is examined

Keywords: Mahdi, Messiah, Antichrist, Sophiany, Raj'a, Incarnation



Atıf/©: Gün, Faruk, Mehdilik İnanıcı Üzerine Bir İnceleme, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 99-130.

Öz: Mehdilik, toplumların siyasi ve kültürel eğilimleri doğrultusunda ortaya çıkmış; rüya, keşf ve te'vil yolu ile sonradan inanç haline getirilmiş bir olgudur. Mehdilik siyasi, kültürel ve dini boyutları ile beraber incelendiğinde daha iyi anlaşılabilir, dini bir konu olmaktan ziyade sosyo-kültürel yapısı olan siyasi bir olgu olarak görünmektedir. Mehdilik inancı, erken dönem Kelâm kaynaklarında yer almamaktadır. Kıyamete kadar hükümleri baki kalacak olan Kur'ân'ın hidayetinden ümmeti havalecilik ruhu ile sadece bir dilimin, bir zümrenin veya bir şahsın Mehdiliğine muhtaç hale getirmek akıldan uzak görünmektedir. Bu makalede Mehdilik inancının dini, kültürel ve toplumsal arka planı üzerinde durulmuştur. Mehdilik fikrini reddedenler, kabul edenlerle beraber ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehdî, Mesîh, Deccal, Süfyani, Ric'at, Hulûl.

* U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

Giriş

Mehdîlik, özellikle Kelâm ilminin konusu olmakla beraber aynı zamanda Dinler Tarihi, Mezhepler Tarihi ve Din Sosyolojisi gibi bilimler tarafından da ele alınıp incelenen; dini, kültürel ve toplumsal arka planı olan bir konudur. Kur'ân'ın konuları arasında yer almayan Mehdiîlik, İslâm kültüründe sözlük anlamı ile Hz. Peygamber döneminde kullanılmış, Emevîler'den günümüze kadar siyasi ve kültürel anlamda varlığını sürdürmüştür. Mehdiîlik, İslâm âleminin çalkantılı dönemlerinde tasavvufi gelenekle halka kolay bir şekilde arz olunmuş, umutları kırılan halk tarafından kısa zamanda kabul görmüştür. Böylelikle Mehdiîlik, belli bir coğrafya ile sınırlı kültürel bir inanç olmaktan çıkmış, İslâm âleminde yer alan bir fikri yapı ve hatta kimi çevrelerce önemli bir akide haline gelmiştir.

Mehdiîlik, Kur'ân'da daha çok hidayetle ilintili olarak ele alınmakta ve bu hidayet çağrısı bütün insanlara yapılmaktadır. Kur'ân'a göre asıl hâdi, Allah ve O'nun yüce kelâmı Kur'ân, Kur'ân'ın hidayet çağrısına kulak verenler ise Mehdiî yani hidayete ermiş kişilerdir. Hadis kitaplarına baktığımızda, hadis otoritelerince erken dönem eserlerinde Mehdiîlik konusuna yer verilmediğini görmekteyiz. Daha sonraki dönemlerde ise Ebû Davûd'un Sünen'i ve benzer sünen kitapları ile tabakât kitaplarında konunun ele alındığını görmekteyiz. Aynı şekilde Mehdiîlik konusu, dinin temel inanç esasları arasında olmadığından Kelâm otoritelerince de ele alınmamıştır. Bu nedenle erken dönem akâid eserlerinde Mehdiîlik konusuna yer verilmediğini görmekteyiz.

Mehdiîlik inancının İslâm âlemine çevre dinlerden ve kültürlerden etkilenen Şiâ ile girmeye başladığını görmekteyiz. Daha sonraki dönemlerde ortak paydaları olan Ehl-i Beyt sevgisi üzerinden Şiâ'dan etkilenen tasavvuf ve Sünnî tarikatlarca da Mehdiîlik savunulan bir inanç haline getirilmiştir. İnanç konusu haline getirilen Mehdiîlik başlangıçta her ne kadar Ehl-i Beyt sevgisine doğru masûm bir niyetle ortaya çıktıysa da konunun zamanla sekülerleştirildiğini görmekteyiz. Varlıklarını Mehdiîlik siyaseti üzerinden devşiren kimi çevrelerin var oluşlarını adeta Mehdiîliğe olan sadakatle özdeşleştirdikleri ise karşımızda bir vakıa olarak durmaktadır.

Günümüzde Mehdiîlik inancı; dini, siyasi ve akademik çevrelerce araştırılıp ele alındıktan sonra İslâm âleminde neden olduğu tembellik, havalecilik ruhu, kargaşa ve suistimaller nedeni ile eleştirilmiştir. Bununla beraber Mehdiîlik fikrini tamamıyla İslâm ile bağdaştıran, İslâmî

kaynaklarda bu düşünceye delil arayan, dünyanın sonunu ve İslâmiyet'in hâkimiyetini bu inanca bağlayan düşünürler de olmuştur.

Bu makalemizde asıl amacımız şu ana kadar birçok ilmi ve kültürel çevrede tek taraflı olarak ele alınan Mehdîlik konusunu bu kez -bir makale için uzun da olsa- diğer ilimlerin de bilgileri ışığında Kelâmî kriterlere göre bir bütün olarak ele alıp incelemektir. Bu çalışmamızda Mehdîyi savunmak veya reddetmek gibi bir amacımız yoktur. Asıl gayemiz şimdiye kadar akıllarda ve kalplerde Mehdî ile ilgili lehte veya aleyhte oluşmuş kanaatlere, gelişen dünya konjonktürüne uygun bilimsel bir dayanak ve bütüncül bir bakış açısı sağlamaktır.

Mehdîlik üzerinde incelememizi sürdürürken; önce Mehdînin sözlük ve ıstılah manası üzerinde durulacaktır. Daha sonra tarihte ortaya çıkmış Mehdî tasavvurları, Mehdî inancının kaynakları, Mehdîlikle ilgili lehte ve aleyhte görüş bildiren düşünürlerin kanaatleri ele alınacaktır. Böylelikle makalemizin de yazılma nedeni olan Mehdîlik konusu bir bütün olarak ele alındıktan sonra sonuç kısmında nihâi nokta okuyuculara bırakılacaktır.

1. Mehdî Kavramının Anlam Alanı

1.1. Sözlük Manası

Mehdî, kök harfleri olan “m-h-d” harfleri üzerinden araştırıldığında çocuk için hazırlanan yatak-beşik demektir.¹ Kur’ân, Hz. İsa’nın kundakta ve beşikte iken insanlarla konuştuğunu ifade eder. Bu konuşma Hz. İsa, mehd/ beşikte iken gerçekleşmiştir.²

Mehdî مهدي hidayete ermiş anlamındadır. Mehdî kelimesi kavram olarak Kur’ân’da geçmemektedir. Mehdî kavramına yakın olarak ise “muhtedî”³ kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Kur’ân’da Mehdî hidayetle ilintili olarak şöyle kullanılmıştır. “*Yüce Allah, kime hidayet ederse işte doğru yolu bulan odur.*”⁴ Eğer kavram, مهدي به şeklinde düşünülürse insanların doğru yolu bulmasına vesile olan, doğru yol rehberi anlamlarına da gelmektedir.⁵

¹ Rağıp el-İsfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur’ân*, “mhd” md., Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.

² M. Fuad Abdülbaki, “hdy” md., *el-Mü’cemü'l- Müfrehres li Elfâzi'l- Kur’âni'l-Kerim*, İstanbul 1441. Bkz. Al-i İmran, 3/12, 46; Maide, 5/110; Meryem, 19/29; Bakara, 2/206.

³ A’raf, 7/178.

⁴ A’raf, 7/178.

⁵ Ebu Fudayl Cemalettin İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, Beyrut 1990, c. XV, s. 354; Abdülbaki, “hdy” md., *el-Mü’cemü'l Müfrehres*.

Hz. Peygamber'in, Mehdî kelimesini hidayete erdirilmiş "el-Mehdiyyûn" manasında hem kendisi ve hem de ashabı için sözlük anlamıyla kullandığını görmekteyiz.⁶ İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ise Mehdî tabiri "doğru yolu gösteren" manasında "Hâdî" ve "Mehdî" olarak; Hz. Peygamber,⁷ Hz. Ali,⁸ Hz. Hüseyin,⁹ Hulefâ-i Râşidîn,¹⁰ ve bazı Emevî Halifeleri¹¹ için sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Nitekim hidayete ermiş anlamında Mehdî kavramı halk arasında da kullanılmıştır.

Mehdî kelimesinin kök harfleri "h-d-y" üzerinden hidayete baktığımızda, güzel ve yumuşak bir şekilde yol göstermek demektir. Hediye kelimesi de bu köktendir. Hâdî kelimesinin çoğulu olan hevâdî, yırtıcı hayvanların başkalarına öncülük edenleri için kullanılmıştır. Bu yol gösterme, işaret etmenin bir şeklidir. Hadî tabirini hidayet verici manasında Kur'ân, Yüce Allah için kullanmıştır. Hz. Musa "Yüce Rabbimiz her şeye şeklini veren ve sonrada ona yolunu gösteren/heda'dir." demiştir.¹²

Hidayet kavramını Kur'ân'ın üç ayrı anlamda kullandığını görmekteyiz:

Birincisi: Peygamber dili, Kur'ân vb. onunla insanlara yapılan çağrı olarak kullanılmıştır. "Onlara buyruğumuz altında doğru yolu gösterecek önderler kıldık."¹³

İkincisi: Sadece hidayete erenlerin yakalamış oldukları başarabilme imkânı/tevfik, olarak kullanılmıştır. "Allah hidayeti kabul edenlere daha çok hidayet verir."¹⁴

Üçüncüsü: Cennetin yolunu göstermek olarak kullanılmıştır. "Allah onları doğru yola iletcek ve durumlarını düzeltecektir."¹⁵

Allah'tan gelen hidayet, burada başarı ve cennete koyma şeklinde gerçekleşir. Peygamberlerin insanları hidayete erdirme isteği olmuşsa da bu, peygamberlerin değil, Allah'ın elinde olan bir yetkidir.¹⁶ Ünlü müsteşrik

⁶ Ebu Davud, *Sünen*, İstanbul 1992, c. IV, s. 200; Tirmizi, *Sünen*, "İlim", 16.

⁷ Mehdî nitelemesini ilk defa Hassan b. Sabit Hz. Peygamber için kullanmıştır. Bkz. Hasan b. Sabit, *Divan*, Beyrut tsz.; Avni İlhan, *Mehdîlik*, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s. 14.

⁸ İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbn Esir, *Üsdü'l-Câbe fi Marifeti's Sahâbe*, Kahire tsz, c. IV, s. 244.

⁹ Muhammed b. İsmail el-Mukaddem, *el-Mehdi*, İskenderiye 1424, s. 27.

¹⁰ Ebu Davud, *Sünen*, c. IV, s. 200.

¹¹ Tirmizi, *Sünen*, c. V, s. 687.

¹² Taha, 20/50.

¹³ Enbiya, 21/73.

¹⁴ Meryem, 19/76.

¹⁵ Muhammed, 47/5.

¹⁶ İsfehani, "hdy" md., *el-Müfredat*.

Goldziher'in tespitine göre, İslâm'a giren herkes için mehdî kelimesi kullanılabilmiştir. Mehdî sözcüğünün, bu dönemdeki kullanımları sözlük anlamında olup, bunda yakın zamanda veya ahir zamanda ortaya çıkacak şahıs ya da bunu çağrıştıracak Mesihçi bir yaklaşım tarzı görmemiz mümkün görünmemektedir.¹⁷

1.2. İstilah Manası

Mehdilik, İslâm inanç kültüründe kelime anlamından ziyade ıstilah anlamıyla kullanılmıştır. Mehdî, ahir zamanda Ehl-i Bey'ten çıkıp İslâm'ı dünyaya hâkim kılacağına inanılan kişidir. Yeryüzünü adaletle dolduracak, zulüm ve bozgunculuğu kaldıracak, bütün İslâm memleketlerini hâkimiyeti altına alacak, bütün Müslümanları kendisine tabi kılacak kişidir. Mehdî, Allah tarafından desteklenmiş, kuvvetlendirilmiş, görevlendirilmiş, rehber kılınmış kutsal bir zattır.¹⁸ Mehdî'nin çıkışından sonra ise Deccal çıkacak daha sonra kıyamet alametleri onu takip edecektir. Mehdînin zuhurundan sonra Hz. İsâ inecek ve Deccal'i (antichrist) öldürecek, Hz. İsâ namazda Mehdî'ye tabi olacaktır.¹⁹

Mehdî, beklenen kurtarıcı anlamında hemen hemen bütün din ve kültürlerde bir ümit ve kurtuluş ideali olarak ıstilah anlamında kullanılmıştır. Mutlak ve müstebit idarecilerin hükmü altında ezilen kitleler, kendilerini karanlıktan aydınlığa çıkaracak bir kurtarıcıyı, Mehdî'yi her zaman beklemişlerdir.²⁰

2. İslâmiyet Öncesinde Mehdilik Anlayışları

Dünya dinlerinde, kültür ve mezheplerinde bir fenomen olan Mehdî, ortaya çıktığı yerin coğrafya, kültür ve dinlerine uygun bir gelişme göstermiştir. Mehdî, dünya dinlerinde adalete duyulan özlemin ortak dili olarak görülmektedir. İnsanlar, ideal mutluluğu bulamadıkları zor zamanlarında, sosyal bozulmaların başladığı bir dönemde kendilerine cennet saadetini vaat eden ve dini kuralları hayata geçiren ideal bir sosyal reformcu, aktivist bir lider olarak Mehdî'yi beklemişlerdir.²¹

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *DİA*, c. XXVIII, s. 371.

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1970, c. II, s. 137.

¹⁹ Bkz. Muhammed b. Abdürresul b. Abdiseyyid el-Haseni el-Berzenci el-Şehrezuri, *el-İşâ'e fi Aşrati's-Sâ'a* nşr. Muhammed Bedrettin en-Na'sani, Kahire 1393, s. 58.

²⁰ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdî İnanç Üzerine, (Mezhepler Tarihi açısından bir Bakış)", *AÜİFD*, 1981, Sayı, 27, ss. 178-215; Ekrem Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Samsun 1997, s. 15.

²¹ Yavuz, *DİA*, "Mehdi", c. XXVIII, s. 371.

Mehdilik tasavvuru Şintoizm hariç bütün dinlerde görülmektedir.²² Mehdî inancını her kültür kendi içinde, kendi dini, tarihi, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre yorumlamıştır. Mehdî, bütün dinlere göre Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek ve yeryüzünü hâkimiyetine alarak insanlara doğru yolu gösterecek bir peygamber veya dini bir şahsiyettir.²³

Mehdî telakkisinin bulunduğu en eski semavi din Yahudiliktir. Mehdî'nin Yahudilikteki karşılığı "Mesih" olup bu kişi Hz. İlyas'tır. Yahudilere göre Mehdî; Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek, diğer din mensuplarını hâkimiyeti altına alacak, Ye'cüc ve Me'cüc ordularını imha edecek, Arapları vergiye bağlayacak, Süleyman mabedini yeniden onaracak, dini kanunları yeniden uygulayacak, ahir zamanda gelmesi beklenen bir zattır.²⁴ Mehdî döneminde ülkede huzur hâkim olacak, Kudüs ve çevresi cennet bahçelerine dönüşecektir.²⁵ Mesihçi bekleme faaliyeti, Yahudilik tarihinde yüzyıllar boyu pek çok Mesih'in doğmasına neden olmuş ve "Mesih'i beklemek, hesap ve nihai hüküm haktır." şeklinde iman esası haline getirilmiştir.²⁶

Yahova şahitlerine göre Mehdî 1975'te görünecek, kırk, yetmiş veya dört yüz yıl iktidar sürecektir. Amerika Birleşik Devletlerinde, Yahudi din adamları 1896 yılında Milwunke şehrinde gerçekleştirdikleri kongrede "Mesih'i beklemek" konusunda fikir birliğine varmışlardır.²⁷

Semavi dinlerden Hıristiyanlıkta da Mehdilik inancı mevcuttur. Hıristiyanlara göre, Hz. İsa'nın Mesih olarak geri geleceği Tevrat'ta açıkça yazılı idi. Fakat Yahudiler bu metinlerde değişiklikler yaparak onu tasdikten kaçınmışlardır. İsa, Romalılar tarafından Yahudilerin şikâyeti üzerine çarmıha gerilmiş ve orada insanların günahı için ölmüştür. Gömüldükten üç gün sonra kıyam etmiş, havarilerine görünmüş, onlarla yemek yemiş ve sonunda Allah'ın yanına çıkarak onun sağına yerleşmiştir. Hz. İsa, kıyametten önce yarım kalan vazifesini tamamlamak için tekrar dünyaya

²² Şintoizm'de Mehdilik fikrinin bulunmamasının nedeni Japon İmparatoruna, Tanrı oğlu olarak, Tanrı'nın Yeryüzünde ki çağdaş ve mevcut temsilcisi olarak inanılmasından kaynaklanabilir. Bkz. Ekrem Sarıkcıoğlu, *Dinlere Mehdî Tasavvurları*, s. 15; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 145.

²³ Bkz. Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ss. 125-135.

²⁴ Mesih İbranice maşîah ve Aramca meşîha kelimelerinin Arapça şeklidir. Yağ sürülmüş mesh edilmiş, temizlenmiş anlamına gelir. Bkz. Komisyon, "Mesih" md. *Osmanlıca Türkçe Büyük Sözlük*, İstanbul 2014.

²⁵ Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 131; Bkz. Fırlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", (Mezhepler tarihi açısından bir bakış)", *AÜİFD*, 1981, Sayı, 27, ss. 178-215.

²⁶ Fırlalı, *Mehdi İnancı*, s. 181.

²⁷ Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 127-130.

gelecektir. Dünyayı sulh ve adaletle doldurup kendine inanmayanlardan öğ alacak ve saltanatı ebedi olarak sürecektir.²⁸

Semavi ve beşeri dinlerdeki ortak Mehdî özlemini farklı medeniyetlerde de görmek mümkündür. Mehdî İnanıcı medeniyet olarak Sümer'lerde doğmuş, Babiller'de ve Mısırlılar'da gelişmiş bu iki kanaldan da tüm dünyaya yayılmıştır. Mehdilik tasavvurunun ilk örnekleri kral I. Sargon (Akkad), Sümer (mö.2350) ve Babil kralı Hammurabi (mö. 1728) dönemlerinde görülmektedir. Konfüçyüsçülükte Mehdî için özel bir isim kullanılmamakla beraber Mehdî kurtarıcı olup Çin kültürünün özelliklerini taşıyan yüksek bir azizdir. Kâinattaki her şeyi görür, işitir ve bilir. Mecusilik'te Mehdî, Saoşyant (yardımcı yardım edici)'dir. O, Tanrı Ahuramazda'nın ilk yaratıklarındandır.²⁹

Mehdî'nin adı Budizm'de Maytreya (merhametli ve sevimli), eski Mısır'lılarda Ameni, Hinduizm'de Kalki'dir. Kalki (dünyanın kirlerini pisliklerini-kalka-temizleyecek kişi) Tanrı Vişnu'nun avatarası³⁰ olarak bir Brahman ailesinden doğacaktır. O, insan suretine girmiş bir ilahtır. Kalki, dinin zayıflayan öğretisini yenileyecek, kutsal kitap vedaları asra göre tefsir edecektir.

Moğollar, Cengiz Han'ın dokuz asır sonra tekrar dönüp, ölmeden milletini Çin'in boyunduruğundan kurtarmayı vaat ettiğini iddia etmişlerdir.³¹Yenigine ve çevresindeki halklar Mehdî hareketleri için kargo (gemi yükü) kültü, Kuzey Amerika yerlileri ghostdan (yeşil tüylü kanatlı yılan) tabirini kullanmışlardır. Yerlilere göre Mehdî, yabancıları ülkeden kovacak, eski dini hayatı geri getirecek zattır.³²

3. İslâmi Kültürde Mehdî İnanıcının Ortaya Çıkışı

Mehdî figürü Mesih'in, Arap diline ve İslâm kültürüne transformasyonu olarak görülmektedir.³³ İslâm âleminde her mezhep kendi

²⁸ Fiğlalı, *Mehdi İnanıcı*, s. 178-215; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 216.

²⁹ Sarıkçıoğlu, *Mehdi Tasavvurları*, s. 370. Zerdüştlüğün zaman olarak Hıristiyanlık'tan önce var olması ve Hıristiyanlarla olan ilişkileri düşünüldüğünde Mesih-Kurtarıcı inancının Zerdüştlük'ten Hıristiyanlığa geçmiş olması mümkün görünmektedir. Bkz. Cemil Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi üzerine" Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Çorum 2004, ss. 127-133.

³⁰ Avatar; Hinduizm'de hulul için kullanılan Sanskritçe terim "avatara" dır. Avatara, Aşağı inmek görünmek demektir. Başta Vişnu'nun olmak üzere çeşitli İlahların başta insanlığı kurtarmak üzere ya İlahlık unsurunun bir kısmını veya tamamını kullanarak bir bedene bürünüp yeryüzüne inmesidir. Bkz. Kürşat Demirci, "Hulul", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 341.

³¹ Ignaz Goldziher, *El-Akide ve's Şeria fil İslâm*, trc.; M Yusuf vd., Kahire 1946, s. 192.

³² Sarıkçıoğlu, *Mehdi Tasavvurları*, s. 85-104.

³³ Sarıkçıoğlu, *Mehdi Tasavvurları*, s. 9.

Mehdîsini icat etmiştir. Mehdî tabiri I. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlarca kullanılmıştır. Hulefâ-i Râşidin'e Mehdî unvanının verilmesinin yanı sıra, Sıffin savaşında Hz. Ali'ye Mehdî diye hitap edilmesi ve Muâviye b. Ebi Süfyan taraftarlarınca Osman b. Affan'ın Mehdî unvanıyla anılması bunu kanıtlamaktadır.³⁴

Genel anlamda İslâm kültüründe ve özelde Şiâ akidesinde Mehdî telakkisinin köklerini tespitte koyulurken işe ilkin İslâm kavimlerinin İslâmlaştıktan sonra yeni dine ister istemez getirmiş oldukları kültürel aktarım ve inançlardan başlamak gerekmektedir. Zira “beklenen Mehdî”, “masum imam”, “gaip imam” nazariyeleri kesinlikle Şiâ'nın orijinal inançları olmayıp değişik din ve kültürlerden devşirilen eklektik bir adaptasyondur.³⁵ Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi dinlere ait bir inanç olan Mehdîlik düşüncesinden İslâm âlemi etkilenmiştir. Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi zatlar tarafından peygambere atfedilen rivayetler yolu ile Mehdîlik Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır. Mehdî kelimesinin Mesih'in Arapçaya tercüme edilmiş şekli olması buna kanıt teşkil etmektedir.³⁶ Mehdî düşüncesinin, İslâm âleminde raşit ve mühted halifelerin şehâdetlerinden sonra çıkan iç savaş ve fitnelerle beraber Emevî ve Hâşimilerin siyasi çekişmeler neticesinde Medine'de halifeliğinin yeniden tesis edilme çabalarının ardında ortaya çıktığını görmekteyiz.³⁷

Emevî ve Abbâsî'ler döneminde Yahudilikten rivayet edilen metinlerle, Mehdî'ye ilişkin yapılan rivayetler hadis formatına uydurulmuş, Mehdî'ye dair uydurmaların yapıldığı bu tarihi ve siyasi süreç, İslâm âleminin çok ciddi sancılar yaşadığı, Müslüman'ın Müslüman'a kılıç çektiği kardeş kanının oluk oluk aktığı bir döneme tekabül etmiştir. Bu dönemde yaşanan savaşlar, acılar ve yıkımlar nedeni ile toplum bunalmış ve kaderci anlayışlar ortaya çıkmıştır. İşte böylesine bunalımlı bir ortamda Kur'ân'ı doğru okuyup anlamaktan aciz bırakılmış olan insanlar, kurtuluşlarını, hayatın gerçeklerinden kopuk bir anlayışa, mucizevî kahramanlara ve Mehdî'ye havale etmişlerdir. Bu insanlar apokrifal, menkıbevi Mehdî rivayetlerini İslâm coğrafyasında bir nakkaş gibi ilmik ilmik işleyip halkın zihinlerine adeta kazımuşlardır.³⁸

³⁴ Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1984, ss. 138-144.

³⁵ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 31.

³⁶ Goldziher, *el-Akide*, s. 196.

³⁷ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâmi Mezhepler*, s. 266; Ali Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni*, İstanbul 2004, s. 96.

³⁸ Mehmet Ali Durmuş, *Haberlerin Ağında Mehdî*, Ankara 2003, s. 175.

Mehdîlik, İslâm âleminde siyasi, içtihadî ve etnik çatışmaların neden olduğu fitne ve iç savaş döneminden sonra esaslı olarak Şiâ'da ortaya çıkmıştır. Müslümanların maruz kaldıkları zulümler tıpkı bir zamanlar Yahudi'lerin çektiği acıları ve esaret yıllarını andığından İslâm düşüncesinde benzer fikirler ortaya çıkmıştır. Nitekim bir zamanlar İsrail oğullarının beklediği ama bir türlü gerçekleşmeyen “dünyevi hükümranlıkları”, Yahudiler üzerlerinde derin etkiler bırakmış ve buradan apokaliptik masallar neşet etmiştir.³⁹ Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarlarını korumaya çalışan siyasi zümreler tarafından ortaya atılıp, önce aşırı Şiâ (Çâliyye), ardından da mu'tedil Şiâ ve Sünnî mezhepler tarafından kabul edilip, sonradan İslâm âlemine mal edilmiş siyasi kökenli bir inançtır.⁴⁰

Tarihte Mehdî'nin rivayetlerde zikredilen sıfatlarına uygun görülen birçok kişi Mehdî olarak görülmüştür. Muhammed b. Hanefiyye bizzat Mehdî ilan edilenlerdendir.⁴¹ Basra'da Ömer b. Abdülaziz'in Mehdî olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Şair Sudeyf ilk Abbâsi Halifesi Ebu'l-Abbâs'a Hâşimilerin Mehdîsi diye hitap etmiştir. Ebu Dülame ise ikinci Abbâsi Halifesi Cafer el-Mansur'a Mehdî diye hitap etmiştir. Abbâsi üçüncü Halifesi Muhammed b. Abdullah açıkça Mehdî unvanıyla takdim edilmiş ve Mehdî olduğu söylenmiştir. Şiâ'da İmamiyye'nin Bakriyye koluna göre Muhammed b. Ali el-Bakır⁴² beklenen Mehdî'dir.

Babilik'te Mehdî kâmil Şiî olan Ahmet el-Ahsai ve öğrencisi Kazım Reştî'dir. Mirza Ali Muhammed⁴³ Kazım Reştî'nin ölümünden sonra beklenen Mehdî olduğunu ileri sürmüştür. İngilizlerle Rusların büyük desteğini alan Mirza Hüseyin Ali, Edirne'de sürgünde iken “Beklenen gerçek Mehdî benim!” iddiasında bulunmuştur.⁴⁴ Kadiyanilikte Mesih ve

³⁹ Mehmet Paçacı, “Hadiste Apokaliptisizm ve Fiten Edebiyatı”, *İslâmiyat Dergisi*, c. I, s. 35.

⁴⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. c. III, s. 241. Mehdî duygusunun Osmanlı'da da Devletin yıkılışına doğru gündeme gelmesi bu tespiti pekiştirmektedir. “Bizi yine Ergeneden çıkarırsın, Türk Mehdîsi yine doğsun” denilmiştir. Yükseliş dönemlerinde ise Mehdî beklentisi söz konusu değildir. Ziya Gökalp, *Tevhid, “İlahî” (Şiir Kitabı)*, Berikan Yayınları, Ankara 2000, s. 8.

⁴¹ İlhan, *Mehdîlik*, s. 77.

⁴² Muhammed b. Bakır 732'de Medine'de vefat etmiştir. Oğlu ve Halefi Cafer es-Sadık tarafından Cennetü'l-Baki mezarlığına defnedilmiştir. Kendisine Mehdî olup olmadığı sorulduğunda bunu reddederek Mehdînin Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacağını ima etmiştir. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, ss. 205-208.

⁴³ Mirza Ali Muhammed ö.1266/1850 önce Mehdîliğini sonra peygamberliğini ilan ettikten sonra ilahlığını da ilan edince Azerbaycan âlimlerince küfrüne fetva verilmiş, kurşuna dizilerek öldürülmüştür. Osman Ergin, “Bahailiğin İç Yüzü”, *Sebilürreşat*, Sayı: IX, s. 206.

⁴⁴ İlhan, *Mehdîlik*, s. 81.

Mehdî, Hindistan'daki İngiliz sömürmesine bağlılığı ile bilinen Mirza Gulam Ahmet'tir.⁴⁵

Mehdîlik konusunu, sosyolojik varlığı ve dini hassasiyeti ile beraber; siyasi endişelerden uzak bir şekilde ele alan bazı çağdaş düşünürler Zeydiyye'nin, İsnâşeriyye'nin ve Selefiyye'nin kabul ettiği şekli ile Mehdi anlayışını kabul etmemekle beraber, konuya farklı bir bakış açısı getirip, İslâm tarihinde dini hayata canlılık getiren dini ve siyasi seçkin kişileri Mehdi olarak nitelemişlerdir.⁴⁶ Onlara göre, "Mehdîler olağanüstü güçlerle değil, bilgi irade ve kudretleri ile zulme karşı çıkıp adalet mücadelesi verenlerdir."⁴⁷

3.1. İslâm'da Mehdi İncancının Kaynakları

3.1.1. Kur'ân-ı Kerim'de Mehdiilik

Kur'ân'da hidayet kökünden türeyen fiil ve isim kalıbunda birçok kelime bulunmakla birlikte Mehdi kelimesi istilah anlamı ile yer almamaktadır. Kur'ân'da geçen hidayet kavramı ise Allah'a, Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'e nispet edilmekte ayrıca insanın hidayeti benimsemesi anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ Sünnî âlimlerin çoğuna göre istilah anlamıyla Mehdi kelimesi Kur'ân'da yer almadığı gibi Mehdi düşüncesi de yer almamaktadır.⁴⁹

İsnâşeriyye anlayışına göre ise kırktan fazla ayette Muhammed b. Hasan'ın Mehdi olarak geleceğine işaret vardır. Onlara göre Hûd, 11/8; eş-Şûrâ, 24/4; el-Kasas, 28/5 gibi ayetler Mehdi'ye delalet etmektedir.⁵⁰ Kur'ân'da, Yahudi ve Hıristiyanların Mehdiilik hakkındaki görüşlerine dair açık bir işaret de bulunmamaktadır.⁵¹

3.1.2. Hadislerde Mehdiilik

Mehdilikle ilgili rivayetler Buharî, Müslim ve Malik b. Enes'in kitaplarında yer almamaktadır. Ahmed b. Hanbel,⁵² İbn Mace,⁵³ Ebu

⁴⁵ Fiğlalı, *İslâm Mezhepleri*, s. 286.

⁴⁶ Yavuz, "Mehdi", c. XXVIII, s. 374. Ebu'l Ala el-Mevdudi, *İslâm'da İhya Hareketleri*, Çev.: Halil Zefir, Hilal Yay., Ankara 1967, ss. 52-55; Zeydiyye Mehdi için Fatma'nın çocuklarından olma şartını getirmiştir, Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, c. II, ss. 128- 132.

⁴⁷ Yavuz, "Mehdi", c. XXVIII, s. 374.

⁴⁸ Abdülbaki, "hdy." md. *el-Mü'cemü'l-Müfehres*.

⁴⁹ D.B., Macdonald, "Mehdi", *İ.A.*, c. VII, s. 474.

⁵⁰ Sadık el-Hüseyni eş-Şirazi, *el-Mehdi fi'l-Kur'ân*, Beyrut tsz., ss. 9-12.

⁵¹ Fiğlalı, *Mehdi İncancı*, ss. 178-215.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. I, s. 99.

Davud,⁵⁴ Tirmizî⁵⁵ ve Hâkim'in⁵⁶ eserlerinde ise ahir zamanda Mehdî'nin geleceği savunulmuştur. Mehdî inancı daha sonraki hadisçilerden Taberanî, Hâkim ve Beyhakî'nin eserlerinde ise daha çok faaliyet alanları ile ilgili ele alınmıştır.⁵⁷

Selefiyye ile Hadîs âlimleri, Şiâ'dan farklı olsa da ahir zamanda bir Mehdî geleceğini kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'ten bazı âlimlere göre Mehdîlikle ilgi rivayetler senet yönüyle kat'iliği söz konusu olmasa da birçok hadis kitaplarında çıkacağı yer aldığından Mehdî'nin çıkacağı bir nevi manevi tevatürle sabit olmuştur.⁵⁸ Müfessir Kurtubî,⁵⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye,⁶⁰ İbn Hacer el-Askalanî,⁶¹ el-Mizzî⁶² Berzencî,⁶³ eş-Şevkanî,⁶⁴ el-Heytemî,⁶⁵ el-Kevserî bunlardan bir kaçıdır.

Ehl-i Sünnet'ten bazı ulemaya göre ise imam Mehdî hakkındaki hadisler çok olmakla beraber çoğunluğu zayıftır. Bu rivayetlerden hareketle Mehdîliğin bir inanç esası haline gelmesi mümkün değildir.⁶⁶

İsnaaşeriyye'ye göre Mehdî rivayetlerinin sayısı altı bin civarında olup bunun dört yüz kadarı Sünnîlerin muteber saydığı hadis kaynaklarında da yer almaktadır.⁶⁷ Şii ve Sünnî kaynaklarında Mehdîlikle ilgili yapılan rivayetlerde şu ortak noktaları görmek mümkündür. Mehdî, Ehl-i Bey'ten, ismi peygamberin ismine, babasının ismi peygamberin babasının ismine uygun,⁶⁸ Hasan'ın neslinden,⁶⁹ Medine halkından Mekke'ye kaçan,⁷⁰ nehrin ötesinden bir adam veya halife⁷¹ olacaktır.

⁵³ İbn Mâce, "Fiten", 34.

⁵⁴ Ebu Davud, "Mehdî".

⁵⁵ Tirmizi, "Fiten", 52.53.79.

⁵⁶ Nişaburi, Hâkim, "Müstedrek", 4/557-558.

⁵⁷ Macdonald, "Mehdî", c. VII, s. 474.

⁵⁸ İlhan, *Mehdîlik*, s. 150.

⁵⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir el- Kurtubi, *et-Tezkire bi-Ahvali'l-Mevta ve Umûri'l-Ahire* thk.; Sadik b. Muhammed b. İbrahim, Riyad 1425, s. 652.

⁶⁰ Şemsettin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Menaru'l-Muniffi's-Sahih ve'z-Zaid*, Kahire tsz. s. 143;

⁶¹ İbn Hacer Ahmet b. Ali el-Askalanî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut 1379, c. VI, s. 493.

⁶² Ebu'l-Haccac Cemalüddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tezhibu'l-Kemal fi Esmâ'r-Rical*, nşr, Beşaar Avvad Ma'rufi, Beyrut 1403, c. XXV, s. 149.

⁶³ Şehrezuri, *el-Aşrâti's-Sa'a*, s. 113.

⁶⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Muhammed Şevkani, *et-Tavzihü fi Tevatürü ma Câe fi'l-Munzara ve'd-Deccal ve'l-Mesih*, Dimaşk tsz., s. 67.

⁶⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hacer Heytemî, *el-Kavlu'l-Muhtazar fi'l-Mehdî'l-Muntazar*, Kahire 1968, s. 89.

⁶⁶ M. Abdurrahman el-Mubarekfuli, *Tuhfetü'l-Ahfezi li Şerhi Cami't-Tirmizi*, Medine tsz., c. VI, s. 485; İlhan, *Mehdîlik*, s. 141.

⁶⁷ Necmeddin Cafer b. Muhammed el-Askerî, *el-Mehdî el-Mev'ûd el-Muntazar*, Beyrut 1977, c. I, s. 138.

⁶⁸ Tirmizi, *Sünen*, 52; Ebu Davud, *Sünen*, 35.

⁶⁹ İbn Mâce, *Fiten*, 34.

⁷⁰ Ebu Davud, *Sünen*, 35.

⁷¹ İbn Mâce, *Sünen*, 18; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 18.

Hadis kaynaklarında Mehdî'nin dünyadaki faaliyetleri ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir. Dünyanın bitimine tek bir gün bile kalmış olsa Allah o günü uzatıp o adamı gönderecektir.⁷² Mehdî, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Ehl-i Beyt ailesinden olacaktır.⁷³ Mehdî, geniş alınlı yüksek burunludur.⁷⁴ Mehdî'yi Allah bir gecede ıslah edecektir (feyiz ve hikmetlerle donatacaktır).⁷⁵ Doğudan bazı insanlar çıkıp Mehdî'ye ortam hazırlayacaklardır.⁷⁶ Ehl-i Beyt Hz. Peygamber'den sonra belaya, sürgüne ve kovulmaya duçar olacaktır. Çünkü yüce Allah, Ehl-i Beyt için dünyaya karşılık ahireti seçmiştir. Sonunda doğu tarafından yanlarında siyah bayraklar olan bir kavim hayra talip olacak, istekleri verilmeyince vermeyenlerle savaşacaklardır. Hiçbir kavmin sizleri öldürmedikleri bir şekilde öldüreceklerdir. Aldıkları yardımla istedikleri verilince onlar da bunu kabul etmeyip Ehl-i Beyt'ten birine (Mehdî'ye) iktidarı vereceklerdir.⁷⁷ Mehdî, zulümle dolu dünyayı adaletle dolduracak, yedi yıl hüküm sürecektir.⁷⁸ Mehdî ilahi emirleri hayata geçirecek, sünneti ihya edecek ve bidatleri ortadan kaldıracaktır. Tevrat ve İncilin aslını bulup Ehl-i Kitab'ın Müslüman olmasını sağlayacaktır.⁷⁹ Mehdî, barış ortamını tesis edip, bütün düşmanlıkları ortadan kaldıracak ve herkesin zenginleşmesini sağlayacaktır.⁸⁰ Mehdî meleklerden oluşacak ordusuyla (Cebrail, Mikail) dünyaya hâkim olacaktır. Bütün Müslümanları hâkimiyeti altına alacak ve Araplara hâkim olacaktır.⁸¹ Hz. İsa Mehdî iktidarının yedinci yılında, gökten incek Mehdî ile beraber Deccal'i öldürdükten sonra yönetimi Mehdî'ye devredecektir. Hz. İsa, otuz beş veya kırk yaşlarında vefat edecek,⁸² Mehdî dokuz sene kalacaktır. Müslümanlar onun cenaze namazını

⁷² Ebu Davud, *Mehdi*, 1.

⁷³ Ebu Davud, *Sünen*, 35; İmâdî'd-din Ebü'l-Fida İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mısır 1358, c. I, s. 31.

⁷⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 291.

⁷⁵ İbn Mace, *Sünen*, 18.

⁷⁶ Ebu Davud, *Sünen*, 35.

⁷⁷ İbn Mace *Fiten*, 34. Bir başka hadiste bu mücadeleyi veren kuvvetler için kar üstünde dahi olursa yardım talep edilmekte ve o dönemde yaşayacak olanların bu kuvvete katılmaları istenmektedir. Bkz. Heytemi, *el-Kaolu'l Muhtasar fi Alameti'l Mehdiiyi'l Muntazar*, No. 35. Bu rivayet, Emeviler'e karşı yapılan, Ebu Müslim el-Horasanî komutasında doğuda çıkan ve siyah bayrakları taşıyanlarca gerçekleştirilen ihtilali tasvir ve teşvik edici olarak dikkat çekmektedir. Bkz. Avni İlhan, *Mehdilik*, s. 117. Albani, bu hadis münkerdir demiştir. Bkz. Muhammed Nasiruddin Albani, *Silsiletü'l-Ehadisi'd-Daifâ ve'l-Mevdû'a ve Eseruha*, Riyad 1988, s. 99.

⁷⁸ Ebu Davud, *Sünen*, 35; Şehristani, Ebü'l-Feth Tacu'd-din Muhammed bin Abdülkerim b. Ahmed Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan, Çağlayan Matbaası, İzmir 2006, s. 159.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethul Bari*, c. VI, s. 91.

⁸⁰ Hâkim, *Müstedrek*, c. IV, ss. 557-558.

⁸¹ Tirmizi, *Sünen*, Bab. 52.

⁸² İbn Hacer el-Heytemi, *es-Sevaikü'l-Muhrika*, Beyrut 1997, c. II, ss. 469-481.

kılacaklardır.⁸³ İktidarı bitince de kıyamet kopacaktır. Mehdi, Cennet'in efendilerinden olacaktır.⁸⁴

Hadislerde Mehdi ile ilişkili olarak, İsa b. Meryem'in semadan nüzulü kıyametin kopuş alametleri arasında zikredilmektedir. Hz. İsa'nın Mehdi ile olan ilişkisiyle ilgili hadislerde şu hususlara değinilmiştir. Hz. İsa ölmemiş olup kıyametten önce geri gelecektir,⁸⁵ Şam Camii'nin doğu tarafındaki beyaz minareye inecek,⁸⁶ inişinden sonra Deccali öldürecek,⁸⁷ domuzu öldürüp haçı kırıp cizyeyi kaldıracaktır.⁸⁸ Mehdi, kendisine inanmayan Yahudi ve Hıristiyanları öldürüp insanlığı tek bir çatı altında toplayacak, Hz. Peygamber'in ümmeti ve halifesi olarak Müslümanların imamı durumunda Mehdi'nin arkasında namaz kılacak,⁸⁹ Hz. Peygamber'in şeriatı ile amel edecek ve dünyada kırk yıl kalacak,⁹⁰ daha sonra eceli ile ölüp Hz. Peygamber'in yanına gömülecektir. Hz. İsa ile ilgili rivayetlerde en küçük ayrıntıya kadar pek çok şey anlatılmışsa da Kur'an'da bunu açıkça belirten ayetler bulunmamaktadır.⁹¹ Buna delil getirilen hadislerin ise muzdarip (sağlam olmayan) ve zayıf olarak değerlendirildiğini görmekteyiz.⁹² Bazı hadislerde ise Hz. İsa'nın, Mehdi'ye bir yardımcı olarak değil; Mehdi'nin kendisi olarak değerlendirildiği görülmektedir. "İsa b. Meryem'den başka Mehdi yoktur."⁹³ Hadisini yorumlayan Hasan el-Basri'ye göre; Mehdi Hz. İsa'dan başka biri değildir. Eğer Mehdi Hz. İsa'dan başka biri olsaydı, bu Ömer b. Abdülaziz'den başkası olmayacaktı.⁹⁴ Hadisçiler bunu "İsa'dan başka kâmil masûm ve hatasız bir Mehdi yoktur" ⁹⁵ şeklinde tevil etmişlerdir. Oysa hadisin metninde böyle bir anlam yoktur. Yani İsa'nın Mehdi'liği kâmil ve masûm bir kayıtla sınırlanmamıştır. Bu da şarihlerin yorum yaparken sabık kültürün etkisinden bağımsız yorum yapmadıklarını

⁸³ Ebu Davud, *Sünen*, 35.

⁸⁴ İbn Mace, *Sünen*, 34.

⁸⁵ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'an'il-Azim*, Beyrut 1401, c. I, s. 366.

⁸⁶ Şarihler genellikle söz konusu hadislerin zahiri manalarına bağlı kalmışlardır. Gerçekten de Hz. İsa'nın bir minarenin tepesine ineceği görüşü kabul görmüştür. Ama şu anda orada bu vasıfta bir minare yoktur. Bkz. İsmail b. Muhammed el-Cerrahi el-Acluni, *Keşfü'l-Hafa ve Müzili'l-bas anme İştihare mine'l-Ehadis ala el-Sineti'n-Nas*, Kahire tsz. c. II, s. 552.

⁸⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, c.V, s. 13. Hz. İsa'nın nüzulü için gösterilen gerekçelerin başında Deccali öldürme unsuru gösterilmiştir. Bkz; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'an'il Azim*, Beyrut 1401, c. I, s. 366.

⁸⁸ Buhari, *Sahih*, 60; Müslim, *Sahih*, 1, İman, Bab, 71.

⁸⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 411.

⁹⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 75.

⁹¹ Fıglah, "Mesih ve Mehdi İnanç", s. 196; İsmail Hakkı İzmirli, "Mehdi Meselesi", *Sebilürreşad*, Sayı: XIII, 13 Şubat 1339.

⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1970, c. II, s. 166.

⁹³ İbn Mace, *Sünen*, 36. Bu hadis münkerdir. Bkz. Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, c. III, s. 535.

⁹⁴ İbn Sa'd, el-Basri el-Zuhri, *et-Tabakatü'l Kübra*, Beyrut 1960, c. V, s. 245.

⁹⁵ Kurtubi, *et-Tezkire*, s. 617.

göstermektedir.⁹⁶ Bazı âlimlerce ise Hz. İsa'nın nüzülü ile ilgili hadisler ahâd olup bu konuda mütevatir hadis yoktur.⁹⁷

Hz. İsa'nın Mehdî ile beraber nüzulünü savunanların dayandıkları nokta sahabe, tabiin, Fıkıh, Hadis ve Tefsir ulemasının bu konuda hem fikir olduklarını iddia etmeleridir. Bu iddia doğru olsa bile mevcut hadisler incelendikten sonra ortaya çıkan problemler karşısında, bunun herhangi bir değerinin olmayacağı aşikârdır. Çünkü icma iddiası ile bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmayacaktır.⁹⁸

4.Mehdî İncancına İlişkin Yaklaşımlar

4.1. Mehdî İncancını Kabul Edenler

4.1.1. Şiâ'da Mehdîlik İncancı

İslâm devletinin başkenti Kûfe'de Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Hz. Hasan'ın Muâviye b. Ebi Süfyan ile anlaşarak hilafetten çekilmesi, Hz. Hüseyin ve aile efradının Yezid b. Muâviye ordusunca şehit edilmeleri hilafetin elden gitmesine ve Şiîlerin ümitsizliğe düşmelerine sebep olmuştur. Şiîler gizli/takiyye bir davetle, mevcut halifenin halifeliğini sorgulamak, Beni Ümeyye oğullarının yıkılacağını yaymak, imamı peygamber gibi masûm göstermek, Emevîler'in zaferine rağmen ileride kurulacak bir Şiî devleti hayali ile Şiâ'nın dağılmasının önüne geçmek istemişlerdir. Bunun için Mehdîlikle ilgili birçok haber uydurulmuş, Emevîler'in Ehl-i Bey'te yaptıkları zulümler insanların Şiîleşmesine, Şiîler'in ise Mehdî incancına bağlılıklarını arttırmasına sebep olmuştur.⁹⁹ Böylelikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin ardından, Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih¹⁰⁰ gibi isimlerin Yahudilikten İslâm dinine taşıdıkları sanılan rivayetlerin etkisiyle Mehdîlik akidesinin tohumlarının, Şiîler'in ileri gelenlerinin elleri ile İslam âleminde atılmaya başlandığı görülmektedir. Mehdîlik fikrinin ortaya çıktığı grubun ve bu süreçte yer alan âlimlerin Emevîler tarafından cezalandırılmaları ile de Mehdîlik tasavvuru İslam

⁹⁶ Hadislerde Mesih Mehdi ve Müceddid, www.sadabat.net, Makaleler, 17.11.2015, Saat:20:26.

⁹⁷ Reşit Rıza, *Tefsirü'l-Menar*, Beyrut 1999, c. III, s. 317.

⁹⁸ M. Hayri Kırbasoğlu, *Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, www.kurannesli.info, 15.11.2015, Saat: 22:34.

⁹⁹ Emin, *Duha'l-İslâm*, c. III, ss. 241-243; Muhammed b. Hüseyin Şerif Rady, *Nehcü'l-Belağa*, çev. Abdülbaki Gülpınarlı, Derin Yayınları, İstanbul 2102, s. 287.

¹⁰⁰ Muhsin Abdünnasır, *Mes'ele'tü'l-İmame ve'l-Va'z fi'l-Hadis*, Beyrut 1983, s.501; Goldziher, *El-Akide*, s. 196.

âleminde artık iyice filizlenmiştir.¹⁰¹ İslâm düşüncesinde ilk defa 681/92 yıllarında yaşanan fitne ve iç savaş döneminde Ehl-i Beyt'e yapılan siyasi baskı ve zulüm, Şiîler'in Keysaniyye kolunun bir kurtarıcı (Muhammed b. Hanefiyye) beklemelerine neden olmuştur.¹⁰² Bu durumda Mehdîlik düşüncesine karşı bigâne kalamayan Emevîler ise bu defa "Süfyani" diye kendi Mehdî'lerini ortaya atmışlardır. Emevîler döneminde Mehdî'ye dair pek çok hadis uydurulmuş, Halid b. Yezid halkı Emevîler'in Mehdîsi Süfyani'ye inanmaya çağırılmış ve bunu yaymaya çalışmıştır.¹⁰³ Buna karşın Abbâsiler de kendi Mehdîlerini ilan etmişlerdir. İlk Abbâsi halifesi Ebü'l-Abbâs (132/749) Kûfe mescidinde yapılan merasimde kendisini Mehdîye verilen yaygın sıfat olan "Seffah-çok kan döken" lakabıyla tanıtmıştır. Şair Sudeyf, ona Hâşimiler'in Mehdîsi diye hitap etmiştir. Ebu Dulâme, Abbâsi II. Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur'a Mehdî diye hitap etmiştir. Abbâsi III. Halifesi Muhammed b. Abdullah ise açıkça beklenen Mehdî diye halka takdim edilmiştir. Bu dönemde İbn Abbâs ve İbn Müseyyib'e dayandırılan rivayetlerle Hz. Peygamber'in Seffah, Mansur ve Mehdînin kendilerinden çıkacağı haberini yaymaya çalışmışlardır.¹⁰⁴

Emevîler döneminde filizlenen Mehdîlik fikri, Abbâsiler'in (750/1258) tutumu ile iyice akıllara ve gönüllere kazınmıştır. Emevîler'den sonra iktidara gelen Abbâsiler'de "Ehl-i-Beyt'in rızasına" diye halkı Mehdî'ye çağırarak devletlerini bu nüfuz üzerine kurmuşlardır. Ehl-i Beyt ve Mehdî sevgisine vurgu yapan Abbâsiler'in de Hz. Ali'nin evladına karşı iyi davranmadıkları görülmektedir. Mervânoğulları tarafından Hz. Ali evladına yapılan zulüm, Abbâsiler döneminde mumla aranır olmuştur.¹⁰⁵

Şiâ'da imânın şartlarından kabul edilen Mehdî inancını reddetmek küfürle ilişkilendirilmiş,¹⁰⁶ bunun için pek çok apokrifal haber ve hadis uydurulmuş ve de bununla ilgili yeni bir hadis usulü dahi geliştirilmiştir.¹⁰⁷ Böylelikle Ehl-i Beyt âlimlerince siyasi bir fenomene dönüşen Mehdîlik tasavvuru daha sonraki dönemlerde Şiîlerce itikâda dönüşmüş ve bir inanç esası haline getirilmiştir. Şiâ'nın büyük bir çoğunluğuna göre imam (devlet

¹⁰¹ İlhan, *Mehdîlik*, s. 60.

¹⁰² Fıçlalı, *İslâm Mezhepleri*, s.13; Yavuz, "Mehdî", c. XXVIII, s.371; Neşşar, *Neş'etül-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, c. II, ss. 56-57.

¹⁰³ Ahmed Muhammed el-Havfi, *Edebü's -Siyasefi'l-Asri'l-Emevi*, Beyrut tsz., ss. 71-73.

¹⁰⁴ Abdünnasır Muhsin, *Mes'eletü'l-İmame*, Beyrut 1983, s.507; Mustafa Öz, "Mehdîlik", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 385.

¹⁰⁵ Emin, *Duhal İslâm*, c. III, s. 239.

¹⁰⁶ Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kup el-Kuleyni, *el-Usul mine'l-Kafi*, Tahran 1334, c. I, s. 84.

¹⁰⁷ Emin, *Duha'l-İslâm*, c. III, s. 241; Avni İlhan, "Şiâ'da Usulu'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 423.

başkanı) masumdur. İmam Allah tarafından seçilip ümmetin başına tayin edilir. İdeal devlet başkanı imamdır. İdeal imam ise Mehdî'dir.¹⁰⁸ Şîî âlimlerden Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askeri¹⁰⁹ ve Muhammed Bakır es-Sadr¹¹⁰ eserlerinde Mehdîlik inancını savunanlardan sadece bir kaçıdır.

Günümüzde Şiâ'nın konuşmaları, yazıları, düşünceleri, siyasi hesapları, Mehdîlik düşüncesi ile dopdoludur. Mezhebi Şiilik olan İran'da sokak duvarlarında bir dönem " Ya Rab! Humeyni'yi Mehdî'nin çıkışına kadar yaşat!" duası yazılı iken daha sonra yazı "Ya Rab! Humeyni'nin prensiplerini Mehdî'nin çıkışına kadar yaşat!" şeklinde değiştirilmiştir.¹¹¹

Şiâ mezhebinde Mehdî'yi bekleme inancında ittifak, geliş şekillerinde ise ihtilaf görülmektedir. Bazılarına göre Mehdî, gelecekte bir şahsiyet iken bazılarına göre ric'atla yeniden gelecek bir tarihi şahsiyet ya da varlığını beşer bedenlerinde devam ettiren ilahi bir ruhtur. Şiâ'da Mehdî'nin dünyaya gelişi Ehl-i Sünnet'teki Mehdî tasavvurunun aksine genellikle normal bir doğumla değil ric'at/geri dönüş şeklinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce insanlar arasında yaşamış dini ve siyasi lider, kendisine ihtiyaç duyulduğu veya kendisine vaat edildiği zamanda dünyaya Mehdî olarak tekrar gönderilecektir. Aşırı sevgi ile ric'atı beklenen Mehdî'nin insan olduğu, onların da ölecekleri unutulmuş, ölümlerine önce şüphe ile bakılmış daha sonra ise tekrar dönecekleri iddia edilmiştir.¹¹² Kutsal kitaplarda mucize olarak değerlendirilen veya tartışmalı olan hadiselerle, Mehdî'nin ric'atı kıyas edilerek bu durum ispatlanmaya çalışılmıştır.¹¹³ Şiâ'ya göre Hz. Nuh'un dokuz yüz elli, Ashabı Kehf'in üç yüz, Hızır ve İblis'in asırlarca yaşaması Mehdî'nin hayatını ve onun da yaşayabileceğini ispat etmektedir.¹¹⁴

Şiâ'da Mehdîliğin, ric'at inancını da içine alan bir anlama bürünmesi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö.81/00) vefatından sonra, dönmesinin beklenmesi ile başladığını görmekteyiz. Muhtar es-Sakafî'nin yakın adamlarından Hz. Ali'nin azatlı kölesi Ebu Amr el-Keysan ve onun bazı

¹⁰⁸ İlhan, *Mehdîlik*, s. 144; Bkz. Kadi Nu'man b. Sabit, *ed-Dea'imü'l-İslâm*, Mısır 1950, c. I, s. 13.

¹⁰⁹ el-Askeri, *el-Mehdî el-Mev'ûd el-Muntazar*, Beyrut 1977, c. I, ss. 114-124.

¹¹⁰ Muhammed Bakır el-Sadr, *el-Bahs Havle'l-Mehdî*, Beyrut 1981, ss. 7-15.

¹¹¹ İlhan, *Mehdîlik*, s. 103.

¹¹² Bkz. Hasan Onat, *Emevi Devri Şîî Hareketi ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, ss. 111-117; Veysi Ünverdi, *İmâmîyye Şiâsi'nin İmâmîyet Anlayışının Eleştirisi (Kâdî Abdülcebâr Örneği)*, İlahiyat Yay., Ankara 2016, s. 325.

¹¹³ Ali-İmran, 3/185; Zümer, 39/30; Fatır, 35/43.

¹¹⁴ Yavuz, "Mehdî", *DİA*, c. XXVIII, s. 373; Seyyid Cevad eş-Şahrudi, *el-İmâmî'l-Mehdî ve Zuhuruhu*, Kuveyt 1985, ss. 110-114.

mensuplarına göre, Ali b. Ebu Talib'in oğlu Muhammed b. Hanefiyye,¹¹⁵ Radva dağında yaşamakta olup ölmemiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin dönüşü kıyametin kopmasından önce Mehdî olarak gerçekleşecek ve dünyaya adaleti hâkim kılacaktır.¹¹⁶ Böylelikle Şiâ'da gerçekleşecek olan egemen olma ümidi ric'at ile canlı tutulmuştur denilebilir.

Şiâ'da Zeydiyye'nin, Carudiyye koluna göre Emevîlere karşı siyasi mücadele veren, Abbâsi halifelerinden Ebu Ca'fer el-Mansur (ö.153/775)'un siyasi amaçla halka Mehdî diye tanıttığı kuzeni Muhammed b. Abdillan,¹¹⁷ diridir. O, ne ölmüştür ne de öldürülmüştür. Halifenin askerlerinin Medine'de katlettikleri kimse Muhammed b. Abdillan değil, onun suretine bürünmüş Şeytan'dır.¹¹⁸ O, yeryüzünü adaletle doldurmadıkça ölmeyecektir.¹¹⁹ O, Hacir yakınındaki dağlarda yaşamakta olup çıkacağı zamana kadar orada beklemektedir. O, Mehdî el-Muntazar'dır.¹²⁰

Şiâ'da İmamiyye'nin Navusiyye koluna göre beşinci İmam Muhammed Bakır (ö.53/731)'ın tayini ile imam olan oğlu altıncı imam Ca'fer es-Sâdık¹²¹ beklenen Mehdî'dir. İnsanlara, ölümü Ca'fer suretinde gösterilen o değildir.¹²²

Şiâ'nın İsmailiyye koluna göre İsmail b. Ca'fer'in ¹²³ babası Ca'fer es-Sâdık daha sonra imameti ondan alıp diğer oğlu Musa el-Kazım'a vermiş olsa bile imameti önce büyük oğluna vasiyet ettiği için beklenen Mehdî İsmail b. Ca'fer'dir. O, ölmemiştir geri gelecektir.¹²⁴

¹¹⁵ Muhammed b. Hanefiyye, kendi eceli ile 81/700'de vefat etmiştir. Cenaze namazı Osman b. Afvan'ın oğlu Medine valisi Eban tarafından kaldırılıp, Cennetü'l-baki mezarlığına defin edilmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 537-539.

¹¹⁶ Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk.; M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire tsz., ss. 32-40.

¹¹⁷ Muhammed b. Abdillan (ö. 145/762) zühd, takva ve mürüvvet sahibi bir kimse olduğundan "en-Nefsü zekiyye" lakabıyla anılmıştır. Eski Mısır valisi Hümejd b. Kahtabe tarafından öldürülmüştür. Kesik başı Küfe'de bulunan halifeye gönderilmiştir. Kız kardeşi ve kızının halifeye müracaatları üzerine kesik başı Medine'ye getirilerek Bakı mezarlığında gövdesinin yanına gömülmüştür. Bkz. Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdillan el-Mehdî", *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 490.

¹¹⁸ Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 95; Hristiyanlık'ta Hz. İsa/Mesih'in ölümü gerçek olmayıp, görevi sona ermemiştir. İsa-Mesih, muvakkat bir kesinti ile gözden kaybolmuştur. Yarı kalan görevini tamamlamak ve zafere ulaşmak için rücu edecektir. Yahudilikte ise Hz. İlyas/Mesih; göğe yükseltilmiştir. Adaleti ikame etmek için rücu edecektir. Bkz. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî İnancı*, s. 209.

¹¹⁹ Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *Kitabu'l-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, Mısır 1321, c. IV, s. 179.

¹²⁰ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 31.

¹²¹ Ca'fer es-Sâdık, Abbâsi halifesi Ebu Ca'fer el-Mansur'un emri ile 148/765'te zehirletilerek öldürülmüş, Cennetü'l-baki mezarlığına defin edilmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 1.

¹²² Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 60.

¹²³ İsmail b. Ca'fer, babası hayatta iken 138/755'te ölmüştür. Babası ölümüne dair bir mazbata düzenleyip Halife Mansur'a, göndermiştir. Bu ölümü mensuplarınca şüpheli olup Abbâsîlerin şerrinden sakınmak için yapılmış bir takkiye olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İlhan, *Mehdîlik*, s. 105.

¹²⁴ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 47.

İmamiyye'nin Museviyye koluna göre ise İmam Musa el-Kazım,¹²⁵ beklenen Mehdîdir. Mensuplarına göre O, Harun er-Reşid'in evine girmiş ve bir daha çıkmamıştır.¹²⁶ İmamiyye'nin İснаәseriyye kolundan bazıları için ise İmam Hasan el-Askerî'nin oğlu imam Muhammed Kaim el-Müntazar (260/874-gaybeti) Mehdîdir. O, şu an sağdır ve gaybetedir. Babası İmam Hasan el-Askerî öldüğünde Abbâsi idarecileri imamlarının soyunu ortadan kaldırmaya karar vermişlerdir. Bunun üzerine bütün Ehl-i Beyt kadınlarını, hamile olup olmadıklarını araştırmak için muayeneye tabi tutup, en ufak bir şüphe üzerine bazı kadınları iki sene hapis yatırmışlardır. Bu durumda İmam Muhammed Kaim el-Müntazar'ın ortaya çıkması uygun değildi. Birinci gaybet (Gaybubet-i Suğra) altmış dokuz yıl sürmüş olup bu dönemde işler elçiler-sefirler yolu ile yapılmıştır. İkinci gaybet (Gaybubet-i Kubra) Allah Teâlâ'nın çıkışına yeniden izin vereceği güne kadar sürecektir. İснаәseriyye'ye göre Mehdînin çıkışının pek çok alametleri gerçekleşmiştir. Sadece Süfyani'nin (İslâm Deccalı) çıkışı ve güneşin batıdan doğuşu gibi alametleri kalmıştır. O, İmam Humeyni'nin dediği gibi şartların güçlüğü sebebi ile Hz. Peygamber ve İmamların tamamlayamadığı dünyanın fethini İslâm'ın kutlu yürüyüşünü tamamlayacak ve İman devletini kuracaktır.¹²⁷

116

Şiâ'da bazı grupların inancına göre ric'atı gerçekleşecek kişi sadece Mehdî değildir. Al-i Beyt'e karşı işlemiş oldukları zulmün cezasını çekmeleri için Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'de ahir zamanda Mehdînin zuhuru ile ric'at edip bir ağaca asılacaklardır.¹²⁸

Şiâ ve İslâm coğrafyasındaki bazı Mehdî tasavvurlarında hulul inancının da etkili olduğunu görmekteyiz. Hint dinlerinde mevcut olan hulul düşüncesi Firavunlar devrinde Mısır'da yaygın olup, oradan İslâm kültürüne intikal ettiği yahut eski İran'daki Seneviyye'den kaynaklandığı ileri sürülmüştür.¹²⁹ İbn Teymiyye, hulul inancının müteahhir dönemde Cengiz Han'ın liderliğinde Moğollar'ın kurduğu devlet vasıtasıyla İslâm âleminde görülmeye başlandığını söylemiştir.¹³⁰ Hulul için, Allah'ın Hz.

¹²⁵ İmam Musa el-Kazım (Ö. 183/...) Abbasi Halifesi Harun er-Reşit tarafından Yahya b. Halid'e öldürtülmüş, cenazesi Bağdat'ın Bab'u't-tıbn/Kazımiyye mahallinde defin edilmiş ve üzerine türbe yapılmıştır. Mensuplarına göre ise O, Harun er-Reşid'in evine girmiş bir daha çıkmamıştır. Bkz. Mustafa Öz, "Musa el-Kazım", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 221.

¹²⁶ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 95.

¹²⁷ İlhan, *Mehdilik*, s. 102; Ali el-Hüseyni eş-Şahudi, *el-İmamü'l-Mehdi ve Zuhuruhu*, Kuveyt 1985, s. 96; geniş bilgi için bkz., Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiâsi'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 323-329.

¹²⁸ Emin, *Duha'l İslâm*, c. III, s. 246.

¹²⁹ Mustafa Öz, "Galiyye" *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 335. Hristiyanlıkta güvercin, Mesîhe hulul eden kutsal ruhun sembolüdür. Bkz. Sarıçioğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, s. 106.

¹³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Hulul", *DİA*, İstanbul 1996, XVIII, s. 342.

İsâ'ya hulul ettiğini ve İsâ'nın beşer şeklinde bir ilah olduğunu kabul eden Hristiyanlık'tan İslâm kültürüne geçtiği kanaati daha yaygındır.¹³¹

Tespit edildiğine göre ilk defa Abdullah b. Sebe' tarafından Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye ondan da imam olmuş oğullarına hulul ettiği iddia edilmiştir. Abdullah b. Sebe' ve mensupları tarafından Ali b. Ebi Talib'in¹³² ölmediği ve kıyamettin kopmasından önce dünyaya dönüp zulümle dolan dünyaya adaleti hâkim kılacağı iddia edilmiştir. Abdullah b. Sebe' Medain'de sürgünde iken Hz. Ali'nin Kufe'de şehit edildiğini bildirenlere "O'nun beynini yetmiş ayrı bohça içerisinde getirmiş olsanız bile sizi yine tasdik etmeyiz. O, semâdan inip dünyaya hâkim olmadıkça ölmez." demiştir. Zira onda ilahi bir parça olup onu ele geçirmek mümkün değildir. Bulutların içinde gelen O'dur. Gök gürlemesi sesi, şimşek ise tebessümdür. O, bir gün yeryüzüne inecektir.¹³³

Gulati Şiâ'dan Beyan b. Semân¹³⁴ ile Muğire b. Said el-İclî'ye¹³⁵ göre Hz. Ali'ye cüz-i ilahi hulul etmiş ve tenasüh yolu ile kendisine kadar gelmiştir. Kendilerine ve tabilerine göre imamdırlar.¹³⁶ Ebu'l-Hattab el-Esed'e¹³⁷ göre ise Ca'fer es-Sâdık ve Horasanlı el-Mukanna ilahtırlar. İmam Cafer es-Sâdık, peygamber ve resül olmayıp, Rab'tır. Aynı şekilde imam Ca'fer es-Sâdık'ın babaları da ilahtır. "Onlar Allah'ın oğulları ve dostlarıdır. Ca'fer yaşadığı dönemin ilahıdır. O, duyularla algılanabilen, görülebilen bir varlık değildi. Yeryüzüne indiğinde bilinen suretine bürünmüştür."¹³⁸ Muhammed b. Nusayr en-Nemiri (ö.270/883) Hz. Ali, Hz. Peygamber ve Selman-ı Farisi'nin ilah olduğunu iddia etmiştir. İbnü'n-Nusayr Ali en-Naki'nin de ilahlığı kabul edilmiş ve tenasühü benimsemiştir. Hasan el-

¹³¹ Öz Mustafa, "Galiyye" *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 335.

¹³² İmam Ali b. Ebi Talip (ö. 40/661) İbn-i Mülcem'in suikastı ile şehit edilmiş, Küfe (bu günkü Nəcəf)'de defnedilmiştir. Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 374.

¹³³ İlhan "Mehdilik", s. 69; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 159; Veysi Ünverdi, *İmâmîyye Şiâsî'nun İmâmîyet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 198-199; Hristiyan inancına göre İsa Peygamber/Mesih ric'at için Tanrı'nın sağında oturarak beklemektedir. Hinduizm'de Mehdi/Kalki, Tanrı Vişnu'nun Avatarası olarak gelecektir. Bkz. Sarıkçıoğlu, "Mehdi", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 370.

¹³⁴ Beyan b. Seman (ö.119/737) Küfe'de faaliyet gösteren Beyan b. Seman, Irak Vailisi Halid b. Abdullah el-Kasri'nin emri ile yakılmıştır. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Beyan b. Seman", *DİA*, İstanbul 1992, c.VI, s.28.

¹³⁵ Muğire Said el-İclî (ö.119/737) Küfe'de faaliyet gösteren Beyan b. Seman ile aynı gün Irak Vailisi Halid b.Abdullah el-Kasri'nin emri ile yakılarak öldürülmüştür. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Beyan b. Seman", *DİA*, c. VI, s. 29.

¹³⁶ İlhan, *Mehdilik*, s. 66.

¹³⁷ Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebi Zeyneb el-Esedi (ö. 143/760) önde gelen mensuplarıyla birlikte Fırat nehrinin üzerindeki Dârür-Rızk denilen yerde öldürülüp, başları Bağdat'a gönderilmiş, cesetleri bir süre asılıp teşhir edildikten sonra topluca yakılmışlardır. Bkz. Hasan Onat, "Hattabiyye", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 492.

¹³⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 164.

Askerî zamanında onun “bab”ı ve on ikinci İmam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın gaybeti sırasında onun sefiri olduğunu iddia etmiştir.¹³⁹

Şiâ’da Keysaniyye’nin Hâşimiyye koluna göre Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib,¹⁴⁰ Abdullah b. Amr b. el-Kindî’ye vasiyette bulunmuş, imamet Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib’ten Abdullah b. Amr b. el-Kindî’ye geçmiştir. İddialara göre Ebu Hâşim’in ruhu da ona intikal etmiştir. Abdullah b. Amr b. el-Kindî’ye göre Allah Teâlâ’nın ruhu da tenasüh ederek ona kadar ulaşmış ve ona hulul etmiştir. Abdullah bundan hareketle hem ilahlık ve hem de peygamberlik iddiasında bulunmuş, Horasan’da ölmüştür. Bazıları onun ölmediğini ve bir gün döneceğini iddia etmişlerdir. Bu fikre sarılanlar helal haramı gözetmeden yaşayan Irak civarında Hurremiye ve Mazdekiye olarak ortaya çıkmışlardır.¹⁴¹

Şiâ, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e karşı duydukları aşırı sevgi ile hulule ve tenasühe düştükleri gibi kendilerince Hz. Ali düşmanlarına karşı duydukları aşırı kin ve nefretle onlar hakkında da hulule ve tenasühe düşmüşlerdir. Bu aşırı sevgi kendilerince Ehl-i Beyt’e karşı olanlara karşı da aşırı nefrete dönüşmüş ve aynı tenasüh intikam duyguları için onlara da uygun görülmüştür. Şiâ’nın bir kısmı katır veya merkebi alır ona işkence eder, onu döver, aç ve susuz bırakır. Çünkü Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in ruhları bu hayvanlara hulul etmiştir.¹⁴² Şiî fırkalarında görülen ve ric’ata bağlı Mehdîlik inancının tamamen Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğu, İsraili ve benzeri kaynaklarla İslâm’a girdiği görülmektedir.¹⁴³

4.1.2. Ehl-i Sünnet’te Mehdîlik İnancı

Mehdîlik inancı Ehl-i Sünnet akaidinde temel inanç esasları arasında olmamakla beraber, h. II. yüzyıldan itibaren İslam âleminde gelişen siyasetin konjonktürüne göre hayal kırıklığına uğramış Sünnî halkın kalplerinde yer almaya başlamıştır.¹⁴⁴

¹³⁹ İlyas Üzümlü, “Nusayrilik”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 270-274.

¹⁴⁰ Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed (ö. 98/716-17) Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik’in Askerlerince içirilen süt ile zehirlenmiştir. Bkz. Hasan Onat, “Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed”, *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 146.

¹⁴¹ Şehristani, *el-Milel*, s. 137.

¹⁴² İbn Hazm, *el-Fisal fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal* nşr. Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1996, c. IV, s.182; Ebu Ferec el-İsfehani, *Kitabü’l-Eğami*, Beyrut 2004, c. VII, s. 242.

¹⁴³ G.V. Vloten *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şiâ ve Mesîh Akideleri üzerine Araştırmalar*, çev. M. Sait Hatipoğlu, Ankara 1986, ss. 67-77.

¹⁴⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, Universty of Chicago Pres, Chicago 1982, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, ss. 186-342.

İmâm Mâlik, Ebu Hânife, İmâm Şâfiî, Mâtürîdî, Bâkillanî, Cüveynî, İcî, Nesefî gibi âlimler Mehdî inancına hiç temas etmezlerken, Eş'ârî,¹⁴⁵Bâğdâdî¹⁴⁶ ve Şehrîstânî¹⁴⁷ gibi âlimlerin, Mehdîliğin mezhepler tarihi içindeki oluşumu hakkında bilgi verdikleri görülmektedir. Ehl-i Sünnet'in son dönem âlimleri ise Mehdîliğe kıyamet alametleri arasında kısaca yer verip bunun bir inanç konusu olmadığına dikkat çekmişlerdir.¹⁴⁸ Bununla beraber İbn Kesir, el-Heytemî gibi bazı Sünnî âlimler eserlerinde Mehdîliği savunmuş ve ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁴⁹

Günümüzdeki Ehl-i Sünnet'te Mehdîliğinin serencamına baktığımızda Mehdîlik fikrini Şiâ'daki gibi hararetle olmazsa bile onu savunan birçok tarikat ve cemaatin olduğunu rahatlıkla görmek mümkündür. Siyasi gelişmelerde ve yeni oluşumlarda Mehdîlik bir fenomen olarak sıklıkla işlenmiş ve bir çıkış noktası olarak görülmüştür. Bunun için birçok tarikat ve cemaatin hiçbir konuda vefa göstermedikleri kadar, Mehdîlik konusuna vefa gösterdikleri görünmektedir. Bu vefadan olacak ki tarihte kendisine Mehdîlik izafe edilen ya da Mehdîliği siyasi bir aksiyona dönüştürüp kendisini Mehdî ilan eden insanların sayısı oldukça fazla görünmektedir.¹⁵⁰

Şiâ'da hulul, tenasüh¹⁵¹ ile ric'at şeklinde karşımıza çıkan Mehdîlik inancı ise Ehl-i Sünnet'çe kesinlikle reddedilmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre Hz. İsa'nın dönüşü ric'at ile değil nüzul ile, Mehdî'nin ortaya çıkışı ise normal zuhurla gerçekleşecektir. Hz. İsa ve Mehdî Hz. Peygamber'in sünneti ile halkı idare edeceklerdir.¹⁵²

¹⁴⁵ Ebu Hasan el-Eş'ârî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, nşr. Helmut Ritter, İstanbul 1929-1930; Bkz. Eş'ârî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 37-57.

¹⁴⁶ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.179; Bkz. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev.; Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 2008, s. 200.

¹⁴⁷ Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 151.

¹⁴⁸ Sa'düddin Mes'ud b.Fahrüddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevî el-Horasani et-Taftazani, *Şerhü'l-Makasid*, İstanbul 1305, c. II, s.307; Ignaz Goldziher, *El-Akide ve's Şeria fil İslâm*, trc.; M Yusuf vd., Kahire 1946, s. 196.

¹⁴⁹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1966, c. I, ss. 29-30; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Kaolü'l-Muhtasar fil-Mehdiyil-Muntazar*, Kahire 1986.

¹⁵⁰ Günümüzde, www.youtube.com ve benzeri internet siteleri üzerinden Mehdîlik iddialarına bakıldığında Mehdîlikte ve Mehdîlik üzerinde kutsiyet atfetmede bir enflasyonun yaşandığı su götürmez bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bkz. Tarih Boyunca Mehdîliğini İlan endeler, www.hayatınlanlaminedir.com. 11.11.2015 Saat:23:50; Şaban Döğen, *Mehdi Üzerine*, www.köprüdergisi.com. 01.10.2015 Saat:22:53. İsmail Hakkı İzmirlî, "Mehdîlik Meselesi; Muallim ata Efendinin 3. Sorusuna Cevap" *Sebilürreşat*, Sayı 285, s. 391.

¹⁵¹ Docetism (Zahiri ölüm): Ölen bir kimsenin ölmediği, zahiren ölü gibi görüldüğüne aslında hayatta olduklarına dair inanç.

¹⁵² İlhan, *Mehdîlik*, s. 142.

4.1.3. Tasavvuf'ta Mehdilik İnancı

Şii düşüncesinden etkilendiği kabul edilen tasavvufçuların Mehdilik fikrini kabul etmesi ile Mehdilik düşüncesi İslâm coğrafyasında hızla yayılmıştır. Sufiler rüya ve tevil marifeti ile Mehdilik hakkındaki farklı yorumları uzlaştırmaya çalışıp Allah'ın elçisinin kızı Fatma'nın evladından olan Mehdî'nin zuhurunu kendilerine has mükâşefe yolu ile izah etmeye çalışmışlardır.¹⁵³ Şii ve siyasi gelişmelerin etkisiyle sufiler Mehdilik hakkında Şiâ'nın iddia ettiklerinden farklıda olsa bir gün Mehdî'nin geleceğini savunmuşlardır.¹⁵⁴

Tasavvuf ve teşeyyu' arasındaki ilişki sebebiyle olacak ki Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbani gibi tasavvufun önde gelen isimleri eserlerinde Mehdilik inancını hararetle savunmuşlardır.¹⁵⁵

Kur'an-ı Kerim, Hadis, Ehl-i Sünnet, Şiâ ve Tasavvuf kaynaklarına dayanarak şu ana kadar yaptığımız araştırmamızın geneline baktığımızda, Mehdilik inancını kabul edenlerin delillerini ve vardıkları sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

1-Ehl-i Sünnet'te Mehdiliği kabul edenler, ilgili hadis rivayetlerini esas alarak, bunların büyük bir cemaat tarafından nakdedildiğini, dolayısıyla Mehdilikle ilgili rivayetlerin manevi mütevatir derecesine ulaştığını iddia ederek Mehdiliği kıyametin büyük alametlerinden birisi olarak kabul etmişlerdir.¹⁵⁶

2-İslâm'dan önceki bir takım dinlerde ve inançlarda Sümerler'de, Hristiyanlık'ta ve Yahudilikte kurtarıcı, Mesih ve Mehdî inancının olması Mehdiliğin oradan İslâmiyet'e geçtiğine dair delil teşkil etmemelidir. Mehdilik inancının diğer dinlerde şu veya bu şekilde bulunması Mesih ve Mehdî inancının İslâm'a dışarıdan geldiğini göstermez. İslâm'ın ilk kuşaklarından itibaren Mesih ve Mehdî meselesi yaygın olarak bilinen, inanılan ve dilden dile dolaşan bir meseledir ki bu kadar rivayete konu olabilmektedir.¹⁵⁷

3-Ehl-i Sünnet anlayışında Mehdî bekleme temayülü inkâr edilemez. Ehl-i Sünnet düşüncesinde Mehdîye Şiâ'daki gibi insanüstü bir özellik

¹⁵³ İlhan, *Mehdilik*, s. 110.

¹⁵⁴ Yavuz, "Mehdi", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 372.

¹⁵⁵ Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkur, 1392/1972, 66.bab.; Ahmet Faruk Serhendi Rabbani, *Mektubat*, trc. Muhammed Murat, Fazilet Neşriyat, İstanbul tsz., s. 1194.

¹⁵⁶ Yusuf Vabil, *Eşratu's-Sa'a*, İstanbul 2010, ss. 206-226.

¹⁵⁷ Şevkani, *et-Tevzih fi'l-Tevatur ma Câe fi'l-Mehdi Muntazar ve'd-Deccal ve'l-Mesih*, Dimaşk tsz.; Ebubekir Sifil, *Kıyamet Alametleri Mesih Mehdi*, www.sadabat.net.Makaleler, 11.11.2015, Saat:19:50.

atfetmek mümkün değildir. Ehl-i Sünnet'teki Mehdî, siyasi ve insanüstü bir şahsiyet olmaktan ziyade halkı hakka götürecektir bir metodun öncüsüdür. Önemli olan Mehdî değil, metodudur. Bu metodu Mehdîliğin önderliğinde düşünmek hayal değildir. Bu durum Mehdî inancını mümkün kılmaktadır.

4.2. Mehdî İnancını Reddedenler

Mehdîlik inancını reddedenlere göre Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarın siyasi zümreleri tarafından ortaya atılmış, önce aşırı (Galî), ardından mu'tedil Şiâ ve Sünnîler tarafından İslâm dinine mal edilmiş, siyasi kökenli bir inançtır.¹⁵⁸ Siyasi kaygılardan uzak dinler ve mezhepler tarihine vakıf, sosyolojik gelişmelere bağlı kalan İbn Haldûn gibi düşünürlerin çoğu Mehdîlik inancına ihtiyat ile bakmışlardır.¹⁵⁹

İslâm âlemi içerisinde pek çok düşünür üzerinde Mehdîlik konusunda etki yapan İbn Haldûn'un Mehdîlikle ilgili görüşlerini burada bir örnek olarak kısaca belirtmek önem arz etmektedir. İbn Haldûn'a göre Mehdîlik çağlar boyunca bütün müslümanlar arasında yaygın olan bir inançtır. İbn Haldûn, bu inancın ne zaman, nerede ve nasıl ortaya çıktığına değinmemiştir. Ancak Mehdîlik inancını temellendirmeye ya da çürütmeye çalışan görüşler üzerinde geniş araştırmalar yapmıştır. İbn Haldûn hadisçilerin delil olarak ileri sürdüğü hadisleri ve bunların eleştirilerini yaptıktan sonra şu sonuca varmaktadır: "Hadis ehlinin rivayet etmiş oldukları hadislerin çok azı müstesna hiçbir ta'ndan sâlim değildir." İbn Haldûn hadis dışında mutasavvıflar arasında bu inancın ortaya çıkışını da detaylı olarak incelemiştir. İbn Haldûn'a göre, ilk dönem sufileri mücadele, riyazet ve bundan doğan vecd halleri gibi meşguliyetler dışında başka meselelerle uğraşmıyorlardı. Sonrakiler keşf ve beş duyunun ötesi hakkında konuşmaya başladılar ve vahdeti vücut inancına kapıldılar. Bu çerçevede "Kutub"¹⁶⁰ ve "Abdal"¹⁶¹ inancını ortaya attılar. Sonraki mutasavvıflar Rafizi ve Şiî inançların etkisinde kalarak yanlış yollara saptılar. Mutasavvıflar Rafizîlerin imam ve nükeba (Alevi reisleri) hakkındaki akidelerini Mehdîlik noktasında taklit etmişlerdir. Mutasavvıflar böylece Şiîlerin kanaatlerini paylaşmış ve mezheplerini benimsemişlerdir. Diyanet

¹⁵⁸ Emin, *Duha'l-İslâm*, c. III, ss. 241-243.

¹⁵⁹ İbn-Haldun; *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 582.

¹⁶⁰ Kutub; Tasavvufta, evrenin mânevi yönetiminden sorumlu veliler hükümetinin başı, başkanı. Bkz.; EthemCebecioğlu, "Kutub" md., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004.

¹⁶¹ Abdâl; Arapça, bedel, bidl ve bedî kelimelerinin çoğulu olup, bûdela da bu meyanda zikredilir. Halk içinde dolaşan ve ermiş diye bilinen kişilere verilmiş bir lâkap. Cebecioğlu, *ae*, "Abdâl" md.

hususunda Şiâ'nın akidelerine dayanmışlardır. Sufilerin kitapları Rafiziye ve İsmailî'lerin bekledikleri Mehdî inancı ile dolmuştur. İbn Haldûn daha sonra Mehdî inancının yer aldığı eserleri ve sahiplerinin bir listesini vermiş, bu eserlerin temel düşünceleri hakkında kısa ve özlü bilgilere yer vermiştir. Söz konusu kesimin görüşlerini aktardıktan sonra Mehdî hakkında kendine özgü bir formül ortaya koymuştur. Ona göre Kureyş ve Ehl-i Bey'ten bir Mehdî'yi beklemek boşunadır. Çünkü bu çağda söz konusu soya mensup olanlar ve onların asabiyetleri dağılmış ve çözülmüştür. Onları bir arada bulmak mümkün değildir. Tam tersine başka tür asabiyetler ortaya çıkmıştır. Buna göre eğer Mehdî gelecekse bile beklenen soydan ve yerden gelmeyecektir. Gelse bile başarılı olmayacaktır. Çünkü her türlü davet, asabiyeti yani soy birlikteliği gücünü gerektirmektedir. O bu düşüncesini şu ifadeleriyle açıklamaktadır: "Şevket ve asabiyet olmadan dini bir davet ve hareket başarıya ulaşamaz. Hâşimi'lerin ve hatta Kureyş'in asabiyeti dünyanın her tarafında bazı istisnalar dışında tamamen dağılmış ve yok olmuştur. Kureyş'in asabiyetine üstün gelecek diğer bir takım milletler meydana gelmiştir." Görüldüğü gibi İbn Haldûn asabiyet teorisine bağlı olarak Mehdî inancını ve bunun imkânını ele almıştır. O doğrudan Mehdî inancının gerçek olup ya da olmadığı konusunda bir sonuca gitmekten her ne kadar kaçınmış ise de biz onun bu konuda pek de olumlu bir düşünceye sahip olmadığını çalışmalarında rahatlıkla anlayabiliyoruz. Her şeyden önce İbn Haldûn, Mehdî inancının dayanaklarını ve kaynaklarını zayıf bulmaktadır. Hadislerdeki tartışmalar ile mutasavvıflar arasındaki Rafizî-Şiî düşüncelerin ürünü olarak ortaya çıkan Mehdî inancının temellerini pek sağlam bulmamıştır. İkinci olarak o, Mehdîlik ile ilgili beklentilerin gerçekçi olmadığını çünkü iddia edilen yer ve soydan bir Mehdî'nin zuhurunun toplumsal ve siyasal açıdan imkân dışı olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda kendi tezine sıkı sıkıya bağlı kalan İbn Haldûn'a göre asabiyet olmadan herhangi bir devlet başarılı olamaz. Günümüzde Kureyş asabiyeti zayıflamıştır. Her bir asabiyetten de bir Mehdî çıkmayacağına göre Mehdîlik inancının bir gerçekliği yoktur.¹⁶²

Mehdîlik hakkında açık bir nas bulunmaması, akli deliller açısından bunun mümkün görünmemesi, mevcut hadislerin ise zayıf veya uydurma olması gibi nedenlerle Kadı Abdulcebbar, İbn Haldûn, Ahmed Emin, M Reşit Rıza, Ferid Vecdi, İsmail Hakkı İzmirli ve konu hakkında akademik araştırmalar yapan E. Ruhi Fırlalı, Avni İlhan, Hüseyin Atay, Hayrettin

¹⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, ss. 594-600.

Karaman, Süleyman Uludağ gibi birçok düşünür Mehdî'nin geleceği fikrini reddetmişlerdir.¹⁶³

Mehdîliği reddedenlerin gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1-Kur'ân'da Mehdî ile ilgili herhangi bir ayet bulunmadığı gibi Buhari ve Müslim'in sahihlerinde de doğrudan Mehdî'den bahseden bir hadis yer almamaktadır. Mehdî ile ilgili mevcut hadislerin sahih mertebesine ulaşmayıp ahâd haber olmaları Mehdî hadislerinin hemen hemen hepsinin cerh edilmeleri, hadisler arasında ciddi tenakuzların bulunması, Mehdî konusunun Ehl-i Sünnet inancında itikâdi bir mesele olarak değerlendirilmemesinin nedenlerindedir.¹⁶⁴

2-Mehdîlikle ilgili varid olan hadislerde, özellikle soya vurgu yapılmaktadır. Bu ise soyla övünmeyi ön plana çıkartan cahiliye düşüncesinin bir kalıntısıdır. Oysa soy ve sopla övünmek gibi bir cahiliye âdeti ile mücadele etmek yüce dinimiz İslâm'ın en temel gayelerinden biri olmuştur.¹⁶⁵

3-Mehdî inancı siyasal iktidara ve dünya menfaatine göz koyan birçok kimseler tarafından suiistimal edile gelmiştir. Mehdîlik üzerinde İslâm âleminde yaşanan suiistimaller adeta İslâm'ın yumuşak karnı olmuştur. Tasavvufi, Şii ve benzeri grupların, keşf, keramet ve ilham metotlarını kullanarak şeyhlerini, imamlarını Mehdî olarak sunmaları, Mehdîliği suiistimale açık hale getirmiştir. Bu suiistimaller Müslümanlık algısını içeride ve dışarıda olumsuz etkilemiştir. Mehdîlik suiistimleri nedeni ile Müslümanların hayalleri kırılmış ve sosyal birlikleri parçalanmıştır. Mehdîlik meselesi üzerinden İslâm âlemi içerisinde düşmanlıklara zemin hazırlanmış, iç savaşlara Mehdîlik üzerinden meşruiyet kazandırılmıştır.¹⁶⁶

¹⁶³ Mehdî muntazar ve ricat fikirlerinin İslam kültürüne Mecusilik gibi dış kültürlerin transformasyonu ilgili rivayetlerin ise zayıf olduğunu söyler. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve*, Beyrut 1966, c. II, s. 599; Emin, *Duha'l İslâm*, c. III, s. 246; Muhammed Reşit Rıza, *Tefsirü'l-Menar*, Kahire 1954, c. IX, ss. 499-508. Muhammed Ferid Vecdi, *Dâiretü Maarifi'l-Karni'l-İşriin*, Beyrut, c. X, s. 480; İsmail Hakkı İzmirli, *"Mehdîlik Meselesi"*: Sayı 285. ss. 389-391; İlhan, *Mehdîlik*, s. 181; Hüseyin Atay, kıyamet Alameti Uydurmaları, İsalar Mehdîler www.kurandakidin.com. 04.12.2015, Saat.21:16; Hayrettin Karaman, www.HayrettinKaraman.net, soru-(027), Mehdî İnancı; 16.10.2015, Saat.17:58; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 604.

¹⁶⁴ Bkz. Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

¹⁶⁵ Hatipoğlu, " Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXIII, 121-213. Fıçlalı, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, ss. 28-34.

¹⁶⁶ Fatih Sultan Mehmet Han padişahlığının birinci senesinde dönemin önemli âlimlerini Edirne'de topladı. Onlarla İstanbul'un fethini görüştü. Hiçbiri fethi razı olmadı. Sebep olarak, İstanbul'un fethinin ancak Mehdiye nasip olacağını söylediler. Nihayet Akşemsettin durumu öğrendi ve dedi ki; İstanbul'u evvela Fatih Sultan Mehmet Han fethedecek. Daha Sonra Frenkler alacak. Mehdi İstanbul'u o zaman fethedecek. Fatih bunun üzerine sözüne itibar etti. İlhan, *Mehdîlik*, s.149; Fıçlalı, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, s.334; Yavuz,

4-Mehdî inancı Müslümanların sosyo-ekonomik hayatlarını olumsuz etkilemiştir. İslâm âleminde Mehdî ile beraber gelişen “Bu işi ancak Mehdî halleder.” şeklindeki havaecilik ruhu ile Müslümanlar tembelleğe itilmiş, sorunlar adeta çözümsüzlüğe mahkûm edilmiştir.¹⁶⁷

5- Mehdîlik olgusu kutsal da olsa Allah Teâlâ'nın sünnetullah ve âdetullah denilen tabii kanunlarından bağımsız bir şekilde düşünülemez. Rivayetlerde Mehdînin ortaya çıkacağı dönem, ordusu, kullanacağı silahlar bineceği binit ve yapacağı harikulade işler dünyanın ve hayatın olağan akışına uygun değildir. Mehdînin kısa sürede elde edeceği dünya hâkimiyeti ve elde edeceği başarı, son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e bile nasip olmamışken, bunun Mehdî'ye nasip olacağını iddia etmek akla ve hikmete uygun düşmemektedir.¹⁶⁸

6-Mehdî inancındaki ric'at ve hulul, rasyonel ve reel bilgilere aykırıdır. Bilimsel olarak tutarsızdır. Allah'ın zulmü kaldırmak için Mehdî gönderme gibi bir muradı olsaydı, bunu peygamberlikte olduğu gibi ric'at ve hulule ihtiyaç duymadan da yapabilirdi. Şiâ tarafından ric'at ve hulule örnek olarak verilen Hz. Nuh'un dokuz yüz elli sene yaşaması ve Ashabı Kehf'in üç yüz yıl yaşamalarını delil getirmeleri ise isabetsizdir. Çünkü Hz. Nuh ve Ashab-ı Kehf'in olayları ayetle sabittir. Oysa Mehdî, bir peygamber olmadığı gibi hakkında herhangi bir ayet de nazil olmuş değildir.¹⁶⁹

Sonuç

Mehdîlik, tüm dünya din ve kültürlerinde toplumun güvene ve adalete en fazla ihtiyaç duyduğu zamanlarda onları insanüstü kimlikleri ile mutluluğa, adalete ve barışa ulaştırmak için aranan bir varlık ve mit olarak karşımıza çıkmaktadır. Umutları kırılmış ve haksızlığa uğradığını hissetmiş yorgun toplumlar, yaşama tutunmak için Mehdîyi şiddetle arzulamışlardır.

Hinduizm, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta görülen Mehdî inancı bu kültürlerin ve inançların bir transformasyonu olarak İslâm kültüründe de görülmeye başlamıştır. İslâm medeniyetinde Mehdî inancı yeri ve zamanı

“İslâm'da Mehdî İnancı,” *DİA*, İstanbul, 2003, c. XXVIII, ss. 371-374; İlyas Çelebi, “İsâ”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII.

¹⁶⁷ İlhan, *Mehdîlik*, s. 147; Emin, *Duha'l-İslâm*, c. III, ss. 241-243; Yavuz, “Mehdî”, *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 372.

¹⁶⁸ Muhsin Abdulhamit, *İslâm'a Yönelik Yıkıcı Hareketler*, çev. M. Saim Yeprem-Hasan Güleç, Ankara 1984, s. 52. Hadislerde Mesih Mehdî ve Muceddid. www.sadabat.net.Makaleler, 17.11.2015, Saat:16:53; İlhan, *Mehdîlik*, s.145; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 209.

¹⁶⁹ İlhan, *Mehdîlik*, s. 145; Tekasür, 102/2; Kevser 108/3; Mehmet Said Hatipoğlu, “İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIII, ss. 121-213; Fıglalı, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 28-34.

geldiğinde özellikle siyasi endişelerle Ehl-i Beyt söylemi altında Şiâ'da ortaya çıkmıştır. Siyasi nedenlerle Şiâ'da hızla gelişen Mehdî inancı Ehl-i Beyt sevgisi ve sadakati adı altında tasavvuf marifeti ile Ehl-i Sünnet çizgisinde de görülmeye başlamıştır. Ku'ran'da yer almayan Buhârî ve Müslim gibi kaynaklarda açıkça kendisine yer verilmeyen Mehdîlik, Ebû Davut'la beraber ahâd hadislerle İslâm âleminde ikinci yüzyıldan itibaren yer almaya başlamıştır. Mehdîlikle ilgili yapılan rivayetlerde geleneksel zihniyet ve Ehl-i Hadis ekolü tenkide fazla yaşanmamışlardır. Buna karşı Ehl-i Rey Mehdîlikle ilgili rivayetleri itikâdi delil olması için yeterli görmemiş ve hatta eleştirmişlerdir. Muamelat için fakihlerce sahih ve ahâd haber yeterli görülürken, akideye konu olan inanç esasları için Mütakellimlerce mütevatir nass şartı aranmıştır. Böylelikle Mehdî bir inanç esası olarak görülmemiştir.

Siyasi nedenlerle ortaya çıktığı gözlemlenen Mehdî inancının etrafında tarih boyunca birçok kanlı çatışma yaşanmış, başta Emevî ve Abbâsî'ler olmak üzere ortaya çıkan siyasi gruplar, liderlerini Mehdî ilan etmişlerdir. Başlangıçtan günümüze Mehdî inancı canlılığını devam ettirmiş, günümüzde ise Mehdîlik bazı çevrelerce İslâmî cihad anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İslâm dünyasında zâlimlerin zulmüne boyun eğenler, vicdanlarının işini adeta Mehdîye havale etmişlerdir. Zulme karşı sessiz kalan topluluklar ya Mehdîyi beklemişlerdir ya da Mehdî söylemi olan çevrelerce suiistimal edilmişlerdir. İslâm âleminin sıkıntılı dönemlerinde zayıf toplumla at başı ilerleyen Mehdîlik inancıyla toplum, avunmayı istemiş ve belki de bununla kandırılmaya bile bile razı olmuştur. Bu acizlik toplumdan önce zihinleri esaret altına almış, halkın bu yorgun duyguları Mehdî ile daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Mehdî inancı giderek putlaştırılmış ve adeta bir sömürü aracı haline getirilmiştir. Bunun içindir ki halk tabakasından gelen Mehdîlik iddialarına baktığımızda Mehdî inancında adeta bir patlama yaşandığını görmekteyiz. İslâm'ın esasları arasında yer almayan bu inanç dini argümanlarla süslenip bir nevi manevi lider görünümü bazı şahıslar tarafından cahil halka özellikle rüya marifeti ile sunulup birçok insanın dini duyguları istismar edilmiş böylelikle barış, doğruluk, adalet ve hikmet dini olan İslâm dininin müntesipleri olan Müslümanlar, Mehdîlik üzerinden adeta uyutulmuşlardır.

Dünya tarihine baktığımızda insanlık ve İslâm âleminin özlemi, Mehdîlikten ziyade adalete, barışa, aydınlığa ve huzura duyulan özlemdir. Mehdîlik beklentisi adalet özleminden başka bir şey değildir. Adaleti tesis

etmenin yolu onu getirecek Mehdiyi beklemekten ziyade adalet yolunda gösterilecek gayret ve bu uğurda sarf edilecek emekle mümkündür.

Bize göre, hakkında birçok ananevi bilgi olan Mehdi konusunda yegâne kaynak Kuran'dır. Kur'an'a baktığımızda Mehdiliğin imân ve inanç esasları içerisinde olmadığını görmekteyiz. Bu nedenle Mehdilik konusunu dinin esasları içinde yer alan itikâdi bir konu olarak değil, siyasi ve sosyokültürel tarafı ağır basan bir halk inancı olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Her konuda olduğu gibi Mehdilik konusunda da zihinlerimizin iffetini koruyan ve itikâdımızın esasını oluşturan Kur'an'ın realitesine uymak zorundayız. Adalet ve hidayet için özne olarak Mehdiye değil, Kur'an'ın rehberliğinde erişilmiş bir hidayete ihtiyaç vardır. Bu asıl kaynak dalalet üzerinde birleşmeyen ümmeti kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç bırakmamıştır.

Kaynakça

Abdülbaki, M. Fuad, "hdy" md. *el- Mü'cemü'l- Müfehres li elfazi'l- Kur'âni'l- Kerim*, İstanbul 1441.

Abdünnasır, Muhsin, *Mes'eletü'l-İmame ve'l-Va'z fi'l-hadis*, Beyrut 1983.

Acluni, İsmail b.Muhammed el-Cerrah, *Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l bas Amme's tehere mine'l-Ehadis ala el-Sineti'n Nas*, Kahire tsz.

Albani, Muhammed Nasiru'd-din, *Silsiletü'l-Ehadisi'd-Da'ifa ve'l-Mevdu'a ve Eseruha*, Riyad 1988.

Askerî, Necmeddin Cafer b. Muhammed, *el-Mehdî el-Mev'ûd el-Muntazar*, Beyrut 1977.

Atvan, Hüseyin, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1984.

Bağdadi, Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk.; M.Muhyiddin Abdülhamid) Kahire, tsz.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul 2004.

Çelebi, İlyas, "İsâ", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII.

_____, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsâm Yayınları, İstanbul 2010.

- Durmuş, Mehmet Ali, *Haberlerin Ağında Mehdi*, Ankara 2003.
- Emin, Ahmet, *Duha'l-İslâm*, Beyrut tsz.
- Eş'ari, Ebu Hasan, *Makalatü'-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* (nşr. Helmut Ritter), İstanbul 1929.
- Ergin, Osman, "Bahaîliğin iç Yüzü", *Sebilürreşat*, Sayı: IX.
- Fazlurrahman, *İslâm*, Universty of Chicago Pres, Chicago 1982 (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine", *AÜİFD*. s. XXV.
- _____, "İsnâşeriyye," *DİA*, c. XXIII.
- Goldziher, Ignaz, *El-Akide ve's Şeria fi'l-İslâm*, (Trc.; M Yusuf vd.) Kahire 1946.
- Gökalp, Ziya, Tevhid, "İlahi" (*Şiir Kitabı*), Berikan Yay. Ankara 2000.
- Gölcük, Şerafettin, "Beyan b. Seman", *DİA*, İstanbul 1992.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXIII.
- Havfi, Ahmed Muhammed, *Edebü's -Siyasefi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut tsz.
- İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futuhatu'l-Mekkiye*, nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkur, 1392/1972.
- İbn Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri *Üsdü'l-Gabe fi Marifeti's Sahabe*, Kahire tsz.
- İbn Hacer, Ahmet b. Ali el-Askalani, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (tahk.; Muhammed Fuâd Abdalbâkî) Beyrut, 1379, c.VI, s. 493.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1970.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, *Kitabu'l-Fîsâl fi'l-Milel ve'l-Ahwai ve'n-Nihal*, Mısır 1321.
- İbn Kayyim, Şemsettin Muhammed el-Cevziyye, *el-Menaru'l-Muniffi's-Sahih ve'z-Zaid*, Kahire tsz.
- İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, Beyrut 1401.

- İbn Manzur, Ebu Fudayl Cemalettin, *Lİsânü'l-Arap*, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, el-Basri el-Zuhri, *et-Tabakatü'l Kübra*, Beyrut 1960.
- İlhan, Avni, *Mehdîlik*, Beyan Yay. İstanbul 1993.
- _____, "Şiâ'da Usulu'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İlmî Nşr, İstanbul 1993.
- İsfehani, Ebu Ferec, *Kitabü'l-Eğani*, Beyrut 2004.
- İsfehani, Rağıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay. İstanbul 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Mehdî Meselesi", *Sebilü'r Reşad*, Sayı: XIII, 13 Şubat 1339.
- Heytemi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hacer, *el-Kaolu'l-Muhtazar fi'l-MehdîlMuntazar*, Kahire 1968.
- Kadi Nu'man b. Sabit, *ed-Dea'imü'l-İslâm*, Mısır 1950.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *et-Tezkire bi-Ahvali'l-Mevta ve Umuri'l-Ahire* (Thk.; Sâdık b. Muhammed b. İbrahim) Riyad 1425.
- Kuleyni, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kup, *el-Usul mine'l-Kafi*, Tahran 1334.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.
- Macdonald, D.B. , "Mehdî", *İ.A.*, c. VII.
- Mevdudi, Ebu'l Ala, *İslâm'da İhya Hareketleri*, (Çev.; Halil Zefir), Hilal Yay., Ankara 1967.
- Mizzi, Ebu'l-Haccac Cemalüddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-Kemal fi Esmâ'r-Rical*, (nşr, Beşaar Avvad Ma'rufi) Beyrut 1403.
- Mukaddem, Muhammed b. İsmail, *el-Mehdî*, İskenderiye 1424.
- Mubarekfuri, M. Abdurrahman, *Tuhfetü'lAhfezi li Şerh-i Cami't-Tirmizi*, Medine tsz.
- Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977.
- Taftazani, Sa'düddin Mes'ud b. Fahrüddin Ömer b. Burahanuddin Abdullah el-Herevi el-Horasani, *Şerhü'l-Makasid*, İstanbul 1305.
- Onat, Hasan, *Emevî Devri Şiî Hareketi ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

- _____, "Hattabiyye", *DİA*, İstanbul 1997.
- _____, "Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1999,
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- _____, "Mehdîlik", *DİA*, İstanbul 2003.
- _____, "Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, İstanbul 2005.
- _____, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *DİA*, İstanbul 2005.
- _____, "Ca'fer es Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993.
- _____, "Musa el-Kazım", *DİA*, İstanbul 2006.
- _____, "Galiyye" *DİA*, İstanbul 1996.
- Rıza, Reşit, *Tefsirü'l-Menar*, Beyrut 1999,
- Sadr, Muhammed Bakır, *el-Bahs Havle'l-Mehdî*, Beyrut 1981.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Samsun, 1997.
- _____, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, İsparta 2002.
- _____, "Mehdî", *DİA*, İstanbul 2003.
- Şefkani, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Muhammed, *et-Tavzihü fi Tevatüri ma Caefî'l-Munzara ve'd-Deccal ve'l-Mesîh*, Dımaşk tsz.
- Rادی, Muhammed b. Hüseyin, *Nehcü'l-Belağa* (çev.; Abdülbaki Gülpınarlı), Derin Yay. İstanbul 2102.
- Rabbani, Ahmet Faruk Serhendi, *Mektubat*, trc. Muhammed Murat, Fazilet Neşriyat, İstanbul tsz., s. 1194.
- Şehristani, Ebü'l-Feth Tacu'd-din Muhammed bin Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (cev. Muharrem Tan) , Çağlayan Matbaası, İzmir 2006.
- Ünverdi, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi (Kâdî Abdülcebbar Örneği)*, İlahiyat yay., Ankara 2016.
- Üzüm, İlyas "Nusayrilik", *DİA*, İstanbul, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdî", *DİA*, İstanbul 2003.
- _____, "Hulul", *DİA*, İstanbul 1996.

حكم بيع العين الموقوفة عند الفقهاء دراسة مقارنة

محمد عطا دنيز / * Mehmet Ata DENİZ



Ruling on Selling a Substance that is an Endowment by the Fuqaha - A Comparative Study

Citation/©: Deniz, Mehmet Ata, Rulling on Selling a Substance that is an Endowment by the Fuqaha –A Comparative Study, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 131-148.

Abstract: Endowment has a great importance because it has a great usage for muslim community and Its legacy was mentioned in Quran and Sunna, meanwhile schoolers payed a special attention for it and studied its aspects very deep. One of Endowment topics was about how to sell the endowment subject in general, schoolers did not permit selling endowments except if it faced something make it out of usage. In this case they said you can sell it and put this money in another endowment subject. Some of them differentiated between the real estate and the other types and some says you can sell the endowment subject according to the need only, even if this subject did not go out of service like a mosque, and this is what some contemporary researchers say and some of the sharia courts started to apply. Others said we have to follow what the owner of the endowment asked for according to the endorsement document.

Key Words: Endowment, Subject, Selling, Usage.



İslam Hukukunda Vakıf Mallarının Satımı - Mukayeseli Bir Çalışma

Atıf/©: Deniz, Mehmet Ata, İslam Hukukunda Vakıf Mallarının Satımı - Mukayeseli Bir Çalışma, Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 131-148.

Öz: İslam hukukunda vakıf, gerçekleştirdiği toplumsal faydalardan dolayı büyük öneme sahiptir. Meşruiyeti Kitap ve Sünnet ile sabit olan vakıf, Öneminden dolayı ilmî sahada gerektiği kadar sahiplenmiş ve birçok yönden derin ilmî çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışma da bunlardan birisi olup,

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

vakıf mallarının satımı ile ilgilidir. Netice olarak; Âlimlerin büyük çoğunluğu vakıf mallarının satımını caiz görmemişlerdir. Ancak vakıf malının fayda veremeyecek olması durumunda satılıp, başka bir vakıf malı ile değerlendirilmesini caiz görmüşlerdir. Bazıları menkul ve gayr-ı menkul vakıf malları arasına fark koymuş, bazıları ise fayda veremeyecek durumda değil de ihtiyaç durumunda satılmasını caiz görmüşlerdir. Ve bu durum günümüz birçok araştırmacının da tercihi ve bazı şer'î mahkemelerin de kararı olmuştur. Diğer bazı fakihler ise vakf edenin belirlediği çerçevede tasarrufa elverişli olduğunu savunmuşlar; vakf eden satılamayacağını belirlemişse satılamaz, belirlememiş ise satılabilir.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Mal, Satım, Fayda.

المخلص

لوقف أهمية عظيمة لما يُؤود به على المجتمع الإسلامي من الفائدة، ولذلك ثبتت مشروعته بالكتاب والسنة، ونظراً لأهمية الوقف فقد أولاه الفقهاء عناية تليق به، وبحوثاً جوانبه بحثاً دقيقاً، وكان من جملة بحوثه مسألة بيع العين الموقوفة، فبالجملة لم يُجز جمهور الفقهاء بيع العين الموقوفة، إلا إذا تعرضت تلك العين إلى ما يمنع الانتفاع بها، فقالوا بجواز بيعها وجعل ثمنها في عين أخرى. وقرَّب بعضهم بين العقار الموقوف وغيره من الأعيان الموقوفة، وبعضهم ذهب إلى جواز بيع العين الموقوفة نظراً للحاجة فقط حتى ولو لم تتعطل تلك العين كالمساجد، وإلى ذلك مال بعض الباحثين المعاصرين، وعملت به بعض المحاكم الشرعية، وبعضهم قيَّد منع بيع العين الموقوفة بما يُنصُّ عليه الواقف في نصِّ الوقف، فإذا نص على عدم البيع فلا يجوز البيع بحال وإن تعطلت العين الموقوفة، وإن لم يُنصَّ فيجوز.

الكلمات المفتاحية: الموقوف، العين، البيع، منفعة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً يُوافي نعمه ويكافئ مزيده، أحمدك يا رب ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من سار على سنته واتبع نهجه إلى يوم الدين، وبعد.

فإن شريعة الإسلام في مصادرها الأولى الكتاب والسنة رحبة الفناء واسعة النهج، مرنة؛ تتسع لكل حادثة مُستجدة، وهي كقيلةٍ بكلِّ كلِّ مُعصِلةٍ، وكان من أهم المسائل المستجدة التي تتطلب بياناً ما يتعلق بتحويل ملكية الوقف.

وإنما كان الوقف بتلك الأهمية، لكونه رديفاً اقتصادياً تطوُّعياً من الفرد تجاه الجماعة، فكان عُرضة للاعتداء ومطمعاً على مر العصور والأزمان، بصور مختلفة وأشكال متنوعة؛ وسبب ذلك ضعف الإيمان في النفوس، والجرأة على حدود الله، والبعد عن نهج الله، حتى ظهر الاعتداء على كثير من أملاك الأوقاف.

فجاء هذا البحث بياناً لمسألة مهمة من مسائل الوقف، ألا وهي مسألة حكم بيع العين الموقوفة، واقتضت دراسته مني أن أقسمه على قسمين:

I. تعريف الوقف ومشروعيته

II. بيع العين الموقوفة وإبدالها

I. تعريف الوقف ومشروعيته

قبل الحديث عن الوقف بشكل عام وعن حكم بيع العين الموقوفة بشكل خاص لا بُدَّ من التنبيه على بعض الأمور.

كلمة الوقف اصطلاح إسلامي محض لم يعرفه العرب في جاهليتهم، فلما بعث الله عز وجل محمداً صلى الله عليه وسلم بالرسالة حض على الوقف، فكان من التصرفات الإسلامية الجديدة.

ومر الوقف بأدوار مختلفة ابتداءً بفجر الإسلام وعصوره الأولى، وقد تميز هذا الدور بأن الحكم في جميع المنازعات والقضاء فيها كان إسلامياً، حيث إن الأمة الإسلامية لم تتخذ لها شريعاً سوى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكان القضاة يختارون من المجتهدين ليحكموا حسب اجتهادهم، فلم يوضع وقت ذلك قوانين يلزم القاضي اتباعها، إنما كان مرجع القضاة في ذلك القرآن والسنة وفتاوى بعض الصحابة والتابعين.

ثم ظهرت المذاهب الفقهية وانتشرت بين المسلمين وتعمبت كل فئة لإمامها وشاع التقليد بين المسلمين، فأصبح القضاء تابعاً للمذهبية، حيث أصبح تولية القضاة لكل مذهب يحكم به في الجهة التي يتولى قضاءها.

وقد تبنّت الدولة العثمانية المذهب الحنفي الذي أصبح المعمول به في القضاء، وكانت مسائل الوقف من اختصاص القاضي الشرعي، رغم وجود محاكم مدنية ومجالس قضائية ذات أشكال مختلفة.

ولما دخل الاستعمار بلاد المسلمين أقصى أحكام الشريعة جانباً، وفصل الدين عن الدولة، وسنَّ قوانين وشرع شرائع من عنده، وجعلها ملزمة للمسلمين في حل نزاعاتهم. وعلى هذا أصبح أمر الشعوب الإسلامية قاطبةً يتدخل المستعمر فيها حتى في أخص خصوصياتها، لتبقى تائهة بعيدة عن النهج الرباني الذي تستمد منه قوتها.

أ. تعريف الوقف لغة واصطلاحاً

الوقف لغة: مصدر قولك: وقفتُ الدابة، ووقفتُ الكلمة وقفاً، فإذا كان لازماً قلت: وقفتُ وقوفاً، وإذا وقفتُ الرجل على كلمة قلت: وقفتُه توقيفاً. ووقف الأَرْض على المساكين - وفي الصحاح: للمساكين - وقفاً، أي: حبسها¹

1 ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مادة (وقف)، ج15، ص421. والرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مادة (وقف) أيضاً، ص305.

وقال ابن الأثير: يُقال: وَقَفْتُ الشَّيْءَ أَقْفَهُ وَقَفًّا، وَلَا يُقَالُ فِيهِ: أَوْقَفْتُ إِلَّا عَلَى لُغَةٍ رَدِيئَةٍ².

أما الوقف اصطلاحاً فقد اختلف الفقهاء في تعريفه على عدة أقوال:

أ. فعرفه الحنفية بأنه: حبس العين على ملك الواقف والتصدق بمنفعتها على جهة من جهات البر في الحال أو المآل³. وقال السرخسي من الحنفية: حبس المملوك عن التملك من الغير⁴.

ب. وعرفه الشافعية: بأنه: حبس الأصل وتسبيل ثمره⁵.

ج. وعند المالكية، قال ابن عَرَفَةَ: هو إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك مُعْطِيهِ ولو تقديراً⁶.

د. وعَرَفَ الشيعَةُ الوقف بأنه حبس الأصل وتسبيل الثمرة⁷.

والوقف منه ما هو صَرِيحٌ فِي أَلْفَاظِهِ، مِثْلُ: وَقَفْتُ، وَحَبَسْتُ، وَسَيَّلْتُ، وَأَبَدْتُ، فَمَتَى أَتَى بَوَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ صَارَ وَقْفًا؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ ثَبَتَ لَهَا حُكْمُ الْأَسْتِعْمَالِ بَيْنَ النَّاسِ، فَيُفْهَمُ مِنْهَا الْوَقْفُ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا.

ومنه ما هو كناية، مثل: تَصَدَّقْتُ، حَرَمْتُ، فَهِيَ لَيْسَتْ صَرِيحَةً؛ لِأَنَّهَا أَلْفَاظٌ مَشْتَرِكَةٌ لِعِدَّةٍ مَعَانٍ، فَلَا يَحْصُلُ الْوَقْفُ بِمَجْرَدِهَا، إِنَّمَا تَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى قِصْدِ الْمُتَلَقِّظِ بِهَا.

ثانياً: أدلة مشروعية الوقف

1. من الكتاب

قال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 92/3]، وإن الصحابي الجليل أبا طلحة لما سمعها رغب في وقف ببيرحاء⁸، وهي أحب أمواله إليه، فوقفها وأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعلها في أقاربه⁹، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 115/3].

2 ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، ج5، ص216.

3 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على در المختار، المسمى حاشية ابن عابدين، ج3، ص357 وشيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملقى الأبحر، ج1، ص731.

4 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، ج12، ص27.

5 النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، ج3، ص194، والخطيب الشُّرْبِينِي، شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج شرح المنهاج، ج2، ص376.

6 الرصاع التونسي، محمد بن قاسم، شرح حدود ابن عرفة، ج2، ص539.

7 الأردكاني، المرتضى الزيدي، غنية الطالب في التعليق على المكاسب، ص314.

8 جاء في رواية عند البخاري بيان ببيرحاء، أنها كانت خبيثة لأبي طلحة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخلها ويستظلُّ بها ويشرَّب من مائها. صحيح البخاري، الوصايا، باب من تصدق إلى وكيله ثم ردَّ الوكيل إليه (2758).

9 انظر: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب 44.

وجه الاستدلال من هاتين الآيتين أن الوقف بابٌ من أبواب البرِّ، ومن وجوه الخير التي يحفظها الله تعالى لعباده ليكافئهم عليها، وقد فهم الصحابة أن المراد بذلك الوقف، لذلك سارع أبو طلحة فوقف ببرحاء، وهذا ظاهرٌ من استجابة أبي طلحة رضي الله عنه.

2. من السنَّة

أ. عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقةٍ جارِيَةٍ، أو علمٍ يُنْتَفَعُ به، أو ولدٍ صالحٍ يَدْعُو له»¹⁰.

ب. عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: أصاب عمر أرضاً بخبير، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخبير لم أصبَ مالاً قطُّ هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها». قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يُباع أصلها، ولا يُبتاع، ولا يُورث، ولا يُوهب، قال: فتصدق بها عمر في الفقراء، وفي الغُربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف. لا جُنَاحَ على مَنْ وَلِيَهَا أن يأكل منها بالمعروف، أو يُطعم صديقاً، غير مُتموِّلٍ فيه. وفي لفظ غير مُتأَمِّلٍ¹¹.

قال الحافظ ابن حجر في «الفتح»: حديث عُمر أصلٌ في مشروعية الوقف¹²، وهذا هو وجه الاستدلال.

ج. وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ يَشْتَرِي بَنَرٌ رُومَةً، فيجعلُ دَلْوَهُ مع دِلْءِ المسلمين بخيرٍ له منها في الجنة؟» قال عثمان: فاشتريتها من صُلبِ مالي¹³.

د. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ... وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً، وقد احتبس أذراعه وأعتاده في سبيل الله¹⁴.

ه. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج فقالت امرأةٌ لزوجها: أجزني مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما عندني ما أجزك عليه، قالت: أجزني على جَمَلِكَ فلان، قال: ذلك حَبِيبٌ في سبيل الله، فأتى

10 رواه مسلم، في الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (1631)، وأبو داود، في الوصايا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت (2880)، والترمذي، في الأحكام، باب في الوقف (1376)، والنسائي، في الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، ج6، ص251.

11 رواه البخاري، في الشروط، باب في الوقف (2737)، وفي الوصايا، باب وما للوصي أن يعمل في مال اليتيم وما يأكل منه بقدر عمله (2764)، ومسلم، في الوصية، باب الوقف (1632)، وأبو داود في الوصايا، باب ما جاء في الرجل يوقف الوقف، (2878)، والترمذي، في الأحكام، باب في الوقف (1375)، والنسائي، في الاحتباس، باب كيف يكتب الحبس. ج6، ص230 و231.

12 ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري، ج5، ص402.

13 رواه الترمذي، في المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه (3704)، والنسائي، في الأحياس، باب وقف المساجد ج6، ص235. وعطَّه البخاري في «صحيحه» بصيغة الجزم، في كتاب الشراب والمساقاة، باب رقم (1).

14 رواه البخاري، في الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿وفي الرقاب والغارمين﴾ (1468)، ومسلم، في الزكاة، باب في تقديم الزكاة ومنعها، (983)، وأبو داود، في الزكاة، باب في تعجيل الزكاة، (1623)، والنسائي، في الزكاة، باب إعطاء السيد المال بغير اختيار المُصنِّق ج5، ص33.

رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال: «أما إنك لو أحججتها عليه كان في سبيل الله»¹⁵.

ووجه الاستدلال من الأدلة المذكورة كونها مصرحةً بصحة الوقف، وأنها لا تُباع ولا توهب، وإنما تُحبس في سبيل الله.

3. الإجماع

وقد انعقد الإجماع على صحة الوقف منذ أيام النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، ولم يخالف فيه أحد¹⁶.

وصحَّ عن صحابة النبي صلى الله عليه وسلم أنهم فعلوا ذلك، ومن أمثلة ذلك:

أ. ما رواه جعفر بن محمد، عن أبيه: أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قطع له عمر بن الخطاب بئبوع، ثم اشترى علي بن أبي طالب إلى قَطِيعَة عمر أشياء فحفر فيها عيناً، فبينما هم يعملون فيها إذ تفجَّر عليهم مثل عُقَى الْجَزُورِ من الماء، فأثني عليٌّ وبُشِّرَ بذلك، وقال: بَشِّرِ الْوَارِثَ، ثم تَصَدَّقَ بها على الفقراء والمساكين، وفي سبيل الله، وابن السبيل القريب والبعيد، وفي السِّلْمِ وفي الحرب، ليوم تَبْيِضُ وجوهٌ وتَسْوَدُ وجوهٌ، ليصرف الله تعالى بها وجهي عن النار، ويصرف النارَ عن وجهي¹⁷.

ب. وعن عبد الله بن حسن بن حسن، عن غير واحد من أهل بيته - وأحسبه قال: زيد بن علي - أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدَّقت بمالها على بني هاشم وبني المُطَّلَب، وأن علياً رضي الله عنه تصدَّق عليهم وأدخل معهم غيرهم¹⁸.

ج. وعن أبي بكر عبد الله بن الزبير الحُمَيْدي: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه تصدَّق بداره بمكة على ولده فهي إلى اليوم، وتصدَّق عمر بن الخطاب رضي الله عنه بِرَبْعِهِ عند المروة وبالنَّبِيَّةِ على ولده فهي إلى اليوم، وتصدَّق علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأرضه بئبوع، والزبيرُ وسعدُ بن أبي وقاصٍ وكثيرٌ من الصحابة¹⁹.

وقال الترمذي في «سننه» بعد روايته لحديث عمر المتقدم في أدلة مشروعيته: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

15 رواه أبو داود، في المناسك، باب العمرة، (1990).

16 ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الجزقي، ج8، ص184-185.

17 رواه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الوقف، باب الصدقات المحرمات ج6، ص160.

18 المصدر السابق، ج6، ص161.

19 المصدر السابق، ج6، ص161.

وغيرهم ، لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافاً في إجازة وقف الأَرْضِيَيْنِ وغير ذلك²⁰. وهذا بمثابة نقل الإجماع على جواز الوقف.

II. بيع العين الموقوفة وإبدالها

أ. معنى البديل والإبدال والاستبدال

لم يُجزِ الفقهاء بيع الوقف أبداً إلا من قبيل البديل والاستبدال، وإن اختلفوا في صُورته وأحواله، وقبل الخوض في تفصيلات الأحكام المتعلقة باستبدال الموقوف لا بد أن نقف على معنى البديل والإبدال والاستبدال.

فأما البديل: فهو بفتح الباء والدال، وبكسر الباء وإسكان الدال، والبديل، كُلُّها بمعنى، والجمع أبدال. وأبدلته بكذا إبدالاً: نَحَيْتُ الأَوَّلَ وجعلتُ الثاني مَكَانَهُ. وَبَدَلْتُ الثَّوْبَ بغيره أَدْبَلُهُ، واستبدلته بغيره بمعناه²¹. والمراد به هنا العينُ المُشْتَرَاةُ لتكونَ وَقفاً بِدَلِّ العَيْنِ الأُولَى.

والإبدال هنا: المراد به بيع العين الموقوفة وشراء أخرى بدلاً منها.

وفي عُرْفِ الموثقين: الاستبدال: بيع عين الوقف بالنقد، والإبدال شراء عين الوقف بالنقد²².

والاستبدال، إما أن يكون مقايضةً أو بالنقود، وقد أجاز المذهب الحنفي الصورتين، ففي حالة المقايضة تكون العين المشتراة وَقفاً بِمَجْرَدِ تمام العقد، ولا يَتَوَقَّفُ ذلك على إذن القاضي.

وبالنقود تكون النقود هي عين الوقف فيُشْتَرَى بها عَيْنٌ أُخْرَى²³.

ب. محل الاتفاق عند الفقهاء

إذا تعطل الوقف وصار بحالة لا يمكن الانتفاع منه بحالٍ، فقد اتفق الفقهاء في المُجْمَلِ على جواز بيعه وَجَعَلَ ثَمَنَهُ في عين أخرى، بحيث لا تنتهي الوقفية، وإنما يُسْتَبَدَلُ الوقفُ بِعَيْنٍ أُخْرَى صالِحَةٍ.

ورغم هذا الاتفاق إلا أنهم مختلفون اختلافاً كبيراً فيما يجوز من أحواله، ومن ذلك: التقريب بين حالات اشتراط الواقف الاستبدال، بمعنى أن يشترط الواقف الاستبدال لنفسه أو لغيره، أو لكليهما، أو أن ينهى عن الاستبدال، أو أن يسكت عنه.

ومنهم من فَرَّقَ بين العقار وغيره، ومنهم من فَرَّقَ بين المسجد وغيره، ومنهم من فرق بين الضرورة والحاجة والمصلحة.

20 الترمذي، السنن، كتاب الأحكام، باب باب في الوقف (1375).

21 الفئومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مادة (بدل).

22 بدران أبو العيين بدران، أحكام الوصايا والأوقاف، ص303.

23 ابن منظور، لسان العرب ج11، ص48.

ج. محل الاختلاف عند الفقهاء

اختلف العلماء في جواز استبدال العين الموقوفة في أحوالها المختلفة، وأوردُ فيما يأتي أهمَّ المذاهب والأقوال المشهورة.

1. مذهب الحنفية

ذهب الحنفية إلى صحة الاستبدال إذا شرطه الواقف، فُيَشْتَرَى بئمنه أرضاً أخرى استحساناً عند أبي يوسف؛ لأن فيه تحويله إلى ما يكون خيراً من الأول أو مثله.

وقال: أما الاستبدال بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضي بإذن السلطان، حيث رأى

المصلحة فيه²⁴، وقال ابن عابدين: وهو عجيب؛ لأنهم صرحوا باستبدال الوقف إذا خرب وصار لا يَنْفَعُ به. ونقل عن هشام أنه سمع محمداً يقول: الوقف إذا صار بحيث لا يَنْفَعُ به المساكينُ فللقاضي أن يبيعه ويشترى بئمنه غيره، وليس ذلك إلا للقاضي²⁵.

وقال: يباح النقص في موضعين:

1. عند تعذر عَوْدِهِ.

2. عند خوف هَلَاكِهِ.

وخلاصة مذهب الحنفية: أنه يجوز استبدال العين الموقوفة غِبْطَةً على قول أبي يوسف لما فيه من النفع الظاهر للوقف، ولا يجوز استبداله على قول محمد؛ لأن هذا قد يُتَّخَذُ ذَرْيَعَةً لَصَيَاحِ أوقاف المسلمين، فقال ابن مَوْدُود المَوْصِلِي: ولا يجوز بيع الوقف ولا تَمْلِيكِهِ، ودليله حديث عمر المتقدم، وفيه: لا يُبَاغِ أصلها، ولا يُبْتَاغِ، ولا يُورَثَ ولا يُوهَبُ²⁶.

2. مذهب المالكية

فَرَّقَ المالكية بين العقار وغيره، فقالوا: لا يباع العقار وإن خرب، وأشاروا بذلك لقول مالك في «المُدَوَّنَةِ»: ولا يباع العقار المُحَبَّس ولو خرب، واستدلوا ببقاء أحباس السلف دائرةً على منع ذلك²⁷.

وقال القاضي عبد الوهاب: الرَّبِّعُ الموقوف أو المُحَبَّسُ حبساً محرماً لا يجوز بيعه إذا خرب، ولا الاستبدال به بوجه؛ لأن في بيعه إبطال شرط الواقف وحلاً لما عَقَدَهُ وذلك غير جائز²⁸.

24 شيخي زاده، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ج1، ص736، وقد عارضه صاحب الحاشية، قال: وقال صدر الشريعة يجوز الاستبدال بدون الشرط إذا ضعفت الأرض عن الربح، ونحن لا نفتي به، وقد شاهدنا في الاستبدال من الضاد ما لا يُعَدُّ ولا يُحصى، فإن ظلمة القضاء جعلوه حيلةً إلى إبطال أكثر أوقاف المسلمين.

25 ابن عابدين، الحاشية، ج4، ص376. ومحمد: هو ابن الحسن الشيباني، وهشام: هو ابن غبيد الله الرازي. انظر: عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج2، ص205.

26 الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ج3، ص49.

27 ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للزُّرِّي، ج4، ص91.

28 القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي بن نصر، المغونة على مذهب عالم المدينة، ص1594.

وقال: وجواز بيعه محكي عن ربيعة، وأظن بعض أصحابنا يذهب إليه. وقال: وأما الفرس أو غيره إذا كلب أو حطم أو هرم وخيف عليه العطب فيجوز بيعه عند ابن القاسم، ولا يجوز بيعه عند عبد الملك.

وقال الرديري: وبيع ما لا ينتفع به فيما حُيس عليه، ويُنتفع به في غيره إذا شرط المبيع الانتفاع به، من غير عقار، وجعل في مثله أو شقصه، كأن أُلِف ولو عقاراً، فالقيمة يُؤخذُ بها مثله، أو شقصه في غير العقار، ويُقامُ العقارُ بها...

وقال: لا يباع عقارٌ حُيس، أي: لا يجوز بيعه ولا يصح، وإن خرب وصار لا يُنتفع به، وسواءً كان داراً أو حوائت أو غيرها، ولو بغيره من جنسه كاستبداله بمثله غير خرب فلا يجوز، ولا يجوز بيع نقضه من أحجار أو أخشاب، فإن تعدرَ عودها فيما حُيست فيه جاز نقلها في مثله على ما تقدم.²⁹

3. مذهب الشافعية

وعند الشافعية لا يصح بيع الموقوف المنتفع به، وأما إذا كان لا يُنتفع بالعين الموقوفة فاختلفوا فيها، فمنهم من أجاز بيعها ونظر للمنفعة التي تحصل بالبيع، ومنهم من منع قياساً على المسجد، فالذين أجازوا بيعه نظروا إلى رجاء منفعتها، فكان بيعه أولى من تركه، والحكم في ثمنه حكم القيمة للوقف التالف بيد فاعل.³⁰

أما المسجد إذا انهدم وتعدرت إعادته فإنه لا يباع بحال؛ لإمكان الانتفاع به حالاً بالصلاة في أرضه، وبهذا قال مالك، قال الرملي: به فارق ما لو وُقف فرسٌ على الغزو، فكبر ولم يصلح جاز بيعه.

وفرق الخطيب الشربيني بين أرض المسجد وألته فقال في آلة المسجد: بل ينتفع بها حال كونها جذعاً بإجارة أو غيرها إدامةً للوقف بعينها، ولا تُوهب، ولا تُباع، وقيل: تباع لتعدر الانتفاع بها كما شرطه الواقف، والتمن على هذا حكمه كقيمة المُتلف، أي يُشترى بثمنه من جنسه ويبقى وفقاً.³¹

وأما إذا لم يمكن الانتفاع إلا باستهلاكها فهل تكون ملكاً للموقوفة عليه أم لا؟ فيه خلاف: فمنهم من قال: تصير ملكاً له، لكنها لا تُباع ولا تُوهب، بل ينتفع بعينها قياساً على أم الولد ولحم الأضحية، وقال جمهور علماء المذهب: لا تصير ملكاً بحال، وهو الموافق للدليل.³²

29 الرديري، أحمد بن محمد بن أحمد العتوي، الشرح الصغير، المسمى أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مع حاشيته لأبي العباس الصاوي ج4، ص125، 126، 127. قال الصاوي: (وإن خرب) أشار بذلك لقول مالك في المدونة: ولا يباع العقار المحبس ولو خرب، وبقاء أحباس السلف دائمة دليل على منع ذلك، ورد بذلك على رواية أبي الفرج عن مالك إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز، ويجعل ثمنه في مثله، فعندهم يجوز بيع الوقف إذا خرب ويجعل ثمنه في مثله.

30 النووي، محيي الدين، المجموع شرح المهذب للفيثري، ج16، ص329.

31 الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج2، ص329.

32 المرجع السابق، ج2، ص329.

وخلاصة مذهب الشافعية: التفريق بين ما يمكن الانتفاع به، وما لا يمكن الانتفاع به، فما يمكن الانتفاع به حرام بيعه ولا يُملك، وما لا يمكن الانتفاع به وخيف من تلفه يُباع.

4. مذهب الحنابلة

وعند الحنابلة: الوقف عقد لازم، لا يُباع إلا أن تتعطل منافعه، وفي حال تعطلت المنافع بالكلية يُباع ويُصرف ثمنه في مثله³³.

وقال الخزقي: وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف، وجعل وقفاً كالأول، وكذلك الفرس الحبيس إذا لم يصلح للغزو بيع واشترى بثمنه ما يصلح للجهاد³⁴.

فالمحافظة على مالية العين الموقوفة مطلوبة، ولا يجوز وقف ما لا نفع فيه ابتداءً، فلا يجوز استدامة وقفه؛ لأن ما كان شرطاً لابتداء الوقف كان شرطاً لاستدامته.

واستدل الحنابلة بما روي عن عمر رضي الله عنه حينما كتب إلى عبد الله بن مسعود لما بلغه أنه قد نُقب بيت المال الذي بالكوفة: انقل المسجد الذي بالتَّارين، واجعل بيت المال في قبلة المسجد، فإنه لن يزال في المسجد مُصلياً³⁵، قال ابن قدامة: وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه فكان إجماعاً³⁶.

ونقل عن ابن عقيل قوله: الوقف مؤبد، فإذا لم يمكن تأييده على وجه يخصه استبقاء الغرض وهو الانتفاع على الدوام في عين أخرى وإيصال الأبدال جري مجرى الأعيان، وجُمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض، ويقرب هذا من الهدى إذا عطب في السفر، فإنه يُدبج في الحال، وإن كان يختص بموضع، فلما تعدد الغرض بالكلية استوفي منه ما أمكن³⁷.

وخلاصة مذهب الحنابلة: أنهم نظروا إلى المنفعة واستدامتها، وبنوا تعليلهم على ذلك.

وقال ابن تيمية بجواز إبدال الوقف حتى المساجد بمثلها أو خير منها للحاجة ... فمذهب أحمد في غير المسجد يجوز بيعه للحاجة، وأما المسجد فيجوز بيعه أيضاً للحاجة في أشهر الروايتين عنه، وفي الأخرى: لا تُباع عرصته، بل تُنقل ألثها إلى موضع آخر ... وقال: المسجد إذا كان موقوفاً ببلدة أو محلة فإذا تعدد انتفاع أهل تلك الناحية به صرفت المنفعة في نظير ذلك ... ويجوز صرفها في فقراء الجيران ...

33 البُهوتي، منصور بن يونس، الرُّوض المربيع، ج2، ص69، ص270، وبهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، العُدَّة في شرح المُعَدَّة، ص282.

34 النظر: ابن قدامة المقدسي، المغني شرح مختصر الخزقي، ج5، ص631.

35 رواه ابن المنذر في الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، كتاب أحكام السُّراق، ذكر السارق يسرق من بيت المال أو من الخمس، (9021).

36 ابن قدامة المقدسي، المغني، ج5، ص631.

37 ابن قدامة، المغني، ج5، ص631.

واحتج لذلك بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين³⁸، وكذلك كسوة المساجد، واحتج على صرفها في نظير ذلك بما فعله علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه جمع مالا لمكاتب ففضلت فضلة على قدر كتابته، فصرفها في مكاتب آخر³⁹، فإن المعطين أعطوا المال لكتابة، فلما استغنى العين، صرفها في النظر. ولخص ابن تيمية رحمه الله موقف الإمام أحمد بقوله: اختلف قول الإمام أحمد في بيع المسجد عند عدم الانتفاع به، ولم يختلف قوله في بيع غيره عند الحاجة، قال: وفي رواية ابنه عبد الله: إذا خرب المسجد يُباع، وينفق ثمنه على مسجد آخر⁴⁰.

5. الشيعة الإمامية

من خلال تعريف الشيعة الإمامية للوقف أنه حبس الأصل وتسبيل الثمرة، قالوا: ويؤيده إطلاق الوقف المقابل للجريان عليه فهو: جعل الملك ساكناً غير متجاوز عن ملك إلى ملك وعن شخص إلى شخص.

وأما بيع العين الموقوفة فهو عندهم على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء يتوقف على أخذ عدم البيع قيداً في حقيقة الوقف بحسب نظر الواقف ... وإلا فلا دلالة على عدم جواز البيع⁴¹.

وقال المرتضى الأزدكاني: وبالجملة إن الرواية⁴² غير ناظرة إلى عدم جواز بيع الوقف، بل تدل على أن الأمر موكول إلى مقتضى الوقف نفسه الذي تسبب إليه الواقف، فإن كانت حقيقة الوقف مقتضية عدم نفوذ البيع فهي تدل على عدم نفوذه، وإلا فلا⁴³.

وعندهم اعتبار الطلقة قبل البيع شرعاً قابل للتخصيص وبطرق المسوّغ يستفاد عدم اعتبارها في العين الموقوفة ...

وتحقيق المقال: الوقف حبس العين بماليتها على نحو تعدد المطلوب بأن يكون حبسها بنفسها إذا لم يطراً أحد الطوارئ ويبدلها إذا طراً⁴⁴.

واستدلوا على عدم صحة بيع العين الموقوفة برواية أبي علي بن راشد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام قلت: جُعِلْتُ فِدَاكَ، اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما

38 أخرجه الفاكهي في أخبار مكة، كما في فتح الباري لابن حجر العسقلاني ج3، ص458 من طريق عبد الله بن أبي نجیح عن أبيه: أن عمر كان يزرع كسوة البيت كل سنة، فيقسمها على الحاج.

39 رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب المكاتب، باب وجوب الكتاب والمكاتب يسأل الناس (15581)، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب البيوع والأفضية، باب في المكاتب يسأل فيعطى ج، ص424 أن علياً حبس الناس على ابن النّجاح، فجمعوا له أكثر من مكاتبته، ففضلت فضلة، فجعلها علي في المكاتبين. هذا لفظ ابن أبي شيبة، ولفظ عبد الرزاق بنحوه.

40 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحزاني، مجموع الفتاوى، ج31، ص212، 213، 229.

41 الأزدكاني، غنية الطالب، ص314.

42 قصده بالرواية هي رواية الصّفار.

43 الأزدكاني، غنية الطالب، ص314، 315، 319.

44 المصدر السابق.

وَفَرَّتْ خُبْرَتْ أَنْ الْأَرْضَ وَقَفْتُ، فَقَالَ: لَا يَجُوزُ شِرَاءُ الْمَوْقُوفِ، وَلَا تَدْخُلُ الْغَلَّةُ فِي مِلْكِكَ، أَرْفَعُهَا إِلَيَّ مَنْ أَوْقَفْتَ عَلَيْهِ، قُلْتُ: لَا أَعْرِفُ لَهَا رَبًّا، قَالَ فَتَصَدَّقْ بِغَلَّتِهَا⁴⁵.

فظاهر صدر الرواية أن وجه المنع كون الأرض وقفاً، لا وقوع البيع من غير أهله، وقوله: ادفعها إلي من أوقف عليه يدل على أن غلة العين ليست في ملك المشتري؛ لبطلان شرائها بعد ظهور كونها وقفاً، بل يجب دفعها إلى أهلها بائعاً كان أو غيره. وعَلَّ الشَّيْخُ مَنْعَ بَيْعِ الْعَيْنِ الْمَوْقُوفَةِ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

- كون الوقف مورداً لحق الواقف، وحق الوقف عليه، وحق الله تعالى.
- أما كونه مورداً لحق الواقف، لا يجوز بيعه لكونه مُبْتَلِئاً لحقه، فأقصى ما يُقال في إثباته: إن الوقف صدقة جارية يَنْتَفِعُ الواقفُ بها.
- أما إذا كانت العين الموقوفة لا يَنْتَفِعُ بها، فمذهب الإسكافي جواز البيع، ومذهب صاحب الكافي أنه لا يجوز بيع الوقف إطلاقاً.

لكن ردَّ الشيخ مرتضى الأردكاني بقوله: ونقول: إن حقيقة الوقف مركبة من حبس العين وتَسْبِيلِ الثَّمَرَةِ، والثاني مُوسَّعٌ لدائرة الوقف، بمعنى كون العين بشخصها محبوسةً مع إمكان الانتفاع، وأما مع عدم إمكانه فهي وإن كانت بشخصها ساقطةً عن الوقفية، إلا أنها بما هي مالٌ محبوسٌ وباقيته على الوقفية، فبيعه لا يُوجِبُ سقوطها عن الوقفية بالكيفية، وبالجملة غرض الواقف الانتفاع بالعين وحبسها مقدِّمةً له، فيدور الأمر مدار الانتفاع بها على تبديلها، فتصير المَالِيَّةُ مَحْفُوظَةً ضَمَنَ الْبَدْلِ⁴⁶.

قلت: وهذا تعليلٌ جيِّدٌ، ومذهبٌ قريبٌ جداً من مذهب أهل السنَّة.

6. رأي أحمد إبراهيم بك

وقال أحمد إبراهيم بك: يجوز أن يُباع الوقف بالثمن، ليُشْتَرى بالثمن وقفٌ بدله، فإذا تم بيع الوقف وحصل ثمنه في يد الناظر المشروط له الاستبدال، ثم ادَّعى أنه ضاع منه بلا إهمالٍ وتقصيرٍ في حفظه، وبدون تعدي منه، كان القولُ قوله، وأقصى ما قالوه أن يحلف على ذلك، فلأجل هذا احتاط كثيرٌ من الفقهاء للأمر؛ فلم يُجيزوا الاستبدال إلا في حالة الضرورة (والضرورات تبيح المحظورات) وكذلك إذا اشترط الواقف ذلك، من أجل صحة شرط الواقف.

قال: وقد تكلم في هذه المسألة صدرُ الشريعة وغيره بالمعنى الذي قلته آنفاً، وكان قضاء مصر من الأتراك إلى سنة 1914م يحتاطون أشدَّ الاحتياط في هذا، فكان أحدهم لا

45 محمد بن الحسن بن علي، المعروف بالشيخ الخز العائلي، وسائل الشريعة، ج13، ص303.

46 الأردكاني، غنية الطالب، ص339.

يُجيز أن يُستبدل بالوقف العامر ولو أُعطى الراغب فيه أضعاف قيمته ثَمناً له؛ لذلك المعنى المتقدم.

وطالما وجّه الناس اللوم إلى المحاكم الشرعية من جرّاء هذا، وبعد ذلك تغيّر الحال، وأجازت محاكمنا الشرعية الاستبدال، آخذةً بقول أبي يوسف، واحتاطت لذلك احتياطاً تُحمّد عليه، إذ صار الاستبدال لا يكون إلا أمامها في جميع الأحوال، والثمن يُودع في خزانة، إلى أن يُشترى به البَدل، وبهذا زال الخوف، ورُجي تحقيق المصلحة، على أن في الخزانة من أموال البَدل شيئاً كثيراً لم يتيسّر أن يُشترى به عقارٌ مستقلاً وقفاً بدلاً منه، وغالب ما يكون ذلك فيما يؤخذ من الأوقاف للمنافع العمومية، ومن الواجب أن يُسارع في حلّ هذه المسألة، وقد تُدورك هذا المشروع بأحسن حال⁴⁷.

قلت: لكن هناك صوراً شنيعةً يتم فيها الاحتيال على تملك العين الموقوفة واستبدالها بأبّس الأثمان، وخاصةً إذا كان المشتري ممن يلوذ بحاكم لا يراعي حق الله والعباد، أو له صلةً به بوجه من الوجوه، فلا بدّ من أخذ الحيطة والحذر حتى لا تُسرق الأوقاف.

ولا يخفى على المُطلع ما آلت إليه الأوقاف التي كانت في تركيا، حيث صارت عاقبتها الفناء، وذلك بما احتيل عليها، وتم التصرف فيها بحُجج واهية لا تُقرّها الشريعة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

رابعاً: خلاصة الآراء والترجيح

بعد هذا الاستعراض لآراء الفقهاء تبين لنا أن الرأي في الفقه الإسلامي عموماً أنه إذا نص الواقف على شرط الاستبدال جاز، سواءً أكان يُنتفع بها أم لا، أو كانت عامرةً أو خربةً من غير توقّف على موافقة القضاء، مع ملاحظة شرط الواقف، والتقيّد بنصّ شرطه، أما إذا أُطلق الاستبدال دون تقييد فإنه لا يجوز الاستبدال مطلقاً.

ولا يصح لأحد أن يستبدل بالعين الموقوفة غيرها مهما كان وضعه، واستثنى الفقهاء القاضي بمقتضى ولايته العامة في حالتين:

الأولى: إذا عدم الانتفاع بالعين الموقوفة نهائياً أو كان الانتفاع ضئيلاً، وهذه متفق عليه.

والثانية: فيما إذا كان في الاستبدال خيرٌ للوقف؛ بتحقيق مصلحةٍ راجحة، جاز؛ لتحقيق النفع الظاهر.

وقد سبق الحديث عن هاتين النقطتين.

قال ابن تيمية: وجّز جمهور العلماء تغيير صورة الوقوف للمصلحة، كجعل الدُّور حوانيت، والحُكورة مشهورةً (الحُكر: الماء القليل المجتمع، وكذلك القليل من الطعام واللبن)

ولا فرق بين بناء ببناء، وعَرَصة بعَرَصة، أو لا، ولو وقف كُروماً على الفقراء، ويحصل على جيرانها ضرر، يُعوّض عنها بما لا ضرر فيه على الجيران، ويعود الأول ملكاً، والثاني وقفاً، ومع الحاجة يجب إبدال الوقف بمثله، وبلا حاجة يجوز بخير منه، لظهور المصلحة.

ولكن نظرة لكثرة احتياجات الناس فلا بدّ من الأخذ بالأحوط، وحتى لا يتطرق الاحتيال إلى إبطال الوقف بحجة الاستبدال فلا بدّ من تحصين الوقف؛ لنلا يصبح لعبة في أيدي الناس، وقد وضع الفقهاء شروطاً لصحة الاستبدال:

1. أن لا يكون متولّي الوقف متهماً بالتصرف فيه.
2. أن لا تباع العين الموقوفة بغُبن فاحش.
3. أن لا تباع العين الموقوفة بدين على المتولّي؛ لأنه يخشى أن يعجز عن أداء الدين فيضيع الوقف.

قائمة المراجع

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، الطبعة الهندية.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث، تح: طاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1979م.
- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف، دار الفلاح، تحقيق مجموعة من المحققين، ط1، 2009م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني المعروف بشيخ الإسلام، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علي بن محمد بن عباس البجلي الدمشقي، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1979م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، السعودية، نسخة خادم الحرمين فهد بن عبد العزيز.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، لبنان 1975م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، المحلّى تح: أحمد شاكر، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن محمد بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تح: محمد فؤاد عبد الباقي.

ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان.

ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، تح: زهير عثمان الجعيد، دار الأرقم، بيروت، لبنان.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن مع شرحه معالم السنن للخطابي، تعليق عزت عبيد الدعاس، سورية، حمص.

الأبي، صالح عبد السميع الأبي الأزهرى، الثمر الداني في تقريب معاني رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار إحياء الكتب العربية، ومكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

أحمد إبراهيم بك، الوقف وبيان أحكامه مع عرض لأراء الفقهاء، عبد الله وهبه، مصر، 1944م.

الأردكاني، المرتضى اليزدي، غنية الطالب في التعليق على المكاسب، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1983م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، مع شرحه فتح الباري لابن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1407هـ، تح: كلُّ من الشيخ عبد العزيز بن باز، محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قصي محب الدين الخطيب.

بدران أبو العينين بدران، أحكام الوصايا والأوقاف، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، الإسكندرية، 1977م.

بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، مكتبة الرياض الحديثة.

الْبُهْوتِي، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستنقع، الطبعة السابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، لبنان 1994م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة، السنن، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثالثة.

- جماعة من المستشرقين، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، الطبعة التركية.
- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، كفاية الأخبار في حل غاية الاختصار، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، تح: كامل محمد عويضة.
- خالد عبد الرحمن العك، موسوعة الفقه المالكي، دار الحكمة، سورية، دمشق، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- الخطيب الشَّربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة أَلفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، 1985م.
- د. أحمد علي الخطيب، الوقف والوصايا، ضربان من صدقة التطوع في الشريعة الإسلامية، مطبعة جامعة بغداد، الطبعة الثانية، 1978م.
- د. مصطفى ديب البغا، التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988م.
- د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، الطبعة الثالثة، 1989م.
- الدارقطني، علي بن عمر، السنن، تح: عبد الله هاشم اليماني، دار المحاسن، القاهرة 1966م.
- الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير المسمّى أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مع حاشيته لأبي العباس الصاوي، دار المعارف، مصر، تح: مصطفى كمال وصفي، 1974م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تدقيق عصام فارس الحرساني، دار عمار، الأردن، دار الفجر، الطبعة الأولى، 1996م.
- الرصَّاع التونسي، محمد بن قاسم، شرح حدود ابن عرفة.
- الزليعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف الحنفي الزليعي، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، دار المامون، القاهرة، الطبعة الثانية.
- السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1989م.
- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الثانية 1988م.

- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار الجيل.
 شيخي زادة، عبد الله بن محمد بن سليمان المعروف بداماد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى
 الأبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
 عبد الوهاب القاضي، عبد الوهاب بن نصر المالكي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تح:
 محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ.
 الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
 الكشي، محمد بن عمرو بن عبد العزيز، رجال الكشي.
 محمد بن الحسن بن علي بن محمد، المعروف بالشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة.
 مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح مع شرحه للنووي، دار ابن حيان، الطبعة
 الأولى، تح: عصام الصبابطي، حازم محمد، عماد عامر، 1995م.
 الميرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت،
 لبنان.
 النسائي، أحمد بن علي بن شعيب، سنن النسائي المجتبي مع شرحه لجلال الدين السيوطي،
 دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار
 الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب للشيرازي، دار إحياء التراث
 العربي، شرح المطيعي، 1995م.

Seçilmiş Kaynakça

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyñ b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah.
 Muhammed Abdulkadir Ata, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut
 1994.
 Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Daru'l-
 Mehasin, Kahire 1966.
 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b.
 Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi, *Lisânül-Arab*, Darus-Sadır, Beyrut
 t.y.

- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî, *Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhü Müslim*, Daru İbn Hayyan, 1. Baskı, y.y. 1995.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî me'a Şerh-i Celaledin es-Suyuti*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Daru İhyai't-Turas'l-Arebi, y.y. 1995.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-Sihâh*, Daru'l-Fecr. y.y. t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Darü'l -Fikr, Beyrut 1989.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâtip, *Müğni'l-Muhtâc ilâ Mârifet-i Elfâzi'l-Minhâc*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arebi, y.y. 1985.
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslamî ve Edilletühü*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk 1989.

العيوب الخلقية المنفية عن الأنبياء (دراسة في الكلام السني والاعتزالي وفي واقع الأنبياء)

حسن الخطاف / Hasan ALKHATTAF*



Prophets and Physical Defects (A Theological Comparative Study between Sunnies and Mu'tazila)

Citation/©: AlKhattaf, Hasan, Prophets and Physical Defects (A Theological Comparative Study between Sunnies and Mu'tazila), Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 149-169.

Abstract: God has created Man and guided him through his Messengers so that Man is not left to the hesitations and volatilities of his intellect. The Messengers were human chosen from among the best so that people could accept them and had no pretext not to follow their path. Being human, Messengers had the same human needs like food, drink and marriage. They were also exposed to sickness and death. However, the question is whether Messengers could suffer from diseases such as leprosy and effect that such disease would have on their mission as Messengers of God. Would infallibility include protection from such contagious and repulsive diseases? Is there a difference between the Sunnies and Mu'tazila's on this issue? The paper attempts to answer these questions.

Key Words: Infallibility, Repulsive diseases, Mu'tazila, Sunnies, Forgetfulness.



Peygamberlerde Bulunmayan Biyolojik Kusurlar (Sünnî ve Mutezilî Kelamına Dair Bir Araştırma)

Atıf/©: AlKhattaf, Hasan, Peygamberlerde Bulunmayan Biyolojik Kusurlar (Sünnî ve Mutezilî Kelamına Dair Bir Araştırma), Artuklu Akademi, 2017/ 4 (1), 149-169.

Öz: Allah insanları yaratmış ve sadece akıllarına dayanarak şaşkın bir şekilde doğru yolu arar halde onları bırakmak istememiştir. Bu nedenle onlara doğru yolu gösterecek peygamberler seçmiştir. Allah, insanların peygamberlere itaatini sağlamak için onları, beşer arasından seçmiştir. Peygamberlerin birer insan olması, diğer insanlar için geçerli olan yeme-içme ihtiyacı, evlilik, ölüm ve

* أستاذ مشارك بجامعة أرتقو ماردين التركية، تخصص عقيدة وعلم كلام khattaf72@gmail.com

hastalık gibi hususların onlar için de geçerli olmasını gerektirmektedir. Peki, acaba bir peygamberin çok çirkin olarak doğması mümkün müdür? Onlar, insanları tiksindiren alaca veya cüzzam gibi hastalıklara yakalanırlar mı? Şayet başlarına bu tür şeyler gelirse, bu durum onların davet ve tebliğini nasıl etkiler? Hasta olmalarının masumiyetleriyle ilişkisi nasıldır? Bu konularda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında bir ihtilaf mevcut mudur? İşte bu çalışmamızda bu sorulara cevap aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsmet, Tiksindiren Hastalıklar, Mutezile, Ehl-i Sünnet, Kalam.

المخلص:

خلق الله - سبحانه- الإنسان، ولم يشأ أن يدعه حائزاً يبحث عن الهداية مستنداً إلى عقله، فاصطفى - سبحانه- رسلاً هدايةً للناس، وقد شاء أن يكون أولئك الرُّسل من بني البشر؛ لتسهل الاستجابة لهم. والانطلاق من بشرية الرُّسل يستلزم أن يجري على الرُّسل ما يجري على الناس من الاحتياج إلى الطعام والشراب والزواج والموت والمرض... إلخ، فهل يُصاب الأنبياء بالأمراض المنفرة كاليرص والجذام...؟ وما أثر ذلك على قبول الدعوة في حال حصوله؟ وما صلة المرض بمفهوم العصمة؟ وهل هناك اتفاق بين أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة أم هناك اختلاف؟
الكلمات المفتاحية: العصمة، الأمراض المنفرة، المعتزلة، أهل السنة، علم الكلام.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، وبعد : فإن بعثة الرُّسل عليهم الصلاة والسلام من الجانزات على الله تعالى وليس من الواجبات؛ إذ لا يجب على الله شيء، وكان هذا الإرسال بمحض كرمه ومنته حتى يقع التكاليف؛ وحتى يكون الوحي مصدرًا لمفهوم الخير والشر، ولا يكون ذلك متروكًا لعقول الناس وآرائهم.

ومن حكّم الله تعالى ألا يكون للناس حجة على الله تعالى : " {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (163) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164) رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (165)} " ¹

والناظر في الآية السابقة يتلمس حكماً كثيرة من أبرزها ألا يجعل الناس عدم الإرسال حجة في الضلال، كما أن رُسل الله تعالى كُثُر وليسوا محصورين في القرآن الكريم، ومما نلمسه في هذا الآية وظيفة الأنبياء " رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ " .

ولتكتمل هذه الوظيفة غاية الاكتمال كان الأنبياء بشرًا، قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاجِدُ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾²، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾³.

وإذا كان الأنبياء بشرًا فمن المنطقي أن تجري عليهم القوانين البشرية من المأكل والمشرب والملبس، ومن الرضى والسخط، ومن النوم واليقظة، ومن المرض والصحة والموت.

لكن هل كل مايجري على البشر من الأمراض يجري على الأنبياء؟ هذا ما سندرسه في هذا البحث.

ومما يلاحظ أنني لم أجد من كتب في هذا الجانب مُحدِّدًا المنفيات الجسدية عن الأنبياء، مع ملاحظة أن الكتب القديمة المتعلقة بالأنبياء ككتاب عصمة الأنبياء لفخر الدين الرازي، وكتاب تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء لمؤلفه علي بن أحمد السبتي الأموي المعروف بـ «ابن خمير» لم تتعرض لما نبهته هنا، وكان الاهتمام مُنصبًا على الدفاع عن الأنبياء من جهة إمكانية وقوع الكبائر، أو ما يُخل بالتبليغ والدعوة من المنفيات الأخلاقية كالكذب... الخ، وهذا منه كثير.

ومن هنا فالدراسة التي نقوم بها انطلاقًا من واقع الأنبياء وكلام المتكلمين في قضية المنفيات الخلقية هي دراسة جديدة فيما نحسب.

وترجع أهمية الدراسة إلى تناولها لموضوع متصل بالعقيدة، فالأنبياء هم صلة الوصل بيننا وبين الوحي، ومن الأهمية بمكان أن نتعرف على صفاتهم الكاملة، فإذا كان الأنبياء بشرًا فهل يحصل معهم ما يحصل مع البشر كالأزمات المعدية والمنفرة؟ وما مدى تأثير ذلك إن قلنا نعم، ولماذا يُنزّهون عن ذلك إن قلنا لا؟ وهل هناك اتفاق بين المتكلمين على ذلك؟

وبالإجابة عن ذلك تكمن أهمية الدراسة، بالإضافة إلى واقع الأنبياء ولاسيما ما ادّعى أنه حصل مع أيوب عليه السلام.

ومن حيث الإطار الكتابي لا يتجاوز الحديث عن الأنبياء من جهة العيوب الخلقية، فلا شأن للبحث بالعيوب الأخلاقية، كما لا شأن للبحث في الملائكة والأولياء وغيرهم.

وقصد الوصول إلى نتائج مُرضية قسمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: ضبط مدلول النبي والرسول والعيوب الخلقية والخلقية.

المبحث الثاني: تصريح المتكلمين بانتفاء العيوب الخلقية عن الأنبياء.

² الكهف: 110.

³ الإسراء: 94.

المبحث الثالث: واقع الأنبياء.

وطبيعة البحث تطلبت المنهج الاستقرائي في واقع الأنبياء حيث تلمست- اجتهادا مني- الجوانب التي يُمكن الطعن بها على الأنبياء.
ولتجلية الموقف من الموضوع سلكتُ منهج الموازنة بين أهل السنة والمعتزلة؛ لأنَّ تَمَايُزَ الأفكار وجلاءها يبرز من خلال هذا المنهج.
المبحث الأول. ضبط مدلول النبي والرسول والعيوب الخلقية والخلقية:

1. عدم التفريق في هذا البحث بين مفهوم الرسول والنبي:

النَّاطِرُ فِي كِتَابِ الْكَلَامِ يَجِدُ جَمَاهُورَ الْمُعْتَزِلَةِ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ، فَالْعِلَاقَةُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ هِيَ عِلَاقَةُ تَرَادُفٍ،⁴ وَبِالْمُقَابِلِ يَجِدُ جَمَاهُورَ أَهْلِ السُّنَّةِ يَفَرِّقُ بَيْنَهُمَا، فَالنَّبِيُّ أَمْرٌ مِنَ الرَّسُولِ⁵، مَعَ اخْتِلَافٍ فِي أَوْجِهٍ الْفُرُوقِ، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الرَّسُولَ مَنْ يُكْرَمُهُ اللَّهُ بِشَرِيعَةٍ وَيَأْمُرُهُ بِتَبْلِيغِهَا وَالدَّعْوَةَ إِلَيْهَا، فَإِنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِتَبْلِيغِهَا وَالدَّعْوَةَ إِلَيْهَا فَهُوَ النَّبِيُّ وَقَالَ الزَّرْكَشِيُّ هَذَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ⁶، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْفِصْلُ بَيْنَ الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ هُوَ دَعْوَةُ النَّاسِ؛ فَإِنْ أُمِرَ بِتَبْلِيغِ الدَّعْوَةِ فَهُوَ رَسُولٌ وَإِنْ لَمْ يُؤْمَرْ فَهُوَ نَبِيٌّ، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ عَطِيَّةٍ وَالْقُرْطُبِيُّ فِي تَفْسِيرِيهِمَا.⁷

ومناقشة هذه المسألة لا تعنينا، بل يعنينا أن هناك اختلافاً بين مفهوم الرسول والنبي عند جمهور أهل السنة، وليس القول السابق هو القول الأوحى في المسألة، فهناك أكثر من قول منها أيضاً أن الرسول مبعوث إلى الناس بشريعة، والنبي أوحى إليه بإصلاح أمر قوم أو حملهم على شريعة سابقة، أو ما هو مستقر في الشرائع كلها، وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هذا الرأي، ورأى أنه هو التحقيق في الفرق بين الرسول والنبي.⁸

⁴ عبد الجبار الهمداني، قاضي القضاة، النبوات والمعجزات، تح: محمود قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور، ج12، ص12، عبد الجبار الهمداني، قاضي القضاة، شرح الأصول الخمسة، تح: فيصل بدر عون، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، 1998م، ص568.

⁵ نظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: عادل بن علي التليدي، دار النشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى: 2003م، ج3، ص1310، عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، الناشر: دار الأفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1977، ص332، مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1988م، ص19.

⁶ محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تح: عبد الله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة: الأولى: 1998م، ج1، ص109، وانظر: مصطفى سعيد الخن، العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ص: 280، 282.

⁷ يقول ابن عطية: "والرسول أخص من النبي، وكثير من الأنبياء لم يُرسلوا وكل رسول نبي" ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ، ج4، ص129، ويقول القرطبي: "وعلى هذا فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، لأنَّ الرُّسُولَ وَالنَّبِيَّ قَدْ اشْتَرَكَا فِي أَمْرٍ عَامٍّ وَهُوَ النَّبَأُ، وَافْتَرَقَا فِي أَمْرٍ خَاصٍّ وَهِيَ الرِّسَالَةُ" محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ج7، ص298.

⁸ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الناشر: دار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ، ج17، ص297.

ونظرًا لكثرة هذا الاختلاف فإننا لا نفرّق بين الرسول والنبي في هذه الدراسة، فتحديد الفرق بدقة يحتاج إلى بحث منفصل⁹، وأيضًا فإن المعوّل عليه في نفي العيوب الخلقية أنّه يؤدي إلى التفسير من الدّعوة، ومن هنا حتى لو سلّمنا جدلاً بوجود الفروق بين الرسول والنبي، فمن مهمّة النبي - عند كثير ممن فرّق بينهما - أنّه يدعو إلى شريعة من قبله، وعليه فالملاحظ المُعتبر في الرسول من جهة نفي العيوب الخلقية عنه هو الملحظ المُعتبر ذاته في النبي.

وزيادةً على ما تقدم لم يُفصّل الخائضون في العصمة ومفهومها بين أن يكون نبيًا أو رسولاً، ففخر الدّين الرازي سمّى كتابه "عصمة الأنبياء". إلاّ إذا قلنا إن النبي لا يؤمر بتبليغ، بل يبقى الأمر خاصًا به كما ذهب إلى ذلك الزركشي وغيره فإننا نرى أنّه لم تُعد له مزيةً خاصّةً به، فكثير من الأحكام التي ذكرها المتكلمون من وجوب التبليغ وغيره لا تنطبق عليه، فمن البدهي -والحال هذه- ألاّ يكون ثمت مانعٌ من أن يتعرض للعيوب الخلقية؛ إذ لا صلة بينه وبين الناس من جهة الدّعوة.

2. ضبط الجانب الخلقى:

المقصود بالعيوب الخلقية هي العيوب المتصلة بشكل الإنسان وهيبته، وخروج هذه الهيئة عن حدّها المعتاد، وهذا هو المقصود بالعيوب الخلقية، وهي مغايرة للعيوب الخلقية المتصلة بباطن الإنسان كالكذب والنفاق ... فالنصوص فيما يتصل بنفي العيوب الخلقية واضحة ولا غُبار عليها، ومنه قوله تعالى مادحًا نبيه {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} ¹⁰ فقد كان عليه الصلاة والسلام كامل الأخلاق، يقول الراغب الأصفهاني: "والخُلُقُ والخُلُقُ في الأصل واحد، كالشُّرْب والشُّرْب... لكن خُصَّ الخُلُقُ بالهيئات والأشكال والصُّور المدركة بالبصر، وخصَّ الخُلُقُ بالقوى والسّجايَا المدركة بالبصيرة، قال تعالى {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} " ¹¹.

فمدح الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية هو مدح للبوطن والسجايَا التي كان يتمتع بها النبي صلى الله عليه وسلم، من الجود والشجاعة والعفة والعفو وحُسن الكلام... ومن ذلك مدح الله لنبيه عليه الصلاة والسلام في قوله {وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضْنَا مِنْ حَوْلِكَ ...} ¹².

وهذا المعنى ذكره القرطبي في المُفهم في قوله عن الأخلاق: إنها "أوصافُ الإنسان التي يُعاملُ بها غيرُهُ وهي مَحْمُودَةٌ وَمَذْمُومَةٌ" ¹³.

⁹ كُتِبَتْ في ذلك بحثًا بحدود 45 صفحة وسينشر في مجلة إسلامية المعرفة في الأعداد القادمة إن شاء الله .

¹⁰ القلم:4

¹¹ الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تج: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، ص297.

¹² آل عمران: 159.

¹³ نقل هذا القول ابن حجر في الفتح، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379، ج10، ص456.

ويقول الزبيدي: "والخُلُق، بالضم، وبضمّتين: السجّية، وهو ما خلق عليه من الطبع، ومنه حديث عائشة رضي الله عنها: كان خلقه القرآن: أي كان متمسكاً به، وبآدابه وأوامره ونواهيها، وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطف"¹⁴.

وملخصه أنّ الخلق بالفتح للهيئة الخارجية، وأما الخُلُق بضم الخاء وسكون اللام، أو بالضم في كليهما فهو السجايا الداخلية، وقد جُمع الخُلُق والخُلُق في الدعاء فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: "اللَّهُمَّ حَسَّنْتَ خُلُقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي"¹⁵.

يقول محمد بن سعيد اللاعي في شرح الحديث السابق: "الخلق بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام، المراد به ما عليه الجسم من الأبعاد وكيفية أوضاعها، وتحسينه هو اعتدال أوضاعها وسلامته عن العيوب"¹⁶.

والخُلُق قد يكون حسناً، فيقال: فلان حسن الخلق، وقد يكون سيئاً فيقال فلان سيء الخُلُق، وإذا أُطلق الخُلُق من غير قيد فيُحمل على الخُلُق الحسن، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "خلق بضمّتين، فهو السجية المتمكنة في النفس باعثة على عمل يناسبها من خير أو شر... ولذلك لا يعرف أحد النوعين من اللفظ إلا بقيد يضم إليه فيقال: خلق حسن، ويقال في ضده: سوء خلق، أو خلق ذميم"¹⁷.

المبحث الثاني: تصريح المتكلمين بانتفاء العيوب الخلقية عن الأنبياء:

الأنبياء بشرٌ وليسوا ملائكة قال تعالى بلسان الأنبياء: {قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ}.¹⁸

ومن طبيعة البشر أنهم يتعرضون لما يتعرض له البشر من أوجاع وأسقام، وهذا خير الأنبياء وأشرفهم محمد صلى الله عليه وسلم يتعرض لهذا المرض، ففي صحيح البخاري من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها كانت تحدث: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال، بعدما دخل بيته واشتد وجعه: «هريقوا علي من سبع قِرب، لم تحلل أوكيتهن، لعلي أعهد إلى

¹⁴ محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة: خلق، ج25، ص257.

¹⁵ محمد بن حبان أبو حاتم، الدارمي البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي ابن بلبان الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى: 1988 م، ج3، ص239.

¹⁶ الحسين بن محمد بن سعيد اللاعي، المعروف بالمغربي، البدر التمام شرح بلوغ المرام، تح: علي بن عبد الله الزين، دار هجر، الطبعة: الأولى، ج10، ص380.

¹⁷ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص171.

¹⁸ إبراهيم: 11.

الناس» وأجلس في مخضب لحفصة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، ثم طفقنا نصب عليه تلك، حتى طفق يشير إلينا: «أن قد فعلتن»، ثم خرج إلى الناس.¹⁹

ومن أبرز الدروس المأخوذة من مرض الأنبياء :

1. التأكيد على بشريتهم وعدم اتّخاذهم آلهة من قبل أقوامهم، ولاسيما أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مؤيدون بالمعجزات، فخلو أجسامهم من الأمراض قد يكون ذريعة إلى إعطائهم درجة فوق البشرية .
2. من خلال هذه الأمراض يكون الأنبياء قدوة لغيرهم في تحمل الآلام والمصاعب وبذلك يكونون أسوة لغيرهم في الصبر على المكاره.
3. فيه رفع لدرجاتهم وعلو لمنزلتهم²⁰.

ولكن السؤال هل يتعرض الأنبياء للأمراض المعدية والمنفرة ؟

ظهر مما سبق أنّ المقصود بالعيوب الخلقية هي العيوب المتصلة بالشكل الخارجي للأنبياء، والعيوب المقصودة هنا هي ما كانت على خلاف الفطرة، ونقول هذا الكلام لأننا لم نجد ضابطاً لها ولا تحديداً في كلام العلماء الذين نرّوا الأنبياء عن هذه العيوب.

ويمكن القول كل العيوب التي ينفر منها الطبع السليم، يتنرّز الأنبياء عنها، ويدخل في ذلك الجنون، وهو وإن كان شيئاً داخلياً لكن تأثيره الخارجي بيّن، ويدخل في ذلك الأمراض المعدية، وهي كثيرة²¹، وبعض هذه الأمراض لا تتصورها البتة كالأضرار الناتجة عن مرض نقص المناعة البشري المكتسب (الإيدز)، وما نقصه هنا الأمراض المعدية التي لا يكون أصلها راجع لخلل أخلاقي.

والأمثلة على العيوب السارية المتنقلة المنورة كثيرة منها السيل²² والطاعون والمالاريا²³ والالتهاب الكبدي A²⁴ ومرض الجرب²⁵ والبرص والجذام... كما أنّ بعض

¹⁹ رواه البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى، كتاب الوضوء، باب الغسل والوضوء في المخضب والقح والخشب والحجارة، رقم: 198.

²⁰ انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج7ص373.

²¹ انظر: ويكيبيديا

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D8%A7%D8%A6%D9%85%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8

وقد حصرتها وزارة الصحة السعودية بـ 15 مرض تقريباً

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Infectious/Pages/AIDS1.aspx>

²² يُعرف السل بأنه مرض معد يُصاب به الشخص نتيجة العدوى ببكتيريا تسمى المايكوبكتيريوم، والتي تهاجم الرئتين، وقد تصيب أجزاء أخرى بالجسم منها الكلى، الدماغ، والحبل الشوكي، وينتقل المرض عن طريق الرذاذ المتطاير من شخص إلى آخر عند العطس أو السعال أو البصق أو الاحتكاك المباشر وتنفس الهواء الملوث بالبكتيريا، انظر: وزارة الصحة السعودية

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Infectious/Pages/AIDS1.aspx>

الأمراض مُعدية ولكنها ليست مُنقّرة وتزول بسرعة، ولا يسلم منها الكثير من الناس، فلا نظن أنّ الأنبياء معصومون منها كأمراض الزكام الخفيفة التي تنتقل بالعدوى.

ومطآن الحديث عن تبرئة الأنبياء عند المتكلمين غالبًا يكون عند الحديث عن مفهوم العصمة. فما العصمة؟ وهل وقع التنصيص من المتكلمين على تنزيه الأنبياء من هذه الأمراض؟

العصمة في اللغة والاصطلاح :

يقول الجوهري: « والعِصْمَةُ: الْمَنْعُ، يُقَالُ: عَصَمَهُ الطَّعَامُ، أَي مَنَعَهُ مِنَ الْجُوعِ... وَالْعِصْمَةُ: الْحِفْظُ. يُقَالُ: عَصَمْتُهُ فَأَنْعَصَمَ، وَأَعْتَصَمْتُ بِاللَّهِ، إِذَا امْتَنَعْتَ بِلُطْفِهِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ. وَعَصَمَ يَعْصِمُ عَصْمًا: اِكْتَسَبَ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: " { لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ } " ²⁶ يجوز أن يراد لا مَعْصُومَ، أَي لَا ذَا عِصْمَةٍ، فَيَكُونُ فَاعِلًا بِمَعْنَى مَفْعُولٍ ²⁷، وَعِنْدَ ابْنِ فَارِسٍ: "العصمة من الله تبارك وتعالى: أن يدفع الشر عن عبده" ²⁸.

ومفهوم العصمة في اللغة هنا شامل للجانب الخُلقي، بحيث لا يتأتى من النبي ما يمكن أن يكون موطن ذمٍّ، وكذا شامل للجانب الخُلقي، فالنوعان كلاهما داخل في مفهوم الشر عند ابن فارس، والنبي يحتاج إلى الله تعالى ليدفع عنه العيب في التوعين.

وأما في الاصطلاح فيمكن القول إنّ التعريف الاصطلاحي للعصمة مال إلى العصمة من الأخلاق الخُلقية كالكذب والخيانة وارتكاب المعاصي... من ذلك قول الجرجاني: "العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها" ²⁹ ومنه قول الشيخ محمد الطاهر بن

²³ الملاريا: هي مرض معدٍ يتسبب في حدوثه كائن طفيلي يسمى البلازموذيوم، ينتقل عن طريق البعوض، ويتسلل هذا الطفيلي داخل كريات الدم الحمراء في جسم الإنسان فيدمرها. تنتقل الملاريا بين البشر من خلال لدغات أنثى بعوضة الانوفيليس الحاملة لها، انظر: وزارة الصحة السعودية:

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/EducationalContent/Diseases/Infectious/Pages/AIDS1.aspx>

²⁴ التهاب الكبد A، وهو مرض فيروسي يصيب الكبد ويمكن أن يسبب أعراضًا مرضية تتراوح بين البسيطة والصعبة، ينتقل فيروس الالتهاب بتناول الملوث من الطعام والمياه أو بالاتصال المباشر بشخص مصاب بعدواه. انظر: منظمة الصحة العالمية، <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs328/ar>

²⁵ مرض الجرب: هو مرض جلدي معدٍ يظهر على هيئة طفح جلدي يتميز بوجود حكة جلدية شديدة في جميع أجزاء الجسم خاصة في الليل أثناء النوم. وتحدث الإصابة بالمرض نتيجة العدوى بنوع من الطفيليات صغير جدا في الحجم (سوسة، عثة) تسمى القارمة الجربية *Sarcoptes Scabiei*، وتحدث أكثر من 300 مليون حالة إصابة بالجرب سنويا في العالم. انظر موقع الطبي:

<https://www.altibbi.com/%D8%A7%D8%B3%D8%A6%D9%84%D8%A9-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%B6->

هـ: 43.

²⁷ إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح في اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت

الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، ج1 ص475.

²⁸ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م، ص671.

²⁹ علي بن محمد الجرجاني، التبريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983 م، ص150.

عاشور: "والعصمة : قوة يجعلها الله في نفس النبي تُصْرِفُهُ عن فعل ما هو في دينه معصية لله تعالى عمدًا أو سهوًا، وعمّا هو موجب للنفرة والاستصغار عند أهل العقول الراجحة من أمة عصره . وأركان العصمة أربعة :

الأول : خاصية للنفس يخلقها الله تعالى تقتضي ملكة مانعة من العصيان .

الثاني : حصول العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات .

الثالث : تأكد ذلك العلم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى .

الرابع : العتاب من الله على ترك الأولى وعلى النسيان³⁰

واضحٌ من تعريف الجرجاني ومحمد الطاهر بن عاشور أنّ العصمة التي يتحدثان عنها هي العصمة التي يكون للنبي في فعلها اختيار، وهذا ليس واردًا في بحثنا، فأين ارتكاب المعاصي من الحديث عن نبي أصيب بمرضٍ متقلّب؟ أو وُلد على شاكلة مخالفة للفترة البشرية كأن يكون دميم الخُلقة مُثيرًا للاستغراب كشأن الأقرام الذين نراهم؟ أو أنه مُفرط في الطول بين قومه؟

من هنا لن نُعوّل كثيرًا على التعريفات المُتصلة بالعصمة، لكننا لو نظرنا إلى الغاية من العصمة لو وجدنا أنّ بحثنا لا يخرج عنها.

فالغاية من العصمة أنّ يكون النبي موطن قبول ليقوم بالدعوة وليستجيب له الناس، وهذا لا يتناسب مع أصحاب الأخلاق المنحرفة كمن يكذب بين قومه، أو ثبتت سرقة أو خيانتة ولهذا السبب يكون الأنبياء بين أقوامهم كاملِي الأخلاق ليكون قُدوةً للمجتمع قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾³¹، والأسوة لا تكون مع ناقصي الأخلاق.

والملاحظ المُعتبر في دعوة الرسل واجتماع الناس مع الأنبياء للقيام بواجب الدعوة من التبشير والإنذار هو ذات الملحظ في تصوّر الأنبياء مع أقوامهم في حال المرض المُعدي، فسيفر الناس منه، ولن يُقبلوا إليه... لهذا نجد الحديث عن المُنفرات المنفية عن الأنبياء داخلًا في مفهوم العصمة من حيث المال.

كما أنّ كتب أهل السنة والمعتزلة لم تخل من الحديث عنها، لكننا لا نجد تفصيلًا لها كالتفصيل الوارد في المنفيات الأخلاقية، حيث تعرّضوا لذلك بتفصيل، ونظرًا لهذا التفصيل وقع الاختلاف في ضوابط العصمة، وهل تشمل النبي قبل البعثة وبعدها على حدٍ سواء؟ وهل من فرق بين الصغائر والكبائر؟³²

³⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج12 ص241.

³¹ الأحزاب:21.

³² انظر على سبيل المثال: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى: 1994م ج5 ص136.

1. تنزيه الأنبياء عن الأمراض المنفرة والمعدية عند أهل السنة :

يقول أحمد بن محمد العدوي : "وجائز عليهم كل عَرَض بشري لا يؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية ، بأن لا يكون منهياً عنه ... ولا مرضاً مزمناً أو تعافه النفس كالجدام والبرص".³³

وفي هذا السياق يقول العراقي: "قال القاضي عياض: الأنبياء منزّهون عن النقائص في الخلق والخلق سالمون من المعاييب، ولا يلتفت إلى ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التاريخ في صفات بعضهم، وإضافته بعض العاهات إليهم، فالله تعالى قد نزههم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغض العيون وينفر القلوب".³⁴

والشاهد في هذا هو السلامة من العاهات، وكأنه يُشير إلى ما يذكره أهل التاريخ حول أيوب عليه السلام مما سنذكره لاحقاً.

ويقول فخر الدين الرازي: "الأمراض المنفرة من القبول غير جائزة على الأنبياء عليهم السلام".³⁵

وأما ابن حجر العسقلاني فيقول: "الأنبياء قد يصابون ببعض العوارض الدنيوية من الجراحات والآلام والأسقام؛ ليعظم لهم بذلك الأجر، وتزداد درجاتهم رفعة، وليتأسى بهم أتباعهم في الصبر على المكاره".³⁶

وفرّق كبير بين العوارض الدنيوية من الآلام وبين الأمراض المنفرة كالجدام أو أن يكون في جسمه تشويه.

ويقول الكرمانلي في شرحه على صحيح البخاري: "منزّهون -أي الأنبياء- عن النقائص في الخلق والخلق وعن كل ما ينفر القلوب".³⁷

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيز من بعض الأمراض فعن أنس، أنّ النَّبِيَّ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبَرَصِ، وَالْجُنُونِ، وَالْجُدَامِ، وَمِنْ سَيِّئِ الْأَسْقَامِ».³⁸

³³ أحمد بن محمد العدوي، الخريدة البهية في علم التوحيد، تح. عبد السلام بن عبد الهادي شنّار، دار البروتوي، دمشق، ط. الأولى: 2004/1424، ص: 111-112.

³⁴ عبد الرحيم بن الحسين زين الدين العراقي، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم أبو زرة ولي الدين، طرح التثريب في شرح التقريب، الطبعة المصرية القديمة، ج2ص228.

³⁵ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين الرازي، تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ج22، ص175.

³⁶ فتح الباري لابن حجر، ج7، ص373.

³⁷ محمد بن يوسف الكرمانلي، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، طبعة أولى: 1356 هـ - 1937م، ج3ص141.

³⁸ سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: شغيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م، كتاب الصلاة، باب الاستعاذة، رقم: 1554، وقد قال محققه إسناده صحيح، وصححه سنن النووي في الأذكار وفي رياض الصالحين، انظر: يحيى بن شرف النووي، الأذكار، تح: عبد القادر الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، طبعة جديدة منقحة، 1414 هـ - 1994

يقول الشيخ المباركفوري في شرحه لهذا الحديث: "أي الأسقام السيئة، يعني الأمراض القبيحة الفاحشة الرديئة تكون سبباً لعب يتنفر منه الخلق، أو فساد أعضائه كالاستسقاء والسل والفالج والمرض المزمن الطويل، وهو تعميم بعد تخصيص، نص على تلك الثلاثة مع دخولها في سبب الأسقام؛ لكونها أبغض شيء إلى العرب بل إلى جميع الناس، ولهم عنها نفرة عظيمة، ولهذا عدوا من شروط الرسالة السلامة من كل ما ينفر الخلق ويشوه الخلق... وإنما لم يتعود من الأسقام مطلقاً، أي سائر الأسقام بل قيد بالسيئ فإن بعضها مما يخف مؤنته، وتكثر ثوبته عند الصبر عليه مع عدم إزماته كالحمي والصداع والرمد، يعني أن من الأمراض ما إذا تحامل الإنسان فيه على نفسه بالصبر، خفت مؤنته وعظمت ثوبته، قال: وإنما استعاذ من السقم المزمن فينتهي بصاحبه إلى حالة ينفر منها الحميم، ويقف دونها المؤانس والمداوي مع ما يورث من الشين، فمنها الجنون الذي يزيل العقل، فلا يأمن صاحبه القتل، ومنها البرص والجذام وهما العلتان المزممتان، مع ما فيهما من القذارة والبشاعة وتغيير الصورة".³⁹

وهذا الذي نقلناه عن أهل السنة هو منهج المعاصرين ممن تعرض لموضوع العصمة.⁴⁰

بات واضحاً عند أهل السنة عصمة الأنبياء من كل ما تنفر منه النفس، والمهمة الأساسية للأنبياء هي مخالطة الناس والجلوس معهم، كما لهم دور بارز في قيادة المجتمع فيما يتعلق بالشؤون الدنيوية من قيادة الجيش والإفتاء والقضاء، ودمامة الخلق أو الأمراض المعدية الخطرة أو التي تنفر منها النفس السليمة لا تتناسب ومهمتهم.

ص391، النووي، رياض الصالحين، تح: الفحل، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م، ص411.

³⁹ عبيد الله بن محمد بن عبد السلام بن خان المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء- الجامعة السلفية - بنارس الهند، الطبعة: الثالثة، 1984 م، ج8، ص230.

⁴⁰ يقول أستاذنا الدكتور هبة الزحيلي رحمه الله وجاء في التفسير المنير "والذي يجب اعتقاده أن هذا المرض لم يكن منفراً للناس منه، وإنما هو مجرد مرض جلدي يشفى بالمياه المعدنية أو الكبريتية، لأن شرط الأنبياء: السلامة عن الأمراض المنفرة طبعاً" وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1418 هـ، ج23، ص207، ويقول إسماعيل حقي في تفسيره: "الأنبياء... غصموا من الأمراض المنفرة كالجذام" إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، روح البيان، دار الفكر - بيروت، ج3، ص525، ويقول حسن محمد أيوب: "أما الأعراض التي تخل بمنصب الرسالة مثل الإغماء الطويل والجذام، والبرص والجنون والعمى والأمراض المنفرة كلها ممتنعة عليهم" حسن محمد أيوب، تبسيط العقائد الإسلامية، دار الندوة الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة: الخامسة، 1403 هـ - 1983 م، ص143.

وقد بين محقق كتاب "جوهر التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة" أن الأمراض العادية جائزة بحق الأنبياء "بخلاف الجذام والبرص والعمى، وغير ذلك من الأمور المنفرة" عبد الكريم تتان، محمد اديب الكيلاني، عون المريد لشرح جوهر التوحيد، دار البشائر، دمشق، ط. الثانية، 1999، ج2، ص766. ويقول السفاريني: "والحاصل اختصاص النبوة بأشرف أفراد النوع الإنساني من كمال العقل والنكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام، والسلامة من كل ما نفر عن الاتباع كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والعيوب المنفرة للطباع كالبرص والجذام، والأمور المخلّة بالمرءة كآكل على الطريق، والحرف الدنية كالحجامة، وكل ما يدخل بحكمة البعثة ونحو ذلك" انظر: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة: الثانية، 1982 م ج2، ص267.

وهذا الذي ذهب إليه أهل السنة جاء متوافقاً مع ماذهب إليه المعتزلة فيما سنراه في الفقرة اللاحقة.

2. تنزيه الأنبياء عن الأمراض المنفرة والمعدية عند المعتزلة :

لم يكن المعتزلة بعيدين عما ذهب إليه أهل السنة، فكانت وجهتا النظر متفقتين على تنزيه الأنبياء من هذه الأمراض المنفرة والمعدية، والنصوص في ذلك كثيرة .

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "وجملة ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون منزهاً عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة"⁴¹.

ويقول أبو الحسين البصري: "وأما الأنبياء صلوات الله عليهم، فإنه لا يجوز عليهم ما يؤثر في الأداء، ولا ما يؤثر في التعليم، ولا في القبول وهو التنفير... ويدخل في ذلك أن لا يجوز عليه الفظاظة والغلظة"⁴².

والحاكم الجشمي الزيدي لم يكن بعيداً عن ذلك حيث يقول: « من صفة الرسول أن يكون معصوماً قبل البعثة وبعدها ولا تجوز عليه الكبائر والمنفرات، ولا يجوز فيما يؤدي إلى الغلط والنسيان »⁴³.

وأصل العصمة عند المعتزلة أنها راجعة للطف الإلهي يقول القاضي: "العصمة عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فهي لا محالة حتى يكون المرء معه كالمندفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم"⁴⁴.

ولما كانت البعثة لطفاً للمكلفين فيما يراه المعتزلة فيجب أن تحصل في أتم صورة من صور الكمال، وهذا يقتضي أن تتحقق في المبعوث صفات معينة كالنزاهة عن جميع المنفرات سواء الصغير منها والكبير، ولذا يقرر المعتزلة أنه لا بد له تعالى من "أن يجنب رسوله صلى الله عليه وآله ما ينفر عن القبول منه، لأنه لو لم يجنبه عن مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه"⁴⁵.

⁴¹ انظر: عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1416هـ/1996 م،

ص575، *Dinbilimleri Akademik*, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti",

Veysi Ünverdi, "Araştırma Dergisi", c. 15, sy.1, 2015, ss. 101-109; Hasan Türkmen, "Ahbari-Usuli

Ayrışmasında Sehv'u'n-Nebi Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 25/1, 2015, ss. 7-8.

⁴² محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد، تح: خليل الميسن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، ج1ص342.

⁴³ المحسن بن محمد بن كرامة المعروف بالحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تح: عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، الأردن، ط. الأولى: 1421هـ/2001 م، ص200.

⁴⁴ شرح الأصول الخمسة ص780، القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني النظر والمعارف، تح: إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر. ج13، ص12.

⁴⁵ شرح الأصول الخمسة، ص105.

المبحث الثالث

واقع الأنبياء

واقع الأنبياء يدلُّ على أنهم كانوا يتمتعون بالصِّفات الخلقية الكاملة، فهذا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ملأت صفات كماله صفحات من الكتب، ولا سيما كُتُب السيرة والحديث، وتخصّصت كتب في ذلك ككتاب السمائل المحمدية للترمذي صاحب السنن، واعتنى القاضي عياض بذلك في كتابه "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى".

تحدثت الكتب في هذا الشأن عن شعر رأسه ولحيته وحاجبيه وشعر ذراعيه ومنكبيه وأعلي الصدر، وعن جبينه وعينيه وعن بطنه وصدره ومشيته وتبسمه وطوله وسعة منكبيه وتألُّو وجهه صلى الله عليه وسلم.

ولم نجد في هذه الكُتُب إلا الثناء على شكل النبي صلى الله عليه وسلم وهيئته.

وليس هذا خاصًا بالنبي صلى الله عليه وسلم، فالقرآن الكريم حدثنا عن جمال يوسف عليه السلام الذي وصل الأمر بامرأة العزيز أنها راودته، كما قال ربنا سبحانه: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ﴾⁴⁶ وافتتنت به النسوة اللاتي لُمن امرأة العزيز على صنعها، فكان أن افتتن بهذه الرؤية كما قال ربنا ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَّعْتَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ (32)﴾⁴⁷.

ومن الملاحظ أنَّ الآية الكريمة أكَّدت افتتان امرأة العزيز به واعترافها بما صنعت من المرادة.

ولم ينقل لنا القرآن الكريم وصفًا خلفيًا غير مرغوب به في الأنبياء، ولم نجد في كتب الأحاديث ما يدل على ذلك، ولم ينقل لنا القرآن الكريم ولا السنة النبوية مرضًا مُنقَرًا أو عيبًا حصل مع نبي.

لكن إذا كان الأمر كذلك فهل ماكان عليه أيوب عليه السلام يتفق مع ما ذكرنا؟ هذا ما سندرسه هنا.

أيوب من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية:

ورد اسم أيوب عليه السلام في القرآن الكريم أربع مرات في أربع سور؛ في سورة (النساء، والأنعام، والأنبياء، وص) مرتين يذكر الاسم مع غيره من الأنبياء، ومرتين تذكر قصته مع اختلاف في الطول وبعض التفاصيل، إلا أنها تبقى شديدة الاختصار، كما هو الأمر في أكثر القصص القرآني.

⁴⁶ يوسف: 23.

⁴⁷ يوسف: 31-32.

ولعل لكل نبي ميزة امتاز بها، والذي امتاز به أيوب عليه السلام هو الصبر فهو نبي صابر ، والصبر ليس جديداً على الأنبياء بل هو من شأن الأنبياء كما قال تعالى مخاطباً نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم: " {فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ } .⁴⁸

ولكن من الملاحظ أن الصبر في الآية هو صبر في الدعوة، وليس صبراً على الابتلاء في المرض الذي عُرف به أيوب عليه السلام، حتى عُرف بالصبر أكثر من غيره ، بل ضُرب بصبره المثل حتى قيل: "صبر أيوب".

وهذا لا يأتي من غير حكمة فمرتان من المرات الأربع التي ذُكر فيها أيوب عليه السلام ذُكر معه المرض والابتلاء {وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (83) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ (84) } .⁴⁹

{وَأَذْكُرْ عِبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (41) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42) وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ (43) وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا قَاصِرًا بِهِ وَلَا تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (44) } .⁵⁰

فما الأشياء التي تصح ويمكن أن نصدقها ؟ وهل المرض الذي وصل إليه أيوب عليه السلام يتناسب مع مفهومنا للعصمة المذكورة سابقاً ؟

وردت أخبار كثيرة عن أيوب عليه السلام، وخير من جمع ذلك الشيخ محمد أبو شهبه رحمه الله تعالى في كتابه "الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير"⁵¹، وقد نقل تقريباً كل ما قيل عن أيوب عليه السلام في كتب التفسير بالمأثور، ولاسيما كتاب السيوطي "الدر المنثور في التفسير بالمأثور"⁵²، وفي كتب الحديث، وخلاصة ما نقله :

* أن أيوب عليه السلام ابتلي سبع سنين وأشهرًا، وتساقط لحمه، حتى لم يبق إلا العصب والعظام وألقي على كناسة بني إسرائيل، تختلف الدواب في جسده.

* لشدة مرضه عافه الجليس، وصار منبوءاً في ناحية من البلد، ولم يبق أحد من الناس يحنو عليه غير زوجته، وتحملت في بلائه ما تحملت، حتى صارت تخدم الناس، بل قد باعت شعرها بسبب ذلك.

48 الأحقاف: 35.

49 الأنبياء: 83 – 85.

50 ص: 41-44.

51 المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ط. مكتبة السنة، الطبعة: الرابعة، ص: 275.

52 نقل السيوطي أخباراً كثيرة عن أيوب عليه السلام لاتستقيم في ميزان النقد، من ذلك قوله: "وأخرج أحمد في الزهد عن الحسن قال: ما كان بقي من أيوب عليه السلام إلا عيناه وقلبه ولسانه، فكانت الدواب تختلف في جسده ومكث في الكناسة سبع سنين وأيامًا، وأخرج أحمد عن نوف البكالي قال: مرّ نفر من بني إسرائيل بأبيوب فقالوا: ما أصابه ما أصابه إلا بذنب عظيم أصابه، فسمعها أيوب فعند ذلك قال: {مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين} وكان قيل ذلك لا يدعو" عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر – بيروت، ج 5 ص 655.

* بعد أن عافاه الله تعالى جاءت امرأته إليه ولم تعرفه، فقالت: يا عبد الله، أين المبتلى الذي كان هنا، لعل الكلاب ذهبت به، أو الذئاب، وجعلت تكلمه ساعة، فقال: ويحك، أنا أيوب!! قد رد الله علي جسدي، ورد الله علي مالي.

وقد قال أبو شهبة: "الواجب على المسلم: أن يقف عند كتاب الله، ولا يتزيد في القصة كما تزيد زنادقة أهل الكتاب، وأصقوا بالأنبياء ما لا يليق بهم... والذي يجب أن نعتقه: أنه ابتلي، ولكن بلاءه لم يصل إلى حد هذه الأكاذيب، من أنه أصيب بالجذام، وأن جسمه أصبح قرحة، وأنه ألقى على كنانة بني إسرائيل، يرعى في جسده الدود، وتعبث به دواب بني إسرائيل، أو أنه أصيب بمرض الجدري، وأيوب عليه صلوات الله وسلامه أكرم على الله من أن يلقى على مزبلة، وأن يصاب بمرض ينفر الناس من دعوته، ويقرزهم منه، وأي فائدة تحصل من الرسالة وهو على هذه الحال المرزية التي لا يرضاها الله لأنبيائه ورسله".⁵³

وقد أصاب أبو شهبة الحقيقة فيما قال فلا يُعجز ربنا أن يُخفف عن أيوب عليه السلام، وهو نبي مُكْرَم.

تعرض القرطبي لهذه المسألة أيضًا في تفسيره فقال: "قال ابن العربي القاضي أبو بكر رضي الله عنه: ولم يصح عن أيوب في أمره إلا ما أخبرنا الله عنه في كتابه في آيتين، الأولى قوله تعالى: {وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ ... }⁵⁴ والثانية {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانَ بِنُصَبٍ وَعَذَابٍ }⁵⁵."

وأما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يصح عنه أنه ذكره بحرف واحد، إلا قوله: "بيننا أيوب يغتسل إذ خرّ عليه رجل من جراد من ذهب"⁵⁶، وإذا لم يصح عنه فيه قرآن ولا سنة إلا ما ذكرناه، فمن الذي يوصل السامع إلى أيوب خبره، أم على أي لسان سمعه؟ والإسرائيليات مرفوضة عند العلماء على البتات، فأعرض عن سطورها بصرك، وأصم عن سماعها أذنيك، فإنها لا تعطي فكري إلا خيالاً، ولا تزيد فؤادك إلا خيالاً".⁵⁷

ومؤدى هذا أنه لم يرد في نوعية المرض عن أيوب عليه السلام لا في القرآن ولا في السنة النبوية ما يمكن التّعويل عليه، ولهذا يقول الشيخ محمد الحوت الشافعي: "قصة سيدنا أيوب-عليه السلام- وأنّ الله سلط عليه إبليس، فنفخ عليه فأصابه الجذام حتى تنأثر الدود من بدنه، إلى آخر ما يذكره أهل القصص وبعض المفسرين من المنفردات طبعاً، كل ذلك زور،

⁵³ أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص 281.

⁵⁴ الأنبياء: 83.

⁵⁵ ص: 41.

⁵⁶ الحديث في صحيح البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بيننا أيوب يغتسل عرياناً، فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتتي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب، ألم أكن أغنيك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك، ولكن لا غنى بي عن بركتك" كتاب الغسل، باب ومن تستر فالتستر أفضل، رقم: 297.

⁵⁷ عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ج 15 ص 210. وقد نقل القرطبي هذا القول عن القاضي ابن العربي صاحب الأحكام وبحث في كتابه ولم أعثر عليه.

وكذب واقتراء محض، ولا عبرة بمن نقل ذلك، وإن كان من الأجلء؛ حيث إن هذا لم يرد لا في كتاب الله، ولا في سنة رسوله، حتى ولا في طريق ضعيف، ولا واه، بل هو مجرد نقل بغير سند".⁵⁸

وإذا لم ينقل لنا أصحاب الحديث شيئاً يُعَوَّل عليه، ولم يرد شيء في القرآن الكريم فالإمسك عن نوعية المرض وحجمه هو المطلوب، وأقله أنه تأدّب مع أيوب عليه السلام. وبهذا يظهر لنا تنزيه أيوب عليه السلام مما نسب له أصحاب القصص والخيالات، وبه يتمّ مرادنا من عصمة الأنبياء مما تنفر به النفوس وتعافه الفطر السليمة. ونختم بحثنا بذلك.

الخاتمة

رسل الله تعالى هم خيرة خلقه، وقد اختارهم الله واصطفاهم وحملهم أمانة الرسالة ليقوموا بها مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وهي أجلُّ مهمة وردت فيها العشرات من الآيات، ليكون الرسول مُنْقِذًا لِمَنْ يُرْسَلُ إِلَيْهِ، وذلك يقتضي أن يُزِيحَ اللهُ تَعَالَى عَنِ النَّبِيِّ كُلَّ مَا يَتَعَارَضُ مَعَ هَذِهِ الْمُهْمَةِ.

نزولاً عند هذه الوظيفة كان الأنبياء من بني أقوامهم وعلى لغتهم؛ لِتَسْهُلَ الإجابة ولتتنفي الحواجز بين الأنبياء وأقوامهم.

ولهذه الغاية أيضاً تحدّث الكثير من المتكلمين عن عصمة الأنبياء مما يؤهم عيباً أخلاقياً، وذكروا الردود الكثيرة عن نوعية المهمّ ومفهومه الذي أسنده الله تعالى ليوسف عليه السلام، وعن مفهوم المعصية الواردة في حق آدم عليه السلام، وعن قول الله تعالى الذي حكاه الله عن إبراهيم عليه السلام {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ} (63) [الأنبياء].

وفي الواقع لا تكتمل وظيفة الأنبياء مع أقوامهم بوجود حواجز بينهم وبين قومهم من الأمراض المُعدية أو العاهات الخلقية المُشينة، فتواصل الأنبياء مع أقوامهم تتطلب تنزيهاً لهم عن هذه الأفات، وهذا ما أكّده هذا البحث.

وقد لاحظنا أنّ المتكلمين لم يُفصّلوا القول في ضبط هذه العاهات وأثرها على الدعوة، وأنّ جُلَّ حديثهم كان عن المنفيات الأخلاقية، ونحسب أنّ المنفيات الخلقية لا تقلُّ أهمية عن المنفيات الأخلاقية، ولعل السبب في عدم تفصيل المتكلمين في ذلك هو أنّ المنفيات الخلقية من الكذب وكنمان الدعوة وفواحش الأخلاق لا يُنصّر صدورها عن الأنبياء، ولمّا كان في القرآن ما يؤهم خلاف ذلك انبرى المتكلمون للإجابة عليها تحت مبحث العصمة.

⁵⁸ محمد بن محمد الحوت الشافعي، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1997، ص348.

والعصمة هي الحفظ والعناية وهي حفظ الله تعالى وعنايته بأنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وهي عناية تستلزم أن يقوم الرُّسُل بوظيفتهم خير قيام، وذلك يتناول تبرئتهم من الأمراض المُنقّرة التي تشمّر منها النفوس السليمة.

وعليه من الطبيعي أن يسلم الأنبياء من هذه الأمراض لأنَّ إصابتها بها تكون حائلاً بينهم وبين لقاءات الناس التي تقتضيها الدعوة إلى الله تعالى التي هي وظيفة لازمة من وظائف الرسل.

ومن يُطالع كُتُب السيرة والحديث يجد كثيراً من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم مُتتبعين خطاه، وأكثر من عُرف بذلك عبد الله بن عمر رضي الله عنه، وكانوا يفزعون إلى النبي في كل أمرٍ ديني يُشغل بالهم، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حاضراً بين أصحابه باعتباره قاضياً ورئيساً فضلاً عن كونه نبياً، ولأجل هذا أكثروا من النقل عنه حتى أنَّ سبعة من الصَّحْب رَووا عنه صلى الله عليه وسلم أكثر من ألف حديث، وواحدة من هؤلاء زوجه عائشة رضوان الله عليها.

نزع أن هذا ماكان ليتمَّ على هذا الشكل لو كان صلى الله عليه وسلم مصاباً بعيبٍ أو عاهة.

ولا نرى أن هذه خصّصية للنبي محمد بل الأنبياء جاؤوا بهذا الرسالة مع مزية التشرف لهم أكثر من غيرهم.

وقد تبين في هذا البحث أن أهل السنة والمعتزلة والزيدية كانوا متفقين على تنزيه الأنبياء عن هذا.

وقد كان هذا التنزيه واقعاً في الأنبياء، ولا يصح البتة ما يُنسب إلى أيوب عليه السلام من أنه مَرَض حتى عَشش الدود في جسمه ولشدة المرض لم تعرفه زوجته، فالله تعالى أكرم من أن يُصاب النبي أيوب عليه السلام بهذه العِلات والأسقام.

وما نُسب إليه - عليه السلام - من الأخبار المنقولة التي صوّرتة بالصورة السابقة هي نوع من الأخبار المكذوبة التي لا يصح سندها المنقول كما أن متنها يتناقض مع مفهوم العصمة الذي قال به المتكلمون من أهل السنة والمعتزلة .

المصادر

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ.

ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

- أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب المعتزلي، المعتمد، تح: خليل الميسن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403 هـ.
- أبو حاتم محمد بن حبان الدارمي البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى: 1988 م.
- أبو شهبه، محمد بن محمد بن سويلم، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ط. مكتبة السنة، الطبعة: الرابعة.
- أيوب، حسن محمد، تبسيط العقائد الإسلامية، دار الندوة الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة: الخامسة، 1403 هـ - 1983 م.
- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة: الأولى.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1977 م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تح: احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1988 م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983 م.
- الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة المعروف بالحاكم، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تح: عبد السلام ابن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان، الأردن، ط. الأولى: 1421 هـ/ 2001 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح في اللغة، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
- الحوت، محمد بن محمد الشافعي، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1997 م.
- الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي، روح البيان، دار الفكر - بيروت.
- الخن، مصطفى سعيد، العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الملقب بفخر الدين، تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة .

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: عادل بن علي الشَّيْدي، دار النشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى: 2003 م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1418 هـ.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تح: عبد الله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة: الأولى: 1998 م.
- السَّجِسْتَانِي، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة: الثانية، 1982 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر - بيروت.
- عبد الجبار المعتزلي، "المغني النظر والمعارف" تح. إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.
- عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة: 1416 هـ/1996 م.
- عبد الجبار الهمداني، قاضي القضاة، المغني النبوات والمعجزات، تح: محمود قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور.
- العدوي، أحمد بن محمد، الخريدة البهية في علم التوحيد، تح: عبد السلام بن عبد الهادي شتار، دار البروتي، دمشق، ط. الأولى: 1424 / 2004 م.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين زين الدين، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة ولي الدين، طرح التثريب في شرح التقريب، الطبعة المصرية القديمة.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379م.
- القرطبي، عبد الله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة.
- القزويني، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، مجمل اللغة لابن فارس، تح: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م.
- الكرماني، محمد بن يوسف، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، طبعة أولى: 1356 هـ - 1937م.
- الكيلاي، محمد أديب، عون المرید لشرح جوهرة التوحيد، دار البشائر، دمشق، ط. الثانية، 1999م.
- اللاعبي، الحسين بن محمد بن سعيد، المعروف بالمغربي، البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، تح: علي بن عبد الله الزين، دار هجر.
- المباركفوري، عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء- الجامعة السلفية - بنارس الهند، الطبعة: الثالثة، 1984 م.
- النووي، يحيى بن شرف، الأذكار، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، طبعة جديدة منقحة، 1414 هـ - 1994م.
- النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين، تح: الفحل، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.

Seçilmiş Kaynakça

- Adevî, Ahmed b. Muhammed, *el-Haritetü'l-Behiyye fi İlmi't-Tevhîd*, tah. Abdusselam b. Abdulhadi Şennar, Beyrut-Dimeşk 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, tah. Muhammed Zuheyir b. Nasır en-Nasır, 1. Baskı, Dârü's-Selâm, Riyâd 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *Tefsîru'l-Kurtûbî*, tah. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim Ateş, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire tsz.

- Keylânî, Muhammed Edip, *Avnü'l-Murîd li Şerh-I evherü't-Tevhîd*, Daru'l-Beşair, 2. Baskı, Dimeşk 1999.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Kevâkibü'd-Dürârî fi Şerhi'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arebî, Beyrut-Lübnan 1937.
- Lâî, Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî, *el-Bedrü't-Tihâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*, tah. Ali b. Abdullah ez-Zîn, Daru Hicr. y.y. tsz.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref b. Mürî, *Riyazu's-Sâlihîn*, Daru İbn Kesir, 1. Baskı, Dimeşk-Beyrut 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîru'r-Râzî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut tsz.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Durrü'l-Mensûr Fi'Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fıkr, Beyrut tsz.
- Türkmen, Hasan, "Ahbari-Usuli Ayırışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 25/1, 2015.
- Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 15, sy. 1, 2015.
- Zuhayli, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr Fi'l-Akâdeti ve'ş-Şerâti ve'l-Menheci*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2. Baskı, Dimeşk 1418.

Kitap Tanıtımı

Editör: Ömer Bozkurt,

Bilim Tarihi ve Felsefesi (Tarih ve Problemler),
Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2016, 476 sayfa.

Bilim Tarihi ve Felsefesi kitabı Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin "Artuklu Akademi Günleri" adı altında oluşturduğu etkinlikler dizisinin ilki olarak 27-29 Kasım 2015 tarihlerinde Mardin'de düzenlediği "Bilim Tarihi ve Felsefesi" sempozyumunun kitaba dönüşmüş halidir. Bu kitap, Türkiye'nin önemli üniversitelerinden akademisyenlerin sunumlarının, birer kitap bölümü kıvamındaki hallerinden müteşekkildir. Eserde felsefe, bilim tarihi, ilahiyat, güzel sanatlar ve modern bilim alanlarının en önemli konularını irdeleyen, ilim dünyasına farklı bakış ve öneriler getirerek bilim tarihi ve felsefesi sahasında geçmişe yönelik tespitler yapmakla birlikte şimdi ve geleceğe yönelik yeni perspektifler ortaya koymaya çalışan bölümler yer almaktadır. "İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi"nin birçok önemli sorununun tartışıldığı, bilim felsefesinin yeni soru alanlarının ele alındığı, bilim tarihine yönelik yeni araştırma sahalarının teşvik edildiği; bilgi, bilim, din, inanç, felsefe ilişkileri ile bütün bunların tarihinin dile getirildiği bu eser, bilimin ilişkiler kurma yönü göz önüne alındığında, alanındaki önemli açıkları kapatacak nitelikte olma iddiasındadır ve bunu büyük oranda başarabilecek özellikte görünmektedir.

Elimizdeki bu kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "Tarihsel Süreç: İslam, Bilim ve Felsefe" başlığını taşımakta olup bilim tarihi ve felsefesi bağlamında İslam düşünce tarihini ele alan yazıları barındırmaktadır. Bu bölüm altında Ahmet Ağırakça, "İslam Medeniyetinde İlimler Tarihine Genel Bir Bakış" adlı bölümünde İslam bilim tarihine bir giriş yapmakta ve Müslüman düşünürlerin hangi alanlarda öne çıktığına dikkat çekmektedir. Ağırakça ayrıca bundan sonraki dönemde, gelecek için yeni bazı önerilerde de bulunmaktadır. Bu yazıdan sonra İslam dünyasında karşımıza çıkan düşünce ve çeviri okullarını ele alan yazılar gelmektedir. Bu

bağlamda Musa Kazım Arıcan'ın "İslam Düşünce Tarihindeki Yeri Açısından Antakya Felsefe Okulu", Kazım Sarıkavak'ın "İslâm Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran Okulu" ve M. Nesim Doru'nun "Grek, Pers ve İslam Etkileri Işığında Nusaybin Okulu" başlıklı bölümleri sırayla yer almaktadır. Bu bölümlerde ilgili okulların yapıları, bu okulların önde gelen düşünürleri ve mütercimlerine dikkat çekilmekte, bilim tarihi ve felsefesi bakımından önemleri ile okullaşma süreçleri ve bunun önemine dair tespit ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Birinci ana bölüm içerisinde bilim ve felsefe okullarından sonra Melek Dosay Gökdoğan'ın "Osmanlı'nın Matematik Ufku" konusuyla Osmanlı dönemine bir geçiş sağlanmış olmakta, sonrasında Nazan Karakaş-Özür'ün "Osmanlı Coğrafya Tarihi Literatürüne Eleştirel Bir Bakış" isimli bölümüyle spesifik bir alana yönelik geniş bir literatür değerlendirmesi yer almaktadır. Bu bölümle bağlantılı olarak ülkemizde tarihi coğrafyanın az sayıdaki araştırmacılarından biri olan Osman Gümüşçü'nün "Türkiye'de Tarihi Coğrafya Çalışmalarının Dünü, Bugünü ve Yarını" başlıklı çalışması bulunmaktadır. Özellikle bu son iki bölüm bilimin coğrafya ayağına yönelik özellikle Türkiye'de fazla yaygın olmayan bir boyutuna dikkatleri çekmekte ve yeni bakış açıları sunmaktadır.

Kitabın ikinci ana bölümü "Tartışmalar: Din Bilim Felsefe ve İslam" başlığını taşımaktadır. Burada İslam bilim geleneğindeki tartışmalar ile din, bilim ve felsefenin İslam bağlamındaki sorunları tartışılmaktadır. Bu çerçevede Alparslan Açıkgenç, "Tarihsel Epistemolojisi Açısından İslam Bilim Geleneği"ni incelemekte ve bu konuda kendi yaklaşımlarını önümüze sunmaktadır. Mevlüt Uyanık ise son iki yüzyılın önemli bir tartışma konusu olan "Çağdaş İslam Düşüncesi Bağlamında Varoluşsal Arayışlar Olarak "Bilginin İslamlaştırılması" ve "İslami Bilim" Projeleri"ni ele almakta ve bu konudaki tarihsel ve fikirselle problematikleri incelemektedir. Daha küllî bir nitelik arz eden bu konulardan sonra daha özel tartışma alanlarına geçiş yapılan kitapta, kitap editörü Ömer Bozkurt'un "Türkiye'de İslam Felsefesi Yapmanın İmkânı: Bilim, Felsefe ve Akademia Bağlamında Bir Tartışma" konulu tebliği bulunmaktadır. Burada ülkemizde İslam felsefesi alanındaki eksiklikler, başarı ve başarısızlıklar, İslam felsefesi ve İslam felsefesi tarihi şeklindeki iki kavramsallaştırma üzerinden ele alınmaktadır. Tartışma konularının bu haliyle güncelle kaydığı bu kerte Emre Dorman'ın "Din Bilim İlişkisi: Hangi Din? Hangi Bilim?" başlıklı yazısı, din bilim ilişkisinin yeni yorumlarla ele alındığı önemli bir bölüm olarak kendisini göstermektedir. Benzer çizgide, geçmişten günümüze tartışma konusu olan

Kur'an ve bilim konusu Ahmet Akbaş'ın "Kur'an ve Bilim: Kur'an'ın Söylemleri Açısından Kur'an-Bilim İlişkisi" başlıklı bölümüyle önümüze serilmiştir. Yunus Cengiz'in "Atomculuktan Ahlâk Felsefesine: Kelâmcıların Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri" adlı bölümü ise din bilim ilişkisinin spesifik bir konu üzerinden nasıl bir izah bulduğuna dair kayda değer bir çalışma olarak görülmektedir. Caner Taslaman ise "Evrim Teorisi: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme" başlıklı bölümüyle evrimin özellikle dini açıdan nasıl değerlendirileceği, felsefi-dini bağlamda yerinin ve kabulünün veya reddinin nasıl olacağına dair derinlikli ve kapsamlı tartışmasını içermektedir.

Üçüncü ana bölüm ise "Rönesans'tan Günümüze Bilim, Felsefe ve Yeni Sorunlar" adını taşımaktadır. Bu bölümde Rönesans'tan günümüze bilim ve felsefe; matematik, gramer, mitoloji, hermeneotik ve resim gibi alanlarla ilişkileri bağlamında özellikle Batı dünyasındaki özneler çerçevesinde irdelenmiş, devamında bilim tarihi ve felsefesiyle ilgili yeni problemler tartışılmıştır. Bu bölümde ilk olarak Hüseyin Gazi Topdemir'in "Bilim Tarihi Araştırmalarının Felsefi ve Sosyolojik Yansımaları" konulu bilim tarihi araştırmalarının farklı alanlara yansımalarını ele alan çalışması bulunmaktadır. Ahmet Erhan Şekerci'nin "Aydınlanma ve Bilim: Bilimsel Zihnin Yeniden İnşası ve Dönüşümü" başlıklı bölümünde aydınlanmanın bilim zihniyeti ve aydınlanmayla birlikte bilime yönelik bakıştaki değişiklikler irdelenmiştir. Şafak Ural ise "Newton Fiziği ve Matematik" başlıklı bölümünde fizik ve matematik ilişkilerini Newton üzerinden incelerken; Hatice Bengisu "Rönesans'tan Modern Döneme Matematiğin Resim Sanatında Temellendirilmesi" adlı çalışmasıyla matematik-resim ilişkisi ve matematiğin resim sanatında nasıl temellendirildiğine dair örnek tablolarla sunulmuş açıklamaları bulunmaktadır. Mitolojinin bilim olup olmadığını tartışan Sema Önal bu konuyu "Mitoloji İlk Bilim Midir?" sorusu etrafında sorgulamıştır. Metin Becermen ise hermeneutik ve bilim ilişkisini "Bilim ve Hermeneutik" başlığı altında incelemiştir. Muharrem Hafız bir adım daha ileri giderek "Wittgenstein'in Gramer Estetiğinden Hareketle Bir Bilim Eleştirisi" başlıklı bölümle gramer-bilim-estetik ilişkilerini Wittgenstein üzerinden yaparak bilim eleştirisi girişiminde bulunmuştur. A. Kadir Çüçen "İnsan, Bilim, Teknoloji ve Varoluş" başlıklı yazısıyla bilim ve ürünleri karşısında insan ve varoluşunu tartışırken; Ali Osman Gündoğan hayatın doğrudan içerisinden bir konuya yönelerek "Bilim Hayatı Anlar mı?" sorusu çerçevesinde hayat-bilim ilişkisini irdelemeye girişmiştir.

Büsbütün hayatımıza giren bir konuyu da Hakan Poyraz “Bilim İnsanı Olarak Akademisyen ve Etik Değerler” başlıklı yazısıyla tartışmaktadır.

Dolayısıyla *Bilim Tarihi ve Felsefesi* kitabına bu içeriklerle baktığımızda, bu eserde tarihten günümüze, teoriden pratiğe, tümelden tikele birçok bilimsel konu ve bakış açısının irdelendiğini görmekteyiz. Kitapta evrensel sorunlardan özel sorunlara kadar bilim tarihi ve felsefesinin konularına dikkat çekilmektedir. Bir yönden bu kitap bazı bölümleriyle yaygın okuyuculara kadar inebilecek bir içeriğe de sahip olmaktadır. İçerik açısından zengin ve çeşitlilik arz eden bu eser şekil açısından da dikkat çekmektedir. Eserin baskısı, renkli içeriği ve tasarımı, estetik ve kalite bakımından vurgulanmaya değerdir. Böyle bir çalışmanın bilim dünyasına arz edilmesinde emeği geçen herkese teşekkür etmek gerekir.

Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt
Mardin Artuklu Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Kitap Tanıtımı

Editörler: Metin Eriş & Ahmet Ağırakça,

Karanlık Gösterilen Aydınlik Çağ: el-Cezerî
(*Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*),

(Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, 245 sayfa)

13-14 Mayıs 2016 tarihlerinde Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından Mardin’de gerçekleştirilen *Karanlık Gösterilen Aydınlik Çağ: el-Cezerî Uluslararası Sempozyumu* bildirileri aynı yıl kitaplaştırılarak ilim dünyasının hizmetine sunuldu. Renkli ve oldukça iyi bir tasarım ve baskıyla yayın hayatına sunulan bu kitap el-Cezerî’nin mekanik tasarımlarını ve modern bilim ve mühendislik teknolojileriyle karşılaştırmalı resimleri içermesi bakımından önem arz etmektedir. Bütün bunların yanı sıra klasik bir bildiri kitabı mahiyetinde olan bu çalışma, içerik olarak genelde sempozyumda sunulan bildirilerin oturumları ve sırası takip edilerek yayıma hazırlanmıştır.

Bu bildiri kitabının birinci bölümü açılış konuşmalarına ayrılmıştır. Burada sempozyuma katkıları olan Kültür Konseyi’nin başkanı Dr. Metin Eriş’in “Medeniyet Bir Mirasın Akış Ritmidir” başlıklı bildirisi yer almaktadır. İkinci sırada Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ahmet Ağırakça’nın “İslam Medeniyetinin Altıncı-On İkinci Yüzyıldaki İlmi Seviyesi (el-Cezerî’nin Makineleri)” başlıklı tebliği bulunmaktadır. Bu tebliğde İslam medeniyetinin farklı bilim alanlarına yaptığı katkılar ve el-Cezerî’nin bu medeniyetteki yeri üzerinde yoğunlaşmıştır. Üçüncü sırada Manchester Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Salim al-Hassani’nin “The Journey of Automatic Machines in Muslim Civilization (İslam Medeniyetinde Otomatik Makinelerin Serüveni)” adını taşıyan ve daha ziyade bol miktarda Cezerî’nin mekanik alandaki çalışmalarını betimleyen görsellerle desteklenmiş İngilizce tebliği bulunmaktadır. Bu alana oldukça önemli katkılar sağladığı rahatlıkla görülen bu kısa ama içerik olarak güçlü tebliğin Türkçe çevirisiyle birlikte bulunması daha faydalı olmasını sağlayabilirdi. Kitabın açılış konuşmaları bölümünde Mardin Valisi Ömer

Faruk Koçak'ın da konunun önemine dair düşünce ve duygularının yer aldığı "Zamanın Ruhu" isimli bir metni de bulunmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan ve birinci oturumun tebliğlerini içeren bölüm "Tarih Boyunca İslam Dünyasında Bilim ve Teknolojiye Bakışlar" adıyla nitelenmiş olup bu başlık aynı zamanda ilgili bölümün birinci tebliğinin sahibi olan Prof. Dr. Fahrettin Olguner'in tartışma konusu ettiği konunun başlığıyla aynı ismi taşımaktadır. Olguner bu tebliğinde din, akıl, bilim, akli bilgi, dini bilgi ve sezgi konularını birbirleriyle ilişkileri bakımından irdelemektedir. Bu bölümün ikinci bildirisini dünyanın önde gelen üniversitelerinde görev yapmış ve şu anda Berlin'deki Max Planck Institute'de araştırmalarına devam eden Prof. Dr. William R. Shea'nin "Galileo and the New Technology of the Stars (Galile ve Yıldızların Yeni Teknolojisi)" başlıklı tebliğidir. Shea, bu tebliğinde önce Cezerî'nin hayatına kısaca değinmekte sonrasında Galile'nin makinelere ilgisini, teleskopun icadını, astronomi alanındaki gelişmeleri ve optiğe kadar giden alanda Doğu-Batı bağlamı ilişkileri irdelemektedir. Durmuş Çalışkan'ın "Günümüzde Cezerî'yi Anlamak" isimli bildirisinde Cezerî'yi doğru anlamak, yer etmiş bazı yanlışları düzeltmek, ona ait bazı elyazması nüshalardaki çizim ve sözlü anlatım hataları ile günümüzde yapılan bazı çizim ve yazım hatalarına dikkat çekmek, Cezerî'nin günümüzde yapılmış birçok araç ve makinesinin kendi yaptıklarından farklı olmasına dair tespitler yaparak titiz bir çalışmayı istifademize sunmaktadır. Durmuş Çalışkan, ayrıca Cezerî'yi bir makine mühendisi olarak ele alarak, onun anlatım tekniğini, buluşlarını, yararlandığı bilim dallarını ortaya koymaktadır. Ayrıca Cezerî'nin kitaplarında açıklamasını yapmış olduğu araç ve makineleri gerçekten yapıp yapmadığını da tartışan Çalışkan, Cezerî'nin makinelerinin günümüze ulaşamama sebeplerini de sorgulayarak tüm bu araştırma ve incelemelerini şekiller üzerinde, ayrıntılı ve günümüz mühendisliğiyle de değerlendirerek ortaya koymaktadır. Oldukça dikkat çeken bu tebliğ, sorgulamacı, soruşturucu ve eleştirel bir bakışla temayüz etmektedir.

Bildiri kitabının üçüncü bölümü "el-Cezerî ve İslam'da Otomatik Kontrol" başlığıyla sempozyumun ikinci oturumunun sunumlarını barındırmaktadır. Prof. Dr. Atilla Bir, "El-Cezerî ve İslam'da İnce Teknoloji" konusunu tartışırken, konunun otomatik kontrol kuramı ve geri besleme kavramıyla ilişkisine değinerek tebliğine başlamakta, geri beslemeli kontrol sistemini ele alarak tarihsel süreçten günümüze bu sistemin serüveninin

imkanlarına işaret etmekte ve mühendislik açısından konuyu tartışmaktadır. Atilla Bir, konuyla ilgili tartışma alanlarını İslam dünyasının farklı coğrafyalarında temayüz etmiş önemli bilim adamlarından örneklerle belirlemeye girişmekte ve en genel manada otomatik kontrol sistemlerinin su saatlerine uygulanması tartışmalarına katkıda bulunmaktadır. Doktorasını Floransa Üniversitesinde tamamlamış ve 2005'ten bu yana Bilim Tarihi Enstitüsünde (Galileo Müzesi) görev yapmakta olan Prof. Dr. Andrea Bernardoni ise "Leonardo da Vinci and Renaissance Mechanics with Some Suggestion from Turkish World (Leonardo da Vinci ve Rönesans Mekaniği ve Türk Dünyasında Yapılan Bazı İncelemeler)" başlıklı bildirisinde, Rönesans mekaniğinin temel dayanaklarını ve niteliklerini belirttikten sonra Leonardo da Vinci ve onun mekanikçiliği üzerinde durmakta ve sonrasında bunun Türk dünyasıyla ilişkileri üzerine yoğunlaşarak mukayeseler ve ilişkilendirmeler yapmaktadır. Arş. Gör. Mahmut Dirik ise "Sibernetik Biliminde Ebu'l-İz'in Yeri"ne dikkat çekerken önce Cezerî'nin hayatından, literatürdeki yerinden söz etmekte, sonrasında onun sibernetik (genel manada canlı ve cansız tüm organize sistemlerin makine ve hayvanların haberleşme ve kontrol sistemleri anlamına gelir (s.123)) bilimindeki yeri ve yapmış olduğu otomat araçlarından bazılarını seçerek bu konuyu izah etmektedir. Dirik, Cezerî'nin buluşlarıyla modern dönemdeki kullanılan bazı teknolojik aletler arasında ilişkiler de kurarak Cezerî'nin etki ve alt yapı oluşturma boyutuna değinmektedir.

Kitabın dördüncü ve son bölümü ise "el-Cezerî'nin Bilim ve Teknoloji Tarihi Açısından Önemi" başlığını taşımaktadır. Sempozyumun üçüncü oturumunu ifade eden bu bölümde Tunay Alkan "el-Cezerî'nin Bilim ve Teknoloji Tarihi Açısından Önemi"ni vurgularken kısa bir literatür değerlendirmesiyle konuya başlayıp Cezerî'nin *Kitabu'l-hiyel*'i hakkında bilgi vermekte, bu eseri mitolojik ve ikonografik açıdan irdelemekte ve nihayetinde teknik bir eser olarak ele alıp incelemektedir. Alkan, daha sonra Cezerî'yi diğer mekanikçiler arasında öne çıkaran hususları ve onun önemini ele alarak bildirisini sona erdirmektedir. Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir "el-Cezerî Sonrası İslam Dünyasında Hiyel Geleneğinin Devamı" başlıklı tebliğinde Batı ve İslam dünyasının Cezerî dışındaki mekanikçileri ile hiyel geleneği üzerine yoğunlaşmıştır. Prof. Dr. Yavuz Unat ise "el-Cezerî'nin Takiyüddin el-Rasid'a Etkileri"ni ayrıntılı mukayeselerle ortaya koymaya çalışmıştır. Prof. Dr. Mustafa Kaçar da "el-Cezerî'nin Eserinin

Nüshaları ve Tercümeleleri Üzerine” değerlendirmeler yaparak bu alanda yeni araştırmacılar için önemli malzemeler ve bakış açıları sunmaktadır.

Elimizdeki bu kitap bir değerlendirmeye son bulmaktadır. Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'nın değerlendirmesini içeren bu bölümde, değerlendirme oturumunda yer alan diğer akademisyenlerin görüş ve yorumları da yer almış olsaydı kitabın daha bütünlükçü bir şekilde değerlendirilmesine imkan sağlanmış olacaktı.

Bütün bunlardan şu sonuca ulaşmaktayız ki, bu eser bölgenin önemli bir şahsiyeti olan Ebu'l-İz el-Cezeri'nin mekanik, mühendislik ve bilim tarihi bağlamında tekrar ele alınması ve incelemesi bakımından önem arz etmekte, uluslararası alandan katılımlarla Batı dünyasıyla mukayesesinin yapılmasına katkı yapmak bakımından dikkat çekmektedir. Kanaatimce bu tür küçük çaplı ve tematik sempozyumların bir çalıştay kıvamında düşünülerek, ürünleri olan bildiri kitaplarının klasik bir bildiri kitabından ziyade bir editöriyel kitap kıvamına getirilerek okuyuculara sunulması daha faydalı olacaktır. Yine bu eserde yer alan yabancı dildeki tebliğlerin Türkçe çevirileriyle birlikte yer alması sağlansaydı daha yararlı olacaktı. Bazı yazım yanlışları ve teknik hataları göz ardı ettiğimizde bu çalışmanın bilim tarihi alanına önemli katkılar yapacağı kaçınılmazdır. Bu vesileyle gerek sempozyumun gerçekleşmesinde, gerekse de kitabın okurlara ulaşmasında emeği geçenleri kutlamak gerekir.

Doç. Dr. Ömer Bozkurt
Mardin Artuklu Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Kitap Tanıtımı

Editörler: Metin Eriş & Ahmet Ağırakça,

Karanlık Gösterilen Aydınlik Çağ: el-Cezerî
(*Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*),

(Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016, 245 sayfa)

13-14 Mayıs 2016 tarihlerinde Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından Mardin’de gerçekleştirilen *Karanlık Gösterilen Aydınlik Çağ: el-Cezerî Uluslararası Sempozyumu* bildirileri aynı yıl kitaplaştırılarak ilim dünyasının hizmetine sunuldu. Renkli ve oldukça iyi bir tasarım ve baskıyla yayın hayatına sunulan bu kitap el-Cezerî’nin mekanik tasarımlarını ve modern bilim ve mühendislik teknolojileriyle karşılaştırmalı resimleri içermesi bakımından önem arz etmektedir. Bütün bunların yanı sıra klasik bir bildiri kitabı mahiyetinde olan bu çalışma, içerik olarak genelde sempozyumda sunulan bildirilerin oturumları ve sırası takip edilerek yayıma hazırlanmıştır.

Bu bildiri kitabının birinci bölümü açılış konuşmalarına ayrılmıştır. Burada sempozyuma katkıları olan Kültür Konseyi’nin başkanı Dr. Metin Eriş’in “Medeniyet Bir Mirasın Akış Ritmidir” başlıklı bildirisi yer almaktadır. İkinci sırada Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ahmet Ağırakça’nın “İslam Medeniyetinin Altıncı-On İkinci Yüzyıldaki İlmi Seviyesi (el-Cezerî’nin Makineleri)” başlıklı tebliği bulunmaktadır. Bu tebliğde İslam medeniyetinin farklı bilim alanlarına yaptığı katkılar ve el-Cezerî’nin bu medeniyetteki yeri üzerinde yoğunlaşmıştır. Üçüncü sırada Manchester Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Salim al-Hassani’nin “The Journey of Automatic Machines in Muslim Civilization (İslam Medeniyetinde Otomatik Makinelerin Serüveni)” adını taşıyan ve daha ziyade bol miktarda Cezerî’nin mekanik alandaki çalışmalarını betimleyen görsellerle desteklenmiş İngilizce tebliği bulunmaktadır. Bu alana oldukça önemli katkılar sağladığı rahatlıkla görülen bu kısa ama içerik olarak güçlü tebliğin Türkçe çevrisiyle birlikte bulunması daha faydalı olmasını sağlayabilirdi. Kitabın açılış konuşmaları bölümünde Mardin Valisi Ömer

Faruk Koçak'ın da konunun önemine dair düşünce ve duygularının yer aldığı "Zamanın Ruhu" isimli bir metni de bulunmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünü oluşturan ve birinci oturumun tebliğlerini içeren bölüm "Tarih Boyunca İslam Dünyasında Bilim ve Teknolojiye Bakışlar" adıyla nitelenmiş olup bu başlık aynı zamanda ilgili bölümün birinci tebliğinin sahibi olan Prof. Dr. Fahrettin Olguner'in tartışma konusu ettiği konunun başlığıyla aynı ismi taşımaktadır. Olguner bu tebliğinde din, akıl, bilim, akli bilgi, dini bilgi ve sezgi konularını birbirleriyle ilişkileri bakımından irdelemektedir. Bu bölümün ikinci bildirisini dünyanın önde gelen üniversitelerinde görev yapmış ve şu anda Berlin'deki Max Planck Institute'de araştırmalarına devam eden Prof. Dr. William R. Shea'nin "Galileo and the New Technology of the Stars (Galile ve Yıldızların Yeni Teknolojisi)" başlıklı tebliğidir. Shea, bu tebliğinde önce Cezerî'nin hayatına kısaca değinmekte sonrasında Galile'nin makinelere ilgisini, teleskopun icadını, astronomi alanındaki gelişmeleri ve optiğe kadar giden alanda Doğu-Batı bağlamı ilişkileri irdelemektedir. Durmuş Çalışkan'ın "Günümüzde Cezerî'yi Anlamak" isimli bildirisinde Cezerî'yi doğru anlamak, yer etmiş bazı yanlışları düzeltmek, ona ait bazı elyazması nüshalardaki çizim ve sözlü anlatım hataları ile günümüzde yapılan bazı çizim ve yazım hatalarına dikkat çekmek, Cezerî'nin günümüzde yapılmış birçok araç ve makinesinin kendi yaptıklarından farklı olmasına dair tespitler yaparak titiz bir çalışmayı istifademize sunmaktadır. Durmuş Çalışkan, ayrıca Cezerî'yi bir makine mühendisi olarak ele alarak, onun anlatım tekniğini, buluşlarını, yararlandığı bilim dallarını ortaya koymaktadır. Ayrıca Cezerî'nin kitaplarında açıklamasını yapmış olduğu araç ve makineleri gerçekten yapıp yapmadığını da tartışan Çalışkan, Cezerî'nin makinelerinin günümüze ulaşamama sebeplerini de sorgulayarak tüm bu araştırma ve incelemelerini şekiller üzerinde, ayrıntılı ve günümüz mühendisliğiyle de değerlendirerek ortaya koymaktadır. Oldukça dikkat çeken bu tebliğ, sorgulamacı, soruşturucu ve eleştirel bir bakışla temayüz etmektedir.

Bildiri kitabının üçüncü bölümü "el-Cezerî ve İslam'da Otomatik Kontrol" başlığıyla sempozyumun ikinci oturumunun sunumlarını barındırmaktadır. Prof. Dr. Atilla Bir, "El-Cezerî ve İslam'da İnce Teknoloji" konusunu tartışırken, konunun otomatik kontrol kuramı ve geri besleme kavramıyla ilişkisine değinerek tebliğine başlamakta, geri beslemeli kontrol sistemini ele alarak tarihsel süreçten günümüze bu sistemin serüveninin

imkanlarına işaret etmekte ve mühendislik açısından konuyu tartışmaktadır. Atilla Bir, konuyla ilgili tartışma alanlarını İslam dünyasının farklı coğrafyalarında temayüz etmiş önemli bilim adamlarından örneklerle belirlemeye girişmekte ve en genel manada otomatik kontrol sistemlerinin su saatlerine uygulanması tartışmalarına katkıda bulunmaktadır. Doktorasını Floransa Üniversitesinde tamamlamış ve 2005'ten bu yana Bilim Tarihi Enstitüsünde (Galileo Müzesi) görev yapmakta olan Prof. Dr. Andrea Bernardoni ise "Leonardo da Vinci and Renaissance Mechanics with Some Suggestion from Turkish World (Leonardo da Vinci ve Rönesans Mekaniği ve Türk Dünyasında Yapılan Bazı İncelemeler)" başlıklı bildirisinde, Rönesans mekaniğinin temel dayanaklarını ve niteliklerini belirttikten sonra Leonardo da Vinci ve onun mekanikçiliği üzerinde durmakta ve sonrasında bunun Türk dünyasıyla ilişkileri üzerine yoğunlaşarak mukayeseler ve ilişkilendirmeler yapmaktadır. Arş. Gör. Mahmut Dirik ise "Sibernetik Biliminde Ebu'l-İz'in Yeri"ne dikkat çekerken önce Cezerî'nin hayatından, literatürdeki yerinden söz etmekte, sonrasında onun sibernetik (genel manada canlı ve cansız tüm organize sistemlerin makine ve hayvanların haberleşme ve kontrol sistemleri anlamına gelir (s.123)) bilimindeki yeri ve yapmış olduğu otomat araçlarından bazılarını seçerek bu konuyu izah etmektedir. Dirik, Cezerî'nin buluşlarıyla modern dönemdeki kullanılan bazı teknolojik aletler arasında ilişkiler de kurarak Cezerî'nin etki ve alt yapı oluşturma boyutuna değinmektedir.

Kitabın dördüncü ve son bölümü ise "el-Cezerî'nin Bilim ve Teknoloji Tarihi Açısından Önemi" başlığını taşımaktadır. Sempozyumun üçüncü oturumunu ifade eden bu bölümde Tunay Alkan "el-Cezerî'nin Bilim ve Teknoloji Tarihi Açısından Önemi"ni vurgularken kısa bir literatür değerlendirmesiyle konuya başlayıp Cezerî'nin *Kitabu'l-hiyel*'i hakkında bilgi vermekte, bu eseri mitolojik ve ikonografik açıdan irdelemekte ve nihayetinde teknik bir eser olarak ele alıp incelemektedir. Alkan, daha sonra Cezerî'yi diğer mekanikçiler arasında öne çıkaran hususları ve onun önemini ele alarak bildirisini sona erdirmektedir. Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir "el-Cezerî Sonrası İslam Dünyasında Hiyel Geleneğinin Devamı" başlıklı tebliğinde Batı ve İslam dünyasının Cezerî dışındaki mekanikçileri ile hiyel geleneği üzerine yoğunlaşmıştır. Prof. Dr. Yavuz Unat ise "el-Cezerî'nin Takiyüddin el-Rasid'a Etkileri"ni ayrıntılı mukayeselerle ortaya koymaya çalışmıştır. Prof. Dr. Mustafa Kaçar da "el-Cezerî'nin Eserinin

Nüshaları ve Tercümeleleri Üzerine” değerlendirmeler yaparak bu alanda yeni araştırmacılar için önemli malzemeler ve bakış açıları sunmaktadır.

Elimizdeki bu kitap bir değerlendirmeye son bulmaktadır. Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'nın değerlendirmesini içeren bu bölümde, değerlendirme oturumunda yer alan diğer akademisyenlerin görüş ve yorumları da yer almış olsaydı kitabın daha bütünlükçü bir şekilde değerlendirilmesine imkan sağlanmış olacaktı.

Bütün bunlardan şu sonuca ulaşmaktayız ki, bu eser bölgenin önemli bir şahsiyeti olan Ebu'l-İz el-Cezeri'nin mekanik, mühendislik ve bilim tarihi bağlamında tekrar ele alınması ve incelemesi bakımından önem arz etmekte, uluslararası alandan katılımlarla Batı dünyasıyla mukayesesinin yapılmasına katkı yapmak bakımından dikkat çekmektedir. Kanaatimce bu tür küçük çaplı ve tematik sempozyumların bir çalıştay kıvamında düşünülerek, ürünleri olan bildiri kitaplarının klasik bir bildiri kitabından ziyade bir editöriyel kitap kıvamına getirilerek okuyuculara sunulması daha faydalı olacaktır. Yine bu eserde yer alan yabancı dildeki tebliğlerin Türkçe çevirileriyle birlikte yer alması sağlansaydı daha yararlı olacaktı. Bazı yazım yanlışları ve teknik hataları göz ardı ettiğimizde bu çalışmanın bilim tarihi alanına önemli katkılar yapacağı kaçınılmazdır. Bu vesileyle gerek sempozyumun gerçekleşmesinde, gerekse de kitabın okurlara ulaşmasında emeği geçenleri kutlamak gerekir.

Doç. Dr. Ömer Bozkurt
Mardin Artuklu Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü