

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521|2017, SAYI 10 | 2017, ISSUE 10

COMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Serap USLU

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN • Arş. Gör. Halil EFE • Arş. Gör. Mehmet AKINCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR • Prof. Dr. Şevket YAVUZ
• Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BIÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle/ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet : www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet : http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Muhammed Fatih Kesler, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa Asım Yediyıldız, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket Yavuz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. İhsan Arslan, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Ali Yargı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Muhammed Süleyman, Leeds University • Doç. Dr. Murat Şimşek, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan Demir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Şener Şahin, Uludağ Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ferihan Özmen, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mansur Koçinkağ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yılmaz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Osman Yılmaz, Sabahattin Zaim Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Üzeyir Durmuş, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların her bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlerinden izin almak koşuluyla mümkün olur.
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 181. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

HASAN KAPLAN 7
“BİR İNANÇ AŞAMASI OLARAK HANİFLİK”

EKREM GÜLŞEN 25
“OSMANLI DÖNEMİ BOSNALI BAZI MÜFESSİRLER
ÜZERİNE-1 (1463-1878)”

MANSUR KOÇİNKAĞ 53
“ERKEN DÖNEM FIKIH DÜŞÜNCESİNDE EHL-İ REY VE EHL-İ HADİS
AYRIMI”

MEHMET YILMAZ 79
“ASR-I SAÂDET ARAP ŞİİRİNDE HABEŞİSTAN'A HİCRET”

SABRİ ÇAP 97
“RESÛLULLAH'IN TERKİSİNE BİNDİRDİĞİ SAHÂBİLER VE ARALARINDA
GEÇEN DİYALOGLARLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ”

YUNUS AKYÜREK 125
MOĞOL BASKISI SEBEBİYLE BATIYA GÖÇ EDEN BİR ŞÂFİ'Î FAKİHİ
EBÛ ABDİLLÂH MUHAMMED B. MAHMÛD B. MUHAMMED el-
ISFAHÂNÎ (H.616-688/1219-1289)

YÜKSEL ÇELİK 143
SEYYİD ŞERİF CÛRCANİ'NİN DİLCİLİĞİ VE DİLCİLİĞE YÖNELTİLEN
TENKİTLER VE TAHLİLİ

ÇEVİRİ

أحمد العدوي 157
“ملاحظات على ”اليوميات“ في الكتابة التاريخية الإسلامية”
George Makdisi جورج مقدسي

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

BETÛL BAYKA 177
İLK VAHİY
ŞÜKRAN ADIGÜZEL

BİR İNANÇ AŞAMASI OLARAK HANİFLİK

Doç. Dr. Hasan KAPLAN*

Özet

Haniflik kavramı; çoğu Müslüman âlim tarafından İslam öncesi döneme kadar genelde Arap yarımadasında varlığını sürdüren Hz. İbrahim'in Tevhid Dini olarak kabul edilir. Bu makalede psiko-tarih / psiko-biyografi ve dilbilimsel çözümler yaparak, Hanifliğin bir dinin adı olmayıp, bir sıfat olduğu tezi ileri sürülmektedir. Hanifliği psikolojik açıdan elealan bu teze göre, Haniflik bir din olmaktan ziyade, bedensel/zihinsel/ duygusal/sosyal ve spiritüel anlamda büyümekte olan bir bireyin dine yönelik tutumudur. Kavram aslında psikolojik bir haleti ruhiyeye işaret etmektedir. Haniflikte dinî bir anlamdan ziyade, psiko-sosyal bir bağlam ön plandadır. Gerek kavramın etimolojisi, gerek Hz. İbrahim'in hayatı, gerekse Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımı dikkate alındığında, Hanifliğin manevi /dini gelişimde bir aşama, modern psikolojinin vurguladığı *ergenlik ruhunu yansıtan bir gelişimsel dönüm noktası*, bir moratoryum durumu ve bir kimlik arayış ve inşa süreci olduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Hanif, Hz. İbrahim, Psiko-biyografi, Psicotarih, İnsan Gelişimi, Moratoryum, Kimlik

BEING HANIF AS A STAGE OF FAITH

Abstract

The concept of *Hanif*, traditionally considered by most Muslim scholars as the name of a monotheist religion, or a cult, existed in pre-Islamic Arabia. In this paper, by using psycho-historical, psycho-biographical, and linguistic analysis, I argue against this traditional understanding that *Hanif* is a name (of a religion), rather, that it is an adjective, an attribute of personal developmental phase. It is not a religion, but a religious attitude expressed by individuals who grow on a personal and spiritual level that involves questioning the existing traditional religious views and ways of life. It is a psychological state of being; the term has more of a psycho-social connotation than a religious one. Considering the etymology of the word and the life of the Prophet Abraham, which is celebrated as a *Hanif* by the Qur'ân, being *Hanif*, hence, seems to be a stage of spiritual growth, a significant turning point in one's spiritual journey, a developmental character which corresponds to the spiritual phase of adolescence, a state of moratorium, a crisis of identity, and a quest for meaning that extensively is highlighted by the modern developmental schools of psychology.

Key Words: Hanif, Abraham, Psycho-biography, Psycho-history, human development, Moratorium, Identity

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

GİRİŞ

Her inanç sisteminde o inancın öğretilerinin üzerinden inşa edildiği, o inancı diğer inançlardan ayıran, ona özel bir karakter veren temel kavramlar ve tezler vardır. Örneğin, Yahudilikte (*Judaism*) ‘ahit’, ([Tanrıyla] “sözleşme”) kavramı ve buna bağlı olarak ‘seçilmiş kavim’ anlayışı bu inancın öğretilerine mührünü vuran oldukça merkezi unsurlardır. Hıristiyanlığın tarihsel gelişim ve öğretilerine baktığımızda, ‘ilk günah’, ‘teslis’ ve ‘Hz. İsa’nın dirilişi’ gibi kavramların Hristiyan inancı ve tarihine yön verdiği görülmektedir. Benzer bir şekilde, Hint dinlerinde ‘karma’, ‘samsara’, ve ‘nirvana’ gibi kavramların temel belirleyici kök kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. İslam dininde de en temel kavram ‘tevhîd’ inancıdır.

Söz konusu bu dini geleneklerin tarihsel gelişimlerine ve teolojilerine baktığımızda, sözünü ettiğimiz temel kavramların çok çeşitli ve farklı şekillerde anlaşıldığı rahatlıkla tespit edilebilecektir. Öyle ki; Dinler Tarihi kısmen bu temel kavramlar etrafında ortaya çıkan ve gelişen çeşitli anlayış ve yorumların hikâyesidir, denebilir. Bu farklı anlayış ve yorumların etkisi bazen oldukça mahduttur ve teoloji kitaplarının kapakları arasında kalır. Bu yorumlar bazen de siyasi bir konuya dönüşür ve toplumda kırılmalara sebebiyet verebilirler. Dolayısıyla, herhangi bir dini geleneği, onun teolojisini, o dine inananların zihin dünyasını daha iyi anlamak için o dini inançta anahtar konumda olan temel kavramların iyi anlaşılması gerekir.

Bu bağlamda, çalışmamızda İslam inanç geleneğinin temel unsurlarından biri olan ‘Haniflik’ kavramı incelenecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, İslam inancına ayırıcı vasfını kazandıran en temel tez Tevhîd inancıdır. Öte yandan, Tevhîd kadar önemli bir kavram da Hanifliktir. İslami tek tanrıcılığın (monotheism) gelişiminde önemli bir yer tutan Haniflik olgusu, Tevhîd inancının öncüllerindedir denebilir.

Haniflik kavramı Müslüman ve Müslüman olmayan (başta müsteşrikler olmak üzere) âlim, akademisyen ve araştırmacılar tarafından geniş bir şekilde araştırılmış bir konudur. Bu kavram etrafında oluşan literatürün büyük çoğunluğunu konvansiyonel yöntemlerle yapılmış tarihsel çalışma olarak sınıflandırmak yerinde olur. Genel olarak tarihsel ve dinî bir akidenin veya kült halinin ifadesi olarak ele alınmasına rağmen, literatürde Haniflik hakkında farklı görüşler ve tartışmalar bulunmaktadır. Bu farklı anlayışlara rağmen, Müslüman âlimlerin ve akademik çevrelerin çoğunda hâkim olan geleneksel anlayış, Hanifliğin İslam öncesi Arap yarımadasında var olan tek tanrı / monoteist bir dinin adı olduğu yönündedir.¹

Çalışmanın Tezi

Haniflik hakkındaki literatürü çok boyutta ele aldığımızda, Müslüman ilim ve akademi çevrelerinde yaygın bir kabul olan “Hanifliğin İslam öncesi Arabistan yarımadasında var olan bir din” olduğudur. Bu anlayışın daha çok sağlam tarihsel deliller yerine, spekülâtif yorumlara dayandığı ve tartışmalı bir konu olduğu göze çarpar.² Bu bağlam bu çalışmanın ana tezini dillendirmeye imkân verir: Başta Kur’ân’da geçen ayetler olmak üzere, ilgili diğer kaynaklar üzerinde yapılan dilbilimsel çözümlemelere baktığımızda, bu kaynaklarda Hanifliğin bir *isim* değil, bir *sıfat* olduğu görülmektedir.³ Bu çalışma ile Haniflik kavramı, geleneksel tarihi ve dilbilimsel çözümlemelere ek olarak, geleneksel olmayan bir yöntemle de başvurarak Batı’da psiko-

¹ Bkz. Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, SE-DA Yayınları, 1985, Kayseri, s. 120-122,

² Bu konuda müsteşriklerin çalışmalarını bir tarafa bırakıp, sadece Hanifliğin bir din olduğu ispatlamak için Şaban Kuzgun tarafından yazılan *Hz İbrahim ve Haniflik* adlı eseri dikkatli incelemek bile yeterlidir.

³ Richard Bell, *Introduction to the Qur’an*, Edinburg, 1958 p.12; Biruni, el-Asr, s. 318; İbnü’n-Nedim el-Fihrist s. 37

tarih / psiko-biyografi diye bilinen yaklaşımla incelenerek, bu kurucu kavramın mahiyetine ilişkin tarihsel tartışmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa, dilbilimsel çözümlerinin geleneksel Haniflik anlayışına farklı bir perspektif getirmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, tarihsel ve etimolojik analizlere ek olarak, psikolojik, sosyolojik ve antropolojik çok boyutlu çözümlerini içeren yaklaşımlar bu bağlamda daha tutarlı ve doğru bir sonuca ulaşmamıza yardımcı olacaktır. Be çerçevede, örneğin modern psikolojinin kuramsal ve alan araştırmalarından mülhem psiko-tarih, psiko-biyografi gibi çözümler yapıldığında Hanifliğin aslında bir din veya dini bir inanç değil, dini ve manevi anlamda değişen, gelişen, büyüyen ve dönüşen bireylerde görülen var olan geleneksel yapıyı (dini inanç, siyasi yapı, toplumsal roller, hayat tarzı vb.) sorgulayan zihinsel ve duygusal olgunlaşmaya dayalı bir tutum ve tavır olduğu anlaşılmaktadır. Geleneksel ve statikleşen bir anlayıştan uzak bu yaklaşımla, Hanifliğin psikolojik bir durum olduğu, dini anlamdan daha çok psiko-sosyal bir anlam taşıdığı görülmektedir. Örneğin, İslami gelenekte Haniflik ile özdeşleşen Hz İbrahim'in hayat hikâyesini ve İslam tarihinde Hanif olarak zikredilen diğer tarihi şahsiyetleri bu psikolojik açıdan dikkate aldığımızda, Hanifliğin bir din değil, manevi bir olgunlaşma, bireyin dini gelişim sürecinde anlamlı bir dönüm noktası, modern gelişim psikolojisinin altını çizdiği ergenlik ruhu taşıyan gelişimsel bir evre, bir kimlik oturtma süreci ve anlam arayış halkası olduğu görülmektedir.

Hanifliğe Yönelik Geleneksel Yaklaşım

Hanifliğin tanımı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ve anlayışlar mevcuttur; bir din olup olmadığı sürekli tartışılan ama henüz netleşmemiş mevzulardan biri olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Ancak, entelektüel bağlamda bu belirsizlik devam etse de, genel olarak Müslüman bilgin ve araştırmacılara göre, Hanifliğin İslam öncesi Arap yarımadasında var olan bir Tevhîd dini olduğuna yönelik yaygın bir anlayış mevcuttur.⁵ Akademik camianın çalışmaları incelendiğinde de benzer bir eğilimin ağır bastığı söylenebilir. Ayrıca, Hanifliği çalışanların genellikle Dinler Tarihçileri olduğu da bu kanaati destekleyen ayrı bir realite olarak görülebilir. Örneğin, Türkiye'de Haniflik ile ilgili en kapsamlı çalışmayı yapanlardan biri olan Dinler Tarihi uzmanı Şaban Kuzgun, 1985 yılında yayınladığı *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik* adlı çalışmasının Giriş kısmında Hanifliği peşinen bir din olarak kabul ederek araştırmasına başlamaktadır:

Eski Orta Doğu dillerini bilmeden Hz İbrahim ve
O'nun Haniflik dini hakkında kaynak ve alan sınırlamasına
gitmeksizin bir araştırma yapmanın gücülüğü ortadadır. ⁶

Kuzgun'un bu ifadesi, Hanifliğin Hz İbrahim'in "dini" olduğu varsayımına dayanmaktadır. Zaten çalışmanın ilerleyen safhalarında da yapılan analizler bu kabulü sorgulayan mahiyette olmadığı anlaşılıyor. Başka bir ifadeyle, Türkiye'de bu bağlamda yapılan müstakil en son çalışma olan bu eserde, Haniflik konusu bir din mi, değil mi tartışmasına girmeye bile ihtiyaç duyulmamıştır. Aslında referans olarak kullanılan yabancı—çoğu da oryantalistler tarafından kaleme alınan— kaynaklar, Hanifliği bir din midir, değil midir boyutunda analiz⁷ etmelerine rağmen, Kuzgun böyle bir tartışmaya

⁴ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'anı Kerim ve Hanifler*, s. 82-92

⁵ Bkz. Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. 120-122

⁶ Kuzgun, *Hız. İbrahim ve Haniflik*, s. 5.

⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'anı Kerim ve Hanifler*, AÜİFD., C. XI, Ankara, 1964, s. 82-84,

girmeye gerek görmemiştir. Bundan da öte, kitabın Önsözünde, çalışmanın amacının Hanifliğin Hz. İbrahim'in dini olduğunu ispatlamak olduğunu not etmektedir.⁸

Bununla beraber, akademik bir kazı yaparak analiz edildiğinde, modern Türkiye'de İlahiyat çalışmalarının önemli isimlerinden biri olan Şemseddin Günaltay'da Haniflik bir din değildir. Ona göre:

İslam'dan önce Mekke'de yaşayan ve diğer Araplar arasında İbrahim'in dini diye ayrı bir din bulunmuş olsaydı, Hz. Muhammed putlara tapanlara müşrik oldukları iddiasıyla hücum ettiği zaman Kureyşliler o kadar üzülmez, İslam da onlara o kadar yabancı gelmezdi. Araplarda putperestlikten başka bir din ihtiyacı olsaydı Hz. Muhammed'in Mekke'de on sene süren tebliğ faaliyeti Medine'ye hicret zorunluluğuyla sonuçlanmazdı. Bütün olaylar Arabistan'ın diğer kısımlarında olduğu gibi Mekke'de de putperestlikten başka bir din ihtiyacı duyulmadığını göstermektedir. Materyalist ve tüccar olan Kureyşliler metafizik konuları akıllarına bile getirmiyorlardı. Bu yüzden aralarında Hanif din diye müşriklikten farklı bir din akım bulunmuyordu (Şemseddin Günaltay, *İslam Önces Araplar ve Dinleri*, Ankara 2013, s. 83)

Hanifliğin bir din olmadığını bu şekilde açıklayan Günaltay, Hanifliğin ne olduğuna ilişkin analizine ise, şu tespitlerle devam etmektedir:

Hanif sözünün belli bir dine inanma anlamında ilk defa Kur'an-ı Kerim'de konulmuş olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de altı kez Mekki ve altı kez de Medeni surelerde olmak üzere on iki kez zikredilmiştir. Ancak ayetlerden hiçbirinde bununla cahiliye dönemine ait bir din akımı kastedilmemiştir. Bu kelime ayetlerden sekizinde İbrahim'in milleti veya İbrahim'in dinini nitelemek için kullanılmış, diğerlerinde ise ya Hz. Muhammed için ya da 'müslim' kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de de İbrahim peygambere Hanif nitelemesinde bulunurken onun Yahudi, Hristiyan ve müşrik olmadığı açıklanarak bu kelimeye ayrıca açıklık getirilmiştir. Bu açıklama, dört Hanif menkıbesinin daha sonra ve düşünülmeden uydurulmuş olduğunu göstermektedir.⁹

Günaltay Hanifliğin bir din olmadığını, bu kelimenin bir 'niteleme' olduğunu ifade ediyor; ancak bu açıklama konuya yeterince netlik getiremiyor. Bu ifadeden anlaşılacak şey İslam'dan önce Mekke cahiliye toplumunda adına Haniflik denen bir dini akımın olmayışdır. Diğer bir ifade ile; 'geçmişte böyle bir dinin varlığı söz konusu olabilir ama Arabistan'da İslam'ın zuhurundan önce böyle bir akım yoktu' anlamı da çıkabilir.

Günümüzün Dinler Tarihçilerinden olan Şinasi Gündüz ise, *Din ve İnanç Sözlüğü* adlı eserinde Hanifliğin 'müslim' anlamında kullanılan dinî bir kavram olduğunu belirterek şu notu düşmektedir:

⁸ Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. VII.

⁹ Şemseddin Günaltay, *İslam Önces Araplar ve Dinleri*, Ankara 2013, s. 83,

Ancak İslâm'ın dışında ayrı bir din değil, Kur'ân öncesi dönemde yaşayan muvahhidlere verilen bir addır. Yani o devirdeki yaygın inancı (şirki) benimsemeyip, ayrı bir inanç (tek tanrı fikri) etrafında toplanan cemaatin ismidir. Buna göre hanifler, geleneksel Arap dinini kabul etmeyen ve bir çeşit monoteizmi savunan bazı kişilerin oluşturduğu -o dönemin hâkim inancının aksine- bir tür ayrılıkçı grubu betimleyen alemetdir.¹⁰

Görüldüğü gibi, Gündüz'e göre, Haniflik bir din ismi olmasa da ayrılıkçı bir cemaat ismidir. İslam'ın özünü örtüşen Tevhîd inancını taşıyan insanlara verilen bir isimdir. Bu tarihsel analiz söz konusu kavramı belirli bir zaman ve mekân bağlamında ele aldığından kısmi bir hakikati yakalamakla beraber, büyük resmi ıskalamaktadır. Hanif kavramının taşıdığı geniş ve evrensel anlam tarihsel bağlamla sınırlandırılmaktadır.

Yeni kuşak araştırmacıların konuya yaklaşımına baktığımızda Hanifliğin mahiyeti konusunda bir muğlaklığın varlığı, genellikle esnek tanımların tercih edildiği ve bazen aynı metin içerisinde bir biriyle çelişen iki anlamda kullanıldığı görülür. Örneğin Resül Öztürk *İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru Ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu* adlı makalesinin girişinde Bekir Topaloğlu'na atıfta bulunarak İslam öncesi Mekke toplumunda kullanılan Allah lafızlarını ve yüce tanrı inancını Hz. İbrahim'den kalan Hanîf dinine dayandırmaktadır.¹¹ Yazar burada açıkça Hanifliği Hz İbrahim'den kalma bir din olarak tanımlıyor. Ancak, aynı makalenin ilerleyen sayfalarında yazar Hanif kavramını oldukça genişlettiğini ve bir sıfat olarak ele aldığını görüyoruz:

...hanif kelimesi Yahudi ve Hıristiyan olmayıp putlara da tapmayanlara ait bir sıfattır... Hanifler ve onların inançları hakkında son derece kısıtlı bilgiler ihtiva eden rivayetlerden anlaşıldığına göre bu kişiler düzenli bir dinî cemaat oluşturmayıp daha çok müferit dinî hayat yaşayan âbid ve zâhid kişilerdi. Hanifler için kısaca Allah'a ortak koşmayıp putlara tapmayan ve insanî ilkeleri ayakta tutmaya çalışan insanlar tanımlamasını yapabiliriz.¹²

Haniflikle ilgili bu kavramsal kafa karışıklığının sebebi konusunda değişik açıklamalar yapılabilir. Bunlardan akla gelen ilk neden kelimenin kökeni itibarıyla farklı anlamlara çekilmeye müsait olmasıdır. Diğer bir neden, Müslüman ve Oryantalist araştırmacıların açıklamalarında farklı tarihsel kaynakları referans olarak kullanmalarından denebilir. Bununla beraber, belki de en önemli sebep bu kavramın incelenmesinde sadece salt tarihsel yaklaşımla yetinilmesidir.

Haniflikle ilgili sözkonusu bu muğlaklığın giderilmesi veya en azından konunun biraz daha netleşmesi geleneksel ezber yaklaşımların dışına çıkmayı gerektirmektedir. Bu çerçevede, hem dilbilimsel çözümlemelere (linguistic analysis) biraz daha fazla ağırlık verilmeli hem de konuyla ilgili tarihsel veriler, olaylar ve kişiler gelişen yeni modern bilimsel yöntemlerle yeniden değerlendirilmelidir.

Konuyu eğer bir yapboz bilmecesine benzetecek olursak, bu bulmaca her bir parçası kendi içinde farklı parçalara ayrılmış üç ana parçadan oluşmaktadır. Birinci ana parça dilbilimsel unsurları, ikinci ana parça tarihsel unsurları, üçüncü ana parça da Kurani unsurları içermektedir. Şimdi sırasıyla bu unsurlar ele alınacaktır.

¹⁰ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 155,

¹¹ Resül Öztürk, *İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru Ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII (2008), sayı: 2, s. 122

¹² Öztürk, *İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru...*, s. 142

I. DİLBİLİMSEL ÇÖZÜMLEME

Litertaürde Hanif kavramına verilen anlamların izini sürdüğümüzde ilginç bir tezaz ve çeşitlilikle karşılaşılır. Her ne kadar konuyu araştıran uzmanların büyük çoğunluğu Hanif kelimesinin, tüm Sami dillerinde ortak 'hnf' köküne dayandığını ileri sürmekteyseler de, bu kavramın kökeni ve anlamı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu bağlamda, Hanif kelimesinin kökeni ve kullanımına ilişkin Müslüman ve Batılı araştırmacıların (Müştiriklerin) derinlemesine dilbilimsel çözümlerine İslam Ansiklopedisinin Hanif Maddesi kapsamında Şaban Kuzgun tarafından genişçe ve hassasiyetle ele alınmıştır. Kuzgunun burada aktardığı dilbilimsel çözümler maddeler halinde kısaca şöyle özetlemek mümkündür.

1. Hanif kelimesi İbranicede ve Tevrat'ta 'dine ilgisiz', 'putperest', 'doğru yoldan sapan' 'dinden çıkmış', 'mulhid' ve 'murdar' gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Yeremya, 3/1; İşaya, 24/5; Mezmur, 106/38; Mika, 4/11; Sayılar, 35/33).
2. Ken'ânîce *hanpa* ve *hanapu* kökünden türemiş "kötülüğe meyilli ve sapkın olmak, iftira etmek" anlamlarında *Teli el-Amarna tabletlerinde* (m.ö. XIV. yüzyıl ortalarına tekabül eden) kullanıldığı anlaşılmaktadır.
3. Batılı ünlü oryantalistlerden Theodor Nöldeke¹³, Tor Andrae¹⁴, Kari Ahrens, Richard Bell¹⁵ ve A. Jeffery¹⁶ Arapça hanif kelimesinin Süryânîce (Doğu Ârâmîcesi) menşeli olduğunu ileri sürmektedirler. Bu dilde "hnp" kökü, diğer Sâmî dillerde olduğu gibi "putperestlik (dinlerinden dönmeyen, yani yahudi ve Hıristiyan olmayıp eski yerli dine bağlılığı sürdüren), dinî konularda kararsızlık, farklı inançların bir araya getirilmesi" mânalarına gelmektedir¹⁷ Müslüman alimlerden Mes'ûdî ve Ya'kübi de benzer bir görüştedir denebilir. Mes'ûdi kelimenin Süryaniceden Arapçalaştığını ve Sabiiler için kullanıldığını ileri sürer.¹⁸ Tarihçi Ya'kübi de benzer bir yaklaşımla kelimeyi Hz. Davud'un savaştığı Yıldızlara tapan Filistinliler için kullanmaktadır.¹⁹ Ancak, Şaban Kuzgunun da not düştüğü gibi, 'Arapça sözlükler hanif kelimesinin Arapça olmadığına dair hiçbir bilgi vermemektedir. Bu sözlüklere göre "hnf" kökü "meyletmek, yönelmek" anlamındadır.²⁰
4. Kaynaklar antik Hıristiyan Arap yazarlarının eserlerinde hanif nitelemesinin eski Yunan-Roma dininin mensupları, putperestler ve "sır cemiyetleri"nin (mystery cults) müntesipleri için kullanıldığına işaret etmektedir. Örneğin, St. Pavlus'un mektuplarında geçen Yunanca metindeki Ellen, Süryânîce metindeki Armoyo (Romalı, putperest) kelimesi Arapçaya hanif diye çevrilmiştir.²¹

¹³ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, p. 67, Hildesheim, 1961

¹⁴ Tor Andrae, *Mohammed The Man and His Faith*, p. 150-155, Translated by Theophil Menzel, Londra 1936.

¹⁵ Richard Bell, *Introduction to the Quran*, p. 12, Edinburg, 1953

¹⁶ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, p. 112-114, Cairo, 1937

¹⁷ Bkz. Grunebaum, XLII 18881, s. 54-55; Faris-Glidden, XIX/3, s. 5; Gil, XII 1992], s. 15. (Aktaran, Kuzgun, DİA, Hanif maddesi)

¹⁸ et-Tenbih, s. 90-91, 122-123, 136; İA, V/1, s. 216

¹⁹ Târîh, 1, s. 51-52

²⁰ Kuzgun, *Hanif*, DİA

²¹ Bkz. Galatyalılar'a Mektup, 2/3; Faris-Glidden, XIX/3r s. 6; Gil. XII [1992], s. 15 (Aktaran, Kuzgun, DİA, Hanif maddesi)

5. Batılı araştırmacıların bazılarında (N. E. Fâris ve H. V. Glidden) göre, Kur'an'daki Hanif kelimesi Arapça'ya Nabatî dilinden geçmiştir²², bazılarında (A. F. L. Beeston) göre ise Hanif Arapça'ya Necran üzerinden girmiştir. Hanif kelimesinde var olan zıt anlamlılığın bununla ilgili olabileceğini iddia eden Beeston Necranlıların, 'Süryânî misyonerlerin Hıristiyan olmayan herkesi -ister politeist olsun ister monoteist- 'hanpe' diye adlandırdıklarını' gördüğünü ve bu kelimeyi kendi dillerine bu anlamda dahil ettiklerini ifade etmektedir. Yine 'V. yüzyılda Mekkeliler, Yemen'le olan ticaret ilişkileri esnasında oradaki *zengin sınıfın* monoteist olduğunu görmüş ve Hanifi, kelimenin Süryânî'deki diğer kullanımlarını bir yana bırakarak bunlar için kullanmışlardır' notunu düşmektedir (Beeston, s. 151; Rippin, s. 167, aktaran Ş. Kuzgun).
6. Hanif kelimesinin Arap edebiyatındaki izini sürdürdüğümüzde, sıhhatleri tartışmalı olduğu not düşülen bu kaynaklarda bazen Hıristiyan zahid, bazen Müslüman anlamında kullanıldığına dair görüşler var. Örneğin, Eymen b. Hureym'e ait bir şiirde 'hiçbir Hanifin tavaf etmediği, hiçbir kassın gece boyunca dua ederek ateşi önünde durmadığı, pişirilmesinde hiçbir hahamın hazır bulunmadığı' Cürçân şarabından bahsederken Hanif kelimesini Kas (Mecusi din adamı) ve Haham kelimeleriyle birlikte kullanmaktadır. Bazı alimlere göre, bu mısralarda geçen Haniften maksat Hıristiyan zahiddir (Wellhausen), bazı alimlere göreyse Haniften murad Müslümandır (Nöldeke ve Frantz Buhl). Bunun gibi, Hanif kelimesinin geçtiği birçok edebi eserde kelimenin anlamı (Hıristiyan veya İslam öncesi Arap zahid veya Müslüman), konusunda sürekli farklı görüşler ileri sürülmüştür.²³ Ancak kimliksel bir analizin ötesine geçerek bir değerlendirme yaptığımızda, bu şiirlerde veya hikâyelerde geçen haniflerin, ister Hıristiyan veya Arap zahid olsun ister Müslüman olsun, ortak bir özelliği dikkat çekmekte; uzak durmak. Bu eserlerde Hanif diye geçen kişilerin neye inandıkları net olarak bilinmeyen kişiler olduğu ve bir konuya veya bir davranışa mesafeli ve bazen aykırı duruşları öne çıkıyor.
7. Son olarak, bazı Batılı ve Müslüman araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuçlardan biri Hanif kavramının asıl anlamının "eğilmek, dönme" olduğu gerçeğidir. Örneğin, Jouon'a göre Hanif "dönen kişi" mânasına gelir ve bağlama göre anlam değişir, yani kişinin hangi inançtan hangi inanca yöneldiğine göre kelime olumlu veya olumsuz ("putperest" veya "mümin") anlamı kazanıyor.²⁴ Yine Müslüman alimlerden Ebû Amr da benzer bir anlayışın altını çizerek, Hanifliği "hayırdan şerre veya şerden hayra " meyletme ayrıntısına dikkat çekerek kelimenin anlamının yerine göre hayırdan şerre, yerine göre de şerden hayra yönelmek bağlamında zıt anlamlara gelebileceğini ifade etmektedir.²⁵

Yukarıda yedi ayrı maddede özetleyebildiğimiz bu dilbilimsel çözümlemeyi aslında tek bir maddeye indirmek mümkündür. Konuyu çeşitli boyutlarda ele alan

²² N. E. Fâris ve H. V. Glidden, N. E. "The Development of the Meaning of Koranic Hanif, *Journal of the Palestine Oriental Society*, XIX/3, Jerusalem 1939-40, s. 1-13 (Aktaran, Kuzgun, DİA, Hanif maddesi)

²³ Bkz, Kuzgun DİA. Bkz. Fâris-Glidden, XIX/3, s. 3; ayrıca bk. Horovitz, s. 57-58; Moubarac, s. 153-154, 156; İA ,V/1, s. 216; Elz (Fr.j, III, 169)

²⁴ Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958, s. 153

²⁵ İsmail b. Hammad Cevheri, *eş-Şihâh*, "hmf md C. IV, Mısır, 1956; Lisânü'l-Arab, "hmf md.

Müslüman tarihçiler ve Batılı Oryantalistlerin görüşlerini İslam öncesi Arap edebiyatından elde edilen edebi ve tarihsel verilerle birleştirdiğimizde aslında kelimenin anlamı netleşmektedir. İster Süryanice olsun, isterse Arapça hanef kökünden türemiş olsun, Hanif kelimesi ‘geleneksel inanç ve pratiklerden uzaklaşma’ veya onlara bilinçli bir hoşnutsuzluğa dayalı ‘mesafeli duruş’, ‘bilinçli bir aykırılık’ ve bu aykırılığa dayalı bir ‘ötekileşmişlik’ anlamı taşımaktadır. Yine İslam öncesi Arap şiirlerinde veya hikâyelerde, ister Hıristiyan veya Arap zahit olsun ister Müslüman olsun, Hanif diye geçen kişilerin neye inandıkları net olarak bilinmeyen ve bir konuya veya bir davranışa mesafeli ve bazen aykırı duruşlarıyla öne çıkan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Hanif kelimesinin asıl anlam çerçevesi budur diyebiliriz. Diğer anlamlar, yani bazen monoteist, bazen dinsiz, bazen putperest, bazen sapkın, bazen Müslüman, bazen Hıristiyan anlamının verilmesi bağlamsal bir durum olup konuyu aktaran kişinin inanç konumuna göre değişmektedir. Herhangi bir inanç geleneğinin (Yahudi, Hıristiyan veya Pagan) içinden, gelenek taassubuyla bakan biri için, o gelenekten uzaklaşanlar sapık, döneke, kirli, dinsiz anlamında Haniftir. Yine aynı bağlamda, İslam’ın ilk ortaya çıkış evresinde bu taraftan bakan biri için, yukarıda saydığımız dini geleneklere aykırı ve mesafeli duran biri batılı reddeden, hakkı arayan, Tevhîd inancına sahip veya yakın, doğru ve hakikat arayışında olan anlamında Haniftir. Aslında Hanifliğin temel özelliği, dini olsun veya olmasın, hâkim geleneğe (*status quo*) karşı eleştirel ve aykırı bir tutumdur. Hanif, bu hâkim paradigmanın muhafızları için olumsuz, muhalifleri için olumlu anlam taşımaktadır.

II. PSİKOTARİHSEL VE PSİKOBİYOGRFİK ÇÖZÜMLEME

1950 li yıllardan sonra popüler olan “psikotarih”, Tarih alanında oldukça yeni bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım tarih yazımında bireylerin ve grupların psikolojisine vurgu yapar. Başka bir ifadeyle, psikotarih genelde psikolojinin, özelde psikanalizin tarih çalışmalarına uygulanmasıdır. Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud bu interdisipliner yaklaşımın ilk temsilci ve uygulayıcılarından biridir.²⁶ Tarihçiler bireyleri, grupları, yazılı dökümanları, sözel aktarılan haberleri ele alırken ve olayları açıklarken geleneksel olarak siyasi, ekonomik, askeri ve sosyal faktörleri dikkate alırlar. Ellili yıllara kadar bu faktörlerle ilintili bir tarih yazıcılığı hâkimdi. Psikotarih yöntemi bu geleneksel anlayışı değiştirmektedir. İnsan davranışını harekete geçiren saiklerle (motivasyon) ilgilenen psikotarih geçmişini incelerken, gözden kaçan, ihmal edilmiş veya bilinçli olarak görmezlikten gelinmiş problem ve konulara, özellikle insanı motive eden unsurlara yoğunlaşır. Tarihsel süreçlere bakışımıza yeni boyutlar kazandıran bu yaklaşım, geçmişin dinamiklerine yönelik anlayışımızı da zenginleştirmektedir.

Psikotarihçiler insanın ruhsal ekolojisinin ve bununla ilintili olarak toplumsal ve kültürel paradigmanın değişimine ve dönüşümüne ilişkin çok sayıda eserler vermişlerdir.²⁷ Günümüzde yaşayan ünlü psikotarihçilerden biri olan DeMause’a göre bu değişim ve dönüşümde çocukluk tarihi ve çocuk yetiştirme biçimi önemli bir rol oynamaktadır. Bütün tarihsel değişimlerin arkasındaki nihai kaynak kuşak baskısı yoluyla değişen çocuk yetiştirme usulleridir (*psychoclasses/ psychogenic modes*). DeMause’a göre bu ebeveynin çocuklarının psikolojik yaşıyla empati kurarak duygusal

²⁶ Sigmund Freud’un tartışmalı eserlerinden *Totem ve Taboo*, *Musa ve Tek Tanrıçılık*, ve *Medeniyet ve Memnuniyetsizlik* adlı kitapları kayda değer birer psikotarih örneği olarak değerlendirilebilir. Sigmund Freud’u takiben, *Çocukluk ve Toplum* (*Childhood and Society*), *Genç Adam Luther* (*Young Man Luther*) ve *Gandhi* adlı eserleriyle Erik Erikson; Faşizm Psikolojisi (*The Mass Psychology of Fascism*) adlı eserleriyle Wilhelm Reich; Özgürlük Korkusu (*The Fear of Freedom*) adlı eseriyle Erich Fromm; ve Otoriter Kişilik (*The Authoritarian Personality*) çalışmasıyla Theodor Adorno bu alana anlamlı katkılarda bulunmuşlardır.

²⁷ Bkz. Sigmund Freud, Erich Fromm, Erik Erikson, Theodor Adorno, ve Lyd deMause

anlamada o yaşa geri dönme kapasitesiyle ilgilidir.²⁸ Böylece, kendi çocukluğunda yaşadığı (olumsuzlukları) aynı yaştaki kendi çocuğuna yaşatmayan ebeveyn toplumsal ve kültürel değişim ve dönüşümün önünü açmaktadır (*The regression-progression process*). Kısaca özetlersek, psikotarihçiler toplumsal değişim ve dönüşümlerin çocuk yetiştirme usulleriyle yakinen ilgili olduğuna dikkat çekerek tarihi olayları ebeveyn-çocuk ilişkisinin ırettiği yeni kuşak bireylerin ruhsal gelişimleri üzerinden okurlar.

Hanif kavramının anlam bilmecesinde bizi bütünlüğe biraz daha yaklaştıracak ikinci önemli parça bu psikotarih yaklaşımında saklıdır. Bu kavramın ne ifade ettiğini anlamak için Hanif diye vasıflandırılan tarihsel şahsiyetlerin zihinlerine girebilmemiz gerekiyor. Bu bağlamda, İslami gelenekte Hanif deyince akla ilk gelen ve ismi bu sığfata endekslenmiş şahsiyet Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim kimdir? O'na neden Hanif deniyor? Hz İbrahim'i Hanif yapan şey neydi?

Hız İbrahim kimdir?

İsmi, gerçek bir şahsiyet olup olmadığı, yaşadığı zaman ve mekan konusu uzmanlarca tartışılan Hz. İbrahim Kitabı Mukaddes'e göre İsrail oğullarının üç büyük atalarından ilkidir. Yahudilere göre Tanrı Hz. İbrahim'le sözleşme yaparak onu büyük bir milletin babası yapacağına söz vermiştir. Hz. İbrahim aynı zamanda Hıristaynlık ve İslam için de önemli bir şahsiyettir. İslami geleneğe göre, Hz. İbrahim'in Hz. Hacerden olan ilk oğlu İsmail Arapların babası; Hz. Sare'den olan Hz. İshak (Isac) ise Yahudilerin babasıdır.

Hız İbrahim'e ilişkin hikâye Tevrat'ın Yaratılış kitabında geçer. Burada Hz. İbrahim, babası Terah ile birlikte Mezopotamya'da bulunan Ur şehriden göç ederek Haran'a yerleşen bir çobandır. Tevrate göre, o zamanlarda insanlar birden fazla tanrıya inanırdı. Hz. İbrahim'in babası (Terah) da geçimini bu tanrıların putlarını satarak sağlayan insanlardan biriydi. İnsanlara tek tanrı inancını öğreten ilk kişi Hz. İbrahim'di. Tevrat'ta verilen sınırlı bilgiye ek olarak Yahudi sözlü gelenekte (*Midrash*) de Hz İbrahim'le ilgili çeşitli hikâyeler anlatılır. Hz İbrahim'in putlarla alay edip onları kırmasına ilişkin rivayetler bu sözlü kaynaklara dayanır. Hz. İbrahim ve çocukluğuna ilişkin hikâye, bazı küçük nüansları²⁹ dikkate almazsak, İslami gelenekte de aynı içeriğe sahiptir; hikâye neredeyse aynı ana fikir etrafında gelişmektedir.

Yahudi ve İslam Kaynaklarına Göre Hz İbrahim'in Çocukluğu

Tevrat'ta Hz. İbrahim'in çocukluğuna ilişkin bir bilgi yoktur. Bu konuyla ilgili bilgilerimiz Sözlü Yahudi rivayetlere dayanır. Bu rivayetlere göre, Hz, İbrahim'in babası oğlu İbrahim'i Nemrut'tan korumak için doğduktan sonra mağarada saklıyor.³⁰ İslam kaynaklarında bu olay iki ayrı şekilde aktarılmaktadır; İbnu'l-Esir'e göre,

²⁸ Burada ileri sürülen görüşler ve detayı için bakınız; Lloyd DeMause (1995) *The History of Childhood*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson; Lloyd DeMause(1982). *Foundations of psychohistory*. New York: Creative Roots; Lloyd DeMause (2002). *The Emotional Life of Nations*. New York: Karnac

²⁹ Hz. İbrahim'in hayatın ilişkin Yahudi ve İslam kaynaklarında görülen en büyük farklardan birisi Hz İbrahim'in babasının ismidir. Yahudi kaynaklarına göre Hz. İbrahim'in babasının adı Terah'dır, İslam kaynakları ve Kur'an'a göre, Hz. İbrahim'in babasının adı Azer'dir. Müslüman tefsirciler ve tarihçiler bu fark konusunda çeşitli izahatlar yapmaktadırlar. Bu tartışma çalışmanın konusu için çok önemli bir ayrıntı olmadığı için üzerine durmuyoruz. [Bu arada şunu da belirtmekte fayda var: *Psiko-tarih'i önemli kılan hususlardan birisi de bu konudur. Psiko-tarih için yukarıda bahsedilen türden farklılıklara yoğunlaşmadan hikâyenin ana temasına (grand narrative) odaklaşmak daha önemlidir.*] Ancak konunun detayı için bakınız: İbni Kesir, Tefsiru'l Kur'an'ı-Azım, C.II, s. 149; Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari Kurtubi, el_cami'li Ahkami'l_Kur'an, C. II, Mısır, 1967, s. 22; Yusuf ed-Decevi, Daru'l-Maarifi'l-İslamiyye C, I, Tahrân, 1933, s. 25; A.J. Wensinck, İbrahim, İ.A., C. V/2, İstanbul,1950 s.378

³⁰ Kaufman Kohler, *Abraham*, J.E., V.I, London, 1901, p.86

müneccimlerin uyarısını dikkate alan Nemrut, bölgedeki tüm kadınları kontrol ederek kimin hamile olduğunu tespit etmiş ancak Hz. İbrahim'in annesinin hamileliğini tespit edememiştir.³¹ Taberi'ye göre, Nemrut kadınlarla erkekleri tecrit ederek söz konusu bu hamileliği engellemeye çalışmış, ancak Nemrud'un güvendiği yakın adamlarından olan Azer, bir vesileyle mecburen kadınların bölgesine gönderilmiş, sıkı sıkıya tembihlenmesine rağmen, Azer bu ziyarette karısıyla birlikte olmuş ve onu hamile bırakmıştır. Daha sonra, Azer hem bu durumu örtbas etmek hem de çocuğunu korumak için karısını bir mağaraya götürüp saklamış ve Hz. İbrahim bu mağarada doğmuştur.³²

Yahudi kaynaklara göre, Hz. İbrahim mağarada üç yıl kalır, sonrasında babası Terah onu mağaradan çıkararak evine götürür, mağaradan çıkan çocuk İbrahim ilk önce güneşi görür ve 'işte benim Tanrım budur' der. Gün batıp ay ve yıldızlar ortaya çıkınca; 'işte şu ortadaki(ay) benim Tanrım, etrafındakiler de onun hizmetkârlarıdır' der. Daha sonra Hz. İbrahim babasına yerin ve göğün nasıl yaratıldığına ilişkin sorular sorar ve bunların bir yaratıcısının olması gerektiğini söyler, böylece çocuk İbrahim babasını Tanrının birliğine inandırmaya çalışır.³³

İslam kaynaklarına göre, Hz. İbrahim mağarada 15 ay kalmıştır, bu 15 ayda 15 yıla tekabül eden bir büyüme hızıyla büyümüş ve böylece Hz. İbrahim 15 yaşındaki bir bireyin (ergen) vücut ve zekâ seviyesine ulaşmıştır.³⁴ Ergen İbrahim annesinden onu mağaradan çıkarmasını ister, annesi de onu kimse görmesin diye gece mağaradan çıkarır. Hz. İbrahim ilk defa yıldızları görür ve diğerlerinden parlak olan Müşteri yıldızına "işte benim rabbim budur" der; daha sonra o yıldız kaybolunca "ben kaybolanları sevmem" der. Sonra gökte ayı görür "işte rabbim budur" der. Sabahleyin güneşi görünce de "işte rabbim budur, bu daha büyük" der; Akşam olup güneş batınca, "ey kavmim ben sizin şirk koştuğunuz şeylerden uzağım, ben yüzümü yeri ve gökleri yaratana çevirdim ve artık ben O'na ortak koşanlardan değilim"³⁵ der.

Sözlü Yahudi kaynaklara göre, Hz. İbrahim'in babası Terah put ustasıydı; put yaparak ve satarak geçimini sağlıyordu. Hz. İbrahim de çocukluğunda babasının yanında çalışmış, ona yardım etmiş ve babasının yaptığı putları satmıştır.³⁶ Hz. İbrahim'in putlarla alay edip, onları parçalamasına ilişkin Yahudi sözlü gelenekte aynı ana temayı içeren farklı rivayetler bulunmaktadır. Örneğin *Midraş* rivayetlerine göre, Hz. İbrahim putlara yemek ikram eder, yenmediğini görünce daha iyi yemekler ikram eder, yine yenmediğini görünce Hz. İbrahim kızar ve onları ateşe atarak yakar. Babası duruma vakıf olunca, Hz. İbrahim, putların kendi aralarında kavga yaptığını ve en büyük putun diğerlerini ateşe attığını söyler. Babası; "görmeyen, yürüyemeyen ve bir şey istemeye gücü yetmeyen bir şeyin bunları yaptığını nasıl söyleyebilirsin?" der. Hz. İbrahim de, "öyleyse nasıl oluyor da işitmeyen, görmeyen bu tanrılara tapıyor ve gerçek olan Tanrı'yı terk ediyorsun?" diye babasına karşılık verir.³⁷ Bir başka sözlü rivayette, Hz. İbrahim babasının dükkânındayken, bir adam gelip put almak ister, Hz. İbrahim adama kaç yaşında olduğunu sorar. Adam 70 yaşında olduğunu söyler. Bunun üzerine, Hz. İbrahim "dün yapılmış senden daha genç bir tanrıya nasıl inanırsın?" diyerek adamı ayıplayarak alay eder. Diğer sözlü bir rivayette de *Midraş* rivayetine benziyor, yine aynı hikâye ancak burada yemeği put haneye bir kadın getirmiş, Hz. İbrahim'in

³¹ Ibnu'l-Esir, *el-Kamil*, C.I, s. 95

³² Taberi, *Tarih*, C.I, s. 236-237

³³ Kohler, *Abraham*, p. 81.

³⁴ Kuzgun, *Haniflik*, s. 39.

³⁵ Kur'an-ı Kerim, En'am, 78

³⁶ Kuzgun, *Haniflik*, s. 43-48

³⁷ Köhler, *Abraham*, s. 86

putları yakması üzerine olay Nemrut'a ulaşmış, Nemrut da İbrahim'i huzura çağırarak sorgulamıştır. Bu sorgulamada Hz. İbrahim mantığını kullanarak Nemrut'u zor durumda bırakınca, onu ateşe atmakla cezalandırır. Ancak Tanrı bizzat kendisi gökten inerek İbrahim'i ateşten kurtarır ve Hz. İbrahim'e, "seni Keldanilerin ateşinden kurtaran Tanrı benim" der.³⁸

İslam kaynaklarında da yukarıdaki değişik rivayetlerde öne çıkan temel unsurlar yer almaktadır; 15 yaş civarında olan İbrahim, put imalatçısı olan babası Azer'e yardım eden ve ona zaman zaman putlarla ilgili sorular soran bir -günümüz tabiriyle- tipik bir ergendir. İslam tarih kaynakları, Yahudi sözlü kaynakları gibi, Hz. İbrahim'in putlardan hoşnutsuzluğunu, onun putları satmaya isteksiz olduğunu ve putlarla dolaşırken "fayda ve zararı olmayan bu putları kim alır?" diye bağırarak putlarla dalga geçtiğini aktarırlar.³⁹ Yahudi sözlü gelenekte aktarılan putlara yemek yedirme hadisesi⁴⁰, bunun üzerine babasıyla olan diyalog⁴¹ Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir. Kur'anı Kerimde anlatıldığına göre, İbrahim'in bu tutumunu gören babası, günümüzde hemen her bababın yaptığı gibi, ona kendi dinini öğretme gayretine girer ve onu putlara kurbanların kesildiği bayrama götürmeye çalışır. Ancak, İbrahim yolda 'hastayım' der, gitmez. Halk uzaklaştıktan sonra İbrahim puthaneye gider, önlerine konulan yemeği yemeyen putlara "yemez misiniz" diye seslenir, putlardan ses çıkmayınca, eline bir balta alır ve en büyük olanı hariç diğer tüm putları parçalar, baltayı da büyük putun omzuna koyar. Halk merasimden dönünce durumu görür ve İbrahim'e bunları kim yaptı diye sorarlar, O da alay edencesine en büyük putun yaptığını, ona sormaları gerektiğini söyler. Olay Nemrut'a intikal eder, Nemrut İbrahim'i huzuruna çağırır ve aralarında Yahudi sözlü gelenekte geçen diyaloga benzer bir konuşma geçer: Hz. İbrahim "benim rabbim diriltir ve öldürür" der, Nemrut iki mahkûmu örnek vererek kendisinin de öldürüp dirilteceğini söyler.⁴² Bunun üzerine Hz. İbrahim "Benim rabbim güneşi Doğudan doğurur, sen onu Batıdan doğur"⁴³ der. Nemrut İbrahim'le baş edemeyeceğini anlayınca onu hapse atar. Hz. İbrahim'in mahkûmiyeti yedi yıl sürer, sonra Nemrut büyük bir ateş yakar ve Hz. İbrahim'i mancınıkla ateşe attırır. Allah (c.c.) ateşe "Ey ateş İbrahim'e serin ve esenlik ol"⁴⁴ diye emreder ve İbrahim ateşten kurtulur.⁴⁵

Gerek Yahudi kaynaklar, gerekse İslam kaynaklarında farklı ayrıntılarla anlatılan Hz. İbrahim rivayetlerinde bütün değişik anlatılara rağmen aslında değişmeyen ortak bir kurgu ve ortak bir ana temanın var olduğu görülmektedir. Rivayetlerdeki ana unsurlar şöyle:

1. Putlara tapan gelenekçi pagan bir toplum
2. Bu toplumun temsilcisi/lideri (Nemrut)
3. Bu toplumun üyesi ve bu pagan inanç sisteminden geçimini sağlayan bir baba (Tareh/Azer)
4. Bu sistemden kaçak büyüyen ve onu alay ederek eleştiren bir evlat (İbrahim)

Hikaye tüm versiyonlarında gelenekçi pagan toplumun imtiyazlı yönetici sınıfının imtiyazını kaybetme endişe ve korkusuyla başlıyor. Mevcudu iyi okuyup geleceği

³⁸ Kuzgun, *Haniflik*, s.46-47.

³⁹ Taberi, *Tarih*, s.236

⁴⁰ es-Saffât, 91

⁴¹ Meryem, 42-46

⁴² Taberi, *Tarih*, C.I, s. 240

⁴³ es-Saffat, 91-95; Enbiya, 57-63; Bakara, 258

⁴⁴ Enbiya, 69

⁴⁵ Kuzgun, *Haniflik*, s. 45

tahmin edebilen “kahinlerin” uyarısıyla başlar bu kaygı. Bu korkunun/değişimin kaynağı hemen her versiyonda, doğmuş veya yetişkin biri değil, doğacak bir çocuktur. Nemrut bu doğumu/değişimi/yenilenmeyi engellemek için her türlü tedbiri almaktadır. Ve aslında ironik bir şekilde değişimi hazırlayan da bu tedbirlerdir.⁴⁶ Çünkü, o değişimi gerçekleştirecek çocuk tedbirlerden dolayı gizlice doğar ve büyür, böylece toplumun asimile eden etkisinden de uzak kalmış olur. Hikayenin tüm versiyonlarında İbrahim baba ve babanın temsil ettiği toplumsal yapının etkisinden uzak büyümekte olan bir çocuktur.

İbrahim, Ergenlik ve Haniflik İlişkisi

Şimdi Hz. İbrahim hikâyesine tekrar dönelim; Bu hikâyenin en can alıcı noktası genç İbrahim’in putlarla alay edip onları parçalaması ve bu inanca saçma bir inanış diye meydan okumasıdır. Peki, genç İbrahim’i bu davranışa sürükleyen neydi? İbrahim putlarla ve puta tapan kavmiyle neden alay etti? Bu inancın saçmalığını nasıl fark etti? İbrahim’de ki bu sorgulamayı tetikleyen veya motive eden şey neydi?

Hikâyenin hemen her versiyonunda, putları tiye alan İbrahim 15 yaş civarındadır, yaş konusunda çok sağlam bir kaynak olmasa da, hikâyeyi nakledenler İbrahim’i özellikle bu yaş civarında tanımlıyorlar. Bu ayrıntı manidardır ve sorularımızın cevabı da insan fitratının bu ayrıntısında saklıdır. Şöyle ki, 15 yaş civarı bireysel gelişimde önemli bir dönüm noktasıdır, çocukluktan yetişkinliğe geçiş aşamasıdır. On beş yaşındaki bir birey artık ne çocuktur ne de tam bir yetişkindir. İkisi arası bir yerde “yetişkinleşen” bir insandır. Modern psikolojide bu gelişimsel olguya “ergenlik” (*adolescence*) adı verilir. Başta bedensel olmak üzere, zihinsel, duygusal, sosyal ve spiritüel anlamda bireyde ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bu ergenlik evresi, günümüzde çok sayıda teorik ve pratik araştırmalar yapılarak oldukça kapsamlı bir şekilde incelenmektedir. Çocukluktan ergenliğe geçen bireyde önce fizyolojik değişiklikler görülür; eller, ayaklar, kollar bacaklar aniden büyür, ses kabalaşır, cinsel organlarda değişim olur, birey artık üreyebilme kapasitesine ulaşmıştır. Zihinsel gelişim alanında son yüzyıla damgasını vuran İsviçreli bilim insanı Jean Piaget’e göre, ergenliğe giren çocuklar akıl yürütme ve problem çözme kapasitelerinde çok büyük bir ilerleme gösterirler. Birey artık soyut düşünebilmekte, hem gerçek hem de farazi durumlar hakkında akıl yürütebilmektedir.

Bu ani değişim ve dönüşüm bireyin hayatında birçok anlamda etkili olmaya başlar. Birey şimdi hem yeni bedenine hem de çocuksu naif perdenin kalktığı yeni sosyal dünyaya uyum sağlama mücadelesi vermekte, bu yüzden sık sık duygusal gelgitler yaşamakta, zaman zaman huysuzluk, aksilik ve asilikler sergileyebilmektedir. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki ergenler ulaştıkları bu yeni zihinsel kapasiteyle kendi dünyalarına yeniden kendilerince şekil verme süreci yaşarlar; Sosyal ilişkilerinde, toplumsal alanda, inanç ve dini hayatta rasyonelliğin ağır bastığı yeni ihtimal ve imkânların hayalini kurarlar. Çocukluk ezberleri ve masalımsı dünya görüşü çözümler, ebeveyn otoritesi yavaş yavaş zayıflar ve hatta bazen daha düne kadar sorgulamadan inanıp itaat ettikleri inanç ve geleneklere, kendi rasyonel/soyut düşünce kapasitelerinden kaynaklanan bir özgüvenle meydan okumaya ve sorgulamaya başlarlar.

Bireyin psikososyal gelişimini sekiz ayrı aşamada ele alan psikanalist Erik Erikson, bütün insanların gelişim sürecinde çeşitli kritik krizlerle yüzleştiğini ileri sürer. Ona göre bu krizlerin en büyüğü, “kimlik krizi”, ergenlikte ortaya çıkar ve erken

⁴⁶ Yani eğer Nemrut herhangi bir tedbir almasa, İbrahim normal şartlarda büyüse, belki o da babası gibi bir put ustası olabilirdi.

yetişkinliğe kadar devam eder. Erikson'a göre bu krizin en önemli boyutu ergenin kim olduğunu belirlemesidir.⁴⁷ Ergen bu süreçte kendine en uygun olanı bulmak için çok sayıda farklı (mesleki, ideolojik, etnik) roller dener. Çoğu zaman bu roller ergeni belirgin bir şekilde ebeveyninden ayıştıracak seçeneklerdir. Örneğin, eğer ebeveyn dindar değilse, ergen dindar bir kimlik deneyecektir, ebeveyn eğer dindarsa, ergen dindar olmayan veya farklı bir dindarlığı tercih edecektir. Ebeveyn tutucuysa, güvenlik ve emniyeti önceliyorsa, ergen riskli ve tehlikeli aktivitelere yönelecektir veya en azından ebeveynin kimliğinin zıddına olan seçenekler ergen için ilginç ve çekici gelecektir, deneyemese bile özenip öykünecektir.⁴⁸

Şimdi insan gelişimine ilişkin yukarıda özetle verdiğimiz evrensel⁴⁹ tespitlerle put kıran İbrahim hikâyesine dönüp baktığımızda, soyut/ rasyonel düşünce seviyesine ulaşmış ve bu gelişimsel dönüşümden mühlhem, babasından farklı kendi inanç, kimlik ve kişiliğini inşa etmeye çalışan bir gençle (ergen) karşı karşıya olduğumuz aşikârdır. Öyle anlaşılıyor ki, İbrahim on beş yaşlarına ulaştığında, yavaş yavaş çocukluk dönemi naif ve somut düşünce sınırlamalarından kurtulur ve soyut düşünce seviyesine ulaşır. Böylece daha rasyonel düşünmeye başlar, çocukluk ezberleri bozulur. Çevresinde gördüğü saçmalıkları fark etmeye başlar. Fark ettiği saçmalıklar içerisinde muhtemelen en çarpıcı ve belirgin olan da halkın babasının yaptığı cansız putlara yemekler sunması ve tapınmasıdır. İlgili hikâyelerde tasvir edilen genç İbrahim tam bir ergen ruhu sergilemekte, karşısındaki put yapan veya satan babası dahi olsa bu saçmalıklarla alay etmekte, cesaretle eleştirmekte ve bedeli ateşe atılmak olsa da aklın rehberliğinden taviz vermemektedir. Ayrıca, ateşe atılıncaya kadar, gerek babasıyla, gerek toplumla, gerek Nemrutla olan mücadelesinde İbrahim yalnızdır, güç ve ilham aldığı tek kaynak aklı ve ergen ruhudur. Tüm rivayetlerde Tanrı İbrahim ateşe atıldıktan sonra bir koruyucu olarak sahneye çıkmaktadır.

Kısaca özetlersek, Hz. İbrahim'in hikâyesini psikolojik açıdan yeniden okuduğumuzda, geleneği ve geleneksel pagan inancı temsil eden otoriteyle (bu otorite hem İbrahim'in öz babasıdır, hem toplumdur, hem de Nemrut'tur) geleceği temsil eden bir evladın çatışmasını ve hakkaniyet mücadelesini görürüz. Genç İbrahim babasının mensubu olduğu pagan geleneği mantıksal kıstaslar doğrultusunda eleştirmekte ve alay etmektedir. İbrahim babasının ve toplumun pagan inancına bilinçli bir hoşnutsuzluğa ve mantıksal muhakemeye dayalı mesafeli, aykırı ve saldırgan bir tutum sergilemekte ve bu tutumun bedeli olarak sapıklıkla suçlanmakta, toplumsal dışlanmaya ve cezalandırılmaya maruz kalmaktadır. Hz. İbrahim'in bu aykırı tutumu ve sapıklıkla suçlanıp cezalandırılması birinci bölümde detaylıca ele aldığımız Hanif kavramının taşıdığı anlamlarla birebir örtüşmektedir. Hz. İbrahim'in Hanif diye anılmasının ve böyle bir sıfatın onun ismiyle özdeşleşmesinin tarihsel arka planında onun bir ergen/genç olarak babasının ve toplumun inancıyla ters düşmesi; bu taklide dayalı geleneksel pagan inancıyla alay edip tehdit ve ötekileştirmelere rağmen taviz vermeden mücadele etmesi gerçeği bulunmaktadır.

III. KUR'ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA HANİFLİK

⁴⁷ Erik H. Erikson, *Identity, youth and crisis*. New York: Norton, 1968

⁴⁸ J.R. Harris, *The nurture assumption: Why children turn out the way they do*. New York: Free Press, 1998

⁴⁹Gelişim psikolojisinin ileri sürdüğü teorilerin büyük çoğunluğunun yapılan kültürler arası binlerce araştırmayla evrenselliği ispatlanmıştır. Zaman zaman spekülasyon konusu olan ergenlik aşaması da evrensel olarak tespit edilmiş gelişim olgularından biridir. Aslında Hz. İbrahim'le ilgili rivayet edilen antik hikâye de ergenliğin evrensel bir gelişim aşaması olduğunu ispatlar niteliktedir. İbrahim'in 15 yaş civarında putlarla alay etmesi, babasının putperest inancına meydan okuması ve onunla bu açıdan çatışması ergenlik döneminin özellikleriyle örtüşmektedir.

Çalışmanın bu aşamasına kadar Hanif kavramının anlam kodlarını netleştirmek adına önce kelimenin kökeni ve değişik kullanımları üzerine dilbilimsel çözümlenmeleri sunduk. Sonra, Haniflikle ismi özdeşleşmiş olan Hz. İbrahim'in çocukluk ve gençlik yıllarını psikotarihsel bir yaklaşımla ele aldık. Şimdi, Kur'an-ı Kerimde yedi ayrı sürede 12 defa geçen Hanif kelimesinin Kur'an'da hangi bağlam ve anlamlarda geçtiğini ele alarak haniflik yapboz bilmecesindeklibütünleştirici son parçayı yerine koymaya çalışacağız.

Kur'anı Kerimde Hanif kavramının geçtiği ayetler:

1. **Bakara Suresi, 135:** "Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. De ki "Hayır (biz) Hanif olan İbrahim'in milletine (tabiyiz). O müşriklerden değildi."
2. **Al-i İmran Suresi, 67:** İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hıristiyan'dı; ancak, O Hanif bir Müslümandı, müşriklerden de değildi.
3. **Al-i İmran Suresi, 95:** De ki: "Allah doğru söyledi. Öyleyse Hanif İbrahim'in milletine uyun. O, müşriklerden değildi."
4. **Nisa Suresi, 125:** İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve Hanif olan İbrahim'in milletine uyandan daha güzel din'li kimdir? Allah, İbrahim'i dost edinmiştir.
5. **En'am Suresi, 79:** "Gerçek şu ki, ben bir Hanif olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim."
6. **En'am Suresi, 161:** De ki: "Rabbim gerçekten beni doğru yola iletti, dimdik duran bir dine, Hanif İbrahim'in milletine. O, müşriklerden değildi."
7. **Yunus Suresi, 105:** Ve: "Bir Hanif olarak yüzünü dine doğru yönelt ve sakın müşriklerden olma,"⁵⁰
8. **Nahl Suresi, 120:** Gerçek şu ki, İbrahim (tek başına) bir ümmetti; Allah'a gönülden yönelip itaat eden bir Hanifdi ve o müşriklerden değildi.
9. **Nahl Suresi, 123:** Sonra sana vahyettik: "Hanif olan İbrahim'in milletine tabi ol. O, müşriklerden değildi."
10. **Hac Suresi, 31:** Hanifler olarak, O'na (hiçbir) ortak koşmaksızın (kesin ve yiyin). Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki o gökten düşmüş de onu bir kuş kapıvermiş veya rüzgar onu ıssız bir yere sürükleyip atmış gibidir.
11. **Rum Suresi, 30:** Öyleyse sen yüzünü bir Hanif olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışı için hiçbir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din (budur). Ancak insanların çoğu bilmezler.
12. **Beyyine Suresi, 5:** Oysa onlar, dini yalnızca O'na halis kılan Hanifler olarak sadece Allah'a kulluk etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten başkasıyla emrolunmadılar. İşte en doğru (dimdik ve sapasağlam) din budur.

Yukarıda verdiğimiz on iki ayetin yedisinde Hanif kavramı Hz. İbrahim'i tanımlayan bir sıfat olarak kullanıldığı aşikârdır. Geriye kalan ayetlerden üçünde (En'am, 79; Yunus, 105; Rum,30) Hz. İbrahim'in adı geçmeden yine Allah'ın istediği bir sıfat, bir tutum olarak geçmektedir. Geriye kalan iki ayette (Beyyine, 5 ve Hac,

⁵⁰ İlgili ve tamamlayıcı olduğu için 106. Ayeti de burada zikretmek gerekir: " Allah'ı bırakıp da *sana ne fayda ne de zarar verebilecek olan şeylere yalvarma*. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz ki sen zalimlerden olursun."

31) Hanif kelimesi çoğul kullanılmakta ve yine övülen bir sıfat ve tutum olarak geçmektedir.

Çeşitli mealleri incelediğimizde, meal yazarları Hanif kavramını tercüme ederken çoğunlukla kavramı olduğu gibi değil de kendileri bu kavramdan ne anıyorlarsa ona göre çevirdiklerini görüyoruz. Bununla beraber, bazı yazarlar Hanif kavramını parantez içinde verirken bazı yazarlar da kelimenin orijinalliğini koruyarak kendi yükledikleri anlamları paranteze almaktadırlar. Haniflik kelimesinin anlam konusundaki çeşitliliğin meal yazarlarının çevirilerine de yansdığı görülür. Ancak, buna rağmen meal yazarları Hanifliği bir din olarak tanımlamazlar. En yaygın kullanılan anlamlar şöyle : “muvahhid”, “Allah’ın birliğini taniyan”, “dos doğru”, “tek Allah’a inanan”, “küfürden, şirkten uzak”, ve “doğruya yönelen.”

Hanif kelimesinin geçtiği ayetlerin ister her birini ayrı ayrı, ister diğer ayetlerle ve Kur’ân-da geçen Hz. İbrahim konusuyla ilişkilendirip bir bütün olarak değerlendirelim, bu kavram bir dinin ismi olarak değil, bir tutum ve tavır olarak geçmektedir. Bu tavır taklide dayalı ezber bir tutum değil, rasyonel akıl ve muhakemenin önderlik ettiği eleştirel bir tutumdur. Hz. İbrahim’in Hanif olarak vasıflandırıldığı ayetlerde dikkat çeken bir husus da söz konusu ayetlerin “o müşriklerden değildi” vurgusuyla bitmesidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Hanifliğin anlamında neye inanıldığından ziyade, neye inanılmadığı daha fazla ön plana çıkmaktadır. Hanif neye inanmayacağı konusunda nettir ama neye inanacağı konusunda Erik Erikson’un kimlik inşa sürecinde adına “moratoryum” dediği⁵¹ türden bir arayış içerisinde. Batılı fark edip reddeden ama hakkın ne olduğunu araştıranıdır.

Kısaca toparlayacak olursak, Kur’ân-ı Kerim’de 12 ayrı ayette geçen Hanif kelimesi Hz. İbrahim’i betimlemekte, onun batıldan uzaklaşıp hakikate yönelen tutumuna/özelliğine gönderme yapmaktadır. Kelime bu bağlamda batıl, küfür ve saçma olandan bilinçli bir yüz çevirme, mesafeli durma ve doğruya yönelme anlamı taşımaktadır. Ayetlerde Hanifliğin Hz İbrahim’in dini olduğuna dair her hangi bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca, Şemsettin Günaltay’ında işaret ettiği gibi, bu ayetlerin hiç birinde hanif kavramı cahiliye dönemine ait bir dini akıma işaret etmemektedir.⁵² Kur’ân’da geçen bu anlam çerçevesi daha önceki dilbilimsel ve psikotarihsel çözümlmelerden elde ettiğimiz anlamla örtüşmektedir.

SONUÇ

Hz. İbrahim üç büyük semavi din (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) için önemli bir şahsiyettir. Dinler tarihinde, tek tanrıcılık (monotheism) Hz. İbrahim’le başlar. Hz. İbrahim İslami Tevhit inancının oluşumunda da önemli bir sembolik şahsiyettir. Bu vesileyle, Hz. İbrahim’e Kur’ân-ı Kerim’de atıfta bulunulur ve onun “Hanif ve Müslüman” olduğu vurgulanır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde de işaret edildiği gibi, “Hanif” kavramı aslında daha çok bir sıfat olarak kullanılmasına rağmen, genellikle İslam öncesi cahiliye Arap toplumuna kadar varlığını sürdüren Hz. İbrahim tarafından tebliğ edilen bir dinin adı olarak kabul edilmektedir.

Aslında kelimenin dilbilimsel analizini yapan çoğu araştırmacı, Hanifliğin bir din adı olmayıp, “sapık”, “ikiyüzlü”, “murdar”, “dönek”, “dinsiz”, “ahlaksız” vb anlamlara geldiğini ileri sürmesine rağmen, Hanifliğin Hz. İbrahim’in dini olduğu

⁵¹ Erik H. Erikson, *Identity, youth and crisis*. New York: Norton

⁵² Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 83

yönündeki yaygın inanış çeşitli sebeplerden dolayı devam etmektedir. Bu sebeplerden bir tanesi İslam dünyasının Batılı müsteşriklerin görüş ve çalışmalarına güvenmemesidir. Hatta, Müsteşriklerin bu bağlamdaki görüşlerine şüpheyle yaklaşan bazı Müslüman araştırmacılar, onların ileri sürdükleri tezleri çürütmek ve Hanifliğin bir din olduğunu ispatlamak için ekstra çabalar sarf etmişlerdir. İkinci önemli sebepte konuyla ilgili tarihsel rivayetleri ve dilbilimsel çözümlenmelerle ortaya çıkan çelişkili durumu anlamlı bir uzlaşıyla çözecek bir tarih metodolojisinin olmayışdır.

Biz bu çalışmamızda, Haniflik kavramını çağdaş psikoloji (psikanaliz) kuram ve araştırmaları ışığında ortaya çıkan *psikotarih* ve *psikobiyoğrafi* disiplinleri çerçevesinde ele alarak, konuyu Hz. İbrahim'in çocukluğu, ergenliğ ve gençliği üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuç *hanflik* kavramına yüklenen hemen her anlamın çelişkili gözükse de manidar olduğunu ortaya koymaktadır. Hanflik klasik anlamda bir din olmaktan ziyade, psikososyal süreçlerin etkili olduğu dine yönelik bir tutum ve tavırın ifadesidir denebilir. Haniflik, çocukluktan, ergenliğe, ergenlikten gençliğe doğru bir çeşit olgunlaşma yolculuğunda hem bedensel hem ruhsal (zihinsel, duygusal, sosyal ve spiritüel) bakımdan doğru, büyümek, gelişmek, değişmek ve dönüşmek anlamı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, Haniflik, Hz. İbrahim'in çocukluktan Ergenliğe, ergenlikten gençliğe doğru kendi kimlik ve kişiliğini adım adım inşa ederek büyümesi, Kant'ın da ünlü "*Aydınlanma nedir*" makalesinde altını çizdiği türden bir çeşit vesayetten kurtulup kendi aklını kullanma cesaretidir⁵³ denebilir. Toprlayacak olursak, Hanfilik, akli ve ruhsal olgunluktan mülhem Hakla batılı ayırabilme ve batıla mesafeli durabilme yetisi ni kazanma sonucu olarak gelişen batılın Hak addedildiği yerde aykırı, sapık, murdar ve dinsiz olma (heretic) durumdur. Tüm bu ayrıntularla beraber, Hanfilğin manidar yapan, onu kirli anlamlardan arındıran şey; Kur'an'ın bu aykırı ruhu alkışlamasıdır.

Kaynakça:

- Andrae, Tor, *Mohammed The Man and His Faith*, , tr. by Theophil Menzel, Londra 1936.
- Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edinburg, 1953
- Biruni, Ebu'r-reyhan Muhammed b. Ahmed el- Harizmi, *el-Asaru'l-Bakiye ani'lKurani'l-Haliye*, Leipzig, 1923
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kurani Kerim ve Hanifler*, AÜİFD., C. XI, Ankara, 1964,
- Cevheri, İsmail b. Hammad, *hnf md eş-Şihâh*, " C. IV, Mısır, 1956;
- DeMause, Lloyd (1982). *Foundations of Psychohistory*. New York: Creative Roots
- DeMause, Lloyd (1995) *The History of Childhood*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson;
- DeMause, Lloyd (2002). *The Emotional Life of Nations*. New York: Karnac
- Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari Kurtubi, *el_cami'li Ahkami'l_Kur'ân*, C. II, Mısır, 1967
- el-Mes'udi, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Bağdat, 1938
- Erikson, E. H. *Identity, Youth And Crisis*. New York: Norton, 1980
- Erikson, H. *Young Man Luther*, W.W. Norton and Company, 1962
- Erkison, E. *Childhood and Society*, W.W. Norton and Company, 1950

⁵³ Immanuel Kant, "What is Enlightenment?," in *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick (New York: Penguin Books, 1995): p. 1-6.

- Faris N. A. and Glidden H. W. "The Development of the Meaning of the Koranic Hanif," *Journal of the Palestinian Oriental Society* XIX/3, Jerusalem 1939-40
- Freud, S. *Musa ve Tek Tanrıçılık*, Cem Yayınları, 1939/2010
- Freud, S. *Totem ve Tabu*, 1913, (Çeviren: K. Sahir SEL), Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, İstanbul-1996,
- Freud, S., *Uygurluğun Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, 1930/2014
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara 2013
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1988
- Harris, J.R., *The nurture assumption: Why children turn out the way they do*. New York: Free Press, 1998
- Hasna İbrahim hasan, *Târîhu'l-İslam* C. I. Kahire, 1964 (Aktaran, Kuzgun, DİA, Hanif maddesi)
- Horovitz, J. *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926
- İbnu'l-Esir, İzzüddin Ebi'i-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri, *el-Kamilu fi't-Tarih*, C.I, Beyrut, 1965
- İbni Kesir, İmaduddin Ebi'l-Fida İsmail ed-Dimeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, C.I. Beyrut, 1966
- İbni Kesir, İmaduddin Ebi'l-Fida İsmail ed-Dimeşki, *Tefsiru'l Kur'ân'î-Azim*, C.II, Beyrut 1981
- İbni Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, "hnf" md. *Lisânü'l-Arab*, C. IX, XII, Beyrut, 1902
- İbnu'n-Nedim, Muhammed b. İshak b. Ebi Yakub, *el-Fihrist*, Beyrut, 1964
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, p. 112-114, Cairo, 1937
- Kant, Immanuel, "What is Enlightenment?," in *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick, New York: Penguin Books, 1995
- Kohler, Kaufman Abraham, J.E., V.I, London, 1901
- Kuzgun, Şaban, "Hanifler" mad., DİA, İst. 1997.
- Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, SE-DA Yayınları, 1985, Kayseri
- Lightfoot, J. B. *The Name and Office of Apostle, The Epistle of the Paul to the Galatians*, 10. ed., 1890, London, Macmillan, 1989, s. 92-101.
- Moubarac, Y. , *Abraham dans le Coran*, Paris 1958
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, 1961
- Öztürk, Resul, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru Ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu" *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 2, s. 122
- Reich, Wilhelm, *The Mass psychology of fascism*, Farrar, Straus and Giroux, 1980
- Taberi, ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Müluk*, C.I, Mısır, 1960
- Wensinck, A.J., *Ibrahim*, İ.A., C. V/2, İstanbul, 1950
- Yusuf ed-Decevi, *Daru'l-Maarifi'l-İslamiyye* C, I, Tahran, 1933

OSMANLI DÖNEMİ BOSNALI BAZI MÜFESSİRLER ÜZERİNE-I (1463-1878)

Ekrem GÜLŞEN*

Özet

Osmanlı Devleti, Selçuklulardan çok zengin bir kültür mirası devralmış ve bunu daha da ileriye taşımak için gayret sarf etmiştir. Fethedilen yerlere ilk önce cami, yanında medrese ve etrafında pek çok müştemilat vakfiye olarak tesis edilerek, yeni alınan yerlerde topluma ve devlete gerekli din, ilim ve eğitim hizmetlileriyle, devlet kademesinde lüzumlu olan adli ve idari personel yetiştirilmiştir. Fethedilen ve sözü edilen hizmetlerin gerçekleştiği memleketlerden biri de Bosna-Hersek'tir. 1463'de fetihle başlayan faaliyetler, idarenin 1878'de Osmanlılardan Avusturya-Macaristan'a geçmesine dek dört asır boyunca sürdürülmüştür. Bu makalede, gerek Bosna ve gerekse İstanbul Osmanlı medreselerinde eğitim görüp tefsir alanında çalışma yapan Boşnak kökenli beş müfessirin hayatları, Kur'an ve Kur'an ilimlerine dair bazı eserleri incelenmektedir. Bu müfessirler: Sûdî Efendi Bosnevî, Ali Dede Mostârî (Türbe Şeyhi), Abdullah Bosnevî (Şârihu'l-Fusûs), Muhammed Emin Bazarlî ve Hilmi Baba (Taşlıcavî) Bosnevî'dir. Bosnalı müfessirler, dönemin geleneksel ilim anlayışı olan sûre ve âyet tefsiri yazma geleneğini devam ettirmişler, tam tefsir olarak yeni bir şey ortaya koyamamışlardır.

Anahtar kelimeler: Bosna, Bosnalı müfessirler, Osmanlı, Âlimler.

Abstract

The Ottoman Empire has inherited a very rich cultural heritage from the Seljuk's and they carried them even further. After the conquest of any place, Ottomans firstly build mosques and next to them madrassas and around them many other outbuildings, where in these places state and society were in need of religion, science and educational administrative and legal staff. One of the countries conquered and these services are carried out is Bosnia-Herzegovina. Those activities began after the conquest in 1463 and continued for four centuries until the Ottoman Empire left the administration in 1878 to Austria-Hungary. In this article, life of five Bosnian commentators educated in Ottoman madrasa in Bosnia and also in Istanbul along with some of their Qur'an related works are examined. These commentators are Sudi Efendi al-Bosnawi, Ali Dede Mostari (Mousoleum of Sheikh), Abdullah al-Bosnawi (Expounder of Fusus al-Hikam), Muhammed Emin Bazarli and Hilmi Baba (Taşlıcavi) al-Bosnawi. Bosnian commentators have not produced an unused commentary of the all Quran, but they continued traditional education of the time period that surah and verses commentary.

Keywords: Bosnia, Bosnian Commentators, Ottoman, Scholars.

Giriş

Bosna-Hersek coğrafi olarak Balkan yarımadasının güneybatısında yer almaktadır. İdarî yönden VII. asırdan XII. asra kadar Sırp-Hırvat yönetiminde, XII. asrın başlarından itibaren de bir müddet Macarlar ve Bizans hâkimiyetinde kalmıştır.¹

Bosna tarihi 1137'den 1878 Avusturya-Macaristan idaresine kalıncaya kadar, Ban hâkimiyeti (1137-1251), Banların gerileme devri (1251-1314), Kotraman devri (1314-1377), Bona Krallığı (1377-1463), Macaristan ve Osmanlılar arasında taksimi (1463-1528) ve Osmanlı idâresi (1528-1878) olmak üzere altı döneme ayrılabilir.²

Bizi ilgilendiren zaman dilimi ise Osmanlı idaresi dönemidir. Çalışmanın başında Bosnalıların İslâm'la tanışmasının önünü açan şu bilgiyi de kaydetmek yerinde olacaktır: Bosna Ban hükümdarlarından Kulin (1180-1203), Bizans hâkimiyeti döneminde; 1199'da Papalığın resmi düşüncesine muhalif fikirler yaymaya başlamış ve bu fikirler daha sonra Bosna Kilisesinin resmi mezhebi ve İslâm'a yakın olan Bogomil mezhebini ortaya çıkarmıştır.³ Adını IX. asırda yaşayan Makedonyalı Papaz Bogomil'den; öğretilerini ise sekizinci asırda yaşamış Maniheist kökenli Paulican'lardan⁴ alan bu mezhebin tâbiileri haç ibadet sembolü olarak görmüyor,⁵ çocukların vaftiz edilmesini kabul etmiyor, şarap içmeyi de reddediyorlardı.⁶

Bosna-Hersek'in İslâm'la tanışması XV. asırda Osmanlılarla başladığı genel kanaat olarak kabul edilmekle birlikte,⁷ yörenin İslâm'la tanışması Bosna-Hersek bölgesiyle sınırlı kalmamış Güney Slovenler'den (Yujni Slaveni) bazı azınlıkların Hristiyanlığın o bölgeye gelmesinden önceye dayandığı zikredilmektedir.⁸ Diğer Slavların aksine Bosnalıların İslâm'ı isteyerek kabul etmeleri, Bosna'da İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasına ve kökleşmesine sebep olmuştur.⁹ Bosna-Hersek halkı İslâm'ı kabul ettikten sonra Müslümanlar hâkim unsuru teşkil ediyor, askeri ve mülki makamlara getiriliyorlardı. 1544 tarihinden 1611 yılına kadar Bosnalılardan dokuz kişi Osmanlı Devleti'nde sadrazamlık makamına getirilmiştir. Şüphesiz bunların başında Gâzî Hüsrev Bey (1520-1542) gelmektedir. Hüsrev Bey, Bosnalı Müslümanlar için bir kısmı bugün de hala hizmet veren pek çok ilmî, insânî vakıf, emlak ve kütüphane tesis etmiştir.¹⁰

Osmanlılar da fetih sonrası İslâm'ın öğretilmesi için medreseler ve kütüphaneler açmışlar, bu yapının devamı için vakfiyeler oluşturmuşlardır. Bunun doğal sonucu olarak bu topraklarda genellikle İslâmî ilimlere, özellikle de tefsir ilmine dâir bazı çalışmalar yapılmıştır. Şimdi bunların ayrıntısına geçelim:

* Yrd. Doç. Dr. SAÜ., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. egulsen@sakarya.edu.tr

¹ Besim Darkot, "Bosna", *İA, MEBY*, İstanbul 1979, II, 729; İsmail Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek ve Kosova'da Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ankara 1992, s. 10.

² Darkot, "Bosna", II, 730; Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 10.

³ M. Tayyip Okıç, "Neşredilmemiş Bazı Türk Kaynaklarına Göre Bosna Hristiyanları", (trc. Salih Akdemir, Recep Duran), *İslâmî Araştırmalar*, VI/4, Ankara 1993, s. 235.

⁴ Mehmet Çoğ, "İslâm Bizans İlişkileri Bağlamında "Pavlikanlar" Üzerine Bir Değerlendirme", *FÜİFD.*, 13/2, 2008, s. 73-87.

⁵ Altan Çetin, Galip Çağ, "Bosna'nın Osmanlı İdaresine Geçişinde Bogomillğin Etkisi", *Tarih Okulu Dergisi* 2011, sayı IX, s. 23.

⁶ Alexander Solovjev, "Jesu li Bogomil Poštovali Krst", *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu*, Sarajevo 1984, III, 101.

⁷ Kemal Başçı, *Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek Müslümanlarıyla İlişkileri (Ayrıntıdan 1914'e)*, (Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ankara 1998, s. 6.

⁸ Bardhi, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek*, s. 7-8.

⁹ Altan Çetin ve diğeri, "Bosna'nın Osmanlı İdaresine Geçiş", s. 19-35.

¹⁰ Darkot, "Bosna", II. 725-729.

1. Osmanlı Dönemi Bosnalı Müfessirler

Tespit edebildiğimiz Bosnalı tefsir âlimlerinin sayısı beştir.¹¹ Bu âlimlerin eserlerinden yirmi altı adedi sûre ve âyet tefsiri ile Kur'ân ve ilimlerine dâirdir. Bunların detaylarıyla alakalı olarak şunları söyleyebiliriz:

1.1. Sûdî Efendi el-Bosnevî (ö.1000/1591-92)

1.1.1. Hayatı

Asıl adı Ahmed'dir. Bosna-Hersek'in Karadağ sınırındaki Cajniçe kasabasının Sûdî köyünde doğmuştur. Memleketinde başladığı tahsilini ikmal için çeşitli memleketlere ve şehirlere seyahat etmiş, bu cümleden olarak Saraybosna, İstanbul,¹² Erzurum, Diyarbakir, Şam, Bağdat, Kûfe ve Necef'te eğitimine devam etmiş, pek çok ilim erbabıyla görüşmüş ve sohbetlerine katılmıştır.¹³ Bu arada Mekke'ye gidip hac görevini yaparak İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da Atmeydanındaki İbrahim Paşa Sarayı'nda bulunan *Ğilmân-ı Hâssa*'da hocalık yapmıştır.¹⁴ Ölüm yılı hakkında 1000/1591-92, 1005/1596 ve 1007/1099 olmak üzere değişik tarihler verilmektedir. Mezarı İstanbul Aksaray Yusuf Paşa Camii haziresindedir. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Sûdî Efendi Türkçe ve Arapça'nın yanında Fars dili konusunda da döneminin başarılı âlimlerindedir.¹⁵ Eserleri şunlardır:

1.1.2. Tefsirle İlgili Eseri

1. *Tefsiru Kavlihi Teâlâ "Ya eyyühe'l-müzzemmil kumi'l-leyle illâ kalilen"*

Bu zata ait kütüphane araştırmalarımız neticesinde biz bir ayet tefsiri tespit edebildik. Bu çalışma, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü nr. 185'de bulunmaktadır ve şu özellikleri taşımaktadır: Risâle 222x127, 150x69 mm. ebadında ve talik yazı ile kaleme alınmıştır. Sayfalar 17 satır olup, ilk sayfa yıldızla süslenmiştir. Sayfa kenarları yıldız cetveli olan ve rahat okunabilen talik yazı orta bir uçla yazılmış, bazı kelimeler ve âyetlerin üzerinde kırmızı, diğer yerlerde siyah mürekkep kullanılmıştır. Geniş bırakılan sayfa kenarlarında bazı açıklamalar bulunan risâlenin hattı rahat okunmaktadır. Çalışmanın tamamı iki varaktır.

Eserin başı:

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى قال الله تعالى تلتطفنا لحبيبه صلى الله عليه وسلم وتكرما وترحما، يا أيها المزمّل قم متوجها إلى الصلاة إن كان النزول حين بدأ الوحي أو داوم عليها إن كان بعد الوحي وعلى الثاني تعريض.....

Eserin sonu:

علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض، وإن كان ذلك في تخفيف التهجّد فالمراد بالتخيير بين قيام نصف الليل وإن قص عنه والزائد عليه أجزاء ساعات الليل لا أعداد الليل، سعدى جلبي.

Sûdî Efendi, ferağ kaydı olmayan bu risâlesinde Müzzemmil sûresi 1-4. âyetlerin yorumunu yapmaktadır. Besmele, hamdele ve salveleden sonra âyetin tefsirine geçmiştir. Risâlede, ilk âyetlerde geçen " يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ، قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نَصَفَهُ أَوْ انْقَصَ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ " geçmiştir. Risâlede, ilk âyetlerde geçen " *Ey örtüsüne bürünen, geceleyn kalk (namaz kıl); yalnız gecenin birazında (uyu). Gecenin yarısında (kalk) yahut bundan biraz eksilt veya bunu artır.*" ifadelerindeki

¹¹ Bosnalı müfessirlerden hâşiyesi olanlar, bir başka çalışmada ele alınacaktır.

¹² Hancı, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 101.

¹³ Muhammed Aruçi, "Sûdî Bosnevî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 466.

¹⁴ Hancı, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 101.

¹⁵ Aruçi, "Sûdî Bosnevî", XXXVII, 466.

murâd-i ilâhînin ne olduğu açıklamaya çalışmıştır. Allah (cc.) Peygamberine ikram ve rahmetiyle “يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ قُمْ”-*Ey örtüsüne bürünen geceleyn kalk (namaz kıl.*” emri, vahyin bidayetinde ise namaza, sonrasında ise namaza davamı ifade ettiğini belirten müellif, âyetteki murâd-i ilâhîyi filolojik tahlille şöyle açıklamaktadır: “الَّيْلُ” lafzındaki “lâm” istiğrak içindir. Aksi halde meçhulün meçhulden (bilinmeyenin bilinmeyenden) istisnası gerekir. “إِلَّا قَلِيلًا، نِصْفَهُ أَوْ انْقِصَ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ” kavli, “الَّيْلُ” lafzından istisnadır. “نِصْفَهُ” kelimesi ise “قَلِيلًا” kelimesinden bedeldir. “نِصْفَهُ” kelimesindeki gâip “hû” zamiri, ya “الَّيْلُ” sözcüğüne veya “قَلِيلًا” kelimesine râcidir. İlkine göre Hz. Peygamber’e (sav.) lütfedilen gece kıyâmı üç seçenekten birisidir: Tam olarak gecenin yarısı, üçte ikisinden biraz fazlası veya üçte biridir, bu da yarısının azıdır. Zamirin “قَلِيلًا”e râci olması durumunda, mana “قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَ اللَّيْلِ”-Birazı hariç, geceleyn kalk!. Birazın yarısı.” olmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’e (sav.) sunulan gece kalkma seçeneği; gecenin yarısından daha azıdır.¹⁶

Müellif bu risâlede Beyzâvî, Keşşâf ve Hasen, İbn Sîrin, İbn Temcit’e müracaat ederken, nahvî ve belâğî tahlillerde de bulunmuştur.¹⁷

Kur’ân naslarını bu kabil yöntemlerle sadece lafzî yönünü anlamaya çalışmak, nasların anlaşılmasını zorlaştıracak ve gölgeleyecektir.

1.1.3. Diğer Sahalara Âit Eserleri

1. Şerh-i Dîvân-ı Hâfız
2. Şerh-i Gülistân
3. Şerh-i Bostân
4. Şerh-i Lugat-ı Şâhidî
5. Risâle-i Südi Efendi
6. Şerh-i Kâfiye
7. Şerh-i Şâfiye
8. Tercüme-i takrîrât alâ hutbeti Ferîdü'd-dîn
9. Hâşiye alâ şerhi Hidâyeti'l-hikme
10. ed-Dav' tercümesi
11. Şerh-i Mesnevi; Risâle-i müşkilât-ı ve ıstîlâhât-ı Mesnevi
12. Hüsn'ü Dil

1.2. Ali Dede, Alâeddîn Ali b. Mustafa ez-Zigetvârî el-Mostârî el-Bosnevî (Türbe Şeyhi) (ö.1007/1598)

1.2.1. Hayatı

Diğer müfessirimiz Mostar doğumlu Ali Dede, ilk eğitimini ülkesinde yapmıştır. Ardından İstanbul'da yüksek eğitiminin ardından, Bosna'lı Bâli Efendi'nin halifesi Nüreddinzâde'ye intisap ederek halifelerinden olmuştur.¹⁸ İrşad vazifesi için gittiği ülkelerin âlimleriyle sohbetler yapan Ali Dede, birkaç kez hac görevi için Hicaz'da bulunmuştur.¹⁹ 1593 yılında III. Murad tarafından Makam-ı İbrâhim'i yenilemek göreviyle gönderildiği Mekke'de *Temkînü'l-makâm fi Mescidi'l-harâm* adlı eserini kaleme almıştır.²⁰ Kanuni Sultan Süleyman'ın 1556'da Zigetvar Kalesi fethi sırasında

¹⁶ Südi Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye, nr. 185, vr. 1a-b; Konu ile alakalı daha geniş bilgi için bkz. Semîn Ahmed b. Yusuf el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, (tah. Ahmed M. el-Harrât), Dâru'l-kalem, (3. Baskı), Şam 2011, X, 510-516.

¹⁷ Südi Bosnevî, Hamidiye, nr. 185, vr. 1a-2b.

¹⁸ M. Serhan Tayşi, “Ali Dede Bosnevî”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 386.

¹⁹ Hancîş, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 138.

²⁰ Tayşi, “Ali Dede Bosnevî”, II, 386; Hancîş, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 138.

vefatı üzerine, türbesinde şeyh olarak bulunan Ali Dede, kabrin yanı başındaki Halvetî Tekkesi'nin şeyhliğinde bulunduğu, "Türbe Şeyhi" lakabının da buradan geldiği ifade edilmiştir. Satırcı Muhmed Paşa'nın cihat görevi ve mücâhitlere vaaz için 1598'de Varat (Veradin) Seferi davetine de katılan Ali Dede, dönüş yolunda ikinci namazını kılarken secdede vefat etmiş ve Zigatvar'a defnedilmiştir.²¹ Eserlerinden bazıları şunlardır:

1.2.2. Tefsirle İlgili Eserleri

1. Tefsîru Şeyh Ali Dede

Ali Dede'nin tefsire dâir çalışması hakkında biyografisini veren hiçbir kaynakta bilgi bulunmamaktadır. Araştırmamız neticesinde, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 2958/04'da *Tefsîru Şeyh Ali Dede* isminde bir çalışmasını tespit ettik. Tefsirin ismi ve yazarı eserin girişindeki boş sayfada *تفسير شيخ علي دده* ibaresiyle belirtilmesine rağmen, içeriğinde Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* isimli eserinin istinsah edilmiş kopyası olduğu görülmektedir. Ali Dede'nin bu isimde bir tefsirinin olduğunu başka kaynaklarda da rastlayamadık. Bu kütüphane kayıtlarına bir zühul eseri kaydedilmiş olmalıdır. Kimin tarafından ve ne zaman istinsah edildiği belli olmayan çalışma Mâide 94. ayette son bulmaktadır.²²

2. Havâtimül-hikem ve hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz (Esiletü'l-hikem)

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik pek çok soru bulunan bahsedeceğimiz diğer eseri *Esiletü'l-hikem*'e gelince: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 352'de kayıtlıdır. Bunun dışında Kastamonu, Çorum, Kayseri ve İstanbul'un muhtelif kütüphanelerinde yazma ve matbu muhtelif nüshaları bulunan eser, 217x123, 140x73 mm. ebadında, sayfalar 17 satır olup, ilk sayfa süslüdür. Boş olan ilk sayfada Hacı Beşir Ağa'ya kayıtlı yazı ve vakıf mührü bulunan eserin sayfaları yıldız cetvellidir. Güzel olan ve rahat okunabilen nesih yazı, orta bir uçla yazılmıştır. Bazı kelimeler, sorular, cevap kelimesi ve bazı önemli yerler kırmızı, diğer yerlerde siyah mürekkep kullanılmıştır. Orta genişlikte olan kenarlarda, çok az açıklamalar bulunmaktadır.

Eserin başı: الحمد لله أكمل حمد وأتمه بلسان الحمد أولا وآخرا، وأفضل الصلاة وأعم التسليم على خير خلقه وخاتم رسله باطنا وظاهرا... حوامل أعلام أحكام شرعه ومطالع أنوار أقرار رشده نجوم الهدى فقد اقتدى من بهم اقتدى أما بعد: فهذه فهرست الكتاب وبرناجه.....

Eserin sonu: نسأل الله باسمه الأعظم، وأسماؤه الحسنی، ووجهه الكريم وسلطانه القديم، أن يمن علينا وعلى إخواننا من ذكر معرفة دنیا،.....

واحشرنا تحت لواء حبيبه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم آمين، اللهم آمين.

Ferağ kaydı bulunmayan çalışma 321 varaktır ve iki kısma ayrılmaktadır. 1a varakla başlayan ve 22a varakta son bulan ilk kısımda yazar, kısa girişin ardından on iki yıldız yörüngesi, on iki hicri ay veya on iki burç tabir ettiği, her kısımda otuz olmak üzere toplam, 360 hikmetli -ekserisi Kur'an'la ilgilidir- soruların bir tür fihristini yapmıştır. 23a varakta başlayıp 302b varakta son bulan ikinci kısımda ise ilk kısımda zikrettiği hikmetli soruların cevaplarını müstefid bir şekilde açıklamıştır.

Bu sorulardan bazıları şöyledir: Berâe/Tevbe sûresinin evvelinde besmele bulunmamasının hikmeti nedir?. Kur'an'ın "ba" harfiyle başlamasının sebebi nedir?. Fâtîha sûresinin *Fâtihatü'l-Kitâb* ve *Ümmü'l-Kur'an* diye isimlendirilmesinin hikmeti nedir?. İhlas sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olmasının hikmeti nedir?. Tefsir ve

²¹ Peçevî, *Tarih*, II, 219-220; Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 138; Osmanlı Müellifler, I, 115; Kakhâlâ, *Mu'cemül-müellifin*, VII, 243.

²² Yazma için bkz. Ali Dede Bosnevî, *Tefsîru Şeyh Ali Dede*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 2958/04.

te'vil ne demektir?. Fâtiha'nın hamd ile Bakara'nın hece harfleriyle başlamasının hikmeti nedir?. Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih olarak ayrılmasının hikmeti nedir?. Tevrat neden tek seferde indirildi?. Yüce Allah (cc.) kendisinin cennette görülmesini "ziyâde" lafzıyla zikretmesinin hikmeti nedir? vb. gibi pek çok soruya cevap aramaktadır.

Örnek vermek gerekirse 44. hikmette müellif, Tevrat'ın neden cümleten, tek seferde indirildiğinin hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: İtkân sahibinin bazı muhakkiklerden naklettiğine göre Tevrat, okuma-yazma bilen Musâ'ya (as.) indirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim ise okuma yazma bilmeyen Hz. Peygamber'e indirilmiştir.²³

Çalışmada bilhassa İbn Arabî'nin *Fütühat*, Suyûtî'nin *İtkân*, Sanhaci'nin *Kenzü'l-esrâr* ve Nisâbü'rî'nin *Münâsebât*'ından yararlanılmıştır. Bunun yanında sahabe ve tabiin sözleri, hadis mecmuaları ve diğer tefsir kaynaklarından da istifade edilmiştir. Müellif kıyamet alametlerini içeren yedi evreyi/hal zikrederek çalışmasını sonlandırmıştır.²⁴

1.2.3. Diğer Sahalara Âit Eserleri

1. *Muhâdarâtü'l-evâil ve müsâmerâtü'l-evâhir*
2. *Temkînü'l-makâm fi'l-Mescidi'l-Harâm*
3. *Terbîu'l-merâtib ve'l-usûl*
4. *Risâle fi beyâni ricâli'l-gayb*
5. *Tercüme-i kasîde-i rûhânîyye*
6. *Mevâkifu'l-âhire ve'l-letâifü'l-fâhira*
7. *Envâru'l-meşârik*
8. *Usûlü's-subâiyyât*
9. *el-Risâletü'l-intisâriyye*
10. *Risâle fi teşrihi's-sûfiyye*
11. *Sübâiyyât fi'l-fürûg*
12. *el-İntisâr li kudreti'l-ahyâr*
13. *Tercüme-i esmâi'l-hüsnâ*
14. *Hayâtü'l-kulûb*
15. *Ferâidü'l-leâli*
16. *Fevâidü'l-fikhiyye*
17. *Fedâilü'l-cihâd*²⁵

1.3. Abdullah b. Muhammed el-Bosnevî el-Bayrâmî (Şârihu'l-Fusûs) (ö.1054/1644)

1.3.1. Hayatı

Bir diğer Bosnalı müfessir Abdullah Abdî b. Muhammed'dir. *Fusûsu'l-hikem*'i şerh ettiğinden dolayı İslâm dünyasında *Şârihu'l-Fusûs* lâkabı ile tanınmakta ve Bosnalılar tarafından Gâibî olarak bilinmektedir.²⁶

1584 yılında Bosna'da doğmuştur.²⁷ Doğduğu yere nispetle Bosnevî, ikinci dönem Melâmîler'i olarak bilinen Bayrâmî Melâmîleri'nin önde gelen temsilcilerinden olmasıyla da Bayrâmî nisbesiyle anılmaktadır. Mezar taşında Rûmî kaydı mevcuttur.²⁸

²³ Ali Dede, *Esiletü'l-hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa, nr. 352, vr. 58.

²⁴ Ali Dede, *Esiletü'l-hikem*, vr. 23a-302b.

²⁵ Kahlîle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 243.

²⁶ Muhammed el-Hancı, *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi u'lemâi ve şua'râi Busna* (tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), 1. Baskı, Hecer li't-tibâ' ve'n-neşr, Kahire 1992, s. 124-125.

²⁷ Hancı, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 124; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 236.

Eğitimine doğum yeri olan Bosna'da başlayıp, İstanbul'da devam etmiştir. İstanbul'a ne zaman geldiği ve nasıl bir eğitim aldığı bilinmemektedir. İstanbul sonrası dönemin ilim ve kültür merkezlerinden olan Bursa'ya gelerek orada Hasan Kabâdûz'a (ö.1010/1602) intisap edip²⁹ seyrü sülûkünü tamamlamıştır.³⁰ Şeyh Abdülmecid Halvetî'den de istifade etmiştir.³¹ 1636'da Mısır'a, oradan hac için Mekke'ye gitmiş, ziyaret ettiği yerlerdeki âlimlerle ilmi ve tasavvufi sohbetler yapmış, büyük devlet adamları yanında itibar görmüştür.³² Hac dönüşü Şam'da bir müddet kalarak, manevi şeyhi Muhyiddîn İbn Arabî'nin yanında inzivaya çekilmiştir. Arkasından Konya'ya gelerek, vefâtına kadar da burada yaşamıştır.³³

Abdullah Bosnevî, ilmî ve tasavvufî konulara vukûfiyeti sayesinde bir taraftan tasavvufî düşüncenin; özellikle de Bayrâmî Melâmîliği'nin Hicaz bölgesinde tanınip yayılmasına öncülük etmiştir.³⁴

Öğrencileri arasında, muhaddis Garsüddîn el-Halîlî, mutasavvîf Muhammed Mirzâ ed-Dimeşkî es-Sûfî, Muhammed Mekkî el-Medenî ve Muhammed b. Ebî Bekir el-Kaû'd bulunmaktadır. 1644'de Konya'da vefat etmiş ve Sadreddîn Konevî'nin yanına defnedilmiştir. Mezar taşında "Hâzâ kabrû garîbillâh fi arzîhi ve ismühü Abdullah." yazılıdır. *Hulâsatü'l-eser* yazarı Muhibbî onu anlatırken şöyle demektedir: Abdullah Rûmî, Rum diyarı âlimlerinin övgüye değer büyüklerinden, âlim, âmil, aklî ve naklî ilimlerde mütebahhirdir.³⁵

1.3.2. Eserleri

Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ* isimli kitabında, Abdullâh Bosnevî'ye âit 61 çalışma kaydetmiştir.³⁶ Bunların ekserisi fazla hacimli olmayan, çoğunluğu tasavvuf ve tefsirle alakalı risâlelerdir. Bu eserlerin ayrıntılarına dair şunlar söylenebilir:

1.3.2.1. Tefsir ve Kur'an'a Dâir Eserleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Abdullâh Bosnevî'ye âit, tefsire dâir yirmi dolayında çalışma bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Bosnevî, Kur'an-ı Kerim'deki muhtelif sûrelerden seçtiği âyetleri tefsir etmektedir. Tefsirle ilgili bu risâlelerde, çoğunlukla işâri tefsir metodu hâkimdir. Müellifin neden yalnız bu âyetleri seçtiği bilinmemekle birlikte, İbn Arabî'nin *Fütühât*'ından nakiller yapması ve *Fusûs*'u şerh etmesinin bu âyetlerin seçiminde etkili olduğu söylenebilir. Bu tefsir risâlelerinin çoğu, müellif nüshası olarak, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129 numaradaki bir mecmuada bulunmaktadır. Bosnevî'ye ait tefsir koleksiyonunu şu şekilde sıralamamız mümkündür.

1. Besmele'nin Fatîha ile okunuşu
2. Fatîha, 1/5. âyet
3. Mâide, 5/6. âyet
4. A'râf, 7/31. âyet
5. Hûd, 11/6. âyet
6. Hûd, 11/7. âyet
7. Hûd, 11/7. âyet

²⁸ Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1989, I, 87.

²⁹ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 79.

³⁰ Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 236.

³¹ Kara, "Abdullah Bosnevî", I, 87.

³² Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 124.

³³ Kara, "Abdullah Bosnevî", I, 87.

³⁴ Gölpinarlı, *Melâmîlik*, s. 79; Kara, "Abdullah Bosnevî", I, 87.

³⁵ Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 124.

³⁶ Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 130.

8. Hûd, 11/96. âyet
9. Yusuf, 12/24-25. âyetler
10. Yusuf, 12/110. âyet
11. Hicr, 15/99. âyet
12. Kehf, 18/86. âyet
13. Meryem, 19/1-16. âyetler
14. Taha, 20/12. âyet
15. Zuhruf, 43/33. âyet
16. Haşır, 59/22-24. âyetler
17. Kalem, 68/1. âyet
18. Abese, 80/17-23. âyetler
19. Adiyat, 100. sûrenin tamamı
20. Asr, 103. sûrenin tamamı

Şimdi bu âyetlerin yorumuna dair Bosnevî'nin açıklamalarından örnekler verebiliriz.

1. *Risâletü Refî'l-hicâb fî ittisâli'l-besmeleti bi Fâtihati'l-Kitâb*

Risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/5'da bir nüshası mevcuttur. Çalışma mecmuanın 5. sırasında 48b ve 49b varakları arasındadır. Eser için 298x184, dıştan 225x98 mm. ebadında ve sayfa kenarları cetvelsizdir. 23 satır ve normal genişlikte olan sayfaların 49b bendinde bazı açıklamalar bulunmaktadır. Müellif hattı olan eserde talik yazı, ince bir uç ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Çalışmanın *أَمَّا بَعْدُ* kelimesi ile cümle sonlarındaki noktalarda ve hadislerin üzerinin çiziminde kırmızı mürekkep kullanılmıştır ve hattı rahat okunabilmektedir.

Eserin başı: الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد خاتم النبيين أما بعد، فقد روى طلحة عن مالك عن مكحول عن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم.....قال بالله العظيم لقد حدثني محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وقال وبالله العظيم لقد حدثني جبريل.....

Eserin sonu: فإذا حمدت الله فاحمده بهذا الجمع والحضور، حتى يتصل نور الشهود الذي في البسملة بنور الشهود الذي في الفاتحة فتكون لك الفاتحة نورا على نور، وبالله التوفيق.

Ferağ kaydı: حرر في بلدة ازتكيد من بلاد الروم في منزل عمر أغا في آخر العشر الأول من شهر رمضان سنة ست وثلاثين وألف.

Arapça kaleme alınan esrin muhtevasında müellif, Besmeleyi Fatihâ ile birlikte okuyanın günahlarının bağışlanacağı, lisanının cehennem ateşinde yanmayacağını söylemektedir. Çalışmada besmele ve zikirle ilgili bazı hadisler de yer verilmektedir. Hz. Peygamber'den (sav.) nakledildiği gibi zikrin, münferit veya cemaat halinde olabileceği de belirtilmektedir. Hak Teâlâ'nın zâkir ile beraber olduğunu ifade eden bazı hadislerle de zenginleştirilen tasavvuf eksenli risâle, bir şeyle beraber olanın onun şahidi olduğu ifadesiyle son bulmaktadır.³⁷

2. *Kitâbu tecelli'n-nûri'l-mübîn fî mir'âti "İyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in"*

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2396/17'de, Cârullah Efendi 2129/6'da, Şehid Ali Paşa 2788/1 ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 7919'da birer nüshası mevcuttur. Bizim araştıracağımız Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/6'da bulunan nüsha mecmuanın 6. sırasında, 50b-53b varaklar arasındadır.

³⁷ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/5, vr. 48b-49b.

Çalışma, gerek mecmua ve gerekse iç tasvip itibarıyla bir önceki risâlenin fiziki özelliklerine sahiptir.

Eserin başı: الحمد لله المحمود بالحمد المختص مقام الجمع وينبوع الفيض والجود الذي جعل.... الذي جعل الصلاة مواصلة بينه وبين عبده خصوصا في حالة السجود..... أما بعد، فهذه الرسالة سميت بتجلي النور المبين في مرآت إياك نعبد وإياك نستعين.....

Eserin sonu: فإذا عبدت الله فاعبده بهذه الجمعية والحضور، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى

الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

Ferağ kaydı: وقع الفراغ عن تحرير هذه الرسالة يوم السبت في أواخر شهر صفر سنة ثمان وعشرين وألف.

Müellif bu risâlesinde, besmele, hamdele ve salveleden sonra insanın dünyada ibadet için yaratıldığı hususunu “رِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” âyeti çerçevesinde yorumlamaktadır. Yüce Yararıcı'nın sonsuz kudret ve azametinin şükre layık olduğunu, dolayısıyla kulun yalnız O'ndan yardım dileyeceği ve kendisine verilen nimetin şükürünü eksiksiz ifa etmek durumunda olduğunu açıklamaktadır. İbn Arabî'nin *Fütühât*'ından yararlanılan bu risâle, vaaz ve nasihat üslubunda yapılmış bir çalışmadır.³⁸

3. *Risâle lübbi'n-nevâh fi hakîkati'l-kıyâm ila's-salâh*

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/19'de bir nüshası bulunmaktadır. Çalışma, mecmuanın 19. sırasında ve 105ab varaklar arasındadır. Tamamı 32 satır olan ve kenarında bir açıklama bulunmayan risâle iç ve dış ölçü itibarıyla bir önce vasfedilen eserin özelliklerine sahiptir.

Başı: الحمد لله الودود، والصلاة على سيدنا محمد الحامد والمحمود، قال الله تعالى، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، الآية القيام إلى الصلاة أعم من القيام إليها عند استماع الأذان من البيت أو الدكان أو غير ذلك..... والسعي إليها في المسجد ومن القيام إليها.....

Sonu: متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز، لأنه خلف عن الحقيقة، والخلف لا يعارض الأصل وأيضاً الحقيقة لاتسقط عن المسمى بخلاف المجاز.

Ferağ kaydı olmayan tek varak halindeki risâlede Bosnevî, Mâide sûresinin 6. âyetinde yer alan “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ” ifadesindeki “kıyâm” kelimesini açıklamaktadır. Risâlede müellif, âyetteki “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ-Namaza kalkmak istediğinizde” ifadesinin evde, dükkânda veya diğer yerlerde ezan duyulduğunda kalkmaktan ve yine mescitte müezzinin kameti ile namaza yönelmekten daha geniş anlam ifade ettiğine yer vermektedir. Müellife göre bunun abdest almak için yapılan kıyam olduğunu, bununla kişinin ibadete başlamış olacağını, onun için müezzin namaz için kâmetinde namaza başlanılmadığı halde, namazdaymış gibi “قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ” namaza kalkıldı” ifadesini kullandığını söylemektedir. Bazıları buradaki kıyamın, kişinin abdestli olarak iftitah tekberiyle namaza başlaması olduğunu söylese de bunun, hakikatten mecaza kayma olduğunu, hakikatin yanında mecazın düşeceğini belirterek risâle son bulmaktadır.³⁹

³⁸ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/6, vr. 50b-53b.

³⁹ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/19, vr. 105ab.

Daha önceki risâleler gibi bu da yeme-içme adabıyla alakalı nasihat türü bir çalışmadır.

4. *Kitâbü lübbi'l-lüb fi beyâni'l-ekl ve's-şürb*

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/15'de bir nüshası bulunan eser, mecmuanın 15. sırasında 81b-85a varaklar arasındadır. 23 satır olan ve normal genişlikteki sayfa kenarlarında açıklama bulunmamaktadır. Eserin, fiziki ve yazım özellikleri bir önceki risâlelerle aynı karaktere sahiptir.

Eserin başı: الحمد لله الذي أخرجنا من حضرة العماء والغيب، وضيق العدمية والكرب، إلى فضاء الوجود.....
.....للتحقق بالعبودية التي هي مركز دائرة القطب..... قال الله تعالى كلوا واشربوا.....

Eserin sonu: ولا بد من نشر بهما من الأحكام الطبيعية والتحاقها بالرابطة الذائبة بالحضرات القدسية،
والسراقات الإنسانية قال الله تعالى

إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، وبالله التوفيق.

Ferağ kaydı:

حرر في غرة شهر المحرم سنة ثلاث وثلاثين وألف.

Besmele, hamdele ve salvelenin ardından müellif, A'raf 31. " وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ " kavlini, irfânî bir neşve ile yorumlamaktadır. Bosnevî'ye göre insanlar, bu dünya hayatının insanı kemal rütbesine ulaştıran yer olduğunu anlamamıştır. Ona göre İnsanlar bu dünyada istedikleri gibi tasarrufta bulunamazlar. Yeme ve içmede mutedil olmaları gerekmektedir. Yüce Allah, kâmil insan sûretinde Rabbanî marifetin insanlara geçmesini istemektedir. Yeme-içmede israf yapmamamızı emretmektedir.⁴⁰

Eser konu ağırlıklı bir tefsir çalışması niteliğinde olmanın ötesinde, yazarın diğer çalışmalarını gibi işâri gelenek çerçevesinde hazırlanmış bir nasihat risâlesidir.

5. *Risâle fi tefsîri kavlihi teâlâ "ve lein ezagne'l-insâne minnâ rahme"*

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/14'da bir nüshası vardır. Çalışma mecmuanın 14. sırasında ve 80a-81a varakları arasındadır. İlk sayfa 13, diğeri 23 ve 19 satır yazılmıştır. 81a sayfasının sonunda bir sonraki risâlenin ismi zikredilmektedir. Risâle müellifin önceki çalışmalarıyla aynı özelliklere sahiptir.

Eserin başı: وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ زَعَوْنَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُؤْسِكُمْ، هذا بيان لشدة إنهماك الإنسان في الدنيا ونعمائها وجوداً، وشدة تهالكه في أمورها نزعاً منه وفقداً، أي ولئن أعطينا الإنسان من فضلنا نعمة رحمة عليه في حالة عسره وفقره.....

Eserin sonu: أولئك لهم مغفرة عند الله أي غفر لذنوبهم جميعاً وأجر كبير جزاء لصبرهم وأعمالهم الصالحة.
لجمعهم بين الصبر في الضراء وبين الشكر في السراء والنعماء، وبالله التوفيق.

Çalışmanın ferağ kaydı ve mukaddimesi bulunmamakta ve Hûd sûresi 6. âyetle başlamaktadır. Çalışmada, insanoğlunun Yüce Allah tarafından sıkıntılı ve fakir zamanlarında kendisine bir nimet tattırılıp geri alındığında son derece ümitsiz ve nankör olduğu, hâlbuki her halükarda insanın sabırlı ve şükredici olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Kaynak kullanılmayan çalışma, vaaz ve nasihat türünde yazılmıştır.⁴¹

⁴⁰ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/15, vr. 81b-85a.

⁴¹ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/14, vr. 80a-81a.

6. Kitâbu el-Müsteva'l-a'lâ fiş'şürbi'l-ahlâ fi tefsîri kavlihi teâlâ "ve Kâne a'rşühü ale'l-mâ"

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2788/4'de ve Cârullah Efendi 2129/7'de birer nüshası bulunmaktadır.

Cârullah Efendi mecmuasının 7. sırasında ve 53b-62b varaklar arasında bulunan ve öncekilerle aynı ölçü ve evsafa sahip yazma, şöyle başlamaktadır:

Eserin başı: الحمد لله الذي في عزة الوحدة الذاتية والغناء، فأراد أن يعرف ويحصل له كمال الظهور والاستجلاء والجلال، نخلق العنصر

الأعظم أعني الماء بركة جامدة كالجوهرة في الاستدارة والبياض في ظلمة الغيب والعماء، والله يهدي لنوره من يشاء وسميته بالمستوى الأعلى في الشرب الأحلى وبالله التوفيق. قال الله تعالى في سورة هود وكان عرشه على الماء.....

Eserin sonu: الكشف والإطلاع على منبع الفيض والجور، من الرسل والأنبياء باستئزال أرواحهم إلى عالم المثال، وأمن الورثة من كمل الأولياء أولى الفضل والكمال، وأمر بالسؤال منه حيث قال فاسئل به خبيراً، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

Ferağ kaydı: وقد وقع الفراغ من تحرير هذه الرسالة في بلدة ازتكيد من بلاد الروم، يوم الحادي والعشرين من شهر جمادى الأخرى سنة ثمان وعشرين وألف.

Bosnevî çalışmada, besmele, hamdele, salvele ve saygın bir girişin ardından Hûd sûresi 7. âyetini açıklamaktadır. Müellif, suyun yaratılışının yerin-göğün yaratılışından önce olduğunu söyleyen felsefe, astronomi ve meteoroloji bilginlerinin hâdiseye aklı olarak yaklaştıklarını, usûl ve fîrûya ait delilleri ortaya koymadıklarını belirtmektedir. Yazar çalışmasında, Beyzâvî ve Ebussuûd Efendi'yi âyette arştan sonra yaratıldığı zikredilen suyun malum/bilinen su olduğu yorumları sebebiyle tenkit etmektedir. Ona göre bu yaratılış silsilesi arş, ardından kürsü, felekü'l-atlas, felekü'l-menâzil, sonra su, hava ve ateşten ibarettir. Arşın ve sonrasının yaratılışını erkeğin menisinden başlayarak anne karnında gelişen bir çocuğa benzeten Bosnevî, arşın -âyetteki gibi- üzerinde olduğu zikredilen suyun arşı meydana getiren nurânî su olduğunu söyleyerek çalışmasını tamamlamaktadır. Eserde bazı râziye ve astronomi bilgileri bulunmakla birlikte çalışma, tassavufî bir mevîza niteliğindedir.

Bazı hadislerle de yer verilen risâlede, Beyzâvî, Ebussuûd, Suyûtî, İbn Arabî gibi kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Yine müellif İbn Abbâs, Zeyd b. Erkam, Hasen, Ebû Ca'fer Râzî'nin ifadeleriyle de düşüncelerini desteklemektedir.⁴²

7. Risâle fi tefsîri kavlihi teâlâ "ve Hüvellezî halaka's-semâvâti ve'l-arza fi sitteti eyyâm"

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah 2129/12'de bir nüshası bulunan çalışma, mecmuanın 12. sırasında ve 77b-78a varaklar arasında ve 78a sayfanın yarısında son bulmaktadır. Tamamı 17 satır ve normal genişlikte olan risâlenin sayfa kenarında iki açıklama mevcuttur. 78a sayfasının başlangıcına yakın bir yerde bir sonraki risâlenin ismi yer almaktadır. Önceki risâlelerle aynı mecmuada bulunan eser, bu çalışmalarla aynı ölçü ve vasıflardadır.

⁴² Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/7, vr. 53b-62b.

قال الله تعالى في سورة هود: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ. من أيام تلك Eserin başı: الأطلس، وكان عرشه على الماء منذ خلقه الله منه ليلوكم أي يخبركم أيكم أحسن عملا، قوله تعالى ليلوكم يجوز أن يتعلق بخلق، لأن الغرض من خلق السماوات والأرض.....

Eserin sonu: ويحصل في قلوبنا كمال الاستعداد والتجليات الإلهية ويتحقق بنا المغفرة الربانية والعبادة المطلوبةوالحمد لله رب العالمين.

Ferağ kaydı: في أوائل محرم الحرام سنة ثلاثين وألف.

Risâle, bir önceki Hûd 7. âyetin yorumuna devam niteliğindedir. Bosnevî ilk önce nahvî ihtimallere değinerek خَلَقَ kelimesinin لَيْلُوكُمْ kelimesinin atfedilmesi durumunda, yerlerin-göklerin yaratılmasındaki maksadın, insanlardan kimin daha iyi ibadet edeceğinin tespiti olduğunu zikreder. Aynı kelimenin كَانْ lafzıyla da irtibatlı olmasının mümkün olduğunu belirten müellif, bu durumda arşın su üzerinde yaratılmasının insanların hayat sahibi olmalarıyla, imtihan edilmeleri olduğunu belirtir.⁴³ Risâle irfânî tevîl ağırlıklı bir çalışmadır.

8. Risâle fi tefsîri kavlihi teâlâ “velakad erselnâ Mûsâ bi âyâtinâ”

Yazmanın, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah 2129/13'da bir nüshası bulunmaktadır. Çalışma mecmuanın 13. sırasında ve 78a-80a varakları arasındadır ve 80a sayfasının yarısında son bulmaktadır. Eserde ilk sayfa 20, diğerleri 23 satır ve normal genişlikte olan marjlarda bazı açıklamalar mevcuttur. 80a sayfasının ortasında bir sonraki risâlenin ismi zikredilmiştir. Eser müellifin önceki çalışmalarıyla aynı vasıflara haizdir.

Eserin başı: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَيُّ بِالْآيَاتِ التَّسْعِ، كما قال في سورة بني إسرائيل، وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ، وهي العَصَا، واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنون ونقص الثمرات أو غيرها

Eserin sonu: كأنه كان يعرف أن من ادعى الرسالة من رب العالمين كامت له بينة تشهد على صدق دعواه فطلب منه البينة على صدقه في دعواه الرسالة من رب العالمين،.....فأنتج لئن موسى عليه السلام قوله هذا فافهم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

Ferağ kaydı: في أواسط صفر الخير سنة ثلاثين وألف.

Hamdele ve salvele zikredilmeden başlanılan risâlede Abdullah Bosnevî, müfessir Beyzâvî'nin Hz. Musâ'ya (as.) Tevrat indirilmeden önce verilen mucizelerinin bazısını ki-Hûd sûresi 96. âyette geçen “âyâtina” “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا” kavli de bu kabildendir-Tevrat lafzı ile açıkladığını, bunun yanlış olduğunu, Hz. Musâ'ya (as.) ilk önce iki mucize (sahife), ardından da asâ (değnek), parlak el, tufan, çekirge, haşere, kurbağalar, kan, senelerce kuraklık, kıtlık ve ürün azlığı vb. gibi dokuz mucize verildiğini, Firavun ve avenesinin boğulmasının ardından kendisine Tevrat indirdiğini aktarmaktadır. Çok fazla kaynak kullanılan çalışmayı, bir reddiye veya tashih risâlesi olarak görmek mümkündür.⁴⁴

⁴³ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/12, vr. 77b-78a.

⁴⁴ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/13, vr. 78a-80a.

9. el-Burhânü'l-celiy ve'd-delilü'l-aliy fi tefsiri "li Nasrife anhü's-sûe"⁴⁵

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3611/3'de bir nüshası bulunan yazma, mecmuanın 3. sırasında ve 27b-39b varaklar arasında ve içten 195x14, dıştan 141x66 mm. ebadındadır. 19 satırlık sayfalar normal genişlikte olup, 28 ve 29. varaklar hariç genelde kenarlar boş ve cetvel çekilmemiştir. Rahat okunabilen talik yazı, kalın bir uçla yazılmış ve tamamında siyah mürekkep kullanılmıştır. Çalışmanın ve لهذا علم، gibi kelimeleri, cümle sonlarındaki noktalar, virgüller ve âyetlerin üzerinin çizimi kırmızı mürekkeple yapılmıştır. Çalışmanın ilk sayfasında eserin adı ضوء الدليل والبرهان الجلي والمدخل العلي في ضوء البرهان الجلي والدليل العلي في ضوء السوء عن وجه الآية التي تترجم عن حال يوسف النبي عليه السلام، تأليف مولانا الشيخ الإمام والعلامة الهمام المولى السوء عن وجه الآية التي تترجم عن حال يوسف النبي عليه السلام، في مدته ونفعنا والمسلمين ببركته أمين.

Eserin başı: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي تجلّى لحقائق الرسل والأنبياء في حضرات الغيوب وخزائن معصيته، العماء فأظهرها أعلى رتب التعينات وأسنى مراتب التعقلات للأشياء..... ثم تجلّى بتجل آخر فأظهر فيها صور روحانيتهم الكلية على ما يقتضي استعدادتها من الكمال والبهاء.....

Eserin sonu: ما جزاء من أراد بأهلك سوءا واسنادها السوء إليه لدفع التهمة فقط التي توجب العقوبة بالسجن فيه معصيتهم. أو العذاب عن نفسه وتوجب وقوع الناس فيه معصيتهم.

Ferağ kaydı bulunmayan çalışmada her zamanki gibi Bosnevî, son derece belliğ bir üslupla Allah Teâlâ'ya hamd, Resulüne salat ve selamdan sonra Yûsuf sûresi 24 ve 25. "ولقد همت به وهم بها لولا أن رأ برهان ربه" âyetlerin tasavvufi yorumunu geçmektedir. Bosnevî, Yusuf'un (as.) kadına meyletmesini şu şekilde yorumlamaktadır: Ona göre Züleyha'nın ma'siyet işlemeye meyledip bunda ısrar etmesiyle, Yusuf'un (as.) meyledip bunu gerçekleştirememesi, arasında fark bulunmaktadır. Yusuf (as.) eğer Allah Teâlâ'nın burhanını görmemiş olsaydı, ona meyledip gönlünden geçeni yapacaktı. Bosnevî'ye göre, Yusuf'un (as.) kadının isteğini reddetmesine vesile olan burhan ya kadının ma'siyet arzusu öncesi veya o esnada kendisine indirildiğini söyler. Yusuf'a (as.) gösterilen burhanın onun kadına meylinden önce olduğu varsayımına göre Yusuf'un, (as.) rüyasının yorumundan ve babası Yakup'un (as.) onun peygamberliği ile ilgili yaptığı müjdeden haberi olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan burhan Yusuf'a, (as.) kadına arzusu sırasında gösterilmiş ise uykuda on bir yıldız, güneş ve ayı görmesi ve bunların kendisine secde etmesi, önceki vahyin bir defa daha ve ilkini teyit ederek gösterilmesinden ibaret olduğunu söyler.

Ona göre Yusuf (as.) küçükken vahye mazhar olmuştur. Çünkü resüller ve nebîler, kendilerine risâlet görevi verildikten sonra masum oldukları gibi, öncesinde de Allah Teâlâ'nın koruması altındadırlar.

Bosnevî, bu risâlesinde kaynak olarak Hz. Âişe, Süddî, Hasen, İkrime, Katâde ve Mücâhit'in görüşlerine yer vererek düşüncelerini pekiştirmektedir. Müfessirlerden yalnız Beyzâvî ve İbn Arabî'nin görüşlerine yer vermektedir. Risâle âyetin tasavvufi bir yorumundan ibarettir.⁴⁶

⁴⁵ Kakhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 257; Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, I. 60-62; Zirikli, *A'lâm*, IV, 101-102; İshak Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'ân Araştırmaları", *Makâlât*, 1991/1, s. 101.

⁴⁶ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 3611/3, vr. 27b-39b.

10. *Risâle fi tefsiri kavlihi teâlâ "Hattâ ize'steyese'r-Rusûl"*

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah 2129/9'da ve Hacı Mahmut Efendi 2396'da birer nüshası bulunmaktadır.

Cârullah 2129/9'daki nüsha mecmuanın 9. sırasında ve 71b sayfasındadır. Son satırda bir sonraki risâlenin ismi zikredilmektedir. Kenarları boş olan eser, daha önce zikredilen açıklamalarla aynı ölçülere hâizdir.

Eserin başı: قال الله تعالى في سورة يوسف: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ، بَيَانَ لِحَالِ الرِّسْلِ، مِنْ قَبْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مع قومهم في عاقبة أمرهم...

Eserin sonu: نزل عليهم اليأس بعد إيمانهم بالله ورسله وتكذيبهم الرسل واستحقوا العذاب الأليم بالإجماع
الطبيعية، والصفات الحيوانية، وبالله التوفيق.

Besmele, hamdele, salvele ve ferağ kaydı bulunmayan ve tek sayfa olan çalışma, Yusuf sûresi 110. âyetin teviliyle başlamaktadır. Hz. Peygamberden (sav.) önceki peygamberler, kavimlerinin kendilerini yalanlamalarını ya Hûd 36. âyette zikredildiği gibi "وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ.." gibi 52. âyette "فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ.." geçtiği gibi hissiyatlarıyla veya her ikisiyle birlikte anlamışlardır. Risâlenin sonunda çağrılarının yalanla karşılık bulunduğu dönemlerde Peygamberlerin Yüce Allah'a iltica ederek, zalim olan kavimlerine karşı yardım istedikleri ve bunun sonucunda tabiî âfetlerle cezalandırıldıkları zikredilmektedir.⁴⁷

11. *Sırr-ı yakîn fi tefsiri kavlihi teâlâ "va'bud Rabbeke hattâ ye'tiyeke'l-yakîn"*

Çalışma, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi koleksiyonu 2129/2'de, mecmuanın ikinci sırasında 29b-35b varaklar arasındadır. Çalışma 298x184, 225x98 mm. ebadında ve sayfa kenarlarında cetvel yoktur. 23 satırlık normal genişlikte olan sayfaların marjları ekseri boşdur. Eserde talik yazı, ince bir uç ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Çalışmanın bazı kelimelerinde, cümle sonu noktalarında ve âyetleri belirleyen çizgilerde kırmızı mürekkep kullanılmış olup, yazı rahat okunabilmektedir.

Eser, Farsçadır. Çalışma بحمد رب العالمين تسبیح hamd ifadesiyle başlamakta ve Farsça bir şiir ile son bulmaktadır. Ferağ kaydında ise şu bilgi bulunmaktadır: حرر في أواخر شهر صفر سنة أربع وثلاثين وألف ثم نقل في أوائل شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثين وألف. Besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Abdullah Bosnevî, bazı ihvanın kendisinden *yakîn*'in manasını talep ettiklerini, Rahmân'ın yardımıyla onların isteklerini bu risâle de izah ettiğini ve risâleye "*Sırr-ı yakîn fi tefsiri kavlihi teâlâ "va'bud Rabbeke hattâ ye'tiyeke'l-yakîn."* ismini verdiğini zikretmektedir.

Müellif Hicr sûresi 99. âyeti yorumladığı eserin girişinde, Abdurrahmân Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns* isimli çalışmasında Şeyh Cemaleddîn Bakilnecar'ın, âyette geçen *yakîn* kelimesinin anlamını *vech-i kadîmin şuhûdu* (Allah'ın görülmesi) olarak yorumladığını zikretmektedir. Kulu bu hale götüren ibadetin/kulluğun ise nefis, ruh, kalb, akıl ve bütün cismi, tüm isimlerin feyz masdarı olan uluhiyyet makamına yöneltmektir. "*Hattâ ye'tiyeke*" kavlindeki *kâf*'in kulun zatına delâlet ettiğini, emrolunduğu ibadetin ise *yakîn* ve *şuhûde* (Allah'ı görme) götüren ve cömertlik hazinelerin açılmasına sebep olan ibadet olduğunu vurgulamaktadır. Bazı müfessirlerin *yakîn* kelimesine ölüm

⁴⁷ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/9, vr. 71b.

anlamı verdiklerini, bunun Hz. Peygamber (sav.) hakkında doğru olmadığını, onun mahza kul ve kâmil ubûdiyetle muttasıf olduğunu belirtmektedir.

Bu âyetin Hz. Peygamber (sav.) hakkında nâzil olduğunu ve ümmetinden havassın dışındakileri de kapsadığını, bu durumda kelimenin ölüm anlamında da kullanılabileceğini zikredilerek risâle son bulmaktadır. Çalışmada insanın sorumluluğu tasavvufi bir yorumla ele alınmaktadır.⁴⁸

12. *Kitâbu Meşriku'r-rûhâniyye ve mağribu'l-cismâniyye fi tefsîri kavlihi Teâlâ "Hattâ izâ belağa mağribe'ş-şemsi vecedahâ tağrubu fi aynin hamie"*

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/10'de bir nüshası bulunmaktadır. Çalışma, mecmuanın 10. sırasında ve 71b-73b varaklar arasındadır. Yazmanın 23 satır ve normal genişlikte olan sayfa kenarlarında tek bir açıklama bulunmaktadır. Ölçüleri mecmuanın önceki risâleleri gibi olan çalışmanın ismi, bazı kelimeleri, cümle sonlarındaki noktalar ve âyetlerin üzerinin çiziminde kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

Eserin başı: الحمد لله الذي أوجد عين الجسمانية، مغرب الشمس اللطيفة الإنسانية، في أقصى المراتب الكونية، في ساحل البحر الروحانية، لأجل المعرفة الربانية، كما أشار إليه بقوله: حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي الْأَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ..... عَيْنَ حَمِيَّةٍ، وجعل قلوب أهل الإصطفاء مشارق الشمس

Eserin sonu: ولكن وقعت الرؤية هكذا لأن التجليات الإلهية منسطة من الذات الأحادية تابعة إياها

مشرفة عن الغروب بالنسبة إليها، بل

بالنسبة إلى المحل الذي تقلص منه التجلي ورجع إلى أصله، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

Eser, Kehf sûresi 86. âyetin tasavvufi yorumudur. Besmele hamdele ve savalenin arkasından Bosnevî *حَمِيَّة* kelimesinin lugavî manasını ve kelimedeki kıraatleri ele aldıktan sonra, Batı'nın cisimler âlemini, Doğu'nun ise ruhlar âlemini sembolize ettiğini söyler. Güneşin ruhu, Zülkarneyn'in ise rûhi ve cismânî sıfatlarla muttasıf olan sâlikin kalbini ifade ettiğini aktarır. Ona göre insan bedeninin inşasında şühüd mertebesine varan sâlikin kalbi ki o ruhun batısıdır; ruhun güneşini kara çamurlu bir pınarda batıyor görmesidir. Bu minvalde devam eden çalışma, âyetin manası ışığında tasavvufi yorumların yapıldığı bir risâledir.⁴⁹

13. *Kitâbü keşî's-sırrı'l-mübhem fi evveli sûreti Meryem*

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/17'de bir nüshası bulunan çalışma, mecmuanın 17. sırasında ve 89b-99a varaklar arasındadır. Sayfa kenarlarında bazı açıklamalar bulunan eserin ölçüleri öncekilerle aynı olup, kenar boşlukları normaldir. Bazı kelimeler, âyet üzeri çizgileri ve cümle bitimindeki noktalar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Eserin başı: الحمد لله الذي ذكرت رحمته الذاتية حقايق الكل من الأنبياء في الغيب المجهول والعدم، فظهوروا فيه

بالقبض الأقدم في صورة ظلمة الغيب كالضوء في بهم الليل والظلم قال الله تعالى في سورة مريم كهيعص، ذُكِرَ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُهُ رَزَوِيًّا.

Eserin sonu: ويوم يبعث حيا في القيمة الكبرى عند استهلاك جميع حواسه وقواه الظاهرة والباطنة في وجود

الحق ووجوده بالوجود الإلهي الموهوب وكونه حيا بالحياة الدنيا الإلهية الأبدية، والحمد لله رب العالمين.

⁴⁸ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/2, vr. 29b-35b.

⁴⁹ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/10, vr. 71b-73b.

Ferağ kaydı:

تم يوم العاشر من شهر ذي الحجة سنة أربع وثلاثين وألف.

Bosnevî bu çalışmasında, Meryem sûresi ilk 16 âyetlerin tefsirini yapmaktadır. Besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir mukaddimenin ardından, ذَكُرْ رَحْمَتِ رَبِّكَ kavlindeki “kâf” harfinin Hz. Peygambere (sav.) aidiyetini, sûrenin evvelindeki “kâf, hâ, yâ ayn, sâd” harflerinin de onun ismi olduğunu belirttiikten sonra “kâf” harfinin Kâfî’den, “ha”nın Hâdî’den, “yâ”nın Muhyî’den, “ayn”nın Âlim’den ve “sâd”ın ise Sâdik’tan olduğunu söyler. Bazı kıraat vecihleri ve nahvî yorumların verildiği açıklamanın ardından Zekeriyya’nın (as.) yakın akrabalarının vefatı, amca çocuklarının da dini ihmal eden kimseler olduğu, vefatı ile idarenin uzak akrabalarına geçecek olması ve dinin zayıflayacağı korkusu ona, âyette “إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا” şeklinde zikredilen gizli duayı yapmaya ittiğini aktarmaktadır. Risâlede zaman zaman lügavî açıklamalar, nahiv ve sarfla ilgili tahliller, kıraat vecihlerinin yer aldığı âyet aralıklarına tasavvufî yorumlar ve yüceliği ifade eden belağî nükteler serpiştirilmiştir.

Kaynak olarak İbn Abbâs ve müfessirlerden Beyzâvî’den yararlanılan eserde her ne kadar bazı nahiv ve kıraat vecihlerine değinilse de daha ziyâde işârî ağırlıklı değerlendirmeler ön plandadır.⁵⁰

14. Kitâbu halî'n-na'leyn fi'l-vusûl ilâ hazratî'l-cem'ayn

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/20 ve Nafiz Paşa 503'de birer nüshası bulunmaktadır. Cârullah Efendi koleksiyonundaki çalışma, mecmuanın 20. sırasında 107b-115a varaklar arasında ve 23 satırlık normal genişlikte olan sayfaların kenarlarında bazı açıklamalar bulunmaktadır. Çalışmanın bazı kelimelerinde, cümle sonlarındaki noktalarda ve âyetlerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiş olup, yazının okunuşu normaldir. İç, dış ve kenar ölçüleri mecmuanın diğer risâleleriyle aynıdır.

Eserin başı: الحمد لله الذي أوجد بالحرفين، دائرة الوجود ذات الوجهين، مشتملة على قوسين، ومنقسمة على قسمين ومنتصفة على شطرين، وخلق الإنسان على صورتين.....الواصل إلى حضرة الجمعين، محمد صلى الله عليه وسلمأما بعد فقد ستل منا واحد من الإخوان

Eserin sonu: ويشاهد المعاني في مواطنها، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، سبحانه اللهم أنت الأول والأخر والظاهر والباطن و أنت على كل شيء قدير، وأنت بكل شيء محيط، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحكم لله رب العالمين.

Ferağ kaydı bulunmayan risâlede Bosnevî, Tâhâ sûresinin 12. âyetini açıklamıştır. Müellif kısa bir girişin ardından tefsiri yazma sebebini, kardeşlerimizden birisi bizden Rabbimizin Musâ'ya (as.) vahyettiği “فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى” âyetinin tefsirini Hz. Peygamberin (sav.) hadislerinde zikrettiği yedi derinlik/sır üzere yapmamızı istedi, biz de bu isteği Rabbimizin izniyle yerine getirdik, diyerek açıklamaktadır. Müellif eserinde, yüce Allah (cc.) kulun derecesi hangi mertebede bulunursa, Rabbimiz ona o mertebede hitap etmektedir. Bu sırların aslı yedidir, bunun türevlerinin nihâyeti ve sayısının belli olmadığını söylemektedir. Ayakkabı insana evine varıncaya kadar lüzumludur, öyle ise önce yolculuk esasları, yol hazırlığı ve yolcunun yola girmeden önceki ihtiyaçlarından bahsedilmesi gerektiği belirtilmektedir.

⁵⁰ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/17, vr. 89b-99a.

Bosnevî insanoğlunun, ezel-ebed, zâhiren-bâtinen, dünya-ahirette dâimi sefer halinde olduğunu, bedenî amellerle Allah'a (cc.) zahiri yolculuk yaptığını, batını olarak da gizli amellerle ona yaklaşmakla emrolunduğunu, zikretmektedir.

Yüce Allah'ın Musa'ya (as.) ayakkabılarını çıkarmayı emretmesindeki hikmeti ise şöyle açıklar: Bir görüşe göre ayakkabı yolda ayakları korumak ve yolda yürüyen yolcular için gereklidir. Musa (as.) eve ulaştığı için ayakkabılarını çıkarması istenmiştir. Bir başka görüşe göre de ayakkabı şeran uygun bir hayvan derisinden malül olmadığından terk etmesi istenmiştir, demektedir.

Âyette zikredeceğini söylediği yedi boyutu/batın ise şu şekilde açıklamaktadır: İnsanın nefsidir, aklıdır çünkü o Hz. Musa'ya hitap edilen ağaç mesabesindedir. Diğer ruhlardan farklı olan insanın ruhu kastedilmektedir. Yine insanın cesedi, tecelligahı olan kalbi, kâmil insan makâm-ı kabî kavseyn ve yedincisi olarak Yüce Rabbimiz kendine hitap ederek ilk taayyün mertebesine yani "ev ednâya" işaret ettiğini aktarmaktadır. Bu yedi derinlik kime açılırsa o mevcudun sırrı olduğu ifadesiyle risâle son bulmaktadır.

Tamamen tasavvufî terim ve ifadeler doğrultusunda ele alınan risâlede, kaynak olarak İbn Arabî ve *Halu'n-na'leyn* kitabının yazarı Faslı Ebû Kâsım Kısay'ın ismi verilmiştir.⁵¹

15. *Risâle fi tefsîri kavlihi teâlâ "velevlâ en yekûne'n-nâsü ümmeten vâhîde"*

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah 2129/11'de bir nüshası mevcuttur. Çalışma mecmuanın 11. sırasında ve 73b-78a varaklar arasında ve 78a sayfasının bidayetinde son bulmaktadır. Normal genişlikte olan sayfaların kenarları 77b hariç boştur. 78b sayfasında bir sonraki risâlenin ismi verilmektedir. Çalışma, aynı mecmuada olması hasebiyle daha önceki risâlelerin fiziki özelliklerini taşımaktadır.

Eserin başı: الحمد لله حمداً لمحمدين، والصلاة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد أن فاعلم أن أسفل

العالم كلها هذا

العالم العنصري الطبيعي الظلماني الذي رد إليه الإنسان كما قال تعالى: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.....

Esrin sonu: ولكن لم نجعل حتى لا يرغب الروح والقلب في الحظوظ النفسية التي في يد النفس والهوى فلا يقع
الجمع والاتحاد بينهما وبين النفس والهوى، أعود بالله من الضلال بعد الهدى.....

Ferağ kaydı:

تم في اليوم الثالث عشر من رجب سنة ثلاثين وألف.

Risâlede, Zuhurf sûresi 33. âyetin وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ tefsirine yer verilmiştir. Besmele, hamdele ve salvelenin ardından Yüce Allah'ın insanları tek ümmet olarak yarattığı, onlara yolladığı elçilerinin ardından iman eden etmeyen şeklinde ikiye ayrıldığı zikredilir. İnkârcıların önceki halleri üzere ısrar ettiklerini zikreder. Onların elinde bulunan dünya hayatı ve ziynetini Müslümanlar istemesinler, cehalette ve inkârda onlarla birlik olmasınlar, bozulmasınlar, zikirden yüz çevirmemeleri için "Rahman'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri, evlerinin kapılarını, üzerine kurulacakları koltukları hep gümüşten yapardık. Onları altına mücevhere boğardık" buyurmaktadır.

⁵¹ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/20, vr. 107b-115a.

Ardından سَقْفًا kelimesindeki kıraatlara ve âyetteki nahvî vecihlere değinen Bosnevî, bu tezini tasavvufî yorumlarla da desteklemektedir. Çalışmada kaynak olarak âyetin yorumuna katkı mahiyetinde sadece Beyzâvî'nin görüşüne müracaat edilmiştir.⁵²

16. Kitâbu el-Keşfi ani'l-emr fi tefsiri âhiri sûreti'l-Haşr

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi koleksiyonu 2129/29'da, mecmuanın yirmi dokuzuncu sırasında ve 153b-159b varaklar arasındadır. Mecmuanın genel yazım özelliklerini taşıyan ve normal genişlikte olan sayfaların marjlarında, bazı ilaveler bulunmaktadır.

Eserin başı: الحمد لله عالم الغيب والشهادة، موجد الأشياء بالقدرة بعد تخصيصها بالإرادة، الذي تجلى للغيب، فظهرت فيه صور العالم مثل فلق الصبح في ظلمة آخر الليل كما جرت به العادة..... قال الله تعالى في آخر سورة الحشر، هو الله الذي لا إله إلا هو.....

Eserin sonu: والمراتب الأرضية السفلية التي لها الإنفصال والتأثر والمربوبية له تعالى بحسب المالكية والمملوكية، وإليه ترجع عواقب النشأ من الحضرتين فهو الثنى والمتنى عليه فرقا وجمعا إجمالا وتفصيلا، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

Ferağ kaydı: في اليوم الثامن عشر من محرم سنة أربعين وألف.

Bosnevî eserin girişinde, Allah'a hamd ve Resûlüne selamın ardından her zamanki gibi edebî bir ifadeden sonra, Haşr sûresi son üç âyetin (22-24) tefsirine geçmektedir. İlk olarak, "هو-Hüve" lafzının gaybî hüviyet ve mutlak gayb ile alakalı olduğu, Allah lafzının zat yerine ikame edilen ve âyette de zikredildiği gibi وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى bütünü isim ve sıfatları içeren isim olduğu, gaybî isimleri yüklediği, müsemma yerine koyulup هو denildiğini aktarmaktadır.

Yine Bosnevî, âyetteki geçen وَالشَّهَادَةَ kelimesini açıklarken, şahâdeti hakikî ve izafî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Şahâdet-i hakikinin, hissî ve umumun gördüğü şahadet olduğunu, izafî şahadet'in ise gaybın mukabili olan şahâdet olduğunu açıklamaktadır. Her şeyin batını ve zahiri olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın gaybı ise onun içi, ruhu, kalbi ve manevî yönü olduğunu söyler. Şahâdeti ise onun görünüşü, bedeni, hissî ve hissî davranışları olduğunu aktarır. İnsan batını ile gaybî şeylere ve ilâhî sıralara muttali olurken, şahâdet ile hissî şeyleri anladığını söylemektedir.

Daha çok İbn Arabî'nin *Fütühât*'ının kaynak olarak kullanıldığı risâlede Allah'ın (cc.) sıfatları tasavvufî bir neşve ile irşad ve vaaz üslûbunda ele alınmaktadır.⁵³

17. Risâle fi'n-Nûn

Risâlenin, Süleymaniye Kütüphanesi Haşim Paşa 21/11'de bir nüshası bulunmaktadır. Yazma mecmuanın 11. sırasında, 75b-79b varaklar arasında ve 210x133, 145x105 mm. ebadındadır. Çalışmada 18 satırlık sayfalar normal genişlikte olup, genelde marjlar boş, sayfa kenarları cetvelsizdir. Eserde rika' yazı, ince bir uç ve tamamında siyah mürekkep kullanılmıştır. Hattı oldukça zor okunmaktadır ve ukdeli cümleler kullanılmıştır.

⁵² Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/11, vr. 73b-78a.

⁵³ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/29, vr. 153b-159b.

الحمد لله الذي تقدمت ذاته عن نسبة الأسماء وإضافتها الذي أظهى صوراً لإعيان الثابتة والحقائق الفنية: **Başı:** بالتجلي الذاتي في الحضرة العلمية على صورة ضعيفة بها وهياتها وأوجد الأعيان الوجودية بالتجليات الأسمانية والصفات الربانية وجعلها مظاهر التجليات

Sonu:

ويتجلى له ربه بحسب حاله في تلك النشأة وحسب داره التي انتقل إليها فتكون النشأة الدنيوية في حقه أكل في النشأة الأخروية لسقوطه عن رتبة القابلية إلى السعادة.

Ferağ kaydı bulunmayan eserde “nûn” hafinin açıklamasının yanında, ağır iş’ârî yorumlar bulunmaktadır. İfadelerinin güçlendirilmesinde her zamanki gibi müellif, İbn Arabî’den yararlanmaktadır.⁵⁴

18. *Kitâbu keşfi esrârî’l-berere fî tefsîri kavlihi teâlâ “Kutile’l-insânü mâ ekfere”*

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/22’de bir nüshası bulunan çalışma, mecmuanın 22. sırasında ve 115b-120a varaklar arasındadır. 23 satırlık normal genişlikte olan sayfa kenarlarında bazı açıklamalar bulunan eserde, müellifin ilk sırada zikredilen eserindeki ölçü ve yazım kuralları hâkimdir.

Eserin başı: **الذي أبهم الأمر وسره، فأراد أن يظهر من أسرار غيبه ما حباه وأخمره، قال تعالى في سورة عبس،** الحمد لله قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ

Eserin sonu: **قال اليوم أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، فكل به صلى الله عليه وسلم أمر الدين ولا يكمل كما قال في** حَقَّقَهُمْ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ فَلَا يَكُونُ قَوْلُهُ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ عَامَاً، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

Ferağ kaydı: **يوم الجمعة وهو اليوم الثالث عشر من شهر رمضان المبارك سنة تسع وثلاثين وألف.**

Bosnevî, kısa bir girişin ardından Abese sûresi 17-23. âyetlerin “ قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ، مِنْ ” “أَيُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ، ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ، ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ، ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ، كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ” tasavvuf ağırlıklı yorumuna geçmektedir. Âyetin, Ebû Leheb’in oğlu Utbe hakkında indiğini ifade ederek başlayan yorum, “insan” kelimesindeki “el” takısının ahd için, “mâ”nın ise hem taaccüp, hem de soru ifade etme ihtimalini zikretmektedir. Ardından, insanın yaratılışıyla ilgili şöyle denmektedir: Önce baba sülbunda, sonra nutfe ve alaka, ardından hilkati tamamlanınca dek merhale merhale en güzel sûrette onun var edildiği vurgulanmaktadır. Zaman zaman âyeti âyetle tefsir eden yazar insanın yaratılış nüvesini oluşturan nutfenin çok zayıf ve ârızı olduğunu, gözün zahirde nutfenin sülbde oluşumunu göremediğini, hayvanî ve tabii şehvet sebebiyle gıdadan oluştuğunu, bütün insan azalarından oluştuğunu, onun için dışarı çıkışında/atılışında bütün vücudun yıkanması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine Allah insana ikram ederek, kuşların ve hayvanların yiyeceği, yeryüzüne atılan ve terkedilen bir varlık değil, içine gömüleceği bir mezar/kabir var ettiğini belirtmektedir. Böylece Bosnevî, bu risâle vesilesiyle insanın yaratılış serüvenini, sorumluluğunu ve sonunu tasavvufi bir anlatımla izah etmektedir.

Bosnevî ifadelerini pekiştirmek için, Hasen, Mucâhit, Mukâtil b. Süleymân, Zeccâc ve Kelbî’nin ifadelerini, sözlerine delil olarak kullanmıştır.⁵⁵

19. *Tefsîru sûreti “ve’l-Â’diyât”*

⁵⁴ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Haşim Paşa, nr. 21/11, vr. 75b-79b.

⁵⁵ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/22, vr. 115b-120a.

Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizâde 745/1'de bir nüshası vardır. Risâle mecmuanın 1. sırasında, 2a-6a varaklar arasında ve 155x105, 162x95 mm. ebadındadır. İlk sayfası on, diğerleri 18 ile 21 satır arasında değişen sayfalar normal genişliktedir. Sayfa kenarlarına cetvel çekilmemiştir ve çok dar olan kenarlar boş bulunmaktadır. Orta incelikte bir uçla yazılan ve zaman zaman zor tasavvufî ifadelerin yer aldığı çalışmada kolay okunan talik yazı kullanılmıştır. Besmele, bazı kelimeler ve âyetler kırmızı, diğer yerlerde siyah mürekkep kullanılmıştır. Yine âyetlerin tamamı haredidir. İlk sayfada أسود المدققين شارح الفصوص عالم السر والنصوص شيخ شيوخ تلد سلام كاشفا السر والإلهام Sonu: الحمد لله فاتح نزائن الحضرات، ومرسل الأرواح التاليات بالآيات البينات إلى مظهر جميع الأسماء: Başı: والصفات،محمد الذي أرسله بالهدى وإظهار الحق فيما بين الأرض والسموات.....وبعد، وقتنا كم سلطان أعظم وحا كان معظم خادم حرمين الشريفين.

Sonu: جنت أنلري قابلردا، سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين قوللري إيلة استقبال إيده لر وجنة إدخال إيد إ هلمر، والله يهدي من يشاء إ

لى صراط مستقيم.

حرره الفقير السيد عمر :

Ferağ kaydı

غفر له سنة 1239

Müellif mukaddimede, çalışmanın IV. Murat (ö.1049/1640) komutasındaki Osmanlı ordusunun Bağdat'ı Safeviler'den geri almak için 40 gün süren fetih yolculuğunun ardından yazılan Türkçe kısa bir tefsir olduğunu zikretmektedir. Tefsir önce Arapça,⁵⁶ ardından Türkçe yapılmıştır.⁵⁷ Çalışmaya sûrenin nüzül sebebiyle başlayan müellif, ağırlıklı olarak eserde işârî tefsir metodu kullanmıştır. Âyetlerin genelde meâlî verilmiş, son âyetlerde kısmen geniş açıklamaya gidilmiştir. İbn Arabî gibi tasavvuf önderlerinden yararlanan Abdullah Bosnevî eserini, "İnsan nasıl ölürse o şekilde dirilir ve mizâna öyle gelir." ifadesiyle tamamlamaktadır. Genel görünüşüyle eser, irşad ve mev'ıza tarzında ele alınmış bir risâledir.⁵⁸

20. Kitâbu sırrı'l-kabz ve'n-nasr fi tefsîri sûreti'l-A'sr

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi 2129/18'de kayıtlıdır. Mecmuanın 18. sırasında ve 99b-105a varaklar arasındadır. Yazmanın 23 satır ve normal genişlikte olan sayfa kenarlarında çok az açıklamalar bulunmaktadır. Esere, mecmuanın daha önce zikredilen nitelikleri hâkimdir.

Eserin başı: الحمد لله مبدئ الدهر، ومبدع عالم العقل والأمر، في ثاني والسطر، من عالم الهيمن والسكر، الذي أسس بنيان عالم الملك المسمى بالعصر، لانتفاخ الصدر البشرية الكمالية فيه لأجل الإفاضة في حضرة الجواد والبر.....

Eserin sonu: وأحكام الأسماء الوجودية، وبما تطلبه رتبة العبودية القبضتين للاستهلاك في التجليات الذاتية. والإضمحلال في قبضة الأحدية، وبالله التحقيق.

Ferağ kaydı:

حرر في أول ربيع الآخر سنة ثلاث وثلاثين وألف

⁵⁶ Tefsirin Arapça nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, nr. 2040/4 ve 2396/3.

⁵⁷ Abdullah Bosnevî, *Tefsîr-i sûre-i Âdiyât*, Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizâde, nr. 754/1, vr. 1b-2b.

⁵⁸ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizâde, nr. 745/1, vr. 2a-6a.

Abdullah Bosnevî, asr sûresinin tasavvufi yorumunu yaptığı bu risâlede, nispeten edebi bir girişin ardından, Yüce Allah'ın asr kelimesine yemin etmesinin genel anlayışa göre onun ilahî âyetlerin görülme yeri olmasına bağlamaktadır. Ona göre gece-gündüz, güneş-ay, yıldızlar ve diğer mecerrâtı Allah Teâlâ asrın içerdiği zaman diliminde izhar etmektedir. Özel anlayışa göre ise asrın ilâhi tecellilerin görülme yeri, Rabbânî sıfatların ve nurların yayılma mahalli olduğunu söylemektedir. Kur'an'da kasep edilenler, asr kelimesinde topladığından Allah Teâlâ'nın, bu kelimeye yemin ederek vahyini hitama erdirdiği dile getirilmektedir.

Kaynak olarak İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i zikredilen risâlede, daha çok asrın zaman, ikinci namazı ve sıkma gibi üç anlamı çerçevesinde tasavvufi yorumlar yapılmıştır.⁵⁹

21. *Risâle fi tefsîri kavlihi teâlâ "Yâ eyyühe'n-nâsu'budû Rabbeküm"*⁶⁰

1.3.2.2. Diğer Sahalara Âit Eserleri

Abdullah Bosnevî'nin diğer sahalara dâir 40 kadar eseri bulunmaktadır. Müellifin tasavvufi neşve ile yazdığı eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi manassâti hikemi'l-fusûs* 2. *Şerhu fusûsi'l-hikem* 3. *Kurratü ayni'ş-şühûd ve mirâtü arşi maâni'l gaybi ve'l-vücûd* 4. *Mevâkifu'l-fukarâ* 5. *Hakîkatü'l-ayn* 6. *Risâletü hazarâti'l-gayb* 7. *Sırru'l-hakâiki'l-ilmiyye* 8. *Risâletün fi şerhi'l-hamdü lillâhillezî evcede'l-eşyâe an âdem* 9. *Risâletün fi tafdüli'l-beşer ale'l-melek* 10. *el-Vusûl ile'l-hazrati'l-ilâhiyye lâ yümkin illâ bi husûli'l-ubûdiyye* 11. *Şerhun alâ nazmi merâtibi'l-vücûd* 12. *Terşihât tercümesi (Türkçe)* 13. *Gülşen-i râz-ı ârifân fi beyâni usûli râh i'rfân (Türkçe)* 14. *Şerhu cezîre-i Mesnevî* 15. *Risâletün fi't-tarîkati'l-Bayrâmiyye* 16. *Şerhu kelâmi'l-müyyedi'l-cenediy fi evâli şerhi'l-fusûs* 17. *Celâü'l-uyûn*. 18. *el-Yedü'l-ecvedü fi istilâmi'l-haceri'l-esved*. 19. *Şerhu "Rabbi yessir velâ tüassir"* 20. *Risâletün fi temessüli Cibrîl fi sûreti'l-beşer (Arapça-Türkçe)* 21. *Risâletün fi'n-neşeti'l-insâniyye* 22. *el-Münâcât*. 23. *Kitâbu'l-kurâ'r-rûhiyyi'l-memdüd li'l-azyâfi'l-vâridine min merâtibi'l-vücûd* 24. *el-Mufâdaletü'l-esmâ beyne efdali'l-beşeri ve'l-melei'l-a'lâ* 25. *Müntehâ makâsidi'l-kelimât ve mübteğâ teveccühi't-tagayyübât fi beyâni ekmeli'n-neşeât* 26. *el-Evbe fi beyâni'inâbeti ve't-tevbe* 27. *Rûhu'l-mütâbea' fi beyâni şurûdi'l-mübâya'* 28. *ed-Dürri'l-manzûm fi beyâni sırrı'l-ma'lûm* 29. *el-Gafru'l-mutlak i'nde zehâbi'l-âlemi'l-fırac* 30. *Risâletün fi kavli'l-Cüneyd* 31. *Tezyilün fi münâzeâti iblis li Sehl b. Abdullah et-Tüsterî* 32. *Tahakkuki'l-cüz bi sûreti'l-kül ve zühûru'l-fera' alâ sûreti'l-asl* 33. *en-Nüfûsü'l-vâridât fi şerhi evveli'l-fütühât* 34. *Zıyâü'l-lüma' ve'l-berk fi hazrati'l-cem'i ve'l-fark* 35. *el-Enfâsü'l-miskiyetü'r-rûmiyye fi teneffüsü'l-fevâihi'l-bâniyye* 36. *el-Kenzü'l-mahtûm fi tebe'yyeti'l-ilmi li'l-ma'lûm fi'r-reddi alâ Abdilkerim el-Ciliiyi'l-Merhûm* 37. *Sırru'l-kelimeteyn fi mutâbakati hurûfi'ş-şahâdeteyn* 38. *Mekâsıdu envârin a'yniyye ve mesâidü ervâhin tayyibetin gaybiyye* 39. *Şerhu beyti'l-mesnevî* 40. *Metâliü'n-nûri's-senâ el-münbiü an tahâreti'n-nesebi'n-Nebiiyi'l-Arabiy*.⁶¹

1.4. Muhammed Emin b. Mustafa Efendî el-Bazârlî (ö. ?)

1.4.1. Hayatı

⁵⁹ Abdullah Bosnevî, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129/18, vr. 99b-105a.

⁶⁰ Kaynaklarda zikri geçen bu çalışmaya ulaşamadık. Eser için bkz. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân İlmî Araştırmalar*, sayı 6, İstanbul 1999/1, s. 157.

⁶¹ Eserleri ve hayatı için ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1263; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 476; Hancış, *el-Cevherü'l-esnâ*, s. 125-130; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 43; Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, s. 156-157; İzzetTerziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Busna*, el-Cemiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Busna ve'l-Hersek, I. Baskı, Mostar 2003, s. 138; Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücut İle İlgili, Bir Risâlesi*, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 1996, s. 11-28; Kara, "Abdullah Bosnevî", I, 87.

Dördüncü müfessirimiz, babasının Yeni Pazar (Novi Pazar) müftüsü olmasından dolayı burada dünyaya gelmiştir. Muhammed Emin Efendî'nin doğumu ve hayatı ile alakalı kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. İlk eğitimi babasından alan ve ardından İslâmî ilimleri tahsil için İstanbul'da yirmi sene kadar çeşitli medreselerde tahsil görmüştür. Eğitiminin ardından Bosna'ya dönüşünde muhtelif şehirlerdeki medreselerde müderrislik yapmıştır.⁶² 19. asrın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilen Muhammed Emin Efendî'nin vefatı hakkında da kaynaklarda bilgi mevcut değildir.

1.4.2. Tefsirle İlgili Eseri

Muhammed Emin Efendî, Kur'ân-ı Kerim'in ilk sûresi olan Fâtiha'yı tefsir etmiş ve adını *es-Sebu'l-meâ'nî ani'l-Fâtiha* olarak adlandırmıştır.⁶³ Kütüphane kayıtlarında böyle bir esere ulaşamadık.

1.5. Hilmi Baba b. Hüseyin (Taşlıcavî) el-Bosnevî (ö. ?)

1.5.1. Hayatı

Son müfessirimiz Hilmi b. Hüseyin Bosnevî, hayatı ve ölümü hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız âlimlerimizdendir. İstanbul Medreselerinde dönemin Tuzla Müftüsü Tevfik Azapagîç ile birlikte ders gördükleri,⁶⁴ ardından Hicaz'a gittiği ve arkasından ülkesi Bosna'nın 1878'de işgali sonrası İstanbul'a avdet ederek ders halkaları yaptığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ Eserlerine baktığımızda onun âlim, fazıl, menakıp, vaaz ve irşad hususunda mahir bir zat olduğunu görmekteyiz.

Müellifimiz tamamı yazma olan eserlerini Arapça ve Türkçe olarak kaleme almıştır. Kütüphane kataloglarında bulabildiğimiz yedi adet çalışmasından ikisi tefsirle alakalıdır.

1.5.2. Tefsirle İlgili Eserleri

1. *Fethu'l-esrâr ve'l-müşkilât alâ Rûhi'l-beyân bi'l-işârât*

Bu eser, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö.1137/1725) meşhur tasavvufî tefsiri *Rûhu'l-beyân fi tefsîli'l-Kur'ân*'ı üzerine yapılan bir çalışmadır. Hilmi Baba, 1885'te tefsirin konu fihristini içeren bir çalışmayı yapmıştır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü 132'de bulunmakta olup 310x220, 228x150 mm. ebadında, varak sayısı 97 olup müellif hattıdır. İlk sayfada, kenarları kırmızı mürekkepli cetvelle çizilmiş vakıf mührü ve kaydı bulunmaktadır. Numarasız ilk sayfadaki vakıf kaydında وقد وقفت هذا الكتاب وقفا شرعيا صحيحا بشرط أن لا يباع ولا يشتري ولا يرتهن ولا يكتم من أهله ووضعت في المكتبة ففتح سلطان محمد خان طيب الله ثراه في القسطنطينية فن بدله بعد ما سمعه فإنما أتمه على الذين يبدلون، وأنا الفقير الحقير الجاور بالمدينة المنورة محب آل عبا بوسنوي حلبي بابا سنة ثلث وثلاثمائة وألف.

Yine eserin numarasız ikinci varak girişinde بفتح الأسرار هذه فهرسة فهرسته روح البيان المسمى بفتح الأسرار "bu eser, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö.1137/1725) meşhur tasavvufî tefsiri Rûhu'l-beyân fi tefsîli'l-Kur'ân'ı üzerine yapılan bir çalışmadır. Hilmi Baba, 1885'te tefsirin konu fihristini içeren bir çalışmayı yapmıştır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü 132'de bulunmakta olup 310x220, 228x150 mm. ebadında, varak sayısı 97 olup müellif hattıdır. İlk sayfada, kenarları kırmızı mürekkepli cetvelle çizilmiş vakıf mührü ve kaydı bulunmaktadır. Numarasız ilk sayfadaki vakıf kaydında وقد وقفت هذا الكتاب وقفا شرعيا صحيحا بشرط أن لا يباع ولا يشتري ولا يرتهن ولا يكتم من أهله ووضعت في المكتبة ففتح سلطان محمد خان طيب الله ثراه في القسطنطينية فن بدله بعد ما سمعه فإنما أتمه على الذين يبدلون، وأنا الفقير الحقير الجاور بالمدينة المنورة محب آل عبا بوسنوي حلبي بابا سنة ثلث وثلاثمائة وألف.

⁶² Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 148.

⁶³ Terziç, *el-İ'nâye bi'l-Kur'ân*, s. 149.

⁶⁴ Azapagîç'in makalesi ve bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Genç Osman Geçer, "Azapzâde (Azapagîç) Mehmet Tevfik'in "Hicret Hakkında Risâle" Adlı Türkçe Eseri Üzerine Bir Değerlendirme.", *Türk Bilgi Dergisi* (2010), c. XX, s. 216-225; Aynı yazar, "İşgal Sonrası Bosna-Hersek'te Göç Olgusunun Vatan Gazetesine Yansımaları", *TÜBAR*, c. XXVIII, (2010), s. 191-205; Boşnakların göçü ile alakalı bkz. Tufan Gündüz, *Alahimnet Bosna; Boşnakların Osmanlı Topraklarına Göçü* (1878-1912), Yeditepe Yay. İstanbul 2012.

⁶⁵ Hilmi Baba Bosnevî, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi 137, giriş kısmı.

Eserin sonu: الحمد لله الذي وفقنا لإظهار أنواع الروايات ولأهل القال والحال وأهل الجذبة والعشق الإلهي ففتحنا باب الرموزات وغرائب الحكايا وبالطائف البنات من تفسير روح البيان وسميته فتح الأسرار والمشكلات على روح البيان بالإشارات، وأنا الفقير بوسنوي حلمي بن حسين

طاشليجه وي.

Ferağ kaydı yoktur.

Ardından müellif ilk sayfada on dört, diğer sayfaların her birinde on altı kare kutu içinde toplam 62 adet kitap/bölüm ismi tanımlayıp, önünde çalışma içindeki sayfa numarasını da vererek bir nevi kitabın fihristini yapmıştır. Eserde, 47 kutu ise boş bırakılmıştır. Altıncı varakta başlayan ve rahat okunabilen nesih, kalın bir uç ve tamamı siyah mürekkeple yazılan eser, 16 ile 19 arasında değişen satırdan oluşmuş ve satır aralıkları kırmızı cetvelle çizilmiştir. Varak numaraları bulunan çalışmanın dar olan kenar boşluklarında, çok az ilave ve hâşiyeler bulunmaktadır. Çalışmada ilk üst başlık/bölüm بیان المقلد بيان الإسلام و الإيمان في الإیمان و إیمان المقلد بيان başlıkların/fasil hangi cilt ve sayfalarda olduğu, tefsirde kaç yerde geçtiği de önünde verilmektedir. Üst başlıklar birden fazla ciltte bulunuyorsa bunlar da ciltlere göre tanzim edilmektedir. Çalışmanın son üst/bölüm başlığı ise فضل أصحابه عليه السلام في فضل أصحابه عليه السلام başlığıdır.⁶⁶

İlk üst başlık/bölüm (في الإیمان والإسلام و إیمان المقلد بيان) altındaki bazı alt başlıklara örnek vermek gerekirse şöyledir: في الدين والإسلام، في التمثيل إلى الإیمان بيان، في إذا أسلم اليهودي أو النصراني بيان وآداب، في قول الله للأرواح الست بربكم، في الإیمان والإسلام، بيان في حقيقة الإیمان، في قوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام، في اعتقاد الحسن بيان، في حال حجاج ظالم مع المؤمنين وإيمانه، في إیمان التقليدي بيان وفيه مسائل، بيان فيما تنزع الإیمان، فيمن إذا رد شيئاً من أوامر الله يكفر بيان.⁶⁷

2. Tefsîru sûreti'd-Duhâ⁶⁸

Hilmi Baba Bosnevî'nin diğer eseri *Duhâ sûresi* tefsiridir. Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü 137'de bir nüshası bulunmaktadır. Müellif hattı olan çalışma 237x126, bbxb mm. ebadında ve varak adedi 256'dır. Numarasız ilk varakta, kenarları siyah cetvelle çizili sonradan eklendiği anlaşılan iki sayfadan ilkinin bidayetinde, "خطبة تفسير سورة الضحى للبوسنوي" ifadesi ve vakıf mührü mevcuttur. Çalışmada çok rahat okunan nesih yazı, ince bir uç ve siyah mürekkep kullanılmıştır ve sayfalar 25 satırdan oluşmaktadır. Âyetlerin ve önem atfeden kelimelerin üstünde kırmızı çizgiler keza istifade edilen kaynaklar ve cümle sonlarında bazen üç, bazen bir kırmızı nokta bulunmaktadır. Varak numaraları bulunan tefsirin, dar olan kenar marjlarında üç gözlü çiçek motifi ve çalışmada nakledilen hadis, âyet ve hikâyeleri gösteren açıklayıcı yazılar ve konu başlıkları bulunmaktadır. Bu ifadeler bazen Türkçe, çoğu zaman da Arapça kelime açıklaması şeklindedir.

Bosnevî besmele, hamde ve salvelenin ardından tefsiri yazma nedeninden söz etmektedir. Belirttiğine göre Hicaz'dan İstanbul'a dönüşünde 125 ders yapmış, pek çok ilim talibinin Ramazan ayında Şehir'de *Duhâ sûresini* tefsir ettiğini görmüştür. Bunların tefsir ve hadis kitapları, peygamber kıssaları ve evliyanın hikâyeleriyle

⁶⁶ Hilmi Baba Bosnevî, *Fethu'l-esrâr ve'l-müşkilât alâ Râhi'l-beyân bi'l-işârât*, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi, nr. 132, vr. 2-3. (fihrist bölümü).

⁶⁷ Hilmi Baba Bosnevî, *Fethu'l-esrâr*, vr. 2a.

⁶⁸ Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", s. 266.

desteklenme ihtiyacını hissetmiş, fakat rüyada abdallardan/derviş biri kendisine “İç ve isteğini yerine getir, korkma”, diyerek sunduğu içeceğe kadar, tefsir yazmaya kendisini ehliyetli görmemiştir. Bu hadisenin ardından bismillah diyerek bu eseri yazmaya koyulmuştur.⁶⁹

Bu girişin ardından Hilmi Baba, *Duhâ sûresinin* tefsirini, numarısız ilk üç buçuk varakta kendi ifadesiyle abdallar sayısınca 40 oturumda ikmal etmeyi tasarlamıştır. Araştıracağı başlıkları kenarları kırmızı mürekkeple çizilmiş kutucuklar içinde ve varak numarasını da vererek bir tür planını oluşturmuştur. Çalışmada 14 kutucuk ise boş bırakılmıştır.

Tefsirin 6b sayfasında vakıf mührü ve önceki çalışmada olduğu gibi *هذا الكتاب* وقد وقفت هذا الكتاب وقفا شرعيا صحيحا بشرط أن لا يباع ولا يشتري ولا يرتن ولا يكتم من أهله ووضعته في المكتبة ففتح سلطان محمد خان طيب الله ثراه في القسطنطينيه فن بدله بعد ما سمعه فإنما ائمه على الذين يدلون، وأنا الفقير الخقير المجاور بالمدينة Ferağ kaydı bulunmayan ve 256 varak tutan eserin ilk oturumunda sûrenin nüzül sebepleri verilmiştir. Hz. Peygamberin (sav.) yatağının altında köpek yavrusunun (cerv) ölmesi, Cebrâil'in köpek ve resim bulunan yere girmemesi, sûrenin geç inmesine vesile olduğunu, bu meyanda İslâm'da köpek besleme ve sûret yapmanın men edilmesini naklî, fikhî ve aklî delillerle kaynakları da verilerek aktarılmaktadır. Hatta sûret konusunda sözü uzatarak, resmin paralarda olması durumunun fikhî yönünü tartışırken dünyada ilk paranın, Hz. Âdem (as.) tarafından kullanıldığı tezini ileri sürmektedir.⁷⁰

Eserin baş kısmında, "وقعت ارتفاع الشمس وتخصيصه لأن النهار يقوى فيه، أو لأن فيه الساعة التي كلم موسى ربه وألقى السحرة سحدا

أو النهار ويؤيده قوله أن بأتيم بأسنا ضحى في مقابلة بياناً.....

Eserin sonu: "وأما بنعمة ربك فحدث، أي حدث بالنبوة التي أتاك الله وهي أجل النعم، والصحيح أنها تعم جميع نعم الله عليه، ويدخل تحته تعليم القرآن والشرائع والله أعلم، تفسير خزائن وتفسير المدارك، يا هو.

Ferağ kaydı bulunmayan ve 256 varak tutan eserin ilk oturumunda sûrenin nüzül sebepleri verilmiştir. Hz. Peygamberin (sav.) yatağının altında köpek yavrusunun (cerv) ölmesi, Cebrâil'in köpek ve resim bulunan yere girmemesi, sûrenin geç inmesine vesile olduğunu, bu meyanda İslâm'da köpek besleme ve sûret yapmanın men edilmesini naklî, fikhî ve aklî delillerle kaynakları da verilerek aktarılmaktadır. Hatta sûret konusunda sözü uzatarak, resmin paralarda olması durumunun fikhî yönünü tartışırken dünyada ilk paranın, Hz. Âdem (as.) tarafından kullanıldığı tezini ileri sürmektedir.⁷⁰

Tefsirde âyetler iştikak, fıkıh, kelim ve ekseri tasavvuf ekseninde şerh edilmiş, bazen de, nahiv, kıraat vecihleri üzerinde durulmuştur. Âyetlerin tefsirinde *يحكى، روي،* *يخبر* gibi ifadeleriyle başlayan uzun hikâyeler nakledilmiş ve bunlarla ilgili İbn Arabî, Mesnevî, Sırrı Sakatî, Abdülkadir Cîlî, Zünnûn-i Mısırî, Kuşeyrî, Şehristânî vb. gibi pek çok müellifin görüşüne yer verilmiş, kaynak olarak da, *İhyâu Ulûmiddîn, Tenbîhülgafîlîn, Bustânülârifîn, Mevâhib-i Ledünniyye, Mükâşefetü'l-kulûb, Şemsülvâizîn, Kısas-ı Enbiya*, gibi pek çok eserden faydalanmıştır.

Keza müellif istifade ettiği birçok tefsir kaynağına da çalışmasında yer vermiştir. Bunların başında Tefsir-i İbn Abbâs, Râğıp el-İsfehânî, Keşşâf, Razî, Nesefî, Bağavî, Hâzin, Molla Gürânî, Celâleyn, Nisâbü'rî, Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Atiyye, Medârik, Kevaşî, Seâlebî, Beyzâvî, Cafer-i Sadık, Haddâdî, Hatip Şerbinî ve Âlusî gelmektedir.

Eserinde pek çok hadis naklederek çalışmasını zenginleştiren müellif başta bunları Buhârî, Müslim, Nesâî, Tirmizî, Ebû Dâvud, İbn Mâce olmak üzere Müsned-i Ahmed b. Hanbel, Müsned-i Ebû Ya'lâ, Dâre Kutnî, Tabarânî, İbn Asâkir, Müstedrek-i Hâkim, Ebû Nuaym Hilye, Hatip el-Bağdâdî, Buhârî Tarihi, İbn Ebî Şeybe, Bazzâr, Beyhakî Delâil, Nevevî ve Deylemî gibi hadis mecmualarından yapmıştır. Fikhî meselelerde ise

⁶⁹ Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, vr. 1a-2a. (hutbe kısmı).

⁷⁰ Bu hususta fazla bilgi için bkz. Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, vr. 5a-b, 6a-b.

Aliyyü'l-Kâri'nin *Miškâtı* ile Hanefî'nin *Câmiu's-sağir* üzerine yaptığı şerhinden yararlanmıştı.⁷¹

Tefsirden örnek vermek gerekirse Hilmi Baba 36. mecliste, Kur'ân'ın ilk harekeleyen kişinin Basra'lı Ebu'l-Esved ed-Düeli olduğunu, ardından Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin onun düşüncelerini geliştirerek hareketlere bugünkü şeklini verdiğini, birbirine benzer (yâ, tâ, bâ gibi) harflerin noktalarının koyulmasında Nasr b. Âsım el-Leysî'nin rolünün büyük olduğuna yer vermektedir.⁷²

Hilmi Baba zaman zaman da يقول الفقير، يقول البوسنوي gibi ifadelerle kendi görüşünü ileri sürdüğü eserini, Kur'ân'dan ibret alınması için vaaz ve nasihat üslubuyla yazmış ve "mecâlis" adı verilen pek çok eserden de faydalanmıştır. Bu yönüyle çalışmayı, tefsirden daha çok işârî/tasavvufî içerikli "mecâlis" türü irşad kitaplarından saymak yerinde olacaktır.⁷³

1.5.3. Diğer Sahalara Âit Eserleri

1. *Mu'cizâtü'n-nebî*
2. *Kitâbun mine'l-fıkh ve'l-fetvâ*
3. *Risâle fi'l-hicreh*
4. *Risâle fi's-siyâse*
5. *Mecâlisü'l-Bosnevî*

Sonuç

Gerek Bosna'da ve gerekse İstanbul'daki Osmanlı vakıflarında Muhammed Hacış'in, *el-Cevherü'l-esnâ* isimli çalışmasında belirttiği gibi Bosna-Hersek kökenli 216 Bosnalı şâir, fakih, müfessir ve mutasavvıf vb. yetmişmiş muhtelif sahalarda pek çok eserler vermişlerdir. Bunların ekserisi son eğitimlerini İstanbul medreselerinde tamamlamışlardır. Bu müelliflerden yalnız beşi Kur'ân ve tefsiri üzerine çalışma yapabilmıştır.

Yakın geçmişte Osmanlı ile alakalı gerek genel ve gerekse özel birçok yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezi gibi çalışmalar yapılmakla birlikte, Osmanlı dönemi Bosnalı müfessirlerle ilgili müstakil çalışma araştırabildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Biz de bu boşluğu doldurmak üzere böyle bir çalışma yapmayı uygun bulduk.

Osmanlı döneminde yaşamış bu müfessirlerin hemen hepsi eserlerini Arapça olarak kaleme aldığı gözlemlenmektedir. Bu da bize o dönemde, genelde Osmanlı medreselerinde özelde Bosna medreselerinde eğitim dilinin Arapça olduğunu göstermektedir. Bunlardan Abdullah Bosnevî ve Sûdî Bosnevî dönemin bilim dili Arapça'nın yanında Türkçe ve Farsça dillerinde de eser veren üç lisan bilgisine sahiptirler.

Bosnalı müfessirlerin Osmanlı'dan tevarüs ettikleri en önemli etken işârî tefsir, sûre ve âyet tefsiri yazma geleneğidir. Bu yazarlardan biri Abdullah Bosnevî'dir. Bosnevî'nin herhangi bir devlet hizmetinde çalıştığı bilinmese de tasavvuf içerikli pek çok âyet tefsiri yazması, kitap telifinin müderrislere has bir özellik olmadığını açık bir göstergesidir. Bosnevî'nin çalışmalarının hemen hepsi, kendi hattıyla İstanbul kütüphanelerinde yazma halinde gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

⁷¹ Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, vr. 2a-25ob.

⁷² Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, vr. 218-b-220a.

⁷³ Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, vr. 86a; Hilmi Baba ve *Duhâ* tefsiri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ekrem Gülşen, "Osmanlı'da "Mecâlis" Tefsir Geleneği: Hilmi Baba b. Hüseyin Taşlıca'ı Bosnevî ve "Tefsîru Sûreti'd-Duhâ" Örneği", *Osmanlı'da Tefsir Dersi Geleneği*, İYV. Kur'ân ve Tefsir Akademisi Sempozyumu, 07-09 Ekim İstanbul 2016, bildiri kitapçığı, s. 65-96.

Yine bu minvalde Hilmi Baba'nın mufassal *Duhâ sûresi* tefsiri de dönemin tasavvuf anlayışını, ilim dili ve mecâlis tefsir geleneğini yansıtmaları bakımından çok önem arz etmektedir.

Son olarak, Osmanlı âlimleri Kur'ân tefsiri yolundaki çabalarının önemli bir kısmını haşiye, sûre ve âyet tefsiri yaparak ortaya koymuşlardır. Bosnalı âlimler de selefleri diğer Osmanlı müfessirleri gibi müstakil tefsir yazmak yerine daha önce yazılan eserlerin muhtevalarına bağlı kalmış, dönemin geleneksel ilim anlayışı olan sûre ve âyet tefsirleri yazma geleneğini devam ettirmişlerdir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân İlmi Araştırmalar*, sayı 6, İstanbul 1999/1.
- Abay, Muhammed, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı, Bursa 1992.
- Aruçi, Muhammed, "Sûdî Bosnevî", *DİA*, İstanbul 2009.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1951.
- Bardhi, İsmail, *1918-1988 Yılları Arasında Bosna-Hersek ve Kosova'da Tefsir Sahasında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ankara 1992.
- Başıç, Kemal, *Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek Müslümanlarıyla İlişkileri (Ayrılıştan 1914'e)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE., Ankara 1998.
- Besim, Darkot, "Bosna", *İA*, MEBY., İstanbul 1979.
- Bosnevî, Abdullah, *el-Burhânü'l-celîy ve'd-delîlü'l-aliy fi tefsiri "li Nasrife anhü's-sûe"*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 3611/3.
- Bosnevî, Abdullah, *Mecmûati Resâili Abdullah Bosnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi, nr. 2129.
- Bosnevî, Abdullah, *Risâle fi'n-Nûn*, Süleymaniye Kütüphanesi Haşim Paşa, nr. 21/11.
- Bosnevî, Abdullah, *Tefsîru sûreti "ve'l-Â'diyât"*, Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizâde, nr. 745/1.
- Bosnevî, Ali Dede, *Havâtimü'l-hikem ve hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz (Esiletü'l-hikem)*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa, nr. 352.
- Bosnevî, Ali Dede, *Tefsîru Şeyh Alî Dede*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 2958/04.
- Bosnevî, Hilmi Baba, *Fethü'l-esrâr ve'l-müşkilât alâ Rûhi'l-beyân bi'l-işârât*, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi, nr. 132.
- Bosnevî, Hilmi Baba, *Tefsîru sûreti'd-Duhâ*, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi 137.
- Bosnevî, Sûdî, *Tefsîru Kavlihi Teâlâ "Ya eyyühe'l-müzzemmil kumi'l-leyle illâ kalîlen"*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye, nr. 185.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1914.
- Çetin, Altan ve Çağ, Galip, "Bosna'nın Osmanlı İdaresine Geçişinde Bogomillğin Etkisi", *Tarih Okulu Dergisi* 2011, sayı IX.
- Çoğ, Mehmet, "İslâm Bizans İlişkileri Bağlamında "Pavlikanlar" Üzerine Bir Değerlendirme", *FÜİFD.*, 13/2, 2008.
- Djurđjev, Branislav, "Bosna-Hersek", *DİA*, İstanbul 1992.
- Doğan, İshak, "Osmanlı Dönemi Kur'ân Araştırmaları", *Makâlât*, 1991/1.

- el-Hancı, Muhammed, *el-Cevherü'l-esnâ fi terâcimi u'lemâi ve şua'râi Busna* (tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), (1. Baskı), Hecer li't-tıbbâ' ve'n-neşr, Kahire 1992.
- ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1969.
- Geçer, Genç Osman, "Azapzâde (Azapagiç) Mehmet Tevfik'in "Hicret Hakkında Risâle" Adlı Türkçe Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkbilig* Dergisi 2010.
- Geçer, Genç Osman, "İşgal Sonrası Bosna-Hersek'te Göç Olgusunun Vatan Gazetesine Yansımaları", *TÜBAR*, c. XXVIII, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931.
- Gülşen, Ekrem, "Osmanlı'da "Mecâlis" Tefsir Geleneği: Hilmi Baba b. Hüseyin Taşlıca'î Bosnevî ve "Tefsîru Sûreti'd-Duhâ" Örneği", *Osmanlı'da Tefsir Dersi Gelenekleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an-Tefsir Akademisi Sempozyumu*, 07-09 Ekim İstanbul 2016. (bildiri kitapçığı).
- Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1961.
- Kara, Mustafa, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1989.
- Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücut İle İlgili, Bir Risâlesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 1996.
- Okiç, M. Tayyip, "Neşredilmemiş Bazı Türk Kaynaklarına Göre Bosna Hristiyanları", (trc. Salih Akdemir, Recep Duran), *İslami Araştırmalar*, VI/4, Ankara 1993.
- Sadak, Bekir, "Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1992.
- Solovjev, Alexander, "Jesu li Bogomil poštovali krst" *Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Sarajevo 1984.
- Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, (haz. Nuri Akbayan), İstanbul 1996.
- Tayşi, M. Serhan, "Ali Dede Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1989.
- Terziç, İzzet, *el-İ'nâye bi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Busna*, el-Cemiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Busna ve'l-Hersek, 1. Baskı, Mostar 2003.

ERKEN DÖNEM FIKIH DÜŞÜNCESİNDE EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS AYRIMI*

Mansur KOÇINKAĞ*

Özet

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının mahiyetine ve bu iki ifadeyle kimlerin kastedildiğine dair tartışma hicrî üçüncü asırdan itibaren devam etmektedir. Bu çalışmada, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y kavramının erken dönem metinlerde yer alıp almadığı, zikredilmişse hangi anlamlarda kullanıldığı ve erken dönem hüküm içerikli eserlerde bu ayrımın nasıl bir karşılığının olduğu konu edilecektir. Böylece erken dönem fıkıh anlayışında âlimler tarafından iki farklı üslup ve yöntemin kullanıp kullanılmadığı ve fıkıhın erken dönem oluşumunda iki farklı edebiyatın ve dolayısıyla iki tür yaklaşımın olup olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hadîs, Ehl-i re'y, Ehl-i hadîs, Erken Dönem

Distinction of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith in the Early Period of Fiqh

Abstract

The debate about the definitions of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith concepts and discussion of whom are referred with them have been continuing since the third century of Hijra. In this study, it will be mentioned that whether the concepts of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith take place at the works in the early period; if the concepts are mentioned in the works, in what sense they are used; and what is the distinction between the two concepts in judicial works in the early period. Thus, it will be shown that whether the scholars have used two different styles and methods at fiqh understanding in the early period and it will be revealed whether there are two different literature and therefore two types of approaches in the emergence of fiqh.

Keywords: Fiqh, Hadith, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Hadith, Early Period

Giriş

İslâmî ilimlere dair pek çok eserde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları etrafında kümelenmiş fukahâ topluluğundan bahsedilmekte ve bu kavramlar, hadîs ve sünnetin kabul şartları ve kapsamı, nassın bulunduğu yerde ictihâda başvurup vurmama, zahirî bakış açısına sahip olup olmama veya kıyâs ve re'y gibi aklî çıkarımlara başvurma bağlamında ele alınmaktadır.¹ Bu yaklaşımlar, nisbeten doğru olmakla beraber

* Bu makale, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz* (İÜSBE, İstanbul 2017) adlı doktora çalışmamdan hareketle hazırlanmıştır.

* Yrd. Doç. Dr. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

¹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-me'ârif, t.y., s. 494-500; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'ûrî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 10; Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-takâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Kahire 1411/1991, s. 37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk.

konunun vuzuha kavuşması açısından yeterli değildir.² Zira bu alanda kaleme alınan çalışmalarda, Medine ve Kûfe başta olmak üzere farklı bölgelerde telif edilen ve bizim “hüküm içerikli”³ diye adlandırdığımız eserler mukayese edilerek bir inceleme yapılmamıştır. Hâlbuki re’y/ehl-i re’y ve hadîs/ehl-i hadîs kavramlarını anlamak için geç dönemde yazılan usûl-i fikh, terâcim ve rivâyet türü eserlerden ziyade daha erken dönemde kaleme alınan metinler bize sağlıklı bir analiz imkânı verecektir. Bu sebeple elinizdeki çalışma, erken dönemde telif edilen fıkıh-hadîs eserlerinden hareketle ve gerektiğinde daha sonraki asırlarda telif edilmiş kitaplarda belirtilen açıklamaları ve çekinceleri göz önünde bulundurarak bir inceleme yapmayı hedeflemektedir. İddiamız, fikhın erken dönem oluşumunda iki farklı edebiyatın ve dolayısıyla iki tür yaklaşımın ehl-i hadîs ve ehl-i rey kavramlaştırmasına yol verdiğidir.

1. Ehl-i Re’y ve Ehl-i Hadîs Kavramı

Ehl-i re’y ve ehl-i hadîs kavramlarına temas etmeden önce ehl-i re’y ile yakın anlamda kullanıldığı iddia edilen ehl-i ehvâ kavramına kısaca da olsa temas etmemiz yararlı olacaktır. Zira ehl-i re’yden daha eski olan ilgili kavramın kimler için kullanıldığı önemlidir. Biz de konunun devamında öncelikle erken dönemde kullanılan ehl-i ehvânın hangi anlamda ve kimler için kullanıldığını, akabinde mihne öncesinde ve sonrasında kaleme alınan eserlerde ehl-i re’y ve ehl-i hadîs kavramlarının nasıl yer aldığını tespit etmeye çalışacağız.

1.1. Mihne Öncesi

Ehvâ, hevâ kelimesinin çoğulu olup sözlükte nefsânî arzu ve temayül gibi anlamlara gelirken ehl-i ehvâ “nefsin hevasına ve arzuna uyanlar” anlamında kullanılmaktadır. Hicrî ikinci ve üçüncü asırda kaleme alınmış eserlerden hareketle yaptığımız incelemelerde ehl-i ehvânın, Kûfe fıkıh anlayışıyla ilgili olmadığı, aksine Hâricîler başta olmak üzere bid’at fırkaları hakkında kullanılan kelamî bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır.⁴

Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1413/1992, I, 217-218; İbn Haldûn, *Târîh (Mukaddime)*, thk. Halil Şehhade, Daru’l-fikir, Beyrut 1408/1988, I, 564. Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 18-37; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Re’y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî*, (MÜSBE, (Doktora), İstanbul 1999.

² Daha önce konuyu ele alanların takip ettikleri yöntemlerin eleştirisi için bkz. Koçinkağ, Mansur, *Re’y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, s. 1-5.

³ Bu kavram için bkz. Koçinkağ, *Re’y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, s. 6.

⁴ Sahnûn’un *Müdevvene* adlı eserinde ehl-i ehvâ kelimesini Hâricîler anlamında kullandığı, başka bir yerde arkalarında namaz kılınıp kılınmayacağı hususunda ehl-i ehvânın, ehl-i kader gibi olduğunu (Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvene*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrût 1415/1994, I, 176-177), ayrıca Mâlik’e göre tövbe etmemeleri halinde öldürüleceklerini belirttiği (Sahnûn, *Müdevvene*, I, 530) görülmektedir. Yahya b. Ma’in de *Târîh* adlı eserinde aktardığına göre Mâlik’e, ehl-i ehvâya selam verilir verilmeyeceği sorulmuş, o da onlara selam verilmeyeceğini belirtmiştir. Başka bir yerde açıkça ehl-i ehvâdan maksadın Kaderiyye, Râfîzî ve diğer (marjinal) ekoller olduğu ifade edilmiştir (Yahya b. Ma’in, *et-Târîh* (Dûrî rivâyeti), (thk. Ahmed M. Nur Seyf), Mekke 1399/1979, III, 258, IV, 139). Mâlik’in bu tür ağır ifadelerinden hareketle ehl-i ehvâ kavramıyla Kûfe fıkıh anlayışının değil, kelam ekollerini kastettiği açıktır. Şâfiî’nin, Ömer b. Abdülazîz’e söven Hâricîler bağlamında aynı kavrama yer verdiği, ayrıca “mâ tecûzu bihi şehâdetü ehl-i ehvâ” başlığı altında Kur’ân ayetlerini ve hadîsleri tevîl edenler ve müslümanların kanlarını mubah görenlerden bahsettiği görülmektedir. Fakat tevile dayanarak yapılan yorumlardan dolayı kimsenin şahitliğinin reddedilmemesi gerektiğini, bundan dolayı ehl-i ehvânın şahitliğini kabul ettiğini ifade etmektedir. Bağlamdan hareketle Şâfiî’nin, ehl-i ehvâ kavramını Hâricîleri de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullandığı söylenebilir. Şâfiî’nin, ehl-i ehvâ kavramıyla kimleri kastettiği hususunda bir bilginin olmadığı, fakat “İslam dışında kalan gruplar veya İslam’dan çıktığına hükmettiği bid’at fırkalar” hakkında kullanmış olabileceği dile getirilmiştir (Yavuz, Yusuf Şefki, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 505). Hâlbuki *Ümm* adlı eserde bulunan ilgili alt-başlıktan hareketle Şâfiî’nin, böyle bir anlamda kullanmadığı söylenebilir. *Mesâil* adlı eser incelendiğinde Ahmed b. Hanbel’in “es-Salâtü halfe ehl-i ehvâ” başlığı altında Cehmiyye’den,

Hadîs, “eski” anlamındaki kadîmin zıddı anlamına geldiği gibi “tahdîs” mastarından isim olup “haber” anlamına da gelmektedir.⁵ Zamanla hadîs, “nakledilen ve rivâyet edilen bilgi” anlamını ifade edecek şekilde kavramsallaşmıştır. Fakat burada kastedilen sadece Hz. Peygamber’in sözleri değil, Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tâbiînle ilgili söz, fiil ve takrirlerin sözel şekilde aktarılmasıdır. Nitekim erken dönemde telif edilen eserlerde yapılan incelemelerde de hadîs kelimesinin, rivâyet, eser ve haber kavramıyla eşanlımlı şekilde “nakledilen bilgi” anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir.⁶ Fakat nebevî rivâyetlerin, diğer rivâyetlerle karışmaması için merfû olanlar hakkında “hadîs”, diğerleri için ise “eser” kavramını kullananlar da bulunmaktadır.⁷

Lügat ilminde görüş, itikad, fikir, ince kavrayış vb. anlamlara gelen re'y,⁸ terim olarak “nassın bulunmadığı yerde şahsî kanaati” ifade eder. Fakat burada üzerinde durmaya çalıştığımız husus, bu ifadenin erken dönem metinlerde hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışmaktır.

İbn Mukaffâ'nın (v. 142/759) devlet başkanına rapor olarak hazırladığı *Risâle fi's-sahâbe* adlı eserinde de re'y kavramının olumlu anlamda kullanıldığı görülür.⁹ Hz. Ömer'in bir konuşmasında kendisine daha iyi beslenmesi gerektiğini söyleyenlere “hepiniz bu re'y üzere misiniz?”¹⁰ şeklindeki sözünde ve Kays b. Abbâd/Ubâd'ın, Hz. Ammâr'a “Savaş sizin re'yiniz mi, Hz. Peygamber'in ahdi sonucunda mı gerçekleşti?”¹¹ şeklindeki ifadesinde ise şahsî görüş anlamında ve nötr şekilde kullanılmıştır. Zira aynı rivâyette “re'y hata da eder, isabet de eder” ifadesine yer verilmiştir.¹²

Mürcieden ve Vâkiflerden bahsettiği görülmekte (Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999, s. 64), ayrıca İbn Ebî Leylâ'nın, ehl-i ehvânın şahitliğini kabul ettiği ifade edilmektedir (Kevsec, İshak b. Mansur el-Mervezi, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh*, Suûd 1425/2002, VIII, 4115). Buna ilaveten ehl-i re'y kavramının da bazı yerlerde Hâricîler için kullanıldığı görülür (Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Mürtezâ, *Tâcül-arûs*, Dâru'l-Hidâye, (thk. Heyet), t.y., XXXVIII, 113). Ehl-i ehvâ kavramı için ayrıca bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdürrahman, *es-Sünen/el-Müsned*, (thk. Hüseyin Selim), Dâru'l-Muğni, Riyad 1421/2000, I, 387-391; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, X, 505-507.

⁵ Kandemir, Yaşar, “Hadis”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 27.

⁶ Detaylı bilgi için bkz. Mâlik, “Tahâret”, 108, “Cuma”, 5; “Şîr”, 8; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Daru'l-Marife, Beyrut 1399/1979, s. 19, 64, 65, 70, 125, 208; Şeybânî, *el-Hüccet alâ ehlil-Medîne*, (thk. Seyyid Hasan el-Keylânî), Âlemül-kütüb, y.y., 1403/1983, I, 7, 33, 35, II, 108, III, 388, IV, 351.

⁷ Nitekim Zerkeşî'nin de belirttiği üzere Şâfiî, bu şekilde kullanmaya gayret etmiştir (Bkz. el-Ümm, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Dâru'l-Vefâ, 1422/2001, II, 621, III, 599, VI, 273; Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbn Salâh*, (thk. Zeynelâbidin b. Muhammed), Riyad 1419/1998, I, 417).

⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, XIV, 300, Kılıçer, “Ehl-i re'y”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 520; Apaydın, “Re'y”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 37. Re'y kelimesi, “ra'eytu bi-kalbî (kalbimle gördüm)” cümlesinde geçen “ra'eytu” fiilinin mastarıdır, fakat söz konusu fiilin birkaç mastarı bulunmaktadır. Zira görme eylemi, gözle olabileceği gibi rüya âleminde veya kalple de olabilir. Araplar da gözle görme anlamında “rü'yet”, rüyada görme anlamında “rü'yâ”, kalbyle ve aklıyla düşünüp görmeye ise “re'y” kelimesini kullanmışlardır. Fakat zamanla mastar olan re'y, “min bâbi isti'mâlil-masdarî fi'l-mef'ûl” kabilinden “görülen şey” ve “aklı çıkarım” anlamında kullanılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmül-muvakki'in 'an rabbi'l-âlemin*, Dâru İbnî'l-Cevzi, Cidde 1423, II, 124; Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, s. 18; Apaydın, Yunus, “Re'y”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 37).

⁹ İbn Mukaffâ, *Risâle fi's-Sahâbe*, (Âsârü İbnî'l-Mukaffâ' içinde), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1989, s. 317

¹⁰ Ma'mer, *el-Câmi'*, (*Musannef* ile birlikte), (thk. Habîburrahmân el- A'zamî), Beyrut 1403/1983, II, 223. Hz. Mu' âz'ın, Kur'ân ve sünnetin bulunmadığı yerde “ectehidu re'yî” ifadesini kullanması (Ebû Dâvud, *es-Sünen*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Dâru'l-Risâle el-âlemîyye, 1430/2009, “Akdiye”, 11; Tirmizî, *es-Sünen/el-Câmi'u'l-kebir*, (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, “Ahkâm”, 3) ve İbn Abbâs'ın öğrencilerinden Mücâhid'in “en faziletü ibadet güzel re'ydir (er-re'yü'l-hasen)” sözü (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006, XV, 614) aynı hususu desteklemektedir.

¹¹ İbn Mübarek, *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. Mübarek*, (thk. Subhî el-Bedrî), Riyad 1407, s. 154.

¹² Ayrıca bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, X, 263. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer gibi pek çok sahâbenin re'ye başvurduğu ve re'y kavramını olumlu anlamda kullandığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmül-muvakki'in*, II, 117-124. Bazı sahâbilerden, re'yin kötü olduğuna dair rivâyetler de aktarılmıştır. Fakat mezkûr rivâyetler incelendiğinde daha önce beyan ettiğimiz gibi buralarda nassın bulunduğu yerde re'ye başvurma veya “keyfî görüş” anlamındaki re'y

Ehl-i re'y terkibi ise hicrî ilk iki asırda baskın şekilde ileri görüşlü ve istişare edilen kimseler anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı halifenin veya idarecilerin istişare ettiği kimselere ehl-i re'y denilmiştir.¹³ Ayrıca sahâbeden aktarılan rivâyetlerde “zev’ir-re’y” veya “zîr-re’y” gibi ifadelerin de bu anlamda sıkça kullanıldığına şahit olmaktadır.¹⁴

Günümüze ulaşan ilk eserler çerçevesinde konuyu incelediğimizde Mâlik’in, *Muvatta* adlı eserinde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarına yer vermediği, fakat “re’y” kavramını olumlu anlamda fikhî görüş ve yorum anlamında kullandığı, nitekim bir yerde “re’yü ehli’l-fikh”,¹⁵ başka bir yerde Ömer b. Abdülaziz’den yaptığı rivâyette “zâlike re’yî”, ayrıca kendisine nisbet ederek “re’yî” ifadesine yer verdiği görülür.¹⁶

Ebû Yusuf, *Âsâr, Harâc, er-Redd ‘alâ Siyeri’l-Evzâi ve İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerinde ehl-i hadîs kavramına yer vermemiş, fakat ehl-i Hicâz kavramına sıkça temas etmiş ve bu kavramı ya Kûfîlilerin ya da Iraklıların karşısında zikretmiştir.¹⁷ Bu kavramla sadece Mâlik’i kastetmese de genelde onu kastettiği, konunun siyak ve sibakından anlaşılmalıdır. Ebû Yusuf ile Şeybânî’nin, ehl-i Hicâz kavramının yanında ehl-i Şâm kavramına da yer vermiş olmaları üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.¹⁸ Zira bu, Ebû Yusuf döneminde Evzâî’nin (v. 157/773) çabaları sonucunda Şâm’ın da önemli bir ilim merkezi haline geldiğini göstermektedir. Ayrıca Ebû Yusuf, eserlerinde Kûfe fikh anlayışı bağlamında ehl-i re’y kavramına hiç yer vermeyip fikhî görüş anlamında “re’y” ve istişare edilen kimseler anlamında “ehl-i re’y” ifadesine temas etmiştir.¹⁹ Şeybânî ise “nasıl olur da Medinelilere ‘ashâbu âsâr’ denilir?”²⁰ diyerek bir yerde ashâbu’l-âsâr, bir başka yerde “İbn Şihâb, ehl-i hadîs katında Medine’nin en bilginidir” diyerek bir yerde de “ehl-i hadîs” ifadesine yer verir.²¹

Şâfiî, eserlerinde ehl-i Hicâz tabirine yer verdiği gibi ehl-i hadîs kavramına da temas eder, fakat görebildiğimiz kadarıyla ilgili kavramları farklı anlamlarda kullanır.

kastedilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İlâmü’l-muvakkî’in*, II, 97 vd. Ayrıca Şa’bî’nin “sakın kıyâs ehlinin yanında oturmayınız!”, “Kıyasla amel ederseniz helalî haram, haramı da helal kılarınız” dediği, ayrıca Nehaî’nin de re’ye karşı olduğu ve “Ashâbu’r-re’y, ashâbu’s-sünnetin düşmanlarıdır” şeklinde aktarılan rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerekir (Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, (Âdil Yusuf el-Azâzî), Dâru İbni’l-Cevzî, 1417/1996, I, 461; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Beyrut 1409/1988, IV, 222. Cessâs, usûl eserinde ilgili rivâyetleri aktarıp nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır (Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, Vizâretü’l-evfâk el-Kuveytiyye 1414/1994, IV, 61; ayrıca bkz. Ulu, “Re’y Karşıtlığı Belirlemede Alan Arayımın Önemi”, s. 128-130). Dolayısıyla bu tür rivâyetlerde yer alan ifadelerde, lafzen rivâyet söz konusuysa kastedilenin fikhî re’y ve kıyâs olmadığı söylenebilir. Ayrıca bu rivâyetlerin, bizatihi ilgili kavramlara karşı bir tepki olarak sarfedilmiş ifadeler olarak anlaşılması da mümkündür. Nitekim Mâlik ve öğrencilerinin de kıyâs yöntemine sıkça başvurmalarına rağmen kıyâs kavramına mesafeli durdukları ve kolay kolay temas etmedikleri yaptığımız incelemeler sonucunda tespit edilmiştir.

¹³ İbn Vehb, *el-Câmi’ fi’l-hadis*, (thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû’l-Hayr) Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad 1995, s. 395. Ayrıca bkz. Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), Beyrut 1403, VI, 407, IX, 344.

¹⁴ Câbir b. Abdullah, Hz. Peygamber’in re’y sahibi (zev’ir-re’yî) müslümanlarla istişare ettiğinden bahsetmekte (Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 185), Ömer b. Abdülaziz de kâdîlardan bahsederken “müsteşîren li zev’ir-re’yî” olması gerektiğini belirtmektedir. (Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 298).

¹⁵ Mâlik, *el-Muvatta*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâit-turâsî’l-arabî, Beyrut 1406/1985, “Ukûl”, 8.

¹⁶ Mâlik, “Kader” 6, “Mükâteb”, 2,

¹⁷ Ebû Yusuf, *er-Radd ‘alâ Siyeri’l-Evzâi*, (thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd t.y., s. 21, 41.

¹⁸ Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd 1357/1938, s. 114; *er-Radd ‘alâ Siyeri’l-Evzâi*, s. 21; Şeybânî, *Hücce*, I, 101-102. Şeybânî, bazen aynı konuda ehl-i Basra, Ehl-i Medine, Ehl-i Kûfe ve Ehl-i Şâm ifadelerine yer verir (bkz. *Hücce*, IV, 318). Şâfiî de bir yerde ehl-i Mekke’yi de ekleyerek ilgili bölgeyi önemli simalarıyla beraber zikreder (*Ümm*, VIII, 579).

¹⁹ Ebû Yusuf, *Harâc*, s. 24, 35, 106.

²⁰ Muhammed, *Hücce*, 222.

²¹ Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî rivâyeti), (thk. Abdülvahhab Abdüllatif), Kahire 1414/1994, s. 274.

Nitekim Şâfiî, ehl-i Hicaz ve ehl-i Medine kavramını âmm şekilde kullandığı gibi sadece Mâlik'in fıkıh düşüncesi anlamında da bu kavrama yer verir. Fakat ehl-i hadîs ifadesini rivâyetlerle meşgul olan ve hadîs ilmini meslek edinen muhaddisler bağlamında kullandığı açıktır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla *er-Risâle* adlı eserde ehlü'l-hadîs kavramına iki, *el-Ümm* adlı eserde ise otuz küsur yerde temas etmekte ve genelde hadîs kritiği yaparken "lâ yüsbituhu ehlü'l-hadîs" gibi ifadeler içinde yer vermektedir. Diğer bir ifadeyle muhaddislerin böyle bir hadîsi rivâyet etmediklerini veya sahih kabul etmediklerini vurgulamaya çalışır. Bu da Şâfiî'nin söz konusu kavramla bir fıkıh anlayışını kastetmediğini, bilakis rivâyetlerle uğraşanları ve hadîslerin sahihini sakımından ayıran cerh ve tadîl âlimlerini kastettiğini göstermektedir.²² Şâfiî'nin, birkaç yerde "ehlü'l-âsâr" kavramına da temas ettiği, fakat bir önceki kavramdan farklı olarak fikhî görüşler bağlamında da mezkûr kavrama atıfta bulunduğu, bir yerde "ehlü'l-âsâr ve'l-kıyâs", başka bir yerde ise "ba'du ehlü'l-âsâr ve'n-nazar" ifadesine yer verdiği tespit edilmiş ve muhtemelen o, burada hem fıkıh hem de hadîs yönü bulunan bazı âlimleri kastetmiştir.

Şâfiî, *Ümm* adlı eserinde "re'y" kelimesine sıkça yer vermekte, fakat ilgili kavramla Kûfe fıkıh anlayışını değil, nassın bulunmadığı yerde sahâbe başta olmak üzere fukahânın icthadlarını ve yorumlarını kastetmekte ve Şeybânî'nin de ifade ettiği üzere²³ nassın bulunduğu yerde re'ye başvurmayı doğru bulmamaktadır.²⁴ Şâfiî, mihne sonrasında kaleme alınan pek çok eserin aksine hadîs ve re'yi birbirlerinin mütemmimi şeklinde değerlendirmektedir. Nitekim bir yerde "ehlü'l-ilm fi'l-hadîs ve'r-re'y" tabirine yer verir, yani bahsettiği âlimin hem hadîste hem re'ye âlim olduğunu belirtir. Dolayısıyla re'yin, Şâfiî dönemine kadar henüz hadîsin karşısında konumlandırılmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî, ehl-i re'y ifadesine yer vermiş olsa da hiçbir yerde Hanefileri veya Iraklı âlimleri kastettiğine dair bir delil ve karine tespit edilememiştir.²⁵ *Ümm*'ün birkaç yerinde ehlü'l-kıyâs terkiibine de yer verilir, fakat bununla kimi kastettiği net değildir.²⁶ Ayrıca Şâfiî, eserlerinde re'y ifadesine sıkça yer verdiği gibi kıyâs ve

²² Rebî'in aktardığına göre kendisi, ashâbu'l-hadîse hitaben "siz eczacı biz ise tabibiz" demiştir (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut 1402/1982, X, 23). Fukahânın tabib, muhaddislerin ise eczacı olduğuna dair ifade, A'meş, Ahmed ve diğer bazı âlimlere de nisbet edilmiştir (İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, Dâiretü'l-ma'ârifil-Osmâniyye Haydarabad 1393/1973, VIII, 467-468; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XXXXI, 334; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, VIII, 470).

²³ Şeybânî, Mâlikî tenkit ederken "hadîsler (âsâr) olmasaydı kıyâsa göre hüküm onların görüşü istikametinde olurdu, fakat hadîslerin (âsâr) olduğu yerde kıyâsa başvurulmaz, sadece rivâyetlere boyun eğmek gerekir" demiştir (*Hüce*, I, 204, ayrıca bkz. *Hüce*, I, 316, II, 482).

²⁴ Şâfiî, *Ümm*, IX, 104, ayrıca bkz. VII, 217, 502, VIII, 593, 599, 758, IX, 104, 148. Re'y kavramının geçtiği yerler incelendiğinde Şâfiî'nin re'y ve icthadın bağlayıcı olmadığına temas etmeye çalıştığı görülmektedir, bunu da sahâbe dâhil fukahânın icthadlarının bağlayıcı olmadığına dair fıkıh anlayışını temellendirmek için yaptığı söylenebiler. Schacht, Hanefilerin Şâfiî tarafından ehl-i re'y diye isimlendirildiklerini iddia etmiş de (Schacht, "Ashâb al-Ra'y", *The Encyclopedia of Islam*, Brill 1960, I, 692) bunu destekleyen herhangi bir ifade tespit edilememiştir. Ayrıca Nasr Hâmid Ebü Zeyd ve Kırbaoğlu gibi bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin icthadı kıyâsa indirmediğini iddia etmişlerdir (Nasr, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 124; Kırbaoğlu, "Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 237). İlk bakışta bu iddia Şâfiî'nin sarfettiği bazı ifadelerle uyumlu gibi gözükse de erken dönemde kullanılan kıyâs kavramıyla fıkıh usulünde terim anlamda kullanılan kıyâsın farklı olması dolayısıyla ciddi bir yanlışla kapı aralamaktadır (Bkz. Duman, Soner, *Şâfiî'nin kıyâs Anlayışı*, İSAM, İstanbul 2009, s. 264. Ayrıca bkz. Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 86).

²⁵ Şâfiî, *Ümm*, VII, 531. Hz. Ömer'e nisbet edilen "Re'y ehli, sünnet düşmanı oldular" şeklindeki ifadelere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Keverserî, ilgili sözün Neha'î'den aktarıldığını, fakat onun maksadının Hâricî ve Kaderî gibi bid'at ehli olduğunu belirtir (Keverserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, (thk. Ebü Ğudde), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y., s. 23).

²⁶ Şâfiî, *Ümm*, IV, 436, V, 71, VII, 143.

ma'kûl/akıl tabirine de temas eder.²⁷ Fakat Şâfi'nin bütün bu kavramları eşanlı şekilde kullanıp kullanmadığı net değildir. Ancak Şâfi'nin, re'y ve kıyâsı farklı anlamlarda kullandığına dair bazı işaretlerin olduğu ve onun, re'y kavramını kıyâsı da kapsayacak şekilde âmm şekilde, bazen de “disipline edilmemiş şahsî görüş” anlamında kullandığı söylenebilir. Nitekim Şâfi, bir yerde “kıyasa göre değil, re'ye göre böyle demiş olabilirler” diyerek en azından her iki kavramın farklı olduğunu işaret eder.²⁸

Sahnûn (v. 240/854), mihne sonrasında *Müdevvene* adlı eserine son halini vermiş olsa da bu kitapta yer alan bilgilerin ve ifadelerin genel itibarıyla hicrî ikinci asırda Esed b. Furât (v. 213/828) tarafından cem edildiği kabul edilir. Dolayısıyla mezkûr eserde yer alan ifadelerin, hicrî ikinci asrın tutumunu yansıttığı söylenebilir. *Müdevvene* adlı eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla ehl-i re'y kavramı yer almamakta, fakat aynı anlamda “zû'r-re'y” veya “zî'r-re'y” gibi ifadeler zikredilmekte ve mezkûr ifadeler aynı şekilde “istişare edilen kimseler, hikmet ve fikir sahibi kişiler” anlamında kullanılmaktadır.²⁹ “Re'y” kelimesi ise “re'yî” kalıbıyla yüzlerce,³⁰ aynı kökten türeyen “erâ” fiili ise neredeyse her sayfada geçmekte ve mezkûr ifade, sorular içinde “eraeyte” formunda, Mâlik ve İbn Kâsım'ın açıklamaları ve icthadları bağlamında ise genelde “erâ” formunda kullanılmaktadır.³¹ Diğer bir ifadeyle bu tabir, Mâlik ve İbn Kâsım'dan aktarılan ifadeler içinde sıkça yer almaktadır. Bu da Medine fukahâsının, ilgili kavramı olumlu ve icthad anlamında kullandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla re'ye/ictihâda başvurmak veya re'ye/ictihâda başvurmayı savunma bağlamında Iraklılar ve Hicazlılar arasında bir ayrıma gitmenin pek tutarlı olmadığı söylenebilir.

Hâsılı hicrî ikinci asırda telif edilen eserlerde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları etrafında kümelenen âlimlerin söz konusu olmadığı, aksine Hicaz bölgesinin büyük fakîhi Mâlik'in dahi re'y kavramına olumlu anlamda fikhî görüş anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.³² Fakat yaygın kanaate uygun şekilde Hicaz bölgesinin, hadîs rivâyeti

²⁷ Şâfi, edille-i şerîyyeye temas ederken bir yerde “yedullu'l-aklu ve'l-icmâ” (*Ümm*, V, 656) diyerek doğrudan “akıl” ifadesine yer verse de genelde “el-ma' kûl” tabirine temas etmekte ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili kavramı terimleşmiş kıyâs anlamında veya genel tutarlılık anlamında kullanmaktadır (*Ümm*, II, 144, 579, III, 305, 474, 503, 606, IV, 107, IV, 254, 453, 456, 518, V, 154, 155, 277). Zira birçok yerde konunun, “sünnete ve akla” veya “sünnete, esere ve akla” uygun olduğunu belirtmekte, burada “makul” kelimesinden kıyâsı veya genel tutarlılığı kastettiği anlaşılmaktadır (bkz. *Ümm*, III, 305, IV, 453), fakat bazı yerlerde edille-i şerîyyeye atıfta bulunurken her iki kavrama da temas ederek “el-kıyas ve'l-ma'kûl” veya “el-ma' kûl ve'l-kıyâs” ifadesine yer vermektedir (*Ümm*, IV, 137, 254, 456, 518, V, 154, VI, 404, VII, 609, VIII, 75, 346, 571). “Atf muğayereti gerektirir” kuralından hareketle kıyâsın haricinde başka bir şeyi kastettiği akla gelse de ilgili ifadeyi atf-ı tefşire yorumlamak da mümkündür. Bazı yerlerde kullandığı ifadelerden hareketle ilgili kavramdan kıyâstan daha âmm bir anlamı kastettiği anlaşılmaktadır. Zira bir yerde “el-kıyas ale's-sünne ve'l-ma'kûl”, bir yerde “el-haberü'l-lâzim, evi'l-kıyâs aleyh, evi'l-ma'kûl” ifadesine yer verdiği görülmektedir (*Ümm*, IX, 107, IV, 254). Bu gibi yerlerde kıyâs kavramını terimleşmiş anlamda kullandığı, ma'kul kelimesiyle ise genel tutarlılık veya akla uygunluk anlamını kastettiği söylenebilir.

²⁸ Şâfi, *Ümm*, IX, 30, “Re'y” kavramı için ayrıca bkz. *Ümm*, III, 238, VII, 502, VIII, 593, 599, 758, IX, 104, 304. Şâfi'nin delile dayanmayan görüşleri istihsân kavramıyla karşıladığı ve onun eserlerinde yer alan ilgili kavramın, usûl eserlerinde zikredilen istihsânla pek ilgili olmadığı söylenebilir (*er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir, Kâhire 1426/2005, s. 495).

²⁹ Sahnûn, *Müdevvene*, II, 105, 106, 108, 109, 113, 119, IV, 486.

³⁰ Sahnûn, *Müdevvene*, I, 140, 164, 168, 185, 192, 193, 208, 234, 259, 283.

³¹ Sahnûn, *Müdevvene*, I, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124.

³² Mâlik, “Talâk”, 19, “Ukûl”, 8. Özafşar, re'y'in hicrî birinci asrın sonlarına kadar olumlu şekilde kullanıldığını, fakat hicrî ikinci asırdan itibaren psikolojik bir takım saiklerle olumsuz şekilde kullanılmaya başlandığını ve üçüncü asırda tamamen bir klik anlayışıyla boy saldıığını iddia eder (Özafşar, M. Emin, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”, *AÜİFD*, C. 41, s. 225-273). Hicri üçüncü asırdan itibaren olumsuz şekilde kullanıldığını kabul etmekle beraber mihne öncesinde re'y kavramının olumsuz anlamda kullanıldığını söylemek zordur.

hususunda ön planda olduğu Şeybânî'nin ifadelerinde de yer almaktadır.³³ Bu dönemde re'y, "ictihad faaliyeti", ehl-i re'y "istişare edilen kimseler" anlamına gelirken ehl-i hadîs kavramı -az kullanılmış olsa da- "meslek olarak hadîs ilmiyle ve rivâyetiyle ilgilenenler" hakkında kullanılmıştır.

1.2. Mihne Sonrası

Bu alt-başlıkta, mihne sonrasında ilgili kavramlara yer veren âlimlerin, bu kavramları hangi anlamlarda kullandıklarına temas edilecek, fakat bir sonraki alt-başlıkta, konuyla ilgili yapılan tasnifler özel olarak ele alınacağından burada onlara temas edilmeyecektir.

Hicrî üçüncü asırda, özellikle mihne olayının³⁴ başlangıcından itibaren hem ehl-i hadîs hem ehl-i re'y kavramı yaygın şekilde kullanılmaya başlamıştır.³⁵ Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîleri kastederek ehl-i re'y kavramına yer veren ilk kişi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır.³⁶ *Ümm, Muvatta, Asl, Hücce ve Harâc* gibi hicrî ikinci asırda kaleme alınan eserlerde ilgili kavrama bu anlamda neredeyse hiç yer verilmemiş olması, fakat mihne döneminde yaşayan Ebû Ubeyd'in (v. 224/838) eserlerinde bu tür onlarca ifadenin yer alması, söz konusu kavramın Ebû Hanîfe ve takipçileri için kullanılmaya başladığı tarih hakkında ipucu vermektedir.³⁷ Fakat buna rağmen onun, ehl-i hadîs kavramını, ehl-i re'y karşısında kullandığına dair net bir örnek tespit edilememiştir. Ebû Ubeyd, ehl-i hadîs tabirini hadîsin sahîhini sakîminden ayıran kişiler anlamında kullansa da bazen fikhî meseleler bağlamında da bu kavrama yer verir.³⁸ Fakat Ebû Ubeyd'e nisbet edilen *et-Tahûr* adlı eserin tamamının bizzat kendisi tarafından kaleme alındığına dair bazı şüpheler söz konusudur. Zira eserdeki bilgiler genelde Ebû Ubeyd'in öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî isnâdıyla aktarılmış olsa da bazı isnâdlarda Ebû Ubeyd'in isminin yer almadığı görülür.³⁹ Dolayısıyla ilgili eserin doğrudan Ebû Ubeyd tarafından telif edilip edilmediği de tartışmaya açıktır.

İbn Sa'd (v. 230/845), *Tabakât* adlı eserinde "ehl-i re'y" terkinini halen "istişare edilen kimseler" anlamında olumlu şekilde kullansa da Kûfelilerin re'yde mâhir olduklarına da temas eder.⁴⁰ Yahya b. Ma'în (v. 233/848), *Târîh* adlı eserinde Kûfe

³³ Şeybânî, *Hücce*, I, 68.

³⁴ Mihne hakkında bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-arabiyye, y.y., II, 37 vd. Dönemin önemli muhaddislerinden Yahya b. Ma'în ve Ali b. Medîni gibilerinin dahi mihne döneminde dik durmadığı ve korkudan Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettikleri ve Şâfi'den sonra fikhî halkasına hocalık eden Buveytî'nin de hapiste zincirlenmiş halde öldüğü veya öldürüldüğü belirtilir (İbn Sübkî, *Tabakât*, II, 165).

³⁵ Salim Ögüt, her ne kadar hicrî ikinci asırdan itibaren yaygın şekilde fukahânın ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak anılmaya başladığını iddia etmiş olsa da ("Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul 1994, X, 508) bunun en azından hicrî ikinci asırda kaleme alınan eserlerden hareketle karşılığını bulmak zordur.

³⁶ Ashâbu'r-re'y için bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, (thk. Meşhûr Hasan Mahmûd), Mektebetü's-sahâbe, Cidde 1414/1994, s. 201, 226, 234, 263, 286, 316, 321, 354, 362. Ehlü'l-re'y için bkz. *Tahûr*, s. 200, 242, 245, 250, 282, 289, 357. Ehl-i hadîs kavramı için bkz. *Tahûr*, s. 150, 233, 238.

³⁷ Mihnedden önce vefat eden Abdurrezzak'ın, *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den aktarılan onlarca hadîse yer verirken mihne döneminde yaşayan İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itiraz mahiyetinde bir bölüme yer vermesi kanaatimizce mihne olayının tesiriyle ilgilidir.

³⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Ubeyd, *Tahûr* kitabında ikisi hadîsin isnâdı, bir yerde ise fikhî konu bağlamında ehl-i hadîs kavramına yer verir. Ayrıca fikhî bağlamında ehlü'l-eser tabiri geçer (*Tahûr*, s. 233, 245, 258, 356).

³⁹ Örneğin eserde yer alan altı, yedi, sekiz ve dokuz numaralı hadîslerin isnâdında Ebû Ubeyd ismi yer almamakta ve Ebû Ubeyd'in öğrencisi Mervezî, farklı hocaları vasıtasıyla bazı bilgiler aktarmaktadır.

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968, VI, 368. Zira Ebû Hanîfe'den bahsederken onun hakkında "sâhibu re'yin" der (İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 368), fakat hangi anlamda kullandığını belirtmez. Ancak Ebû Yusuf'tan bahsederken "galebe aleyhi'r-re'yü ve cefâ el-hadîse" der (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 330). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında ise "nazara fi'r-re'yi fe galebe 'aleyhi ve 'urife bih" ifadesini kullanmakta, akabinde de "semi'ü minhu el-hadîse ve'r-re'ye" (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 336) diyerek re'yden maksadın nakli bilginin haricinde bulunan fikhî yorumlar ve açıklamalar olduğuna işaret

ehlinden bahsederken Ebû Yusuf'un, Ebû Hanîfe'den duyduğu her şeyi yazmaya çalıştığını, Ebû Hanîfe'nin de "Ben bu gün bir re'y serd ederim, (belki) yarın terk ederim veya yarın bir re'y bildiririm, fakat ertesi gün terk ederim" dediğini aktarır.⁴¹ Bu rivâyette de Ebû Hanîfe'nin, söz konusu kavramı olumlu şekilde "yorum, değerlendirmeye ve ictihad" anlamında kullandığı görülür.

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) muhtemelen ders notlarından teşekkül eden, fakat öğrencileri tarafından derlenen *Mesâil* adlı eserlerde de ashâb-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarına yer verildiği görülür. Nitekim İbn Mübârek (v. 181/797) hakkında "huve yezhebu fi hâzâ ilâ kavli ashâbî'r-re'y" denilir.⁴² Yani hadîs yönü baskın olan İbn Mübârek'in, re'y ehlinden olmasa da bu meselede onlarla hemfikir olduğu belirtilir. Ayrıca cariyelerle ilgili bir konuda "hâzihi hiletun vada'ahâ ashâbü'r-re'y (Bu, re'y ehlinin vaz ettiği hile-i şeriyedir)"⁴³ ifadesine yer verir.⁴⁴ Bir başka yerde "soru sorulacaksa ashâbu'l-hadîse sorulmalıdır, zayıf hadîs dahi Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha hayırlıdır" denilir.⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, İbn Uyeyne'den (v. 198/814) aktardığı bir rivâyette ise "re'y ashâbı üçtür; Basra'da Osman (el-Bettî) (v. 143/760), Medine'de Rebîa (v. 136/753), Kûfe'de Ebû Hanîfe (v. 150/767)" diyerek⁴⁶ en azından hicrî ikinci asırda kimi kastettikleri hususunda önemli bir açıklamaya yer verir. Ahmed b. Hanbel, devamında re'ye bulaşmış herkesi tenkit ederek ne Mâlik'in ne bir başkasının re'yinden hoşlandığını belirtmekte, ardından soru soran birine "Süfyân'ın *Câmi'* adlı eserini bırak, eserlerle/hadîslerle meşgul ol" şeklinde tavsiyede bulunmakta ve "re'ye dair görüşlerimin yazılmasından hoşlanmıyorum" diyerek re'y karşısındaki tavrını net şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁷

Mesâil'in kitap yazımıyla ilgili "mâ nehâ 'anhu min vad'i'l-kütüb ve'l-fütyâ ve gayrihi" alt-başlığında sarfedilen cümleler, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) düşünce yapısını daha da netleştirmektedir. Zira bu alt-başlıkta Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan (v. 189/805), Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820) ve Ebû Sevr'in (v. 240/854) fıkıh kitabı yazarak bid'ate düşüklerini ve bu tarz kitap yazanların Hz. Peygamber'in hadîslerini terk ettiğini ifade eder. Ayrıca rivâyetler daha baskın olmasına rağmen Mâlik'in *Muvatta* ve Süfyân'ın (v. 161/778) *Câmi'* adlı eseri hakkında dahi katı bir tutum sergilediği dikkatten kaçmaz.⁴⁸ *Mesâil*'de yer alan bu bilgilerle uyum arzeden İbn Receb'in şu açıklaması, bu dönemde tenkit edilen re'yden maksadın ne olduğunu daha net ortaya koymaktadır:

eder. Aynı dönemde yaşayan Muhammed b. Sellâm el-Cumahî ise Ebû'l-Esved ed-Düelî'den bahsederken "ve kâne Aleviyye'r-re'y" diyerek (Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü fuhûlî's-şu'arâ*, (thk. Mahmûd M. Şâkir), Dâru'l-Medenî, Cidde t.y, I, 12) re'y kelimesinin sözlük anlamına veya kelâmî yönüne vurgu yapmaktadır.

⁴¹ Yahya b. Ma'în, *Târîh* (Dürî rivâyeti), III, 504.

⁴² Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 83.

⁴³ Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 234.

⁴⁴ Bir başka yerde aynı şekilde hile-i şeriyeyi onlara nisbet etmiştir (*Mesâil*, Ebû Dâvud rivâyeti, s. 234).

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Sâlih rivâyeti), ed-Dâru'l-ilmîyye Delhî/Hindistan 1408/1988, s. 438.

⁴⁶ Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 367.

⁴⁷ Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 367.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (oğlu Abdullah rivâyeti), (thk. Zühayr Şâviş), Beyrut 1401/1981, s. 437; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Mekke 1419/1999, II, 79. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, nifas kanından bahsederken ehl-i hadîse göre en fazla kırk gün, Medine ehline göre en fazla altmış gün olduğunu belirtir (Ahmed, *Mesâil* (Sâlih rivâyeti), I, 236), diğer bir ifadeyle ehl-i hadîs kavramını dar anlamda kullanıp Mâlik ve Şâfiî'yi (zira o da bu hususta Mâlik'le hemfikir) dışarıda bırakır. Yine Yahya b. Sa'îd el-Kattân'dan (v. 198/813) aktardığı bir rivâyetten hareketle kendilerini, Kûfe, Medine ve Mekke ehlinden farklı gördükleri anlaşılmalıdır (Ahmed, *Mesâil* (Abdullah rivâyeti), s. 449). Ayrıca pek çok konuda "Medine ehli böyle düşünür, fakat biz farklı düşünürüz" ifadesine yer vermesi aynı hususu desteklemektedir (Ahmed, *Mesâil* (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 268; Ahmed, *Mesâil* (Sâlih rivâyeti), II, 255, III, 175).

Ahmed, *Muvatta*'ın hadislerinin ve eserlerinin Mâlik'e ait re'ylerden tecrid edilmesi gerektiğini emretmiş ve hadislerle beraber onları tefsir ve şerh eden açıklamaların bulunmasını dahi hoş karşılamamıştır.⁴⁹

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel döneminde ehl-i hadis diyebileceğimiz müstakil bir fıkıh topluluğunun ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Ahmed'in başka bir sözünden anlaşıldığı üzere hicrî ikinci asırda Irak bölgesinde yaşayan muhaddisler, hoşnut olmasalar da fıkıh hususunda Ebû Hanîfe'ye bağlıydılar.⁵⁰ Fakat Ahmed, mihne sonrasında sadece Ebû Hanîfe'yle değil Şâfiî gibi âlimlerle de aralarına mesafe koymuş ve bir bütün olarak eserlerde, fukahâya ait yorumlardan kaçınılması gerektiğini savunmuştur.

İclî (v. 261/875), *Sikât* adlı eserinde İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) hakkında "kâne fakihen müftiyen bi'r-re'yî" diyerek⁵¹ re'yin sadece Ebû Hanîfe'nin ders halkasından ibaret olmadığını ve İbn Ebî Leylâ'nın da re'ye göre fetva verdiğini belirterek önemli bir hususa temas eder. Buhârî, *Kurretü'l-ayneyn bi refi'l-yedeyn fi's-salât* adlı eserinde iki yerde "re'y ehli" ifadesine yer verir.⁵² Müslim (v. 261/875), *el-Künâ ve'l-esmâ* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den bahsederken "sâhibu re'yin ve muttaribü'l-hadis" ifadesine⁵³ yer vererek re'yi, hadis karışıklığı üzerinden ele alır. Müslim, "ehl-i hadis" kavramını ise olumlu anlamda kullanır ve *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserin mukaddimesinde bu ekolün öncülerinin Malik b. Enes ve benzeri âlimler olduğunu belirtir.⁵⁴ Tirmizî (v. 279/892), *Sünen* adlı eserinde ilgili kavramları zikreder ve onun, ehl-i hadis kavramını genelde Şâfiî'nin kullandığı gibi hadis rivâyetiyle ilgilenen ve hadis kritiği yapan kimseler anlamında, fakat bazen fıkıh bağlamında kullandığı görülür.⁵⁵ Ayrıca Tirmizî, iki yerde Kûfe fukahâsı hakkında ehl-i re'y ifadesine yer verir.⁵⁶ Abdullah b. Ahmed (v. 290/903), *es-Sünne* adlı eserinde ashâbu'r-re'y'in, namaz, zekât ve farzların imandan olmadığını iddia ederek Allah'a iftira attıklarından bahseder. Diğer bir ifadeyle o, re'y ehlini kelimâ bağlamında ve Mürcie ekolü hakkında kullanır.⁵⁷

Yakûb el-Fesevî (v. 277/890) *el-Ma'rifetu ve't-Târîh* adlı eserinde "Mâ câe fi'l-Kûfe ve Ebî Hanîfe Numân b. Sâbit ve ashâbihi ve'l-A'meş ve gayrihi" alt-başlığında Kûfe ile ilgili olumsuz pek çok rivâyete yer verir ve satır aralarında oranın Harûriyye ve Mevâlinin merkezi olduğunu belirtir.⁵⁸ Bir başka yerde Ebû Yusuf'tan alıntı yaparak re'y ehlinin, "hevasına uyanlar ve re'yi zayıf olan kimseler" olduğunu belirttiği görülür.⁵⁹ Diğer bir ifadeyle Ebû Yusuf'un da re'y ehline karşı olduğuna dair bir izlenim

⁴⁹ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, (thk. Hemmâm Abdürrahîm), Ürdün 1407/1987, I, 345. Ahmed b. Hanbel'in yakın dostlarından ve ehl-i hadis'in pirlerinden kabul edilen İshak b. Râhûye'nin de Şâfiî'nin eserlerinin rivâyetini hoş karşılamadığı aktarılmıştır (Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 70).

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1371/1952, VII, 203; Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, (thk. Seyyid Ahmed), Kâhire, t.y., I, 224, 225. Mervezi ve İbn Münzir'in eserlerinde de ehl-i hadis'in bağımsız bir fıkıh ekolü olarak ele alındığı görülür (Mervezi, Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, (thk. M. Tâhir Hakîm), Riyâd 1420/2000, s. 193, 225; İbn Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, (thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanif), Dâru Tayyibe, Riyâd 1405/1985, I, 301, V, 53, 306, II, 261).

⁵¹ İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târîhu's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, 1405/1984, s. 408.

⁵² Buhârî, *Kurretü'l-ayneyn bi refi'l-yedeyn fi's-salât*, (Ahmed Şerîf), Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1404/1983, s. 54-55.

⁵³ Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, (thk. Abdürrahim M. Ahmed), 1404/1984, I, 276.

⁵⁴ Müslim, "Mukaddime", 7.

⁵⁵ Tirmizî, "Tahâret", 7, 8, 22, 39, 40, 43, 44, 62, 65.

⁵⁶ Tirmizî, "Hac", 67, "Nikâh", 28.

⁵⁷ Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, (thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî), Dâru İbnî'l-Kayyim, 1406/1986, I, 374.

⁵⁸ Yakûb el-Fesevî, *el-Ma'rifetu ve't-Târîh*, (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401/1981, II, 746.

⁵⁹ Fesevî, *el-Ma'rifetu ve't-Târîh*, III, 399.

verilmeye çalışılır. Nitekim bazı eserlerde, Kûfe fukahâsı içinde hadîs ehline en yakın kişinin Ebû Yusuf olduğu belirtilir.⁶⁰

Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı eserinde ehl-i hadîs kavramını meslek olarak hadîsle ilgilenenler anlamında kullanmakta,⁶¹ fakat ehl-i re'y tabirine görebildiğimiz kadarıyla yer vermemektedir. Ancak bir alt-başlıkta re'y kavramı hakkında kullanılan rivâyetleri ele almış ve re'yi; zemmedilen ve edilmeyen diye ikiye ayırmış, zemmedilen re'yin, İbrahim b. Uleyye (v. 218/833) gibi bu hususta aşırı gidenlerin re'yi olduğunu, yoksa ictihâd anlamında kullanılan re'yin Hz. Peygamber'in bir hadîsinde medh edildiğini ifade eder.⁶²

Hadîsçilik yönüyle ün yapmış Ebû Bekr el-İsmâilî (v. 371/982) *İ'tikâdu ehli'l-hadîs* adlı eserinde ehl-i hadîsin itikadını ele almış ve mezkûr eserde ilgili kavramı ehl-i sünnet ve fırka-i nâciye anlamında kullanmıştır.⁶³ Sâbûnî (v. 449/1057) de *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* adlı eserinde Ebû Bekr el-İsmâilî'ye yakın şekilde inanç esaslarına dair konuları ele almıştır.⁶⁴

Hicrî beşinci asırda yaşayan Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) ve İbn Abdilber'in (v. 463/1071) eserlerinde ise ehl-i re'y kavramı Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkası için kullanıldığı gibi bid'at ehli kelam ekolleri hakkında da kullanılmıştır. Fakat İbn Abdilber'in *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi* ve Hatîb'in *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh* adlı eserlerinden hareketle mezkûr kavramlar incelendiğinde ehl-i re'yin sahâbe döneminden itibaren bid'at ehli ve hadîs karşıtlığı anlamında kullanıldığını savunmak⁶⁵ mümkündür. Özellikle Hz. Ömer'in, ehl-i re'y kavramını sünnet düşmanlığı bağlamında kullandığı birçok eserde aktarılagelmiştir.⁶⁶ Ancak rivâyetlerde yer alan bu tür kavramların selef dönemine nisbet edilmesine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.⁶⁷ Zira hicrî ikinci asırda kaleme alınmış eserlerde bu şekilde bir

⁶⁰ Yahya b. Ma'in, *Târih* adlı eserinde Ebû Yusuf hakkında "yemilü ilâ ashâbi'l-hadîs (ashâbü'l-hadîse yakındı)" der (Dürî rivâyeti, IV, 474); Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IV, 102; *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, XIII, 358.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, 1415/1994, XIII, I, 256, II, 261, 266, V, 186;

⁶² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIII, 39-40

⁶³ Ebû Bekr el-İsmâilî, *İ'tikâdu ehli'l-hadîs*, (thk. Muhammed b. Abdîrahmân el-Hamîs), Şârika, 1416/1995, s. 34. İsmâilî'nin, hicrî ilk üç asırda yaygın şekilde kabul edilen selef anlayışına bağlı biri olduğu ve ehl-i hadîsî de bu anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

⁶⁴ Zira müellif, Abdullah b. Mübârek, İshak b. Râhûye (Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Avdirrahmân, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, Dâru'l-Âsima Riyad 1419/1998, s. 196, 197), Ebû Hanîfe (s. 222), oğlu Hammâd (s. 234), Fudayl b. İyâz (s. 235), Mâlik (s. 244), Şâfiî (s. 245), Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi hicrî ilk üç asırda yaşamış âlimlerden yaptığı nakillerle selefînin inanç konularını ele almış ve ehl-i hadîs kavramını da özellikle hicrî ilk üç asırda yaşayan ehl-i sünnet/es-sevâdü'l-a'zam ve onların takipçileri hakkında kullanmıştır (Ayrıca bkz. *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 160, 162, 305, 308-315). Hicrî ilk üç asırda yaşayan es-sevâdü'l-a'zâmın, inanç konularında ehl-i hadîse nisbet edildiği söylenebilir. Nitekim Eş'arî'nin de eserlerinde ashâbu'l-hadîsî, ehl-i sünnet anlamında kullandığı bilinmektedir (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-musalîlîn* (tsh. Hellmut Ritter), Almanya 1400/1980, s. 5, 290, 211).

⁶⁵ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi*, (thk. Ebü'l-Eşbâl), Dâru İbni'l-Cevzî, Suûd, 1414/1994, II, 1041-1042; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh*, I, 452-453, II, 162.

⁶⁶ İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîne*, (thk. Fehîm M. Şeltût), Cidde 1399/1979, III, 801; Dârekutnî, Ali b. Ömer, es-Sünen, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1424/2004, V, 256; İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1041-1042; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh*, I, 452-453, II, 162.

⁶⁷ İlk dönemde ehl-i hadîs veya ashâbu'l-hadîsî adıyla telif edilmiş başka eserler de bulunmaktadır. Nitekim Ebû Bekr el-Berdîcî'nin (v. 301/914) *Tabakâtü'l-esmâi'l-müfede mine's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ashâbi'l-hadîs* adlı eseri vardır. Berdîcî mezkûr eserinde sahâbe başta olmak üzere râvîlerin nereli olduklarına ve kimden rivâyette bulduklarına (ricâl ilmine) dair bilgilere yer vermiş ve ilgili kavramı dar anlamda hadîsî meslek edinen râvîler hakkında kullanmıştır. Ebû Ahmed Hâkim'in (v. 378) *Şi'ârü ashâbi'l-hadîs* adıyla kaleme aldığı eserinde ilgili kavramı hangi anlamda kullandığına dair bir bilgi vermemiş olsa da kelâmî ve fikhî bazı konuları yoruma yer vermeyerek sadece rivâyet merkezli ele almıştır. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Şerefu ashâbi'l-hadîs ve Nesâihetü ehli'l-hadîs*, Sem'ânî'nin (v. 489/1096) *el-Intisâr li-ashâbi'l-hadîs* adıyla eserleri bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin mezkûr eserinde ashâbu'l-hadîsî, Mutezile gibi bid'at ehli

kullanım söz konusu değildir. Ayrıca bu bilgileri aktaran âlimler dahi rivâyetlerde yer alan ifade ve kavramların, ilk kaynağından itibaren lafzen aktarıldığını iddia etmezler.

Hâsılı Hicri üçüncü asırdan itibaren, yani mihne olayıyla beraber re'y ve ehl-i re'y kavramı olumsuz şekilde kullanıldı ve bu tarihten itibaren Kûfeli fakihlerin, ehl-i re'y olarak anılmaya başladıkları görülür. Bunun nedenini, sadece bir hususa indirmek pek makul olmasa da mihne olayıyla beraber Müslümanların bir travma geçirdikleri anlaşılmaktadır ve mihnedan başarılı çıkmaları dolayısıyla Müslümanlara öncülük etmeye başlayan muhaddisler, bütün problemlerin re'yden kaynaklandığını düşünmüş olmalıdır. Zira halku'l-kur'ân gibi meseleler, Kur'ân ve sünnette pek karşılığı olmayan dönemin teorik tartışmalarının bir sonucu idi. Onların imamı kabul edilen Ahmed b. Hanbel de muhtemelen buna tepki olarak kitapların sadece rivâyetlerden teşekkül etmesi ve âlimlerin kişisel yorumlarının eserlerden çıkarılması gerektiği fikrini ortaya attı. Ahmed b. Hanbel'in bu tutumu, Kûfeli fakihlerin hicri üçüncü asırda neden ehl-i re'y içinde zikredildiğine ve bu dönemden itibaren kaleme alınan eserlerde neden onlar hakkında olumsuz bir imajın çizildiğine dair önemli ipuçları taşımaktadır.

2. Bazı âlimlerin Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımına Dair Tasnifleri

Hicrî üçüncü asırdan itibaren birçok araştırmacı, erken dönemde kullanılan ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramı hakkında incelemelerde bulunmuştur. Biz de öncelikle klasik âlimlerden; İbn Kuteybe (v. 276/889), Eş'arî (v. 324/935), Makdisî (v. 381/991), İbnü'n-Nedîm (v. 385/995), Şehristânî (v. 548/1153) ve İbn Haldûn'un (v. 808/1406) konuyla ilgili açıklamalarını eleştirel şekilde inceleyeceğiz, akabinde bu kavramları yeni bir bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

İbn Kuteybe'nin, ehl-i hadis ve ehl-i re'y hakkında uzun liste veren ilk kişi olduğu söylenebilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla onun dönemine kadar ehl-i re'y ve ehl-i hadîse dair isim listesi veren bir âlim söz konusu değildir. Dilbilimci İbn Kuteybe, âlimleri tasnif ederken İbn Ebî Leylâ'yı (v. 148/765), Ebû Hanife'yi (v. 150/768), Rebiâtür-rey'i (v. 136/753), Züfer'i (v. 158/775), Evzaî'yi (v. 157/774), Süfyân es-Sevrî'yi (v. 161/778), Mâlik'i (v. 179/795), Ebû Yusuf'u (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan'ı (v. 189/805) ehl-i re'y içinde zikreder.⁶⁸ Ashâbü'l-hadis için ise uzun bir listeye yer verir ve bu listede Şu'be (v. 160/776), Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Hammâd b. Seleme (v. 167/784), Ebû Avâne (v. 176/792), İbn Lehî'a (v. 174/790), Leys b. Sa'd (v. 175/791), Ma'mer b. Râsîd (v. 153/770), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), İsmail b. Uleyye (v. 193/809), Vekî b. Cerrâh (v. 197/812), Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813), Yahya b. Sa'îd el-Kattân (v. 198/813), Dâvud et-Tâî (v. 165/781), Yezid b. Harun (v. 206/821), Vâkıdî (v. 207/823), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826), Ebû Dâvud et-Tayâlisî (v. 204/819), Bişr el-Hâfî (v. 227/841) ve Humeydî (v. 219/834) gibi isimleri zikreder.

ekollerin karşısında zikrettiği söylenebilir. Zira bizzat kendisi, eserin mukaddimesinde kalamcı ve ehl-i sünnete mensup olmayan birinin, ashâbü'l-hadisî tahkîr ettiğini belirtmektedir, eserini de ona cevap mahiyetinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972, s. 3-4. Eserin onuncu sayfasında ashâbü'l-hadis'in, açıkça Mutezile, Râfizi, Cehmiyye, Mürce ve ehl-i re'y'in karşısında kullanıldığı görülmektedir. Fakat her zaman aynı bağlamda ilgili kavrama yer vermemiştir. Nitekim bazen fırka-i nâciye/ehl-i sünnet anlamında kullanırken bazen de teknik anlamda hadisî meslek edinenler anlamında kullanmıştır. Ancak Hatîb'in, mezkûr eseri özellikle hadisî meslek edinen râvîler ve cerh-tadille uğraşan âlimleri savunma maksadıyla telif ettiği söylenebilir. Sem'ânî de eserinin başında kalamcı ve ehl-i re'ye mensup bazı kişilerin ashâbü'l-hadisî zemmettiğini belirtmiştir. O da bazen ehl-i sünnete yakın bir anlamda ilgili kavrama yer verirken (Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *el-Intisâr li-ashâbi'l-hadis*, (thk. Muhammed b. Hüseyin), Suûd 1417/1996, s. 44), bazen de mezkûr kavramı, teknik anlamda hadisle meşgul olanlar hakkında kullanmıştır. Fakat eserin genel muhtevası dikkate alındığında konuların, kalam karşılığı üzerine bina edildiği söylenebilir.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 494-500.

İbn Kuteybe'nin isim listesi incelendiğinde kabaca fukahâyı ehl-i re'y, meslek olarak rivâyet ilmiyle ilgilenenleri ise ehl-i hadîs kavramı altında ele aldığı söylenebilir. Ancak bu bakış açısıyla Leys b. Sa'd'ın, re'y taraftarları içinde zikredilmesi daha uygun olabirdi. Ayrıca İbn Kuteybe'nin, pek çok ismi zikretmesine rağmen Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ismine yer vermemiş olması ilginç bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Fakat İbn Kuteybe'nin bu tasnîfi göz önüne alındığında ona göre Şâfiî'nin ehl-i re'y, Ahmed'in ise ehl-i hadîsten kabul edileceği söylenebilir. İbn Kuteybe, *Me'ârif* adlı eserinde böyle bir yöntem takip etmesine rağmen *Garîbü'l-hadîs* adlı eserinde ashâbu'r-re'y kavramını görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında kullanmıştır.⁶⁹ Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin konu hakkındaki görüşünün net olmadığı söylenebileceği gibi zamanla değişime uğradığı da söylenebilir.

Mihne olayını⁷⁰ müteakip pek çok muhaddisin, inanç konularında Mutezile başta olmak üzere ehl-i bid'at fırkalarına karşı *Kitâbu's-sünne* adıyla reddiyeler yazdığı bilinmektedir.⁷¹ Bu reddiyeler, ehl-i hadîsin, Mutezile'ye karşı ehl-i sünnetin sözcüleri haline gelmesine vesile olmuştur.⁷² Nitekim hicrî dördüncü asrın başlarında kırk yaşına kadar Mutezilî ve akli ilimlerle meşgul olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935) gibi birinin, Ahmed b. Hanbel'in ve hadîs imamlarının (eimmetül-hadîs) mezhebi üzere olduğuna dair ifadesi,⁷³ dönemin algısını göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Eş'arî'nin, *Makâlât* adlı eserinde "kavlu ashâbi'l-hadîs ve ehli's-sünne" alt-başlığına yer verdiği⁷⁴ ve her iki kavramı beraber zikrettiği görülür. Ayrıca "zikrül-ihtilâf" alt-başlığında Müslümanların on ayrı fırkaya bölündüğünü, bunların Şîa, Havâric, Mürcie, Mutezile, Cehmiyye, Dirâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme/Ashâbu'l-hadîs ve Kilâbiyye olduğunu belirtir.⁷⁵ Dikkatli incelendiğinde Eş'arî'nin kelimine uygun bir tasnîf yaptığı, ehl-i hadîs ve ehl-i sünnet kavramını eşanlamlı şekilde kullandığı, ehl-i re'y ekolüne yer vermese de Ebû Hanîfe'yi Mürcie fırkası içinde ele aldığı görülür.⁷⁶ Hârizmî (v. 387/997) de İslam mezheplerini, Mutezile, Havâric, ashâbu'l-hadîs, Cebriyye, Müşebbihe, Mürcie ve Şîa diye yedi ayrı sınıfa ayırmış, üçüncü sırada yer verdiği ehl-i hadîsi de kendi içinde Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler diye dörde ayırmış, re'y ehlini sadece Ebû Hanîfe'nin ashâbına hasretmiş ve onları da Mürcie ekolünün altında zikretmiştir.⁷⁷ Eş'arî'nin ve Hârizmî'nin bu tasniflerinden hareketle, Mâlikî, Şâfiî'yi ve Ahmed'i ehl-i hadîs içinde zikretmeye gayret eden kimselerin, ilgili kavramı ehl-i sünnet anlamında, yani kelimada bağlamında kullandıkları söylenebilir.

Eş'arî (v. 324/935) her ne kadar ashâbu'l-hadîsten olduğunu ifade etse de onun, hadîsi meslek edinenlerden veya rivâyet merkezli din tasavvuruna sahip olanlardan kabul edilmesi pek kolay değildir. Nitekim bazı Hanbelîler, onu ehl-i hadîs içinde değil de ehl-i re'y içinde zikreder.⁷⁸ Eş'arî'nin *Makâlât* adlı eserini ihtisâr eden İbn Fûrek (v. 406/1015), ashâbu'l-hadîsi dar anlamda değil, ehl-i sünnete yakın şekilde kullanır,

⁶⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Cebûrî), Bağdad 1397/1976, II, 628, 655

⁷⁰ Özafşar, hadîs ehlinin, devleti tehdit edecek derece güçlenmesi dolayısıyla mihnenin gerçekleştirildiğini iddia eder (Özafşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arka Planı*, Otto, Ankara 2015, s. 31-62). Fakat kanaatimizce yazar, bu iddiaları destekleyecek yeterli delil serd edememiştir.

⁷¹ *Kitâbu's-sünne* literatürü ve ortaya çıkış tarihi için bkz. Selahattin Yücel, *Hadis Literatüründe Kitâbu's-sünne Geleceği*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2014.

⁷² Detaylı bilgi için bkz. Osman ed-Dârimî, *Nakdül-İmâm Ebî Said Osman alâ'l-Merisî*, (Reşid b. Hasan el-Almaî), Mektebetü'r-rüşd 1418/1998.

⁷³ Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (thk. Favkiyye Hüseyin Mahmûd), Daru'l-Ensâr 1397/1977, s. 20.

⁷⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, s. 290, 211.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 139.

⁷⁷ Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihü'l-'ulûm*, Mısır 1349/1930, s. 18-21.

⁷⁸ Ebu'l-Avn es-Sefârinî el-Hanbelî, *Levâmi'u'l-envâr*, Dımaşk 1402/1982, I, 8.

akabinde onları, (a) rivâyetle meşgul olanlar ve (b) akli ilimlerle, nazar ve cedelle meşgul olanlar diye ikiye ayırır. Nitekim İbn Fûrek, İmam Eş'arî'yi "nüzzârü ashâbi'l-hadîs (ashâbü'l-hadîsin ehl-i nazarı)" içinde zikreder.⁷⁹ İbn Fûrek'in bu tespiti, geniş anlamda kullanılan ashâbu'l-hadîsten ne anlaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Yoksa Şâfiî usûlcülerin ve Eş'arîlerin ehl-i hadîsten olduğunu söylemenin mantıklı bir izahı yoktur.

Ünlü coğrafyacı Makdisî (v. 381/991), mezhepleri tasnif ederken temelde sekiz ekolün bulunduğunu, bunlardan dördünün fıkıh, dördünün de hadîs ehli olduğunu ifade eder. Fıkıh ekollerinin; Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Dâvudî mezhepleri olduğunu, ehl-i hadîsin ise Hanbelî, Râheviyye, Evzâiyye ve Münzirîyye mezheplerinden oluştuğunu belirtir.⁸⁰ Başka bir yerde es-sevâdü'l-az'âmdan bahsederken onların Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve ehl-i hadîs olduğunu vurgulamakta, diğer bir yerde ise açıkça Şâfiî ve Hanefîleri re'y ehli olarak ele almaktadır.⁸¹ Makdisî'nin seleflerine göre çok daha tutarlı ve gelişmiş bir tasnif izlediği, ekolleri re'y-hadîs merkezli değil de muhaddis ve fukahâ bağlamında ele aldığı görülür. Ayrıca Dâvudî ekolünü fukahâ içinde zikrederken Hanbelî ekolünü hadîs ehl-i içinde zikretmiş olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira zâhirî bakış açısına sahip olsa da Dâvud'un (v. 270/884), Amed b. Hanbel'in aksine fıkıh ve usûlü fıkıh konularında ciddi eserler telif etmiş olması muhtemelen bu kanaatin oluşmasında etkili olmuştur.

İbnü'n-Nedîm (v. 385/995), fukahâyı sekiz alt-başlıkla ele alır. Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) ve ashâbını ehl-i re'y diye niteler ve Rebiâtürrey'î Ebû Hanîfe'nin ashâbi içinde zikreder. Ayrıca İbn Ebî Leylâ'nın (v. 148/765), Ebû Hanîfe'den önce re'ye başvurduğunu belirtir. Şeybânî'den bahsedilirken Ebû Hanîfe'den hem hadîs hem de re'y aldığı ifade edilir. Burada zikredilen re'yin, hadîslerin dışında kalan fikhî açıklamalar olduğu açıktır. Ashâbü'l-hadîs içinde ise Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), İbn Ebî Zî'b (v. 159/776), İbn Ebî'z-Zinâd (v. 174/795), İbn Cüreyc (v. 150/767), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Vekî b. Cerrâh (v. 197/812), Yahyâ b. Âdem (v. 203/818), İbn Ebî Arûbe (v. 156/773), Hammâd b. Seleme (v. 167/784), İbn Uleyye (v. 193/809), Evzâi (v. 157/774), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826), Yezid b. Hârûn (v. 206/821), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Tayâlisî (v. 204/819), İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İshak b. Râhûye (v. 238/853), Yahyâ b. Ma'in (v. 233/847) ve Ali b. Medîni (v. 234/848) gibi âlimler zikredilir. İbnü'n-Nedîm, Mâlikilere, Şâfilere, Dâvudilere ve Taberîlere ise müstakil alt-başlıklarda temas eder.⁸² Bu listede ehl-i hadîs içinde zikredilen isimlerin, büyük oranda muhaddislerin hadîs ilminde otorite kabul ettiği kişiler olduğu, dolayısıyla bunların ehl-i hadîs diye isimlendirilmesinin hakikati yansıttığı söylenebilir. Diğerlerini müstakil şekilde zikretmesi ise muhtemelen onların müstakil mezhepler olarak teşekkül etmesiyle ilgili bir meseledir.

Şehristânî (v. 548/1153), furû-ı fıkha dair müctehitleri ehl-i hadîs ve ehl-i re'y diye ikiye ayırır. Ehl-i hadîsin Hicazlılar olduğunu, bunların da Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Dâvud ez-Zâhirî'nin ashâbi olduğunu, ehl-i

⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'sh-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eşarî*, s. 10.

⁸⁰ Makdisî, İslam ekollerini yirmi sekize ayırmakta, dördünün ehl-i hadîs, dördünün kelim (Mutezile, Naccâriyye, Kilâbiyye ve Sâlimiyye), dördünde fıkıh ve kelâmın iç içe olduğu (Şia, Havâric, Kerrâmiyye ve Bâtiniyye), dördünün (Utâiyye, Sevrîyye, İbâdiyye ve Utâkiyye) yok olduğunu, dördünün Resâtikiyye olduğunu, dördünün ise başka ekollere dönüştüğünü, onlar içinde kaybolduğunu, bunların da Kilâbiyye-Eşarîlik, Karımiyye-Bâtinîlik, Kaderiyye-Mutezile, Zeydiyye-Şia, Neccâriyye-Cehmiyye olduğunu belirtmektedir (Makdisî, *Ahsenü't-takâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, s. 37).

⁸¹ Makdisî, *Ahsenü't-takâsîm*, s. 39. Bir başka yerde ise birinden bahsederken "senin yaşadığın bölgede Şâfiî mezhebine mensup ehl-i hadîs bulunuyor, sen neden Hanefî mezhebine mensup olmuştun" diyor (Makdisî, *Ahsenü't-takâsîm*, s. 127).

⁸² İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 247-294.

re'yin ise Iraklılar olduğunu, bunların da Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Belhî (v. 322/934) ve Bîşr b. Ğiyas (v. 218/833) olduğunu vurgular. Şehristânî, Hicazlılara ehl-i hadîs denmesinin nedenini hadîs eğitimi ile uğraşmalarından, hükümleri naslara dayanarak vermelerinden ve hadîs gördüklerinden kıyâsa başvuramamalarından kaynaklandığını belirtir. Iraklılara, ehl-i re'y denmesinin ise kıyâs ve ahkâmдан istinbât edilen mana ve maksada önem vermelerinden, bazen de kıyâsı haber-i vâhîde takdîm etmelerinden kaynaklandığını vurgular. Şehristânî'nin ehl-i re'y kavramını, fıkıh bağlamında ele aldığı ve bu kavram altında sadece Ebû Hanîfe ve ashâbına yer verdiği görülür. Mutezile'den Bîşr el-Merîsî'ye yer vermesi ise furû-ı fıkıh açısından Ebû Hanîfe'nin ashâbından olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir.⁸³

Şehristânî'de olduğu gibi ilgili ayırımın bölgesel şekilde ele alınması, Hicaz kültür havzasında hadîs taraftarlarının ağırlıkta, Irak kültür havzasında ise re'y ehlinin baskın olmasıyla ilgili bir husustur.⁸⁴ Zira Iraklı Şu'be (v. 160/776), Süfyan es-Sevrî (v. 161/777), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Dâvud ez-Zâhirî'nin (v. 270/884) ehl-i hadîs içinde zikredilmesi aynı hususu desteklemektedir. Fakat Şehristânî'nin ehl-i re'y kavramı bağlamında öne sürdüğü birçok açıklamanın müsellemler olmadığı söylenebilir. Zira ehl-i hadîsin, hükümleri naslara göre verdiği ve hadîsleri gördüklerinden kıyâsa başvurmadıklarına dair ifadesi problemlidir. Zira Şeybânî'nin açık ifadelerinden hareketle Kûfe fukahâsının da bu anlayışa sahip olduğu söylenebilir.⁸⁵ "Hadîsin bulunduğu yerde kıyâsa başvurma" veya "hadîsle amel etmeme" tarzındaki polemik ifadeler Ebû Hanîfe aleyhinde kullanıldığı gibi Mâlik hakkında da söz konusudur. Nitekim Şeybânî'nin *Hüccce* adlı eseri, bu hususta Mâlik'e yöneltilen pek çok eleştiriyi ihtiva eder.⁸⁶ Ayrıca aynı dönemde Şâfiî'nin hadîslere aykırı hareket ettiğine dair pek çok eserin telif edildiğine dair kayıtlarla karşılaşmaktayız.⁸⁷

İbn Haldûn (v. 808/1406), söz konusu taksîme Zahirîleri de ilave ederek fukahâyı ehl-i re'y, ehl-i hadîs ve zâhirîler olmak üzere üçlü grupta ele almış, ehl-i re'yin Irak ahali olduğunu, ehl-i hadîsin Hicaz ahali olduğunu, kıyâsı reddedenlerin de Zâhirîler olduğunu belirtir. Irak'ta hadîs/rivâyet az olduğundan dolayı orada bulunan fukahânın kıyâs yapmak zorunda kaldıklarını ve kıyâsı maharetli şekilde kullandıklarından kendilerine ehl-i re'y denildiğini vurgular.⁸⁸ İbn Haldûn'un söz konusu kavramları bölgesel anlama ek olarak hadîs ve kıyâs ekseninde ele aldığı görülür. Nitekim İbn Haldun'un, "Irak'ta hadîs az olduğu için kıyâsa çok başvurular ve onda mâhir oldular" cümlesi bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Diğer bir

⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 217-218.

⁸⁴ Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 64.

⁸⁵ Şeybânî, Mâlik'i tenkit ederken "hadîsler (âsâr) olmasaydı kıyâsa göre hüküm böyle olurdu, fakat hadîslerin (âsâr) olduğu yerde kıyâsa başvurulmaz, sadece rivâyetlere boyun eğmek gerekir" demiştir (*Hüccce*, I, 204, ayrıca bkz. I, 316, II, 482). Yine *As'l'da* aktarıldığına göre Ebû Hanîfe, "kura, kıyâsa göre doğru değildir, fakat biz bu hususta kıyâsı terk edip eser ve sünnete tabi olduk" demiştir (Şeybânî, *el-As'l/el-Mebsût*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ülûmî'l-İslâmiyye, Karâtaşı t.y., III, 273, IV, 592, VI, 576).

⁸⁶ Nitekim Şeybânî, *Hüccce* adlı eserinde hadîse muhalefet ettiklerinden dolayı Medinelileri sert şekilde tenkit etmektedir (Bkz. *Hüccce*, I, 126, 158, 292-293, II, 56, 309, 671-672, III, 193, 388, IV, 232, 233).

⁸⁷ Nitekim Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem (v. 268) ve Mufaddal b. Muhammed el-Hanefî'nin (v. 431) *er-Radd 'alâ's-Şâfiî fî mâ hâlefe el-Kitâb ve's-sünne*, Hasan b. Ahmed'in ve Hasan b. İshak el-Hanefî'nin (v. 348) ise *er-Radd 'alâ's-Şâfiî fî mâ yuhâlifü fîhi el-Kur'ân* adında eserleri vardır. Ayrıca aynı dönemlerde içeriği hakkında pek bilgimiz olmasa da *er-Radd alâ's-Şâfiî* şeklinde pek çok eser telif edilmiştir.

⁸⁸ İbn Haldûn, *Târîh (Mukaddime)*, I, 564. İbn Haldûn'un orijinal ifadesi:

وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز وكان الحديث قليلا في أهل العراق لما قدمناه فاستكثروا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل أهل الرأي ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده ثم أترك القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية

ifadeyle o, söz konusu adlandırmanın kıyâsa fazla başvurmakla ve kıyâsı maharetli kullanmakla veya hadîsin bulunduğu yerde kıyâsa başvurmakla ilgili olduğunu savunur. İbn Haldûn'un yer verdiği açıklamalar, muhtemelen hicrî ikinci asrın ortalarını tasvir etmektedir, zira bu dönemde kaleme alınan *Muvatta* ve *Asl* mukayese edildiğinde böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Yoksa *Müdevvene* ve sonrasında gelişen Mâlikî fıkıhında kıyas yönünden bir eksiklik olduğunu iddia etmek güçtür. Son olarak hicrî ikinci asrın ortalarında Irak'ta yaşayan Eyyûb es-Sehtiyânî (v. 131/749), A'meş (v. 148/765), Şube (v. 160/776) ve Sevrî (v. 161/778) gibi pek çok âlimin hadîste otorite kabul edilmesi dolayısıyla bu bölgede hadîslerin az olduğuna dair iddiaya ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir.

3. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Tasnifi Üzerine Yeni Bir Deneme

Dikkatli incelendiğinde Ebû Hanîfe döneminde olduğu gibi müteahhirûn döneminde de yaygın şekilde Kûfe fıkıh anlayışına sahip olanların hadîs ve sünnete yeterince bağlı olmadıkları iddia edilmiş, onlar ise bunu kabul etmemişlerdir. Nitekim Şeybânî, Mâlikî tenkit ettiği bir yerde "Nasıl olur da onlar, ashâb-ı âsar (hadîs ehli) kabul edilirler. Onlar göz göre göre rivâyet ettikleri hadîslerle amel etmiyorlar... Bu hususta eserlerle (hadîslerle) amel etmeyi bırakıp eser ve sünnetin olmadığı doğrultuda canlarının istediği şeylerle amel ediyorlar"⁸⁹ diyerek kendilerinin bu nitelermeye daha uygun olduklarını dolaylı şekilde ifade eder. Pezdevî de usûlî-fıkıh eserinde Hanefîlerin ashâbu'l-hadîs nitelermesine daha layık olduğunu belirtir.⁹⁰ Serahsî ise daha açık şekilde şöyle der:

Aslında sünnete ve re'ye yapışan bizim mezhep âlimlerimizdir (Hanefîlerdir). Onların sünneti tazim ettiği kadar ashâbu'l-hadîs olduğunu iddia eden hiç kimse tazim etmemiştir. Çünkü mezhep âlimlerimiz, derecesinin güçlü olmasından dolayı sünnetle Kur'ân'ın neshedilebileceğini savunmakta, mürsel rivâyetlerle ameli caiz görmekte, mechûlün rivâyetini ve sahâbe kavlini kıyâsa takdim etmektedir... Şâfiî ise mürseli kabul etmemekle birçok sünneti terk etmiş, meçhul râvîlerin rivâyetlerini ta'til etmekle de bazı sünnetlerle amel etmemiştir.⁹¹

Hicrî birinci asırda, dine dair bilginin Hz. Peygamber'in, râşid halifelerin ve sahâbenin büyük çoğunluğunun yaşadığı Medine'de temerküz ettiği söylenebilir. Zira bu dönemde farklı bölgelere göç eden sahâbîler söz konusu olsa da Medine, önemli bir ilim merkezi olmaya devam etmiştir. Dolayısıyla farklı bölgelerde yaşayan âlimler, bir vesileyle Hicaz bölgesine gidip önde gelen sahâbeden istifade etmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Kûfeliler, fıkıh anlayışlarını sahâbeden İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'ye nisbet etmekte idiler. Hz. Ali, son dört yılı ve çocukluğu hariç ömrünün neredeyse tamamını Medine'de geçirmiş, İbn Mes'ûd da Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde idari görev için uzun müddet Kûfe'de kalsa da akabinde Medine'ye dönerek orada vefat etmiştir. Tâbiîn döneminde de Alkame (v. 62/681), Mesrûk (v. 63/683), Esved (v. 95/714), Sa'îd b. Cübeyr (v. 94/713) ve Şa'bî (v. 104/722) gibi Irak fukahâsının önde gelenleri, Hicaz bölgesine gidip orada yaşayan sahâbeden istifade etmiştir.⁹² Fakat Irak'ta, özellikle Kûfe'de Medine fukahâsıyla mukâvemet edebilecek güçlü bir fukahâ topluluğunun da zamanla yetiştiği müşahede edilmekte ve böylece tâbiîn döneminden başlayarak Medine ve Kûfe arasında ilmi rekabetin söz konusu olduğu gözle çarpılmaktadır.

⁸⁹ Şeybânî, *Hüccet*, I, 222.

⁹⁰ Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Keşfü'l-esrâr ile beraber) (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut 1418/1997, I, 16).

⁹¹ Serahsî, *el-Usûl*, Dâru'l-marife, Beyrut t.y., II, 113.

⁹² Detaylı bilgi için bkz. Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Mısır 1399/1979, s. 37.

Terâcim türü eserlerde ehl-i re'y kavramının, hadîs karşıtlığı bağlamında ele alındığı görülmekte, nitekim Ebû Hanîfe hayatta iken aleyhinde hadîsi ve sünneti dışladığına dair iddiaların gündeme geldiği, onun da bu kanaatte olmadığını ispat sadedinde kendisini savunduğu aktarılmaktadır.⁹³ Ayrıca Evzâî'den aktarılan “Ebû Hanîfe'nin re'ye başvurmasına itiraz etmiyoruz, nitekim biz de re'ye başvuruyoruz, bizim eleştirdiğimiz hadîsin bulunduğu yerde re'ye başvurmaktır” şeklindeki sözü⁹⁴ aynı hususu desteklemektedir. Özellikle hicrî üçüncü asırda telif edilmiş eserlerde yer alan bu tür ifadeler sahih kabul edilirse Ebû Hanîfe ve onun izinden gidenlerin “hadîsin ve sünnetin bulunduğu yerde re'ye başvurmakla” itham edildikleri anlamına gelecektir. Bu iddia hakikati yansıtmamış olsa da Ebû Hanîfe'nin, dönemin fukahâsından farklı bir yöntemle fıkıh faaliyetinde bulunduğunu göstermektedir. Zira selefleri ve akranları gibi bir faaliyet içinde olması halinde bu tür ithamlara maruz kalması söz konusu olmazdı. Bundan dolayı hicrî üçüncü asırda ve sonrasında telif edilen tabakât ve terâcim türü eserlerde yer alan spekülâtif ve polemik türü ifadeler bir kenara bırakılır ve sadece günümüze ulaşan hüküm/fıkıh içerikli eserlerden hareketle ilgili ayrışmanın, en azından fıkıh ayağının izi sürülmeye çalışılırsa Ebû Hanîfe'nin, dönemin geleneksel fıkıh anlayışına aykırı faaliyeti de ortaya çıkmış olacaktır.

Günümüze ulaşan hüküm/fıkıh içerikli eserler, iki farklı üsluba sahiptir. Zira Süfyân es-Sevri'ye (v. 161/778) nisbet edilen *Ferâiz*, İbn Ebî Arûbe'nin (v. 157/773) *Menâsik*, Mâlik'in *Muvatta*, İbn Vehb'in (v. 197/813) *Câmi'* ve *Muvatta*, Abdurrezâk'ın (v. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannef*, Ebû Ubeyd'in (v. 224/838) *Tahûr*, Fazl b. Dükeyn'in (v. 219/834) *Salât*, Sa'îd b. Mansur'un (v. 227/842) *Sünen* adlı eserleri rivâyet merkezli iken Abdülazîz el-Mâcişûn'un (v. 164) *Kitâbü'l-Hac*, Ebû Yusuf'un (v. 182/798) *Harâc*, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi*, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Şeybânî'nin (v. 189/805) *Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebir*, *Ziyâdât*,⁹⁵ *es-Siyerü's-sağîr*,⁹⁶ *es-Siyerü'l-kebir*, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*, *Keysâniyyât* (bir kısmı), Muallâ b. Mansur'un (v. 211/826) *Nevâdir*,⁹⁷ Şâfiî'nin (v. 204/820) *Ümm*, Buveytî (v. 231/846) ve Müzenî'nin (v. 264/878) *Muhtasar*, İbn Abdilhakem'in (v. 214/829) *el-Muhtasarü'l-kebir*, Sahnûn'un (v. 240/854) *Müdevvene*, Abdülmelik b. Habîb el-Endelûsî'nin (v. 238/853) *Vâdha*⁹⁸ ve Utbî'nin (v. 255/869) *Utbiyye*⁹⁹ adlı eserleri re'y

⁹³ Nitekim Halife Mansur'un bundan dolayı kendisine mektup yazdığı, Muhammed Bakır'ın bu hususta kendisiyle görüştüğü aktarılmaktadır (Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdik hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikuhu*, Mısır t.y., s. 23; *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikuhu*, Dârul-fıkr, t.y., s. 304).

⁹⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, el-Mektebetü'l-İslâmî 1419/1999, s. 103.

⁹⁵ *Ziyâdât*'ın müstakil nüshası, henüz tespit edilmemiş olsa da Attâbî ve Kâdhân'ın şerhi vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Fakat her iki şerhte de dikkate alınan metnin orijinal olmadığı, sonraki bir âlim tarafından düzenlenmiş versiyonu olduğu belirtilmiştir (Bedir, Murteza, “ez-Ziyâdât”, İstanbul 2003, *DİA*, XXXIV, 483-484).

⁹⁶ Mahmûd Ahmed Gâzi tarafından *es-Siyerü's-sağîr* adıyla neşredilen eserin, Hâkim eş-Şehîd tarafından Şeybânî'nin eserlerinden derlenen *el-Kâfî*'nin siyer bölümü olduğu belirtilmiştir. Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *Mebûsât* adlı eserin siyer bölümü ise Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağîr* adıyla bilinen eserinin şerhidir (Yaman, Ahmet, “Siyer”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 317). *es-Siyerü's-sağîr* adlı eserin, *Asl* içinde yer alan siyer bölümü olduğu, bunun da Mecîd Haddûrî tarafından tahkik edilerek basıldığı belirtilmektedir (Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 41-42).

⁹⁷ Ebû Yusuf'un ders halkasındaki notlardan oluşan *Nevâdir*'de hiçbir rivâyetin yer almadığı belirtilmiştir (Nevâdirü Muallâ b. Mansûr, thk. Muhammed b. Şediyid b. Şeddâd es-Sakafî, Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1427/2006, s. 102-104).

⁹⁸ İbn Habîb'in telif ettiği *el-Vâdha* adlı eserin tamamı bize ulaşmamış olsa da eserin tahâret (1994), namaz ve hac bölümleri (2004) günümüze ulaşmış ve söz konusu bölümler Miklos Murany'nin tahkiki ile basılmıştır. Ayrıca kendisine nisbet edilen *Kitâbu'r-ribâ* adındaki eser, Nezîr Vahhâb tahkiki ile Dubai'de 2012 yılında neşredilmiştir. *Vâdha*, Mâlikî fikhî birikimin hadis yönteminden re'ye doğru geçiş sürecini yansıtan önemli

merkezlidir. Diğer bir ifadeyle birinci grupta yer alan eserlerde ilgili rivâyetlerin aktarılmasıyla fikhî meselelere temas edilirken ve fikhî açıklamalara dair yorumlar ya hiç bulunmazken veya çok nadir yer alırken ikinci grupta yer alan eserlerde ancak konunun temellendirilmesi bağlamında hadislere başvurulmuş ve genelde müellifin ifadelerine dayalı bir yöntem takip edilmiştir.¹⁰⁰

Abdülazîz el-Mâcîşûn'u istisna edersek hicrî ikinci asrın ortalarına doğru telif edilen eserlerin geneli hadis merkezlidir.¹⁰¹ Fakat Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinden hareketle Ebû Hanîfe'nin, rivâyetleri aktararak meselelere çözüm üretmeye çalışmadığı, aksine nakli bilgiden elde edilen fikhî sonuçları aklileştirmeye dönük mütalaalar ve müzakereler yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat dönemin genel kabulüne uygun olmayan bu üslubun yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu tahmin etmek pek zor değildir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hayatında karşılaştığı en önemli eleştirilerden birinin "sünnet varken kafasına göre hüküm verdiği yönündedir", böyle bir algının oluşmasında ders verme yönteminin büyük bir etkisi olmalıdır. Zira "ilim" kelimesinin, neredeyse "nakli bilgi"den ibaret olduğu bir dönemde hadislere çok nadir atıfta bulunarak ve konuları gerekçelendirerek ele almanın tepkiye neden olacağı muhakkaktır. Evzâî (v. 157/773) ve Mâlik (v. 179/795) gibi pek çok fakîhin, Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) yakından tanıdıktan sonra önyargılarından vazgeçtiklerine dair târihî bilgiler de aynı hususu desteklemektedir.¹⁰²

Üslup olarak Mâlik, Evzâî, Sevrî ve İbn Cüreyc gibi âlimlerin kâhir ekseriyetinin Ebû Hanîfe'den farklı olduğu, zira onların, Ebû Hanîfe'nin aksine geleneğe uygun şekilde hadis merkezli dersler verdiği ve fıkıh eserleri telif ettiği söylenebilir. Nitekim Şeybânî, üç küsur yıl Mâlik'in yanında kaldığını ve bu zaman zarfında yedi yüz civarında hadis dinlediğini belirtmekte,¹⁰³ ayrıca Mâlik'in, derslerinde hadis okuduğu, fakat birkaç hadisle yetindiğine dair bilgi notu da ders halkasının mahiyeti hususunda ipucu vermektedir.¹⁰⁴ İlaveten hicrî ikinci asırda yaşayan âlimlerden birçoğunun Mâlik'e intisab etmesi veya ona öğrenci olması¹⁰⁵ bu dönemde hadis ilminin baskın olmasıyla ilgilidir. Nitekim sadece muhaddisler değil, Şeybânî, Şâfî ve Esed b. Furât (v. 213/828) gibi pek çok fakîh dahi *Muvatta*'ı bizzat kendisinden dinlemek üzere Medine'ye kadar gitmiştir.¹⁰⁶

Şeybânî'nin, üç küsur yıl Mâlik'e öğrencilik yapması, akabinde Mâlik'in öğrencisi Esed b. Furât'ın Irak'a gidip Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye öğrencilik yapması,

bir eserdir. Dolayısıyla tam re'ý eseri olmaktan ziyade *Müdevvene* ile *Muvatta* arasında bir yere tekabül etmektedir. Zira yazara ait yorumlar söz konusu olsa da konuların genelde rivâyetlerle ve selevin fikhî açıklamalarıyla temellendirildiği görülmür.

⁹⁹ Söz konusu eser müstakil şekilde olmasa da İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsil* adlı şerhiyle beraber günümüze ulaşmıştır (İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, (thk. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988). Ayrıca eserin hac bölümüyle ilgili bazı kısımları müstakil şekilde günümüze ulaşmış ve Miklos Murany'nin tahkiki ile 2007 yılında basılmıştır.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Koçinkağ, *Re'ý ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz* (İÜSBE, İstanbul 2017).

¹⁰¹ Evzâî, İbn Cüreyc, İbn Ebî Arûbe ve Sevrî'nin fıkıh anlayışı için bkz. Koçinkağ, *Re'ý ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, s. 76-140.

¹⁰² Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, Beyrut 1405/1985, s. 85. Ayrıca bkz. Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaca t.y., I, 275, II, 117; Kılıçer, "Ehl-i re'ý", *DİA*, X, 522.

¹⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr A. Marûf), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422, II, 561.

¹⁰⁴ Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Riyâdu'n-nüfus fi tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye*, (thk. Beşîr el-Bekkûş ve Muhammed el-Arûsî), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994, I, 256.

¹⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz. Monique Bernards ve John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", (trc. Ahmet Hamdi Furat), *İÜİFD*, sy. XV, 2007, s. 302-314.

¹⁰⁶ Yapılan bir istatistik çalışmaya göre hicrî 400 yılına kadar bütün İslam coğrafyasında Mâlikîlerin sayıca üstün olduğu belirtilmiştir (Bkz. Monique Bernards ve John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", s. 302-314).

ardından Mısır'a gidip aynı üslupla ve hadîslere yer vermeden *Esediyye*'yi kaleme alması Hicaz ve Irak ekolleri arasında gerçekleşen çok önemli bir etkileşimdir.¹⁰⁷ Ondan sonra muhaddisler nezdinde saygınlığı olan Şâfiî'nin, Şeybânî ile teşrik-i mesâide bulunmasıyla ve Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî imamı hakkında övgü dolu cümleler sarf etmesiyle beraber genelde üslup farkından veya yanlış anlamaktan veya birilerinin laf taşımamasından kaynaklanan problemlerin azalmaya başladığı söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, Şâfiî Irak'a gelene kadar Ebû Hanîfe'nin ashâbıyla lanetleştiklerine dair sözü mübalağalı bir ifade olarak değerlendirmek mümkün olsa da aynı hususu desteklemektedir.¹⁰⁸ Diğer bir ifadeyle polemik tarzda gelişen ayrışmanın entelektüel anlamda tartışılmaya başlandığı bir dönemde, mihne olayının patlak vermesi ve bunu başlatan bazı Mutezilî âlimlerin Hanefî geleneğine mensup kimseler olması kavgayı maksimum seviyeye çıkarmıştır. Nitekim Muallâ b. Mansûr (v. 211/826), bir sözünde "halku'l-Kur'ân" meselesinde Ebû Hanîfe ve ashâbının olumsuz bir şey demediğini, fakat Bîşr b. Gıyâs (v. 218/833) ve İbn Ebî Düâd'in (v. 240/854), Ebû Hanîfe'nin ashâbının itibarını zedelediğini ifade etmiştir.¹⁰⁹

Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise yoruma/re'ye dayalı fıkıh anlayışının neden Hicaz bölgesinde değil de Irak bölgesinde yaygınlaşmaya başladığıdır. Zira Abdülazîz el-Mâcîşûn'un *Kitâbü'l-Hac* adlı eserini istisna edersek hicrî ikinci asırda telif edilen re'y merkezli eserlerin hepsinde doğrudan veya dolaylı şekilde Ebû Hanîfe'nin etkisi söz konusudur. Ayrıca Mâlik'in birikimini ilk defa re'y merkezli ele alan Esed b. Furât'ın, Hicazlı birinin değil de Hanefî fıkıh geleneğini dikkate alarak *Esediyye* adlı eserini telif ettiği ve Şâfiî'nin günümüze ulaşan eserlerini Şeybânî ile teşriki mesaisi olduktan sonra kaleme aldığı bilinmektedir.¹¹⁰

Öncelikle bilinmesi gereken husus, değişim ihtiyaçtan doğar, diğer bir ifadeyle ihtiyaçlar doğrultusunda üslup, usul ve yazın türünde farklılık söz konusu olur. Nitekim sahâbe ve kibâr-i tâbiîn döneminde dinî bilgi neredeyse nakli bilgiden ibaretti, fakat zamanla nakli bilginin ihtiyaçları karşılayamaması sonucunda farklı yöntem ve üslupların ortaya çıktığı görülür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bundan ilk nasibini alan inanç konuları olmuştur. Nitekim hicrî birinci asrın sonu ve ikinci asrın başlarında inanca dair konuları içeren polemik türü risalelerde üslubun çok gelişmiş olduğu müşahede edilir.¹¹¹ Günümüze ulaşan ilk re'y merkezli eserin de fıkıhtan önce kelim

¹⁰⁷ *Esediyye*'nin ve onun ikinci versiyonu olan *Müdevvene*'nin, *Asl* başta olmak üzere Küfe fıkıhından hareketle kaleme aldığına dair bilgi için bkz. *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, s. 195-198, 227.

¹⁰⁸ Kâdî İyâz, Ahmed b. Hanbel'den aktarılan söze yer verdikten sonra Şâfiî'nin, sahih rivâyetlere göre amel ederek ve re'ysiz fıkıh ilminin söz konusu olamayacağını göstererek her iki ekolü mezcettiğinden bahsetmiş ve böylece ehl-i hadîsin re'yi kabul ettiğini, ehl-i re'y'in de re'yin ancak delile dayanması durumunda sahih olacağını öğrendiğini belirtmiştir (Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a' lâmi mezhebi Mâlik*, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998, I, 40).

¹⁰⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XV, 518.

¹¹⁰ Günümüze ulaşan eserler çerçevesinde böyle bir sonuca ulaşmak mümkün olsa da Medine fakihlerinden Rebia'nın da re'y merkezli dersler verdiği anlaşılmaktadır (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 650-651).

¹¹¹ Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdülazîz ve İbn Hanefiyye'ye nisbet edilen kelama dair risaleler söz konusudur. Hasan el-Basrî'ye kadere dair bir risale nisbet edilmekte ve ilgili risalede Kaderiyye'ye yakın ifadelerle kader konusu ele alındığından Şehristânî, mezkûr risalenin Vâsil'a ait olabileceğini (*Milel*, I, 47) belirtmektedir. Mezkûr risale ister Hasan el-Basrî'ye ister Vâsil'a ait olsun içerik ve üslup olarak çok gelişmiş bir dile sahiptir. İlgili risale müstakil olarak H. Ritter tarafından *DER ISLAM* (Band XXI, Heft I, s. 1-83. Berlin und Leipzig 1933) yayınlanmıştır. Ayrıca Türkçe tercümesi için bkz. Lütü Doğan ve Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *AÜİFD*, Ankara 1954. İbn Hanefiyye'ye nisbet edilen iki sayfalık *İrcâ* risâlesi ise bir hutbe mahiyetinde olup İbn Ömer el-Adenî'ye ait *el-İmân* adlı eseri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale" adıyla Abdülmelik b. Mervan'ın Hasan

ilmiyle meşgul olan Abdülazîz el-Mâcişûn tarafından telif edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Ebû Hanîfe'nin de aynı şekilde fıkıh ilminden önce kelimle ilmiyle meşgul olduğu belirtilir.¹¹²

Kelam alanındaki üslubun çok gelişmiş olmasının, özellikle mevâlî vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Zira hicrî birinci asrın sonlarından itibaren inanç hususlarında yapılan tartışmaların ilk defa mevâlî tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Nitekim Gaylân ed-Dimeşkî (v. 120/738), Cehm b. Sefvân (v. 128/745) ve Ca'd b. Dirhem'in (v. 124/742) mevaliden olduğu belirtilmiştir.¹¹³ Arap olmayan milletlerin Müslüman olmasıyla beraber büyük bir mevâlî topluluğunun ortaya çıktığı ve bunların da doğup büyüdükleri bölgelerin gelişmişlik özelliklerini İslam kültürüyle mezc ettikleri söylenebilir. Irak'ın da bundan en çok nasibini alan bölge olma özelliği taşıdığı ve yine aynı bölgede teşekkül etmeye başlayan Kûfe fıkıh anlayışının mevâliden Hammâd (v. 120/738) ve Ebû Hanîfe (v. 150/767) vasıtasıyla farklı bir üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim fikhî meseleleri "eraeyte" sorusuyla ele aldıklarından dolayı Kûfe fıkıh anlayışı için kullanılan "eraeytiyyûn" ifadesinin, daha önce bazı kelimciler için kullanıldığı aktarılmaktadır.¹¹⁴

Nakli bilginin, Medine başta olmak üzere Hicaz bölgesinin sosyo-kültürel yapısını aksettirdiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber'in ve sahâbenin öncelikle bölgelerinde bilinen ve uygulanagelen hususlara değindiklerini düşünmek pek zor değildir. Bundan dolayı sahâbe döneminin yansıtan nakli bilginin, farklı kültürlerle sahip bölgelerde pek karşılığı olmayabilir. Karşılık bulabilmesi için var olan nakli bilginin, bir an önce yorumlanarak ve değerlendirilerek farklı kültürlerle uyarlanması gerekir. İşte tam bu noktada Irak bölgesi akla gelmektedir. Zira Irak çok kültürlü, çok dinli ve farklı etnik yapıya sahip bir bölge olmanın ötesinde birçok imparatorluğun hâkimiyeti altında kalmış bir beldedir. Ayrıca Hicaz bölgesinin aksine hukuk nosyonu olan bir bölge özelliğine sahiptir. Diğer bir ifadeyle Medine'nin ihtiyaçları doğrultusunda gündeme gelen hukukî ifadelerin, Irak gibi daha kültürlü ve daha gelişmiş bir bölgede uygulanabilmesi için ciddi bir fıkıh faaliyetine ihtiyaç duyulmuştur. Bunun bir sonucu olarak Irak, diğer bölgelerin aksine çok daha erken bir dönemde böyle bir değişim yaşamıştır. Nitekim Medine fıkıh anlayışının imamı ve Kûfe fıkıh anlayışının rakibi kabul edilen Mâlik'in birikimi, vefatından sonra aynı ihtiyaçtan (veya düşüncenin değişmesinden) dolayı re'y merkezli şekilde ele alınacaktır. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, zaman ve mekâna göre icihadın değişmesi değil, aynı şerh hükümlerin bölgelere göre farklı bir hukuk diliyle ifade edilmesidir. Nitekim ahkâm-ı şeriyye hususunda paralel görüşlere sahip olmalarına rağmen Süfyân es-Sevrî'nin hadîs ehlinden, Ebû Hanîfe'nin ise re'y ehlinden kabul edilmesi tam da bu hususla ilgilidir.¹¹⁵ Aynı şekilde ahkâm-ı şeriyye hususunda Hicazlı âlimlere daha yakın

el-Basrî'ye, Hasan el-Basrî'nin de Abdülmelik'e gönderdiği iki risaleyi tahkik ederek beraber neşretmiştir (*Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, 2008, sy. 1).

¹¹² Şa'bî'nin (v. 104/722) tavsiyesi sonucunda fıkıh ilmiyle meşgul olmaya başladığı aktarılır (Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, s. 20; Hatib, *Târihu Bağdâd*, XV, 456; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 23 vd.).

¹¹³ Tunc, Cihat, "Gaylan ed-Dimaşkî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 414; Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 233; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 543.

¹¹⁴ Ibn Hazm, *el-Ihkâm*, Dâru'l-âfâk el-Cedide, Beyrut t.y., VI, 55, Şâtîbî, İbrahim b. Musa el-Gurnâtî, *el-Muvâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde), Dâru Ibn Affân 1417/1997, V, 383.

¹¹⁵ Sevrî'nin fikhî görüşleri de büyük ölçüde kendilerini ashâbu'l-hadîs diye niteleyenlerin değil de Kûfe fıkıh ve Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ehl-i re'y'in görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 26). Öyleki Süfyân'ın, fıkıh Ebû Hanîfe'nin öğrencileri vasıtasıyla elde ettiğini iddia edenler dahi bulunmaktadır (Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 74). Ebû Yusuf'un da Süfyân'ın kendisine nisbeten Ebû Hanîfe'ye daha çok tabi olduğunu belirttiği aktarılır (İbn Abdilber, *el-Intikâ fî fedâil'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, (thk. Ebû Gudde), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997, s. 197. Fakat buna rağmen Şu' be, Süfyân b. Uveyne, Ebû Âsım ve Yahya b. Ma'in gibi pek çok hadîs

olan Şâfiî'nin, fikhî konuları temellendirmesi ve gerekçelendirmesi bağlamında Kûfe fikhî anlayışına daha yakın olduğu görülür.¹¹⁶

Bazı araştırmacılar, ehl-i hadîsin rivâyet merkezli din algısına sahip olduğunu, re'yi, tevili ve akli çıkarımları sünnetten uzaklaşma olarak değerlendirdiğini, yeni düşünce ve tartışmalar açık olmayıp bunları bid'at olarak nitelendirdiğini belirtmiş olmasına rağmen Şâfiî'yi ehl-i hadîs içinde zikretmeye gayret etmişlerdir.¹¹⁷ Öncelikle belirtmek gerekir ki ehl-i hadîsin böyle dar anlamda kullanılması durumunda Şâfiî'nin mezkûr kavram altında ele alınması mümkün değildir. Zira Şâfiî'nin fikhî eserlerini ve mezhebinin teşekkül sürecini inceleyenler, onun ve ashâbının ehl-i hadîse isnâd edilen bu özelliklere sahip olmadıklarını görecektir. Ancak bu tür iddialarda bulunanlar, genelde onun fikhî eserlerinden hareketle değil de nazarî bağlamda dile getirdiği bazı açıklamalardan veya klişeleşmiş bazı fikhî meselelerden hareket etmektedirler.¹¹⁸

Klasik eserlerde Şâfiî'nin, Kûfe ve Medine ekolünü mezcettiği kabul edilirken, son dönemde onun, ehl-i hadîsin merkezine yerleştirildiği görülür.¹¹⁹ Hâlbuki Şâfiî'nin sünnet ve hadîse dönük katkıları usûl yönünden olup rivâyetle ilgili değildir. Nitekim

otoritesi Süfyan es-Sevrî hakkında hadîs ilminde en üst mertebeyi ifade eden "emirü'l-mu'minin fi'l-hadîs" lakabını kullanmışlardır (Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, yanlışlıkla *et-Târihu's-saifir* diye basılmıştır, (thk. Mahmûd İbrahim Zâhid), Kahire 1397/1977, II, 267; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I, 55, 118, IV, 225; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 236; Abdülğani Dakr, *el-İmâm Süfyan es-Sevrî Emirü'l-mu'minin fi'l-hadîs*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1415/1994, s. 44).

¹¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. *Re'yi ve Hadis: Fikhî Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, İÜSBE, İstanbul 2017.

¹¹⁷ Aktepe, İshak Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İHAD*, sy. 19, 2012, s. 115-130; Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, 168 vd.; 240; Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, s. 52 vd; *Hadis Usûlü*, s. 41 vd.

¹¹⁸ Yaygın örneklerden biri, Şâfiî'nin, zekere dokunmanın abdesti bozduğuna yönelik hadîsle amel etmesidir. Aktepe, "Hâlbuki bu tavrıyla Şâfiî, merfû haberleri savunacağım derken birçok sahâbiyi abdesti bozan durumlardan dahi habersiz hale getirmiştir" diyerek eleştirmiştir (Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", s. 122, 128). Onun açıklamalarında, Şâfiî'ye kadar bu anlayış sahâbe ve tâbiin tarafından hiç tartışılmadığı, fakat merfû olduğu için Şâfiî'nin bu rivâyetle amel ettiğine dair bir tasvir çizilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu bakış açısına göre "Hanefiler de zekere dokunmanın abdesti bozmadığını savunarak aksi istikamette görüş bildiren sahâbe ve tâbiini abdesti bozan durumlardan dahi habersiz hale getirmişlerdir." Öncelikle zekere dokunmanın abdesti bozup bozmadığı sahâbe döneminden itibaren tartışılan bir husustur. Nitekim sadece Abdürrezzâk'ın *Musannef* adlı eserine dahi bakıldığında zekere dokunmanın abdesti bozup bozmadığına dair iki alt-başlığın olduğu ve burada pek çok sahâbeye ve tâbiine yer verildiği görülecektir. Bunun da ötesinden Atâ'ya göre sadece avuç içinin zekere değmesi durumunda abdestin bozulacağı açıkça ifade edilmiştir. Rivâyetleri bir kenara bırakıp fikhî ilmi bağlamında konuya incelediğimizde ise Mâlik başta olmak üzere Medine amelinin kabul eden fakihlerin neredeyse tamamına ve yine Mekke okulunun en önemli simalarından İbn Cüreyc'e göre avuç içiyle zekere dokunmak abdesti bozmaktadır. Başka bir ifadeyle Hicazda yaygın amele ve fukahânın görüşlerine göre "messu zekerin" abdesti bozduğu ve bunun avuç içiyle olması gerektiği anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin yaptığı ise Hicaz bölgesinde kabul edilemeyen anlayışı tercih etmek ve bunu da rivâyetlerle temellendirmeye çalışmaktır. Yani birilerinin iddia ettiği gibi Şâfiî, bunu "efdâ" kelimesinden çıkarmış değildir. Zira bu tür araştırmacılar, varolan şerî hükümler temellendirilmesi ile şerî hükümler kaynağını birbirine karıştırmakta ve rivâyeti görüp iki asırlık uygulamayı ve ameli unutmaktadırlar.

¹¹⁹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 40; İbn Haldûn, *Târih (Mukaddime)*, I, 566; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London 1967 (ilk baskısı 1950), s. 21; Schacht, "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler", (trc. Selahaddin Eroğlu), *AÜİFD*, XXVIII, 1986, s. 143-158, s. 143; A'zamî, Mustafa, *İslam Fikhî ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye*, (Çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 108. Aktepe, başka açıdan aynı sonuca ulaşmaktadır. Zira "İhtilafu Mâlik ve Şâfiî adlı risalesinde ise İmam Şâfiî, Malikilere yönelik tenkitlerde bulunmakta ve onlara karşı hadîs müdafasına girişmektedir. Bu durum Malikileri, Ehl-i hadîs içerisinde addeden yaygın kanaat ile çelişmektedir." (Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu", *HTD*, VI, 1, 2008, s. 112) diyerek dolaylı şekilde Şâfiî'nin eleştirdiği kimselerin, ehl-i hadîs olarak tanımlanmaması gerektiğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ehl-i hadîs, Şâfiî'yi merkeze alarak tanımlamaya çalışmaktadır. Hâlbuki re'yi ve hadîs bağlamındaki ayırım özellikle Mâlik ve Ebû Hanîfe arasında müşahhas hale gelmektedir. Nitekim hadîs ehli nazarından da bakıldığında Mâlik'in hadîs ilmi hususunda otorite kabul edildiği, fakat Şâfiî'nin hadîsçiliğinin tartışmaya açık olduğu görülecektir.

hadis eserlerinde, Şâfiî'den aktarılan rivâyetlere pek yer verilmemiştir. Ayrıca onun rivâyet hususunda ön planda olduğu iddia edilmiş değildir. Aksine Mâlikî mezhebine mensup bazı âlimler, onun hadîste ve rivâyette iyi olmadığını açıkça ifade etmişlerdir.¹²⁰ Nitekim Buhârî ve Müslim'in *Sahih* adlı eserlerinde Şâfiî ve Ebû Hanîfe'den aktarılan rivâyetlerin yer almaması¹²¹ da aynı bakış açısının bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira Ebû Hanîfe ve Şâfiî hadis rivâyeti hususunda muhaddislerin başvurduğu kimselerden değildirler.

Hâsılı ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının, iki farklı üslup ve yöntemi karşılamak için kullanılması durumunda konun daha makul bir zeminde tartışılması söz konusu olacaktır. Zira ahkâma dair meseleler, rivâyetler ışığında ele alınıp şahsî yorumlardan ve fikhî gerekçelerden mümkün merteye kaçınılmışsa buna "hadîs ehlinin yöntemi", fakat müellifin şahsî ifadeleriyle ve hukûkî gerekçelerle meseleler ele alınmış ve rivâyetlere ancak konunun temellendirilmesi bağlamında yer verilmişse buna da "re'y ehlinin yöntemi" denilecektir. Bir âlimin, rivâyet/hadis merkezli fıkıh anlayışını savunduğunu tespit edebilmek, özellikle ilgili müellifin ders halkasında konuyu nasıl ve hangi üslupla ele aldığını tespit etmeye bağlıdır. Bu da genelde öğrencilerin, hangi saikle kendisine öğrencilik yaptığı ve hangi eserine ihtimam gösterdiğiyle doğru orantılıdır. Nitekim Ebû Yusuf, Şeybânî ve Şâfiî'nin rivâyet/hadis merkezli eserleri¹²² söz konusu olsa da onların rivâyet merkezli fıkıh anlayışına sahip kimseler olmadıkları hem öğrencilerinden hem de ders halkasında okuttukları temel eserlerden ve mezhebin teşekkülü sürecinde önemli eserlerinin hangileri olduğundan hareketle anlaşılmaktadır.

Sonuç

Mihne öncesinde kaleme alınan eserlerde âlimlerin ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde tasnif edilmediği, fakat bölgesel isimlerin kullanılarak farklılıklara temas edildiği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hicrî ikinci asırda re'y kavramı, icthâd ve şahsî görüş anlamında olup ehl-i re'y daha çok siyasî bir anlam ifade edip "istişare edilen kimseler" anlamındadır. Ehl-i hadîs kavramı ise Şeybânî tarafından iki defa kullanılmış olsa da İmâm Şâfiî'nin eserlerinde sıkça yer almaktadır. Fakat İmâm Şâfiî, ehl-i hadîsi ehl-i re'y'in karşısında konumlandırmamış, aksine kendisini de onların dışında tutarak hadîsi meslek edinen âlimler hakkında kullanmaya geyret etmiştir. Bu dönemde, her iki kavram kullanılmamış olsa da fıkıh içerikli metinlerde iki farklı yaklaşım olduğu göze çarpmaktadır. Zira bazı eserlerde rivâyetler aktararak fıkıh faaliyetinde bulunulurken diğer bir kısmında müellifin kendi ifadeleriyle konular ele alınmıştır.

Dolayısıyla hicrî ikinci asrın ortalarında re'y ve hadîs diyebileceğimiz iki farklı edebiyat ve fıkıh anlayışı olduğu, Ebû Hanîfe'nin re'y'i, Mâlik'in ise hadîsi temsil ettiği, fakat Mâlik'in re'ye dönük bir tarafının da bulunduğu, özellikle hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Mâlik'in birikiminin de öğrencileri vasıtasıyla re'ye doğru yakınlaştığı ve Kûfe fıkıh anlayışını yakından tanıyan Şâfiî ile beraber memzûc bir üslubun geliştiği anlaşılmaktadır. Fakat mihneyle beraber muhafazakâr muhaddisler, bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkmaya başlamış, dine dair bütün alanlarda rivâyet merkezli bir üslubun takip edilmesi gerektiğini hararetle savunmuş ve re'y merkezli fıkıh anlayışının

¹²⁰ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 38. Kâdî İyâz, usûl, kavâid ve delillerin tertibi gibi hususlarda Şâfiî'nin iyi olduğunu kabul etmekle beraber hadîs ilminde imam kabul edilmediğini, zira Şâfiî'nin, rivâyetler hususunda hadîs ehlinen istifade ettiğini belirtmektedir.

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, bu hususta müstakil bir eser yazmış, eserin başında bazı âlimlerin, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi âlimlerin Şâfiî'yi sika kabul etmediklerinden ondan hadîs rivâyet etmediklerini iddia ettiğini, kendisinin de bu itirazlara cevaplar vereceğini belirtmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Ihticâc biş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Pakistan, t.y., s. 23-27, 48).

¹²² Ebû Yusuf'un *Âsâr*, Şeybânî'nin *Muvatta* ve *Âsâr*'i, Şâfiî'nin ise *Sünen*'i rivâyet merkezlidir.

öncüsü olan Ebû Hanîfe hakkında ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Nitekim Abdürrezzâk b. Hemmâm ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* adlı eserlerinde takip edilen yöntem dahi mihne sürecinin dönüştürücü gücünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Zira mihne öncesinde kaleme alınan Abdürrezzâk'ın *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerine ve ictihatlarına bolca yer verilirken mihne sonrasında kaleme alınan İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin hadîslere aykırı davrandığına dair bir bölüm yer almaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde yaşadığı değişim ve *Mesâil* adlı eserinde fıkıh eserlerine yönelik sarfettiği ifadeler konunun vuzuha kavuşması açısından önemlidir.

Sonuç olarak ehl-i hadîse göre dine dair konuların rivâyetlerle ele alınması gerektiğinden hadîs eserlerinin içinde bulunan veya müstakil şekilde kaleme alınan ahkâm, sünne, tefsir ve zühd bölümleri bir anlamda ehl-i hadîsin fıkıh, akâid, tefsir ve tasavvuf gibi dinî ilimlere dair bakış açılarını ve bu ilimlerin nasıl ele alınması gerektiğine dair kanaatlerini ortaya koymaktadır. Ancak mezheplerin teşekkülüyle beraber bütün mezheplerin bir anlamda re'y ehline dönüştüğü söylenebilir. Zira Hanbelî mezhebi dâhil olmak üzere bütün fıkıh okullarında, kurucu imamın fikhî birikimi sistematik şekilde vaz edildikten sonra nas gibi değerlendirilmiş, yeni meselelere bu asıllardan hareketle ulaşılmaya çalışılmış ve bazı istisnalar olmakla beraber rivâyetler, bu dönemden itibaren inşa fonksiyonu taşımadan sadece konuların delillerini ortaya koyma maksadıyla zikredilmiştir.

Kaynakça

A'zamî, Mustafa, *İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye*, (Çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, (thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî), Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.

Abdülğani Dakr, *el-İmâm Süfyân es-Sevrî Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1415/1994.

Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphane, Karaçi t.y.

Abdülmeccid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Mısır 1399/1979.

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403.

Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (oğlu Abdullah rivâyeti), (thk. Züheyr Şâviş), Beyrut 1401/1981.

Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Sâlih rivâyeti), ed-Dâru'l-ilmîyye Delhî/Hindistan 1408/1988.

Aktepe, İshak Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İHAD*, sy. 19, 2012, s. 115-130.

Aktepe, İshak Emin, "İmam Şâfi'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karş Hadis Savunusu", *HTD*, VI, 1, 2008, s. 111-133.

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.

Aybakan, Bilal, *İmam Şâfi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Bedir, Murteza, "ez-Ziyâdât", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2003.

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Menâkıbu's-Şâfiî*, (thk. Seyyid Ahmed), Kâhire, t.y.

Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-evsat*, (*et-Târîhu's-sağîr* diye basılmıştır), (thk. Mahmûd İbrahim Zâyd), Kahire 1397/1977.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kurretü'l-'ayneyn bi ref'i'l-yedeyn fi's-salât*, (Ahmed Şerîf), Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1404/1983.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-evfâk el-Kuveytiyye 1414/1994.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetürrisâle, Beyrût 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdürrahman, *es-Sünen/el-Müsned*, (thk. Hüseyin Selîm), Dâru'l-Muğni, Riyad 1421/2000.

Duman, Soner, *Şâfiî'nin kıyâs Anlayışı*, İSAM, İstanbul 2009.

Ebû Bekr el-İsmâîlî, *İtikâdu ehli'l-hadîs*, (thk. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hamîs), Şârika, 1416/1995.

Ebû Dâvud, *es-Sünen*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Dâru'r-Risâle el-âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1988.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, (thk. Meşhûr Hasan Mahmûd), Mektebetü's-sahâbe, Cidde 1414/1994.

Ebû Yûsuf, *er-Redd ala Siyeri'l-Evzâi*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd t.y.

Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd 1357/1938.

Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Daru'l-Marife, Beyrut 1399/1979.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu*, Dâru'l-fikr, t.y.

Ebû Zehra, Muhammed, *el-İmâmü's-Sâdik hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu*, Mısır t.y.

Ebu'l-Avn es-Sefârinî el-Hanbelî, *Levâmi'u'l-envâr*, (thk. Dimaşk 1402/1982).

Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), Almanya 1400/1980.

Eşarî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (thk. Favkiyye Hüseyin Mahmûd), Daru'l-Ensâr 1397/1977.

Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, İstanbul 1993.

Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, AÜSBE, (Doktora), Ankara 2002.

H. Ritter "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri", *DER ISLAM*, XXI, s. 1-83, Berlin und Leipzig 1933.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtihü'l-'ulûm*, Mısır 1349/1930.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (Âdil Yusuf el-Azâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Pakistan, t.y.

Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422.

İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi*, (thk. Ebü'l-Eşbâl), Dâru İbni'l-Cevzî, Suûd, 1414/1994.

İbn Abdilber, *el-İntikâ fi fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, (thk. Ebû Gudde), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997.

İbn Asâkir, Ali b. Hasan Ebû'l-Kâsım, *Târîhu Dimaşk*, (thk. Ali Şirî), Beyrut 1419/1998.

İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006.

İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Ebî Yalâ el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Mekke 1419/1999.

İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldûn, *Târîh (Mukaddime)*, (thk. Halil Şehhade), Daru'l-fıkr, Beyrut 1408/1988.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, Dâru'l-âfâk el-Cedide, Beyrut t.y.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, Dâiretü'l-ma'ârifil-Osmâniyye Haydarabad 1393/1973.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an rabbi'l-âlemîn*, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde 1423.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmî 1419/1999.

İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-meârif, t.y.

İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Cebûrî), Bağdad 1397/1976.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Dâru Sâdır, 14014/1993.

İbn Mukaffâ, *Risâle fi's-Sahâbe*, (*Âsârü İbni'l-Mukaffa* içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1989.

İbn Mübârek, *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. Mübârek*, (thk. Subhî el-Bedrî), Riyad 1407, s. 154.

İbn Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, (thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanif), Dâru Tayyibe, Riyâd 1405/1985.

İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (thk. Hemmâm Abdürrahîm), Ürdün 1407/1987.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsil*, (thk. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968.

İbn Sübkî, Tâceddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, y.y.

İbn Şebbe; *Târîhu'l-Medîne*, (thk. Fehîm M. Şeltût), Cidde 1399/1979.

İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, (thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr) Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1995.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (thk. İbrahim Ramazan), Beyrut 1417/1997.

İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târîhu's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, 1405/1984.

Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a' lâmi mezhebi Mâlik*, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998.

Kandemir, Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV, İstanbul 1997.

Kevesec, İshak b. Mansur el-Mervezî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh*, Suûd 1425/2002.

Keveserî, M. Zâhid, *Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsuhum*, (thk. Ebû Ğudde), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y.

Kılıçer, M. Esed, "Ehl-i re'y", *DİA*, X, İstanbul 1994.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, (Derleme), Ankara 2000.

Kubat, Mehmet, "Kadere Dair İki Risale", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, sy. 1, 2008, s. 351-374.

Koçinkağ, Mansur, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*, İÜSBE, İstanbul 2017.

Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *AÜİFD*, Ankara 1954.

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (*Musanef* ile birlikte), (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403/1983.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-takâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Kahire 1411/1991.

Mâlik, *Muvatta*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1406/1985.

Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî rivâyeti), (thk. Abdülvahhab Abdüllatîf), Kahire 1414/1994.

Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye*, (thk. Beşîr el-Bekkûş ve Muhammed el-Arûsî), Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994.

Mervezî, Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, (thk. M. Tâhir Hakîm), Riyâd 1420/2000.

Monique Bernards ve John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", (trc. Ahmet Hamdi Furat), *iÜİFD*, sy. XV, 2007.

Muallâ b. Mansûr, *Nevâdirü Muallâ b. Mansûr*, (thk. Muhammed b. Şedîyyid b. Şeddâd es-Sakafî), Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1427/2006.

Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, (thk. Mahmûd M. Şâkir), Dâru'l-Medenî, Cidde t.y.

Müslim b. Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ*, (thk. Abdürrahim M. Ahmed), 1404/1984.

Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfi ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, (Derleme), Ankara, 2000.

Osman ed-Dârimî, *Nakdü'l-İmâm Ebî Saîd Osman alâ'l-Merîsî*, (Reşid b. Hasan el-Almaî), Mektebetü'r-rüşd 1418/1998.

Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, İstanbul 1994.

Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992.

Özağar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Otto, Ankara 2015.

Özağar, M. Emin, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *AÜİFD*, C. 41, s. 225-273.

Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*, MÜSBE (Doktora Tezi), İstanbul 1995.

Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Keşfü'l-esrâr ile beraber) (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut 1418/1997.

Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

- Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Avdirrahmân, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, Dâru'l-Âsîma Riyad 1419/1998.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvene*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1415/1994.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, Beyrut 1405/1985.
- Schacht, Joseph, "Ashâb al-Ra'y", *The Encyclopedia of Islam*, Brill 1960.
- Schacht, Joseph, "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler", (trc. Selahaddin Eroğlu), *AÜİFD*, XXVIII, 1986, s. 143-158.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, London 1967 (ilk baskısı 1950).
- Selahattin Yücel, *Hadis Literatüründe Kitâbu's-sünne Geleneği*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2014.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs*, (thk. Muhammed b. Hüseyin), Suûd 1417/1996.
- Serahsî, *el-Uşûl*, Dâru'l-marîfe, Beyrut t.y.
- Şâfiî, *el-Ümm*, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Dâru'l-Vefâ, 1422/2001
- Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kâhire 1426/2005.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, (thk. Ebû Ubeyde), Dâru İbn Affân 1417/1997.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1992.
- Şeybânî, *el-Asl/el-Mebsût*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karâtaşî t.y.
- Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, (thk. Seyyid Hasan el-Keylânî), Âlemü'l-kütüb, y.y., 1403/1983.
- Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, *es-Sünen/el-Câmi'u'l-kebîr*, (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tunç, Cihat, "Gaylan ed-Dımaşkı", *DİA*, XIII, İstanbul 1996.
- Ulu, Arif, "Re'y Karşılığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", *EKEV*, sy. 31, (Bahar 2007), s. 125-140.
- Yahya b. Ma'în, *et-Târîh* (Dürî rivâyeti), (thk. Ahmed M. Nur Seyf), Mekke 1399/1979.
- Yakûb el-Fesevî, *el-Ma'rifetu ve't-Târîh*, (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401/1981.
- Yaman, Ahmet, "Siyer", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009.
- Yavuz, Yusuf Şefki, "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2012.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2012.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Mürtezâ, *Tâcü'l-arûs*, Dâru'l-Hidâye, (thk. Heyet), t.y.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut 1402/1982.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbn Salâh*, (thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed), Riyad 1419/1998.

ASR-I SAÂDET ARAP ŞİİRİNDE HABEŞİSTAN'A HİCRET

Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ*

Özet

İslâm dininin tebliğ edilmesini emreden ayetlerin inmesiyle birlikte Allah Resûlü ilâhî buyruk gereği insanları açıktan İslâm'a davet etmeye koyulur. Başlangıçta yeni dine davet halk arasında kabul görse de Allah'a ortak koştukları putlar Allah Resûlü tarafından eleştiri konusu yapılırca Mekke halkı İslâm davetini engellemek adına aralarında söz birliği ederler. Zamanla Müşrikler Allah Resûlü'ne ve Müslümanlara fiilî işkence uyguladılar. Müslümanlara uygulanan işkenceler tahammül sınırını aşınca Allah Resûlü, sahabeye geçici süreyle Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira İslâm davetinin güçlenmesi gerekmektedir ve Habeşistan bu durum için en uygun zemindir. Çünkü Habeşistan ülkesine sığınanları himayesine almakla tanınan âdil bir hükümdar tarafından yönetilmektedir.

Asr-ı saâdet Arap şiiri Habeşistan'a hicret eden veya Habeşistan'a hicret edenlerle bir şekilde bağlantısı bulunan şairlerin hicrete teşvik, hicret edenlerin akabeti hususunda endişe duyma ve Müslümanlara uygulanan baskıları hazmedememe gibi yaşanan hadiseler karşısındaki duygularını bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

Habeşistan'a hicret esintileri içeren şiir metinlerinde az da olsa Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerif izlerine de rastlanmaktadır. Habeşistan'a hicret hadisesinin vahyin inmeye başladığı erken döneme tekabül etmesi dikkate alındığında Kur'an'ı Kerim ve hadis-i şerif izlerinin az olması beklenecek bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Habeşistan, Hicret, Müşrik, Şiir, Şair, Dize, Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerif

Summary

When the Quraanic verses about Islam came to the prophet Mohammed, peace be upon him, he started straight away to announce and calling people for Islam openly. Although the Dawa to Islam has been accepted among some people in the beginning, they did not accept the position of the Prophet Muhammad, peace be upon him, when he criticized their believes or their idols. After a short time, the polytheists started to ivicon Prophet Muhammad, peace be upon him, and his Muslims followers torment. When the torture suffered by Muslims at the hands of the polytheists intensified to the point insufferable; Prophet Muhammad, peace be upon him, asked muslims to migrate to the Habasha to protect themselves from what they have already found in Makkah. He, peace be upon him, knew very well that the Islamic Dawa must be strengthened and that Habasha ruled by a fair king who protect anyone comes to his kingdom asking for his protection. Arabic poetry in the age of early Islam carries the

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

feelings of poets, who emigrated to Habasha or who have some connection to migrants asking for immigration or fear the consequences of immigrants and non-endurance pressures suffered by Muslims, in all its details. Also we can find the impact of Quraan and Hadith in poetic texts that talk about migration to HABASHA even scratched the vow, and naturally the impact of Quraan and Hadith in those texts is little because the migration to Habasha coincides with the first phase of the advent of Islam .

Keywords: Islam – Habasha – Migration – polytheist – Poetry – A Poet – Verses – Quraan – Hadith

ملخص:

لما نزلت الآيات الآمرة بتبليغ دين الإسلام أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إليه علانية وذلك تحقيقاً للأمر الإلهي. وإن كانت الدعوة إلى الدين الجديد قد لقيت قبولا بين الناس في البداية فإنهم رفضوا موقف الرسول صلى الله عليه وسلم لما انتقد أصنامهم التي كانوا يشركونها بالله فأجمعوا فيما بينهم على الصد دون انتشار الدعوة الإسلامية وبعد مدة أخذ المشركون يذيقون الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المسلمين سوء العذاب فلما اشتدت ألوان التعذيب التي تعرض لها المسلمون على أيدي المشركين إلى درجة أنه لا يمكنهم أن يعطيقوها أشار الرسول صلى الله عليه وسلم على أصحابه أن يهاجروا إلى أرض الحبشة إلى أن يكتب الله لهم فرجا مما هم فيه، ذلك أن الدعوة الإسلامية كانت يجب أن تنقوى وأن أرض الحبشة هي خير أرض تفي بهذا الغرض ذلك لأنها بلد يحكمها ملك عادل اشتهر بأنه يحجي كل من يلجأ إلى مملكته.

والشعر العربي في عصر صدر الإسلام يحمل في طياته مشاعر الشعراء بكل تفاصيلها الذين هاجروا إلى أرض الحبشة أو الذين لهم صلة ما بالمهاجرين إليها كالخوف على الهجرة، والخوف على عاقبة المهاجرين وعدم تحملهم الضغوط التي تعرض لها المسلمون.

وكذلك يمكن لمس أثر القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في النصوص الشعرية التي تحدثت عن الهجرة إلى أرض الحبشة ولو بالنذر اليسير وطبيعي أن يكون أثر القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في تلك النصوص قليلا نظرا لأن حادثة الهجرة إلى أرض الحبشة تزامنت مع المرحلة الأولى لفترة ظهور الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الحبشة، الهجرة، مشرك، شعر، شاعر، أبيات، وزن، القرآن الكريم، الحديث النبوي

Giriş

Allah Resülû (s.a.v.), doğumundan peygamberlikle görevlendirildiği kırk yaşına¹ kadar Mekke halkıyla iç içe yaşamıştır. Bu süre zarfında Mekkeliler, dürüstlük, güvenilirlik, düşkünlere yardım etme², yalandan uzak durma ve ahlâk dışı davranışlar sergilememe gibi Allah Resülû'nde var olan erdemlere yakından tanıklık etmişlerdir.³ Allah Resülû'nü ve yaşadığı ortamı iyi bilen⁴ Mekke halkı tarafından,

¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik, *Sîretu'n-Nebi*, thk.: Mecdî Fethi es-Seyyid, Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, Tanta, 1995, I, 299.

² el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fi, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk.: Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb vd, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1400, Kitâbu Bed'î'l-vahy, 3 (I, 14).

³ el-Mubârekfûrî, Safiyyurrahmân, *er-Rahiku'l-mhatûm*, Vuzâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2007, s. 64.

⁴ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. 'Umar, *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*, thk.: Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad, ts., IV, 254.

Allah Resûlü'ne 'güvenilir' anlamına gelen 'el-emîn'⁵ lakabının layık görülmesi bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

Allah Resûlü'ne 10 Ağustos 610 günü (Ramazan ayının 21. gecesi) vahiy meleği Cebrâil (a.s.) aracılığıyla ilk vahiy iner.⁶ Böylece İnsanlık tarihinde yeni bir çığıra açılan ilk kapı aralanmış olur. Başlangıçta İslâm dini Mekke halkı arasında üç yıl boyunca tanınır ve gizlice yayılır.⁷

Allah Resûlü, Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla "Artık emrolunduğun şeyi açıkça bildir ve müşriklerden yüz çevir"⁸ ve "(Önce) en yakın akrabanı uyar. Sana uyan mü'minlere (merhamet) kanadını indir."⁹ ayetleri inince insanları açıkça İslâm'a davet etmeye koyulur.

Yeni dine davet halk arasında kabul görse de, tapılan putlar İlahî buyruk gereği Allah Resûlü tarafından eleştiri konusu yapılmaya başlanınca birkaç Müslüman dışında Mekke halkı bu durumu kabullenmek istemezler ve İslâm davetini engellemek adına söz birliği ederler.¹⁰ Ne var ki Mekkeli müşriklerin bu bağlamda yaptıkları söz birliği, Allah Resûlü'nü İlahî buyruğu yerine getirmekten alıkoymaz. Hal böyle olunca Mekke halkı arasında bölünmeler baş gösterir. Bir tarafta Müslüman azınlık, diğerinde ise müşrik çoğunluk söz konusudur. Allah Resûlü'nün davetine uyan Müslümanların sayısı gün geçtikçe artar. Buna mukabil Mekkeliler ve civar kabileler arasında İslâm'a giren Müslümanlara karşı şiddet eğilimi baş gösterir. Sonunda müşrikler Allah Resûlü'ne ve Müslümanlara fiilî işkence uyguladılar.¹¹ Söz gelimi Mekkeli müşrik 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt (v. 624/2), Allah Resûlü secde halinde iken aniden boynuna doladığı aba ile Allah Resûlü'nü boğmaya kalkışır. Bu durumu gören Hz. Ebû Bekir (v. 634/13), "Rabbim Allah diyen bir adamı mı öldürüyorsunuz?" diyerek 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt'ı iter ve Hz. Peygamber'i boğulmaktan kurtarır.¹² Yine 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt, yeni doğum yapmış bir deveye ait plasentayı/eşi Allah Resûlü secdede iken sırtına fırlatır. Bu durumu gören Hz. Fâtıma babasının sırtından plasentayı alır ve 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt'a beddua eder.¹³ Allah Resûlü sahabeyle bir araya geldiğinde Müşrikler: "Aramızda Allah'ın kendilerine ihsanda bulunduğu kimseler bunlar mı?"¹⁴ diyerek Müslümanlarla alay ederler. Dahası her kabile İslâm'a giren bireylerini döver ve onları kızgın güneş altında aç susuz bırakır.¹⁵ Allah Resûlü Mekkeli müşrikler tarafından kendisinin ve sahabenin maruz bırakıldığı işkenceleri şu ifadelerle dile getirir:¹⁶

"Allah adına kimsenin korkutulmadığı kadar korkutuldum. Allah adına kimsenin maruz bırakılmadığı kadar eziyete maruz bırakıldım. Otuz gün boyunca Bilal'in koltuk altında sakladığı yiyecekten başka kayda değer bir şey yemedik."

Örneklerden ve Allah Resûlü'nün ifadelerinden de anlaşılacağı üzere müşrikler tarafından Müslümanlara uygulanan baskı ve işkence tahammül sınırlarını aşmıştır. Her ne kadar Allah Resûlü amcası Ebu Talib'in (v. 619/3 h.ö.) himayesinde

⁵ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 254.

⁶ el-Mubârekfûrî, *er-Rahiku'l-mhatûm*, s. 64.

⁷ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 327, 328.

⁸ Hicr, 15/94.

⁹ Şuara, 26/ 214, 215.

¹⁰ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 329.

¹¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, Kitâbu Manâkıbi'l- Ansâr, 29 (III, 55).

¹² Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, Kitâbu Manâkıbi'l- Ansâr, 29 (III, 56).

¹³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, Kitâbu Manâkıbi'l- Ansâr, 29 (III, 55).

¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, III, 260.

¹⁵ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 400.

¹⁶ et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk.: Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, Kıyâme, Rakâik, Vera', 66. (IV, 255)

bulduğundan bir yere kadar güvende olsa bile çoğu Müslüman Hz. Peygamber s.a.v. kadar şanslı değildir.

1. Habeşistan'a Hicretin Nedeni

Müslümanlara uygulanan baskıların ve işkencelerin had safhada olduğu bu dönemde geçmişte yaşanan benzer hadiselerin anlatıldığı Kehf suresi iner.¹⁷ Allah Resûlü'nün Kehf suresinde anlatılan hadiselerden dersler çıkarması ve İslâm davetinin selameti için yol haritası belirlemesi beklenecek bir durumdur. Öyle de olmuştur. Nitekim Allah Resûlü sahabeye mevcut durumlar düzelinceye kadar dinlerini korumak ve maruz bırakıldıkları fitneden uzak durmak adına Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira mevcut şartlar altında en güvenli yer Habeşistan gözükmektedir. Çünkü Habeşistan Kralı âdildir ve ülkesine sığınanları himayesine almaktadır. Allah Resûlü bu bağlamda sahabeye şunları söyler:¹⁸

"Habeşistan'a gitseniz iyi olur! Zira orada yanında kimsenin haksızlığa uğramadığı bir hükümdar bulunmaktadır. Orası dürüstlük yurdudur. Allah maruz bırakıldığınız sıkıntılara bir çıkış yolu gösterinceye kadar orda kalsanız iyi olur."

Görüleceği üzere Allah Resûlü'nün Kehf suresinde yer alan benzer hadiselerde olduğu gibi Habeşistan'a hicret edilmesi yolundaki tavsiyesi ile İslâm davetinin ve Müslümanların selâmetini garanti altına almayı planladığı aşikârdır. Zira İslâm davetinin güçlenmesi ve kabul görmesi adına güvenli bir üsse ihtiyaç vardır.¹⁹ Allah Resûlü'nün Habeşistan ve Habeşistan Kralı hakkında yeterli bilgiye sahip olması da bu durumu destekler mahiyettedir.

2. Habeşistan'a Hicret

Peygamberliğin V. yılında²⁰ başta Osman b. Affân (v. 656/35) ve eşi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızı Rukayye (v. 624/2) olmak üzere Allah Resûlü'nün tavsiyesine uyon on iki erkek ve dört hanım sahabe Habeşistan'a hicret ederler. Böylece İslâm tarihinde ilk hicret kayda düşer. Daha sonra aralarında ez-Zubeyr b. el-'Avvâm (v. 656/36), Mus'ab b. 'Umeyr (v. 625/3), Osman b. Maz'ûn (v. 625/3) ve Cafer b. Ebî Tâlib'in de bulunduğu Habeşistan'a hicret eden sahabe sayısı seksen küsur muhacire ulaşır.²¹

Müslümanların müşriklerden kaçıp can ve din emniyetlerini sağlayabildikleri bir yere sığınmış olmaları müşriklere ağır gelir. Müşrikler sığınmacı Müslümanların Mekke'ye iadelerini istemek için Necâşi'ye iki elçi gönderirler. Mekke halkı arasında 'dâhi' olarak bilinen iki elçi 'Amr b. 'Âs (v. 664/43) ve Abdullah b. Ebî Rabî'a'dır (v. .../...).²²

Elçiler planlandığı gibi Habeşistan'a giderler. Necâşi'nin huzuruna çıkmadan önce patriklerle görüşürler ve geliş nedenlerini anlatırlar. Aynı zamanda hediye adı altında beraberlerinden getirdikleri bazı eşyaları patriklere rüşvet olarak²³ takdim ederler. Elçiler patrikleri razı ettikten sonra Necâşi'nin huzuruna çıkarlar ve Necâşi'ye çeşitli hediyeler sunarlar. Akabinde Necâşi'ye şöyle derler:²⁴

"Ey Kral, bizden bazı ahmak köleler ülkene sığındılar. Milletlerinin dinini terk ettiler ve senin de dinine girmediler. Getirdikleri yeni dini biz de sen de bilmiyoruz. Mensubu

¹⁷ Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Keşir el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyad, 1984, V,136.

¹⁸ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 408.

¹⁹ Kutub, Seyyid, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1972, I, 29.

²⁰ en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib, *el-Kavlu'l-mubîn fi sîreti Seyyidi'l-murselin*, Dâru'l-Livâ', Riyad, 1981, s. 101.

²¹ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417.

²² İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 420.

²³ Bintu's-Şâti', Âişe Abdurrahmân, *Ma'a'l-Mustafa*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1991, s. 87

²⁴ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 422.

buldukları kavmin eşrafi sığınmacıları geldikleri yere iade etmen için bizi sana gönderdiler. Onların durumlarını kavimleri daha iyi görürler ve kusurlarını bilirler.” Söz isteyen patrikler Müslümanların geldikleri yere geri gönderilmeleri gerektiği yolunda fikir beyan ederler ve Necâşi'ye Müslümanların elçilere teslim edilmeleri tavsiyesinde bulunurlar. Ancak Necâşi meselenin aslını öğrenme arzusundadır. Bu amaçla Müslümanları huzuruna çağırır ve Müslümanlara inandıkları din hakkında sorular sorar. Necâşi'nin sorularını Müslümanlar adına Osman b. Affan yanıtlarken Cafer b. Ebî Tâlib de tercümanlık vazifesi görür.²⁵ Daha sonra Necâşi'nin talebi üzerine Cafer b. Ebî Tâlib, Meryem suresinin başından bir bölüm okur. Necâşi Kur'an okunurken gözyaşlarına hâkim olamaz ve sakalları ıslanıp caya kadar ağlar. Piskoposlar da ağlamaktadırlar ve dökülen gözyaşları sebebiyle ellerinde tuttukları Mushaf'lar ıslanır. Necâşi Mekkeli elçilere döner ve “Bu sözlerin ve İsa'nın getirdiği Kitabın kaynağı aynıdır. Hadi siz ikiniz gidin. Vallahi sığınmacıları size teslim etmem” der. Bunun üzerine elçiler Necâşi'nin huzurundan ayrılırlar.²⁶

Her ne kadar 'Amr b. 'Âs Müslümanlar tarafından Hz. İsa hakkında genel inanca muhalif sözler sarf edildiği iddiasında bulunarak Necâşi'yi kararından vaz geçirmeyi denese de Müslümanların Hz. İsa ile ilgili görüşlerini öğrenen Necâşi, Müslümanları elçilere teslim etmeme hususunda ısrarcı tavrını sürdürür. Sonunda elçiler Mekke'ye elleri boş dönmek durumunda kalırlar.²⁷

Müslümanlar Habeşistan'da Yüce Allah tarafından Allah Resûlü'ne Mekke'den Medine'ye hicret etmesine izin verilinceye kadar ikamet ederler.²⁸

Habeşistan'a hicret sürecinde yaşanan olayların esintilerine az da olsa Asr-ı saadet şairleri tarafından dile getirilen dizelerde rastlanmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki aşamasında Habeşistan'a hicret sürecinde yaşanan olayların Asr-ı saadet şairlerine ait dizelerdeki esintileri değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

3. Habeşistan'a Hicret Şiiri

Habeşistan'a hicret hadisesi Mekke'de İslâm dininin ortaya çıktığı erken döneme tekabül ettiğinden günümüze ulaşan kaynaklarda Habeşistan'a hicret izleri taşıyan Asr-ı saadet şiir metinleri oldukça azdır. Toplam beş maktadan ibaret olan söz konusu şiir metinlerinden üçü şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'ye (v. 11/632), dördüncüsü Allah Resûlü'nün amcası Ebû Tâlib'e (v. h.ö.2/619) ve sonuncusu şair Osman b. Maz'ûn'a (v. 2/624) ait olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma konusu metinler mümkün olduğunca yaşanan hadiselerle uygun düşecek biçimde kronolojik sıralamaya göre değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Habeşistan'a hicretin ilk izlerine Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî tarafından dile getirilen dizelerde rastlanmaktadır. Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî ismi Mekke müşrikleri tarafından uygulanan baskılar ve işkenceler sonucunda Habeşistan'a sığınmak zorunda bırakılan sahabe arasında yer alır.²⁹ Habeşistan'a hicret eden diğer Müslümanlar gibi Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî de umduğu güvenceyi ve inanç özgürlüğünü Habeşistan'da bulur. Hal böyle olunca şair,

²⁵ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk.: Mustafa Abdu'l-Vâhid, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1976, III, 27.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 425.

²⁷ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 429.

²⁸ en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib, *el-Kavlu'l-mubîn...*, s. 112.

²⁹ el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezu Heer Li'l-Buhûsi Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2008, VI, 81.

müşrikler tarafından Mekke'de hala baskı altında tutulan Müslümanları Habeşistan'a hicret etmeye teşvik eder ve dizelerde şunları söyler:³⁰ (Basît)

مَنْ كَانَ يَرْجُو بَلَاغَ اللَّهِ وَالِدَيْنِ
يَطْنُ مَكَّةَ مَقْهُورٍ وَمَقْتُونِ
تَنْجِيٍّ مِنَ الذَّلِّ وَالْمَخْزَاةِ وَالْهُونِ
فِي الْمَمَاتِ وَسَيْبِ غَيْرِ مَأْمُونِ
قَوْلِ النَّبِيِّ وَعَالُوا فِي الْمَوَازِينِ
وَعَائِدًا بِكَ أَنْ يَعْزَلُوا قِطْعُونِي

يَا رَاكِبًا بَلَّغَنَّ عَنِّي مَعْلَمَةً³¹
كُلِّ امْرِئٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مُضْطَهَدٍ
إِنَّا وَجَدْنَا بِلَادَ اللَّهِ وَأَسْعَةً
فَلَا تَقِيمُوا عَلَى ذُلِّ الْحَيَاةِ وَخَزِي
إِنَّا تَعَمَّنَا نَبِيَّ اللَّهِ، وَأَطْرَحُوا
فَاجْعَلْ عَذَابَكَ فِي الْقَوْمِ الَّذِينَ بَغَوْا

Be hey Binekli (Yolcu!) Bir mektup ulaştır benden/ Allah'ın ve dinin mesajını ummakta olan (her) kimseye/ Allah'ın kullarından baskıya uğrayan herkese/ Mekke içinde kahrolan ve de fitneye uğrayan (herkese. Şunu bilsinler ki): Biz Allah'ın (yeryüzündeki) diyarlarını geniş bulduk/ Zilletten, onursuzluktan ve hor görülmekten kurtaracak (kadar geniş)/ Öyleyse (siz de) ikamet etmeyin hayatın zilleti, onursuzca bir ölüm ve güveni olmayan bir eksiklik üzerinde./ Biz Allah'ın Peygamber'ine uyduk. (Müşrikler ise) fırlatıp attılar/ Peygamber'in sözünü ve kaçırdılar ölçülerini./ O halde azabını azgınlara kıl (Allah'ım)/ Ve sana sığındır (beni) azgınlara baskın gelip bana haddi aştırmalarından.

Dizelerden de anlaşılacağı üzere Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî Habeşistan'da güvendedir ve inancının gereklerini dilediği gibi yerine getirebilmektedir. Bir başka ifade ile Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî Habeşistan'da onurlu bir hayat sürdürmektedir. Hal böyle olunca baskı altında yaşayan Mekkeli Müslümanları onurlarından ödün vermeyecekleri daha sağlıklı ortamlara göç etmeleri yolunda telkinlerde bulunmakta ve bu hususta onları cesaretlendirmektedir. Aynı zamanda Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, Müslümanlara baskı ve işkence uygulayan müşriklere beddua etmektedir. Yine Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, zalimlerin üstünlük sağlamamaları ve kendisini Allah yolundan uzaklaştırmamaları adına Allah'tan yardım istemektedir.

Öte yandan dizelerde şairin karakter yapısı hakkında ipucu veren ihlâs, samimiyet ve iman gücü gibi özellikler de dikkat çekmektedir. Nitekim Müşrikler Allah Resûlü'nün sözlerine itibar etmemekte ısrarcı iken şair Allah Resûlü'ne bağlıdır ve bu durum şair için övünç kaynağıdır.

Mekke'de zor şartlar altında yaşayan Müslümanlara Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî tarafından dizeler aracılığı ile yapılan telkinlerin ve cesaretlendirmelerin meyve verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'ye ait yukarıdaki dizeler Mekke'li Müslümanlar arasında kabul görür ve dilden dile dolaşır.³² Ancak çalışmanın seyri içerisinde de belirttiği üzere sürgündeki Müslümanların içinde buldukları iyi hali hazmedemeyen müşrikler, sığınmacıların iadesini temin için Necâşi'ye elçi gönderirler.

Habeşistan'a hicret esintilerine Allah Resûlü'nün amcası Ebû Tâlib tarafından dile getirilen dizelerde de rastlanır.

³⁰ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 417; Bin Yesâr Muhammed b. İshâk, *Siretu İbn-i İshâk*, thk.: Muhammed Hamîdullah, Konya, 1981, s. 203; es-Suheylî, Abdurrahmân, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*, thk.: Abdurrahman el-Vekîl, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire, 1967, III, 213,214.

³¹ مَعْلَمَةً mektup anlamındadır. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts. V, 3289. (Çayn Bâbi)

³² Bintu's-Şâti', *Ma'a'l-Mustafa*, s. 87.

Ebû Tâlib, aralarında oğlu Cafer'le birlikte bazı akrabalarının da bulunduğu Müslümanların Habeşistan'a sığınmalarından ve Habeşistan'da umdukları can güvenliğine ve inanç özgürlüğüne kavuşmuş olmalarından Kureyşlilerin duyduğu rahatsızlığı yakından takip etmektedir. Habeşistan'a sığınan Müslümanların iadeleri için Kureyşliler tarafından Necâşi'ye elçi gönderilmiş olması Ebû Tâlib'i endişelendirir. Zira ortada oğlu Cafer'in de akıbeti söz konusudur. Ebû Tâlib bu duruma daha fazla sessiz kalmaz ve Necâşi'ye ulaştırılmak üzere bazı dizeler kaleme alır. Ebû Tâlib, duygu yoğunluğu yaşadığı anlaşılan dizelerde ülkesine sığınan Müslümanlara adil davranması için Necâşi'ye telkinlerde bulunur. Ebû Tâlib, dizelerde şunları söyler:³³ (Tavil)

وَعَمْرُو وَأَعْدَاءُ الْعَدُوِّ الْأَقْرَبِ	أَلَا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ فِي النَّأْيِ جَعَفَرُ
وَأَصْحَابَهُ أَوْ عَاقَ ذَلِكَ شَاغِبُ	فَهَلْ نَالَ أَفْعَالُ النَّجَاشِيِّ جَعَفَرُ
كَرِيمٌ فَلَا يَشْقِي لَدَيْكَ الْمُجَانِبُ	تَعْلَمُ - آيَّتُ اللَّعْنِ - أَنْكَ مَا جَرَدُ
وَأَفْعَالٌ خَيْرٌ كُلِّهَا بِكَ لِأَرْبُ	تَعْلَمُ بِأَنَّ اللَّهَ زَادَكَ بَسْطَةَ
يَنَالُ الْأَعَادِي نَفْعَهَا وَالْأَقْرَبِ	وَأَنَّكَ فَيْضٌ ³⁴ ذُو سِجَالٍ غَزِيرَةٌ

(Çok şaşkınm!) Keşke bilsem uzakta ne haldedir Cafer/ Ve de 'Amr'³⁵ (Yine çok şaşkınm) düşmanın³⁶ düşmanlarının akrabaları çıkmasına? (Kim bilir) Necâşi'nin (adil) yaklaşımları Cafer'e fayda verdi mi? Yoksa bunu birileri engelledi mi? Bil ki – Lanetleneneceğin kötü eylemlerden uzak kalası (Kral!)³⁷ - Sen asilsin/ Saygınsın.

Dolayısıyla senin katında garip kimseler³⁸ sıkıntı çekmez. Bil ki Allah artırdı senin geniş mülkünü/ Ve de seninle özdeş bütün hayır işlerini./ Ve (yine bil ki) sen çokça iyilik yapan, su dolu kovalara sahip³⁹ eli bol cömertsin./ (O denli ki) düşmanların (dahi) yararlanır kereminden ve de yakınların.

Dizelerde Habeşistan'a sığınan Müslümanların iadesi için Mekke'li müşrikler tarafından tezgâhlanan tuzaktan Ebû Tâlib'in endişelendiği ve sığınmacıların akıbeti hakkında üzüntü duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir baba olarak Ebû Tâlib, oğlu Cafer'in akıbetini sorgulamakta ve Necâşi tarafından iyi karşılanıp karşılanmadığı hususunda emin olma arzusundaır.

Öte yandan Cahiliye döneminde kralların sempatilerini kazanmak adına söylenen 'Lânetleneceğin kötü eylemlerden uzak kalası Kral!' biçimindeki meşhur selâm kipinin Ebû Tâlib tarafından dizelere yansıtılmış olması dikkate şayandır. Ebû Tâlib'in söz konusu selâm kipini kullanmakla doğrudan kralın duygularına hitap etmeyi amaçladığı aşikârdır. Zira konum aralarında şairin oğlu Cafer'in de bulunduğu Müslüman sığınmacılara adil davranmaya Necâşi'yi teşvik etme

³³ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 420-421; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâyetu ve'n-nihâye*, thk.: Ahmed Ebû Mulhim vd., Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1988, II, 74.

³⁴ Fıyız çokça iyilik yapan kimse anlamındadır. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3500. (Fâ Bâbı)

³⁵ Şair burada عمرو ile Habeşistan'a sığınan Müslümanların iade edilmeleri amacıyla Müşrikler tarafından Necâşi'ye gönderilen elçi 'Amr b. el-'Âs'ı kastetmektedir. Bkz: Altuncu, Muhammed, *Divânu Ebî Tâlib 'Ammi'n-Nebîyyi sallallahu 'aleyhi ve sellem*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1994, s. 20.

³⁶ Burada 'düşman' ifadesi ile Hz. Peygamber s.a.v. kastedilmektedir. Bkz: Altuncu, *Divânu Ebî Tâlib*, s. 20.

³⁷ Lanetleneneceğin kötü eylemlerden uzak kalası' anlamında Cahiliye Arapları tarafından kralların selamlamada kullanılan ifade biçimidir. Bkz: el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Divâni'l-hamâse*, thk.: Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s.154,155.

³⁸ Burada 'garip kimse' ifadesiyle Habeşistan'a sığınan Müslümanlar kastedilmektedir. Bkz: İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 420.

³⁹ ذو سجال cömert olmaktan kinayedir. Bkz: Altuncu, *Divânu Ebî Tâlib*, s. 20.

konumudur. Bu bakımdan dizelerde şiir sanatının olmazsa olmazı kabul edilen ve Ebû Tâlib'in derinden hissettiği anlaşılabilir duygu yoğunluğu⁴⁰ açıkça görülmektedir. Günümüze ulaşan kaynaklarda Ebû Tâlib tarafından Necâşi'ye hitaben yazılan dizelerin muhatabına ulaşmış olup ulaşmadığı hususunda yeterli bilgi yer almamaktadır. Ancak söz konusu dizelerin Müşrikler üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira dizeleri işiten Mekkeli bir müşrik alaycı ifadelerle kafasını salları ve şunları söyler:⁴¹

“Amr ve arkadaşının kurduğu tuzak hakkında yaşlı Ebû Tâlib tarafından dile getirilen dizeleri muhataba ne ulaştırır ki? Ne faydası olur şiirin Necâşi'ye ve patriklere rüşvet olarak götürdükleri hediyelerin yanında?”

Ebû Tâlib'e ait dizelerin Kureyşli müşrik tarafından alay konusu edilmesi, yaşanan gerginliğin ve endişenin dışarıya yansımalarının tezahürü olduğu açıktır.

Mekke halkının İslâm'a girdiği ve Müslümanlara artık baskı uygulanmadığı yolunda yayılan söylentiler üzerine Habeşistan'dan Mekke'ye dönen şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî tarafından Mekke'de dile getirilen dizelerde de Habeşistan'a hicret izlerine rastlanmaktadır.

Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî Habeşistan'dan Mekke'ye döndüğünde durumun söylendiği gibi olmadığını ve Müslümanların hala Müşrikler tarafından baskılara maruz bırakıldığını görür.⁴² Bu durum karşısında hayal kırıklığı yaşayan şair, Mekke halkının İslâm'a girmeme yolundaki ısrarcı tutumuna ve inatçı yaklaşımına ağır eleştiri getirdiği dizelerde şunları söyler:⁴³ (Tavil)

كَمَا جَدَّتْ عَادَ وَمَدْيَنَ وَالْحِجْرَ	وَتِلْكَ قَرِيْشٌ يَّجْحَدُ اللّٰهَ حَقَّهُ
مِنَ الْأَرْضِ بَرُّ ذُو فَضَاءٍ وَلَا بَحْرَ	فَإِنِّ أَنَا لَمِ الْأَرْقِ فَلَا يَسْعُنِي
أَبِيْنَ مَا فِي النَّفْسِ إِذْ بُلِغَ النَّسْرُ	بِأَرْضِ يَهَا عَبْدُ الْإِلَهِ مُحَمَّدٌ

Ve işte Kureyş budur: İnkâr eder hakkını Allah'ın/ Tıpkı Ad, Medyen ve (Peygamber Salih'in kavmi olan) Hicr (halklarının)⁴⁴ inkâr ettiği gibi. Dolayısıyla çarpmazsam ben yıldırım olup (düşmanlarımı) ⁴⁵ Barındırmasın beni/ Gök kubbe sahibi ne bir kara ne de deniz yeryüzünden./ Muhammed'in İlâh'a kulluk ettiği bir yerde/ Dile getiriyorum gönülde hissedilene arzu edilen menzile ulaşıldığı vakitte.

Dizelerde Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, Allah tarafından gönderilen peygamberlere uymadıklarından Allah'ın gazabına uğramış ve helak olmuş azgın Ad, Medyen ve Hicr halkları ile Kureyş kabilesini aynı kefeye koymaktadır. Zira şair, Müslümanlara baskı uygulayan ve Allah Resûlü'ne iman etmemekte ısrarcı olan Kureyş kabilesi karşısında öfkelidir. Hal böyle olunca şair, despot Kureyş kabilesinin Müslümanlara uyguladığı baskı, zulüm ve işkence karşısında intikam duygularıyla doludur. Nitekim şair dizeleri Kureyş kabilesinin İslâm dinine ve İslâm Peygamberine yönelik olumsuz tutumu karşısındaki duygularını açığa vurmak adına dile getirdiğini ifade etmektedir. Kaldı ki dizelerde yer alan لم أرق ifadesi sebebiyle

⁴⁰ Ali, Ahmed Muhammed, *el-Edebu'l-İslâmî darûra*, Râbitatu'l-Câmîati'l-İslâmiyye, Kahire, 1991, s. 91.

⁴¹ Bintu'ş-Şâti', *Ma'a'l-Mustafa*, s. 88.

⁴² Zalad, 'Abdurrahîm Mahmûd, *et-Te'sîru'n-nefsî li'l-İslâmi fi'ş-ş'ir v devruhu fi 'ahdi'n-nubuvve*, Dâru'l-Livâ' Riyad, 1983, s. 122.

⁴³ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 418; Bin Yesâr Muhammed b. İshâk, *Sîretu İbn-i İshâk*, s. 211; el-Cezerî, 'Izzu'd-dîn b. el-Esîr Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Usdu'l-gâbe fi m'arifeti's-sahâbe*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989, III, 103.

⁴⁴ et-Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmî'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullah b. 'Abdi'l-Muhsin et-Turkî, Dâru Hecc, Kahire, 2001, XI, 104.

⁴⁵ Şair burada أرق fiili ile düşmanı tehdit etmeyi ve düşmandan intikam almayı amaçlamaktadır. Bkz: İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 418.

Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'nin 'düşmanı tehdit eden intikam sahibi' anlamına gelen المبرق lakabıyla şöhret bulmuş⁴⁶ olması da bu durumu desteklemektedir.

Şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'nin Müşrikler karşısında verdiği mücadele sırasında Tâifte şehit düşmüş olması⁴⁷ da inandığı hak davayı savunma yolunda gösterdiği samimiyete, ihlâsa ve iman gücüne işaret ettiği muhakkaktır.

Habeşistan'a hicret izlerine Osman b. Maz'ûn tarafından dile getirilen dizelerde de rastlanmaktadır.

Osman b. Maz'ûn İslâm'a girdiği ilk günden itibaren amcasının oğlu Umeyye b. Halef (v. 2/624) tarafından Mekke'de çeşitli baskılara maruz bırakılır. Osman b. Maz'ûn putperestliğe geri dönmesi için kendisine yapılan baskılara dayanamaz ve Habeşistan'a hareket eden ilk muhacir kafilesi arasında yerini alır.⁴⁸ Habeşistan'da umduğu özgürlüğü yakalasa da geçmişte amcasının oğlu tarafından maruz bırakıldığı baskıları unutamaz. Şair Habeşistan'da iken⁴⁹ kaleme aldığı dizelerde Umeyye b. Halef'in (v. 2/624) baskıcı tutumuna ağır eleştiriler getirir ve şunları söyler:⁵⁰ (Tavîl)

وَمِنْ دُونِهِ الشَّرْمَانِ 51 وَالْبَرْكَ أَكْبَعُ
وَأَسْكَنْتَنِي فِي صَرْحٍ بِيضَاءٍ تَقْدَعُ
وَيَبْرِي نَبَالًا رِيْشَهَا لَكَ أَجْمَعُ
وَأَهْلَكَ أَقْوَامًا بِهَيْمٍ كُنْتَ تَقْرَعُ
وَأَسْلَمَكَ الْأَوْبَاشُ مَا كُنْتَ تَصْنَعُ

أَتَيْتُ بَنَ عَمْرٍو لَلَّذِي جَاءَ بِغَضَّةٍ
أَخْرَجْتَنِي مِنْ بَطْنِ مَكَّةِ أَمْنًا
تَرِيْشُ نَبَالًا لَا يُوَانِيكَ رِيْشَهَا
وَحَارِبَتْ أَقْوَامًا كَرَامًا أَعَزَّةً
سَتَعْلَمُ إِنْ نَابَكَ يَوْمًا مَلِيَّةً

Behey Teym b. 'Amr!⁵² Ne yaman bir kindir (sülâleden Umeyye b. Halef'in) getirdiği (eziyetler)!⁵³ (Neyse ki Umeyye b. Halef'in) önünde engel teşkil edecek engin deniz ve develerin otlak yeri olan koskoca çöl var. Çıkardın mı beni Mekke'nin merkezinden güvenli bir şekilde?/ Ve de yerleştirdin mi (zorla) beni Beydâ⁵⁴ sarayında (bir yerlere) nefret ettirerek kendinden?/ Tüyü sana eğilmeyen okları tüy takarak güçlendiriyorsun da/ Tüyü hepten senin olan okları buduyorsun.⁵⁵/ Asil ve şerefli akrabalara savaş açtın/ Ve yok ettin (zorluk anında) kendilerine sığındığın akrabaları./ Anlayacaksın bir gün başına bir musibet geldiğinde/ Ve de kalabalıklar seni terk ettiğinde (yaptıklarının yanlış olduğunu).

⁴⁶ el-'Askalâni, *el-İsâbe* VI, 82.

⁴⁷ el-'Askalâni, *el-İsâbe*, VI, 81.

⁴⁸ el-'Askalâni, *el-İsâbe*, VII, 109.

⁴⁹ el-Beâdi, 'Âtik b. Ğays, *Mu'cemu'l-ma'âlimi'l-coğrafiyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru Mekke, Mekke, 1982, s. 42.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 419.

⁵¹ Dizede yer alan الشَّرْمَانِ lafzı deniz anlamına gelen شرم kelimesinden tesniye olup vezinde uyum sağlamak amacıyla getirilmiştir. Bkz: el-Beâdi, 'Âtik b. Ğays, *Mu'cemu'l-ma'âlimi'l-coğrafiyye* s. 42.

⁵² Şair burada Teym b. 'Amr ile Umeyye b. Halef'in büyük dedesini kastetmektedir. Bkz: İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 419.

⁵³ بِغَضَّةٍ ifadesindeki lâm taaccüb lâmidir. Bkz: es-Suheylî, Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen el-Has'amî, *er-Ravdu'l-unuf fi tefsiri's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni-Hişâm*, thk.: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1967, II, 104.

⁵⁴ يَحْيَاء Habeşistan'da bir kent ismidir. Bkz: İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 419.

⁵⁵ Şair تَرِيْشُ نَبَالًا لَا يُوَانِيكَ رِيْشَهَا وَيَبْرِي نَبَالًا رِيْشَهَا لَكَ أَجْمَعُ / 'Tüyü sana eğilmeyen okları tüy takarak güçlendiriyorsun da/ Tüyü hepten senin olan okları buduyorsun' ifadesi ile 'Emirlerine itaat etmeyen ve kendi soyundan olmayan yabancılara destek veriyor iken kendi halkına düşmanca davranıyorsun. Hâlbuki senden beklenen halkına destek vermen ve yanlış giden bir şeyler varsa onları düzeltmendir.' anlamını kastetmektedir. Bkz: İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebi*, I, 419.

Dizelerde Umeyye b. Halef'teki şiddet eğiliminin ve kin duygusunun şair üzerinde bıraktığı derin izler rahatça okunabilmektedir. Nitekim şair Habeşistan'da artık güvende olsa bile iç dünyasını süsleyen ögelere ve hatıralara şekil veren yurdundan koparılmış olmanın ezikliğini derinden hissetmektedir. Öte yandan Mekke ile Habeşistan arası ayıran engin deniz ve koca çöl sebebi ile Umeyye b. Halef'in artık Habeşistan'a kadar gidip sığınmacı statüsündeki Müslümanlara işkence yapmaya kalkışması imkânsızdır. Bununla birlikte şair, amcasının oğlu tarafından geçmişte maruz bırakıldığı baskıları ve Habeşistan'a hicrete zorlanmış olmasını bir türlü hazmedememektedir. Şaire göre Umeyye b. Halef, aralarında kan bağı bulunan Müslüman akrabalarına kucak açmak ve İslâm dinine girmiş olmaları sebebiyle onlara anlayış göstermek yerine soydaşlarına fiilen savaş açmıştır. Zor günde sığındığı asil akrabalarına savaş açan ve onları Habeşistan'a sığınmak zorunda bırakan Umeyye b. Halef ancak başına bir musibet geldiğinde kuru kalabalığın kendisini yalnız bırakmasıyla hatasını anlayacaktır.

Görülebileceği üzere dizelerde şair maruz bırakıldığı baskılar sonucunda yurdundan edilen ve bu nedenle iç dünyasında acı dolu hatıralarla yaşayan bir kişilik portresi yansıtmaktadır.

Kızgın çölde Bilâl-i Habeşî'nin üzerine kaya parçası koymak suretiyle işkence uygulayan⁵⁶ Umeyye b. Halef'in Allah Resûlü tarafından beddua almış olması da⁵⁷ Umeyye b. Halef'teki şiddet eğiliminin ve şair üzerinde bıraktığı derin izlerin boyutları hakkında ipucu vermektedir.

Habeşistan'a hicret izlerine Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî tarafından dile getirilen başka dizelerde de rastlanmaktadır.

Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, aralarında yakın akrabalarının da bulunduğu Kureyşliler tarafından uygulanan baskılar sonucunda Müslümanların Habeşistan'a sığınmak zorunda bırakılmış olmalarına tepki gösterir ve dizelerde şunları söyler:⁵⁸ (Tavil)

<p>عَلَى وَتَابَاهُ عَلِيٌّ أَنَسَامِي عَلَى الْحَقِّ أَنْ لَا تَأْشِبُوهُ بِبَاطِلٍ فَأَخْصِرُوا عَلِيَّ أَمْرٍ شَدِيدٍ الْبَلَابِلِ عَدِيَّ بْنِ سَعْدٍ⁶⁰ عَنْ تَقِيٍّ ، أَوْ تَوَاصَلِ بِحَمْدِ الَّذِي لَا يُطْعِي بِالْجَعَالِ بِذِي جَرِّ⁶¹ مَأْوَى الضَّعَافِ الْأَرَامِلِ</p>	<p>أَبَتْ كَيْدِي - لَا أَكْذِبُكَ - قَتَلَهُمْ وَكَيْفَ قَتَلِي مَعْشَرًا أَدْبُوكُمْ تَقْتَهُمْ عِبَادَ الْجِنِّ مِنْ حَرِّ أَرْضِهِمْ⁵⁹ فَإِنْ تَكُ كَانَتْ فِي عَدِيٍّ أَمَانَةٌ فَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ ذَلِكَ فِيكَ وَبَدَلْتُ شِبْلًا شِبْلَ كُلِّ خَيْبَةٍ</p>
---	--

Hazmetmedi çiğirim bir türlü - Ne yalan söyleyeyim sana- (Müslüman)lara savaş açılmasını. Parmak uçlarım da hazmetmemekte bu durumu./ Hakkı batılla karıştırmayasınız diye hak adına sizi eğitmiş bir toplulukla nasıl savaşırım?/

⁵⁶ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 400,401.

⁵⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, Kitâbu'l-Cizye ve'l-Muvâda'ah, 21 (II, 416).

⁵⁸ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 418; Bin Yesâr Muhammed b. İshâk, *Sîretu İbn-i İshâk*, s. 203.

⁵⁹ Dizede yer alan *حَرِّ أَرْضِهِمْ* ifadesi 'berketli toprakları' anlamındadır. Bkz: el-Cebbûrî, Yahya, *Şi'ru'l-muhadramîn ve eserü'l-İslâmî fih*, Muessesetu'l-Risâle, Beyrut, 1981, s. 106.

⁶⁰ Dizede sözü edilen 'Adiyy b. S'ad, Abdullah b. el-Hâris'in üçüncü kuşak atasıdır. Bkz: İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417

⁶¹ *جَرِّ* lafzı Arapçada iyilik, bolluk ve bağış anlamlarına gelmektedir. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3351. (Fâ Bâbi)

(Müslümanları) bereketli topraklarından sürgün etti cinlere tapanlar.⁶² Böylece çok sıkıntılı bir halde buldu (Müslümanlar) kendilerini./ Şayet geçmişte (büyük atamız) 'Adiyy'e bir güven (söz konusu) ise/ (Şu ikinci kuşaktan atamız) 'Adiyy b. S'ad'e takva veya sila-i rahimden kaynaklanan/ Aynı güvenin size de olmasını dilerdim/ Rüşvetlerle kandırılmayacak (Yüce Allah'a takvanız ve akrabalarınıza iyi davranmanız sebebiyle) hamd edilmekle (oluşacak güvenin)./ (Ne var ki) yeğledin sen aslan parçası (gibi) her bir kötülüğün yavrusunu, muhtaç ve fakir güçsüzlerin sığınağı olan bol bağış sahibi (Allah'a).

Dizelerden Müslümanlara baskı yapmak suretiyle Müslümanları Habeşistan'a hicret etmeye zorlayanlar arasında şairin yakın akrabalarının da bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira şair mensubu bulunduğu 'Adiyy oğullarını Müslümanlara baskı yapmak ve Habeşistan'a hicret etmeye zorlamak suretiyle ataları 'Adiyy'den miras aldıkları 'güvenilir kimseler' olma şöhretlerini yitirmekle itham etmektedir. Şaire göre 'Adiyy oğullarından beklenen şey, Müslümanlara baskı yapmak yerine güçsüz olan Müslümanları himayeleri altına almak ve atalarından kendilerine geçen 'güvenilir kimseler' olma şöhretinin gereğini yerine getirerek onları korumaktır. Ne var ki şairin muhatabı safını hak yerine batılın yanında belirlemiş ve her tür kötülüğün palazlanmasına sebep olmuştur.

Sonuç olarak Asr-ı saâdet Arap şiirinin Habeşistan'a hicret eden veya Ebû Tâlib örneğinde olduğu gibi Habeşistan'a hicret edenlerle bir şekilde bağlantısı bulunan şairlerin yaşanan hadiseler karşısındaki duygularını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serdiği anlaşılmaktadır.

Acaba İslâm'ın erken dönemini temsil eden Asr-ı saâdet şiir metinleri Habeşistan'a hicret izlerinin yanı sıra İslâm dini'ne ait izler de yansıtır mı? Çalışmanın bundan sonraki aşamasında bu soruya cevap bulmaya çalışılacaktır.

4. Habeşistan'a Hicret Şiirinde Kur'an-ı Kerîm ve Hadis-i Şerîf İzleri

Kur'an-ı Kerîm İslâm dini'nde temel kaynaktır. Hadis adıyla bilinen Allah Resûlü'nün uygulamaları ise Kur'an-ı Kerîm'den sonra ikinci derece önem arz eder. Hal böyle olunca Habeşistan'a hicret esintileri taşıyan Asr-ı saâdet şiir metinlerinde az da olsa Kur'an ayetlerinin ve hadislerin izlerine rastlamak beklenecek bir durumdur. Habeşistan'a hicret esintilerini yansıtan Asr-ı saâdet şiir metinlerinde dikkat çeken Kur'an ve hadis izlerini iki ayrı kategoride incelemek mümkündür.

4.1. Habeşistan'a Hicret Şiirinde Kur'an-ı Kerîm İzleri

İslâm dini insanlık tarihinde köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Söz gelimi İslâm dini insanlığı cehalet karanlıklarından hakikat aydınlıklarına taşımıştır. Yine İslâm dini insanlığı kula kul olmaktan çıkarmış ve tek Allah'a kulluk etmeye yönlendirmiştir. Hal böyle olunca sahabe Allah'ın ve Allah Resûlü'nün buyruklarına an be an uymaya azami dikkat göstermişlerdir. Habeşistan'a hicret hadisesi vahyin inmeye başladığı erken döneme tekabül etse de haddi zatında Kur'an'ın yönlendirmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Nitekim Kehf suresinden esinlenen Allah Resûlü sahabeye dinlerini özgürce yaşayabilecekleri Habeşistan'a hicret etme tavsiyesinde bulunmuş sahabe de tereddüt etmeksizin Allah Resûlü'nün tavsiyesine uymuştur. Bu bakımdan Asr-ı saâdet şiir metinlerinde Kehf suresinin izlerine de rastlamak mümkündür.

Örnek vermek gerekirse şair Abdullah b. el-Hâris es-Sehmî Habeşistan'da dillendirdiği dizede şunları söyler: (Basît)⁶³

⁶² Cahiliye döneminde Kureyş kabilesine mensup Araplar putların yanı sıra cinlere de tapıyorlar ve cinleri Allah'a ortak koşuyorlardı. Bkz: Dâvûd, Corcis, Dâvûd, *Edyânu'l-Arabi kable'l-İslâm*, Beyrut, 1988, s. 353.

⁶³ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417

أَنَا وَجَدْنَا بِلَادَ اللَّهِ وَسِعَةً تُخَيِّي مِنَ الذَّلِّ وَالْمَخْزَاةِ وَأَهْوَنَ

Biz Allah'ın (yeryüzündeki) diyarlarını geniş bulduk/ Zilletten, onursuzluktan ve hor görülmekten kurtaracak (kadar geniş)

Dizede yer alan 'Biz Allah'ın (yeryüzündeki) diyarlarını geniş bulduk/ Zilletten, onursuzluktan ve hor görülmekten kurtaracak (kadar geniş)' ifadesinin "Mademki onlardan ve Allah'tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o halde mağaraya sığın ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın"⁶⁴ ayetiyle örtüştüğü açıktır. Zira her iki durumda da zilletten kurtulmak ve Allah'ın buyruklarını rahatça yerine getirebilmek adına uygun zemine sığınma söz konusudur.

Aynı ayetin izlerine Osman b. Maz'un'a ait şu dizede de rastlamak mümkündür: (Tavil)

أَخْرَجْتَنِي مِنْ بَطْنِ مَكَّةَ أَمِنًا وَأَسْكَنْتَنِي فِي صَرْحٍ بِيضَاءٍ تَقْدَعُ

Çıkardın mı beni Mekke'nin merkezinden güvenli bir şekilde?/ Ve de yerleştirdin mi (zorla) beni Beydâ sarayında (bir yerlere) nefret ettirecek kendinden?

Nitekim Khef suresinde zikredilen zalim hükümdarın işkence ve baskılarından kaçarak mağaraya sığınmak durumunda kalan imanlı gençler⁶⁵ gibi Osman b. Maz'un da yurdundan edilmiş ve Habeşistan'a sığınmıştır.

Öte yandan Kur'an ayetlerinde bazı ulusların Allah tarafından gönderilen peygamberlere inanmadıkları yolunda bilgiler yer almaktadır. Söz konusu bilgilerin izlerine şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'ye ait dizede de rastlanmaktadır.

Nitekim Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî bu bağlamda şunları söyler:⁶⁶ (Tavil)

وَتِلْكَ قُرَيْشٌ تَجْحَدُ لِلَّهِ حَقَّهُ كَمَا جَحَدَتْ عَادٌ وَمَدْيَنُ وَالْأَنْجَرُ

Ve işte Kureyş budur: İnkâr eder hakkını Allah'ın/ Tıpkı Ad, Medyen ve (Peygamber Salih'in kavmi olan) Hicr (halklarının) inkâr ettiği gibi.

Görüleceği üzere neredeyse dize "(Resûlüm!) Eğer onlar (inkârcılar) seni yalanlıyorsa, onlardan önce Nuh'un kavmi, Âd, Semûd, İbrahim'in kavmi, Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (peygamberlerini) yalanladılar"⁶⁷ ayetlerini yansıtmaktadır.

Öte yandan Yüce Allah bir başka ayette dilediğine azap edeceğini bildirmekte ve şöyle buyurmaktadır:⁶⁸

"Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır"

Şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî ise yukarıdaki ayetin anlamına işaret etmekte ve dizede şunları söylemektedir:⁶⁹(Basit)

فَأَجْعَلْ عَذَابَكَ فِي الْقَوْمِ الَّذِينَ بَغَوْا وَعَائِدًا بِكَ أَنْ يَعْلَوْا فَيُطْغَوْنِي

O halde azabını azgınlara kıl (Allah'ım)/ Ve sana sığındır (beni), azgınların baskın gelip bana haddi aştırmalarından.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Habeşistan'a hicret hadisesi vahyin inmeye başladığı erken döneme tekabül etmesi sebebiyle sahabe şairlere ait dizelerde az da olsa Kur'an ayetlerinden lafız, anlam ve geçmiş kavimlere ait öyküler bağlamında etkilenildiği anlaşılmaktadır.

Habeşistan'a hicret şiirlerinde yer yer hadis izlerine de rastlanmaktadır.

⁶⁴ Kehf, 18/ 16.

⁶⁵ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, XV, 162.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 418.

⁶⁷ Hac 22/ 42, 43, 44.

⁶⁸ A'râf 7/ 156.

⁶⁹ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417.

4.2. Habeşistan'a Hicret Şiirinde Hadis İzleri

Allah Resûlü, güçlünün güçsüzü ezdiği, küfrün doruk yaptığı, akliselimin kabul görmediği ve gerçek dinin bulunmadığı bir ortamda peygamber olarak gönderilmiştir.⁷⁰

Kur'ân öğretilerinin yanı sıra eşitlik prensibinden hareket eden Allah Resûlü, insanları kula kulluk etmek yerine tek Allah'a kul olmaya yönlendirmiş ve zihinleri özgürleştirmiştir. Hal böyle olunca İslâm davetinin ilk yıllarından itibaren toplumda daha çok ezilenler ve güçsüzler Allah Resûlü'nün etrafında kenetlenerek sayıları hızla artmıştır.⁷¹ Buna mukabil İslâm davetinin önündeki en büyük engel güçsüzleri ezmeyi ve köleleştirmeyi kurumsallaştıran saygın tabaka olmuştur. Allah Resûlü'nün tavsiyesine uyararak Habeşistan'a hicret eden Müslümanların daha çok toplumdaki güçsüz ve korumasız kimselerden oluşması bu durumu destekler mahiyettedir.

Habeşistan'a hicret izlerinin yer aldığı şiir kesitlerinde az da olsa hadis esintilerine rastlanmaktadır. Söz gelimi şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî dizelerde Allah Resûlü'nün tavsiyesi üzerine hicret ettiği Habeşistan'da Necâşî'nin Müslümanları Kureyş elçilerine teslim etmediği meşhur hadîseye vurgu yapar ve şunları söyler:⁷² (Basît)

أَنَا وَجَدْنَا بِلَادَ اللَّهِ وَسِعَةً تُنَجِّي مِنَ الذُّلِّ وَالْمَخْرَاةِ وَالْهُونِ

Biz Allah'ın (yeryüzündeki) diyarlarını geniş bulduk/ Zilletten, onursuzluktan ve hor görülmekten kurtaracak (kadar geniş).

Nitekim sığınmacı Müslümanlar gibi şair de Allah Resûlü'nün işaret ettiği biçimde Habeşistan'da huzura kavuşmuş ve arzu ettiği özgürlüğü yakalamıştır.

Şair Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî aynı maktada yer alan diğer dizede de Allah Resûlü'nün buyruklarına Müslümanlar tarafından uyulmuş olmasına işaret eder ve şöyle der:⁷³ (Basît)

إِنَّا تَبِعْنَا نَبِيَّ اللَّهِ، وَأَطْرَحُوا قَوْلَ النَّبِيِّ وَعَالُوا فِي الْمَوَازِينِ

Biz Allah'ın Peygamber'ine uyduk. (Müşrikler ise) fırlatıp attılar/ Peygamber'in sözünü ve kaçırdılar ölçüleri.

Dizeden de anlaşılacağı üzere Habeşistan'a hicret eden sahabe Allah Resûlü'nün tavsiyelerine uyma hususunda güzel örneklerdir. Bu bakımdan Allah Resûlü aralarında amcasının oğlu Cafer b. Ebî Tâlib'in de bulunduğu Müslümanların güçlenerek Habeşistan'dan dönmeleri üzerine sevinmiş ve bu sevincini şu ifadelerle dile getirmiştir:⁷⁴

“Hayber'in fethine mi yoksa Cafer'in dönüşüne mi sevineyim bilemiyorum.”

Son söz olarak dizede yer alan 'Nebiyallah' ve 'Nebi' ifadeleri de Allah Resûlü'nün dolayısıyla hadislerin şair üzerinde bıraktığı etkiyi gösterdiği muhakkaktır.

5. Teknik Özellikler

Sözlükte 'dize' ve 'her türden bilgi'⁷⁵ anlamlarına gelen şiir, terim olarak, 'duygu ve düşünceleri tasvir eden vezinli ve kafiyeli söz'⁷⁶ şeklinde tanımlanır. Buna göre

⁷⁰ Ebû 'Üde, Ahmed Mansûr, *Vahdetu'l-ummeti'l-İslâmiyye fi's-sunneti'n-nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Kulliyeytu Usûlî'd-dîn, Gazze, 2009, s. 19.

⁷¹ el-Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramadân, *Fikhu's-Siyre, Dâru'l-Fikr*, Beyrut, 1980, s.97.

⁷² İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417.

⁷³ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417.

⁷⁴ en-Neyşâbüri, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Mustedrek 'alâ's-Sahihayn*, thk., Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., III, 230.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 2273. (Şin bâbi)

⁷⁶ eş-Şâiyb, Ahmed, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, Mektebetu'n-Nahda'l-Misriyye, Kahire, 1973, s. 298.

teknik anlamda şiir sanatı, mana⁷⁷ ile birlikte lafız, vezin, kafiye, duygu/infiyal⁷⁸ ve kurgu/sanat tasviri⁷⁹ gibi üslûp⁸⁰ unsurlarından oluşur.

Çalışma boyunca Habeşistan'a hicret şiirine mana itibarıyla değinildi. Bu bakımdan Habeşistan'a hicret şiiri şiir tekniği bağlamında lafız, vezin, kafiye, duygu/infiyal ve sanat tasviri gibi şiire şekil veren⁸¹ özellikler yönüyle değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

5.2. Lafız

İslâm dini insanlık tarihinde köklü değişiklikler meydana getirdiği gibi şiir dilinde de beraberinde getirdiği değerlere uygun düşecek biçimde değişikliklere gitmiştir. Örnek vermek gerekirse Cahiliye devrinde şiir dili çöl hayatının karakteristik özelliklerini taşımakta ve anlaşılması zor lafızlar içermektedir.⁸² Buna mukabil Habeşistan'a hicret izleri taşıyan şiir metinleri ise İslâm dini'nin beraberinde getirdiği değerleri yansıtan Asr-ı saadet Arap şiirindeki sadelik gibi karakteristik özellikleri yansıtmaktadır.⁸³

5.3. Vezin ve Kafiye

Habeşistan'a hicret izleri içeren şiir metinleri vezin ve kafiye itibarıyla Cahiliye şiirinin devamı konumundadır. Nitekim söz konusu şiir metinlerinden sadece bir tanesi 'basî' vezin üzerine inşa edilmiş iken diğer dört metin 'tavîl' şiir vezni ile kaleme alınmıştır. 'Basî' ve 'tavîl' şiir vezinleri Cahiliye şiirinde en fazla tercih edilen vezinler arasında yer alır.⁸⁴ Habeşistan'a hicret esintileri içeren söz konusu metinler İslâm dini'nin erken dönemini temsil ettiğinden Cahiliye şiirinin devamı niteliğinde olması normal karşılanacak bir durumdur.

5.4. Duygu/İnfial

İki tür Eski Arap şiiri vardır. Bunlardan ilki birden fazla deneyim ve tema içeren uzun soluklu şiirlerdir. Söz konusu şiirler ana hatlarıyla kadın temalı giriş, asıl tema ve sonuç gibi bölümlerden oluşur. Diğer şiir türü ise yaşanan duygu yoğunluğunun dışı yansıtıldığı kısa maktalardan ibarettir. İlk şiir türünün aksine maktalarda konu bütünlüğü söz konusudur. Zira şair anlık duygularını yapmacık olmaktan uzak bir biçimde dizelere yansıtmayı amaçlar.⁸⁵ Maktalar halindeki Habeşistan'a hicret esintilerini yansıtan şiir metinleri ikinci grubu temsil etmektedir. Oğlu Cafer'in akıbetini sorgulayan ve duygu yoğunluğu yaşadığı her dizeden anlaşılan Ebû Tâlib'e ait maktayı bu duruma örnek göstermek mümkündür.

5.1. Kurgu/ Sanat Tasviri

Duygu yoğunluğunun dinleyicide/okuyucuda kalıcı etki bırakabilmesini sağlamak adına zihinlerde canlanacak biçimde somutlaştırılması gerekir.⁸⁶ Bu bakımdan şair, yaşadığı duygu yoğunluğunu, istiare ve kinaye gibi⁸⁷ sanat türlerinden yararlanarak aşına olduğu somut kalıplar içerisinde dinleyicinin algısına yaklaştırmaya çalışır.

⁷⁷ İbn Raşık, Ebû 'Ali el- Hasen el-Çayravânî, *el-'Umde fi mahâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1981, I, 119.

⁷⁸ Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, s. 298.

⁷⁹ Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, s. 301.

⁸⁰ Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, s. 302.

⁸¹ el-Hâmid, Abdullah Hâmid, *Tahlilu'n-nusûsi'l-edebiyeye*, Ders notları, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, ts., s. 18.

⁸² Sözelimi bkz: İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, tsh.: Mustafa 'Abdu's-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 110.

⁸³ Ma'rûf, Nâyif, *el-Edebu'l-islâmî fi 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1990, s. 275.

⁸⁴ Ma'rûf, Nâyif, *el-Edebu'l-islâmî fi 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidîn*, s. 275.

⁸⁵ el-Cebbûrî, Yahya, *eş-Şiru'l-câhili hasâisuhû ve funûnuhû*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 241.

⁸⁶ eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, s. 210.

⁸⁷ eş-Şâyib, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, s. 218.

Habeşistan'a hicret izleri taşıyan şiir metinlerinde şair tarafından yaşanan duygu yoğunluğunun istiare ve kinaye gibi Cahiliye döneminde bilinen sanat türleri aracılığıyla dinleyicinin algısına yaklaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Söz gelimi şair Abdullah b. el-Hâris b. Kayş es-Sehmî dizede istiare sanatı kullanmak suretiyle Habeşistan'da umulan özgürlüğün insan onuruna yakışır biçimde sınırsız olduğunu vurgulamaya çalışır ve şöyle der:⁸⁸ (Basît)

أَنَا وَجَدْنَا بِلَادَ اللَّهِ وَاسِعَةً نُجِّجِي مِنَ الذَّلِّ وَالْمَحْزَاةِ وَالْهُونِ

Biz Allah'ın (yeryüzündeki) diyarlarını geniş bulduk/ Zilletten, onursuzluktan ve hor görülmekten kurtaracak (kadar geniş).

Dizede Habeşistan, esir düşmüş ve itibarsızlaştırılmış bir kimsenin kurtarıcısı konumundaki cesur savaşçıya benzetilmektedir. Ancak müşebbeh (yeryüzü/Habeşistan) zikredilmiş iken müşebbehun bih (cesur savaşçı) zikredilmemektedir. Dolayısıyla dizede istiare-i mekniyye sanatı söz konusudur. Düşmana esir düşen ve itibarsızlaştırılan bir kimsenin kurtarılması yolunda cesur savaşçı tarafından verilen mücadele tasvirinin yaşanan duygu yoğunluğunu zihinlerde canlı tutacağı ve algılamada kolaylık sağlayacağı muhakkaktır.

Kinaye sanatına ise şair Osman b. Maz'un'a ait dizeyi örnek göstermek mümkündür. Şair Osman b. Maz'un amcasının oğlu Umeyye b. Halef tarafından Müslümanlara işkence uygulanması ve Müslümanların Habeşistan'a hicret etmeye zorlanmaları karşısında yaşadığı duygu yoğunluğunu kinaye sanatı kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim Osman b. Maz'un dizede şöyle der:⁸⁹ (Tavîl)

تَرِيشُ نَبَالًا لَا يُوَانِيكَ رِيشُهَا وَتَبْرِي نَبَالًا رِيشُهَا لَكَ أَجْمَعُ

Tüyü sana eğilmeyen okları tüy takarak güçlendiriyorsun da/ Tüyü hepten senin olan okları buduyorsun.

Dizeden de anlaşılacağı üzere düşman okuna tüy takılması düşmanla aynı safta yer almaktan ve düşmanın güçlendirilmesinden kinayedir. Buna mukabil dostlara ait okların budanması ise dostlara düşmanlık beslemekten ve dostların zayıf düşürülmesinden kinayedir. Dizede Umeyye b. Halef tarafından akrabalarının zayıflatılması ve düşmanın güçlendirilmesi karşısında şairin duygu yoğunluğu yaşadığı anlaşılmalıdır. Dizede şair yaşadığı duygu yoğunluğunu kinaye sanatı kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmıştır.

Yapılan izahlardan ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, günümüze ulaşan Asr-ı saâdet şiir metinlerinde Habeşistan'a hicret izleri dizelere yansıtılırken istiare ve kinaye gibi Cahiliye döneminde bilinen klasik sanat tasvirleri kullanılmıştır.

5.5. Kalıp

Çalışmanın seyri içerisinde değinildiği üzere Habeşistan'a hicret esintileri taşıyan şiir metinleri Cahiliye dönemi geleneksel şiir kalıplarının aksine kısa maktalardan oluşmaktadır. Zira Müslümanların müşrikler tarafından maruz bırakıldığı baskılar karşısında duygu yoğunluğu yaşayan şairin, gazel, betimleme, ana tema ve sonuç bölümlerinden oluşan geleneksel şiir kalıplarını gözetmek yerine anlık duygularını dizelere yansıtma gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Allah Resûlü (s.a.v.) kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilmiştir. İslâm dini Mekke halkı arasında üç yıl boyunca tanınmış ve gizlice yayılmıştır. İslâm dininin aleni olarak tebliğ edilmesi yolunda vahiy inince Allah Resûlü kendisine emredileni

⁸⁸ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 417.

⁸⁹ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebi*, I, 419.

uygulamaya koyulur. Başlangıçta yeni dine davet halk arasında kabul görse de tapılan putlar Allah Resûlü tarafından eleştiri konusu yapılıncaya birkaç Müslüman dışında Mekke halkı bu durumu kabullenmek istemezler ve İslâm davetini engellemek adına söz birliği ederler. Zamanla müşrikler tarafından Allah Resûlü'ne ve Müslümanlara fiilî işkence uygulanır. Müşrikler tarafından Müslümanlara uygulanan işkenceler tahammül sınırını aşınca Allah Resûlü İslâm davetinin güçlenmesi adına sahabeye geçici süreyle Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunur. Zira Habeşistan Kralı adildir ve ülkesine sığınanları himayesi altına almaktadır.

Asr-ı saâdet Arap şiiri Habeşistan'a hicret eden veya Ebû Tâlib örneğinde olduğu gibi Habeşistan'a hicret edenlerle bir şekilde bağlantısı bulunan şairlerin yaşanan hadiseler karşısındaki duygularını bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

Söz gelimi Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, Müşrikler tarafından Müslümanlara uygulanan baskıları hazmedememekte ve Müşriklere karşı intikam duyguları beslemektedir. Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî'nin Müşriklere karşı hissettiği intikam duyguları, Müşrikleri azgın Ad, Medyen ve Hicr halkları ile aynı kefeye koyacak kadar güçlüdür. Yine Abdullah b. el-Hâris b. Kays es-Sehmî, Allah Resûlü'ne bağlılığı ve sahip olduğu iman gücü ile övünmektedir.

Allah Resûlü'nün amcası Ebû Tâlib ise Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar arasında bulunan oğlu Cafer'in akıbeti konusunda bir baba olarak endişe duymakta ve yaşadığı duygu yoğunluğunu ustaca dizelere yansıtmaktadır.

Şair Osman b. Maz'ûn'a ait dizelerde ise yurdundan edilen ve bu nedenle iç dünyasında acı dolu hatıralarla yaşayan bir şahsiyet portresiyle karşılaşmaktadır.

Habeşistan'a hicret esintileri içeren şiir metinlerinde az da olsa Kur'ân-ı Kerîm ve hadis izlerine de rastlanmaktadır. Habeşistan'a hicret hadisesinin vahyin inmeye başladığı erken döneme tekabül etmesi dikkate alındığında Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerif izlerinin az olması beklenecek bir durumdur.

Habeşistan'a hicret esintileri içeren söz konusu şiir metinlerinde Kur'ân-ı Kerîm'in izleri daha çok lafız, anlam ve geçmiş kavimlere ait isimler şeklinde kendini göstermektedir.

Öte yandan Allah Resûlü sahabeye Habeşistan'a hicret etmeleri yolunda tavsiyede bulunurken ilham kaynağı Kehf suresinde anlatılan olaylar olmuştur. Bu bakımdan Habeşistan'a hicret hadisesini ve Habeşistan'a hicret esintileri taşıyan Asr-ı saâdet şairlerine ait dizeleri genel anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in etkisi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Habeşistan'a hicret esintileri taşıyan şiir metinlerinde hadis izleri ise daha çok Allah Resûlü'nün tavsiyelerine uyma şeklinde kendini göstermektedir. Söz konusu şiir metinlerinde 'Nebiyallah' ve 'Nebi' şeklinde direk Allah Resûlü'ne işaret eden lafızlara da rastlanmaktadır.

Habeşistan'a hicret izlerini içeren şiir metinleri İslâm dininin ruhuna uygun düşecek lafızlar bir kenara bırakıldığında şiir tekniği açısından Cahiliye dönemi şiir maktalarının devamı niteliğindedir. Nitekim şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu dizelere yansıtırken uzun soluklu şiirler yerine kısa maktalar kullanmışlardır. Yine şairler yaşadıkları duygu yoğunluğunu dinleyicinin algısına yaklaştırmak adına Cahiliye şiirinde sıkça kullanılan 'istiare' ve 'kinaye' sanatlarını kullanmışlardır. Öte yandan şairler söz konusu maktaları Cahiliye şiirinde oldukça yaygın kullanılan 'Basît' ve 'Tavîl' şiir vezinleri üzerine inşa etmişlerdir.

Çalışmanın İslâm tarihi ve Asr-ı saadet Arap şiiri alanlarında yapılacak çalışmalara katkıda bulunması umulmaktadır.

Kaynakça

- Ali, Ahmed Muhammed, *el-Edebu'l-islâmî darûra*, Râbitatu'l-Câmîati'l-İslâmiyye, Kahire, 1991,
- el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hâcer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezu Hecr Li'l-Buhûsi Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye Ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2008,
- Altuncu, Muhammed, *Dîvânü Ebî Tâlib 'Ammî'n-Nebiyi sallallahu 'aleyhi ve sellem*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1994,
- Bin Yesâr Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn-i İshâk*, thk.: Muhammed Hamîdullah, Konya, 1981,
- Bintu's-Şâtî, Âişe Abdurrahmân, *Ma'a'l-Mustafa*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1991,
- Dâvûd, Corcis, Dâvûd, *Edyânu'l-Arabi kable'l-İslâm*, Beyrut, 1988,
- Ebû 'Ûde, Ahmed Mansûr, *Vahdetu'l-ummeti'l-İslâmiyye fî's-sunneti'n-nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmî'atu'l-İslâmiyye, Kulliyetu Usûli'd-dîn, Gazze, 2009,
- Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyad, 1984,
- el-Beâdî, 'Âtik b. Ğays, *Mu'cemu'l-ma'âlimi'l-coğrafiyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru Mekke, Mekke, 1982,
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fi, *el-Câmî'u's-sahîh*, thk.: Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb vd., el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1400,
- el-Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramadan, *Fıkhü's-Sîyre*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1980,
- el-Cebbûrî, Yahya, *eş-Şîru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuhû*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986,
- , *Şîru'l-muhadramîn ve eseru'l-İslâmi fih*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1981,
- el-Cezerî, 'Izzu'd-dîn b. el-Esîr Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Usdu'l-ğâbe fî m'arifeti's-sahâbe*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989,
- el-Hâmid, Abdullah Hâmid, *Tahlîlu'n-nusûsi'l-edebiyye*, Ders notları, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, ts.,
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik, *Sîretü'n-Nebi*, thk.: Mecdî Fethi es-Seyyid, Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, Tanta, 1995,
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâyetü ve'n-nihâye*, thk.: Ahmed Ebû Mulhim vd., Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1988,
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad, ts.,
- , *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk.: Mustafa Abdu'l-Vâhid, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1976,
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.,
- İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasen el-Çayravânî, *el-'Umde fî mahâsini's-şîr ve âdâbihi ve nakdih*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981,
- İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, tsh.: Mustafa 'Abdu's-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004,
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1972,
- Ma'rûf, Nâyif, *el-Edebu'l-islâmî fî 'ahdi'n-nubuvveti ve hilâfeti'r-râşidin*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1990,
- el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, thk.: Ğarîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003,

- el-Mubârekfûrî, Safiyyurrahmân, *er-Rahîku'l-mhatûm*, Vuzâratu'l-Evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2007,
- en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib, *el-Kavlû'l-mubîn fi sîreti Seyyidi'l-murselîn*, Dâru'l-Livâ', Riyad, 1981,
- en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Mustedrek 'alâ's-Sahîhayn*, thk., Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.,
- es-Suheyli, Abdurrahmân b. Abdullah b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen el-Has'amî, *er-Ravdu'l-unuf fi tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bnî-Hişâm*, thk.: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1967,
- , *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bnî-Hişâm*, thk.: Abdurrahman el-Vekîl, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire, 1967,
- eş-Şâyib, Ahmed, *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*, Mektebetu'n-Nahda'l-Misriyye, Kahire, 1973,
- et-Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk.: Abdullah b. 'Abdi'l-Muhsin et-Turkî, Dâru Hecr, Kahire, 2001,
- et-Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u'-kebîr*, thk.: Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996,
- Zalad, 'Abdurrahîm Mahmûd, *et-Te'sîru'n-nefsî li'l-İslâmi fi'ş-ş'ir v devruhu fi 'ahdi'n-nubuvve*, Dâru'l-Livâ' Riyad, 1983,

RESÛLULLAH'IN TERKİSİNE BİNDİRDİĞİ SAHÂBİLER VE ARALARINDA GEÇEN DİYALOGLARLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Sabri Çap*

Özet

Resûl-i Ekrem'in hayatında yolculuklar önemli bir yer tutmakta olup onun on yıllık Medine hayatındaki gazveleri, umreleri ve Vedâ haccı sebebiyle Medine dışında geçirdiği süre bir buçuk yıla yakındır. Bazı âyet ve sûreler yolculuk esnasında nâzil olduğu gibi Resûlullah'ın mucizelerinin büyük bir kısmı da yine yolculuklar esnasında meydana gelmiştir. Hz. Peygamber uzun seferleri esnasında yetişkin, genç, çocuk ve hanımlarından bazı kimseleri bineğinin terkisine bindirmiştir. Bunların sayısı kırk civarındadır. Resûlullah'ın terkisine bindikleri için bir kısım sahâbî, biyografilerinde "Resûlullah'ın terkisine binen" anlamında "Redîfû'n-nebî" özelliğiyle tanıtılmıştır. Resûl-i Ekrem, terkisine bindirdiği şahısların kabiliyet, yaş, ihtiyaç, bilgi seviyesi ve ailevî yakınlık gibi durumlarını dikkate alarak onlarla çok yönlü iletişim içinde olmuştur.

Hadis ve siyer kaynaklarında Resûlullah ile bineğine aldığı kişiler arasında yolculuk sırasında cereyan eden eğitim-öğretim, nasihat, doğal iletişim, tebliğ ve tebyin özellikli çok yönlü diyaloglardan bazıları hadis rivayetine de yansımış ve kaynaklarda yer almıştır. Biz bu makalede hadis ve siyer kaynaklarını esas alarak Resûlullah'ın terkisine bindiği belirtilen kişilerin isimlerini genel olarak zikredeceğiz. Resûlullah'ın terkisine birilerini bindirme sebeplerini ve Resûl-i Ekrem'le birlikte oldukları esnada aralarında cereyan eden hâdise ve diyalogların özelliklerinin genel bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bilhassa bunların hadis rivayetine yansımalarına odaklanacağız.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Resûlullah'ın yolculukları, Hadis, Redîfû'n-nebî, Tebliğ.

Abstract

The journeys occupy an important place in the life of The Prophet, so much so that the time he spent outside of al-Medina al-Munawwara because of battles, *umra* and farewell pilgrimage (*hajj al-Wada'*) is about one and half year. Even some verses and *surahs* were revealed in his journeys and most part of his miracles occurred in these journeys as well. During his long journeys, The Prophet have been taken some adults, youngs, children and his wives on the pillion of his camel or horse etc. The number of them is about forty. Some companions were introduced in the biography literature as "radif al-Nabi" due to their riding on the pillion of The Messenger's mount. The Prophet multi-purposely communicated to these people whom he took

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi;
sabricap@hotmail.com

the pillion of his mount by considering their abilities, ages, needs, the levels of the knowledge and kinship.

In the hadith and history sources, during the journeys some of dialogues related to education, advice, natural communication, conveying and explanation which occurred between The Messenger and the mentioned people were reflected in the transmission of the hadith, and took place in Islamic sources. In this paper, we will mention the names of people who called “radif al Nabi” by depending on some classical hadith and *siyar* (prophetic biography) sources and try to evaluate generally the reasons why The Prophet allowed them riding on his mount and the features of the events and dialogues occurred between them. Particularly we will focus how they were reflected in hadith transmission.

Key Words: The Messenger of Allah, The Journey of The Prophet, Hadith, Radif al-Nabi, Conveying.

Giriş

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) hayatında, Mekke döneminde ticaret, Medine döneminde ise gazveler, umre ve Vedâ haccı sebebiyle yolculuklar önemli bir yer tutmaktadır. Aşağıda açıklanacağı üzere onun sadece hicret sonrasındaki seyahatleri bir buçuk yıla yaklaşmaktadır. Kur'an'ın bazı sûre ve âyetleri bu yolculuklar esnasında nâzil olmuş, İslâm'da seferîlikle ilgili hükümler konulmuş, hatta Resûlullah bazı evliliklerini yolculukları esnasında gerçekleştirmiştir.

Resûlullah hiç şüphesiz yolculuklarında da tebliğ ve talimi göz ardı etmemiş, ortaya çıkan her türlü fırsatı değerlendirerek hayatı boyunca her ortamda tebliğ ve tebyin görevini yerine getirmiştir. O, bu münasebetle gece-gündüz demeden, insanların sorularına cevap vermiş, onlara sorular sormuş; evini, çarşığı, mescidi, hastalığı, vefatı vb. bu maksatla değerlendirmiş, yaşlı-geç, kadın-erkek, müslim-müşrik, çocuk-yetişkin herkesi muhatap kabul etmiştir. Resûlullah'ın Mescid-i Nebevî'de namaz kıldırmasından hastalanan ashâbını ziyaretine kadar her ortam, beraber olduğu insanlara bir şeyler anlatması için hep bir fırsat olmuş ve bunlarla ilgili sayısız rivâyetler hadis ve siyer kaynaklarında yer almıştır.

Hız. Peygamber'in tebliğ, tebyin ve tâlim fırsatı olarak değerlendirdiği hususlardan biri de gerek seyahatleri esnasında ve gerekse Medine yakınlarına yaptığı kısa ziyaretlerinde muhtelif maksatlarla bineğinin arkasına birilerini bindirmesidir. O, bineğine aldığı kimselerle bire bir sohbet etmiş, beraber oldukları süre boyunca bu kişilere nasihatlarla ve bazı tavsiyelerde bulunmuş, onlara dualar öğretmiş, bazılarını özel dua etmiş, ümmeti için örnek alınması gereken davranışlarına yakından şahit olmalarını sağlamış ve onlara iltifatta bulunmuştur. Bu iltifata mazhar olan sahâbîler de doğrudan kendilerine söylenen özel tavsiyeleri veya Resûlullah'la yaşadıklarını umûma söylenen sözlere göre daha bir dikkatle dinlemişler ve bunları sonraki nesillere aktarmakta daha avantajlı bir konumda olmuşlardır. O, ashâbından bazılarını bineğine bindirmekle şereflendirmiş, bilhassa çocuklar Hız. Peygamber'in kendilerine yaptığı bu iltifatı daha sonra hayatlarında bir iftihar vesilesi olarak anlatmışlardır. Biz bu makalede Allah Resûlü'nün yolculuklarına kısaca temas edecek, müteakiben Resûlullah'ın terkisine bindirdikleri sahâbîleri zikredeceğiz. Daha sonra ise Resûlullah'ın bineğine birilerini bindirmede gayeleri ile birlikte bunun hadis rivâyetine yansımalarına değineceğiz.

1. Resûl-i Ekrem'in Yolculukları

Resûlullah'ın hayatında yolculuk önemli bir yer tutmaktadır. O Mekke'de iken çocukluk döneminde annesi ile birlikte babasının mezarını ziyaret için Medine'ye bir

yolculuk yapmış ve dönüşte yolda annesi vefat etmiştir. Gençlik döneminde amcası Ebû Tâlib'le birlikte ticaret kervanına eşlik etmiş, daha sonra da Hz. Hatice'nin ticaret kervanının sevk ve idaresinde bulunmuştur.¹

Onun hicretten sonraki on yıllık Medine hayatı da yolculuklarla doludur. Hicretle birlikte başta Bedir, Uhud ve Hendek savaşları olmak üzere Tebük seferi ve diğer gazveleri, Vedâ hacı, umreleri, Mekke'nin fethi, Uhud şehidliği ve Kubâ gibi Medine civarındaki yerleşim yerlerine yaptığı ziyaretleri, hastalık vb. sebeplerle Medine'nin uzak yerlerinde yaşayan ashâbını ziyaretleri hayatının büyük bir kısmını kapsamaktadır. Hatta Kur'an'ın bazı âyet ve sûreleri bu yolculuklar esnasında nâzil olmuş, seferlikle ilgili bazı dinî hükümler konulmuştur. Yine onun mucizelerinden önemli bir kısmı bu seyahatleri esnasında zuhur etmiştir. Resûlullah'ın bu uzun yolculukları esnasında daha pek çok hâdis cereyan etmiştir. Resûl-i Ekrem için bineğinin sırtı âdetâ ikinci bir evi denecek kadar vazgeçilmez bir durumda idi. Hatta Resûlullah yolculuk esnasında nafile namazlarını hayvanın üzerinde kıldığından, bineklerinin üzeri onun için aynı zamanda bir mescid olmuştur.

Hz. Peygamber'in hayatının at ve deve üzerinde geçen kısmı, azımsanmayacak bir zaman dilimini kapsamaktadır. Mekke döneminin bir tarafı bırakacak olursak, Resûlullah'ın on yıllık Medine hayatının bir buçuk yıl civarındaki süresi yollarda ve gittiği mekânlarda geçmiştir. Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz üzere onun yolculukları gazvelerden, hac ve umreden ve Medine civarındaki ashâbını ziyaretlerden oluşmaktadır.² Siyer kaynakları, Resûlullah'ın Medine döneminde 27 gazveye katıldığını bildirmektedirler.³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu gazvelerden sadece yirmi ikisi yaklaşık dört yüz gün sürmüştür.⁴ Resûl-i Ekrem'in Kaza umresi⁵ ve Vedâ hacı ise aşağı-yukarı iki aya yakın bir süreyle ihtiva etmektedir.⁶

¹ Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (I-II), thk.: Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Çelebi, Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, II. Baskı, Beyrut 1375/1955, I, 180-182, 187-189; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kubrâ* (I-VIII), thk.: Muhammed Abdülkâdir Ata, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1410/1990, I, 96-97, 103-104.

² İbn Kayyim Resûlullah'ın yolculuklarını hicret, hac, umre ve cihad şeklinde dört guruba ayırmakta ve bunlardan en fazlasını cihad yolculuklarının oluşturduğunu söylemektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (I-V), thk.: Şuayb el-Arnâvut, Abdülkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-risâle, 27. Baskı, Beyrut 1415/1994, I, 462. Taberânî ise Resûlullah'ın yolculuk için bineğine binışinden evine dönüşüne kadar okuduğu dualar hakkında tekrarlarla birlikte 77 hadis nakleder. Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Kitâbü'd-duâ* (I-III), thk.: Muhammed Saïd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1407/1987, II, 1158-1197, No: 775-852.

³ Vâkidi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidi el-Esemî el-Medenî, *el-Megâzi* (I-III), thk.: Martin Cons, Dârü'l-A'lemî, III. Baskı, Beyrut, 1409/1989, I, 7; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* II, 608; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 3; Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Ebû'l-Abbas Takıyyüddin, *İmtâ'ü'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (I-XV), thk.: Muhammed Abdülhalim en-Nümeysi, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1420/1999, VIII, 330; Hüseyin Algül, "Gazve", *DİA*, XIII, 488-489, İstanbul 1996. Algül, söz konusu savaşların kaç gün sürdüğüne yer vermemiştir.

⁴ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 5-127. Bu gazvelerin adları, vuku bulduğu sene ve yolculuk süreleri şöyledir: Ebvâ (2/623), 15 gün; Bedir (2/624), 20 gün; Benî Kaynuka' (2/624), 5 gün; Seviğ (2/624), 5 gün; Karkaratü'l-küdr (3/624), 15 gün; Katafân (3/624), 11 gün; Benî Süleym (3/625), 10 gün; Hamrâü'l-esed (3/625), 7 gün; Benî Nadir (4/626), 15 gün; Bedrü'l-mev'îd (4/626), 8 gün bekleme (gidiş-dönüş yolculuk hariç); Zâtürrika' (5/626), 15 gün; Dümetülcendel (5/626), 25 gün; Müreyisî'/Benî Mustalîk (5/627), 28 gün; Hendek/Ahzâb (5/627), 23 gün; Benî Kurayza (5/627), 15 gün; Benî Liyhân (6/627), 14 gün; Gâbe (6/627), 5 gün; Hudeybiye (6/628), 20 gün bekleme (gidiş-dönüş yolculuk hariç); Mekke'nin fethi (8/630), Huneyn/Hevâzin (8/630) ve Tâif (8/630) (Mekke'nin fethi, Huneyn ve Taif birlikte) 75 gündür. Bunların dışında Buvât (2/623), Bedrü'l-ülâ veya Sefevân (2/623), Zül'uşeyre (2/623), Uhud (3/625) ve Hayber (7/628) gazvelerinin süreleri hakkında ise bir bilgiye rastlayamadık. Bunlardan bir kısmı kısa sürelerde gerçekleşmiş olsa da bazılarının uzun sürdüğü anlaşılmaktadır. Meselâ Medine'ye 210 km. uzaklıkta bir yer olduğu belirtilen Zül'uşeyre gazvesi (Bkz. Elşad

Resûlullah bazı hanımlarıyla seferde evlenmiştir. O, Hz. Meymûne ile kaza umresinde iken Mekke'de⁷, Hz. Safiyye ile ise Hayber'in fethinden dönerken evlenmiştir.⁸ Kur'an'ın bazı sûre ve âyetleri de Resûlullah'ın seferleri esnasında nâzil olmuştur. Bunun bir sonucu olarak Kur'an âyetleri ve sûreleri Mekki ve Medeni şeklinde tasnife tabi tutulduğu gibi hadarî, yolculuk esnasında nâzil olanlara ise seferî denilmiştir.⁹ Süyûtî (ö. 911/1505), Resûlullah'a sefer esnasında nâzil olan elliye yakın âyet zikretmektedir.¹⁰ Bunların bir kısmı aynı zamanda ahkâma dair âyetlerdir. Süyûtî ayrıca Fetih, Münâfikûn, Mürselât, Mutaffifîn, Kevser ve Nasr gibi sûrelerin de sefer esnasında nâzil olduğunu belirtmektedir.¹¹ Yine teyemmümle ilgili âyet (Mâide, 5/6) Benî Mustalik Gazvesi'nde veya diğer bir gazve esnasında nâzil olmuştur.¹²

2. Resûlullah'ın Terkisine Ashabından Bazılarını Bindirmesi

Resûl-i Ekrem, hayatı boyunca aylarla ifade edilebilecek olan bu yolculukları esnasında farklı vesilelerle bineğine kendisi ile birlikte başkalarını da bindirmiştir. Onun, seyahatleri esnasında bunu oldukça sık uyguladığını söylemek mümkündür. Zira Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre "Resûlullah (s.a.v.) yolculuk yaparken veya savaşa giderken her gün ashâbından bir kişiyi terkisine bindirirdi."¹³ Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in günlerce süren yolculukları münasebetiyle çok sayıda kişi bu şerefe nail olmuştur. Keza genellikle ezvâc-ı tâhirâtın birinin bu seferler esnasında Resûl-i Ekrem'le beraber olduğu bildirilmektedir. Hz. Aişe'den gelen bir rivayete göre "Resûl-i Ekrem bir yolculuğa çıkmak istediğinde hanımları arasında kura çekerti ve kura kime

Mahmudov, "Uşeyre Gazvesi", *DİA*, XXXII, 229-230, İstanbul 2012, s. 229) gidiş-dönüş uzun bir yolculuk sonucu gerçekleşmiş olmalıdır.

⁵ Resûlullah'ın Hudeybiye anlaşmasından sonra hicri 7. yılda yaptığı umredir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 370-373; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 93; İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, II, 86.

⁶ Resûlullah Vedâ haccı için 25 Zilkade 10/632'de Medine'den ayrıldı ve 34 gün sonra 29 Zilhicce 10/632'de tekrar Medine'ye ulaştı. (Bünyamin Erul, "Veda Haccı", *DİA*, XXXII, 590-591, İstanbul, 2012). Kaza umresinde Mekke'de sadece üç gün kalmış olması sebebiyle daha kısa sürmüştür. Resûlullah'ın Mekke'den Medine'ye veya Medine'den Mekke'ye yolculukları 10-15 gün sürmektedir.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 93; Buhârî, *Nikâh*, 30; *Megâzi*, 43; Müslim, *Nikâh*, 46-48; Nesâî, *Menâsik*, 90.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 89.

⁹ Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (I-II), Kahraman Yayınları, İstanbul 1398/1978, I, 73.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 73-80.

¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 79-80. Bu hususta bazı rivayetler için ayrıca bkz. Müslim, *Müsâfirîn*, 237-239; Ahmed b. Hanbel, V, 54; Tirmizî, *Tefsir Sûretü Hac*, 22; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (I-IV), kontrol: Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dârü'l-ma'rife, I. Baskı, Beyrut ts, IV, 567.

¹² Bkz. Buhârî, *Teyemmüm*, 1; *Nikâh*, 65; Müslim, *Hayz*, 108; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 121; Nesâî, *Tahâret*, 193. Gerek Mekke dönemindeki ticaret kervanları ve gerekse hicretle birlikte ağırlıklı olarak savaşlar münasebetiyle Resûlullah ve ashâbının hayatının önemli bir bölümü yollarda ve binek hayvanları üzerinde geçmiştir. Resûl-i Ekrem'in yaşadığı dönemde Arap Yarımadası'nda ulaşım vasıtası olarak deve, at, merkeb ve nadiren katır kullanılmaktaydı. Hz. Peygamber'in mirac esnasında Mekke'den Kudüs'e yolculuğunun da o devrin genel ulaşım vasıtası olan katır ve merkeb benzeri (katırdan küçük, merkebtten büyük olarak nitelenen) Burak'la gerçekleşmesi de (Bkz. Buhârî, *Bed'ül-halk*, 6; *Menâkıbü'l-ensâr*, 42; Müslim, *İman*, 259, 264; Nesâî, *Salât*, 1) Resûlullah'ın yolculuklarının bir yansıması olarak görülebilir ve bu açıdan anlamlıdır. Burada Resûlullah'ın yolculuklarının çok yönlü olarak müstakil çalışmalarına konu edilmesinin gerekli olduğunu da belirtmeliyiz. Bu konuda Mehmet Akif Bardak tarafından "Hadislerde Hz. Peygamber'in yolculukları ve yolculuk adabı" adıyla bir Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

¹³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebir* (I-VIII), Neşr.: Muhammed Abdülmüid Hân, Dâiretü'l-me'ârifil-osmâniyye, Haydarabâd ts, III, 480, No: 1603; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ el-Mevsilî et-Temimî, *el-Müsned* (I-XIII), thk.: Hüseyin Selim Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, I. Baskı, Şam 1404/1984, VII, 236, No: 4239; İbn Mende, Muhammed b. İshâk el-İsfahânî, *Kitâbü'n fihî ma'rifetü esâmi erdâfi'n-Nebî*, Müessesetü'r-Reyyân, I. Baskı, Beyrut 1410/1990, s. 11.

isabet ederse onunla yolculuk ederdi.”¹⁴ Veda hacı için yolculuğa çıktığında ise hayatta olan hanımlarının hepsini beraberinde götürmüştü.¹⁵

Hz. Peygamber'in seyahatlerinden Medine'ye dönüşünde ise şehrin dış mahallelerinden itibaren çocukları bir mükâfat olarak bineğinin önüne veya arkasına, bazen de hem önüne ve hem de arkasına bindirerek onlarla birlikte evine kadar yolculuk yaptığı aktarılmaktadır. Hz. Ali'nin yeğeni Abdullah b. Ca'fer'den nakledilen bir habere göre, Resül-i Ekrem şehir dışından Medine'ye gelişlerinde ehl-i beytten bazı çocuklar düzenli olarak onu Medine girişinde karşılar ve evine gelinceye kadar Resülullah'ın bineğinin önüne veya arkasına, bazen de hem önüne ve hem de arkasına oturlardı. Hatta bazı sahâbe bu özelliklerinden dolayı “Resülullah'ın terkisine binen” anlamında “Ridfü'n-nebi”, Redifü'n-nebi”, “Redifü Rasûlillah”, Ridfü Rasûlillah” veya “Mürdifü Rasûlillah” gibi unvanlarla meşhur olmuş, bazılarının ise ismi tamamen unutulmuş kaynaklarda sadece bu vasıfla yer almıştır.¹⁶

Hadis ve siyer kaynaklarında bu şerefe nail olan kimselerle ilgili bir hayli rivayete rastlamak mümkündür. Bilhassa Buhârî, erken bir dönemde¹⁷ *Sahih*'inde bu konuyla alakalı bazı bâbları bir arada zikretmiş ve Resülullah'ın terkisine binme bahtiyarlığına erişen kişilerle ilgili rivayetleri nakletmiştir. Buhârî, *Sahih*'inde bu konuya *Kitâbü'l-libâs*'ta beş bâb tahsis etmiştir.¹⁸ *Kitâbü'l-cihâd*'da da benzer üç bâba yer vermiş¹⁹ olan Buhârî, *Kitâbü'l-hac*'da ise “Nahr günü sabahı Akabe cemresini taşıyınca kadar telbiye ve tekbirde bulunmak ve yolda bineğinin arkasına birini bindirmek” bâbına yer vermiş²⁰ ve bu bâblarda Resülullah'ın terkisine bindirdiği kişilerle ilgili bazı hadisler zikretmiştir.

Bu konuda ilk defa hicrî altıncı asrın başında vefat etmiş olan İbn Mende Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Abdî el-İsfahânî (ö. 512/1119) *Kitâbü'n fihi ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*” adıyla müstakil bir eser kaleme almış²¹ ve burada otuzdan fazla isme yer vermiştir. İbn Mende, kitabında Resülullah'ın seferlerde veya gazvelerde terkisine bindirdiği şahısların isimlerini zikretmekte ve bu kişileri tanımak ve sayılarını öğrenmek isteyenlere bilgi vermeyi hedeflediğini belirtmektedir.²² Daha

¹⁴ Buhârî, *Cihâd*, 64. Ezvâc-ı tâhirât çoğunlukla kendi binekleriyle seyahat ederdi.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 131.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel *Hadîsü Redifî'n-nebi*” başlığıyla bir sahâbinin müsnedine yer vermiş ve kendisinden naklettiği hadislerin isnadında ona “redifü'n-nebi” ve “ridfü'n-nebi” diyerek atıfta bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, V, 59, 71.

¹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla konuya ilk defa Buhârî ayrıntılı olarak yer vermiştir.

¹⁸ Buhârî, *Libâs*, 98-102. Bunlar “Bineğinin arka tarafına başka birini bindirme” bâbı, “Bir hayvana üç kişinin binmesi” bâbı, “Hayvan sahibinin başka birini önüne bindirmesi” bâbı, “Bir erkeğin bineğinin arka tarafına başka bir erkeği bindirmesi” bâbı, “Kadının erkeğin bineğinin arkasına binmesi” bâbidir.

¹⁹ Buhârî, *Cihâd*, 125-127. Bunlar; “Kadının erkek kardeşinin bineğinin arkasına binmesi” bâbı, “Savaş ve hac seyahati esnasında birini bineğinin arkasına bindirmesi” bâbı, “Merkekte birinin terkisine binmek” bâbidir.

²⁰ Buhârî, *Hac*, 101. Burada zikredilen iki hadiste Resülullah'ın Fazl ve Üsâme'yi terkisine bindirdiği belirtilmektedir. İbnü'l-Esir de Kütüb-i Sitt'e'yi cem ettiği “*Câmi'ul-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*” adlı eserinde “*Sohbet*” bölümünün 13. Faslı olan “*Bineğe binme ve birini terkiye bindirme- er-Rukûb ve'l-İrtidâf*” başlığı altında konuya yer vermiş ve Buhârî gibi bazı sahâbenin Resülullah'ın terkisine bindiğine dair sekiz rivayeti zikretmiştir. Bkz. İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'ul-usûl fi ehâdisi'r-rasûl* (I-XII), thk.: Abdülkadir el-Arnâvut, Mektebetü'l-Hulvânî ve Mektebetü Dârü'l-Beyân (XII. Cilt, Dârü'l-fikr, thk.: Beşir Uyûn), y.y., 1389-1392/1969-1972, VI, 631-636, No: 4905-4912.

²¹ *Kitâbü'n fihi ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*. Eser Yahyâ Muhtar Gazzâvî tarafından İstanbul Hâlet Efendi Kütüphanesinde 403 Numarada (100a - 116b) bulunan yazma nüsha esas alınarak neşre hazırlanmış ve ilk baskısı Müessesetü'r-Reyyân tarafından 1410/1990'da Beyrut'ta yapılmıştır.

²² İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 11-12. O bu sahâbilerden rivayet edilen bir-iki hadise de yer vermiştir. Onun zikrettiği isimlerin bir kısmının tekrar olduğunu belirtmeliyiz. Meselâ Benî Abdülmüttalib'ten iki genç olarak zikrettiği mechul kişilerin kim olduğu yine onun yer verdiği başka rivayetlerde açıkça belirtilmiştir. İbn Hacer ise Buhârî Şerhinde İbn Mende'nin Resülullah'ın terkisine bindirdiklerinin isimlerini

sonra ise İbn Mende'nin bu eserini esas alan bazı çalışmalar söz konusudur. Hicrî X. yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1535) de *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti hayri'l-ibâd* adlı eserinde İbn Mende'nin yer verdiği isimleri ondan bahsetmeksizin aynen aktarmış, buna sadece birkaç isim ilave etmiştir.²³

İbn Allân Muhammed b. Ali es-Siddîkî el-Mekkî (ö. 1057/1647) ise "*Tuhfetü'l-eşrâf bi ma rifeti'l-erdâf*" adıyla bir risâle (cüz) kaleme almıştır.²⁴ O, bu eseri hakkında "*Resûlullah ile birlikte onun bineğine binenleri araştırdım, onların sayısını kırkın üzerinde olduğunu gördüm. Onların isimlerini 'Tuhfetü'l-eşrâf bi ma rifeti'l-erdâf' adını verdiğim bir cüz'de topladım. Onlardan bir grubunun isimlerini nazma dönüştürdüm ve bu cüz'ün sonunda zikrettim*" demektedir.²⁵

Bu konuya geniş yer veren âlimlerden biri de Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ'sına* "*Nesîmü'r-riyâz şerhu Şifâ'i'l-Kâdi İyâz*" adıyla bir şerh yazan Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî el-Mısırî (ö. 1069/1659)'dir. O, bu eserinde İbn Mende'nin de zikrettiği isimlere yer vermekte, Kadı İyâz'ın Resûlullah'ın terkesine bindirdiklerine umumî olarak işaretle yetindiğini, bunların kadın-erkek, büyük-küçük kişilere şamil olduğunu ve Resûlullah'ın terkesine bindirdiklerinin sayısının kırka ulaştığını ve bunu Resûlullah'ın tevazuundan dolayı yaptığını vurgulamakta ve sonra da bu kişileri Üsâme b. Zeyd'le başlayarak saymaktadır.²⁶ Yine Hafâcî'nin bildirdiğine göre Ebû Zer b. Muvaffakuddin, bu isimleri nazım şeklinde sıralamıştır.²⁷ Bu manzum metni daha sonra Muhammed b. Ahmed Abdülbârî el-Ehdel el-Merâvî'î (ö. 1298/1881) *İthâfü'n-nücebâi'z-zırâf bi men sebete lehüm mine'n-nebiyyi'l-irdâf* adlı risâlesinde şerh etmiştir.²⁸

Abdullah b. Saîd b. Muhammed Abâdî el-Hadramî (ö. 1410/1989) ise Hafâcî'nin "*Nesîmü'r-riyâz şerhu Şifâ'i'l-Kâdi İyâz*" adlı eserinde Resûlullah'ın yakın veya uzak yerlere seyahatlerinde atının ve diğer bineklerinin terkesine bindirdiklerinin sayısının kırka ulaştığını nakletmekte ve Hafâcî'den iktibasla bunlardan otuz yedi kişinin ismini zikretmektedir.²⁹ Bu eserleri dikkate aldığımızda mezkûr isimlerin oldukça az olduğunu söyleyebiliriz. Zira Resûl-i Ekrem'in bu uygulamasının çok sık tekrarlandığı yukarıda

zikrettiğini ve bunların sayısının otuz ulaştığını belirtmekle yetinmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (I-XVI), Dârü'l-fikr, Beyrut 1414/1993, XI, 600.

²³ es-Sâlihî eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fî sîreti hayri'l-ibâd* (I-XII), thk.: Mustafa Abdülvahid, Kahire 1418/1997, VII, 605-617. Eserin Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz'in tahkik ve ta'lik ile yapılan ve Beyrut'ta 1414/1993'te Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye tarafından yapılan bir baskısı daha vardır.

²⁴ Bkz. İbn Allân Muhammed b. Ali es-Siddîkî el-Mekkî, *Delilü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-sâlihîn* (I-VIII), Dârü'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut ts, I, 384-385.

²⁵ İbn Allân es-Siddîkî el-Mekkî, *Delilü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-sâlihîn*, I, 284-285. Yazar burada manzum metni de zikretmiştir. Kaynaklarda İbn Allân'ın "*Buğyetü'z-zurefâ fi ma rifeti'r-rudefâ*" adlı bir eserinden söz edilmektedir. (Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâül-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (I-II), İstanbul 1955 (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.), II, 283; Sâmi es-Sakkâr, "İbn Allân", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 308.) Bunlar müellifin sözünü ettiğimiz mezkûr eserine ise yer vermemişlerdir. Müellife isnad edilen bu iki eserin aynı veya farklı olduğuna dair bir bilgiye rastlanamadı. *Buğye*, *Tuhfe*'nin manzum şekli olabilir.

²⁶ el-Hafâcî el-Mısırî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Nesîmü'r-riyâz fî Şerhi Şifâ'i'l-Kâdi İyâz* (I-VI), Takdim ve ta'lik: Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1421/2001, II, 363. el-Hafâcî mezkûr eserinde Ebû Zer b. Muvaffakuddin'in Resûlullah'ın terkesine binenlerin isimlerini manzum bir şiirinde zikrettiğini belirtir ve bu metni de nakleder. Bkz. *Nesîmü'r-riyâz*, II, 363-364.

²⁷ Hafâcî, *Nesîmü'r-riyâz*, II, 363-364. Yazar ayrıca "*İbn Mende'den başkaları bu sayıyı elli civarına ulaştırmışlardır. İbrahim b. Ahmed el-Halîl ez-Zebîdî el-Yemenî, "el-Menhecû'l-A'del Şerhu mevlidil'ehdel" adlı eserinde bunlardan çoğunu zikretmiştir*" der (*Nesîmü'r-riyâz*, II, 364).

²⁸ Bkz. Abâdî el-Hadramî, Abdullah b. Saîd b. Muhammed, *Münthe's-sûl alâ vesâilil-vusûl ilâ şemâilil-Rasûl* (I-IV), Dârü'l-minhâc, III. Baskı, Cidde 1426/2005, II, 595-596. Abâdî el-Hadramî devamlı söz konusu şerhin beyitlerini açıklamakta ve zikredilen sahâbilerin Resûlullah'ın terkesine bindiğini bildiren rivayetlerin hangi musannifler tarafından nakledildiklerini bildirmektedir. Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 596-599.

²⁹ Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 594-595. Yazar bazılarının ne zaman veya nerede Resûlullah'ın terkesine bindiğini de belirtmiştir.

ifade edilmişti. Bununla birlikte rivayetlerde yer alan örnekler, genel olarak Resûlullah'ın yolculuklarını ve eve dönüşlerini bazen tâlim, terbiye ve çocuklara iltifatta nasıl kullandığını göstermesi açısından yeterlidir.

Bazı siyer ve şemâil kaynaklarında ise konuya Hz. Peygamber'in tevazuu münasebetiyle yer verildiği görülmektedir.³⁰ Hâkim'in Enes b. Mâlik'ten rivayetine göre de terkisine birilerini bindirmesi Resûlullah'ın genellikle tevazuundan dolayı yaptığı bir uygulamadır. Bu rivayete göre "*Resûlullah bineğinin arkasına birilerini bindirirdi, yemeğini yerde yerd, kölelerin davetine icabet ederdi ve merkebe binerdi.*"³¹ Konu hakkında Türkçede yapılan önemli bir çalışma ise Nihat Yatkın'ın "Erdâfu'n-Nebî (Hz. Peygamber'in Bineğine Aldığı Sahâbiler) ve Hadis Rivayetine Katkıları" adlı makalesidir.³² Yatkın makalesinde Resûlullah'ın terkisine birilerini alma sebeplerine kısaca değinmiş ve bunu ahkâmı öğretmek, yolcuya yardımcı olmak ve çocukların gönlünü almak olarak belirtmiştir. Devamla Resûlullah'ın terkisindekilerle diyaloglarına bazı örnekler zikretmiş, İbn Mende'ye dayanarak "Redîfü'n-nebî" olan 34 sahâbenin ismini nakletmiştir. Yatkın ağırlıklı olarak bu sahâbîlerin hadis rivayetine katkıları üzerinde durmuş, sadece bu kişilerden nakledilen hadislere örnekler vermiştir. Diğer bir çalışma ise Selim Demirci'nin konuyu eğitim açısından değerlendirdiği "Gençlerin Ahlâk Eğitimi Açısından Hz. Peygamber'in Terkisine Aldığı Genç Sahâbiler ve Onlara Tavsiyeleri" adlı tebliğidir.³³

3. Resûlullah'ın Terkisine Bindirdiği Kişiler

Resûl-i Ekrem muhtelif vesilelerle ashâbından pek çok kişiyi bineğinin arkasına bindirmiştir. Bunlar arasında yetişkinler, gençler, çocuklar ve hanımları bulunmaktadır. Hadis ve siyer kaynaklarında bu özellikleri belirtilen veya bir hadisin naklinde Resûlullah'ın terkisinde yer aldığı ifade edilen kişiler şunlardır:

Genç ve Yetişkinler:

1. *Ebû Bekr b. Ebî Kuhâfe* (ö. 13/634)³⁴
2. *Osman b. Affân* (ö. 35/656)³⁵
3. *Ebû Zer el-Gıfârî* (ö. 32/653)³⁶
4. *Zeyd b. Hârise (Hibbû Rasûlillah)* (ö. 8/629)³⁷

³⁰ Bkz. Kâdî İyâz, *Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, eş-Şifâ bi ta'rifî hukûkî'l-mustafâ* (I-II), Dârü'l-Feyhâ, II. Baskı, Amman 1407, I, 263; Kastallânî, *Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* (I-IV), thk.: Salih Ahmed eş-Şamî, el-Mektebü'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1425/2004, II, 340.

³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 119.

³² Nihat Yatkın, "Erdâfu'n-Nebî (Hz. Peygamber'in Bineğine Aldığı Sahâbiler) ve Hadis Rivayetine Katkıları", ss. 117-128.

³³ Selim Demirci'nin konuyu eğitim açısından değerlendirdiği "Gençlerin Ahlâk Eğitimi Açısından Hz. Peygamber'in Terkisine Aldığı Genç Sahâbiler ve Onlara Tavsiyeleri" (Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler, 6-7-8 Ekim 2016, 2016, cilt: II, s. 985-1009)

³⁴ Ebû Bekir hicret esasında Hz. Peygamber'in terkisinde olduğu halde Medine'ye girmişlerdir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 180, 233; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (I-VII), thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, I. Baskı, Riyad 1409/1989, VI, 329, No: 31812; VII, 346, No: 36625; Buhârî, *Salât*, 48; *Menâkibu'l-ensâr*, 45, 46; Müslim, *Mesâcid*, 9; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 13-14, 16-17.

³⁵ Hz. Osman, İbn Mende'nin rivayetine göre Bedir'den dönüşte Ravhâ'da Resûlullah'ın terkisine binmiştir. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 18-19; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 606-607.

³⁶ Bkz. Ebû Dâvûd, *Hurûf*, 34; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 41-42; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık, *el-Müsned* (I-XVIII), thk.: Mahfûzurrahmân Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık eş-Şâfî, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, I. Baskı, Medine 1988-2009, IX, 407, No: 4010.

³⁷ Resûlullah tarafından çok sevilen Zeyd, "*Hibbu Rasûlillah*" olarak bilinir. Hz. Hatice onu Hz. Peygamber'e hibe etmişti. Hz. Peygamber de onu evlâtlık edindi ve "*annemden sonra annem*" dediği Ümmü Eymen'le evlendirdi.

5. Şerîd b. Süveyd es-Sekâfî (ö. 60-64/680-683)³⁸
6. Ebû Talha Zeyd b. Sehl b. Esved el-Ensârî (ö. 34/654-55)³⁹
7. Süheyl b. Beyzâ (İbn Vehb b. Rebîa) (ö. 9/630)⁴⁰
8. Üsâme b. Umeyr el-Hüzelî⁴¹
9. Uveymir b. Kays Mâlik el-Ensârî (Ebû'd-Derdâ) (ö. 32/652)⁴²
10. Ebû İyâs⁴³
11. Havvât b. Cübeyr el-Ensârî el-Medîni (ö. 40/660-61)⁴⁴
12. Ukbe b. Âmir (ö. 58/678)⁴⁵
13. Fazl b. Abbas (ö. 13 veya 18/634 veya 639)⁴⁶
14. Üsâme b. Zeyd (el-Hibbû ibni'l-Hibb) (ö. 54/674)⁴⁷

Mekke döneminden itibaren hep Resûlullah'ın yanında olan Zeyd b. Hârise'nin birçok defa Resûlullah'ın bineğinde onunla beraber olması mümkündür. Bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 189; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemül-kebir* (I-XXV), thk.: Hamdî Abdülmecid es-Silefi, Dâru İhyâ'i't-türâsî'l-Arabî, II. Baskı, yy., 1404/1983, V, 86-87, No: 4663; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 43-45; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 216; Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'uz-zevâid ve menba'ül-fevâid* (I-X), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, IX, 417.

³⁸ Cahiliye dönemi şairlerini çok iyi bilen bir sahâbîdir. Resûlullah ona terkinde iken Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın şairlerinden okutmuştur. Bkz. Müslim, *Şi'r*, 1; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 272, No: 26010; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 51-53.

³⁹ Ebû Talha Hayber'in fethinde Resûlullah'ın terkinde binmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 385; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 393, No: 36877; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, V, 97, 4705; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 56-57.

⁴⁰ Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 466, 467; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, VI, 210, No: 6033, 6034; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 58-59; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 630; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (I-VII), thk.: Adil b. Yûsuf el-Azzâzî, Dârü'l-vatan li'n-neşr, I. Baskı, Riyad 1419/1998, III, 1322, No: 3329; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (I-VIII), thk.: Adil Ahmed Abdülmecid, Ali Muhammed Muavvid, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994, III, 174, No: 3574.

⁴¹ Bazı kaynaklarda ondan nakledilen rivayetlerde ismi zikredilmeksizin sadece "*Redifü'n-nebî*" denilerek kendisinden bahsedilmiştir. Bkz. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürezzâk'ın *el-Musannef*'i içinde), XI, 424, No: 20809; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 77; Ahmed b. Hanbel, V, 59, 71, 365; Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-X), thk.: Hasan Abdülmun'im Çelebi, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, Beyrut 1421/2001, IX, 205, No: 10312; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 292; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abü'l-imân* (I-XIV), thk.: Abdülahi Abdülhamid Hâmîd, Mektebetü'r-rüşd, I. Baskı, Riyad 1423/2003, VII, 161-162, No: 4819, 4820. Hâkim bu şahsı bazılarının Üsâme b. Mâlik olarak zikrettiklerini belirtir. Tirmizî ise Üsâme b. Umeyr el-Hüzelî olarak tanıtmaktadır. Tirmizî, *Tahâret*, 2.

⁴² Bedir savaşı sırasında ve Ensar'dan en son Müslüman olan kişi olarak bilinmektedir. Uveymir b. Âmir, Uveymir b. Abdullah ve Uveymir b. Zeyd olarak tanınmaktadır. Resûlullah'ın terkinde bineğine dair bir rivayet için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts., s. 197, No: 891; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 79.

⁴³ İbnü'l-Esir Ebû İyâs veya İbnü'l-İyâs olarak bilinen bu şahsın, Benî Saide'den Ebû İyâs b. Sehl olduğunu nakleder. Resûlullah'ın bineğine bindiğini kendisi haber vermektedir. Bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 83; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İzzüddin, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (I-VIII), thk.: Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmecid, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994, VI, 21; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 21.

⁴⁴ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 364; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 88.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, I, 144. Ziriklî de onu "*Redifü'n-nebî*" olarak tanıtırken (Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dimeskî, *el-A'lâm* (I-V), Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, XV. Baskı, yy., 2002, IV, 240) İbn Mende ona yer vermemiştir.

⁴⁶ Abbas b. Abdülmuttalib'in en büyük çocuğudur. Resûlullah'ın bineğinin arkasına bindiği için "*Ridfü Rasûlillah*" veya "*Redifü Rasûlillah*" denilmiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 40-41; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Dimesk* (I-LXXX), thk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1415/1995, XXXVIII, 328, 329; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm* (I-LII), thk.: Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut 1413/1993, III, 182; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 149. Fazl'ın Resûlullah'ın terkinde bindiğini bildiren bazı rivayetler için bkz. Buhârî, *Hac*, 22, 86, 101; *Cihâd*, 126; Müslim, *Hac*, 147, 266, 267; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 28, 63; Tirmizî, *Hac*, 78; Nesâî, *Menâsik*, 216, 229; İbn Mâce, *Menâsik*, 84; Ahmed b. Hanbel, I, 210, 211, 213, 214, 269, 277; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 30.

⁴⁷ Üsâme Resûlullah'ın sevgilisi "*Hibbû Rasûlillah*" olup ilk Müslümanlardan Zeyd b. Hârise'nin oğludur. Annesi ise Resûlullah'ın ikinci annem dediği Ümmü Eymen (Bereke)'dir. Üsâme Resûlullah'ın yanında aile

15. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)⁴⁸
16. Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/680)⁴⁹
17. Muâz b. Cebel (ö. 18/639)⁵⁰
18. Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697)⁵¹
19. Sudey b. Aclân Ebû Ümame el-Bâhilî (ö. 86/705)⁵²
20. Ebû Hüreyre (ö. 58/678)⁵³
21. Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656)⁵⁴
22. Sabit b. ed-Dahhâk el-Ensârî (ö. 64/683)⁵⁵
23. Seleme b. Amr el-Akva' el-Eslemî (ö. 74/693)⁵⁶
24. Kays b. Sa'd el-Ensârî (ö. 60/680)⁵⁷
25. Zeyd b. Erkâm (ö. 68/688)⁵⁸

Çocuklar:

1. Hz. Hasan (ö. 49/669)⁵⁹

bireylerinden biri gibi (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 45-54) olup Resûlullah'ın terkisine en fazla binenlerdendir. Bu husustaki bazı rivayetler için bkz. Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef* (I-XI), thk.: Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, II, Baskı, Beyrut 1403, V, 81, 490, No: 9065, 9784; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 48; Buhârî, *Cihâd*, 59, 127; Megâzî, 49, 77; *Tefsîr, Sûre* 3, 15; *Merzâ*, 15; *Libâs*, 98; *Edeb*, 115; Müslim, *Cihâd*, 116; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 46, 47; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ* (I-X), thk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, III, Baskı, Beyrut 1424/2003, II, 463, No: 3783.

- 48 Hz. Ali, hayatında birçok defa Resûlullah'ın terkisine binmiştir. Bunlardan birkaçı Vedâ haccında vuku bulmuştur. Bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 19, 73; *Libâs*, 18; Beyhakî, Sünen, III, 350, No: 5983; V, 228, 390, No: 9618, 10220; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVIII, 261-262, No: 655; *el-Mu'cemü'l-evsat* (I-X), thk.: Tânk b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire 1415/1995, III, 173, No: 2837; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (I-IV), thk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-cil, I, Baskı, Beyrut 1412/1992, III, 1255, No. 2063; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 20-21. Bedir savaşının sonunda Resûlullah'ın onu atının terkisine bindirdiğine dair bir rivayet daha vardır. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 69; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 379, No: 489; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidil-mesânîdi's-semâniyye* (I-V), Muhammed Habiburrahman el-A'zamî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut tsz, IV, 212-213, No: 4305; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, VI, 77.
- 49 Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VIII, 180, No: 2624; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 34-36; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, LIX, 88; LXII, 403; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, IV, 310.
- 50 Bkz. Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 48; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 38.
- 51 Resûlullah'ın terkisine bindiğine dair bir rivayet için bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 75; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XI, 230, No: 2791; XX, 100; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 613.
- 52 Resûlullah'ın terkisine bindiğini kendisi haber vermektedir. Bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 78.
- 53 Birkaç defa Resûlullah'ın terkisine bindiğine dair rivayetler mevcuttur. Bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 85; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, II, 343; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 610; Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 605-606.
- 54 İbn Mende ona yer vermemiştir. Bezzâr'ın rivayetine göre Resûlullah'ın terkisine binmiştir. Bkz. Bezzâr, *Müsned*, VII, 319, No: 2918; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, I, 50; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 609.
- 55 O Hendek savaşında Resûlullah'ın terkisinde idi. Bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 50; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, I, 467; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 205, No: 257; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 507-508, No: 896.
- 56 Birçok defa Resûlullah'ın terkisine binmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 420, No: 37002; Buhârî, *Megâzî*, 37; *et-Târihu'l-kebir*, VI, 301, No: 2469; Müslim, *Cihâd*, 132; Ahmed b. Hanbel, IV, 48, 52-53; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VII, 24, 31, No: 6267, 6286; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 54, 55.
- 57 Onun Resûlullah'ın terkisine bindiğini bildiren bazı rivayetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 139; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 128; Ahmed b. Hanbel, III, 421; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVIII, 353-354, No: 902; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 86-87; Beyhakî, *Şu'abü'l-imân*, XI, 212, No: 8427; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 614; Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 601.
- 58 İbn Mende onu zikretmemiştir. Zeyd b. Erkam'ın bir sefer dönüsünde Resûlullah'ın terkisinde olduğu bildirilmektedir. Bkz. Tirmizî, *Tefsîru sûreti'l-münafikin*, 63; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 186-187, No: 5041.
- 59 Resûlullah'ın terkisine birçok defa bindiği anlaşılmaktadır. Bkz. Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 60,66; Tirmizî, *Edeb*, 27; Ahmed b. Hanbel, I, 203; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 22-23, 26.

2. Hz. Hüseyin (ö. 61/680)⁶⁰
3. Abdullah b. Abbas (ö. 68/688)⁶¹
4. Abdullah b. Cafer b. Ebî Tâlib (ö. 80/699-700)⁶²
5. Ali b. Ebi'l-Âs (İbn bint Rasûlillah) (ö. 12/633)⁶³
6. Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692)⁶⁴
7. Ubeydullah b. Abbas b. Abdilmuttalib (ö. 58/678)⁶⁵
8. Kusem b. Abbas b. Abdilmuttalib (ö. 57/676)⁶⁶

Konuya yer veren kaynaklarda Hz. Peygamber'in hanımlarıyla birlikte terkisine binen bazı hanım sahâbilerin isimlerine de rastlanmaktadır. Hz. Aişe'nin bildirdiğine göre Resûlullah uzun seyahatleri esnasında hanımlarından birini de yanına almıştır.⁶⁷ Resûlullah'ın bu yolculuklarda hanımlarından bazılarını terkisine bindirmiş olması muhtemel olmakla birlikte ezvâc-ı tâhîrâtın genellikle kendilerine mahsus develerle seyahat ettiklerini ifade etmeliyiz. Resûlullah'ın eşleri dışında terkisine bindiği belirtilen hanımların bir kısmının bunu çocukluk dönemlerinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu kişilerle ilgili rivayetlerde bazı ihtilafların olduğunu da belirtmeliyiz. Diğer taraftan Gıfar'lı bir kız Hz. Peygamber'in terkisinde yaptığı yolculuğu anlatırken Resûlullah'ın kendisini "devesinin arkasındaki bir sandukçaya bindirdiğini" belirtmektedir.⁶⁸ Bu rivayetten Resûl-i Ekrem'in kız çocuklarını veya hanımları terkisine erkeklerden farklı olarak özel bir bölmeye bindirdiği anlaşılmaktadır. Resûlullah'ın hanımları da dahil olmak üzere bazı ihtilaflarla birlikte beş hanımı terkisine bindirdiği rivayetlerde yer almaktadır. Bunlar;

⁶⁰ Resûlullah onu da zaman zaman terkisine bindirmiştir. Bkz. Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 60,66; Tirmizî, *Edeb*, 27; Ahmed b. Hanbel, I, 203; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 22-23, 26.

⁶¹ Birçok defa Resûlullah'ın terkisine binen çocuk sahâbilerden biridir. Bkz. Tirmizî, *Kıyâme*, 59; Ahmed b. Hanbel, I, 293, 303, 307; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 541; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 93, No: 12648; Hâkim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdîsi'r-rasûl* (I-II), thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 1413/1992, I, 130; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 24-26.

⁶² Hz. Ali'nin yeğenidir. Habeşistan'da doğan ilk sahâbidir. Resûlullah'ın vefatında on yaşlarında idi. Resûlullah'ın terkisine bindiğine dair hakkında en çok rivayet bulunan kişilerden biridir. Bazı örnekler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 308, No: 26373; VI, 321, No: 31756; Müslim, *Hayz*, 79; *Fezâilü's-sahâbe*, 65-68; Ebû Dâvud, *Cihâd*, 44; Dârimî, *Vudû*, 72; Ahmed b. Hanbel, I, 203, 204; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XIII, 78, No: 193; XIV, 148, No: 14776; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 27-28, 29.

⁶³ Resûlullah'ın torunlarından biri olup Hz. Zeyneb'in oğludur. Resûlullah onu Mekke'nin fethinde terkisine bindirmiştir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstâb*, III, 1134, No: 1857; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 131, No: 6964; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, V, 2968; VI, 3194; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 61; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledünniyye*, II, 61; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, XI, 467.

⁶⁴ Medine'de doğan ilk muhâcîr çocuğu olan Abdullah b. Zübeyr Ebû Bekir'in torunu olup annesi Hz. Esmâ'dır. Çocukken Resûlullah'ın bineğine bindirdiği kişilerden biridir. Bkz. Buhârî, *Cihâd*, 196; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 62.

⁶⁵ Kardeşi Abdullah'tan bir yaş küçük olup Resûlullah vefat ettiğinde 12 yaşında idi (İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 19-20). Resûlullah'ın terkisine bindiğini bildiren bir rivayet için bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 76.

⁶⁶ Hz. Hüseyin'in süt kardeşi olan ve Resûlullah'a çok benzeyen Kusem b. Abbas "*Redîfü'n-nebî*" ünvanına sahip sahâbilerden biridir. Bkz. Buhârî, *Libâs*, 100; Ahmed b. Hanbel, I, 205; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, IV, 2356, No: 5786; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 331.

⁶⁷ Buhârî, *Cihâd*, 64.

⁶⁸ *أَرَدْتَنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حَقِيَّةٍ رَحَلَهُ* İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 227; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 120; Ahmed b. Hanbel, VI, 380; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 342-343; Beyhâkî, *Sünen*, II, 570, No: 411, 412; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 80-82. İbnü'l-Esir de "*Hakibe*"yi devenin arkasına eklenen ve içine azık (vb. yolculuk malzemeleri) konulan bir kap olarak tanıtmakta ve kelimenin bu anlamda geçtiği birkaç hadise yer vermektedir. Bkz. İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* (I-V), thk.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut ts, I, 411-412. Buhârî de Abdurrahman b. Ebî Bekir'in hac esnasında kız kardeşi Hz. Aişe'yi devesinin arkasındaki sandukçaya bindirdiğine dair bir rivâyet nakleder. Bkz. Buhârî, *Hac*, 3.

1. Safiyye bint Huyey (ö. 50/670)⁶⁹
2. Âmine bint Ebi's-Salt el-Gıfâriyye⁷⁰
3. Havle Bint Kays⁷¹
4. Ümmü Habîbe el-Cüheniyye⁷²
5. Büreyre.⁷³

Bir kısım rivayetlerde ise isimleri açıklanmayan bazı kişilerin de Resûlullah'ın terkisine bindiğinden bahsedilmektedir. İbn Mende, isimlerini zikretmeksizin “Abdûlmuttalib oğullarından iki genç” şeklinde iki kişiden bahsetmekte ve İbn Abbas'tan “Resûlullah fetih günü Mekke'ye geldiğinde onu Benî Abdûlmuttalib'ten iki delikanlı karşıladı. Resûlullah onlardan birini önüne, diğerini de arkasına bindirdi” şeklinde bir rivayete yer vermektedir.⁷⁴ Hâlbuki Buhârî'nin rivayetinde bu kişilerin Kusem ve Fazl olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁵ İbn Mende yine “Resûlullah'ın ashâbından bir kişi (Racülün min ashâbi'n-Nebi)” ifadesiyle Resûlullah'ın hac esnasında terkisine bindirdiği bir şahıstan daha bahsetmektedir.⁷⁶

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz sahâbeyi dikkate aldığımızda Resûl-i Ekrem'in terkisine aldığı kişilerin birbirinden çok farklı özelliklere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bunlar arasında ilk dört halifeden üçü ile birlikte ehl-i beyten kimseler, yakın arkadaşları, İslâmı sonraki kuşaklara aktarmada önemli hizmetleri olan gençler, kız çocukları ve eşlerinden bir kısmı ile yakın akrabalarının çocuklarının bulunduğu görülmektedir. Rivayetlerde zikredilen şahıslardan başkalarının da Resûlullah'ın terkisine binmiş olması ihtimal dahilindedir.

⁶⁹ Hayber'in fethinden dönüşte Resûlullah'ın terkisine bindiği rivayet edilmektedir. Bkz. Buhârî, *Salât*, 12; *Cihâd*, 75, 197; *Libâs*, 102; *Edeb*, 104; Müslim, *Hac*, 429, 462; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 70-72. Diğer bir örnek için bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, III, 209, No: 1385; XIII, 36, No: 7119; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, IV, 135, No: 4157; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, III, 385.

⁷⁰ Bu şahsın isminde kaynaklarda bir hayli ihtilaf söz konusudur. Onun *Âmine bint Ebi's-Salt el-Gıfâriyye*, *Ümeyye bint Ebi's-Salt*, *Benî Gıfâr'dan bir Kadın*, *Ümeyye b. Ebi's-Salt* hatta Hz. Âmine olduğundan bahsedilen vardır. İbn Sa'd onu *Ümeyye bint Kays Ebi's-Salt el-Gıfâriyye* şeklinde tanıtmaktadır (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 227, No: 4245). İbn Hişâm ise bu şahsı *Ümeyye b. Ebi's-Salt* şeklinde zikretmekte ve o bir râvi konumunda olup Resûlullah'ın terkisine binme olayını “*Gıfâr'lı Kadın*”dan nakletmektedir. (İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 342-343). Beyhakî bu şahsın isminin kitabında “*Ümeyye bint Ebi's-Salt*” olarak kayıtlı olduğunu, başkalarının ise onu *Âmine bint Ebi's-Salt* olarak zikrettiklerini ve doğru olanın da bu olduğunu belirtir (Beyhakî, *Sünen*, II, 570, No: 4111). İbn Mende ise *Ümeyye ve Âmine bint Ebi's-Salt* olarak zikretmektedir (İbn Mende, *A.g.e.*, ss. 80-82). Resûlullah'ın terkisinde olduğundan bahsedilen Âmine'nin ise onun annesi olduğundan bahsedilen bile vardır. (Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 597). Kaynaklar daha çok onun adını *Ümeyye bint Ebi's-Salt* olarak zikretmişlerdir. Tartışmalar için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 342-343; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 227, No: 4245; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 120; Ahmed b. Hanbel, VI, 380; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 80-82; Beyhakî, *Sünen*, II, 570, No: 4111, 4112; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 29, No: 6747; VII, 423, No: 7702.

⁷¹ Onun *Bint Kays b. Kahd el-Ensârî* olduğu, *Ümmü Muhammed* olarak künyelendiği ve Hz. Hamza'nın hanımı olduğu söylenmektedir. Bkz. Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 598; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 613. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 327, No: 4593; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1833, No: 3324; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 96, No: 6895; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 113, No: 1116.

⁷² Abâdî el-Hadramî, *Münthe's-sûl*, II, 595.

⁷³ Hakkında bilgi verilmeksizin Resûlullah'ın terkisine bindiği zikredilmektedir. Bkz. es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 616.

⁷⁴ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, s. 64. es-Sâlihî “*Benî Abdûlmuttalib'den bir genç*” şeklinde ismi zikredilmeyen birine yer vermiştir (*Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 612). 25 ve 26. sırada zikredilen şahısların da isimleri açıklanmamıştır. Bkz. *A.g.e.*, VII, 613.

⁷⁵ Buhârî, *Libâs*, 100. Bu rivayette İbn Abbas “*Resûlullah (Mekke'nin fethinde) Abbas'ın oğlu Kusem'i bineğinin önüne, Fazl'ı da arkasına veya Kusem'i bineğinin arkasına, Fazl'ı da önüne bindirmiş olduğu halde girdi*” demektedir.

⁷⁶ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 73-74. Ancak diğer kaynaklarda söz konusu hâdisede ismi zikredilmeyen bir kişinin Resûlullah'ın haccın nasıl ifa edileceğine dair açıklamalarını tekrarlamasından bahsedilmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 68, 69; Tirmizî, *Hac*, 57; Nesâî, *Menâsik*, 211; İbn Mâce, *Menâsik*, 57; Dârimî, *Hac*, 54; Ahmed b. Hanbel, IV, 309-310, 335.

4. Resûlullah'ın Ashâbdan Bazılarını Terkisine Bindirme Sebepleri

Resûl-i Ekrem'in terkisine birilerini bindirmesi bazen planlı bir hedefe yönelik olduğu gibi, bazen de tamamen o devrin tabii bir uygulaması olarak cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Resûlullah'ın yaşadığı çevrede binek hayvanlarına güç yetirebildikleri ölçüde birden fazla kişinin binmesi, o dönemin doğal bir uygulaması olup binek hayvanının gücü ve binecek olan kişilerin ağırlıkları dikkate alınarak bir hayvana birden fazla kişi binmekteydi. Resûlullah'tan başka insanların da terkilerine birilerini bindirdiğine dair pek çok rivayete rastlamak mümkündür. Meselâ Resûlullah Vedâ haccı esnasında Abdurrahman'a kız kardeşi Hz. Aişe'yi bineğinin terkisine alıp Ten'im'den umre yaptırmasını emretmişti.⁷⁷ Hz. Ömer de Ebû Bekir'in terkisine bindiğini haber vermektedir.⁷⁸ Ebû Bekir ise hicret esnasında kendilerine hizmet etmesi için kölesi Âmir b. Führeyre'yi (ö. 4/625) terkisine bindirmişti.⁷⁹ Bununla birlikte Resûlullah'ın bu tabii uygulamayı aynı zamanda tebliğ ve tâlimin bir parçası haline dönüştürdüğü görülmektedir. Resûl-i Ekrem'in terkisine birilerini bindirmesinin sebepleri arasında şunları zikretmek mümkündür:

a. Hayatın Doğal Akışı

Arap Yarımadası'ndaki hayat şartları içinde bilhassa deve, çöl yolculuğunda birden fazla kişinin aynı anda bindiği bir binek hayvanıdır. Gerek seferlerde ve gerekse hac ve umre maksadıyla yapılan seyahatlerde her kişinin müstakil bir bineği bulunmuyordu. Uzun seyahatlerde insanlar binek hayvanlarına ya nöbetleşe biniyorlar ya da hayvanın gücüne göre iki kişi birlikte biniyorlardı. Nitekim üçyüzden fazla kişinin katıldığı Bedir Savaşı'nda sadece yetmiş deve ve iki at bulunuyordu. Otuz bin kişinin katıldığı Tebuk Seferi'nde ise on bin at ve on iki bin deve vardı. İnsanların bir kısmı nöbetleşe hayvanlara biniyor, bir kısmı da iki kişi birlikte bir hayvana biniyordu. Bu seyahatlerde sadece Resûlullah değil, diğer ashâb da bineklerinin terkilerine birilerini bindiriyordu.

Resûl-i Ekrem bilhassa Medine civarında bir yere giderken veya ashâbından birini ziyaret ederken genellikle yalnız gitmemiş, yanına sahâbîlerden birini almıştır. Daha çok hasta ziyaretlerinde, Kubâ'ya gidişlerinde veya Uhud şehidliğini ziyaretlerinde bunun örneklerini görmek mümkündür: Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) naklettiğine göre "Resûlullah Bedir Savaşı'ndan önce Beni'l-Hâris b. el-Hazrec mahallesinde Sa'd b. Ubâde'yi ziyarete giderken, semeri üzerinde Fedek'te yapılmış bir örtü bulunan bir merkebe binmiş ve arkasına da Usâme'yi bindirmişti."⁸⁰ Yine İbn Ömer'in bildirdiğine göre her cumartesi günü binekli veya yaya olarak Kubâ Mescidi'ni ziyaret eden⁸¹ Resûlullah, bu ziyaretlerinden birini Ebû Hüreyre ile birlikte yapmıştır.⁸² Bunlardan hareketle Resûlullah'ın başbaşa biriyle yaptığı yolculuklarda beraberindeki şahsın

⁷⁷ Buhârî, *Umre*, 6, 7; *Cihâd*, 125; Müslim, *Hac*, 113, 115, 120, 134, 135; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 80; İbn Mâce, *Menâsik*, 48; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 149, No: 12939. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in de seferleri esnasında birçok defa hanımlarını bineğinin arkasına bindirmiş olması tabiidir.

⁷⁸ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, III. Baskı, Beyrut 1409/1989, s. 342, No: 987. Başka örnekler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 242, No: 25678-25679.

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 487; el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ*, I, 59.

⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 490, No: 9784; Buhârî, *Cihâd*, 127; *Tefsîr*, *Sûre* 3, 15; *Merzâ*, 15; *Libâs*, 98; *Edeb*, 115; Müslim, *Cihâd*, 116; İbn Mende, *Mâ'rîfetü esâmî erdâfi'n-nebi*, s. 47. Yatkın Resûlullah'ın bunlara benzer sebeplerle birini terkisine bindirmesini onun "yolcuyla yardımcı olması" bağlamında değerlendirmiştir. Bkz. Yatkın, "a.g.m.", s. 119.

⁸¹ Buhârî, *Fazlu's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medine*, 2, 3.

⁸² Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, II, 343; es-Sâlihî, *Münthe's-sûl*, II, 605-606.

kendine ait bir bineği yoksa onu terkisine aldığını, kendisi binekli iken yanındaki kişinin yürümesine razı olmadığını söylemek mümkündür.

Allah Resûlü'nün hicret esnasında Hz. Ebû Bekir'le birlikte aynı deve üzerinde Medine'ye girişleri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Henüz on yaşında bir çocuk olan Enes b. Mâlik, yıllar sonra bu tabloyu hatırlamakta ve “Resûlullah devesi Kasvâ üzerinde, Ebû Bekir ise onun terkisine binmiş, Neccaroğulları da Resûlullah'ın etrafını kuşatmış olarak Medine'ye doğru hareketi hâlâ gözümün önündedir” demektedir.⁸³ Resûlullah'ın hanımlarını terkisine bindirmesi de aynı şekilde hayatın doğal akışı içinde cereyan etmiştir.

Resûl-i Ekrem'in hayatının doğallığı içinde bazı rivayetlerde onun ve beraberindekilerin binekten düştüğüne de yer verilmektedir. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber Hayber seferinden dönerken eşi Hz. Safiyye'yi (ö. 50/670) terkisine bindirmişti. Yolun bir yerinde devenin ayağı sürçmüş ve Resûlullah'la birlikte Safiyye yere düşmüşlerdir.⁸⁴ Benzer bir hâdise Hz. Peygamber Ebû Hüreyre ile birlikte Kubâ'ya giderken de yaşanmıştır.⁸⁵

b. Çocukları Sevindirmek

Resûl-i Ekrem'in hayatında çocukların ayrı bir yerinin olduğu mâlumdur. O çocuklara selam verir, onlarla oynar ve şakalaşır.⁸⁶ Abdullah b. el-Hâris'in (ö. 84/703) rivayetine göre “Resûlullah Hz. Abbas'ın oğulları Abdullah, Ubeydullah ve Keşîr'i sıraya dizer ve “Kim en önce bana gelirse ona şunu veya bunu vereceğim” derdi. Râvi diyor ki: Çocuklar Resûlullah'a doğru koşarlar ve onun sırtına ve göğsüne sarılırlar, Resûlullah da onları öper ve kucaklardı.”⁸⁷ Asr-ı saadete çocuk olarak erişmiş olanlardan birçoğunun Resûl-i Ekrem ile bir çocukluk anısı vardır.⁸⁸

Yukarıda Resûlullah'ın seyahatlerinden dönüşlerde Medine'nin girişinde çocuklar tarafından karşılandığını ve her defasında onun bir-iki çocuğu bineğine bindirdiğini belirtmiştik. Bunların büyük bir kısmının akraba çocukları olduğu söylenebilir. Meselâ, Resûlullah'ın torunları ve Hz. Abbas'ın çocukları bu iltifata mazhar olmuş şahsî kişilerdir. Birçok defa Resûlullah'ın terkisine binmiş olan genç sahâbîlerden Abdullah b. Ca'fer (ö. 80/699) “Resûlullah bir seferden döndüğünde ehl-i beytinden bazı çocuklar tarafından karşılanırdı. Resûlullah'ın döndüğü ben seferde ben karşılamaya götürüldüm. O beni önüne aldı. Sonra da Fâtıma'nın iki oğlundan biri (Hasan veya Hüseyin) getirildi. Resûlullah onu da arkasına aldı. Bir hayvan üzerinde Medine'ye üç kişi birlikte girdik” demektedir.⁸⁹ Ebû Dâvûd'un rivayetine göre Resûlullah ilk gelen çocuğu bineğinin önüne, daha sonra geleni ise arkasına bindiriyordu.⁹⁰ Seleme b. Ekva' (ö.

⁸³ Buhârî, *Salât*, 48; *Menâkıbu'l-ensâr*, 46; Müslim, *Mesâcid*, 9; Ebû Dâvûd, *Salât*, 19; Nesâî, *Mesâcid*, 12; Ahmed b. Hanbel, III, 122, 287; Beyhakî, *Sünen*, II, 614, No: 4295; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 16-17.

⁸⁴ Bkz. Buhârî, *Cihâd*, 197; *Edeb*, 104; *Libâs*, 102; Müslim, *Hac*, 429; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 71-72.

⁸⁵ Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, II, 343; es-Sâlihî, *Münthe's-sûl*, II, 605-606.

⁸⁶ Buhârî, *İstizân*, 15; Müslim, *Selâm*, 14, 15.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, I, 214. Taberânî ise Keşîr b. Abbas'tan şu hadisi nakleder: “Resûlullah beni, Abdullah'ı, Ubeydullah'ı ve Kusem'i bir araya toplar ve sonra da ellerini yana açar, kollarını ileri uzatarak “kim bana en önce gelirse ona şunu veya bunu vereceğim” derdi.” Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XIX, 188, No: 423.

⁸⁸ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, *Edeb*, 18, 21, 81; İlim, 18; *Daavât*, 47; Müslim, *Fezâil*, 54, 63; *Fezâilü's-sahâbe*, 141-144; *Edeb*, 30; Ebû Dâvud, *Edeb*, 1, 144; *Selâm*, 4; Tirmizî, *Birr*, 69; *Daavât*, 141; *Kıyâme*, 60, 61; *Menâkıb*, 50; İbn Mâce, *Edeb*, 14; *Ticâret*, 67; Ahmed b. Hanbel, I, 200; IV, 35; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 258-259; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 48-49, No: 1685; IV, 140, 233, No: 4823, 5067.

⁸⁹ Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 66; Ahmed b. Hanbel, I, 203; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 22-23, 28.

⁹⁰ Ebû Dâvud, *Cihâd*, 54.

74/693) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber ile birlikte Hasan ve Hüseyin’i alaca renkli katırı üzerinde çekerek Rasûlullah’ın odasına kadar götürdüm. Bu çocuklardan biri Resûlullah’ın önünde, diğeri de arkasında idi.”⁹¹

Resûlullah çocuklara iltifat etmek ve bazı şeyleri öğretmek için onları terkesine alırdı. Bununla ilgili pek çok çocuğun Resûlullah ile bir hatıralarının olduğunu görmekteyiz. Onun zaman zaman karşılaştıkları çocukları bineğine bindirdiği görülmekle birlikte bu durum daha çok Resûlullah’ın Medine dışından şehre girişinde yaşanmıştır. Allah Resulü’nün bu uygulamasını bilen çocuklar, onun Medine’ye döndüğü haberini alınca hemen şehir girişine koşmuşlar ve Resûlullah’ın gelmesini beklemişlerdir. Resûl-i Ekrem’in çocukları bineğinin terkesine alması onlar için unutulmaz bir hatıradır. Onlar Resûlullah ile yaşadıkları bu kıymetli anı ilerleyen yaşlarında bir hatıra ve iftihar vesilesi olarak arkadaşlarına anlatmışlardır. Meselâ, Abdullah b. Cafer, bir hatırasını şöyle anlatmaktadır: “Beni ve Abbas’ın iki oğlu Kusem ve Ubeydullah’ı bir görmeliydin! Biz çocuktuk ve oynuyorduk. Bu esnada Resûlullah bir hayvan üzerinde (yanımızdan) geçerken (beni işaret ederek) bunu bana kaldırdınız dedi ve beni önüne bindirdi. Sonra da Kusem için bunu bana yükseltiniz dedi ve onu da arkasına bindirdi.”⁹² Diğer bir rivâyete göre Abdullah b. Cafer, İbn Zübeyr’e “Hatırlıyor musun? Hani ben, sen ve İbn Abbâs üçümüz Resûlullah’ı karşılamıştık” demiş, o da “Evet” cevabını verince Abdullah b. Cafer devamla: “Bizi hayvanına bindirmişti de, seni bırakmıştı” demiştir.⁹³ es-Sâib b. Yezîd (ö. 82/701) ise “Tebük seferinden dönüşünde ben çocuklarla beraber Resûlullah’ı karşılamak için Seniyyetül-Vedâ’ya (Veda Tepesi’ne) gittiğimizi hatırlıyorum” demektedir.⁹⁴ Bu rivayetten Resûl-i Ekrem’in seferlerinden dönüşünde çocukların da onu karşılamak için Medine dışına kadar çıktıkları anlaşılmaktadır. Resûlullah da Medine dışından evine gelinceye kadar çocukları devesine bindirmekte ve böylece onları sevindirmektedir.⁹⁵ O bu uygulamasını sadece Medine’ye girişlerinde değil, aynı zamanda Mekke’nin fethinde şehre girerken de tekrarlamıştır. İbn Abbas’tan “Resûlullah Mekke’ye geldiğinde onu Benî Abdülmuttalib’in küçük çocukları karşıladı. Resûlullah onlardan birini önüne, diğeri de arkasına bindirdi.”⁹⁶ dediği rivayet edilmektedir. Benî Gıfar’dan bir kız çocuğu ise Hayber veya Huneyn seferi esnasında Resûlullah’ın terkesinde yaptığı bir yolculuk hatırasını anlatmakta ve bu yolculuk sonucunda Hz. Peygamber’in kendi eliyle boynuna taktığı bir gerdanlığı hayatı boyunca boynundan hiç çıkarmadığını ve bu gerdanlıkla defnedilmesini vasiyet ettiğini anlatmaktadır.⁹⁷ Seleme b. Amr (ö. 74/693) da Resûlullah’ın onu defalarca binitine bindirdiğini, başını okşadığını ve defalarca kendisi ve nesli için istiğfarda bulunduğunu haber vermektedir.⁹⁸

c. Resûlullah’ın Yakınında Bulunma

⁹¹ Müslim, *Fezâilü’s-sahâbe*, 60; Tirmizî, *Edeb*, 27; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi’n-nebî*, s. 26. Ayrıca bkz. Yatkın, “a.g.m.”, s. 120.

⁹² Ahmed b. Hanbel, I, 205; Ebû Nuaym, *Ma rifetü’s-sahâbe*, IV, 2356, No: 5786; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi’n-nebî*, s. 29, 76; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 331.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 308, No: 26373; Müslim, *Fezâilü’s-sahâbe*, 65; Ahmed b. Hanbel, I, 203. Buhârî, *Cihâd*, 196 (Buhârî’nin rivayetinde söz konusu ifadeyi İbn Zübeyr, Abdullah b. Cafer’e söylemektedir).

⁹⁴ Buhârî, *Megâzi*, 82; *Cihâd*, 196; Tirmizî, *Cihâd*, 39; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 164. Tirmizî’nin rivayetinde ise “ben çocukken” ifadesi vardır.

⁹⁵ Bkz. Müslim, *Fezâilü’s-sahâbe*, 66, 67; Ahmed b. Hanbel, I, 203.

⁹⁶ Buhârî, *Libâs*, 99; Nesâî, *Menâsik*, 121.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 342-343; Ahmed b. Hanbel, VI, 380; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 120; Beyhakî, *Sünen*, II, 570, No: 411, 412; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi’n-nebî*, ss. 80-82.

⁹⁸ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, VI, 301, No: 2469; Taberânî, *el-Mu’cemül-kebir*, VII, 24, No: 6267; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi’n-nebî*, s. 54; Heysemî, *Mecma u’z-zevâid*, IX, 363.

Resûl-i Ekrem'in terkisine binen kişiler, onun çok yakınında olma ve onunla sohbet etme imkânı buluyorlardı. Bilhassa yakın akrabaları dışındaki ashâbı için bu bulunmaz bir fırsat idi. Yolculuk dışındaki ortamlarda bir kişinin Resûl-i Ekrem ile bu derecede yakın ve uzun süreli beraber olma fırsatı yok denecek kadar az idi. Meselâ Enes b. Mâlik'in üvey babası olan Ebû Talha, Resûlullah'ın terkisinde iken dizinin Resûlullah'ın dizine değdiğini ifade etmektedir.⁹⁹

Benzer bir durum temel hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte Câbir b. Abdillâh'tan nakledilmektedir. O, "Resûlullah beni bineğinin arkasına bindirdi. Ağzımı nübüvvet mührünün üzerine koydum. Bana misk kokusu kokmaya başladı. Bu gecede ondan, benden başka kimsenin iştmediği yetmiş hadis öğrendim" demektedir ve bu vesileyle Resûl-i Ekrem'e ne derecede bir yakınlık içinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Bir başka rivayette ise Hz. Muâviye'nin Resûlullah'a vücut temasından ve bu vesileyle kendisine yapılan duadan bahsedilmektedir.¹⁰¹ Muaz b. Cebel de Resûlullah'ın terkisinde olduğu sırada ona yakınlığını "Ben Peygamber'in (s.a.v.) terkisinde idim ve onunla aramda semerin arka kaşından başka bir şey yoktu" sözüyle ifade etmektedir.¹⁰²

d. Stratejik Durum

Yol rehberliği ve savaş hali gibi durumlarda Resûlullah'ı koruma veya yol güzergâhı ve çevre hakkında bilgi verme gibi sebeplerle Resûlullah bazı ashâbını terkisine bindirmiştir. Ebû Talha'nın (ö. 34/654) Hayber'in fethinde Resûl-i Ekrem'in bineğinde onunla beraber olması¹⁰³ bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira Ebû Talha sahâbe arasında kahramanlıklarıyla ve iyi ok atmasıyla tanınan sahâbilerdendi. O, bütün savaşlara katılmış, bilhassa Uhud'da büyük fedakârlık göstermiş, Resûlullah'a atılan oklara göğüs germiştir. Gür sesinden dolayı Resûlullah onun hakkında "Ebû Talha'nın ordu içindeki sesi, bir grup insandan daha hayırlıdır" buyurmuştur.¹⁰⁴ Ebû Talha'nın bu özelliğinden dolayı Hayber'in fethinde Resûlullah'ın yanında olduğunu düşünmek mümkündür. O, Hayber'in fethinde Resûlullah'ın terkisinde olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵

e. Tevazu

Resûl-i Ekrem hayatı boyunca insanlar arasında sade ve mütevazı bir hayat sürmüştü, asla kendisine imtiyaz tanınmasını kabul etmemiştir. Bunun bir sonucu olarak devrinin tevazu telakkisi gereği Resûlullah bineğine diğer insanlar gibi birilerini almış ve merkeb dahil, insanlar hangi hayvanlara biniyorsa o da binmiştir. Enes b. Mâlik Hz.

⁹⁹ İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 56-57.

¹⁰⁰ İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, s. 75; İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, XI, 230, No: 2791; XX, 100; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 613.

¹⁰¹ Resûlullah Muaviye terkisinde iken "Allah'ım! Onun karnını ilimle ve hilme doldur" diye dua etmiştir. Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 180, No: 2624; İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, LIX, 88; LXII, 403; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 34-36; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 310.

¹⁰² Buhârî, *Cihâd*, 46; *Libâs*, 101; *İstizân*, 30; *Rikâk*, 37; *Tevhîd*, 1; Müslim, *İmân*, 48-51; Tirmizî, *İmân*, 18; İbn Mâce, *Zühd*, 35. Diğer bir örnek için bkz. Makrîzî, *İmtâ'ü'l-esmâ'*, VII, 103; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, II, 282; es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, II, 112.

¹⁰³ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 393, No: 36877; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 385; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 97, 4705.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 513, No: 33423; Ahmed b. Hanbel, III, 112, 203, 249; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 352 (Hâkim'in rivayetinde bin kişiden daha hayırlı olduğu belirtilmektedir). Onun kahramanlığı hakkında ayrıca bkz. Buhârî, *Menâkübü'l-ensâr*, 18.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 393, No: 36877; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 385; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 97, 4705; Buhârî ve Müslim rivayetlerinde ise Ebû Talha'nın Resûlullah'ın terkisinde olduğuna dair açık bir ifade yoktur. Bkz. Buhârî, *Salât*, 12; Müslim, *Hac*, 462. Bu rivayetlerde Ebû Talha kendi bineğine binmiş, Enes de onun terkisine binmiştir. Buna göre Enes önce Ebû Talha'nın terkisine binmiş ve bir süre sonra da Ebû Talha Resûlullah'ın terkisine binmiş olabilir.

Peygamber'in mütevazı davranışından söz ettiği "Resûlullah bineğinin terkesine birini bindirir, yemeğini yerde yer, kölelerin davetine icabet eder ve merkebe binerdi"¹⁰⁶ rivâyetinde onun terkesine birilerini bindirmesini de saymaktadır. Bazı kaynaklar Resûlullah'ın terkesine bindirdiği kişiler hakkındaki rivayetleri onun tevazuundan bahsettikleri bölümde zikretmişlerdir. Meselâ Gazâlî (ö. 505/1111) Hz. Peygamber'in tevazuu hakkında bilgi verirken "Resûlullah arkasına kölesini veya başkalarını bindirirdi. Bazen bir at, bazen bir deve, bazen boz bir katır ve bazen de bir merkebe, yani ne bulursa ona binerdi. Bazen de yürüyerek ve yalınayak sarıksız-ridasız, başı açık bir vaziyette Medine'nin uzak mahallelerindeki hastaları ziyaret ederdi" demektedir.¹⁰⁷ Kastallânî de (ö. 923/1517) konuyu Resûlullah'ın tevazuu bağlamında ele almış ve onun terkesine bindirdiği kişilerle ilgili birkaç rivayete yer vermiştir.¹⁰⁸ Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre Resûlullah'ın Mekke'nin fethinde kendi kabilesinden birini değil, azadlı kölesinin oğlu Üsâme b. Zeyd'i terkesine bindirdiğini görmekteyiz.¹⁰⁹ Bu durum tevazu açısından dikkat çekicidir. Onun bu davranışı ashâbı tarafından da devam ettirilmiştir. Zira Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da tevazu düşüncesiyle bineklerinin arkasına çocukları bindirerek Medine'ye girdikleri bildirilmektedir.¹¹⁰

Resûlullah tevazu göstererek bineğinin önüne veya arkasına ashâbından birilerini bindirmesiyle birlikte bazıları küçük çocukları bile Resûlullah'ın önüne -hatta arkasına- bindirmeyi ona karşı bir saygısızlık olarak görmüş ve bundan kaçınmışlardır. Bunun bir örneğini Ensâr'ın önde gelenlerinden Sa'd b. Ubâde'de (ö. 14/635) görmekteyiz. Resûlullah Sa'd b. Ubâde'yi ziyaretinden sonra evine dönmek istediğinde Sa'd, bir merkebi Resûlullah'ın binmesi için hazırlamıştı. Resûl-i Ekrem kendisi için hazırlanan merkebe binince Sa'd, oğlu Kays'ı merkebi geri getirmesi için Resûlullah'ın arkasına bindirmek istemiş, Resûlullah ise önüne bindirmesinde ısrar etmiştir. Sa'd ise çocuğun Resûlullah'ın önüne binmesini ona karşı bir nevi saygısızlık olarak görmüş ve Kays'ı göndermekten vaz geçmiştir.¹¹¹

Resûlullah'ın eş-Şehbâ adlı katırını seferleri esnasında çeken ve bakımını yapan Ukbe b. Âmir'in de Resûlullah'ın bineğine binmekten kaçındığı bildirilmektedir. Bir sefer esnasında Hz. Peygamber bineğinden inerek Ukbe'nin binmesini istemiş, fakat o bunu kabul etmemiştir. Resûlullah bu ısrarını defalarca tekrarlayınca Ukbe ona isyan etmiş olma korkusuyla Resûlullah'ın devesine binmiştir.¹¹²

f. Eğitim-Öğretim, Tebliğ-Tebyin İçin Resûlullah'ın Terkesine Birilerini Bindirmesi

¹⁰⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 119.

¹⁰⁷ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (I-IV), Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut tsz, II, 362.

¹⁰⁸ Bkz. Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, II, 340-343. Zehebî ise Resûlullah'ın terkesine birilerini bindirmesini onun semâili ve filleri bahsi altında ele almakta ve Resûlullah'ın bir bineğe bindiğinde önüne bir çocuğu veya arkasına kölesini ya da birilerini bindirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, I, 477.

¹⁰⁹ Buhârî, *Cihâd*, 59, 127; *Megâzi*, 49, 77; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 81, No: 9065; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 48; Beyhakî, *Sünen*, II, 463, No: 3783.

¹¹⁰ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, X, 488, No: 7848.

¹¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 139. Bazı rivayetlerde ise Sa'd, oğlu Kays'ı Resûlullah'ın arkasına da bindirmek istememiştir. Sa'd oğlu Kays'ın Resûlullah'a evine kadar arkadaşlık etmesini istemiş, Resûlullah ise merkebe Kays'ın da binmesini söylemiştir. Kays Resûlullah ile birlikte merkebe binmekten çekinince ona "Ya merkebe bin veya geri dön" demiş ve Kays Resûlullah ile birlikte gitmekten vaz geçerek geri dönmüştür. Bkz. Ebû Dâvûd, *Edeb*, 128; Ahmed b. Hanbel, III, 421; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVIII, 353-354, No: 902; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, XI, 212, No: 8427. Diğer bir rivayete göre Resûlullah Kays'ın öne binmesini istemiş, ancak Sa'd'ın ısrarı sonucu o Hz. Peygamber'in bineğinin arkasına binmiştir. Bkz. İbn Mende, *Ma'rîfetü esâmi erdâfi'n-nebi*, ss. 86-87.

¹¹² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVII, 335-336, No: 928.

Resûl-i Ekrem, risalet hayatı boyunca her fırsatı tebliğ ve tebyin açısından değerlendirmiş, Allah'ın emirlerini ümmetine ulaştırmaya çalışmıştır. Hicretle birlikte ömrünün belli bir kısmı yolculukta ve binek hayvanlarının sırtında geçen Allah Resûlü, seyir halindeyken, mola verdiklerinde, namaz kıldıklarında ve istirahat çekildiklerinde hep tebliğ görevini sürdürdüğü gibi terkisinde bulunan kişilerle de uzun uzun sohbet etmiş, onlara bazı duaları öğretmiş, yaptıkları yanlış bir hareketin akabinde nasihatlarla bulunmuştur.¹¹³ Diğer başlıklar altında zikrettiğimiz örneklerin bazısının aynı zamanda eğitim-öğretim, tebliğ ve tebyin özelliği taşıdığı bir gerçektir.

Bu konuda bilhassa Vedâ haccında Resûl-i Ekrem'in farklı mevkilerde birilerini terkisine bindirmesi, onun ömründe bir defa farz haccı eda ettiği için hac menâsikinin iyi kavranılması açısından dikkat çekicidir. Zira bir kısım rivayetlerden anlaşıldığı üzere Resûlullah Vedâ haccı boyunca ashâbından genç olan kişileri uzun süre terkisinden eksik etmemiştir. Bunlardan biri Hz. Ali'dir. Gurfe b. el-Hâris el-Kindî, Vedâ haccında Resûlullah'ı gördüğünü, ona bir kurbanlık getirildiğinde Hz. Ali'yi çağırarak birlikte kurbanlıkları kestiklerini, işleri bitince de Resûlullah'ın devesine bindiğini ve Hz. Ali'yi de terkisine bindirdiğini haber vermektedir.¹¹⁴ Amr b. Râfi' el-Müzenî ise Hz. Ali'nin başka bir zaman tekrar Resûlullah'ın terkisine bindiğini bildirmekte ve "*Resûlullah'ı (Vedâ haccı esnasında) bir öğleden sonra devesinin üzerinde hitap ederken ve terkisinde de Ali b. Ebî Tâlib varken gördüm*" demektedir.¹¹⁵

Resûl-i Ekrem, Vedâ haccında uzun bir süre Fazl b. Abbas'ı ve Üsâme b. Zeyd'i de terkisine almıştır. Bu hususta İbn Abbas Arafat'tan Müzdelife'ye kadar Üsâme'nin, Müzdelife'den Mina'ya kadar da Fazl b. Abbas'ın Resûlullah'ın terkisinde olduğunu bildirmektedir.¹¹⁶ Hatta İbn Sa'd'ın Urve'den aktardığı bir rivayete göre Resûlullah Arafat'tan Müzdelife'ye hareketini Üsâme'yi beklediği için geciktirmiştir.¹¹⁷ Bunun aynı zamanda genç sahâbilerin hac menâsikini öğrenmeleri ve daha sonraki kuşaklara anlatmaları bakımından önemli olduğu açıktır.

6. Resûlullah'ın Terkisinde Yolculuğun Hadis Rivâyetine Yansımaları

Her yeri ve zamanı tebliğ ve tâlim için değerlendiren ve büyük-küçük, genç-yaşlı, kadın-erkek herkesi kendisine muhatap kabul eden Resûl-i Ekrem, hayatının azımsanamayacak bir bölümünü oluşturan seyahatlerinde, terkisine bindirdikleri kişilerin kendisine en yakın oldukları ve başbaşa kaldıkları zamanları risaletinin tatbiki olarak değerlendirmiştir. O, bineğine aldığı kimselere nasihatlerde bulunmuş, kimseye söylemediği bazı sırlar tevdi etmiş, dualar öğretmiş, yanlış davranışlarını bir baba veya muallim edasıyla tashih etmiş; bazen de vücut dilini kullanarak onlara unutamayacakları hatıralar bırakmıştır. Resûlullah'ın terkisinde bulunanlar onun hususî

¹¹³ Geniş bilgi için bkz. Demirci, "a.g.m.", ss. 988-990.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 19; Beyhakî, *Sünen*, V, 390, No: 10220; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, XVIII, 261-262, No: 655; *el-Mu'cemül-evsat*, III, 173, No: 2837; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebi*, ss. 20-21; İbn Abdilber, *el-İstâb*, III, 1255, No. 2063; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, LXVII, 8. Yatkin Resûlullah'ın benzer sebeplerle birini terkisine bindirmesini "*ahkâmî öğretmek*" başlığı altında zikretmiştir. Bkz. Yatkin, "a.g.m.", ss. 118-119.

¹¹⁵ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebi*, s. 21. "*Ben Resûlullah'ı Mina'da kuşluk vakti boz bir katır üzerinde insanlara hitab ederken gördüm. Hz. Ali de onun söylediklerini tekrarlayarak uzaktakilere aktarıyordu. İnsanların bir kısmı ayakta bir kısmı ise oturuyordu*" (Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 73; Beyhakî, *Sünen*, V, 228, No: 9618) şeklinde bir rivayet daha vardır. Ancak bu rivayette Hz. Ali'nin binek üzerinde olduğu açıkça ifade edilmemiştir. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *Libâs*, 18; Beyhakî, *Sünen*, III, 350, No: 5983.

¹¹⁶ Buhârî, *Hac*, 22, 86, 101; *Cihâd*, 126; Müslim, *Hac*, 147, 266; Tirmizî, *Hac*, 78; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 28; Nesâî, *Menâsik*, 216, 229; İbn Mâce, *Menâsik*, 84; Ahmed b. Hanbel, I, 213, 214, 269, 277. Aynı hâdiseyi Üsâme kendisi de haber vermektedir. Bkz. Buhârî, *Hac*, 101; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebi*, ss. 31-32. Diğer bir rivayet için bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebi*, s. 30; Buhârî, *Hac*, 101; Müslim, *Hac*, 267; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 63; Nesâî, *Menâsik*, 216; Ahmed b. Hanbel, I, 210, 211, 213, 214, 269, 277.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 47.

olarak sadece kendilerine söylediklerini hayatları boyunca unutmamışlar, yeni nesillere Hz. Peygamber ile aralarında geçen diyalog ve tavsiyeleri aktarmışlardır.

Resûlullah'ın hayatında savaşa gidip-gelirken, hac ve umre yolculuğunda veya Medine civarında bulunan yerleşim yerlerine yaptığı ziyaretler esnasında bineğine bindirdiği şahısların kimlikleri ve bu esnada onlarla aralarında geçen konuşmalar, bu şahıslara tavsiye ve duaları dikkat çekici bazı hususiyetlere sahiptir. Biz burada Resûlullah ile beraberinde bulunan kişiler arasında binek üzerinde iken cereyan eden ve rivayetlere yansıyan bazı olay ve diyaloglar hakkındaki hadislere yer vermek istiyoruz.

Resûlullah'ın bilhassa Vedâ haccında Arafat'tan Müzdelife'ye kadar Üsâme'yi, Müzdelife'den Mina'ya kadar da Fazl'ı terkesine bindirmesinin hadis rivayetine çok yönlü yansımaları görülmektedir. Hadis kaynaklarının *Kitâbü'l-hac* veya *Kitâbü'l-menâsik* bölümlerinde Arafat'tan dönüş, Müzdelife vakfesi ve Mina ile ilgili bâblarda nakledilen hadislerin büyük bir kısmı Üsâme veya Fazl'dan nakledilmektedir.¹¹⁸ Hac esnasında uzun süre Resûlullah'ın terkesinde bulunan Üsâme ve Fazl, Resûl-i Ekrem'in Arafat'la Mina arasındaki bir çok uygulamasını rivayet etmişler ve Resûlullah'ın haccı hakkında kendilerine sorulanlara cevap vermişlerdir. Bunlardan birine göre; Üsâme şöyle demiştir:

“Arafat dönüşünde ben, Resûlullah'ın bineğinin arkasına bindim. Resûlullah Müzdelife'nin gerisinde bulunan iki dağ arasındaki sol yola ulaşıncaya devesini çöktürdü, orada bevletti ve geri döndü. Ben kendisine abdest suyu döktüm ve (azalarını birer defa yıkayarak) hafif bir abdest aldı. Ben: Yâ Resûlallah! Namaz mı kılacaksınız? dedim. Resûlullah: Namaz ileride (Müzdelife'de kılınacak) buyurdu. Sonra Resûlullah devesine binip Müzdelife'ye geldi ve hemen (akşam ile yatsı) namazını kıldı. Bayram günü sabahında Resûlullah'ın devesinin arkasına Fazl bindi. Kureyb: Bana Abdullah b. Abbâs, Fazl b. Abbâs'tan; Resûlullah'ın Akabe cemresine taş atıncaya kadar telbiye yapmaya devam ettiğini haber verdi demiştir.”¹¹⁹

Diğer bir rivayette ise (İbn Abbas'ın kölesi olan) Kureyb, Üsâme b. Zeyd'e *“Arefe akşamı Resûlullah'ın bineğinin arkasına bindiğinde neler yaptınız”* diye sorması üzerine o, Resûlullah ile aralarında cereyan edenleri anlatmıştır. Bu rivayette ilave bazı farklı bilgiler de mevcuttur.¹²⁰

Hz. Abbas ise oğlu Fazl Müzdelife'den Mina'ya kadar Resûlullah ile beraber olduğundan, Hz. Peygamber'in hac menâsiki olarak bu arada neler yaptığını oğlundan daha sonra öğrenebileceğini düşünerek Resûlullah'ın yanında bulunma ihtiyacı hissetmemiştir. Bu hususta Hâkim'in Abbas b. Abdilmuttalib'ten oğlu Abdullah b. Abbas vasıtasıyla naklettiği rivayet şöyledir:

“Arefe günü olduğunda Fazl, Resûlullah'ın terkesindeydi ve Resûlullah'ın etrafı çok kalabalıktı. İnsanlar iyice çoğalınca (kendi kendime) Fazl bana

¹¹⁸ Meselâ Ebû Dâvûd, “Arafat'tan Hareket” bâbında altı hadise yer vermiş olup bunların tamamında bir şekilde Üsâme'den bahsedilmektedir (Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 63). Nesâî de “Arafat'tan hareket”, “Müzdelife'ye iniş”, “Müzdelife'de akşam ve yatsının cem edilmesi” vb. bâblarda Üsâme veya Fazl'dan nakledilen rivayetlere yer vermiştir (Nesâî, *Menâsik*, 203, 204, 205, 206, 207, 214, 216, 218). Ayrıca bkz. Buhârî, *Hac*, 92, 93, 95, 101; Müslim, *Hac*, 266, 267, 268, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283; Dârimî, *Menâsik*, 51, 52, 56, 60.

¹¹⁹ Buhârî, *Hac*, 93; Müslim, *Hac*, 266; Dârimî, *Menâsik*, 52; İbn Mende, *Ma rifetü esâmi erdâfi'n-nebi*, s. 48. Üsâme'nin Arafat'tan dönüşte Resûlullah'ın bineğinin arkasındayken işittiğini bildirdiği diğer bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 63; Nesâî, *Menâsik*, 203.

¹²⁰ Bkz. Buhârî, *Hac*, 98; Müslim, *Hac*, 279; Nesâî, *Menâsik*, 207; Dârimî, *Menâsik*, 52; Ahmed b. Hanbel, V, 199, 200, 202, 206. Ancak hadis “nasıl yaptınız” sorusu ile nakledildiği gibi (Müslim, *Hac*, 279; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 63; Dârimî, *Menâsik*, 52; Ahmed, V, 199-200; Beyhakî, *Sünen*, V, 194, 198, No: 9487, 9501) sorudan bahsedilmeksizin de nakledilmektedir (Bkz. Buhârî, *Hac*, 93; Müslim, *Hac*, 266). Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde ise (V, 199-200) Kureyb, Üsâme b. Zeyd'e “Resûlullah'ın terkesinde olduğun gün neler yaptınız? bana anlat” diye sormaktadır.

daha sonra Resûlullah'ın neler yaptığını anlatır dedim. Daha sonra Fazl dedi ki: Resûlullah (Arafat'tan) ayrıldı, insanlar da onunla birlikte ayrıldılar. Resûlullah devesinin yularından tutmaya başladı ve insanlara şöyle seslendi: "Sakin olunuz." Müzdelife'ye ulaşıncaya kadar devesinden indi ve önce akşam namazını, sonra da yatsı namazını birlikte kıldı. Şafak sökünce sabah namazını kıldı. Sonra Müzdelife'de Meş'ari'l-haram yanında vakfe yaptı. Daha sonra Allah Resûlü, devesinin yularını tutarak Müzdelife'den ayrıldı, insanlar da onunla birlikte ayrıldılar. Resûlullah Muhassir mevkiine ulaşınca kadar sık sık "Ey insanlar sakin olunuz" diyordu. Muhassir'e ulaşınca bir miktar durdu ve "Cemerâta atmaya uygun olan büyüklükteki taşları toplayınız" dedi.¹²¹

İbn Abbas ayrıca Vedâ haccı esnasında kardeşi Fazl Resûl-i Ekrem'in bineğinde iken Hz. Peygamber'e bir kadının sorduğu hacla ilgili bir sorusuna Allah Resûlü'nün verdiği cevabı aktarmaktadır. Bu, İbn Abbas'ın şahid olduğu bir hâdise olabileceği gibi, Fazl'ın ona anlattığı ve sahâbî mürseli olarak rivâyet ettiği bir hâdise de olabilir. İbn Abbas'ın söz konusu rivayeti şöyledir:

"Fazl b. Abbas, Resûlullah'ın terkisinde bulunduğu bir esnada Has'am kabilesinden bir kadın soru sormak için Resûlullah'a geldi. Bu sırada Fazl kadına, kadın da Fazl'a bakmaya başladı. Resûlullah Fazl'ın yüzünü eliyle diğer tarafa çevirmeye çalıştı. Kadın Resûl-i Ekrem'e "Hac farızası babama binek üzerinde duramayacak derecede yaşlı ve ihtiyarken erişti. Ben onun yerine hac yapabilir miyim?" diye sordu. Resûlullah da: "Evet" buyurdu. Bu hâdise Vedâ haccında gerçekleşti."¹²²

Diğer taraftan İbn Abbas, Resûlullah ile birlikte yaptıkları bir yolculuk esnasında yaşadıklarını haber verme sadedinde onun kendisine yaptığı unutulmaz tavsiyeleri ise şöyle nakletmektedir:

"Birgün Resûlullah'ın bineğinin arkasında iken Resûlullah: "Ey delikanlı! Sana bazı şeyler öğreteyim. Allah'ın emir ve yasaklarına dikkat et ki, Allah da seni korusun. Allah'ı hiç unutma ki, O'nu her an yanında bulasın. Bir şey

¹²¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 275; Beyhakî, *Sünen*, V, 205, No: 9526; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, XVIII, 273-274, No: 690; Bezzâr, *Müsned*, VI, 104, No: 2163. Daha önce zikredilen rivayetlerde Arafat'tan Müzdelife'ye kadar Üsâme'nin Resûlullah'ın terkisinde olduğu bildirilmiştir. Bu rivayette Üsâme ve Fazl'ın anlattıkları sonraki raviler tarafından birleştirilmiş gibi gözükmektedir.

¹²² Muvatta', *Hac*, 97; Buhârî, *Hac*, 1; Sayd, 24; Müslim, *Hac*, 407; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 25; Nesâî, *Menâsik*, 12; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 33. Demirci bu hadisi iffet eğitimi açısından genişçe ele almıştır (Demirci, "a.g.m.", ss. 998-1001). Hadis, İbn Abbas'tan ayrıca Fazl'dan hiç bahsedilmeksizin sadece kadının sorusu aktarılacak suretiyle de rivayet edilmiştir (Buhârî, *Sayd*, 23; Müslim, *Hac*, 408). Bu konuda, aynı hâdiseyi anlatan ve değişikliğe uğramış gibi gözükken başka rivayetler de vardır. Nesâî İbn Abbas'tan şöyle bir metni nakleder: "Ben Resûlullah'ın bineğindedim. Ona bir adam geldi ve dedi ki: "Yâ Resûlallah! Benim babam yaşlıdır ve henüz hacctemedi. Eğer onu (bineğe) bindirirsem, bineğin üzerinde duramaz. Eğer onu bineğe bağlarsam, emin olamıyorum (endişeleniyorum) ne yapayım? Resûlullah: "Eğer onun borcu olsaydı ödemeyecek miydin?" buyurdu. Adam "Evet ödeyecektim" dedi. Resûlullah: "Babamın yerine hacctet" dedi. (Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 507, No: 5413). Burada Abdullah ile Fazl karıştırılmış gibi gözükmektedir. İbn Mende ise Ubeydullah b. Abbas'tan o, Resûl-i Ekrem'in terkisinde iken bir *adamın* annesinin benzer bir durumunu sorması hakkında bir rivayeti zikreder. (İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 77; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 330). Burada da Fazl ile Ubeydullah karıştırılmış ve soru soran kadın yerine bir erkekten bahsedilmiştir. Ahmed b. Hanbel de benzer bir durumu Abdullah b. Abbas veya Fazl b. Abbas'tan râvinin tereddüdüyle nakletmekte ayrıca annesinin mi yoksa babasının mı durumunu sorduğunda tereddüde yer vermektedir. (Ahmed b. Hanbel, I, 359). Nesâî ise Fazl b. Abbas'tan annesinin ve babasının yerine hacctemesi hakkında farklı rivayetlere yer vermektedir. (Nesâî, *Menâsik*, 13; *Âdâbü'l-kudât*, 10). Bunların bir kısmının farklı olaylar olması da muhtemeldir. Ebû Ümâme'den de hac esnasında Resûlullah'ın bineğinde iken duyduğu iki hadis nakledilir. Ahmed b. Hanbel, V, 266; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, VIII, 215, No: 7867; Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid*, I, 199-200; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ*, 6; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 78.

isteyeceğin zaman Allah'tan iste. Birinden yardım isteyeceksen Allah'tan yardım iste. Şunu iyi bil ki, bütün insanlar bir hususta sana yardımcı olmak için bir araya toplansalar, ancak Allah'ın senin hakkında takdir ettiği kadarıyla sana yardımcı olabilirler. Eğer bütün insanlar sana zarar vermek için bir araya gelseler, ancak Allah'ın senin hakkında takdir ettiği kadar sana zarar verebilirler. Kalemin kadere dair yazdıkları bitmiş ve yazılan sayfalar kurumuştur.¹²³

Bu hâdisenin uzun bir yolculukta mı, yoksa Medine civarında veya şehir içinde bir gezinti esnasında mı gerçekleştiği hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Olayın ne zaman cereyan ettiği de belli değildir. Ayrıca Resûlullah'ın İbn Abbas'la başbaşa kaldıkları bu sırada ona öğrettiklerinin tamamının bu metinde nakledildiğini söylemek mümkün değildir. Bize nakledilen kısım uzun bir konuşmanın sadece bir bölümü de olabilir. Bu rivayete göre Resûlullah, çocuk yaşta olmasına rağmen İbn Abbas'a iman, tevekkül ve takva gibi hususları öğretmiştir. İbn Abbas'ın bu esnada öğrendiklerinin bir bölümünü farklı zamanlarda rivayet etmiş olması da mümkündür. Bu rivayet bize Resûlullah'ın küçük çocuklara da yetişkin bir ferd gibi davrandığını ve onlara ahlâkî ve dinî prensipleri öğrettiğini göstermektedir. İbn Abbas Resûlullah'ın terkinde iken onun kendisine yaptığı başka tavsiyelerinden de bahsetmektedir.¹²⁴

Resûl-i Ekrem seyahatleri esnasında terkinde bulunan kişilere öğretmek istediği bir konu hakkında -diğer zamanlarda olduğu gibi- bazı sorular yöneltmiş, terkindekinin dikkatini çekmek için soruyu tekrarlamıştır. Meselâ Muaz b. Cebel'le yolculuklarında bir müddet yol aldıktan sonra periyotlar halinde soruyu tekrarlamış ve daha sonra buna kendisi cevap vermiştir. Muâz b. Cebel'den nakledilen ve eğitim-öğretim metodu açısından birçok özelliğe sahip olan bu rivayet şöyledir:

“Ben Hz. Peygamber'in terkinde idim ve onunla aramda semerin arka kaşından (yükseklik) başka bir şey yoktu. Resûlullah: “*Yâ Muâz b. Cebel!*” dedi. Ben: “*Lebbeyk yâ Resûlallah ve sa'deyk*” dedim. Sonra biraz yürüdü ve tekrar “*Yâ Muâz b. Cebel!*” dedi. Ben: “*Lebbeyk yâ Resûlallah ve sa'deyk*” dedim. Sonra biraz daha yürüdü ve tekrar “*Yâ Muâz b. Cebel!*” buyurdu. Ben de: “*Lebbeyk yâ Resûlallah ve sa'deyk*” dedim. Resûlullah: “*Allah'ın kulları üzerindeki hakkı nedir bilir misin?*” diye sordu. Ben de: “*Allah ve Resulü daha iyi bilir*” dedim. Resûlullah: “*Muhakkak ki Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, O'na ibâdet etmeleri ve hiç bir şeyi O'na ortak koşmamalarıdır*” buyurdu. Sonra biraz daha yürüdü ve tekrar “*Ya Muâz b. Cebel!*” dedi. Ben de “*Lebbeyk yâ Resûlallah ve sa'deyk*” dedim. Resûlullah: “*Bunu yaptıkları takdirde kulların Allah üzerinde hakkı nedir, bilir misin?*” dedi. Ben de: “*Allah ve Resulü daha iyi bilir*” dedim. Hz. Peygamber: “*Allah'ın onlara azap etmemesidir*” buyurdu. “*Yâ Resûlallah! Bunu insanlara müjdeleyeyim mi?*” dedim, Resûlullah: “*Hayır müjdeleme, yoksa gevşeklik gösterirler*” buyurdu.¹²⁵

¹²³ Tirmizî, *Kıyâme*, 59; Ahmed b. Hanbel, I, 293, 303, 307; İbn Mende, *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 24-26; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 541. Söz konusu hadisin eğitim-öğretim açısından geniş bir değerlendirmesi hakkında bkz. Demirci, “a.g.m.”, ss. 995-998.

¹²⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, I, 130. Bir başka rivayette ise İbn Abbas terkinde iken Resûlullah'ın Abdülmuttaliboğulları'na yaptığı bir duadan bahsedilmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dîmeşk*, LXXIII, 183.

¹²⁵ Buhârî, *Cihâd*, 46; *İstîzân*, 30; *Rikâk*, 37; *Tevhîd*, 1; a.mlf., *el-Edebü'l-müfred*, s. 324-325, No: 943; Müslim, *İmân*, 48-51; Tirmizî, *İmân*, 18; İbn Mâce, *Zühd*, 35; Ahmed b. Hanbel, III, 260-261; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XX, 48, 75, 127, 135-136, No: 81, 140, 255, 256, 273-275; İbn Mende, *İmân*, I, 233-234, 242-243, No: 92, 106-108; *Ma rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 39. Rivayetlerin çoğunda son kısım yoktur.

Rivayetten anlaşıldığına göre Resûlullah'ın Muaz'a söylediklerini o esnada başkaları duymamıştır. Benzer bir diyalog Resûlullah'ın terkisinde bulunduğu bir sırada Huzeyfe b. el-Yemân ile Resûl-i Ekrem arasında da cereyan etmiştir.¹²⁶ Bu rivayette Allah Resûlü Huzeyfe'ye belli zaman aralıklarıyla Muaz hadisindeki gibi iki soru sormuş ve yine cevabı kendisi vermiştir. Mezkûr iki rivayetteki hususları içeren diğer bir diyalog Ebû Hüreyre ile Resûl-i Ekrem arasında bir yolculuk esnasında vuku bulmuş ve Ebû Hüreyre tarafından bize aktarılmıştır.¹²⁷ Buna göre sonraki raviler tarafından şahıslar birbirine karıştırılmamışsa aynı diyalog Resûlullah ile Muaz b. Cebel, Huzeyfe b. el-Yemân ve Ebû Hüreyre arasında da geçmiştir.

Resûl-i Ekrem'in soru-cevap tarzında benzer bir uygulamasını da Ebû Zer nakletmektedir:

“Ben üzerinde kadife örtülü bir eğer olan bir merkebe binmiş olduğu halde Resûlullah'ın terkisinde idim. Bu esnada güneş batmak üzere idi. Resûlullah bana: Ey Ebû Zer! Güneş batınca nereye gidiyor biliyor musun? dedi. Ben de “Allah ve Resulü en doğrusunu bilir” dedim. Resûlullah: “Şüphesiz o kızgın bir pınara batıyor. Arşın altında Rabbine secde etmeye gidiyor. Çıkma vakti geldiğinde Allah ona izin verir ve o çıkıp tekrar doğar...”¹²⁸

Yine Resûlullah'ın söylediklerini iyice ezberlesinler diye terkisinde bulunan şahıslara önce ismiyle hitap ederek dikkatlerini çektiğini ve bundan sonra söyleyeceklerini ifade ettiğini görmekteyiz. Birçok rivayette söz konusu olan bu durumun örneklerinden birini Ebû'd-Derdâ nakletmiştir:

“Ben Resûlullah'ın binitinin arkasında idim. Resûlullah dedi ki: “Ey Ebû'd-Derdâ! Kim samimî olarak Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma şهادet ederse, cennet ona vacip olur.” Dedim ki: “eğer zina etse de, hırsızlık yapsa da mı?” Resûlullah bir müddet yürüdü ve sonra sözünü tekrarladı. Ben de “Zina etse de, hırsızlık yapsa da mı?” dedim. Resûlullah bir müddet yürüdü ve sonra sözünü tekrarladı. Ben de tekrar “Zina etse de, hırsızlık yapsa da mı?” dedim. Bunun üzerine Resûlullah: “Zina etse de, hırsızlık yapsa da ve Ebû'd-Derdâ istemese de” dedi.¹²⁹

¹²⁶ Bezzâr, *Müsned*, VII, 319, No: 2918; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, I, 50. Bu rivayetin Muaz rivayetiyle karıştırılmış olması da muhtemeldir. Hadis başka bir isnadla bilinmemektedir. Heysemî ise ricâlinin sika olduğunu söyler. İbn Mende Resûlullah'ın terkisine binenler arasında Huzeyfe b. el-Yemân'a yer vermemiştir.

¹²⁷ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 85; Ma'mer b. Râşid, *Câmî* (Abdürrezzâk'ın *el-Musannefi* içinde), XI, 283, No: 20547; Ahmed b. Hanbel, II, 309, 520, 525, 535; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, X, 98-99. İbn Mende dışındaki rivayetlerde Ebû Hüreyre “Resûlullah ile birlikte yürüyordum” demektedir. Resûlullah'ın terkisinde olduğuna dair bir ifade yoktur.

¹²⁸ Ebû Dâvud, *Hurûf*, 34; Ahmed b. Hanbel, V, 165; Bezzâr, *Müsned*, IX, 407, No: 4010; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, ss. 41-42. Mezkur kaynaklar Resûlullah ile Ebû Zer arasındaki konuşmanın merkebin üzerinde birlikte yolculuk yaparken cereyan ettiğini bildirirken diğer bazı kaynaklar hâdisenin mescidde cereyan ettiğini bildirmektedir. Buhârî'nin rivayetinde Ebû Zer “Ben güneşin battığı esnada mescidde Resûlullah ile birlikte idim. Resûlullah “Ey Ebû Zer! Güneş nerede batıyor biliyor musun?” dedi” şeklindedir (Buhârî, *Tefsîr Sûre* 36, 1). Müslim'in rivayetinin birinde Ebû Zer'den, Resûlullah mescidde genel olarak “biliyor musunuz” diyerek sormakta, diğerinde “Ey Ebû Zer! biliyor musun” şeklinde, bir diğerinde ise Ebû Zer Resûlullah'a “ve-ş-şemsü tecrî... (Yâsîn, 36/38)” âyetini sormaktadır (Müslim, *İmân*, 250, 251).

¹²⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut ts., s. 197, No: 891; Ahmed b. Hanbel, VI, 442; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 205, No: 2932; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebî*, s. 79; Heysemî, *Mecma' u'z-zevâid*, I, 16. Ebû Yûsuf ve İbn Mende dışında yer alan rivayetlerde Ebû'd-Derdâ'nın Resûlullah'ın terkisinde olduğundan bahsedilmemektedir. Benzer bir diyalog Ebû Zer ile Resûlullah arasında da geçmekte olup bu binek üzerinde değildir. Bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 1; Müslim, *İmân*, 153-154.

Resûl-i Ekrem'in terkinde bulunanlarla yaptığı yolculuklardan yansıyan diğer bir husus ise Resûlullah'ın kendisinin yaptığı, yanındakilere öğrettiği ve tavsiye ettiği dualardır. Bu durum Hz. Peygamber'in yolculuklarında duanın önemli bir yer aldığını da göstermektedir. Bundan dolayı olsa gerek ki, İbn Kayyim Hz. Peygamber'in hayatının farklı yönlerini anlattığı "Zâdü'l-me'âd" adlı eserinin "Resûl-i Ekrem'in Yolculukları ve Yolculuktaki İbadetleri" bölümünde onun sefer esnasındaki dualarına yer vermiştir.¹³⁰ Hayber seferinde Resûlullah'ın isteği üzerine yolculuk boyunca ona hizmet etmek üzere görevlendirilen Enes b. Mâlik, her konakladığında Resûlullah'a Hayber'e ulaşmaya kadar hizmet ettiğini söylemekte ve onun "Allahümme innî eûzü bike mine'l-hemmi vel-hazen, ve'l-aczi ve'l-kesel, ve'l-buhli vel-cübn, ve dala'id-deyni ve ğalebeti'r-ricâl" duasını çokça tekrarladığını duyduğunu ifade etmektedir.¹³¹ Enes b. Mâlik'ten başka Hz. Ali¹³² ve Ebû İyâs¹³³ da Resûlullah'ın terkinde iken öğrendikleri duaları bize aktaran sahâbilerdendir. Yolculuk esnasında Resûlullah'ın katırının bakımını yapan Ukbe b. Âmir ise onun terkinde iken kendisine Kur'an'dan bazı sûreler öğrettiğini bildirmekte ve diğer tavsiyelerini haber vermektedir.¹³⁴

Resûlullah bineğine aldığı şahıslara birlikte seyahatleri esnasında bazı sırlar da tevdi etmiş ve bunları kimseye söylememelerini tembihlemiştir. Hz. Ali'nin yeğeni Abdullah b. Ca'fer bunlardan biridir. Hz. Hasan'ın azatlısı Hasan b. Sa'd, Abdullah b. Ca'fer'den "Bir gün Resûlullah beni terkinde bindirdi ve bana sır olarak bir şey söyledi ki, onu insanlardan hiçbir kimseye söylemem" dediğini nakletmektedir.¹³⁵

Yolculuk sırasında Hz. Peygamber terkinde bulunan kişilere bir şeyler anlatıp bazı tavsiyelerde bulunduğu gibi onların konuşmalarını veya bir şeyler anlatmalarını da istemiştir. O bir defasında câhiliye şiirini çok iyi bildiği anlaşılan Şerîd b. Süveyd'e Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630) şiirlerini okutmuştur.¹³⁶

Resûlullah'ın seyahatleri esnasında beraberinde bulunanların yaptıkları hataları üzerine onların nasıl davranmaları gerektiğini muhatablarını kırmadan ve sükûnetle anlattığı nakledilmektedir. Nitekim Ebû'l-Melîh b. Üsâme b. Umeyr Resûlullah'ın terkindeyken develeri sendelemiş ve Ebû'l-Melîh "Hay burnu sürtülesice aksi şeytan!" demiştir. Bunun üzerine Resûlullah "Böyle deme, çünkü sen böyle deyinince o ev büyüklüğüne ulaşmaya kadar büyür ve "bu deve benim kuvvetimle sendeliyor" der. Sen Bismillâh de. O zaman o bir sinek kadar küçülür" demiştir.¹³⁷

Resûl-i Ekrem'in bazı yolculukları onbinlerce kişi ile birlikte gerçekleşmiştir. Söylenenlerin çok sayıda insana ulaştırılması için bazı metodların geliştirilmesi zorunludur. Resûlullah yolculuk esnasında bir hususu bütün insanlara duyurmak veya öğretmek istediğinde terkinde bulunan kişiye yüksek sesle hitap ederek onların bir araya toplanmalarını temin etmekte ve bundan sonra etrafında toplanan ashâbını

¹³⁰ Bkz. İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, I, 463-464.

¹³¹ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 70-71; Buhârî, *Salât*, 12; *Cihâd*, 75; Müslim, *Hac*, 462.

¹³² Taberânî, *ed-Duâ*, II, 1159-1165; No: 777-788; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, I, 62, No: 175; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 98-99; İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk*, XXX, 94; Ayrıca bkz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI, 51, No: 29401; Ahmed b. Hanbel, I, 128. Hadisi Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel de rivayet etmekte fakat Hz. Ali'nin Resûlullah'ın terkinde olduğuna dair bir ifadeye yer vermemektedirler. Bkz. Tirmizî, *Daavât*, 46; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 74; Ahmed b. Hanbel, I, 97, 115.

¹³³ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, s. 83; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VI, 21; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 21.

¹³⁴ Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVII, 335-336, No: 928.

¹³⁵ Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 68; Ahmed b. Hanbel, I, 204. Demirci bu husustaki rivayetleri sır saklamayı öğretme açısından değerlendirmiştir. Demirci, "a.g.m.", ss. 1005-1006.

¹³⁶ Müslim, *Şi'r*, 1; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 272, No: 26010; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 51-53. Müslim Şerîd'in şiiri bineğin üzerinde iken okuduğunu açıkça belirtmeyen hadislere de yer vermiştir.

¹³⁷ İbn Mende, *Ma'rifetü esâmî erdâfi'n-nebi*, ss. 66-68; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 292; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 194, No: 516; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, VI, 3182, No: 7316.

bilgilendirmektedir. Bunun bir örneği Süheyl b. Beyzâ'dan nakledilmektedir:

“Biz Resûlullah ile birlikte bir seferde idik ve ben de Resûlullah'ın devesinin arkasına binmiştim. Bir ara Resûlullah sesini yükselterek “Ey Süheyl b. Beyzâ!” dedi. Süheyl de “buyur Yâ Resûlellah!” dedi. Resûlullah bunu iki veya üç defa tekrarladı. Süheyl dedi ki: İnsanlar Resûlullah'ın onlara işittirmek istediği bir şeyi söylemek istediğini anladılar. Bunun üzerine arkamızdakiler bize kavuştular ve önümüzdekiler de bizi beklediler. Nihayet hepsi bir arada toplanınca Resûlullah şöyle buyurdu: “Kim Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederse, Allah ona cenneti vacip kılar ve cehennemi ona haram kılar.”¹³⁸

Duyurulanların sadece rivayette yer alanlardan ibaret olmadığı muhtemeldir.

Hiç şüphesiz Resûlullah'ın uzun yolculukları esnasında yanında bulunan kişilerle aralarında cereyan eden daha pek çok diyalog söz konusudur. Ancak sahâbiler hadis rivayet ederken çoğu zaman Allah Resûl'ünün söylediklerini nerede veya hangi konumda ifade ettiğini belirtmemişlerdir. Hz. Peygamber'in bineği üzerinde iken terkisindeki bir kişiye söyledikleri, bazı rivayetlerde bu durum belirtilmeksizin de nakledilmiştir. Dolayısıyla aktarılan hadisler arasında daha bir çoğunun Resûlullah'ın terkisinde iken varid olduğu muhakkaktır. Bu tür bazı hadisler ise Resûlullah'ın terkisinde bulunmak suretiyle olayı bizzat yaşayan kişiler tarafından değil, diğer bir sahâbî tarafından rivayet edilmiştir. Bunların bir kısmının sahâbî mürseli olduğunu, diğer bir kısmının ise Resûlullah'ın söylediklerini işitmiş olan yaya veya kendi bineğindeki diğer sahâbîler tarafından rivayet edilmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Resûlullah'ın hayatının bilhassa Medine döneminde yaptığı yolculuklar önemli bir yer tutmakta olup O'nun hayatının büyük bir kısmı binek üzerinde ve yollarda geçmiştir. Hz. Peygamber'in on yıllık Medine hayatında gazveleri, umreleri ve Vedâ haccı sebebiyle Medine dışında geçirdiği süre neredeyse bir buçuk yıla yaklaşmaktadır. Bazı âyet ve sûreler yolda iken nâzil olduğu gibi, pek çok hadis, yolculuk esnasında vârid olmuştur. Resûl-i Ekrem'in mucizelerinin büyük bir kısmı da yine yolculuklar sırasında zuhur etmiştir.

Resûlullah doğal olarak ve tevazuundan dolayı bazı kimseleri bineğinin terkisine bindirdiği gibi çocukları sevindirmek, mükâfatlandırmak, tebliğ ve tâlim gibi maksatlarla da birçok kişiyi bineğine bindirmiştir. Bilhassa hac menâsikini öğrenmeleri için ömründe bir defa ifa ettiği haccında Resûlullah daha fazla kimseyi bineğine bindirmiştir. Hz. Peygamber'in terkisine bindirmekle şereflendirdiği sahâbeden bazıları bu özellikleri sebebiyle “Redîfû'n-nebî” sıfatıyla tanınmaktadır. Bazı muhaddisler ve siyer müellifleri bu kişilerin isimlerini bir araya getirmeye çalışmışlar ve bunların sayısının kırk civarında olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu isimlerin bir kısmının Resûlullah'ın bineğine bindiklerine dair güvenilir rivayetlere rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Resûlullah'ın aylar süren yolculukları esnasında daha pek çok kişiyi terkisine bindirmiş olması muhtemeldir. Zira yolculukları sırasında onun sıklıkla ashâbından birini

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, III, 466, 467; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, VI, 210, No: 6033, 6034; İbn Mende, *Ma'rifetü esâmi erdâfi'n-nebî*, ss. 58-59; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 630; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, III, 1322, No: 3329; es-Sâlihî, *Sübülül-hüdâ ve'r-raşâd*, VII, 608. İbn Mende hadisi Said b. Salt vasıtasıyla Süheyl b. Beyzâ'dan rivayet ettiği halde metni bu şekilde zikretmiştir. Onun naklettiği rivayetlerden birinde Süheyl b. Beyzâ'nın Resûlullah'ın terkisinde olduğu da açık değildir. Bazı rivayetlerde ise hadisi Said b. Salt Süheyl'in kardeşi Sehl b. Beyzâ'dan nakletmektedir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 174.

terkisine bindirdiğine dair rivayetler mevcuttur. Rivayetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in terkisine bindirdiklerinin çoğunluğunu çocuk ve gençlerin oluşturduğu görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuya dair bazı risâleler ve kitap bölümleri ile birlikte İbn Mende'nin küçük hacimli eseri dışında kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in yolculuklarının çok yönlü araştırılması gerektiğini de göstermektedir.

Hayatının her anını tebliğ ve tebyinle geçiren ve bu hususta hemen her imkânı değerlendiren Resûl-i Ekrem, yolculuk esnasında konaklamalarını, namaz vakitlerini ve istirahat anlarını fırsat bilmiştir. O, terkisine bindirdiği kişilerin kabiliyet, yaş, ihtiyaç, kültür-bilgi durumu, ailevi yakınlık gibi özelliklerini dikkate alarak onlarla sohbet etmiş, onlara dua öğretmiş, tavsiyelerde ve ikazlarda bulunmuş, özel veya genel bilgiler vermiş ve onlarla daha fazla bir arada bulunmuş ve bu esnada söz konusu kişilere çok önemli bilgiler vermiştir. Resûl-i Ekrem'le aynı bineğin üzerinde bulunma bahtiyarlığına sahip olan çocuk, genç veya yaşlı sahâbiler, Yüce Nebî ile aralarında cereyan eden diyalogları bazen bir iftihar vesilesi, bazen de tebliğ zorunluluğu olarak sonraki nesillere aktarmışlar ve bu rivayetler hadis ve siyer kaynaklarında yerini almıştır. Resûlullah'ın kimsenin bineğinin terkisine binmemiş olması da dikkat çekicidir.

Kaynakça

Abâdî el-Hadramî, Abdullah b. Said b. Muhammed (ö. 1410/1989), *Münthe's-sûl alâ vesâilî'l-vusûl ilâ şemâilî'r-Rasûl* (I-IV), Dârü'l-minhâc III. Baskı, Cidde 1426/2005.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef* (I-XI), thk.: Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsne'd* (I-VI), el-Mektebül-İslâmî, V. Baskı, Beyrut 1405/1985.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (I-X), thk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, III. Baskı, Beyrut 1424/2003.

Beyhakî, *Şu'ubü'l-îmân* (I-XIV), thk.: Abdül'alî Abdülhamid Hâmid, Mektebetü'r-rüşd, I. Baskı, Riyad 1423/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık (ö. 292/905), *el-Müsne'd* (I-XVIII), thk.: Mahfûzurrahmân Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık, Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, I. Baskı, Medine 1988-2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869), *el-Câmi'ü's-sahîh* (I-VIII), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, III. Baskı, Beyrut 1409/1989.

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (I-VIII), Neşr.: Muhammed Abdülmüid Hân, Dâiretü'l-meârifî'l-osmâniyye, Haydarâbâd ts.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (ö. 255/868), *es-Sünen* (I-II), thk.: Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb'u'l-'alemî, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1407/1987.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen* (I-IV), thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Ma rifetü's-sahâbe* (I-VII), thk.: Adil b. Yûsuf el-Azzâzî, Dârü'l-vatan li'n-neşr, I. Baskı, Riyad 1419/1998.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî (ö. 307/919), *el-Müsned* (I-XIII), thk.: Hüseyin Selîm Esed, Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, I. Baskı, Şam 1404/1984.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (ö. 182/798), *el-Âsâr*, thk.: Ebû'l-Vefâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (I-IV), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Hafâcî el-Mısrî, Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö. 1069/1659), *Nesîmü'r-riyâz fi Şerhi Şifâi'l-Kâdî İyâz* (I-VI), takdim ve ta'lik: Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1421/2001.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn* (I-IV), kontrol: Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dârü'l-ma'rife, I. Baskı, Beyrut ts.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan (ö. 320/932), *Nevâdiru'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-rasûl* (I-II), thk.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1413/1992.

Heysemî, Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (I-X), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1408/1988.

Hüseyin Algül, "Gazve", *DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi)*, XIII, 488-489, İstanbul 1996.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, (ö. 463/1070), *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (I-IV), thk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-cil, I. Baskı, Beyrut 1412/1992.

İbn Allân Muhammed b. Ali Siddîkî el-Mekkî, *Delîlü'l-fâlihîn li turuki Riyâzi's-sâlihîn* (I-VIII), Dârü'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut ts.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târîhu Dımeşk* (I-LXXX), thk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1415/1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (I-VII), thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, I. Baskı, Riyad 1409/1989.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İzzüddin (ö. 630/1233), *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (I-VIII), thk.: Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihabüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, (ö. 852/1449) *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (I-VIII), thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, I. Baskı, Beyrut 1415/1994.

İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye* (I-V), Muhammed Habiburrahman el-A'zamî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (I-II), thk.: Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Çelebî, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebi, II. Baskı, Beyrut 1375/1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (I-V), thk.: Şuayb el-Arnavut, Abdülkâdir el-Arnavut, Müessesetü'r-risâle, 27. Baskı, Beyrut 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 275/888), *es-Sünen* (I-II), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, y.y., 1395/1975.

İbn Mende, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Abdî el-İsfahânî (ö. 512/1119), *Kitâbün fihi ma'rifetü esâmî erdâfi'n-Nebî*, Müessesetü'r-Reyyân, I. Baskı, Beyrut 1410/1990.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Basrî (ö. 230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ* (I-VIII), thk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1410/1990.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* (I-IV), thk.: Salih Ahmed eş-Şâmî, el-Mektebü'l-İslâmî, II. Baskı Beyrut 1425/2004.

Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin (ö. 845/1442), *İmtâ'ül-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (I-XV), thk.: Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1420/1999.

Mâlik b. Enes, (ö. 179/795), *el-Muvatta'* (I-II), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, y.y., ts.

Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), *el-Câmi'*, (Abdürrezzâk'ın *el-Musannefi* içinde X ve XI. Ciltler), thk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1403/1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî (ö. 261/874), *el-Câmi'ü's-sahîh* (I-V), thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali (ö. 303/915), *es-Sünen* (I-VIII), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-X), thk.: Hasan Abdülmun'im Çelebi, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, Beyrut 1421/2001.

Nihat Yatkın, "Erdâfu'n-Nebî (Hz. Peygamber'in Bineğine Aldığı Sahâbiler) ve Hadis Rivayetinde Katkıları", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 2007, cilt: XI, sayı: 30, ss. 117-128.

Sâlihî eş-Şâmî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 942/1535), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti hayri'l-ibâd* (I-XII), thk.: Mustafa Abdülvahid, Kahire 1418/1997.

Selim Demirci, "Gençlerin Ahlâk Eğitimi Açısından Hz. Peygamber'in Terkisine Aldığı Genç Sahâbiler ve Onlara Tavsiyeleri", *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*, 6-7-8 Ekim 2016, cilt: II, ss. 985-1009.

Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân* (I-II), Kahraman Yayınları, İstanbul 1398/1978.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *Kitâbü'd-duâ* (I-III), thk.: Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1407/1987.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (I-XXV), thk.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, II. Baskı, y.y., 1404/1983.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (I-X), thk.: Târık b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire 1415/1995.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen* (I-X), Ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *el-Megâzî* (I-III), thk.: Martin Cons, Dârü'l-A'lemî, III. Baskı, Beyrut 1409/1989.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm* (I-LII), thk.: Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî, Dârü'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut 1413/1993.

Zirikî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dımeşkî (ö. 1396/1976), *el-A'lâm* (I-V), Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, XV. Baskı, y.y., 2002.

**MOĞOL BASKISI SEBEBİYLE BATIYA GÖÇ EDEN BİR ŞAFİ'Î FAKİHİ
EBÛ ABDİLLÂH MUHAMMED B. MAHMÛD B. MUHAMMED eL-
ISFAHÂNÎ (H.616-688/1219-1289)**

Yrd.Doç.Dr. Yunus AKYÜREK*

Özet

Tarih farklı etkenlerle gerçekleşen çeşitli göç hadiselerine tanıklık etmiştir. Attila, Büyük İskender ve son olarak Cengiz Han yeryüzü hâkimiyeti için harekete geçtiklerinde diğer milletleri de hareketlendirmişlerdir. Küresel boyutlardaki bu büyük istila dalgaları sosyal, kültürel, ekonomik ve psikolojik açıdan göç yolları üzerinde bulunan toplumları derinden etkilemiş ve çoğu zaman topluluk ve fert bazında göç hadiselerinin yaşanmasına neden olmuştur. İslâm dünyasını birinci dereceden etkileyen Moğol istilası bunun örnekleriyle doludur.

Uygun araştırma ve çalışma ortamı bulamayan ilim adamlarının Moğolların henüz ele geçiremediği batı istikametindeki İslâm merkezlerine göç etmeleri ve bu âlimlerin buralarda yürüttükleri ilmî ve kültürel faaliyetler araştırma konusu olabilecek öneme sahiptir. Mâverâünnehr şehirlerinden sonra istilaya uğrayan Horasan'ın İsfahân şehri bu bağlamda mühim bir ilim insanını âdeta Mısır'a hediye etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsfahân, Muhammed b. Mahmûd, Moğol İstilasası, Meşhed-i Şâfi'î, Meşhed-i Hüseyin, Kâhire.

**A Shafi'i Jurist Who Immigrate to West Because of Mongolian Invasion
Abstract**

History has witnessed various immigration events which took place with different factors. When Attila, Great Alexander, and lastly Genghis Khan acted for the dominance of earth, they mobilized the other nations. These large invasion waves on a global dimension deeply affected communities in immigration routes from social, cultural, economic, and psychological aspects often causing immigration of the community and individual. Mongolian invasion, which primarily affected the Islamic world, is an abundant resource of such events.

Scientists who could not find appropriate research and working environment immigrated to the Islamic centres in the west direction that Mongols did not capture. Scientific and cultural activities of these scholars are significant in terms of being a source to be studied. Isfahan city of Khorasan was invaded later than Transoxiana cities and the scholar immigrated from that city to Egypt was like a gift in metaphorical terms.

Key words: Isfahan, Muhammad b. Mahmoud, Mongolian Invasion, Mashhad-i Shafi'i, Mashhad-i Husayn, Kawai.

Giriş

* Yrd.Doç.Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: yunusakyurek@comu.edu.tr

Tarihin önemli kırılma noktalarından olan Moğol İstilasını pek çok açıdan İslâm dünyasını olumsuz yönde etkilemiştir. Ülkeler ve halklar için gerçek anlamda yıkım niteliği taşıyan bu istila İslâm medeniyetinin âdeta yok olmasına neden olmuş, Mâverâünnehr ve Horasan bölgelerinde yaşayan çok sayıda bilim, sanat ve zanaat erbabı tedricen batıdaki İslâm merkezlerine göç etmek zorunda kalmıştır.

Moğol imparatorluğunun kurucusu ve istilanın baş mimarı olan Cengiz Han (d. 21 Ocak 1155) Moğol reisi Yesügay Bahadır'ın oğludur. Asıl adı Timuçin (demirci)'dir. Babasının ölümünün ardından ona bağlı kabileler 13 yaşındaki Timuçin ve ailesini yalnız bırakmış, zor bir dönem (27 yıl) geçiren Timuçin/Cengiz, 1195'ten sonra bölgedeki Moğol kabilelerini bir araya getirmeyi başarabilmiştir. Yine bu tarihten itibaren içte ve dışta verdiği mücadeleleri lehine sonuçlandıran Cengiz doğu ve batı istikametinde ilerleyerek birçok bölgeyi ele geçirmiş, bu bağlamda dönemin belki de en güçlü İslâm devleti olan Hârizmşahlar ile komşu olmuştur. Meşhur Otrar hadisesini bahane eden Cengiz iki sene süren hazırlıkların ardından kendisi ve oğullarının komutasındaki ordularla 1219 tarihinde harekete geçmiş ve Mısır, Hicaz, Yemen ve Suriye'nin bir bölümü dışında bütün İslâm dünyasını işgalle sonuçlanan istilasına Buhara'yı yerle bir ederek başlamıştır.¹

İstilanın ilk sadmelerini bizzat müşahade etmiş ve türlü olumsuzluklarını yaşamış bir Şâfiî fakih olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin bu süreçteki konumu, doğup büyüdüğü İsfahan'ı terk ederek çeşitli İslâm merkezlerine göç etmek zorunda kalması, buralardaki idarî görevleri, ilmî-kültürel faaliyetleri, tehlikenin yaklaşması üzerine ömrünün kalan kısmını geçireceği Mısır'a uzanan yolculuğu ve yine burada ilim adamı vasfıyla ortaya koyduğu çalışmalar, yetiştirdiği talebeler vb. faaliyetleri dönemin panoramasını ortaya koyması açısından önemlidir.

Müellifin hayatına geçmeden önce doğup yetiştiği İsfahân hakkında², Moğolların şehri ele geçirdikleri 633/1235-36 yılına kadar kısa bilgi vermekte fayda vardır. Çünkü şehrin demografik yapısı, ilmî-kültürel durumu, konuşulan diller, sosyal yapı ve siyasi gelişmeler toplumu olduğu kadar İsfahânî'yi de çok yönlü etkilemiş olmalıdır.

İsfahân, İran platosuna hayat veren Zâyenderûd ırmağının solunda, Yehûdiyye şehrine takriben iki mil uzaklıktaki eski Gaba (Gay, Gey) şehrinin bulunduğu ovaya kurulmuştur.³ Yahuda krallığının başkenti Kudüs'ü ele geçirerek bu devlete son veren Buhtunnasr'dan (M.Ö.586) kaçıp İran'a sığınan yahudiler tarafından kurulan Yehûdiyye şehrinin⁴ yakınlarına inşa edilen İsfahân; uzun asırlar İran menşeli

¹ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'l-Târîh* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Beyrut 1997, X, 358-360; İbn Ebî Usaybi'a, Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus el-Hazrecî, *'Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'* (thk. Nizâr Rızâ), Beyrut ts., s.466; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dimaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî), Beyrut 1993, XLIII, 26-28, XLIV, 22-54, XLV, 186; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer el-Karşî el-Basrî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Ali Şîrî), Beyrut 1988, XVII, 79-80; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed, *Divânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-'Arabi ve'l-Berber ve men 'Asarahum min zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şehâde, III, 660, Beyrut 1988; Mustafa Kafalı, "Cengiz Han", *DİA*, Ankara 1993, VII, 367-368.

² Çalışmada kelimenin TDV İA (DİA)'daki kullanımı olan اصْفَهَان esas alınmıştır. Bkz. Özgüdenli, Osman Gazi, "İsfahan", *DİA*, Ankara 2002, XXII, 497-502. Bazı kaynaklarda bu kelime اصْفَهَان olarak da geçmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhâlim el-Harrânî, *en-Nebevât* (thk. Abdülaziz b. Sâlih), Riyad 2000, II, 647; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr fi'l-Tefsîr*, Beyrut 2000, I, 16; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa), Beyrut 2000, V, 9.

³ Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer, *el-Buldân*, Beyrut 2000, s.85; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 497.

⁴ Karaman, M. Lütfullah, "Filistin", *DİA*, Ankara 1996, XIII, 90.

Ahameniş/Birinci Pers İmparatorluğu (M.Ö.550-330, Part İmparatorluğu M.Ö.247-M.S.224), Sâsânî/İkinci Pers İmparatorluğu (M.S.224-651) ve yaklaşık iki asır kadar da Yunan asıllı siyasî erklerin (Büyük İskender İmparatorluğu M.Ö.330-323, Seleukos Devleti M.Ö.323-63) hâkimiyetinde varlığını sürdürmüştür.

İslâm öncesi dönemde şehir nüfusunun önemli bir kısmı Ârî-Zerdüştî idi.⁵ Sâsânîler döneminde ise İsfahân'da önemli sayıda yahudinin yaşadığı bilinmektedir. XII. yüzyıla gelindiğinde buradaki Yahudi nüfusunun 15.000 civarında olduğu görülür. Müslüman, Yahudi ve Zerdüştî nüfusun dışında ayrıca Ortodoks Ermeniler de İsfahân'da ikamet ediyorlardı. Bunlar Şah I. Abbas tarafından Azerbaycan'dan getirilmiş ve nehrin doğusuna düşen Culfa mahallesinde iskân edilmişlerdi.⁶

İslâmî döneme gelindiğinde İsfahân'ın fethinin Halife Ömer zamanında gerçekleştiği görülür (23/644). Hz. Ömer, Irak cephesi komutanlarından Abdullah b. Budeyl b. Verkâ' el-Huzâ'î'yi İsfahân'ı ele geçirmesi için görevlendirdi. Ya da bölgenin önemli komutanlarından olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye bir yazı ile Abdullah b. Budeyl'i İsfahân'ı fetihle vazifelendirmesini emretti. Abdullah, Ceyy ve Yehûdiyye şehirlerini sulh ile fethetti, ardından da İsfahân'ı ele geçirdi.⁷

Ya'kûbî (ö.292/904) kendi zamanında nüfusun çeşitli unsurlardan meydana geldiğini, Arapların azınlık olduğunu, çoğunluğu ise dihkân⁸ eşrafından olmak üzere Acemlerin/İranlıların teşkil ettiğini kaydeder. Yine eserinde Kûfe ile Basra'dan buraya gelip yerleşen çeşitli Arap kabilelerin (Sakîf, Temîm, Benî Dabbe, Huzâ'a, Benî Hanîfe, Benî Abdî'l-Kays vd.) isimlerini verir.⁹

Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde İsfahân valisi, Irak genel valisi tarafından atanmaktaydı. Abbâsî merkezî otoritesinin zayıfladığı dönemlerde Dülefler¹⁰, Saffârîler ve kısa süre de olsa Sâmânîler gibi hânedanların kontrolüne giren İsfahân, IV./X. yüzyılın başlarında Ziyârîler ve hemen ardından da Büveyhîler'in eline geçti. Bu dönemde önemli ilmî-kültürel gelişmeler kaydeden şehirde İbn Miskeveyh¹¹ gibi tanınmış edip ve âlimler yaşamıştır.

Şehir V./XI. yüzyıl başlarında Kâkûyîler'in hâkimiyetine girdiyse de bir süre sonra Gazneli Mahmud tarafından ele geçirildi. Fakat onun vefatını (421/1030) fırsat bilen Kâkûyî hükümdarı Alâuddevle, Gazneli Mes'ûd'a bağlılık şartıyla idareyi yeniden eline aldı. Alâuddevle'nin himâyesinde çalışmalarını yürüten İbn Sinâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'î* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi eserlerini İsfahân'da kaleme almıştır. Karahanlılara ve Gaznelilere üstünlük sağladıktan sonra Irak-ı Acem (Batı İran) üzerine askeri harekâtlarını yoğunlaştıran Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, bu bağlamda İsfahân'ı kuşattı (437/1045-46). Kâkûyî hükümdarı Ebû Mansûr Ferâmerz yüklü miktarda haraç verip itaat arz edince kuşatmayı kaldırdı. Ancak 442/1050'de İsfahân'ı yeniden kuşatarak sulh yoluyla ele geçirdi (443/1051). Tuğrul Bey, fetihden sonra halktan üç yıl boyunca vergi alınmamasını emretmiş, ayrıca şehrin imar faaliyetleri için 500.000 dinar harcamıştır. Sultan Melikşah'ın, çocukluğunu geçirdiği ve babası Sultan Alparslan tarafından 458/1065'te kendisine ikta olarak verilen İsfahân'ı başkent yapmasıyla şehirde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Melikşah, evvela Hanefî öğrencilere mahsus Medrese-i Celâlî'yi (Medrese-i Melikşâhî, Nizâmîyye-i İsfahân) inşa ettirdi ki veziri

⁵ Ya'kûbî, *el-Buldân*, s.85.

⁶ Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 498.

⁷ Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut 1988, s.304-305.

⁸ Sâsânîler ve bazı İslâm Ortaçağ devletlerinin idarî teşkilâtında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamında kullanılan kavram. Bkz. Sümer, Faruk, "Dihkân", *DİA*, Ankara 1994, IX, 289.

⁹ Ya'kûbî, *el-Buldân*, s.85-86.

¹⁰ Serinsu, Ahmet Nedim, "Dülefler", *DİA*, Ankara 1994, X, 21.

¹¹ Bayraktar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, Ankara 1999, XX, 201-208.

Nizâmülmülk'ün ve kendisinin naaşı bu medresenin haziresine defnedilmiştir (485/1092). İran cami mimarisinin en önemli örneklerinden addedilen İsfahân Cuma Camii de (Mescid-i Cuma) bu döneme aittir. İsfahân, Sultan Melikşah'ın öldürülmesinin (1092) ardından çıkan taht kavgaları ve batınilerin yıkıcı faaliyetleriyle bir süre çalkalandı. Bir cinayet şebekesi olan bâtıniler gerçekleştirdikleri suikastlar dışında İsfahân Cuma Camii'ni ve meşhur kütüphanesini de yaktılar (510/1116). Fetret dönemi mücadelelerinde Sultan Melikşah'ın küçük oğlu Sencer, yeğeni Mahmûd'u Sâve Savaşı'nda mağlup ederek itaat şartıyla onu başşehri İsfahân olacak olan Irak Selçuklu Devleti'nin başına getirdi. Hükümdarı olduğu Büyük Selçuklu devletinin merkezini ise Merv'e nakletti (512/1118). Böylece İsfahân eski önemini hızla kaybetmeye başladı.¹²

Yaklaşık seksen yıl kadar Irak Selçuklularının toprağı olan İsfahân'ın; müellifin çocukluk ve gençlik çağlarında Hârizmşahlar devleti sınırları içerisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Dönemin hükümdarı Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Sultan II. Tuğrul'u mağlup edip öldürünce Irak Selçuklu Devleti inkıza uğradı (590/1194). Tekiş, İsfahân'ın idaresini Irak ümerâsından Kutluğ İnanç'a bıraktı. Ardından da bu göreve torunu Erbus'u getirdi.¹³

Hârizmşah Tekiş'in ölümünden sonra yerine oğlu Alâeddin Muhammed hükümdar oldu. Gur sultanı Şehâbeddin Muizzüddin ve ardından Gıyâseddin Şemseddin ile girdiği mücadele sebebiyle Muhammed'in yaklaşık sekiz yıl boyunca İsfahân ile ilişkisi kesildi. Şehir daha sonra İldenizliler'in eline geçti. Alâeddin Muhammed, doğuda Gurlu ve Karahıtay tehdidini bertaraf ettikten sonra batıya yönelerek İsfahân ve Irâk-ı Acem'e hâkim olabildi.¹⁴

İsfahân'nin doğduğu yıllarda Abbasi halifesi Nâsır Lidînillâh'tır (575-622/1180-1225).¹⁵ Hârizmşah Muhammed, Halife Nâsır ile mücadelede o kadar ileri gitti ki ulemâdan fetva aldıktan sonra; Mekke emiri ile Hârizmşahlar'ın Bağdat'taki vekilini öldüren ve muhaliflerini öldürtmek için İsmâîlî fedailerini kullanmakla itham ettiği Nâsır'ın adını hutbeden çıkarttı ve kendi taraftarı olan Seyyid Alâ Tirmizi'nin halifeliliğini ilân etti. Muhammed, Bağdat üzerine askeri bir hareket düzenlediyse de yolda uğradığı tabii bir felaket neticesi geri dönmek zorunda kalmıştır.¹⁶

Tarihte derin izler bırakan Moğol istilası İsfahân'nin çocukluk dönemine tekabül etmektedir. Otrar Hadisesi'ni (1218) bahane eden Cengiz Han yaklaşık iki yıl süren bir hazırlıktan sonra 1219 yılının sonlarına doğru Hârizmşahlar topraklarına girdi. Mâverâünnehir'in müstahkem şehirleri birer birer düşerken karşı koyan yerler korkunç katliamlara maruz kalmıştı. Otrar, Sığnak, Hucend gibi Buhara ve Semerkant da Moğolların eline geçti. Kuvvetlerini şehirlere dağıtan Alâeddin Muhammed, Devletâbâd civarında Moğol ordusuyla çarpıştıysa da canını zor kurtardı. Mâzenderan yoluyla gittiği Hazar Denizi'nin güneydoğu sahillerine yakın Âbeskûn adalarından birine sığındı; orada hastalanarak öldü (Şevval 617/Aralık 1220).¹⁷

¹² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 638-641; Kazvîni, Zekerıyya b. Muhammed, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'İbâd*, Beyrut ts., s.413; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, nşr. Dûru'l-Kütüb, Kahire 2002, XXVI, 280, 286-287, 378-382; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 499.

¹³ Taneri, Aydın, *Harezmsahlr*, Ankara 1993, s.28-29; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 500.

¹⁴ Taneri, *Harezmsahlr*, s.31-37; Yazıcı, Nesimi *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara 2002, s.357-358; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya 1994, IX, s.41-42; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 499.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 442 - X, 401.

¹⁶ Taneri, *a.g.e.*, s.38-39; Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri*, s.361; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, IX, 46; Taneri, Aydın, "Hârizmşahlr", *DİA*, Ankara 1997, XVI, 229.

¹⁷ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXVII, 250, 252; ; Zehabi, *Siyer*, XXII, 327; İbn Haldûn, III, 660, VII, 717-725; Taneri, *a.g.e.*, s.40-43; Yazıcı, *a.g.e.*, s.363-369.

Kaynaklarda müellifin babası; dönemin sultanının İsfahân nâibi (nâib-i sultan) olarak geçmektedir.¹⁸ Söz konusu sultan, Alâeddin Muhammed'in vefat etmeden önce yerine hükümdar olarak bıraktığı (617/1220) Celâleddin b. Muhammed b. Tekiş'tir (1220-1231). Düzenlediği bir işret meclisinde çıkan tartışma sonrası İsfahân şahnesi¹⁹ İbn Harmil'i evine giderek öldüren kardeşi Gıyâseddin Pîr-Şâh'ı kadiya teslim etmiş olması²⁰ bu bilgiyi teyit eder.

Celâleddin'in İran topraklarında İsfahân'ı merkez ittihaz ettiğini söyleyebiliriz. 1227'de İsfahân'dan gönderdiği bir elçi aracılığıyla, Azerbaycan'da hüküm süren veziri Şerefü'l-Mülk'e Bağdat yolunda İsmâilî tacirlerle hareket eden bir Moğol elçisini derdest etme görevini vermiştir.²¹

İçte; babaanesi Terken Hâtun, eşi, kardeşleri, Türk emîrleri, valileri, dışta ise Hind prensleri (1221-1224), Abbasi halifesi Nâsır (1224), Gürcüler (1226), Abazalar (1226) İsmâilîler (1227), Azerbaycan'ı tehdit eden göçebe Türkmenler (1227) ve Eyyûbiler (1228) ile mücadele etmek zorunda kalan Celâleddin Hârimzşah, en önemli düşmanı olan Moğolları 1228'de Dam(e)gan'da bozguna uğrattı.²²

Fakat hemen akabinde İsfahân yakınlarında meydana gelen savaşta geri çekilen Moğol ordusunu takip ederken pusuya düştüğü için ağır kayıplar verince Lûristan'a çekilmek zorunda kaldı (625/26 Ağustos 1228). Ağır kayıplar veren Moğol ordusu da toparlanmak gayesiyle Mâverâünnehr'e döndü. Celâleddin'in öldüğünü düşünen İsfahân halkı, yeni bir hükümdar seçmek üzere istişare etmeye başladı. Ancak Celâleddin, yaklaşık bir hafta sonra bir Ramazan bayramı günü İsfahân'a gelerek dağılan askerlerini yeniden bir araya getirmeyi başardı.²³

Gürcü ve Kıpçaklar'ı bozguna uğratan (626/1229) Celâleddin bundan sonra stratejik bir hata yaptı ve bir Eyyûbî şehri olan Ahlat'ı kuşattı. Fakat Ahlat'ı halkın açıklıktan ölmesine sebebiyet verecek şekilde uzun bir süre kuşatıp alınca bu durum İslâm dünyasında tepkiye yol açtı. Yine o, Eyyûbî sultanı Melik Eşrefin eşi, iki erkek kardeşi ve şehir komutanını da esir almıştı. Durum değerlendirmesi yapan Anadolu Selçuklu hükümdarı Alaeddin Keykûbad ile Melik Eşref onunla mücadele etmeye karar verdiler. Celâleddin, Erzincan civarında yer alan Yassıçimen'de yapılan savaşını kaybetti (627/1230).²⁴

Bu arada Moğol hükümdarı Ögedey, Çin ve Hârimzşahlar devletlerinin kaldırılmasına karar vermiş, bu amaçla Çermagun Noyan'ı büyük bir ordunun başında Mâverâünnehr'e göndermişti. Celâleddin, Hoy şehrinde Alaeddin Keykûbad ile Melik el-Eşref'e yardım çağrısı yaptıysa da olumlu karşılık bulamadı. Yaptığı istişarede silahsızların Diyarbakır'da bırakılmasına, silahlıların ise kendisi ile beraber İsfahân'a

¹⁸ İbn Kâdî eş-Şühbe, Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dımeşkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye* (thk. Abdulalim Han), Beyrut 1986, II, 200; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab* (Mahmûd el-Arnâvut), Beyrut 1986, VII, 710; Zirikî, Hayrûddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımeşkî, *el-A'lâm*, yy. 2002, VII, 87; Nuveyhız, Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm ve Hatte'l-Asri'l-Hâzir*, Beyrut 1988, II, 632.

¹⁹ Bir şehir veya bölgenin emniyet ve asayişinden sorumlu askeri vali. Bkz. Merçil, Erdoğan, "Şahne", *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 292.

²⁰ Taneri, *Harezşahlar*, s.129.

²¹ Taneri, *a.g.e.*, s.71. Şerefü'l-Melik, onun Tebriz'deki veziridir. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 397, 412.

²² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 410-412; Zehebî, *Siyer*, XXII, 241; Taneri, *a.g.e.*, s.85; Yazıcı, *İslâm Devletleri*, s.369-370; Doğuştan Günümüze, IX, 50-53; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 500; Taneri, Aydın, "Celâleddin Hârimzşah", *DİA*, Ankara 1993, VII, 248-250.

²³ Taneri, *a.g.e.*, s.78, 86; Yazıcı, *a.g.e.*, s.371; Doğuştan Günümüze, IX, 50-53; Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 500. İbnü'l-Esir hadiseyi biraz farklı rivayet eder. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 429.

²⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 416; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâ'iz-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1994, V, 81, 332; Nuveyrî, XXVII, 285-286; XXIX, 163; Zehebî, *Târîh*, XLV, 14, 36; İbn Kesîr, X, 440-441, XVII, 180-181; İbn Haldûn, V, 159-161.

gitmesine karar verdi. Ancak Âmid hâkimi, sultanı Anadolu seferine teşvik etti. Bunun üzerine sultan Celâleddin İsfahân'a gitmekten vazgeçti ve Âmid'e yöneldi. Fakat o ve ordusu Bargiri-Ahlat yolunun aşağısında, Dicle köprüsü kenarında baskına uğradı ve birçoğu imha oldu. Celâleddin Meyyâfârikîn (Silvan) taraflarındaki dağlara sığınmayı başardysa da burada halk tarafından yakalanarak -Ahlat'ta yakınıını öldürdüğü birisi tarafından- öldürüldü (1231).²⁵

Onun ölümüyle Hârizmşahlar devleti de tarihe karıştı. İsfahân ve diğer İran şehirleri savunmasız kalınca İsfahân 633/1235-36 tarihinde Moğollar tarafından istila edildi.²⁶

Babası bir âsilzâde (Dülefler hanedana mensup, sultan nâibi) olan Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî; siyasî, idarî ve sosyal anlamda tam bir kaosun yaşandığı bu dönemde Moğolların istilasına kadar doğup büyüdüğü İsfahân'ı terk etmemiştir. Çünkü henüz önemli kararlar veremeyecek kadar genç yaştadır. Fakat istiladan sonra şehirde yaşananlar, muhtemelen ilim ehlinin şehri terk ederek batı istikametine göç etmesine yol açınca o da Irak, Anadolu, Şam ve Mısır'daki önemli İslâm medeniyet merkezlerine seyahatlerde bulunmak zorunda kalmıştır.

Doğumu, Künyesi Ve Lakapları

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İran'ın önemli şehirlerinden olan İsfahân'da dünyaya geldi (616/1219).²⁷

Künyesi Ebû Abdillâh²⁸, lakabı Şemsüddin²⁹, nisbeleri ise el-İsfahânî³⁰, el-Kâdî³¹ ve eş-Şâfi'î'dir.³² Bazı kaynaklarda şeceresi Muhammed b. Mahmûd b.

²⁵ Kazvîni, *Âsâr*, s.492; Zehebî, *Siyer*, XXII, 329; Taneri, *a.g.e.*, s.88-89; Yazıcı, *a.g.e.*, s.371; Doğuştan Günümüze, IX, 54-55.

²⁶ Özgüdenli, *a.g.m.d.*, XXII, 500.

²⁷ İbn Teymiyye, *Nebevât*, II, 647; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut 1974, IV, 38; Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyüddîn, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (Mahmûd Muhammed et-Tanâhi-Muhammed el-Hulvî), y.y., 1992, VIII, 102; İbnü'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Kavâ'idü ve'l-Fevâidü'l-Usûliyyeti ve mâ Yettebi'uhâ mine'l-Ahkâmî'l-Fer'iyye* (Abdulkerim el-Fazîlî), y.y., 1999, I, 169; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *Tahrîru'l-Menkül ve Tezhîbu 'İlmi'l-Usûl* (thk. Abdullah Hâşim), Katar 2013, s.83; Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât* (Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Sayda ts., I, 240; Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin, *Husnü'l-Muhâdarati fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Mısır 1967, I, 542; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VII, 710; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhâli ilâ Tahkiki'l-Hakkî min 'İlmi'l-Usûl* (thk. Şeyh Ahmed), y.y., 1999, I, 46; Kehhâle, Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râğîb, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut ts., XII, 8; Nuveyhız, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, II, 632; Şankî, Ahmed b. Mahmûd b. Abdülvehhâb, *el-Vasfu'l-Münâsibi li Şer'i'l-Hükmi*, Medine 1995, s.126; Şubkî, Sâlih er-Rakab-Mahmûd, *Dirâsâtu'n fi't-Tasavvufi ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyyeti*, Gazze 2006, s.397.

²⁸ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dımaşkî, *el-Iber fi Haberi Men Çaber* (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd), Beyrut ts., III, 367; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân* (thk. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1997, IV, 157; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; Sübkî, Ebu'l-Hasen Takiyüddîn Ali b. Abdî'l-Kâfi b. Ali İbn Yahyâ, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1995, I, 72; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632; Şankî, *el-Vasf*, s.126; Dekverî, Muhammed Dembî, *el-Kit'atu mine'l-Edillerti'l-Erba'a*, Medine 2000, s.62; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

²⁹ Zehebî, *el-Iber*, III, 367; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 38; Yâfi'î, *Mir'âtu'l-Cinân*, IV, 157; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; Takiyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 240; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdarat*, I, 542; İbnü'n-Neccâr, Takiyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr* (thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd), Riyad 1997, I, 424; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-Konstantînî Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütübî ve'l-Funûn*, Bağdat 1941, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632; Şankî, *el-Vasf*, s.126; Dekverî, *el-Kit'a*, s.62; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

³⁰ Zehebî, *el-Iber*, III, 367; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 38; Yâfi'î, *Mir'ât*, IV, 157; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 424; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632; Şankî, *el-Vasf*, s.126; Dekverî, *el-Kit'a*, s.62; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

Muhammed b. Abbâd el-'İclî³³ bazılarında ise Abbâd geçmeksizin el-'İclî nisbesiyle³⁴ verilir. Muhammed'den sonra gelen 'Abbâd kelimesi bazı kaynaklarda 'Ayyâd es-Selmânî şeklinde geçer ki³⁵ buradaki 'Ayyâd kelimesi bir hata neticesi bu şekilde yazılmış olmalıdır. Kelimenin temel kaynaklarda 'Abbâd el-'İclî³⁶, 'Abbâd el-Kâfi³⁷, 'Abbâd el-Kâdî³⁸, 'Abdî'l-Kâfi³⁹, 'Abbâd es-Selmânî⁴⁰ ya da 'Abbâd el-İsfahânî⁴¹ şeklinde geçmesi bu durumu teyit eder. Anlam bakımından da 'Abbâd kelimesi doğru gözükmektedir.

İsfahânî'nin yukarıda verilen şeceresinde yer alan 'Abbâd el-'İclî'den sonra nisbet edildiği son kişi Ebû Dülef Kâsım b. İsâ el-'İclî'dir. İyi eğitilmiş, şair ve musikîşinas bir şahsiyet olan Ebû Dülef, aynı zamanda Me'mûn dönemi Abbâsî kumandanlarından. Merkezi Kerec olan Dülefler hanedanı; 210/825-284/897 arasında Burc, Dînever Hemedan, Nihâvend, İsfahân ve civarında hüküm sürmüştür.⁴²

Tahsil Hayatı

Ebû Abdillâh el-İsfahânî, İsfahân'ın Şâfi'î fukahâsındandı.⁴³ Bu durum soyu ile alakalı olmalıdır. Nitekim büyük dedesi 'Abbâd el-'İclî'nin nesebi Ebû Dülef eş-Şâfi'î'ye dayanır.⁴⁴ Ayrıca "eş-Şâfi'î" onun nisbeleri arasında da yer alır.⁴⁵

İlim tahsiline İsfahân'da babasının teşvikiyle başlamış, ondan ilim tahsil etmiştir.⁴⁶ Bazı kaynaklarda onun, babasının sağlığında İsfahân'da bütün ilimlerde akranlarından daha üst seviyede bir öğrenim gördüğü aktarılır.⁴⁷ Ailesinin statüsü dikkate alındığında bu durum doğal karşılanmalıdır.

İsfahân'da Sünnîler, İslâmî dönemin ilk dört asrında çoğunluğu oluşturuyorlardı. Bunların ise önemli bir kısmı Hanbelî mezhebiniydi. IV./X. asrın sonlarına gelindiğinde Şâfiîler'in sayısında artış görülür. Öyle ki V./XI. yüzyıl ortalarından itibaren nüfusun önemli bir kısmı Hanefî ve Şâfi'î mezhebiniydi. Yine bu

³³ Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83.

³⁴ Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8; Şankîti, *el-Vasf*, s.126.

³⁵ Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el Mısri, *Cüz'ün min Şerhi Tenkîhu'l-Fusûl fi 'İlmi'l-Usûl* (Hamza b. Hüseyin), Mekke 2000, I, 48; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8; Şankîti, *el-Vasf*, s.375.

³⁶ İbn Teymiyye, *Nebevât*, II, 647; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 199; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 424; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710.

³⁷ Takiyuddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, I, 72; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhiz, *Mu'cem*, II, 632; Şankîti, *el-Vasf*, s.126; Rakab-Şubki, *Dirâsât*, s.397.

³⁸ İbn Teymiyye, *Nebevât*, II, 647; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 424; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710.

³⁹ Zehebî, *el-Iber*, III, 368; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9.

⁴⁰ Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100.

⁴¹ Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 371.

⁴³ Dûsûrî, *Tarhîb* b. Rabîân, *Mu'cemu'l-Müellifâti'l-Usûliyyeti's-Şâfi'iyyeti'l-Mebûseti fi Keşfi'z-Zunûn ve İzâhu'l-Meknûn ve Hediyeti'l-Ârifin*, Medine 2004, s.335.

⁴⁴ İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 199; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Serinsu, *a.g.md.*, X, 21.

⁴⁵ Takiyuddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, I, 72; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhiz, *Mu'cem*, II, 632; Rakab-Şubki, *Dirâsât*, s.397.

⁴⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710.

⁴⁷ Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8; Şankîti, *el-Vasf*, s.126, 375; Dûsûrî, *Mu'cemu'l-Müellifât*, s.335.

⁴⁸ Takiyuddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, I, 72, 153.

⁴⁹ İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhiz, *Mu'cem*, II, 632.

yüzyıldan itibaren Şâfîiler ve Hanefiler arasında zaman zaman birbirlerinin mahallelerini yakıp tahrip etmeye kadar varan mezhep kavgaları yaşanmaya başladı.⁴⁸

Suyûtî, “İsfahânî” mahlaslı meşhur müellifleri sıralarken onu ilk sırada zikreder.⁴⁹ Alanında uzman olduğu ilim dalları; mantık, usûl (usûlu’-d-în/kelâm, usûlu’-fıkıh), cedel ve hilâf⁵⁰ olarak verilmektedir.⁵¹ Aynı zamanda o Arap dilinde (nahiv), edebiyat ve şiirde de mütehasstı.⁵² Birçok ilimde söz sahibi olduğu için kendisine “allâme⁵³” unvanı verilmiş, “imâm ve âlim⁵⁴” vasıflarıyla zikredilmiştir. Kaynaklar onu; usûl-i fıkıh alanında “zirve isim⁵⁵” ve “benzerlerini geride bırakan imam⁵⁶” olarak kaydeder.

Bazıları onun fıkıh, sünnet, sahabe ve tabiundan gelen haberler hususunda bilgisinin az olduğunu kaydetse de⁵⁷ “*el-Kavâ'id*” isimli eseri müellifin bu ilimlerde de yeterli olduğunu gösterir. Yine onun usûl ilmindeki haklı şöhreti ve kendi zamanında bu alanın en iyisi olması⁵⁸ diğer ilim dallarında sahip olduğu yetkinliğini gölgelemiştir, denilebilir. Ayrıca farklı coğrafyalarda başarıyla yürüttüğü kadılık vazifesi ancak sahip olduğu sağlam usûl bilgisiyle ve fıkıhtaki yetkinliğiyle izah edilebilir.

Moğollar İsfahân’ı ele geçirince genç yaşında önce Bağdat’a⁵⁹ ardından da Anadolu’ya göç etmek zorunda kaldı.⁶⁰ Bağdat’ta fıkıh alanında eş-Şeyh Sirâcuddin el-Hiraklî’den, diğer ilimlerde ise eş-Şeyh Tâcuddin el-Urmevî’den istifade etti. Sonra Anadolu’ya geçerek eş-Şeyh Esiruddin el-Ebherî’ye talebe oldu, ondan cedel ile felsefe okudu.⁶¹

Bir süre sonra Halep’e geldi.⁶² Halep’te, Tuğril el-Muhsinî ve başkalarından hadis dinledi.⁶³ 650/1252’den sonra Şam’a geldi. Fakihlerle ilmî münazaralarda bulundu.⁶⁴

⁴⁸ Özgüdenli, *a.g.md.*, XXII, 498. Şâfîîler ve Sünnîler arasındaki yaşanan problemler zamanla yerini Şii-Sünnî mücadelesine bırakmıştır. Bkz. Özgüdenli, aynı yer ve sayfa.

⁴⁹ Suyûtî, *Buğye*, II, 231.

⁵⁰ İlm-i hilâf, pratik olarak fıkıh ve fıkıh usûlüyle ilgili olduğu gibi teorik olarak da cedel ve münazara ilimleriyle ilgilidir. Bu sebeple hilâf ilmi çok defa cedel ve münazara ile karıştırılır ve birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmür. Bkz. Özen, Şükrü, “Hilâf”, *DİA*, Ankara 1998, XVII, 528.

⁵¹ Karafî, *Cüz*, I, 48; Zehebî, *el-İber*, III, 367; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 348; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi’î, *Mir’ât*, IV, 157; Tâcuddin es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 100; İbnü’l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, I, 424; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Nuveyhız, *Mu’cem*, II, 632; Şankitî, *el-Vasf*, s.126; Dekverî, *el-Kit’u*, s.62; Düsürî, *Mu’cemu’l-Müellifât*, s.335.

⁵² Zehebî, *el-İber*, III, 367; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi’î, *Mir’ât*, IV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 371; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 201; İbnü’l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; Suyûtî, *Husnü’l-Muhâdarat*, I, 542; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, I, 424; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Kehhâle, *Mu’cem*, XII, 8.

⁵³ Zehebî, *el-İber*, III, 367; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 348; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi’î, *Mir’ât*, IV, 157; İbn Kesîr, XIII, 371; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Şankitî, *el-Vasf*, s.375.

⁵⁴ İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

⁵⁶ Suyûtî, *Husnü’l-Muhâdarat*, I, 542.

⁵⁷ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 201.

⁵⁸ Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Tâcuddin es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 100.

⁵⁹ Karafî, *Cüz*, I, 48; Tâcuddin es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 100; Kehhâle, *Mu’cem*, XII, 7.

⁶⁰ Takiyuddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 153; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200; Ziriklî, *A’lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu’cem*, II, 632.

⁶¹ Takiyuddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 153; İbn Kâdi eş-Şühbe, II, 200; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Suyûtî, *Husnü’l-Muhâdarat*, I, 543; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, I, 424; Kehhâle, *Mu’cem*, XII, 7.

⁶² Tâcuddin es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 100.

⁶³ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

⁶⁴ Zehebî, LI, 348; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; İbn Kesîr, XIII, 371; Takiyuddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; Ziriklî, *A’lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu’cem*, II, 632.

Şahsiyeti

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî fazileti ile şöhret bulmuştur.⁶⁵ Dindar, zeki, helal ve haramı gözeten, tarafsız, saygın ve üstün ahlak ve fazilet sahibi bir kişiydi. Çok ibadet ederdi, murakabe ehliydi, güzel bir akideye sahipti. Heybetli idi, devlet idarecileri üzerinde hakkaniyet noktasında otoriter idi. İdareciler ondan tam anlamıyla korkarlardı. Hakkı yerine getirir, zulme engel olmaya çalışırdı. Bu hususta anlatılanlar vardır. Rivayete göre Kûs şehri hâcibi bazı şer'î konulara itiraz etmişti. Bunun üzerine hâcibi çağırılmış ve kırbaçlamıştır. Bu hususlarda çok katı idi. Dersinde vakurdu.⁶⁶

Kadılık Ve Müderrislik Vazifeleri

a. Kadılığı

Kaynaklarda kendisine açık bir şekilde “kâdî” unvanı verilmiştir.⁶⁷ Tahsil hayatını tamamlayan Muhammed el-İsfahânî, Şam deneyiminden sonra (650/1252) sırasıyla Menbic⁶⁸, Kûs⁶⁹ ve Kerek⁷⁰ şehirlerinde kadılık vazifesi yürüttü.

Menbic kadılığı noktasında Zehebî'de; “Nâsirîler döneminde (في الأيام الناصرية) Menbic kadılığını yürüttü.”⁷¹, bazı kaynaklarda ise “Nâsir döneminde (في أيام الناصر) Menbic'de kadılık yaptı”⁷² şeklinde geçer ki, doğru olan Zehebî'nin aktardığı bilgidir. Çünkü burada meşhur Abbasi halifesi Nâsir Lidînillâh kastediliyorsa (575-622/1180-1225)⁷³, Nâsir'in vefat tarihi esas alındığında İsfahânî'nin (d.616/1219) Menbic'e kadı olarak atandığı esnada yaklaşık 6-7 yaşlarında olması gerekir ki, bu mümkün değildir. Doğru olan; İsfahânî'nin dönemin “en-Nâsir” lakaplı meşhur hükümdarı Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (567-589/1171-1193) kurduğu, sonraları “Nâsirîler” olarak nitelenen Eyyûbîler devleti döneminde kadılık yaptığıdır. Bu devletin 1171-1250 tarihleri arasında Mısır, Ortadoğu, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da hüküm sürdüğü⁷⁴ göz önüne alındığında müellifin Menbic kadılığını bu devletin yıkılışına doğru ya da yıkıldıktan bir süre sonra yürüttüğü sonucuna varılabilir.

Bazı kaynaklarda ise herhangi bir zaman tahdidi olmaksızın Haleb'e geldiği ve Menbic kazasının kadılığını yürüttüğü geçmektedir.⁷⁵

⁶⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 348; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; *İbn Kesîr*, XIII, 371; Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

⁶⁶ Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Dûsûrî, *Mu'cemu'l-Müellifât*, s.335.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Nebevât*, II, 647; Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Zirikî, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632; Rakab-Şubki, *Dirâsât*, s.397.

⁶⁸ Günümüzde Türkiye sınırının (Karkamış'ın) 40 km. güneyinde, Haleb'in en büyük ilçesi.

⁶⁹ Mısır'ın Saîd bölgesinde yer alan ve Nil nehrine kıyısı olan Kûs şehri, stratejik bir noktada bulunuyordu ve doğal olarak bu durum onu her devirde önemli kılıyordu. Mesela Fâtımîler döneminde kara yoluyla Kûs şehrine getirilen mallar oradan gemilerle başkent Fusta'ta taşınırdı. Bkz. Seyyid, Eymen Fuâd, “Fâtımîler”, *DİA*, Ankara 1995, XII, 236.

⁷⁰ Ürdün'de, Lut gölünün 15 km. doğusunda, 1000 m. rakımlı Kerek platosunun oldukça sarp bir yerinde takriben M.Ö. 3000 yılında kurulmuştur. Kalesiyle ünlüdür. Bkz. Bilge, Mustafa L., “Kerek”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 278.

⁷¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349.

⁷² Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38. Nuveyhız, benzer bilgi verir. Ancak kelimeyi Menic olarak kaydeder. Bkz. Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 442 - X, 401.

⁷⁴ Şeşen, Ramazan, “Eyyûbîler”, *DİA*, Ankara 1995, XII, 20-31.

⁷⁵ Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; Takiyuddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, I, 72; Suyûtî, *Buğye*, I, 240;

Menbic'ten ayrılarak Mısır'a hareket eden Isfahânî, ülkenin Sa'îd bölgesinde (güneyinde) yer alan ve Nil nehrine kıyısı bulunan Kûs şehri kadılığına atandı.⁷⁶ Bu dönemde Mısır Eyyübî hanedanı Eyyübî ordusundaki Türk asıllı azatlı emirler tarafından tasfiye edilmiş, böylece Mısır topraklarında Memlûklülere devleti kurulmuştur.⁷⁷ Bazı kaynaklarda bu husus daha tafsilatlı ele alınmıştır. Buna göre o, Kahire'ye gelmiş, kâdî'l-kudât Tâcuddîn İbn binti'l-E'azz tarafından Kûs kazası kadılığına getirilmiş ve görevini layıkıyla ifa etmiştir.⁷⁸

Kûs, Isfahânî'nin buraya geldiği tarihlerde Endülüs ve Kuzey Afrika'dan gelen hacıların konakladığı başlıca şehirlerden birisiydi. Âlimlerin ilimlerini talep edenlere aktarmak gayesiyle yerleştiği şehirde çok sayıda medrese, eğitim kurumu ve mescit mevcuttu. Şehirde çeşitli ilim dallarında pek çok âlim, edebiyatçı ve şair yetişmiştir.⁷⁹

Isfahânî, Kûs kadılığının ardından kaynaklarda belirtilmeyen sebeplerle Ürdün'e gitmeye karar verdi. Kalesiyle meşhur Kerek şehrinin kadılığını uzun süre yürüttü.⁸⁰ Ancak daha sonra tekrar Mısır'a döndü ve buraya yerleşti.⁸¹

Farklı bir rivayete göre o, Kûs'tan Mısır'a kaçmış, bu esnada yirmi dirhem borç almış ve bununla azık edinmiştir.⁸² Kadılık vazifesini ifa ettiği Kûs şehrini niçin borç alarak kaçarcasına terk ettiği hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat buradan hareketle büyük bir sorunla karşılaştığı söylenebilir. "Mısır'a kaçtı" ifadesinden; bugünkü Mısır'ın güneyine tekabül eden Sa'îd bölgesinde yer alan Kûs'tan o gün için ülkenin asıl merkezi addedilen Fustat/Kahire istikametine hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Kûs'tan Kerek şehrine geçtikten sonra yeniden Mısır'a dönmesi ve buraya yerleşmesi⁸³ muhtemelen Moğolların Bağdat'ı işgal etmesiyle (1258) alakalıdır. Müellifimiz, diğer birçok âlimin yaptığı gibi güvenli bölge olarak değerlendirdiği Mısır'a göç etmeyi uygun görmüştür. Çünkü Mısır ülkesi, Akdeniz ve Tih Çölü gibi Moğol ordularının alışık olmadığı doğal engellere sahipti.

es-Sübkî, onun Kahire'ye geldiğinde ve buranın idarecilerinden türlü övgülere nail olduğunu kaydeder.⁸⁴ İbn Teymiyye ve İbnü'n-Neccâr'a göre o, Kahire'ye yerleşmiş ve burada da kadılık yapmıştır.⁸⁵

b. Müderrisliği

Ebü Abdillâh el-Isfahânî, çeşitli yerlerde kadılıktan sonra Mısır medreselerinde müderrislik de yapmıştır. Kûs kadılığını yürütürken aynı zamanda halktan talep edenlere çeşitli dersler vermiştir.⁸⁶ Fakat Kûs'taki bu faaliyetinde

Zirikli, *A'lâm*, VII, 87.

⁷⁶ Karafî, *Cüz'*, I, 48; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Takiyuddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; Zirikli, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632; Şankitî, *el-Vasf*, s.126.

⁷⁷ Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 90.

⁷⁸ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; İbnü'l-'Imâd, *Şezerât*, VII, 710; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdarat*, I, 543; Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8.

⁷⁹ Ebu'l-Bekâ', Salih b. el-Hüseyn el-Caferî el-Hâşimî, *Tahcîlün min Harfi't-Tevrâti ve'l-İncil* (thk. Mahmud Abdurrahman Kadah), Riyad 1998, I, 30.

⁸⁰ Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Zirikli, *A'lâm*, VII, 87.

⁸¹ Karafî, *Cüz'*, I, 48; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi'i, *Mir'ât*, IV, 157; İbn Kesîr, XIII, 371; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbnü'l-'Imâd, *Şezerât*, VII, 710; Zirikli, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632.

⁸² Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 101.

⁸³ Zehebî, *el-İber*, III, 368; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 101.

⁸⁴ Takiyuddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 153.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Nebevât*, II, 647; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 424.

⁸⁶ Hâşimî, *Tahcîl*, I, 30; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 390; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdarat*, I, 543.

herhangi bir medrese adı geçmediği gibi kendisi için “müderriş” sıfatı da kullanılmamaktadır. Meşhur olan şudur ki o, Kahire’ye yerleşmiş ve müderriş sıfatıyla hayatının sonuna kadar Kahire medreselerinde öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur.⁸⁷

Kerek’ten Mısır’a döndükten sonra Kahire’de, vezir es-Sâhib Behâüddîn Ali b. Muhammed tarafından 654/1255’te Amr b. el-Âs Camii yakınlarında inşa ettirilen es-Sâhibiyyetu’l-Behâiyye,⁸⁸ Meşhed-i Şâfi’î ve Meşhed-i Hüseyin medreselerinde dersler verdi.⁸⁹ Bazı rivayetlere göre o, sırasıyla Meşhed-i Hüseyin ve Şâfi’î’de müderriş oldu. Talebesi eş-Şeyh Takiyyuddîn el-Kuşeyrî Şâfi’î’deki tedris faaliyetlerini yürütmeye başlayınca “*Toprağın altı üstünden daha hayırlıdır.*” diyerek müderrişliği bıraktı.⁹⁰ İbn Kesîr, onun başka medreselerde de müderrişlik yaptığını kaydeder, fakat isim zikretmez.⁹¹

Talebeleri

Ebû Abdillâh Muhammed el-İsfahânî, Kûs’ta ilim okutan âlimler arasında zikredilir.⁹² Kûs halkı, kendisinden bu anlamda istifade etmiştir.⁹³

En önemli öğrencilerinden olan Şeyhülislâm Takiyyuddîn el-Kuşeyrî İbn Dakîku’l’îd onun Kûs’taki derslerine katılırdı.⁹⁴

Ancak o, müderriş vasfıyla en verimli yıllarını Mısır’da geçirmiştir. Buradaki ilmî faaliyetleri hakkında Şeyh Tâcuddîn el-Fezârî şunları söyler:

“*Kahire’de usûl ilminde onun benzeri yoktu.*”

İbnu’z-Zemlekânî aynı konuda şöyle der:

“*O, usûl-i fıkıh ilmine önem verdi, insanlar da bu ilimlerle meşgul oldu. Talebeler ilim elde etmek için onun yanına gelirdi.*”⁹⁵

İsfahânî, vefatına kadar Kahire medreselerinde ders okutmuştur.⁹⁶ Mısırlılar (halk) kendisinden ilim tahsil etmiş, talebeler ilim için ona yönelmişlerdir.⁹⁷

Ehl-i Sünnet’e özgü bir eğitim metoduna sahip olduğu söylenebilir. Mesela felsefe okumak isteyen bir talebeye: “Şerî ilimleri hakkında iyice özümsemeden hayır!” diyerek onu bundan men etmesi âdetiydi.⁹⁸

Yine onun bu çizgiye olduğu şu örnekten anlaşılabilir.

Evlıyanın kerametine inanırdı. Bir keresinde bir talebesi ona şöyle dedi: “*Efendim, bu ümmet içinde su üzerinde yürüyen ve havada uçanların olduğu doğru mudur?*” Ona şu cevabı verdi: “*Ey oğulcuğum! Allah bu ümmete Peygamberini (s.a.s)*

⁸⁷ Takiyyüddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72; İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, I, 424.

⁸⁸ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Nuveyhız, *Mu’cem*, II, 632.

⁸⁹ Zehebî, LI, 349; Zehebî, *el-Iber*, III, 367; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi’î, *Mir’ât*, IV, 157; İbn Kesîr, XIII, 371; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Kehhâle, *Mu’cem*, XII, 8; Nuveyhız, *Mu’cem*, II, 632; Şankîtî, *el-Vasf*, s.126.

⁹⁰ Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 101; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200.

⁹¹ İbn Kesîr, XIII, 371; Şankîtî, *el-Vasf*, s.126.

⁹² Hâşimî, *Tahcîl*, I, 30.

⁹³ Suyûtî, Husnü’l-Muhâdarat, I, 543.

⁹⁴ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 101; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710;

⁹⁵ İbn Kâdi eş-Şühbe, II, 201.

⁹⁶ Karafî, *Cüz’*, I, 48.

⁹⁷ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, LI, 349; Zehebî, *el-Iber*, III, 368; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi’î, *Mir’ât*, IV, 157; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 101; İbn Kesîr, XIII, 371; İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, II, 200; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Kehhâle, *Mu’cem*, XII, 8;

⁹⁸ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, VIII, 101.

ikram etmiştir. Bu sebeple ümmetin velilerini nübüvvet ve risalet makamına nispet etme! Fakat olağanüstü hallerden dilediğini onlara nispet edebilirsiniz!”⁹⁹

el-İsfahânî kadılık ve müderrislik yaptığı süre zarfında meşhur öğrenciler yetiştirdi. Bazıları şunlardır: ‘Alemuddîn el-Birzâlî talebeleri arasında yer alır. O ve diğer talebeleri kendisinden hadis yazdılar.¹⁰⁰ Hibetullâh b. Abdillâh b. Seyyidî'l-Küllî'l-Kâdî Ebu'l-Kâsım Behâüddîn el-Kıfî (d.597, 600 ya da 601) Sa'îd bölgesi âlimlerindendi. İlmi ile âmil bir imamdı. Kûs'a geldi ve buranın kadısı olan Şemsüddin el-İsfahânî'den usûl okudu.¹⁰¹

İsmail b. Hibetillâh b. Ali b. es-Sanî'a ilim tahsili için Kahire'ye gitti. Orada Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin gözetiminde usûl, hilâf, mantık ve cedel okudu. Hocasının yanından yıllarca ayrılmadı.¹⁰² Sübkî'nin belirttiğine göre Muhammed b. Ahmed b. Osman b. İbrahim el-Kinânî usûl ilmini “*el-Mahsûl*” şârihi olan eş-Şeyh Şemsüddin Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî'den okudu.¹⁰³

Benzer şekilde Diyâr-ı Bekr Sûr kadısı ‘Allâme Tâcuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali b. Ömer es-Sincârî el-Hanefî'nin yıllarca Şam ve Mısır'da öğrenim gördüğü, Şam'da uzun bir süre kaldıktan sonra Kahire'ye geldiği ve burada ‘allâme Şemsüddîn Muhammed el-İsfahânî ve diğer âlimlerden çeşitli dersler okuduğu kaynaklarda zikredilir.¹⁰⁴

Eserleri

Muhammed el-İsfahânî, usûlu'l-fıkıh, usûlu'd-dîn, ilm-i hilâf ve mantıkla ilgili telif veya şerh türü eserler yazmıştır.¹⁰⁵ Eserleri Arapça olarak kaleme almıştır. Çünkü Farsça ve Türkçe'nin konuşulduğu Hârizm'de Arapça ilim dili idi. Farsça XII. yüzyıldan itibaren ilmî sahadaki yaygınlığını arttırsa da Arapça bu alandaki üstünlüğünü muhafaza etmiştir.¹⁰⁶ Ebû Abdillâh el-İsfahânî de ilmî geleneğe uyararak eserlerini Arapça olarak kaleme almıştır.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

Kitâbu'l-Kavâ'id fi'l-'Ulûmi'l-Erba'a: Dört ilme (usûl-i fıkıh, usûl-i dîn/kelâm, hilâf ve mantık) dairdir¹⁰⁷ ki bu eserlerinin en güzeli olarak vassfedilir.¹⁰⁸ Bir iddiaya göre o eserine bazı furû' meseleleri de dâhil etmek istedi ama buna gücü yetmedi. Çünkü o mezhep fikhında derin bilgi sahibi değildi. Rivayete göre o kitab-ı taharettan

⁹⁹ Tâcuddîn es-Sübkî, VIII, 102.

¹⁰⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

¹⁰¹ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 390.

¹⁰² Safedî, Salahaddîn Halil b. Aybek, *A'vânu'l-'Asr ve A'vânu'n-Nasr* (thk. Ali Ebû Zeyd vd.), Beyrut 1998, I, 529.

¹⁰³ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, IX, 97.

¹⁰⁴ İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağriberdî b. Abdillâh ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts., XII, 162.

¹⁰⁵ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425.

¹⁰⁶ Tanerî, *Harezmsahlar*, s.129-130.

¹⁰⁷ Esirüddîn el-Endelüsî, *el-Bahrul-Muhît*, I, 16; Zehebî, *el-Iber*, III, 367; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Yâfi'i, *Mir'ât*, IV, 157; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 101; İbn Kesîr, XIII, 371; Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72, 153; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Dekverî, *el-Kit'a*, s.62; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397. Suyûtî'de bu eserin ismi “الفرائد” olarak geçmektedir ki (bkz. Suyûtî, *Buğye*, I, 240) burada bir istinsah hatası olduğu muhakkaktır. Çünkü o, başka bir eserinde kelimeyi doğru kaydetmiştir. Bkz. Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdarat*, I, 542.

¹⁰⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1359; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87.

kitab-ı hayzın sonuna kadar olan bahislere dair bir şeyler yazmış ve burada durmuştur.¹⁰⁹

Gâyetu'l-Matlab: Mantık ilmi üzerine telif ettiği eseridir.¹¹⁰

Nuveyhız onun için diğer kaynaklarda geçmeyen “müfessir” sıfatını kullanır ve “*el-Câmi' beyne't-Tefsîri'l-Kebîr ve'l-Keşşâf*” isimli eseri ona atfeder.¹¹¹ Muhtemelen o, tefsir sahibi olan Mahmûd el-İsfahânî ile karıştırılmıştır.¹¹²

Şerhlerinden bazıları ise şunlardır:

*el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'Ilmi'l-Usûl*¹¹³: İbn-i Hatîb er-Rey Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî'ye (Fahrüddin er-Râzî) ait “*el-Mahsûl*” adlı fıkıh usûlüne dair eserin şârihlerindedir.¹¹⁴ Kaynaklara göre bu şerhte hiçbir kitapta yer almayan pek çok nakle yer verir, faydalı bilgilerle doludur, hacimlidir¹¹⁵ ve gerçekten değerli bir eserdir. Öyle ki pek çok kimse bu eseri İsfahânî'nin en güzel eserlerinden birisi olarak değerlendirir. Gerçi bu çalışmasında el-Karâfî'nin “*Nefâ'isu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*” isimli şerhinden oldukça istifade etmiş, pek çok yerde ona ait tespitleri kitabına aktarmış, bu alıntıları Arapçaya profesyonel bir üslup ve gerekli düzenlemelerle uyarlamıştır. Dolayısıyla övgüyü asıl hak eden el-Karâfî'dir.¹¹⁶ Yine o, bu şerhi telif ederken Şâfi'î âlimlerinden usûlcü ve mantıkçı Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed Sirâcuddîn el-Urmevî'nin (594-682/1198-1283) “*et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*” isimli eserinden de faydalanmıştır.¹¹⁷ Bununla birlikte onun *el-Mahsûl* şerhinde, sorulara cevap verme noktasında zayıf kaldığı iddia edilir.¹¹⁸ İsfahânî'nin *el-Mahsûl*'un şerhini tamamlamaya ömrü vefa etmemiş, “*Kitâbu'l-Kiyâs*” bölümünde kalmıştır. Bu eserin dört cildi Ezher kütüphanesinde.¹¹⁹

Bunların dışında İbn Teymiyye, ona ait birtakım akâid metinlerini *Mütünü'l-Akâidetü'l-İsfahânî/ Şerhu'l-Akâidetü'l-İsfahânî*^{120/ el-'Akâidetü'l-İsfahâniyyetu} olarak isimlendiren eserinde şerh etmiştir. Sonunda Mahmûd Şükrî el-Âlûsî hattıyla yapılan bir açıklama vardır. Buna göre adı geçen Şemsüddin el-İsfahânî'nin 749'da vefat eden,

¹⁰⁹ İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201.

¹¹⁰ Zehebî, *el-Iber*, III, 367; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Yâfi'î, *Mir'ât*, IV, 157; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425; İbnü'l-'Imâd, *Şezerât*, VII, 710; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Dekverî, *el-Kit'a*, s.62.

¹¹¹ Nuveyhız, *Mu'cem*, II, 632.

¹¹² Suyûtî, *Buğye*, I, 240.

¹¹³ Bu ismi kendisi vermiştir. Bkz. Karafî, *Cüz'*, I, 48; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83.

¹¹⁴ Esîrüddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, I, 16; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 100; İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali eş-Şâfi'î, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâcî'l-Vusûl*, Beyrut 1999, s.171; İbn Kesîr, XIII, 371; Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 72, 153; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id*, I, 169; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 200; Şankitî, *el-Vasf*, s.126; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdarat*, I, 542; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425; İbnü'l-'Imâd, *Şezerât*, VII, 710; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46, 313; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Şankitî, *el-Vasf*, s.126, 375; Dekverî, *el-Kit'a*, s.62; Düsürî, *Mu'cemu'l-Müellifât*, s.335; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397. Fıkıh usulü ve kelâm ilminin temel kaynaklarından addedilen bu eserin diğer şerhleri ve şârihleri için bkz. Koca, Ferhat, “*el-Mahsûl*”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 392.

¹¹⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, LI, 349; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, s.171; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 425; Şevkânî, *İrşâd*, I, 313.

¹¹⁶ Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 101; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83.

¹¹⁷ Ziriklî, *A'lâm*, VII, 166; Koca, Ferhat, “İsfahânî, Muhammed b. Mahmud”, *DİA*, Ankara 2000, XXII, 51.

¹¹⁸ İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201.

¹¹⁹ İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, s.171; İbn Kâdî eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Koca, “İsfahânî, Muhammed b. Mahmud”, *DİA*, XXII, 51.

¹²⁰ Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

tercümesi ileride gelecek olan Şemsüddin (Mahmûd) b. Abdirrahman el-İsfahânî olmadığını dikkat çekilmektedir.¹²¹

İsfahânî, 688/1289 yılında Receb ayının 20'sinde Salı gecesi 72 yaşında (70'ini aşmış¹²²) Kahire'de vefat etti¹²³, Karâfe'ye defnedildi.¹²⁴ 678/1279'da vefat ettiğine dair bir rivayet de vardır¹²⁵ ancak meşhur olan birincisidir.

Sonuç

Tarihin belki de en acımasız istila hareketi olan Moğol İstilasası sebebiyle Mâverâünnehr ve Horasan'dan batı istikametine gerçekleşen zorunlu göçlerin İslâm kültür ve medeniyetine verdiği zararlar kapsamlı bir araştırma konusudur. Hadiseye İslâmî ilimler ve dönemin âlimleri açısından yaklaşıldığında istilayı bütün olumsuzluklarıyla yaşayan Mâverâünnehr ve Horasan ulemâsının, ilmin ve ilim adamının izzetinin korunması, İslâmî ilimlerin muhafazası ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması noktasında batıdaki henüz işgale uğramayan İslâm merkezlerine gerçekleştirdikleri göçler İslâm kültür ve medeniyeti açısından büyük önem arz etmektedir.

İslâm bilim tarihinde isminden çokça söz ettiren Mısırlı âlimlere her türlü imkânı sağlayan Eyyûbüleri ve Memlûklüleri de bu noktada anmak gerekir. Bilhassa Memlûklü sultanlarının verdikleri destek sayesinde Mısır'ı ikinci vatanları addeden bu âlimlerin bilimsel faaliyetleri, telif ettikleri eserler, kurdukları medreseler ve yetiştirdikleri talebeler Fâtımilerden sonra Mısır ekolünün Sünnileşmesini sağlamış ve onu beynelmilel seviyeye taşımıştır. Bu bağlamda Endülüs'ten Mâverâünnehr'e varıncaya İslâm dünyasının hemen her yerinden pek çok talebenin Mısır'a ilim tahsili için geldiği görülür. Yine Osmanlı Devleti de dâhil olmak üzere bazı İslâm devletlerinin önemli problemlerini çözüme kavuşturmak için Mısırlı âlimlerden fetva istediği bilinmektedir.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî bu süreçte yer alan tanınmış âlimlerindendir. Onun İsfahân'dan Mısır'a uzanan hayat çizgisi aslında Bizans İmparatoru Justinianos'un 529'da Atina Felsefe Okulu'nu kapatmasıyla İran'a sığınan ilim ve fikir insanları ile aynı doğrultudadır. İsfahânî de tarihte kendisiyle aynı kaderi paylaşan ilim insanları gibi göç ettiği yerlere bilgi, müşahede ve deneyimlerini taşımış, yine buralardaki mevcut ilmî birikim ve gelenekten istifade ile alanında mukayeseye dayalı yaklaşımlarda bulunarak farklı açılımlar getirebilmiştir. Bu durum doğu ile batı İslâm dünyası arasındaki mevcut ilmî-kültürel nüansları minimize ederken iki dünyanın usul, kaynak, yorum ve bakış açılarını birbirine yaklaştırmıştır.

Şâfiî mezhebinin kurucusu olan İmam-ı Şâfiî'nin hayatının son beş yılını Mısır'da yoğun ilmî faaliyetlerle geçirmesi ve burada vefat ederek Karâfe'ye defnedilmesi (29 Receb 204 / 19 Ocak 820) Mısır'da Şâfiî mezhebinin yaygın hale gelmesinde belirleyici olmuştur. Bir Şâfiî âlimi olan Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin Mısır'daki Şâfiî medreselerinde müderrislik yapması, talebe yetiştirmesi ve

¹²¹ Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

¹²² Yâfiî, *Mir'ât*, IV, 157.

¹²³ Karafî, *Cüz*, I, 48; İbn Teymiye, *Nebevât*, II, 647; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 349; Zehebî, *el-Iber*, III, 368; Safedî, *el-Vâfi*, V, 9; Kütübî, *Fevât*, IV, 38; Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, VIII, 102; İbn Kesir, XIII, 371; Takıyyuddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, I, 72; 153; Merdâvî, *Tahrîr*, s.83; Suyûtî, *Buğye*, I, 240; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdarat*, I, 543; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, I, 424; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 710; Şevkânî, *İrşâd*, I, 46; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 87; Nuveyhuz, *Mu'cem*, II, 632; Şankitî, *el-Vasf*, s.126; Dekverî, *el-Kıt'a*, s.62; Dûsûrî, *Mu'cemu'l-Müellifât*, s.335; Rakab-Şubkî, *Dirâsât*, s.397.

¹²⁴ İbn Kâdi eş-Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II, 201; Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 8.

¹²⁵ İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, s.171.

önemli eserlerini burada kaleme alması mezhebin bu coğrafyadaki yaygınlığı ile doğru orantılıdır.

Bibliyografya

- BAYRAKTAR, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, Ankara 1999, XX, 201-208.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut 1988.
- BİLGİ, Mustafa L., "Kerek", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 278.
- DEKVERÎ, Muhammed Dembî, *el-Kit'atu mine'l-Edillerti'l-Erba'a*, Medine 2000.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya 1994, I-XV.
- DÜSÜRÎ, Tarhîb b. Rabîân, *Mu'cemu'l-Müellifâti'l-Usûliyyeti's-Şâfi'iyyeti'l-Mebûseti fî Keşfi'z-Zunûn ve İzâhu'l-Meknûn ve Hediyeti'l-Ârifin*, Medine 2004.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (thk. Sıdkı Muhammed Cemîl), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Beyrut 2000, I-X.
- EBU'L-BEKÂ', Salih b. el-Hüseyn el-Caferî el-Hâşimî, *Tahcîlün min Harfi't-Tevrâti ve'l-İncîl* (thk. Mahmud Abdurrahman Kadah), Riyad 1998, I-II.
- İBN EBÎ USAYBÎ'A, Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus el-Hazrecî, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etbbâ'* (thk. Nizâr Rızâ), Beyrut ts.
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed, *Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arabi ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halîl Şehâde, II, 613, Beyrut 1988.
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1994, I-VII.
- İBN KÂDÎ EŞ-ŞÜHBE, Takiyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed ed-Dimeşkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti* (thk. Abdülalîm Han), Beyrut 1986, I-IV.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer el-Karşî el-Basrî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Ali Şirî), Beyrut 1988, I-XXI.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrîberdî b. Abdillâh ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts., I-XVI.
- İBN TEYMİYYE, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *en-Nebevât* (thk. Abdülaziz b. Sâlih), Riyad 2000, I-II.
- İBNÜ'L-ESİR, Ebu'l-Hasen 'Izzuddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Beyrut 1997, I-X.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb* (Mahmûd el-Arnâvut), Beyrut 1986, I-XI.
- İBNÜ'L-LAHHÂM, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Kavâ'idü ve'l-Fevâidü'l-Usûliyyeti ve mâ Yettebi'uhâ mine'l-Ahkâmi'l-Fer'iyye* (Abdulkerim el-Fazîlî), y.y., 1999.
- İBNÜ'N-NECCÂR, Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr* (thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd), Riyad 1997, I-IV.
- İSNEVÎ, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali eş-Şâfi'î, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Beyrut 1999.
- KAFALI, Mustafa, "Cengiz Han", *DİA*, Ankara 1993, VII, 367-368.
- KARAFÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el Mısırî, *Cüz'ün min Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fî 'Ilmi'l-Usûl* (Hamza b. Hüseyin), Mekke 2000, I-II.
- KARAMAN, M. Lütfullah "Filistin", *TDV İA*, Ankara 1996, XIII, 90.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh el-Konstantînî Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, Bağdat 1941, I-VI.
- KAZVİNÎ, Zekeriyya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut ts.

- KEHHÂLE, Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râğıb, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut ts., I-XIII.
- KOCA, Ferhat, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmud", *DİA*, Ankara 2000, XXII, 511.-----, "el-Mahsûl", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 392.
- KÜTÜBÎ, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut 1974, I-IV.
- MERÇİL, Erdoğan, "Şahne", *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 292.
- MERDÂVÎ, Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman, *Tahrîru'l-Menkûl ve Tezhîbu'l-İlmi'l-Usûl* (thk. Abdullah Hâşim), Katar 2013.
- NUVEYHİZ, Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm ve Hatte'l-'Asri'l-Hâzır*, Beyrut 1988, I-II.
- NUVEYRÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, nşr. Dûru'l-Kütüb, Kahire 2002, I-XXXIII.
- ÖZEN, Şükrü, "Hilâl", *DİA*, Ankara 1998, XVII, 528.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi "İsfahan", *DİA*, Ankara 2002, XXII, 497-502.
- SAFEDÎ, Salahaddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa), Beyrut 2000, I-XXIX.-----, *A'yânu'l-'Asr ve A'vânu'n-Nasr* (thk. Ali Ebû Zeyd vd.), Beyrut 1998, I-V.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, "Dülefler", *DİA*, Ankara 1994, X, 21.
- SEYYİD, Eymen Fuâd, "Fâtımiler", *DİA*, Ankara 1995, XII, 236.
- SUYÛTÎ, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât* (Muhammed Ebu'-Fazl İbrâhîm), Sayda ts., I-II.-----, *Husnû'l-Muhâdarati fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire* (Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Mısır 1967, I-II.
- SÜBKÎ, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyuddîn, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Muhammed el-Hulv), y.y., 1992, I-X.
- SÜBKÎ, Takiyuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdi'l-Kâfi b. Ali İbn Yahyâ, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1995, I-III.
- SÜMER, Faruk, "Dihkân", *DİA*, Ankara 1994, IX, 289-290.
- ŞANKİTÎ, Ahmed b. Mahmûd b. Abdilvehhâb, *el-Vasfu'l-Münâsibi li Şer'i'l-Hükmi*, Medine 1995.
- ŞEŞEN, Ramazan, "Eyyûbiler", *DİA*, Ankara 1995, XII, 20-31.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûli ilâ Tahkiki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl* (thk. Şeyh Ahmed), y.y., 1999, I-II.
- ŞUBKÎ, Sâlih er-Rakab-MAHMÛD, *Dirâsatun fi't-Tasavvufi ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyyeti*, Gazze 2006.
- TANERİ, Aydın, *Harezmsahlar*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.-----, "Hârizmsahlar", *DİA*, Ankara 1997, XVI, 229.-----, "Celâleddin Hârizmsah", *DİA*, Ankara 1993, VII, 248-250.
- YÂFİ'Î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Mir'âtu'l-Cinân ve 'Ibretu'l-Yakzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân* (thk. Halil el-Mansûr), Beyrut 1997, I-IV.
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer, *el-Buldân*, nşr. Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- YAZICI, Nesimi *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- YİĞİT, İsmail, "Memlükler", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 90.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî), Beyrut 1993, I-LII.

-----, *el-'Iber fî Haberi Men Ğaber* (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâid), Beyrut ts., I-IV.

ZİRİKLÎ, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımeşkî, *el-A'lâm*, nşr. Dâru'l-İlm, yy. 2002, I-VIII.

SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ'NİN DİLCİLİĞİ VE DİLCİLİĞİNE YÖNELTİLEN TENKİTLER VE TAHLİLİ*

Yrd. Doç. Dr. Yüksel ÇELİK*

Özet

Cürcânî'nin belâgat ilmine dair telif etmiş olduğu Teftâzânî'nin el-Mutavvel'ine yazdığı hâşiye ile Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'Ulûm'unun belâgat kısmına yazdığı şerhi el-Misbâh, asırlarca Şark İslâm dünyasında edebiyat anlayışının temel kitapları olarak okutulmuş ve gelmiştir. Arap dili ve belâgatı üzerine yirmiden fazla çalışması olan bir ilim adamının Arapçadan ve dil zevkinden nasibini almaması söz konusu olamaz. Hâşiye ale'l-Mutavvel adındaki eserinde, lafzî delâletin tarifi konusunda Teftâzânî'ye yönelttiği itirazlar, Hâce Zâde ile Ali Kuşçu arasında tartışma konusu olur. Ali Kuşçu Teftâzânî'nin görüşünün doğru olduğunu iddia eder. Bunun üzerine Hâce Zâde, «Evet, ben de senin gibi düşünüyordum. Ancak konuyu araştırınca Seyyid Şerîf'in haklı olduğunu anladım ve bunu kitabımın kenarına yazdım» der. Sonra hizmetçilerine emreder, kitabı getirirler, araştırmalarını Ali Kuşçu'ya gösterir, o da beğenir ve çok memnun olur. Hâce Zâde ile Ali Kuşçu arasında geçen bu konuşma, dikkatli ve insafli bir araştırma yapıldığında, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin görüşlerinin doğruluğunun ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'Ulûm, Belagat.

Criticism Of Seyyid Sherif Curcani's Plilology And Analysis

Abstract :

Sa'duddîn Taftazânî (d.792/1390) and Sayyid Sharîf al-Jurjânî (d.816/1413), who lived in the eighth century were regarded as prolific researchers and authors among the well known Islamic scholars. They gained prominence especially in the fields of Arabic language and Rhetoric, Kalâm and Logic. Due to the fact that they were well versed in logic and language they are considered to be the followers of the schools of logic and rhetoric. After conquering the lands of their abode Timur took the two scholars with him to Samarkand and had literary debates arranged in his presence. One of these debates was on the topic of istiâre-i tamsiliyya (Representative metaphor). This debate attracted the attention of the Islamic World and the topic was debated by Muslim

¹ Bu makale, 13-15 Ekim 2016 tarihlerinde Fırat Üniversitesinde düzenlenen olan I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumunda "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Dilociliğine Yöneltilen Tenkitler Ve Tahlii" başlığı altında bildiri olarak sunulmuştur.

* Yrd. Doç. Dr Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

scholars during the following centuries. This article intends to study the literary debates which took place between the above mentioned scholars.

Keywords: Sa'duddîn at-Taftazânî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'Ulûm, Rhetoric.

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Dilciliği ve Dilciliğine Yöneltilen Tenkitler ve Tahlili²

GİRİŞ

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Dilciliği

Sarf Alanındaki Gayretleri

Seyyid Şerîf Sarf ilminde müstakil bir eser yazdığı gibi, 'İzzi Şerhinde de bu ilme dair, iştikak, fiillerin taksimi ve çekimi, fiil ve isimlerde carî olan kalb, nakil, ve iskan gibi ilalleri, takı ve edatları, hareke ve sukununa varıncaya kadar sebep ve illetleriyle şerh etmiştir.

Risale fi's-sarf³ (Sarf-i Mîr, el-Mukaddime fi's-sarf, Tasrîfu Seyyid): Seyyid Şerîf'in sarf ilminde kaleme aldığı müstakil eseri **Risale fi's-sarf⁴ (Sarf-i Mîr, el-Mukaddime fi's-sarf, Tasrîfu Seyyid)**'dir. Müellif bu eserini Farsça kaleme almıştır.

Fiil çekimi, isimler, harfler, sahih ve mutel fiiller, mücerred ve mezid fiiller gibi, dil bilim terimleri daha çok morfolojik açıdan teferruatlı ve detaylı olarak incelenmiş, bundan dolayı dil bilim kurallarını öğrenenler için bir el kitabı konumunda olagelmıştır. Günümüze kadar gelmiş olan bu eserin birkaç kere basımı yapılmış olup ilk defa 1293 (h.ş.) senesinde Tahran'da Câmiu'l-Mukaddimât mecmuası içinde Farsça, 1220/1805 senesinde Kalkûta'da ve 1260/1844, 1288/1871 tarihinde Leknev'de olmak üzere neşredilmiştir.⁵

Cürçânî'nin metin olarak te'lif ettiği ve sahasında yazılmış değerli eserlerden biri olması münasebetiyle, eserin planını vermede fayda mülâhaza ederek aşağıya aldık.

Sarf-ı Mir'in planı⁶:

Bu eser, kısa bir giriş ve 24 fasıldan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde isim, fiil ve harf olarak kelime üç kısımda incelendikten sonra, Tasrîf'in ta'rîfi yapılır. Birinci fasılda ismin binası sülâsî, rubâ'î ve humasî olarak üç bölümde, fiiller ise, sulâsî ve rubâ'î mucerred olarak iki kısımda incelenirler. İkinci fasılda asıl harfi ziyade harften ayırma usûlü izah edilir. Üçüncü fasılda sulâsî, rubâ'î ve humasî mucerret isimler ile sülâsî ve rubâ'î mucerret fiillerin sığalarından bahs edilir. Dördüncü fasılda aksâm-î seb'a denilen sahih, memmûz, mudâ'af, misâl, ecvef, nakıs ve lefif olan fiil ve isimler incelenir. Beşinci fasılda mucerret mazilerin muzârieleri incelenir. Altıncı fasılda üç

² Bu makale" es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin «el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlili (Edisyon Kritik)" adlı doktora çalışmamdan elde edilmiş bir makaledir.

³ Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Davu'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'*, c. 5, s.329 Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, I-XII, Beyrut; Leknevî, Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, s. 130, Beyrut, 1998

; Bağdadî, Abdulkadir b.Ömer, *Hızanetu'l-edeb* c. 1, s. 729, I-XII, Kahire 1989.

Bağdadî, a.g.e.; Brockelmann, Suppl. c., s.306 Gümüş, a.g.e., s. 157.

⁴ Sehâvî, a.g.e., c. 5, s. 329; Leknevî, a.g.e.,s. 130; Bağdadî, a.g.e., I, 729; Brockelmann, Suppl. c. 2, s. 306, I-III, Leiden 1956.; Gümüş. Sadreddin, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Arap Dilindeki Yeri*, s. 157, Fatih Yayınları, İstanbul 1984.

⁵ Rûhânî, Muhammed Huseyin,"*Curcânî*"Dâiratu'l-Maarif-i Teşeyyü' , c. 5, s. 333 (nşr., Şehih Saîd Muhibbi), Tahran 1375 (h.ş.); Gümüş, a.g.e., s. 157; Suyûtî, Abdurrahmân Celâlüddin *Buğyetu'l-Vû'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, c. 2, s. 58, I-II, nşr., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts.

⁶Gümüş, a.g.e. , s. 157-58 (Dipnot 122).

harfilerden fazla olan kelimeler anlatılır ve en meşhur 10 bab zikr edilir. (Bunlar. İf'âl, Tef'îl, Mufâ'ale, İfti'âl, İnfî'âl, Tefâ'ul, Tefâ"ul, İfîlâl, İstif'âl ve İfîlâl bablarıdır). Yedinci fasılda Rubâî mücerret (Fa'lele babı) ile buna mezit olan üç bâb (Tefa'lele, İfanlele ve İfalele) anlatılır. Böylece klasik ders kitaplarında 35 bab olarak tanzim edilmiş olan sarf ilminin bablarını el-Cürçânî 20 babda özetlemiştir.

Sekizinci fasılda ismin çeşitleri anlatılır. Dokuzuncu fasılda sulâsî mücerred fiillerin mâzî ve mustakbelleri şahıslara göre izâh edilir. Onuncu fasılda, muzâri, fiili ve çekimi yapılır. Onbirinci fasılda, nasb ve cezm edatları izâh edilir. Onikinci fasılda emr-i hazır ve yapılışı; lâzım ve muteaddî oluşlarına göre fiiller; fiilleri muteaddî, ma'lûm ve mechûl'e çevirme usulleri anlatılır. Onüçüncü fasılda emr-i hazırın mustabel fi'li mechûle çevirme usûlü izah edilir. Ondördüncü fasılda emr-i hâzır'ın mechûlünü yapma usûlü açıklanır. Onbeşinci fasılda te'kît nûnundan bahs edilir. Onaltıncı fasılda sülâsî mücerretlerin ism-i fâil ve sıfat-i müşebbehelerinin vezinleri verilir. Onyedinci fasılda sülâsî mücerretten ism-i mef'ûl ve mezitlerden ism-i fâil ve ism-i mef'ûl'un yapıları açıklanır. Onsekizinci fasılda zaman ve mekân isimleri anlatılır. Ondokuzuncu fasılda âlet isimleri izâh edilir. Yirminci fasılda *Fe'ale Yef'alu* kalıbı ve gırtlak harfleri anlatılır. Yirmibirinci fasılda *İf'âl* babının hemzesinin çeşitli mânâları anlatılır ve çekimler yapılır.

Ayrıca bazı babların özellikleri izah edilir. Yirmi ikinci fasılda *Tefâ'ul* babının özellikleri anlatılır. Yirmüçüncü fasılda sūdâsî bablarla vasıl ve katı hemzeler anlatılır. Yirmi dördüncü fasılda lâzım f'lin harf-i cer ile müteaddî olduktan sonraki durumu, çekimleri ve *Fâ'ale* babının elifi ile *İstef'ale* babının sîn'inin, fiili müteaddî kılışları açıklanır.

Tasrîfu'l-'izzî (Şerh 'ale'-'izzî, Şerhu'l -'izz î): Seyyid Şerîf'in Sarf alanında ikinci bir eseri ise 'İzzuddîn 'Abdu'l Vehhâb b. İbrâhim ez-Zencânî (v. 654/1256) nin sarf ilmine dâir te'lif etmiş olduğu *Tasrîfu'l-'izi* veya kısaca *'İzzi* isimleriyle şöhret bulan risâlesine şerhtir. Şerh formundaki bu eserine de Cürçânî bir çok eserinde olduğu gibi, mukaddime yazmadığı için, eserin te'lifiyle ilgili herhangi bir bilgisiyeye sahip değiliz. Ancak, 'izzî, sarf ilminde te'lif edilmiş muhtasar bir mukaddime ve çok veciz olmasına rağmen, bütün eserin talebe tarafından anlaşılmasında güçlük çekileceği muhakkaktır. İşte el-Cürçânî bu güçlükleri gidermek maksadıyla bu şerhi yazmış olmalıdır. Gerçi bu esere el-Cürçânî'den önce et-Teftâzânî tarafından güzel bir şerh yazılmıştı. Ancak, el-Cürçânî bunu kâfi görmemiş olmalıdır ki ikinci bir şerh yazmaya ihtiyaç duymuştur. Nitekim meselelerin izahında et-Teftâzânî'den daha geniş bilgi vermektedir⁷.

Cürçânî şerhine "kâle" lafzı ile müellifin ibaresinden bir veya birkaç cümle alıp, "ekûlu" lafzı ile söze başlar ve açıklamalarını yapar. Müellifin kullandığı tüm ıstılahları lugat ve ıstılah yönünden açıklar. Cümlelerdeki kelimelerin sarf ve nahiv bakımından birbirleriyle olan münasebetlerini izah eder. Özellikle iştikakla ilgili meselelere geniş yer verir. Akıcı uslub ve açık bir ibareye sahip olmasına rağmen aşırı derecede mantık kurallarına yer vermiş olması, ikinci ve üçüncü illetleri zikir etmiş olması, bir noktada meselelerin derli toplu kavranmasına engel olmaktadır.⁸

⁷ Gümüş, a.g.e., s. 158-159; Krş. Cürçânî, Şerhu'l-'İzzî, İstanbul 1992; et-Teftâzânî, Şerhu'l-'İzzî, İstanbul 1968.

⁸ Gümüş, a.g.e., s. 159 (Dip not, 124).

Şerhu'l-Emsile: Sarf (Morfoloji) ile ilgili olan bu şerh on baptan oluşmakta, fiiller maziden başlayarak istifhama kadar olan bölüm incelenmekte ve bununla birlikte harfler ve kelimeler ayrıntılı ve tafsilatlı bir şekilde ele alınmakta olup uzun süre Arapçayı öğrenen Farslar için ders kitabı olarak okutulagelmıştır. Söz konusu şerh Tahran'da Câmîu'l-Mukaddimât içinde 1285 (h.ş.) tarihinde neşredilmiştir.⁹

Nahiv Alanındaki Gayretleri

Şerhu'l-Kâfiye (Kîpâî, eş-Şerîfiyye): el-Cürçânî İbn Hâcib'in Nahiv sahasındaki üstün eseri Kâfiye'ye *Şerhu'l-Kâfiye (Kîpâî, eş-Şerîfiyye)* adında Farsça olarak bir şerh yazmıştır. el-Cürçânî'nin bu eseri Kâfiye'ye yazılmış en güzel şerhlerden birisidir. Müellifin bu konuda takip ettiği usul şu şekildedir:

Cürçânî, gerektiğinde İbn Hâcib'in kullandığı kelime ve istilâhların lügavî ve istilâhî manalarını izah ederek müellifin maksadını açıklar¹⁰. Mukâddimeler getirerek ve gerektiğinde taksimat yaparak geniş açıklamalarda bulunur. Meselâ *vad'* kelimesinin izahında varlıklara delâlet eden eşyayı lafızlar, hatlar, işâretler, akdlar ve dikmeler olarak beş bölümde inceler.¹¹. Örnekler getirerek kâidelerin illetlerini açıklar.¹² Soru-cevap şeklindeki açıklamaları ise, müellifin genel prensiplerinden biridir.¹³ Bazen İbn Hâcib'e itiraz eder. Meselâ onun *mu'arreb* kelimesine yaptığı tarifi beğenmeyip, "*mu'arreb*'in en güzel tarifi şöyledir." diyerek kendi tarifini serd eder.¹⁴ Nahvî meselelerde folejik ekollerin görüşleri farklı ise, onların görüşleri ayrı ayrı anlatır. Her birine misaller getirir ve neticelerini izah eder.¹⁵ Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini verdikten sonra, genellikle Basralıların görüşlerini savunur.¹⁶ Bazen hiçbir tarafa meyletmeden sadece görüş farklarını vermekle yetinir.¹⁷

Seyyid Şerîf, İbn Hâcib'in bu eserine yazdığı Farsça bu şerhin yanı sıra Kâfiye'ye yazılmış olan şerhlere de en güzel haşiyeler yazmıştır. Bu haşiyeler şunlardır:

Haşiye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye : Kâfiye'ye en güzel şerh yazanlardan biri olan eş-Şeyh Radiyyuddin Muhammed b. El-Hasen el-Asterâbâdî (v.686/1287) nin yazdığı şerhe haşiyedir¹⁸.

Cürçânî'nin eserdeki metodu: el-Cürçânî, *kavlühü* lafzıyla Şârihin sözlerinden bir miktar alarak, kelimelerin lügavî manalarını verdikten sonra, cümledeki ifade ettiği manayı açıklar ve örnekler getirir. Nahiv meselelerinde çeşitli ekollerin görüşlerini anlatır. Metinde şahid olarak şiir geçmişse, şiirin kime ait olduğunu bildirir. Tarifleri tahlil eder, gerekirse tenkitlerini serd eder. Kaynak gösterildiğinde çok zaman müellifin ismini verip eserine yer vermez. Meselâ el-Asma'î, el-Müberred, el-Kisâî, el-Ahfeş, el-Ferrâ, es-Sekkâkî, ez-Zeccâc, İbnu's-Sikkît ve Ebû Ubeyd gibi meşhûr dilcilerin görüşlerini söyler ve sadece isimlerini zikretmekle iktifâ eder. Kitap olarak Sibeveyh'in *el-Kitâb'î*, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve el-Mufassal adındaki eseriyle Cevherî'nin *es-Sihâh* adındaki lugat kitabından istifade ettiğini tesbit etmiş bulunmaktayız.¹⁹

⁹Abdullayev, Övezmuhammet, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı -Âlem Tasavvuru* (Basılmamış Doktora Tezi), s.55 Bursa 2005

¹⁰ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s. 1,2, , matbaatu'l-Amire,,I-II,İstanbul t.y.

¹¹ Bu tür örnekler için bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s.1, 2, 4, 5, 17, 22, 35.

¹² Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s. 5, 22, 28.

¹³ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s. 11, 12, 14, 16, 27.

¹⁴ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s. 4.

¹⁵ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c. 1, s. 20, (Tenâzu' Babı).

¹⁶ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c.1, s. 23. (Tenâzu' babı).

¹⁷ Bkz. Cürçânî, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, c.1, s. 26.

¹⁸ Kâtip Çelebi, Hâcî halîfe, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, c. 2, s. 1370, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1982

¹⁹ Gümüş, a.g.e., s. 159-160.

Hâşiye 'ale'l-Mutavassıt (el-Vâfiye): İbn Hâcib'in Kâfiye'sine es-Seyyid Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Asterâbâdî el-Huseynî (ö.717/1317)'nin yazdığı *el-Mutavassıt* adındaki şerhin 147aşıyesidir. El-Cürcanî (muhtemelen) hayatının son dönemlerinde bu eseri yazmaya başlamış ve tamamlayamadan vefat ettiği için, eser oğlu Muhammed tarafından ikmâl edilmiştir.²⁰

Hâşiye 'alâ Şerhi Nukrakâr: İbn Hâcib (v. 646/1248)'in sarf ilmine dâir te'lif ettiği *eş-Şâfiye* adındaki eserine Nukrakâr lakabıyla tanınan Seyyid 'Abdullah el-Huseynî (ö. 776/1374 ?)'nin yazdığı şerhe hâşiyedir.²¹

Hâşiye 'ale'l-Muveşşah : Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hâbisi (ö. 801/1398)'nin *el-Muveşşah* adındaki Kâfiye şerhine hâşiyedir.²²

Ta'lika 'ale'l-'Avâmili'l-mi'e: 'Abdu'l-Kâhir el-Cürcanî (ö.471/1078)'nin *el-'Avâmili'l-mi'e* adındaki eserine yazmış olduğu ta'lika'dır. Kaynaklarda ismi zikredilen²³ bu eseri kütüphanelerde bulamadık.

Belagat Alanındaki Gayretleri

el-Misbâh. Fî Şerhi'l-Miftâh (el-Mısâbâh Şerhu'l-Miftâh ,el-Mısâbâh Şerhu'l-Kısmi's-Sâlis Min Miftâhi'l-'ulûm, Şerhu'l-Kısmi's-Sâlis Mine'l- Miftâh): Sekkâkî'nin ulûm-ı arabîyye'ye dair *Miftâhu'l-'ulûm* ismindeki eserinin üçüncü (belâgat) kısmının şerhidir *Miftâhu'l-'ulûm*'un en güzel üç şerhinden biri olarak kabul edilen²⁴ bu eseri Cürcanî, Semerkant'ta ders okuturken, talebelerin isteği üzerine hicri 803 yılının Rabi'u'l-âhir ayında kaleme almış ve aynı yılın Şevvâl ayının ortalarında bitirmiştir.²⁵

el-Cürcanî'nin bu eseri, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'ine nazire olarak yazdığı, buna rağmen *el-Mutavvel*'in itibârını kaybetmediğe rivayet edilmektedir

Cürcanî'nin bu eseri, şark İslâm aleminde çok tutunmuş, özellikle Osmanlı medreselerinde, medreselerin kapatıldığı 1924 tarihine kadar belâgat ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eserin okutulduğu medereselere Miftâh (Otuzlu) Medreseleri denilmiştir²⁶. Ulemâ arasında bu kadar tutunmuş olan bu esere birçok ilim adamı hâşiye ve ta'lika yazmıştır²⁷.

Bu esere başlıca hâşiye yazarlar şunlardır: Şemseddin el-Fenârî (ö.834/1430), Ali b. Muhammed el-Musannifek (ö.871/1466), Şemseddin Muhammed eş-Şirvânî (ö.892/1487), Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî (ö.900/1495), Yûsuf b. Huseyn el-Kirmastî (ö.906/1500), Şeyh Sinan diye tanınan Yûsuf el-Hümeydî (ö.911/1505), Seyidî el-Hümeydî (ö.912/1513), Muhyiddîn Muhammed b. Hasan es-Samsûnî (ö.919/1516), Aydınlı Kara Bâli b. Seyyidî (ö.929/1523), Merzifonlu Kutbuddîn (ö.930/1524), Muslihuddîn Mustafa b. Halil (ö.935/1528), Paşa Çelebi el-Yegânî (ö.938/1531), İbn Kemâl Ahmed b. Süleyman (ö.940/1533), Molla Fenârî'nin torunlarından Muhyiddîn Muhammed b. Ali (ö.954/1538), Muhammed b. Ahmed Hâfizuddîn el-'Acemî (ö.957/1550), Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa (ö.962/1555), Arapzâde Muhammed b. Muhammed (ö.9369/1561), Sâlih b. el-Kâdî Celâl (ö.973/1565),

Kâtip Çelebi, keşf, c. 2, s. 1370.; Gümüş, a.g.e., s. 159-160.

Leknevî, el - Fevâid, 132; Gümüş, a.g.e., s.157. Bu eserin herhangi bir nüshasını bulamadık.

²² Kâtip Çelebi, Keşf, II, 1371.

²³ Sehâvî, ed-Dav', c. 5, s. 329; Kâtip Çelebi, Keşf, c.2, s. 1179.

²⁴ Diğer ikisi ise, Kutbuddîn eş-Şirâzî (ö.710/1310) ile et-Teftâzânî (ö.792/-1390)'nin yazdıkları şerhlerdir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.e., c.2, s. 1763.

²⁵ Cürcanî, *el-Misbâh*, Nurosmâniye ktp., nr. 4469, vrk. 238^b, müstensih kaydı. (Kâtip Çelebi 804 tarihinde te'liften fâriğ olduğunu kayd ederse de, Keşf, nâşiri parantez içinde 803 tarihini vermektedir.) Bkz., Kâtip Çelebi, a.g.e., c.2, s. 1763; Gümüş, a.g.e., s. 165.

²⁶ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 19, Ankara 1965; Gümüş, 165-168.

²⁷ Bkz., Gümüş, a.g.e.,168.

Tâcuddîn İbrâhîm b. ‘Abdillâh (ö.988/1580), eş-Şeyh Ramazan Efendi (ö.979/1571), Abdurrahman b. Saçlı Emir (ö.987/1579), Kadızade Şemseddin Ahmed b. Bedreddin Mahmud (988/1580), Muhammed b. Sinâniddîn Yûsuf (ö. 989/1587), Muhammed b. Sarıgürz (ö. 990/1582), Zekeriyâ b. Bayram el-Ankaravî (ö. 1001/1593)'dir.²⁸

Zamanımıza kadar gelmiş olan bu eserin yazma nushaları kütüphanelerimizde bol miktarda mevcuttur.

Hâşiye ‘ale’l - Misbâh (Hâşiyetu şerhi’l-Miftâh, Havâşi Şerhi’l Miftâh): Sekkâkî (ö.626/1229)'nin ulûm-î arabîyye'ye dâir telif etmiş olduğu *Mifâhu’l-‘ulûm* adındaki eserin üçüncü bölümüne Cürçânî'nin yazdığı şerhe yine kendisinin yazdığı hâşiyedir.²⁹

Cürçânî bu eserini, öğrencilerinin *el-Misbâh*'in bazı yerlerini anlamada zorluk çektiklerini ifade etmeleri üzerine kaleme almıştır.

Cürçânî'nin 804/1401 yılında yazdığı bu eser, zamanımıza kadar gelmiş olup, yazma nushaları kütüphanelerimizde mevcuttur.³⁰

Nahiv ilmine dair kaleme alınmış olan bu eser İstanbul'da Âmire Matbaası'nda basılmıştır.

Hâşiye ‘ale’l Mutavvel (,Hâşiyetu’ş-Şerhi’l-Mutavvel, Hâşiyetu’l-Mutavvel):³¹ Belâgat ilmine dair olup, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu’l-Miftâh* adındaki eserine Sa’duddîn Ömer et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel* ismiyle yazdığı şerhe bir hâşiyedir.

Curcânî'nin, bu eserin mukaddimesinde bildirdiğine göre, Mutavve’l bazı talebelerine okuturken ona kısa hâşiyeler yazmıştı. Sonra talebelerinin ondan geniş ve tenkitli bir hâşiye yazmasını istemeleri üzerine bu hâşiyeyi yazdı.³²

Müellif, eserinin mukaddimesinde bu hâşiyenin birçok faydaları ihtivâ ettiğini ifade eder. Bu cümleden olarak, şârihin maksadını açıklamak, delilleri tenkîh, hata ve yanlışlarda uyarma, konu ile ilgili nükteleri açıklama vb. konuları ihtivâ eder. el-Cürçânî bunları bildirdikten sonra der ki: "Haksızlıktan uzak durur, insaf eteğine sarılırsan, bu eserde, belâgat ilminin usûlünü araştırma husûsunda sana lâzım olacak bilgileri bulursun ve bu ilmin teferruatını istediğin gibi elde edersin. Özellikle ta’rîfât konuları, ilm-î vad’ın bölümlerinin tahkîki, harf’in manâsı, delâletin çeşitleri, ta’rîz ve istiârenin özünü kavrama husûsunda birçok kimselerin zihinlerinin kaydığı yerler sana açıkça gösterilmiştir."³³

Arapça olan bu eser zamanımıza kadar ulaşmış olup, defalarca basılmış ve medreselerde özellikle Osmanlı medreselerinde yüz yıllar boyunca edebiyât ve belâgat anlayışının ana kaynağı olarak okutulagelmiştir. Özellikle İstanbul'da 1241/1825, 1270/1853, 1271/1854, 1289/1872, 1304/1886, 1309/1891, 1310/1892 yıllarında üç metin bir arada neşredilmiştir.³⁴ Ayrıca *el-Mutavvel* ile birlikte Dr. Abdülhamid Hindâvî tarafından tahkik edilerek 2001/1422 yılında Beyrut'da bir cilt halinde basılmıştır.

²⁸ Bkz. Gümüş, a.g.e.,168 (Dip not 152); Bu esere hâşiye yazarlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, Keşf, c.2, s. 1763 vd.

²⁹ Kâtip Çelebi, a.g.e., II., 1763; Gümüş, a.g.e., 163.

³⁰ Bkz., Sülm, ktp., Fâtih bim, nr. 458; Mahmut Paşa bim., nr. 333; Turhan Sultan bim, nr. 287/2; Ayasofya bim., nr. 4384.

³¹ Habeşi, Abdullah Muhammed *Câmî’u’s-Şurûh ve’l-Havâşi (Mu’cemun Şâmilin li Esmâ’i’l-Kutubi’l-Meşrûhâti fi’l-Turâsî’l-İslâmiyyi ve Beyâni Şurûhîhâ)*, c.1, s. 624, Abudabi 2004; Bağdadî, a.g.e., c.1 ,s. 729; Brockelmann, *GAL*, 354; *Suppl*, c. 2,s. 281

³² Cürçânî *Hâşiye, ‘ale’l-Mutavvel* (Tah. Abdülhamid Hindâvî), s. 2, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001

³³Cürçânî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 2; Gümüş, 163-164

³⁴ Gümüş, a.g.e. s. 163-164; Abdullayev, a.g.e., s. 54-55.

Dibâcetü Şerhi'l-Miftâh (*Dibâcetü's-Şerh li'l-Kısmi's-Sâlis min Miftâhi'l-Ulûm*): İki varaklık bu yazma Miftâhu'l-'Ulûm'a yazılmış mukaddimedir. Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlıdır.³⁵

Hâşiye 'ale'l-Muhtasar: Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-me'ânî* adındaki eserine hâşiyedir. Ancak, mevcûdiyetini es-Sehâvî'den öğrendiğimiz³⁶ bu eseri, kütüphanelerimizde tesbit edemedik.

Şerhu Telhisi'l-Miftâh: Cürçânî'nin böyle bir eseri olduğu söylenmektedir³⁷. Ancak kaynaklarda ve kütüphanelerde Cürçânî'nin böyle bir eserine rastlamadık.

Hâşiye 'alâ Telhisi'l-Miftâh :³⁸ Kazvîni'nin ihtisar ettiği *Miftâh*'ın üçüncü kısmına Cürçânî'nin yazdığı hâşiye olduğu anlaşılan ve Kataloklarda Kaydına rastladığımız bu eseri görme imkanımız olmadı.

et-Ta' rifât (*Teârîfu'l-ulûm, Tarîfâtü'l-ulûm ve Tahdîdâtü'r-rusûm, Hudûdu'l-eşya*)³⁹: Kelâm, felsefe, mantık, tefsir, fıkıh, hadîs, belagat, Arap dili ve tasavvuf gibi bilim dalları ile ilgili yazılmış tanımlar kitabıdır. Pek çok defa basılmış olan bu eser araştırmacıların sıkça başvurdukları bir başvuru kaynağıdır. İlk defa 1228/1813 senesinde Ahmet Kaim Efendi Matbaası'nda, 1252/1839, 1253/1837, 1265/1848 tarihlerinde İstanbul'da (Asitane) basılmış, 1269/1852 yılında tekrar İstanbul'da Daru't-Tibâati'l-Amire'de, 1275/1858 tarihinde ise Ali Rıza Efendi Basımevi'nde, 1283/1866'da hem Dersaadat'da Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniye hem de Hac Ahmet Hulusi Matbaası'nda iki defa basılmıştır. Daha sonra 1296/1878 tarihinde, tekrar İstanbul'da Amire Basımevi'nde, 1307/1889 senesinde Hac Hüseyin Efendi Matbaası'nda ve 1318/1900 tarihinde de Dersaadet'te Arif Efendi Basımevi'nde basılmıştır. Ayrıca Leibzig'de 1262/1845 senesinde basılmıştır. Bunun dışında, Kahire'de Vehbiyye Matbaası'nda 1283/1866'da ve Hayriyye Matbaası'nda ise 1306/1887 yılında olmak üzere iki kere ve *Risâletun fi Beyân ıstılâhâti Muhyiddîn İbni 'l-Arabî* zeyli ile birlikte tabedilmiştir.⁴⁰ 1307/1888 yılında tekrar İstanbul'da (Asitane) müsteşrik Flugel tahkiki ile, St. Petersburg'da 1315/1897 senesinde Kahire'de Mustafa el-Babî el-Halabî matbaasında 1393/1973 tarihinde, Beyrut'ta İbrahim İbyârî'nin tahkiki ile Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî Matbaası'nda 1404/1983 yılında neşredilmiştir. Son olarak, gene Mektebetu Lübnan Basımevi müsteşrik Flugel'in edisyon kritiğini yaptığı 1262/1845 baskının tıpkıbasımını neşredeceği konusunu İbyârî haber vermektedir.⁴¹ Tarifât, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü* adıyla Arif Erkan tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. 1997 tarihinde İstanbul'da Bahar Yayınları tarafından basılmıştır.⁴²

Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd: Ashab-ı Kiramdan Ka'b b. Zuheyr el-Muzenî (v. ?)'nin Peygamberimize övgü olarak söylemiş olduğu meşhûr kasidenin şerhidir⁴³.

Şerhu Ebyâti'l-İdâh: Kazvîni'nin kendi yazdığı *Telhîs* adlı eserine yine kendi yazdığı şerhi *el-İdâh*'ın da geçen beyitlerin şerhidir. Cürçânî bu eserinde önce beytin kâilinin ismini verir ve kısaca bir biyografisini verdikten sonra beyitteki kelimelerin dil

³⁵ Cürçânî, *Dibâcetü's-Şerh li'l-Kısmi's-Sâlis min Miftâhi'l-Ulûm*, Serez bölümü, no., 3897 (vrk. 44-45).

³⁶ es-Sehâvî, ed-Dâv', c. 5, s. 329.

³⁷ Corci Zeydan, *Tarihu adabi'l-Luga*, c.3, s. 253, I-IV, Kahire 1957.

³⁸ Cürçânî, *Hâşiye 'alâ Telhisi'l-Miftâh*, Topkapı Ktp., Emanet Hazinesi blm., nr., 1584, 78 vrk, yazma, 1646.; Giresun İl Halk ktp., nr. 1136, Yazma, vrk. 126.

³⁹C. Brockelmann, Suppl, c. 2, s. 280

⁴⁰Brockelmann bu eserin adını "İstilahâtü 'ş-Şeyh Muhyiddîn b. Arabî" şeklinde zikretmektedir. Bkz., Brockelmann, Suppl, c. 2, s. 306

⁴¹ Suyûtî, *Tahrîc*, naşirin önsözü, s. 47 (dipnottaki bilgiler); ayrıca başka basıldığı yerler için bkz Gümüş, a.g.e., s. 190 (52 ve 53. dipnottaki bilgiler); Dâiratu'l-Meârifî Teşeyyu, c. 5, s. 333.

⁴² Abdullayev, a.g.e., s. 56-57.

⁴³ Sehâvî, ed-Dav' c. 5, s. 329; İsmâil Paşa, *İdâh*, II, 229; Gümüş, a.g.e., s. 169-170.

açısından şerhini yapar. Çoğunlukla şiirdeki kelimelerin nahvî tahlillerini, yani irablarını yapar.

Cürcânî şevâhid şerhi konusunda çığır açmış bir ilim adamıdır. şevâhidi şerh geleneğini başlatan önde gelen âlimlerden biri olarak nitelersek abartmış olmayız.

Bu eserin yazmasının tek nüshası Leningrat Kütüphanesi 1296/a numarada kayıtlıdır. Cürcânî'nin bu eserine Hızır er-Râzî es-Safedî bir haşiye yazmıştır. Bu haşiyede yazma olup Leningrat Kütüphanesi 1297/a numarada kayıtlıdır.⁴⁴

Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye: Cürcânî, Adududdîn el-îcî'nin vad' ilmine dair yazdığı risalesine bir şerh kaleme *The Journal of Academic Social Science Yıl: 3, Sayı: 16, Eylül 2015, s. 189-202*

Şerhu Ebyati'l-Mufassal ve'l-Mutavassıt: Cürcânî'nin, Zemahşeri'nin nahiv ilmine dair *el-Mufassal fi İlmi'l-Luga* adlı eserindeki şiir beyitlerini (şevahid) şerh ettiği eseridir. Cürcani bu eserde, önce beytin kâilinin ismini verir ve kısaca bir biyografisini verdikten sonra beyitteki kelimelerin dil açısından şerhini yapar. Çoğunlukla şiirdeki kelimelerin nahvî tahlillerini, yani irablarını yapar.

Seyyid Şerif Cürcani, Şevahid şerhi alanında çığır açmış bir ilim adamıdır. Bu sebeple O, şevahidi şerh geleneğini başlatan ilk ilim adamlarından biri sayılmaktadır.

Bu eser, Abdülhamit Casim Muhammed el- Feyyad el-Kubeysi tarafından tahkik edilerek Beyrut'da 2000 tarihinde basılmıştır.⁵⁹

Seyyid Şerif Cürcani'nin Dilciliğine Yöneltilen Tenkitler Ve Tahlili

Seyyid Şerif Cürcânî'nin asıl ihtisas sahası aklî ilimler olmakla beraber, Arap dili ve edebiyatına dair şerh, hâşiye, risâle ve ta'lika formunda yirmi beş adet eser meydana getirmiştir. Arap diliyle bu kadar ilgili bir ilim adamının dilden ve dil zevkenden büyük bir nasip almış olması gerek.⁴⁵

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) İslâm düşünce tarihinde hicrî sekizinci, milâdî on dördüncü yüzyılın ikinci yarısıyla, hicrî dokuzuncu, milâdî on beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış önemli bir düşünür ve bilim adamıdır. Çok yönlü araştırmacı ve yazar olan Seyyid Şerif, mantıkçı-dilci oluşu sebebiyle sekizinci yüzyılın belâgat ilminde mantık ekolünün takipçilerinden biri olarak görülmektedir.

Seyyid Şerif Cürcânî ve Sa'düddîn Teftâzânî (Ö. 792/1390) hicri sekizinci yüzyılda yaşamış, çok yönlü araştırmacı ve yazar olan meşhur İslam âlimlerinden sayılmaktadırlar. Özellikle Arap dili ve belâgati, kelimeler ve mantık alanında şöhret kazanmışlardır. Her iki ilim adamı da mantıkçı-dilci oluşları sebebiyle, Belâgat ilminde mantık ekolünün takipçilerinden sayılmaktadırlar.

el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve öğrencisi Suyûtî (ö. 911/1505), Seyyid Şerif Cürcânî ve hocası Kutbeddin er-Râzî'nin Arap dili bilimlerinde söz sahibi olmadıklarını, bunların sadece filozof olduklarını iddia etmişlerdir.⁴⁶

Taşköprüzâde, *Mevzû'âtul-'Ulûm* isimli eserinde el-Kâfiyeci ve öğrencisi Suyûtî'yi eleştirmiş ve görüşlerinin insafıca olmadığını beyan etmiştir. Yine Taşköprü Zâde, bir ilim adamının Arapça dışındaki ilimlerde derinleşmesinin Arapça bilmemesini gerektirmediğini, bu tür eleştirilerin kişilere buğz ile bakılmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Seyyid Şerif ve hocasının Arapçanın inceliklerini ele alan

⁴⁴Sülm. Ktp. Amcazâde Hüseyin blm. nr. 389 (vr. 1^b-168^a)'da kayıtlı *Şerhu ebyâti'l-İdâh ve'l-Miftâh*; Katip Çelebi, *Keşf*, c.2, s. 1031.

⁴⁵ Bkz. Gümüş, a.g.e., 178.

⁴⁶ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-'Ulûm (Mevzû'ât)*, c.1, s. 237, I-III, 1.bs., Beyrut, 1405/1985; Gümüş, a.g.e., s. 179.

eserler yazdıklarını ve bu inceliklere önceki ilim erbabının bile vâkıf olmadıklarına da değinmiştir.⁴⁷

Çağımız araştırmacılarından Ahmed Matlûb, el-Kâfiyeci ve öğrencisi Suyûtî'nin görüşlerine katılarak, kayda değer tahkikatının bulunmadığını ve edebî zevkten nasibini almadığını belirtmiştir.⁴⁸

Ahmed Matlûb, Cürçânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* adlı eserinin mukaddimesindeki sözlerini naklettikten sonra şöyle der: «Cürçânî'nin işaret ettiği bu meseleleri araştırdığımızda onun, tarifleri zapt etme ve sınırlarını çizme hususunda sözünü yerine getirdiğini görürüz. Bunu nasıl yapmasın ki ilimlerde kullanılan Arapça ıstılahları tarif ve manalarının sınırlarını tespit eden *et-Ta'rifât* adındaki kitabın müellifidir. Onun tahkikatına gelince, bizim nazarımda hiçbir değeri yoktur. Çünkü o, her ne kadar zaman zaman muhalefet etmişse de Sekkâkî, Kazvîni ve Teftâzânî'nin söylediklerinin dışına çıkmamıştır...»⁴⁹

Ahmed Matlûb burada Seyyid Şerîfi belâgat açısından tenkit etmiş, diğer konularda övmüştür. Cürçânî'nin, Sekkâkî, Kazvîni ve Teftâzânî'nin söylediklerinin dışına çıkmadığı iddiası doğrudur. Ancak Cürçânî, zaman zaman adı geçen dilcilere muhalefet etmesi de onun bir dilci olduğunu gösterir. Çünkü aynı ekole mensup dilciler arasında bütün meselelerde değil, bazı meselelerde ihtilaf olabilir. İran'da yetişmiş olan dilcilerin genel karakteri mantıkçı ve felsefeci olmalarıdır. Sibeveyh (ö. 180/796), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/868), Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), Sekkâkî (ö. 626/1229), Kazvîni (ö. 739/1338), Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 716/1326) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi İranlı lisan otoritelerinin genel vasıfları mantıkçı-dilci oluşlarıdır. Nahiv ve belâgat kaidelerini mantık kurallarına göre açıklayan dilciler ise, Basra mektebine mensupturlar. Dolayısıyla bunlar arasında temelde değil, ancak bazı meselelerde ihtilaf olabilir ki Cürçânî de işte bunu yapmıştır. Cürçânî'nin ana meselelerde seleflerine muhalefet etmemesi onun dilci olmamasını gerektirmez. Arap dili bilimlerinde otorite sayılan Teftâzânî ile ihtilafları ve onunla yaptığı münazaralar onun dilci olduğunu ispata yeter.⁵⁰

Cürçânî, şerh ve hâşiyeciliğin revaçta olduğu dönemde yetişmiş bir ilim adamıdır. Dolayısıyla teliflerinin büyük bir kısmını şerh ve hâşiye formunda kaleme almıştır. Arap dili ve edebiyatı sahasında kaleme aldığı yirmiyeye yakın eseri de şerh, hâşiye ve risale şeklindedir. Ancak Cürçânî, söylediklerini tetkikat ve tahkikata dayanarak söylediği için derin izler bırakmış ve daha önce de belirttiğimiz gibi «sened» kabul edilmiştir.⁵¹

Sonuç

Cürçânî, şerh ve hâşiyeciliğin revaçta olduğu dönemde yetişmiş bir ilim adamıdır. Dolayısıyla teliflerinin büyük bir kısmını şerh ve hâşiye formunda kaleme almıştır. Arap dili ve edebiyatı sahasında kaleme aldığı yirmiyeye yakın eseri de şerh, hâşiye ve risale şeklindedir. Ancak Cürçânî, söylediklerini tetkikat ve tahkikata dayanarak söylediği için derin izler bırakmış ve daha önce de belirttiğimiz gibi «sened» kabul edilmiştir.⁶⁰

Cürçânî'nin belâgat ilmine dair telif etmiş olduğu Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'ine yazdığı hâşiye ile Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'unun belâgat kısmına

⁴⁷ Taşköprî Zâde, *Mevzû'ât*, a.y.; Gümüş, a.g.e., a.y.

⁴⁸ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni ve şurûhu't-telhîs*, s. 582. Bağdat, 1967

⁴⁹ Ahmed Matlûb, a.g.e., a.y.

⁵⁰ Bkz. Gümüş, a.g.e., s. 181.

⁵¹ Bkz. Gümüş, a.g.e., s. 182.

yazdığı şerhi *el-Misbâh*, asırlarca Şark İslâm dünyasında edebiyat anlayışının temel kitapları olarak okutulmuş gelmiştir.⁶¹

Cürcânî'nin Arap dili ve edebiyatı sahasındaki eserlerinin çoğu şerh ve haşiye formundadır. Ancak şerhler bile anlaşılacak derecede eğitim seviyesi düşük olan bir dönemde, muhtasar metin kitapları telif etmenin faydalı olmayacağı bir gerçektir. İşte bu durumu göz önünde bulunduran Cürcânî, yeni bir eser telif etme yerine, öncekilerin yazdıkların eserlere şerh veya haşiye yazmayı daha uygun bulmuştur. *el-Misbâh*'in mukaddimesinde, Cürcânî bu meseleye temas ederek es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâgatle ilgili üçüncü bölümüne, kendinden önceki müelliflerin şerhleri olmasına rağmen, ilim tahsili yapan öğrencilerin bu şerhleri anlayamadığı için onların rica ve istirahatı üzerine *el-Misbâh fî şerhi'l- Miftâh*'ı yazdığını ifade etmektedir. *el-Misbâh*, Osmanlı dönemindeki alttan ikinci derecede bulunan *Otuzlu Medreseler* veya *Miftah Medreseleri* denen medreselerin ders kitabı idi.⁶²

Seyyid Şerîf Cürcânî devrinin şartlarına göre yapılabilecek olanı yapmış ve yükselbileceği en yüksek noktaya yükselmiştir. Aklî ve naklî ilimlerin tamamında yazdığı eserlerin sonraki dönemlerdeki etkisi ona verilen (63 (السند es-sened (dayanak/delil) unvanında kendisini göstermiştir.

Birçok sahada söz sahibi olan müellifimiz Arap dili ve edebiyatında kendi döneminin otoritelerinden biriydi. Onun dil konusundaki kabiliyeti Teftâzânî ile olan münazaralarında kendisini göstermektedir. Cürcânî Arap dili ve edebiyatı sahasında o günkü şartlar göz önünde bulundurulduğunda yapılması gerekeni ve yapılabilecek olanı yapmış ve bu sahada büyük küçük yirmi beş eser meydana getirmiştir. Cürcânî yazdıklarını çalاکalem değil, tetkikat ve tahkikat neticesinde yazmıştır. Dolayısıyla meydana getirdiği en küçük risale bile sonrakilere kaynak olmuştur. « كلام السيد سيد «الكلام», «Seyyid'in sözü sözlerin efendisidir»⁶⁴ ifadesinin ilim adamları arasında darb-ı mesel haline gelmesi bu gerçeği vurgulamaktadır.

Arap dili ve belâgatı üzerine bu kadar çalışması olan bir ilim adamının Arapçadan ve dil zevkından nasibini almaması söz konusu olamaz.

19. yüzyılda yaşamış olan Arap dili uzmanı Siddîk b. Hasen el-Kannûcî (ö. 1307/1889) «*Ebcedü'l-'Ulûm*» isimli eserinde el-Kâfiyeci'nin Seyyid Şerîf ve hocası Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî ile ilgili: «السيد والقطب التحتاني لم يدوقا علم العربية» sözünü tahrif edilmiş bir şekilde «... لم يرزقا علم العربية» şeklinde ifade ederek daha ağır bir eleştiriye dönüştürmüştür. el-Kannûcî el-Kâfiyeci'nin görüşlerini aktardıktan sonra, Taşköprü zâde'nin bu konudaki görüşlerini eksiksiz bir şekilde nakletmiştir.⁵²

Son olarak şunu belirtelim ki Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel* adındaki eserinde, lafzî delâletin tarifi konusunda Teftâzânî'ye yönelttiği itirazlar, Hâce Zâde ile Ali Kuşçu arasında tartışma konusu olur. Ali Kuşçu Teftâzânî'nin görüşünün doğru olduğunu iddia eder. Bunun üzerine Hâce Zâde, «Evet, ben de senin gibi düşünüyordum. Ancak konuyu araştırınca Seyyid Şerîf'in haklı olduğunu anladım ve bunu kitabımın kenarına yazdım» der. Sonra hizmetçilerine emreder, kitabı getirirler, araştırmalarını Ali Kuşçu'ya gösterir, o da beğenir ve çok memnun olur.⁵³

⁵² Kannûcî, Siddîk b. Hasen, *Ebcedü'l-'Ulûm*, c.3, s. 58, Şam 1989

⁵³ Taşköprüzâde, *eş-Şakâyık'u'n-nu'mâniyye fî Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyyes*, *Daru'l-Kitâbi'l-Arabi*, Beyrut, 1975 s..99; Kâtip Çelebi, a.g.e., c.1, s. 223; Gümüş, a.g.e., s.108.

Hâce Zâde ile Ali Kuşçu arasında geçen bu konuşma, dikkatli ve insaflı bir araştırma yapıldığında, Seyyid Şerif Cürcanî'nin görüşlerinin doğruluğunun ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Matlub, *el-Kazvini ve şuruhu't-Telhis*, Bağdat, 1967.
- Bağdadi, Abdulkadir b.Ömer, *Hızanetu'l-edeb*, I-XII, Kahire 1989.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Arifin ve Esmau'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Vekâletü'l-Maârif, İstanbul 1370/1951.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, I-II, Leiden E. J. Brill 1943-1949.
- Brockelmann, Carl, *GAL (Supplementband)*, I-III, Leiden 1956.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I-IX, (Çev. M. Fehmi Huveydi), Mısır 1993.
- Corci, Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, I-IV, Kahire 1957.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Hâşiye, 'ale'l-Mutavvel* (Tah. Abdülhamid Hindâvî), , Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu ebyâti'l-Îdâh ve'l-Miftâh* Sülm. Ktp. Amcazâde Hüseyin blm. nr. 389 (vr. 1^b-168^a)
- Hâşiye 'alâ Telhisi'l-Miftâh*, Topkapı Ktp. , Emanet Hazinesi blm., nr., 1584, 78 vrk, yazma, 1646.; Giresun
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Dibâcetu'ş-Şerh li'l-Kısmi's-Sâlis min Miftâhi'l-'Ulûm*, Serez bölümü, no., 3897
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *el-Misbâh*, Nurosmâniye ktp., nr. 4469, vrk.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Haşiye ala şerhi'l-kafiye*, matbaatu'l-Amire, I-II, İstanbul t.y.
- Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Arap Dilindeki Yeri*, Fatih Yayınları, İstanbul 1984.
- Habeşi, Abdullah Muhammed Câmî'u'ş-Şurûh ve'l-Havâşi (*Mu'cemun Şâmilun li Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûhati fi't-Turâsi'l-İslâmiyyi ve Beyâni Şurûhihâ*), Abudabi 2004.
- Kannûcî, Siddîk b. Hasen, *Ebcedü'l-'Ulûm*, , Şam 1989
- Kâtip Çelebi, Hâcî halîfe, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1982
- Leknevî, 'Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Beyrut, 1998
- Rûhânî, Muhammed Huseyin, "Curcânî" Dâiratu'l-Maarif-i Teşeyyu' (nşr., Şehih Saîd Muhibbi), Tahrân 1375 (h.ş.)
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Davu'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, I-XII, Beyrut
- Suyûtî, *Tahrîcu ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm* (thk., Yusuf Abdurrahman el-Mera'slî), Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn *Buğyetu'l-Vû'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts.
- Tâşkoprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III, I.bs., Beyrut, 1405/1985.
- Tâşkoprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1975
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965

ملاحظات على "اليوميات" في الكتابة التاريخية الإسلامية

جورج مقدسي

ترجمة: أحمد العدوي*

ملخص:

جورج أ. مقدسي *George Abraham Makdisi* (1920- 2002) هو مُستشرق مرموق، أشهر من أن يُعرف به**. وقد تُرجم العديد من أعماله إلى اللغة العربية. وحُق لمقاله هذا أن يلحق بما سبق أن تُرجم له من آثاره إلى العربية نظراً لأهميته. إذ تناول مقدسي في مقاله هذا قضية تدوين "اليوميات" في الكتابة التاريخية الإسلامية. وارتباطها بالتاريخ الحولي وكتابة السير والتراجم.

وقد نشر هذا المقال تحت عنوان: "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes" بمجلة التاريخ والنظرية *History and Theory*، Vol. 25, No. 2 (May, 1986)، واحتل الصفحات من 173- 185. وهذا المقال يُعد في حقيقة الأمر امتداداً لتحقيقه ليوميات أبي علي ابن البناء الفقيه الحنبلي (المتوفى 471هـ/1078م) التي نشرها تحت عنوان "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad" والتي نشرها بمجلة *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. موزعةً على خمس حلقات بين عامي 1956-57.

وإلى جانب ندرة الموضوع وطرافته فقد برهن مقدسي على أن ظاهرة تدوين اليوميات كانت ظاهرةً عامةً ومُنشرة بين الطلاب ولا سيما طلاب الحديث والفقه. وقد أضاء مقدسي بمقاله هذا العديد من النقاط الغامضة التي تتعلق بطرق ومناهج علماء المسلمين في النقل والتوثيق والاستشهاد بأعمال غيرهم. كما أَمَط اللثام عن فخوى تلك العبارات الغامضة التي ترد في المصادر عند التوثيق من قبيل "قرأت بخط فلان" أو "نقلت من خط فلان" دون ذكر عناوين تلك المصنفات. حيث دَلَّ مقدسي أن تلك العبارات من هذا القبيل تُشير إلى النقل من "اليوميات الأصلية التي دُونت بخط أصحابها". كما بحث في هذا المقال علاقة اليوميات بأماط الكتابة التاريخية الأخرى. وقد أعاد مقدسي جذور اليوميات في الكتابة التاريخية الإسلامية إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. فزعم -حذراً ودون أن يتورط بالجزم والتقرير- أن تاريخ الهيثم بن عدي (المتوفى 206هـ/821م) ربما كان أول تاريخ حولي تأسس على "اليوميات" مصدراً مباشراً له.

* Yrd. Doç. Dr. İlahiyat Fakültesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi. (ahmedadawy75@hotmail.com)

** عنه تفصيلاً راجع: نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 3، (القاهرة، دار المعارف، دت)، 3: 186- 89.

ملاحظات على "اليوميات" في الكتابة التاريخية الإسلامية

تعود أقدم يوميات *Diary* وصلتنا -على صعيد العالم الغربي- لفرنسي مجهول، تلك التي نُشرت تحت عنوان: "دقتر يوميات برجوازي من باريس من 1405 إلى 1449م" *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 a 1449*¹، أما أقدم يوميات دُوت باللغة الإنجليزية فهي مؤرخة بعام 1442م²، ولم يخالفا الحظ بعد في العثور على يوميات أقدم من تلك المذكورة آنفاً. ويسود الاعتقاد -عموماً- أن كتابة اليوميات عملية ناتجة عن شعور عال بالفردية *Individualism* والوعي بالذات *Self-awareness* عند المرء. وهي ظواهر لم تُعرف إلا إبان عصر النهضة *Renaissance* وبعد انتهاء العصور الوسطى. لقد كانت النزعة الفردية في عصر النهضة على النقيض تماماً من التعصب الطائفي *Communalism* الذي ساد في العصور الوسطى، وكما ذُكر آنفاً فقد كانت الفردية لازمةً من لوازم كتابة اليوميات الذاتية، ذلك أنها مُتباينة ويمكن تمييزها عن السجلات اليومية العامة³.

وعلى صعيد العالم الإسلامي، فقد تطورت اليوميات في الإسلام -وفي تناقض صارخ مع الغرب- منذ وقت مبكر للغاية، بل ربما أبكر من أي تاريخ يُعتقد أنه شهد إرهاباتها. إذ ثم ما يدعو إلى الاعتقاد أنها سبقت - كما ارتبطت في آن واحد- بثلاثة أنواع من الكتابة التاريخية الأدبية *Historiographical Literature* هي: التأريخ الحولي *Annalistic*، والتراجم *Biographical*، والتأريخ الحولي الجامع لهذين القسمين المنفصلين -أي الحوليات والتراجم- معاً في سياق أخبار العام نفسه. وستعالج الصفحات التالية "اليوميات" وعلاقتها بهذه الأنماط الأخرى من الكتابة التاريخية *Historiography*.

يوميات ابن البناء

منذ نحو ثلاثة عقود مضت، وإبان بحثي عن مصادر مخطوطة دُوت في بغداد في القرن الخامس الهجري [الحادي عشر الميلادي، وذلك على خلفية دراسية عن الفكر المسلم ابن عقيل (431-513هـ) 1041-1119]،⁴ وقعت على شذرة من وثيقة تاريخية تعالج الحوادث التي وقعت في بغداد لفترة وجيزة، امتدت عبر الربع الثالث من هذا القرن. افتقدت تلك الشذرة الظهيرية *Title page*⁵، كما افتقدت أيضاً حرد المتن *Colophon*⁶، وشكلت وحدةً من مجموع *Collectanea* بلغ 158 مجلداً محفوظاً في المكتبة الوطنية بدمشق "الظاهرية". ووافق ترتيب نصّها الثالث عشر من خمسة عشر نصّاً مختلفاً، ضمّها بين دفتيه جميعاً المجلد السابع عشر من هذه المجموع.

¹ باريس، (د.ت). والإصدار الفرنسي الأحدث بتحقيق يعقوب ميجريه *Jacques Mègret*. وقد دُوّن هذه اليوميات قسً مجهول من باريس بين عامي 1405-1431. ثم أصلها أحدهم بيد أخرى ويخط مغلر وصولاً إلى عام 1449. انظر:

(*Encyclopedia Britannica*, 11th ed. [1910-1911], vol. 8, "Diary" [by Edmund Gossel; cf. EB [1983], "Diary" [anon]).

² انظر:

William Mathews, *British Diaries: An Annotated Bibliography of British Diaries Written Between 1442-1942* (Berkeley, 1950).

³ Cf. EB (1968), "Diary" (anon.).

⁴ انظر:

G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)* (Damascus, 1963), 31, 33 n.2.

⁵ الظهيرية *Title page* هي صفحة العنوان في المخطوطات القديمة، وكان من المعتاد أن يثبت عليها عنوان الكتاب واسم مؤلفه، كما احتوت أحياناً على معلومات مهمة تخص تاريخ المخطوط وانتقاله من يد إلى يد. [المترجم].

⁶ حردُ المتن *Colophon* وهو أحد خوارج النص الرئيسية في المخطوطات القديمة، وهو نصٌ كان يأتي -غالباً- عقب نهاية المتن على هيئة مثلث مقلوب تمييزاً له عن النص الأساسي، ويحتوي عادةً معلومات مهمة تتضمن اسم الناشر والمكان الذي نُسخ فيه المخطوط وتاريخ النسخ. [المترجم].

وعلى الرغم من خط الكاتب الرديء، فقد وقفتُ على اسم ابن عقيل -على نحو واضح- في مواضع متفرقة هنا وهناك في النصف الأول من تلك الشذرة البالغة خمس عشرة لوحة⁷. ويجرد نمكني من فك رموز هذه المقاطع، اتضح لي أن تلك الشذرة تُعالج بعض التفاصيل المبكرة ذات الصلة بقضية شخص مثير للجدل هو ابن عقيل. ففي عام [465هـ/1072م]، وبعد خمس سنوات من الاستتار من مطارديه وخصومه، تراجع ابن عقيل أخيراً ووقع على وثيقة تنكّر فيها لعلاقته السابقة بالاعتزال *Mu'tazilism*، وهي حركة فلسفية-دينية. كما تاب كذلك عن تجليله للحلاج، ذلك المتصوف الذي طبقت شهرته الآفاق⁸ على إثر اتهامه بالزندقة ثم صلبه عام [309هـ/922م].

وفضلاً عن إمدادنا بتفاصيل أساسية -ليست متاحة في مكان آخر- فقد كان واضحاً أن أهمية تلك الشذرة تنبع من ذاتها كأقدم نموذج وصلنا للمذكرات الشخصية على الإطلاق. وتكون تلك الشذرة من ست عشرة لوحة *folios*. ويرجع تاريخ أول إفاداتها إلى أول شوال من عام 460هـ (= 3 أغسطس 1068م) وآخر إفاداتها مؤرخ بالربيع عشر من ذي القعدة من عام 461هـ (= 4 سبتمبر 1069م). والعنصر الغالب على محتويات هذه الشذرة هو ملاحظات كاتب تلك اليوميات وتجاربه الشخصية. وبخلاف ذلك، فإن مصادر معلوماته بالنسبة لبغداد -وما حولها- تمثلت في معارفه الذين كانوا يمدونه بالأخبار طوعاً، أو هؤلاء الذين التمس منهم تزويده بالمعلومات. أما الأخبار الواردة من خارج بغداد وما حولها، مثل فلسطين والجزيرة العربية، فقد تمثلت بمصادرها في "رسائل من التجار" على حد تعبيره. وغالباً ما قدم صاحب تلك اليوميات معلوماته في صيغ تُشير إلى مصدر مجهول. كقولهِ: "بلغني...."، "ذكر...."، "أخبروني.....". وعلى الرغم من رداءة الخط بسبب تسرع وإهمال يد كاتب تلك اليوميات، فقد تطلبت أهمية تلك الشذرة العملَ حثيثاً على حلِّ رموزها ثم نشرها⁹.

ومنذ نُشرت تلك الشذرة، وصلتُ إلى استنتاج مفاده أن تلك النسخة الأصلية من اليوميات التي دُونت بخط صاحبها *Autograph* والتي تعود لابن البناء ([396-471هـ/1005-1079م])، لم تكن ظاهرةً فريدةً تخصّه وحده، بل كانت بالأحرى نتاج ممارسة واسعة الانتشار، ليس فقط إبان حياة ابن البناء في القرن [الخامس الهجري]/الحادي عشر [الميلادي] بل في القرن الذي سبقه أيضاً، مع أصولٍ خفيةٍ ومُؤغلةٍ في القِدَم. لقد ساورني الشكُّ في وجود مثل هذه اليوميات على نطاق واسع، خاصةً عندما شرعت في جمع مادة "فصل المصادر" في دراستي عن ابن عقيل وعصره، ولا سيما عندما اطّلت على كتاب تراجم ابن النجار ([643-578هـ/1183-1245م])، وهو العمل الضخم الذي يضم سير العلماء المسلمين، وشخصيات أخرى من النخبة ببغداد، إذ نادراً ما أجمم ابن النجار عن ذكر مصادره في تراجمه، خصوصاً عند تعرضه لتواريخ الميلاد أو الوفاة لمن ترجم لهم، فما يميزه عن جميع كُتّاب التراجم الآخرين -ممن اطّلت عن كتب على أعمالهم- كان تواتر ذكره لمصادره التي شكلت النسخ الأصيل بخطوط أصحابها *Autograph* الجزء الأكبر منها، وكذلك معرفته المباشرة بها وأصحابها، واستعماله لها.

ولفهم أسباب ظاهرة انتشار هذه المصادر الأصيل *Autograph Sources*، فإن شرحاً موجزاً لنقد الحديث النبوي من شأنه أن يكون مناسباً هنا.

⁷ كذا في الأصل، والصحيح "ست عشرة لوحة"، كما سيقدر مقدسي ذلك لاحقاً في أكثر من موضع. وكما ذُكر في مقدمة تحقيقه لهذا النص المهم. راجع:

George Makdisi, *Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad*, vol. I. in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.18, No. 1 1956, 22. [المترجم]

⁸ عن هذا المتصوف العظيم في الإسلام انظر:

Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam*, 4 vols. (Paris, 1975); English translation by H. Mason, *The Passion of al-Hallaj*, Bollingen Series XCVIII (Princeton, 1982).

⁹ انظر الحاشية 25 أدناه.

مقتضيات نقد الحديث النبوي¹⁰

"الحديث" هو سِجِلُّ أفعال أو أقوال نبي الإسلام ﷺ وأصحابه. وهو يتألف من جزئين: يحتوي الجزء الأول منهما على أسماء الرواة الذين نقلوا الرواية كبراً عن كبر. ويطلق على هذا الجزء "الإسناد"، وتلخص وظيفته في دعم مصداقية الرواية. أما الجزء الثاني من الحديث فيتكون من المتن نفسه: أي نص الحديث أو مادة الرواية. و"الحديث"، بمعناه الاصطلاحي الوارد هنا، ربما يُشير إلى رواية واحدة فحسب، أو إلى مجمل الروايات الشفاهية المأخوذة عن النبي ﷺ، أو إلى علم الحديث، وهو حقل من حقول العلوم الدينية الإسلامية. فالقرآن الكريم والحديث يُشكلان معاً "الكتاب المقدس" للإسلام¹¹.

ويتمثل نقد الحديث في التأكد من أسماء الرواة وأحوالهم، في سبيل التحقق من الزمان والمكان اللذين عاش هؤلاء الرواة فيهما، وما إذا كان كل منهم على معرفة وثيقة بالآخر، وما إذا كانوا ثقات صدّقين وضابطين في تحمّلهم لتلك الأحاديث¹²، وإلى حدّ كبير فإن الكتابة التاريخية *Historiography* في الإسلام تدبر بوجودها لمقتضيات نقد الحديث النبوي، إذ كان تحديد تواريخ الميلاد والوفاة يأتي في الدرجة الأولى من الأهمية عند تقرير معاصرة راوٍ لراوٍ آخر من عدما.

وقد مسّت الحاجة إلى المزيد من المعلومات عن هؤلاء الرواة، فكلما توسّع المجتمع الإسلامي، تطورت كتب التراجم لتتناسب طردياً مع هذا التوسع. وقد ضمت هذه الكتب، أحياناً، تراجم تحتوي على معلومات جزئية عن حياة المترجم له، وهي المعلومات الأساسية من قبيل: من هو؟ ومتى عاش؟ وأين؟ أما في أفضل أحوالها، فقد سعت لتضمين كل المعلومات الممكنة التي من شأنها أن تُفصح عن حال المترجم له، وذلك لتقليل احتمالات التدليس أو الخطأ في رواية الحديث. وكان ذلك من خلال تحقيق ما إذا كان هذان الراويان متعاصرين أم لا. وإذا تعاصرا، فكيف التقيا؟ وإذا التقيا، فكيف تحمّل أحدهما الرواية عن صاحبه؟ وإذا ثبت ذلك فهل كان كلاهما عدلاً ثقةً ضابطاً؟ ... وهلم جرا. ودعت تلك الرغبة في جمع كل المعلومات الممكنة -التي من شأنها أن تعمل على تحديد وضع الشخص في بيئته، وتبعه في سكّاته وتحركاته، وتسجيل علاقته بالآخرين من الشيوخ والطلاب والأقران والأصدقاء فضلاً عن كتاباتهم- إلى الاحتفاظ بسجلات مؤرخة، أي إلى تدوين اليوميات، مع الحرص على تزويدها بكل التفاصيل التي كان كاتب تلك اليوميات يعتبرها من الأهمية بمكان.

وقد خلص السير هاملتون جب *Sir Hamilton Gibb* في مقاله القيّمة "أدب التراجم الإسلامية *Islamic Biographical Literature*" إلى نتيجتين مهمتين: أولاهما، أن "كُتبت التراجم مثلت إبداعاً أصيلاً وكنياً للمجتمع الإسلامي". والثانية: أن "تصنيف معاجم التراجم -باللغة العربية- تطور متزامناً مع التصنيف في التاريخ"¹³. ومن ثم فإن اليوميات كانت ذلك السجل الذي جمع تواريخ الميلاد والوفاة للرواة، جنباً إلى جنب مع الحوادث بحسب تواريخ

¹⁰ الاصطلاح الذي استخدمه الأستاذ مقدسي هو "Hadith Criticism" ومن الواضح أنه يعني به "علم الجرح والتعديل" فحسب من بين علوم الحديث. [المترجم]

¹¹ حرفياً في الأصل: "sacred scripture" ويا لها من مقاربة غريبة! [المترجم]

¹² *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb and J.H. Kramers (Leiden, 1953). "Isnad" "Hadith".

وفي قاموس وبستر الدولي الثالث الجديد *Webster's Third New International Dictionary* عددٌ كبيرٌ من الكلمات العربية مع الشرح الدقيق لها، وانظر أيضاً قاموس اللغة الإنجليزية أكسفورد *Oxford English Dictionary*، حيث شُرحت الكلمات العربية متسلسلة وفق الحروف الأبجدية العربية. وقد تعامل فؤاد سيزجين F. Sezgin بحكمة بالغة عندما إدراج التاريخ الإسلامي بعد "الحديث" مباشرةً في المجلد الأول من عمله التذكاري "تاريخ التراث العربي". *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (to date), (Leiden, 1967-1984).

¹³ *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P.M. Holt (London, 1962), 54-58, esp. 54.

وقوعها، فشككت بذلك المصدر الذي استمدت منه المادة لكلا النوعين من الكتابة التاريخية: الترجمة *biographical* والتأريخ الحولي *annalistic*.

التأريخ واليوميات

كان "التأريخ" (أي التوقيت وتحديد التاريخ) هو العنصر الرئيسي والأكثر أهمية في اليوميات، وكان هذا التأريخ هو اليوم الأول من الشهر القمري.

وقبل اكتشاف تلك الشذرة من النسخة الأصلية لابن البناء كان يُعتقد أن [القاضي الفاضل] البيساني [529-596هـ/1135-1200م] وزير صلاح الدين الأيوبي هو صاحب أقدم يوميات، وكانت الاقتباسات منها¹⁴ توضع تحت عنوان "مياومات" *muyāwamāt*¹⁵. وهي لفظة تعني يوميات *diary* أو -بصفة أعم- "الأخبار المتجددات لسنة كذا"¹⁶.

وقد استخدمت كلمة "مياومات" -بدون شك- بمعنى اليوميات، بيد أنه يبدو لي أنها كانت لفظة منحوتة ومُستحدثة *Neologism* ولم تستخدم في العصور الباكورة لتطور اليوميات، ولم تُستخدم في عصر البيساني نفسه، كما لم تُعد تُستخدم بعد ذلك مطلقاً¹⁷. فقد صُنفت يوميات ابن البناء قبل عصر البيساني، وكذلك بعده سواءً بسواء، تحت اصطلاح تأريخ *Ta'rikh*. وهو مصطلح استخدمه في وصفها أربعة من المؤرخين-وكتاب التراجم وهم: ابن الجوزي [508-597هـ/1116-1200م]، وابن النجار [578-643هـ/1183-1245م]، والياضي [490-552هـ/1300-1372]، وابن رجب [الحنبلي] [736-795هـ/1309-1393]¹⁸.

فقد دأب ابن النجار على الإشارة إلى يوميات ابن البناء ببساطة على أنها "التأريخ"، أو "كتاب التأريخ" أو "الكتاب". وعند الإشارة إلى أعمال أخرى للكاتب نفسه، كان يُشير إليها بذكر عناوينها، مثل "طبقات الفقهاء لابن البناء"، وكتاب "مشيخة ابن البناء"¹⁹. أما عمل البيساني الذي يتناول "الأخبار من عام كذا" فيبدو أنه لم يكن يوميات بالمعنى

¹⁴ الإمامة هنا لاقتباسات ابن العديم والمقريزي اللذين نقلوا عن القاضي الفاضل أبناء عدة تحت وصف "مياومات"، أو "الأخبار المتجددات لسنة كذا". انظر: ابن العديم (عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي المتوفى 660هـ/1260م)، بغية الطلب في تاريخ حلب، بتحقيق سبيل زكار، (بيروت، دار الفكر، دت)، 6: 2843. قارن: المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المتوفى 845هـ/1442م)، المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المسمى الخطط، بتحقيق أمين فؤاد سيد، (لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2004)، 1: 272، 2: 601. [المترجم].

¹⁵ See F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952), 152, 2nd ed. (1968), 175.

وكلمة مياومة *Muyawamat*: تُستخدم في العقود بمعنى الدفع يومياً، أي الدفع يوماً بيوم، مقارنةً بمشاهدة المشتقة من كلمة شهر، والتي تعني الدفع شهرياً، في إشارة إلى الإيجار أو الأجور الشهرية. ومعاًومة (والمشتقة من كلمة عام) ومَسَانة (من كلمة سنة)، والتي تعني استحقاق الدفع بحلول العام الجديد، وحتى مسأوعة (المشتقة من ساعة)، والتي تعني الدفع بحلول الساعة الجديدة، قارن:

E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 8 parts (London, 1863-93), ("snw", "shhr", "iewm", "ywm"). R. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, (snw, shhr, ywm). ولا حظ أيضاً أن اصطلاح مُشاهدة كان يستخدم أحياناً بمعنى الدفع سنوياً.

¹⁶ عن تلك الألفاظ: مُتجددات، أخبار، حوادث. انظر: Rosenthal, *Muslim Historiography*, 152 and n.5.

¹⁷ الاصطلاح الذي يُستخدم حالياً في السرد الروائي العربي الحديث- وصفاً لـ"تدوين الحوادث يومياً" هو "اليوميات" كما عند توفيق الحكيم في روايته: "يوميات نائب في الأرياف". (ومن ثم فإن "اليوميات" هو الاصطلاح العربي المعاصر والمكافئ لاصطلاح *diary* في العصر الحديث). قارن: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabi*.

¹⁸ نُشرت أعمال ابن الجوزي، والياضي، وابن رجب. أما ابن النجار فكل ما وصل إلينا منه شذرة من مجلدتين.

¹⁹ كما كان يحرص عند الإشارة إلى الأعمال الأخرى على ذكر عناوينها أيضاً، فعلى سبيل المثال: الفهرست للنديم (مخطوطة دمشق، ورقة 85و)، تاريخ الغرباء القادمين مصر للطحان (مخطوطة باريس ورقة 103ط)؛ كتاب الفنون لابن عقيل (مخطوطة دمشق ورقة 2ط)، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (نفسه، ورقة 104ط)، التذكرة لابن حمدون (نفسه، ورقة 111ط).... الخ.

الحرفي، وإنما كان تاريخاً حوياً، وربما يصح أنه تأسس على اليوميات، وعلى الأرجح كانت تلك اليوميات تخص البيساني نفسه، إلا أنه ركز في عرض مادته على السنة وحدة تاريخ عالمية، ولم تكن قط مرتبة على أساس شهري. أما أكثر الأمور إثارة للدهشة فهي تلك المصادر التي يذكرها ابن النجار على أنها كتابات أصلية دونت بخطوط أصحابها *Autograph works*. وهو يذكرها بإحدى الطرق الأربعة الآتية: (1) "ذكر فلان في تاريخه، ونقلته من خطه". (2) "قرأت في كتاب التاريخ لفلان بخطه". (3) "قرأت في كتاب فلان بخطه". (4) "قرأت بخط فلان"²⁰. وفيما عدا ذلك فإن ابن النجار حرص على ذكر عنوان الكتاب. ومن ثم فليس لليوميات الأصلية *Autograph diaries* عنوان إلا كلمة "تاريخ" التي استعملت للإشارة إليها.

ومن الواضح أن المعرفة المباشرة بالعمل الأصلي *Autograph work* للراوي - كونه معاصراً للحدث ذي الصلة - حل في المرتبة الثانية بعد الرواية الشفوية المأخوذة من فم الراوي نفسه. وعلى سبيل المثال، ففيما يتعلق بتاريخ ميلاد المترجم له، فإن أفضل رواية في هذا الصدد كانت رواية المترجم له نفسه لراو آخر معاصر له، ومن ثم شفويًا إلى الكاتب. ثم تلها في المرتبة تلك الرواية التي كان الكاتب يقرأها بخط يد الراوي.

وفي قائمة تكون من خمسة وثلاثين مصدرًا دعاها ابن النجار بـ"التاريخ"، أو "كتاب التاريخ"، "الكتاب"، أو ببساطة بـ"خطه" (أي بخط المصنف)، كان المترجم له المذكور في المصدر معاصراً للمؤلف. وهذه المصادر التي جاءت دون ذكر عناوينها، هي التي سبقت الإشارة إليها مرة تلو الأخرى بوحدة من الطرق الأربعة المذكورة آنفاً، كانت إما يوميات أو حوليات (ضمت حوادث العام، متبوعةً بوفيات العام) اعتمدت في تناولها للحوادث المعاصرة على اليوميات.

واستخدم ابن الجوزي (508-597هـ/1116-1200م) في تاريخه الحولي المسمى المنتظم [في تاريخ الملوك والأمم]، يوميات ابن البناء على امتداد السنوات من 460هـ²¹ (11 نوفمبر 1067م إلى 30 أكتوبر 1068م) إلى 470هـ²² (25 يوليو 1077م إلى 13 يوليو 1078م). وثم خبر واحد لهذا العام الأخير متعلق بوصية عهد بتنفيذها للتاجر الحنبلي الثري ابن جردة. نقلها ابن البناء بنصها في يومياته، وعنه نقلها ابن الجوزي جزئياً في كتابه المنتظم. وعندما هم ابن الجوزي بالنقل من يوميات ابن البناء، قدم بين يدي اقتباسه بهذه الكلمات: "قرأت بخط أبي علي ابن البناء، قال: ..."²³. ومن ثم فإن العنصر الجوهري الآخر الذي يميز اليوميات - بعد تحديد التاريخ بدقة - يكمن في أن الشهادة بخط يد صاحبها، هي أفضل مادة تأتي في الرتبة بعقب الرواية الشفوية المأخوذة من فم شهود العيان.

والسؤال الآن هو لماذا كان اصطلاح "التاريخ" *ta'rikh*، الذي يكافي في المعنى اصطلاح *History* عامة، يستخدم وصفاً لليوميات؟ يشتق اصطلاح "تاريخ" من جذر مشترك في اللغات السامية. فالفعل العربي (أرخ/ورخ) يعطي معنى "تحديد الشهر"، "تحديد زمن الحدث"، وكما اقترح من قبل فإن "ثمة شعوراً غامضاً بأن لتلك الكلمة علاقة ما بتحديد غرة الشهر"²⁴. وتؤيد يوميات ابن البناء هذا الرأي على نحو كامل، فقد كان ابن البناء حريصاً على تحديد غرة كل

²⁰ تجدر الإشارة هنا إلى أنني لم أطلع على مخطوطتي "ذيل تاريخ بغداد" لابن النجار -سواء نسخة المكتبة الوطنية بباريس أو نسخة الظاهرية بدمشق - اللتين اعتمد عليهما الأستاذ مقدسي في هذا المقال. وعليه فالإقتباسات النصية المنسوبة لابن النجار أعلاه إنما هي ترجمتي لنص مقدسي الإنجليزي. فليتبه.

[المترجم]

²¹ يوم السبت 15 جمادى الأولى 26 مارس 1068م، والأحد 7 جمادى الثانية 13 أبريل 1068م، والثلاثاء [9] ذو القعدة 8 سبتمبر 1068م.

²² في معرض حديثه عن وفاة الشريف أبي جعفر؛ في 15 صفر/الخميس 7 سبتمبر من عام 1077.

²³ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 6 أجزاء، (من الجزء الخامس إلى العاشر)، بتحقيق كريكو Krenkow (حيد آباد-الباك، 1938-40)، 8: 248-250، 316-317.

²⁴ انظر مقال م. بليسنر M. Plessner في دائرة المعارف الإسلامية *Encyclopedia of Islam*، الطبعة الأولى، ملحق عام 1934، 230. استدرجات على مادة "تاريخ".

شهر قري وفقاً لرؤية الهلال الجديد. وفعل هذا حتى عندما لم يكن لديه شيء يُسجله في أول يوم من أيام هذا الشهر الجديد. فقد سُمِّي الشهر، وسُمِّي اليوم الذي وافق غرة هذا الشهر، وبعد انتهاء الشهر الثاني عشر من السنة، عرض العام الجديد من حيث موقعه من سبني الهجرة، فذكر اسم الشهر الأول من العام الجديد، واليوم الذي وافق غرة الشهر الجديد. وتحديد غرة الشهر هو التأريخ الوحيد الذي يظهر في اليوميات دون ضرورة أن يتبع ذلك تسجيل حدث آخر سواه. ومن ثم فإن كلمة "تأريخ" كانت تستخدم علماً على سجل الحوادث على التواريخ التي تم تعيينها. وإذا نُكِّتَ بصدد استخدام يوميات ابن البناء أَمْوُذَجًا، فإن التاريخ الأكثر أهمية في تلك اليوميات، وعليه مدار اعتماد جميع ما ورد فيها، كان غرة كل شهر قري. ولم يهمل كاتب اليوميات -أبداً- وعن وعي وإدراك تعيين ذلك التاريخ. بيد أنه نسي أن يُسجل ذلك في موضعين، استدرك على نفسه في أحدهما بتدوين ذلك التاريخ في الحاشية *Margin*. لقد فعل ذلك لأنه بدون أن يُعين غرة الشهر بدقة، فلا يمكن الاعتماد على اليوميات سجلاً دقيقاً للحوادث اليومية.

دونت اليوميات الإسلامية وفقاً للأشهر القمرية، والتاريخ المعين في غضون الشهر لا يدع مجالاً للشك إذا تم تحديد غرة الشهر على نحو دقيق. وتحدد الشذرة -التي بين أيدينا- من يوميات ابن البناء غرر أربعة عشر شهراً قرياً. الثلاثة الأولى منها تعود إلى عام 460هـ/1068م، وبقايا لسنة 461هـ/1069م، وذلك على النحو التالي:²⁵

- 1- الأحد غرة شوال (460هـ/3 أغسطس 1068م) فقرة 1.
- 2- الثلاثاء غرة ذي القعدة (460هـ/2 سبتمبر 1068) ف. 13، في الحاشية *Margin*.
- 3- الأربعاء غرة ذي الحجة (460هـ/1 أكتوبر 1068م). سقط تسجيله سهواً. وكان يجب أن يُبَيَّن بين قفرتي 23 (24 /

- (4) الجمعة، غرة محرم (461هـ/31 أكتوبر 1068م) (ف. 36).
- (5) الأحد غرة صفر (461هـ/30 نوفمبر 1068م) (ف. 50).
- (6) الإثنين، غرة ربيع الأول (461هـ/29 ديسمبر 1068م) (ف. 64).
- (7) الأربعاء غرة ربيع الثاني (461هـ/28 يناير 1069م) (ف. 83).
- (8) الخميس غرة جمادى الأولى (461هـ/26 فبراير 1069م) (ف. 105).
- (9) الجمعة، غرة جمادى الآخرة (461هـ/27 مارس 1069م) (ف. 123).
- (10) الأحد، غرة رجب (461هـ/26 أبريل 1069م) (ف. 135).
- (11) الإثنين، غرة شعبان (461هـ/25 مايو 1069) (ف. 151).
- (12) الثلاثاء، غرة رمضان (461هـ/23 يونيو 1069م) (ف. 159).
- (13) الخميس، غرة شوال (461هـ/23 يوليو 1069م) (ف. 168).
- (14) السبت، غرة ذي القعدة (461هـ/22 أغسطس 1069م) (ف. 174).

وقد اعتاد الكاتب تأريخ الحوادث بدقة في كل شهر. بيد أنه أورد في نهاية كل شهر بعض الحوادث (وليسب أو لآخر، لم يتم بتحديد تواريخ وقوعها باليوم خلال الشهر)، وقد حرص على دمجها معاً تحت عنوان "وفي هذه الأيام". أي "في أيام ذلك الشهر المذكور". ولم يكن مصطلح "التأريخ" يستخدم بمعنى اليوميات لحسب، ولكن الفعل "أَرَخَ" (وُنُسِّقَ

²⁵ انظر:

G. Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad" [Introduction, Arabic text, English translation and notes]. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 18 (1956), 9-31, 239-260 (1-49), 19 (1957), 13-48 (50-104), 281-303, (105-150), 426-443 (151-185).

منه كلمة "التأريخ" بصيغة المصدر) كان يستخدم بمعنى "تدوين اليوميات". فيذكر ابن الجوزي، في ترجمته للذهبي²⁶ [430-507هـ/1038-1113م] ما نصه: "وشرع في تمة تاريخ بغداد (وهو عمل من تصنيف الخطيب البغدادي [392-463هـ/1002-1071م])، ثم غسل (غسل الصفحات يعني أعادها صورتها الأولى بيضاء، أي محاً عمله تماماً) ذلك قبل موته بعد أن أرخ بعد الخطيب إلى قبل وفاته"²⁷. وقد توفي الخطيب [البغدادي] الذي داوم على تدوين تراجمه للشخصيات البارزة من النخبة، إلى قرب نهاية تلك السنة التي توفي فيها عام 463هـ/1071م²⁸. وكان الذهبي في الثالثة والثلاثين من عمره آنذاك، وقد داوم على تدوين يومياته التي كانت بمثابة الأساس لكتاب تراجمه. ثم غسل صفحات كتاب تراجمه، بيد أنه حافظ على يومياته دون مساس، وذلك لأننا سنجد ابن النجار يعتمد عليها لاحقاً ذليلاً على تاريخ الخطيب [البغدادي]²⁹ في المجلدين اللذين سلما من عوادي الدهر من عمله، فابن النجار يستعين بيوميات (= تاريخ) الذهبي التي تغطي فترة تزيد على ثلاثة عقود. إذ إن أقدم تاريخ يذكرها فيه هو عام 459هـ، وهو العام الذي يبدأ في 22 نوفمبر عام 1100م وينتهي في 25 أكتوبر من عام 1101م. وبين أقدم تاريخ أن الذهبي شرع في تدوين يومياته على الأقل وهو بعد في التاسعة والعشرين من عمره (وهو وقت يتسقى مع طالب بدأ لتوه التخصص في علوم الحديث)، أي قبل وفاة الخطيب [البغدادي] بأربع سنوات محسب. ثم دمر -في الأخير- كتاب تراجمه الذي كان من المفترض أن يكون ذليلاً لعمل الخطيب [البغدادي].

لم يكن كتاب تراجم الذهبي الذليل الوحيد على تراجم الخطيب [البغدادي]³⁰. فقد ذيل عدد من الأشخاص عليه، من بينهم شخص معاصر للذهبي، وهو السقطي³¹ [445-509هـ/1053-1115م]. فابن النجار يستعين به مصدراً لترجمة أحدهم الذي توفي عام [483هـ/1089م]³². وقد يكون ذلك المصدر هنا هو كتاب تراجم السقطي، أو ربما كان يوميات السقطي نفسها.

التأريخ والتعليق

إذا كان "التأريخ" وظيفة أساسية لطالب الحديث، فقد كان "التعليق" وظيفة أساسية لطالب الفقه. كان نشاط التأريخ (= التوثيق) نظيراً لنشاط "التعليق" (= التقرير أو الإفادة)، في التعليم بالنسبة للمستوى المتقدم لطالب الحديث وطالب الفقه تباعاً³³. فطلاب الفقه "يعلقون" أي: يدونون التقارير، ويسجلون ملاحظاتهم التي يستقونها سواء من دروسهم على أيدي شيوخهم في الفقه، أو من خلال المناقشات حول المسائل الفقهية في الحلقات الدراسية، أو عبر الاجتماعات المنتظمة للفقهاء المشهود لهم للمناظرة، أو من خلال قراءة الطالب الموسعة في الأعمال الفقهية أيضاً.

²⁶ الإمامة هنا إلى أبي غالب نُجَاج بن أبي نُجَاج الذهبي. [المترجم]

²⁷ انظر: ابن الجوزي، المنتظم، 9: 176 (أسطر 13-14) حيث قال ما نصه: "بعد أن أرخ بعض الكتاب".

²⁸ انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 31, 33 n.2.

²⁹ انظر: ابن النجار، ذيل تاريخ بغداد، مخطوطة بالمكتبة الوطنية بدمشق (الظاهرية) وورقات: 3، 36، 163، 175. مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، Fonds arabe 2131، وورقات: 18، 19، 41، 47، 54، 143.

³⁰ قارن: Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 31 ff.

³¹ الإمامة هنا إلى أبي البركات هبة الله بن المبارك بن موسى بن علي بن يوسف السقطي. [المترجم]

³² ابن النجار، الذليل، مخطوطة بباريس 1231، ورقة 40، 41، وعن تراجم السقطي انظر: ابن رجب [الحنبلي]، الذليل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، 2 مجلد، القاهرة 1953، 1: 141. سطر 6.

³³ عن أنفاط: التعليق-الفوائد-الأخبار في التعليم الشرعي في العصور الوسطى انظر:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981), II ff., and 243 ff., and the index, 375, taeliq and ta'liqa. والكشاف ص 375 مادة "تعليق وتعليق".

وفي المقابل، فإن "التأريخ"، بمعنى تدوين اليوميات، كان وظيفة أساسية لطلاب الحديث. فقد احتفظ الطالب بملاحظاته التي سجلها يوماً بعد يوم، أو في كثيرٍ من الأحيان خلال الشهر، مُضمّنةً تلك المعلومات المستخدمة في مجال علم الحديث، ودراسته وتقدمه، سواء تلك التي جمعها في مدينته أو عبر رحلاته إلى المدن المختلفة في العالم الإسلامي. ولم يكن الطالب المتخصص في دراسة الحديث مُتَمَمّاً بجمع الأحاديث الصحيحة فحسب، وإنما اهتم أيضاً بالحصول على أوسع قدرٍ ممكن من المعرفة برواة الحديث، جنباً إلى جنب مع تواريخ ميلادهم ووفياتهم، إضافةً إلى أكبر كَمٍّ ممكن من المعلومات عن مسار حياتهم المهنية. ولذا فن المفهوم تماماً كيف تطورت تلك التعلّيق والفوائد، بمرور الوقت، إلى صيغة اليوميات التي استمر بعضهم مداوماً على تدوينها حتى بعد أن أصبح عالماً مُتَمَكِّكاً. وتوضح هذه الوظيفة بجلالة في تلك الشذرات من يوميات ابن البناء، وفي العديد من اليوميات التي كانت بمثابة مصادر لابن النجار في تراجمه³⁴.

وقبل وصول الطالب إلى مرحلة رواية الحديث أو "أوان الرواية"، فقد كان من المتوقع أن يحوز بعض طلاب الحديث المتقدمين سجلاتٍ واسعةٍ لتساعدهم في دراسة الحديث، من حيث جمع الأحاديث الصحيحة من قبل أكبر عدد ممكن من الشيوخ، وتسجيل ما يعرض لهم في أسفارهم، وكذلك لغرض تجميع قائمة بأسماء شيوخهم الذين أخذوا عنهم الحديث، وهي القائمة التي كثيراً ما كانت تُنشر لاحقاً³⁵.

وهناك عبارة تتكرر كثيراً في تراجم علماء الحديث، ألا وهي: "كتب الكثير بخطه". وتهدف هذه العبارة -الزائدة على ما يبدو- إلى مجرد التأكيد على حقيقة أن مادة هذا الحدث ليست مما جمعه المؤلفون الآخرون التي يمكن الحصول عليها عن طريق الشراء أو الإعارة أو النسخ. وإنما جاءت نتاج مجموعات صاحبها خاصةً وتُجَلَّت بخط يده.

ولدينا مثالان يوضحان حالتي طالبين مُتَخَصِّصين في الحديث قيل إنه كان لدهما سجل واسع، بيد أنهما توفيا "قبل أوان الرواية"، أي: قبل إجازتهما من قبل شيوخهما المؤهلين. الأول هو هزارسب الهروي (المتوفى 515هـ/1121م)، والثاني هو ابن شافع الجيلي ([520-564هـ] 1126-1169م). بالنسبة للأول، قال ابن الجوزي إنه "كتب الكثير، وأفاد الطلبة من الغُرباء والحاضرين، وكان ثقةً من أهل السنة خيراً، واحترمه المنية قبل أوان الرواية"³⁶. بيد أن هزارسب ترك ما يبدو أنه يومياته. فقد نقل ابن النجار عنه في إحدى تراجمه: "قرأت في كتاب هزارسب الهروي بخط يده... ثم يلي ذلك ترجمة أحدهم الذي توفي في عام 493هـ/1100م³⁷. ولا يُمكننا الوقوف على عُمر هزارسب عند وفاته، حيث باعته المنية بينما لم يزل يتقدم في دراسة الحديث، ولم يكن أوان روايته قد حان بعد. ولكن كان لديه كتاب تراجم يضم معلومات عن رواة الحديث.

أما الحالة الثانية فقد كانت أكثر تنويراً؛ لأنه اجتمع لديّ فيها تاريخ الميلاد جنباً إلى جنب مع تاريخ الوفاة. فبالنسبة لابن شافع الجيلي يقول ابن رجب [الجيلي]: "وكتب بخطه الكثير، وحصل الأصول الحسان، ولم يحدث إلا باليسير؛ لأنه مات قبل أوان الرواية"³⁸. لقد كان الجيلي في الخامسة والأربعين عندما توفي، ولم يكن شاباً صغيراً على وجه التحقيق؛ بيد أن الخبرة بعلوم الحديث كانت تتطلب سنوات طويلة من الدراسة، إضافةً إلى تدوين سجلات واسعة وجمع الجمل الوافر. وعلى أية حال فقد كان معروفاً -أي الجيلي- على أنه "مفيد بغداد" في الحديث. ولا يزال في جُعبتنا ما نقوله عنه لاحقاً.

34 قائمة تضم أسماء هذه المصادر انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 40 ff. مع ملاحظة أن هذه القائمة ليست شاملة.

35 الإمامة ها هنا إلى كتب البراج وفهارس الشيوخ والمشايخ. [المترجم]

36 انظر: المنتظم، 9: 231.

37 ابن النجار، ذيل، مخطوط دمشق، ورقة 53 وجه.

38 ابن رجب [الجيلي]، ذيل، (تحقيق الفقي)، 1: 312.

تعريف السخاوي للتاريخ

إن الفهم السابق لمصطلح "التاريخ" يوصفه سيراً وتراجماً بالدرجة الأولى، ويوصفه حوليات أيضاً تتعلق بحدوث وأشخاص - [هذا الفهم] - يدعمه تعريف السخاوي لهذه الكلمة³⁹:

فالتاريخ - كُصطلح في - هو:

"التعريف بالوقت الذي تُضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة، ووفاة وصحةٍ وعقلٍ وبدنٍ، ورحلةٍ ووجعٍ، وحفظٍ وضبطٍ وتوثيقٍ وتجرّجٍ، وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم. ويلتحقُ به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملبة، وتجديد فرض، وخليفةٍ ووزير، وغزوةٍ وملحمةٍ وحرب، وفتح بلد وانتزاعه من مُتغلبٍ عليه، وانتقال دولةٍ وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء وغير ذلك من أمور الأمم الماضية وأحوال القيامة ومقدماتها".

ويمكن أيضاً أن يمتد بعد ذلك إلى مسائل مما يأتي دونها: "كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف، أو نحوها مما يعم الانتفاع به ما هو شائع مُشاهد، أو خفي سماوي كجراد وكسوفٍ وخسوف، أو أرضي كزلزلةٍ وحريقٍ وسيلٍ وطوفانٍ وحطٍ وطاعونٍ وموتانٍ، وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسام. والحاصل إنه [أي مصطلح "التاريخ"] فن يُبحث فيه وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت".

أي إن هذا الفن يتعلق بكل ما كان وما هو كائن في العالم⁴⁰.

التاريخ والحوليات

قد يؤخذ تعريف السخاوي ([831-902هـ/1427-1497م]) للتاريخ على أنه توصيف لما كان يجري تدوينه في اليوميات، بالإضافة إلى هذين النوعين من الكتابة التاريخية *Historiography* اللذين خدمتهما اليوميات بوصفها مصدراً لهما: أي التراجم والحوليات. فالتعريف ينسحبُ تماماً على: (أ) اليوميات، (ب) كتب التراجم على اختلاف أنواعها، (ج) التاريخ الحولي، (د) التاريخ الحولي الجامع لـ: "تاريخ الوقائع *histoire évènementielle*، أولاً، ثم التراجم تالياً. وإلى هذا النوع الأخير ينتمي تاريخ فقيه بغداد ومؤرخها المرموق [ابن جرير] الطبري ([224-310هـ/839-923م])⁴¹، وكذلك تاريخ ابن الجوزي ([508-597هـ/1116-1200م])، وكذا تواريخ جميع من ذيل عليهما. وفي سبيل التمييز بين الحوادث المؤرخة التي تُسجلُ ودُونت في اليوم نفسه، وتلك الحوادث التي تُسجلُ بعد وقتٍ طويلٍ من وقوعها، مسّت الحاجة لاصطلاح جديد من شأنه أن يُميز بين اليوميات والحوليات. والحق أن مصطلح التاريخ

³⁹ أوردت في هذا الموضوع نصّ السخاوي حرفياً بين علامتي التنصيص بدلاً من ترجمة جب Gibb الإنجليزية لنصّ السخاوي أو تنقيح روزنتال Rosenthal لها الذي تصرف فيه مقدسي تصرفاً يسيراً كما سيُنه في الحاشية التالية. انظر: فراتز روزنتال، السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن المتوفى 902هـ/1497م)، الإعلان بالتاريخ لمن ذم أهل التاريخ، ترجمة صالح أحمد العلي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986)، 18-19. [المترجم]

⁴⁰ السخاوي، الإعلان. في:

Muslim Historiography, 204-205; see also Sir Hamilton Gibb, "Islamic Biographical Literature," in *Historians of the Middle East*, 55.

حيث قام جب Gibb بترجمة هذه الفقرة للسخاوي جُزئياً ويتصرف، ونصها لا يختلف كثيراً عن نص روزنتال. كذلك، فإن ترجمة نصّ السخاوي العربي المذكور أعلاه ليست مختلفة إلا قليلاً عن ترجمة روزنتال.

⁴¹ Sezgin, *Geschichte*, I, 323ff.

كان يُطلق عموماً -وعلى نحو مشوّش- على هذين النوعين من الكتابة التاريخية. ولكن على الأقل في بواكير القرن [الرابع الهجري/] العاشر الميلادي، أو ربما في النصف الأول من القرن [الثالث الهجري/] التاسع الميلادي، أو ربما في أواخر القرن [الثاني الهجري/] الثامن الميلادي، فقد أُضيف اصطلاح مُكمل لاصطلاح "التأريخ" في سبيل إحداث ذلك التمييز المنشود. فعُرف اصطلاح الحوليات على أنه "تأريخ على السنين"، وكان على التقيض تماماً من اليوميات، إذ يعني تسجيل الحوادث التي أرخت على السنوات. وأقدم عمل معروف من هذا النوع، هو كتاب "التأريخ على السنين" للهيثم بن عدي ([حوالي 130- 206هـ/] 747- 821م)⁴² وهذا العمل مفقود. وأقدم إشارة وصلتنا عنه تعود لمحمد بن إسحاق النديم الذي دون فهرسته نحو عام 375هـ/885-86م⁴³. وإذا لم يكن النديم قد أطلق من عنده ذلك المصطلح -على نحو لا يُناسب عصر الهيثم بن عدي- ليصف عمله، فإن هذا المصطلح نفسه ربما استخدم مبكراً في عصر الهيثم نفسه في القرنين [الثاني أو الثالث الهجريين/] الثامن أو التاسع الميلاديين. وعلى أية حال، فيمكن القول -باطمئنان- إن استخدام مصطلح "التأريخ" كان سابقاً لتلك التكلة "على السنين"، أي "سنة بعد سنة".

وعادة ما تكون أنواع "التراجم" و"الحوليات" في الكتابة التاريخية متباينة، ويتجلى ذلك من عناوينها. فعلى سبيل المثال: عندما تقترن كلمة تاريخ باسم مدينة ما (مثلاً: "تاريخ بغداد")، فهو معجم لتراجم العلماء وغيرهم من الشخصيات البارزة في تلك المدينة، بما في ذلك الغرباء عنها الذين زاروها واستقروا بها لفترات طالت أو قصرت من الزمن. والطبقات، وتواريخ المدن، والتراجم على القرون (أي: المئويات *Centennials*) وهي كتب التراجم التي تغطي تراجم أعلام قرن بعينه من الزمان) هي أيضاً أعمال في تراجم العلماء في حقل أو آخر من حقول التخصص: كعلوم القرآن، أو الحديث أو النحو أو الأدب أو الفقه. وهناك مجالات أخرى مُثلت بدرجة أقل (مثل الفلاسفة والأطباء والحكّماء). وما لا شك فيه أن كُتبت التراجم استفادات من اليوميات مصدراً لها. لكن اليوميات اشتملت على مادة حولية إضافةً إلى التراجم، كما يتضح في يوميات ابن البناء، وفي الاقتباسات التي وصلتنا من اليوميات الأخرى. و"التأريخ على السنين" يُعيد ترتيب بيانات اليوميات "وفقاً للسنوات"، وليس وفقاً للأشهر التي تم تحديدها. وأقدم عمل وصلنا من هذا النوع هو كتاب "المنتظم" لابن الجوزي، والذي قَسَم تلك البيانات اليومية *diarial data* إلى قسمين متميزين: الأول يخص حوادث العام، والثاني تراجم وفيات هذا العام نفسه. وكلها رتب ابن الجوزي حوادثه على الشهور في غضون السنوات، افتضح ببساطة أمر اعتماده على اليوميات مصدراً مباشراً، سواء أكانت تلك اليوميات تخصه أو تخص كُتّاباً آخرين.

وتسبق العديد من الأعمال -من هذا النوع- كتاب المنتظم. فقد كان ابن الجوزي مجرد مُستخدم لصياغة كانت سائدة بالفعل في عصره. فهذا النوع من الحوليات في الكتابة التاريخية بقسميه المتميزين، يبدو تطوراً لليوميات. والمعلومات التي تقدمها اليوميات بقسميها -وهي التي يتم علاجها يوماً بعد يوم على النحو الذي حدث به خلال الشهر- تبدو وقد أُعيد ترتيبها إلى قسمين مُفصلين تحت حوادث العام، والتراجم التي تحتل القسم الثاني قد تأتي مُسببةً أو مختصرةً وفقاً لبيول الكاتب؛ فهي أكثر تفصيلاً في المنتظم لابن الجوزي منها في تاريخ الطبري أو نظيره الشامي ابن الأثير ([555- 630هـ/] 1160- 1233م) على سبيل المثال.

ويسود الاعتقاد -حتى يومنا هذا- أن كتاب "المنتظم" لابن الجوزي كان الأول من نوعه [أي في فصل الحوادث عن الوفيات]. وهو في الحقيقة يمثل كسراً في خط تطور الكتابة التاريخية يستطیع المرء رؤيته في تاريخ الطبري ([224- 310هـ/] 839- 923م) وتاريخ ابن الأثير ([555- 630هـ/] 1160- 1233م). إذ لا علم لنا بالأعمال التي سبقت

⁴² Sezgin, *Geschichte*, I, 323n.1.

⁴³ النديم، الفهرست، (القاهرة، 1348هـ/1929م)، 146، سطر 9. وانظر أيضاً: Sezgin, *Geschichte*, I, 323n., 272.

"مُنْتَظَم" ابن الجوزي (508-597هـ / 1116-1200م) ذلك أنها لم تسلم من عوادي الزمن ففُقدت. وعلى الرغم من فُقدانها، فإنها قد تصنّف بوضوح على أنها حوليات وتراجم، وذلك من خلال الاقتباسات التي وصلتنا منها في المصنّفات المتاحة لنا، كما سيتبين في الصفحات التالية. وقد استخدم في تصنيفها مصطلح "تأريخ"، أو "تأريخ على السنين". ووصف البعض منها بكل المصطلحين على التبادل.

أربعة قرون من التصنيف التاريخي في بغداد

يُرْسَخ القِطْطِي (568-646هـ / 1172-1248م) -في ترجمته للطبيب والمؤرخ ثابت بن سنان⁴⁴ في معجم تراجمه للأطباء- قائمًا من الأعمال التاريخية لأولئك الذين يرغبون في قراءة التأريخ مُستمرًا ومُتصلاً إلى عام 616هـ (1219-1220م)⁴⁵. تبدأ تلك القائمة بالطبري وتنتهي بالقادسي. ويكرر حاجي خليفة (1017-1068هـ / 1609-1657م) في معجمه الجغرافي المسمى "كشف الظنون" تلك القائمة بادئاً بثابت بن سنان، ومُهملاً الطبري وكذلك بعض المؤرخين الثانويين الذين تزامنت مصنفاتهم مع مصنفات المؤرخين الرئيسيين في تلك القائمة. وقد جاء المؤرخون الرئيسيون على النحو التالي: الطبري، ثابت بن سنان، هلال [بن المحسن] الصّائبي، [غرس النعمة] ابن هلال الصّائبي، الهمداني، الزاغوني، صدقة بن الحسين، ابن الجوزي، القادسي. وقد استعان ابن النجار في كتاب تراجمه الذي لم يصلنا منه سوى شذرة في مجلدين، بكل هؤلاء المؤرخين مصادر له باستثناء الاسم الأول "الطبري".

صنّف ثابت بن سنان (المتوفى [365هـ / 975م]) كتاباً في التاريخ قبل في بدايته أقوال، فقيل يبدأ تاريخه بعام 290هـ/903م، كما قيل يبدأ من 295هـ/907م. وقيل إنه ينتهي بحوادث عام 360هـ/971م⁴⁶. ويبدو أن هذا العمل ضم الحوليات والتراجم معاً، وإذا شاء المرء أن يحكم عن طريق اقتباسات ابن الجوزي -في كتابه المنتظم- من تاريخ "ثابت"، فإن الاقتباس الأول وقع في حوادث شهر ربيع الأول، عام 296هـ (نوفمبر-ديسمبر، 908م)، أما الأخير فمؤرخ بسنة 352هـ/963م، وهو يستعين بتاريخ "ثابت" مصدرًا للحوادث والعجائب والتراجم⁴⁸. بينما يستعين ابن النجار بتاريخ "ثابت" في تاريخ وفاة أحد المترجم لهم، إذ استقى منه التاريخ بدقة، "يوم الخميس، في 23 من شهر محرم، عام 358هـ [17 ديسمبر 968]، في شيراز"⁴⁹.

استعان ابن الجوزي أيضاً بتاريخ هلال [بن المحسن] الصّائبي (359-448هـ / 969-1056م)، ابن أخت ثابت، مصدرًا للحوادث التاريخية فضلاً عن استخدامه مصدرًا للتراجم⁵⁰. كما استخدم ابن النجار تاريخ هلال في نسخة أم يخط مؤلفها *Autograph* ونقل عنه بعض التراجم حرفياً، على امتداد السنوات التالية: 361هـ⁵¹، 363هـ⁵²، 368هـ⁵³، 391هـ⁵⁴، 402هـ⁵⁵، 423هـ⁵⁶، 442هـ⁵⁷.

⁴⁴ تاريخ الحكماء، تحقيق ج. ليرت J. Lippert، Leipzig، 1903، no. 110.

⁴⁵ Rosenthal, *Muslim Historiography*, 72-73; cf. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 14-15 ("La liste des chroniqueurs selon al-Qifti").

⁴⁶ See Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 15, n.3; و هذه القائمة نفسها عند سزجين انظر: Sezgin, *Geschichte*, I, 327.

⁴⁷ يبدأ تاريخ ثابت بن سنان من عام 295هـ/907م وينتهي إلى سلخ شوال من عام 365هـ/975م. علماً بأن ثابت توفي في الحادي عشر من ذي القعدة عام 365هـ/975م تفصيلاً انظر: [المترجم]

⁴⁸ ابن الجوزي، المنتظم، 6: 80-89-172-215، 7: 16.

⁴⁹ ابن النجار، ذيل، مخطوطة باريس، 2131، ورقة 142ظ.

⁵⁰ ابن الجوزي، المنتظم، 7: 20 (حوادث 353هـ)، 28 (ترجمة الشاعر المتني)، 77 (في ترجمة أحدهم المؤرخة بعام 364هـ)، 149 (في شأن رؤية امرأة للنبي في منامها)، أما بالنسبة لـ هلال فانظر:

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd edn., 2 vols. (Leiden, 1943-9, 3 supplements, 1937, 42) الكشافات، Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 1: 323-324, Suppl. I, 556-557;

⁵¹ الذيل، مخطوطة دمشق، 80و.

وكتب [غرسُ النعمة] ابن هلال الصَّابِئِ (417-480هـ/ 1026-1088م) تاريخاً استعان به ابن الجوزي في المنتظم⁵⁸. وذلك في سياق ترجمته للشاعر المشهور [أبي العلاء] المعري، بما في ذلك اقتباس بعض أبيات له، فضلاً عن رؤية تتعلّق به رآها بعضهم في المنام عقب وفاته، وفُسرّت على أنه يُعاقب على إلحاده.

وكان [محمد بن عبد الملك] الهمداني (463-521هـ/ 1070-1127م) بدوره مصدراً آخر لابن الجوزي الذي استشهد به باستخدام مصطلح "المؤرخ"، "صاحب التاريخ"، تماماً كما فعل عند الاستعانة بأعمال ثابت بن سنان، وهلال [بن المحسن الصَّابِئِ]، و[غرس النعمة] ابن هلال الصَّابِئِ، ولكنه لم يُشر إلى العناوين أو يسمي تلك الأعمال. وقد استمد منه [أي الهمداني] ابن الجوزي بعض التفاصيل عن حياة الخليفة القادر (تولى الخلافة من 381-422هـ/ 991-1031م)⁵⁹، وعن حياة ابن برهان (المتوفى [458هـ/ 1064م])⁶⁰. وفي الحوادث التي وقعت عام 429هـ/ [1038م]. وفيما يتعلق بـ[أبي الحسن] الماوردي الفقيه المعروف⁶¹. وفي ترجمة [أبي القاسم] ابن المسلمة (المتوفى [450هـ/ 1058م])، وزير الخليفة، فيما يتعلق بإحدى الحوادث في بداية وزارته⁶². وفي حوادث عام 451هـ/ [1059م] والمتعلّقة ببعض شأن الخليفة القائم⁶³، وفي حوادث عام 474هـ/ [1081م] فيما يتعلق بمُسلم بن قريش⁶⁴. كما يستعين ابن النجار بتاريخ الهمداني مُشيراً إلى عمله باستخدام كلمة "تاريخه"، و"كتاب التاريخ" في اثنتين من تراجمه، إحداهما ترجمة والد الهمداني الذي توفي عام 489هـ/ [1096م]⁶⁵، والأخرى للثمانيني النحوي المتوفى عام 422هـ/ [1031م]⁶⁶.

وقد اشتهر المؤرخون الأربعة -المذكورون أعلاه- وهم: ثابت وهلال، و[غرس النعمة] ابن هلال، والهمداني، على أنهم ذيلوا على تاريخ الطبري ذلك المؤرخ المرموق. ومن الواضح أن أعمالهم لم تكن من نوع "الحوادث" فحسب، ولكنها ضمت التراجم أيضاً في طياتها⁶⁷، وفي كل حالة كان ابن النجار يُشير إلى صاحب العمل على أنه "صاحب التاريخ".

أما المؤلفون الأربعة التالية أسماؤهم فقد كتبوا التاريخ بتلك الصياغة نفسها، بيد أنه تم تصنيف تواريخهم على أنها "تواريخ على السنين"، ووصلتنا اقتباسات من كل منها. وبعبارة أخرى، تضمنت أعمال المؤرخين الثمانية الحوليات- والتراجم تماماً كمنتظم ابن الجوزي.

⁵² نفسه، 214 و.

⁵³ مخطوطة باريس، 96و.

⁵⁴ نفسه، 57و.

⁵⁵ مخطوطة دمشق، 78و.

⁵⁶ مخطوطة باريس، 23 ظ.

⁵⁷ مخطوطة دمشق، 95ظ.

⁵⁸ 8: 188.

⁵⁹ ابن الجوزي، المنتظم، 7: 161.

⁶⁰ نفسه، 7: 195 (سطرا: 13-14) ويُعيد الكثرة فيذكر المعلومات نفسها في: نفسه، 8: 237.

⁶¹ نفسه، 8: 97-99.

⁶² نفسه، 8: 201، (أسطر: 1-8)

⁶³ نفسه، 8: 211-212.

⁶⁴ نفسه، 8: 331. وعن الهمداني وعمله التاريخي انظر: Makdisi, *Ibn Aqil*, 17-23.

⁶⁵ مخطوطة دمشق، 2ظ.

⁶⁶ مخطوطة باريس، 95ظ.

⁶⁷ قارن. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، مخطوطة باريس. 1506, sub anno 448. Arabe. حيث أشار سبط ابن الجوزي إلى نهاية تاريخ هلال، وبداية استعانة بتاريخ [غرس النعمة] ابن هلال مصدراً له.

وقد وصف ابن رجب عمل الزاغوني (المتوفى [455-527هـ/1063-1132م]) بأنه "تاريخٌ على السنين" بدأه منذ خلافة المسترشد بالله، إلى وقت وفاة المؤلف⁶⁸، أي لمدة خمسة عشر عاماً. وفي سبيل الحصول على فكرةٍ عن محتويات تاريخ الزاغوني، يمكن الإحالة إلى ابن الجوزي، الذي ينقل عنه في غضون حوادث عام 513هـ/[1119م]، حيث يورد الزاغوني نبأ شهادة الزور التي ارتكبها قاضي القضاة "أبو الحسن الدامغاني" ضد أخته ليستولي على مبلغ كبير من مالها، بيد أنها رحمت القضية ضده⁶⁹. ثم يستشهد ابن الجوزي بتاريخ الزاغوني تارةً أخرى في حوادث عام 522هـ/[1128م]، حيث ذكر الزاغوني نبأ دفع نقيب نقباء الأشراف وشيخ شيوخ الصوفية مبلغاً كبيراً من المال للسلطان السلجوقي سنجر لإعفائها من "زيارة" السلطان⁷⁰. ثم يعود ابن الجوزي -ثالثةً- للاستشهاد بتاريخ الزاغوني في حوادث سنة 526هـ/[1132م] فيما يتعلق بأمر يخص الخليفة المسترشد، والسلطان سنجر وآخرين⁷¹. أما عن التراجم من تاريخ الزاغوني فقد استعان بها ابن النجار في ترجمه فيما يتعلق بإثبات تواريخ الوفاة لمن وافتهم المنية من العلماء بين عامي 514هـ- 516هـ [1120-1122م]⁷². وقد توفي الزاغوني في 16 من محرم، وهو الشهر الأول من عام 527هـ/[1133م]⁷³. أما عمل صدقة بن الحسين (477-573هـ/[1084-1177م]) فقد كان تاريخاً حوالياً كما يتضح من وصف ابن النجار له:

" وقد جمع تاريخاً على السنين، بدأ فيه من وقت وفاة شيخه ابن الزاغوني، سنة سبع وعشرين وخمسمائة، مديلاً به على تاريخ شيخه، ولم يزل يكتب فيه إلى قريب من وقت وفاته، يذكر فيه الحوادث، والوفيات"⁷⁴.

وقد استعان ابن النجار بتاريخ صدقة⁷⁵؛ وكذا فعل ابن رجب [الحنيني] في العديد من الأخبار، وأولها كان عام 527هـ/[1133م] في ترجمة الزاغوني، شيخ صدقة. وآخرها مؤرخ بعام 564هـ/[1169م]، في ترجمة ابن الدجاجي⁷⁶. وربما استعان به أيضاً كل من ابن الجوزي⁷⁷ وابن تغري بردي⁷⁸.

وينبغي على المرء أن يُضيف إلى قائمة القفطي⁷⁹، مؤرخاً صنّف تاريخاً حوالياً هو: ابن البزوري (631-694هـ/[1234-1294م])⁸⁰ الذي ذيل على تاريخ ابن الجوزي، ووصل بذيله إلى أبعد مما فعل القادسي (المتوفى [633هـ/

⁶⁸ ابن رجب، ذيل، 1: 218 (3-4). قارن: Makdisi, *Ibn Aqil*, 24.

⁶⁹ ابن الجوزي، المنتظم، 9: 206-207.

⁷⁰ نفسه، 10: 9 (أسطر 5-7).

⁷¹ نفسه، 27: (سطر 19 وما يليه).

⁷² ابن النجار، الذيل، مخطوط دمشق، ورفات: 60 و-112ظ-168ظ. مخطوطه باريس ورقة 20ظ.

⁷³ نفسه، 32: (سطر 8 وما يليه).

⁷⁴ ابن رجب، عن ابن النجار، ذيل (تحقيق الفقي)، 1: 339 (سطر 16 وما يليه).

⁷⁵ انظر: ذيله، مخطوطه دمشق، ورقة 210و، في ترجمة أحدهم المؤرخه بعام 569هـ/[1173م] (على الرغم من اعتماد ابن النجار على وسيط ثالث دون ذكر صريح لتاريخ صدقة). وانظر أيضاً: نفسه مخطوطه باريس ورقة 137ظ، على خلفية اغتيال الخليفة المسترشد، حيث يذكر ابن النجار أنه قرأ بعض أجزاء هذا التاريخ بخط مصنفه.

⁷⁶ انظر ابن رجب، ذيل، تحقيق لاوست Laoust-الدهان (دمشق، 1951)، 1: 218، وذيل (تحقيق الفقي)، 1: 232-230-210-182 (في موضعين)، 303/39-236.

⁷⁷ انظر: ابن الجوزي، المنتظم، 10: 197، حيث يدعوه "عفيف الناحخ" أي الوراق" وهو العمل الذي احترفه صدقة طيلة حياته وسيلةً لكسب الرزق.

⁷⁸ انظر: النجوم الزاهرة، 13 مج. (القاهرة) (1-12)، 1929-1956، (13) 1970، 5: 258، حيث يستخدم تاريخ صدقة في حوادث عام 530هـ/[1136م].

⁷⁹ انظر: القفطي، تاريخ الحكماء، 110-111، حاجي خليفة، كشف الظنون، 2 مج. (استانبول، 1941-43)، 1: 290 (سطر 13 وما يليه)، وانظر: Makdisi,

Ibn Aqil, فصل المصادر، خاصة 14 وما يليها، 72ff. Rosenthal, *Muslim Historiography*, 72ff.

1235م). وقد كان ابن البرزوري في الثانية عشرة من عمره عندما توفي القفطي. الأمر الذي يُفسر عدم ظهوره في قائمة القفطي. وكان عمره عاماً واحداً فقط عندما توفي القادي.

وقد سبق لنا الحديث عن كتاب ابن الجوزي ([508-597هـ/1116-1200م])، المسمى "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم"، وهو العمل التاريخي الحولي الوحيد الذي وصلنا من هذه القائمة. ومن الأمور الدالة أنه في غضون بعض السنوات، أرخ ابن الجوزي الحوادث على الشهر، مفصلاً بذلك عن الترتيب المتبع في اليوميات.

أما العملان التاريخيان التاليان فمن الأعمال التاريخية التي لم يذكرها القفطي أو حاجي خليفة في قائمتيهما، وهما مصدران اعتمد عليهما ابن النجار: "تاريخ الجيلي" لابن شافع الجيلي ([520-564هـ/1126-1169م]) وهو تاريخ لم يكن مقصوداً على عصر المؤلف، وتدين بوصفه لابن النجار الذي حفظه لنا ابن رجب [الحنبلي] في تراجمه: "صنّف تاريخاً على السنين، بدأ فيه بالسنّة التي توفي فيها أبو بكر الخطيب، وهي سنة ثلاث وستين وأربعمائة، إلى بعد الستين وخمسمائة، يذكر السنّة وحوادثها، ومن توفي فيها، ويشرح أحوالهم، ومات ولم يبيضه. وقد نقلت عنه من هذا الكتاب كثيراً".

ثم يضيف ابن رجب: "يعني ابن النجار بهذا الكتاب، تاريخه المذيل على تاريخ بغداد. قلت: وأنا فقد نقلت من تاريخ ابن شافع في هذا الكتاب فوائد بما وقع لي منه، فإنه وقع لي منه عدة أجزاء من منتخبه لابن نقطة"⁸¹. ويعتمد ابن النجار على تاريخ ابن شافع -في المجلدين اللذين وصلا إلينا من تراجم ابن النجار- في تراجم أشخاص، توفي أولهم في عام 515هـ/[1121م]، وآخرهم في عام 563هـ/[1168م]⁸².

كما يعزى لأبي حفص السهروردي ([539-632هـ/1145-1234م]) شيخ مشايخ الصوفية، وشيخ رباط السعادة على ضفاف نهر دجلة، تاريخٌ حولي، ويصف ابن النجار هذا العمل في ترجمة السهروردي⁸³ باعتباره تاريخاً حولياً (أي تاريخاً على السنين) سماه مُصنّفه "المجاهدي" وقدمه هديةً إلى مجاهد الدين بهروز (المتوفى [540هـ/1145م]) مؤسس ذلك الرباط⁸⁴. ويبدأ السهروردي تاريخه منذ بداية الخلق وفقاً لابن النجار، وينتهي بحوادث عام 524هـ/[1130م]⁸⁵، أي قبل ثماني سنوات من وفاة المؤلف⁸⁶. إذن فالتاريخ على السنين لم يكن مادة يومياتٍ محسب، ولم يقتصر بالضرورة على عصر المؤلف، كما كان الحال مع عمل الزاغوني.

وتُشير طبيعة الأعمال الحولية السابقة إلى أن الأعمال التاريخية، سواء أكانت يوميات أم "تاريخاً على السنين" كانت تتضمن الحوادث جنباً إلى جنب مع التراجم. ولم يُضف بعض المؤرخين -كالطبري على سبيل المثال- قسماً ثانياً مُنفصلاً لحوادث العام يختص بالوفيات، ولكن ابتداءً من ثابت بن سنان -على الأقل- بدأت مثل هذه التواريخ الحولية بقسمها تُكتَب بوصفها امتداداً لليوميات. وتُشتمل يوميات ابن البناء ومثيلاتها على الوفيات حسب وقوعها في التسلسل الزمني *Chronology* الشهري للحوادث. ومن ناحية أخرى فإن الأعمال التاريخية المصنفة "تاريخاً على السنين" كالمنتظم

⁸⁰ عن ابن البرزوري انظر: السخاوي، الإعلان. في ترجمة روزنثال 412 and n.4، *Muslim Historiography*، وانظر أيضاً النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسني، 2 مج، (دمشق 1948-1951)، 2: 227؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 8 مج. (القاهرة، 1931)، 5: 427.

⁸¹ ابن رجب، ذيل (تحقيق الفقي)، 1: 312، (سطر 9 وما يليه).

⁸² ابن النجار، ذيل، مخطوطة دمشق، ورقات 112-22 و-126 و(515هـ)، 155ظ، مخطوطة باريس ورقات، 6 و-21، 43ظ-66ظ-97 و(563هـ). وانظر أيضاً: ابن رجب، ذيل (تحقيق الفقي)، 1: 302. بينما آخر استشهاد بعمل ابن شافع في ترجمة أحدهم الذي توفي عام 563هـ [1168م].

⁸³ السهروردي هذا هو عم أبو التيجيب السهروردي (المتوفى [563هـ/1150م]).

⁸⁴ عن بهروز انظر: ابن الجوزي، المنتظم، 10: 117. وعن وفاته فهو قد دفن في الرباط الذي أنشأه في بغداد.

⁸⁵ كذا في الأصل! والصواب 624هـ. [الترجم].

⁸⁶ ابن النجار، ذيل، مخطوطة باريس، ورقة 119 وجه/ظهر.

لابن الجوزي، كانت تُفرد الحوادث في القسم الأول، والوفيات في القسم الثاني من حوادث كل سنة. والسّمات المذكورة أتفا لأعمال ابن شافع وصدقة [بن الحسين] تُشير بوضوح إلى أن مؤلفيها حرصوا على ذكر الحوادث، فضلاً عن الوفيات. وعلى الرغم من أن فقدها لا يسمح لنا أن نمضي في الاستنتاج قُدماً إلى حدِّ المغامرة بالقول إن مُصنفيها حدوا حدوا ابن الجوزي في المنتظم ففصلوا الحوادث عن الوفيات في قسمين مستقلين، فمن الوارد جداً أنهم فعلوا هذا، فطبّقوا فيها النهج نفسه المتبع في "المنتظم".

وفي مواضع أخر سأنشر قائمةً بمصادر ابن النجار باعتبارها موادّ لدراسة اليوميّات وعلاقتها بالأشكال الأخرى من الكُتابة التاريخية، خصوصاً التراجم والحواليّات. وسأحرصُ على تزويدها بالتفاصيل الوافية التي تهّم المتخصصين في الإسلاميات. وتستند تلك القائمة على قراءتي للمجلدين اللذين وصلا إلينا من تراجم ابن النجار الضخمة، وأحدهما محفوظ في المكتبة الوطنية في باريس *Bibliothèque Nationale of Paris (Fonds arabe 2131)*، والآخر في المكتبة الوطنية في دمشق (برقم 42 تاريخ). وكلتا المخطوطتين تتألف من عدة مئات من اللوحات، وتشكل جزءاً واحداً بحسب من حرف واحد من ثمانية وعشرين حرفاً من أحرف الهجاء العربية.

وقد أسفرت قراءتي عن جمع 86 اقتباساً من "اليوميّات" التي صنّفها 35 كاتباً من كُتّاب اليوميّات. وهؤلاء الكُتّاب لا يمتثلون إلا أولئك الذين استطعت تحديد شخصياتهم، وقد أثبتت تواريخهم جنباً إلى جنب مع تواريخ وفيات المترجم لهم الذين عاصروهم.

الخاتمة

تُشير الحقائق التي وردت في الصفحات السابقة إلى أن تصنيف اليوميّات تزامن -على الأقل- مع تصنيف الحواليّات والتراجم. فكانت أداة لا غنى عنها لعلماء الجرح والتعديل، إذ تعود اليوميّات على الأقل إلى القرن [الثالث الهجري/] التاسع الميلادي. وربما يعود ظهورها إلى القرن [الثاني الهجري/] الثامن الميلادي، على يد المؤرخ الحولي الهيثم بن عدي ([130-206هـ/747-821م]) الذي استعملها مصدراً للكُتابة التاريخية الحولية.

وقد تطورت الكُتابة التاريخية الإسلامية إلى حدٍّ كبيرٍ بوصفها علماً مساعداً للعلوم الدينية، وللنون الأدبية، تمييزاً لها عن العلوم المستمدة من الإغريق التي عرفت باسم "العلوم الأجنبية". وهكذا تطورت في وقت مبكر من تاريخ الإسلام أعداد كبيرة من كُتّاب التراجم التي عالجت سير رُواة الحديث والفقهاء والقراء، والمتصوفة، جنباً إلى جنب مع سير العلماء في المجالات الأدبية المساعدة، كالثُناة والشعراء،... الخ، وصولاً إلى هؤلاء الأكثر تواضعاً من جهة الحجم والتثليل، فظهرت كُتّاب التراجم لهؤلاء المتخصصين في "العلوم الأجنبية" والحقول المتعلقة بها، تلك التي ترجمت للفلاسفة والأطباء أو الحكماء.

وتطلّب نقد الحديث الذي تركّز أساساً على سلسلة الرواة، إنتاج كتب التراجم، جنباً إلى جنب مع اليوميّات، التي مثلت مُستودعاً لتلك المواد التي شكّلت جوهر مادة كتب التراجم والتواريخ الحولية مذابّة معاً في مزيج واحد. والاتجاه إلى التأريخ الحولي -وكان منذ بواكيره مزيجاً من الحواليّات والتراجم- تطور من صيغة غلب عليها الطابع الحولي في الكُتابة التاريخية (كلك الكُتابات التاريخية عند الطبري وابن الأثير من بعده) إلى صيغة غلب عليها الترجمة مثل كُتابات الذهبي ([673-748هـ/1274-1348م]) وابن العماد [الحنبلي] ([1032-1089هـ/1622-1679م]). وفي هذا دلالة على الاتجاه نحو التقليديّة *Traditionalism*.

وقد استُخدم مصطلح "التاريخ" في الكُتابة التاريخية الإسلامية علماً على اليوميّات والتراجم وأنواع الحواليّات في التصنيف التاريخي. وكان التمييز بين نوع وآخر يتم بتحديد المقصود من مصطلح "التاريخ". وقد استخدمت مصطلحات أخرى غير تلك التي سبق ذكرها للإشارة إلى كتب التراجم مثل "الطبقات" (وهي فئات من العلماء في مجال ما من

المجلات المختلفة) والوفيات (أي تواريخ الوفاة، وهي تراجم سعى الكاتب فيها إلى تحديد تواريخ الوفاة لمن ترجم لهم) وقد تم ترتيب كتب التراجم هذه وفقاً لسنوات الوفاة، أو وفقاً للأسماء الأولى للمترجم لهم، أو وفقاً لألقابهم. أو كانت أعمالاً أُفردت لأعلام قرن بعينه (Centennials) تلك الظاهرة التي بدأت من القرن [السابع الهجري] الثالث عشر الميلادي على يد أبي شامة (599-665هـ/1203-1268م)) واستمرت إلى القرن [الرابع عشر الهجري] العشرين الميلادي.

ومع ذلك فقد كان هناك مُحدِّدٌ واحدٌ لمصطلح التاريخ قد سبق ذكره؛ وهو الذي استخدم لتمييز التصنيف التاريخي، ليس من حيث المحتوى، ولكن بالأحرى من حيث الوحدة الزمنية الأساسية التي استخدمت لتسجيل الحوادث، فالتاريخ كان يعني -ضمن أشكال أخرى من الكتابة التاريخية- تسجيل الحوادث طبقاً لأيام الشهر؛ فهو -على وجه التقريب- تسجيلٌ يومي للحوادث. وتحديد "التاريخ" بإضافة عبارة "على السنين" كان يعني -على النقيض من ذلك- تسجيل الحوادث على أساس سنوي. وكتابة "تاريخ على السنين" كان أمراً بسيطاً، يقتضي تحويل اليوميات إلى تاريخ حولي، فلم يكن على المرء إلا أن يعيد ترتيب "الحوادث" و"الوفيات" من التسلسل الزمني الشهري *monthly chronology* إلى التسلسل الزمني السنوي *annual chronology* مع تقسيمها إلى قسمين. وكان تحديد مصطلح "التاريخ" على أنه "تاريخ على السنين" تعبيراً جديداً تم اعتماده للتمييز بين هذا النمط من الكتابة التاريخية وبين التاريخ بمفهومه المألوف، حيث كانت الوحدة الزمنية الأساسية فيه هي الشهر القمري الذي حددته رؤية الهلال الجديد.

وربما يكون أقدم تاريخ حولي قد قسّم إلى قسمين متميزين، وربما لا يكون كذلك. بيد أنه كي يصبح التاريخ حولياً كان لا بد أن يكون متميزاً عن ذلك التاريخ الذي يقوم على أساس التسلسل الزمني الشهري *monthly chronology*. وربما يندرج تاريخ المهيم بن عدي (المتوفى [206هـ/821م]) تحت هذا النمط من التاريخ. وذلك قبل أن يكتب الطبري (المتوفى [310هـ/923م]) تاريخه بوقت طويل.

ومثلت اليوميات التاريخية في الإسلام سجلاً للاستخدام الشخصي لحسب، فكانت سجلاً مؤرخاً للمعلومات التي احتفظ بها المؤلف لاستخدامها في تصانيفه التاريخية الأخرى. فاليوميات التاريخية -شأنها شأن مذكراتنا اليومية الحالية- لم تكن للنشر. وهذا -على الأقل- استنتاج مبدئي يصل إليه المرء عندما يرى أن ما وصلنا من اليوميات التي استخدمها ابن النجار ليس إلا نموذجاً واحداً. فقد وصلتنا شذرة يسيرة من هذه اليوميات، هي يوميات ابن البناء. وظلت لوحاتها الست عشرة التي تغطي ما يزيد قليلاً عن العام من مجمل فترة زمنية قد تصل إلى حوالي أربعين عاماً في شكل مُسوَّدة. ويزداد هذا الاستنتاج قوة عندما نرى أن يوميات ابن البناء خدمت مؤلفها بوصفها سجلاً تاريخياً استخدمه في مصنفاته الأخرى. وقد كتبت اليوميات نفسها على نحو يوحي أن المؤلف أراد بها ألا يقرأها أحدٌ غيره. وقد سجل أموراً قصد بها أن تكون خاصة بأعضاء جماعته الاجتماعية-الدينية لحسب، لا بأعضاء من ذوي الانتماءات الأخرى. وكان يكتب في الغالب دون استخدام علامات الضبط بالشكل أو الإجماع التي تُساعد على التمييز بين الحروف الهجائية. بل إن الكلمات فقدت في الغالب بعض حروفها بسبب التداخل فيما بينها عندما تحركت يد كاتبها في عجلة عبر الصفحة.

İLK VAHİY

Şükran ADIGÜZEL, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016, 160 sayfa.

Betül BAYKA*

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2015 yılında "Vahyin Başlangıcı İle İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma 2016'da yayımlanmıştır.

Tanıtımı yapılan kitap, İçindekiler (s. 5-6), Giriş (s. 9-23), Vahiy Öncesi Mekke'deki Dinî Yapı ve Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi İnanışı Hakkındaki Tartışmalar (s. 26-69), Vahye Hazırlık Safhası ve İlk Vahiy (s. 72-141), Sonuç (s. 143-145), Kaynakça ve Dizin (s. 147-160) ana başlıklarından müteşekkildir.

Giriş kısmında konunun önemi, kapsamı ve yöntemi ile ilgili kısa bir açıklama yapıldıktan sonra çalışmada istifade edilen kaynak ve araştırmalar hakkında bilgi verilmiştir. Bu bağlamda temel kaynaklar arasında öncelikli olarak hicri ilk üç asırda telif edilmiş olan Siyer eserleri, ilk vahiy hakkındaki rivayetlerde yer alan müphemliği ortadan kaldırmada oldukça istifade edilen muhtelif Hadis kitapları ve şerhleri, özellikle ilk vahyin hangi süre olduğu ile ilgili meselede başvuru olan Tefsir te'lifâtı, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan kavramların izah edilmesinde ise klasik sözlük çalışmaları gösterilmiştir. Bunların yanı sıra istifade edilen eserler arasında ansiklopediler ve modern dönem araştırmaları da zikredilmiştir.

Kavramsal çerçeve kapsamında konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak olan vahiy ve nübüvvet kavramları kelâmî ve felsefî tartışmalara girmeden sözlük ve istilâhî anlamları ile açıklanmıştır. Nasslarda belirtildiği üzere yedi çeşit olan vahiy alma yolları kısa bir şekilde izah edilmiştir.

İlk vahye muhatap kılınan Mekke toplumunun risâlet öncesi dinî hayatı ve Hz. Peygamber'in vahiy öncesindeki inancının ne olduğu hakkındaki tartışmalar birinci bölümün konusunu oluşturmaktadır. Nitekim vahyin inzâl olduğu kültürel atmosferin bilinmesi ilk vahyin daha iyi anlaşılmasında büyük bir önemi hâzdir. Mekke'ye, içerisinde Kâbe'yi barındırmasından ötürü Arap kabileleri tarafından ayrı bir değer atfedilmiştir. Öyle ki Kureyşliler kendilerini Hz. İbrahim'in neslinden gelmeleri ve Kâbe'nin muhafızı olmaları hasebiyle "hums" olarak isimlendirmiş ve "Ahmesilik" kurumu bu şekilde ortaya çıkmıştır. Mekke ahalisi kâinatı yaratan ve düzenleyen bir Allah inancına sahip olmakla birlikte Allah'ı ulaşılmaz gördükleri için inanışlarını somutlaştırarak putları kendilerine şefaâtçi kılmışlardır. Putperestlik toplumda oldukça yaygınlaşmış ve her kabile kendilerine ait putlar edinmişlerdir. Bunun yanı sıra Mekke halkı arasında güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerine tapma ve gaybî varlıklara kutsiyet atfetme de dinî inanışlar arasında zikredilmektedir. Mekke'de Yahûdî inancına sahip kişilerin bulunup bulunmadığı ihtilafı olmasına rağmen

* Arş. Gör., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Hıristiyanların var olduğu söylenmektedir. Ayrıca İslam öncesi Mekke toplumunun Mecûsîlik ve Sabîlîk inancından da haberdar olduğu bilinmektedir.

Hız. Peygamber'in risâlet öncesi dinî hayatı hakkında ileri sürülen düşünceler müddeilerin peygamber tasavvurları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda üç görüş ortaya çıkmaktadır. Hanîf olduğunu ileri süren birinci görüşe göre Hz. Peygamber tevhit inancının vurgulandığı bir dinin mensubuydu. Ancak yazar hanifliğin müşterek bir amentü ve uygulamasının olmaması nedeniyle din olarak telakki edilmesinin uygun olmayacağı, Mekke toplumuna ait kültürel miras olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Rivayetlerin sıhhati noktasında önemli problemler olmasına rağmen müsteşrikler tarafından iddia edilen Hz. Peygamber'in müşrik olduğu düşüncesi ikinci görüşü oluşturmaktadır. Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında ince eleyp sık dokuyan ve rivayetlerin sonradan oluşturulduğunu ileri süren oryantalistlerin, Hz. Peygamber hakkında olumsuz kanaat ortaya çıkaracak nakillerde oldukça mütesâhil davranmaları dikkate şayan bir husustur. Üçüncü görüşü savunanlar ise Hz. Peygamber'in herhangi bir dine mensup olmadığını söylemişlerdir. Müellif mevcut bilgilerle kat'î bir hükme varmanın mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte makul olan görüşün Hz. Peygamber'in dinî mensubiyetinin olmadığı yönündedir.

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in vahyin hazırlık sürecinde yaşadıkları ve ilk vahiy ile ilgili bazı mülahazalar ele alınmıştır. Kısaca haram olan şeylerden uzak durmak veya itikâfa girmek anlamlarına gelen tehannüs kelimesi etimolojik açıdan incelendikten sonra Hz. Peygamber'in tehannüsü hakkında bilgi verilmiştir. Hira mağarasında tefekkürle geçen bu dönemde sadık rüyalar ve ağaç ve taşların selam vermesi gibi olağanüstü haller vuku bulmuştur.

Hız. Peygamber'in ilk vahyi nasıl aldığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Buna göre Cibrîl vahiy getirmeksizin ilk önce kendisini tanıtmıştır. Bir başka rivayette meleğin ilk defa vahiyle birlikte geldiği yer almakla birlikte ilk vahyin görünmeyen bir varlığın sesiyle birlikte nâzil olduğunu söyleyenler de mevcuttur.

Siyer kaynaklarında ilk vahyin hangi sûre olduğu yönünde farklı görüşler yer almaktadır. Rivayetlere göre ilk nâzil olanlar Alak sûresi, Fatıha sûresi ve Müddessir sûresinin ilk ayetleridir. Müellif, siyer kaynaklarında zikri geçen sûrelerle ilgili kaç rivayetin yer aldığını belirttikten sonra ilk nâzil olan vahyin Alak sûresi olduğunu belirtir. Bunu da raviler tarafından aktarılan rivayetlerde ilk rivayetin tercih edilen görüş olduğu düsturuna dayandırmak suretiyle delillendirir. Kütübü Tis'a'daki bilgilerde ise Fatıha sûresi zikredilmeksizin ilk nâzil olan sûrenin Alak veya Müddessir sûresi olduğu yönünde rivayetler bulunmaktadır. Klasik dönem tefsir kaynaklarında üç sûre hakkında rivayetler bulunmasına rağmen Alak sûresinin ilk nazil olan vahiy olduğu düşüncesi ağırlık kazanmaktadır.

Hız. Peygamber'e ilk vahyin uyanırken nazil olduğu yönündeki rivayetlerin genel kanaati oluşturmasına karşın İbn İshak'tan gelen bilgiye göre ilk vahiy Hz. Peygamber uyurken gelmiştir. İbn Hişâm'ın *Sîre'sine* şerh yazan Süheylî ise İbn İshak'tan gelen rivayetin muteber olduğunu belirtmiştir. İlk vahiy gönderildiği zaman Hz. Peygamber'in yaşının kırk olduğu noktasında siyer kaynaklarında genel kabul olmasına rağmen Taberî'de kırk üç, Halîfe b. Hayyât'ta ise kırk beş yaşında iken vahyin geldiğine dair rivayetler de vardır. Siyer âlimlerine göre ilk vahyin iniş zamanının Ramazan ayının pazartesi günü olduğu müttefekun aleyhtir. Ancak Ramazan'ın kaçınıcı gününde indiği ihtilâfıdır.

İlk vahyin inzâl sürecinde Hz. Hatice'nin, Varaka b. Nevfel'in ve Addâs'ın tutumları hakkındaki rivayetler, yazar tarafından kıssa üslûbunun bir neticesi olarak daha sonra ortaya çıkmış anlatımlar olarak gösterilmektedir.

Yaygın olan rivayetlerin dışındaki bir takım rivayetlere yer verilmesi çalışmanın orijinal yönlerinden birisidir. Bunlar arasında Fatiha sûresinin ilk vahiy olması, ilk vahyin uykuda iken gelmesi ve tarihçi Ya'kûbî'ye göre vahyin ramazan ayında inmediği zikredilebilir.

Ele alınan eser tüm yönleriyle ufkumuzu açan, rivayetleri bir arada görmemize imkân tanıyan bir çalışmadır.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmalarını yayımlar.

Dergi'de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi*'nin ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası [http ://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/](http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/) üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu “kör hakemlik” sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar
Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.