



ISSN:2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
AKADEMİK DERGİSİ**

**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

January/ Temmuz-2018 Year/Yıl: 7 Volume/Cilt: 7 Issue/Sayı: 14

**GUMUSHANE UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 2146-7900

Sahibi/Owner of the Journal

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
(Dekan V.)

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Saffet KARTOPU

Editör Yardımcıları/Associate Editor

Arş. Gör. Harun GEÇER
Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK
Doç. Dr. Saffet KARTOPU
Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ
Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA
Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ
Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Hakem & Danışma Kurulu/Referee & Advisory Board

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan AYIK	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK	Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Hulusi ASLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Yıldırım Bayezid Üniversitesi
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal YILDIZ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammed YILMAZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Münir YILDIRIM	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Özcan TAŞÇI	18 Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK	Gümüşhane Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Şevket TOPAL	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ	Gümüşhane Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriya PAK	Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Adem ÇATAK	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK	Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZ	Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan SOYSALDI	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜNAL	Yıldırım Bayezid Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt ERTEN	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Saffet KARTOPU	Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU	Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf GÖKALP	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bilal DELİSER	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Davut ŞAHİN	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZKAN	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜNEY	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hacı Murat KUMBASAR	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hamza AKTAŞ	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hikmet GÜLTEKİN	Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER	Artvin Çoruh Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ	R. Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN	Aksaray Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN	Bayburt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nur Ahmet KURBAN	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Resul ERTUĞRUL	Artvin Çoruh Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Selahattin FETTAHOĞLU	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL	Adıyaman Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Veysel AKKAYA	İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yahya YAŞAR	Sütçü İmam Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yeşim FETTAHOĞLU	Gümüşhane Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT	Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri/ Referees of This Issue

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Kemal ÇELİK, *Gümüşhane Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Adem ÇATAK, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dr. Öğr. Üyesi. Berat SARIKAYA, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dr. Öğr. Üyesi. Muhammet AYDIN, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Redaksiyon ve Dizgi/TypographicandRedaction
Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU

Yabancı Dil Editörleri
Arş. Gör. Harun GEÇER
Arş. Gör. Hızır HACIKELEŞOĞLU

İrtibat/Contact
Bağlarbaşı Mahallesi 29100 / GÜMÜŞHANE
E- posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2018

Editörden

Saygıdeğer hocalarımız ve değerli okurlarımız,

Yayın hayatında 7. yılını dolduran dergimizin 14. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu ve heyecanını yaşıyoruz. Bu sayımızda da akademisyen ve araştırmacılardan gelen telif makale ve kitap tanıtımı gibi çalışmalara yer vermekteyiz. Her yeni sayımızda sorumluluk bilinciyle, yazarlarımızın emeğine değer katmak için büyük bir çaba sarf etmekteyiz. Bu amaç doğrultusunda bir taraftan tasarım ve dizgi açısından kalitemizi arttırmak bir taraftan da TÜBİTAK ULAKBİM Türkiye Dergileri Dizini (TR Dizin) dergi değerlendirme kriterlerini sağlamak amacıyla çalışmalarımızı tamamlamış bulunmaktayız. Önümüzdeki sayıdan itibaren söz konusu ettiğimiz ULAKBİM TR Dizin’de taranmayı ümit ediyoruz. Bundan dolayı editöryal ekibimizi genişlettik. Editör yardımcısı olarak görev yapan Hızır Hacikeleşoğlu ile Harun Geçer’in yer aldığı ekibe; Mustafa Bal, Furkan Ustakurt, Ayşe Aytekin ve Aynur Atar’ı çeşitli görevlerle dergimize dahil etmiş bulunmaktayız.

Dergimizin daha fazla ulusal ve uluslararası indekslerce taranmasını amaçlamaktayız. Yine bilindiği gibi günümüzde artık birçok dergi makalesinde DOI numarası, yani dijital plaka numarası bulunmaktadır. Biz de 12. sayımızdan itibaren ve aynı zamanda geriye doğru bütün makalelerimizi kapsayacak şekilde DOI numarası vermeye başlamış bulunmaktayız. Hazırladığımız bu sayımızda ise 7 makale ve 1 kitap tanıtımı ile okuyucularımızın huzuruna çıkmaktayız.

Yazılarından ötürü yazarlarımıza teşekkür ederim. Dergimize hakemlik sürecinde katkı veren değerli hocalarımıza bu katkılarından dolayı minnettarım. Bize duydukları güven ve karar alma süreçlerinde sağladıkları özgürlük için yayın kurulu üyelerine; ayrıca dergimizin yayına hazırlanmasında emeklerini hiçbir şekilde esirgmeden fedakârca çalışan editöryal ekibime gönülden teşekkür ederim.

Geçtiğimiz günlerde çok değerli bilim adamımız Prof. Dr. Fuat Sezgin hocamızı kaybetmenin derin üzüntüsünü milletçe yaşadık. Merhum hocamıza dergimiz, ilahiyat camiamız ve milletimiz adına Allah’tan rahmet dileriz. Mekanı cennet olsun.

Bir sonraki sayımızda buluşmak umuduyla...

Dr. Muhammet Aydın

Editör

MÂTÜRÎDÎ'DE BİREYSEL AHLAKİ OTONOMİ

Şaban Ali DÜZGÜN*

Öz

Otonomi, ahlak teorilerinde temel bir yere sahiptir. Bireysel ahlaki otonomi ise kişinin kendine ilişkin kapasitesine referansta bulunur ve bu kapasitenin dışarıdan manipüle edilmeden kendi içinden gelen gerekçelere ve itkilere dayalı olarak işlemesine işaret eder. Otonominin geleneksel olarak ahlaki sorumluluğun temelinde yattığına inanılmıştır. İnsanın ahlaken otonom bir varlık olduğunu peşinen kabul ettiğimizde hemen ardından şu sorunun cevaplanması icap eder: Ahlaken otonom bir varlığı hangi motifler harekete geçirir? Haz mı, fayda mı? Bu tartışma bizi amaç ahlakına yahut ödev ahlakına (deontolojik/kategorik ahlak) götürür. Daha da netleştirmek için şu soruyu soralım: Ahlaki eylemlerimizin kendinde bir amacı mı vardır yoksa bizzat bir ödev olarak mı onları yapmaktayız? Bu soruya cevap arama sadedinde elinizdeki metin ahlaki otonomi kavramsallaştırmasını Mâtürîdî'de ele almaktadır. Biliyoruz ki Mâtürîdî düşüncede Allah-insan ilişkisi ciddi bir yere sahiptir ve elimizdeki iki eseri Kitâbu't-tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da bu tema, irade, kudret, kaza, kader ve Allah'ın yaratıcı iradesi gibi kavramlar etrafında işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Hikmet, Özgür İrade, Bireysel Ahlaki Otonomi.

INDIVIDUAL ETHICAL AUTONOMY IN MÂTURÎDÎ

Abstract

Autonomy is a central value in ethical theories and individual ethical autonomy is an idea that is generally cognized to refer to the capacity to be one's own person, to live one's life according to reasons and motives that are taken as one's own and not the product of manipulative external forces. Autonomy has traditionally been thought to connote independence which lies at the bottom line of moral responsibility. When we take for granted that man is ethically autonomous being then the following question needs to be answered: what are the main motives that cause an ethical autonomous being to act? Hedonism, benefit? This discussion causes us to consequentialist or deontological/categorical ethics. To clarify the question do the ethical actions of ours have an aim in themselves or do we have to carry them out just because it is our duty to behave this way? Following this question in this paper individual autonomy is analysed in Mâtürîdî from ethical point of view. It is well known that relation between God and man is the key topic in his Kitâb at-tawhîd and Ta'vîlât al-Qur'ân and he extensively

Atf: Düzgün, Şaban Ali (2018), "Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss.1-10.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, (duzgun@ankara.edu.tr), orcid.org/0000-0002-0447-9018.

deals with different aspects of this broad problem – the will, the power, the eternal decree and the creative function of God.

Key Words: Mâtûrîdî, Hikma, Free Will; Individual Ethical Autonomy.

1. Otonomi ve Özgürlük

Otonomi kelimesi öncelikle ahlakî otonomi bağlamında kullanılır. Bu da dışarıdan bir zorlamaya gerek duymadan ahlaki kanunlara uymayı insanın kendi doğası sonucu bir zorunluluk olarak görmesini ifade eder. Bütün ahlakî organize eden ana ilke olarak bunun Kant tarafından bu şekilde formüle edildiğini biliyoruz. Bu aynı zamanda Kant'ın kategorik ahlakının yani ödev ahlakının da temelini oluşturur.

Çoğu kez aralarında bir özdeşlik kurulsa da otonomi ve özgürlük arasında fark vardır. Özgürlük, iç ve dış engellemeler olmadan kişinin arzularını etkin hale getirme gücüne ve bunun için yeterli kaynaklarının bulunmasına işaret eder. Otonomi ise insanı eyleme sevk eden arzuların (değerlerin, duyguların, vs.) bağımsızlığı ile ilgilenir. Özgürlük teker teker eylemlerimize referansta bulunurken, otonomi bireyin daha tümel/küllî hâline işaret eder. Buna göre ancak otonom birey özgür bir eyleme yönelebilir. Otonomi özgürlükten öncedir.

Otonomiyle ilgili bir başka ayırım, sorumlu tutulmanın asgari şartı sayılan *temel otonomi* ile kişinin hem harici manipülasyonlardan hem de kendi kendini ayartıcı yönelmelerden bağımsız bir şekilde kendini ortaya koyma kudretini ifade eden *ideal otonomi* arasında yapılmaktadır.

Ahlak ve siyaset bağlamında otonomi, kişinin kendini idare edebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu, kendi kendini idare ettiğini gösterecek eylemlerde bulunduğunu, kişinin kendine has idealar kurabildiğini ve kişinin kendi üzerinde hâkimiyetinin bulunduğunu gösteren bir dizi hakkın varlığına işaret eder.¹

Otonomi özgür bir şekilde düşünmeyi, alternatiflerden birini seçebilmeyi (*iẖtiyâr*) ve eylemeyi (*amel*) içerir. Burada önemli bir nokta, iradenin (bir şeyi istemenin) yapısını belirleyen arzuların, (duygu ve değerlerin) otonomi ile otantisiteyi (sahih tekillik) nasıl belirlediği ya da etkilediği sorundur. **Otantisite kişinin bağımsız bir şekilde arzu ve değerlere sahip olma bilincini ifade eder.** Bu ilk aşamadır. İkinci aşama, bu arzu ve değerlerin bir isteğe dönüşmesi aşamasıdır. Burası iradeyi ortaya çıkaran aşamadır ve otonomi de burada ortaya çıkar. Ortaya çıkan eyleme bütünüyle sahip çıkan özne de kendini özgür sayar.

Otonomi kişinin kendini sorumlu hissedecek şekilde karar verme kapasitesinin bulunduğuna ilişkin güven hissidir. **Eylemlerimize sahip çıkmamıza imkân veren bu kapasite kendimize ahlaki bir özne olarak saygı duymamız sonucunu getirir. Aynı kapasitenin başka öznelerde de bulunduğunu bilmek, o ahlaki öznelere de saygıyı gerektirir.** Böylece bireylerin hem içten hem de dıştan bir baskı unsuru

¹ Joel Feinberg, "Autonomy", Christman 1989 içinde, ss. 27-53. Siyasal otonomi söz konusu olduğunda bireyin otonom olması, nerede duracağı belli olmayan pederşâhi toplumlarda bir kontrol noktası şeklinde tezahür eder. Otonominin olmadığı yerde ilgi, bakım, babaerkillik, acıma gibi duyguların hâkimiyetine teslim olunur.

olmadan ahlakî özneler olarak arzulara ve değerlere sahip oldukları (**kapasite**) hem bu değerleri seçme iradesini kullandıkları (**otonomi**) ve nihayetinde bu değerleri eyleme dönüştürerek otonom ahlaki bir özne olduklarını bizzat yaşadıkları süreci gözlemlemiş oluruz.

Otonomiye dayalı ahlak teorisi, ahlakın duygularımızın otantisitesinden ziyade kognitif yetelerimize dayandığını söyler. Bu da bizi eyleme yönlendirecek *devâinin*/itkilerin kontrolünden, seçilecek eylemlerin tabiatını bilmemizi mümkün kılan bir kognitifliğin bizdeki varlığına yaslanır. Bizi bir eyleme yönlendiren şeyin bütünüyle kognitif kontrolden geçmediğini duygusal reaksiyonların da etkili olduğunu biliriz; ama bir otonomiden bahsedeceksek mutlaka kognitif boyutun göz önünde bulundurulması gerekir. Örneğin anne-babanın yükümlülüklerinin sadece yapmak zorunda olduklarından ibaret olmadığını bunun aynı zamanda ilgi, özen, arzu gibi duyguları da içerdiğini biliriz. Yükümlülüklerin otonomiden kaynaklandığını ama otonomiye bütünüyle bir kognitif süreç olarak tanımlamanın, bu örnek üzerinden gittiğimizde bazı eleştirilere açık hâle geleceği açıktır. Bunun için de sadece aklını kullanan değil aklını tutkulu kullanan özneler teorisi bu eleştirileri karşılamak için öne çıkarılmaktadır. Böylece hem kognitiflik hem de özneler (tutkular) hesaba katılmış olur.

2. Ahlakî Eylemlerin Amaçlılığı Meselesi (*Hikmet/Consequentialism*)

Ahlakî otonomiye kabul ettiğimizde, soracağımız en ciddi soru; bu otonomiyle yapacağımız eylemler ne tür sonuçlar yaratmaya ayarlıdır (*consequentialism*)? Mutluluğu yaygınlaştırıp, acıları dindirmek mi, dünyada mümkün olduğunca özgür alanlar yaratmak mı, fayda sağlamak mı, haz almak mı? Jeremy Bentham ve J. Stuart Mill 'faydacılık'ı ahlakî eylemlerimizin nihai sonucu sayarak amaçlı (*consequentialist*) ahlak görüşünün önemli örneğini oluşturmaktadırlar. John Locke ve I. Kant ise *deontolojik ahlak* (görev ahlakı) teorileriyle, amaçlılığı dikkate almamaktadırlar. Bu düşünürlere göre, ahlakî eylem herhangi bir amaca yönelik değildir; insan sırf ödevi olduğu için bir eylemi yapar; onun ne sonuç doğuracağını hesaba katmaz.

Mâtürîdî'de ahlakî eylemlerin bir amaçlılık içinde ele alındığı görülür. Bu amaçlılık, hikmet terimi etrafında şekillendirilir:

"Allah, insanların seçim alanına giren hususları, kaçılan zarar, istenen fayda (*emr bi'l ma'ruf ve nehy ani'l-münker*, vurgu benim) konumuna koymuştur ki davranışlara bağlanan sonuçların arzu edilen veya sakınılan türden olduğu hususu onlarca açıklığa kavuşsun. Yine Allah insan türünü bazı şeylerden nefret, bazılarında da temayül gösteren özelliklere sahip kılarak yaratmış; bunun yanında insan tabiatının nefret ettiği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatın temayül gösterdiği bazı davranışları da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir. Böylece O, insanları tabiatlarına zor gelen şeye zevk verici sonucu uğruna tahammül gösteren ve yine aynı amaçla onun külfetlerine katlanan bir konuma getirmiştir. İnsan aklının zorluklara göğüs germeye karşı direneceği gerçeğine binaen Allah mükellefleri imtihana tabi tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlaka teşvik ederek meşru amelleri tercih

etmeyi ve meşru olmayanlarından sakınmayı emretmiştir. Allah insanların mükellef tutuldukları konuları zor ve kolay, düz ve sarp olmak üzere iki kategoride yaratmıştır; aslında insanlar bunların her ikisine de fazla zorluk çekmeden ulaşabilirler. Zira insanların bir şeyi istemeleri ya da uzak durmaları da bu sisteme dayanır. Allah sebepleri de söz konusu sisteme bağlamıştır.”²

3. Ahlakî Eylemlerin Bilişselliği/Kognitifliği Meselesi

İyi ve kötünün kognitif olarak bilinmesiyle, iyi ve kötü hükmünün Tanrı tarafından verilmesinin, iyi ve kötüye yönlendirmedeki rolü nedir? Mâtürîdî'ye göre insan akli ilahiyat (*bedihiyyât*) ve *nübüvvât* konularında keşifte bulunabilir ve hüküm verebilir ama *sem'ıyyât* ve *şerâî'* konuları ancak *sem'* ile bilinebilir. O zaman ahlakla ilgili konuların *bedihiyyât* ve *nübüvvât* içinde mi *sem'ıyyât* ve *şerâî'* içinde mi görüldüğüne bakmamız gerekir. Mâtürîdî *Kitabu't-tevhid*'de şunları ifade etmektedir:

“Allah insanları sorumluluk hissedecek şekilde yaratmıştır. Bu sorumluluğun temeli olacak şekilde onları iyiyi kötünden ayırmasını bilen temyiz sahibi varlıklar kılmış, akli idraklerine kötü davranışı (*mâ yüzem*) çirkin, iyi davranışı da (*mâ yuhmed*) güzel göstermiş, yine onların zihnî kapasitelerini çirkinliği güzele tercih etmeyi, yergiye lâyık olan övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptir ki Allah insanların yapılarına yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lütfedilen hasletlere paralel olarak bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırılmış ve bunun dışındakilere meyletmeyi bu yapıdaki bilinçli bir varlığın aklen benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.”³

4. Aklın İradeye Önceliği (*Intellectualism-Voluntarism*) Tartışması

Ahlakî ya da fiziki kanunların Tanrı'dan kaynaklandığını söylediğimizde, bunlar Tanrı'nın **bilgisinden mi iradesinden** mi kaynaklanırlar, sorusu sorulmaktadır. Bu Orta Çağ'ların bildik tartışmasıdır. Ahlakî ve fiziki kanunların Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığını söyleyenler Duns Scotus, Ockham'lı William gibi düşünürler iken aklıdan kaynaklandığını söyleyenler İbn Rüşd, Thomas Aquinas gibi filozoflardır. Buna göre, bilgi iradeyi belirlemektedir. Bu karşıt teoriler insan psikolojisi, Tanrı'nın mahiyeti, etik gibi konulara uyarlanmıştır. *Intellectualism*'e göre, iradenin seçimleri, entelektin/aklın iyi ya da kötü hükmünü vermesinden sonra bir belirlenimle seçilmektedir. Böylece iradenin kendisi de belirlenime uğramaktadır. Bunun tersi *voluntarisme* göre neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen iradedir ve iradenin kendisi belirlenmiş değildir.

19. yüzyılda pratik aklın teorik akla önceliği doktriniyle Kant *voluntarisme* kaymıştır. Ona göre entelektüel olarak insanlar mutlak realiteyi bilemezler; ama bu

² Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul 2002, s. 284-285.

³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, agy.

onları eylemde bulunmaktan alıkoymamaktadır. İnsanlar eylerken yaptıklarının bütün karakterini biliyorlarmış gibi davranmaktadırlar. Bu iradenin gücünü göstermektedir.

Aklın mı iradenin mi hâkimiyeti söz konusudur? sorusuna Mâtürîdî'den bir pasajla devam edelim:

“Bu meselenin nirengi noktası şudur ki Allah insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yaratmıştır. Beşerî karakter kişiyi bu lezzetlere davet eder ve onları kendi gözüne cazip gösterir; çünkü insanın yapısına yaratılıştan meyli bulunduğu şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. İnsan tabiatı kişinin acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden kaçır. Bu suretle tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında aklının düşmanlarından biri haline gelir. Şu da var ki aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik veya halden hale geçiş söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve halden hale intikal halinde bulunur. Bu sonuncu durum eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleşebilir. Tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi. Bu canlılar kendilerinden beklenen beşeri hizmet türlerinden fitratları gereği kaçır. Fakat eğitildikten sonra her biri yaratılıştan mütemayil bulunduğu davranışlardan ürker hale gelirken tab'an kaçması gereken hareketleri fitratının icabı imiş gibi benimser bir durum alır. Önce insana ağır gelen hayvan boğazlamadan alıştıktan sonra normal gelmeye başlaması da böyledir. **Bu sebeptendir ki Allah fitrî temayülleri değil, akılları hüccet kabul etmiştir.** Evet, Allah -her ne kadar selim akla sahip bulunmayan kimselerle aynı yaratılış özelliklerini paylaşıyorlarsa da- kalemimi aklı selim sahipleri için yürütmüş ve onları, *tab'an* sevmeseler de akıllarının güzel gösterdiği şeye uymak, fitraten kabul edilir olsa da aklen çirkin olan şeyden sakınmakla yükümlü tutmuştur; zira akıl kişiye bir şeyin mahiyetini gösterdiği halde tabiat - fitrî tabiatı kastediyorum- bunu vuzuha kavuşturmaz.”⁴

Mâtürîdî'nin akıl ve fitri tabiat arasında yaptığı ayırım, Orta Çağ'ın akıl ve irade arasında yaptığı ayırım üzerinden kotarılan tartışmayı andırmakla birlikte daha kapsamlıdır. Zira fitrat sadece iradeyi değil başka duyguları da içermektedir. O zaman insanın akli için ayartıcı olan sadece irade değil başka potansiyelleridir de.

Reformasyon döneminden sonra Martin Luther eliyle özgürlük, otantisite, otonomi, akıl ve irade mevzularına bir de imanın eklendiğini görürüz. **İnsan iradesinin onu sürüklediği çıkmazdan** kurtulmak için imana sarılan Lutheryan doktrini burada hatırlayabiliriz. Luther'e göre, insanı kurtaracak olan iradesi değil, imanıdır. Ona göre, Allah'ın kendisine *iman* bahşetmesiyle insanın karakteri değişir ve insan *şüphe* hâline *kesinlik* hâline geçiş sağlar. Bu kesinlik hâline geçişteki etkin rol

⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 284.

Tanrı'ya aittir. Bu şüphe halinden kesinlik haline geçişin simgesi Mâtürîdî'de iman değil akıldır.

5. Akıl ve İrade Çatışması

Aklın ve iradenin kaybedilmesi yahut unutulması, bizzat insan benliğinin unutulması demektir. İnsanın nefsinin yani benliğini unutmaması, kendisini fiziksel ve metafiziksel varlık alanına bağlayan aklını (*logos*) ve sezgilerini (*nous*) devre dışı bırakmasına sebep olur. Bunun sonucu olarak da insan bütün varlığını fiziksel varlık alanına hapseder ve duygu dünyasının bağımlısı hâline gelir. İnsan, rasyonel tarafının, duyguları tarafından bastırılmasına izin verdiğinde yaşayacağı benlik ve bilinç kaybı, hem insanın rasyonel benlik şuurunu yitirmesini hem de bedenî arzularının doyurulma eğilimini kendine dayatan hayvani benliğe indirgenişini temsil eder. İnsanın ahlaken bozulmaya yatkın olması ve özgürlüğünü her zaman 'en iyi olan'ı seçme yönünde kullanmaması, yalnız bırakılmamasını ve dışarıdan desteklenmesini gerektirmektedir. Bunu şu ayette gözlemlemek mümkündür:

"İnsan zayıf yaratıldığı için, Allah yükünüzü hafifletmek ister."⁵

İnsanın kendi yararına bir eylemde bulunma konusunda gösterdiği zafiyet Allah'ın *inayetine*⁶ duyduğu ihtiyacın ana gerekçesidir. İnsanın "zorlukların altından kalkacak irade ve güçte yaratılmış olması"⁷ ile Tanrı'nın inayetinin birlikte aktif kılınması, insanı ya da Allah'ı bu süreçlerin dışında tasarlayan birçok doktrini eleştirme imkânı verir.

6. Her Şeyin Takdir Edildiği Deterministik Bir Evrende Nasıl Özgür ve Otonom Olabiliriz?

Mâtürîdî'ye göre, yaratma Allah'a aittir ve hayır ya da şer her şey Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleşir. Yaratma bir eylemi mutlak kudret sahibi birinin, meydana getireceği eyleme ilişkin tam bir bilgiyle yokluktan varlığa çıkarmak demektir. İnsan eyleminin bütün meydana geliş şartlarını, sebeplerini ya da sonuçlarını bilemediği ve eylemin meydana gelmesini sağlayacak güce kendi yaratımı olarak sahip olmadığı için kendi fiilinin yaratıcı (*hâlık*) olarak tanımlanamaz. Bu durumda Tanrı'nın insanın bütün eylemlerinin/amellerinin *hâlık* olduğu ortaya konulunca bundan zorunlu olarak Tanrı'nın bu eylemlere

⁵ Nisâ, 4/28.

⁶ Bu inayeti, Mutezile Allah'ın insana bahşettiği akli meleke olarak yorumlamaktadır. Bkz. Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlühüm el-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sunneti Minhâ*, Riyad 1996, s.192.

⁷ Beled, 90/4. "Biz insanı çetin tabiatlı, zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı, dik duran bir varlık olarak yarattık." Zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı ve dik duran anlamındaki kelime *kebed'* dir. Bu ayeti yorumlarken Mâtürîdî, Allah'ın inayetinin insan hayatındaki yerine ilişkin güzel bir metafora bulunmaktadır. *Kebed* kelimesine Mâtürîdî muntisib/dik duran anlamını verdikten sonra, anne karnında doğum anındaki konumunun tam tersi bir şekilde duran ama doğum vakti geldiğinde ters dönerek yaşama adım atmaya hazırlanan anne karnındaki bebek örneğini verir. Bebeğin yaşamını, vakti geldiğinde *inkilaba*, zorunlu dönüşü mecbur eden ilahî iradenin bu iradesinin yaşayanlar için de yeri geldiğinde devreye girdiğini söyler. (Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, c. 17, s. 209).

dönük bir iradesinin olduğu ortaya çıkar. Zira eylemden/amelden önce zorunlu olarak bir iradenin bulunması gerekir. Âlemde hiçbir şey Allah'ın iradesi dışında ya da O'nun iradesine karşı gerçekleşemez. Ama Allah'ın insanların eylemlerini irade etmesine ve yaratmasına karşın, bu eylemlerin sonuçlarından O sorumlu değildir. Zira ilahi irade ilahi bilgi tarafından belirlenmiş değildir ve Allah insan eylemlerini insan özgür iradesiyle o eylemleri seçip yapmaya kesin karar verdiği özgür bir anında yarattığı için sorumluluk insana aittir. Zira eylemi özgür olarak seçmekte ve yapmaya kesin karar vermektedir. Böylece Tanrı iyi/hayır ya da kötü/şer niteliğiyle, insanın özgür bir şekilde seçip kesin karar vererek yapacağı bir eylemi bilmekte, o eylemi seçme (*ihitiyar*) ve yapma (*iktisâb*) anında da onun için yaratmaktadır.⁸

Şer bir ameli insan için yaratmasının Tanrı'nın hikmetiyle ve iyi oluşuyla uyumsuz olduğu şeklinde yapılabilecek itiraza cevap ise şudur: Allah insanların özgür iradelerini kullanarak eylemde bulunmaları da Allah'ın iradesindeki esas unsurdur. İyiliğinin ve hikmetinin gereği Allah insanları şer/kötü olan eylemlere karşı uyarmakta ve bu eylemleri yasaklamaktadır. Hikmeti ve iyiliği bu uyarıda ve yasaktadır; onları yaratmamasında değil. Böylece, günahlar Allah'ın iradesine uyumlu bir şekilde ortaya çıkmış olsa da O'nun emrine ve rızasına, hidayet isteğine uyumlu olarak ortaya çıkmazlar. Bu durumda günah, Mâtürîdî'ye göre, ilahi iradeye karşı gerçekleşen bir şey değil, ama ilahi kanunu, emri, hidayeti ve talebi ihlal eden bir eylemden ibarettir.

Mâtürîdî'ye göre, insanın sorumluluğunun (*teklîf*) temeli, bir eylemi yapma (*iktisâb*) gücü değil aksine o eylemi özgürce seçme (*ihitiyâr*) ve yapma (*iktisâb*) gücüne sahip oluşudur. Bu iki yeti, rasyonel bir varlık olması hasebiyle insana bahşedilen yetilerdir ve sorumlu ve sorgulanabilir varlık olmasını sağlayan da bunlardır.⁹

Mâtürîdî'ye göre kaza ve kader de insan özgürlüğü fikri ile uyumsuz değildir. Yine kaza ve kader sadece Allah'ın önbilgisindeki kayda dayandığı için ve Allah'ın bilgisi nesnesini zorunlu olarak belirlemediği için insana bir zorunluluk ve zorlama getirmez. Allah'ın ezelde bildiği şey, insanın söz konusu eylemi özgürce seçip yapacağıdır. Bu eylemin bilgisinin Tanrı'nın bilgisinde olması, insandan sorumluluğu kaldıracak bir bilgi değildir. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fizikî dünyaya taalluk eden ilim ve iradesi ile insana taalluk eden ilim ve iradesi aynı değildir. İradeli bir varlık olan insanın Allah'ın ilminin taalluku, mahrum edici/engelleyici bir bilgi ve irade değildir.

Hatırlanacağı gibi, Eş'arî de *kesb* kavramını kullanır ama insanın özgür seçimi fikrini benimsemez. Ona göre Allah mutlak kudret sahibi olduğu için kudrete müteallik her nesne bu kudret altında iş görür; Allah mutlak bilgi sahibi olduğu için bilginin nesnesi olan her şey bu mutlak bilginin müteallik olmak durumundadır. Böyle olunca da bir insanın iradesinin onun eyleminin gerçekleşmesinde bir etkisi yoktur; insan eylemini belirleye her zaman ilahi iradedir. Bir eylemin istenmesi, kesbi gibi inşa na atfedilen her şey aslında Allah'ın

⁸ Bkz. Ayyub Ali, "Maturidism", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. Sharif, Wiesbaden 1963. c. 1, s. 268.

⁹ Ayyub Ali, agm.

kudreti ve yaratmasıyla olmaktadır. Bu durumda kesb ilahi kudret ve insan eylemlerinin kesişmesinden ibarettir. Gerçekte insan eylemlerinin kesbi de yaratımı da Allah'a aittir. Eş'arinin bu görüşü bazen tam bazen de ılımlı cebriye olarak adlandırılmıştır ve Bakıllani, İsferaîni ve Cüveyni gibi Eş'arî ulema kesb'e farklı anlamlar yükleyerek Eş'arî'den farklı görüşte olduklarını dile getirmişlerdir.

7. Otonomi Kaybının Yarattığı Sonuçlar

İnsanın bütün yaşamının önceden belirlendiğine dair geliştirilen doktrinin iki önemli psikolojik yönü vardır:

İlk olarak, insanın güçsüzlüğünü, önemsizliğini ve anlamsızlığını vurgulamaktadır. İnsan iradesinin ve sarf ettiği gayretin kayda değer bir önemi olmadığını ve hiçbir anlam ifade etmediğini bunun kadar iyi anlatan bir başka doktrin daha yoktur. İnsanın yaşamı/kaderi üzerindeki karar hakkı tamamen kendi elinden alınmakta ve hakkında verilen kararların değişmesi için de kendisine yapacak hiçbir şey bırakılmamaktadır. Dünyada iyi ya da kötü adına var olan her şey Tanrı'ya bağlanmaktadır. İnsanın kurtuluşunu salt imana bağlayan ve bütün tartışmaları getirip iman eksenine kilitleyen bir doktrin insanları yüzlerce yıl kalkamayacakları bir narkoza sokmaktan başka ne işe yarayabilir?!

İnsan yaşamındaki her şeyin önceden belirlendiğine dair bu doktrinin **ikinci yönü**, insanın zihnini kemiren irrasyonel şüpheleri böyle bir inancın dindireceğine ilişkin kendine uyguladığı hipnozdur. Üzerinde iyice düşünüldüğünde bu doktrinin, zihindeki şüpheleri dindirmediği, aksine artırdığı görülür. Zira insanı, daha doğmadan ebedî lanete ya da kurtuluşa layık görülmüş olmasından daha fazla ne tedirgin edebilir? Sonra kendilerinin seçilip kurtuluşa erenlerden olduğu varsayımıyla, böyle bir doktrini savunanlar acaba nasıl bir psikoloji içindedirler? Kurtuluşun kişinin kendi eylemlerine değil de ezeli yazgıya bağlı olduğunun kabul edilmesi, insanın eylemlerinin de bu eylemlere kaynaklık eden zihnin de hakir görüleceği en ileri seviyedir.

İnsanın dünyaya gelmeden önce ebedî mekânının belirlendiğini söyleyerek, onun dünyadaki yaşamını gayesizleştiren zihniyet, kutsal kitapların dünyadaki emir ve yasaklarının hikmetini nasıl izah edebilir? Ezeli kaderini yaşayacak olan ve kendisine biçilen rolü oynayacak olan iradesiz(!) insanlara iyiliği emretmenin, kötülükten kaçınmalarını söylemenin ne anlamı olabilir?

Sonuç

Dışarıdan bir baskı gelmeden, insanın doğası/fitratı gereği ahlaki davranmaya kodlandığını kabul etmek, insanın otonom bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Otonomi, insana dışarıdan yönelen otoritelerin reddini içerir. 'İyi olanı kabul, kötü olanı red' (*emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*) insan doğasının otonomluğunun getirdiği doğal bir sonuçtur. Peygamberlere muhatap olmasa bile, insan bu doğasıyla iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı, güzeli-çirkini keşfetme potansiyelinde yaratılmıştır. Nisa Suresi'nin 83. ayeti insan doğasının ona zorunlu olarak keşfettiği bu hakikatlere dikkatimizi çekmektedir:

“Allah’ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız.”

Ayette az da olsa insanlardan bir kısmının şeytana uymayıp doğru olanı bulma ve takip etme gücünün kaynağını sorgulayan İmam Mâtürîdî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Allah insanlara fazlının ve rahmetinin gereği olarak peygamber ve vahiy göndermeseydi de, insanlar akıllarını kullanarak hakikati bulabilirdi.”

İnsan doğası dinî ve ahlaki hakikatleri bulacak yeteneklerle donatılmıştır. Aslında birincil olarak insanın fitrî donanımı bir ahlakîlikle donatılmıştır. Bu ahlakîlik, içinde Allah’a inanmayı da gerektirir. Başka bir ifadeyle, ahlak inançtan önce gelir. Allah’a inanmak ahlakın gereğidir. Hayatın kaynağı olan (İlah) ve devamını sağlayan (Rab) Allah’ın varlığını kabul etmemenin nankörlük/inkâr olarak adlandırılması da bundandır.

Metafiziksel bir düzende bireysel otonomi/özgürlüğü korumak, toplumsal yapıdaki ve politik kurumdaki etkinliğini/özgürlüğünü muhafaza etmek, insanın bu doğal kabiliyetlerini kabul etmekle doğrudan ilgilidir. İnsan doğasının ‘doğru’, ‘iyi’ ve ‘estet’ olanı buldurması ahlakın gereğidir ama bunlara yönlendirecek güçlü bir kaynağa ihtiyaç duyulduğu da açıktır. Burada dine, peygambere ve bunlara kaynaklık eden ilahî kudrete neden gerek duyulduğunun cevabı bulunmaktadır. Neden? Bir düşünelim: Çok sağlam kanunların var olduğu bir toplumsal düzende, herkesin bu kanunlara uyması beklenir. Ama bu beklenti çoğu zaman boşa çıkar. Güçlü bir devlet iktidarının bu kanunlara uymayı sağlaması gibi, ilahi kudret de doğru, iyi ve estet olanın herkesin yaşamında yer tutmasının kaynağı olarak iş görür. Hepimiz, düşen bir insanı kaldırmak gerektiğini biliriz. Bu bilgi, bize doğamızın bildirdiği doğal/sezgisel bir bilgidir. Ama düşen bir insanı herkesin kaldırmadığını görürüz. Buradan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin doğru olduğunu bilmek (bilgisel boyut), o doğruyu zorunlu olarak yaptırmamaktadır. Bir şeyin kötü olduğunu bilmek de o kötülükten zorunlu olarak uzak durmak gibi bir sonuç yaratmamaktadır. Doğru bildiğimizi yapmayı, yanlış bildiğimizden de uzak durmayı gerektiren başka bir kaynağa ihtiyaç burada ortaya çıkmaktadır. Bu da **bilgi**yle değil **irade**yle ilgili bir durumdur. Dinin bilgimize değil, irademize yöneldiği ve bir irade eğitimi yaparak, doğru bildiklerimizi yapmayı, yanlış olarak bildiklerimizden de uzak durmayı istediği açıktır. Bu da bizi yine ahlakla buluşturmaktadır. Buradan, Allah’ın insanlarla ilişkisini neden ‘irade’ üzerinden kurduğunun cevabı da çıkmaktadır. “Allah bir şeyin olmasını irade ettiğinde ...”¹⁰ formunda gelen ayetlerde, Allah’ın varlıkla ilk ilişkisinin, felsefî ve Kelamî teorilerde iddia edildiği gibi, bilgi değil irade üzerinden kurulduğu görülür. İnsanın bilgisi değil iradesiyle denendiği açıktır. Doğru olduğunu bildiğimiz nice düşüncelerin bizi doğru eyleme götürmemesi, yanlış bildiklerimizin çoğunu da yapıyor olmamız bunun kanıtıdır.

İnsanın hayatta kazanması ve kaybetmesi bütünüyle iradesine dayandığına göre, insanın felsefi açıdan bilgi varlığı ahlaki ve dinî açıdan ise irade varlığı olduğunu söylememiz gerekir. Varlığını iradesiyle seçerek yaptığı

¹⁰ Örneğin Yâ-Sîn, 36/82.

eylemlerin niteliğine bağılı olarak gerçekleştiren insanın iradesini devre dışı bırakan belirlenimci/determinist bir yorumun, insanın doğrudan varlığıyla ilgili bir problemi tetikleyeceği açıktır. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin *irade* ve *kesb/iktisâb* ile ilgili görüşlerinde, insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna zarar vermeyecek bir hassasiyet geliştirdiğini görürüz. Bu hassasiyet onu Mutezile ve Eş'ariler arasında bir orta yola yerleştirmeyi mümkün kılmaktadır.

Kaynakça

Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sunneti Minhâ*, Riyad, 1996.

Ayyub Ali, "Maturidism", A History of Muslim Philosophy, ed. M. Sharif, Wiesbaden 1963, c. 1.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul, 2002.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Mizan Yayınevi, İstanbul 2008, c. 17.

SİYÂSETLE TASAVVUFUN BİR KESİŞME NOKTASI OLARAK GÜMÜŞHANE

Zafer ERGİNLİ*

Öz

Tasavvuf ve siyâset ilk bakışta birbirine çok uzak iki alan gibi gözükür. Ancak tarihte bu iki alanın birbiriyle kesiştiği durumlar da vardır. Gümüşhane, Karadeniz kıyılarıyla hem Anadolu'nun doğusu üzerinden İran'a, hem güneyi üzerinden Irak ve Suriye'ye doğru bir geçiş noktası ve aynı zamanda İpek Yolu üzerinde bir maden kentidir. Bu şehir dergâhtan devlete, şeyhlikten şahlığa yönelen Safeviyye'nin hareketliliklerine şahit olmuştur. Aynı zamanda devletle ilişkiler içinde olan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin kurduğu, etkileri günümüze kadar uzanan bir hareketin başlangıç noktasıdır. Modern mânâda ilk tasavvuf tarihçilerimizden biri olan Mehmed Ali Aynî'yi bir vali olarak karşılamış, onun misyonerlik faaliyetleri karşısında aldığı önleyici tedbirlere sahne olmuştur. Bu çalışma, sözü edilen çerçevede, Gümüşhane üzerinde tasavvuf-siyâset ilişkilerinin genel görünümünü gözler önüne sermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyâset, Tasavvuf, Gümüşhane, Safeviyye, Nakş-bendiyye, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî, Gümüşhânevî Dergâhı, Mehmed Ali Aynî.

GUMUSH-HĀNAH AS AN INTERSECTION POINT OF TASAWWUF AND POLITICS

Abstract

At first sight, Tasawwuf and politics seem as very distant fields from each other. However there are some situations in the history that these two fields intersect with one another. Gumush-hānah is a transition point to Iran via the east of Anatolia with the coasts of the Black Sea and to Iraq and Syria via the south of Anatolia, at the same time it is the mining city on the Silk Road. This city has witnessed the movements of the Safavids which directed the Dargah (shrine) to state and from sheikhdom into reign and became to the Safavids. At the same time it is the beginning point of the motion that was founded by Ahmed Ziyaeddin Gumush-hānavî, who had relations with the government and its impact have reached up to date. In modern context, it has met with Mehmed Ali Ayni who is one of the first historians of Tasawwuf as a governor and had been the scene of his preventive measures in the face of the missionary activities. This study aimed to flaunt the general view of the relationship between Tasawwuf and politics in Gumush-hānah.

Keywords: Politics, Tasawwuf, Gumush-Hānah, The Safavids, Naqsh-Bandiyah, Ahmad Diyâuddin Gumush-Hānavî, The Dargah Of Gumush-Hānavî, Mahmad Ali Aynî.

Atf: Erginli, Zafer (2018), "Siyâsetle Tasavvufun Bir Kesişme Noktası Olarak Gümüşhane", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss. 11-39.

* Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı, (zerginli@gmail.com),
orcid.org/0000-0002-0086-0639.

Giriş

Tasavvuf ve siyâset, zihinlerimize birbirine en uzak iki alan gibi gözüktür. Ancak tarih bu iki alanın birbiriyle iç içe geçtiği örneklerle doludur. Sultan-derviş ilişkileri, genel hatlarıyla üç ana şekilde karşımıza çıkar: Uzlaşma, çatışma ve kayıtsızlık yahut ilişkisizlik¹. Tasavvufla siyâset arasındaki bu çok boyutlu ilişkiler, zaman ve mekânla bütünleşerek geçmişimizi şekillendirirken, geleceğimizi üzerinde de etkili olur. Bu ilişkilerin şehir örnekleri üzerinde incelenmesi hem şehir tarihi, hem siyâsî tarih, hem de kültür tarihi birikimine katkılar sağlayabilir.

Bir maden ve tarım kenti olan Gümüşhane, İpek Yolu üzerinde Karadeniz'i kara yoluyla bir yandan hem İran'a ve İran üzerinden Uzak Doğu'ya, hem de Irak ve Suriye'ye ve bu coğrafyadan Afrika'ya, diğer yandan Erzincan ve Sivas üzerinden Orta Anadolu'ya bağlayan konumuyla, dar mânâda nispeten kolay incelenebilir bir örnek teşkil edebilir. Bununla beraber, Gümüşhane'yi Trabzon, Erzurum, Erzincan, Bayburt ve Giresun illerinden bağımsız düşünmeksizin ele almak bölge tarihi ve kültürü bakımından bütüncül sonuçlara götürebilir². Hatta Gümüşhane'nin Trabzon ve Giresun'la ve Bayburt ve Erzincan'la kurduğu iki ayrı üçgen içerisinde ele alınması faydalı olacaktır. Gümüşhane, her iki üçgenin merkezinde yer alan şehir olma özelliğine sâhiptir. Tarihimiz boyunca Gümüşhane, sözü edilen konumu gereği, az da olsa siyâsetle tasavvufun kesişme noktalarından biri olmuştur.

Genel olarak bakıldığında şehir, Mengüçük Beyliği (XI. yüzyıl), Anadolu Selçuklu Devleti (XII. yüzyıl), Moğol (XIII. yüzyıl), Eretnaogulları (XIV. yüzyıl), Osmanlı (XV. yüzyıl/1461), Ak Koyunlu (XV. yüzyıl/1467) ve tekrar Osmanlı (XV. yüzyıl/1473) hükümrânlığı altına girmiş ve nihâyet bir el değişikliğine uğramadan cumhuriyet dönemine intikal etmiştir.

Gümüşhane'nin siyâsetle tasavvufun kesişme noktası olduğunu gösteren pek çok örnek bulunabilirse de en çok üç örnek dikkat çekmektedir:

1. XV ve XVI. yüzyıllarda Gümüşhane'nin sahne olduğu ve etkisi altında kaldığı derviş-sultan ilişkileri bakımından Safeviyye tarikatının tekkeden saraya, şeyhlikten şahlığa geçiş sürecinde Gümüşhane.

2. XIX. yüzyılda Nakş-bendiyye tarikatının yeni bir kolunun Anadolu'ya gelmesi sonucunda Türkiye'de günümüze ulaşan önemli siyâsî ve kültürel etkilere sâhip Gümüşhânevî kolunun kurucusu Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin doğduğu coğrafya olarak Gümüşhane.

¹ Mustafa Kara, "Makbul ve Maktul Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tespitler, Problemler, Teklifler", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları –Tespitler, Problemler-Teklifler-*, ed. A. Akyıldız-Ş. T. Buzpınar-M. Sinanoğlu, İSAM, İstanbul 2007, ss. 227-228.

² Mehmet Fatsa, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz'de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler ve Derbendler", *Vakıflar Dergisi*, (2014), sy. 41, s. 38. Şehir hakkında bk. Metin Tuncel, "Gümüşhane", *DİA*, XI, 273-276; Bilgehan Pamuk, "Osmanlılar Zamanında Gümüşhane Hakkında Bazı Bilgiler", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 129-153.

3. XX. yüzyılın başında modern mânâda ilk tasavvuf tarihi müelliflerinden olan yerli bir mutasavvıf ve tasavvuf araştırmacısının valilik görevi sırasında misyonerlik faaliyetlerine göğüs gerdiği şehir olarak Gümüşhane.

Bu çalışmada bu üç hususun Gümüşhane'yi tasavvufla siyâsetin kesişme noktasına nasıl getirdiği mevcut çalışmalardan hareketle incelenecek ve Gümüşhane örneği üzerinde aralarındaki muhtemel ilişki ve bağlantıların tespitine çalışılacaktır.

1. Safeviyye'nin Şeyhlikten Şahlığa Geçiş Sürecinde Gümüşhane

*Erdebil Tekkesi*³ adıyla da tanınan Safeviyye tarikatının bir devlete dönüşmesi, elli yılı aşkın bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Bu süreç içerisinde Osmanlı, Timur, Trabzon Rum, Memlük, Kara Koyunlu, Ak Koyunlu devletleri siyâsî aktörleri temsil eder. II. Murad dönemi hareketin hem Sünnî, hem de Şiîleşmeye mütemâyil şubelerinin Anadolu'ya geldiği dönem olması bakımından bir başlangıç noktasıdır.

a. Safeviyye'nin Anadolu'ya Gelişi ve Diğer Tarikatlar

Safeviyye hareketi Anadolu'ya geldiğinde, Anadolu'daki dînî gruplara bakıldığında şöyle bir manzarayla karşılaşılır: Anadolu Selçuklularına isyan etmiş bulunan Babâîlerin de dâhil olduğu Anadolu'daki Türkmen dervişleri, Timur Devleti'nin baskısından bunalarak Anadolu'ya gelen ve burada faaliyet gösteren Hurûfî propagandistleri, Safevî dervişleri, Bektâşîler, Şeyh Bedreddin taraftarları çoğunlukla devletin sıkı takibi altında tutulan hareketlerdir. Mevlevî, Halvetî, Nakş-bendî ve Zeynî dervişleri ise -nâdirens aksî örneklerle karşılaşılrsa da- ağırlıklı olarak devletin tarafında yer alan sûfî hareketlerdir. Devletler, karşılıklarında olan sûfî hareketleri kontrol altında tutabilmek için aldıkları tedbirler arasında, başka tarikatları birer denge unsuru olarak kullanmayı düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bazı durumlarda tarikatların oluşturduğu tehditlere karşı alınan tedbirler arasında, başka tarikatları devreye sokma örneklerine rastlanmaktadır. Aşağıda görüleceği gibi, Gümüşhane örneği üzerinde dikkat çeken mahallî tekkelerin desteklenmesi politikası da aynı zaman dilimine tesâdüf etmektedir⁴.

Sözü edilen hareketler arasında en etkili hareket Safeviyye olmuştur. İlk dönemde Safeviyye ile ilgili gözle görülür bir problem yoktur. İbrâhim Zâhid Geylânî'nin (ö. 700/1301) müridi olan Safeviyye pîri Safiyyüddin Erdebilî'nin (ö.

³ Tekkenin kuruluşu için bk. Mustafa Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi, Şanlıurfa 1997; Mehmet Çelenk, *16.-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, Emin Yayınları, Bursa 2016. Tarikatın şeyhlikten şahlığa geçiş süreci için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1988, II, ss. 219-225; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK, Ankara 1999, ss. 1-42. Emecen konuyu Osmanlı'nın Şark meselesi olarak ele alır ve bunun hilâfetle sonuçlanan bir süreç olduğu tespitini yapar. bk. Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, İstanbul 2015, ss. 207-232.

⁴ Genel olarak Anadolu'da tarikatlar için bk. Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler: Kaynaklar-Doktrin-Âyin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, ss. 207-246; Reşat Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 55-94.

735/1334) temsil ettiği bu hareketin, hem Timurlulardan, hem de Osmanlılardan “Çerağ Akçesi” adı altında mâlî yardım almakta olduğu bilinmektedir. Hareket, Bayrâmiyye ile Sünnî bir seyir izlerken, Safeviyye olarak yoluna Şiîleşme eğilimi içinde devam edecektir⁵. Hareketin Anadolu’da Bayrâmiyye yoluyla derin tesirleri olacaktır⁶. Bu arada Safeviyye, Halvetiyye, Bayrâmiyye ve Zeyniyye’nin Sühreverdiyye’den doğmuş olmaları sebebiyle akraba tarikatlar olduğunu da hatırlamak gerekir.

806/1404 yılında Sadreddin Erdebilî’nin (ö. 794/1392) halifesi Hoca Ali Alâeddin’in (ö. 832/1429) Timur tarafından ziyaret edilmesi, Hurûfîler gibi gayri Sünnî hareketlere göz açtırmayan Timur’un Safevîlerle bir problemi olmadığını gösterir. Ancak II. Murad’ın, Hacı Bayram Velî’yi (ö. 833/1430), muhtemelen şeyhi Hamîdüddin Aksarayî’nin (ö. 815/1412), Osmanlı’nın yumuşak karnı olan Şeyh Bedreddin’le (ö. 823/1420) halvete girmiş bulunması sebebiyle başlangıçta takip altına alması, Bedreddînîlerden duyulan tedirginlik kadar, Hurûfî tehlikesiyle de alâkalı olabilir.

Safeviyye’nin dönüşümünün de öncesindeki Hurûfî tehdidiyle ilişkili olabileceği düşünülebilir. Timur Devleti’nde kendilerine nefes aldırılmayan Aliyyü’l-Âlâ (ö. 822/1419-20) gibi Hurûfîler Suriye ve Azerbaycan yanında Anadolu’ya gelmekte, burada kendilerine alan açmak istemekteydiler⁷. Bu kadar geniş bir alanı etki altına alabildiğine göre, aynı zamanda Fazlullah Hurûfî’nin damadı da olan halifesi Aliyyü’l-Âlâ’nın Anadolu’da faaliyet gösteren tek Hurûfî dâisi olması vâkıya uygun olmasa gerektir⁸. Timur tarafından sıkıştırılan sapkın hareketlerin kendilerine Anadolu’da yer açmaya çalışmalarına, Anadolu’da kırsal kesimlerde devletle aralarında mesâfe bulunan Babâî, Bektâşî, Bedreddînî kesimlerden oluşan toplulukların da kayıtsız kalmadıkları anlaşılmaktadır. Böylece Şeyh Cüneyd’in Anadolu’ya Şiî fikirleri yaymasına hazır bir zeminin kendisinden önce oluşmuş bulunduğu düşünülebilir.

⁵ Bilal Dedeyev, “Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 1/5 (2008), s. 209.

⁶ Şeyh Safiyüddin’in halifesi Sadreddin (794/1392), Hamîdüddin Aksarayî’yi (815/1412), o da Hacı Bayram Velî’yi (ö. 833/1430) yetiştirmiştir. Hacı Bayram’ın tarikatı, Ak Şemseddin’le (ö. 863/1459) Bayrâmiyye olarak devam ederken, bir müridi Bıçakçı Ömer Dede (ö. 880/1475) Bayrâmi Melâmîliğini, bir başka müridi Ak Bıyık (ö. 860/1455-56) ve halifelerinden olduğu kabul edilen Hızır Dede’nin (ö. 918/1512?) halifeleri de Celvetiyye’yi oluşturacaktır. bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İFAV, İstanbul 1980, s. 24, 174, 176.

⁷ Timur ve Şahrüh zamanlarında Hurûfîlerin faaliyetlerine izin verilmemiş, 830/1427 yılında Şahrüh’a suikast girişiminde bulunan Ahmed Lûr idam edilmiştir. Anadolu’ya gelen Aliyyü’l-Âlâ’nın bir süre Nevşehir’deki Hacı Bektaş Tekkesi’ne yerleşerek kendisine Bektâşî süsü verdiği bilinmektedir. Bektâşîlik perdesi altında toplumdaki dinî inançları deformasyona uğratacak ibâhî fikirlerini sır adı altında ve vahdet-i vücûd, ilm-i esrâr-ı hurûf gibi daha önce var olan inançlar içerisinde perdeleyerek yaymaya çalışmakla Balkanlara uzanan bir etki zincirine ulaşır. bk. Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, *DİA*, XVIII, 410-411; a. mlf., “Alî el-Âlâ”, *DİA*, II, 381.

⁸ Fazlullah Hurûfî için bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1973, ss. 2-12; Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, 410-411; a. mlf., “Fazlullah-ı Hurûfî”, *DİA*, XII, 278. Nesîmî’nin de Anadolu’da faaliyet gösteren bir Hurûfî halifesi olduğu görüşü için bk. A. Azmi Bilgin, “Nesîmî”, *DİA*, XXXIII, 5-6; Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, 410-411; a. mlf., “Fazlullah-ı Hurûfî”, 278. Diğer Hurûfî halifeleri için bk. Gölpınarlı, 14-16. Gölpınarlı, Mir Şerif’in *Beyânü’l-Vâkî* ve Gıyâsüddin Esterâbâdî’nin *İstivâ-nâme* adlı eserlerine dayanarak Fazlullah’ın on dördü bulan en mühim halifeleri arasında Aliyyü’l-Âlâ ile Nesîmî’yi ve onların halifelerini sayarken, bu ikisinin ve bazı halifelerinin Anadolu’da faaliyet gösterdiklerini de belirtir. Nesîmî’nin hurûfîlik metinleri arasında sayılan *Mukaddimetü’l-hakâyık* adlı eseri için bk. Gölpınarlı, 111-112; Fatih Usluer, *Hurûfî Metinleri - 1*, Birleşik Yayınları, Ankara 2014, 7-93.

Sözü edilen şartlar altında, II. Bâyezid zamanında Bektâşîliğin hem Osmanlılar, hem de Safevîler tarafından etki altına alınmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. II. Bayezid tarafından Bektâşîliğin yeniden teşkilatlandırılması ve kırsal kesimdeki tekkelerin desteklenmesi, Yavuz zamanında Hacibektaş'taki merkez tekkenin kapatılmasıyla sekteye uğramıştır. Bu politika Kanûnî zamanında yeniden yürürlüğe konulmuş, 938/1531 yılında Gül Baba Budin'e gönderilerek bir Bektâşî tekkesi açması istenilirken, 940/1533 yılında Safevîlere karşı Irâkeyn Seferine çıkılmaktan da geri durulmamıştır. Hacı Bektaş'taki tekke ise yeniden açılmak için 958/1551 yılını bekleyecektir.

b. Safeviyye ile Tarîkatlar Arasında Anadolu ve Gümüşhane

Sünnî amcası Şeyh Cafer'le post kavgasına girdiği için Erdebil'i terk eden Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya gelirken kuşkusuz bilinçli bir tercihle hareket ediyordu⁹. Başlangıçta Sünnî bir tarîkat olarak hayatîyetini sürdüren Safeviyye'nin –Şeyh Ali Alâaddin'le Şiîleşmeye başladığını düşünenler olmakla birlikte- Şiî fikirleri Şeyh Cüneyd'le siyâsî bir boyuta taşıdığı görülür. Şeyh Cüneyd'in ajandasında üç temel hedef vardır: 1. Şiî fikirleri memnuniyetsiz halk kitlelerine yayarak bu ideolojiye sâhip bir halk edinme 2. Toprak elde etme 3. Elde edilmiş bu topraklar üzerinde, elde edilmiş bu halkı tebâ edinecek bir Şiî devleti kurma.

Bu çerçevede ilk adımını 850/1447 yılında II. Murad'dan Kurtbeli bölgesini isteyerek atmış, ancak kendisine "*Bir tahtta iki padişah olmaz.*" denilerek 200 altın, müridlerine de 1000 akçe verilmiş ve sınır dışı edilmişti. Daha sonra Karaman, Varsak (Taşeli/İçel), daha sonra Antakya, Kilis, Antep ve Maraş bölgesinde propaganda faaliyetlerine başlamış, Şeyh Bedreddin'in oradaki taraftarlarından kendisine katılanlar olmuştu. Takibata uğrayınca, mürid ve taraftarlarının kendisine kolayca ulaşabilecekleri, ancak Osmanlılar elinde olan Canik (Samsun) tarafına giderek hayli taraftar edinmişti¹⁰.

Bundan on yıl sonra 860/1456 yılında Fatih, Belgrad Seferi'ndeyken, Şeyh Cüneyd'in müridleriyle beraber Trabzon kalesini kuşattığını haber alınca, oğlu Şehzâde Bayezid adına Amasya'yı yöneten Hızır Bey'e takip emri vermiş, Şeyh Cüneyd de kuşatmayı kaldırarak Âmid'e (Diyarbakır) Uzun Hasan'ın yanına gitmiştir. Trabzon'dan Diyarbakır'a giden yol Gümüşhane'den geçtiğine göre, her gittiği yerde propaganda faaliyetlerinden geri kalmayan Şeyh Cüneyd'in bu güzergâhta –en azından Şiran'da- taraftar topladığını düşünmek vâkıya aykırı

⁹ Şeyh Cüneyd ve ailesi için bk. Edward Granville Browne, *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A. D. 1265-1502)*, Cambridge 1920, s. 379 vd.; a. mlf., *A Literary History of Persia*, Cambridge 1959, IV, 3-158, bilhassa 47-48; Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyen Ay, İstanbul 2015, ss. 153-165; Uzunçarşılı, II, 220; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, TTK, Ankara 1992; Sümer, 1-14; Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *DİA*, VIII, 123-124; Dedeyev, 211-212; Giyas Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri (907-930/1501-1524)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, ss. 49-57. Tezin üç, dört ve beşinci bölümleri Şah İsmail ve faaliyetlerine ayrılmıştır.

¹⁰ bk. Yazıcı, 124. Bizans kaynaklarına da müracaat edilerek yolculuklarının seyri hakkında yapılan bir değerlendirme için bk. Rustam Shukurov, "Şeyh Cüneyd Safevî'nin Trabzon Seferi (M. 1456/H. 860)", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, trc. Murat Keçiş, V. cilt, (2010), 9. sayı, s. 149.

değildir. Hatta onun Trabzon ve Gümüşhane Çepnilerinden, Bayburt aşiretlerinden taraftar toplamaya devam ettiği düşünülebilir¹¹.

Bu olaylar, -855-865/1451-60 yılları arasında-, Hurûfîler'in Osmanlı sarayına başarısız sızma girişimleri ve idamla cezalandırılmalarıyla hemen hemen eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir¹². Bu durum, Hurûfîlikle Safevîlik arasında doğrudan bir irtibat olduğunu ispatlamasa da, Osmanlı düşmanlığı noktasındaki hedeflerinde bir uyumun varlığına işâret etmektedir.

Şeyh Cüneyd'in Trabzon girişimi, Fatih'in Erdebil Tekkesi'ne yaptığı "çerağ akçesi" yardımının kesilmesiyle sonuçlanmıştır. Trabzon ve Gümüşhane'nin 1461 yılında Fatih tarafından fethedilmesinde Şeyh Cüneyd'in bu kuşatmasının ne derece etkili olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Ancak Şeyh Cüneyd'in akamete uğrayan kuşatma girişiminden beş yıl sonra Fatih'in bu fethi gerçekleştirmesinin ardındaki sebepler arasında, Orta ve Doğu Karadeniz'den Doğu Anadolu'ya geçiş noktalarındaki sınır güvenliğini sağlamanın da bulunduğunu söylemek çok zor olmasa gerektir.

Fazlullah Hurûfî'nin kızının Tebriz'de Kara Koyunlulara isyan ettiği yıl olan 871/1467 yılında, Trabzon ve Gümüşhane'nin de dâhil olduğu bölgenin Safevîler'in yeni müttefiki Ak Koyunluların eline geçmesiyle dengeler değişmiştir. Trabzon ve Gümüşhane bölgesinde suların durulması için 1473 yılındaki Otlukbeli Savaşı'nı beklemek gerekecektir. Nitekim Osmanlı bürokrasisinde Trabzon ve Giresun tekkelerinin kayıtlarının 1485, Gümüşhane tekkelerinin kayıtlarının ise 1530 yılından geriye gitmemesinde¹³ devletin buraya daha önce hâkim olamayışının payı göz ardı edilmemelidir.

Şeyh Cüneyd'in 864/1460 yılında Şirvan Şah'la yapılan savaşta öldürülmesinden sonra Safevîlerin başına geçen oğlu Şeyh Haydar'ın Kafkas seferine çıktığı 891/1486 yılının ertesi yılı olan 892/1487 yılında Şehzâde Selim'in Trabzon Sancağı'na tayini gerçekleşmiştir. Askerine giydirdiği kıvılcık ile *kızılbaş* teriminin de babası olan Şeyh Haydar'ın 893/1488 yılındaki Şirvan seferinde yenilmesi, öldürülmesiyle ve çocukları Ali, İsmail ve İbrahim'in esir düşmesiyle sonuçlanmıştır¹⁴.

897/1492 yılında II. Bayezid'e Safevî kaynaklı suikast girişimi sonucunda Teke kızılbaşları Rumeli'ye sürülmüştür. Sürgünler isyan etkisini azaltmayı sağlamayı hedefleyen temel politikadır. Bir başkası da Alevî bölgelerine medrese açmak ya da Alevî bölgelerine Sünnî âlim ve âriflerin görevlendirilmesidir. Halvetî, Nakşî, Zeynî ve Mevlevî şeyhleri bu şeyhler arasında yer alır. Ancak

¹¹ Nitekim -sonraki yüzyıllarda tersine durumlar olsa da- Safevî Devleti'nin kuruluşunda bölgenin Çepnilerinden de katılım olduğu tespit edilmiştir. bk. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK, Ankara 1999, s. 50.

¹² bk. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, 31-32; Aksu, 411.

¹³ Mehmet Fatsa, "Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin İslâmlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9 [2008], sayı: 22, ss. 278-280.

¹⁴ Şeyh Haydar'ın savaşları için bk. Sümer, 12-14. Kızılbaş tâci için bk. Atâullah Hasanî, "Bir Kavramın Tarihselliği: Ortaya Çıkışından Safevîler Dönemine Kadar Türk Tacı", *Safevîler ve Şah İsmail*, ed. A. Taşğın-A. Yaman-N. Musalı, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 97-115, bilhassa 109-110.

Osmanlı yönetiminin bu çerçevede en çok destekledikleri hareketler, Bektâşîlik ve özellikle İstanbul, Erzincan ve Amasya merkezli olarak Halvetîlik olmuştur¹⁵. Bu da göstermektedir ki, Osmanlı siyâsî irâdesi bazı dönemlerde Hurûfî ve Safevî propagandalarına ilmî ve kültürel tedbirlerle karşı koymayı denemiştir.

905/1500 yılında güçlenip Erdebil'e giderek kuvvet toplayıp Erzurum ve Erzincan'a gelen Şeyh Cüneyd'in torunu İsmail 1501 yılında devletini kurmuş, devletin kuruluşundan sonra Anadolu'da da peş peşe isyanlar patlak vermeye başlamıştır¹⁶. Trabzon'dan başka Gümüşhane'de de yerleşik bulunan Çepnilerin devleti kuran oymaklar arasında gösterilmesi¹⁷, şehrin Şeyh Cüneyd döneminden beri Safevî propagandası etkisi altında kalmış olmasıyla ilgili olmalıdır. Nitekim aynı yıl Gümüşhane Safevîlerin eline geçmiştir. Bu hamleye karşı âcilen alınan tedbirler arasında sınırların doğu geçişlerine kapatılması ve sürgünler vardır. 1501 yılında Hacibektaş Dergâhı'nda görevlendirilen Balım Sultan eliyle yeniden teşkilatlandırılan Bektâşîlik'le Halvetîliğin desteklenmesini bu olay daha da hızlandırmış olmalıdır.

Aynı yıl Giresun'da Şehzâde Selim himâyesinde bir tekke açılmıştır. Boyluca (Zun) köyünde zâviyesi ve türbesi bulunan Seyyid Mahmud Çağırğan adına düzenlenmiş vakfiye konusunda eldeki en eski belgenin 1501 yılına ait olduğu kaydedilmektedir¹⁸. Bu da Gümüşhane'de Tekke Köyü, Kelkit ve Şiran'da şübeleri bulunan Çağırğanlı cemaatinin devlet desteği aldığını göstermektedir. Şehzâde Selim ve annesi Gülbahar Hatun'un desteğiyle o zamanlar Trabzon'a bağlı olan Giresun/Yağlıdere'deki Hacı Abdullah Halife Zâviyesi'nin de Şii propagandasına karşı açıldığı ifâde edilmektedir¹⁹.

Sümer'in tespit ettiği Anadolu'dan İran'a göçler, Safevîlerin propagandası sonucu gerçekleşmiş de olsa, bu durum Anadolu'nun nüfus yapısındaki dengeyi

¹⁵ bk. Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek-Cem Oğuz, I-XII, Ankara 1999, I, s. 269-281; a. mlf., "Osmanlı Devleti'nin, Şah İsmail'in Şii Propagandacılarına Halvetiyye İle Karşı Koyma Politikası", *XIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 4-8 Ekim 1999 Kongreye Sunulan Bildiriler*, 3/1. cilt, Ankara, 2002, ss. 435-444; a. mlf., *Türk Tasavvuf Araştırmaları, Türk Tasavvuf Araştırmaları, Çizgi Kitabevi*, 2. Baskı, Konya 2015, ss. 323-354; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, TTK, Ankara 2013, ss. 111-116.

¹⁶ Şah İsmail'in Osmanlılarla teması için bk. Uzunçarşılı, II, 222-224. İsyancılar için bk. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Anadolu'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 117 vd.. Burada temâs edilen isyanlar şunlardır: 916/1511 Şah Kulu (Teke), 917/1512 Orta Anadolu (Sivas-Tokat-Amasya-Çorum) Nur Halife, 924/1518 Kızılbaş Celâl, 925-926/1519-1520 Orta Anadolu Bozoklu Celal ve Şah Veli. Şahkulu isyanı için bk. Uzunçarşılı, II, 224-225.

¹⁷ bk. Sümer, 43-50. Sümer'e göre devleti kuran büyük oymaklar Rumlu, Ustacalu, Tekelü, Şamlu, Zü'l-Kadr; küçük oymaklar ise Varsak, Çepni, Arabgürlü, Turgudlu, Bozcalu, Acırlu, Hınıslu ve Çemişkezeklü'dür. Ayrıca bk. *Kızılbaşlığın Tarihi Târîh-i Kızılbaşîyye*, haz. Şerafettin Deniz-Hasan Asadi, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015, s. 40.

¹⁸ Mehmet Fatsa, "Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Vakıf Yoluyla İskân Metoduna Bir Örnek: Alucra'da Çağırğan Zâviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, [2011], sy. 36, s. 90. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Arşivi'nde muhafaza edilen Arapça belgenin girişinde, vakıf işleminin Yavuz Sultan Selim'in himâyesinde gerçekleştirildiğine işaret edildiği belirtilir. Ancak 1701 yılında Bektâşîler kazan kaldırarak "baba", "derviş", "dede", "sultan" gibi adlar taşıyan tüm zaviyeleri istilâ ettiklerinde, bu durumdan Baba Çağırğan Zâviyesi'nin de etkilendiği kaydedildiğine göre, dergâhın Abdâlân-ı Rûm'a ait olması imkân dâhilindedir.

¹⁹ Mehmet Fatsa, "15 ve 16. Yüzyıllarda Trabzon Sancağında Kurulan Zâviyeler", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, (ed. Şenol Saylan-Betül Saylan), Trabzon Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 2016, c. II, s. 941.

bozmuştur. Bundan Gümüşhane de etkilenmiş olmalıdır. Esasen Şah İsmail'in politikası İran toprakları üzerinde kurduğu yeni devleti, Anadolu'da bulunan Kızılbaş nüfusla beslemektir. Bu da Türkistan'dan yüzyıllar boyu batıya doğru seyreden göçü tersine çevirmek anlamına geliyordu ve Osmanlı yönetimi de doğuya göçleri önlemek için tedbirler alıyordu²⁰. Öyle görünüyor ki Şah İsmail, bir yandan II. Bâyezid'le iyi geçinmeye çalışırken, diğer yandan Kızılbaşların Osmanlı yönetiminden memnuniyetsizliklerini, bu temel politikasını gerçekleştirmek üzere yönlendirmeyi becerebilmekte ve onların Anadolu'dan İran'a göçmesini sağlayabilmekteydi.

Bu göçler Osmanlı tarihinde tespit edilen, özellikle 1550 yılından sonra sadece asayiş değil, demografik yapıyı da bozan çift bozma ve kırsal kesimi boşaltma olaylarıyla da sonuçlanmış olmalıdır²¹. Muhtemelen Kanûnî'nin 1520 yılından itibaren Gümüşhane'nin *Canca* adıyla da bilinen Süleymaniye bölgesindeki îmar faaliyetleri ve burada ilk defa para bastırması²², bu tür tahribatları onarmaya yönelik faaliyetlerdi.

Tekkelere yapılan yardımlar da bu cümleden olmalıdır. 1530 tarihli muhasebe kayıtları üzerinde yapılan çalışmalara göre Kelkit'teki zâviyeler şunlardır: Baba Çağırğan, Hasan Şeyh, İshak Şeyh, Selçukşah Hatun, Şaban Şeyh, Şah Hatun, Şeyh İslam, Dayı Şeyh, Şeyh Nasrullah Şiranî, Şeyh Osman, Şeyh Ümmet, Şeyh Yakup, Yenice Sevindik, Şeyh Hüseyin ve Şeyh Emin zâviyeleri²³. Bu tekkelerin varlığı yanında, 1530 yılında devlet kayıtları altına girmesi, Safevîlerin bölgede tutunamadığını da göstermektedir. Esasen Gümüşhane merkez, Kelkit, Şiran ve Köse'de başka tekkeler de vardır²⁴.

Anadolu'da fiilen tutunamayacağını anlayan Şah İsmail'in Azerbaycan ve İran'a yönelerek bu toprakları ele geçirmesi, önceden İran ve Türkistan bölgelerinde Kara Koyunlu ve Timurlu baskısı altında sıkışarak Anadolu'ya gelen Hurûflilerin yerine, bu defa Halvetiyye ve Nakş-bendiyye gibi Sünnî tarikatların Azerbaycan, İran ve Türkistan'da Şîî baskısı altında sıkışmasıyla sonuçlanmıştır.

²⁰ bk. Sümer, 25.

²¹ Çift bozma olayları için bk. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, TTK, Ankara 1971, II, ss. 386-388. Hatta sözü edilen tahribatları önlemeye yönelik yatırımları yapan Kanunî'nin bile çift bozma hâdiselerini durduramamaktan dolayı muzdarip olduğu belirtilir. *a.g.e.*, II, 388.

²² bk. Tuncel, "Gümüşhane", 273-276; Pamuk, 129-153. Emecen bu dönemi yeni bir cihan devleti ve Osmanlı "Altın Çağı" olarak değerlendirir. Bk. Emecen, 233 vd.

²³ Fatsa, "Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin İslâmlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri", 278-280.

²⁴ bk. Selami Şimşek, "Osmanlı Döneminde Gümüşhane'de Tasavvuf, Süfîler, Şâirler, Tekkeler", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 303-339. Kelkit tekkeleri için bk. Fatsa, "Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin İslâmlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri"; Abdülkadir Gül, "Kelkit Kazasının İskân ve Demografik Yapısı (XIX. Yüzyılın İlk Yansına Ait Nüfus Defterine Göre)", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 204-231; Aydın Efe, "Kelkit Kazası Vakıfları (XIX. Yüzyıl Vakıf Defterlerine Göre)", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 410-423. Şiran tekkeleri için bk. Eyüp Kul, "1642 Tarihli Avâz Defterlerine Göre Şiran Kazası ve Köyleri", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 154-171; Naim Ürkmez, "Şiran Vakıfları (XIX. Yüzyıl Vakıf Muhasebe Defterlerine Göre)", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 424-433.

İran'ı Anadolu Alevîleriyle besleme politikasının bir sonucu olarak, Anadolu'dan İran'a Alevî göçleri yaşanırken, İran'dan Anadolu'ya da Sünnî göçleri başlamıştır²⁵.

934/1528'de Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddiâ ettiği için idam edilen Molla Kabız'ın İran menşeli fikirlere sâhip olması da, kesin olmamakla birlikte Anadolu'daki Safevî propagandasıyla irtibatlı bir durumu akla getirmektedir. 984/1576'ya gelindiğinde propagandaların hâlâ devam ettiği anlaşılmaktadır²⁶.

Uzun yıllar tekrarlanan ve 1015-1018/1606-1609 yıllarında Kuyucu Murad Paşa'nın sert tedbirleriyle etkilerini kaybeden Celâlî isyanlarının ardından İran'la normalleşme ancak IV. Murad'ın Revan (1045/1635) ve Bağdat (1048/1638) seferlerinden sonra imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması (1049/1639) ile mümkün olabilmektedir. Belki de bu normalleşmenin bir sonucu olarak, kendisinin Ahmed Yesevî soyundan geldiğini söyleyen Evliyâ Çelebi, 1057/1647 yılında Tebriz'e dönen Safevî elçisine refakat ederken, yolu Gümüşhane'ye de uğramış, Kâtip Çelebi de (ö. 1067/1657) *Cihan-nümâ*'sında şehrin mâmur bir şehir olduğunu beyân etmiştir²⁷.

2. Modern Çağda Sünnî İtikadın Korunması Gayretinin Bir Örneği Olarak Hâlidî-Nakşî Gümüşhânevî Dergâhı

Gümüşhâne'nin tasavvuf sahasında yetiştirdiği en meşhur kişi, kuşkusuz Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'dir. Daha derinlemesine incelemelerin gerekliliğinden söz etmek mümkün olmakla birlikte, Gümüşhânevî ve dergâhı hakkında yapılan çalışmalar, bu dergâhın siyâsetle tasavvufun kesiştiği noktadaki faaliyetleri hakkında fikir vermeye yeterlidir. Ancak öncelikle Gümüşhânevî Dergâhı'nın bağlı olduğu Hâlidîyye kolunun konjonktürel durumuna göz atmak yararlı olacaktır²⁸.

Hâlidîyye kolu Yeniçeriliğin kaldırıldığı, bu askerî kurumun mânevî arka planını oluşturan Bektâşiyye tarikatının da yasaklandığı 1241/1826 yılında Anadolu'ya ve İstanbul'a girmiştir. Osmanlı Devleti tarafından XV ve XVI. yüzyıllarda Şiîleşen Safevî hareketine karşı bir denge unsuru olarak değerlendirilmek istenilen Bektâşiyye'nin XVIII. yüzyıldan itibaren devlet nazarında bir problem olarak görülmeye başlanmasına paralel olarak devletin bir yandan kendisine destek veren, diğer yandan Sünnî inançlarına sıkı sıkıya bağlı olan hareketlere alan açtığı gözlenmektedir. Nitekim Bektâşiyye'nin askerî rolünün Mevlevîyye'ye verilmesi, kışla dışındaki Bektâşi tekkelerinin ise Anadolu'ya yeni

²⁵ Nakş-bendiliğin Safevî baskısı altında kalması için bk. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, trc. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 161-215; Itzhak Weismann, *Nakşibendilik*, trc. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 109; Dina Le Gall, *Bir Süfî Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, trc. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 56-64.

²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler-XV-XVII. Yüzyıllar-*, Timaş Yayınları, İstanbul 2016, s. 393 vd.; İlyas Üzüm, "Molla Kabız", *DİA*, XXX, 254-255.

²⁷ krş. Mücteba İlgürel, "Evliyâ Çelebi", *DİA*, XI, 530; Tuncel, 274.

²⁸ Hâlidîyye için bk. Hamid Algar, "Hâlidîyye", *DİA*, XV, 295-296; Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye (Anadolu'da Hâlidîlik)", *DİA*, XV, 296-299. Hâlidîyye kolunu da konu edinen arşiv kayıtlarına dayalı bir çalışma için bk. Rüya Kılıç, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Süfî Geleneğin Taşınıcıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

gelen ve Sünnî îtikadına bağlı olduğu bilinen Nakş-bendî/Müceddidî Hâlidîyye tarikatına bırakılması, devletin XV ve XVI. yüzyıllarda olduğu gibi, zaman zaman sert tedbirlere başvurulmakla birlikte, kendi varlığını koruma sâikiyle hareket etmesinin bir sonucu olarak görülebilir²⁹. Ancak, modern düşüncenin İslâm dünyasına etki etmesiyle geleneksel yapılar içerisinde oluşmuş serbest hareketlerin tepki almasına sebep olan ve devleti de aşan derin bir dalganın siyâsî aklın kararlarına etki ettiğinden söz edilebilmesi de mümkündür³⁰. Öte yandan tarihin bir cilvesi olarak, XV. yüzyılda Safevîlerin Amu Derya ötesinde sıkıştırdığı Nakş-bendîyye, yine II. Bâyezid'in Safevîlere karşı bir denge unsuru olarak değerlendirilmek istediği Bektâşîyye'nin devlet için bir mesele haline gelmesi sonucunda onun yerine ikame edilmeye çalışılıyordu³¹.

Yeniçeriliğin kaldırılmasının etkilerinin geçmesinin ardından, Bektâşîlerin yeniden itibarlarını kazanmaya yönelik faaliyetlerinden ve Bektâşîlere sempatiyle yaklaşarak bu harekete îade-i itibar kazandırmaya gayret eden Abdülmecid ve Abdülaziz gibi padişahların girişimleriyle bu konuda belli bir mesafenin alınması mümkün olabilmektedir. Bu cümleden olmak üzere Abdülmecid döneminde 1833 yılından itibaren Bektâşîlik üzerindeki baskılar azaltılmış, Abdülaziz döneminde (1861-1876) Bektâşîlerin îade-i itibarları sağlandıktan başka, 1867'den itibaren temel eserleri yayınlanmaya başlamıştır. 1870 yılında Karaağaç Tekkesi'nin, 1874 yılında Mehmet Necip Baba tarafından Eyüp Karyağdı Baba Dergâhı'nın açılması da göstermektedir ki, yasağın ardından elli yıl geçmeden Hacı Bektaş Dergâhı başta olmak üzere diğer Bektâşî tekkelerinin onarılması yanında, Dersaadet ve diğer merkezlerde Bektâşî tekkelerinin yeniden açılması da sağlanmıştır³².

Anadolu'da yaygınlaşmaya başladığında ilk olarak Bektâşî tekkelerine yerleştirilen Hâlidî şeyhleri de zaman zaman devletin takibi ve sürgün cezalarına uğramakla birlikte, önemli ölçüde Osmanlı siyâsî irâdesiyle uyum içerisinde olmayı tercih etmişlerdir³³. Sülûkünü Ahmed Ervâdî'nin (ö. 1275/1858) elinde tamamlamış bulunan Gümüşhâneli Ahmed Ziyâeddin tarafından teşekkül ettirilen Gümüşhânevî Dergâhı da bu kolun en önemli alt kollarından birini oluşturmaktadır. 1228/1813 yılında Gümüşhâne'de doğmuş bulunan Ahmed

²⁹ Kılıç, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Sufî Geleneğinin Taşıyıcıları*, 53-85. Bektâşî idam ve sürgünleri için bk. Fahri Maden, *Bektâşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektâşîliğin Yasaklı Yılları*, TTK, Ankara 2013, ss. 85-104. Arşiv kayıtlarına dayalı çalışmalar, Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki Bektâşî şeyhinden Nakşî olmaları, tashih-i îtikad etmeleri ve Nakşî âyini yapturmaları sözünün alındığını da ortaya koyar. bk. Kılıç, 46.

³⁰ Butrus Abu Manneh, Bektâşîliğin yasaklanmasının ânî bir kararla ortaya çıkan bir sonuç olmayıp, "*Osmanlı yönetiminin dinî ve kültürel önceliklerinde zamanla ortaya çıkan bir değişimi ifâde ettiği*" görüşündedir. bk. Butrus Abu Manneh, "1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektâşî Tarikatları", (trc. Ş. Tufan Buzpınar), *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektâşîler Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 113-114. Bu tespit haklı olmakla birlikte, Osmanlı entelektüel dünyasının karşısına çıkan modern düşüncenin, İslâm ve Batı arasında bir hesaplaşmayı ve bu çerçevede geleneksel yapıları sorgulamayı icbâr etmiş olma ihtimali göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

³¹ Bu hususa Abu Manneh de dikkat çeker. bk. Abu Manneh, "1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektâşî Tarikatları", 116. Ayrıca bk. "Hâlidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Âyin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, ss. 287-291.

³² Bektâşî tekkelerinin yeniden faaliyetlerine başlamaları için bk. Kılıç, 47 vd.; Maden, 205-220.

³³ Kılıç, 56-66, 76-80.

Ziyâeddin Gümüşhânevî, doğduğu ili küçük yaşında terk etmiş, önce Trabzon, sonra İstanbul'da tahsil hayatına başlamıştır³⁴.

Dergâhın, 1859'da teslim olana kadar Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi veren bir başka Nakş-bendî mensûbu olan Şeyh Şâmil'le de alâkaları olmuştur³⁵. Şâmil'in 1859'da teslim olduktan on yıl sonra, 1869'da hacca gitmeden önce İstanbul'a uğradığında³⁶, Gümüşhânevî ile görüşmüş olması da ihtimâl dâhilindedir. Bundan sekiz yıl sonra, Gümüşhânevî bizzat kendisi de 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda ileri yaşına rağmen, Trabzon üzerinden Kars'a geçmek sûretiyle Kafkas cephesinde savaşmıştır³⁷.

Gümüşhânevî'nin sürekli olarak Ehl-i Sünnet inancını savunması, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvufa dair eserlerinde âdetâ önceki tüm sahih gördüğü mîrâsı derleme gayreti içerisinde olması dikkat çekicidir. Hatta Ehl-i Sünnet itikadını savunmak için kaleme aldığı *Câmi'u'l-mütûn* adlı eserinde bu konuyu vurgularken, *Kitâbü'l-'abîr fi'l-ensâri ve'l-muhâcir* adlı eserinde de Ensâr ve Muhâcirlerin hicret konusundaki uygulamalarına yer vermesi de Ehl-i Sünnet'in hassâs olduğu Sahâbe'ye hürmet konusunu hatırlatıcı mâhiyettedir³⁸.

Gümüşhânevî'nin Ehl-i Sünnet vurgusu İran Şahı Nâsiruddin tarafından teşvik edilen 1870 Şîî propagandasıyla beraber düşünüldüğünde farklı bir anlam kazanmaktadır. XV ve XVI. yüzyıllarda Safevî Şia propagandası etkisi altında kalan Anadolu ve Gümüşhane, bir sonraki başlık altında görüleceği gibi, XIX. yüzyılda daha büyük bir tehlike olan Batı sömürgeciliği ve uzantısı olan Hıristiyanlık propagandasına mârûz kalmıştı. Hatta bundan da ötede, 1829 Rus istilâsı tehlikesinden başka, **93 Harbi** olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşıyla doğudan gelen fiilî bir işgal tehlikesi yanında, yeniden Şia propagandasına muhâtab olmuştu. Gümüşhânevî bütün bu girişimlere karşı hem ekonomik, hem kültürel ve ilmî mücadelesi yanında, gerektiği zaman fiilî cihada katılmaktan da geri durmamıştı.

Özellikle Karadeniz bölgesinde Nakş-bendî kültürü içerisinde bir medrese-tekke damarının oluşmasında önemli katkıları olan Gümüşhânevî, ekonomik hayatın güçlendirilmesi için de dergâh mensupları arasında *avâriz* adıyla

³⁴ Hakkında bk. İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (K. S.) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatu*, İstanbul 2013; a. mlf., "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin" *DİA*, XIV, 276-277.

³⁵ bk. Mustafa Budak, "Şeyh Şâmil", *DİA*, XXXIX, 68-69. 1876 yılında Ömer Ziyaeddin Dağüstânî'nin Gümüşhânevî'ye intisâbından evvel, Osmanlı-Rus Savaşı'nda Şeyh Şâmil'in oğlu Gazi Mehmed Paşa komutasındaki ordunun emrinde Ruslara karşı savaştığı da bilinmektedir. bk. Gündüz, *Gümüşhânevî*, 149; Yusuf Ziya Binatlı, "Dağüstânî, Ömer Ziyaeddin", *DİA*, VIII, 406; Budak, 69. Hatta Şâmil'in muhtemel bir Osmanlı-Rus savaşında Rus yığınağını önlemeye çalıştığı, bu amaçla 1853 yılında Tiflis'e ulaşma gayreti içinde olduğu da belirtilir. bk. Budak, 68-69.

³⁶ bk. Budak, 68-69.

³⁷ Gündüz, *Gümüşhânevî*, 75-76. Gümüşhane Ruslarla yapılan 1829 savaşıdan da etkilenmiştir. bk. Tuncel, 274. Bu tarihin, Yeniçeriliğin kaldırılmasından çok kısa bir süre sonra olması da dikkat çekicidir.

³⁸ Gündüz, *Gümüşhânevî*, 127-135. *Câmi'u'l-mütûn*'da karşı çıktığı ve en geniş verdiği akımlardan biri, Safevîlerle sıkı ilişkiler içinde olan Râfıza'dır. bk. Kıyasettin Koçoğlu, "Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin İslâm Mezheplerine Bakışı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyüddin Gümüşhânevî Sempozyumu (03-05 Ekim 2013) -Bildiriler Kitabı-*, (ed. İ. Günaydın-A. Kuzudişli-A. Çatak), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 757-774.

yardımlaşma ve borç sandıkları kurarak âtil menkul servetleri ekonomiye kazandırmış, toplanan parayla bir matbaa kurarak kitaplarını ücretsiz dağıtmıştır. Aynı sandıktan tahsis edilen 500 altınlık vakıflar yoluyla İstanbul, Bayburt, Of ve Rize’de dört büyük kütüphane kurdurarak kültür hayatımızı beslemeye çalışmıştır³⁹.

1311/1894 İstanbul’da vefât eden Gümüşhânevî, yetiştirdiği çok sayıda halife ile mektebinin geniş bir coğrafyada yaygınlık kazanmasını sağlamıştır⁴⁰. Karadeniz’den Trakya’ya, Ege’den Orta ve Doğu Anadolu’ya Anadolu’nun pek çok iline halife göndererek Gümüşhânevî Dergâhı’nın şubelerinin açılmasına vesile olmuştur. Hatta Kazan, Volga-Ural bölgelerine kadar uzanan bir Gümüşhânevî çemberinden söz edilebilir⁴¹. Hayli bereketli faaliyetlere imza atmış bulunan Gümüşhânevî Dergâhı mensuplarından Safranbolulu İsmail Necati Efendi’nin torunu Sabri Fehmi Ülgener büyük iktisat tarihçilerimizden biri olarak ün kazanırken, Gümüşhânevî Dergâhı meşâyihından Mehmet Feyzi Efendi büyük düşünürümüz Nureddin Topçu’yu mânen besleyen Abdülaziz Bekkine’yi yetiştirmiştir⁴². Yine Feyzi Efendi tarafından yetiştirilen Bursalı Mehmed Zâhid Kotku da ekonomik ve siyâsî etkileriyle günümüze kadar gelen Millî Görüş Hareketi’nin mânevî arka planında yer almıştır⁴³.

Gümüşhaneli şeyhlerin uluslararası siyasetteki faaliyetlerinin örneklerinden de söz edilmektedir. Bunlar arasında, Şiran’dan Çorum’a göç eden

³⁹ Gündüz, “Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin”, 276. Kütüphaneler hakkında bk. Dündar Alikılıç, “Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî ve Kurduğu Kütüphaneler”, *Hidayet Yavuz Nuhoglu Armağanı*, haz. İ. Keskin-M. H. Kutluoğlu-S. S. Kurbanoglu, İstanbul 2009, ss. 51-63. Rize Kütüphanesi ve mütevellisi için bk. İsmail Kara, *Gümüşhaneli Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize’deki Tekkesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009. Dergâhın faaliyetleri hakkında toplu bir bilgi için bk. Süleyman Zeki Bağlan, “Gümüşhânevî Dergâhının Aksiyonu”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu (1-2 Haziran 2013)-Bildiriler-*, (ed. Hür Mahmut Yücer), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 104-109.

⁴⁰ bk. Mustafa Kara, “Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî’nin Halifeleri”, *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, ss. 121-129; Abdurrahman Memiş, “Hâlidiliğin Anadolu’da Yayılmasında Gümüşhânevî’nin Halifeleri”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu 1-2 Haziran 2013*, ed. Hür Mahmut Yücer, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 454-465. Ayrıca bk. Gündüz, *Gümüşhânevî*, 141-166. Gümüşhânevî halifeleri hakkında bir derleme için bk. Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997. Bu halifeler içinde bilinen tek Gümüşhaneli Mustafa Efendi’dir. bk. Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî Menkıbeleri*, haz. Tahir Hafızoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 234.

⁴¹ Volga-Ural bölgesinde bir Gümüşhânevî halifesi olan Şeyh Zeynullah Resulev adıyla da bilinen Zeynullah Resûlî (ö. 1917) için bk. Kılıç, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Sufî Geleneğin Taşıyıcıları*, 86; İbrahim Maraş, “Zeynullah Resûlî”, XLIV, 372-373. Bu maddedeki bir pasajı hem Gümüşhânevî Dergâhı’nın Rusya’daki tesirini göstermesi, hem de yukarıda zikredilen modern gelişmelerin geleneksel serbest yapıları sorgulamaya icbâr etmesi açısından zikretmek yararlı olacaktır: “Zeynullah Resûlî, bir ilim adamı ve tarikat şeyhi sıfatıyla Rusya müslümanları üzerinde derin iz bırakmış önemli bir şahsiyettir. Medresesinde yetişen öğrencileri imam, müderris ve muallim olarak Rusya’nın çeşitli bölgelerine göndererek eğitime büyük hizmette bulunmuştur. İdil-Ural bölgesinin yanı sıra Kazak ve Kırgız bölgelerinin en uzak yerlerinden bile her yıl 100’den fazla öğrenci Resûliye Medresesi’ne gelip eğitim görmüştür. Keşşâf Tercümânî adlı bir yazar, ölümünün ardından yazdığı bir gazete makalesinde onun Kazak-Kırgız halkının eski dini inançlarından, örf ve âdetlerinden gelen bazı anlayışlarının yerine İslâmî unsurları yerleştirdiğini ifade eder. Çeşitli istismarcılardan dolayı ‘ışanlık’ (şeyhlik) müessesesine karşı çıkan veya tasavvufa hoş bakmayan aydın kesimin kanaatlerinin değişmesini sağlayan Zeynullah Resûlî ‘reşid mürşid’, ‘dinî ilimlere vâkıf bir âlim’ unvanlarıyla anılmıştır. İşanlara hoş gözle bakmayan Zeki Velidi Togan bile ondan övgüyle söz etmektedir.”

⁴² Bekkine için bk. Nihat Azamat, “Bekkine, Abdülaziz”, *DİA*, V, 365.

⁴³ Hakkında bk. Ersin Nazif Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000; Mahmut Esat Coşan, “Kotku, Mehmet Zahit”, *DİA*, XVI, 227-228. Ayrıca bk. Kılıç, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Sufî Geleneğin Taşıyıcıları*, 130.

Hâlidî-Mekkî koluna mensup Şiranlı Hacı Mustafa Efendi'nin halifelerinden Torullu Hacı Osman Efendi'nin (ö. 1925 ?) Sultan Abdülhamid zamanında ihtilâf ve isyânı önlemek üzere aracı olarak Mekke şeriflerine gönderilmiş olduğu zikredilmekteyse de⁴⁴, bu hususun herhangi bir kitâbî kaynakla teyidi şimdilik mümkün olamamıştır.

3. Bir Nakş-bendî Entelektüelin Valilik Hatıraları: Mehmed Ali Aynî Şiran'da

Gümüşhane XIX. yüzyılın sonunda bir yabancı, XX. yüzyılın başında da bir yerli araştırmacı ve tasavvuf tarihçisini misafir etmiştir, ki yukarıda Safeviyye ile ilgili başlık altında bunların eserlerinden de faydalanılmıştır:

1. 1887 yılında İngiliz Edward G. Browne

2. 1912-1913 yıllarında sekiz ay Trabzon valisi olarak görev yapan Mehmed Ali Aynî⁴⁵.

İngiliz araştırmacı Edward Granville Browne, henüz genç bir asistan iken 1884 yılından itibaren İstanbul'da uzun bir süre kalmıştır. 1887 yılında Trabzon'dan gelerek Gümüşhane üzerinden İran'a geçerken henüz *A Literary History of Persia* adlı İran araştırmalarına dayalı eserini kaleme almamıştır. Bu seyahati sonrasında bu dört ciltlik eserini 1902 yılında yayınlamaya başlayacak ve 1924 yılında çıkan dördüncü ve son cildiyle bu eserin yayımı tamamlanacaktır. Tasavvuf araştırmalarıyla meşhur bir başka İngiliz olan Reynold Alleyne Nicholson'ın da hocası olan Browne, Türklere duyduğu sempati sebebiyle İrlandalı bir misyonerden Türkçe öğrenmiştir⁴⁶.

Ancak on dokuzuncu yüzyıl boyunca gelen tek yabancı seyyahın Browne olduğunu düşünmek aldattıcı olacaktır. On dokuzuncu yüzyıl başından 1919'a kadar 26 İngiliz, 10 Alman, 6 Fransız, 7 Amerikalı, 1 Rus seyyah geldiği tespit edildiğine göre, sözü edilen zaman diliminde Trabzon-Gümüşhane-İran hattının

⁴⁴ bk. Selami Şimşek, "Torullu Hacı Osman Efendi", *Gümüşhane'nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, ed. M. Muhsin Kalkışım-Kemal Saylan, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul-Gümüşhane 2013, ss. 214-215. Kendisinin Nakş-bendî Mekkî koluna mensup Şiranlı Mustafa Efendi'nin (ö. 1323/1906 Medine) halifesi olduğu söylenir ve Mevlânâ Hâlid'e kadar olan silsilesi şöyle verilir: Mevlânâ Hâlid Bağdâdî-Abdullah Mekkî-Yahyâ Dağistânî-Şiranlı Mustafa Efendi-Torullu Hacı Osman Efendi. Mustafa Efendi için bk. Selami Şimşek, "Şiranlı Hacı Mustafa Efendi", *Gümüşhane'nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, ed. M. Muhsin Kalkışım-Kemal Saylan, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul-Gümüşhane 2013, ss. 193-200. Arap isyanlarıyla ilgili bir çalışmada böyle bir hususa temâs edilmez. bk. Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (28), (2007), ss. 85-97. Bu kolun Sivas'ta medfun İsmail Hakkı Toprak yoluyla Giresun ve Malatya'da etkin alt kolları da mevcuttur.

⁴⁵ Aynî'nin iki defa Trabzon valiliği yaptığı ve bu yılların 1879 ve 1881 olduğunu ifade eden görüş hatalıdır. Bu görüş için bk. Kemal Saylan, *Seyyahların Gözüyle Gümüşhane (Osmanlı Dönemi)*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, s. 18. Aynî Mülkiye'yi 1888 yılında bitirdiğine göre, bu tarihlerde Trabzon valiliği yapması mümkün değildir. İsmail Arar, "Aynî, Mehmet Ali", *DİA*, IV, 273. Kendisi hatıralarında Trabzon valiliğinin 28 Ağustos 1328/10 Eylül 1912'den 20 Mayıs 1329/2 Haziran 1913 tarihleri arasında gerçekleştiğini beyân eder. bk. Mehmet Ali Aynî, *Hatıralar*, haz. İsmail Dervişoğlu, Yeditepe, İstanbul 2009, s. 111.

⁴⁶ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2017, ss. 151-152. Browne için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Browne, Edward Granville", *DİA*, VI, 336-337. Gümüşhane'ye ziyareti için bk. Saylan, 25.

sömürgecilik faaliyetlerinde bulunan ülkelerin seyyahlarının ilgisine konu olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Bu seyyahların önemli bir bölümünün asker, din adamı, misyoner ve gazeteci olması da bu kanaati pekiştirmektedir. Ayrıca gelen yabancı seyyahlar arasında belli sayıda da olsa jeolog, coğrafyacı, arkeolog, mimar, mühendis ve doğa bilimci bulunması da bölgenin çok boyutlu incelemelere konu olduğunu göstermektedir⁴⁷.

Şu halde XV ve XVI. yüzyıllarda Safevî tarikatının Şîî propagandası tehlikesi altında kalmış bulunan Karadeniz ve Doğu Anadolu'nun kesişme noktasındaki Gümüşhane'nin, XIX ve XX. yüzyıllarda da sömürgecilik emellerine ve bunun bir uzantısı olan misyonerlik faaliyetlerine mârûz kaldığı söylenebilir. İşte 1912 yılında Trabzon valiliğine atanan Mehmed Ali Aynî'nin konumuzla ilgili olarak ortaya çıkan en önemli yönlerinden biri misyonerlik faaliyetlerini tespit etmesi ve karşı tedbirler almasıdır⁴⁸.

Valiliğe atandığında Trabzon Lisesi'nde muallim olan İbrahim Alâaddin'in mektupla Süleyman Nazif'e Aynî'yi sorması üzerine Nazif'in verdiği cevap Aynî'nin vizyonu hakkında yeterince fikir vermektedir⁴⁹:

Artık Trabzon'a giderken kitab, kamus, ansiklopedi filân götürmenize lüzum yoktur. Valiye müracaat edebilirsiniz. O, vali değil, kütüphanedir.

Nitekim geriye kırk civarında tercüme ve telif eser bırakan Mehmed Ali Aynî'nin bazı eserlerine göz atmak, onun fikir dünyasının genişliğini göstermeye yetecektir:

1. *Nazarî ve Amelî İstatistik*, (Maurice Block'tan tercüme), 1306/1890.
2. *Küçük Umûmî Tarih*, (Ernest Lavisse'den tercüme), 1901 (haz. Metin Hasırcı, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul 2017).
3. *İlim ve Felsefe* (Charles Bourdel'den tercüme) 1331/1915.
4. *Târîh-i Felsefe*, 1330/1914 (haz. Yakup Yıldız, Çizgi Kitabevi, Konya 2016; sadeleştirme için bk. İrfan Görkaş, *Mehmet Ali Aynî'nin Darulfünun Felsefe Tarihi Üzerine Bir İnceleme*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2012).
5. *Terbiyeye Ait Tatbikat İle Birlikte Rûhiyat Dersleri* (E. Ribaud'dan tercüme), 1331/1915.

⁴⁷ İngiliz seyyahların mesleklerine göre dökümü için bk. Saylan, 25. Alman seyyahların mesleklerine göre dökümü için bk. Saylan, 33. Fransız seyyahların mesleklerine göre dökümü için bk. Saylan, 36. Fransız seyyahlara 1711'de gelen bir adet din adamı dâhil değildir. Amerikalı seyyahların mesleklerine göre dökümü için bk. Saylan, 40. Gümüşhane'ye gelen Rus seyyah için bk. Saylan, 42-43.

⁴⁸ Aynî için bk. Ali Kemalî Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Aynî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944; İsmail Arar, "Aynî, Mehmet Ali", *DİA*, IV, 273-275; Abamüslim Akdemir, *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997; Harun Özkan, *Mehmet Ali Aynî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1995.

⁴⁹ Aksüt, 289. Süleyman Nazif'in Aynî'yi çok sevdiği, onunla sıklıkla yazışarak edebî, fikrî ve felsefî müzâkereler yaptığı konusu ve ilgili mektuplaşmalar için bk. *a.g.e.*, 177-254. Bununla beraber Aynî'nin hilâfetin kaldırılması, Arap alfâbesinin Türkçe'yi yeterince ifade edememesi gibi fikirleri, dönemin entelektüellerinden birinin fikir dünyasını ortaya koyması bakımından ilginçtir. bk. Kılıç, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Sufî Geleneğin Taşıyıcıları*, 127.

6. *Muallim-i Sâni Fârâbi*, 1332/1916.
7. *Ahlâk Dersleri*, 1927.
8. *Reybîlik, Bedbinlik, Lailahîlik Nedir*, 1927.
9. *Dârülfünûn Târîhi*, 1927.
10. *Türk Mantıkçıları*, 1928.
11. *Demokrasi Nedir*, 1938.
12. *Türk Ahlâkçıları*, 1939 (haz. İsmail Kara, Kitabevi, İstanbul 1992).
13. *Milliyetçilik*, 1944.

Aynî'nin tasavvuf sahasındaki çalışmaları ise şöyle sıralanabilir:

1. *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî* (Carre de Vaux'nun *Gazzâlî*'sini örnek alarak) 1327/1909.
2. *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, 1339/1923 (Bu eser Ahmed Reşid Bey tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek *La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi* adıyla 1935 yılında Paris'te yayınlanmıştır. Türkçe basımlar: haz. İsmail Kara, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1992; haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995; haz. Hüseyin Rahmi Yananlı-İsmail Dervişoğlu-Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyen Ay, İstanbul 2012).
3. *Tasavvuf Târîhi*, 1341/1925 (haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 1992; Büyüyen Ay, İstanbul 2017).
4. *Hacı Bayram Velî*, 1343/1927 (haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Akabe Yayınları, İstanbul 1986; Büyüyen Ay, İstanbul 2015).
5. *Abdülkâdir Geylânî*, Paris 1939.
6. *Türk Azizleri İsmail Hakkı Bursevî*, 1944 (1923'de Paris'te Fransızca olarak yayınlanmıştır).

Aynî'nin 1925 yılında kaleme aldığı *Tasavvuf Tarihi*, İslâm dışındaki medeniyetlerin mistik yaklaşımlarını ve İslâm mâneviyâtını konu alan özgün bir eserdir. Bu çerçevede Aynî, modern mânâda ilk tasavvuf tarihi kaleme alan müelliflerden biri, belki de birincisidir⁵⁰.

Aynî, tasavvufla sadece araştırmacı olarak ilgilenmemiş, Gümüşhânevî Dergâhı'yla Hâlidîlik ortak paydasında birleşen Nakş-bendî Kelâmî Dergâhı postnişini Esad Erbîlî'nin (ö. 1931) sohbetlerine de devam etmiştir. Metapsişik araştırmalara da ilgi duyan Aynî, 1925 yılında İstanbul'a gelerek Kelâmî Dergâhı'nda bu yönde araştırmalar yapan Danimarkalı psikolog Carl Vett'in Esad Erbîlî ile irtibatını sağlamış, aynı zamanda onunla metapsişik konularda da bilgi

⁵⁰ Tasavvufta dair kitap yazan bir diğer müellif de, aynı yıl *İlm-i Tasavvuf* adıyla benzer bir eseri yayınlanan Sadettin Nüzhet Ergun'dur.

alışverişinde bulunmuştur⁵¹. Bu bilgi alışverişleri, son dönem Osmanlı aydınının tasavvufî tecrübenin gözleme dayalı incelemeleri yolundaki perspektifini ortaya koymaktadır.

Böyle bir fikrî arka plana sâhip olan Aynî, 1913 yılında Karadeniz bölgesindeki yoğun misyonerlik faaliyetlerine karşı okullaşma oranını yükseltmek için ilkokulların sayısını artırarak tedbir aldığını kendisi de hatıralarında anlatmaktadır. Hâdisenin birinci derece şâhidi olarak kendisine kulak verelim⁵²:

Mülhakatı sık sık teftiş ediyordum. Hatta bir kere şu garip vaka ile karşılaştım: Gümüşhane'ye bağlı Şiran kasa[ba]sında bulunuyordum. Sokaktan geçen bir şahsın hali gözüme çarptı. Herifi nezdime getirttim. Üstünü ve çantasını arattım. Neler çıktı biliyor musunuz? Müslümanların Hıristiyan olmaları için yazılmış propaganda broşürleri... Meğer bu herif Türk köylerini dolaşıyor, halkı tanassur ettirmeye [İslâm'ı bırakıp Hıristiyanlığa geçirmeye] çalışıyormuş! Hatta yaptığım tahkikat neticesinde birkaç şahsı kandırmaya muvaffak olduğunu da öğrendim.

Onun bu cüret ve çirkin harekâtının tek sâiki bence halkın cehâleti idi. Bu havâlîde, Maçka kazasında elliden fazla ilkokul açarak, hiç olmazsa yetişen nesilleri mümkün merteye kör ve cahil olmaktan kurtarmaya çalıştım.

1896 yılında başladığı memuriyet ve idarecilik hayatını 1913'te İttihad ve Terakkî yönetimiyle ters düşmesi sebebiyle Trabzon valiliğinden emekli edilerek sonlandırmak zorunda kalan Aynî'nin, bundan sonra kendisini tamamen eğitim, öğretim ve fikir hayatına vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Trabzon valiliğinden ayrılırken, yeni gelecek vali olan Samih Rifat'a verdiği muhtıradaki temel amacının irfânen yükselmenin ve müslümanları dînen birleştirecek bir eğitim modelinin (*maarif*) peşinde olduğunu açıkça beyân etmiş, bu çerçevede bölge hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Meselâ Kelkit, Şiran ve Torul'un en geri kalmış yerler olduğunu, Maçka'da da çok sayıda manastır ve kilise bulunmasından dolayı buradaki müslümanların himâyeye muhtaç bulunduğunu ifâde etmiştir⁵³.

1913 yılında başlayan eğitim-öğretim hizmetlerinden 1935'deki ikinci emekliliğine kadar Cumhuriyet döneminde de ateist ve nihilist akımlara karşı dînî

⁵¹ Aynî'nin Nakşî olduğu Sâdık Vicedânî tarafından da zikredilir. bk. Sâdık Vicedânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı Turûk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz, Enderûn Kitabevi, İstanbul 1995, ss. 178-179. Aynî'nin Carl Vett ve Esad Erbilî ile ilişkileri için bk. Carl Vett, *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, trc. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1993 (yeniden basımı için bk. *Dervişler Arasında İki Hafta*, trc. Ethem Cebecioğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002). Aynî hakkındaki eserini 1944 yılında yayınlayan Aksüt, Aynî'nin Vett ile ilişkisine genişçe yer verirken (326, 331), Esad Erbilî ile irtibatına pek temâs etmez. Şeyhin Menemen Olayıyla irtibatlandırılarak tutuklanmış olması ve oğlu dâhil on iki mürîdinin idam edilmesi sebebiyle bu konuya temâs etmekten imtinâ etmiş olduğu düşünülebilir.

⁵² Mehmed Ali Aynî, *Hatıralar*, 110-111. Aynî'nin bu hatıralarında yetişme yıllarından felsefe çalışmalarıyla Darülfünûn'a geçtiği 1914 yılına kadarki hayatı hakkında bilgiler vardır. Aynı hâdiseye için ayrıca bk. Aksüt, 307. Aksüt, yakalanan misyoner hakkında daha fazla ayrıntı verir. Buna göre yakalanan kişi aslında İstanbul Fincancılar Yokuşu'nda çerçilik yapan bir Ermeni'dir. Din aşkına bakılarak Bible House tarafından Gümüşhane'de Hıristiyanlığı yaymakla görevlendirilmiştir. Yakalandığında çantasından Türk köylülerine dağıtılmak üzere İnciller, Emsâl-i Süleymanlar, Zeburlar ve bazı mektuplar çıkmıştır. Kendisinin zaman zaman Trabzon'daki Protestan misyonerine rapor verdiği tespit edilmiştir.

⁵³ Aksüt, 298-299.

tedrisatın önemini vurgulayarak yüksek seviyede din eğitim ve öğretimini yaygınlaştırmak amacıyla İlahiyat Fakültelerinin açılmasına gayret göstermiştir⁵⁴. Avrupa ve Amerika'da felsefe ve düşünce hayatı ile ilgili pek çok toplantıyı takip etmiştir. Geçirdiği bir ameliyattan ardından 1945 yılında vefat etmiştir.

Sonuç

Bir geçiş noktası olan Gümüşhane, bir tarım ve maden kenti olması yanında, ticâret, siyâset ve kültürün geçiş noktalarından da birini oluşturmaktadır. Karadeniz'in doğu yoluyla Erzurum'a üzerinden İran'a, Sivas üzerinden Suriye ve Irak'a bağlayan yolların geçiş noktasında Erzincan, Bayburt, Giresun ve Trabzon'la bağlantılı bir kent olması stratejik değerini yükseltmektedir.

Timur Devleti'nde tutunamayan Hurûfîler başta olmak üzere, sapkın dînî hareketlerin XV. yüzyıldan itibaren Anadolu'da boy göstermesiyle de irtibatlı olarak Şiîliği benimseyen ve bunu bir devlete dönüştürme idealine sâhip olan Şeyh Cüneyd ve ona bağlı Safevîlerin bu coğrafyayı kendileri için elverişli bir zemin olarak görmüş olmaları mümkündür. Bu çerçevede Şeyh Cüneyd'in Babâî çevrelerinin torunları, Şeyh Bedreddin taraftarları, Anadolu'da kalmış olan Hurûfîler gibi Osmanlı siyâsî irâdesiyle problemlî çevrelerle işbirliği yaparak hedefine ulaşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı'yla karşı karşıya gelmesi muhtemel olan ve daha sonra da karşı karşıya gelen Ak Koyunlularla birlikte hareket etmesi de aynı hedefe yöneliktir. Bu çerçevede Safeviyye'nin şeyhlikten şahlığa geçiş aşamasında Şeyh Cüneyd'in Trabzon'dan Diyarbakır'a geçerken uğrayarak taraftar aradığı merkezlerden birisinin de Gümüşhane ya da Şiran olduğu anlaşılmaktadır.

Safevî tehlikesine karşı Osmanlı'nın aldığı tedbirler arasında II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî dönemlerinde açılan tekkeler, kültürel tedbirler olarak sayılabilir. Ancak Safevîler karşısına Osmanlı siyâsî irâdesi tarafından çıkarılan Bektâşî, Halvetî, Nakşî ve Mevlevî tarikatlarına ait tekkelerden Gümüşhane'de olduğu bilinen herhangi bir tekke yoktur. Buna karşılık merkezi Giresun ilinde bulunan ve muhtemelen Abdâlân-ı Rûm'a ait olan Çağıranganlı zaviyelerinin Yavuz da dâhil, Osmanlı padişahları tarafından Safevî etkisine karşı yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Gümüşhane'nin Kelkit, Şiran, Tekke Köyü gibi çeşitli beldelerinde bu dergâhın şubelerine ek olarak, çoğunluğu Kelkit'te olmak üzere toplam kırk kadar tekkenin aynı sebeple hizmete açılmış olması kuvvetli ihtimal olarak gözükmektedir.

Safevîlerin İran'a Anadolu'dan göçü teşvik ederek tebâ edinme politikalarıyla Gümüşhane'nin de içinde bulunduğu pek çok ile bağlı köylerdeki çift bozma olayları arasında anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu çift bozma olaylarını durdurmaya yönelik politikaların arzu edilen sonucu vermediği daha önce tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Kanunî'nin Süleymaniye bölgesine yaptığı yatırımlar, Gümüşhane'de bu dönemde ilk defa para basılmaya başlanması ve bu faaliyetlerin sonraki dönemlerde de devam etmesi, bölgenin sosyal ve

⁵⁴ İlahiyat Fakülteleriyle ilgili bir yazısı için bk. Aksüt, 368-374.

ekonomik yapısında bir rahatlama meydana getirmiş olmalıdır. Evliyâ Çelebi'nin, 1647 yılında ülkesine dönüş yolunda İran elçisine refâkat edişinden anlaşıldığı kadarıyla, İran Safevî Devleti'yle herhangi bir problem kalmamış olduğu, dolayısıyla 1639'da imzalanmış bulunan Kasrîşirin Anlaşması'nın siyâsî barış hedefine ulaştığı söylenebilir. Gerek Evliyâ Çelebi ve gerek Kâtip Çelebi'nin Gümüşhane'yi mâmur bir bölge olarak tasvir etmeleri de bu ekonomik rahatlığın uzun bir süre devam ettiğini göstermektedir. Ancak Aynî'nin Kelkit, Şiran ve Torul'un geri kalmış bölgeler olduğunu beyân etmesi, Gümüşhane'ye hâkim olan refahın bugünkü ilçelere şâmil olmadığını ortaya koymaktadır.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Gümüşhane içinde doğan bir Nakş-bendî şeyhinin, bir yandan ekonomik, bir yandan kültürel, diğer yandan da fiilî mücadelesiyle karşılaşmaktadır. Bu yüzyılda Şia propagandası yeniden gündeme gelmiş, ama daha çok Batı işgalciliği tehlikesi ve bunun uzantısı olan misyonerlik faaliyetleri ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyılda pek çok Batılı seyyahın bölgeye gelmesi, bunlar arasında mimar, mühendis, doğa bilimci yanında en çok asker, gazeteci, din adamı ve misyonerin bulunması, bölgenin kültürel ve siyâsî yapısının çözümlenmesi, ekonomik potansiyelinin tespit edilerek, dînî eğilimlerinin Hıristiyanlığa yönlendirilmesi yoluyla sömürgeciliğin kolaylaştırılması hedefiyle alâkalıdır. Yirmiden fazlası İngiliz olmak üzere, Fransız, Alman, Amerikalı ve Rus seyyahların bölgeye ziyaretleri boşuna değildir. Ancak bu yabancı kol kuvvetlerinin kendi aralarında da çekişmeler olduğu söylenebilir.

Bu vasat göz önüne alındığında, vaktiyle (XV. yüzyılda) İran'da Safeviyye'nin sıkıştırdığı Sünnî tarikatlardan Nakş-bendiyye'nin 1826'da Anadolu'ya farklı bir kolu olan Hâlidîyye ile geliş farklı anlamlar kazanmaktadır. Esasen modernleşme hareketlerinin geleneksel dînî yapıyı sarsmaya başladığı, serbest dînî ve tasavvufî yorumların İslâm dünyasının pek çok bölgesinde bu yenileşmeyle çatışmaya başladığı bu dönemde, Hâlidîliğin Ehl-i Sünnet portresi ortaya koyması bazı bölgelerde tasavvuf düşüncesine karşı gelişen olumsuz tutumlarda kırılmaya sebep olmuştur. Volga-Ural bölgesindeki Gümüşhanevî şeyhi Zeynullah Resûlî, bunun en uzaktaki örneğini oluşturmaktadır.

Bütün bu hususlar bir arada düşünüldüğünde, Gümüşhânevî Dergâhı'nın hem doğudan, hem de batıdan gelen, siyâsî zeminle de beslenen kültürel tehditlere karşı bir kalkan olma durumundan söz edilebilir. Şu farkla ki, geçmişte bir Türk tarîkatı eliyle doğudan gelen Şîî propagandası tehlikesi daha güçlü iken, XIX. yüzyılda Batı dünyasından gelen tehlike daha güçlü dalgalar oluşturmaktaydı. Ayrıca geçmişte II. Bâyezid tarafından güçlendirilen Bektâşilik tarikatının da Osmanlı Devleti için bir gaile haline gelmesi karşısında Gümüşhânevî, alternatif bir tarikat olarak düşünülen Nakşî-Hâlidî kolunun etkin bir temsilcisi sıfatıyla İslâm dünyasının her yanında faaliyet göstermiştir. Kendisi siyâsetle doğrudan ilgilenmemekle beraber uluslararası siyâset etkisi altında vuku bulan durumlarda –fiilen askerî mücadele de dâhil olmak üzere- aktif olmuştur. Bu mücadelelerde Gümüşhane'den ziyâde Osmanlı ülkesi ve Gümüşhane'ye yakın bölgelerdeki sınır faaliyetleri önemli gözükmektedir.

Gümüşhânevî'nin hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf konusundaki çabaları, mevcut tüm "sahih" bilgileri derleme yönünde tecelli etmiştir. Öte yandan onun Ehl-i Sünnet îtikadını savunması yanında ekonomik atılımları, kendisinden çok sonraki dönemde geleneğin siyâsî tezâhürü olan Millî Görüş çizgisinde sürdürülerek siyâsî bir kimliğe büründürülecektir. Dergâhın akademik ve fikrî hayatımızdaki tesirlerine de Nurettin Topçu ve Sabri Ülgener örnek verilebilir.

Gümüşhane 1887 yılında bir yabancı, 1912-1913 yıllarında da bir yerli tasavvuf araştırmacısını misafir etmiştir. İngiliz oryantalist Nicholson'ın hocası Browne, 1887 yılında Gümüşhane'den İran'a geçtikten sonra yaptığı araştırmalar sonucunda 1902-1924 yılları arasında yayınladığı *A Literary History of Persia* adlı eserinin son iki cildinde Safevîlerden de söz etmiştir.

Bu ziyaretçilerden yerli olanı Mehmed Ali Aynî 1925 yılında tasavvuf tarihi kaleme alan ilk Türk yazarlardan biridir. Dünyâ tarihinden istatistiğe, eğitimden felsefeye, ahlâktan tasavvufa hayli geniş bir perspektife sâhip bir vali olan Aynî, aynı zamanda kuvvetli bir şâir olan Kelâmî Dergâhu şeyhi Esad Erbilî'den feyz almış, Danimarkalı psikolog Carl Vett'in dergâh ziyaretinde de şeyhle aralarındaki irtibâtı sağlamıştır. Sekiz aylık Trabzon valiliği sırasında Şiran'da yakaladığı Hıristiyan propagandasına karşı okulları güçlendirerek halkın sağlıklı dînî ve dünyevî bilgiler edinmesini sağlamaya çalışmış, bu amaçla sonraları Cumhuriyet döneminde İlahiyat fakültelerinin de açılmasına gayret etmiştir.

Tarihte tespit edilen bu girişimlerin benzerleri günümüzde de mevcuttur. Bunlara karşı geçmiş tecrübelerin tasnif edilerek günümüz birikimiyle güncellenmesi de günümüz entelektüellerinin ve siyâsî irâdesinin görevleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

ABU MANNEH, Butrus; "1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları", (trc. Ş. Tufan Buzpınar), *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999, ss. 113-127.

_____ ; "Hâlidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Âyin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, ss. 267-301.

_____ ; "Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî ve Hâlidîyye Kolu", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu (1-2 Haziran 2013)-Bildiriler-*, (ed. Hür Mahmut Yücer), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 184-187.

AKDAĞ, Mustafa; *Türkiye'nin İktisâdî ve İçtimâî Tarihi*, TTK, II. cilt, Ankara 1971.

AKDEMİR, Abamüslim; *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.

- AKSU, Hüsamettin; "Alî el-Âlâ", *DİA*, II, 381.
_____ ; "Fazlullah-ı Hurûfî", *DİA*, XII, 277-279.
_____ ; "Hurûfîlik", *DİA*, XVIII, 408-412.
- AKSÜT, Ali Kemalî; *Profesör Mehmed Ali Aynî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944.
- ALGAR, Hamid; *Nakşibendîlik*, trc. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
_____ ; "Hâlidîyye", *DİA*, XV, 295-296.
- ALİKILIÇ, Dündar; "Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî ve Kurduğu Kütüphaneler", *Hidayet Yavuz Nuhoğlu Armağanı*, haz. İ. Keskin-M. H. Kutluoğlu-S. S. Kurbanoğlu, İstanbul 2009, ss. 51-63.
- AYNÎ, Mehmet Ali; *Türk Ahlâkçıları*, haz. İsmail Kara, Kitabevi, İstanbul 1992.
_____ ; *Hatıralar*, haz. İsmail Dervişoğlu, Yeditepe, İstanbul 2009.
_____ ; *Tasavvuf Târîhi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 1992; Büyüyen Ay, İstanbul 2017.
_____ ; *Hacı Bayram Velî*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Akabe Yayınları, İstanbul 1986; Büyüyen Ay, İstanbul 2015.
- AZAMAT; Nihat; "Bekkine, Abdülaziz", *DİA*, V, 365.
- BAĞLAN, Süleyman Zeki; "Gümüşhânevî Dergâhının Aksiyonu", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu (1-2 Haziran 2013)-Bildiriler-*, (ed. Hür Mahmut Yücer), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 104-109.
- BİLGİN, A. Azmi; "Nesîmî", *DİA*, XXXIII, 5-6.
- BİNATLI, Yusuf Ziya; "Dağistânî, Ömer Ziyaeddin", *DİA*, VIII, 406-407.
- BOSTANCI, Harun; *Osmanlı Döneminde Doğu Karadeniz'de Kurulan Tekke ve Zaviyeler*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Elazığ 2007.
- BROWNE, Edward Granville; *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion (A. D. 1265-1502)*, Cambridge 1920.
- BROWNE, Edward Granville; *A Literary History of Persia*, IV. cilt, Cambridge 1959.
- BUDAK, Mustafa; "Şeyh Şâmil", *DİA*, XXXIX, 68-69.
- COŞAN, Mahmut Esat; "Kotku, Mehmet Zahit", *DİA*, XVI, 227-228.
- ÇELENK, Mehmet; *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şîliğin Seyri*, Emin Yayınları, Bursa 2016.
- DEDEYEV, Bilal; "Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 1/5 (2008), ss. 205-223.

- DERİN, Süleyman; *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017.
- EFE, Aydın; "Kelkit Kazası Vakıfları (XIX. Yüzyıl Vakıf Defterlerine Göre)", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 410-423.
- EKİNCİ, Mustafa; *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi, Şanlıurfa 1997.
- EMECEN, Feridun M.; *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, İstanbul 2015.
- ERKAN, Ümit; *16. Yüzyılda Anadolu'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
- FATSA, Mehmet; *Tasavvufta Mekkî Kolu*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____ ; "Yukarı Çoruh ve Kelkit Vadisinin İslâmlaşmasına Öncülük Eden Türk Dervişleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, [2008], sy. 22, ss. 257-281.
- _____ ; "Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Vakıf Yoluyla İskân Metoduna Bir Örnek: Alucra'da Çağırğan Zâviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, [2011], sy. 36, ss. 87-100.
- _____ ; "XV ve XVI. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz'de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler ve Derbendler", *Vakıflar Dergisi*, [2014], sy. 41, ss. 37-66.
- _____ ; "15 ve 16. Yüzyıllarda Trabzon Sancağında Kurulan Zâviyeler", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, (ed. Şenol Saylan-Betül Saylan), Trabzon Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 2016, c. II, ss. 933-949.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî; *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara 1973.
- GÜL, Abdülkadir; "Kelkit Kazasının İskân ve Demografik Yapısı (XIX. Yüzyılın İlk Yarısına Ait Nüfus Defterine Göre)", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 204-231.
- GÜNAY, Selçuk; "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (28), (2007), ss. 85-97.
- GÜNDÜZ, İrfan; *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (K.S.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*, İstanbul 2013.
- _____ ; *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- _____ ; "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin" *DİA*, XIV, 276-277.
- GÜRDOĞAN, Ersin Nazif; *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

HASANÎ, Atâullah; "Bir Kavramın Tarihselliği: Ortaya Çıkışından Safevîler Dönemine Kadar Terk Tacı", *Safevîler ve Şah İsmail*, ed. A. Taşğın-A. Yaman-N. Musalı, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 97-115.

HINZ, Walther; *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, TTK, Ankara 1992.

İLGÜREL, Mücteba; "Evliyâ Çelebi", *DİA*, XI, 529-533.

KARA, İsmail; *Gümüşhanevi Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

KARA, Mustafa; *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1989.

_____ ; "Makbul ve Maktul Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tespitler, Problemler, Teklifler", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları –Tespitler, Problemler-Teklifler-*, ed. A. Akyıldız-Ş. T. Buzpınar-M. Sinanoğlu, İSAM, İstanbul 2007, ss. 227-243.

_____ ; "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Halifeleri", *Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, ss. 121-129.

KILIÇ, Rüya; *Osmanlı'dan Cumhuriyete Süfi Geleneğin Taşıyıcıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

Kızılbaşlığın Tarihi Târîh-i Kızılbaşîyye, haz. Şerafettin Deniz-Hasan Asadi, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015.

KOÇOĞLU, Kıyasettin; "Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin İslâm Mezheplerine Bakışı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyüddin Gümüşhanevî Sempozyumu (03-05 Ekim 2013) -Bildiriler Kitabı-*, (ed. İ. Günaydın-A. Kuzudişli-A. Çatak), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 757-774.

KUL, Eyüp, "1642 Tarihli Avârız Defterlerine Göre Şiran Kazâsı ve Köyleri", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 154-171.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf; *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi, 2. Baskı, Konya 2015.

_____ ; "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri", *Osmanlı*, ed. Kemal Çiçek-Cem Oğuz, I-XII, Ankara 1999, I, ss. 269-281.

_____ ; "Osmanlı Devleti'nin, Şah İsmail'in Şîi Propagandacılarına Halvetiyye İle Karşı Koyma Politikası", *XIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara, 4-8 Ekim 1999 Kongreye Sunulan Bildiriler*, 3/1. cilt, Ankara, 2002, ss. 435-444.

LE GALL, Dina; *Bir Süfi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendîlik (1450-1700)*, trc. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

- MADEN, Fahri; *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, TTK, Ankara 2013.
- MELIKOFF, Irene; *Uyur İdik Uyardılar*, Cem Yayınevi, İstanbul 1994.
- MEMİŞ, Abdurrahman; *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2011.
- _____ ; "Hâlidîliğin Anadolu'da Yayılmasında Gümüşhânevî'nin Halîfeleri", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu 1-2 Haziran 2013*, ed. Hür Mahmut Yücer, Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 454-465.
- _____ ; "Anadolu'da Hâlidîyye Tarikatı ve Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Ekolü", *I. Uluslararası Ahmed Ziyüddin Gümüşhânevî Sempozyumu (03-05 Ekim 2013) -Bildiriler Kitabı-*, (ed. İ. Günaydın-A. Kuzudışli-A. Çatak), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- MUSTAFA FEVZİ EFENDİ; *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Menkıbeleri*, haz. Tahir Hafızoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- OCAK, Ahmet Yaşar; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler-XV-XVII. Yüzyıllar-*, Timaş Yayınları, İstanbul 2016.
- ÖNGÖREN, Reşat; "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 55-94.
- PAMUK, Bilgehan; "Osmanlılar Zamanında Gümüşhane Hakkında Bazı Bilgiler", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 129-153.
- SAVAŞ, Saim; *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, TTK, Ankara 2013.
- SHUKUROV, Rustam; "Şeyh Cüneyd Safevi'nin Trabzon Seferi (M. 1456/H. 860)", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, trc. Murat Keçiş, V. cilt, (2010), 9. sayı, ss. 145-156.
- SOYYER, Yılmaz; "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzylında Bektaşîlik: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı ve Bektaşîlerin Yasaklı Yüzyılı", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, Yıl: 1, sy. 2, 1999/2, ss. 35-66.
- SÜMER, Faruk; *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK, Ankara 1999.
- ŞİMŞEK, Selami; "Osmanlı Döneminde Gümüşhane'de Tasavvuf, Sûfiler, Şâirler, Tekkeler", *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 303-339.
- _____ ; "Şiranlı Hacı Mustafa Efendi", *Gümüşhane'nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, ed. M. Muhsin Kalkışım-Kemal Saylan, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul-Gümüşhane 2013, ss. 193-200.

_____ ; “Torullu Hacı Osman Efendi”, *Gümüşhane'nin Kültür ve Sanat Hayatından 40 Biyografi*, ed. M. Muhsin Kalkışım-Kemal Saylan, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, İstanbul-Gümüşhane 2013, ss. 214-215.

ŞÜKÜROV, Gıyas; *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri (907-930/1501-1524)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü; “Browne, Edward Granville”, *DİA*, VI, 336-337.

TÜRER, Osman; “Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Âyin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2005, ss. 207-246.

ULUDAĞ, Süleyman; “Hâlidîyye (Anadolu'da Hâlidîlik)”, *DİA*, XV, 296-299.

USLUER, Fatih; *Hurûfî Metinleri - 1*, Birleşik Yayınları, Ankara 2014.

UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Tarihi*, TTK, II, Ankara 1988.

ÜRKMEZ, Naim; “Şiran Vakıfları (XIX. Yüzyıl Vakıf Muhasebe Defterlerine Göre)”, *Gümüşhane Tarihi (25-26 Mayıs 2010)*, (ed. Bayram Nazır-Kemal Saylan), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2016, ss. 424-433.

ÜZÜM, İlyas; *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM, İstanbul 2013.

_____ ; “Molla Kâbız”, *DİA*, XXX, 254-255.

WEISMANN, Itzhak; *Nakşibendîlik*, trc. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

YAZICI, Tahsin; “Cüneyd-i Safevî”, *DİA*, VIII, 123-124.

YILMAZ, Hasan Kâmil; *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İFAV, İstanbul 1980.

YILMAZ, Necdet; “Gümüşhânevî Dergâhı: Etkisi-İzleri”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu (1-2 Haziran 2013)-Bildiriler-*, (ed. Hür Mahmut Yücer), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2014, ss. 40-45.

YILMAZ, Hülya; *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

EK: KRONOLOJİ

[Kronolojide Gümüşhane tarihiyle doğrudan ilişkili olan olaylar **siyah**, dolaylı olarak ilgisi olduğu düşünülen olaylar ise **siyah-yatık** karakterle gösterilmiştir. Bölü (/) işâretinden önceki rakam hicrî yılı, sonraki rakam ise milâdî yılı gösterir. XX. yüzyıl hâdiselerinde hicrî tarihlere yer verilmemiştir.]

- 637/1240 Babaî lideri Baba İlyas'ın öldürülmesi
663/1264 ? Sarı Saltuk'un vefâtı
669/1271 (?) Hacı Bektâş'ın vefâtı
735/1334 Safevî tarîkatı pîri Safiyyüddin Erdebilî'nin vefâtı
791/1389 Nakş-bendiyye'nin pîri Bahâeddîn Nakş-bend'in vefâtı
794/1392 Sadreddin Erdebilî'nin vefâtı
796/1394 Fazlullah Hurûfî'nin idamı
800/1397 Halvetiye'nin pîri Ömer Halvetî'nin vefâtı
804/1402 Ankara Savaşı ve Timur'un Anadolu'ya girişi
806/1404 Timur'un Erdebil şeyhi Hoca Ali'yi ziyareti
812/1410 Erzincan ve çevresinde Kara Koyunluların hâkimiyeti
815/1412 Safeviyye şeyhlerinden Hacı Bayram'ın şeyhi Somuncu Baba'nın vefâtı
820/1417, 821/1418, 807/1404, 837/1433 ya da 811/1408 Seyyid Nesîmî'nin Timur tarafından idam ettirilmesi
822/1419-20'den önce Aliyyü'l-Âlâ (ö. 822/1419-20) adlı Hurûfî dâîsinin bir süre Nevşehir'deki Hacı Bektâş Tekkesi'ne yerleşerek kendisine Bektâşî süsü vererek Hurûfî ve ibâhî fikirler yaymaya başlaması
823/1420 Şeyh Bedreddin'in II. Murad tarafından Serez'de idam ettirilmesi
825/1422 Erzincan ve çevresinde Ak Koyunluların hâkimiyeti
830/1427 Hurûfî Ahmed Lûr'un Şahruh'a karşı suikast girişiminde bulunması ve idamı
832/1429 Safevî şeyhi Ali Alâaddin Erdebilî'nin vefâtı
833/1430 Hacı Bayram Velî'nin vefâtı
837/1433 Halvetîliği Anadolu'ya getiren Pîr İlyas'ın vefâtı
848/1444 Çocuk yaşta babasının yerine geçmiş olan II. Mehmed'e karşı Hurûfî ayaklanması
850/1447 Safevî şeyhi Cüneyd'in amcası Cafer'le post mücâdelesine girişerek Erdebil'i terk etmesi
850/1447 Şeyh Cüneyd'in II. Murad'dan Kurtbeli'ni istemesi, reddedilerek sınır dışı edilmesi
851/1447 Şeyh Cüneyd'in sırasıyla Karaman, Varsak (Taşeli/İçel), Antakya, Kilis, Antep, Maraş ve Canik bölgelerinde propaganda faaliyetleri
855-865/1451-60 Hurûfîlerin Osmanlı Sarayı'na ikinci bir sızma girişimi ve idamları
856/1452 Uzun Hasan'ın Ak Koyunluların başına geçmesi
860/1456 Fatih'in Belgrad seferi
860/1456 Şeyh Cüneyd'in Trabzon kalesini muhâsara etmesi, Hızır Bey'in takibi üzerine Gümüşhane üzerinden Diyarbakır'a gitmesi

- 860/1456 Fatih'in Trabzon kuşatması yüzünden Erdebil Tekkesi'ne çerağ akçesi yardımını kesmesi
- 864/1459 Cüneyd'in Diyarbakır'dan Erdebil'e gidişi
- 863/1459 Bayrâmî şeyhi ve Fatih'in hocası Ak Şemseddin'in vefâtı
- 864/1460 Şeyh Cüneyd'in Şirvanşah'la yapılan savaşta ölmesi
- 865/1461 Trabzon ve Gümüşhane'nin Osmanlılara geçmesi**
- 869/1464 Halvetiyye'yi Anadolu'ya taşıyan şahsiyetlerden Pîr Bahâeddin Erzincânî'nin vefâtı
- 870/1466 Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin vefâtı
- 871/1467 Fazlullah Hurûfî'nin kızının Tebriz'de Kara Koyunlulara karşı isyanı ve idamı
- 871/1467 Gümüşhane ve çevresinin Akkoyunlulara geçmesi**
- 873/1469 Şeyh Haydar ve müridlerinin Uzun Hasan tarafından Erdebil'e yerleştirilmeleri ve on iki dilimli kızıl tâcın Safevîlerin yeni başlığı olması
- 877-878/1473 Otlukbeli Savaşı ve sonrasında Gümüşhane'de Osmanlı hâkimiyeti**
- 885/1481 II. Bayezid'in tahta çıkışı ve Halvetiye'nin Çelebi Cemâleddin Halîfe (ö. 899/1494) ile İstanbul'a gelişi
- 890/1485 Alucra Çağırğan zâviyelerinin en eski tahrir kayıtları tarihi**
- 891/1486 Şeyh Haydar'ın Kafkas seferi
- 892/1487 Yavuz Sultan Selim'in Trabzon Sancağı'na vâli olarak tayini**
- 893/1488 Şeyh Haydar'ın Şirvan seferi, yenilmesi ve öldürülmesi, çocukları Ali, İsmail, İbrahim'in hapsedilmesi
- 895/1490 Nakş-bendîliğin Timur Devleti sınırları içindeki önemli temsilcisi Ubeydullah Ahrar'ın vefatı
- 896/1490 Nakş-bendîliği Anadolu'ya getiren Molla Abdullah İlâhî'nin Vardaryenicesi'nde (Yunanistan) vefâtı
- 897/1492 II. Bayezid'e Safevî suikasti ve Teke kızılbaşlarının Rumeli'ye sürülmesi
- 898/1492-1493 Rüstem Bey'in taht mücâdelesinde kullanmak için hapisteki üç Safevî kardeş Ali, İsmail, İbrahim'i serbest bırakması**
- 899/1494 İstanbul'daki Halvetî şeyhi Çelebi Halîfe'nin vefâtı
- 905/1500 İsmail'in Erdebil'e giderek kuvvet toplaması, Erzurum ve Erzincan'da taraftarlarıyla buluşması ve harekete geçmesi**
- 906/1501 Safevî Devleti'nin kurulması ve Gümüşhane'nin Safevîlere geçmesi**
- 906/1501 II. Bâyezid'in Erdebilolu'na giden Erdebil sûfîlerinin "ehl-i fesâd tâifesi" oldukları gerekçeleriyle sınırdan geçmelerine izin verilmeyip öldürülmelerini emretmesi
- 906/1501 II. Bayezid'in Şah taraftarlarını Taşeli'nden/İçel'den sürdürmesi
- 906/1501 yılında II. Bayezid'in Seyyid Ali Sultan'ın torunu Balım Sultan'ı (ö. 922/1516 ?) Dimetoka'dan Hacı Bektaş Tekkesi'ne görevlendirmesi
- 906-907/1501 Giresun'da Şehzâde Selim himâyesinde İsmail Hakkı Çağırğan tekkesinin açılışı**
- 907/1502 Şah İsmail'in Azerbaycan'ı işgal etmesi
- 908/1503 Şah İsmail'in Akkoyunlu Sultan Murad'ı yenmesi
- 908/1503 Halvetî mensûbu bir şeyhüsilâmın devlet hizmetine girmesi: Zenbilli Ali Cemâlî Efendi

913-914/1508 Yavuz'un Gümüşhane-Bayburt bölgesine sefer düzenlemesi

916/1511 Teke Şah Kulu/Karabıkoğlu ayaklanması ve II. Bayezid'in Teke ve Hâmid vilâyetlerindeki "*Râfızîler*"i Rumeli tarafına sürdürmesi

917/1512 Orta Anadolu (Sivas-Tokat-Amasya-Çorum) Nur/Nureddin Halife ayaklanması

918/1512 Yavuz'un tahta çıkışı ve İran'a ekonomik ambargo

920/1514 Gümüşhane ve Bayburt'un Osmanlılara geçmesi

920/1514 Çaldıran Savaşı ve Şah İsmail'in yenilmesi

921/1515 Özbekler'in Horasan ve Herat'ı İran'dan geri almaları

922/1516 Mercidâbık Savaşı ve Yavuz'un Halep ve Şam'a girişi

922/1517 Ridâniye Savaşı, Memlûklülerin yıkılışı, Osmanlılar'ın Kahire'ye girişi ve hilâfetin Osmanlı saltanatıyla birleşmesi

924/1518 Kızılbaş Celâl ayaklanmasının bertaraf edilmesi

925-926/1519-1520 Orta Anadolu Bozoklu Celal ve Şah Veli ayaklanmaları

926/1520 Yavuz'un vefâtı, Kanûnî'nin tahta çıkması; Gümüşhâne'de îmâr faaliyetleri ve sikke kesilmesi

933/1526 Bozok Sülûnoğlu Koca ve Baba Zünnun (Bozok, Tokat, Amasya, Maraş, İçel), Domuz Oğlan ve Yenice Bey/Beyce (Adana/Berendi), Atmaca (Yozgat) ayaklanmaları

934/1526-27 Orta Anadolu'da Balım Sultan'ın torunu olduğu söylenen Şah Kalender ayaklanması ve öldürülmesi

934/1528 Hz. Âsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu söyleyen Hurûfî eğilimli Molla Kâbız'ın îdamı

935-936/1530 Muhasebe kayıtlarındaki Gümüşhane tekkeleri: Baba Çağırğan Zaviyesi (Kelkit, geliri 303), Hasan Şeyh Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), İshak Şeyh Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Selçukşah Hatun Zaviyesi (Kelkit, geliri 4050), Şaban Şeyh Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Şah Hatun Zaviyesi (Kelkit, geliri 2160), Şeyh İslam Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Dayı Şeyh Zaviyesi (Kelkit, geliri 8034), Şeyh Nasrullah Şiranî Zaviyesi (Kelkit, geliri 900), Şeyh Osman Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Şeyh Ümmet Zaviyesi (Kelkit, geliri 540), Şeyh Yakup Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Yenice Sevindik Zaviyesi (Kelkit, geliri 720), Şeyh Hüseyin Zaviyesi (Şiran, geliri 1060), Şeyh Emin Zaviyesi (Kelkit, geliri 2539). [Gelirler akçe birimi üzerinden verilmiştir]

938/1531 Kanûnî'nin Gülbaba'yı Budin'e göndererek bir Bektâşî tekkesi açmasını emretmesi

940/1533 Irâkeyn Seferi

958/1551 Serdar Ali Paşa'nın Kanûnî tarafından Dede Baba olarak Hacı Bektaş Tekkesi'ne gönderilmesi ve tekkenin yeniden açılması

974/1566 Kanûnî'nin ölümü ve II. Selim'in tahta geçmesi ve Gümüşhâne'de sikke kesilmesi

978/1570'den sonra Safevî Devleti'nde II. Şah İsmail'in Sünnî temâyüllere girmesi, Gürcü, Çerkes, Kürt nüfûzunun artması

981/1574 III. Murad'dan itibaren Yeniçeri Ocağı'nda (dolayısıyla Bektâşîlik'te) çözümlenme belirtileri

- 982/1574 II. Selim'in vefâtı, III. Murad'ın tahta çıkışı
982/1574-75 III. Murad döneminde Gümüşhâne'de sikke kesilmesi
986/1578 Safevî Devleti'nde Muhammed Hudâbende zamanında Fars unsurlar
güçlenirken, Kızılbaş unsurların silikleşmesi
1015/1606-1609 Kuyucu Murad Paşa'nın sert tedbirleri ile Celâlî isyanlarının etkilerini
kaybetmesi
1032/1623 IV. Murad'ın tahta çıkışı
1045/1635 IV. Murad'ın Revan Seferi
1048/1638 IV. Murad'ın Bağdat Seferi
1049/1639 Kasr-ı Şirin Antlaşması
1049/1640 IV. Murad'ın vefatı, Deli İbrahim'in tahta çıkışı
1056/1646 Evliyâ Çelebi'nin, Tebriz'e dönen Safevi elçisine refakat etmesi
1057/1647 Evliyâ Çelebi'nin Gümüşhane ziyareti
1058/1648 Avcı lakaplı IV. Mehmed'in tahta çıkışı
1069/1658 Köprülü Mehmed Paşa'nın katı tutumları
XVII. yüzyıl Kızılbaş ve Sünnîler arasındaki ayrışma ve gettolaşmanın artması.
1099/1687 II. Süleyman'ın tahta çıkışı
1312-1313/1701 Bektaşîlerin kazan kaldırarak "baba", "derviş", "dede", "sultan" gibi
adlar taşıyan tüm zaviyeleri istila etmeleri
1148-1149/1736 Nadir Şah'ın iktidara gelişi ve İran'da Safevî hâkimiyetinin sona
ermesi. Şîî-Sünnî diyalogunun başlaması
1228/1813 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin doğumu
1236-1237/1820 Tepedelenli Ali Paşa isyanı
1241/1826 Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve Bektâşîliğin yasaklanması
1249/1833 (Abdülmeccid dönemi) Bektâşîlik üzerindeki baskının azaltılması
**1254/1838 Mekki kolundan Yahyâ Dağstânî'nin halîfesi sonradan Şiran'dan
Çorum'a geçen Şiranlı Hacı Mustafa Efendi'nin doğumu**
1269-1270/1853 Şeyh Şâmil'in Abdülmeccid'e mektubu ve Tiflis'e ulaşmaya çalışarak
muhtemel bir Osmanlı-Rus savaşına hazırlık yapacak Rus yığınağını
engellemeye çalışması
1276/1859 Şeyh Şâmil'in Ruslara teslim olması
1277-1293/1861-1876 (Abdülaziz dönemi) Bektâşîlerin îade-i îtibarları. 1867'den
îtibâren temel eserlerinin yayınlanması
1287/1870 Hasip Baba tarafından Karaağaç Tekkesi'nin açılması
1286-1287/1870 İran Şahu Nâsiruddin dönemi (1896) ve Şîî propagandası
1287/1871 Şeyh Şâmil'in Medine'de vefatı
1291/1874 Mehmet Necip Baba tarafından Eyüp Karyâğdı Baba Dergâhı'nın açılması
**1293/1876 Ömer Ziyaeddin Dağstânî'nin Gümüşhânevî'ye intisâbından evvel,
Osmanlı-Rus Savaşı'nda Şeyh Şâmil'in oğlu Gazi Mehmed Paşa
komutasındaki ordunun emrinde Ruslara karşı savaşması**
**1293/1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin
cephedeki mücâdeleleri**
1304-1305/1887 İngiliz Oryantalist Browne'un Gümüşhane ziyâreti
1311/1894 Gümüşhânevî'nin İstanbul'da vefâtı
XX. YÜZYIL

- 1902 *İngiliz Oryantalist Browne'un A Literary History of Persia* adlı eserinin ilk cildinin yayınlanması
- 1906 Şiranlı Hacı Mustafa Efendi'nin Medine'de vefâtı
- 1912-1913 Mehmed Ali Aynî'nin Trabzon Valiliği ve Şiran'da Hıristiyan propagandası yapan bir Ermeni yakalaması
- 1920 *İngiliz Oryantalist Browne'un A Literary History of Persia* adlı eserinin Safevîlerin ilk dönemleri hakkında bilgi içeren üçüncü cildinin yayınlanması
- 1924 *İngiliz Oryantalist Browne'un A Literary History of Persia* adlı eserinin Safevîlerin sonraki dönemleri hakkında bilgi içeren dördüncü ve son cildinin yayınlanması
- 1925 (Rûmî 1341) Türkçe'de basılan ilk iki *Tasavvuf Tarihi* kitabından biri olan Mehmet Ali Aynî'nin kitabının yayını
- 1925 (?) Torullu Hacı Osman Efendi'nin vefatı
- 1927 Mehmed Ali Aynî'nin Hacı Bayram Velî adlı eserinin yayınlanması
- 1945 Mehmed Ali Aynî'nin vefatı

HZ. PEYGAMBER'İN VE SAHÂBENİN "MUHDESÂT" A KARŞI TUTUMU

Abdulvehhab GÖZÜN*

Öz

İslâm tarihi boyunca insanların farklı kültürlere sahip olmaları ve değişik coğrafyalarda yaşamaları gibi muhtelif nedenlerden dolayı Müslüman toplumlarda birtakım yeni durumların ortaya çıkması kaçınılmaz bir vâkıa olmuştur.

Hiz. Peygamber'in, Müslümanları kendisinden sonra ihdas edilen işlerden sakındırması ise tabiatıyla bu yeni durumlara karşı âlimlerin temkinli davranmalarına sebebiyet vermiştir. Kimileri ihdas edilen işlere karşı kabul cihetine kimileri ise redd yönüne ağırlık vermişlerdir.

Bu araştırmada Hiz. Peygamber'in ve sahâbenin kendi dönemlerinde ihdas edilen işlere karşı tutumları, ilgili birtakım rivayetler üzerinden incelenerek muhdesâta karşı takınılması gereken tavrın ölçüsü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İhdas, Muhdesât, Kabul, Redd.

THE ATTITUDE TOWARDS "MUHDASAT" OF THE PROPHET AND THE COMPANION

Abstract

Throughout the history of Islam it is an inevitable event that some new situations appear in Islamic communities due to composite reasons like having several cultures and living in different geographies of people.

The protection of the Muslims by the Prophet from the works which were innovated after him, naturally caused to deliberate treatment of the scholars toward new situations. Some of them focused on approval side and some of them focused on refusal side about the innovated works.

In this research the attitude of the Prophet and the companion on innovated works which occurred in their period will be examined through related narratives and will be tried to exhibit measurement of an attitude that is necessary toward muhdasat.

Keywords: Ihdas, Muhdasat, Acceptance/Qabul, Rejection/Redd.

Atf: Gözün, Abdulvehhab (2018), "Hz. Peygamber'in ve Sahâbenin 'Muhdesât'a Karşı Tutumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss.40-56.

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, (abdulvehhabgozun@gumushane.edu.tr), orcid.org/0000-0003-0333-4463.

Giriş

İhdas kelimesi sözlükte daha çok "yeni bir şey ortaya çıkarmak"; muhdes yahut hades kavramları da "yeni olarak ortaya çıkartılan/çıkan şey" anlamlarına gelmektedir.¹ İstilahta ise bu kavramlar Şâfiî gibi bid'atı geniş kapsamlı olarak tarif eden âlimlere göre bid'atla eşanlamlıdır. Zira onlara göre Hz. Peygamber'den sonra iyi veya kötü ortaya çıkartılan her şeye bid'at denildiği gibi muhdes veya hades de denilebilir.

Ancak Şâtibî gibi bid'atı dar kapsamlı olarak tarif eden âlimlere göre ise hades veya muhdes kavramları bid'at kavramından daha geniştir. Nitekim onlara göre bid'at, Hz. Peygamber'den sonra dine muhalif olarak ihdas edilen durumlara itlak olunur. Hades veya muhdes kavramları ise dine muhalif olsun veya olmasın Hz. Peygamber'den sonra ihdas edilen her şey için kullanılabilir.

Âlimler arasında zikredildiği gibi terminolojik olarak birtakım ihtilaflar bulunmakla beraber Hz. Peygamber'den sonra ihdas edilen her şeyin reddedilemeyeceği hususunda ittifak vardır. Ancak ihdas edilen durumlara karşı kabul veya redd ölçüsünün ne olacağı konusunda netlik bulunmamaktadır.

Bu çalışmamızda bu ölçünün ne olduğu bizzat Hz. Peygamber'in kendi döneminde sahâbe tarafından ihdas edilen işlere karşı tutumu ve daha sonra sahâbenin Hz. Peygamber'den sonra ihdas edilen uygulamalara karşı tavırları birtakım rivayetler üzerinden incelenerek gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Hiz. Peygamber'in İhdas Edilen İşlere Karşı Tutumu

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in sağlığında, kendisinden sâdir olmadığı halde sahâbe tarafından ihdas edilen işlere karşı tutumu işlenecektir. Konuyla ilgili rivayetlere baktığımızda Hz. Peygamber'in ihdas edilen işleri ne toptancı bir yaklaşımla kabul ettiği ne de aynı yaklaşımla reddettiği görülmektedir. Bilakis bir kısmını onaylamış, dolayısıyla sünnetine muhalif olmadığını ifade etmiş; bir kısmını da onaylamayarak reddetmiş, böylece sünnetine muhalif olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in bu iki yaklaşımını göz önüne alarak bu konu, Hz. Peygamber'in ihdas edilen bazı işleri onaylaması ve reddetmesi diye iki başlıkta incelenecektir.

1.1. Hiz. Peygamber'in İhdas Edilen Bazı İşleri Onaylaması

Hiz. Peygamber, hem peygamberliğinden önce toplumda var olan hem de peygamberliğinden sonra Müslümanların ihdas ettiği uygulamaları bütüncül bir şekilde reddetmemiştir. Bilakis sünnetine uygun olanları kabul etmiştir. Hiz. Peygamber'in bu tutumunun daha iyi anlaşılması için konuyla ilgili rivayetlerden bir kısmı aşağıda incelenecektir.

Buhârî ve başkalarının kaydettiği bir rivayette Ebû Hüreyre (v. 59/679) şöyle anlatıyor: "Bir gün Resûlullah (s.a.v.) sabah namazı vaktinde Bilal'e (v.

¹ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414, c.2, s.132; Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Şeyrî, Beyrut 1994, c.5, s.212.

20/641) şöyle buyurdu: “Ey Bilal! İslâm’da işlediğin amellerin içinde en ümitvâr olduğun ameli bana anlat. Zira ben cennette ayak seslerini işittim.” O, bu soruya cevaben; “Ey Allah’ın Resûlü! Gece ve gündüzün herhangi bir saatinde temizlendikten sonra kılabilirdiğim kadarıyla kıldığım namazdan daha ümitvâr hiçbir amel işlemedim.” dedi.²

Tirmizî de aynı hadisi hasen-sahih diyerek şöyle rivayet etmiştir: “Resûlullah (s.a.v.) Bilal’e ‘Beni cennette neyle geçtin?’ dedi. O, “Her ezan okuduğumda mutlaka iki rekât namaz kıldım. Her abdestim bozulduğunda abdest aldım ve Allah (c.c.) için iki rekât namaz kılmayı uygun gördüm.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Bu iki rekâtla cennette o dereceye ulaştın.” buyurdu.³

Hadisten anlaşıldığı gibi, Bilal böyle bir namazı daha önce Hz. Peygamber’den öğrenmemiş, bilakis kendi içtihadıyla ihdas etmiştir. Hatta Hz. Peygamber’e gelip “Ya Resûlellah! Ben şöyle bir namaz kılıyorum. Bunun hükmü nedir?” diye sorma ihtiyacı bile hissetmemiş, Hz. Peygamber de böyle bir namaz ihdas ettiği için onu uyarmamış veya azarlamamıştır. Aksine ihdas edip kıldığı namazla cennette kazandığı dereceyi ona haber vermiş ve ümmetini de aynı ameli teşvik etmiştir.

İbn Hacer’e göre bu hadisten, ibadetin vaktinde içtihadın caiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Bilal, bu yaptığına içtihatla ulaşmıştır. Hz. Peygamber de (s.a.v.) onu tasvip etmiştir. Buhârî’nin rivayet ettiği Hubeyb (v. 5/626) hadisi de bunun gibidir. Buhârî, Hubeyb için “Allah (c.c.) için sabredip de öldürülenler için iki rekât namaz kılmayı ilk olarak sünnet yapandır.”⁴ demiştir.⁵

Namazda tahmîd ile ilgili Rifâ’a b. Râfi’den (v. 41/661) rivayet edilen şu hadiste de benzer bir durum söz konusudur: “Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılıyorduk. Başımı rükûdan kaldırıp “*semia’l-lahu li men hamideh*” dediğinde arkasındaki bir adam “*rabbenâ veleke’l-hamdü hamden kesîran tayyiben mubâraken fih*” dedi. Namazı bitirip “*Konuşan kim di?*” diye sorunca adam “*Ben!*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “*Otuz küsur melek gördüm, o sözün sevabını yazmak için yarışıyorlardı.*”⁶

² Buhârî, “Teheccüd”, 17; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 108; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 213; Ahmed b. Hanbel, 2: 333; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ el-Mevsilî et-Tenûmî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’s-sekâfeti’l-arabiyye, Dimaşk 1412, c.10, s.489.

³ Tirmizî, “Menâkıb”, 17.

⁴ Buhârî, “Meğâzî”, 28; San’ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zamî, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1983, c.5, s.353; Ahmed b. Hanbel, c.2, s.310; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-risale, Beyrut 1414/19937, c.15, s.513; Ebu’l-Kâsum Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. Hamdî Abdulmeccid es-Silefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, c.4, s.221.

⁵ Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi sahîhi’l-buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetü’s-Selefiyye, Kahire 1407, c.9, s.312-313.

⁶ Muvattâ, “Kur’ân”, 25; Buhârî, “Ezan”, 125; Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzu’s-Salât”, 149; Ebû Dâvûd, “Salât”, 118; Nesâî, “Tatbîk”, 23; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5: 236.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber daha önce ashâbına namazda böyle bir dua yapılmasını öğretmemiştir. Duayı yapan şahıs da O'na sormadan böyle bir duayı ihdas etmiştir. Fakat buna rağmen Hz. Peygamber onun bu duasını reddetmemiş, bilakis sevabının büyüklüğünü bildirerek onaylayıp başkalarını da aynı duayı yapmaya teşvik etmiştir.

İbn Hacer, hadisin şerhinde; bu hadis, namazda nakledilene muhalif olmamak kaydıyla nakledilmeyen bir zikir ihdas etmenin ve başkalarını rahatsız etmedikçe zikirde sesi yükseltmenin caiz olduğuna delildir,⁷ demiştir.

İbn Ömer'den rivayet edilen şu hadiste konumuza delil olarak zikredilebilir: "İnsanlar namazda iken bir adam geldi, safa ulaştığı zaman *"Allahu Ekberu kebîran ve'l-hamdu lillâhi kesîran ve sübhânellahi bukraten ve asîlen"* dedi. Hz. Peygamber namazı bitirdiğinde, *"O sözlerin sahibi kimdir?"* diye sordu. Adam *"Bendim, ama hayırdan başka bir şey kast etmedim Ya Resûlellah!"* diye cevap verince, peygamberimiz, *"Gök kapılarının bu kelimeler için açıldığını gördüm."* buyurdular. İbn Ömer de *"İşittiğim günden beri bu kelimeleri hiç bırakmadım."* demiştir.⁸

Hz. Enes de benzer bir olayı şöyle anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.) namaz kılariken nefes nefese bir adam geldi ve: *"Allahu ekber, Elhamdu lillahi hamden kesiran tayyiben mubareken fihi"* dedi. Resûlullah (s.a.v.) namazı bitirince: *"Su kelimeleri hanginiz söyledi?"* diye sordu. Cemaat bir müddet sessiz kaldı, Resûlullah: *"Kim söylediye çekinmesin, benim desin, Zira kötü bir şey söylemedi."* buyurdu. Bunun üzerine adam: *"Ben, Ey Allah'ın Resûlü!"* dedi. Resûlullah da: *"On iki melek gördüm. Her biri, bu kelimeleri Allah'ın (c.c.) huzuruna kendisi yükseltmek için koşuyorlardı."*⁹

Sahâbeden olan o zat namaza başlarken sadece "Allahu Ekber" demek yerine kendisinin ihdas ettiği daha uzun bir tekbirle namaza başlamıştır. Namazdan sonra Hz. Peygamber *"o sözlerin sahibi kimdir?"* diye sorunca da adam, hem yanlış bir şey mi yaptım diye çekinerek hem de böyle bir şey yaparken niyetinin hayırdan başka bir şey olmadığını ifade temek için *"Bendim, ama hayırdan başka bir şey kast etmedim Ya Resûlellah!"* diyerek cevap vermiştir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, ihdas ettiği tekbir şeklinden dolayı o şahsı ne uyarırmış ne de azarlamıştır. Aksine yaptığının çok güzel bir şey olduğunu ve sevabının büyüklüğünü bildirip başkalarını da aynı şeyi yapmaya teşvik etmiştir. Nitekim olayı nakleden İbn Ömer de *"İşittiğim günden beri bu kelimeleri hiç bırakmadım."* demiştir. İbn Hacer bu hadisi zikrettikten sonra şunu söylemiştir: "Nakledilene muhalif olmamak şartıyla övgü ne kadar fazla olursa o kadar daha faziletli olur."¹⁰

⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c.9, s.312-313.

⁸ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 2: 76. Müslim'de aynı hadisi rivayet etmektedir. Ancak onun rivayetinde *"Bendim, ama hayırdan başka bir şey kast etmedim Ya Resûlellah"* cümlesi geçmemektedir. Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâzu's-Salât", 150. Nesâî de bu hadisi rivayet etmiştir. Ancak onun rivayetinde ise *"On iki melek sevabını yazmak için yarıştı."* diye geçmektedir. Başka bir rivayetinde de *"Bu kelimelere şaşırdım, gök kapıları bu kelimeler için açıldı"* diye geçmektedir. Nesâî, "İftitah", 8.

⁹ Müslim, "Mesacid", 149; Ebu Davud, "Salat", 121; Nesai, "İftitah", 19.

¹⁰ İbn Hacer, *a.g.e.* c.13, s. 223.

Yine Enes b. Mâlik konuyla ilgili başka bir olayı şöyle anlatıyor: “Ensardan bir adam vardı. Ku’ba mescidinde imamlık yapardı. Okuyabileceği bir sûreyi namazda okuyacağına İhlâs sûresi ile başlar sonra başka bir sûre okur ve her rekâta aynen böyle yapardı. Arkadaşları kendisiyle konuştular ve şöyle dediler: “Sen bir sûreyi okuyor, onu yeterli görmeyip başka bir sûre daha okuyorsun. Ya daima bu sûreyi oku ya da diğerlerini oku(yani aynı rekâta ikisini birden okuma)!” Bunun üzerine ensardan olan bu kimse şöyle karşılık verdi: “Ben İhlâs sûresini okumayı bırakmayacağım. Size bu sûre ile namaz kıldırımamı isterseniz yaparım, istemiyorsanız imamlığı bırakırım.”

Cemaat onu aralarında en faziletli kimse olarak biliyorlardı, başkasının imamlık yapmasına gönülleri razı olmadı. Resûlullah (s.a.v.) kendilerine uğrayınca durumu ona haber verdiler. Bunun üzerine imamı çağırarak; “*Ey falan! Cemaatin söylediğinden seni alıkoyan ve her rekâta bu sûreyi okumaya seni yönelten sebep nedir?*” buyurdu. O kimse de: “*Ey Allah’ın Resulü! Ben bu sûreyi seviyorum*”, deyince, Resûlullah (s.a.v.) şu müjdeyi verdi: “*Bu sûreyi sevmen, cennete girmene sebep olacaktır.*”¹¹

Bu hadiste de Hz. Peygamber’in sahâbeden birinin güzel bir niyetle ihdas ettiği bir olayı tasvip ettiği, dolayısıyla bu hâdiseyi; “*Her kim bizim bu işimizde olmayan bir şeyi ihdas ederse o şey reddolunmuştur.*”¹²sözünün kapsamında değerlendirmediği anlaşılmaktadır.

Benzer bir olay da Hz. Aişe’den rivayet edilen şu hadiste geçmektedir: “Resûlullah (s.a.v.) askerî bir birliğin başına bir adamı komutan yapmıştı. Bu zât arkadaşlarına namaz kıldırırken, her seferinde kıraatını İhlâs sûresi ile tamamliyordu. Döndükleri zaman durumu Resûlullah’a (s.a.v.) söylediler. O’da: “*Sorun ona niçin öyle yapıyormuş?*” buyurunca, O; “*İhlâs sûresi, Allah’u Teâlâ’nın sıfatlarını kendinde toplamıştır. Ben onu okumayı çok seviyorum!*” diye cevap verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), “*Ona haber verin, Allah’u Teâlâ da onu seviyor.*” buyurdular.¹³

Buraya kadar zikredilen hadislerde, sahâbe tarafından namazda ihdas edilip de Hz. Peygamber’in onayladığı birtakım durumlar ele alınmıştır. Bundan sonra da namazın dışında ihdas edilen ve Hz. Peygamber’in onayından geçen bazı meselelerle ilgili rivayetler incelenecektir.

Bu tür rivayetlerden birinde Ebu Said eî-Hudrî şöyle anlatıyor: Hz. Peygamber’in ashâbından bir grup yolculuğa çıktılar, bir Arap kabilesinin yanında gecelediler. Onlardan kendilerini misafir etmesini istediler, fakat onlar misafir etmediler. O gece kabilenin reisini yılan ısırıldı, her ne yaptılarsa bir faydası olmadı. Onlardan bazıları dediler ki: “Yakınımızda geceleyen şu gruba gidelim, belki

¹¹ Buhârî, “Ezan”, 106; Tirmizi, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 11; Dârimî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 24.

¹² Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Ekziye”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6; İbn Mâce, “Mukaddime” 14; Ahmed b. Hanbel, 6: 270; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-me’mûn li’t-türâs , Dımaşk 1404/1984), c.8, s.70; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 209; Dârekutnî, *Sünen*, 5: 402.

¹³ Buhârî, “Ezân”, 106; “Tevhid”, 1; Müslim, “Salât”, 263; Nesâî, “İftitah”, 69.

onların bildiği bir tedavi yolu vardır." Bunun üzerine ashâbın yanına gelerek, reislerinin yılan veya akrep tarafından ısırıldığını, ellerinden gelen her şeyi yaptıkları halde hiçbir netice elde edemediklerini söylediler ve onlara reislerini tedavi edip edemeyeceklerini sordular. Sahabîlerden biri dedi ki; "evet, tedavi edebilirim. Ancak bizi misafir etmediğiniz için karşılığında bir mal vermedikçe tedavi etmem." Böylece bir sürü koyun üzerinde anlaştılar.

O sahâbî, onlarla beraber gitti, Fatiha Sûresi'ni okuyarak yılanın veya akrebin ısırıldığı yere tükürdü. O kişi, sanki bağlı bulunduğu ipten kurtulmuş gibi sapaşağlam oldu, hiçbir acısı kalmadığı halde yürüyüp gitti. O kişiler, üzerinde anlaşılan koyunları (ceâlelerini) verdiler. Sahabîlerden bir kısmı dedi ki: "Bunu aramızda taksim edelim." Bu işi yapan kişi ise şöyle dedi: "Hayır! Hz. Peygamber'e gidip, hâdiseyi anlatıp onun ne diyeceğine bakmadan olmaz." Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek hâdiseyi anlattıklarında, Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: "Fatiha'nın böyle bir faydası olduğunu nereden öğrendin?" O, "Kalbime atılan bir şey Ya Resûlellah!" diye cevap verdi. Daha sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İsabet etmişsin. Koyunları aranızda taksim edin, bana da bir pay ayırın."¹⁴

Benzer bir olayı, Hârice bin Salt et-Temîmî şöyle rivayet ediyor: "Amcam, Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına gelip müslüman oldu. Sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) yanından ayrıлып geri döndü. Daha sonra bir topluluğa uğradı. Onların yanında demirle bağlanmış deli bir adam vardı. O delinin ailesi amcama: "Bize anlatıldığına göre şu sizin arkadaşınız (Muhammed) hayırla gelmiş. Senin yanında bu deliyi tedavi edecek bir şey var mı? diye sordular.

Bunun üzerine amcam şöyle anlattı: "Deliye: Fatiha ile rukye yaptım ve deli iyi oldu. Bana yüz tane koyun verdiler. Resûlullah'a (s.a.v.) gelip bunu anlattım. Resûlullah (s.a.v.): 'Bundan başka (okuduğun bir şey) var mı?' diye sordu. Ben de: Hayır, dedim. Resûlullah (s.a.v.): 'O koyunları al! Allah'a (c.c.) yemin ederim ki, batıl rukye karşılığında aldığını yiyen nice insanlar vardır. Allah'a (c.c.) yemin olsun ki, sen hak olan rukye karşılığında aldığını yiyorsun.' buyurdu."¹⁵

Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre de, kendisi bir hastanın kulağına okuyunca hasta iyileşti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Onun kulağına ne okudun?" diye sordu. İbn Mes'ud: "Mü'minun sûresinin 115. âyetinden sûrenin sonuna kadarki dört âyeti okudum." dedi. Hz. Peygamber şöyle buyurdular: "Eğer bir adam tam bir inanç ve kesin bir bilgi ile bunları bir dağ üzerine okusaydı, dağ yok olurdu."¹⁶

¹⁴ Buharî, "Tıbb", 39; Müslim, "Selam", 65.

¹⁵ Ebu Davud, "Tıbb", 19; Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, c.17, s.190.

¹⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 8: 458; Ahmed b. Hanbel'e göre hadis mevzûdur. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-İlelû ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, c.3, s.463. Suyûtî'ye göre ise Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği senedle hadis mevzûdur. Ancak hadisin başka bir senedi daha vardır. Bu senedde iki râvi dışındaki râviler sahîhin ricalindedir. İki râvinin hadisi ise hasendir. Onun için hadis mevzû değil hasendir. (Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Leâliü'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut t.y., c.1, s.225.

Her üç hadisten de şu anlaşılmaktadır: Sahâbeden birileri, Hz. Peygamber'den daha önce öğrenmeyip kendi ictihadlarıyla ulaştıkları birtakım yöntemlerle hastaları tedavi etmişler ve o hastalar da anlatıldığı üzere şifa bulmuşlardır. Bu yaptıklarını Hz. Peygamber'e sorduklarında veya bu haberler kendisine ulaştığında o, sahâbenin ihdas ettiği bu uygulamaları reddetmemiş, aksine onaylamıştır. Hatta kimi zaman tedavi karşılığında aldıkları ücretten kendisine de bir pay ayırmalarını sahâbeden talep etmiştir.

İnsanların güzel bir niyetle bir araya gelip birtakım salih ameller icra etmelerine karşı Hz. Peygamber'in takındığı tutum, Ebu Said el Hudrî'den gelen bir rivayette şöyle anlatılmaktadır: "Bir gün Muâviye (v. 60/680) mescitte kurulan bir halkanın yanına giderek bir araya gelip oturmanızın nedeni nedir? diye sordu. Onlar da: 'Allah'ı (c.c.) zikretmek için bir araya gelip halka kurduk.' dediler. Muâviye: 'Allah (c.c.) için, sırf bu gayeyle mi toplandınız?' diye sordu. Halkada bulunanlar; bir araya gelip halka kurmanızın başka bir amacı yoktur, diye cevap verdiler.

Bunun üzerine Muâviye şöyle dedi: 'Ben size inanmadığım için yemin ettirmedim. Resûlullah (s.a.v.) bir gün sahâbîlerinin oluşturduğu bir halkanın yanına vardı. Kendilerine; *bir araya gelip halka kurmanızın sebebi nedir?* dedi. Onlar da; Allah'ı (c.c.) anmak, bizi İslamla şereflendirdiği ve onu bize bağışladığı için O'na hamd etmek üzere bir araya gelip halka kurduk, dediler. Resûlullah (s.a.v.) onlara: *'Allah (c.c.) için, sırf bu gayeyle mi bir araya gelip halka kurdunuz?* deyince, onlar da *"Allah (c.c.) için, sırf bu gaye için bir araya geldik."* dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) onlara şöyle dedi: *"Size inanmadığım için yemin ettirmedim. Fakat Cebrail (a.s.) gelerek bana, Allah'ın (c.c.) sizler ile meleklere karşı iftihar ettiğini bildirdi."*¹⁷

Rivayette görüldüğü gibi sahâbeden bir grup Allah'ı (c.c.) zikretmek vb. gayeler için Hz. Peygamber'e danışmadan bir araya gelmişlerdir. Daha sonra onların bu ihdas ettiği durumu Hz. Peygamber görünce reddetmeyip aksine onaylamış ve zikredilen müjdeyi onlara iletmiştir.

Bazen de sahâbeden birileri daha fazla sevap kazanabilmek ve daha çok Allah'a (c.c.) yaklaşmak maksadıyla birtakım uygulamalar da bulunmuşlardır. Yaptıkları Resûlullah'ın (s.a.v.) kulağına gittiğinde çok hoşuna gitmiş ve hedefledikleri amaca ulaşacaklarının müjdesini onlara vermiştir. Dolayısıyla yapılanları onaylamıştır.

Böyle bir uygulamayı Übey İbn Ka'b (v. 30/649) şöyle anlatıyor: Bir adam vardı; Medinelilerin içinde Müslümanlardan evi mescide onunkinden daha uzak olan bir kimseyi tanımıyorum. Bu adam cemaatle namazı katiyen kaçırmazdı. Bir gün kendisine "Bir eşek satın alsan da karanlıkta ve şiddetli sıcaklarda binsen." dedim. "Evimin, mescidin yanında olmasını istemiyorum, bu beni sevindirmez." karşılığını verdi. Hâdise, Resûlullah'a (s.a.v.) ulaştırıldı. Resûlullah (s.a.v.) o zâta

¹⁷ Müslim, "Zikir", 40; Tirmizî, "Deavât", 4; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut: 1989, c 6, s. 59.

durumu sordu. Adam şu cevabı verdi: "Ya Resûlellah! Ben mescide gidişimin ve ailemin yanına dönüşümün benim lehime sevap olarak yazılmasını istedim. Resûlullah (s.a.v.) da ona; "Allah (c.c.) bütün bunları, istediğin şeylerin hepsini sana verdi." buyurdular.¹⁸

Görüldüğü üzere sahâbeden olan o zât Hz. Peygamber'e sormadan kendi ichtihadıyla yaptığı bir amelden dolayı sevab kazanacağını umuyor. Bu durum kendisine haber verildiğinde ise Hz. Peygamber o kişiyi ihdas ettiği bu tutumdan dolayı azarlamak bir tarafa müjdeliyor. Bu hâdise de daha öncekiler gibi Hz. Peygamber'in sahâbe tarafından ihdas edilen uygulamaları sünnetine uygun olduğunda reddetmediğini göstermektedir.

Bazen de Hz. Peygamber teşvik için güzel işler ortaya koyanları ödüllendirmiştir. Buna örnek olarak da şu rivayet zikredilebilir: Resûlullah (s.a.v.) bir gün bir bedevînin, namazında şöyle dua ettiğini duydular: "Ey gözlerin göremediği, şek ve şüphelerin karışmadığı hiç kimsenin vasıflandıramadığı, hâdiseler karşısında değişmeyen, neticelerden korkmayan; dağların ağırlıklarını, denizlerdeki suyun miktarını, yağmur damlalarıyla ağaçlardaki yaprakların ve güneşin üzerinde doğduğu herşeyin sayısını bilen; hiç bir göğün bir başka göğü, yerin de başka bir yeri kendisinden gizleyemediği, denizlerin diplerindeki ve dağların en sarp yerlerindeki şeyleri gören Allah'ım! "Ömrümün en hayırlı kısmını son kısmı kıl! Amellerimin ve günlerimin de en hayırlısını yine en sonuncuları kıl!"

Bunun üzerine Hz. Peygamber, bedevîyi kendisine getirmesi için oraya birisini bıraktılar. O kişi namazını bitiren bedevîyi Hz. Peygamber'in yanına getirdi. Hz. Peygamber bu bedeviye, o sıralarda kendisine hediye edilmiş olan bir miktar altını vererek "Ey bedevi! Sen hangi kabiledensin?" diye sordu. Onun "Âmir b. Sa'saa oğulları kabilesindenim." demesi üzerine de "Bu altınları sana niçin verdiğimi biliyor musun?" dediler. Bedevi şöyle cevap verdi: "Ey Allah'ın Resûlü! Aramızda bulunan akrabalıktan dolayı vermiş olmalıyız!" O zaman Hz. Peygamber; akrabalık hakkı da varsa da ben bu altınları sana Allah'ı (c.c.) güzel bir şekilde ödüllüğünden dolayı verdim, buyurdular.¹⁹ Bu rivayette bedevî olan o zâtın dua ederken Allah'ı (c.c.) daha önce kendisinden işitmediği birtakım vasıflarla övmesini işiten Hz. Peygamber bu durumu onaylamakla kalmamış, üstelik o kişiyi ödüllendirmiştir.

Bazen de peygamber olmasına rağmen Hz. Peygamber'in, sahâbenin kendisine haber verdiği birtakım güzel işleri, hoşuna gittiği ve sünnetine uygun olduğu için uyguladığı da vâki olmuştur.

İbn Abbâs'tan gelen şu rivayette böyle bir durum söz konusudur: Hz. Peygamber'e bir adam geldi ve şöyle dedi: "Rüyamda kendimi bir ağacın arkasında namaz kılar şekilde gördüm, ben secdeye varınca ağaç da secde etti ve

¹⁸ Müslim, "Mesâcid", 278; İbn Mâce, "Mesâcid", 15; Dârimî, "Salât", 60; Ahmed b. Hanbel, 3: 226, 283; 5: 133.

¹⁹ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Mahmud et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985, c.9, s.172. Tâberânî hadisin tek senedinin olduğunu söylemiştir. Heysemî'de Ezremî dışında hadisin râvilerinin sahihin ricali olduğunu, Ezremî'nin de sika bir râvi olduğunu zikretmiştir. Heysemî, Nüreddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1987, c.10, s.242.

bu esnada ağacın şöyle dediğini işittim: “Allah’ım bu yaptığım secde karşılığında bana sevap yaz, günahlarımı benden sil, o secdeden meydana gelecek sevâbı ihtiyacım olacağı gün için katında sakla, Dâvûd kulundan kabul ettiğin gibi benden de kabul et.” Olayı nakleden İbn Abbas; Resûlullah’ı (s.a.v.) secde yapıp ağacın yaptığı duayı yaptığını gördüm, demiştir.²⁰ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, sahâbeden birinin kendisine bildirdiği bir uygulamayı reddetmediği gibi hoşuna gittiği için kendisi de uygulamıştır.

Sonuç olarak örnek olarak zikredilen rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber kendisi söylemediği veya yapmadığı halde sahâbenin ihdas ettiği birtakım uygulamaları sünnetine uygun olduğu için reddetmeyip bilakis onaylamıştır. Dolayısıyla her ihdas edilen şeyin dalâlet diye vasıflandırılan bid’at kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Zira eğer öyle olsaydı Hz. Peygamber kendisinin söylemediği veya yapmadığı hiçbir ameli onaylamaz aksine reddederdi. Ancak o, bu tür amellerin içerisinde aşağıda incelenen gibi sadece sünnetine uygun olmayan amelleri reddetmiştir.

Binaenaleyh her ne kadar âlimler, Hz. Peygamber’in onayını alan sahâbe uygulamalarının, takrîri sünnet adı altında sünnetin kapsama alanı içerisine girdiğini söyleseler bile, sonradan ihdas edilen işlerin hangi ölçülerle kabul edileceğini veya reddedileceğini mezkûr rivayetlerden çıkartmak mümkündür.

1.2. Hz. Peygamberin İhdas Edilen Bazı İşleri Reddetmesi

Hz. Peygamber sahâbenin ihdas ettiği birtakım uygulamaları sünnetine uygun olduğu için onayladığı gibi diğer birtakım işleri de sünnetine muhalif olduğu için reddetmiştir. Bu durum da bir önceki konu gibi ilgili rivayetlerden bir kısmı örnek olarak zikredilerek bu başlık altında izah edilmeye çalışılacaktır.

Bu tür rivayetlerin birinde İbn Abbas şöyle anlatıyor: “Bir ara Hz. Peygamber hutbe okurken adamın biri ayakta duruyordu. Kim olduğunu ve neden ayakta durduğunu sorunca dediler ki; Ebû İsrail’dir, güneşin altında ayakta durup oturmamayı, gölgelenmemeyi, konuşmamayı ve oruç tutmayı adadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “O’na söyleyin, konuşsun, gölgelensin, otursun ve orucunu tamamlasın.” buyurdular.²¹

İbn Hacer hadisin şerhinde şöyle demektedir: “Bu hadisten şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Yalın ayak yürümek, güneşin altında oturmak gibi insana eziyet veren, kitap ve sünnette meşruiyeti sabit olmayan işler Allah’a (c.c.) itaat olamaz. Dolayısıyla bu işlerle yapılan adak geçerli değildir. Çünkü Hz. Peygamber Ebû İsrail’e sadece oruç tutmasını emretmiştir.”²²

²⁰Tirmizî, “Cuma”, 55; (Tirmizî’ye göre hadis hasen-ğarîbdir.) Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 2: 330; İbn Huzeyme, *Sahîh* 1: 282; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6: 474; Tâberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 11: 129; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 341. Heysemî, hadisin râvîlerinden olan Yemân b. Nasr’ın mechûl olduğunu ifade etmiştir. (Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, 2: 284.) İbn Hacer de hadisin zayıf olduğunu nakletmiştir. İbn Hacer, *et-Telhîsu’l-habîr*, 2: 29.

²¹Buhârî, “el-Eymân ve’n-Nuzûr”, 31; Ebû Dâvûd, “el-Eymân ve’n-Nuzûr”, 19; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 8: 435; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 352; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 11: 26.

²²İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 14: 402.

Ebû İsrâîl Allah'a (c.c.) daha da yakınlık olsun diye yukarıda zikredilen işleri adayarak ihdas etmiştir. Hz. Peygamber durumu öğrenince sünnetine uymayan adaklarını reddetmiş ve onları terk etmesini emretmiş, sünnetine uyan oruç adağını ise kabul etmiş ve devam etmesini emretmiştir.

Konuyla ilgili dikkat çekici örneklerden birisi de sahâbeden olan Selmân (v. 36/656) ile Ebû Derdâ'nın (v. 32/653) aralarında geçen ve Hz. Peygamber'e intikal eden şu hâdisedir: Hz. Peygamber Selmân ile Ebû'd-Derdâ arasında kardeşlik antlaşması yapmıştı. Bir gün Selmân Ebû'd-Derdâ'yı ziyarete gitmiş ve Ebû'd-Derdâ'nın hanımını perişan bir halde bulmuştu. Selmân ona, bu halinin sebebini sorunca Ebû'd-Derdâ'nın hanımı Ümmü'd-Derdâ şöyle cevap verdi: "Kardeşin dünyadan elini eteğini çekti."

Bu sırada Ebû'd-Derdâ çıkageldi ve Selmân için yemek hazırlayıp onu sofraya davet etti. Kendisinin oruçlu olduğunu söyleyince Selmân Ebû'd-Derdâ'ya "Sen yemedikçe ben de yemem." dedi. Bunun üzerine Ebû'd-Derdâ yemek zorunda kaldı. Yatma vakti gelince Ebû'd-Derdâ'nın yatmayıp geceyi ibadetle geçirmeyi düşündüğünü anlayan Selmân, onu uyuması konusunda da uyardı ve Ebû'd-Derdâ yatmak zorunda kaldı. Gecenin son vaktinde ikisi de uyanıp namazlarını kıldılar. Selmân bu olaylar üzerine Ebû'd-Derdâ'ya şöyle dedi: "Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır. Ailenin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver." Bu olay ve konuşmalar kendisine anlatılınca Hz. Peygamber "Selmân doğru söyledi." buyurdu.²³

Anlatılan hâdisede Ebû'd-Derdâ ibadetini artırarak Rabbine daha da yakınlık kazanmak için birtakım uygulamalar ihdas etmiştir. Hz. Peygamber'in aralarında kardeşlik antlaşması yaptığı Selmân, onun bu yaptıklarını, üzerindeki haklar dengesini bozduğu için tasvip etmemiştir. Konu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaştınca da o, Selmân'ın dediğini doğrulayarak sünnetine uygun olmayan aşırılıklardan uzak durulmasını emretmiştir.

Hiz. Peygamber'in ibadetlerde aşırılıktan sakındırdığı bir başka olayı da Enes b. Mâlik şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamber'in nâfile ibadetlerini öğrenmek üzere, üç kişilik bir grup, Resûlullah'ın (s.a.v.) hanımlarının evlerine geldiler. Kendilerine Hz. Peygamber'in ibadetleri bildirilince, onlar bunu azımsadılar ve "Allah'ın Resûlü nerede biz neredeyiz? Onun geçmişteki ve gelecekteki günahları bağışlanmıştır." dediler. İçlerinden biri: "Ben ömrümün sonuna kadar, bütün gece uyumaksızın namaz kılacağım." dedi. Bir diğeri: "Ben de hayatım boyunca gündüzleri oruç tutacağım ve oruçsuz gün geçirmeyeceğim." dedi. Üçüncü kişi de: "Ben de sağ olduğum sürece kadınlardan uzak kalacak, asla evlenmeyeceğim." diye söz verdi.

Bir müddet sonra Resûlullah (s.a.v.) onlarla karşılaştı ve kendilerine şunları söyledi: "Biraz önce şöyle şöyle diyen sizler miydiniz?" Onlar: "Evet ey

²³ Buhârî, "Savm", 51; Tirmizî, "Zühd", 64; Ebû Bekir Muhammed b. İshak en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1992, c.3, s. 309; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 24.

Allah'ın (c.c.)Resûlü." dediler. Resûlullah (s.a.v.): "Sizi uyarıyorum! Allah'a (c.c.) yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan (c.c.) en çok korkanınız ve O'na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutar, bazen tutmam. Geceleri hem namaz kılar, hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o kimse benden değildir." buyurdular.²⁴

Hiz. Peygamber bu olayda sahâbeden olan o üç şahsın Allah'a (c.c.) yakınlık maksadıyla yaptıkları uygulamaları sünnetine uygun olmadığı için reddetmiş ve nasıl yaparlarsa uygun olacağını da kendi yaptıklarını anlatarak onlara bildirmiştir.

Abdullah b. Amr b. Âs da (v. 63/683) Hiz. Peygamber'in kendisini ibadette aşırıktan nehyettiğini şöyle anlatmıştır: Hiz. Peygamber'e benim şöyle dediğim haber verilmişti: Allah'a (c.c.) yemin ederim ki, yaşadığım sürece gündüzleri muhakkak oruç tutup, geceleri de ibâdet ve tâatle uyanık geçireceğim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) bana:"Bunları söyleyen sen misin?" diye sordu. Ben de kendisine: "Anam babam sana feda olsun Ya Resûlellah! Evet, ben böyle söylemişim." dedim. Buyurdular ki:"Sen buna güç yetiremezsin. Hem oruç tut, hem iftar et; hem uykunu al, hem ibadet et; her aydan üç gün oruç tut; çünkü her iyiliğe on misli ecir ve sevap vardır. Bu ise bütün zamanını oruçlu geçirmek gibidir." Bunun üzerine ben, "Bunun daha çoğunu yapmaya gücüm yeter." dedim. Hiz. Peygamber: "O halde bir gün oruç tut, iki gün tutma!" buyurdu. Ben, "Ama ben bundan daha fazlasını yapabilirim." deyince Resûlullah (s.a.v.): "Öyleyse bir gün oruç tut, bir gün tutma; bu Hiz. Dâvûd'un orucu olup, oruçların en ölçülü olanıdır." buyurdular.²⁵

Bir başka rivayet şöyledir:"Senin bütün günleri oruçlu geçirdiğinden ve her gece Kur'an'ı okuduğundan haberdar olmadığımı mı sanıyorsun?" Bunun üzerine ben, "Elbette haberdarsındır Yâ Resûlallah! Fakat ben bununla sadece hayra ulaşmayı diliyorum." dedim. Hiz. Peygamber: "Allah'ın (c.c.) Nebîsi Dâvûd'un orucunu tut, çünkü o insanların en çok ibadet edeni idi. Ayda bir defa da Kur'an'ı hatmet." buyurdu. Ben ise, "Ya Resûlallah! Benim bundan daha fazlasına gücüm yeter." dedim. O, "O halde yirmi günde bir hatmet." buyurdu. Ben yine, "Ya Resûlallah! Bundan daha fazlasını yapabilirim." dedim. O, "Öyleyse on günde bir hatmet." buyurdu. Ben tekrar, "Bundan daha fazlasına gücüm yeter yâ Nebîyallah!" diye ısrar edince: "Şu halde yedi günde bir hatim yap, artık bunun üzerine artırma." buyurdular. Ben artırdıkça aleyhime artırıldı. Hiz. Peygamber bana, "Şüphesiz ki sen bilmiyorsun, belki ömrün uzun olur?" buyurdu. Hadisi rivayet ettikten sonra Abdullah b. Amr şöyle demiştir: "Hiz. Peygamber'in bana söylediği hâle döndüm. İhtiyarlayınca, onun ruhsatını kabul etmiş olmayı çok arzu ettim."²⁶ Hiz. Peygamber bu rivayette Abdullah b. Amr'ın Allah'a (c.c.) yakınlık için ihdas ettiği birtakım aşırılıkları yasaklayıp sünnetine uygun olan ibadet sınırlarını ve ölçülerini belirtmiştir.

Sahâbeden Ebû Bekre (v. 51/671), bir gün Hiz. Peygamber rükûda iken kendisinin mescide girdiğini haber verdikten sonra şöyle anlatmıştır: "Hemen

²⁴ Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 20; Beyhakî, *es-Sünen*, 7: 123.

²⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 37.

²⁶ Müslim, "Siyâm", 181; Müslim, "Siyâm", 181; Ebû Dâvûd, "Savm", 54; Nesâî, "Siyâm", 76.

safın gerisinde rükûa vardım." Bunun Üzerine Hz. Peygamber; "Allah (c.c.) cemaate iştirak etme arzunu ve hırsını artırsın, fakat bir daha bunu yapma!" buyurdu.²⁷ Ebû Bekre, namaza geç kalınca rekâta yetişmek için safa varmadan rükûa vararak yeni bir uygulama ihdas edince Hz. Peygamber, sünnetine uymadığı için O'nu bu hareketi tekrar etmekten alıkoymuştur.

H. Peygamber'in özellikle cemaatle birlikte yapılan ibadetlerde aşırılıktan insanları nehyettiği, Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği şu hadiste görülmektedir. O, şöyle anlatıyor: "Muaz b. Cebel Hz. Peygamber ile namaz kıldıktan sonra gelip bize imam olurdu. Bir gece Hz. Peygamber namazı geç kıldırılmıştı. Muâz bir gün yine Hz. Peygamber'le namaz kıldı. Sonra gelip kavmine imam oldu ve Bakara Sûresi'ni okumaya başladı. Bunun üzerine bir adam cemaatten ayrılarak kendi başına namazını kıldı. O'na: "Be adam sen münafık oldun!" denilince, "Ben münafık olmadım." diye cevap verdi. Sonra Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü! Muâz seninle beraber namaz kıldıktan sonra gelip bize imam oluyor. Biz ise develerle su taşıyan ve ellerimizle çalışan kimseleriz. Muâz gelip bize imam oldu ve namazda Bakara Sûresini okudu." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey Muâz! Sen fitneci misin? Fitneci misin sen? Filan ve filan sûreleri okusaydın ya!" buyurdular.²⁸

H. Peygamber yukarıda zikredilen hadislerde ve benzerlerinde olduğu gibi birçok kere sahâbesini ibadetlerde aşırılıktan sakındırmıştır. Onlar bu aşırılıklarında güzel bir niyet taşımış olsalar bile sünnetine muhalif olduğu için Hz. Peygamber, yapılan aşırılıkları tasvip etmemiş ve sünnetine uygun olan ibadet şeklini onlara izah etmiştir. Kendilerince ihdas edilen başka birtakım uygulamaları ise sünnetine uygun gördüğü için kabul etmiştir.

2. Sahâbenin İhdas Edilen İşlere Karşı Tutumu

Sahâbe de Hz. Peygamber gibi kendi dönemlerinde yeni ortaya çıkan işlere karşı toptancı bir yaklaşım sergilememişlerdir. Bir kısmını Kur'an ve sünnete uygun olduğu için onaylamışlardır. Diğer bir kısmını da Kur'an ve sünnete ters olduğuna kanaat getirdikleri için reddetmişlerdir. Sahâbenin bu tutumu da iki başlık altında ilgili rivayetlerden yola çıkılarak aşağıda ele alınıp incelenecektir.

2.1. Sahâbenin İhdas Edilen Bazı İşleri Onaylaması

Bu konuyla ilgili en güzel örneklerden birisi Hz. Ebû Bekir döneminde sahâbenin onayı ile Kur'an'ın iki kapak arasında Mushaf olarak bir araya toplanmasıdır.

Bu iş için kurulan komisyona başkanlık yapan Zeyd b. Sabit (v. 45/665) olayın nasıl geliştiğini şöyle anlatmıştır: "Yemâme savaşında ashâbın hafızlarından önemli bir kısmı öldürülünce Hz. Ebu Bekir beni çağırttı. Yanına vardım. Hz. Ömer de orada idi. Hz. Ebu Bekir bana dedi ki: 'Hz. Ömer bana gelip 'Yemâme'de Kur'an hafızları çok kayıp verdi. Bu gibi vak'alarda hafızların ölmeleriyle Kur'an'ın

²⁷ Buhârî, "Ezan", 114; Nesâî, "İmame", 63; Ahmed b. Hanbel, 5: 39, 42, 45, 46, 50.

²⁸ Buhârî, "Ezan", 60, 63; "Edeb", 74; Müslim, "Salât", 178, .Nesâî, "İftitah", 63; "İmame", 39.

birçoğunun zayi olmasından endişe ederim. Bana kalırsa Kur'an'ın cem edilmesi için bir emir çıkarman gerekir.' dedi. Ben de O'na şöyle cevap verdim: **'Resûlullah'ın (s.a.v.) yapmadığı bir işi nasıl yapabilirsin?'** O: "Vallahi bu hayırlı bir teşebbüstür." dedi. **Sonra bu iş üzerinde o kadar durdu ki; neticede Allah (c.c.) kalbimi bu işe yatkın kıldı, ben de onun görüşünü benimsedim.'** Daha sonra Hz. Ebu Bekir bana dönüp şöyle dedi: **'Sen genç, dinç, zeki bir adamsın. Kimse seni itham edemez. Üstelik Resûlullah'ın (s.a.v.) vahiy kâtibi idin. Kur'an metnini topla.'** Vallahi! Bir dağı yerinden nakletmemi isteselerdi, Kur'an'ı toplama mes'uliyeti kadar bana ağır gelmezdi. Neticede Kur'an'ı hurma dallarından, yassı taşlardan ve insanların hâfızalarından derlemeye başladım."²⁹

Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir ve Zeyd, Hz. Peygamber'in hayatında yapılmamış olan bir iş, Hz. Ömer tarafından kendilerine teklif edilince ilk önce "Resûlullah'ın (s.a.v.) yapmadığı bir şeyi nasıl yaparız?" diyerek bir bid'at ihdas etmekten çekinmişler, fakat Hz. Ömer onlara işin ciddiyetini ve böyle bir şey yapmanın Hz. Peygamber'in sünnetinden çıkmak olmayacağını, bilakis bunun, dinin korunması için gerekli olup sünnete uygun olduğunu açıklayınca onlar da bu durumu kavramışlar ve uygulamaya koymuşlardır.

Hz. Peygamber'in yapmayıp da Hz. Ebû bekir'in sünnete muhalif olmadığını düşünerek yaptığı bir işi de Ebû Hüreyre şöyle anlatıyor: Resûlullah (s.a.v.) vefat edince, Hz. Ebu Bekir halife seçildi. Bunun üzerine bedevîlerden bir kısmı irtidad etti. Hz. Ebu Bekir halife olarak onlarla savaşmaya karar verince Hz. Ömer, "Resûlullah: *'İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söylediler mi, benden mallarını ve nefislerini korurlar. İslam'ın hakkı hariç, artık hesapları da Allah'a (c.c.) kalmıştır!'* demiş iken, sen nasıl insanlarla savaşırın?" dedi. Hz. Ebu Bekir: "Allah'a (c.c.) yemin olsun ki; namazla zekâtın arasını ayıranlarla savaşacağım. Zira zekât, malın hakkıdır. Vallahi! Resûlullah'a (s.a.v.) vermekte oldukları bir oğlağı vermekten vazgeçseler, onu almak için onlarla savaşacağım." dedi. Hz. Ömer sonradan demiştir ki: "Allah'a (c.c.) yemin ederim, anladım ki; Hz. Ebu Bekir'in bu görüşü, Allah'ın (c.c.) savaş meselesinde ona ilhamından başka bir şey değildi. İyice anladım ki, bu karar hakmış."³⁰ Görüldüğü gibi Hz. Ömer ilk önce Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasının sünnete muhalif olduğunu düşündüğü için ona karşı çıkmış, ancak daha sonra böyle olmadığını anlayarak onun yaptığını onaylamıştır.

Konuyla ilgili en güzel örneklerden biri de hiç şüphesiz, daha önce zikredilen Hz. Ömer'in terâvih namazında cemaati tek bir imamın arkasına topladıktan sonra "Bu ne güzel bid'attır." sözüdür. Hz. Ömer'in bu uygulamasına diğer sahâbe de olumlu yaklaşmıştır. Hz. Peygamber'in döneminde olmadığı için böyle bir uygulamaya karşı gelmemişlerdir.

Bir başka örnek de Hz. Osman'ın mescidi nebevîyi genişletmek ve onarmak istediğinde sahâbeyle arasında geçen olaydır. Mahmûd b. Lebîd (v. 97/715) hâdiseyi şöyle anlatıyor: Osman b. Affân mescidi yeniden inşa etmeyi

²⁹ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 20; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kurân", 23.

³⁰ Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "İmân", 32; Muvatta "Zekât", 30.

isteyince insanlar bunu kerih görüp orijinal halinde kalmasını istediler. Bunu öğrenen Hz. Osman; çok konuştunuz, Resûlullah'ı (s.a.v.) işittim, şöyle buyurdular: "Her kim Allah'ın (c.c.) rızasını kazanmak için bir mescid bina ederse Allah da (c.c.) onun için cennette bir ev bina eder." diyerek karşılık verdi.³¹

Konuyla ilgili başka bir örnek de Hz. Ali'nin bayram namazından önce veya sonra nafil namaz kılmakla ilgili söylediği sözdür. Velîd b. Serî' (v. ?) şöyle anlatıyor: Bayram günü müminlerin emîri Ali b. Ebî Talib ile birlikte namaza çıktık. Etrafindakilerden bir grup O'na, bayram namazından önce veya sonra nafil namaz kılmanın hükmünü sordular. Fakat O cevap vermedi. Biraz sonra başka bir grup sordu, yine cevap vermedi. Namazı kıldırdı, hutbeyi okudu. Hutbeden inip bineğine bindiğinde yine sordular. Bunun üzerine şöyle cevap verdi: "Ne yapabilirim? Bana sünnetten sordunuz. Hz. Peygamber ne namazdan önce ne de sonra nafil namaz kılmıştır. İsteyen kılsın, isteyen kılmasın. Namaz kılan insanları men etmemi mi bekliyorsunuz? O durumda namaz kıldığında bir kulu men eden kişi (Ebû Cehil) gibi olurum."³²

H. Ali'nin bu soruya verdiği cevap dikkate şâyandır. Zira bu cevap, sahâbenin Hz. Peygamber döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan işlere karşı temkinli davrandıklarını, dolayısıyla o işi hemen bid'at olarak nitelemediklerini göstermektedir.

Yukarıda sahâbenin onayından geçen bazı uygulamalar, ilgili rivayetlerden yola çıkılarak incelendi. Şimdi de sahâbenin onayını alamayan, sonradan ihdas edilen bazı işler yine ilgili rivayetler üzerinden ele alınıp aşağıda incelenecektir.

2. 2. Sahâbenin İhdas Edilen Bazı İşleri Reddetmesi

Sahâbe Hz. Peygamber döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan bazı işleri, dinin özüne ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif oldukları kanaatine vardıkları için reddetmişlerdir. Sahâbe bazen, yukarıda 'Sahâbe Sözlerinde Bid'at' başlığı altında zikredilen rivayetlerin bir kısmında olduğu gibi sonradan ortaya çıkartılan bir iş için "Bid'attır." diyerek o işi reddetmişler, bazen de bu sözcüğü kullanmadan farklı bir ifade ile reddetmişlerdir. Bid'at kelimesini kullanarak reddettikleri uygulamalarla ilgili rivayetler daha önce incelendiği için bu başlık altında sadece bid'at kelimesini kullanmadan reddettikleri bazı uygulamalar, birkaç rivayetten yola çıkılarak ele alınacaktır.

Kays b. Ebî Hâzim (v. 84/703) şöyle anlatıyor: Hz. Ebu Bekir, Ahmas kabilesinden hacc yapmaya niyet ettiği için konuşmamayı adayan Zeynep adında bir kadının yanına girdi. Ne oldu buna? Niye konuşmuyor?, dedi. Konuşmadan

³¹ Buhârî, "Salât", 65; Müslim, "el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-salât", 24; Ebû Avâne Yakub b. İshak b. İbrahim en-Neysâbûrî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1419/1998, c.1, s.326.

³² Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3: 276. Heysemî, rivayetle ilgili şunu söylemiştir: "Bezzâr bu hadisin, tek senedinin olduğunu zikretmiştir. Benim de senedinde tanımadığım râvi vardır." Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, 2: 438.

hacc yapmaya niyet ettiği için konuşmuyor, dediler. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, O'na; "Konuş, bu helal değildir. Bu ancak Câhiliye amellerindedir." dedi.³³

Hz. Ebû Bekir, bu olayda Hz. Peygamber'in güneşin altında oturmadan ayakta durmayı, gölgelenmemeyi ve konuşmamayı adayan Ebû İsrâîl'e karşı sergilediği tepkinin benzerini sergilemiş, hacc yolculuğunda konuşmamayı adayan kadının bu yaptığının, Hz. Peygamber'in sünnetine uymayıp bilakis Câhiliye âdeti olduğunu söyleyerek reddetmiştir.

Ebû Saîd el-Hudrî'nin, Emevîler döneminde Medine valisi olan Mervan'ın bayram hutbesini namazdan önce okumasına karşı sergilediği tutum da konuyla ilgili güzel bir örnektir. Kendisi bu olayı şöyle anlatıyor: "Resûlullah (s.a.v.) Ramazan ve Kurban bayramlarında namazgâha çıkar, ilk önce namazı kıldırır, saflarda oturan insanlara karşı dönüp hutbeyi okurdu. Birtakım öğütlerde bulunur, bir yere göndermek istediği kişileri gönderir, vereceği emirleri verirdi, ondan sonra yerinden ayrılırdı. Bayram namazları bu şekilde kılınmaya devam etti. Ta ki Ramazan veya Kurban bayramında bir gün Medine valisi olan Mervan'la birlikte namaz için yola çıktık. Namazgâha geldiğimizde Kesîr b. Salt'ın yaptığı minber oraya yerleştirilmişti. Namazdan önce Mervan minbere çıkmak isteyince elbisesinden tutup çekerek namazdan önce hutbe okumasına engel olmaya çalıştım. Fakat o, elbisesini kuvvetlice çekip minbere çıktı ve namazdan önce hutbe okudu. Ben ona; Vallahi! Değiştirdiniz, deyince O; Ey Ebâ Saîd senin bildiğin gitti, dedi. Bu sefer ben; Vallahi! Benim bildiğim bilmediğimden daha hayırlıdır, dedim. O da; insanlar, bizim için namazdan sonra oturmuyorlar, onun için namazdan önce hutbe okudum, diyerek karşılık verdi."³⁴

Bu rivayette de görüldüğü üzere sahâbe sonradan ortaya çıkartılıp Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif olduğuna kanaat getirdikleri işleri reddetmişlerdir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif olmayan uygulamaları ise kabul etmişlerdir.

Sonuç

Araştırma neticesinde denilebilir ki; Hz. Peygamber, kendisi söylemediği veya yapmadığı halde zamanında yaşayan müminler tarafından ihdas edilen birtakım işleri, ibadetleri ve uygulamaları günümüzde ve geçmişte bazı insanların yaptığı gibi ne toptancı bir yaklaşımla reddetmiş ne de tümünü rastgele alelâde bir şekilde kabul etmiştir. Bilakis kendisine Allah (c.c.) tarafından verilen öğretilerle bağdaşanları dînin ve sünnetinin kapsam alanı içerisinde değerlendirmiş ve onaylamıştır. O öğretilerle ters düşenleri ise sünnetine muhalif bid'atlar olarak bu kapsam alanının dışına koymuş ve ümmetine onlardan uzak durmalarını emretmiştir.

Tüm bu rivayetlerden ve benzerlerinden şu ortaya çıkmaktadır: Sahâbe Hz. Peygamber'in "Her ihdas edilen şey bid'attır. Her bid'at da dalâlettir." sözünü

³³ Buhârî, "Menâkıb", 26; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3: 67; Darîmî, "Mukaddime", 23,

³⁴ Buhârî, "İdeyn", 5; Müslim, "İdeyn", 9; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3: 284; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1992, c.3, s. 280.

mutlak olarak anlayıp ondan sonra ortaya çıkan her şeyi reddetmemişlerdir. Bilakis Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olanları onaylamışlar, uygun olmayanları ise reddetmişlerdir.

Kaynakça

Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

....., *el-İlelü ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasıyyü'llah b. Muhammed Abbas, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1992.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Abdullâh Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-mehâsin, Kahire 1966.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.

Ebû Avâne, Yakub b. İshak b. İbrahim en-Neysâbü'rî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1419/1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ el-Mevsılî et-Temîmî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's-sekâfeti'l-arabiyye, Dımaşk 1412.

Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1990.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, tahk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru't-tâc, Beyrut 1989.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-selefiyye, Kahire 1407.

....., *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-râfiyyi'l-kebîr*, (Dâru'l-ma'rife, t.y.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1414/19937.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Nisâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, tahk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrut 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-arab*, Dâru sâdir, Beyrut 1414.

Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Himyerî, *el-Muvattâ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Suyutî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Leâliü'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut t.y.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, tahk. Mahmud et-Tahhân, Mektebetü'l-maârif, Riyad 1985.

....., *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk. Ali Şeyrî, Beyrut 1994.

MÜTEKADDİMUN EŞ'ARİLERİN ŞİİLİK ELEŞTİRİLERİ (BÂKİLLÂNÎ ÖRNEĞİ)*

Cemil HAKYEMEZ**

Betül YURTALAN***

Öz

Şiîlerle Şiî olmayanlar arasında ilk dönemlerden itibaren başta imamet bahsi olmak üzere ilmi konular tartışılmış ve karşılıklı eleştiriler yöneltilmiştir. Şiîlerle imamet bahsi üzerinden ilk tartışmaları Mu'tezilîler yapmıştır. Her ne kadar sonraki süreçte Hanbelîler Şiîlerin şiddetli bir muhalifi olarak karşımıza çıkmışlarsa da, eleştiriler ilmi anlamda daha ziyade Eş'arî âlimler tarafından sürdürülmüştür. Eş'arî gelenekten Şiîlik eleştirisiyle öne çıkan isimlerden birisi Bâkîllânî'dir. O hem Bâtınîlere karşı müstakil bir eser yazarak eleştiride bulunmuş hem de diğer eserlerinde İmamiyye'yi eleştirmiştir. Dolayısıyla bu şekilde Şiâ'nın iki güçlü kolunu da muhatap olarak karşısına almıştır. Bunun sebebi, onun, İmamîlerin daha rahat hareket edebildikleri ve bunun yanı sıra Fâtımîlerin ve Karmatîlerin farklı bölgelerde etkili olduğu bir dönemde yaşamış olmasıdır. Bâkîllânî, Bâtınîlik reddiyesinde tevil anlayışları üzerine yoğunlaşırken İmamiyye'yi imamet bahsi üzerinden eleştirmiştir. O, imametle ilgili eleştirilerde temelde Mu'tezilî geleneği takip etmişse de meseleyi detaylı bir biçimde ele almış ve kendi delillerini ortaya koymuştur. Bâtınîlik eleştirisi ise, günümüze ulaşan ilk tam reddiye olması dolayısıyla oldukça önemlidir. Onun Bâtınîlere yaklaşımı kendisinden sonraki âlimler için de belirleyici olmuştur. Bâkîllânî'nin iki mezhebe yönelik eleştirinde de, kendisinden sonraki Eş'arî âlimler üzerinde hem yöntem hem de delillendirme yönünden etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bâkîllânî, Şiâ, Ehl-i Sünnet, Reddiye, İmamet, Bâtınîlik

THE SHI'ITE CRITICIZES OF MUTAQADDİMÜN ASH'ARITES (THE EXAMPLE OF BÂQİLLÂNİ)

Abstract

Shi'i and non-Shi'i scholars discussed scientific topics, especially about imamate and they criticized each other since the first period. Mu'tezilîte scholars made the first discussions on the imamate debate with Shi'ite scholars. Although in the next process, Hanbalites emerged as a violent opponent of Shi'ites, the criticism

Atf: Hakyemez, Cemil; Yurtalan, Betül (2018), "Mütekaddimun Eş'arîlerin Şiîlik Eleştirileri (Bâkîllânî Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss. 57/72.

*Bu makale Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 04-06 Mayıs 2018 tarihleri arasında düzenlenen V. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Eş'arîlik Sempozyumunda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

**Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, (cemilhakyemez@hitit.edu.tr), orcid.org/0000-0002-0525-1293.

*** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, (betulyurtalan@hitit.edu.tr), orcid.org/0000-0003-3594-8427.

in the scientific area was maintained by the Ash'arite scholars. One of the prominent names in the Ash'arite tradition criticizing Shi'ism is Bâkılânî. He criticized Bâtînîyya by writing an independent book and he also criticized Imamiyya by parts in his other books. Because he lived in a time when the Imamate people could move more comfortable, as well as when the Fatimids and Qarmatis were influential in different regions. While Bâkılânî concentrated on the understanding of the ta'wil in the rejection of Bâtînîyya, criticized Imamiyya over the imamate debate. Although he followed the tradition of Mu'tazila in the criticism of the imamate, he dealt with the matter in detail and revealed his own evidence. His criticism of the Bâtînîyya is very important because it is the first complete refutation that has reached the day. His approach to the Bâtînîyya has also been decisive for the scholars who were after him. It is understood that Bâkılânî's criticism of the two sects had an influence both by method and evidence on his subsequent Ash'arite scholars.

Keywords: Bâkılânî, Shia, Ahl-i Sunna, Refutation, Imamate, Bâtînîyya

İlk İmamet Eleştirileri

İlk dönemde Şiilik eleştirileri daha ziyade imamet bahsi üzerinden yapılmıştır. Erken dönem kaynaklarına göre Şîa'yla ilk imamet tartışması yapanların başında Mu'tezilîler gelmektedir. Hayyât'ın (300/913 [?]) bildirdiğine göre, Mutezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın (227/841) takipçilerinden Ali el-Usvarî (240/854), Harun Reşid'in (193/809) veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin (190/805) düzenlediği ilim meclislerinde Ali b. Mîsem et-Temmâr'la (183/799'dan sonra) imamet konusunda tartışmalar yapmıştır.¹ Ardından Sümame b. Eşres (213/828) gibi Mu'tezilîler de, Halife Me'mun'un huzurunda Ali b. Mîsem gibi Şîi kelimcilerle bu ilmî münazaralara devam etmişlerdir.² Söz konusu tartışmalarda isimleri öne çıkan Câhız (255/869) gibi diğer Mu'tezilî âlimler de bulunmaktaydı. Hayyât, Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931), Ebû Ali El-Cubbâî (303/916) ve Ebû Haşim el-Cubbâî (321/933) gibi sonraki nesil Mu'tezilî kelimciler de, aralarında İbn Memluk el-İsbahanî, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî'nin bulunduğu çağdaşları Şîi kelimcilerle, söz konusu tartışmaların benzerlerini devam ettirdiler. İlk nesil kelâmcıların kısa ve özlü değerlendirmelerini incelikle ele alarak, başta Şîa olmak üzere diğer düşünce ekollerinin savunduğu fikirleri esaslı bir şekilde reddetme gayretine giriştiler. Onların oluşturmuş olduğu reddiye literatürü, daha sonra 4/10. yüzyılda öne çıkan Kadı Abdulcebbar (415/1025) gibi Mu'tezilî ve Bâkılânî (403/1013) gibi Eş'arî kelimciler tarafından takip edilerek, günümüze kadar gelen Şîi imamet eleştirilerinin modelini oluşturdu.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi, aslında Şîa'ya yönelik imamet eleştirilerinin temelinde Mu'tezile yer almaktadır. Bundan dolayı Bâkılânî'nin

¹ Bkz. el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ale'r-Ravendiyyi'l-Mulhid*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 75.

² Bkz. et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearif, Kahire ts., c. VIII, s. 577.

imamet yaklaşımı, bazı Mu'tezilî alimlerin görüşleriyle büyük oranda örtüşmektedir.

Bilindiği üzere imamet bahsi Mu'tezilî gelenekte "efdalın imametini savunma" ve "mevdu'lün imametini meşru görme" şeklinde iki farklı görüşle temsil edilmektedir. Bu gelenek içerisinde imamet anlayışıyla dikkat çeken en önemli isimlerden birisi Câhız olmuştur. İlk dört halifenin hilafete geliş sırasının fazilet sırası olarak kabulünün benimsenmesinde Câhız'ın *Kitabu'l-Osmâniyye* isimli eserinin önemli etkisi olmuştur. Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'ye olan üstünlüğü ve Hz. Ömer ile Hz. Osman'ın hilafetlerinin meşruluğu, hem Müslüman çoğunluk hem de dönemin Abbasi hilafeti nezdinde bu şekilde ayrıntılı olarak tescillenmiştir.³ *Osmâniyye*'de ifade edilenler şöyle özetlenebilir; Hz. Ebu Bekir, kendisiyle ilgili naslar da dikkate alındığında âlim, cömertlik, olgunluk, zühd, fazilet, vefakârlık, cefakarlık, cesaret, güvenilirlik, İslam'a hizmet, Müslümanlık vb. özellikler bakımından Hz. Ali'den üstündür. Bundan dolayı da onun ilk halife olması gayet meşrudur. O aynı zamanda Müslümanların icmaı ve seçimiyle halife olmuştur.

Câhız'ın, hilafet meselesiyle ilgili üzerinde durmuş olduğu temel hususlar şu şekildedir:

1-İmam olacak kişinin Müslümanlar arasında en faziletli kişi olması gerekir.

2-Kureyşli olmak veya Hz. Peygamber'in akrabası olmak şart değildir; fakat imamda bazı özelliklerin bulunması gerekir.

3-Hz. Peygamber'in halifesinin kim olacağıyla ilgili Kur'an'ı-Kerim'de bir nas bulunmamaktadır.

4-Hz. Peygamber, kendi yerine bir halife tayin etmemiştir.

5-İmamın belirlenmesi seçimlidir; nas ve tayin söz konusu değildir.

6-Her dönemde bir imamın bulunması şarttır.⁴

Câhız'ın, Hz. Ali'nin imametiyle ilgili görüşleri bu şekilde olmakla birlikte onun kişiliğiyle ilgili kanaatlerinin oldukça müspet olduğunu belirtmek gerekir. Câhız burada Hz. Ali'ye değil, onun taraftarlarına cevaplar vermektedir. Hz. Ali ile ilgili Şii rivayetleri de ayrıntılı olarak ele alıp, Hz. Ebu Bekir ile ilgili rivayetlerle mukayese etmekte ve bu konuda Hz. Ebu Bekir'in daha üstün olduğu kanaatine varmaktadır. Benzer yaklaşımı daha sonraları Bâkîllânî'de de görmekteyiz.

Câhız, imamet ve hilafet meselesine getirmiş olduğu yeni yorumlarıyla, mensubu olduğu Basra Mu'tezilesini biraz daha merkeze yaklaştırmıştır. Cubbaîler ve sonraki diğer Basra Mu'tezilesi mensubu kelamcılar, Şiiğe yönelik eleştirileriyle bu yaklaşma sürecini tamamlamışlardır. Özellikle, birlikte hareket

³ Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, 1983, c. XXVI, s. 685.

⁴ Hizmetli, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", s. 686.

ettikleri Sünnîlerin “imamette Kureyşli olma” şartını benimseyerek bu ortaklığı pekiştirdikleri görülmektedir. Kureyşli olmanın imametin şartı olarak ileri sürülmesi, ilerleyen süreçte Mu'tezilî Kadî Abdulcebbar tarafından da benimsenmiştir.⁵

Bâkılânî'nin Şîlik Eleştirisi

Bâkılânî'nin içerisinde yaşadığı IV/X. yüzyıl, “İslam'ın altın çağı” olarak kabul edilen, Müslümanların fikrîsel anlamda güçlü olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem aynı zamanda mezhebi çatışmaların üst düzeyde yaşandığı bir zaman dilimidir. 2/8. asırdan itibaren varlığını sürdüren Abbasi hilafetinin yanı sıra, genel kanaate göre Şîî olarak kabul edilen Büveyhîler ile İsmailî Fâtımîlerin ortaya çıkışı; Büveyhîlerin Bağdat'ta Abbasi Hilafeti üzerinde ciddi bir güç elde ederken Fâtımîlerin de sınırlarını Hicaz'ı kapsayacak şekilde genişletmeleri, bu dönemde Şîîlerle Sünnîler arasında ciddi bir siyasi mücadelenin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bağdat'ta Şîîlerin Büveyhîlerden güç alarak çok daha rahat hareket edebilir hale gelmeleri ve Gadir-i Hum bayramı, Aşure matemi gibi ritüellerini rahatça uygulayabilmeleri, Şîîlerle Sünnîlerin burada fiziksel mücadelesini artırmıştır.

Fâtımî halifesi Muiz Lidinillah (365/975) ve ardından Aziz Billah (386/996), Fâtımî İsmaililiğinin sistemleşmesi için çaba sarf etmişlerdir. Mısır'ın fethinin ardından Kahire'de kurulan el-Ezher'in 365/975'te faaliyete geçirilmesi, 378/998'de ise düzenli derslere başlanması, ardından Halife Hâkim Biemrillah'ın (411/1021) çabalarıyla 395/1005'te Daru'l Hikme'nin kurulmasıyla birlikte Fâtımîler ilmi anlamda bir atılım sağlamıştır. Sünnî âlimlerin İsmaililiğin etkisini kırma ihtiyaçlarıyla birlikte, mücadele ilmi alana da taşınmıştır. Şîa'ya karşı yazılan reddiyeler ve Sünnî kimliği vurgulayan eserlerin yazılışı bunu ortaya koymaktadır. Bâkılânî de bu süreçte öne çıkan isimlerden biri olmuştur.

330 (941-42) civarı doğduğu tahmin edilen Bâkılânî, Eş'arîyye'nin sistemleşmesi ve geniş çevrelere yayılmasında etkili isimlerden birisi olarak kabul edilmektedir. Basra ve Bağdat'ta eğitim alan, ardından Basra'da dersler veren Bâkılânî, Büveyhî hükümdarı Adududdevle (372/983) tarafından çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışma meclislerine Ehl-i Sünnet temsilcisi olarak katılmak üzere Şiraz'a davet edilmiş ve burada Mu'tezilî, Şîî ve Şafîî âlimlerle çeşitli meseleler üzerine tartışmıştır. Bu meclislerde gerçekleştirilen tartışmalardaki başarısı dolayısıyla, kendisi Şîî olmasına rağmen Adududdevle, Bâkılânî'yi oğlunu yetiştirmesi için görevlendirmiştir. Bâkılânî, *Kitabu't-Temhid* adlı eserini de bu dönemde kaleme almış ve Adududdevle'ye ithaf etmiştir.⁶ Dolayısıyla onun, eserini, Adududdevle'nin vefat tarihi olan 372/983'ten önce ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

⁵ Aydın, Osman, “Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbar'ın İmâmet Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sayı: 1, s. 116.

⁶ Gölcük, Şerafeddin, “Bâkılânî”, *DİA*, IV/532.

İmâmiyye

Bâkılânî'nin, tartışma meclislerinde İmamiyye Şîasından Şeyh Müfid ile (413/1022) farklı konularda münazaralar gerçekleştirdiği zikredilmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı Şeyh Müfid tarafından *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)* adlı risalede aktarılmış ve günümüze ulaşmıştır.⁷ Risalede tartışma şu şekilde yer almaktadır:

Bâkılânî bana şöyle sordu: Bize seleflerinle (Emirülmüminin) ilgili nas konusundan bahset, az mı yoksa çok muydu? Az dersiniz size şöyle denir: Yalan konusunda ittifak ettiğinizi inkâr etmiyorsunuz. Çünkü az delil üzerine yalan uydurmak mümkündür. Şayet delil çoktur dersiniz size denir ki: Emirul Mü'minin'in durumu nedir? Düşmanlarıyla savaşmadı. Şayet taraftarları olsaydı savaşır diye iddia ediyorsunuz.

Cevap, Allah doğrunun yanındadır: Ona denir ki: Elhamdülillah selefimiz hakkında çok nas vardır. Onların yalan uydurması caiz değildir. Fakat her iyi haber nakleden kimsenin cihad için uygun olduğu söylenemez. Zira haberi nakleden emin, güvenilir ve büyük bir âlim, iyi kılıç kuşanma konusunda aynı meziyetlere sahip olamaz. Ayrıca cihad kişilerin çokluğu üzerine bina edilmez; bu bir maslahat gereğidir. Görmüyor musun Hz. Peygamber 313 taraftarıyla (Bedir'de) savaşmasına rağmen, 3600 taraftarı olduğu halde Hudeybiye'de savaşmadı. Cihad sayıya göre değil maslahata göre belirlenir.

Soran dedi ki: Oturarak (savaşmadan) hakkı alınan bir şeyin maslahat olan yönünü bize göster ki biz de bu ifade ettiklerinizin doğruluğunu bilelim.

Ona denir: İlk olarak, bu ifade ettiğin şey bizim için gerekli değildir. Çünkü imam hatalardan masumdur. Onun oturması ya da kalkmasına itiraz edilmez. Bilakis onların oturmasında dini ve dünyevi maslahat olduğu zaten bilinir.

Sonra bazı maslahat yönleri ortaya çıktı. Onların bir kısmı şöyle oluyordu: O bildi ki muhaliflerden bir kısmı bir müddet sonra hakka döner. Bu nedenle savaşı terki maslahattır. Ayrıca bildi ki, onların ortaya çıkışı mü'min olarak olacaktır. Bu nedenle katledilmeleri caiz değildir. Bu şekilde savaşı terk etmesi maslahat gereği olmuştur.

Ayrıca (savaşı terki) nesli ve taraftarları için bir şefkattir çünkü onlar yok edilebilir ve dinin aslı olan imamet kesintiye uğrayabilirdi. Bu bilinen bir kelimedir, ehl-i adl ve mütekellimler bunu bilir ve bu dinin usulündendir. Görmüyor musun ki eğer Nuh aleyhisselamın kavminin suda boğulması, Salih aleyhisselamın kavminin deve yüzünden helakı, Hüseyin aleyhisselamın, ki o Allah katında Salih'in dişi devesinden daha mühimdir, katilinin hayatta kalması sorulursa, bunların, ifade ettiğimiz

⁷ Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)*, tahk.: Muhammed Rıza el-Ensari, 1993.

maslahatın dışında cevapları yoktur. Baki kalanlardan kimin yaşayacağını Allah bilir.⁸

Bâkılânî'nin Şiilik eleştirisini kendi eserlerinden yola çıkarak da tespit etmek mümkündür. Bâkılânî *Temhid*'in imamet bahsinde daha önce *Menâkıbü'l-aimme* adlı kitabına giriş niteliğinde bir risâle yazdığını, risâleyi bazı ilâve ve çıkarmalarla bu eserine naklettiğini belirtir.⁹ Onun bu kısımda, meseleleri ele alırken Şîa'yı tenkid konusunu merkezde tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu noktada imamın Kureyşlilik şartı, Hz. Ebu Bekir'in imametinin sahîh oluşu, ilk dört halifenin imametinin geçerli oluşu ve her birinin faziletliliği, imamet nass ile değil seçimle belirlenişi gibi konular üzerinde durmuştur. Bu hususların hepsinde Şîa'nın iddialarının aksi görüş belirtmiş olmaktadır.

İmanın birtakım ictimai görevleri yerine getirmek üzere varlığının gerekli olduğunu düşünen¹⁰ Bâkılânî'nin halifelikle ilgili görüşlerini biraz açmak gerekmektedir. İmanın Kureyşliliğini kabul eden Bâkılânî, bunu delillendirmek için hadisleri kullanmıştır.¹¹ En temel delillerinden birisi de, Hz. Ebu Bekir Sakife'de seçilirken bu rivayetin dile getirilmiş olması ve ashabın bu rivayete itaat etmiş olmasıdır. Bâkılânî'ye göre, bu rivayet doğru olmasaydı ashab yalan üzerine birleşmiş olurdu ki bu da mümkün değildir.¹² Kureyşlilik şartını belirtmesinin yanı sıra onun Haşimoğullarından olmasının gerekmediğini ifade etmesi ise dikkat çeken bir husustur. Bâkılânî, imamda aranan vasıfları belirtmekle birlikte aranmayanlara da dikkat çekmiştir ki bunlar arasında imamın masum olması ve gaybı bilmesi gibi hususlar vardır.¹³ Bilindiği üzere imamın masum olması Şîa'nın imamlara yüklediği vasıflardandır ve Bâkılânî buna karşı çıkmıştır.

Bâkılânî'nin üzerinde durduğu hususlardan birisi de, Hz. Ebu Bekir'in imamete layık olup olmadığıyla ilgili tartışmalardır. Şîa ile Ehl-i Sünnet'in en temel ayrışma noktalarından birinin, ilk üç halifeye bakış olduğu bilinmektedir. Şîa, Zeydiyye hariç tutulursa, ilk üç halifenin hilafetini kabul etmez. Bu nedenle Sünnî âlimlerin imamet ve hilafet meselesini ele alırken üzerinde durdukları en temel meselelerden birisi de, öncelikli olarak Hz. Ebu Bekir'in sonrasında da diğer iki halifenin hilafete layık olduklarını temellendirmektir. Bâkılânî de, Hz. Ebu Bekir'in ümmetin en faziletli taraflarından seçilmiş olmasını ve imamet için gerekli tüm özelliklere fazlasıyla sahip olmasını vurgulayarak onun hilafetinin sahîhliğini temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴ Ardından Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin imametlerinin sahîhliğini detaylı bir biçimde ele almıştır. Onlar hakkındaki olumsuz görüşlere cevaplar vermiştir.¹⁵

⁸ Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)*, s. 21-26.

⁹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitabu Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, tahk.: İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübî's-sakafiye, Beyrut, 1993, s. 431-432.

¹⁰ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 477

¹¹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 471.

¹² Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 473-474.

¹³ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 471, 476-477.

¹⁴ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 480-496.

¹⁵ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 496-558.

Sünni kesimde Hz. Ebu Bekir'in bu şekilde savunulmasına karşılık Şii İmamî mütekellim Şeyh Müfid de, bir taraftan İmamiyye imamet nazariyesini ele aldığı kitaplarında, fazilet vb. nedenlerden dolayı Hz. Ali'nin en üstün olduğunu iddia ederken, diğer taraftan Mu'tezilî ve Sünnî hilafet teorisinin merkezinde yer alan Hz. Ebu Bekir'in hilafeti meselesine daha çok ağırlık vermiş ve onunla ilgili ileri sürülen delilleri çürütmeye çalışmıştır.¹⁶

İmametın "Lütuf" olarak görülmesi meselesi de özellikle Şii kelimcilerle gündeme gelmiş bir meseledir. Ahbarî geleneğin temsilcilerinden ne Kuleynî (329/941) ne de Şeyh Sadûk (381/991) bu konuyla ilgili herhangi bir ifade kullanmamıştır. Ancak Usulî düşüncenin öne çıkmaya başlamasından itibaren Şeyh Müfid (413/1022) ve Şerif el-Murtaza (436/1044) gibi İmamî kelimciler tarafından imametın izahında önemli prensiplerden biri olarak kullanılmaya başlamıştır. Bâkılânî ve Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar gibi mütekellimler ise bunun tersini ispata çalışmıştır.

Bâkılânî'nin Şîa'nın imametle ilgili iddialarını çürütmek için üzerinde durduğu en önemli noktalardan birisi de, imamın tayini meselesidir. Ona göre ümmet, imametın nas ve seçim olmak üzere iki yoldan başka bir yolla gerçekleşmeyeceği konusunda ittifak etmektedir. Bu durumda bunlardan birinin yanlış olduğunun ispatı diğerinin doğruluğunun delili olmaktadır. Bu nedenle Bâkılânî, imametın nas ile gerçekleşmediğini delilleriyle zikrederek tayinin seçimle olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷ Konuyu haberlerin sahilliği ve ilim ifade edip etmemesi yönünden ele alan Bâkılânî, haberi; vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere üçe ayırmış ve imametle ilgili haberleri mümkün kategorisinde değerlendirmiştir. Bu durumda bu haberlerin doğru ya da yanlış olduklarının tespiti gerekmektedir. Eğer her iki durum için de delil yoksa burada durulur.¹⁸ Haberlerin ilmi değerinin olup olmayışını ise tevatür ve ahad üzerinden değerlendirmektedir. Bâkılânî'ye göre tevatür zaruri ve kesin bilgi gerektirirken ahad haber kesin bilgi gerektirmez ve ameli konularda kullanılır.¹⁹ Ona göre, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra itaat edilmesi farz olan bir imam tayin ettiği gibi ümmet için çok önemli olan bir meseleye dair tevatür söz konusu değildir. Bu noktada ümmetin büyük bir kısmının yanı sıra Zeydiyye ve Bağdat Mu'tezilesinin de Hz. Ali'nin imamlığına dair nas olduğunu inkâr etmelerini delil olarak göstermektedir.²⁰ Bu durumda imametle ilgili Şîa'nın iddiaları ahad haber olmaktadır ki bu Bâkılânî'ye göre zaruri bilgi ifade etmez. Bâkılânî, Hz. Ebu Bekir'in halife olduğu süreçte "İmamlar Kureyştendir" hadisi gündeme gelirken imametın tayin edildiğine dair bir nassın gündeme gelmediğini delil göstererek bu haberin ahad dahi olamayacağını ifade etmiştir. Yine ilk dönem Müslümanlarının Hz. Ebu Bekir'e itaatteki icmalarını da bu habere zıt bir uygulama olarak delil

¹⁶ Bulut, Halil İbrahim, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir 2009, s. 106.

¹⁷ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 442 vd.

¹⁸ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 434-436.

¹⁹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 441-442.

²⁰ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 443-444.

göstermektedir. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre Şîa'nın bu iddiası gerekli şartları taşımadığı için kendisiyle amel edilecek bir ahad haber olarak dahi kabul edilemez. Böylece Bâkılânî nezdinde Şîa'nın imametın nas yoluyla belirlendiği görüşleri batıl duruma düşmektedir.²¹

Bâkılânî, Şîa'nın Hz. Ali'nin imametına dair delil olarak kullandığı birtakım rivayetleri de detaylı bir şekilde değerlendirmek suretiyle onların görüşlerinin yanlışlığını ispata çalışmıştır. Ele aldığı rivayetlerden biri, Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" ifadesidir. Bâkılânî bu rivayeti ele alırken "Mevla" kelimesinin farklı anlamlara gelebileceğini ve rivayetin Şîilerin yorumladığı gibi imamete delil olamayacağı üzerinde durmaktadır.²² Bâkılânî bunun dışındaki rivayetleri de değerlendirerek hiçbirinin Hz. Ali'nin imametına işaret etmediğini ortaya koymuştur.²³ Bunun yanı sıra Bâkılânî, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in imametına delil olarak kullanılan rivayetlerin de bulunduğunu belirtmekte ve Şîilere neden bunları delil olarak almadıklarını sormaktadır. Kanaatimizce burada Bâkılânî'nin vurgulamak istediği ahad haberlerle hareket edilecekse bunun Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in imameti için de yapılabileceğidir.

İmamiyye Şîa'sının imamet inancı açısından belki de dönemin en önemli meselesi olan "gaybet" konusuna gelince; bu konuya Bâkılânî tarafından fazla yer verilmemiş olduğu görülmektedir. Bu durum, onun Şîa'nın iç meseleleri hakkında fazla bilgisi olmadığı intibai oluşturmaktadır. Ancak Bâkılânî'nin eserini 372/983 öncesinde, henüz Usuli Şîi alimler gaybet inancını sistemleştirmemişken yazmış olmasının etkisini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Onun kitabını yazdığı bu dönemde Şeyh Müfid'in bu konudaki düşünceleri muhtemelen kayda geçmemişti. Bu nedenle Bâkılânî, daha ziyade, Câhız ve diğer Mu'tezilîlerin önceden beri süre gelen klasik eleştirilerini sürdürmüş gözükmektedir.

Bâkılânî'nin imamet konusundaki görüşlerin hemen tamamında Eş'arî'nin takipçisi olduğu görülmektedir. Sıkı bir Ehl-i Sünnet ve Eş'arî savunucusu olan Bâkılânî'nin şahsına bu nedenle "el-Eş'arî" lakabı verilmiştir.²⁴ Farklılaştıkları tek husus daha faziletli bulunurken ondan daha az faziletli olanın imam seçilip seçilemeyeceğidir. Eş'arî, daha az faziletlinin imam seçilemeyeceği kanaatindeyken; Bâkılânî şartlar gerektirdiğinde seçilebileceğini savunmaktadır.²⁵ Ancak Bâkılânî bu konulara Eş'arî'ye kıyasla oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Bâkılânî'nin döneminde yaşanan siyasi gelişmelerin bu durumda etkili olduğu anlaşılmaktadır.

İsmâiliyye/Bâtınîlik

²¹ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 444-447.

²² Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 451-456.

²³ Bâkılânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, s. 456-463.

²⁴ Eşit, Davut, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, c. II, s. 606.

²⁵ Nas, Abdülhakim, *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmamet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 101.

Bâkılânî'nin Bâtınîlere karşı *Keşfü'l-esrar ve hetkü'l-estar fi'r-red ale'l-Bâtıniyye* adıyla müstakil bir eser yazdığı bilinmektedir. Bu eserin, bu alanda kapsamlı bir şekilde yazılan ilk eserlerden olduğu tahmin edilmektedir.²⁶ Bundan önce yazıldığı rivayet edilen tek eser, İbn Rizam'ın *en-Nakz ale'l-Bâtıniyye* adlı çalışmasıdır.²⁷ Bâkılânî'nin bu eserinin günümüze ulaşmadığı düşünülmekteydi. Ancak, son yıllarda, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde *er-Red ale'l Ehva* adı altında Belhî'ye ait olarak kayıtlı eserin aslında Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ı olduğu tespit edilmiştir. Bu nüsha üzerine Arap dünyasında iki yüksek lisans çalışması yapılmış ve eser incelendiği gibi tahkik de edilmiştir.²⁸ Biz de söz konusu tahkik vesilesiyle esere ulaşma imkânı elde ettik.²⁹ Bu gelişmeyle birlikte Bâkılânî'nin bu eseri, günümüze ulaşan ilk müstakil Bâtıniyye reddiyesi olma özelliğini kazanmaktadır. Bâtınîlerin güçlü olduğu bir dönemde yaşamış ve dönemin olaylarına şahitlik etmiş olması da onun reddiyesini birincil kaynak yapmaktadır.

Bâkılânî'nin eserinde Bâtınîlerin fikirlerine dair verdiği nakillerden onun bu konuda bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin kaynaklarını tam olarak tespit etmek daha detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak İsmaililerin âlem nazariyesiyle ilgili verdiği bilgiler ve yaşadığı zaman dilimi, onun Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/933-34), en-Nesefî (ö. 332/943), Kadî Numan (ö. 363/974), Ebû Ya'kub İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) gibi isimlerin eserlerini görmüş olabileceğini düşündürmektedir.

Bâkılânî'ye göre Bâtınîlerin kaynağı Seneviyye ve Mecusilerdir.³⁰ Böylece Bâkılânî de diğer reddiyelerde olduğu gibi onların fikirlerinin aslını farklı gruplara dayandırmıştır. Eserde dikkat çeken bir husus da Fâtımîlerin nesebine dair verdiği bilgilerdir. Bâkılânî, Fâtımîlerin soyunu Meymun el-Kaddah ile başlatmıştır.³¹ Fâtımîlerin nesebiyle ilgili tartışmaların bu dönemde oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bâkılânî'nin hayatının sonlarına rastlayan bir dönemde, 402/1011 yılında, Abbasi halifesi Kadir Billah (422/1031) önderliğinde Fâtımîlerin soyunu ta'n eden bir beyanname yayınlanmış ve içlerinde İmamilerin de bulunduğu farklı kesimlerden âlimlerce imzalanması sağlanarak Fâtımîlerin nesebine karşı bu yaklaşım bir devlet politikası haline gelmiştir. Âlimlerin imzası da, bu beyannamenin etkisini güçlendirmiştir. Böylece, Bâkılânî'nin de, soyu Meymun el-Kaddah'tan başlatmak suretiyle katıldığı "nesebin sahih olmadığı" görüşünün siyaseten bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

²⁶ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 254.

²⁷ Gölcük, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

²⁸ ed-Demîcî, Ahmed Abdurrahman, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik el-kısmu's-sani*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015; el-Beyhî, İbrahim Muhammed İbrahim, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.

²⁹ Bizi eserin varlığından haberdar eden ve teze ulaşmamızı sağlayan Doç. Dr. Mehmet Kalaycı ve Doç. Dr. Adem Arıkan'a bu vesileyle teşekkür ederiz.

³⁰ el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 229.

³¹ el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, s. 416-418.

Bâkîllânî'nin Fatımîlerin soyuyla ilgili bu görüşüne sert bir eleştiri İbn Haldun'dan gelmiştir. İbn Haldun, Bâkîllânî'nin bu zayıf kanaati nasıl benimsediğini anlamadığını ifade etmektedir. Ona göre, Fâtımîlerin nesebinin uydurma olduğunu iddia etmek, hilafet konusunda kendilerine karşı hak iddia edenleri kötülemek ve Abbasi hilafetine yaranmak için benimsenmiş bir yoldur.³²

Bâkîllânî'nin Meymun el-Kaddah ile başlattığı imamlar listesinde gizlilik dönemindeki imamların isimlerine de yer vermesi de eseri önemli kılmaktadır. Bu dönemdeki imamların kimler olduğuyla ilgili kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur ve doğru bir bilgiye ulaşmak güçtür. Bâkîllânî'nin verdiği isimlerin sahipliği de şüpheli olmakla birlikte bu hususu yeniden gözden geçirmeyi sağlayabilecek bir kaynak sayılabilir.

Bâkîllânî'nin, varlığı yeni tespit edilen söz konusu eserinde detaylıca ele aldığı başlıca husus, Bâtınîlerin tevil ve tefsir anlayışları ile ayetlere yaptıkları tevillerdir. Onların tevillerine örnekler vermiş ve bunlar üzerine eleştirilerde bulunmuştur. Bâkîllânî'nin, eserin pek çok bahsinde "tevil" meselesini merkeze koyarak ona yönelik eleştiri yaptığı görülmektedir. Bu çerçevede Bâtınîlerin şer'i esaslara yaptıkları tevillere de yer vermiş, abdest, namaz, ezan vb. hususları tevillerini ayrı ayrı değerlendirmiştir. Şer'i esasların tevillerine yer vermiş olması dolayısıyla onun Karmati çevreye dair bilgisi olduğu söylenebilir. Zaten eserinin bazı yerlerinde doğrudan Karamita kavramını kullanarak onlar hakkında bilgiler vermektedir.³³

Bâkîllânî'nin eserinde dikkat çeken hususlardan birisi de onun Bâtınîlerin haşhaş kullandığına dair verdiği bilgilerdir. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar da yapmıştır. Bâkîllânî, davete kazandırılan bir kısım ayak takımına, kendilerine imam tarafından verildiğini söyledikleri çeyrek dirhem haşhaş tozu içerildiğini, haşhaş kullanırken birtakım ayetler okuduklarını, bu vesileyle acılardan kurtulup nurlandıklarını, bunu kullananların da kaimlerinin kıyamında yüzlerinin ak ve azaptan da korunmuş olacağını belirtmektedir.³⁴

Bilindiği üzere, Suriye'deki Nizâri İsmaililer için aşağılayıcı bir kavram olarak "Haşîşiyye" lakabı kullanılmaktadır. Haşîşiyye adının, öncesinde ancak 5/11. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı, onlar için ilk defa 516/1123'te Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh tarafından Suriye'ye gönderilen Nizâriyye aleyhtarı fikirler içeren ikinci mektupta kullanıldığı ileri sürülmektedir.³⁵ Sonraki süreçte bu kavram, Nizâriiler ve özellikle de Hasan Sabbah ile onun Alamut'taki taraftarları için yaygın olarak kullanılmaya başlandı kanaatine varılmıştır. Ancak Bâkîllânî'nin eserinde geçen ifadeler, söz konusu kanaatin yanlışlığını göstermekte ve Bâtınîlerin haşhaş kullandıkları iddiasının çok daha erken tarihte ortaya çıkmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, daha sonra Bâtınîliğe reddiye yazan ve

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s. 182.

³³ Bkz. el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkîllânî dirase ve tahkik*, s. 231, 241-242.

³⁴ el-Beyhî, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkîllânî dirase ve tahkik*, s. 420-421.

³⁵ Öz, Mustafa, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI/418.

Bâkılânî'nin eserini görmüş oldukları anlaşılabilir Bağdâdî, Gazâlî gibi şahısların bu konuya dair bilgi vermemiş olması ise şaşırtıcıdır.

Bâkılânî'nin *Keşfü'l-Esrar'ı*, İsmaililikle ilgili verdiği bilgiler, onların kaynaklarından yaptığı nakiller ve bunlara yönelik eleştirileri dolayısıyla mühim bir eserdir. Bunun yanı sıra kendisinden sonrakilere de kaynaklık etmiş olması açısından önemlidir. İbn Nedim, Bağdâdî, Gazâlî gibi isimler onun eserini görmüş ve kullanmışlardır. Onların özellikle Bâtınîlerin tevilleri, şeriatın neshi gibi konularda Bâkılânî'yi kaynak olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin isim vermeden dailerden yaptığı birtakım alıntılarının da, bazı farklılıklarla birlikte bu kaynaklarda yer aldığı görülmektedir.

Bâkılânî Sonrası Âlimlerin Şiîliğe Yaklaşımı

Bâkılânî'nin Şiîlik eleştirileri, kendisinden sonraki Eş'arî âlimler üzerinde de etkili olmuştur. Bâkılânî'den sonra Eş'arî gelenekte Şiî karşıtı söylemlerle öne çıkan isim Bağdâdî (429/1037-38)'dir. Bağdâdî, hayatının büyük bir kısmını Büveyhîlerin hâkimiyetindeki Bağdat'ta ve Şiî nüfusun yoğun olduğu bölgelerden biri olan Nişabur'da³⁶ geçirmiştir. Dolayısıyla Şiî-Sünnî çatışmasının sosyal boyutlarına da bizzat şahitlik etmiştir. Bu durumun, onun hem eserlerinin içeriğine hem de üslubuna yansıdığı anlaşılmaktadır.³⁷ İmamilerin yanı sıra gücünü artıran Fâtımîler ve İsmailî tehdidinin de Bağdâdî'nin eserlerinin içeriğini etkilemiş olduğu gözükmektedir. Bâkılânî ile Bağdâdî arasında karşılaştırma yaptığımızda üslubun çok daha sertleştiğini görmekteyiz. Onun Şiî ya da Şîa kavramı yerine çoğunlukla daha olumsuz bir kullanım şekli olan "Rafızî" kavramını kullanması da bunun göstergelerinden birisidir. Bağdâdî'nin özellikle Bâtınîlere yaklaşımı oldukça tepkiseldir.

Bağdâdî'de dikkat çeken diğer bir husus da, Şiî eleştirisinin yanı sıra bir Ehl-i Sünnet savunusunun eserlerde hâkim olmasıdır. Eş'arî'den sonra Eş'arî gelenek içerisindeki ilk makalat eserini kaleme almış olan Bağdâdî, çalışmasını tamamen bu anlayış üzerine oturtmuştur. 73 fırka hadisini eserinin merkezine koymuş ve mezhepleri "hak" ve "hak olmayan" şeklinde keskin bir şekilde birbirinden ayırmış, kurtuluşa erenlerin de Ehl-i Sünnet mensupları olduğunu savunmuştur.

Bağdâdî, *Kitabu Usuli'd-Din* adlı eserinde imamet bahsini ele alırken genelde Şîa'nın ve farklılık varsa diğer mezheplerin ilgili konulardaki görüşlerine ve fikir ayrılıklarına yer vermiş, zaman zaman bunları eleştirmiş ve kendi ahabının görüşünü zikretmiştir. Onun imametle ilgili görüşleri, Bâkılânî ve diğer Eş'arî âlimlerle paralellik göstermektedir.³⁸ Bâkılânî, imametle ilgili konuları detaylıca ele alıp Şiî fikirleri bazen isim vererek bazen vermeden etraflıca

³⁶ Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, ed.: M. D. De Goeje, Leiden 1906, s. 323, 336.

³⁷ Toru, Ümüt, *Eş'arî Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 115-118.

³⁸ Krş. el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 308-332.

eleştirirken, Bağdâdî de böyle bir şey görülmemektedir. O, konuyla ilgili farklı görüşleri oldukça özet bir biçimde aktarmıştır. İmametle ilgili en temel mevzulardan olan imamın imametinin nassla mı, yoksa seçimle mi gerçekleştiği hususundaki görüşleri de, öncekilerin fikirlerini tekrar mahiyetindedir. Bâkılânî gibi, imamet nassla olduğuna dair bir tevatür bulunmadığını, Rafızilerin de bu konuda ahad haberler rivayet ettiklerini kısaca ifade etmiştir.³⁹

Bağdâdî'nin Şîa ile ilgili fikirlerini *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde daha net bir biçimde görmek mümkündür. Şîi fırkaları Rafıza başlığıyla "heva ehli fırkalar" altında ele alan Bağdâdî, bu mezhebi temelde Zeydiyye, Keysaniyye, İmamiyye ve Gulat olarak dörde ayırmış ve Gulat'ın bütün fırkalarının İslam fırkalarının dışında olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ İsmâiliyye'yi İmamiyye'nin alt kollarından biri olarak vermişse de daha sonra Bâtıniyye'yi İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar arasında Gulat'tan olarak değerlendirmiştir.⁴¹ Şehfûr b. Tahir el-İsferayini'nin (471/1078) eseri de, bazı farklılıklar olmakla birlikte, Bağdâdî'nin eserinin özeti niteliğinde olduğundan tasnifi ayrıdır.⁴²

Bâtıniyye'nin Müslümanlara, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecusilerden daha fazla zarar verdiğini belirten⁴³ Bağdâdî, Fâtımî İsmaililiğini ve Karmatiliği de bu fırka altında değerlendirmiş gözükmektedir. Bâtınlığın tarihi, kökenleri, görüşleri hakkında bilgi veren Bağdâdî, âlimlerin onların dinini farklı gruplara dayandırdıklarını belirtmiş ve kendi kanaatine göre onların, âlemin kıdemine inanan ve yaratılışın arzu ettiği her şeyi mübah görme eğiliminden dolayı bütünüyle şeriatı ve peygamberleri inkâr eden Maddecî (Dehri) zındıklar olduklarını ifade etmiştir.⁴⁴ Bu noktada Bağdâdî ile İsferayini'nin Şîa'ya karşı yaklaşımlarının oldukça genelleyci olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bunu şeriatın neshi konusunda açıkça görmek mümkündür. Bağdâdî, Gulat Şîa'nın tamamının ve bu fırka içerisinde değerlendirdiği Bâtıniyye'nin şeriatı nesh ettiğini eserinin pek çok yerinde zikretmiş⁴⁵ ve onları tanımlarken "şeriatı ve peygamberleri inkâr eden maddeciler" ifadelerini kullanmıştır. Aynı yaklaşımın öncesinde tevil konusunu eserinin merkezine yerleştiren Bâkılânî'de de görmek mümkündür. Şeriatın hükümlerinin tevil edilmesini tüm Bâtıniyye'ye nispet ederek ele almıştır. Ancak bilinmektedir ki Bâtınîlerin tamamı şeriatı nesh etmiş değildir. Şeriatın neshi, Fâtımî-Karmati bölünmesinden sonra daha ziyade Karmatiler arasında ortaya çıkmış bir anlayıştır ve Fâtımî İsmaililiğinde böyle bir şey söz

³⁹ el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 317-318.

⁴⁰ el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV, Ankara 2011, s. 19.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219 vd.

⁴² Krş. el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*; el-İsferayini, Ebu'l Muzaffer Şehfur, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yayınları, Konya 2017.

⁴³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227.

⁴⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 20, 229, 237.

konusu değildir. Öyle ki Fâtımî İsmaililiği ile Karmatiliği birbirinden ayıran en temel hususlardan birisi de, şeriata yaklaşım meselesi olmuştur.⁴⁶

İsferayani de Bâtınîlerin şeriati nesihlerinden bahsetmiş ve onların kızlar ve kız kardeşler ile evlenmenin mübah olup farz ibadetlerin kendilerinden düştüğünü ilan ettiklerini belirtmiştir.⁴⁷ Ayrıca o daha da ileriye giderek İmamiyye fırkalarının tamamının Kur'an'a ve Hz. Muhammed'den gelen haberlere, Müslümanların elinde olan şeriata itimat edilemeyeceği kanaatinde olduğunu, Mehdi ismini verdikleri ve ileride ortaya çıkıp kendilerine şeriati öğretecek bir imamı beklediklerini ve şu anda kendilerinin dini bir yerlerinin olmadığına inandıklarını belirtmektedir. Bundan maksatlarının ise imamet hususunda kelamı gerçekleştirmek değil, şeri tekliflerdeki külfeti düşürmek olduğunu ve şeri haramların helalleştirilmesi konusunda daha geniş davranmayı kast ettiklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Böylece İsferayini, şeriata neshi görüşünü tüm Şîa'ya nispet etmiştir.

Bağdâdî, Eş'arî gelenek içerisinde ilk defa Şîilerle sosyal ilişkilerin nasıl olacağını belirlemeye çalışan isim olmuştur.⁴⁹ Daha ziyade Gulat fırkaların özelliklerini saydıktan sonra bunların İslam ümmetinden olmadığını ve hiçbir değerlerinin olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte İmamiyye'nin de dâhil olduğu heva ehlinde olan fırka mensuplarının ise bazı bakımlardan İslam ümmetinden sayıldıklarını, bu nedenle Müslüman mezarlığına defnedilme, Müslümanlarla birlikte savaşa çıktıkları takdirde ganimet ve feyden pay alma, mescitlerde namaz kılma gibi hususlarda İslam toplumunun geri kalanından farkları olmadıklarını ifade etmiştir. Ancak cenaze namazlarının kılınmayacağını, kestiklerinin helal olmadığını, onlarla evliliğin mümkün olmadığını da ilave etmiştir. Bağdâdî, Bâtınîlerin de dâhil olduğu Gulat'ın ise mürtetlerle aynı hükme tabi tutulması gereken, kestiklerini yemenin, kadınları ile nikâhlanmanın helal olmadığı ve cizye karşılığında Müslümanların yurdunda yaşamalarına dahi müsamaha gösterilemeyecek olan kesim olduğunu belirtmektedir.⁵⁰

İmamet konusunda müstakil eserler de kaleme almış olan diğer bir Eş'arî âlim el-Cüveynî (478/1085) ise, kelam ilminde Bâkılânî'den faydalandığını hatta onun kitaplarından on iki bin varak ezberlediğini söylemiştir. İmamet bahsinde de Bâkılânî'nin ve diğer imamlarının imamet konusunda uzun ve detaylı kitaplar yazdıklarını, o kitaplarda araştırmacıyı ikna edecek, konunun amacını kavramak ve en ileri seviyesini anlamak isteyenleri irşad edecek bilgiler verdiklerini belirtmiştir. Kendi eserinin amacının ise; konunun esaslarını irdelemek, imamet konusundaki kesin bilgilerle ictihadi bilgileri birbirlerinden ayırmak olduğunu ifade etmiştir.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Avcu, Ali, "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriata Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 267-287; "Fatımî-Karmatî İlişkinde Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 250-254.

⁴⁷ el-İsferayini, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 148.

⁴⁸ el-İsferayini, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 48.

⁴⁹ Toru, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, s. 248 vd.

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 14, 179.

Eş'arî ve Bâkılânî gibi Şîa'nın nass iddiasını reddetmekle imamet bahsine başlayan Cüveynî'nin, zaman zaman kendinden görüşler ve metodlar sunmakla birlikte, metod ve fikirler noktasında Bâkılânî'yi örnek aldığı görülmektedir.⁵¹

Aslında imamet bahsinin Şîi karşıtlığı üzerinden ele alınmasını, dönemin genel karakteristiği olarak görmek mümkündür. İmamet bahsinde ele alınan konular bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bâkılânî'den sonra da Eş'arî geleneğin Mâverdî (450/1058), Cüveynî (478/1085) ve Gazâlî'de de (505/1111) imamet dolayısıyla siyasetle ilgili hususlar etraflıca ele alınmış, bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu çizgide Büveyhîlerin Bağdat'taki etkisi, Fâtımîlerin sınırlarını hızla genişletmesi ve dâîlerin faaliyetleri etkili olmuş gözükmektedir. Bu tehditler karşısında Abbasi hilafetini korumak, sonraki süreçte de Abbasilerle birlikte Selçukluların meşruiyetini savunmak asli görevlerden biri haline gelmiştir. Şîa'nın iddialarının merkezinde imamın nassla tayini ve onun soyundan devam etmesi olduğu için mesele bu dönemde daha ziyade ilk dört halifenin hilafeti ve nassın bulunmayışı çerçevesinde tartışılmıştır.⁵² Bu nedenle de Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışının, ilk dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi tecrübeden hareketle, Şîa'nın imamet nazariyesine tepki olarak oluşturulduğu⁵³ ileri sürülmüştür. Hatta Ehl-i Sünnet'in bu konuda hemen hemen en son konuşan grup olduğuna ve özellikle Şîa'nın yönetimle ilgili görüş ve itirazlarına bir cevap geliştirerek görüş ve tavırlarını ortaya koyduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁴

Değerlendirme

Bâkılânî, Mütekaddimun Eş'arîlerin öne çıkan âlimlerinden birisidir ve Eş'arîliğin sistemleşmesinde oldukça etkili olmuştur. Onun Şîilik eleştirileri de Eş'arî geleneğin yaklaşımını takip etmek açısından önemlidir. Onun fikirleri sonraki âlimler tarafından bazen olduğu gibi benimsenmiş bazen de geliştirilerek takip edilmiştir. Şîilik eleştirisinin, erken dönemlerden itibaren daha ziyade imamet bahsi üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Bâkılânî'de de görüldüğü üzere bu noktada Hz. Ebu Bekir'in hilafeti, hilafet sırası ve bunun faziletli ilişkisi, imametin Kureyşliliği, Hz. Ali'nin hilafeti, imametin nass ile belirlenip belirlenmediği, imamın seçimle belirlenişi temel meseleler olmuştur. Bâkılânî, Şîilerin görüşlerini çürütecek ve onlara karşı kendi görüşlerini temellendirecek şekilde fikirlerini ortaya koymuştur. Şîileri imametin nass ve tayinle belirlendiği iddiası noktasında eleştirmekle beraber kendi görüşlerini delillendirirken ayet ve hadisleri kullanmaktan çekinmemiştir. Ayrıca o imamet meselesini haber ve haberin bilgi değeri üzerinden ele alarak tartışmış ve eleştirilerini

⁵¹ Geçit, Mehmet Salih, "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2014, c. XVIII, sayı: 58, s. 500-501.

⁵² Sonraki dönemlerde de aynı tartışmaların devam ettiği görülmektedir. Bkz. Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

⁵³ Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, c. I, sayı: 1, s. 15.

⁵⁴ Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 52.

temellendirmiştir. Onun imametle ilgili yaklaşımının diğer Eş'arî âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Bâkılânî'nin Bâtınîlere reddiyesi de Şîlik eleştirilerinin diğer yönünü oluşturmaktadır. Günümüze ulaştığından yakın tarihte haberdar olunan *Keşfu'l Esrar* adlı eseri doğrudan Bâtınîlere yönelik bir reddiyedir ve yazılan ilk reddiyelerden olması hasebiyle oldukça önemlidir. Böylece ilk dönemlerden başlayarak Sünnî âlimlerin Bâtınîliğe yaklaşımı bir ölçüde tespit edebilmek ve reddiyelerin seyrini takip etmek mümkün olabilmektedir. Ayrıca Fâtımîler ve Karmatilerle muasır bir şahıs olarak eserini ortaya koymuş olması da dikkate değerdir. Onun döneminde ve sonrasında yaşananların bu eserde ve sonraki reddiyelerdeki yansımaları da takip edilebilir. Bâkılânî, Bâtınîlere yönelik eleştirilerini tevil anlayışlarını merkeze koyarak yapmıştır. Âlem anlayışları hakkında da bilgi vermiş ve onların iki İlah kabul ettiklerini belirterek eleştirilerini yöneltmiştir. Bâtınîlerinin diğer kültürlerden etkilerine dikkat çekerek İslam dışı olarak vasıflandırdığı yönlerini öne çıkarmıştır. İmamların soyları hakkında da bilgi veren Bâkılânî, Fâtımîlerin nesebini Meymun el-Kaddah'a dayandırarak neseplerinin sahih olmadığı görüşünü benimsemiştir. Onun eserinde dikkat çeken hususlardan birisi de, Bâtınîlerin haşhaş kullandıklarına dair verdiği bilgilerdir. Tespitlerimize göre bu iddia en erken bu kaynakta yer almaktadır ve böylece daha sonra onların Haşhaşîyyin olarak adlandırılmalarına zemin hazırlamıştır. Bâkılânî'nin bu eseri sonraki Bâtınîlik reddiyeleri için bir örnek oluşturmuştur.

Kaynakça

- Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Avcu, Ali, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 267-287.
- "Fatımî- Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. 13, sayı: 2, s. 243-265.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbar'ın İmâmet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sayı: 1, s.113-146.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV, Ankara 2011.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitabu Temhidü'l-evail ve telhisü'd-delail*, tahk.: 'İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübi's-sakafiye, Beyrut, 1993.
- el-Beyhî, İbrahim Muhammed İbrahim, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.

- Bulut, Halil İbrahim, “Şiî-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği”, *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir 2009, s. 75-115.
- ed-Demîcî, Ahmed Abdurrahman, *Keşfu'l-esrar ve hetkü'l-estar li Ebî Bekr el-Bâkılânî dirase ve tahkik el-kısmu's-sani*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Suudi Arabistan 2015.
- Eşit, Davut, “Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, 2015, c. II, s. 593-614.
- Geçit, Mehmet Salih, “Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2014, c. XVIII, sayı: 58, s. 485-504.
- Gölcük, Şerafeddin, “Bâkılânî”, *DİA*, IV/532.
- el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ale'r-Ravendiyyi'l-Mulhîd*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1957.
- Hizmetli, Sabri, “Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, *AÜİFD*, 1983, c. XXVI, s. 681-716..
- İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- el-İsferayini, Ebu'l Muzaffer Şehfur, *Dini Basiret İtikadi Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yayınları, Konya 2017.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, c. I, sayı: 1, s. 7-26.
- Makdisî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed.: M. D. De Goeje, Leiden 1906.
- Nas, Abdülhakim, *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmamet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Okumuş, Ejder, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 47-59.
- Öz, Mustafa, “Haşîsiyye”, *DİA*, XVI/418.
- Şeyh Müfid, *Meseletün Uhra fi'n-Nass ala Ali (as)*, tahk.: Muhammed Rıza el-Ensari, 1993.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire ts., c. VIII.
- Toru, Ümüt, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

CİHÂD ER-RACEBÎ'NİN "LEN EMÛTE SUDÂ" ROMANINDA YAPI

Adnan ARSLAN*

Öz

İsrail'in geçen yüzyılda Filistin topraklarını işgal etmesi modern Arap romanında geniş bir yer bulmuş, Filistin içinde ve dışında Filistin direnişini ele alan birçok Arap romanı kaleme alınmıştır. Bu romanların bir kısmı siyasi içerikli mesajların yoğunluğundan dolayı sanatsal estetikten uzaklaşmış olmasına karşın bir kısmı da siyasi içeriği mükemmel bir estetizm içerisinde vermiş, roman anlatım tekniklerini ustaca kullanmayı başarmıştır. *Len emûte sudâ* bu romanlardan biridir. Roman, Filistin mücadelesinde bir zamanlar hayatını hiçe sayarak İsrail askerleri ile mücadele eden bir Arap gencinin daha sonra mücadele içerisinde gördüğü olumsuzluklar ve yaşadığı çaresizlikten dolayı Filistin'i terk ederek Amerika'ya gidişini ele almaktadır. Bu çalışmada roman yapısı açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap Edebiyatı, İntifada, Filistin, Ortadoğu, Cihâd er-Racebî, Len Emûte Sudâ.

THE STRUCTURE IN CEHAAD AL-RACEBEE'S "LAN AMOUTE SUDA" NOVEL

Abstract

Israel's occupation of the Palestinian territories has found a wide range in modern Arabic novels, and many Arabic novels have been written on the issue of addressing Palestinian resistance, both inside and outside Palestine. While some of these novels have diverged from artistic aesthetics due to the concentration of political messages, some have given political content in a perfect aestheticism and have mastered the techniques of narrative narration. *Len emuate water* is one of these novels. The novel addresses the situation of Arab youth from Palestine whose life once full of fight againsts Israel oppression without considering his life but after realizing the negativity within the struggle and feeling himself despair his leaving Palestine to America .The article will examine this novel in terms of structure.

Keywords: Modern Arap Novel, İntifada, Palestae, The Middle East, Cehaad al-Racabee, Lan Amute Suda

Atf: Arslan, Adnan (2018), "Cihâd Er-Racebî'nin 'Len Emûte Sudâ' Romanında Yapı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss.73-88.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (adnan.arslan@bilecik.edu.tr), orcid.org/0000-0002-3989-6612.

Giriş

1968 yılında Ürdün'de dünyaya gelen Cihâd er-Racebî, 1987 yılında liseden, 1992 yılında ise Ziraat Fakültesinden mezun olmuş, 2004 yılında da Psikolojik ve Pedagojik Danışmanlık alanında yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Birçok yerli ve yabancı gazete ve dergide İngilizce ve Arapça edebî ve akademik makaleleri yayımlanan er-Racebî, ¹ Dünya İslami Edebiyat Birliği üyesidir. ²

Cihâd er-Racebî'nin 1993 yılında yayımlanan *Limen nahmilu's-silâh* adlı hikâye serisi daha sonra Türkçeye tercüme edilmiştir. Çocuklara yönelik çizgi filimler için hazırlanmış birçok senaryosu bulunmakla birlikte onun ön plana çıkan tarafı daha çok romancılığı olmuştur. *Rahûl*, *Sahrâ* ve makalenin araştırma konusu olan *Len emûte sudâ* romanları ile üne kavuşmuştur. Yüksek Lisans eğitimini psikoloji ve pedagoji alanında tamamlaması ile ilişkili olarak çocukların eğitimine yönelik *Min hudâ'l-Kur'ân* ve *el-Yakîn* adlı çocuk hikâyeleri kaleme almıştır. Halen *Filistin İslam* dergisinde kendisine ait köşede yazılarına devam etmektedir. ³

A. *Len emûte sudâ* Romanı Özeti

Cihâd er-Racebî bu romanı ile "Dünya İslami Edebiyat Birliği"nden birincilik ödülü almıştır. Roman, Filistin direnişini ve işgal toprakları altındaki bölgelerde yaşanan sosyo-kültürel değişimi konu alan yüzlerce romandan birisi olmasına rağmen⁴ konuyu ele alış biçimi ve estetik yaklaşımı açısından ayrı bir

¹ el-Ceda', Ahmet, Mu'cem'ul-Udebâi'l-İslâmiyyîne'l-Muâsırîn, Dâru'd-Diyâ, Ammân, 1. Baskı, 2000, s. 252.

² Dünya İslami Edebiyat Birliği, seksenli yıllarda, Hindistan'ın Luknow kentinde, Nedvetül-Ulema Üniversitesinde, üniversitenin başkanı Ebu'l-Hasan en-Nedvi tarafından kurulmuştur. Daha sonra Arap-İslam ülkelerinde şubeleri açılmıştır. 1986 yılında, İstanbul da yapılan toplantıda, Türkiye şubesi de açılmış ve birliğin asıl adı burada Dünya İslami Edebiyat Birliği olarak kesinleşmiştir. Fas tan Malezya ya kadar neredeyse tüm İslam ülkelerinde şubesi olan birlik, Türkiye de ise, İslami İlimler Kültür ve Edebiyat Vakfı resmi hüviyetiyle faaliyet göstermektedir.http://www.milligazete.com.tr/dunya_islami_edebiyat_birligi_turkiye_de_toplandi/4129. (28.01.2017)

³ el-Urâbî, Muhammed Abbâs, <http://www.adabislami.org/magazine/2013/05/911/68>. (25.01.2017)

⁴ İsrail'in 1948 yılında İngiltere başta olmak üzere diğer Batılı güçlerin desteği ile Filistin topraklarını işgal etmesi akabinde Filistin halkı kelimenin tam anlamıyla bir mağduriyet yaşamıştır ki bu, günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle Müslümanlar nezdinde üç önemli mescitten biri olan Mescid-i Aksa'nın işgal altında bulunan Kudüs'te yer alması gibi hayati sebeplerden dolayı İslam dünyasında Filistin'e karşı son derece ilgi uyanmış ve bu ilgi Arap romanına yansımıştır. Geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arap dünyasında Filistin konulu birçok roman Arap okuyucusu ile buluşmuştur. Filistin konulu romanların yazımına ve okunmasına gösterilen ilgi, Müslüman Arapların bu coğrafyaya olan duyarlılığını ortaya koymaktadır. Örneğin, 1969 yılında ilk basımı gerçekleşen Filistinli yazar Gassan Kenefânî'nin (1936-1972) *Âdilâ Hayfâ (Hayfa'ya Dönen)* romanı büyük ilgi görmüş ve kısa zamanda Japonca, İngilizce ve Rusça gibi dillere tercüme edilmiştir. Mürid el-Bergûsî'nin (d.1944) *Raeytu Râmallah (Ramallah'ı Gördüm)* romanı 1997 yılında Necip Mahfûz Edebiyat Ödülünü kazanmış ve İngilizceye çevirisi yapılmıştır. Filistin topraklarının Osmanlı, İngiltere ve İsrail yönetimleri altında bulunduğu üç dönemi ele alan İbrahim Nasrallah'ın (d. 1954) *Zemenu'l-huyuli'l-beydâ (Beyaz Atların Zamanı)* romanı ise yine Arap okurunun beğenisi kazanmıştır.

yere sahiptir. Romanın başkişisi olan Vâil, biri kız beş çocuklu Filistinli bir ailenin ortanca erkek çocuğudur. Roman, Vâil'in Filistin'den Amerika'ya çalışmaya gitmek için son hazırlıklarını yapması ile başlar. Vâil'in dul olan annesi, kız kardeşi "Hayat" ve erkek kardeşi "Ali", ona gitmemesi ve kendileri ile beraber Filistin mücadelesine devam etmesi için ısrar eder. Vâil ise, İsrail askerlerine taş atarak bir yere varılamayacağını, yüzlerce Filistinli gencin boşu boşuna İsrail askerlerinin açtığı ateş sonucu (elindeki taşlarla) ölüp gittiğini söyler. İşgal altındaki toprakların özgürlüğe kavuşmasının Filistinli gençlerin yaşamasına bağlı olduğunu, "vatan"ın şu anda bu gençlerin ölmesine değil, yaşamasına ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Vâil, annesi ve kardeşlerinin ısrarlarına rağmen havaalanına doğru yola koyulur ve onu Amerika'ya götürecek olan uçağa biner. Uçakta yan koltukta oturan yabancı bir kadın ile tanışır. Bu kadın, Mısır, Irak gibi Arap ülkelerinde kocasının mesleğinden dolayı uzun yıllar kalmış, Müslümanlar ve Araplar hakkında oldukça bilgili ve Filistin mücadelesinde Filistinlilerin yanında yer alan "Hıristiyan" bir akademisyendir. Yolculuk boyunca aralarında Filistin mücadelesi, İslamiyet, Feminizm, Araplar, Batı aile yapısı gibi birçok konuda ilginç diyaloglar geçer ve bu diyaloglar esnasında Vâil ve kadının zihin dünyalarının okunması ile sık sık zamanda geriye dönüşler yaşanır. Kadın; kocası ve çocukları ile yaşadığı sorunları anlatır. Vâil de çocukluk ve eğitim hayatı boyunca ailesinin hayat mücadelesini ve İsrail askerleri ile girmiş olduğu çatışmaları anılarına başvurarak ifade eder. Yolculuğun sonunda Vâil Amerika'ya varır. Havaalanında giriş peronunda bulunan bir televizyon ekranında Filistinli göstericilerle İsrail askerleri arasında yaşanan şiddetli bir arbedeye şahit olur. Bu haberde İsrail askerleri Filistinli bir genci darp ederek yüzü gözü kan içinde askeri araca doğru götürür. Vâil bir anda ekrana dikkat kesilir ve dünyadan kopmuş bir şekilde dona kalır. İsraili askerlerin yaka paça götürdüğü kişi kardeşi "Ali" dir. Vâil bu manzara karşısında dayanamaz ve bayılır. Dört gün sonra hastanede gözlerini açar. Yaptığından pişman olarak hastaneden kaçır ve havaalanına gider. Vâil, Filistin'de terk etmiş olduğu mücadeleye geri dönme heyecanı içerisinde iken bekleme peronunda uçağa henüz binmeden vefat eder.

B. Romanın Yapı Ve Anlatım Teknikleri Açısından Değerlendirilmesi

B.1. *Len emûte sudâ* Romanında Zaman Unsuru

Araştırma konu olan *Len emûte sudâ* romanı 1948 yılında İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesinden bu yana hep kanayan bir yara olarak sadece Ortadoğu'yu değil tüm İslam dünyasını yakından ilgilendiren bir temayı ele almıştır. Pek çok özelliği sebebiyle İsrail-Filistin sorunu, 20. yüzyılın en göz önünde anlaşılmazlık konularından biri olarak araştırmacıların odaklandığı meselelerden birisi olmuştur. Filistin sorunu, Birinci Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devletinin dağılması sürecinden arta kalan büyük güçler arasındaki sömürge paylaşım savaşlarından kalma anlaşmazlıklardan biridir ve son 60 yılda geçirdiği dönüşüm bakımından "çözümü zor çatışmalar" sınıfına girmektedir.⁵

⁵Bayraktar, Bora, "Barış Çalışmaları Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu", http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-156-2014040731b_bayraktar.pdf, s. 260.

Len emûte sudâ romanı, bu tarihte yaşanan İntifada esnasında Filistinli gençlerin iç dünyalarını ele alan bir Arap romanıdır. Romanın değindiği tema, intifadanın ele alınış biçiminin Filistin topraklarının ve halkının geleceğine zarar verdiğini düşünen, Felsefe mezunu Vâil üzerinden dile getirilmiştir. Dramatik romanda olduğu gibi romanın başkişisi Vâil'in hem bilinci hem de bilinçaltı gerçekleri *Len emûte sudâ*'nın temasını oluşturmaktadır.

Hâkim bakış açısının kullanıldığı romanda anlatı Vâil'in bilinçaltı gerçeklerine inerken, modern romanın "zaman" unsuruna yaklaşımın esas alındığı göze çarpmaktadır. Modern romanda geleneksel romandan farklı olarak zaman öznelidir. Romanda olayların akışında zaman, zamandizinsel değil, karakterin iç dünyası ekseninde akmaktadır. Modern romandaki bu zaman algısı ile ileriye doğru akan zaman durağanlaşmış, zaman da ileri geri sarmalar ile olayların aktarımında kafa karıştırıcı bir nitelik kazanmıştır.

Vâil'in ailesinin ısrarlarına rağmen Amerika'ya gitmek için valizlerini hazırlaması sahnesi ile başlayan romanın vaka zamanı aynı gün içerisinde uçağa binip Amerika'da bir havaalanında iniş yapması ile son bulmaktadır.⁶ Uçakta yan koltukta oturan bir bayanla yolculuk boyunca yapmış olduğu diyaloglar esnasında geriye dönüş tekniği uygulanarak defalarca Vâil'in ve tanıştığı bayanın önceki hayatlarına yer verilmiş ve "artsürümsel" bir öyküleme tarzı benimsenmiştir.

Vâil, bayanla diyalogu esnasında çok sevdiği dedesi ve kız kardeşi hakkında bilgi verirken anlatı bir anda Vâil'in küçük yaşlarda dedesi ve annesi ve kardeşleri ile yaşadığı günlere geri döner. Evlerinin Bir köşesinde üst üste yığılmış eski ayakkabıları gözünün önünde canlanırken diğer taraftan bu evi yaparken merhum babası ve dedesinin söyledikleri şarkılar kulağına gelir. Annesinin kepeği bol undan leğende hamur yoğururken kollarını sıvaması; Amir, Huzeyfe, Vâil ve Ali'den sonra ev işlerine yardım etmesi için serzenişte bulunarak artık bir kız çocuğu istemesi gibi olayların zamanına geri dönülür.⁷ Yine bayanla sohbeti esnasında Gazze'de geçirmiş olduğu yıllara dalıp gider. Kardeşi Ali ile yaşamış olduğu tartışmalara,⁸ İsraili askerler tarafından tutuklanarak gözaltında maruz kaldığı işkenceli anlara⁹ küçüklüğünde dedesi ile arasında geçen ilginç diyaloglara geri döner.¹⁰

Yine aynı diyalogda Vâil, öğrencilik yıllarında İsraili askerlere karşı ellerine Mushaf alarak "Filistin Araplarıdır" sloganları ile yapmış oldukları gösterilere geri dönmüştür.¹¹

⁶ Romanda olayların yaşandığı yıl ve ay kesin olarak belirtilmemiştir.

⁷ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, Râbitatu'l-edebi'l-İslâmiyyi'l-âlemiyye, ty, s. 95.

⁸ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 51.

⁹ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 62.

¹⁰ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 104.

¹¹ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 122.

B.2. Mekan

Romanın yapısını oluşturan diğer önemli bir unsur olan mekân konusunda *Len emûte sudâ*'nın yazılma amacına uygun olarak dekorda seçici davrandığı görülür. Roman, Filistin direnişini konu olan tüm romanlarda olduğu gibi "mazlum ve fakir" bir halkın yaşadığı trajediyi sergilemek istemektedir. Dolayısıyla mekân tasvirlerinde bu bakış açısı hâkim olmuş ve karakterin ekonomik durumunu yansıtacak bir seçicilikle mekân tasvirlerine yer verilmiştir. Diğer taraftan hayata Filistin'den korku ve ümit içerisinde ayrılan bir gencin bakış açısı ile bakıldığı için mekânın değerlendirilmesi de bu duygular çerçevesinde yapılmıştır.

Vâil dokuz yaşlarında iken annesi hamile kalmış ve doğum vakti gelmişti. Annesi ev işlerinde yardımcı olması için dört erkek çocuktan sonra bir kız çocuğu olsun istiyor ancak Vâil, kardeşi olsun istemiyordu. Kardeşi Ali'ye küçüklüğünde bakarken çok zahmet çekmiş şimdi tam rahata kavuşmuşken tekrar aynı zahmetleri çekeceği düşüncesi ona ağır geliyordu.

Doğum anında mekâna değinilirken romanın başkişisi olan Vâil'in "kardeş istemez" ruh haline göre tasvir yapılmıştır. Gökyüzü "asık", yağmur toprağa "öfke" ile vuruyor, şimşek gökyüzünü "birdenbire" aydınlatıyor sonra kara kara bulutların arkasına "saklanıyordu".¹² Gökyüzü, şimşek ve bulutların bu tasvirinden sonra doğumun evde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kadınlar mutfaktan Vail'in annesinin bulunduğu odaya sıcak su getirmektedir.

Vâil Amerika'ya gitmek için valizlerini hazırlayıp evlerinin avlusuna çıkmıştı. Onun bu gidişinden kahrolan annesi, kız kardeşi Hayat ve erkek kardeşi Ali'nin kızgın ve üzgün bakışları karşısındaki ruh haline göre evin içerisindeki eşyalar "sessiz" ve "öldürücü" bir halde idi.¹³

Vâil'in Gazze havaalanına gitmek için bindiği taksinin sürücüsü olan İvaz, Vâil'i tanır ve aralarında sert bir diyalog yaşanır. İvaz, sözün sonunda Vâil'in bir vatan haini olduğunu ima edince Vâil dayanamaz ve yarı yolda araçtan iner. Yol o kadar tenha ve sessizdir ki ayakkabıları ile yere basarken yerin çıkardığı ses "korku ve gerginlikten öldürücü bir atmosfer" meydana getirir.¹⁴

Anlatıcının objektifini uçağın pistten havalanırken piste ve uçağa çevirmesinde de yukarıdaki örneklere benzer bir yaklaşımı söz konusudur. Tasvirde kullandığı kelimeler Vâil'in ruh haline işaret etmek için özenle seçilmiştir.

"Uçak pistten havalanırken, Vâil, yerin uçağı bırakmamak için "ısrarla tuttuğunu" hissetti. Ama sonunda uçak zafer elde edip sert cismi ile beraber "kaçıp" göçmen kuşların üzerine

¹²er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 99.

¹³er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 12.

¹⁴er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 25.

çıkarak "korku ve ümit" içerisinde havalandı."

15

Burada yazarın "yer" ile Filistin topraklarına, yerin göstermiş olduğu "ısrar" ile ailesinin ve çevresinin ısrarına, uçağın zaferi ise, Vâil'in göstermiş olduğu kararlı duruşu sembolize ettiği düşünülebilir.

Mekân tasvirinde benzer yaklaşım intifada sırasında İsrail askerleri ile karşı karşıya geldikleri zaman da görülmektedir. Vâil'in Gazze'deki İsrail karşıtı eylemlerin sürdüğü yılları hayal ettiği geri dönüşlerde eylemler sırasında caddelerin tasviri yapılmıştır. Caddeler kan ve toz ile kaplı, göz yaşartıcı bombaların etkisinden dolayı yakıcı bir inleme asfalttan çıkmakta idi.¹⁶

Roman içerisinde birkaç kez anlatının Vâil'in İsrail askerlerine karşı aktif direniş gösterdiği yıllara odaklandığı görülmüştür. İsrail askerleri gözaltında bulduklarını Vâil'den kendisi gibi direniş gösteren diğer Filistinli gençleri organize eden bir örgüt olduğunu düşünüyorlardı. Bu örgütü bulup çökmek için ihtiyaç duydukları bilginin Vâil'de bulunduğunu düşünerek ona işkence yapıyorlardı. Cezaevi konulu Arap romanlarında olduğu gibi bu tür epizotlarda cezaevi ve hücrelerin mekânının tasviri yapılmaktadır. Cezaevinde işkence maksatlı buzdan havuz bulunmakta, ortam gözaltında bulunanları korkutmak ve "itiraf" a zorlamak için gayet karanlık ve soğuk tutulmaktadır. Tutukluları konuşurmak için üzerinde bedenlerine çivi çaktıkları özel bir masa bulunuyordu.

17

B.3. Karakterler

Romanın yapısını oluşturan diğer önemli bir unsur karakterlerdir. Romanda vakanın ortaya çıkması için varlığına ihtiyaç duyulan başkarakter,¹⁸ bu karakterin çatışma yaşayacağı hasım karakter,¹⁹ başkarakterin ya da hasım karakterin davranışlarını ortaya çıkarmada yardım edecek norm karakter olduğu gibi sadece dekoratif bir rol alacak figüran türünden karakterlerde bulunmaktadır. Bu karakterlerin özü aynı olmakla beraber adlandırmaları roman teorisyenlerine göre farklılık gösterebilmektedir.

¹⁵er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 40.

¹⁶er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 52.

¹⁷er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 164.

¹⁸Batı'da geleneksel romandan modern romana geçişte yaşanan gelişmelerde değişime en çok uğrayan unsurlardan biri de başkarakter olmuştur. Geleneksel romanda dış dünya unsurlarıyla çatışma yaşayan, aksiyon içinde olan figür yerine modern romanda, kendi dünyasının iç gerçekliğiyle çatışma yaşayan protagonist kahraman önem kazanmıştır. Hatta geleneksel ve modern romanın başkarakter yaklaşımındaki bu farklılıktan dolayı bazı roman araştırmacılarının modern romandaki başkarakterin adlandırılması hakkında farkı ortaya koyabilmek için başkarakter, başkişi, başkahraman yerine "protagonistkahraman"ı kullandığı görülmektedir. Konu ile ilgili ayrıntı için bkz: Yürek, Hasan, "Türk Romanında Modernist Etkinin Boyutları", s. 194.

¹⁹Anlatıda çatışma olabilmesi ve aksiyonun sonuçlanabilmesi için başkahramanın hareketini engelleyen ve hasım denilen bir hasım kahramanın (antagoniste) çıkması gerekli görülmüştür. Roland Bourneur, Real Quillet, *Roman Dünyası ve İncelemesi* (çev: Hüseyin Gümüşi), Kültür Bakanlığı Yayınları: 1085, 1989, Ankara, s. 153.

Romanın başkarakteri olan Vâil, Amerika'ya gitmek için valizini hazırlarken annesinin cebine bir miktar para koymuş, annesi de oğlunun koymuş olduğu bu paraları oğluna iade ederken "sen bu paraları topluyorken onlar taş topluyorlardı" demiştir.

Burada romanın temasının ne olacağı ve başkarakterin nasıl bir çatışma yaşayacağı annesinin bu ifadesinden anlaşılmaktadır. Bir tarafta "milli" bir mücadele için taş toplayan Filistin halkı, diğer taraftan bu mücadeleden "para için kaçan" biri. Gerçekten Vâil kaçıyor mu? Neden o da diğer Filistinliler gibi "milli bir mücadeleye girmekten" kaçıyor?

Annesine bu atılan taşların bir "oyun olduğunu"; kardeşi Ali'ye ise, gideceği yerde "hayatını" kazanacağını, hayat nerede ise vatanın da orada olacağını söylemiştir. Vâil, Filistin'de o tarihlerde verilen mücadelenin bir "oyun" olduğuna, Filistinli gençlerin İsraili askerler karşısında boşuna can verdiğine, birçok Filistinlinin İsrail hapishanelerinde işkence gördüğüne ve bu yaşanan trajedinin Filistin için hiçbir fayda getirmediğini annesine ve kardeşi Ali'ye söylemiş ve evden çıkıp gitmiştir.

Romanın temasını oluşturan bu diyalog esnasında yazarın sessizliği görülür. Anlatıcının bu yaşananlar karşısında düşüncesinin ne olduğunu bilinmemektedir. Modern romana hâkim olan "doğallık havası" ²⁰ "Len emûte sudâ, da belirgin bir şekilde görülmektedir. İntifadanın yaşandığı dönemde eline taş alarak işgalci bir güce tepkisini dile getirmek Araplarda "genel bir kabul"e mazhar olmasına rağmen, bu davranışa karşı çıkan Vâil hakkında yazarın "nesnel" kalmış olması yazarın "bakış açısı" ile örtüşmektedir.

Vâil'e romanda, İntifada sürecinde bir süre özgür Filistin için fedakârlık yapan ancak daha sonra Filistinli direnişçilerde ve intifadayı yönetenlerde baş gösteren olumsuz tavırlardan dolayı artık intifadanın "faydasız" ve hatta Filistinliler aleyhine çevrilen bir "oyun" olduğundan kuşkulanan bir Filistin genci rolü verilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Vâil'in çatışması kendi içerisinde yaşadığı psikolojik bunalımlarda kendini göstermektedir. Vermiş olduğu bu gidiş kararında çok "tatmin" değildir. Ona "Hain", "korkak", "ahmak" nazarıyla bakan en yakınındaki insanlar karşısında "hain" ve "korkak" olmadığına kendini inandırmaya çalışan "gelgit" bir karakteri yansıtmaktadır.

Uçağa binince yan koltukta oturan yabancı uyruklu bir bayanla arasında geçen şu diyalog onun ruh halini ustaca sahnelemektedir.

"Bayan: ilk defa mı uçağa biniyorsunuz?

Vâil: O kadar gergin mi görünüyorsunuz?

Bayan: Hayır korkuyor gibisiniz.

Vâil: Biz ölümden korkmayız!

²⁰C. Booth, Wayne, *Kurmacanın Retoriği*, (çev: Bülent O. Doğan), Metis Eleştiri, 1. Baskı, 2012, İstanbul, s. 287.

Bayan: Siz kimsiniz?

Vâil: Araplar.

Bayan: Ben ölümden bahsetmedim ki!

Vâil: Fakat beni korkmakla suçladınız!

Bayan: Korkmasaydınız ölümü düşünmezsiniz."

Bu diyalog üzerinden anlatıcı doğrudan anlatıya girmeden başarılı bir şekilde Vâil'in ruh halini "göstermiş", romandaki "çatışma" unsurunun başkahramanın kendi iç dünyasındaki duygularının çatışması olduğuna bu diyalogla işaret etmiştir.²¹

Vâil'in iç dünyası çoğunlukla bu türden diyaloglar ve tasvirler aracılığıyla yani "dramatik yöntem" kullanılarak ve zamana yayılarak verilmiştir.²² Vâil'in psikolojik çözümlemesine yapılan odaklanmanın bir sonucu olarak onun fiziki özelliklerine yer verilmemiştir.

B.4. Fon karakter

Romanda Vâil'in iç dünyasını yansıtmada en öne çıkan karakter uçakta tanıştığı bayandır. Vâil'in Filistin'de yaşananlar karşısındaki duygularına, korku ve ümitlerine bu bayanla yapmış olduğu diyaloglar aracılığıyla ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu bayan, eşinin diplomatlık görevinden dolayı Mısır ve Irak'ta yaklaşık 15 yıl geçirmiş, Vâil ile siyasi, sosyal ve felsefi birçok konuyu tartışacak derecede iyi Arapça bilen, İsrail işgaline karşı Filistinlilerin yanında duran, eşi ve çocukları ile yaşadığı ailevi problemlerden şikayetçi, Batı modernitesine karşı çıkan, Vâil'in ifadesi ile Vâil'den daha Müslüman bir akademisyendir. Pensilvanya Üniversitesi Doğu dilleri bölümünde öğretim üyesi olan Helen Green romanda, Filistinliler arasında yaygın olan "taş atma" eyleminin faydasız olduğunu düşünen Vâil'i bu düşünce değişikliğine iten sebepleri ortaya çıkarmak için "etkileyici" görev üstlenmiştir.²³

Bayan, daha henüz ismini bile bilmediği birine karşı onun iç dünyasında yaşadığını düşündüğü duyguları çekinmeden söyleyebilen bir karakterdir. Bayana böyle bir özellik verilmiş olması Vâil'in iç dünyasını gösterebilmek için isabetli bir seçim olarak kabul edilebilir. Zira anlatı, tahammülsüz, sabırsız ve gergin bir yapıya sahip olan Vâil'in yaşamış olduğu duygu yoğunluğunu ortaya çıkarabilmek ve gösterebilmek için önyargılı ve cesur bir karakterin yardımına ihtiyaç duyacaktır.

²¹ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 39.

²² "Dramatik yöntemde kişi, fizikî ve moral özelliklerinin topluca sunulmasıyla değil, parça parça verilmesiyle çizilir. Çizimde anlatıcının rehberliği yerine, kişinin kendi davranış biçimi, duygu ve düşünceleri asıl rolü oynar. Kişinin çevresine karşı takındığı tutum, olaylara bakış tarzı, yorum ve açıklamalar bize kendisini verir." Bağcı, Rıza, "Tarık Buğra'nın Dönemekte Romanında Kişiler ve Karakterizasyon", *Celal Bayar Üniversitesi S.B.E*, 2 (2004/1), s. 13. 11-28.

²³ Roland Bourneur, *Real Quellet, Roman Dünyası ve İncelemesi*, s. 156.

Örneğin; Vâil'in kendi kendine mırıldandığını fark eden bu bayan hemen onun "yalnızlık hissettiğini",²⁴ uçağın kalkış anındaki telaşlı halini görünce "korktuğunu",²⁵ kendisini ilgilendirmeyen konulara burnunu sokmakta "Araplara" benzediğini²⁶ söylerken hiç çekinmiyor ve Vâil'in duygularını ifade etmek için uygun zemin hazırlıyordu.

Romanın temasıyla doğrudan alakalı olmayan, Vâil'i vaka zamanında ilgilendirmeyen bazı sosyal konuların "yardımcı kişi" Helen Green'in dilinden anlatıya girdiği görülür.

"Helen: Ey Araplar! Beni dininizde en çok hayrete düşüren nedir biliyor musun? Anne, eş, kız çocuğu olarak kadından bahsederken şefkatli tutumu. Bizde kadında eksik kalan nedir biliyor musun?

Vâil: (Alaylı bir üslupla) Erkeğe dönüşebilme gücü mü?

Helen: Bir kadın olmaları

Vâil: Batıda kadının elde ettiği haklardan hoşnut olmadığını söyleme sakın! En azından bir Arap ülkesinde bu yapma. Sana gericilikle suçlarlar. Bizde kadınlar eşitlik peşinde koşuyorlar. Onları kadın muhalefeti peşinde koşmaktan hiçbir şey durduramıyor.

Helen: İslam kadına hak ettiğiinden fazlasını vermiştir.

Helen: Yani kast ettiğim şu ki İslam kadının istediğinden daha fazlasını vermiştir. Eşitlik gerçekte kadının kıymetini azaltan bir şey. Ben bu gerçeğe kısa bir zamanda ulaştığımı iddia etmiyorum. Ancak eşitliğin sadece erkeğin yararına olduğunu düşünüyorum. Bu durumda bizde erkeğin sefasını sürdürdüğü bir şey biliyor musun?

Vâil: Anlamıyorum. Sen kadına karşı mısın yoksa kadınları mı destekliyorsun?

Helen: Erkek beni bir erkek gibi davranmaya zorlamadığı sürece ben bir kadın olarak davranma hakkımın arkasındayım.

Vâil: Batı tüm bunları hala aşmadı mı? Evde erkek bir kadın gibi ev işlerini yapmıyor mu?

Helen: Bu bir eşitlik değil ki. Bu sadece rol değişimi.²⁷

Yolculuk boyunca Helen, sıklıkla Doğu-Batı, İslamiyet-Hristiyanlık karşılaştırmaları yapmıştır. Bu tartışmalarda Vâil'in felsefe mezunu olması bayanın

²⁴ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 41.

²⁵ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 15.

²⁶ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 42.

²⁷ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 50.

ilgisini çekmiş, Helen'in de İslam'a ve Araplara karşı sempatik duruşu Vâil'in dikkatini çeken diğer bir konu idi.

B.5. Hasım Karakter (Karşıt Görüşlü Karakter)

Hikâyeden anlaşıldığı kadarıyla başkahramanın çatışması genel olarak kendi iç dünyasındaki duyguları ve gelgitleri ile yaşanmaktadır. Ancak Vâil'in Filistin'de kalması gerektiğini, burada vermiş olduğu mücadelenin Allah için bir mücadele olduğunu söyleyen kardeşi Ali, onun dünyasında yaşamış olduğu bunalımın asıl sebebidir denilebilir. Ali romanda önemli bir karakterdir. Eğer Filistin direnişinde coşkulu ve cesur davranışları ve söylemleri, bir dava adamı olarak mücadeleyi güçlü delillerle ortaya koyan Ali olmasaydı, Vâil'in yaşamış olduğu travmayı anlamlı kılacak bir gerekçe de olmayacaktı.

Örneğin; Vâil ile Ali arasında Filistin'den gitme ve kalma konusunda yaşanan hararetli bir tartışmada Vâil, eninde sonunda bu savaşı "kaybedeceklerine" vurgu yaparken Ali ise Allah'ın "beraber" olduğu kişilerin asla kaybetmeyeceği şeklinde karşılık veriyordu. Vâil'in otuz yıldan beri verilen bu mücadelede ele geçen bir şeyin olmadığını söylemesine karşılık Ali Allah'ın bu mücadele ile الطيب من الخبيث ليميز yani "pis olanı temiz olandan ayırdığını" ifade ediyordu.

Vâil'in kendi duygu dünyasında bir çatışmaya girmesine sebep olan diğer karakter Vâil'i babasının vefatından sonra kollayıp, ailesine sahip çıkan dedesidir. Dedesi güngörmüş, olgun karaktere sahip bir Gazzeli ihtiyardır. Uçakta tanışmış olduğu bayanla yapmış olduğu diyalog arasında Vâil sık sık geçmiş yıllardaki hatıralarına geri dönüyordu. Bu hatıralardan birisi Vâil'in kendi dünyasında yaşadığı bir çatışmanın ve Filistin direnişine karşı en son çekinceli tavrının asıl sebebini açığa çıkarmaktadır.

Vâil: Dedeciğim Yahudiler neden bizi sevmiyor.

Dedesi: Belki de korkularından

Vâil: Bizden mi?!

Dedesi: Aksine kendi zayıflıklarından yavrum. Yahudiler ödle insanlardır Vâil! Onlardan hiç korkma. Onların seninle dalga geçmesine izin verme. Yarın ülkemizden kovulacaklar. Biz de özgür bir şekilde geri döneceğiz.

Vâil: Onları kim kovacak dedeciğim.

Dedesi: Biz

Vâil: Ne zaman?

Dedesi: Kim bilir? Belki de yakında.

Vâil: Neden onlar bizden nefret etmek zorunda? Neden biz onlarla savaşmak zorundayız? Neden Hristiyanlarla beraber

yaşayabildiğimiz gibi onlarla beraber bir arada yaşayamıyoruz?

Dedesi: Sen ne çabuk büyümüşsün de onlar gibi hayatı sever olmuşsun böyle.

Vâil: Ama Hâyim benim arkadaşım olmak istiyor. Bana bunu (altından bir düğme) hediye etti.

Dedesi bu münasebetle Vâil'e Hayim ile gerçekten bir arkadaş olamayacağını, Hayim'in babası ve çevresinin onu tam bir Müslüman düşmanı olarak yetiştirdiğini, yarın bir gün Hayim'in eline silah alıp Vâil'e doğrultup ateş edeceğini vesaire türden cümleler sarf etmişti. Anlatıcıya göre bu cümleler Vâil'in o tarihte tam anlayamadığı cümleler idi. Ancak hafızasının derinliklerinde bir yer almıştı bu sözler.²⁸

Vâil ile dedesi arasında yaşanan bu diyalog romanın temasını anlamlı kılan en önemli epizot olarak kabul edilebilir. Zira romanda "Filistin direnişinde bir zamanlar cesur ve coşkulu bir şekilde mücadele veren Vâil' nasıl olur da günün birinde vatanını, direnişi ve ailesini terk ederek Amerika'ya gider? Onda bu düşünce değişikliğinin sebebi nedir?" sorularının cevabı bu epizotta verilmiştir.

Burada yazarın anlatıya doğrudan müdahale etmediği, Vâil'deki düşünce ve davranış değişikliğinin asıl sebebinin²⁹ küçüklüğünde Yahudi bir çocukluk arkadaşı ile yaşamış olduğu dostluk ilişkisi ile ilişkilendirmek istediği ancak bu mesajı doğrudan değil de dolaylı yoldan yani sahneleme tekniği ile vermeye çalıştığı göze çarpmaktadır.

B.6. CI. Bremond Karakter Analizi

Roman karakterlerinin yukarıdaki genel kabul gören sınıflandırmasının yanı sıra Fransız edebiyatçısı CI. Bremond da dramatik kahramanlarla ilgili olarak yeni bir dağılım yöntemi getirmiştir. Buna göre "her hikâye ile ilgili olarak temel fonksiyonları, "patients (hikâyede değiştirici veya koruyucu yöntemler) ve agent (bu yöntemlerin müteşebbisleri) diye iki ana gruba ayrılır. Agent ve patient'ların yönlendirdiği rollerin genel olarak incelenmesi, etkilenen veya etkileyici çeşitli aksiyon tipleri içerisinde spesifik agent gruplarını ortaya çıkarır. Bunlar da daha karakteristik alt gruplara ayrılır. Böylece "etkileyici", "değiştirici" ve "muhafazakâr" olarak ortaya çıkan üç grup agent, kendi içinde bölünmelere

²⁸ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 105.

²⁹ Edebiyatçının edebiyatı; ideolojik, felsefi ve dini düşüncelerin kitlelere yayılmasında bir propaganda vasıtası olarak kullanması edebiyat eleştirmenlerinin çoğunlukla olumsuz yaklaştığı bir durumdur. Böyle bir yazar, düşünsel yapı ile edebiyatı doğal bir süreç içinde ahenkli bir sentez içinde sunmak yerine, kulakları rahatsız edecek derecede edebiyatını siyasi ya da dini görüşünü yaymaya alet edecektir. Köksal Alver, *Edebiyat Sosyolojisi*, Hece Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2004, s. 206. Len emûte sudê romanının, bu türden bir propaganda aracı olarak kullanılmadığı görülmektedir. Anlatı, Vâil'in Filistin meselesindeki düşünce değişikliğinin sebebinin ne olacağına dair kendi görüşünü okuyucuya dayatmamış ama sadece ipuçları vermiş olmakla birlikte bu değişiklik hakkında olumlama ya da eleştirmeye de girmemiştir. Vâil'in çocukluğunda dedesi ve çevresi ile yaşadığı şeyler sahnelenmiş, ruh dünyası çözümlenmeye gidilmiş ve Vâil'in Filistin'i terk ederek Amerika'ya gitmesini yargılama aşamasını okuyucuya bırakmıştır.

devam eder. Değiştirici grup "yapıcı-yıkıcı", muhafazakâr grup "koruyucu-kırıcı" diye gruplara ayrılır; etkileyici grup, patient kişinin akıl derecesine göre " bilgi verici- sır tutucu", zihni etkinliklere göre "hedonique-pragmatique" veya "ethique" gibi farklı sebeplere bağlı çiftler oluşturur: Buna bağlı olarak " zorlayıcı - yasaklayıcı", "aldatıcı- huzur bozan" , "Öğütleyici-öğütlemeyici" gibi gruplar ortaya çıkar."³⁰

Bremond'un bu gruplandırmalarına göre Len emûte sudê'de Sâlim el-Fetûh karakteri değiştirici (yapıcı yıkıcı) grup kapsamı altında değerlendirilmesi mümkündür. Zira Vâil, küçüklüğünden itibaren özellikle dedesi olmak üzere çevresinden sıkı bir "vatan" sevgisi telkini almıştı. Aktif olarak intifadaya katıldığı için İsrail cezaevlerinde yaklaşık yedi ay kadar kalmış, işkence görmüş; bu işkencelere dayanmış birisi olmasına rağmen ondaki "vatan" ve "ölüm"³¹ aleyhine bu düşünce değişikliğinin sebebi arkadaşı Salim'dir. Salim İsrail lehine Gazze'de ajanlık yapmış, İsrail karşıtı eylemlerde bulunan Filistinli gençleri gizlice İsrail güçlerine ihbar eden birisidir.³² Vâil, karakola düşüp işkencelere maruz kalmaya başlayınca Salim ona İsrail lehine telkinlerde bulunmuş ve ona da ajanlık teklif etmiştir. Vâil, ilk başta arkadaşı Sâlim'in yüzüne tükürerek öfkesini ifade etmiş olsa da en sonunda duygularına yenilip ona uyararak Filistin'den ayrılma kararı vermiştir.

Sâlim'in eski arkadaşı Vâil'i ikna etmek için başvurmuş olduğu ifadeler Vâil'deki "vatan" algısını sorgular hale getirmiştir.

"Büyüklemede fayda yok Vâil! Onlar bizden daha güçlü. Onlar bizi öldürebilir. Bu senin annenın kalbinde sessiz bir çığlıktan başka bir şey meydana getirmeyecek. Arkadaşım ben her şeyi itiraf ettim. Sen de benim gibi yap. Hayatta kalmamız vatanımız için en büyük kazanç olacaktır Vâil! Ben cezaevlerinde sürünmekte hiçbir fayda göremiyorum. Seni kahramanlık ve coşku dolu

³⁰ Roland Bourneur, Real Quillet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, s. 156.

³¹ Vâil, İsrail askerlerinin sorgusu esnasında kendisini ölümle tehdit eden askere "ölüm ve yaşam Allah'ın elindedir. Ben sizden korkmuyorum" diyerek korkusuzca cevap vermiştir. Cihad er-Racebî, *Lenemûtesudâ*, s. 75. Bir zamanlar vatani için canını feda edebilecek Filistinli bir gencin daha sonra "yaşam" için doğup büyüdüğü toprakları terk ettiren "düşünce değişikliği"nin sebebini sadece eski bir arkadaşının telkini olmayacağı açıktır. Roman bu düşünce değişikliğinin bir taraftan nasıl gerçekleştiğini ipuçlarını verirken diğer taraftan da üstü kapalı bir şekilde intifadada izlenen yöntemi de eleştirmekte olduğu söylenebilir. Zira romanın bir epizotunda, Vâil'in bir akrabası olan doktor onun hakkında "cezaevinde kaldığı zaman içerisinde hissettiği acizlik ve zayıflık duygusu onda intifadanın faydasızlığı hissine kapılmasına neden oldu" demiştir. Cihad er-Racebî, *Lenemûtesudâ*, s. 132. Anlaşılan Filistinli gençlerin, ellerinde taşlarla İsrail askerlerinin üzerine saldırması, bunun sonucunda bir kısmının şehit edilmesi, hayatta kalanların işkence görmesi ve uzun yıllar tutuklu olarak İsrail cezaevlerinde kalması Filistinli gencin çaresizlik hissine kapılmasına neden olduğuna dikkat çekmektedir.

³² er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 18.

sloganlarla kandırmalarına izin verme! Eli ateşte olan suda olan gibi değil."³³

Romanda Vâil'de ki düşünce değişikliğine neden olan diğer "değiştirici" karakter, Vâil'in Gazze'de tanışmış olduğu Amerikalı genç kız "Jane"dir. Jane, Gazze sokaklarında İsrail güçlerine ait bir askeri aracın Gazzeli iki çocuğu ezmeye giriştiği bir sıra çocukları kurtarmış ancak kendisi yaralanmıştı. Vâil, Jane'yi alıp rastgele bir Filistinlinin evine götürmüş, kanamasının durması için elinden geleni yapıp onu hastaneye götürmüştü. Jane, hastanede Vâil'e karşı kalbinde sevgi hissetmişti. Bu olaydan sonra iki yıl kadar aralarında ilişki telefonla devam etmişti. Bu süre zarfında Jane, Vâil'i her gün arıyordu. Sonunda Jane babasına Vâil ile evlenmek arzusunu dile getirir. Babası buna olumsuz cevap verince evini terk eder. Altı ay sonra babası bu evliliğe razı olur. Babası ona kendi iş yerinde çalışma imkânı da sunacaktır.³⁴

Vâil'de davranış değişikliğine neden olan bu ikinci "değiştirici" karakter de Sâlim gibi, Vâil'in dünyasında etkili olmuş ve onun "vatan" kavramına yüklediği anlama yeniden gözden geçirmesine neden olmuştur.

B.7. Başlangıç Ve Sonuç Arasındaki Uyum

Roman teorisi kaynakları iyi bir romanda bulunması gereken özelliklerden birinin kurgunun başlangıç ile sonuç arasındaki "estetik" ilişkinin korunması olduğunu söylemektedirler.³⁵ Organların ahenkli bir şekilde bir araya gelerek vücudu, yapı malzemelerinin düzenli bir şekilde bir araya gelerek binayı oluşturduğu gibi kurgunun da yapısal unsurlarının ahenkli bir şekilde bir araya gelmesi ile sanatsal estetik meydana gelmektedir.

Araştırmaya konu olan romanımızda vakia zamanı açısından Vâil'in "burada boşuna ölmeyeceğim" diyerek Amerika'ya gitmek üzere evden ailesi ile problemleri ayrılış sahnesi ile başlayan başlangıç, Vâil'in dört gün sonra Amerika topraklarından "burada boşuna ölmeyeceğim" deyip Filistin'e geri gelmeye karar vererek havaalanına geri dönmesi ve orada hayata gözlerini yumması ile son bulmuştur.³⁶ Roman anlatının gidişatından tahmin edilmeyecek bir şekilde "ilginç" bir sonla nihayet bulmuştur. Bu açıdan XIX. yüzyılın modern roman

³³ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 78.

³⁴ er-Racebî, *Len emûte sudâ*, s. 136.

³⁵ Roland Bourneur, *Real Quellet, Roman Dünyası ve İncelemesi*, s. 44.

³⁶ Vâil, havaalanında morali düzgün bir şekilde indikten sonra havaalanında kendisini karşılayacak olan Jane'in gelmesini beklerken o esnada gözü televizyon ekranına takılır. Ekranda haberlerde İsrail askerlerinin iki Filistinli genci kollarını arkaya doğru kıvrıp tüfeğin dipçığı ile onların kafalarına vurduğunu bu şekilde zorla götürdüklerini görür. Ekranı dikkatle bakınca bu gençlerden birinin kardeşi Ali olduğu fark eder etmez baygınlık geçirir. Gözünü açtığında kendisini hastanede bulur. Ancak dört gün sonra kendisine gelmiştir. Başında hemşireler vardır. Hemşireler kendisine Jane'nin onu hiç bırakmadığını, onu çok sevdiğinin her halinden belli olduğu söyler. Vâil, kendisini biraz toparlayınca serumunu çıkarır ve hastaneden kaçır. Bir taksi tutar. Taksiciye kendisini en yakın havaalanına götürmesini söyler. Havaalanına gelince orada dedesini, annesini ve kardeşi Ali'yi gördüğünü sanır. Vâil, halüsinasyon görmektedir. Dedesi ona hoş geldin der. Vâil tebessüm ederek hayata gözlerini yumar.

teorisyenlerinden biri olan Henry James'in büyük bir önem atfettiği "ilginç" oluş kendini göstermektedir.³⁷

Romanın bu şekilde sonlandırılmış olmasının dönemin Arap okuyucusunun vicdanına hitap etme, İsrail karşıtı Arap kamuoyuna göz kırpmış olduğu söylenebilir. Zira romanın başından itibaren Vâil'in şiddet içeren Filistin direnişine karşı önemli gerekçelerle karşı çıktığı, direniş adı altında Filistinli gençlerin bir "oyun" ile ölüme itildiği, direnişin bir fayda vermeyeceği şeklindeki Arap okuyucusunu rahatsız edecek türden mesajların sonunda okuru memnun edecek bir şekilde geri adım attığı görülmektedir.

Vâil'in Filistin'e geri dönme arzusu içinde ölmesi ilk bakışta Filistin davasında direnen kardeşi Ali'nin haklı olduğunu teyit gibi görülse de kanaatimize göre romanın asıl vermek istediği mesaj bu değildir. İşgalci İsrail'e karşı direniş gösteren Filistin halkının bu mücadelesini daha bilinçli yöntemlerle yapması, direniş için ölmek zorunda olmadıkları, mücadele verebilmek için ölüme değil hayata daha çok ihtiyaçlara olduğu, Filistin'de kalıcı bir çözüm için Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların savaşmadan barış içinde yaşayabilme imkânını da ihtimaller arasında tutma gibi başlıklar roman ile verilmek istenen öncelikli mesajlardandır.

Sonuç

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Arap romanının olgunlaşma dönemi olarak kabul edilmektedir. 21. yüzyıla gelindiğinde ise bu olgunluğun pekişerek daha da olgun ve özgün Arap romanlarının yazılmaya başlandığı görülmektedir. Ürdünlü yazar Cihad er-Racbi'nin "Len emûte sudâ" romanı özgünleşen Arap romanına örneklik teşkil edecek ödüllü bir romandır. Romanın 1. Filistin İntifadasını konu alırken konuya farklı bir bakış açısı ile yaklaştığı görülmüştür. Filistin konulu Arap romanlarında baskın olarak görmeye alıştığımız İsrail-Filistin çatışmasından daha farklı olarak çatışma direniş gösteren bir Filistinli gencin kendi dünyasında yaşadığı çatışmalardır. İsrail askerlerine taşlı, molotoflu saldırılar düzenleyerek Filistinli gençlerin ölüme gitmelerinin eleştirildiği bu romanda Vâil'in düşünce ve duygu dünyası üzerinden o dönemin bir okuması yapılmaktadır.

Bu araştırmada, kurguya dayalı bir eserde eserin yapısını oluşturan mekân, zaman, karakterler açısından romanın değerlendirilmesi yapılmıştır. Romanda olaylar gerçek zaman açısından kısa bir süre içerisinde gerçekleştiği için zamanda geri dönüşler ile süre uzatılmış ve psikolojik zaman kullanılarak romanda işkenceli tutukluluk hatıraları ile gerginlik sağlanmıştır. Geri dönüş tekniğine sıklıkla başvuru yapılan romanlarda bu durumun okuyucuda kafa karışıklığı meydana getirdiği bilinmektedir. Ancak "Len emûte sudâ" romanında, vakıa zamanından ayrılıp geçmiş zamana gidilirken ve daha sonra tekrar vakıa

³⁷ James, "The Art of Fiction" da roman sanatı konusunda tek bir ilkedden yana olduğu söylemiştir. O da ilginçliktir. Aytur, Ünal, *Henry James ve Roman Sanatı*, s. 15.

zamanına geri dönülürken verilen geçiş cümleleri ile kafa karışıklığına meydan verilmediği gözlemlenmiştir.

Mekan açısından; olayların yaşandığı yer Gazze olduğu için deniz manzarasına yer verilmiş, ailenin ekonomik durumunu yansıtacak şekilde mekanda seçici davranılmıştır. Kurguda gerginliğin zirveye çıktığı yerler olan “zindan, karakol” tasvirleri yapılmış, dikkat işkence aletlerinin bulunduğu ortamlara çevrilmiştir. Uzun süren uçak yolculuğu esnasında uçağın içi “olay” yaşamaya müsait olmadığından dolayı mekân tasvirleri göreceli olarak az ele alınmış; siyasi, dini, sosyal konulara girildiği için kısmen uzun süreli sıkıcı diyaloglar mekânın derinlemesine tasvirinin önüne geçmiştir.

Romanda kullanılan karakterler genel olarak zulüm ve baskı altında yaşamış, özgürlüğü elinden alınmış, işkenceye tabi tutulmuş Filistin halkından olduğu için karakterler üzerinden esere verilen hava “trajik”tir. Romanın başkahramanı çatışmasını kendi dünyasında, kendi düşünceleri ile verdiği için başkahraman olan Vâil’in iç çözümlemesi derinliğine yapılmıştır. Vâil’in ruh dünyasını anlamaya yardımcı olacak şekilde yardımcı karakterler romanda yerini almış ancak onların dünyalarına sığ bir şekilde girildiği görülmüştür. Romanda Filistinli ve Müslüman olmayan iki bayan karakter, romanın başkahramanı olan Vâil’e sevgi ve şefkat dolu olarak gösterilmiş olmasıyla, Filistin meselesinde Hristiyan dünyasının da desteğinin alınabileceğine işaret edilmiş olmaktadır.

Eser hâkim bakış açısı ile yazılmıştır. Diyaloglar da dâhil olmak üzere tamamen fasih Arapça kullanılmıştır. Romanda modern anlatı tekniklerinden monologlar ve iç çözümlemelere yer verilmiştir. Karakterlerin iç dünyalarının tasvirine olabildiğince girmesine karşılık onların fiziki özelliklerinden göreceli olarak az bahsedildiği göze çarpmaktadır. Vâil’in tipik bir karakter olarak dönemin “kafası karışık direnişçi Filistin gencini” temsil ettiği anlaşılmaktadır. Filistin direnişinde “ölüm”ün değil de “hayat”ın ön planda tutulması gerektiği romanın esas vermek istediği mesaj olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Alver, Köksal, *Edebiyat Sosyolojisi*, Hece Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2004.
- Bağcı, Rıza, “Tarık Buğra’nın Dönemekte Romanında Kişiler ve Karakterizasyon”, *Celal Bayar Üniversitesi S.B.E*, 2 (2004/1), 11-28.
- Bayraktar, Bora, Barış Çalışmaları Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu, http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-156-2014040731b_bayraktar.pdf.
- Biber, Mahir, “Neş’e Başer, Üniversite Öğrencilerine Yönelik Matematikte Öğrenilmiş Çaresizlik Ölçeği Geliştirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33 (2014/2).
- Bourneur, Roland, Real Quillet, *Roman Dünyası ve İncelemesi* (çev: Hüseyin Gümüş), Kültür Bakanlığı Yayınları: 1085, Ankara, 1989.
- C. Booth, Wayne, *Kurmacanın Retoriği*, (çev: Bülent O. Doğan), Metis Eleştiri, 1. Baskı, İstanbul, 2012.
- el-Ceda’, Ahmet, *Mu’cem’ul-Udebâi’l-İslâmiyyîne’l-Muâsirîn*, Dâru’d-Diyâ, 1. Baskı, Ammân, 2000.

- Çetişli, İsmail, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2008.
- er-Racî Cihad, *Len emûte sudê, Râbitatu'l-Edebi'l-İslâmiyyi'l-Âlemiyye*, ty. Stevick, Philip, *Roman Teorisi* (çev: Sevim Kantarcıoğlu), Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2004.
- Şengül, Mehmet Bakır, "Romanda Zaman Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (2011/16).
- Topaloğlu, Bekir, "Evvel", TDV İslam Ansiklopedisi, c. XXI. el-Urâbî, Abbâs, Muhammed, <http://www.adabislami.org/magazine/2013/05/911/68>. (25.01.2017).
- Ünal Aytur, *Henry James ve Roman Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2009.
- Yürek, Hasan, "Modernist Romanda Zaman Anlayışı", *Türkbilig*, (2007/13), 182-190.

**KÂDİRİYYE TARİKATI HÂLİSİYYE ŞUBESİ MÜRŞİDLERİNDEN
ELAZIĞLI HACI ÖMER HÜDÂYÎ BABA (v. 1321/1905) HAYATI ESERLERİ
FİKİRLERİ**

İsa ÇELİK*

Mikail DURLU**

Öz

Hacı Ömer Hüdâyî Baba 1821-1905 yılları arasında yaşamıştır. Kâdirî tarîkatı Hâlisiyye şubesinin meşâyihündandır. Tarîkat âdab ve erkânını konu edinen bir "Dîvan"ı vardır. Eserinde Tasavvuf yoluna intisâb eden sâliklere kılavuzluk edecek konuları anlaşılabilir bir üslûbla kaleme almıştır. Aynı amaca yönelik bir "Risâle" ve bir de "Vasiyetnâme" yazan Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın bu üç eseri bir araya getirilerek "Dîvân-ı Hüdâyî" ismiyle basılmıştır. Uzlaştırıcı ve örnek kişiliğiyle öne çıkan bir Allah dostudur. Kadirî tarîkatı Hâlisiyye şubesi bugün memleketimizin birçok ilinde, başta Irak olmak üzere Avrupa ve Amerika'da hayâtiyetini devâm ettirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ömer, Hüdâyî, Kâdiriyye, Hâlisiyye, Tasavvuf, Tarîkat

SHEIKH HACI OMER HUDÂYÎ BABA

THE MURSHID OF KHALISIYYA BRANCH OF QADIRIYYA ORDER

(Date of death: 1321/1905)

Abstract

Hacı Ömer Hüdâyî Baba lived between 1821-1905. He is the sheikhs of the Khalisiyya Branch of Qadiriyya Order. He has a "Dîvan" being the subject of the

Atıf: Çelik, İsa., Durlu, Mikail (2018), " Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi Mürşidlerinden Elazığlı Hacı Ömer Hüdâyî Baba (V. 1321/1905) Hayati Eserleri Fikirleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss.89-124.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana bilim Dalı, (isacelik@uni.edu.tr), orcid.org/0000-0003-0051-1807.

** MEB, İbni Sina İmam Hatip Ortaokulu, Okul Müdürü, (mikaildurlu@hotmail.com), orcid.org/0000-0003-0140-3373.

Tariqat's morals and dignitaries. In his work, he wrote with an understandable style the subjects that would guide the pilgrims who are dedicated to the path of Sufism. These three works of Hacı Ömer Hüdâyî Baba who wrote a "Risâle" and a "Vasiyetnâme" for the same purpose were put together and printed with the name "Dîvân-ı Hüdâyî". He was a friend of Allah, who stands out as a mediator and model person. Today, Khalisiyya Branch of Qadiriyya Order continues its presence in many cities of our country in Europe and America especially in Iraq.

Keywords: Omer, Hudâyî, Qadiriyya, Khalisiyya, Sufism, Tariqat

A. Giriş

Eş-Şeyh es-Seyyid Hacı Ömer Hüdâyî Baba Kâdiriyye tarîkatı Hâlisiyye şubesi mürşidlerindedir. Kâdiriyye tarîkatı, İslâm âleminde en yaygın tarîkatlardan biridir. Kurucusu olan Abdülkâdir-i Geylânî tasavvuf tarihinde pek az insana nasip olan bir şöhretin sahibidir. Hâlisiyye şubesinin kurucusu olan Abdurrahmân Hâlis Kerkûkî ise meşhûr bir âlim, şâir ve mutasavvıftır. Lakabı Talebânî, mahlası ise Hâlis'tir. Kâdirî tarîkatının esmâ-i seb'a ile icrâ edilen seyr-ü sülûk usûlünü kelime-i tevhid ve lafzâ-i celâl'e hasr ettiği bilinmektedir.¹ Abdurrahmân Hâlis Talebânî Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere üç dilde şiir yazmıştır. Abdurrahmân Hâlis Talebânî'nin Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan bir "Dîvân"¹, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Mesnevî'sinden on sekiz beytin Farsça olarak nazmen şerhinden ibâret olan "Kitabü'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf" isimli mesnevî şerhi ve Abdülkâdir Geylânî'nin menkıbelerini içine alan Şeyh Nur Ali Bahş tarafından yazılan "Behcetü'l-Esrâr Tercümesi" adlı eserleri mevcuttur.

B. Hayatı ve Eserleri

¹ Vicdanî, Muhammed Sadık, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarîkatler ve Silsileleri, Melâmîyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sûfî ve Tasavvuf*, (haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995, Enderun Kitabevi, s.136; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 2.bs., 1983, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri. XVIII/391; Çelik, İsa, *Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkûkî*, 2008, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, s.3)

1. Hayatı

1.1. Doğumu, Ailesi, Çocukluğu, Gençliği

Eş-Şeyh es-Seyyid Hacı Ömer Hüdâyî Baba 1237/18212 yılında, Elazığ'ın "Mürü" (yeni adı Yünlüce) köyünde dünyaya geldi.³ Babası "Kaymakamzâde" lakabıyla anılan İbrâhim Bey köyün ileri gelenlerinden birisiydi. Nesilleri Hz. Hüseyin vasıtasıyla Fahr-i Kâinât Efendimiz (s.a.v)'e ulaşmaktadır. İlim tahsilini Harput'un meşhûr âlimlerinden ikmâl etti.⁴

Orta boylu güçlü vücûdu ve at binme konusundaki mahâreti ile temâyüz eden Ömer Hüdâyî Baba Erzurum'da asker ocağında görevli iken⁵ 1258/1842 yılında Erzincan'da o zamanlar bir askerî teşkilat olan "Kırk Serdârlar"ın başına komutan olarak görevlendirildi.⁶ Bu vesîle ile Erzincan'da irşâd faaliyetlerini yürüten "Terzi Baba" nâmıyla meşhûr Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin hulefâsından Muhammed Hayyât Vehbî Hazretleriyle tanıştı. Fırsat buldukça sohbetlerine katılırdı.

Çocukluğundan itibâren Kur'ân-ı Kerim, Delâil-i Şerif ve çeşitli duâ ve zikirleri okumaya iştiyâklı idiler. Bu hal üzere kendini ibâdet ve tâate adayan Ömer Hüdâyî Baba daha genç yaşlarda iken kendisini müthiş bir cezbe-i ilahînin içerisinde bularak aşk-ı manevînin ateşiyle yanmaya başlamıştır. Onu tanıyanlar sürekli gözlerinin nemli olduğunu, gece gündüz dâimî zikir hâlinde bulunduğunu nakletmişlerdir. Çocukluk dönemlerinde Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)

² Doğum tarihi hakkında kaynaklar farklı tarihler ileri sürmüşlerdir. Bazıları 1840-1845 arası derken, bazıları da 1811, 1821, 1827 gibi farklı tarihleri işaret etmektedirler. Ömer Hüdâyî Baba'nın halifeleri arasında yer alan Muharrem Hilmi Efendi'nin de aralarında bulunduğu çoğunluk onun doğum tarihini 1237/1821 olarak vermektedir. Kanaatimizce Muharrem Hilmi Efendi'nin Şeyh Hazretlerinin yakın hizmetinde bulunması sebebiyle onun verdiği tarih daha isâbetli olsa gerektir.

⁴ Hilmi, Muharrem, *Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın Özgeçmişi, Menkibeleri ve Tarikat Yöntemi*, ts. vr. 1 (çev.: Süleyman Ateş: *Ömer Hüdâyî Baba Divânı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2007, s.75); Aydoğmuş, Günerkan. *Harput Kültüründe Din Alimleri*, Eleskav Yayınları, Çağ Ofset Matbaacılık. Elazığ 1998, s.203. Muharrem Hilmi Efendi Divân'da Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın babası İbrahim Beyin lakabını "Kaymazzâde" olarak yazmıştır.

⁵ Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.205; Albayrak, Mehmet, *Halisa ve Seçkinleri*, Basılmamış Kitap, s.13.

⁶ Hilmi, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 1; Ateş, Süleyman, *Ömer Hüdâyî Baba Divanı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2007, s.75. Albayrak, *Halisa ve Seçkinleri*, s.13.

ve sâlihlerden rivayet edilen duâ ve zikirleri yapmaya ve *Delâil-i Şerîf* okumaya devam etmekteydi. Ömer Hüdâyî Baba'nın tasavvuf yoluna intisâb etmemiş olmasına rağmen, gencecik yaşında gerçek bir derviş gibi yaşam sürdüğü kaydedilmektedir. Bu durumu görevini Allâh için en güzel şekliyle îfâ edip emrindeki askerlere hoşça muâmelede bulunmasından, onları rahat yataklarda yatırırken kendisi çakıl taşlarında yatarak nefesine rahat yüzü göstermemesinden anlamak mümkündür. Cenâb-ı Hakk'a (c.c.) sık sık şöyle duâ ve niyâzda bulunması onun manevî derecesinin ne kadar yüce olduğunu göstermektedir: *"Ey Yüce Rabbim! Senin merhâmetin sonsuz bir deryâdır. Şu yatan kullarının hüznü ve kederlerini bertaraf eyle. Onların hüznü ve kederlerini ben mücrîm kuluna kerem kıl... Ey Âlemlerin Rabbi olan Allâh'ım! Onları ve cümle kullarını cevr-ü cefâdan uzak eyle. Kullarına her iki dünyânın iyiliklerini ve güzelliklerini lütûf ve ihsân eyle. İki cihânda zevk-ü safâlar içinde yaşamalarını nasîb eyle."*⁷

Ömer Hüdâyî Baba'nın Ahmet Cemâlî (Visâlî) isminde bir oğlu, Meymene, Saadet, Hafıza isminde üç kızı dünyâyâ gelmiştir. Oğlu Ahmed Cemâlî Efendinin genç yaşta velîler zümresine dâhil olduğu rivayet edilmiştir.⁸

⁷ Ayten, Yunus, *Hacı Muhammed Baba Kürkî, Sahâbeden Günümüze Allâh Dostları*, Şûle Yayınları., İstanbul 1996, s.269; Albayrak, *Halisa ve Seçkinleri*, s.13.

⁸ Ahmet Cemâlî Efendi 22 Şubat 1309 (1893/1894) tarihinde genç yaşta dâr-ı bekâyâ göç etmiş, bütün sevenlerini hüznü gark eylemiştir. Ömer Hüdâyî Baba onun cenâzesine başta Abdülkâdir Geylânî Hazretleri olmak üzere birçok büyük evliyâullâhın katıldığını şu musralarıyla ifâde etmektedir:

*Kibâr-ı evliyâullah Hem aktâb-ı ricâlullâh
Kamû merdân-ı ehlullâh Şerâfetle nüzûl etti
Tecellî-i bâğ-ı sultânî Pîr-i kandîl-i nûrânî
Abdülkâdir-i Geylânî Saâdetle nüzûl etti
Ahmed bu fenâdan geçti Şerâb-ı vuslatı içti
Bu mihnet-hânedan göçtü Kamû ervâhî şâd etti
Fenâdan azmedip Ahmet Dedi Yâ Vâhid-u Samed
İhvânıma eyle meded Deyip Hakk'a niyâz etti
Tecellî kapısı küşâd Olup durmaz gider Ahmed
Şikest oldu nice bin kâd Bu ahvâle keder etti
Peder mâder-ü ihvânı Kamû ahhâb-u yârânı
Ettiler âh-u efgânu Semâya dek suûd etti
Yanıma gelen ihvâna Fâtîha okuyan câna
Cemî-i ehl-i îmâna Selâmetle duâ etti
Reh-i vuslât göründü çün Gitti dünyâdan meh-cebîn*

1.2. Tasavvufa İntisabı

Ömer Hüdâyî Baba'nın askerlik görevi gördüğü bir rüyâ netîcesinde son bulmuştur. Bir gece rüyasında üç zât kendisine görünerek zahirî hizmetlerinin sona erdiğini, manevî hizmetlerle görevlendirildiğini, tasavvuf yolunda ilâhî feyizlere nâil olacağını ve aynı zamanda bu yolda nice Allâh âşıklarına kılavuzluk edeceğini, böylece sahip olduğu feyzinin dünyâya yayılacağını müjdeleyerek kaybolurlar. Gördüğü bu rüyânın etkisiyle kâmil bir mürşid aramaya başlayan Ömer Hüdâyî Baba askerlik görevinden istifâ ederek Erzincan'da bulunan Terzi Baba'nın yanına gelir. Kendisine rüyâsını anlattığında kısa bir süre murâkabeye dalan Terzi Baba: *"Senin nasîbin Arapkir'de halîfemiz Ömer Nûrânî'ye verilmiştir. Feyzini ondan alacaksın"* buyurarak ilk intisâbını yapmak üzere Arapkir'e yönlendirmiştir. Bunun üzerine derhal yola düşen Ömer Hüdâyî Baba Arapkir'e gidip Ömer

Gâibden geldi mürğ-i tîn Târîhini beyân etti. (1309

Ömer Hüdâyî Baba oğlunun genç yaşta vefâtı üzerine büyük bir hüzne gark olmuş ve şu mısraları kaleme almıştır:

*Benim baht-ı siyâhımdan çerâğım yanmadı geçti
Bu cevîr ile sitemden hiç felek utanmadı geçti
Aradım burc-i eflâki tecellimden uyur kevekb
Meğer taksîmde böyle ahterim uyanmadı geçti
Ezelden çün kader olmuş tağayyur eylemez aslâ
Anun çün dâr-ı mihnette beni Yâr anmadı geçti
Yüzüm gülmedi hiçbir gün bu mihnet-hânedeyvâh
Eridi gitti ömrüm hicrâne dayanmadı geçti
Ya ne dersin bu nefsin hevâsına hiç nihayet yok
Bu kadar cevîr-ü sitemden hâlâ usanmadı geçti
Nice türlü taamlar ekl-ü şerbetleri içti
Sinnim yetmişe yetişti bu zevke kanmadı geçti
Hüdâyî râğbet etme bu cihânın iş-u nûşuna
Nice bin kahramânı gömdü âdem sanmadı geçti
Tecellimden midir nedir çerâğım yanmadı söndü
Âfitâb-ı cihân hüznüyle simsiyâha büründü
Karalar giydi hep eşbâh ile ervâh hakîkette
Melekler âsumânda efgân ile çarh edip döndü
Münevver ahterim cevîr-ü mekte ser-nigûn oldu
Şeb-i zulmet ihâta eyledi kapkara göründü
Hüdâyî eyledi bir âh ki göçtü dünyâdan Ahmed
Bu firkat ateşiyle cümle ihvân yandı döndü*

Nûrânî Efendiye intisâb etmiştir. Ömer Nûrânî Efendi'den ilk virdlerini ve yolun âdâb ve erkânını öğrenen Ömer Hüdâyî Baba şeyhinin isteği üzerine tekrar Elazığ'a dönmüştür.⁹

İki yıl kadar halvete çekilen Ömer Hüdâyî Baba tenhâlarda şeyhinden aldığı vird ve ezkâr ile meşgul olur. Daha sonra seyâhat etme kararı alır. Anadolu ve civârındaki ülkeleri dolaşıp birçok mutasavvıf ile tanışma ve feyz teâtisinde bulunma fırsatını elde eder. Seyâhat esnâsında kendisinde harikulade haller zuhûr etmeye başladığından yolculuğunu yarıda keserek tıpkı Abdülkâdir Geylânî Hazretleri'nin yaptığı gibi yedi yıl sahrâlarda ve dağlarda riyâzât ve mücâhede ile meşgul olur, çeşitli otlar ve bitkilerle beslenir. Yedi yıl süren bu mücadeleler sonucunda Hızır (a.s.) ile görüşüp Hz. Hızır'ın ağzına üflemesi vesilesiyle kalbine ilm-i ledünnî ilkâ olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰

Yedi yıllık bu manevî arınma ve donanma safhasından sonra tekrar memleketine dönen Ömer Hüdâyî Baba şeyhine duyduğu manevî muhabbetin tesiriyle her hafta Arapkir'e gitmeyi ve şeyhinin sohbetlerine iştirak etmeyi adet edinmişti. Yine bu ziyaretlerden birisinde, o devirde ev hanımları için çok kıymetli olan bir batman pamuğu sırtına yüklenerek şeyhinin evinin yolunu tutar. Ömer Nûrânî Efendi zengin bir âilenin ferdi olmasına rağmen servetini Hak yolunda ihtiyaç sahiplerine dağıttığı için geçimini güçlkle sağlayabilmekteydi. Bu sebeple yine kendisi gibi zengin ve asil bir aileden gelen hanımı Rukiyye hanım sık sık kendisine çıkışarak bir takım dünyevî isteklerde bulunurdu. Hikmet-i İlâhî olsa gerek Ömer Hüdâyî Baba sırtında bir batman pamukla gelirken, tam da o sırada Rukiyye hanım Ömer Nûrânî Efendiden âcilen bir batman pamuk getirmesini, aksi halde eve hiçbir sûrette misafir kabul etmeyeceğini söyleyerek sıkıştırıp durmaktadır. Büyük bir metânet içerisinde hanımının sıkıştırmasına sabreden Ömer Nûrânî Efendi evin avlusuna çıkınca kış günü yalın ayak, kolları sıvazlanmış bir halde sırtında da bir batman pamukla Ömer Hüdâyî Efendi'yi görür büyük bir memnûniyet içinde: "Yâ Ömer sen Hızır mısın ki bana yetiştin!" diyerek nazâr-ı ilâhî

⁹ Ayten, *Hacı Muhammed Baba Kürkî* SGAD, s.269; Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.204; Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 2; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Divânı*, s.75.

¹⁰ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, s.4; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Divânı*, s.77.

ile mürîdine nazâr eder. Bu durum üzerine Ömer Hüdâyî Baba kendinden geçerek yere düşüverir. Ömer Hüdâyî Babanın müritlerine anlattıklarına göre kendisi o baygınlık halinde iken yüz yirmi dört bin peygamberle görüşerek, birçok ilâhî tecellilere nail olmuştur¹¹

Daha sonra kendine gelen Ömer Hüdâyî Baba şeyhi tarafından hilafet göreviyle taltif edilip tekrar memleketi Elazığ'a gönderilir. Bunun üzerine Elazığ'ın Kövenk köyüne gelen Ömer Hüdâyî Baba orada bir ev ve yanına bir tekke inşa ettirerek irşâd görevine başlamıştır. Her ne kadar hilâfet hırkasını giyip irşâda ehliyet kazanmış olsa da Ömer Hüdâyî Efendi bütün tasavvuf erbabında olduğu gibi şeyhi Arapkirli Ömer Efendi'ye olan bağlılığında en ufak bir değişiklik göstermemiştir. Kendisini tanıyanlar onun bütün bu manevî hal ve mertebesine rağmen tam bir mahviyyet hâli üzere bulunduğunu müşahede ederlerdi. Ziyaretine gelenler onu hep şeyhinin memleketi olan Arapkir'e müteveccih diz üstü oturur halde bulurlardı. Ayrıca her fırsatta şeyhini ziyaret ederek duâsını ve himmetini talep etmekten hali olmazdı.¹²

Kısa zamanda manevî şöhreti etrafa yayılan Ömer Hüdâyî Efendi'nin doksan bin civârında mürîdânının olduğu, tekkesinin her gün kendisini ziyarete gelenlerle dolup taşıdığı rivâyet edilmektedir. Tekkesinin sergisi keçeden olup gayet temiz tutulurdu. Kendisi bir minder üzerinde oturur yastıklara yaslanmazdı. Her gün dergâhında ziyaretçileri bulunan Ömer Hüdâyî Efendi dergâhına iki yüz-üç yüz kişiye yakın misafir geldiğinde dahî onların kahvelerinin hazırlanmasına bizzât yardım eder ve yine ikramına da bizzât iştirak ederdi. Tekkelerinde sürekli sofraya hazır bulundurulur ve herkes bu Halil İbrahim Sofrası'ndan nasiplenirdi. Tekke gece kalmak isteyenlere de hizmet eder, her gece 30-40 kadar kişi burada gecelerdi. Hacı Ömer Hüdâyî Baba gece dergâhta mürîdleriyle berâber kalır, onlar uyurken kendisi geceyi ikame ederlerdi. Genellikle sabah namazlarını câmide, diğer vakit namazlarını ise dergâhta eda ederlerdi.¹³

¹¹ Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.205; Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 5; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 78-79.

¹² Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 7; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 80-81.

¹³ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 8; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 82-83.

1.3. Dede Osman Avnî Baba İle Tanışması

Hacı Ömer Hüdâyî Baba yine bir gün şeyhi Ömer Nûrânî Efendî'yi ziyâret etmek için Arapgir'e gitti. Bu kez şeyhini mahzûn bir halde bulan Ömer Hüdâyî Baba ziyâreti bittiğinde vedalaşırken hiç beklemediği bir tavırla şeyhinden şu cümleleri işitti: *"Evlâdım Ömer, artık benim sana yapabileceğim bir şey yoktur. Ben, seni getirebileceğim yere kadar getirdim. Senin her şeyin tamam, bir tek feyzin eksik. Buradan öteye seni ancak Dede Efendi götürür. Var git, nasibini Urfa'da ara. Yüce Allâh (c.c.) dostun, Hızır (a.s.) yoldaşın olsun."* Böylece onun Kâdiriyye Tarîkatı hulefâsından Dede Osman Avnî Baba Urfevî'ye gitmesi gerektiğini, manevî tahsîlinin geri kalan kısmının onun tarafından ikmâl edileceğini işaret etti. Bu emre istinâden derhal Urfa'ya giden Hacı Ömer Hüdâyî Baba, Dede Osman Avnî Baba'yı aramaya koyuldu. Urfa sokaklarında gezerken bir evden zikir sesleri duydu. Müsaade alarak içeriye girdiğinde Kâdirî Devrânı icrâ ettiklerini gördü. Gözleri âmâ bir zâtın devrânı yönettiğini gördü. Zikrullah bitene kadar kenardan kendilerini izledi. Zikir sonrasında gözleri âmâ olan zât misâfirimiz ileri gelsin diyerek kendisini yanına aldı. Çeşitli sorular sorarak kendisini bir manâda imtihana tabi tuttu. Bu durum biraz Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın hoşuna gitmese de sorulara gerekli cevapları verdi. Daha sonra gözleri âmâ olan zât kendisine; *"Senin her şeyin tamam. Bir tek şeyin eksik."* dediğinde Hacı Ömer Hüdâyî Baba, *"Nedir o eksik olan diye sorar."* *"Senin bir tek feyzin eksik."* deyince Hacı Ömer Hüdâyî Baba gözleri âmâ olan zâtın Dede Osman Avnî Baba olduğunu anlar ve *"Onu da siz verin Efendim"* diyerek ellerine kapanır. Kısa sürede hilâfet görevi icâzetiyle taltif edilen ve şeyhinin makâmı olan *"Kurbiyyetü'l-Kübrâ"* makâmına verâset alan¹⁴ Hacı Ömer Hüdâyî Baba şeyhinin vefâtına kadar kendisine hizmet eder. Böylece Erzincan'da başlayan seyr-ü sülûkü Urfa'da Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi mürşidi Dede Osman Avnî Baba'nın manevî

¹⁴ Tanrikulu, *Altın Silsile*, s.326.

terbiyesiyle son bulur. Bundan böyle Hacı Ömer Hüdâyî Baba artık bir Kâdiriyye mürşidi olarak ömrünün sonuna kadar irşâd vazîfesiyle meşgul olur.¹⁵

1.4. Manevî Şahsiyeti

Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın mürşid-i kâmil oluşu her hâlinde müşâhede olunuyordu. Tarikatına intisâblı olsun veya olmasın bütün insanlarla ünsiyet etmekte son derece başarılı ve onların sorunlarını çözmekte pek mâhir idi. Kendisine mürâcaat eden herkes zahirî veya bâtinî müşkillerini hallederek huzûrundan ayrılırlardı.¹⁶

Sohbeti insanları cezbedici ve dinleyenlerin dünyâ ile alakalarını keser mahiyette idi. Meclisine gelenler âdetâ balığın suda rahat ettiği gibi huzûr bulurlardı. Tasavvufî düşüncede bu özellik mürşid-i kâmillerin özellikleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca Muhammedî bir özellik olarak kendisiyle konuşan insanların seviyelerine göre onlara hitap eder ve onları cezbetmesini iyi bilirlerdi. Muharrem Hilmî Efendi onun manevî nazarına mazhâr olan kişinin bir daha dünyâyâ meyletmeyip dâimî bir huzûra kavuştuğunu söylemektedir. Hakk'a teslîm olmada ve Hakk'tan gayriyi görmeme gibi hallerde zamânın yegâne insân-ı kâmilî olduğunu vurgulayarak Hak Teâlâ (c.c.)'nın sıfatlarıyla sıfatlandığını dile getirmektedir. Ayrıca manevî şöhretinin çok yaygın hale geldiğini, doksan bin civârında mürîdânının olduğunu ifâde etmektedir.¹⁷

¹⁵ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 10-11; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 84-85.

¹⁶ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 8; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 82.

¹⁷ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 9; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 83-85. Muharrem Hilmi Efendi Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın her hangi bir köy veya kente ziyârete gittiklerindeki manzarayı şöyle tasvîr etmektedir: "Evvelâ Mürşid-i A'zam, Ulu Pîr Efendimiz Hazretleri gayet güzel bir ata biner, sağ ve solunda iki adet sancaktar ellerinde sancak taşırlardı. Bunların önünde yirmiden fazla mazhar çalan görevliler, iki tâne çarpâne ve bunların önünde de yirmiden fazla teberdâr (baltacı) bulunurdu. Onlarında önünde "Bâtin teberi" denen şeyh efendinin verdiği namlusu bir buçuk metre uzunluğundaki teberi taşıyan bir kişi aynı tâc ve kıyâfeti giyen görevliler birlikte yürürlerdi. Şeyh Hazretlerinin arkasında, sağ ve sol tarafta iki halîfesi, bunların arkasında da iki bini aşkın mürîdi, hepsinin başında yeşil sarıklı tek düze sivri külâh, üstlerine de yeşil hırka giymiş olarak düzenli yürüyüşle giderlerdi. Dört yandan koşup gelen iki üç bin ziyaretçi de bunlara katılarak yürüyüşe katılırlardı. Düzenli biçimde çalınan mahzarların, çarpânelerin eşlik ettiği büyük bir kalabalık, sanki tek sesmiş gibi "Hay Hay, Hay Allah" diye zikrederek gitmek istedikleri yere varırlardı. Yolda ziyaret edenler Şeyh Hazretlerinin elini, eteğini öperek teberrük ederlerdi. Bu büyük manevî topluluk ile yapılan zikirlerde o kadar aşk ve şevk hâsıl olurdu ki kimi vecde

1.5. Tarikat Silsilesi

Hacı Ömer Hüdâyî Babanın yer aldığı Kâdiriyye Tarikatı silsilesi şöyledir:

1. Seyyid-i Kâinât Hazret-i Muhammed Mustafâ (s.a.v)
(v.10/632)
2. Alî b. Ebî Tâlib (kv) (v.40/661)
3. Hasan el-Basrî (ra) (20-106 veya 110/640-724 veya 728)
4. Habîb el-Acemî (v.119/737)
5. Dâvûd et-Tâî (v.162 veya 165/ 778 veya 781)
6. Ma'rûf el-Kerhî (v.200-815)
7. Serî es-Sakatî (160-251/776-865)
8. Cüneyd el-Bağdâdî (v.297/909)
9. Şeyh Ebû Bekir eş-Şiblî (247-334/861-945)
10. İzzeddin Abdülaziz b. Hâris et-Temîmî (v.371/983)
11. Ebu'l-Fazl Abdulvâhid b. Abdilazîz et-Temîmî (v.425/1033)
12. Ebu'l-Ferec Abdurrahmân et-Tarsûsî (v.447/1055)
13. Ebu'l-Hasan Alî el-Hakkârî (406-486/1015-1093)
14. el-Kâdî Ebu Sa'd el-Mubarek el-Mahzûmî (v.513/1119)
15. Muhyiddîn Abdülkâdir Geylânî (v.561/1166)¹⁸

gelip yanık bir ses ile na' t okur, kimi aşkından ağlar, kimi de "Âh" edip yüreğini dağlardı. Bu esnâda ara sıra bir nispet kokusu yayılırdı. Bazen sanki bir Rahmân yeli, bir Subhân tecellîsi oluşur, herkesi sarhoş ederek akılsız bırakırdı. Özetle o kadar zevkli durumlar olurdu ki gökteki meleklerin bile imrenerek zikre katıldıklarını bazı keşfi açık kimseler görürlerdi." (Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 10; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 91.)

¹⁸ Vicdanî, Muhammed Sadık, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarikatler ve Silsileleri, Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Süfî ve Tasavvuf*, (haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995, Enderun Kitabevi, s.12); Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 6.bs., İstanbul 2001, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

Hâlisiyye şubesinin Abdülkâdir Geylânî'den kol pîri Ziyâeddîn Abdurrahmân et-Talebânî (k.s)'ye kadar silsilesi şu şekildedir:

1. Pîr-i Tarîkat Abdülkâdir Geylânî (k.s)
2. Cemâlî'l-İrak eş-Şeyh es-Seyyîd Abdurrezzâk (k.s)
3. eş-Şeyh Osman el-Geylânî (k.s)
4. eş-Şeyh Yahya el-Basrî (k.s)
5. eş-Şeyh Nûreddin eş-Şâmî (k.s) (1320/1390)
6. eş-Şeyh Abdurrahmân el-Hasenî (k.s) (1360/1430)
7. eş-Şeyh Burhaneddin ez-Zencerî (k.s)
8. eş-Şeyh Seyyid Muhammed Ma'sum el-Medenî (k.s)
9. eş-Şeyh Seyyid Abdurrezzak el-Hamevî (k.s)
10. eş-Şeyh Seyyid Muhammed Hüseyinî'l-Ezmirânî (k.s)
11. eş-Şeyh Ahmed el-Hindî el-Lâhorî (?/h.1160) (k.s)
12. eş-Şeyh Mahmud ez-Zengenî Talebânî (k.s)
13. eş-Şeyh Ahmet et-Talebânî el-Kerkûkî (k.s)
14. eş-Şeyh Sahibu't-Tarîkat Ziyâuddin Abdurrahmân Hâlis et-Talebânî (k.s)¹⁹ Hâlisiyyenin kurucusu olan kol pîri Abdurrahmân Halis-i Talebânî'den sonra silsile biri Şeyh Abdülkâdir Kâmil diğeri Şeyh Aliyyü'l-Bağdâdî olmak üzere iki koldan Dede Osman Avnî Baba'ya ulaşır ve ondan sonra şu şekilde devam eder:
 1. eş-Şeyh Dede Osman Avnî Baba Urfevî (ks)
 2. eş-Şeyh Hacı Ömer Hûdâî Baba Küvengî

Yayınları, s.438.

¹⁹ Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, (Osmanlıca'dan çev. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul, 1990, 129-130); Vicdânî, s. 56-57; Ayten, *Hacı Muhammed Baba Küürkî* SGAD, s.131-132.

3. eş-Şeyh Hacı Muhammed Baba Kûrkî

4. eş-Şeyh Mustafâ Hayri Baba Malatyavî

Burada Hacı Ömer Hüdâyî Babanın silsilesinde yer aldığı Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin hangi zâtlar tarafından günümüzde devam ettirildiğini ortaya koymak açısından Hayri Baba Hazretlerinin bilinen halîfelerinin isimlerini zikretmeyi uygun gördük:

- 1- eş-Şeyh es-Seyyid Hacı Mustafa Hayri Malatyevî (Oğlu)
- 2- Hayrî'n-Nisâ Hadîcetü's-Suğrâ
- 3- eş-Şeyh Mustafa Sivâsî
- 4- eş-Şeyh Kerem Ercişî
- 5- eş-Şeyh Niyâzî Malatyevî
- 6- eş-Şeyh Mustafa Karsî
- 7- eş-Şeyh Muhammed Sâlim Kemâlî
- 8- Fâtıma Ankaravî
- 9- eş-Şeyh Abdullah Trabzonî
- 10- eş-Şeyh es-Seyyid Mustafa Yaşar Göletdervî
- 11- Eş-Şeyh Enver Karakaş

Bunlardan dört tanesi şube sahibidir:

- 1- Yaşâriyye (eş-Şeyh es-Seyyid Mustafa Yaşar Göletdervî)
- 2- Keremiyye (eş-Şeyh Kerem Ercişî)
- 3- Niyâziyye (eş-Şeyh Niyâzî Malatyevî)
- 4- Sâlimiyye (eş-Şeyh Muhammed Sâlim Kemâlî)²⁰

1.6. Kılık Kıyafeti

Ömer Hüdâyî Baba başına keçeden sivri bir külah giyer, üzerine yeşil sarık sarardı. Mürîdleri de aynı giyim tarzını taklit ederek şeyhlerini temsîle çalışırlardı.

²⁰ Hayri Baba Hazretleri, *İcâzetnâme*, s. 13.

Bazen başına Kâdirî sikkesi takardı. Bu sikkeyi Hoğu köyünden mürîdesi olan Hacı hanımın Abdestli olarak kible yönünde olan şeyhinin makamına müteveccih oturarak her iğne batırmaya bir Fatiha üç ihlâs okumak sûretiyle ancak bir yıla tamamladığı kaynaklarda yer almıştır.²¹

1.7. Vefâtı

Ömer Hüdâyî Baba Elazığın merkez köylerinden olan Kövenk Köyü'nde yaptırılan türbesinde medfûndur. Türbesinde kendisiyle birlikte bâzı halîfe ve mürîdlerinin de kabirleri bulunmaktadır. Kabr-i şerîflerine Zeki isimli muhibbi tarafından aşağıdaki şiir kaleme alınmıştır:

*Âh mine'l-mevt
Budur kabr-i münîri ol Cenâb-ı Hazreti Şeyhin
Hakikat ilmîne vâkıf şehîr-i Pîr Ömer Baba
Ziyâret kıl hulûs eyle dîlersen feyziyâb olmak
Olur maksûduna nâil eden bir Fatiha ihdâ
Edüp rahmetle yâd ânı ederse her kim istimdâd
Ulaşır himmeti Şeyh'in muîn olur ana Meolâ
Dirîğâ²² halka-i zikrinden ayrılmış mürîdânı
Firâkiyle yanan diller ziyârette olur itfâ
Dû destim ref' edip dedim Zeki târîh vefâtına
Mukîm-i cennet-i ulyâ ola Yâ Rab Ömer Baba²³*

2. Eserleri

1. Dîvân

Hacı Ömer Hüdâyî Babanın *Dîvân*'ına herhangi bir kütüphânedeki rastlayamadık. Çünkü Hacı Ömer Hüdâyî Baba müstakil bir dîvan kaleme almamıştır. Kendisinin değişik yer ve zamanlarda kaleme aldığı şiirler vefâtından

²¹ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 9; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 90.

²² Ne yazık ki, eyvahlar olsun.

²³ Buradaki "*Mukîm-i cennet-i ulyâ ola Yâ Rab Ömer Baba*" cümlesinin harflerinin ebced hesabıyla toplamı Hacı Ömer Hüdâyî Baba Hazretleri'nin vefât târihi olan 1321/1905'e karşılık gelmektedir. (Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr.22; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.102.)

sonra halifesi Muharrem Hilmi Efendi tarafından bir araya getirilmiş ve Muharrem Hilmî Efendinin kendi el yazısıyla yeniden yazılması sonucunda ortaya konulmuştur. Dolayısıyla şiirler Hacı Ömer Hüdâyî Baba'ya ait olmakla birlikte eser gerek yazı itibâriyle, gerek şiirlerin derlenip toparlanması ve düzenlenmesi açısından Muharrem Hilmî Efendinin emekleriyle vücuda gelmiştir. Muharrem Hilmî Efendi Esere “*Dîvân-ı Hüdâyî*” ismini vermiştir.

Ömer Hüdâyî Baba şiirlerini Osmanlıca olarak kaleme almıştır. Dîvanda kırk adet şiiri bulunmaktadır. Eser Süleyman Ateş tarafından 2007 yılında bastırılmıştır. Ateş, hocası Muharrem Hilmî Efendinin vefât etmeden önce Ömer Hüdâyî Babanın “*Dîvân*” ını ve aşağıda tanıtacağımız “*Risâle*” ve “*Vasiyetnâme*” adlı eserlerini kendisine emanet ettiğini ve bunları yayınlattırmanın gerekliliğini dikkate alarak bu üç eseri tek kitap halinde yayınlattığını ifâde etmektedir.²⁴ Ateş, bu üç eserin orijinal baskısını kitabının sonuna eklediği gibi, hem latin harflerine, hem de günümüz Türkçesine çevirmeyi de ihmal etmemiştir.

Hacı Ömer Hüdâyî Babanın dîvânını incelediğimizde ârifâne ve âşıkâne yazdığı şiirlerindeki yegâne gâyenin Cenâb-ı Hakk'ın hoşnutluğunu kazanarak kendisinden faydalanmak isteyen Ümmet-i Muhammed'e seyr-ü sülûk yolunda klavuzluk etmek olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple şiirlerinde bir mürîdin vuslat serüveninde dikkat etmesi gereken kurallar, yapması gereken kalbî ve bedenî ibâdetler vecîz bir şekilde ifâde edilmektedir. Bu durum “*Dîvân-ı Hüdâyî*”nin sonunda yer alan şiirde sarîh bir şekilde ifâde edilmektedir:

Bihamdillâh tamam oldu divânım
Size armağanım olsun yârânım
Yazıldı çok nasâyih eyle iz'ân
Oku tamamiyle amel et her an
Şerâtle âmil olup gidesiz
Tarîkate Hakk'ı çok zikir edesiz
Huzûr-i tâmmı bulup hakîkate
Beka billâha eriş ma'rifette

²⁴ Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Divânı*, s.5.

*Bu üslûb üzre seyrini tamâm et
Havâss-ı evliyâ silkine var git
Fırsat elde iken gel tevbe eyle
Hakk'a rüçû' et arz-ı hâcet eyle
Tut bu nasihatimi eyle iz'ân
Hakkı zikir eyle dâim durma bir ân
Tarikat usûlünü ettim ayân
Okuyup amel ede kamu ihvân
Alalar lezzeti derûn-i dilden
Hakk'ı zâkir olalar hem gönülden
Unutmayın beni gözüm mürîdim
Budur sizden benim recâm ümûdim
Hüdâyî bu dîvânı tertîb etti
Emânet eyledi ihvâna gitti
Dedi bir mürğ-i hakîm²⁵ oldu tamâm
Bu Dîvân-ı Hüdâyî de vesselâm²⁶*

Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın Dîvân'ında işlediği konuları örneklendirmekte fayda görmekteyiz. Hazreti Şeyh dîvânına evvelâ Yüce Mevlâ'ya (c.c.) hamd-ü senâ, Kâinâtın Efendisi Peygamber Efendimiz (s.a.v)'e ve hulefâ-ü râşidîn efendilerimize ve bütün âl ve ashâbına salât ve selâm edip onları methederek başlamıştır. Ardından seyr-ü sülûke başlamayı dileyen sâlike bu yoldan feyz alması için yapması gereken tevbeyi tarif ederek söyle seslenmiştir:

*Et tevbe cürme iptidâ Sana gele bûyi Hüdâ
Olma huzûrundan cüdâ Gelmez mi gör feyz-i Hüdâ
Gel sükût ile sıyâm et Zikr-i Hüdâyâ kıyâm et
Her an huzûrda devam et Gelmez mi gör feyz-i Hüdâ
Ko bu dünyânın cengini Bağla sivâdan kendini
Küşâd et kalbin bendini Gelmez mi gör feyz-i Hüdâ*

²⁵ "mürğ-i hakîm" ebced hesabıyla Dîvân'ın bittiği târih olan 1318'i işaret etmektedir.

²⁶ Hüdâyî, Dîvân, vr.21; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.55-57.

Tarîk-ı Hak'ta kim gider Feyz-i Hüdâ'yı celbeder
Allâh ana imdâd eder Gelmez mi gör feyz-i Hüdâ
Terk eyle sît-u sedâyı Bulmak dilersen Hüdâ'yı
Dal bahr-i aşka Hüdâyî Gelmez mi gör feyz-i Hüdâ²⁷

Mâsivâdan el çeküp Sana gelmişem Yâ Rab
Terk-i dünyâ eyleyüp Sana gelmişem Yâ Rab
Diler bu kalbim seni Mahrûm etme Yâ Ğanî
Feyzinle şâd et beni Sana gelmişem Yâ Rab
Aşkın ile dolmuşam Mest-ü müdâm olmuşam
Doğru yolu bulmuşam Sana gelmişem Yâ Rab
Abd-i acîz hakîrem Günahkâram fakîrem
Cürmümle müştehîrem Sana gelmişem Yâ Rab
Gayriye hiç gitmezem Kapını terk etmezem
Ümîdimi kesmezem Sana gelmişem Yâ Rab
Lütfunla mağfiret et Cürm-ü isyânım affet
Settâr isminle setr et Sana gelmişem Yâ Rab²⁸

Aşk ateşiyle yanmak isteyen sâlike seslenerek şu tavsiyelerde bulunur:

Aşk-ı dildârîde yanmak istersen bu fenâdan geç
Tarîk-i Hak'ta zâkir ol bu şöhret-ü senâdan geç
Sakın nefse uyup terk eyleme aşk yolunu
Bırak ğavğây-ı cihânı bu fakr ile ğinâdan geç
Sivâdan meylini kes sâbit ol rûz-i şeb ağla
Ne lâzım âşığa köşk-ü saray-ı kâşânedan geç
Bu aşk bir bahr-i a'zamdır mevcine hiç nihâyet yok
Hakîkat mülküne azm et bu sakf ile binâdan geç

²⁷ Hüdâyî, Dîvân, vr.2; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.9.

²⁸ Hüdâyî, Dîvân, vr.3; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.13.

*Hüdâyî bahr-i aşka dal füyûzâtıyla dol her dem
Acep devrân-ı cihândır gel bu mihmethânededen geç²⁹*

*Her seherde saçar Hak feyz eder "Oh!"
Kamû müznibânı tathîr eder oh!
Günahkârân gelir fevc fevc kapına
Kamûsun rahmetin temyîz eder oh!
Âşık-ı cemâli olan sâlike
Açar nikâbını ru'yet eder oh!
Sararıp benzi solan bir âşıkı
Hemân bülbül gibi şâdân eder oh!
Ne in'âmdır ne hoş ihsân Yâ Rabbî
Senin feyzin beni bihûd eder oh!
Kemâl-i şevk ile mest etti el-Hak
Anı aşk kendine bende eder oh!
Hüdâyî âcize mahabbetinden
Ne hoş bir cür'a verdin mest eder oh!³⁰*

Hacı Ömer Hüdâyî Baba gerek kendisini ve gerekse evlatlarını bu yolda karşılaşacakları düşmanlarından koruması için Yüce Mevlâ'ya nidâ ederek şöyle yalvarır:

*Âdem'i topraktan îcâd eyleyen Allâh'ım meded
Nâr'ı İbrâhîm'e gülzâr eyleyen Allâh'ım meded
Eyle hidâyet koma hiç zulmet içre bu gönlümü
Hazret-i Mûsâ'yı gâlib eyleyen Allâh'ım meded
Dergâhına yüzüm sürüp boynumu büküp ağlarım
Îsâ'yı rûhundan îcâd eyleyen Allâh'ım meded
Şerm ile hicâbeylerim arz etmege ahvâlimi*

²⁹ Hüdâyî, Dîvân, vr.5; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.16.

³⁰ Hüdâyî, Dîvân, vr.6; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.19.

İsmâîl'e koçu kurbân eyleyen Allâh'ım meded
 Gitmezem çoktur deyû ben zenb-ü isyânım ey Hüdâ
 İdrîs'i sağ Adn'e idhâl eyleyen Allâh'ım meded
 Nefs ile şeytâna uyup eylemişem bîhad günâh
 Yusuf'u Ya'kûb'a irsâl eyleyen Allâh'ım meded
 Cismimde kuvvet kalmadı sana ibâdet etmeğe
 Eyyûb'u derdinden halâs eyleyen Allâh'ım meded
 Aç basîret gözlerimi müşerref kıl cemâlinle
 Ahmed'i nûrundan îcad eyleyen Allâh'ım meded
 Rûz-u şeb ağla Hüdâyî yalvar Hüdâ'ya durma hiç
 Yoktan bu kâinâtı vâir eyleyen Allâh'ım meded³¹

Lütfuna çok ümîdim var	Senin gibi mürîdim ³² var
Dünyâ kederinden ne gam	Benim şehri-yârîm var
Sana çok ümîdetmişem	Hidâyet yolun tutmuşam
Aşkım bahrine düşmüşem	Dalmağa iftihârım var
Lütfu çoktur etmez sitem	Ana ne vakt gider isem
Verir çok her ne istersem	Benim perverdigârım ³³ var
Zikrin edip durmam gerû	Etmışem sana serfürû
Hemîşe eylerem arzu	Affına intizârım var
Vücutta hiç tâkatim yok	Elimde bir tutarım yok
Benim bir i'tibârım yok	Seninle bir pazarım var
Ettim bîhad cürm-ü günâh	Destim tehî yüzüm siyâh
Geldim sana ey pâdişâh	Bu kadar ihtiyârım var
Bîçâre Hüdâyî senden	Diler lüfunu fazlından
Der ümîdim yok kimseden	Benim bir girdigârım ³⁴ var ³⁵

³¹ Hüdâyî, Dîvân, vr.7; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.22.

³² Burada Mürîd Allâh Teâlâ'nın sıfatıdır.En büyük irâde sâhibi demek.

³³ Rızık veren, besleyip büyüten, eğiten.

³⁴ Yaradan, Rab.

³⁵ Hüdâyî, Dîvân, vr.8; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.25.

İnsân-ı kâmilî vafedip bu yolun nihâyetinde elde edilebilecek olan ilm-i ledünnîden bahsederek buyurur ki:

*Sana âşık olan sâlik dâim kapında sâildir
Olursa her neye mâlik fedây-ı Hâkk'a kâildir
Bu dünyâyâ gelip gitmek acîp sırr-ı ilâhîdir
Bu sırra mazhâr olanlar tamam mürşid-i kâildir
"Vemâ halaktü'l-cinne" âyetinde eyledi muzmâr³⁶
Bu ilmi fehmi eden zâten hakikat ehl-i âkildir
Ne kadar ders-i hikmet akl-i meâş ile okusa
Felâtun olsa hattâ o yine bir şahs-ı câhildir
Muhakkak âlimin ilmi eder cehlîni izâle
Hüdâ rızâsın tahsîl eyleyen ilmiyle âmildir
Hevây-ı nefsi gönülden silip dâima zikreyle
Hüdâyî zâkir olanlar Visâl-i Hakk'a nâildir³⁷*

Hacı Ömer Hüdâyî Baba Hazreti Pîr Abdülkâdir Geylânî (k.s)'ye seslenerek şöyle himmet ister:

*İstinâdım sanadır, Yâ Hazret-i Abdülkâdir
Destgâr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkâdir
Ne kadar sa'y ettim ise, olmadı bir çâre âh!
Kabrîne süz sürmeye, Yâ Hazret-i Abdülkâdir
Tâkatım yok nideyim, derd-i firâkın çekmeye
Destgâr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkâdir*

*Âşık-ı sâdik olanlar, bu mâsivâyı nider
Sâlik olanlar bu yola, dürr-ü mercan cem eder
Bu tarîkat çünkü doğru, şâh-ı merdâna gider*

³⁶ ez-Zâriyât: 51/56.

³⁷ Hüdâyî, Dîvân, vr.9; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.27.

Destgîr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkâdir

Gâfil olma emr-i Haktan, emr-i dünyâda gâyûr

Bu yola aşksız girenler, dökülür yolda kalır

Kimini tutup harâmîler, metânı alır

Destgîr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkâdir

Yok hilâfım sözlerimde, cümle gerçektir inan

Vakt-i rihlet geldi artık, nevm-i gafletten uyan

Terk-i dünyâ eylemektir, bu eşiğe baş koyan

Destgîr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkâdir

Zâhidin maksûdu cennette saâdet eyleye

Ekl-ü şüurb idüp murâdı zevk-u râhat eyleye

Hüdâyî'nin kasdı da dîdârı ru'yet eyleye

Destgîr ol sen bana, Yâ Hazret-i Abdülkadir³⁸

2. Vasiyetnâme

Hacı Ömer Hüdâyî Baba vefâtından sonra müridânına kılavuzluk etmek için manzûm bir vasiyetnâme kaleme alarak Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi'ne intisâb eden sâliklere rahber olabilecek kıymetli nasîhatlarda bulunmuştur. Öncelikle müridânına sâlim bir itikâd ile Allah Teâlâ (c.c.) ve Resûlullâh (s.a.v.) Efendimize îmân etmelerini tavsiye ettikten sonra;

“Ulemâu Ümmetî dedi ey cân

Eder ihyâ şerîatimi her ân”

mısrâlarıyla “Ulemâ-u Ümmetî keenbiyâ-i benî İsrâîl: Ümmetimin âlimleri Benî İsrâîl'in peygamberleri gibidir”³⁹ hadîs-i şerîfine işâret etmektedir. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz (s.a.v)'den sonra “ilm-i hakîkî” yi elde etmiş olan mürşid-i

³⁸ Hüdâyî, Dîvân, vr.10; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.28.

³⁹ el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ 'şteherâ mine'l-Ehâdisi alâ Elsinetî'n-Nâs*, 4. Bs., el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, II, s.64.

kâmillerin Dîn-i Mübîn-i İslâm'ı ihyâ edeceğine ve kendilerine tâbi olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ümmet-i Muhammed içerisinde nice evliyâullâhın gelip Peygamber Efendimiz (s.a.v)'e verâseten bu ümmeti irşâd ettiğini beyân eden Hacı Ömer Hüdâyî Baba;

“Bu ümmetten nice evliyâ geldi

Nice ümmet bu yüzden ihyâ oldu

Velâkin bu yolun çoktur usûlü

Tarîk-i eslemi Kâdirî kolu”

dizeleriyle tarîkatların en sağlam ve en selîm olanının Kâdiriyye Tarîkatı olduğunu ifâde etmektedir. Devâmında Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi'ne intisâb eden sâlike Tarîkatın âdap ve erkânına a'zamî derecede önem vermesi gerektiğini tenbîhleyerek şu anlatılanları harfiyen yerine getirmesini istemektedir: “Her gecenin son üçte birinde uyan. Güzelce dilin zikrederek sünnet üzere abdestini al. Tenhâ bir yere seccâdeni ser. Bütün mâsivâyı kalbinden çıkar ve namaza dur. Namazda huzûra vardığında öyle bir hali yakala ki, sen yok ol yalnız Yüce Yaradan kalsın.

Yapabilirsen on iki rek'at teheccüd namazı kıl. Bunu başaramazsan sabah namazını sakın kaçıрма namaz öncesinde veya sonrasında kibleye yönelerek otur. Günahların için istiğfâr ederek Allah Teâlâ (c.c.)'dan affını telep et. Bir fâtiha ve üç ihlâs-ı şerîf okuyarak Abdülkâdir Geylânî Hazretleri (k.s.)'nin ve Hüdâyî'nin rûhuna bağışla ve Hüdâyî'nin iki kaşı arasına odaklanarak diz dize râbîta et. Rûhâniyetlerinden istimdâd ederek yarım saat veya bir saat bu hâlde devam edersen gerekli olan feyzini alırsın. Sakın bu nisbetten usanıp geri durma. Şayet râbîtanın bu birinci mertebesini yerine getirirsen Hakk Teâlâ (c.c.)'nın nûru yüzüne yansır ve benliğin yok olur her şeyde gerçek fâilin Yüce Yaradan olduğunu görürsün. Bundan sonra “Fenâ fi'r-Resûl” ve “Fenâ fillâh” mertebelerine ulaşmanın yolu varlık ve benlikten tamâmen sıyrılıp kurtulmakla mümkün olur. Şayet bu mertebelere ulaşamadınsa anla ki varlık dağını delemedin ve “Limaallâh” sırrına eremedin. Bu durumda görevin yine aynı minvâl üzere râbîtaya devam etmen ve gece gündüz Allah Teâlâ (c.c.)'yı zikretmendir. Şayet bütün âzâlarını zikre katmayı başarabilirsen o zaman murâdına erişirsin.

Sakın ha kimsenin gıybetini yapma ve kimsenin işine karışma. Bizim usûlümüz bütün olan işlerin Hakk Teâlâ (c.c.) tarafından yapıldığına itikad etmektir. Böyle düşünen sâlik vuslatı elde etme yolunda başarılı olur.⁴⁰

Hacı Ömer Hüdâyî Baba Hazretleri vefâtından sonra kendisinin tasarrufunun devâm edeceğini beyân ederek himmet almak isteyen müridânına nasıl hareket etmeleri gerektiğini vasiyet etmiştir. Himmet almak isteyen birisinin kabrini ziyârete gidip sağ tarafında râtbıtaya oturmasını ve feyzini alana dek beklemesini öğütlemektedir. Ledünnî ilme erişen hülefâsına da aslâ sırlarını ifşâ etmemelerini, şerîatin hâricine kesinlikle çıkmamalarını tenbîh etmiştir. Zira kelâm ile Hak Teâlâ (c.c.)'nın zâtı ve esrârı bilinseydi Kur'ân-ı Kerîm'in bunu söylemesi gerekirdi. Kur'ân-ı Kerîm bizlere "*Beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim*"⁴¹ buyurduğuna ve Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in de bunu tavsiye ettiğine göre bize düşen bu emre gereği üzere ittiba etmektir.⁴²

Tarîkat-ı Âliyye-yi Kâdiriyye'nin Anadolu'da ve dünyâda yayılmasında ve nice Hak âşıklarının Mevlâ Teâlâ (c.c.) Hazretleri'ne vâsıl olmalarına kılavuzluk eden eş-Şeyh es-Seyyid Hacı Ömer Hüdâyî Baba Hazretleri 1321/1905'te bir kurban bayramı üzeri 85 yaşlarında iken mâşûkuna kavuşarak dâr-ı bekâ'ya irtihâl eyledi. Mübârek kabirleri Elazığ-Bingöl karayolu üzerinde bulunan ve Elazığ'a 15 km uzaklıktaki Kövenk köyündedir.

3. *Risâle-i Hüdâiyye*⁴³

Hacı Ömer Hüdâyî Baba bu eserinde Kâdiriyye Tarîkatına intisab eden bir sâlikin yaşaması gereken vuslat serüvenini izâh etmiştir. Risâlesinin başında Kâdiriyye Tarîkatının esaslarını beyan etmiştir. Kâdiriyye Tarîkatının temelini

⁴⁰ Hüdâyî, *Dîvân*, vr.1-3; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.58-66.

⁴¹ el-Bakara: 2/153.

⁴² Hüdâyî, *Dîvân*, vr.4; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.66.

⁴³ Süleyman Ateş bu risâlenin Hacı Ömer Hüdâyî Baba'ya nisbet edilmiş olmasına rağmen, aslında Muharrem Hilmi Efendiye ait olduğunu, her nedense Muharrem Hilmi Efendinin yazmış olduğu bu risâleyi şeyhine nisbet etmeyi uygun gördüğünü belirtmektedir. Bu iddiasını Muharrem Hilmi Efendinin "*Makâmât-ı Ezkâr-ı İlâhiyye*" ve "*Hediyetü'z-Zâkirîn*" eserlerindeki uslûbla bu eserin uslûbunun aynı olduğunu tesbit etmiş olmasına dayandırmaktadır. Ancak Muharrem Hilmi Efendinin ne bu risâlede, ne de başka her hangi bir eserinde bizi böyle düşünmeye sevk edecek herhangi bir beyânının olmaması bizim bu eserin Hacı Ömer Hüdâyî Baba'ya âidiyeti konusunda tereddüte düşmememizi gerekli kılmaktadır.

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)'nin şerâtinin teşkil ettiğini ifâde ederek, Hakk'a vasıl olmayı arzu eden bir sâlikin evvelâ itikâdını ehl-i sünnet itikâdına göre tashih etmesi gerektiğini, ardından Allâh Teâlâ'nın farz kıldığı şeyleri büyük fıkıhçıların içtihatlarına göre tatbik ettikten sonra nefis tezkiyesine ve kalp tasfiyesine başlaması gerektiğini önemle vurgulamaktadır.⁴⁴

Tarîkatların kullandıkları yöntem bakımından "Nefsânî Tarîkatlar" ve "Rûhânî Tarîkatlar" olarak iki gurupta ele alınabileceğini vurgulayan Hacı Ömer Hüdâyî Baba, nefsânî tarîkatta şeyhin sâlikin nefsinin terbiye, tezkiye ve tasfiye ederek rûha kavuşturduğunu beyan etmektedir. Bu manevî seyr yedi aşamadan ibâret kılınmış olup her aşamaya uygun ve kendine has bir ilâhî ismin zikredilmesi sâlik için elzemdir. Bir aşamanın olgunluk belirtileri zuhur ettiğinde diğer aşamaya geçilmesi ve yeni aşamanın ism-i şerîfinin zikredilmeye başlanması gereklidir. Böylece yedi aşamayı geçen sâlikin nefsinin rûha ulaştırması mümkün olmaktadır. Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi mürşidleri sâlikin kalbine gelen vesveseleri yakıcı olması bakımından toplu zikirlerde cehrî zikri, yine sâlikin latîfelerini nurlandırması bakımından ferdî zikirlerde ise hafî zikri icra etmeyi uygun görmüşlerdir.⁴⁵

3. Halîfeleri

Ömer Hüdâyî Babanın halîfelerine verdiği icâzetnâme ipek bir kâğıttan oluşmaktaydı. Kâğıdın ortasında "ilm-i bâtın" ibâresi yazılı olup alt kısmı kendi mühürleri ile mühürlü idi.⁴⁶ Bilinen halîfeleri arasında şu zâtlar sayılmaktadır:

1. Sâhibu'z-Zamân eş-Şeyh es-Seyyid Hacı Muhammed Baba Kürkî (Elazığlı) (ks)
(Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesi bu zât tarafından günümüze taşınmıştır.)
2. eş-Şeyh Ahmet Cemâlî (Visâlî) (ks)⁴⁷

⁴⁴ Hüdâyî, Risâle, vr. 1; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.105.

⁴⁵ Hüdâyî, Risâle, vr.2; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.106.

⁴⁶ Tanrikulu, *Altın Silsile*, s.325.

⁴⁷ Şu şiir Ahmet Cemâlî Efendiye aittir:

<i>Aşkın şarabın içmişem</i>	<i>Gülşen-i aşka göçmüşem</i>
<i>Aşkınla dolup kalmışam</i>	<i>Ben mest-ü müdâm olmuşam</i>
<i>Lütf-ü keremle ihsân et</i>	<i>Yâ Rab didârın ayân et</i>
<i>Göster cemâlin şâdân et</i>	<i>Âşık-ı didâr olmuşam</i>
<i>Hubbunda pâyân olmuşam</i>	<i>Aşkın bahrine dalmışam</i>

3. eş-Şeyh Göllü Mustafa Baba (ks)
4. eş-Şeyh Hamza Baba (ks)
5. eş-Şeyh Sükrü Baba (ks)
6. eş-Şeyh Muharrem Hilmi Efendi (ks)
7. eş-Şeyh Tepecikli Mehmet Baba (ks)
8. eş-Şeyh Perçençli Mehmet Baba (ks)
9. eş-Şeyh İzolulu Muhammed Emin Baba (ks)
10. eş-Şeyh Harputlu Abdullah Fahrî Baba (ks)
11. eş-Şeyh Hakkî Boranî (ks)
12. eş-Şeyh Haydar Elazığî (ks)
13. eş-Şeyh İbrâhîm Paluvî (ks)
14. eş-Şeyh Doğan Babaî (ks)
15. eş-Şeyh Mustafa Borlî (ks)
16. eş-Şeyh Muhammed Kilisî (ks)
17. eş-Şeyh Muhammed (Mamûdavî) (ks)
18. eş-Şeyh Muhammed Baba (ks)
19. Abdullah Efendi ((k.s.))⁴⁸

*Ben Hakkı canda bulmuşam Dost ile hemhâl olmuşam
Dil perdesini aradan Kaldırdı bu avaradan
Kanda baksan o Yaradan Bu sırra hayrân olmuşam
Ahmet Cemâli cânânı Kendinde buldu ayânî⁴⁷*

⁴⁸ Ömer Hüdâyî Baba kızı Saadet Hanımı Abdullah Efendi adında bir zâtle evlendirip damadını kendi terbiyesi altına almıştı. Muharrem Hlmî Efendi onun şeyhine hizmetinde gösterdiği başarısından dolayı Hacı Ömer Hüdâyî Babanın kendisine şu gazeli yazarak, dikkatle okuyup meâlini anlamasını ve ona göre hareket etmesini tavsiye ettiğini ifade etmektedir:

*Halka-i zikre gel eyleme ârı Dün-ü gün ağla dilden eyle zârı
Gönülde tevbe et bekle kapısın Seni sanma ki mahrum ede Bârî
Ne zaman eylese bir kulu efgân Ânın derdine eder ol timârı
Sen iste murâdın ne ise verir Hüdâ'nın böyledir ef'âl-ü kârı
Bu dünyâ zeoki için hiç olur mu Gönülde terk edesin öyle yârı
Diler senden Hüdâyî kıl inâyet Ola hemîşe feyzin bana cârî*

20. eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed Nurullah Köğengî (ks) ⁴⁹

4. Menkıbeleri

Dede Osman Avnî Baba kendisine Kâdiriyye dersi verdikten bir müddet sonra Ömer Hüdâyî Baba'yı hacca gönderdi. Bor'lu Kuddûsî Baba ile Halep, Şam ve Hicaz civarlarında uzun zaman berâber seyahât ettiler. Buralarda şeyhinin teveccühüyle çok defâlar manevî fütûhâtlara nail oldu. Hac farîzası için Arafat'ta bulunduğu bir gece rüyâsında Hz. Fâtımâ vâlidemizi gördü. "Yâ Ömer, git de babam Rasûlullah (s.a.v)'in Ravza'sından akan rahmet suyundan iç; ellerini, yüzünü yıka" dedi. O da: "Ey Nebiy-yi Zî-şân'ın kızı! Resûlullah (s.a.v)'in Ravza'sında rahmet suyu aktığını görmedim ki içeyim" cevabını verdi. Hz. Fâtımâ vâlidemiz Hacı Ömer Hüdâyî Baba'yı Fahr-i Kâinât Efendimiz'in kabr-i saâdetlerine götürdü. Hüdâyî Baba, türbeye girince hayretler içinde kaldı. Çünkü Rasûlullah (s.a.v)'in kabrinin ayak dibinde nûranî bir su akıyor, bakanların gözlerini kamaştırıyordu. Hz. Fâtımâ vâlidemiz, eğilip avuçladığı suyu Hacı Ömer Hüdâyî Baba'ya içirdi. Onun ellerini ve yüzünü yıkadı. Sonra: "Yavrum Ömer, nasîbini aldın" dedi. Ortadan kayboldu. Aynı anda uyanan Hazreti Şeyh vücûdunun titrediğini, içinin ferahlamış olduğunu, dilinin "Allâh" esmâsını zikrettiğini gördü.⁵⁰

Şeyh Hazretlerinin kendisi Hakk'ında yazdıklarını okuyan Abdullah Efendi'nin o günden sonra büyük bir aşk ve cezbe haline girip kısa sürede şeyhinin beğenisini kazandığı rivâyet edilir. Öyle ki Abdullah Efendi herkesin kendisine imreneceği davranış ve ruhsal hallere nail olur. Şeyh Efendi dergâhın yönetimini kendisine verir. Abdullah Efendi dergâhta namaz kıldırır, Kur'ân-ı Kerîm ve kitap okurdu. Ramazanda cüz okur terâvîh kıldırır. Ömer Hüdâyî Baba'nın kendisine hilâfet verdiği Muharrem Hilmî Efendi tarafından nakledilmektedir.⁴⁸

⁴⁹ Ömer Hüdâyî Baba'nın onlarca halîfe bıraktığı anlatılmaktadır. Dolayısıyla halîfelerin isimleri kaynaklarda faklılık arz etmektedir. Özellikle "Muhammed" ismiyle adaş olan birçok halîfe bulunmaktadır. Biz bu isimleri Hâlisiyye Şubesinin günümüze ulaşan mürşidlerinden Hâfız Mustafa Özgür Karsî Efendinin şeyhi Mustafa Hayri Baba Malatyevi'nin kendisine verdiği icâzetnâmesinde yer alan Ömer Hüdâyî Baba'nın Hacı Muhammed Baba'ya vermiş olduğu icâzetnâmenin bir sayfalık bölümünden aldık. Ömer Hüdâyî Baba'nın oğlu ve halîfesi olan "Ahmed Cemâlî" ismini ise Süleyman Ateş'in yayınladığı "Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı" adlı eserinde Muharrem Hilmî Efendi'den öğrenmekteyiz. Bknz. (Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr. 10; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 92-104); Ayrıca Bknz.: Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, s.207.

Hacı Ömer Hüdâyî Baba bir gün ikâmet ettikleri köydeki bağına gitmiş, yeşillikler içerisinde bir yaz gecesinin hoş ortamında bağda gecelemeğe karar vermişti. Gece yarısı ibâdetle meşgul iken bağdan üzüm çalan birisinin üzümlerin yapraklarını tahrip ederek üzümleri aldığı görünce; “*Evlâdım istediğin kadar alabilirsin. Ama teveklere zarar verme.*” diyince adam bin bir pişmanlık içinde kaçmaya başlamış, adamı ısrarla çağırın Hacı Ömer Hüdâyî Baba adama; “*Evlâdım istediğin kadar al. Ben sâdece teveklere zarar verme dedim*” diye uyarınca adam üzümleri almış ve ertesi günden itibâren Hazreti şeyhin sâdık bir mürîdi olarak yeni bir hayata başlamış.⁵¹

Yine bir gün Hacı Ömer Hüdâyî Baba üç yaşında bir danayı nahıra katmış, dana nahırdan kaçarak tarlanın birisine dalmış, ekin sahibi de öfkeyle danaya taş atarak ayağını kırmış. Kimseye görünmeden danayı tarladan uzaklaştırmış. Danası eve ayağı kırık olarak gelince Hacı Ömer Hüdâyî Baba danayı kesmiş ve köy halkına büyük bir ziyâfet vermiş. Ziyâfet esnâsında dananın ayağını kıran adamı işaret ederek “*Bu adama duâ edin ki böyle bir ziyâfete sebep oldu*” demiş. Adam şeyhin vefâtından sonra sürekli “*Danaya taş attığımda etrafta beni görebilecek Allâh’tan başka hiç kimse yoktu. Meğer Hz. Şeyh görüyormuş*” diyerek ağladığı rivâyet edilmektedir.⁵²

Bir gün Hacı Ömer Hüdâyî Baba yüzlerce mürîdiyle birlikte Sivrice köyünden Kövenk köyüne gelirlerken ormanlık bir alanda iki büyük ayı ile karşılaşır. Mürîdândan bazıları heyecanlanarak ayıları öldürmek için şeyh efendiden izin isterler. Evlatlarına sâkin olmalarını söyleyen Ömer Hüdâyî Baba ayıları yanına çağırır. İki ayı sâkin bir şekilde gelerek Hz. Şeyhin önünde iki ayakları üzerine kalıverirler. Ayıları iki yanına alıp ellerinden tutan Hacı Ömer Hüdâyî Baba halka-i zikri kurarak kâdirî dervânını başlatır. Feyz-i muhabbetin fazlaca olması sebebiyle uzun süre zikredilir. Bu tempo ayıların yorulup uyumalarına sebep olur. Bunun üzerine Ömer Hüdâyî Baba ayılara: “*Uyuyun kardeşler sabaha ancak uyanırsınız.*” diye seslenerek köyüne dönmek üzere kâfilesini yola revan eder.⁵³

5. Tasavvufî Görüşleri

⁵¹ Hilmî, *Ömer Hüdâyî Baba*, vr.8: 21 Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s. 84-85.

⁵² *Ayten*, *Hacı Muhammed Baba Kürkî SGAD*, s.270

⁵³ *Albayrak*, *Albayrak*, *Halisa ve Seçkinleri*, s.19.

Ömer Hüdâyî Baba Kâdiriyye tarîkatına intisâb etmek isteyen bir sâlikin aşağıda zikrettiğimiz on şartı yerine getirmek şartıyla Tarîkate kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir:

1. Yalan söylememek
2. Gıybet ve bühtan etmemek
3. Kimseye iftirâ atmamak ve kimsenin aleyhinde bulunmamak
4. Namazı vaktinde kılmak
5. Varsa kazâya kalan namaz ve oruçlarını kazâ etmek
6. Gönül verdiği her şeyden uzaklaşıp halvete yönelmek ve erbaîn çıkarmak
7. Az uyumak
8. Riyâzâta devam etmek
9. Nefse muhâlefet etmek
10. Her zaman kendisini ölmüş bilmek

Bu on şartı yerine getirmeye söz veren mürîde istiğfâr ve salât-ü selâm vird olarak verilir. Bu durum sâlikin Peygamber Efendimiz (sav)'i rüyasında görmesine dek devam eder. Ve bu safhadan itibâren sâlikin nefis terbiyesine başlanmış olur.⁵⁴ Tarîkat-ı Âliyye-i Kâdiriyye'ye yeni başlayan sâlike yol gösterici olması açısından nefsin yedi mertebesini kısaca özetlemeyi elzem gören Hacı Ömer Hüdâyî Baba şu açıklamalarda bulunmaktadır:

1. Nefs-i Emmâre: Mutasavvıflar nefsî terbiye almamış bütün insanların nefislerinin emmâre sınıfında olduğunu beyan etmişlerdir. Ömer Hüdâyî Baba Kâdiriyye Tarîkatı'na intisâb eden sâlike rüyâsında Peygamber Efendimiz (sav)'i görmesinin akabinde vird olarak üç yüz kelime-i tevhîd vererek seyr-ü sülûke başlatırlardı.⁵⁵ Hazreti Şeyhe göre bu virde devam eden mürîde nefs-i emmârenin

⁵⁴ Hüdâyî, Risâle, vr.2; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.107.

⁵⁵ Burada bir konuyu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir ki, o da nefis mertebelerini geçmek için takdir edilen esmâların adedinin belirlenmiş olmasıdır. Mürşidler müridlerine her makamda belirli bir esmâyı belirli sayıda zikretmelerini telkîn ederler. Her ne kadar bu konuyu izah eden kitaplarda tek bir sayı baz alınsa da mutasavvıflar sâlikin istidâdı ve zikrinin kalitesi nisbetinde bu sayının kat kat artabileceğini vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla şu esmâyı şu kadar çektim ama manevî bir terakkî elde edemedim derken bu durumu dikkate almakta fayda vardır.

sıfatları rüyasında domuz, fil, çiyân, akrep, fare, kehle, eşek arısı, tuvalet, mezbele, içki, esrar, afyon, berş (afyon şurubu, keten yaprağıyla yapılan bir çeşit macun), daracak yollar, ormanlar, dükkânlar, uçurumlu yerler, meyhane, bozahane, bulanık seller ve bulanık sular gibi sûretlerde görülür. Bunlar sâlikin nefs-i emmâresine uymak sûretiyle işlediği amellerinin manâ âlemindeki sûretleridir. Örneğin bir sâlikin rüyâsında domuz görmesi onun hakkı gasp ettiğine, haram bir şeyi irtikâb etmekte olduğuna, fil görmesi kendini beğenmişliğine, küçük yılan görmesi münâfıklığa, maymun görmesi koğuculuğa, akrep görmesi dili ile eziyet ettiğine işârettir.

Ömer Hüdâyî Baba dünyâda var olan her şeyin bir prototipinin manâ âleminde de mevcut olduğunu söylemektedir. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) vefâtından sonra ashâb-ı kirâmın yeryüzünden ayrılmalarını müteâkip dönemlerde meşâyih-i izâm hazerâtının ashâbtan gördükleri vechile Ümmet-i Muhammed'î irşâda memur kılındığını ifâde etmektedir. Büyük mürşidlerin mürîdlerine zâhirde işledikleri amelleri temessül ettirmek sûretiyle rüyâlarında gösterdiklerini, Yüce Allâh (c.c.)'ın onları bu şekilde kullarını irşâd etmek üzere görevlendirdiğini beyan etmektedir. Böylelikle Cenâb-ı Hak kullarını koruyup kollamış, bu büyük şeyhler vâsıtasıyla kullarının nefislerini temizleyip, huylarını güzelleştirmiş, kalplerini arındırarak kendilerini manevî olgunluğa erdirmiştir.⁵⁶

2. Nefs-i Levvâme: Üç yüz kelime-i tevhîd virdine devam ederek nefs-i emmârenin sıfatlarından kurtulan mürîd artık yukarıda anlatılan rahatsız edici sûretleri rüyâsında görmemeğe başlar ve irtikâb ettiği günâhlarının pişmanlığı benliğini sararsa onun nefs-i emmâre'den kurtularak nefs-i levvâme'ye yükseldiğine hükmolunur. Kendisine bu defâ Lafza-i Celâl virdi telkîn olunur. Virdin sayısını mürşidi belirler. Sâlik nefs-i levvâme dairesinde gayret sarf ederken rüyâsında koyun, sığır, balık, güvercin, kaz, tavuk, bal arısı ve bunların benzeri eti helal olan hayvânâtı görür. Cemâdâtan ise pişmiş yemekler, meyveler, giyecek elbiseler, yataklar, evler, saraylar, gemiler ve benzeri şeyler görür.

⁵⁶ Hüdâyî, Risâle, vr.4; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.113.

Rüyâda sığır görülmesi kendisine bir menfaat isâbet edeceğine, deve çok iş yüklendiğine, koyun, balık, tavuk, güvercin, kaz, ördek gibi şeyler görmek helal kazanca yorumlanır. Bal arısı güzel huya, pişmiş yemek nefsin doğal sıfatlarına, olgun meyve nefsin kemâlâtına delâlet eder. Kısacası levvâme dâiresinde görülen varlıkların hepsi nefsin huzûr ve sükûnetine işâret eder.⁵⁷

3. Nefs-i Mülhime: Sâlikin levvâme dâiresinde gördüğü sûretlerin rüyâlarında ender görülmeye başlanması nefs-i mülhime sâhasına adım atıldığının alâmetlerindendir. Bu durumda sâlike “*Hû*” ism-i şerîfinin telkin edilme zamanı gelmiştir. Adedi ise beş yüzdür. Mülhime sâhasında çalışan mürîd rüyâsında nâkıs insanlar, kadın, küfür ehli, eşkiyâ, çıplak insanlar, kızılbaş, inkârcılar, sakalı yolunmuş, ayağı sakat, kötürüm, sağır, dilsiz, zenci, sarhoş, bengi (çalgıcı), harâmî, komedyen, cambaz, düzenbaz, hokkabaz, tellâk, dellâl, kasap, a’mâ ve hak nesne görüp söylememek gibi şeyler görülür. Bunların hepsi nefs-i mülhimenin alâmetlerindendir. Sâlikin rüyâsında sağır görmesi ibâdâta ilişkin sözleri işitip anlamasına karşılık onları uygulamamasına, dilsiz görmesi hakkı konuşmadığına, zenci görmesi unutmaya ve başkasının hatasını yüzüne vurmasına delâlet eder. Köse görmek sünnet olmamaya; sarhoş ve bengi görmek mecâzî aşka, hırsız görmek ibâdeti saklamaya; cambaz, düzenbaz ve komedyen görmek ibâdeti terk etmeye, haram işlemeye ve riyâkârlığa işâret eder. Dellâl görmek yalan söylemeye, tellâk görmek harama bakmaya, kasap görmek acımasızlığa, şaşî görmek doğru yoldan ayrılmaya işârettir. Mülhime dâiresindeki sâlik “*Hû*” ism-i şerîfine devâm ederse Mutmainne derecesine ulaşır.⁵⁸

4. Nefs-i Mutmainne: Ömer Hüdâyî Baba bu makâma gelen sâliki kâmil insân olarak nitelendirmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi “*mutmainne makâmı*”nın velâyet makâmı olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa Kâdiriyye-i Hâlisiyye’de insân-ı kâmil mertebesine ulaşmanın şartı nefsin son mertebesi olan “*Sâfiyye*” mertebesini elde etmek olarak tarif edilmektedir. (Özgür, kişisel iletişim, 1994)

⁵⁷ Hüdâyî, Risâle, vr.5; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.113.

⁵⁸ Hüdâyî, Risâle, vr.6; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.113.

Ömer Hüdâyî Baba bu makâma yükselen sâlike “*Hak*” ism-i şerîfinin telkin edildiğini ve sayısının beş yüz olduğunu vurgulamaktadır. Bu mertebedeki sâlikin rüyâsında Kur’ân-ı Kerîm, Peygamberler, pâdişahlar, büyük şeyhler, kadılar, İmâm ve hatipler, bilginler, Ka’be-i Muazzama, Medîne-i Münevvere, Kudüs, câmiler, medreseler, okullar, sâlihlerin oturduğu evler, bayrak, silâh, tesbîh, kitap ve benzeri şeyler göreceğini söylemektedir. Rüyâda Kur’ân-ı Kerîm okuduğunu görmenin kalbin temizliğine işâret olunmakla birlikte okunan sûreye göre farklı şekillerde yorumlanabileceğini, müftü görmenin nefsin hayır yolunu gösterdiği, sâlih kişiler ve kutsal mekânlar görmenin kalp temizliğine, ok, silah gibi şeyler görmenin şeytanın vesvesesine işâret sayılacağını beyan etmektedir.⁵⁹

5. Nefs-i Râziye: Mutmainne makâmında anlatılanları yerine getiren ve rüyâlarında anlatılanları gören sâlikin “*Râziye*” mertebesine ulaştığı anlaşılır. Bu kez kendisine Yüce Rabbimizin “*Hayy*” ism-i şerîfi telkîn olunur. Bu makâmdaki sâlik rüyâsında melek ve hûrileri, türlü türlü cennet nimetlerini görür. Bu da onun *Râziye* dâiresinde olduğunu gösterir. Rüyâsında melekleri ve gılmânları görmesi akli olgunluğuna, yakîne işârettir. Bu makâm vehbî ilimlerin elde edildiği bir makâmdır. Burada iyice uzmanlaşan sâlik *Marziyye*’ye yükselir.⁶⁰

6. Nefs-i Marziyye: bu makâmdaki sâlike “*Kayyûm*” ism-i şerîfi telkîn olunur. Sayısı beş yüzdür. Bu dâiredeki sâlik Allâh Teâlâ (c.c.) tarafından sevilmiş ve sevindirilmiştir. Bu sebeple rüyâsında yedi gök, güneş, ay, yıldızlar, yıldırım, kandil gibi şeyler görür. Yedi gök görmek sürekli Hakk’ın cemâlini seyrettiğine, güneş görmek ruh parıltılarına, ay akıl parıltılarına, yıldız kalp parıltılarına, ateş görmek bedenî yoğunluğun izâle olup şeffaflaştığına, yıldırım manevî uyarılara işârettir. Buradaki vazîfelerini güzelce yerine getiren sâlik *sâfiyye* derecesine yükselir.⁶¹

7. Nefs-i Sâfiyye: Son makâm olan bu dâirede sâlike “*Kahhâr*” ism-i şerîfini zikretmesi tavsiye olunur. Bu dâiredeki sâlik rüyâsında ırmaklar, çeşmeler, yağmur, kar, dolu, denizler, kuyular gibi nesnelere görür. Yağmur ve kar görmek Allâh Teâlâ (c.c.)’nın engin rahmetine nâil olmaya, ırmak, deniz görmek sâlikin ihlâsının

⁵⁹ Hüdâyî, Risâle, vr.7; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.113.

⁶⁰ Hüdâyî, Risâle, vr.7; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.114.

⁶¹ Hüdâyî, Risâle, vr.8; Ateş, *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, s.114.

yüceliğine işârettir. Çünkü bu mertebede sâlikin bilinci ortadan kalkarak Hak yolunda gönül gözünün açılması söz konusu olmaktadır.⁶²

6. Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın Tarikat Dersi Verme Usûlü

Kendisinin sağ tarafı, ders almaya tâlip olan kişinin ise sol tarafı kibleye gelecek şekilde abdestli olarak, karşılıklı diz dize otururlar. Şeyh Hazretleri tâlibin iki elini kendi avuçları içine alarak sol eli en altta, sağ eli en üstte olacak şekilde tutarak mubâyaa âyetini (Fetih, 48/10) okurdu. Tâlibe seslenerek: *“ Ey tâlip, kalbin sol memenin iki parmak altında yumurta şeklinde bir et parçası olup, o et parçasını içine alan manevî bir ayna mesâbesinde bir kalb-i hakîkî vardır. Nefsin iki kaşının arasındadır. Gözlerini kalbine odakla, dilini damağına yapıştır ve Allâh Allâh de!”* diyerek işâret parmağıyla diğer latîfelerin yerlerini tâlibe gösterir, birkaç dakîka murâkabe eder ve tâlibe feyz ilkâ ederdi. Daha sonra tevbenin gerekliliğini izâh ederek tâlibe tevbe telkîn ederek şu tevbeyi tekrarlatırdı: *“Bismillâh irrâhmân irrâhîm. Estağfirullâh, Estağfirullâh, Estağfirullâh el- Azîm el-Kerîm ellezî Lâ ilâhe illâ hû el-Hayye'l-Kayyûm ve etûbu ileyh ve nes'elühü't- Teobete ve'l-mağfirete ve'l-hidâyete lenâ. İnnehû hüve't- Tevâbu'r-Rahîm. İlâhî Yâ Rabbî, İlâhî Yâ Rabbî, İlâhî Yâ Rabbî! Eğer benim elimden, dilimden, gözümünden ve sâir cemûi âzâlarımızdan, hadd-i bulûğumuzdan bu âna gelinceye kadar kelime-i küfür, hatâ, şirk, ğalel (kin), isyan her ne ki bizden sâdır olduysa, biz onların cümlesinden tevbe ettik, pişman olduk, bir dahi işlememesine azm-ü cezm-ü kasdeyledik. Peygamberlerin evveli Hazreti Âdem (a.s.) âhiri iki cihân serveri Hazreti Muhammed Mustafâ (s.a.v.) Efendimiz Hazretlerine ve bu ikisinin arasında ne kadar peygamber geldi, geçti ve senin cânibinden her ne getirdiler ise onların hepsi haktır ve gerçektir. Ben onların cümlesine inandım ve îmân getirdim. Dilim ile ikrâr, kalbim ile tasdik ettim. Âmentü billâhi ve bimâ câe min indillâh âlâ murâdillâhi mücmelen ve mufassalâ. Âmentü bi Rasûlillâh ve bimâ câe min indi Rasûlillâhi mücmelen ve mufassalâ. Âmentü bimâ emeraniyellâhu Teâlâ bilî ventehaytü ammâ nehâniyellâhu Teâlâ anhu. Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusulihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî minellâhi Teâlâ ve'l-ba'sü*

⁶² Hüdâyî, Risâle, vr.8; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.115.

ba'de'l-mevti hakkun. Eşhedü en Lâilâhe illallâh. Ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve Rasûlühû. (Kelime-i şehâdet 3 defâ)"

"Allâhümme innâ üceddidü dînî ve îmânî ve nikâhî tecdîden bi kavli Lâilâhe illellâh Muhammedün Rasûlullâh (3 defâ). Zevvectü zevcetî iyyâye." (Allâhum! "Lâ ilâhe illellâh Muhammedün Rasûlullâh" kelime-i tevhîdiyle dînimi îmânımı ve nikâhımı tazeliyorum. Zevcemle olan nikâhımı da yeniden tazeledim.)"

Daha sonra Hacı Ömer Hüdâyî Baba ders tarif ettiği mürîdine gece yarısında kalkarak sünnet üzere abdest alıp 12 rek'at teheccüd namazı kılmasını, daha sonra kibleye müteveccih oturup bir Fâtiha üç ihlâs-ı şerîf ve üç salevât-ı şerîfe okuyarak Peygamber Efendimiz (s.a.v)'den başlayarak silsile-i meşâyihun rûhâniyyetine bağışlamasını ve on beş dakîka kendisini râbîta etmesini tavsiye ederdi. Sonrasında 100 adet istiğfâr, 100 salevât-ı şerîfe, 300 kelime-i tevhîd çektikten sonra tekrardan bir Fâtiha üç ihlâs-ı şerîf okuyup aynen silsile-i meşâyihun rûhâniyyetine bağışlayarak virdini tamamlamasını telkîn ederdi. Bunun akabinde sâlike velevki abdesti olmasa, hatta cünüp olsa dahî hiçbir zaman zikrullâhtan hâli olmamasını, gece gündüz sürekli Allâh Teâlâ'yı zikretmesini, rüyâlarını kimseye anlatmamasını, dâimâ sâlihlerle oturup kalkmasını, kimsenin işine karışmamasını, insanların gizli hallerini araştırmamasını, dâimâ nefesine muhâlefet etmesini ve Hakk Teâlâ (c.c.) Hazretleri'nin rızâsını kazanmak için gayret etmesini, helâl kazanç sağlamasını tavsiye ederdi. Kimseyi incitmemesini, dosdoğru olmasını, komşuya iyi davranmasını, kimsenin malına ve ırzına hâlel getirecek fiillerde bulunmamasını, çok sabırlı olmasını, Allâh dostlarının rûhâniyyetinden istimdâd etmesini, dâimâ ruhlarına okumasını, namazlarını vaktinde edâ etmesini telkîn ederdi. "Evlâdım bizi unutma, biz de seni unutmayız. Allâh Teâlâ (c.c.) yardımcın Pîrimiz Abdülkâdir Geylânî Hazretleri destgîrin olsun" diye duâ ederdi.⁶³

SONUÇ

Kâdiriyye Tarîkatı İslâm tarihinde kurumsal olarak vücut bulan ilk tarîkat olarak bilinmektedir. Kurucusu olan Abdülkâdir Geylânî Hazretleri tasavvuf tarihinde pek az insana nasip olacak bir şöhretin sahibidir. Tasavvufî yaşantısında

⁶³ Hüdâyî, Risâle, vr.9; Ateş, Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı, s.118-121.

ve fikirlerinde şerâat ve tarîkatı mezceden gerek mü'min ve muvahhidlerin ve gerekse gayr-i müslim tebaaların birçoğunun beğenisini kazanmış, yaşadığı dönemde yüzlerce Hristiyan, Yahûdi ve Mecûsînin hidâyet bularak İslâm Dini ile müşerref olmalarına vesîle olmuştur.

Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin yaşadığı dönemde ve vefâtından sonra gerek kendi aile efrâdı gerekse yetiştirdiği dervişleri vâsıtasıyla Kâdiriyye Tarîkatı başta Irak olmak üzere zamanla bütün dünyaya yayılmıştır. Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın silsilesinde yer aldığı Kâdiriyye Tarîkatı Hâlisiyye Şubesinin kurucusu olan Abdurrahmân Hâlis Talebânî Hazretleri Kâdirîliğin yayılmasında büyük emekleri olan mürşidlerden birisidir. Tarîkatta yapmış olduğu büyük hizmet ve yeniliklerden dolayı Hâlisiyye Şubesinin kol pîri ünvanını almıştır. Kerkük'ün en meşhur şairleri arasında sayılmaktadır. Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere üç dilde şiir yazmıştır. Arapça şiirleri pek az olmakla beraber üslûb ve eda bakımından tanınmış şâir Fuzûlî'nin Arapça şiirleri ile aynı seviyede görülmektedir.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Hacı Ömer Hüdâyî Baba Hazretleri ise Geylânî Hazretlerinin yaktığı bu nurlu meş'aleyi, Abdurrahmân Hâlis Talebânî ve Urfalı Dede Osman Avnî Baba yoluyla alıp Anadolumuzda parlatan meşâyıhtandır. İlmî ve manevî sahada kemâlâta ermiş büyük bir mürşiddir. İlk intisâbını nakşî şeyhlerden Ömer Hüdâyî Baba Nûrânî Efendiye yapan şeyhimiz intisab serüvenini Urfa'lı Kâdiriyye-i Hâlisiyye mürşidi Dede Osman Avnî Baba'da tamamlamıştır.

Ömer Hüdâyî Baba gerek ilmî yönden gerekse manevî yönden kâmil bir mürşid olup binlerce mürîdân ve onlarca halife yetiştirmiş bir zâttır. Yetiştirmiş olduğu halifeleri günümüzde Türkiye başta olmak üzere çeşitli ülkelerde irşâd faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Ömer Hüdâyî Baba ve silsilesinde yer aldığı Kâdiriyye-i Hâlisiyye mürşidleri daha çok manevî yaşantıya önem verdikleri için sırrî bir tavır takınmayı daha çok benimsemişlerdir. Bu sebeple fazlaca tanınmamış olmaları normaldir. Çalışmamız onları tanıma ve tanıtma açısından önem arz etmektedir.

Son olarak Hz. Şeyhin hikmetli sözlerinden bazılarını burada zikretmek isteriz: "Benim sâdık mürîdim herhangi bir darlık ve sıkıntıya düşer de o sıkıntidan

kurtulmak için bizden himmet istemezse bir yüzü kara olsun! Şayet himmet ister de yardımına yetişemezsek bizim iki yüzümüz kara olsun!”

“ Biz hayâtımızda kınındaki kılıç gibiyiz. Vefâtımızdan sonra kınından çıkmış kılıç gibi oluruz.”

“ Bizim vefâtımızdan sonra manevî tasarrufumuz beş yüz yıl devâm edecektir.”⁶⁴

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ 'şteherâ mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, 4. bs., Beyrut: el-Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Albayrak, Mehmet, *Halisa ve Seçkinleri*, Basılmamış Kitap.

Aydoğmuş, Günerkan. *Harput Kültüründe Din Alimleri*, Elazığ: Elazığ Valiliği Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma, Tanıtma ve Hizmet Vakfı (ELESKAV) Yayınları, Çağ Ofsat Matbaacılık, 1998.

Ayten, Yunus, “Ziyâüddîn-i Abdurrahmân-ı Hâlis Talebânî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul: Şûle Yayınları, 1996, c. 9.

_____ “Hacı Ömer Hüdâî Baba Köğengî”, *SGAD.*, İstanbul: Şûle Yayınları, 1996, c. 9.

Azamat, Nihat, “Kadirîyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, XXIV.

Çelik, İsa, *Kâdirîyye Tarîkatı Halisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2008.

Eraydın, Selçuk , *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 6.bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

⁶⁴ Albayrak, *Halisa ve Seçkinleri*, s.21.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 2.bs., İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983.

_____, (1970) Hâlisiyye, *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, XVIII.

Hilmî, Muharrem, *Hacı Ömer Hüdâyî Baba'nın Özgeçmişi, Menkibeleri ve Tarîkat Yöntemi*, ts. vr. 1 (çev. Süleyman Ateş: *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2007.

Hüdâyî, Hacı Ömer, *Dîvân*, t.s., çev. Süleyman Ateş: *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2007.

_____, Risâle, t.s., (çev. Süleyman Ateş: *Ömer Hüdâyî Baba Dîvânı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2007.

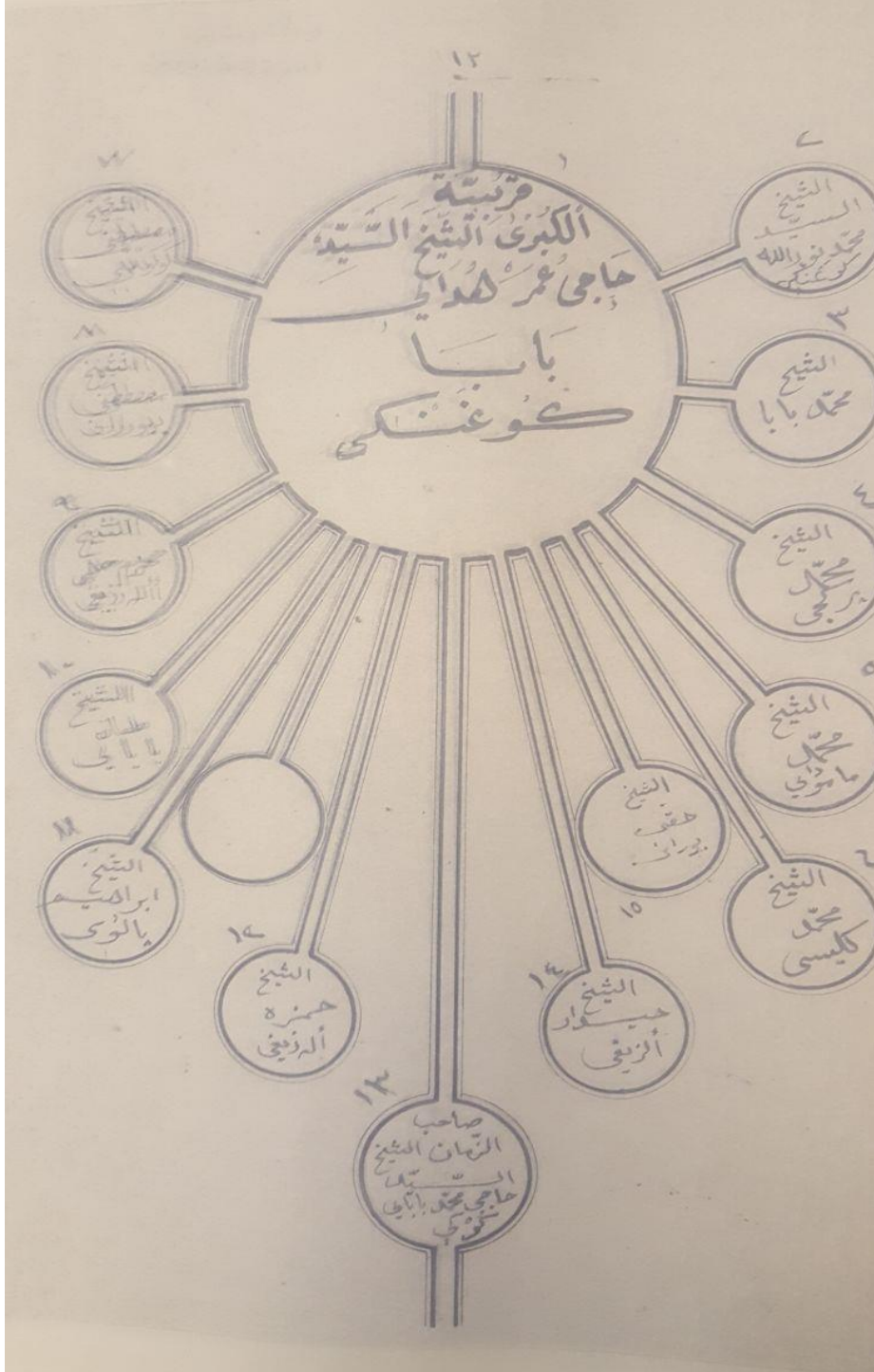
Özgür, Hafız Mustafa, *Kadirî Yolu: Gerçekte Yaşayanlar ve Yaşatanlar*, İstanbul: Emir Matbaacılık, 2007.

_____, *Kadirî Yolu: Gerçekte Yaşayanlar ve Yaşatanlar*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Tanrıkulu, Ebubekir, *Altın Silsile ve Hak Tarîkatlar*, Ankara: Semih Ofset ve Matbaacılık, 2016.

Vicdanî, Muhammed Sadık *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye: Tarîkatler ve Silsileleri, Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sûfî ve Tasavvuf*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

EKLER



Hacı Ömer Hüdâyî Babanın Halîfelerini Gösteren Şema⁶⁵

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

Zelal Saada*

ملخص البحث

ألقت حجب الزمان بثقلها على أئمة وعلماء نذروا أنفسهم وحياتهم للذود عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتنقيتها، وتدوينها وتوثيقها حتى تصل إلينا في صحاح اعتمد عليها الفقهاء كمصدر ثانٍ للتشريع بعد القرآن الكريم، فكان لا بد لنا من إمطة اللثام عن هؤلاء الأبطال، وكشف بعض جهودهم في علم الرجال أو ما يسمى بعلم الجرح والتعديل، وتتابع الرواة، وما ظهر من أمرهم أو خفي للتأكد من مدى صدقهم فيما نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد اخترت في هذا البحث شخصية موسى بن هارون (214هـ - 294هـ) حيث وقفت على المعلومات الأساسية لهذا العالم الجليل كاسمه وكنيته وتاريخ ميلاده ووفاته، وتحدثت عن مكانته العلمية عند أئمة الحديث وشيوخه وتلاميذه ومصنفاته، ثم تطرقت إلى أهمية أقوال موسى بن هارون كمصدر موثوق للعلماء، وكشفت عن جهود موسى بن هارون في علم الجرح والتعديل من خلال إصدار أحكامه على الراوي، وحصرت المصطلحات التي استخدمها في الجرح والتعديل، وأشارت إلى اهتمام موسى

Atıf: Saada, Zelal (2018), "منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), ss. 125-159.

* Dr. Öğr. Gör., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, (zelalsaada29@gmail.com), orcid.org/0000-0001-7226-9090.

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

بن هارون بتدوين وفاة الرواة، ولا يخفى أهمية ذلك في معرفة اتصال السند من انقطاعه، ومعرفة سماع الرواة بعضهم من بعض.

وقد سقت شخصيات من الرواة الذين قام بتعديلهم و الذين قام بتجريحهم، كما ذكرت حكم الأئمة على هؤلاء الرواة كي يتسنى لنا المقارنة وبيان دقة حكم موسى بن هارون وبراعته في هذا العلم.

الكلمات الدالة: موسى بن هارون ، علم الجرح والتعديل ، علم الرجال

MUSA B. HARUN ve CERH-TADİLDEKİ METODU

Öz

Bu makalede öncelikle büyük âlim Musa b. Harun'un (H. 214-294)(M.829 - 907) hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Onun ismi, künyesi, doğum ve vefat tarihleri, hadis ilmindeki yeri, hocaları, öğrencileri ve eserleri tanıtılmıştır. Ayrıca âlimlerce güvenilir bir kaynak kabul edilen Musa b. Harun'un görüşleri incelenmiş, onun cerh ve tadil ilmine göre bir râvî hakkında hüküm verirken nelere dikkat ettiği, cerh ve tadil istilahlarını hangi anlamlarda kullandığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Musa b. Harun, râvîlerin vefat tarihlerini tedvin etmeye özel önem vermektedir. Malum olduğu üzere râvîlerin vefat tarihleri, senedin muttasıl veya munkatı olması ya da râvîlerin birbirinden semâî olup olmadığı konusuyla yakından ilgili bir konudur. Makalede bu konulara da işaret edilmiştir.

Bu çalışmada Musa b. Harun'un ta'dîl ettiği sekiz ve cerh ettiği on bir râvinin isimleri de yer almaktadır. Diğer alimlerin bu râvîler hakkındaki görüşlerine de yer verilmiş, Musa b. Harun'un görüşleriyle diğer alimlerin görüşleri karşılaştırılmıştır. Bu değerlendirmeler Musa b. Harun'un hadis ilmindeki müstesna yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Musa b. Harun, Hadis, Cerh, Tadil, Rical İlmi

MOSES BEN HAROUN AND HIS APPROACH IN THE SCIENCE OF CRITICISM AND PRAISE

Abstract

This paper presents an overview of the life and scientific status of Moses Ben Haroun. It also deals with the approach of Moses bin Harun in the science of criticism and praise. I chose in this research Moses bin Harun (214 - 294 H.)

I mentioned his full name, date of birth and death and I focused on his scientific position between all the scholars, as he was an important recourse and reference key in the science of criticism and praise due to his numerous efforts in this field in hadith sciences. And I also mentioned his teachers, students and his books.

Keywords: Moses Ben Haroun, Science of Criticism, Praise, Jarhta'dil

المقدمة

دراستنا هذه تعدُّ قسماً من أقسام علم التاريخ، الذي يسمّيه أهل الحديث بعلم التّراجم والرّجال، فمن خلاله نقف على أحوال وسير رُواة الحديث، وبه نتعرّف على الصّحيح من الأحاديث النبوية والضعيف. كما يمكننا من خلال هذا العلم الاضطلاع على مراتب نَقَلَةِ الأخبار والتّمييز بينهم.

فقد قال أبو نعيم (430هـ): "الاجتهاد في التّمييز بين صحيح الأخبار وسقيم الآثار .. متعذّر إلا بمعرفة الرّواة، والفحص عن أحوالهم وأديانهم، والكشف والبحث عن صدقهم وكذبهم، وإتقانهم وضبطهم، وضعفهم وخطئهم..."⁽¹⁾

الهدف من البحث:

التّعريف بهذا العالم الجليل، وإلقاء الضّوء عليه من خلال جمع شتات ما قيل حوله في كتب التّراجم؛ لمعرفة حال ناقل الأخبار النبوية من صدق واستقامة وإتقان وضبط، فينبني عليه قبول أخباره والثّقة بأحكامه، وبيان فضله وأثره في علم الحديث الشريف.

المنهج:

المنهج التّاريخي الوصفي: حيث تمّ جمع المعلومات من كتب التّراجم والتّاريخ، ومحاولة ربط ما جاء بين طيّات هذه الكتب، ورسم صورة تامّة المعالم عن موسى بن هارون.

المنهج الاستقرائي التّحليلي: بتتبّع الرّواة الذين تكلم فيهم موسى بن هارون جرحاً وتعديلاً.

¹ أبو نعيم: أحمد بن عبد الله الأصبهاني(430هـ)/الضعفاء/ دار الثقافة / ط1/ 1405هـ/ ج1/ ص45

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

المنهج المقارن: للمقارنة بين حكم موسى بن هارون على الرواة وحكم أئمة الحديث عليهم؛ لمعرفة مقدار الموافقة والمخالفة بين حكم موسى بن هارون وبقية أئمة الحديث، والقدرة على تحديد ما إذا كان موسى بن هارون من المتشددين أم المعتدلين أم المتساهلين في حكمه على الرواة.

1. ترجمة موسى بن هارون ومكانته العلمية:

1.1. ترجمة موسى بن هارون:

الإمام الثقة العالم الحافظ موسى بن هارون بن عبد الله بن مروان البزاز الحمّال أبو عمران البغدادي⁽²⁾، لقبه: البزاز الحمّال.⁽³⁾

ولادته: وُلد في سنة مائتين وأربعة عشر (214هـ)، في بغداد.⁽⁴⁾

أخلاقه: كان شديد الورع، عظيم الهيبة، قال الخطيب: "ولقد سمعت أكثر مشايخنا يصفونه بالورع العظيم، والزهد، والتقوى، والدين، والطريقة الحسنة، والمنهاج المستقيم".⁽⁵⁾

وفاته: توفي سنة مائتين وأربع وتسعين (294هـ) في شهر شعبان، ودُفن في مقبرة باب حرب (مقبرة الكرخ).⁽⁶⁾

2.1. مكانة موسى بن هارون العلمية:

أولاً: مكانته عند أئمة الحديث:

لقبه العلمي: الإمام المُسنَد (7)، المُحدِّث، الحافظ، الحجة، الحاكم⁽⁸⁾، أمير المؤمنين⁽⁹⁾ (10).

²برهان الدين البقاعي / النكت الوفية بما في شرح الألفية/ مكتبة الرشد/ ط1/1428هـ/ ج1/ ص42
³ وهو في الحقيقة لقبٌ لوالده، ولكن انتقل إليه وعُرف به، فقد كان والده يعمل في بيع الثياب، فلما ترهّد عمَل في حمل الأشياء بالأجرة، وهناك رواية أخرى عن ولده موسى بن هارون أنّ أباه كان حمّالاً ثمّ تحوّل إلى بيع الثياب. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن / المقدمة / المحقق: نور الدين عتر/ دار الفكر / سوريا / 1406هـ/ ص348 - الأبناسي، إبراهيم بن موسى / الشذا الفياح/ مكتبة الرشد/ ط1/1418هـ/ ج2/ ص630.

⁴ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت/ تاريخ بغداد/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت/ ط1/ 1422هـ/ ج15/ ص48.

⁵ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن / المنتظم في تاريخ الأمم والملوك/ دار الكتب العلمية / بيروت، ط1/ 1412هـ/ ج13/ ص58.

⁶ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج15/ ص48.

⁷المسنَد: بكسر النون، وَهُوَ مَنْ يَرُوي، الْحَدِيثَ بِإِسْنَادِهِ، سَوَاءً كَانَ عِنْدَهُ عِلْمٌ بِهِ أَوْ لَيْسَ لَهُ إِلَّا مُجَرَّدُ رِوَايَةٍ. { جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر/ تدريب الراوي/ دار طيبة/ ج1/ ص29 }

قال الحافظ ابن المنادي (336هـ): "كان أحد المشهورين بالحفظ والثقة ومعرفة الرجال"⁽¹¹⁾، وقال عبد الله بن عدي الجرجاني (365هـ): "كَانَ عَالِمًا بِعِلَلِ الْحَدِيثِ مُتَوَقِّبًا وَلَمْ يُحَدِّثْ إِلَّا عَنْ ثِقَّةٍ".⁽¹²⁾

قال الإمام الدارقطني (385هـ): "ثقة إمام"، ولمَّا سئل الدارقطني: عن المعمرى وموسى بن هارون؟ فقال: "موسى أوثق وأثبت ولا يُدلس، ولم يُنكَّرْ عليه شيء"، وقال أيضاً: "هو إمام حافظ ثقة متقن".⁽¹³⁾

وقال عبد الغني بن سعيد الحافظ (409هـ): "أحسن النَّاسِ كلاماً على حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- علي بن المديني في وقته، وموسى بن هارون في وقته، والدَّارِقُطْنِي في وقته".⁽¹⁴⁾

وقال الحافظ أبو يعلى الخليلي (446هـ): "حافظ بارع ثقة".⁽¹⁵⁾

وقال الخطيب البغدادي (463هـ): "وكان ثقة، عالماً، حافظاً".⁽¹⁶⁾

⁸المُحدِّث: من تحمل الحديث رواية، واعتنى به دراية بأن يحفظ المتن ويكون عنده علم بالرجال وتواريخهم وجرحهم وتعديلهم.

"الحاكم": هو من أحاط علمه بجميع الأحاديث المروية متناً وإسناداً وجرحاً وتعديلاً وتاريخاً وعلاً، وغريباً، وناسخاً ومنسوخاً، وتوفيقاً بين ما ظاهره التعارض إلى نحو ذلك "الحجة": أرفع درجة من الحافظ. وقال بعضهم: هو من حفظ ثلثمائة ألف حديث بأسانيدھا. {أبو شهبه، محمد بن محمد/ الوسيط في علوم ومصطلح الحديث/ دار الفكر العربي/ ج1/ ص20}

⁹"أمير المؤمنين": وهو أرفع المراتب وأعلاها، وهو من فاق حفظاً وإتقاناً وعمقاً في علم الأحاديث وعللها كل من سبقه من المراتب بحيث يكون لاتقانه مرجعاً للحكام والحفاظ وغيرهم. {نور الدين عتر / منهج النقد في علوم الحديث/ دار الفكر/ دمشق/ ط3/ 1418هـ/ ج1/ ص77}

¹⁰الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين/ سير أعلام النبلاء/ دار الحديث/ القاهرة/ ج9/ ص491

¹¹ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج15/ ص48.

¹² ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني/ الكامل في ضعفاء الرجال/ دار الكتب العلمي/ بيروت/ ط1/ 1418هـ/ ج1/ ص235

¹³مجموعة من المؤلفين/ موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني/ عالم الكتب / بيروت/ ط1/ 2001م/ ج2/ ص673

¹⁴الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج15/ ص48

¹⁵أبو يعلى، خليل بن عبد الله الخليلي القزويني/ الإرشاد في معرفة علماء الحديث/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ط1/ 1409هـ/ ج2/ ص600

¹⁶ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج/ المنتظم في تاريخ الأمم والملوك/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط1/ 1412هـ/ ج13م/ ص57

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل |

وقال الحافظ ابن الجوزي (597هـ): "وكان إمام أهل عصره، وعلامة وقته في الحفظ والمعرفة بالرجال والإتقان، وكان ثقة صدوقاً، شديد الورع، عظيم الهيبة".⁽¹⁷⁾

يقول شمس الدين الحنبلي (744هـ): "موسى بن هارون من كبار أئمة الصنعة وعلماء هذا الشأن، العارفين بعلم الأحاديث، المرجوع إلى قولهم وجرحهم وتعديلهم"، ولم يخالفه أحد في قوله هذا، بل وافقه عليه أبو حاتم بن حبان وغيره.⁽¹⁸⁾

وقال الإمام شمس الدين الذهبي (748هـ): "الإمام الحافظ الكبير، الحجّة الناقد، محدث العراق"⁽¹⁹⁾، وقال أيضاً: "كان إمام وقته في حفظ الحديث وعلمه".⁽²⁰⁾

ثانياً: خدمته لأئمة الحديث:

يُقال أنّه هو الذي خرّج لإسماعيل بن إسحاق القاضي مُسنَدَهُ⁽²¹⁾، كما ساعد الأئمة في معرفة حال الرّواة؛ ليسهل عليهم التّرجيح بين الرّواة ورواياتهم، كما ساعدهم في معرفة تاريخ ولادة ووفاة الرّواة؛ لينكشف لهم حالة السند من اتّصال أو انقطاع.

رحلاته: رحل موسى بن هارون إلى بلدانٍ عديدةٍ طلباً للحديث، فرحل إلى مكة⁽²²⁾، ومصر و البصرة والكوفة، وواسط، وإلى خراسان.⁽²³⁾

¹⁷ الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج 15 / ص 48

¹⁸ شمس الدين، محمد بن عبد الهادي الحنبلي / الصارم / مؤسسة الريان / بيروت / ط: 1 / 1424هـ / ج 1 / ص 90

¹⁹ الذهبي / سير أعلام النبلاء / ج 9 / ص 491

²⁰ الذهبي ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد / العبر في خبر من غبر / دار الكتب العلمية / بيروت / ج 1 / ص 427

²¹ الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج 15 / ص 48.

²² الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج 15 / ص 48.

²³ أبو يعلى / الإشادة في معرفة علماء الحديث / ج 2 / ص 600

2. شيوخ موسى بن هارون وتلامذته:

1.2. شيوخ موسى بن هارون.

سمع موسى بن هارون من أهالي بلاد مختلفة:

فمن أهالي بغداد: سمع من إبراهيم بن زياد المعروف بسبلان (228هـ)⁽²⁴⁾،
 وخلف بن هشام بن ثعلب البغدادي (229هـ)⁽²⁵⁾، وسمع من علي بن جعد
 (230هـ)⁽²⁶⁾، ووالده هارون بن عبد الله (243هـ)⁽²⁷⁾.

وسمع ممن نزل بغداد وهو ليس من أهلها: كمحمد بن حيان أبي الأحوص
 البغوي (227هـ)، من بلدة يقال لها (بغ) بخراسان⁽²⁸⁾، ومحمد بن جعفر
 الوركاني (228هـ) من أهل خراسان سكن ببغداد⁽²⁹⁾، ويحيى بن معين أبو
 زكريا (233هـ) الذي أصله من سرخس وعاش ببغداد، وهو شيخ المحدثين
 وعالم بالجرح والتعديل⁽³⁰⁾، وأحمد بن حنبل (241هـ)، أصله مروزي

²⁴ {إبراهيم بن زياد أبو إسحاق المعروف بسبلان، قال فيه يحيى بن معين: "ثقة" { المزني ، يوسف بن عبد الرحمن / تهذيب الكمال/ مؤسسة الرسالة/ ط1/ 1400هـ/ ج1/ ص204، الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج6/ ص595

²⁵ {مولده: سنة خمسين ومائة وحدث عنه: مسلم في (صحيحه) ، وأبو داود في (سننه)، قال فيه يحيى بن معين، والنسائي، وغيرهما: ثقة، توفي خلف: في سابع شهر جمادى الآخرة، سنة تسع وعشرين ومائتين، وقد شارف الثمانين. }، الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج10/ ص576

²⁶ {علي بن جعد أبو الحسن البغدادي ، كان حافظا ، وقال ابن معين : هو ثقة صدوق. } بدر الدين العيني ، محمود بن أحمد / مغاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار/ دار الكتب العلمية / بيروت/ ط1/ 1427هـ/ ج2/ ص346 ، الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج10/ ص459

²⁷ {هارون بن عبد الله بن مروان البراز يقال له الحمال البغدادي يقول أبو حاتم : "هو صدوق" وقال فيه النسائي: "ثقة"، ابن أبي حاتم ، عبد الرحمن الرازي/ الجرح والتعديل/ دائرة المعارف العثمانية / ط1/ 1271هـ/ ج9/ ص92، الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج16/ ص31، الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج12/ ص115.

²⁸ {قال فيه يعقوب بن شيبه : "كان ثباتاً" { المزني، يوسف بن عبد الرحمن / تهذيب الكمال/ مؤسسة الرسالة/ ط1/ 1400هـ/ ج25/ ص121

²⁹ {محمد بن جعفر بن زياد بن أبي هاشم، أبو عمران الوركاني، قال فيه يحيى بن معين: ثقة، مات الوركاني في سنة ثمان وعشرين ومائتين في رمضان { الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج2/ ص115.

³⁰ {يحيى بن معين بن عون بن زياد بن عون أبو زكريا البغدادي، جمع السنن وكثرت عنايته بها وجمعه لها وحفظه إياها حتى صار علما يفتدى به في الأخبار وإماما يرجع إليه في الآثار، مات سنة ثلاث وثلاثين ومائتين بالمدينة وهو حاج وحمل على نعش رسول الله صلى الله عليه وسلم { ابن حبان ، محمد بن حبان البستي/ الثقات/ دائرة المعارف العثمانية / الهند/ ط1/ 1393هـ/ ج9/ ص263،

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

لكنهنشأ في بغداد⁽³¹⁾، ودليل حضور موسى بن هارون لمجلس أحمد بن حنبل يقول موسى بن هارون: "سئل أحمد بن حنبل فقيل له: "أين نطلب البُدلاء؟"، فسكت حتى ظننا أنه لا يجيب، ثم قال: "إن لم يكن من أصحاب الحديث فلا أدري"⁽³²⁾.

وسمع من أهل البصرة: كعبد الواحد بن غياث المربردي(238هـ)⁽³³⁾، ومحمد بن ثعلبة السدوسي(240 هـ)⁽³⁴⁾، وعبد الله بن مُحَمَّد بن الحَجَّاج(255هـ).⁽³⁵⁾

وسمع من أهل واسط: كَمُحَمَّد بن أبان (244هـ)⁽³⁶⁾، وسمع من أهل الكوفة كـيحيى بن عبد الحميد(228هـ)⁽³⁷⁾

الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج/11/ص71. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد/ الأعلام / دار العلم للملايين / ط:15/ 2002هـ / ج/8/ص172

³¹{الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، مروزي الأصل وقدمت أمه بغداد وهي حامل به فولدته ونشأ بها، كان إمام المحدثين وصنف كتاب المسند، الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج/5/ص178، ابن خلكان، أحمد بن محمد / وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / دارصادر/ ج/1/ص63

³²الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد/ تاريخ الإسلام/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط2/ 1413هـ/ ج/18/ص81

³³{عبد الواحد بن غياث المربردي، البصري، أبو بحر الصيرفي، قال أبو زُرْعَة: "صدوق"، مات سنة ثمان وثلاثين ومئتين، المزي، يوسف بن عبد الرحمن / تهذيب الكمال/ مؤسسة الرسالة / ط1/ 1400هـ/ ج/18/ص466

³⁴{محمد بن ثعلبة بن سواء السدوسي البصري، قال الذهبي: "ثقة، نبيل، صاحب حديث". { المزي/ تهذيب الكمال/ ج/24/ص559، الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج/5/ص911

³⁵{عبد الله بن مُحَمَّد بن الحَجَّاج بن أبي عثمان الصواف، أبو يحيى البصري. مات سنة خمس وخمسين ومئتين { المزي/تهذيب الكمال/ ج/16/ص54

³⁶{ مُحَمَّد بن أبان بن وزير البلخي أبو بكر ابن أبي إبراهيم المستملي، ويعرف بجمدويه، وكان مستملي وكيع ابن الجراح يقال: بضع عشرة سنة. قال النسائي: "ثقة"، قال موسى بن هارون، وأبو القاسم البغوي، وعلي بن مُحَمَّد السَّمْسَار: مات ببلخ سنة أربع وأربعين ومئتين. { المزي/ تهذيب الكمال/ ج/24/ص296

³⁷{يحيى بن عبد الحميد بن عبد الرَّحْمَن بن مَيْمُون بن عبد الرَّحْمَن الحمانى، أبو زكريا، وثقه يحيى بن معين وغيره. وقال النسائي: "ضعيف"، ويقال: إنه أول من صنف المسند بالكوفة. قال ابن عدي: ولم أر في مسنده وأحاديثه أحاديث مناكير، وأرجو أنه لا بأس به.

قال الذهبي: "إلا أنه شيعي بغيض". { المزي/تهذيب الكمال/ ج/31/ص419، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد / ميزان الاعتدال/ دار المعرفة/ بيروت/ ط1/ 1382هـ/ ج/4/ص392

وسمع من أهل جرجان: كأحمد بن حميد أبي زرعة الجرجاني الصيدلاني الحافظ، وكان نزيرل مكة وتوفي فيها (250هـ)، وقد كان عالماً بعلل الحديث، فأخذ موسى بن هارون عنه علل الرجال وأدخلها في كتابه.⁽³⁸⁾

جاء في بعض كتب التراجم مكان تحديث موسى بن هارون لشيوخه صراحة، كمحمد بن إبراهيم أبو عبد الله الطيالسي، فجاء أنه قال: "سألني عن هذا الحديث موسى بن هارون ببغداد فحدثته"، فتعین صراحة مكان التحديث وهو بغداد.⁽³⁹⁾

ويقول الخطيب البغدادي: "وحدث أبو الأزهر ببغداد في حياة يحيى بن معين، فكتب عنه أهلها، وروى عنه جماعة منهم: موسى بن هارون"⁽⁴⁰⁾، وهذا يؤكد أن مكان التحديث كان ببغداد.

كان لموسى بن هارون مكانة كبيرة عند شيوخه، فهذا إسحاق بن إسماعيل الطالقاني⁽⁴¹⁾ كان لا يبدأ مجلس التحديث حتى يحضر موسى بن هارون.⁽⁴²⁾

وكان موسى بن هارون يأخذ بأراء شيوخه التي تتفق مع الروايات الصحيحة فيقول موسى بن هارون: "أملى علينا إسحاق بن راهويه أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، لا شك أن ذلك كما وصفنا، وإنما عقلمنا

³⁸ الجرجاني، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم/ تاريخ جرجان / عالم الكتب / بيروت/ 4/ 1407هـ/ ج1/ ص61.

³⁹ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج2/ ص297.

⁴⁰ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج5/ ص66.

⁴¹ "إسحاق بن إسماعيل الطالقاني، أبو يعقوب نزيرل بغداد. [الوفاة: 221 - 230 هـ]" الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج5/ ص529.

⁴² الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج15/ ص48.

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

هذا بالروايات الصحيحة والآثار العامة المحكمة، وآحاد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين".⁽⁴³⁾

2.2. تلاميذ موسى بن هارون:

كان موسى بن هارون له مكانة عظيمة عند طلابه، فيقول الصبغوي: "ما رأينا في حقاظ الحديث أهيب ولا أروع من موسى بن هارون".⁽⁴⁴⁾

اختلفت الأصول التي ينتمي إليها تلاميذ موسى بن هارون.

فمن سمع منه من أهل الشام: أبو القاسم الطبراني صاحب المعاجم الثلاث (360هـ).⁽⁴⁵⁾

ومن سمع منه من أهل بغداد: أبو الطاهر محمد بن أحمد بن عبد الله الذهلي (367هـ) قاضي الديار المصرية⁽⁴⁶⁾، وجعفر الخدي (348هـ)⁽⁴⁷⁾، وحمزة بن أحمد القطان.⁽⁴⁸⁾

ومن سمع منه من أهل نيسابور: أحمد بن إسحاق بن أيوب، أبو بكر المعروف بالصبغي (342هـ)⁽⁴⁹⁾، وهو فقيه شافعي.⁽⁵⁰⁾

3. مصنفات موسى بن هارون⁽⁵¹⁾:

1.3. كتاب (فوائد أبي عمران موسى بن هارون البرزاني)، ويضم مجموعة من الأحاديث المسندة التي يرويها موسى بن هارون بإسناده إلى النبي

⁴³ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم/ الإيمان/ المكتب الإسلامي/ عمان/ ط5/ ج1/ ص241.

⁴⁴ الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج6/ ص1059.

⁴⁵ ابن خلكان/ وفيات الأعيان / ج2/ ص407.

⁴⁶ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج16/ ص205.

⁴⁷ الزركلي/ الأعلام/ ج2/ ص128.

⁴⁸ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت/ ذيل تاريخ بغداد/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط1/

1417هـ/ ج8/ ص180.

⁴⁹ الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج6/ ص1059.

⁵⁰ الزركلي/ الأعلام/ ج1/ ص95.

⁵¹ الزركلي / الأعلام/ ج7/ ص331

صلى الله عليه وسلم، كما يحوي بعض الآثار الموقوفة والمقطوعة عن الصحابة والتابعين.

2.3. (حديث أبي عمران)، وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث التي رواها موسى بن سعيد بن موسى الفراء الهمداني عن موسى بن هارون.
3.3. (تاريخ وفيات شيوخه) ذكره ابن ناصر الدين الدمشقي، حيث قال: "وابن بورين صاحب موسى بن هارون حدث بجزء فيه تاريخ وفيات شيوخ من جمع موسى بن هارون...". (52)

4. أهمية أقوال موسى بن هارون:

احتلَّ موسى بن هارون مكانةً عظيمةً بين أهل الحديث، فكان لآرائه في الرواة جرحاً وتعديلاً، وأقواله في تاريخ ولادة ووفاة الرواة القيمة العظيمة، فتناقلها أهل الحديث ودونوها في كتبهم.

1.4. أولاً: منهج المؤلفين في نقل أقوال موسى بن هارون في تاريخ ولادة ووفاة الرواة:

- قد يُنقل عن موسى بن هارون قوله بشكل مستقل صريح:

كالذهبي عندما ترجم (لمحمد بن جعفر بن زياد)، فقال: "قال موسى بن هارون: توفي لتسع بقين من رمضان سنة ثمان وعشرين ومائتين". (53)
وكذا فعل الخطيب البغدادي عندما ترجم لنفس الراوي، فقال: "ذكر موسى بن هارون أنه توفي لتسع بقين من شهر رمضان". (54)

⁵² ابن ناصر الدين، شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد/ توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة / تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط1/ 1993م/ وأنسابهم وألقابهم وكناهم ج2/ص115.

⁵³الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج16/ ص349

⁵⁴الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج2/ص480

- قد يأتون بالزيادة التي جاء بها موسى بن هارون على غيره من الأئمة.

فعندما ترجم الذهبي (لمحمد بن معاوية بن أعين) قال: "قال مُطَيَّن: تُؤْفَى سنة تسعٍ وعشرين. وكذا أرَّخه موسى بن هارون، وزاد: بمكة". (55)

- قد يُنقل قول موسى بن هارون في تاريخ وفاة الراوي مُدمجاً مع بيان حاله.

فعندما ترجم الذهبي (للحارث بن سُرَيْج) قال: "قال موسى بن هارون: مات النَّقَّال، وكان واقفياً يُتَّهم بالحديث، سنة ست وثلاثين ومائتين". (56)

- قد يُنقل قول موسى بن هارون في تاريخ وفاة الراوي مع تحديده لمكان الوفاة.

فعندما ترجم الذهبي (لعبد الرحمن بن سلام بن عبيد الله الجمحي) قال: "قال موسى بن هارون: توفي بالبصرة سنة إحدى وثلاثين". (57)

وكذا فعل الخطيب البغدادي عندما جاء بقول موسى بن هارون مسنداً: "مات محمد بن أبي بلال ببغداد سنة ثمان وعشرين". (58)

وكذا فعل ابن نقطة عندما نقل قول موسى بن هارون مسنداً: "مات أبو عبد الله محمد بن يحيى بن أبي عمر بمكة في ذي الحجة من سنة أربع وأربعين ومائتين". (59)

⁵⁵الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج16/ص387

⁵⁶الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج17/ص122

⁵⁷الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج17/ص240

⁵⁸الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد وذيوله/ ج2/ص97

⁵⁹ابن نقطة البغدادي، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر/ التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد/ دار الكتب العلمية/ ط1/ 1480هـ/ ج1/ص122

- قد يُنقل قول موسى بن هارون بالسند، بالإضافة إلى نقل وصف موسى بن هارون للراوي.

فعندما ترجم الخطيب البغدادي (لأحمد بن إبراهيم الموصلية) قال: "أُنْبَأَنَا محمد بن أحمد بن رزق، قال: أخبرنا محمد بن عمر بن غالب، قال: أخبرنا موسى بن هارون، قال: مات أحمد بن إبراهيم الموصلية ببغداد ليلة السبت لثمان مضيّن من ربيع الأوّل سنة ست وثلاثين، وشهدت جنازته، وكان أبيض الرأس واللّحية".⁽⁶⁰⁾

- قد يُنقل قول موسى بن هارون مقارناً بين الرواة في تاريخ الولادة والوفاة.

فعندما ترجم الخطيب البغدادي (لقتيبة بن زياد الخراساني) نقل قول موسى بن هارون بسنده: "قال موسى بن هارون: ولد قتيبة سنة ثمان وأربعين سنة مات الأعمش، وتوفي سنة أربعين ومائتين".⁽⁶¹⁾

- قد يُنقل عن موسى بن هارون تعليقه في تحديد تاريخ ولادة الراوي. فلما ترجم المزي (لمجاهد بن موسى الخوارزمي) جاء بقول موسى بن هارون: " كان مولده فيما أرى سنة ثمان وخمسين ومئة؛ لأنه ذكر لنا أن أحمد بن حنبل أصغر منه بست سنين".⁽⁶²⁾

2.4. ثانياً: نبذة عمّن أخذ أقوال موسى بن هارون ودونها في كتابه:

⁶⁰ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج5/ ص8

⁶¹ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج14/ ص481

⁶² المزي/ تهذيب الكمال في أسماء الرجال/ ج27/ ص238

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل |

- أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني الجوزجاني (227هـ)، نقل قوله في تاريخ وفاة سعيد بن منصور، فقال: "وأما الذي قال: إنّه توفي سنة تسع وعشرين ومائتين فهو موسى بن هارون الحمّال أحد تلامذة سعيد".⁽⁶³⁾

- محمد بن عمرو العقيلي (322هـ) كتب أحكام موسى بن هارون في مجموعة من الرّواة الذين ترجم لهم في كتابه (الضعفاء الكبير)⁽⁶⁴⁾، وذكر ما سمعه موسى بن هارون عن أئمة الحديث في جرحهم للرّواة أو تعديلهم، فعندما ترجم لقيس بن الربيع نقل سماع موسى بن هارون من أبي بكر بن عياش، بأنّه: "كان لا يفرق بين أناس ذكّرهم".⁽⁶⁵⁾

- أبو أحمد بن عدي الجرجاني (365هـ) نقل رأي موسى بن هارون في حديث مشكدانة⁽⁶⁶⁾، كما ذكر قول موسى بن هارون في تاريخ وفاة الرّواة، كتاريخ وفاة إبراهيم بن أبي الليث⁽⁶⁷⁾، وكان يذكر حكم موسى بن هارون على الرّواة، كحكمه على خالد بن يزيد العمري.⁽⁶⁸⁾

- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني أبو بكر البيهقي (458هـ)، نقل حكمه في حديث (مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ): "أَنَّ موسى بن هارون كان يُنكر هذا الحديث وَيُضَعِّفُهُ ويقول: لم يَزَوْه عن أبي إسحاق غير شريك، ولا رواه عن عطاء غير أبي إسحاق، وعطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً".⁽⁶⁹⁾

⁶³ الجوزجاني، أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني / التفسير من سنن سعيد بن منصور / دار الصميعة / ط1 / 1417هـ / ج1 / ص126.

⁶⁴ العقيلي، محمد بن عمرو / الضعفاء الكبير / دار المكتبة العلمية / ط1 / 1404هـ / ج3 / ص319

⁶⁵ العقيلي / الضعفاء الكبير / ج3 / ص469

⁶⁶ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج1 / ص235.

⁶⁷ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج1 / ص433

⁶⁸ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج3 / ص435

⁶⁹ البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني / السنن الكبرى / دار الكتب العلمية / بيروت / ط3 / 1424هـ / ج6 / ص226.

- أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (463هـ)، نقل رأي موسى بن هارون في زمن سماع الحديث من الصبي⁽⁷⁰⁾، كما نقل حكمه على الرواة وأقواله فيهم، كقول موسى بن هارون في البخاري: "لو أنّ أهل الإسلام اجتمعوا على أن ينصبوا مثل محمد بن إسماعيل آخر ما قدروا عليه".⁽⁷¹⁾

- أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الشيباني (507هـ)، كان ينقل أقوال موسى بن هارون في الرواة، فقد نقل قوله في الحارث بن سريج فقال: "قال موسى بن هارون: كان واقفياً وكان يُتهم في الحديث".⁽⁷²⁾

- أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر (571هـ)، كان يذكر الزيادات التي يأتي بها هارون بن موسى على أقوال الأئمة فيما يتعلّق بتاريخ وفيات الرواة، فمثلاً عندما أورد تاريخ وفاة إسماعيل بن إبراهيم قال: "وكذا ذكر موسى بن هارون الحمال وزاد يوم الأحد".⁽⁷³⁾

- جمال الدين بن محمد الجوزي (597هـ)، كان يذكر أقوال موسى بن هارون في حكمه على الرواة، فمثلاً يقول ابن الجوزي عندما ذكر الرّواي موسى بن ميمون: "قال موسى بن هارون الحمال: هو رجل سوء".⁽⁷⁴⁾

- عثمان بن عبد الرحمن، أبو مرو، ابن الصلاح (643هـ)، نقل حكمه في زمن سماع الحديث من الصبي⁽⁷⁵⁾، ورأيه في صيغة السّماع التي يستعملها من كان يكتب في أثناء مجلس السّماع.⁽⁷⁶⁾

⁷⁰ الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي/ الكفاية في علم الرواية/ المكتبة العلمية / المدينة المنورة / ج1/ ص65.

⁷¹ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج2/ ص340.

⁷² ابن القيسراني، أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الشيباني/ ذخيرة الحفاظ/ دار السلف/ ط1/ 1416هـ/ ج2/ ص1062

⁷³ ابن عساكر، علي بن حسن/ تاريخ دمشق/ دار الفكر / 1415هـ/ ج8/ ص370

⁷⁴ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي / الضعفاء والمتروكون/ دار الكتب العلمية / بيروت/ ط1/ 1406هـ/ ج3/ ص150

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل |

- يوسف بن عبد الرحمن المزري (742هـ)، ذكر أقوال موسى بن هارون في تاريخ وفيات الرّواة وحكمه عليهم، فذكر قوله في تاريخ وفاة سليمان بن عبد الرحمن، حيث قال: "وقال موسى بن هارون الحمال: "مات سنة اثنتين أو ثلاث وثلاثين ومئتين". (77)

- مغلطاي بن قليج (762هـ)، ذكر حكم موسى بن هارون على عبادة بن زياد الكوفي (78)

أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي (806هـ)، نقل رأي موسى بن هارون في جملة "ثُمَّ جُنُّهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ فِيهِ بَرْدٌ شَدِيدٌ، فَرَأَيْتُ النَّاسَ عَلَيْهِمْ جُلَّ الثِّيَابِ، تَحَرَّكَ أَيْدِيهِمْ تَحْتَ الثِّيَابِ"، هو إدراج في حديث صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه وائل بن حُجر، وليس هو بهذا الإسناد". (79)

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852هـ)، ذكر أقوال موسى بن هارون في حكمه على الرّواة تجريحاً وتعديلاً، و بيان تاريخ وفاتهم، فذكر قول موسى بن هارون في عبد العزيز بن الماجشون بأنه: "كان ثبناً متقناً" (80)، وذكر قوله في تاريخ وفاة الحسين بن الحسن الشيلماني. (81)

⁷⁵ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن / معرفة أنواع علوم الحديث/ دار الفكر/ سوريا/ 1406هـ/ ص129.

⁷⁶ ابن الصلاح/ معرفة أنواع علوم الحديث/ ص145

⁷⁷ المزري/ تهذيب الكمال في أسماء الرجال/ ج12/ ص32

⁷⁸ مغلطاي بن قليج بن عبد الله/ إكمال تهذيب الكمال/ الفاروق الحديثة/ ط1/ 1422هـ / ج7/ ص171

⁷⁹ أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي/ شرح التبصرة والتذكرة/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط1/ 1423هـ/ ج1/ ص301

⁸⁰ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي/ تهذيب التهذيب/ دائرة المعارف النظامية / الهند/ ط1/ 1326هـ/ ج6/ ص344

⁸¹ ابن حجر العسقلاني / تهذيب التهذيب/ ج2/ ص335

كما ذكر ابن حجر تصحيح موسى بن هارون لاسم الراوي الذي وَهَمَ في الرجال، فقد ذكر ابن حجر وَهَمَ محمد بن الحسن الختلي في سفيان بن موسى، وبيان موسى بن هارون الحمال لهذا الوهم.⁽⁸²⁾

- جلال الدين السيوطي(911هـ)، فقد أورد قوله في زهير بن معاوية، وأبو بدر شجاع بن الوليد، فقال السيوطي: "قال موسى بن هارون: هما أُثْبِتُ مَمْنِيرِي رَفَعَ الْأَيْدِي تَحْتَ النَّيَابِ، عن عاصم، عن أبيه، عن وائل".⁽⁸³⁾

5. جهود موسى بن هارون في الجرح والتعديل:

من المعروف أنّ علم الجرح والتعديل⁽⁸⁴⁾ هو علم ميزان رجال الرواية، يتقل بكفته الراوي فيقبل، أو تخف موازينه فيرفض، وبه يُعرف الراوي الذي يقبل حديثه دون سواه، وانعقد إجماع العلماء على مشروعية هذا العلم، فبذلت فيه جهود عظيمة شكّلت قواعد هذا العلم وضوابطه، ومناهجه، وغاياته على نحو اعتُبر فيه هذا العلم مفخرة من مفاخر المسلمين.

كان موسى بن هارون عالماً بالجرح والتعديل من خلال اشتغاله بعلم الحديث رواية ودراية، واستقصائه لأراء الأئمة في جرح وتعديل الرواة وأحوالهم، فقد يختلف الأئمة في تضعيف الرجال وتقويتهم؛ لاختلاف سعة علمهم بالراوي، واختلاف اجتهاداتهم، وتفاوتهم في سنّ هذه الشروط ومدى

⁸² ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي/ لسان الميزان/دائر البشائر الإسلامية / ط1/ 2002م/ ج6/ص252

⁸³ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر/ تدريب الراوي في شرح تقريب النووي/ دار طبية / ج1/ ص321

⁸⁴ (هو الفن الذي يعنى بتراجم الرواة وغيرهم من الأعلام المشهورين بأنسابهم أو المعروفين بها أو المذكورين بها وبيان معنى النسبة عند الحاجة لذلك البيان)محمد خلف سلامة، لسان المحدثين، ج2، ص159.

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

قيامهم بها، فمنهم المتشدد، ومنهم المتساهل، ومنهم المعتدل أثناء إصدار أحكامهم على الرجال.

ويعتبر موسى بن هارون من أئمة الجرح والتعديل المعتدلين، وقد يتشدد أحياناً، فيترك أحاديث الراوي بسبب مغالاته في التشيع وإنوثته أحد الأئمة، فقد ترك موسى بن هارون أحاديث عبادة بن زياد الكوفي (240هـ) رغم أن أبا حاتم الرازي (277هـ) قال عنه: "محلُّه الصدق" (85) بسبب غلوه في التشيع.

والأساس الذي يعتمده موسى بن هارون في الجرح والتعديل هو حال أحاديث الراوي المنقولة عنه وأقوال الأئمة فيه.

فكثيراً ما يتفق حكم موسى بن هارون مع أئمة الجرح والتعديل في حكمهم على الراوي، ولكن قد يخالفهم أحياناً، فقد خالف موسى بن هارون الإمام "الأزدي" في حكمه على حباب بن جبلة، حيث وثقه موسى بن هارون بينما حكم عليه الأزدي بالكذب. (86)

ولم يرد في كتب التراجم غير هذين القولين في جرح الراوي وتعديله، لكن موسى بن هارون كان تلميذ حباب بن جبلة، فلعله أعرف بأحاديث شيخه، بالإضافة إلى أن الأزدي كان من المتشددين في الحكم على الرواة، ولم أجد لحكمه تفسير ودليل.

1.5. أولاً: إصدار الأحكام على الراوي عند موسى بن هارون ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يصدر الحكم ابتداءً من نفسه من غير أن يتعرّض لأقوال الأئمة.

⁸⁵يقول ابن أبي حاتم: "إذا قيل إنه صدوق أو محلّه الصدق ، أول لا بأس به ، فهو ممن يكتب وينظر فيه" (ابن الصلاح/ مقدمة علوم الحديث/ دار الكتب العلمية/ ص243

⁸⁶الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج8/ص278

الحالة الثّانية: وصف حال أحاديث الرّواي عند الأئمة.

الحالة الثّالثة: الرّجوع عن حكمه.

أمثلة تطبيقية على الحالات الثّلاث:

فمثال الحالة الأولى: حكم موسى بن هارون على خالد بن يزيد العمري

المكي (229هـ) أنّه "ضعيف الحديث" (87)، وقال في عبد العزيز بن أبي

سلمة الماجشون (164هـ): "كان ثبتاً متقناً". (88)

مثال الحالة الثّانية: قال موسى بن هارون في إبراهيم بن نصر أبي اللّيث

البغدادي: "ترك النّاس حديثه في حياته". (89)

مثال الحالة الثّالثة: هو حكم موسى بن هارون على محمد بن يونس

المعروف بالكديمي (286هـ) "بالكذب"، ومن ثمّ رجع عن هذا الحكم وصار

لا يذكر الكديمي إلا بالخير. (90)

2.5. ثانياً: ما يمتاز به موسى بن هارون:

● الدّقة بالكشف عن صاحب الخطأ في الحديث.

فعندما سئل موسى بن هارون عن حديث عبد الله بن عمر المعروف

بمشكدانة (239هـ) أشار أنّ الذي أخطأ في هذا الحديث هو إبراهيم

الحربي، فعندما أخرج لمشكدانة في المسند أخطأ في النقل. (91)

● كان موسى بن هارون لديه اهتمام كبير بتاريخ ولادة ووفاء الرّواة؛ حتى

يتأكد ممّن لقيهم الرّواي وممّن لم يلقهم.

⁸⁷الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج26/ ص630

⁸⁸ ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ دار الفكر /1415هـ/ ج31/ ص121

⁸⁹ ابن عدي/ الكامل في الضعفاء / ج5/ ص425

⁹⁰ الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد / ج4/ ص688

⁹¹ ابن عدي/ الكامل في الضعفاء/ ج1/ ص235

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

فقد يسأل الراوي مباشرة عن تاريخ مولده، كما سأل إبراهيم بن الحجاج بن زيد السامي البصري، فقال له في سنة ست وأربعين ومائة⁽⁹²⁾

- معرفته بسماع الرواة بعضهم من بعض.

فيقول موسى بن هارون: "عراك بن مالك لا نعلم له سماعاً من عائشة"⁽⁹³⁾.

3.5. ثالثاً: الجديد الذي أتى به موسى بن هارون:

مصطلح (المفيد): حيث أطلقه على محمد بن أحمد أبو بكر، يقول ابن الجوزي: "سماه موسى بن هارون (المفيد)"⁽⁹⁴⁾.

قال الخطيب: "وسمعت محمد بن عبد الله بن محمد يحكي عنه، قال: "موسى بن هارون سماني (المفيد)"⁽⁹⁵⁾.

قال الإمام الذهبي: "هذه العبارة أول ما استعملت لقباً في هذا الوقت ...، والحافظ أعلى من المفيد"⁽⁹⁶⁾.

4.5. رابعاً: الرواة الذين جرحهم موسى بن هارون:

- خالد بن يزيد العمري المكي (229هـ)⁽⁹⁷⁾

⁹² الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج11/ ص40

⁹³ ابن الجارود، محمد الهروي/ علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج/ دار الهجرة / رياض/ ص127

⁹⁴ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال/ ج3/ ص435.

⁹⁵ الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج26/ ص630

⁹⁶الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد/ تذكرة الحفاظ/ دار الكتب العلمية / بيروت/ ط1/ 1419هـ/ ج3/ ص125

⁹⁷ "خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ الْعَمْرِيِّ أَبُو الْوَلِيدِ ، وَقَدْ ذُكِرَ فِي مَوَاضِعَ أُخْرَى مِنْ كُتُبِ التَّرَاجِمِ بِكُنْيَةِ (أَبُو الْهَيْثَمِ)، وَلَقَّبَهُ الْعَقِيلِي (بِالْحِذَاءِ)

كان يروي عن سفيان الثوري و ابن أبي ذئب، وقد ذكر ابن عدي مجموعة من أحاديث خالد العمري المنكرة، و أتى ابن حجر بحديث "من أدخل بيته حبشياً أو حبشية أدخل الله بيته بركة" وقال هذا من وضع خالد" ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد / المجروحين من المحدثين/ دار الوعي / حلب/ ط1/ 1396هـ/ ج1/ ص284، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي/ لسان الميزان/المحقق: دائرة المعرفة النظامية / الهند / الناشر: مؤسسة الأعلمي / بيروت/ ط2/ 1390هـ/ ج2/ ص390، مقبل بن هادي الوادعي/تراجم رجال الدارقطني في سننه/ دار الآثار/ صنعاء/ ط1/ 1420هـ/ ج1/ ص217)

قال موسى بن هارون: خالد بن يزيد العمري المكي "ضعيف الحديث".⁽⁹⁸⁾ ووافقه الدارقطني (306هـ) في إطلاق الحكم عليه بأنه "ضعيف"⁽⁹⁹⁾، بينما ذهب يحيى بن معين (233هـ) إلى وصفه بأنه "كذاب"⁽¹⁰⁰⁾، وكذا قال فيه أبو حاتم (277هـ).⁽¹⁰¹⁾

أما ابن عدي فقال: "عامّة أحاديثه مناكير"⁽¹⁰²⁾، واتّهمه ابن حبان (354هـ) بأنه "يروى الموضوعات عن الأثبات".⁽¹⁰³⁾

وقال ابن حجر (852هـ): "ومن بلاياه بسند الصحاح: غزوة في البحر كعشر في البر".⁽¹⁰⁴⁾

وقال ابن حبان: "كان يروي عن الثوري منكر الحديث جداً، يروي الموضوعات عن الأثبات"⁽¹⁰⁵⁾، أما أبي حاتم الرازي فقال: "كان كاذباً، وذهب الحديث"⁽¹⁰⁶⁾، ووافقه العقيلي فقال: "يحدّث بالخطأ، ويحكي عن الثقات ما لا أصل له"⁽¹⁰⁷⁾، أمّا محمد بن إسماعيل البخاري قال: "ذهب الحديث".⁽¹⁰⁸⁾

• عَلِيُّ بْنُ قَرِينٍ (233هـ) ⁽¹⁰⁹⁾

قال فيه موسى بن هارون: "كذاب"⁽¹¹⁰⁾.

⁹⁸ الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 26 / ص 630

⁹⁹ مقبل الوداعي / تراجم رجال الدارقطني في سننه / ج 1 / ص 217
¹⁰⁰ ابن حجر، أحمد بن علي / لسان الميزان / المحقق: دائرة المعرفة النظامية / الهند / الناشر: مؤسسة الأعلمي / بيروت / ط 2 / 1390 هـ / ج 2 / ص 389، ابن أبي حاتم / الجرح والتعديل / ج 3 / ص 360
¹⁰¹ ابن أبي حاتم / الجرح والتعديل / ج 3 / ص 360.

¹⁰² الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 5 / ص 562

¹⁰³ الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 16 / ص 85

¹⁰⁴ الذهبي / ميزان الاعتدال / ج 1 / ص 647

¹⁰⁵ ابن حبان / المجروحين من المحدثين / ج 1 / ص 284

¹⁰⁶ ابن أبي حاتم / الجرح والتعديل / ج 3 / ص 360

¹⁰⁷ العقيلي / الضعفاء / ج 2 / ص 17

¹⁰⁸ البخاري ، محمد بن إسماعيل / التاريخ الكبير / دائرة المعارف العثمانية / حيدر آباد / ج 3 / ص 184

¹⁰⁹ "علي بن قرين، أصله بصري، ونسب بالبغدادي"، ابن أبي حاتم / الجرح والتعديل / ج 6 / ص 201، ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 6 / ص 366

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

وأضاف ابن معين (233 هـ) في تجريحه بأنه "لا يكتب عن ابن قرين؛ فإنه شيخ كذاب حبيث" (111)، وقال أبو حاتم (277 هـ): "متروك الحديث" (112)، وقال العقيلي (322 هـ): "كان يضع الحديث" (113)، أما ابن عدي (365 هـ) فقال فيه بأنه: "يسرق الحديث". (114)

أما الذهبي (748 هـ) فقال: "هو متروك متهم". (115)

● عبادة بن زياد الكوفي (240 هـ)

وكان من غلاة الشيعة قال فيه موسى بن هارون: "تركت حديثه".

وقال ابن عدي (365 هـ): "من المغالين في الشيعة، وله أحاديث مناكير في الفضائل".

وقال أبو حاتم الرازي (277 هـ): "محلُّه الصدق" (116)، وكذا قال موسى بن إسحاق الأنصاري: "صدوق" (117)، إلا أنَّ الذهبي قال فيه: "لا بأس به غير التشيع". (118)

● النعمان بن شبل البصري (119)

¹¹⁰ "قد ذكر في بعض كتب التراجم موسى بن هارون الجمال / بالجيم وأظن هذا من قبيل الخطأ"، انظر: ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله / المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب أحمد / مكتبة الرشد / الرياض / ط 1 / 1410 هـ / ج 3 / ص 11.

¹¹¹ "وقد أتى ابن عدي بحديث سرقه علي بن قرين"، ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 6 / ص 366

¹¹² ابن حجر العسقلاني / لسان الميزان / ج 4 / ص 251

¹¹³ ابن حجر العسقلاني / لسان الميزان / ج 4 / ص 251

¹¹⁴ "وقد أتى ابن عدي بحديث سرقه علي بن قرين"، ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 6 / ص 366

¹¹⁵ الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 17 / ص 139

¹¹⁶ يقول ابن أبي حاتم: "إذا قيل إنه صدوق أو محلُّه الصدق، أول لا بأس به، فهو ممن يكتب وينظر فيه" ابن الصلاح / مقدمة علوم الحديث / ص 243

¹¹⁷ الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 5 / ص 844

¹¹⁸ الذهبي / ميزان الاعتدال / ج 2 / ص 381

¹¹⁹ "النعمان بن شبل الباهلي البصري" الذهبي / ميزان الاعتدال / ج 4 / ص 265

وقد قال فيه موسى بن هارون بأنه: "كان مُتَّهَمًا"⁽¹²⁰⁾، وقد وافقه ابن حبان (304هـ) حيث قال: "يأتي بالطَّامات، وعن الأثبات بالمقلوبات"⁽¹²¹⁾، وقال محمد بن القيسراني المقدسي الشيباني (507هـ): "يأتي على الثَّقَات بما ليس من حديثهم"⁽¹²²⁾، أمَّا ابن عدي (365هـ) قال: "لم أر في أحاديثه حديثاً قد جاوز الحد"⁽¹²³⁾.

وقال فيه ابن حجر (852هـ) -وهو يُعدُّ من المعتدلين في الجرح-: "النَّعْمَانُ ضعيف جداً"⁽¹²⁴⁾.

● إبراهيم بن نصر أبي الليث البغدادي (234هـ):

قال موسى بن هارون فيه: "ترك الناس حديثه في حياته".
 أما يحيى بن مَعِينٍ (233هـ) فقال: "إبراهيم بن أبي الليث كذَّاب، سرق الحديث"⁽¹²⁵⁾.

ويعقوب بن شيبَةَ (262هـ) قال: "كان أصحابنا كتبوا عن إبراهيم بن أبي الليث ثُمَّ تركوه؛ لأنَّه روى أحاديث موضوعة"⁽¹²⁶⁾، أمَّا أبو

¹²⁰ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 8 / ص 248

¹²¹ ابن حبان / المجروحين من المحدثين / ج 2 / ص 73

¹²² ابن القيسراني، محمد بن طاهر المقدسي الشيباني / تذكرة الحفاظ / دار الصميعي / الرياض / ط 1 / 1415هـ / ج 1 / ص 320

¹²³ ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 8 / ص 249

المقصود من قول ابن عدي: "لم أر في أحاديثه حديثاً قد جاوز الحد" ، "أنه يكتب حديثه" ، انظر: الغمري ، أبو عاصم نبيل بن هاشم / فتح المنان / دار البشائر الإسلامية / ط 1 / 1419هـ / ج 3 / ص 93.

¹²⁴ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي / التلخيص الحبير / دار الكتب العلمية / ط 1 / 1419هـ / ج 2 / ص 569

¹²⁵ الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 17 / ص 75

¹²⁶ الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج 7 / ص 141

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

داود (275هـ) فقال مخالفاً لمن سبقه بأنه: "صدوق"، وقال ابن عدي (365هـ):
"أرجو أنه لا بأس به". (127)

أما الذهبي (748هـ) فقال: "بغدادى ضعيف" (128)، وقال الفلاس: "كان
يكذب". (129)

وهكذا نجد أنّ حكم موسى بن هارون هو الأقرب للصواب؛ لأنّ إبراهيم
بن أبي الليث روى أحاديث موضوعة، وبعضها ليست من مسموعاته.

• عبد الله بن أبي بكر المقدمي البصري (234هـ)

قال موسى بن هارون عنه: "ترك الناس حديثه في حياته". (130)

وقال أبو زرعة (264هـ) عنه: "ليس بشيء" (131)، أما ابن عدي
(365هـ) فقال: "عبد الله ضعيف". (132)

أما ابن حبان فقد اتهمه بالوقوع في الخطأ فقال: "عبد الله بن أبي بكر
المقدمي البصري كان يخطيء" (133)، أما أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى
(307هـ) قال: "ضعيف". (134)

• عمار بن هارون البصري ، أبو ياسر الدلال المستملي (230هـ)

قال موسى بن هارون: "متروك الحديث" (135)، وأبو حاتم (277هـ) قال:
"متروك الحديث" (136)، والدارقطني (385هـ) قال: "ضعيف" (137)، وابن

الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج17 / ص74- ص75¹²⁷

الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج17 / ص74¹²⁸

الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج17 / ص74- ص75¹²⁹

ابن عدي/ الكامل في الضعفاء / ج5 / ص425¹³⁰

الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج5 / ص860¹³¹

ابن عدي/ الكامل في الضعفاء / ج5 / ص424¹³²

ابن حجر/ لسان الميزان / ج4 / ص442¹³³

ابن عدي/ الكامل في الضعفاء / ج5 / ص425¹³⁴

الذهبي/ تاريخ الإسلام / ج5 / ص641¹³⁵

ابن الجوزي/ الضعفاء والمتروكون / ج2 / ص202¹³⁶

عدي قال: "ضعيف، يسرق الحديث" (138)، وابن القيسراني (507هـ) قال: "ضعيف" (139)، وابن حجر (852هـ) قال: "ضعيف". (140)

● الحارث بن سريج النقال (236هـ)

قال عنه موسى بن هارون: "كان واقفياً، يُتهم في الحديث" (141)، أما يحيى بن معين فقال: "الحارث ليس بشيء" (142)، وقال النسائي: "متروك" (143)، أما ابن عدي فقال: "ضعيف يسرق الحديث". (144)

● إسحاق بن بشر الكاهلي أبو يعقوب الكوفي (282هـ)

قال موسى بن هارون عنه: "كذاب" (145)، ووافقها أبو زرعة (146) وابن القيسراني (507هـ) (147)، وأبو بكر بن أبي شيبة (148) وقال ابن عدي: "هو في عداد من يضع الحديث" (149)، ووافقه الدراقطني. (150)

أما ابن حبان فقال: "كان يضع على الثقة لا يحل كُتِبَ حديثه إلا على التَّعَجُّب". (151)

137 الدارقطني، علي بن عمر / العلال / تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله / دار طيبة / 1405 هـ / ج 12 / ص 204

138 ابن عدي / الكامل في الضعفاء / ص 6 / ص 143

139 ابن قيسراني / ذخيرة الحفاظ / ج 3 / ص 1797

140 ابن حجر / لسان الميزان / ج 9 / ص 377

141 الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 17 / ص 122

142 العقيلي / الضعفاء الكبير / ج 1 / ص 219

143 الذهبي / تاريخ الإسلام / ج 17 / ص 121، الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج 9 / ص 101

144 ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 2 / ص 468

145 الذهبي / ميزان الاعتدال / ج 1 / ص 186

146 الذهبي / ميزان الاعتدال / ج 1 / ص 186

147 ابن القيسراني / ذخيرة الحفاظ / ج 4 / ص 2409

148 ابن عدي / الكامل في ضعفاء الرجال / ج 1 / ص 555

149 ابن القيسراني / ذخيرة الحفاظ / ج 4 / ص 2409

150 ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي / العلال المتناهية في الأحاديث الواهية / إدارة العلوم الأثرية / باكستان / ط 2 / 1401 هـ / ج 2 / ص 85

أما الذهبي فقال: "يروى أحاديث منكراً".⁽¹⁵²⁾

نستنتج مما سبق: أنّ منهجية موسى بن هارون في الجرح كان الاعتدال، فقد اتّفق مع الأئمة في الحكم على عمّار بن هارون وخالد العمري بالضعف، وترك روايات عبد الله البصري وإبراهيم بن أبي الليث، والحكم على إسحق بن بشر بالكذب، أمّا بشأن الحارث بن سريج النقال فوصفه بأنّه (يُتهم في الحديث) ولم يحكم عليه بالضعف أو الكذب الجازم؛ لأنّ هناك من قوّاه وأخذ حديثه مثل الأزدي⁽¹⁵³⁾، وهكذا نجد أنّ موسى بن هارون كان إذا انعدم دليل يرجح التعديل على الجرح، فيصف حال الرّواي من خلال حكم الأئمة عليه بالغالب دون الحكم عليه مباشرة، وممّا يُلاحظ على موسى بن هارون تركه لأحاديث الغلاة من الشيعة من باب الاحتراز مثل أحاديث عبادة بن زياد وإن وصفهم البعض بـ"الباأس به".

5.5. خامساً: الرّواة الذين وتّفهم موسى بن هارون:

• سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود (275هـ)

قال موسى بن هارون: "خُلِقَ أبو داود في الدنيا للحديث، وفي الآخرة للجنة"، وقال: "ما رأيت أفضل من أبي داود"⁽¹⁵⁴⁾، وقال ابن عساكر (571هـ): "كان عالماً حافظاً"⁽¹⁵⁵⁾، وأثنى عليه علّان بن عبد الصمد قائلاً: "كان من فرسان الحديث"، وأبو حاتم بن حبان قال: "أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وحفظاً"، وتبعه أبو عبد الله بن مندة قائلاً: "من الذين

¹⁵¹ ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي/ الموضوعات/ المكتبة السلفية/ المدينة المنورة/

ط1/ 1386هـ/ ج1/ ص317

¹⁵² الذهبي/ تاريخ بغداد/ ج6/ 326

¹⁵³ انظر: ابن حجر/ لسان الميزان/ ج2/ ص514

¹⁵⁴ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج13/ ص213

¹⁵⁵ ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ ج29/ ص79

خَرَجُوا وَمَيَّزُوا الثَّابِتَ مِنَ الْمَعْلُولِ"، أما أبو عبد الله الحاكم فقال: "إمام أهل الحديث في عصره بلا مدافع".⁽¹⁵⁶⁾

قال محمد بن إسحاق الصغاني (270هـ): "لُين لأبي داود السجستاني الحديث كما لُين لداود الحديد".⁽¹⁵⁷⁾

• عبد الرحمن بن صالح (235هـ)⁽¹⁵⁸⁾

قال موسى بن هارون فيه: "كان عبد الرحمن ثقة في الحديث، وكان يحدث بمثالب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكان شيعي محترق"⁽¹⁵⁹⁾، وقال في موضع آخر: "شيعي محترق حرقت عامّة ما سمعت منه يروي أحاديث سوء في مثالب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁽¹⁶⁰⁾

أما أحمد بن حنبل فقال عنه: "ثقة"⁽¹⁶¹⁾، لم يلتفت الإمام أحمد إلى حالته في غلّوه في التشيع، ويحيى بن معين يقول: "ثقة صدوق شيعي"⁽¹⁶²⁾، ويعقوب بن يوسف المطوعي (287هـ) يقول: "كان ثقة".⁽¹⁶³⁾

أما أبو داود فقال: "ألف كتاباً في مثالب الصحابة رجل سوء، فلم أر أن أكتب عنه"⁽¹⁶⁴⁾

¹⁵⁶ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج13/ ص212.

¹⁵⁷ ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ ج52/ ص24

"عبد الرحمن بن صالح أبو مُحَمَّد الأزدي كوفي سكن بغداد (235هـ)" الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج11/ ص543

الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج17/ ص240¹⁵⁹

ابن عدي/ الكامل في ضعفاء الرجال / ج5/ ص515، ابن الجوزي/ العلل المتناهية/ ج2/ ¹⁶⁰ ص366

بشير علي عمر/ منهج أحمد في إعلال الحديث/ ط1/ 1425هـ/ ج1/ ص246¹⁶¹

الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج11/ ص543¹⁶²

عبد الله بن يوسف الجديع/ تحرير علوم الحديث/ مؤسسة الريان/ بيروت/ ط1/ 1424هـ/ ج1/ ¹⁶³ ص407

وقال ابن عدي(365هـ): "معروف مشهور في الكوفيين لم يذكر الضعف في الحديث ولا أتهم فيه إلا أنه محترق فيما كان فيه من التشيع".⁽¹⁶⁵⁾ وجملة (احترق بالتشيع) أي أحرقت بعض أحاديثه التي تدعوا إلى التشيع أو تحمل أفكار هذا المذهب، مخالفة فيها المتواتر عند أهل الحديث. والدليل على ذلك قول الحاكم الكبير(378هـ): "خولف في بعض حديثه"⁽¹⁶⁶⁾، وقال يحيى بن معين: "عنده سبعون حديثاً ما سمعت منها شيئاً".⁽¹⁶⁷⁾ وكان موسى بن هارون ممن تشدد في ذلك فرداً أحاديثه كلها بسبب تشيعه، رغم اعترافه بثقته في بعض ما يرويه، وكذا فعل أبوداود .

• صالح بن يحيى بن المقدم(168)

قال موسى بن هارون: "لا يُعرف صالح وأبوه إلا بجده"⁽¹⁶⁹⁾، وقال البخاري: "فيه نظر"⁽¹⁷⁰⁾، وذكره ابن حبان في كتابه الثقات فقال: "يخطئ"⁽¹⁷¹⁾، وقال ابن حزم: "هو وأبوه مجهولان"⁽¹⁷²⁾، أما الذهبي قال : "قد وثق"⁽¹⁷³⁾.

عبد الله الجديع/ تحرير علوم الحديث/ ج1/ ص407¹⁶⁴

ابن عدي/ الكامل في الضعفاء/ ج5/ ص516¹⁶⁵

الذهبي/ ميزان الاعتدال/ ج2/ ص569¹⁶⁶

ابن حجر/ تهذيب التهذيب/ ج6/ ص197¹⁶⁷

"هو صالح بن يحيى بن المقدم بن معدي كرب الكندي الشامي، روى الأحاديث عن جده ، وعن¹⁶⁸ أبيه عن جده"

المزي/ تهذيب الكمال/ ج13/ ص105

المزي/ تهذيب الكمال/ ج13/ ص105¹⁶⁹

البخاري/ التاريخ الكبير/ ج4/ ص292¹⁷⁰

ابن حبان / الثقات/ ج6/ ص459¹⁷¹

ابن حجر/ تهذيب التهذيب / ج4/ ص407¹⁷²

الذهبي/ ميزان الاعتدال/ ج2/ ص304¹⁷³

عُرف صالح بن يحيى بالرواية عن أبيه عن جده كحديث "لا يحل أكل لحم الخيل .." (174) وأحكام الأئمة التي تدور حوله مختلفة ، فمنهم من وثقه حسب قول الذهبي، ومنهم من ضعفه كالبخاري، ومنهم من جهّله كابن حزم، واختار موسى أن يقول قولاً اشتهر عنه وهو اشتهار روايته عن أبيه عن جدّه، وجهالة تفردّه أو تفرد أبيه بالرواية، فكأنّه قريب من رأي ابن حزم.

• محمد بن إبراهيم بن معمر بن الحسن أبو بكر الهذلي

قال موسى بن هارون: "محمد بن إبراهيم أخو أبي معمر صدوق لا بأس به". (175)

وسئل يحيى بن معين عن أبي معمر الكرخي، فقال: "مثل أبي معمر لا يسأل عنه، وهو وأخوه من أهل الحديث". (176)

• حباب بن جبلة (228هـ)

قال موسى بن هارون : "ثقة" (177)، بينما قال الأزدي: "كذاب". (178) ولم يرد في كتب التراجم غير هذين القولين في جرح الرواي وتعديله، لكنّ موسى بن هارون كان تلميذ حباب بن جبلة، فلعلّه أعرف بأحاديث شيخه، بالإضافة إلى أنّ الأزدي كان من المتشدّدين في الحكم على الرواة، ولم أجد لحكمه تفسير ودليل.

وجد اختلاف في حديث "أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم كبرّ على النجاشي أربعاً" فحباب بن جبلة ومكي بن إبراهيم روياه عن مالك عن نافع

العقيلي/الضعفاء الكبير/ ج2/ ص206¹⁷⁴

مقبل بن هادي/ تراجم رجال الدارقطني/ ج1/ ص356¹⁷⁵

¹⁷⁶الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج2/ ص269

¹⁷⁷الخطيب البغدادي/ تاريخ بغداد/ ج8/ ص278

¹⁷⁸الذهبي/ ميزان الاعتدال / ج1/ ص448

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل |

عن ابن عمر، ويقول الخطيب أنّ المحفوظ هو مالك عن الزّهرري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، وكذا قال الدارقطني وابن عبد البر.

• عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون (164هـ)

يقول موسى بن هارون: "كان ثبتاً متقناً"⁽¹⁷⁹⁾، وأمّا جمال الدين ابن الجوزي (597هـ) فقال عنه: "صدوق ثقة ثبت"⁽¹⁸⁰⁾، وقال الذهبي(748هـ): "كان إماماً مفتياً حجة، صاحب سنة"⁽¹⁸¹⁾، وقال ابن سعد البغدادي(230هـ): "كان ثقة كثير الحديث"⁽¹⁸²⁾، ويحيى بن معين قال: "ثقة"⁽¹⁸³⁾، وابن أبي حاتم (327هـ) وأبو زرعة قالوا: "مدني ثقة"⁽¹⁸⁴⁾، وقال أبوداود والنسائي: "ثقة"⁽¹⁸⁵⁾.

• عامر بن شقيق بن جمرة، الأسدي الكوفي

قال موسى بن هارون: "صالح الحديث"⁽¹⁸⁶⁾، وذكره ابن حبان في الثقات، وصحّ الترمذي حديثه في التخليل.⁽¹⁸⁷⁾

وعند الذهبي: "صدوق ضعف"⁽¹⁸⁸⁾، وعند يحيى بن معين: "ضعيف الحديث".⁽¹⁸⁹⁾

وقال أبو حاتم: "شيخ ليس بقوي"⁽¹⁹⁰⁾، أما النسائي قال: "ليس به بأس".⁽¹⁹¹⁾

¹⁷⁹ ابن عساكر/ تاريخ دمشق/ ج31/ص121
¹⁸⁰ ابن الجوزي/ المنتظم في تاريخ الأمم والملوك/ ج8/ص275
¹⁸¹ الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج10/ص170
¹⁸² ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهرري/ الطبقات الكبرى/ تحقيق: محمد عبد القادر/ دار الكتب العلمية / بيروت/ ج5/ص485
¹⁸³ ابن أبي حاتم/ الجرح والتعديل/ ج5/ص386
¹⁸⁴ ابن أبي حاتم/ الجرح والتعديل/ ج5/ص386
¹⁸⁵ المزي/ تهذيب الكمال/ ج18/ص152
¹⁸⁶ ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي بن وهب/ شرح الإمام بأحاديث الأحكام/ دار النور/ ط2/1420هـ/ ج4/ص221
¹⁸⁷ ابن حجر/ تهذيب التهذيب/ ج5/ص69
¹⁸⁸ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد/ الكاشف/ دار القبلة للثقافة الإسلامية/ ط1/1413هـ/ ج1/ص522
¹⁸⁹ الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج8/ 142

• البغوي: عبد الله بن محمد بن عبد العزيز (317هـ) (192)

قال فيه موسى بن هارون: "ثقة صدوق، لو جاز لإنسان أن يُقال له "فوق الثقة" لَقيل له"،

قلت: "يا أبا عمران! إنَّ هؤلاء يتكلمون فيه؟"، فقال: "يحسدونه، سمع من ابن عائشة ولم نسمع، ابن منيع لا يقول إلا الحق". (193)

وقال الأزدي: "سئل ابن أبي حاتم (327هـ) عن أبي القاسم البغوي "أيدخل في الصحيح؟" قال: "نعم". (194)

ويقول الدارقطني (385هـ): "كان أبو القاسم بن منيع قلَّ ما يتكلم على الحديث، فإذا تكلم كان كلامه كالمسمار في الساج"، وسئل الدارقطني عن البغوي فقال: "ثقة جبل، إمام من الأئمة،، ثبت". (195)

قال أبو يعلى الخليلي (446هـ): "أبو القاسم البغوي من العلماء المعمرين...، وهو حافظ، عارف، صنّف مسند عمّه علي بن عبد العزيز، وقد حسدوه في آخر عمره، فنكلموا فيه بشيء لا يقدر عليه". (196)

¹⁹⁰ ابن أبي حاتم/ الجرح والتعديل/ ج6/ ص322

¹⁹¹ الذهبي/ تاريخ الإسلام/ ج8/ 142

¹⁹² "هو البغوي عُبْدُ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ابْنِ الْمَرْزُبَانِ بْنِ سَابُورَ بْنِ شَاهِنْشَاهِ، الْحَافِظُ، الْإِمَامُ، الْحُجَّةُ، الْمُعَمَّرُ، مُسْنِدُ الْعَصْرِ، أَبُو الْقَاسِمِ الْبَغَوِيُّ الْأَصْلِي، الْبَغْدَادِيُّ الدَّارُ وَالْمَوْلِدُ، مَحْدَثُ الْعِرَاقِ فِي عَصْرِهِ، طَلَبَ الْحَدِيثَ وَكَتَبَهُ وَهُوَ صَغِيرٌ فَأَدْرَكَ الْأَسَانِيدَ الْعَالِيَةَ، سَمِعَ مِنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ وَجَدَهُ أَحْمَدَ بْنَ مَنِيعٍ... وَجَمَاعَةً، صَنَّفَ كِتَابَ (مَعْجَمِ الصَّحَابَةِ) وَ(الْجَعْدِيَّاتِ)، وَكَانَ ثَبْتًا كَثِيرًا لِأَحَادِيثِ شَيْخِهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْدٍ، مَاتَ أَبُو الْقَاسِمِ الْبَغَوِيُّ الْوَرَّاقُ لَيْلَةَ الْفِطْرِ، مِنْ سَنَةِ سَبْعِ عَشْرَةَ وَثَلَاثِ مِائَةٍ، وَدُفِنَ يَوْمَ الْفِطْرِ" الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص440-455، الزركلي/ الأعلام/ ج4/ ص119

¹⁹³ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص452

¹⁹⁴ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص453

¹⁹⁵ الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص453

¹⁹⁶ أبو يعلى / الإرشاد في معرفة علماء الحديث/ ج2/ 610، الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص455

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل

قال الخطيب البغدادي (463 هـ): "كان ثقة ثبتاً مكثرأً فهماً عارفاً"⁽¹⁹⁷⁾، وقال الذهبي (748 هـ): "هو ثقةٌ مُطلقاً"⁽¹⁹⁸⁾، وقال مسلمة بن قاسم⁽¹⁹⁹⁾: "بغدادى ثقة يكتنى أبا القاسم، وكانت إليه الرحلة في زمانه"⁽²⁰⁰⁾.

6. مصطلحات موسى بن هارون في التّعديل والجرح:

1.6. أولاً: مصطلحات موسى بن هارون في التّعديل:

انقسمت أقوال موسى بن هارون في تعديل الرّواة إلى قسمين، فإمّا يكون التّعديل باستخدام مصطلحات تعارف عليها أهل الحديث مثل: "ثقة"، "ثبت"، "صدوق"، "لابأس به"، "صالح الحديث".

أو يجمع بين مصطلحين أو أكثر ويطلق على الرّايي مثل: "صدوق لا بأس به"، "ثبتاً متقناً"، أو يأتي أسلوبه بصيغة المدح، مثل قوله: "خُلق أبو داود في الدنيا للحديث، وفي الآخرة للجنة"، وقال: "ما رأيت أفضل من أبي داود"⁽²⁰¹⁾.

2.6. ثانياً: مصطلحات موسى بن هارون في الجرح:

إمّا أن تكون هذه المصطلحات عامّة كما استخدمها أهل الحديث: ضعيف الحديث، كذاب، مُتّهماً، ترك الناس حديثه في حياته، متروك الحديث.

¹⁹⁷ الخطيب البغدادي / تاريخ بغداد / ج11 / ص325

¹⁹⁸الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج14/ ص455

¹⁹⁹"مسلمة بن قاسم بن إبراهيم بن عبد الله بن حاتم، يكتنى أبا القاسم كان أحد المكثرين من الرواية والحديث سمع الكثير بقرطبة ثم رحل إلى المشرق قبل العشرين وثلاث مئة فسمع بالقيروان وأطرابلس والإسكندرية وأقريطش ومصر والقزم وجدة ومكة واليمن والبصرة وواسط والأبلة وبغداد والمدائن وبلاد الشام وجمع علما كثيرا ثم رجع إلى الأندلس فكف بصره، توفي يوم الإثنين لثمان بقين من جمادى الأولى سنة ثلاث وخمسين وهو ابن ستين سنة. ومن تصانيفه "التاريخ الكبير" و"صلته" و"ما روى الكبار عن الصغار" وكتاب في "الخط في التراب"⁽²⁰⁰⁾ ابن حجر العسقلاني/ لسان الميزان/ ج8/ ص61.

²⁰⁰ابن حجر العسقلاني/ لسان الميزان/ ج4/ ص563

²⁰¹الذهبي/ سير أعلام النبلاء/ ج13/ ص213

أو يجعل إصدار هذا الحكم خاصاً به فلا يكون حكماً عاماً: مثل: "تركت حديثه" يعني بذلك أنّ موسى بن هارون يشير إلى نفسه أنّه ترك حديث هذا الراوي، ولا يجعل هذا التّرك عاماً شاملاً لبقية أهل الحديث.

مما سبق نستخلص أنّ:

- موسى بن هارون كان عالماً جليلاً له مكانة عالية عند علماء الحديث، بذل جهوداً مُضنيّة في خدمة الحديث الشريف بشكل عام، وخاصة في علم الجرح والتعديل، حيث اتّصف منهجه بالاعتدال، وغالباً ما كان يتّفق مع بقية أئمة الجرح والتعديل في حكمهم على الراوي وقد يختلف أحياناً، ولا شك أنّ الأساس الذي اعتمده موسى بن هارون في حكمه على الرواة أحاديث الراوي وأقوال الأئمة فيه.
- كما برع موسى بن هارون في معرفة تاريخ وفيات الرواة، لذلك حرص أهل الحديث النقل عنه في تاريخ الوفيات بمناهج وطرق مختلفة، أمثال الجوزجاني، العقيلي، والجرجاني.... وغيرهم.
- امتاز موسى بن هارون بدقته في معرفة اتصال السند وانقطاعه .
- أما الجديد الذي أتى به موسى بن هارون هو مصطلح (المفيد) وهو لقب يُطلق على الراوي، و يأتي بعد لقب الحافظ في الرتبة.

الخاتمة :

أتمنى أن أكون قد أمّطت اللثام عن موسى بن هارون كشخصية علمية وفارسٍ مقدامٍ في ميدان علوم الحديث وما يتصل فيها من علوم الجرح والتعديل، سائلة المولى أن ينفع به الأمة التي وصفها الله - عزّ وجل - "خير

منهج موسى بن هارون في الجرح والتعديل |

أمة أخرجت للناس"، وأن يبارك في جهود مخلصيها عبر التاريخ الذين بذلوا الجهد الكبير لإيصال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلينا منقى صافياً خالياً من الشوائب والأخطاء.

مراجع البحث:

- ابن أبي حاتم ، عبد الرحمن الرازي/ الجرح والتعديل/ دائرة المعارف العثمانية / ط1 / 1271 هـ
- ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن / المقدمة / المحقق : نور الدين عتر/ دار الفكر / سوريا / 1406 هـ
- ابن حبان ، محمد بن حبان البُستي/الثقات/ دائرة المعارف العثمانية / الهند/ ط1 / 1393 هـ
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي/ لسان الميزان/دائر البشائر الإسلامية / ط1 / 2002 م
- ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني/ الكامل في ضعفاء الرجال/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط1 / 1418 هـ
- الجرجاني، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم/ تاريخ جرجان / عالم الكتب / بيروت/ ط4 / 1407 هـ
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت/ تاريخ بغداد/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت/ ط1
- الدارقطني، علي بن عمر/ العلل/ تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله/ دار طيبة/ 1405 هـ/ ج12 / ص204
- الذهبي ، أبو عبد الله شمس الدين/ سير أعلام النبلاء/ دار الحديث/ القاهرة/ المزي، يوسف بن عبد الرحمن / تهذيب الكمال/ مؤسسة الرسالة / ط1 / 1400 هـ

Kaynakça

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâiretü'l-mearifî'l-osmaniyye, 1. Bsm. H. 1271.

İbnü's-Salah, Osman b. Abdurrahman, *el-Mukaddime*, thk. Nurettin Itr, Daru'l-fikr, Suriye H. 1406.

İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî, *es-Sikât*, Dairetü'l-meârifî'l-Osmaniyye, Hindistan, 1. Bsm. H. 1393.

İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-mizân*, Dairetü'l-başâiri'l-islamiyye, 1. Bsm. 2002.

İbn Adiyy, Ebu Muhammed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1. Bsm. H. 1418.

Cürcânî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrahim, *Târîhu Curcân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 4. Bsm. H. 1407.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdât*, Daru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1. Bsm, t.y.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *el-İlel*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Dâru tîbe, b.y. H. 1405.

Zehebî, Ebu Abdillah Şemsüddin, *Siyeru âlamü'n-nübelâ*, Dâru-l-hadîs, Kahire t.y.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-kemâl*, Risâle, 1. Bsm. B.y. H. 1400

MÜSLÜMAN KÜLTÜRDE KUR'AN'A YABANCILAŞMA SÜRECİ

Ahmet Akbulut, Otto Yayınları, Ankara, 2017, 231 sayfa,

Sertifika No: 33205, ISBN 978-605-2300-36-7

Muhammet AYDIN*

Daha önce “Sahabe Dönemi İktidar Kavgası” ve “Nübüvvet Meselesi” kitapları başta olmak üzere birçok makalesiyle dikkatleri üzerinde toplayan Ahmet Akbulut’un yeni kitabının tanıtımıyla karşınızdayız. Bu çalışmanın öncekiler gibi gerek akademi çevrelerinde gerekse genel okur çevresinde ilgi uyandıracaklarını ve üzerinde tartışmaların yürütüleceğini şimdiden ön görmek mümkündür. Nitekim kitabın başlığının buna işaret ettiği söylenebilir.

Ahmet Akbulut eserini önsöz ve sekiz bölümden oluşturmaktadır. Yazar eserine metodolojik açıdan hayati tespitlerle, sorun alanlarına ve çözümlere ilişkin çarpıcı ifadelerle giriş yapmaktadır. Bu manada eserlerin önsözlerinin de aynı titizlikle okunmaları ve gözden kaçırılmamaları önem arz etmektedir.

Dinin yorumlanmasının belli bir zaman dilimine ait olduğunun kabul edilmesi, bir çeşit zamansal ruhban sınıfının ortaya çıkarılmasıdır. Ancak tarihsel süreçte Müslümanlar, Kur’ani ilkelerin belirlenmesini ve yorumunu belli bir dönemin veya zümrenin tekelinde görerek bir çeşit ruhban sınıfı yaratmışlardır. Yazara göre, Emeviler döneminde hadislerin kayda geçirilmesiyle Müslümanların Kur’an metnine yabancılaşma süreci başlamıştır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında Kur’an tek referans kaynağı iken; tedvin döneminde onun referans kaynaklarından birisi haline getirmek çok stratejik bir hamledir.¹ Kendisine atfı yapılan tedvin asrı, din kültürümüzün oluşmasında referans çerçevesi olup, siyasi, dini ve ilmi alanlarda kırılmaların gerçekleştiği dönemdir. Zamansal olarak ise Hz. Peygamberin vefatı ile başlayıp Abbasi Halifesi Mütevekkil’in Kelam ilmini

* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, (maydin@gumushane.edu.tr), orcid.org/0000-0002-0099-9024.

¹ Akbulut, Ahmet, Müslüman Kültürde Kur’an’a Yabancılaşma Süreci, s. 12.

yasaklaması ile sona eren 229 senelik süreç olup müslüman kültürün teşekkül dönemidir yani miladi olarak 632-861 arasındadır.

Yazara göre Kur'an'ın herhangi bir ayetinden çıkardığımız ilke, o ayetin uygulanmasından daha önceliklidir. Çünkü çıkarılan ilke tümel, uygulama tikeldir. Yani ilke, tarihi aşar; uygulama ise tarihseldir. Bunu sünnetle örneklendirmek mümkündür. Sünnet, Kur'an ayetlerinin uygulanması aşamasında ortaya çıktığından tikel ve tarihseldir. Uygulama koşulları zaman ve mekana göre değişir. Bu nedenle hiç bir uygulama evrensel değildir. Kur'an sünnete değil; sünnet Kur'an'a bağlı olmak durumundadır. Ayrıca insan ürünü olan hirç bir anlamayı ve yorumlamayı ölçü olarak kutsamaya hakkımız yoktur. Gelenekçilerimiz ise geçmişin Kur'an anlayışını, mutlak ve kutsal olarak algıladıklarından, zihin olarak kendilerini Kur'an'ın muhatabı değil, geleneğin muhatabı olarak görmektedirler. Bundan ötürü insanın birey olmasını engellemenin tek yolu onu, Kur'an'ın muhatabı olmaktan çıkarmaktır.²

1. Kitabın ilk bölümü "İnsan Özgürlüğü" başlığını taşımaktadır. Genel olarak insanın kaderi konusunun ele alındığı bu bölüme, kader probleminin insanın insan olmasından kaynaklanan bir mesele olup insanlığın sorunu olduğu tespitiyle giriş yapılmaktadır. Hareket noktasının doğru belirlenmiş olması lazımdır. Kader, insanın meselesi olduğuna göre, insandan hareket edilmelidir. İnsanın kaderi iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış olması, kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. İnsanın gayesi Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen, bu hedefin gerçekleştirilmesini Allah insana bırakmıştır.

İnsanın muhataplığının altını çizen Akbulut, olası risklere dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Kuran'ın ayetlerini, hiçbir insanın kendi arzusuna göre anlamaya hakkı ve yetkisi yoktur. Her insanın Kur'an'ın muhatabı olması keyfiyeti, insana onun ayetlerini istediği doğrultuda yorumlama yetkisi vermemektedir. Kur'an'ın bir ayetini anlamak için "ayet çerçevesini, siyak-sıbak çerçevesini, Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesini, kainattaki fiziki ve sosyal kanunlar

² Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 15.

çerçevesini ve aklı selim çerçevesini"³ göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Konuyla ilgili ayetleri ve bu konuda dile getirilen yorumları değerlendiren yazar başta ifade ettiği üzere meseleyi insan perspektifinden ele alarak insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışmaktadır.

2. "İkinci bölüm: Kur'an'da egemenlik sorunu" Egemenlik siyasi alanla ilgili bir kavramdır. Müslüman siyasi paradigması egemenliği kullanan siyasi iktidarın kaynağı olarak Allah görülmüş ve bundan dolayı devleti yöneten kişinin Allah'ın vekili olduğu anlayışı geliştirilmiştir. Ancak Kur'an'ın Allah'a ait olduğunu bildirdiği *ontik hakimiyet* ile insana ait olduğunu bildirdiği *siyasi hakimiyet* kavramları karıştırılmış ve Kur'an ayetleri bu doğrultuda yorumlanmıştır. Kur'an'a baktığımızda siyasi egemenliğin insana ait olduğu açıkça belirtilmektedir. Egemenliğin halka ait olması esas, yönetici zümreyi devamlı rahatsız etmektedir. Diğer taraftan egemenlik halka ait olmayınca halka hesap vermek ve halk tarafından değiştirilmek de söz konusu olmayacaktır. Zira "egemenliği metafizik hakimiyete dönüştürmek, onu kullananları sorgulama dışında tutacaktır. Yönetme yetkisini Allah'tan aldığı iddia eden yöneticiye karşı isyan, Allah'a isyan olacağından bu durumda hiç bir yöneticinin haksız olması ve hiçbir isyancının/muhalifin de haklı olması mümkün değildir."⁴

Yazar egemenlik alanlarını ayırma tabi tutarak çözümün mümkün olacağını düşünmektedir. Kur'an'dan anladığımıza göre üç çeşit egemenlik alanı bulunmaktadır: varlıksal yani ontolojik egemenlik; dinsel egemenlik ve siyasal egemenlik. Varlıksal egemenlik ile dinsel egemenlik Allah'a ait iken siyasal egemenlik insana aittir. İnsan işte bu siyasal egemenlikten sorguya çekilecektir. Ne var ki siyasal kültürümüzün ciddi paradigmatik değişikliğe ihtiyacı vardır. Siyasal özgürlük, siyasal değer ve siyasal kurum kavramları kültürümüze yabancı kavramlardır. Halkı kontrol etmeye yönelik bir siyasi yapı yerine, halkı/insanı harekete geçiren bir politik yapıyı nasıl kuracağımızı acilen düşünmeliyiz. Demokratik kültür de geleneksel Müslüman kültürüne yabancı durmaktadır.

³ Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 27.

⁴ Akbulut, a.g.e., s. 52.

Demokratik kültürün yerleştirilmesi için mevcut Müslüman siyasi kültürünün değiştirilmesi gerekmektedir.

3. “Üçüncü bölüm: Kur'an'da Allah-insan ilişkisi üzerine” Kur'an'ın dünya görüşü Allah'ın varlığı ve birliğine dayanmaktadır. Allah konusundaki tasarımlarımızın biri varlıksal diğeri bilişsel olmak üzere iki temeli vardır. Varlıksal temel, *yaratma* kavramı ile; bilişsel temel ise *vahiy* kavramı ile açıklanabilir. Allah'ın görülemezliği konusuna yaklaşımı dikkat çekicidir: “Allah zat olarak görülemez, kavranamaz. Ancak O, sıfatları, isimleri ve eylemleri ile tanınan ve bilinen bir varlıktır. Tanrı'nın zat olarak görülememesinin ya da kendini gizlemesinin nedeni ise insanın tam bir özgürlüğe sahip olmasını sağlamak olsa gerektir. Doğrusu Tanrı zat olarak görülmüş olsaydı, insan özgür olamazdı.”⁵

Vekalet-risalet kavramları Allah-insan ilişkisinde önemli kavramlardır. Ancak Allah, insanın vekili olduğu halde insan Allah'ın vekili değildir. Çünkü Allah insan adına karar vermiş ve insanı yaratıp yeryüzünde görevlendirmiştir. Dolayısıyla her birey, dünya yaşamında Allah adına değil, kendi adına görevini yerine getirmektedir. Hz. Muhammed de Allah'ın elçisi olup, vekili değildir. Zira vekalette sorunu vekil çözer. Risalette ise sorunu mesaj çözer. Elçinin görevi sadece tebliğdir.

Bireyin Allah ile ilişkisinin şekli, diğer insanlarla ve varlıkla ilişki biçimini de belirler. Allah ile kurulan doğru ilişki topluma barış olarak yansıyacaktır. Çünkü Allah ile dolaylı kurulan ilişki ne kadar çatışmacı bir kişilik doğuruyorsa, O'nunla kurulan ilişki de insana o kadar barışçı bir kişilik kazandırmaktadır. Allah ile barışık olan birey, diğer insanlarla da barış içinde olacaktır. Bu nedenle Allah-insan ilişkisinde Kur'an'ın önerdiği yöntem, Allah ile bireyin aracı olmaksızın karşılaşmasıdır. Akbulut'un bu noktadaki tespitleri önemlidir ancak konuyu örneklendirmek suretiyle biraz somutlaştırmasını beklerdik.

4. “Dördüncü bölüm: İnsanın sorumluluğu” Temel kavramlarda olduğu üzere vahiy kavramında da Kur'an'dan hareket edilmelidir. Yine önemli bir ilkeyle

⁵ Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 70.

karşılaşırız. “Vahyi geleneğe göre değil, vahiy konusunda geleneği Kur’an’a göre değerlendirmek daha anlamlıdır.”⁶ Dini gelenekte ihmal edilen ve değiştirilen *elçi* kavramı da Kur’an bağlamında anlaşılmadan sünnet ve hadis konusunu çözümlene olanağı yoktur.

Temel kavramlar, temel/kurucu metin olan Kur’an’dan hareketle anlaşılmadığından olsa gerek vahyin mahiyeti konusunda da ciddi teolojik krizlere/muğlaklığa uğratılmaktadır. Söz gelimi vahy-i gayr-i metluv algısı, Kur’an’ın yanında başka şer’i delillerin de olduğu sonucunu doğurmuştur. Hadislerin kaynağının bu çeşit vahiy olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Kur’an’ın yanına Kur’an gibi bir kaynak daha konmuştur. Dini delil olarak Kur’an’ın yetmediğini ileri sürmek, Kur’an’ın eksik olduğunu iddia etmek olur. Bu düşünceye itiraz eden Akbulut’a göre “Kur’an vahyi ile sünnet vahyini eşitlemek, Kur’ani mesajın devre dışı kalmasına neden olmuştur. Halbuki Kur’an, Hz. Peygamberin elçi olarak varoluşsal nedenidir. Bundan ötürü Hz. Peygamberin bıraktığı tek sünnet Kur’an’a uymaktır.”

5. “Beşinci bölüm: Kur’an’da hikmet kavramı üzerine” Hikmet kavramı üzerinde fazlasıyla spekülasyonun yapıldığı malumdur. Akbulut önce hikmet üzerine yapılan tanımlara değinir. Hikmet, insanın yeteneği ölçüsünde eşyanın gerçekliğini bilmesidir. Kur’an’da hikmet ve kitap kelimeleri birlikte de yer almaktadır. Dolayısıyla hikmetin kitapla birlikte kullanılması bilgi ve değer üretiminde belge ve kaydın önemine atıftır. Ayrıca kitapla birlikte kullanımında “söylemde ve eylemde isabet” anlamına vurgu dikkati çekmektedir. Şafi’nin hikmeti ancak Hz. Peygamberin sünneti şeklinde tanımlaması yazara göre teolojik krize yol açmıştır.

Akbulut, şeriat kavramı örneğinden hareketle yabancılaşmanın nasıl yaşandığına misal getirir. Şeriat, Allah’ın gönderdiği ilkelere mi, yoksa bu ilkelerin insanlar tarafından uygulanmasına mı denir? Şüphesiz şeriat, ilkelerle ilgili değil, uygulamalarla ilgilidir. Aslında şeriat, bir neslin İslam’dan yani Kur’an’dan anladığının açılımıdır. Her müslüman nesil, İslam’ın dini içeriğini Kur’an’a

⁶ Akbulut, a.g.e., s. 83.

giderek yeniden oluşturmak sorumluluğunu taşımaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerden zaman ve mekana uygun değerler üretemeyen müslüman nesiller, insan fitratına ve Kur'an'a yabancılaşmışlardır.⁷

Kitap yalnız nübüvvet vasıtasıyla idrak edilebilirken, hikmet ancak akıl vasıtasıyla idrak edilebilir. Hikmet insan aklının kemalidir. Ne var ki, imanı aklın önüne geçirmek Müslüman zihnin intiharıdır. Çünkü Allah'ın muhatabı iman sahipleri değil, akıl sahipleridir. Aklın sağlam muhakeme gücü bulunmadığında hikmet üretilmez. Hikmet, ilk başta görülemeyen, emek ve çalışma sonucu açığa çıkarılan akıl, irade, bilgi ve eyleme dayalı isabettir. Aklın gücü ilim ve hikmettir. Bu sebeple hikmete üst akıl da denebilir. Her tür sözü işitip en güzeline uymak, hikmettir. Yazar bunu şöyle formüle eder. "akıl+bilgi= düşünme iken; akıl+bilgi+eylem+isabet=hikmet" tir.

Sûfilerin öznel/bâtını/sırrî hikmet anlayışıyla Şafi'nin sünnet eksenli anlayışı, hikmeti insanın yeteneği olmaktan çıkarmıştır. Müslüman zihin, dinin ilkeleriyle bu ilkelerin uygulamalarını birbirinden ayıramamıştır. Teori ile pratiği karıştırılmıştır. Teorinin kaynağı Allah'ın önermeleridir. Pratiğin kaynağı ise Allah'ın önermelerinin anlaşılması ve uygulanmasıdır. Yani pratiğin kaynağı insandır.

6. "Altıncı bölüm: Selefiliğin ve Hadisçiliğin teolojik temelleri üzerine"

Yazar selefi yaklaşımı/zihniyeti tahlil ederek makaleye başlar. "Selefi yaklaşım, inancını tarihin bir önceki döneminin kültürel yapısına bağlamış ve bu dönemin mutlak doğrunun simgesi olduğunu benimsemiş, her çeşit değişim ve gelişmeye karşı düşünce düzeyinde bütün kapıları kapatmış bir zihin dünyasıdır. Bu algıya göre nesiller, Müslüman tarihinin değil, İslam dininin bir parçasıdır."⁸ Selefi mantık, yeni/güncel sorunlarını çözmek için selefin sorun çözme yöntemini değil, selefin uygulamalarını temel almıştır. Böylece Allah'ın mesajları ile geçmiş nesillerin uygulamaları karışmış, özellikle ilk üç neslin uygulamaları ile dinin

⁷ Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 106.

⁸ Akbulut, a.g.e., s. 123.

tamamlandığı nazariyesi geliştirilmiştir. İslam'ın yegane kaynağı olması gereken Kur'an yanına Kur'an gibi kaynaklar ilave edilmiştir.

Akbulut'a göre selefilğin üç temeli vardır: 1. Her şeyi Kur'an ve sünnete indirgemek, 2. Gelenekte olmayan her şeyin kötü olduğunu kabul etmek, 3. Dinde akli kullanmanın ve akla uygun hüküm vermenin bâtil olduğunu bilmek. Selefilikle yabancılaşma arasındaki diyalektiği metinden takip edelim: "Yeniliğe karşı direnme ve eskiyi savunma siyasi bir tutumdur. Bu tutum selefi algıyla belli bir siyasi sistemi yeniliğe karşı korumak için hadis ve sünnetin gücünden yararlanmak biçimine dönüşmüştür. Ehl-i hadis yeni oluşumların getirdiği yabancılaşmaya karşı içe kapanan ve kendi kendine yeteceğini savunan bir zihniyete bürünmüştür. Müslüman zihninin tutucu olmasının temelinde bu selefi algı yatmaktadır."⁹

Selefi düşünce biçiminin tarihsel teşekkülüne değinen yazar, selefilğin sonuçlarını maddeler halinde şöyle sıralar: 1. Selefi düşünceye göre, İslam dini, Allah ile elçisinin ortak yapımıdır. 2. Selefiyeye göre dinde aklın kullanımına gerek yoktur. Allah'ın muhatabı birey değil Müslüman toplumdur. 3. Selefi düşünceye göre, Kur'an dinin yegane kaynağı değil, kaynaklarından biridir. Bu yaklaşım sonucunda Kur'an ile sünnet ve hadis arasında gerilim oluşmuştur. 4. Selefi zihin, Kur'an'da konumu belirlenmiş olan peygamber algısını değiştirmiştir. Peygamberi elçi konumundan çıkarıp dinin sahiplerinden biri durumuna yükseltmiştir. 5. Selefi mantık, vahiy algısını da bozmuştur. Gayr-i metluv vahiy ve hadis-i kutsî gibi Kur'an açısından anlaşılması olanaksız kavramlar üretmiştir. 6. Selefi anlayış, ilim kavramının içeriğini değiştirmiş, ilmi hadislerden ibaret görmüştür. 7. Selefi zihin, tarih algısını da değiştirmiştir. Müslümanı tarihin faili olmaktan çıkarmış, tarihin makduru/nesnesi durumuna düşürmüştür.¹⁰

7. "Yedinci bölüm: İnsan zihninin inşası" Akbulut, bu makaleye adeta sert bir giriş yapar: "Bu bölümün hedef kitle, akıl ve ilim sahipleridir. Zira Allah'ın mesajını anlamayı önceliyorum. Kur'an'ın 'Helak olacak olan da bir delile

⁹ Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 135.

¹⁰ Maddelerin açılımı için bkz. Akbulut, a.g.e., ss. 142-144.

dayalı olarak yani bilerek helak olsun. Yaşayacak olan da bilerek yaşasın.¹¹ ilkesini temel olarak benimsiyorum. Buradan hareketle akıl ve bilgi sahibi olmadan müstakim iman sahibi olmanın mümkün olmadığını düşünüyorum. Çünkü Kur'an bize, geleneği reddetmeyi değil, geleneği tashih etmeyi önermektedir."¹²

İnsan fıtratının siyaset, hikmet ve din olmak üzere doğal ihtiyaçları vardır. Siyasi ve ilmi olanın inşası insana aittir. Dini olanın ise ilkelerini Allah belirlemekte, bu ilkelere dayalı yapıyı da becerisine, zaman ve mekanına göre bireye bırakmaktadır. Müslüman zihninde önemli kırılma noktalarını dört başlıkta toplar: "a. Siyasi kırılma noktası/Beni Saide sonrası siyasi gelişmeler, b. Dini kırılma noktası/Kaderin iman esasları arasına girmesi, c. İlmi kırılma noktası/Mihne-karşı mihne süreçleri, d. İdeolojik kırılma/ezilmişlerin ideolojisi olarak islamcılık/bilinçaltı müslümanlığı."

Hz. Peygamber sonrası kurulan siyasi modelden kaynaklanan çatışmaların sonucunu Akbulut'tan izleyelim: 1. Sahabe ve tabiin nesilleri tarafından İslam politik bir sistem getirmediğinden İslam öncesi siyasal zihin miras olarak alınmıştır. 2. Hz. Peygamber'den sonra müslüman insanın dünyaya bakışı kötümser olmuştur. Tarihin gittikçe kötüye gideceği tezi güçlenmiştir. 3. Müslüman bireyin sınama alanı olan dünya hayatı da kötü addedilmiştir. 4. Müslüman siyasal zihin, çözümünü başkasından ve gelenekten bekleyen bir yapıya dönüşmüştür. 5. Müslüman zihin, siyasal akli düzenleyip kurumlaştıracağı yerde dinsel/tarihsel yorumların kurumlaşmasına öncelik vermiştir. 6. Siyasi öngörüsüzlüğün sebebi olarak kader kavramı/doktrini devreye girmiştir. 7. Kader algısının toplumda yerleşmesi için de Hz. Peygambere atfedilen rivayetler tedavüle çıkarılmıştır.¹³

8. "Sekizinci bölüm: Müslüman zihnin yeniden inşasında Kelam ilminin önemi ve işlevi" Allah insanlardan inanç ve duygularıyla değil, akıl ve bilgiye göre hareket etmelerini istemektedir. Geçmiş mirasımızı sorgulamamız ve nerelerde yanlış yaptığımızı tespit etmeliyiz. Bu tutum, geçmişi değiştirmek için

¹¹ Bkz. Enfal, 8/42.

¹² Akbulut, a.g.e., s. 145.

¹³ Akbulut, Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, s. 159.

değil, geleceği sağlam temeller üzerinde kurmak için gereklidir. Sorunlarımızın üç alanda toplandığını söyleyebiliriz. Bu alanlar: Dini alan, siyasi alan ve ilmi alandır.

Dini alan, yaratan-yaratılan ilişkisinin zeminidir. Dinin konusu gerçek kişi olan bireydir. Dinin mesajlarının muhatabı da bireylerdir. Bu alanın üç temel dinamiği vardır. 1. Dinin temeli olan iman öznel ve bireyseldir. 2. Dini sorumluluk bireyseldir. 3. Mahşerde her birey kendi hesabını yine bireysel olarak verecektir.

Siyasi alan ise egemenliğin vekalet yoluyla kullanımının mümkün olduğu alandır. Dinde bireyler egemenliğini doğrudan ve tek başına kullanırken; siyasette bireyler egemenliklerini doğrudan değil, başkaları aracılığıyla kullanırlar. Yani siyasette egemenliğin kullanılması vekalet yoluyla sağlanmaktadır. Varlığın yasalarını araştırma emri olarak ilmi alan da son düzlemdir. Dini, siyasi ve ilmi alanlarda yaşanan kırılmalara ve günümüze yansımalarına etraflıca değinen Akbulut'a göre, Beni Saîde ile başlayan siyasi kırılmaya, Emeviler zamanında kaderin imanın şartları arasına girmesi, hadislerin ve hadisçiliğin yüceltilmesi ile de dini alanda/anlamda kırılma eklenmiştir.

Son olarak yeni bir uygarlık ideali için kelim ilminin fonksiyonunu Yazar maddeler halinde sunarken aynı zamanda çözüme ilişkin teklif de sunmuş olmaktadır: 1. Kur'an, Yüce Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için elçisi aracılığı ile gönderdiği kitaptır. 2. Kur'an'ın otoritesi en üst otoritedir. Peygamber de ona uymak zorundadır. Peygamber Kur'an'ı tebliğ etmekle sorumludur. Müslümanlar da Kur'an'a uymak zorundadır. 3. Mahşerde insanlar Kur'an'da belirtilen esaslardan hesaba çekileceklerdir. 4. İnsanları en doğru yola Kur'an götürür. 5. Kur'an'ın muhatabı insan aklıdır. 6. Kur'an bir bütündür ve ayetleri arasında zıtlıklar yoktur.¹⁴

Genel anlamda Kelami/teolojik konulara temas etmesi, hem de günümüzdeki gerilimli/tartışmalı konulara değinmesi kitabın önemini artırmaktadır. Özellikle tıkanma yaşanan Din-siyaset münasebetine ilişkin problemlere işaret etmesi ve çözüme yönelik argümanlar sunmasıyla ilahiyatçılara,

¹⁴ Maddelerin ayrıntısı hakkında bilgi için bkz. Akbulut, a.g.e., ss. 208-214.

siyasilere, araştırmacılara ve din-siyaset üzerine düşünen genel okur kitlesine hitap ettiği söylenebilir. Bu kitap kültür ve düşünce hayatımıza yeni ve anlamlı perspektifler katmaya aday değerli bir çalışmadır.