

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 4 • SAYI: 1 • 2017

SAHİBİ/ OWNER: Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Dekan)

EDİTÖR/ EDITOR: Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

EDİTÖR YARDIMCILARI: Ar. Gör. Ahmet AKTAŞ
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD: Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SIRMA
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Cengiz KANIK
Yrd. Doç. Dr. Fadil AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BARCA
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN
Öğr. Gör. Khaled KHALED
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ
Arş. Gör. Yunus SANIR
Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM
Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN

ISSN 2148-385X

GRAFİK TASARIM: TAVOOS

BASKI: Göktuğ Ofset Ltd. Şti. İskitler Ankara

BASKI TARİHİ: Haziran 2017

ADRES: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kezer Yerleşkesi SIİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

**DANIŞMA KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (ULUDAĞ ÜNİ.)
Prof. Dr. Caner TASLAMAN (YILDIZ TEKNİK ÜNİ.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ.)
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (BİNGÖL ÜNİ.)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Kasım TURHAN (AFYON KOCATEPE ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Metin BOZAN (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DICLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (HAKKÂRI ÜNİ.)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (NİĞDE ÜNİ.)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (GAZİANTEP ÜNİ.)
Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DICLE ÜNİ.)

**HAKEM KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. Abdullah KARAMAN
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Sahip BEROJE
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Caner TASLAMAN
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN
Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

SAYI HAKEMLERİ:

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Prof. Dr. Ahmet KELEŞ
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK
Doç. Dr. Macid YILMAZ
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ
Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ
Doç. Dr. Mücahit ARPACI
Doç. Dr. Yahya SUZAN
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KARAKUŞ
Yrd. Doç. Dr. Ahmed İsmail Hassan ALY
Yrd. Doç. Dr. Cengiz KANIK
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata DENİZ
Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL
Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Yrd. Doç. Dr. İslam MUSAYEV
Yrd. Doç. Dr. M. Nafi ARSLAN
Yrd. Doç. Dr. M. Saki ÇAKIR
Yrd. Doç. Dr. Sait UZUNDAĞ
Dr. Funda ACAR
Dr. Ramazan AKKIR
Dr. Mahmud NA'SAN

İÇİNDEKİLER

7-8 EDİTÖRDEN

9-24

مسائل الصّرف في كتاب إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه

Issues of Morphology in the Book of Ibn Khalawi The Syntax of Thirty
Ousama EKHTIAR & Kasem JABAK

25-42

BİR ZİYARET FENOMENİ OLARAK ŞEYH MÜSLÜM TÜRBESİ
VE PSİKOSOSYAL HAYATA ETKİLERİ

As A Visit Phenomenon Sheikh Muslum Tomb And Its Psychosocial
Effect To The Life

Necati SÜMER

43-60

المدارس القديمة ودورها في تعليم العربيّة للناطقين بغيرها

Klasik Medreseler Ve Anadilî Arapça Olmayanlara Arapçayı Öğret-
medeki Rollerî

Mustafa KIRKIZ-Aslam JANKIR

61-82

DOĞU MEDRESELERİ EKSENİNDE EĞİTİM-ÖĞRETİM
FAALİYETLERİ: GAZİANTEP ÖRNEĞİ

Mustafa KESKİN

- 83-106** EHL-İ HADİS VE MU'TEZİLE ARASINDA YAŞANAN
POLEMİKLERİN CERH VE TA'DİL İLMİNE DÖNEMİN
TE'LİFÂTINA VE SOSYAL VE BEŞERÎ İLİŞKİLERE YANSIMASI
(HİCRİ III. ASIR)
The Relationship Between Ehl-i Hadith And Mu'tezilla From The Cha-
racteristics Of The Cherry And Ta'dil, Resources And Social/Human
Response (Hicri 3rd)
Uğur **ERMAN**
- 107-142** MUS'AB B. UMEYR'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE İSLAM
TARİHİNDEKİ YERİ
Mehmet Salih **GÜNDÜZ**
- 143-172** MEDRESE GELENEĞİNİN KURUMSAL YAPISININ
GÜNÜMÜZE YANSIYAN BİR ÖRNEĞİ OLARAK "TİLLO
MEDRESESİ"
As an Extant Example of the Institutional Structure of the Tradition of
Madrasah: "Tillo Madrasah"
Kayhan **BAYRAM**
- 173-182** HZ. OSMAN'A (35/656) NÜZÛL SIRASINA GÖRE MUSHAF
NİSPET EDİLMESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
An Analysis on Claiming That Caliph 'Uthmān (35/656) Has a Mus-
haf (Scripture) According to the Order of Nuzûl
Muhammed Şerif **KAHRAMAN**
- 183-188** MOLLA FENÂRÎ'DE TASAVVUF METAFİZİĞİ
Yakup **ÖZKAN**
- 189-192** İSLAM-SİYASET İLİŞKİLERİ
M. MuSTAF A SANCAR

EDİTÖRDEN

Merhaba,
2017 yılının ilk ve dergimizin ise yedinci sayısı-
la tekrar karşınızdayız. Dördüncü yılımıza girmenin heye-
canını yaşıyoruz. Başladığımız ilk günden itibaren bilimsel
nitelikli bir dergi olma vasfını koruyan Siirt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi, güçlü kadrosu ve kaliteli yayın-
larıyla her geçen gün daha fazla göz doldurmaktadır.

Bu çerçevede derginin ilk çalışması Prof. Dr. Ousa-
ma Ekhtiar ve Yüksek lisans öğrencisi Kasem Jabak'a
aittir. Makalenin ismi, “İbn Halâvî'nin “İrâbu Selâsine
Sûreten” Adlı Kitabında Sarf Konuları”dır. Yazarlar bura-
da İbn Halâvî'nin kısa biyografisini verdikten sonra onun
sarf konuları hakkındaki fikirlerini dile getirmişlerdir.

Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer, “Bir Ziyaret Fenomeni
Olarak Şeyh Müslüm Türbesi ve Psikososyal Hayata Et-
kileri” isimli makalesiyle dergiye katkı sağlayan diğer bir
yazardır. O, bu çalışmada Şanlıurfa'nın Suruç ilçesinde
bulunan Şeyh Müslüm Türbesi ve bu türbenin insanlar
üzerindeki psikososyal etkisini ele almıştır.

Dergideki diğer bir çalışma, Doç. Dr. Mustafa Kır-
kız ve öğretmen Aslam Jankır'a ait “Klasik Medreseler
ve Anadili Arapça Olmayanlara Arapçayı Öğretmede-
ki Roller” isimli makaledir. Yazarlar bu çalışmalarında

medreselerin, Arapça bilmeyenler için Arapça öğretiminde, anlaşılmasında ve Arap kelamının amacının kavranmasındaki rolünü dile getirmiştir.

Bu sayıya katkı sunan diğer bir yazar ise Okt. Mustafa Keskin'dir. Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği" isimli çalışmasıyla Gaziantep'teki medreselerin tarihsel süreçteki önemini ve işlevini ele almıştır.

Dr. Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Tadil İlimine Dönemin Te'lifâtına Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)" isimli çalışmasıyla bu dergide yazan diğer bir akademisyendir. Erman çalışmasında, İslam düşünce tarihinin iki büyük ekolü olan hadis taraftarları ile Mu'tezile mezhebi müntesibi olan muhaddisler arasında yaşanan ihtilaf ve cedellerin cerh ve tadil ilmine, hicri III. asırda kaleme alınan eserlere, sosyal ve beşerî ilişkilere nasıl yansıdığını konu edinmiştir.

"Mus'ab b. Umeyr'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri" adlı makale Arş. Gör. Salih Gündüz'ün kaleminden çıkmıştır. Gündüz, bu çalışmasında İslam tarihinde ilk Müslümanlardan olan Mus'ab b. Umeyr'in hayatını ve İslam'a olan katkılarını anlatmış ve onun Müslüman olmadan önceki ve Müslüman olduktan sonraki hayatına değinmiştir.

Öğr. Gör. Kayhan Bayram, dergimizin bu sayısında yer alan diğer bir yazardır. Kayhan'ın çalışmasının ismi, "Medrese Geleneğinin Kurumsal Yapısının Günümüze Yansıyan Bir Örneği Olarak "Tillo Medresesi"dir. Yazar bu makalesinde, Siirt'te bulunan Tillo medresesini etraflıca ele almıştır.

Derginin bu sayısındaki son makale, Arş. Gör. Muhammed Şerif Kahraman'a aittir. Kahraman'ın makalesinin ismi, "Hz. Osman'a (35/656) Nüzül Sırasına Göre Mushaf Nispet Edilmesi Üzerine Bir İnceleme"dir. Yazar bu çalışmasında "Hz. Osman'ın (35/656) nüzül sırasına göre hazırlanmış bir mushafı üzerinde durmuştur.

Dergimizin bu sayısında iki adet kitap tanıtımı vardır. Bunların ilki, Arş. Gör. Yakup Özkan'a aittir. Yazarın kritik ettiği eser, Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'nun "Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği"dir. Derginin ikinci kitap kritiğini ise Arş. Gör. Mustafa Sancar yapmıştır. Sancar, Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın "İslam Siyaset İlişkileri" adlı eserini incelemiştir.

Birbirinden kıymetli bu bilimsel çalışmalarını sizlerin beğenisine sunuyor ve size iyi okumalar diliyoruz.

مسائل الصّرف في كتاب إعراب ثلاثين سورة لابن خالويه

Ousama EKHTIAR & Kasem JABAK*

İbn Halâvî'nin "İ'râbu Selâsine Süreten" Adlı Kitabında Sarf Konuları

Özet

Şüphesiz ki Kur'an-Kerimde irap konularını ele alan kitaplar sarf ve nahiv konularını çokça ihtiva etmektedir, ayrıca birçok kıraat, tefsir, nahiv ve sark âlimlerinin görüşlerini de kapsamaktadırlar. Bu makale başlıkta da ele aldığımız gibi İbn Halâvî'nin "İ'râbu Selâsine Süreten" adlı kitabındaki sarf konuları ele almaktadır. Bu kitap her ne kadar hacimce küçük olsa da kıymet açısından çok değerlidir. Elimizdeki eserlerden yazarın önemli bir mevkie sahip olduğu gibi gramer âlimlerinin önde gelen simalarından olduğu da anlaşılmaktadır. İbn Halâvî söz konusu eserinde sarf konularından i'lal, ibdâl, idğâm, hemzenin tahfifi gibi konuların yanı sıra konu anlatımı esnasında değineceğimiz gibi sarf konularını da işlemiştir. Bu makalede yazarın kısa biyografisini kapsayan bir giriş ve sarf konularına yaklaşım metodunu içeren bölümlerden oluşmaktadır. Çalışma, araştırma neticesinde varılan sonuçların sunumu ile bitmektedir.

Anahtar Kelimeler

İbn Halâvî, Sarf, İhticâc, i'lal, ibdâl

* Prof. Dr. Ousama EKHTIAR, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Ve Belâğeti Anabilimdalı. Kasem JABAK, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi.

Issues of Morphology in the Book of Ibn Khalawi The Syntax of Thirty Surat

Abstract

There is no doubt that parsing the Holy Quran involves many syntactic and morphological issues in addition to some useful linguistic topics. It also includes opinions of many scholars in syntax, phonology, Quranic interpretations and readings. The current research deals with morphological issues mentioned in Ibn Khalaweih's book Parsing Thirty Chapters of the Holy Quran. The book is of great value despite its thinness because its author is a famous scholar in Arabic phonology, syntax and morphology besides his high status among scholars. His books reflect this very clearly. Ibn Khalaweih discussed many issues of Ilal (change in obe of the Arabic vowels ي - ا - و (Ibdal (a replacement of a consonant by another consonant) Idgham (assimilation) and reduction of Hamza "ء". The present research study includes an introduction which is a short biography of Ibn Khalaweih, his approach to discussing morphological issues, the most important morphological issues mentioned in his book and finally a conclusion and some recommendations.

Keywords

Ibn Khalaweih, morphology, argumentation, Ilal, Ibadl.

ملخص البحث

ما من شك أن كتب إعراب القرآن الكريم اشتملت على كثير من مسائل النحو والصرف، كما أنها ضمت آراء كثير من علماء النحو واللغة والتفسير والقراءات. يتناول هذا البحث المسائل الصرفية التي أوردها ابن خالويه في كتابه (إعراب ثلاثين سورة)، إذ يعد هذا الكتاب - على صغر حجمه - ذا قيمة كبيرة، فصاحبه من كبار علماء اللغة والنحو والصرف، وله مكانة مرموقة بين العلماء، يظهر ذلك من خلال كتبه التي انتهت إليها، وقد تعرض ابن خالويه في كتابه المذكور لكثير من مسائل الإعلال والإبدال والإدغام وتخفيف الهمز، إضافة إلى القضايا الصرفية التي سوف نعرضها في تضايع هذا البحث. تضم هذه المقالة تمهيداً نذكر فيه ترجمة موجزة لابن خالويه، ثم نصل القول في منهجه الذي استخلصناه من طريقة تناوله للمسائل الصرفية، وسنعرض أهم المسائل الصرفية الواردة في كتابه، ونختم المقالة بالنتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية: ابن خالويه، الصرف، الاحتجاج، الإعلال، الإبدال.

تمهيد

ابن خالويه هو الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان أبو عبد الله، أصله من همدان، لغويٌّ نحويٌّ، دخل بغداد سنة 314هـ لطلب العلم، ولقي فيها كبار العلماء، وأخذ عنهم. قرأ القرآن الكريم على الإمام ابن مجاهد (ت324هـ)، وقرأ النَّحو والأدب على أبي بكر بن دريد (ت321هـ) ونفطويه (ت323هـ) وأخذ اللغة عن أبي عمر الزاهد (ت345هـ) وقرأ على أبي سعيد السيرافي (ت368هـ)، ثم انتقل إلى الشَّام، ثم إلى حلب فاستوطنها، واختصَّ بسيف الدولة الحمدانيّ فحظيَ لديه، تُوفِّي بحلب سنة 370هـ².

لابن خالويه كتبٌ كثيرةٌ في اللغة والنَّحو والقراءات، نذكر منها: كتابُ الأسد، وذكر له خمسٌ مئة اسم، كتابُ البديع في القراءات، كتاب المقصور والممدود، كتاب المذكر والمؤنث، كتاب (لَيْس)، وكتاب إعراب ثلاثين سورة الذي هو موضوع بحثنا³.

سبب تأليفه كتاب إعراب ثلاثين سورة

صرَّح ابن خالويه في مقدِّمة كتابه عن السَّبب الذي كان دافعاً لتأليف كتابه، وهو أن يكون هذا الكتاب عوناً على فهم ما يردُّ من إعراب القرآن الكريم، فقال: «ليكون معونة على جميع ما يردُّ عليك من إعراب القرآن إن شاء الله»⁴، وقد اشتمل كتابه على إعراب الاستعانة والبسمة، وسورة الفاتحة، وتسع وعشرين سورة من سورة الطارق إلى سورة الناس. تُعدُّ هذه السُّور من المُفصَّل، والمُفصَّل هو قصَّار السور، وقد سُمِّيت بذلك لكثرة الفصول التي بين سورها ب (بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم)⁵، ونشرع الآن في تناول المسائل الصَّرفية في هذا الكتاب النحويّ.

² ينظر في ترجمة ابن خالويه: ابن النديم (محمد بن إسحاق ت380هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م، ص112. وياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ت626هـ). معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، 3/ 1030-1031. القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ت646هـ)، إنباء الرواة على أنباء النحاة، المكتبة العصرية، ط1424، 1/ 359-362. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت، 2/ 178.

³ الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977م، 3/ 1063.

⁴ ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1985م، ص3.

⁵ للتفصيل يُنظر: الطبري (محمد بن جرير ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، الرياض، ط1، 2001م، 1/ 101، ويُنظر ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت276هـ) تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دن، القاهرة، 1958م، ص36.

الصَّرْفُ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا

الصَّرْفُ لُغَةً: رُدُّ الشَّيْءِ عَنِ وَجْهِهِ، مِنْ قَوْلِكَ: صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرْفًا، وَالصَّرْفُ أَنْ تَصْرِفَ إِنْسَانًا عَنْ وَجْهِهِ يَرِيدُهُ إِلَى مَصْرِفٍ غَيْرِ ذَلِكَ، وَصَرَفَ الشَّيْءَ أَعْمَلَهُ فِي غَيْرِ وَجْهِهِ كَانَ، يَصْرِفُهُ عَنْ وَجْهِهِ إِلَى وَجْهِهِ، وَتَصَارِيفُ الْأُمُورِ تَخَالِيفُهَا، وَمِنْهُ تَصْرِيفُ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ، وَكَذَلِكَ تَصْرِيفُ السُّيُولِ وَالْخَيُْولِ وَالْآيَاتِ، وَتَصْرِيفُ الرِّيحِ جَعَلَهَا جَنُوبًا وَشِمَالًا وَصَبًا وَدُبُورًا، جَعَلَهَا ضَرْبًا فِي أَجْنَاسِهَا. وَصَرَفُ الدَّهْرِ حَدَثَانَهُ وَنَوَائِبَهُ، وَالصَّرْفُ حَدَثَانُ الدَّهْرِ اسْمٌ لَهُ، لِأَنَّهُ يَصْرِفُ الْأَشْيَاءَ عَنْ وَجُوهِهَا، وَجَمَعَهُ صُرُوفٌ.⁶

وَالصَّرْفُ اصْطِلَاحًا: هُوَ التَّغْيِيرُ الَّذِي يَتَنَاوَلُ صَيْغَةَ الْكَلِمَةِ وَبَنِيَّتَهَا، لِإِظْهَارِ مَا فِي حُرُوفِهَا مِنْ أَصَالَةٍ، أَوْ زِيَادَةٍ، أَوْ حَذْفٍ، أَوْ صِحَّةٍ، أَوْ إِعْلَالٍ، أَوْ إِبْدَالٍ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّغْيِيرِ الَّذِي لَا يَتَّصِلُ بِاخْتِلَافِ الْمَعَانِي.⁷

منهج ابن خالويه في تناوله المسائل الصرفية

إِنَّ النَّاطِرَ فِي الْمَسَائِلِ الصَّرْفِيَّةِ الَّتِي تَنَاوَلَهَا ابْنُ خَالَوَيْهِ فِي كِتَابِهِ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَبَيَّنَ الْمَنْهَجَ الَّذِي اتَّبَعَهُ، فَقَدْ اعْتَمَدَ فِيهِ الْاِحْتِجَاجَ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَبِالشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ، وَالْقُرَآئَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَأَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ، كَمَا أَنَّهُ اعْتَمَدَ أُسْلُوبَ الْحَوَارِ وَالتَّعْلِيلَ وَالتَّفْصِيلَ وَالِإِسْهَابَ فِي شَرْحِ الْعِلَّةِ الصَّرْفِيَّةِ، يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّهُ أحيانًا يُبْدِي رَأْيَهُ فِيْمَا عَرَضَهُ مِنْ مَسَائِلٍ.

أولاً: احتجاجه بالقرآن والشعر والقراءات وأقوال العلماء

الْحُجَّةُ لُغَةً: الْبُرْهَانُ، وَقِيلَ: الْحُجَّةُ مَا دُوِّعَ بِهِ الْخِصْمُ، وَحَاجَّهُ مَحَاجَّةً وَحِجَاجًا نَازِعَهُ الْحُجَّةَ، وَحَجَّهَ يُحِجُّهُ حَجًّا: غَلَبَهُ عَلَى حُجَّتِهِ.⁸ وَالِاِحْتِجَاجُ اصْطِلَاحًا: الْاِسْتِدْلَالُ بِأَقْوَالٍ مَنْ يُحْتَجُّ بِهِمْ، وَهُوَ يَرَادِفُ الْاِسْتِشْهَادَ، وَيُقَابِلُهُ

6 ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: نخبة من العاملين بدار المعارف، القاهرة، د.ت، مادة(صرف).

7 عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، 4/ 747. وقد عرّفه الشيخ أحمد الحملاوي فقال: «هو علمٌ بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء» ينظر كتابه: شذا العرف في فن الصرف، شرح حجر عاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999م، ص9.

8 ابن منظور، لسان العرب، مادة (حجج).

التَّمثيل، «وَيُرَاد بِالاحتجاج إثبات صِحَّة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليلٍ نقلِيٍّ صَحَّ سنده إلى عربيٍّ فصيحٍ سليمِ السَّليلة»⁹.

أ- احتجاجه بالقرآن الكريم

احتجَّ ابنُ خالويه ببعض الآيات القرآنية لإثبات مسائلَ صرفيةٍ غيرَ مرَّة¹⁰، فمن ذلك قوله: «الأصلُ أعوذُ بالإله، فحذفوا الهمزة اختصاراً، وأدغموا اللام في اللام، فالتشديد من أجل ذلك، كما قال تعالى: ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾¹¹ الأصل: لكن أنا، فحذفوا الهمزة اختصاراً، وأدغموا النون في النون»¹².

ومن ذلك قوله في حذف الواو من (سَدْعُ): «الأصلُ سندعو، غير أن الواو ساكنة واستقبلتها اللام الساكنة، فسقطت الواو فَبَنَوْا الخَطَّ عليه، وقد أسقطوا الواو في المصحف من سندعو¹³ ويدعُ الإنسان¹⁴ ويمحُ الله الباطل¹⁵، وكذلك¹⁶ من وادِ النمل¹⁷ وإن الله لهادِ الذين آمنوا¹⁸، والعلَّة فيهن ما أنبأتك من بنائهنم الخطَّ على الوصل»¹⁹.

وقوله في جمع الاسم الذي يكون على وزن فعيلة إنه يُجمع على فعائل، فَتَقَلَّبُ الياءُ همزةً إذا كانت الياء زائدة، أما إذا كانت أصلية فلا تقلب، نحو (سريرة) تجمع على (سراير) قال ابن خالويه: «إنما هُمِزَت الياءُ في الجمع، وليس في الواحد همزة؛ لأن في الجمع قبل الياء ألفاً وهي ساكنة، فاجتمع ساكنان، فقلبوها الياء همزة، وكسروها لالتقاء الساكنين، ومثله قبيلة وقبائل، فإن كانت الياء أصلية، نحو معيشة لم تهمز في

9 سعيد الأفغاني، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، 1987م، ص6.

10 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص5، ص10، ص12.

11 سورة الكهف، ص38.

12 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص5.

13 أراد قوله تعالى: ﴿سَدْعُ الزَّيْنَةِ﴾ سورة العلق، ص18.

14 من قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ سورة الإسراء، ص11.

15 من قوله تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ سورة العلق، ص18.

16 كان ينبغي أن يقال هنا: «وكذلك الياء».

17 من قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا تَوَّأَ عَنِّي وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ سورة النمل، ص18.

18 من قوله تعالى: ﴿وَالْيَعْلَمُ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ سورة الحج، ص54.

19 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص141.

الجمع، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾²⁰ ومن همز هذه الياء فَقَدْ لَحْنٌ²¹ ولا بُدُّ من التعليق على تلحين ابن خالويه قراءة معائش والطنن فيها، وقد عدّها شاذة في كتابه (مختصر في شواذ القرآن)²² وسبقه المازني في الطنن على القراء ونقد قراءاتهم، فقال: «فَأَمَّا مَنْ قَرَأَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ (معائش) بالهمز، فهي خطأ، فلا يُلْتَفَتُ إليها، وَإِنَّمَا أُخِذَتْ عَنْ نَافِعٍ، وَلَمْ يَكُنْ يَدْرِي مَا الْعَرَبِيَّةُ، وَلِهَذَا أَحْرَفَ بِقَرَأَتِهَا لِحْنًا نَحْوًا مِنْ هَذَا»²³ وسار المبرد على خطأ شيخه المازني في الطنن على القراء عموماً، وبهذه القراءة على وجه الخصوص فقال: «فَأَمَّا قِرَاءَةُ مَنْ قَرَأَ (معائش) بهمز، فَإِنَّهُ غَلَطَ، وَإِنَّمَا هَذِهِ الْقِرَاءَةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى نَافِعِ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عِلْمٌ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَلِهَذَا فِي الْقُرْآنِ حُرُوفٌ قَدْ وَقِفَ عَلَيْهَا»²⁴ ونافع هو من هو، أحد القراء السبعة، وقارئ المدينة، وقد ذكر ابن مجاهد هذه القراءة في كتابه (السبعة في القراءات) فقال: «رَوَى خَارِجَةٌ عَنْ نَافِعٍ (معائش) ممدودة مهموزة، قال أبو بكر: وهو غلط»²⁵. لكننا نرى أبا حيان يردُّ نقد هذه القراءة وتلحينها، بحجة أن قراءتها ثقاة، فقال: «وقرأ الجمهور معائش (بالياء)، وهو القياس؛ لأن الياء في المفرد هي أصل، لا زائدة فتهمز، وإنما تهمز الزائدة، نحو (صحائف) في (صحيفة)، وقرأ الأعرج وزيد بن علي والأعمش وخارجة عن نافع وابن عامر في رواية (معائش) بالهمز، وليس بالقياس، لكنهم رَوَوْهُ وَهُمْ ثِقَاتٌ فَوَجَبَ قَبُولُهُ»²⁶، ثم بين عدم الالتزام بما يقوله نحاة البصرة فقال: «ولسنا مُتَعَبِّدِينَ بِأَقْوَالِ نَحَاةِ الْبَصْرَةِ، وَقَالَ الْقُرَّاءُ: رَبِّمَا هَمَزَتِ الْعَرَبُ هَذَا وَشَبَّهَهُ، يَتَوَهَّمُونَ أَنَّهَا فَعِيلَةٌ،

20 سورة الأعراف، 10.

21 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص49.

22 ((يُظَنَّرُ: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البدیع، عني بنشره المستشرق برجشتراسر، المطبعة الرحمانية، مصر، 1934م، ص42.

23 ابن جني (أبو الفتح عثمان ت392هـ)، المُنْصَفِ، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية، مصر، ط1، 1954م، 307/1.

24 المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت285هـ)، المُقْتَضَبِ، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف القاهرة، د. ط، 1994م، 261/1.

25 ابن مجاهد (أبو بكر أحمد بن موسى ت324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، د.ت، ص278.

26 ((أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف ت745هـ)، تفسير البحر المحیط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، 271/4.

فيشبهون مَفْعَلَةٌ بفعيلة»²⁷. أمَّا رأينا في هذه المسألة فترى أنه لا ينبغي إخضاع القراءة للقياس، وهذه القراءة هي إحدى القراءات السبعة. كذلك ذهب ابن خالويه إلى أن أصل الألف في (دَسَّاهَا) 28 سين، أُبدلت ألفاً كراهة اجتماع ثلاث سينات، قال: «الألف في (دَسَّى) مُبدلة من سين كراهة اجتماع ثلاث سينات، والأصل دَسَّسَهَا، أي: أخفاها، يعني نفسه عن الصدقة²⁹، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى﴾³⁰ والأصل يَتَمَطَّطُ»³¹.

ب- احتجاجه بالشعر

أكثر ابن خالويه من الاحتجاج بالشعر في كتابه، فما تكاد صفحة تخلو من استشهاد ببيت شعري، ولكن غالب احتجاجه كان لمسائل لغوية، كأن يسوق البيت لتوضيح معنى كلمة من كلمات القرآن الكريم، أمَّا احتجاجه بالشعر لمسائل صرفية فكان نادراً، ولعل سبب ذلك أن علماء النحو كانوا يكثر من الاحتجاج بالشعر لمسائل نحوية ومسائل لغوية أكثر من احتجاجهم به لمسائل صرفية.

ومن احتجاجه بالشعر على مسائل صرفية احتجاجه ببيت عمر بن أبي ربيعة في معرض شرحه أصل كلمة (إله) وما جرى عليها من حذف للألف وإدغام للامين، وهو قوله:
وترمينني بالطرف أي أنت مذنب * وتقلينني، لكن إياك لا أقلي
(لكن) أصلها لكن أنا، فحذفت الهمزة من (أنا) ثم أدغمت التوون بنون (لكن)³². أمَّا ألف (أنا) فحذفت؛ لأنها حرف زائد في الرسم اصطلاحاً للوقف³³.
كذلك احتجاجه برجز لجرير على إبدال التاء من الواو، كما في كلمة (تراث)، وأصلها

²⁷ المصدر نفسه، 271/4، ويُنظر: الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد ت 207هـ)، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983م، 1/ 373-374.

²⁸ أراد قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مِنْ دَسَّاهَا﴾ سورة الشمس، 10.

²⁹ هكذا قال ابن خالويه نقلاً عن بعض المفسرين، والأصوب أنها من التصديق، قال ابن عطية: «وصدق معناه برسالة الله ودينه، وذهب قوم إلى أنه من الصدقة، والأول أصوب» ينظر ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، 5/ 407.

³⁰ سورة القيامة، 33.

³¹ ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص102.

³² ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص6.

³³ ابن جني، المنصف، 1/ 9.

(وَرَات)؛ لأنها من (وَرَتْ)، وكذلك (التُّخْمَة) وأصلها (الْوَحْمَة)، ومثلهما (تُجَاه) أصلها (وُجَاه)، وهو قوله:

مُتَّخِذًا فِي ضِعَوَاتٍ تَوَلَّجًا³⁴

أَيِ وَوَلَّجًا؛ لِأَنَّهَا مِنَ الْوُلُوجِ، وَهُوَ الدُّخُولُ³⁵.

واحتجَّ بيت لعبد يغوث على قلب الواو ياءً؛ لأنها أخفُّ، وذلك في كلمة (مرضبة)، فالأصل فيها مَرُضُوَّةٌ، وهو ممَّا قَلَبَتِ الْعَرَبُ فِيهِ الْوَاوَ يَاءً لِغَيْرِ عِلَّةٍ، وهو قوله:

وَقَدْ عَلِمْتُ عَرْسِي مُلَيْكَةً أَنْنِي * أَنَا اللَّيْثُ مَعْدِيًّا عَلَيَّ وَعَادِيَا

وَمَنْ الْعَرَبِ مَنْ يَقُولُ: (مَرُضُوَّةٌ) عَلَى الْأَصْلِ³⁶.

واحتجَّ بيت، على تخفيف الهمزة في كلمة (البرية) لِمَنْ عَدَّ أَصْلَهَا (برية)، على أنها من (براً)، وإن قيل أيضاً إنها من البرى، أي: التراب، وأنشد لابن مجاهد في ذلك:

بِفَيْكٍ مِنْ سَارٍ إِلَى الْقَوْمِ الْبَرَى

عَلَى أَنَّ كَلَامَ الْعَرَبِ تَرَكَ الْهَمْزَ، قَالَ الشَّاعِرُ:

قَبْرٌ تَضْمَنَ طَيِّبًا * أَبَاؤُهُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ³⁷

احتجَّ به على الإبدال، إبدال تاء الافتعال ومشتقاته طاءً إذا كانت فاؤها صاداً أو طاءً أو ظاءً، فطُطِعَ أَصْلُهَا (تَطَطَّلَ)، أُبْدِلَتِ التَّاءُ طَاءً، ثُمَّ أُدْغِمَتِ فِي الطَّاءِ الْأَصْلِيَّةِ، قَالَ عُرْوَةُ بْنُ أَذِينَةَ:

عَاوَدَ الْقَلْبَ خِيَالٌ رَدَعَهُ * كَلَّمَا قُلْتُ تَنَاهَى أَطَّلَعَهُ³⁸

ج - احتججه بالقراءات

قَلَّ احتجاجُ ابن خالويه بالقراءات القرآنية للمسائل الصرفية، فمن ذلك قوله: «قرأ أيوب السخيتاني (ولا الضالين) بالهمز، فقليل لأيوب: لم همزت؟ فقال: إنَّ المَدَّةَ التي مددتموها أنتم لتحتجوا بها بين الساكنين هي هذه الهمزة التي هُمَزَتْ»³⁹، ونرى أنه فرَّ بذلك من التقاء

34 ضَعَوَات: مفردها ضَعَةٌ، شَجَرَ بِالْبَادِيَةِ. التَّوَلَّجُ: كَتَمَ الطَّبِي، تَأَوَّهُ بَدَلٌ مِنْ وَاوٍ.

35 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص 81.

36 المصدر نفسه، ص 86. الأَصْلُ فِي (مَعْدِيًّا) مَعْدَوًا.

37 المصدر نفسه، ص 149.

38 يُنْظَرُ: ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص 185.

39 المصدر نفسه، ص 34.

السَّاكِنِينَ، وقد ذَكَرَ الرَّمْخَشَرِيُّ⁴⁰ أَنَّهَا لُغَةٌ، كَمَا قَرَأَ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ: (وَلَا جَأْنَ) 41، وَمِنْهَا أَيْضًا قَوْلُهُمْ: شَابَةٌ وَدَابَّةٌ، مِنْ شَابَةِ وَدَابَّةٍ.

د- احتجاجه بأقوال العلماء

أشهر العلماء الذين احتج بأقوالهم في قضايا الصَّرفِ الخليل وسيبويه⁴²، ومن احتجاجه بكلام الخليل قوله: «الأصل لِيَالٍ، والاختيار أن تقول: لِيَالِي، بالفتح؛ لأنَّه لا ينصرف، فاستثقلوا الكسرة، فحزلوها، وعوضوا التنوين عما حذفوا، هذا قول الخليل»⁴³.
ومن احتجاجه بكلام سيبويه قوله: «في (قرأت) ثلاث لغات، قال سيبويه: ومن العرب من يحقِّق، ومنهم من يلبِّن، ومنهم من يُبدِل، فالتَّحْقِيقُ (قرأت)، والبَدَلُ (قريت)، والتَّلبِينُ قرأت»⁴⁴.

ثانياً: اعتماده أسلوب الحوار

اعتمد ابن خالويه أسلوباً تعليمياً يتمثل في الحوار، ولعلَّه من أنفع الأساليب التَّعليمية التي تقوم على الحجَّة والتَّعليل، فكان يبدأ بشرح ما يريد مستحضراً الرَّدَّ من غيره على كلامه، فكثيراً ما يقول: «فإن قيل... فقل»، أو «فإن سأل سائل... فقل»، والأمثلة كثيرة على ذلك، نختار بعضها، قال ابن خالويه في معرض تبيانه علة تشديد اللام في لفظ الجلالة (الله): «فإن قيل: لم شُدِّدَت اللام؟ فقل: للإدغام»⁴⁵ وقال في تبيان سبب حذف الألف من كلمة (اسم) في: (بسم الله): «فإن قيل: لم أسقطت الألف من (بسم الله)، والأصل (باسم) فقل: لأنها كثرت على ألسنة العرب عند الأكل والشرب والقيام والقعود، فحُدِّفَت اختصاراً من الخط؛ لأنها ألف وصل ساقطة في اللفظ»⁴⁶ ومن ذلك قوله في سبب تشديد الشين في كلمة (الشيطان): «فإن قيل لم شُدِّدَت الشين؟ فقل:

40 يُنظَرُ الرَّمْخَشَرِيُّ (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله ت 538هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، 17/1.

41 أراد قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾ سورة الرحمن، 39.

42 كما أنه احتج بأقوال ابن عباس، ص13، 18. وأقوال الإمام الشافعي، ص15. وأقوال ابن مجاهد، ص12، 20، 22، 32.

43 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص73.

44 المصدر نفسه، ص133.

45 المصدر نفسه، ص6.

46 المصدر نفسه، ص9، 10.

أُدغِمَتْ فِيهَا اللّامُ، واللّامُ تُدغَمُ فِي أَرْبَعَةِ عَشَرَ حَرْفًا، وَإِنَّمَا صَارَتْ تُدغَمُ فِي أَرْبَعَةِ عَشَرَ حَرْفًا وَهِيَ نَصْفُ حُرُوفِ الْمُعْجَمِ؛ لِأَنَّهَا أَوْسَعُ الْحُرُوفِ مَخْرَجًا»⁴⁷ ومنه قوله في سبب تشديد اللّام في كلمة (الضّالّين): «فإن سأل سائلٌ لِمَ شَدَدْتَ اللّامَ فِي الضّالّينِ؟ فقل: هما لآمان أُدغِمْتَ الأوّلَى فِي الثّانِيَةِ، ومُدَّت الألفُ مِنَ الضّالّينِ لِالتّقَاءِ السّاكنينِ، نحو: دَابَّةٌ وَشَابَّةٌ»⁴⁸.

ثالثاً: تعليله المسائل الصرفيّة

اهتمّ ابن خالويه بالتعليل اهتماماً كبيراً في أثناء عرضه المسائل الصرفية، فأسلوب الحوار الذي اعتمده جعله يعلّل جُلَّ المسائل التي عرض لها، وقد غدا التعليل في كتابه ظاهرةً تستحقُّ الوقوف عندها، والأمثلة كثيرةٌ، نختار بعضها، كقوله: «الأصل (أَعُوذُ) على مثال (أَفْعُلُ)، فاستقلّوا الضّمّة على الواو، فُنقَلَتْ إلى العين فصارت (أَعُوذُ)، وكذلك (أَقُولُ) و(أَزُولُ)، وما كان مثله فهذه علته»⁴⁹ ويقول أيضاً: «قرأ حمزة (بل تُؤثرون)»⁵⁰ بإدغام اللّام في التّاء لقرب المخرجين، ولأنّ اللّام ساكنة، فإن سأل سائل فقال: لم أظهر نافعٌ وغيره اللّامَ وأدغم الباقون؟ فالجواب في ذلك أنهم فرقوا بين المتصل والمنفصل، ألا ترى أن (بل) كلمة و(تؤثرون) كلمة، وكذلك جميع ما يرد عليك في القرآن مثل (بل سوّلت) ⁵¹، (بل طبع الله) ⁵² فقسه على هذا إن شاء الله، والاختيار عندي إظهار التّاء، لأن التقدير: بل أنتم تؤثرون»⁵³. والملاحظ في آخر هذا التعليل أنه يبدي رأيه في المسألة صريحاً.

ونحو ذلك قوله: «(يحسب) فعل مضارع بكسر السين لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفتح لغة، وبه أخذ عاصم وابن عامر وحمزة، فإن قيل: لم قرئ (يحسب) بكسر السين، والماضي مكسور (حسب) والعرب إذا كسرت الماضي فتحت المضارع نحو علم يعلم، وقضم يقضم؟ فالجواب في ذلك أن أربعة أحرف جاءت عنهم على (فعل يفعل) حسب يحسب، ونعم ينعم، وييس ييس، وييس ييس، والفتح فيهنّ لغية»⁵⁴. وقوله في

47 المصدر نفسه، ص 6.

48 المصدر نفسه، ص 34.

49 المصدر نفسه، ص 5.

50 ﴿بَلْ تُوْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ سُورَةُ الْأَعْلَى، 16.

51 ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ سُورَةُ يُونُسَ، 18.

52 ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ سُورَةُ النَّسَاءِ، 155.

53 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة، ص 62، 63.

54 المصدر نفسه، ص 181، 182.

أصل خَوْفٍ: «والمصدر خاف يخاف خوفاً فهو خائف، والأصلُ خَوْفٌ، فصارت الواو ألفاً لتحرُّكها وانفتاح ما قبلها، فإن قيل: ما الدليل على أنه خَوْفٌ؟ فقول: لأنَّ مضارعه يخاف، ولو كان فَعَلَ بالفتح لجاء المضارع يُفَعِّلُ، فكُنْتُ تقول: خَافَ يُخَوِّفُ، مثل: قال يقول، ومات يموت»⁵⁵.

ويظهر من خلال تتبع المسائل الصَّرْفِيَّة التي عرضَ لها أنه يفصل في شرح العلة الصَّرْفِيَّة، فيحلل الكلمة ويبيِّن أصلها، ثم يسط القول في التغيُّرات التي طرأت عليها، ويمكننا أن نقف على أهم المسائل التي وردت في كتابه، على أن نُقسم المسائل إلى: مسائل الإعلال، ومسائل الإبدال، ومسائل الإدغام، ومسائل الهمز.

مسائل الإعلال

الإعلال هو تغيير يطرأ على حروف العلة (ا، و، ي)، ويكون الإعلال - كما هو معروف - بالتَّسكين أو بالقلب أو بالحذف، وقد وقف ابن خالويه على أنواعه الثلاثة، وبلغت عدَّة الكلمات التي شرح فيها الإعلال أربعاً وعشرين كلمة، هي:

1- أعوذ: الأصل فيه أعُوذُ استثقلت الضمة على الواو فنُقلت إلى العين فصارت أعوذ⁵⁶.

2- نستعين: الأصل فيه نَسْتَعُونَ على وزن نستفعِل، من العون، استثقلت الكسرة على الواو فنُقلت إلى العين، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها؛ لأنهم نقلوا كسرة الواو إلى العين فصارت نستعين⁵⁷.

3- السَّرائر: جمع سريرة، والأصل سراير، أُبدلت الياء همزة وحركت بالكسر لالتقاء الساكنين⁵⁸.

4- يخشى: الأصل يخشي، فُلبت الياء ألفاً لتحرُّكها بعد فتح⁵⁹.

5- ليال: الأصل ليالي، والاختيار أن تقول: الأصل ليالي بالفتح؛ لأنه لا ينصرف، فاستثقلوا الكسرة على الياء فحزلوها، وعوضوا التنوين عمَّا حذفوا⁶⁰.

55 المصدر نفسه، ص200.

56 المصدر نفسه، ص3.

57 المصدر نفسه، ص27.

58 المصدر نفسه، ص49.

59 المصدر نفسه، ص70.

60 المصدر نفسه، ص73.

- 6- رَضِيَتْ: الأَصْلُ فِيهَا رَضَوْتُ، انقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها⁶¹.
- 7- سَدَعُ: الأَصْلُ سَدَعُوا بِالْوَاوِ، غَيْرَ أَنَّ الْوَاوَ سَاكِنَةً، وَاسْتَقْبَلَتْهَا اللَّامُ السَّاكِنَةُ، فَسَقَطَتْ الْوَاوُ، فَبَنُوا الْخَطَّ عَلَيْهِ⁶².
- 8- قَيْمَةٌ: الأَصْلُ قَيْوِمَةٌ، اجتمعت الواو والياء في كلمة واحدة، والأولى ساكنة، قُلبت الواو ياء وأدغمت في الياء التي قبلها⁶³.
- 9- يَقيموا: الأَصْلُ يُقِيمُوا، نُقِلَتْ كسرة الواو إلى القاف، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها⁶⁴.
- 10- يُوْتُوا: الأَصْلُ يُؤْتِيُونَ، حُذِفَت النون لأنها علامة نصب، فأصبحت: يُوْتُوا، ثُمَّ نُقِلَتْ ضمة الياء إلى التاء بعد حذف كسرتها، فالتقى ساكنان الياء والواو فحُذِفَت الياء⁶⁵.
- 11- رَضِي: الأَصْلُ رَضُوا، قُلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها.
- 12- رَضُوا: الأَصْلُ رَضِيُوا، نُقِلَتْ ضمة الياء إلى الضاد، فالتقى ساكنان الياء والواو فحُذِفَت الياء⁶⁶.
- 13- لَتَرُونَ: الأَصْلُ لَتَرِيُونَ، حُذِفَت همزة ترى للتخفيف، واستثقلت الضمة على الياء فحُذِفَت، فالتقى ساكنان الواو والياء فحُذِفَت الياء، ثم ضُمَّت الواو لالتقاء الساكنين (الواو ساكنة، والنون الأولى من نون التوكيد الثقيلة)⁶⁷.
- 14- أَلَم تَر: الأَصْلُ فِي تَر تَرِي، تحركت الياء بعد فتح فُقلبت ألفاً تَرِي، ثُمَّ حُذِفَت الألف لأنها علامة جزم، ثم نُقِلَتْ فتحة همزة إلى الراء، وحُذِفَت همزة تخفيفاً⁶⁸.
- 15- راء: الأَصْلُ فِيهَا رَائِي، اسثقلت الضمة على الياء، فحُذِفَت فالتقى ساكنان الياء والتنوين، فحُذِفَت الياء لالتقاء الساكنين⁶⁹.

61 المصدر نفسه، ص116.

62 المصدر نفسه، ص141.

63 المصدر نفسه، ص144.

64 المصدر نفسه، ص146.

65 المصدر نفسه، ص147.

66 المصدر نفسه، ص150.

67 المصدر نفسه، ص169، 170.

68 المصدر نفسه، ص188.

69 المصدر نفسه، ص188.

16- قَنَأَ: الأصل فيها إوقينا، حُذفت الياء لأنها علامة جزم، ثم حُذفت الواو لوقوعها بين كسرتين⁷⁰.

17- الشَّتَاءُ: الأصل فيها الشَّتَاو، تطرقت الواو بعد ألف زائدة فقلبت همزة⁷¹.

18- سَاهُونَ: الأصل سَاهِيُونَ، استثقلت الضمة على الياء فحُذفت، ثم حُذفت الياء لالتقاء الساكنين⁷².

19- جَاءَ: الأصل جَيَّأً، تحركت الياء بعد فتح فقلبت ألفاً، ومُدَّت الألف تمكيناً للهمزة، غير أن الكتابة بواحدة؛ لأنه متى اجتمع ألفان اجتزئى بواحدة، وإذا اجتمع ثلاث ألفات اجتزئى بثنتين⁷³.

20- لم يلد: الأصل يَوْلِدُ، حُذفت الواو، لأنها وقعت بين ياء وكسرة⁷⁴.

21- أَيَّامٌ: الأصل فيها أَيَّوَامٌ، اجتمعت الواو والياء والأولى منهما ساكنة، فقلبت الواو ياء وأدغمت بالياء التي قبلها⁷⁵.

22- مَالٌ: أصله مَوَّلٌ، تحركت الواو بعد فتح، فقلبت ألفاً⁷⁶.

23- مَاءٌ: الأصل مَوَّهٌ، قُلبت الواو ألفاً لتحركها بعد فتح، ثم أُبدلت الهاء همزة على غير قياس للتخفيف⁷⁷.

24- مَرَضِيَّةٌ: الأصل مَرَضَوَّةٌ، قُلبت الواو ياء على غير قياس للتخفيف⁷⁸.

مسائل الإبدال

1- التُّرَاثُ: الأصل الوُرَاثُ، أُبدلت الواو تاء على غير قياس⁷⁹.

2- مَاءٌ: الأصل مَوَّهٌ، قُلبت الواو ألفاً لتحركها بعد فتح، ثم أُبدلت الهاء همزة على غير قياس للتخفيف⁸⁰.

70 المصدر نفسه، ص 189.

71 المصدر نفسه، ص 197.

72 المصدر نفسه، ص 207.

73 (المصدر نفسه، ص 217).

74 المصدر نفسه، ص 230.

75 المصدر نفسه، ص 24.

76 المصدر نفسه، ص 82.

77 المصدر نفسه، ص 45.

78 المصدر نفسه، ص 86.

79 المصدر نفسه، ص 81.

80 المصدر نفسه، ص 45.

3- أَحَدٌ: الأَصْلُ وَحَدٌّ، أي واحد، أبدلت الواو همزة على غير قياس⁸¹، أمَّا أَحَدٌ المستخدم للعموم لا للأفراد، الذي يستوي فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث فهمزته أصلية.

4- تقواها: الأَصْلُ وَقَيَّأَهَا، أبدلت الواو تاء على غير قياس، وأبدلت الباء واوا⁸².

مسائل الإدغام

1- الله: أصلها الإله، حُذفت الهمزة على غير قياس، فالتقى فيه مثلان، هما اللامان، والأولى ساكنة، فأدغمت في الثانية⁸³.

2- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ: أدغمت اللام فيهما بالراء، لقرب المخرجين⁸⁴.

مسائل الهمز

1- قد أفلح: يجوز تخفيف الهمزة بنقل حركتها إلى الدال (قَدْ أَفْلَحَ)، فالعرب تقول: مَنْ أُبُوكَ؟⁸⁵.

2- الآخرة: أصلها أَّاخِرَةٌ، التقى فيها همزتان، أولهما مفتوحة والثانية ساكنة، فأبدلت الثانية ألفاً. الألف الأولى أصلية والثانية زائدة (ألف فاعلة)، فأخرة وزنها فاعلة⁸⁶، ومثلها آمنوا وآوى⁸⁷.

3- أُوتُوا: الأَصْلُ أُوتُوا، قُلبت الهمزة الثانية واواً لانضمام ما قبلها⁸⁸.

81 المصدر نفسه، ص228.

82 المصدر نفسه، ص100.

83 المصدر نفسه، ص5. (الله) أصله إلهٌ، وقد حذفت الهمزة للاستخفاف وكثرة الاستعمال، والألف واللام عوض من الهمزة في أحد قولَي سيبويه، والقول الآخر أن أصله لاهٌ مأخوذ لاه، إذ احتجَب، والقول الأول مأخوذ من الإلهة وهي العبادة من أله إذا فرغَ وتَحير. يُنظَرُ سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت180)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، 2/195، 3/498، ويُنظَرُ المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت285هـ)، المقتضب تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994م، 4/240، وابن جني (أبو الفتح عثمان ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط1، 1952م، 3/150. ويُنظَرُ لتفصيل الأقوال في لفظ الجلالة (الله)، السخاوي (أبو الحسن علي بن محمد ت643هـ)، سفر السعادة وسفير الإفاضة، تحقيق: د. محمد الدالي، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، 1/5-15.

84 المصدر نفسه، ص12.

85 المصدر نفسه، ص100.

86 المصدر نفسه، ص118.

87 المصدر نفسه، ص119.

88 المصدر نفسه، ص145.

- 4- جاء: الأصل جائئٌ، استتقلَّ الجمعُ بين همزتين، فليئوا الثانية، فصارت ياءً لانكسار ما قبلها، فالتقى ساكنان الياء والتنوين فحذفت، فصارت جاء⁸⁹.
- 5- البريئة: الأصل البريئة، أبدلت الهمزة ياءً، وأدغمت فيها الياء الأولى⁹⁰.

خاتمة البحث ونتائجه

في نهاية المطاف أن نوجز أهم النتائج التي توصل إليها البحث:
على الرغم من أن كتاب ابن خالويه المذكور مصنف أصلاً في مجال النحو التطبيقي، إذ اهتم بإعراب ثلاثين سورة من القرآن المفصل، إلا أننا وجدنا فيه مسائل صرفية جديرة بالعناية والالتفات إليها.

احتجَّ ابن خالويه للمسائل التي عرَّضَ لها بالقرآن الكريم وبالشعر والقراءات القرآنية، وأقوال العلماء الثقات.

اعتمد أسلوب الحوار (السؤال والجواب) في معظم المسائل التي يتناولها، وهي طريقة تعليمية جدليَّة حسنة.

اهتمَّ بالتعليل لمسائل الصرف، فلم يذكرها من غير بيان عللها، من غير تفصيلٍ مملٍ، ومن غير إيجازٍ مُخلٍ، فجاء ذلك على أحسن وجه.

تناولَ أهمَّ مسائل الصَّرف المتمثلة بالإعلال والإبدال والإدغام ومسائل الهمز في القرآن الكريم، وكان منهجه في تناولها علمياً دقيقاً في كثير من جوانبه؛ لأنه اعتمد أقوال العلماء الراجحة، ودفع ما لم يجده مقنعا له، ورجَّح ما وجده صواباً منها، ومن الملاحظ أنه إذا ترك التعليق على بعض المسائل فالراجح لدينا أنه موافق على رأي قائلها.

المصادر والمراجع

1. ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط1، 1952م.
2. ابن جني، المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية، ط1، 1954م.

⁸⁹ المصدر نفسه، ص217.

⁹⁰ المصدر نفسه، ص148. قال سيبويه: « وقالوا نبيّ وبرية، فالزومها أهل التحقيق البدل، وليس كل شيء نحوهم يفعل به، وإنما يؤخذ بالسمع، وقد بلغنا أن قوماً من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحقون نبيّ وبرية، وذلك قليل رديء» ينظر: الكتاب، 3/ 555.

3. الحملاوي، أحمد، شذا العرف في فن الصرف، مراجعة وشرح حجر عاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999م.
4. الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدياء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.
5. الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977م.
6. أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
7. ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1985م.
8. ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، عني بنشره المستشرق برجستراسر، المطبعة الرحمانية، مصر، 1934م.
9. ابن خلكان، وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
10. السخاوي، سفر السعادة وسفير الإفادة، تحقيق: د. محمد الدالي، دار صادر، بيروت، ط2، 1995.
11. سعيد الأفغاني، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، 1987م.
12. سيبويه، كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
13. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، الرياض، ط1، 2001م.
14. عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، القاهرة، 1994م.
15. ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
16. الفراء، معاني القرآن، علم الكتب، بيروت، ط3، 1983م.
17. ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دن، القاهرة، 1958م.
18. القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ.
19. المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994م.
20. ابن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، د.ت.
21. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: نخبة من العاملين بدار المعارف، القاهرة، د.ت.
22. ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م.

BİR ZİYARET FENOMENİ OLARAK ŞEYH MÜSLÜM TÜRBESİ VE PSİKOSOSYAL HAYATA ETKİLERİ

Necati SÜMER*

Özet

Şanlıurfa'nın Suruç ilçesinde bulunan Şeyh Müslüm Türbesi, hakkında sınırlı tarihi bilgiler olmasına karşın yüzlerce yıldır başta yöre halkı olmak üzere birçok insanın ilgisini çekmiş bir ziyaret yeridir. Başlangıçta sadece türbeden müteşekkil olan bu yer, tarihsel süreçte bir külliye haline getirilmiştir. İnsanların çeşitli amaçlar için ziyaret ettiği bu mekân, zamanla bir fenomen haline gelmiştir. Bu çerçevede çalışmada, Şeyh Müslüm Türbesi ve bu türbenin insanlar üzerindeki psikososyal etkisi ele alınmıştır. Burada metfun olan Şeyh Müslüm hakkında ayrıntılı bilgiler olmamasına karşın tarihsel süreçte bu türbenin cazibe merkezi haline gelmesi önemlidir. Türbenin bu dikkat çekici özelliği dikkate alınarak onun insanların psikososyal hayatı üzerinde nasıl yansımaları olduğu ele alınmıştır. Çalışma, iki ay boyunca derinlemesine mülakatlar yapılarak elde edilen verilerin değerlendirilmesi neticesinde oluşturulmuştur.

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Anahtar Kelimeler

Şanlıurfa, Suruç, Şeyh Müslüm Türbesi, Kutsal, Dua

*As A Visit Phenomenon Sheikh Muslum Tomb And Its Psychosocial
Effect To The Life*

Abstract

Although there is a limited historical information available about the Sheikh Muslum's tomb at Sanliurfa provincial district called Suruc, the tomb has become a place of interest for many people, especially for the local people, for hundreds of years. The place had been originally formed only as a tomb but then in the historical process the tomb was shaped as a social complex where has been visited by many people for many purposes. In this aspect, the study contains psychosocial effect of the tomb on people. Though there is a detail information in the content about buried Sheikh Muslum, it is significant to see that the place has become a local place by the time. Taking into account this important characteristic of the tomb, the review also contains that how this characteristic has affected people's psychosocial life. The study is completed in two months, based on the datas by conducting in-depth interviews.

Keywords

Sanliurfa, Suruc, Sacred, Sheikh Muslum Tomb, Psychosocial Effect

Giriş

Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışmanın kapsamı, Şanlıurfa'nın Suruç ilçesine bağlı Büyük ve Küçük Ziyaret köylerinde bulunan Şeyh Müslüm Türbesi'yle sınırlıdır. Buradaki türbe ve onun psikososyal hayata etkileri bu çalışmanın temel problemidir. Bu çerçevede ilçede bulunan Büyük ve Küçük Ziyaret köylerinde gözlemler yapılmış ve derinlemesine çeşitli mülakatlar yapılmıştır. Yüz yüze yapılan görüşmeler sonucunda burayı ziyaret edenlerin türbe hakkındaki görüşleri birinci elden veriler şeklinde toplanmıştır. Literatür ve saha çalışmalarının sonucunda Şeyh Müslüm Türbesi'nin tarihi hakkında bilgiler toplanmış ve bu mekânın psikososyal hayata nasıl yansıdığıyla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Mülakatlar ve gözlemler, 2016 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında yapılmıştır. Veriler bu zaman dilimiyle sınırlıdır. Mülakatlar esnasında mülakat yapılan kişilerin kim-

liklerinin ortaya çıkmaması ve istenmeyen bir durumun yaşanmaması için katılımcıların isimleri yazılmamıştır. Bunun yerine hayali isimler kullanılmıştır. Parantez içinde kişisel görüşme olduğunu belirtmek için hayali bir isim yazıldıktan sonra mülakat tarihi verilmiştir. Örnek: (KG, Ahmet 12.07.2016).

I- Suruç

a) İlçenin Kısa Bir Tarihi

Suruç, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Şanlıurfa iline bağlı ve buranın güneybatısında olan bir ilçedir. Suruç'un tarihi oldukça eskilere dayanır. Tarihi verilere göre İlk Çağ'ın Osrhone ülkesinin şehirlerinden olan Anthemuzia veya Batnea'nın yerine geçtiği ileri sürülen Mathshuna şehri, ipekçilik ve ziraatla meşhur olan bugünkü Suruç'tur. Kaynaklarda Seruğ diye geçen bu şehrin, Hz. İbrahim ile yakın bir ilişkisi vardır. Hz. İbrahim'in babası Azer, dedesi Nahor'un babası Seruğ'dur. Dolayısıyla Seruğ ismiyle bilinen Suruç, Hz. İbrahim'in atası Seruğ ile aynı adı taşımaktadır. Diğer taraftan Suruç ise bu şehrin asıl adıdır. Burası, öteden beri cins at yetiştiriciliği ile meşhurdur. Atların eyeri ile uğraşan ve onu imal eden kişilere *saraç* adı verilmektedir. Saraç, Suruç kelimesinin çoğuludur. İlçenin adının buradan geldiği bir başka tarihi bilgidir. Suruç zamanla saraçlar anlamında söylenegelmiş ve günümüzde bu ad kullanılır olmuştur.¹

Sümerler, Mezopotamya'ya gelip yerleşen ve burada köklü bir medeniyet kuran bir uygarlıktır. Sümerler ve Akadlar Seruğ Ovası'nda, Suruç'u Batna ismiyle anmışlardır. Daha sonra İskitler ve Asurlular, bu iki medeniyeti ortadan kaldırıncaya Suruç'u *Tepartip* adıyla bugün Şanlıurfa'nın diğer bir ilçesi olan Birecik'e bağlamışlardır. Roma İmparatorluğu ise MS 35'te öteki yerlerle birlikte Suruç'u Şanlıurfa'ya dâhil etmiştir. İyad bin Ganem, MS 639'da Suruç'u Romalılardan barış yoluyla almıştır. Suruç'un tarihsel süreçte varlığını korumasını sağlayanlardan biri de bu çalışmanın konusu olan Şeyh Mesleme bin Name'dir. O, hicri 466 yılında buranın haçlılardan kurtulması için maddi ve manevi destek vermiştir. Haçlılardan alınan Suruç, MS 1095'te Artukoğlu'larından Sokman'ın eline geçmiş ise de bir yıl

¹ Ahmet Nezihî Turan, "Şanlıurfa", Cilt 38, (İstanbul: DİA, 2010), s.336-341.

sonra burası, Urfa Kontu I. Bolvadin egemenliği altına girmiştir. 1090'da Urfa Haçlı Kontuna (Kudüs Krallığına) bağlanmıştır. İmameddin Zengi, 1127 yılında Suruç'u Haçlılardan geri almıştır.²

Suruç, Timur'un istilasına da uğramıştır. Bölge halkı, istilaya karşı koynunca Suruç Moğollarca yıkılıp yakılmıştır. 1517'de Yavuz Sultan Selim, Kudüs seferi sırasında Suruç'u Osmanlı topraklarına katmıştır. Suruç, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Halep Vilayetinin Urfa Sancağına bağlı bir kasaba durumuna gelmiştir. Yakın tarihte Suruç, 1918'de İngilizlerin ve 1919'da Fransızların istilasına uğramıştır. Suruç halkı, bunlara karşı milli mücadelesini vererek şehrini 11 Nisan 1923'te düşmandan kurtarmıştır. Suruç, Cumhuriyetin kurulmasıyla 1923'te ilçe olarak Şanlıurfa'ya bağlanmıştır.³

b) Evliya Çelebi'ye Göre Suruç

Evliya Çelebi Seyahatname adlı eserinde Hicri 1256 yılında Suruç'a uğradığını ve burayı gezdiğini belirtmiştir. Onun ifade ettiğine göre Suruç, Emeviler zamanında özellikle Haşim bin Abdulmelik döneminde altı yüz bin Türkmen ve Arap'ın yerleştiği bir şehirdir. Dut bağları ve ormanlarıyla meşhur olan Suruç, yılda beş bin yük ipek gelir sağlayan ve büyük bir kalesi olan şehirdir. Çelebiye göre Selçuklular zamanında Rumlar, Kudüs'e giderken buralara gelmiş ve Suruç'un çimli toprak kalesiyle şehrin diğer yapılarını harap etmişlerdir. Evliya Çelebi, El-cezire topraklarında bulunan Suruç'un daha çok Abbasiler döneminde geliştiğini ve bölgede yaklaşık dört yüz kale ve altı yüz kadar güzel kasabasının bulunduğunu ifade etmiştir. O, eserinde Suruç halkının misafirperver, zinde ve sağlıklı olduğunu da kaydetmiştir.⁴

c) Suruç'ta Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yapı

Suruç, ekonomik olarak tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan bir şehirdir. Sanayisi yok denecek kadar azdır. İlçe halkı uzun yıllar kuru tarım

² S. Sabri Kürkçüoğlu, Müslüm C. Akalın, Tarih ve Turizm Şehri Şanlıurfa, (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2010), sayı 31, s.7.

³ *Osmanlı Vilayet Salmelerinde Halep*, Edt. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Mehmet Köçer, (Ankara: ORSAM Kitapları, 2002), s.139-140.

⁴ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (İstanbul: Engin Yayınları, 1999), s.115.

yapmış fakat günümüzde Güneydoğu Anadolu Sulama Projesi (GAP) kapsamında ilçenin büyük kısmına su geldiği için sulu tarım oldukça artmıştır. Pamuk, mercimek, buğday ve mısırın yoğun olarak yetiştiği ayrıca farklı sebze ve meyvelerin tarımının yapıldığı Suruç'ta küçükbaş hayvancılığı da gelişen diğer bir geçim kaynağıdır. Günümüzde suyun olmadığı yerlerde halk, mevsimlik işçi olarak şehir dışına çıkmakta ve bu nedenle ilçe nüfusu yazları oldukça azalmaktadır. Feodal yapının giderek etkisini yitirdiği bu ilçede okullaşmayla orantılı olarak eğitim seviyesi sürekli yükselmektedir. Suruç'ta okuma-yazma oranı %80'ler civarındadır. Üniversiteye giden öğrencileri sürekli artan Suruç, Harran Üniversitesine bağlı bir Yüksekokul ile diğer ilk ve ortaöğretim okullarıyla önemli eğitim olanaklarına sahip bir ilçedir. Eğitim seviyesinin artmasına karşın feodal yapıdan kaynaklanan huzursuzluklar, köy kavgaları ve aşiretler arası çatışma az da olsa hala devam etmektedir.⁵

Suruç'ta folklorik unsurlar bağlamında yöresel oyunlar oldukça fazladır. Davul, zurna eşliğinde oynanan birçok mahalli oyun vardır. Suruç'a ait yöresel oyunları "Govend, Gırani, Tekayak, Çiftayak, Mışko, Simir, Esmer, Keriboz, Hocaki, Seylani, Kımıl, Düzcep ve Çeçenkızı" şeklinde saymak mümkündür. Bunların dışında Suruç'ta Sıra Gecesi, Oda Gezmesi ve Harfene gibi gelenekler vardır. Buranın önemli geleneklerinden biri de evlenecek gençlere ve sünnet yapılacak çocuklara yardım mahiyetinde yapılan "Bayramlık Merasimi"dir. Ayrıca ölen kişilerin akrabalarına taziye yardımında bulunmak, yardımlaşma ve dayanışma anlamında yapılan diğer bir gelenektir. Ayrıca Suruç'ta, "Kofi" ismi verilen ve kadınların sıkça giydiği bir fes türü meşhurdur. Kofi, daha çok karton kalıp üzerine kumaş sararak yapılan bir başlıktır.⁶

II- Şeyh Müslüm Türbesi

Şeyh Müslüm Türbesi, Şanlıurfa ilinin Suruç ilçesinin güneydoğusundan 5 km uzaklıktaki Büyük Ziyaret ve Küçük Ziyaret isimleriyle bilinen iç içe geçmiş iki köyde bulunan bir ziyaret yeridir. (Bkz. Resim,1/2/3). Bu türbe, burada doğan ve vefat eden önemli tasavvufçulardan Na'me es-Seruci

⁵ <http://www.suruc.gov.tr/ilcemizin-tarihcesi>; Suruç Kaymakamlığı Yıllığı, 1995.

⁶ Abuzer, Akbiyık, *Şanlıurfa'da Halk Oyunları*, (İzmir: Şurhoy Yayınları, 1989), s.20.

oğlu Şeyh Müslüm adına inşa ettirilmiştir. O, Şeyh Müslüm es- Suruci olarak da bilinir. Şeyh Müslüm 1168 yılında vefat etmiştir. Türbe aynı zamanda bir külliye niteliğindedir. Türbenin yanındaki cami, zaviye ve tekke ile birlikte 1168–1169 yıllarında inşa edildiği tahmin edilmektedir. Türbe hakkında bilgiler sınırlıdır.⁷ Fakat türbenin kitabesine göre burası, 1538'de (H.945) Şeyh Muhammed oğlu Şeyh Hasan tarafından yaptırılmıştır ve 1867'de (H.1284) onarım görmüştür.⁸ (Bkz. Resim 5/6/7).



Resim-1



Resim-2



Resim-3

⁷ Kasım Buğan, *Şeyh Mesleme ve Suruç*, (Şanlıurfa, 1999). S.63-64.

⁸ Aynur Durukan; Mustafa Akpolat, Birecik, Halfeti, Suruç, Bozova İlçeleri ve Rumkale'de Taşınmaz Kültür Varlıkları, (Ankara, Afşaroğlu Matbaası, 1999), s.280-287.

Bu yapının içinde Arap, Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait mezarlıklar vardır (Bkz. Resim 4). Ziyaretin doğu tarafında Eyyubiler döneminde yapılmış ve birkaç kez onarılmış bir cami vardır. Mimari özelliklerine ve kullanılan malzemeye bakıldığında bu yapının tahminen bin senelik olduğu söylenebilir. Zaten yapının avlusunda bazalt taştan birkaç kalıntının olması buranın eski olduğunun bir göstergesidir. Caminin içinde ahşaptan farklı renklerle yapılmış bir vaaz kürsüsü, bir minber ve bir mihrap mevcuttur. Boyutları bir köye göre oldukça büyük olan caminin iki sahnı ve beş gözü vardır. Tavanı ise çapraz tonozlarla kaplanmıştır (Bkz. Resim 5/6).



Resim-4



Resim-5

Yapının duvarları moloz ve kesme taşlarıyla yükseltilmiş ve türbenin üzeri tek kubbeye örtülmüştür (Bkz. Resim 6).



Resim-6

Ziyaretin giriş kapısının sağ duvarının içine gömülmüş 25x35 cm bü-

yüklüğünde kalın siyah bir taş vardır. Buradaki yaygın halk inanışına göre insanlar ellerini suyla yıkadıktan sonra bu taşla sürer ve böylece dileklerinin gerçekleşmesi için bir ritüeli yerine getirmiş olurlar. Bu taşla bakan kimse, kendisini oradan görürse dileği gerçekleşmiş olur (Bkz. Resim 7).



Resim-7

Türbenin ibadet edilen yerin hemen yanında küçük bir oda bulunmaktadır. Bu odanın içinde ise yeşil örtülerle kaplanmış iki sanduka vardır. Bunların Şeyh Müslüm ve oğluna ait olduğu rivayet edilmektedir ⁹(Bkz. Resim 8).



Resim-8

⁹ Buğan, a.g.e, s.83.



Resim-9



Resim-10

İbadet edilen kısmın soluna dönünce türbenin hemen arka tarafında bir kapı vardır. Burası karanlık bir odaya açılmaktadır. Daha önce cezaevi olarak kullanıldığı söylenen bu yere iyileşmesi için zihinsel engelliler konulmaktadır. Buranın şifa kaynağı olduğunu düşünen insanlar hastalarını bu karanlık odada birkaç gece yatırmaktadır. Çoğu kişi bu şekilde hastalarının iyileştiğini iddia etmektedir.



Resim-11

Türbenin tarihsel seyri ile ilgili elde ayrıntılı bilgi ve belgeler bulunmamasıyla birlikte buranın Selçuklu mimarisinin özelliklerini yansıttığı bilinen bir gerçektir. Bu külliyein içinde bir mutfak kısmı da vardır. Oraya gelen ziyaretçiler bu mutfağın araç ve gereçlerinden faydalanmaktadır (Bkz. Resim 13).



Resim 13

Külliyein avlusunda bir mezarlık dikkati çekmektedir. Bu mezarlığın buranın bakımıyla uzun yıllar ilgilenen bir bekçiye ait olduğu bilinmektedir. Şeyh Müslüm türbesinin bakımını 40 yıl üstlenen bu kişi, kendisini buraya adadığı için evlenmemiştir. Mezarlıkta da belirtildiği üzere 1986 yılında bekçi ölmüş ve avluya defnedilmiştir (Bkz. Resim 14).



Resim 14

III- Şeyh Müslüm Türbesi'nin Psikososyal Hayata Etkileri

Şeyh Müslüm Türbesi Suruç ilçesine dinsel, ekonomik ve sosyal bağlamda birçok katkı sağlamaktadır. Türbeyle ilgili geçmişten günümüze farklı rivayetler söz konusu olsa da buraya gelen yerli ve yabancılar için önemli olan husus, bu mekânın kutsal olduğuna inanmalarıdır. Türbeye atfedilen bu inanış, beraberinde dini, kültürel ve sosyal bir ortam oluşturmuştur. İnsanlar buraya yılın her döneminde birtakım amaçlar için gelmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hastalığını iyileştirmek
2. Evlenmek
3. Çocuk sahibi olmak
4. İyi bir üniversiteye yerleşmek
5. Dualarının gerçekleşmesini sağlamak
6. Adak adamak
7. Sadece Fatiha okumak
8. Araştırmaya gelmek
9. Ülke içinden ve dışından gelip bu tarihi yeri görmek

Türbeyi ziyaretin amaçları oldukça genişletilebilir. Şeyh Müslüm'e atfedilen kerametler ve onun etrafında oluşturulan dinsel ortam bu türbeyi uğrak yeri haline getirmiştir. Ziyarete geliş amaçlarını öğrenmek için iki ay boyunca buraya gelenlerle birtakım yüz yüze görüşmeler yapıldı. Bu görüşmelerin içeriği bize türbenin insanların hayatına katkısının nasıl olduğunu ortaya koymuştur. Türbeyi ziyaretten sonra dileklerinin yerine geldiğini, iyileştiğini, kısmetinin açıldığını ve hatta bundan sonra çocuğuna Müslüm ismini vereceğini söyleyenlere bakıldığında bu mekânın insanlar üzerinde ne denli etkiler bıraktığını açıkça görülebilir. Başta Suruç olmak üzere Şanlıurfa'nın birçok yerinde Müslüm isminin yaygın olmasının en önemli nedenlerinden biri buradaki türbenin varlığı olarak ifade edilebilir. Özellikle burayı ziyaret edenler erkek çocukları olduğunda bu ismi vermeyi uygun görmektedir. Bu durum türbenin sosyal hayata etkisinin en belirgin örneklerindedir.

Bu mekânı ziyaret edenler, gittikleri yerlerde türbeyi anlatmakta ve böylece yeni insanları buraya yönlendirmiş olmaktadır. Buraya gelenlerden birisiyle yaptığımız görüşme bu durumu açıklar niteliktedir. Gaziantep'in

Nizip ilçesinden gelen bir kadın yapılan görüşmede şunları ifade etmiştir: “Ben buranın ününü komşularından duydum. Kızım çok hasta. Bütün doktorları dolaştım ama onu iyileştiremediler. Biz de son çare olarak onu buraya getirdik. Bu türbede çocuğumun iyileşmesi için Allah’a dua ettim. Üç gündür buradayız. Gece gündüz bu türbenin yanında dua ediyoruz. Allah’tan ümit kesilmez. Buranın yüzü suyu hürmetine kızımın iyileşeceğini düşünüyorum.” (KG, Zeliha 12.07.2016). Bu türbeye gelenlerin büyük bir çoğunluğu özellikle hastalıklarına şifa bulacaklarına inandıkları için burada olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Şeyh Müslüm türbesi, insanlar tarafından bir umut kapısı hüviyetine büründürülmüştür. Buraya geldikten sonra iyileştiğini söyleyenlerin yaydığı imaj, türbeye ilginin yoğunlaşmasını sağlamaktadır.

İnsanoğlu binlerce yıldır, kutsal mekânlardan etkilenmiş ve buralardaki manevi iklim doğrultusunda hayatına yön vermeye çalışmıştır. Kişi büyüldüğü bu kutsal yerler hakkındaki bilgileri ise başkalarına aktarma gereği duymuştur. Çünkü insan, kendisini etkileyen veya kendisine huzur veren iklimi çoğu zaman başkalarının da yaşamasını ister.¹⁰

Şeyh Müslüm’e atfedilen bazı kerametleri kulaktan kulağa aktarmak zamanla bu ziyaret yerinin kutsallaşmasını perçinlemektedir. Yazılı kaynaklarda bulunmayan türbeye ait söylenceleri şifahi yolla yaymak, insanların ilgisini bu mekâna çekmektedir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak kendisiyle görüşülen bir kişi şunları ifade etmiştir: “Bu türbeyle ilgili birçok keramet vardır. Bunlardan birine göre zamanında bir aile doktorlardan ümit kestiği için akıl hastası çocuğunu iplere bağlanmış vaziyette türbeye getirir. Hasta, türbenin içine konularak kapısı kapatılır. Bir zaman sonra içerideki hastanın farkı dillerde konuştuğu duyulur. Daha sonra ses kesilir. Sabah olunca akıl hastası kişi, bilinçli bir konuşmayla beni buradan çıkarın, der. Ailesi, kapıyı açığında ona neler olduğunu sorar. Bu kişi, ne olduğunu bilmediğini ancak orada tuvalet ihtiyacının geldiği sırada beyaz elbiseli bir zâtın kendisine görüldüğünü söyler. Bu zâtın, burası tuvalet yeri değil ama suç seni buraya koyandadır, diyerek kendisini bağısladığını ifade eder. Ar-

¹⁰ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), s.75.

tık hastalıktan kurtulan kişi, içerdeyken aklının başından gittiğini ve sanki bu dünyadan başka bir yere yolculuk ettiğini söylemiştir.” (KG, Mustafa 12.07.2016).

Türbeye sadece hastalıkların iyileşmesi için değil kısmetinin açılması için gelen bekâr erkek ve kızlar da vardır. Kendisiyle görüşülen 26 yaşındaki lise mezunu ve ticaretle uğraşan bekâr bir erkek, şunları ifade etmiştir: “Güzel bir kısmetim olsun diye buraya geldim. Buradan daha önce zengin olmak için dilekte bulundum ve o gerçekleşti. Bu kez evlenmek için buraya duaya geldim. Çünkü bu türbede yapılan duaların kabul olacağına inanıyorum. Buraya geldiğimde sandukaların yanına gidip iki rekât namaz kılarım sonra saygıyla oradan çıkarım. Eğer gece burayı rüyamda görmüşsem bu duamın kabul olacağına işarettir. O zaman tekrar bu türbeye ziyarete gelme zorunluğu hissederim.” (KG, Fevzi 12.07.2016). Benzer şeyleri buraya gelen genç bir kız da dile getirdi. İlkokul mezunu ve ev hanımı olan bu kişi türbe hakkında şunları söyledi: “Buraya kısmetimin açılması için geldim. Türbedeki siyah taşa biraz su atıp ihlas suresini okudum. Burada yaptığım dualardan sonra kaderimin açılacağına inanıyorum. Çünkü buraya benim gibi çok kişi gelip gitmiştir. Onların daha sonra evlendikleri haberini alıyoruz. Şeyh Müslüm Türbesi’ne gelip de eli boş dönen yoktur.” (KG, Ayşe 12.07.2016).

Müslüman kültürde evliya türbelerine büyük değer verilir. İnsanlar türbeye karşı saygınlıklarını ifade etmek için adakta bulunur; türbenin kapı ve pencerelerine yığılır, türbede bulunan ağaçlara bez veya çaput bağlar. Bazen bu yapının duvarına dualar veya sevdiklerinin ismini yazar. Dinler Tarihçisi Annemarie Schimel’e göre yapılan bu uygulamalar, İslam dünyasındaki büyük mezarlıkların ortaya çıkmasının sebebidir.¹¹

Bu bağlamda Şeyh Müslüm Türbesi, insanların birtakım objeleri kullanarak kutsalla iletişime geçtiği bir mekândır. Nitekim türbeye gelen 35 yaşındaki evli bir ev hanımı, niçin buraya geldiniz sorusuna şu cevabı vermiştir: “ Ben 12 yıldır evliyim fakat henüz çocuğum yok. Çok istememe ve tedavi de olmama rağmen bir türlü çocuk sahibi olamadım. Bu türbeye gelip dua edenlerin çocuk sahibi olduklarını duyunca ben de buraya geldim. Tür-

¹¹ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), s.82.

benin bulunduğu odaya girdim orada iki rekât namaz kılıp çocuğumun olması için dua ettim. Duamın kabul olacağını düşünüyorum. Çünkü burası çok kutsal bir yer. Buranın çok methini duydum. Benim gibi çocuğu olmayan birçok kadın buraya gelmiştir. Bana anlatılanlara göre bir keresinde çocuğu olmayan bir kadın buraya gelmiş ve daha önce bu külliyenin avlusunda bulunan bir ağaca kumaş parçası asmıştı. Başka bir kadın da çocuğunu olması için bu türbeye bez bebek getirmiş ve onu bu ağaca bağlamıştı. Bugün kimse artık buradaki ağaçlara bez bağlamıyor ama benim çocuğum olursa burada adak adayacağım.” (KG, Fatma 13.07.2016).

Burası üniversiteye yerleşmek isteyenlerin dua etmek için geldiği bir uğrak yeri haline gelmiştir. Çok sayıda genci bu türbenin avlusunda görmek mümkündür. 20 yaşında lise mezunu bir erkek öğrenciyle görüşüldüğünde o, şunları ifade etti: “Ben bir yıl önce liseyi bitirdim fakat kazanamadım. İlk yıl çok iyi çalışmadım fakat bu yıl iyi hazırlanacağım. Elimden geleni yapacağım ama bir de dua etmek için buraya geldim, Üniversiteyi kazanan tanıdığım birçok arkadaşım var. Onlar da buraya gelip dua etmişlerdi. Ben de buranın çok kutsal olduğuna ve burada yapılan tüm duaların kabul olacağına inanıyorum.” (KG, Mehmet 13.07.2016).

İnsanlar, sıkıntılı zamanlarda kutsalla daha çok iletişime geçer. Çünkü insan, kendisinin aciz olduğunun çoğu zaman bilincindedir. Kişi ya yalnız başına ellerini açarak ya da önemli gördüğü kutsal mekânlara insanlarla bir birlikteliğe katılarak dua etmek ister. Bu çerçevede Şeyh Müslüm Türbesi, türlü isteklerin gerçekleşmesi için yurt içinden ve dışından insanların yılın nerdeyse her mevsiminde uğradığı bir yerdir. Görüşme yapılan 45 yaşında, okuma-yazma bilmeyen ve çiftçilikle uğraşan birisi şu amaçla türbeye geldiğini söyledi: “Çocuğum benim gibi okul okumadı. Biz de onu askere yolladık. Şimdi yolunu dört gözle bekliyoruz. Sağ salim dönsün diye her hafta gelir burada dua ederim. Şey Müslüm Türbesi çok manevi bir yerdir. Ziyaret köyünden ne zaman geçsem burada durur bir Fatiha okurum. Sadece çocuğum için değil yağmur yağsın diye de dua ederim. Çünkü biz kuru tarım yapıyoruz. Su olmazsa ürün alamayız. Ayrıca çok çalışmaktan benim sırtım ve boynum ağrıyor. Buranın toprağından alıp ya sırtıma sürerim ya da teberrük niyetine suya karıştırıp içerim. Bana iyi gelir.” (KG, Hüseyin 13.07.2016).

23 yaşında üniversite öğrencisi ve tıp okuyan Suruçlu bir öğrenci ile yapılan görüşme de ise kişi türbe hakkında şunları söyledi: “ Ben burayı iyi biliyorum. Benim ailem de buraya hem dua etmek hem de piknik yapmak için sıkça gelir. Buraya her yerden ve her yaştan insan gelir. Kimi hastalık, kim çocuk kimi başka bir şey için gelir. Burası hakikaten manevi iklimi olan bir yerdir. Allah herkese yardım etsin. Fakat ben bazı insanların duada aşırı gittiğine ve burayı aracı kıldığını görüyorum. Bu çok doğru değil. İnsanların buraya gelip Fatiha okuması yeterlidir. Ben ve arkadaşlarım öyle yapıyoruz. Bazı duaları dikkatli yapmak lazım Allah korusun şirke girebiliriz. Ben elimden geldiğince ailemi de bu konuda uyarıyorum. Çünkü böyle aşırı dualar burada yatan zatlara da haksızlık olur. Bizim ilçemizde bunlar önemli değerlerimizdir. Bence ölümü hatırlamak ve sadece Fatiha okumak için buraya gelinmelidir. Gerisini Allah bilir.” (KG, Aydın 05.08.2016).

Zaman, insan hayatını ölçer ve onu bir düzene koyar. İnsanlar kutsal ilişkilerinde zaman dilimlerine çok önem verir. Her inanç sisteminin kendine has kutsal gün ve geceleri vardır. Bu kutsal zamanlar, insanı hayat akışından uzaklaştırır ve kişiyi manevi bir iklimde sokar. Müslüman kültürde Pazartesi peygamberin doğduğu, Cuma Müslümanların bir araya geldiği gün olduğu için değerlidir.¹² İnsanlar belli zaman dilimlerinin kıymetine binaen türbeleri ziyaret ederken bugünlerde gitmeye dikkat ederler. Bu çerçevede Ziyaret Köyü’nde yaşayanlardan biri türbe ve kutsal zaman dilimi bağlamında şöyle bir rivayeti aktardı: “Ben 56 yaşımıydım. Çiftçiyim. Okuma yazmam yok. Fakat burada her gün çok kişiyle karşılaşırız. İnsanlar delilerini getirip bu türbenin hücrelerine koyuyor. Sabaha kadar türbenin içinde uyusun diye kapısında bekliyorlar. Çünkü buraya giren kişiler iyileşiyor. Bu hücrenin içinde çok yatak var. Dışarıdan gelenler de Çarşamba ve Cuma günleri buraya hastalarını getiriyor. Çünkü bugünlerde edilen dualar ve ziyaretler çok değerlidir. Bir keresinde bu kapalı yere yatakları çalmak için bir hırsız girmiş fakat çıkmak isterken kapıyı açamamıştı. Hırsız orada uyumuş ancak sabahleyin kapı açılınca oradan çıkabilmişti. Burası maneviyatı yüksek olan bir yerdir. İnsanlar dua etmek için buraya gelmeli. Yoksa başına olumsuz felaketler gelebilir. (KG, Osman 11.08.2016).

¹² Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 2004), s.109.

Buraya yurt dışından birçok kişi gelmektedir. 53 yaşında, Almanya'dan buraya gelen bir kadın türbeyle ilgili şunları dile getirmiştir:” Biz buraya Almanya Berlin'den geldik. Benim gelinin çocuğu olmuyor ayrıca benim de dizlerim çok sızlıyor. İkimiz için geldik. Çocuğu olsun diye gelinin karnına ip bağladık. Bu şekilde yapınca ve dua edince çocuğunun olacağını düşünüyorum. Tabi kısmeti veren Allah ama burası da çok kıymetli bir yer. İnşallah benim dizim iyi olacak ve gelinim de bir çocuğa kavuşacak. Buna inanıyorum. Yoksa bu kadar kilometre yolu aşıp gelmezdik. Allah'tan ümit kesilmez. Ben buraya geldiğime çok mutlu oldum. Bizim gibi dertli olan birçok insanla tanıştım. Allah herkese yardım etsin. İki gün daha burada kaldıktan sonra döneceğiz.” (KG, Adile 11.08.2016).

SONUÇ

Şanlıurfa ili Suruç ilçesinde bulunan Şeyh Müslüm Türbesi, Büyük ve Küçük Ziyaret köylerinde bulunan tarihi bir şahsiyete ait dinsel bir mekândır. Burada metfun bulunan Şeyh Müslüm, babası gibi tasavvufla uğraşmış ve ilim konusunda derinleşmiştir. O, sadece ilim konusunda değil Haçlıların şehre saldırdığı bir dönemde gösterdiği fedakârlıklarla da ön plana çıkmıştır. 1168 yılında vefat eden Şeyh Müslüm, Ziyaret köyünde defnedilmiş, zamanla türbesi etrafına bir külliye inşa edilmiştir. Böylece türbenin yanına cami, zaviye ve tekke gibi bölümler yaklaşık 1168–1169 yıllarında eklenmiştir.

Şeyh Müslüm Türbesi tarihsel süreçte bir ziyaret fenomeni haline gelmiştir. Onun yaşadığı dönemde yaptığı katkılar zamanla dilden dile anlatılmış, böylece insanlar onu merak eder hale gelmiştir. Başta yerli halkın önem verdiği bu türbe sonraları dışarıdan gelenlerin de ilgisini çekmiştir. 12 yüzyıldan günümüze kadar şifahi yolla sürekli değer kazanan türbe, artık insanların farklı beklentilerle ziyaret ettiği bir mekân haline gelmiştir. İnsanlar sadece Şeyh Müslüm Türbesi'ni merak ettikleri için değil dua etmek, başına gelen sıkıntıları dillendirmek, acılarını hafifletmek gibi farklı sebeplerle buraya gelmeye başlamışlardır. Zamanla türbe bir ziyaret fenomeni haline gelmiştir. Çünkü insanlar türbeye kutsal anlamlar yüklemiş ve onu bir vesile kılmaya başlamışlardır.

Buraya yılın her günü farklı cinsiyetten, gruptan, sosyal veya ekonomik

yapıdan insanlar gelmektedir. Ziyarete gelenler buranın sosyal ve manevi dokusundan etkilendikleri gibi aynı zamanda buraya katkı da sağlamaktadır. Dolayısıyla türbe karşılıklı etkileşim sağlayarak bölgenin sosyo kültürel yapısını değiştirmektedir. İnsanlar türbeye daha çok manevi iklimden faydalanmak için gelseler de buradan ekonomik, kültürel ve sosyal olarak da etkilenebilirler. Dini turizm kapsamında ilçe ekonomisini besleyen türbe, kültürler arası iletişimin önemli bir yolu haline gelmiş durumdadır.

Türbeye gelen ziyaretçilerin beklentilerine bakıldığında insanların din ile ümit arasında nasıl bağlantı kurdukları görülebilir. Din, insanlar için zor zamanlarda bir sığınaktır. Kişi hastalandığında, üzüldüğünde veya derdine bir çare aradığında ona başvurma gereği duyar. Bu çerçevede Şeyh Müslüm Türbesi'ni manevi bir reçete olarak gören bazı insanlar ilk veya son çare olarak burayı ziyaret ederler. İslam inancında Allah ile kul arasında hiçbir aracı kabul edilmez. Türbeye gelenlerin çoğu aslında bu gerçeğin bilincindedir. Fakat onların yine de buraya geliş amacı, dini sembollerden destek olarak hayata dair umutlarını diri tutmaktır. İnsanlar hem türbede metfun bulunan şahsiyetin değerini anımsamak hem de kendi dertlerini paylaşmak için burada bulunur. Şeyh Müslüm türbesi hem manevi hem kültürel olarak bu işlevi yüzyıllardır sürdürmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbıyık Abuzer, *Şanlıurfa'da Halk Oyunları*, (İzmir: Şurhoy Yayınları, 1989).
- Buğan, Kasım, *Şeyh Mesleme ve Suruç*, (Şanlıurfa, 1999).
- Durukan, Aynur; Akpolat Mustafa, *Birecik, Halfeti, Suruç, Bozova İlçeleri ve Rumkale'de Taşınmaz Kültür Varlıkları*, (Ankara, Afşaroğlu Matbaası, 1999).
- Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*, (İstanbul: Engin Yayınları, 1999).
- <http://www.suruc.gov.tr/ilcemizin-tarihcesi>; Suruç Kaymakamlığı Yıllığı, 1995.
- Kürkcüoğlu, S. Sabri; Akalın, Müslüm C. *Tarih ve Turizm Şebri Şanlıurfa*, sayı 31, (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2010).
- Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, Edt. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Mehmet Köçer, (Ankara: ORSAM Kitapları, 2002).
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004).
- Turan, Ahmet Nezihi, "Şanlıurfa", *DİA*, Cilt 38, (İstanbul: DİA, 2010).

المدارس القديمة ودورها في تعليم العربية للناطقين بغيرها

Mustafa KIRKIZ*-Aslam JANKIR**

الملخص:

كان للمدارس القديمة (الكتاتيب) دور كبير في تعليم العربية للناطقين بغيرها، ورفع مستوى فهمهم لها واستيعاب مقاصد الكلام العربي؛ وفقاً لمناهج مدرّسة ومختارة لخدمة الغاية في تعليم العربية للناطقين بغيرها.

ولا يخفى أنّ الغاية الرئيسة من تعليم العربية هي فهم الدين الإسلامي من خلال تعلّم لغة كتاب الله اللغة العربية؛ لأنها مفتاح الطالب يفتح بها مغاليق أبواب التفسير والحديث الشريف والفقه والمنطق وغيرها من العلوم التي يحتاجها طالب العلوم الشرعية.

وقد شهدت المنطقة الشرقية من الدولة العثمانية حركة التعليم هذه من خلال مدارسها الكثيرة التي استقطبت الطلاب من كل حدب وصوب، فتلقوا بين أروقته علوم العربية والقرآن والتفسير والفقه وغيرها من العلوم المختلفة مثل الفلك والرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء والجيولوجيا والفلسفة والمنطق.. فبتخرج الطالب في هذه المدارس عالماً ملئاً بعلوم شتى، إذ لم يكن في هذه المدارس تخصصات مثل جامعاتنا في العصر الراهن، بل كان الطالب ينهل العلوم من منابعها فيصبح عالماً بكل العلوم.

ولا يخفى أثر هذه المدارس في الحياة والمجتمع في تلك الحقبة إضافة إلى تعليم الطلاب العلوم الدنيوية والأخرى فقد كان لها أثر كبير في التربية والحياة الاجتماعية فاهتمت بمكارم الأخلاق التي حثّ عليها الدين الحنيف وأسس الطلاب على الأخوة بين جميع المسلمين على اختلاف أعرافهم وأجناسهم وألوانهم، وهذا عمل عظيم قامت به المدارس فحافظت على اللحمة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية التي يسعى إليها كل إنسان.

الكلمات المفتاحية: الكتاتيب، الناطقين، مناهج، مدارس، استيعاب.

* Doç. Dr, Bingöl Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, <mkirkiz@hotmail.com>

** Öğretmen, Mardin Artuklu Uni., Edebiyat Fak. <aslamsid1@gmail.com>

Klasik Medreseler Ve Anadili Arapça Olmayanlara Arapçayı Öğretmedeki Roller

Özet

Medreselerin, Arapça bilmeyenler için Arapça öğretiminde, anlaşılmasında ve Arap kelamının maksadının kavranmasında, medrese programı çerçevesinde ve bu dili bilmeyenlere bir hizmet olarak rolü büyüktü.

Arapça öğretiminde asıl gaye Arapça olan Allah kitabının iyi anlaşılmasıdır. Çünkü bu dili öğrenmek, tefsir, hadis, fıkıh, mantık ve bunun gibi dini ilimlerin kilitlerini açmak isteyen öğrenci için bir anahtardır.

Osmanlı devletinin doğusunda varlık bulan bu medreseler vasıtasıyla öğrenciler birçok ilim dalında derinleşmiş ve bu ilim dalları arasında Arapça, Kur'an-ı Kerim, tefsir, fıkıh ve bunların dışındaki felekiyat, riyaziyat, tıp, fizik, kimya, biyoloji, jeoloji, felsefe, mantık... gibi farklı ilim dallarında ilerleme kaydetmişlerdir. Bu medreselerde mezun olan öğrenciler farklı ilim dallarında derinleşerek âlim olmuşlardır. Çünkü bu medreseler günümüz üniversiteleri gibi sadece bir veya birkaç dalda uzmanlaşmak için eğitim yapmıyordu aksine öğrenciler bu medreselerde bütün ilimlerde eğitim yaparak bu ilimlerin hepsinde uzmanlaşmaktaydı.

O dönemde medreselerin bireysel ve toplumsal hayatta oynadığı rol aşikârdır. Buna ek olarak dini ve dünyevi ilimlerde öğrenciyi eğiten bu yapının eğitim ve sosyal hayat üzerinde de büyük rolü vardı. Bu yapı yüce dinin emrettiği yüce ahlaka önem vererek ırk, soy ve renkçe farklı olan bütün Müslümanların kardeş olduğu hususunu da öğrenciler arasında sağlamlaştırmıştı. Bu ise, medreselerin üstlendiği büyük bir görevdir ki her insanın gerçekleştirmek istediği toplumsal ve insani ilişkilerin iyi muhafaza edilmesi için yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Medreseler, konuşanlar, metotlar, medreseler, kavrama.

Preface

Old schools (alkatıtib) played a major role in teaching Arabic to non-Arabic speakers increasing their understanding , and understanding the purposes of Arabic discourse. Due to well-studied and chosen curricula to serve the purpose of teaching Arabic to other speakers.

It is no secret that the main goal of teaching Arabic was to understand the Islamic religion by learning the language of Holy Quran, because it is the key for the students to open the closed way to understand the interpretation, holy Hadith , jurisprudence, logic and other sciences which the legitimate students need.

The eastern part of Othman State witnessed such an education move-

ment, through its various schools which attracted the students from all sides. So they received everykind of Arab sciences, Quran, interpretation, jurisprudence, and different other kinds of sciences such astronomy, mathematics, medicine physics, chemistry, biology, geology, philosophy and logic. so the student graduates from these schools knowing all fields of knowledge. there were no specifications in those schools as nowadays in our contemporary universities. But the student got the sciences from the sources, so he became a scientist knowing all fields of knowledge..

It was no secret the affect of those schools on life and society at that era of life.in addition of teaching students the practical and religious knowledge, it had a very great affect on education and social life as well. The schools took care of noble-minded morals Which the true Islam religion urged. and they raised the students on brotherhood and no matter what their races, genders, colours are. And that was a very great job those schools did. they kept the good social and human relationships which everyone seeks.

Keywords

Alkhatib-speakers-curricula-schools- comprehension.

المقدمة

حضيت العربيّة باهتمام بالغ من غير العرب منذ أمد بعيد مثلهم مثل العرب ، يدفعهم الدافع ذاته الذي دفع العرب، فأشتغلوا في التحصيل والتأليف والإقراء، وكانت بلاد العثمانيين ولا سيما المنطقة الجنوبيّة الشرقيّة منها مسرحاً لطلاب العربيّة ينتقلون بين مدارسها ودور تعليمها ينهلون العربيّة على أيدي مشيخة جلييلة نذرت نفسها في خدمة العربيّة يصنعون بها رجالاً ويؤلفون كتباً، لا زال طلبة العلم يشكّلون حلقات في هذه السلسلة الجلييلة.

ثمّ لما كان لهذه المدارس في تلك الحقبة دورٌ عظيمٌ في تعليم العربيّة تناولتها بالبحث والدراسة عسى أن نستفيد من هذه التجربة الثرة وأن نحاول تطويرها ولا سيما أن سلالة هذه المدارس مازالت على قيد الحياة تربّي الأجيال في عصرنا هذا ولكنّ الأسلوب بقي على ما كان عليه قديماً!!.

وقد اعترضتني مصاعبٌ جمّة في بحثي ها نتيجة لشحّ المصادر المكتوبة، فاستعضت عنها بالبحث الميدانيّ كزيارة هذه المدارس ما استطعت إليها سبيلاً، إضافة إلى التقاء بعض العلماء والشيوخ الذين كان لهم باعٌ طويلٌ في التدريس وفق هذه المدارس ومن كان صاحب مدرسة من هذا النوع من المدارس مثل الشيخ محمّد نوري الديرشوي، والملا عبدالله الغزي، والملا عبدالرحمن إمام جامع قاسمو في مدينة القامشلي السوريّة وأفدت من تجربتهم التربويّة

والتعليمية والعلمية، ولا سيما أنني لم أكن بعيداً عن هذه التجربة التعليمية في هذه المدارس بل كنت لصيق الصلة بها في مراحل دراستي الأولى فقد أكرمني الله سبحانه وتعالى بالجلوس في حلقة الدرس التي كان يقوم عليها الشيخ الجليل محمد نوري الديرشوي، ولكن لم يتم لي الأمر بسبب دراستي في المدارس الحكومية الرسمية، إضافة إلى أنني قرأت على الملا عبدالله الغرزي كتاب الكافية الكبرى للملا خليل الإسعدي رحمه الله - عنوان أطروحتي في الماجستير - كاملاً بتوفيق من الله سبحانه وتعالى، كل أولئك كان لي عوناً في الاهتمام بهذا البحث والكتابة فيه.

وقد أدت البحث على أقسام:

- المدارس القديمة: يتحدث عن أشهر هذه المدارس وأسمائها، وبناتها، وأحوالها.
- الطلاب: ويتحدث هذا القسم عن كيفية تدريس الطلاب، وأوقات الدراسة عندهم، وأحوالهم، ومراحل التعلم التي يجب عليهم اجتيازها.
- المناهج: ويتضمن التعريف بالكتب التي كانت تُدرس في هذه المدارس، ومؤلفيها.
- ثم ختمت البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها، ثم أثبت المصادر والمراجع التي كانت منهل البحث ورافده.

التعليم في المنطقة الشرقية من الدولة العثمانية وامتداداتها:

شهد التعليم اهتماماً ملحوظاً من قبل الناس في المنطقة الشرقية من الدولة العثمانية وامتداداتها جنوباً وشرقاً وشمالاً. وواكب هذا الاهتمام حركة عمرانية للمدارس - إن صح التعبير - فكثر وتختلف إليها الطلاب من كل حدب وصوب يقصدون العلم ينهلون من منابعه ما ينهلون، وكان لهذه المدارس والكتاتيب دوراً رائداً وأساسياً لتعليم العربية للناطقين بغيرها، وهذا ما جذبني لكتابة هذا البحث عرفاناً بهذا الدور المشرف لتعليم لغة القرآن، ونشر العلوم الدينية والحياتية المختلفة.

وسأبدأ بلمحة إلى المدارس:

• لمحة إلى المدارس:

تذكر المصادر التي بين يدي بعض ملامح هذه المدارس، وكيفية بنائها فذهبت موسوعة (شقيقات) إلى أن هذه المدارس كانت تهتم بالعلوم الدنيوية والأخروية؛ إذ تقام في هذه المدارس العبادة، والمناقشة في علوم الدين والدنيا، بمعنى أن هذه المدارس لم يقتصر دورها في التعليم فحسب، بل كان دورها يدمج علوم الدين والدنيا بالعبادة فقد كانت مساجد يرتادها

الخاصّة من طلبه العلم الذين يقصدونها لطلب العلم والمعرفة وكذلك العامّة الذين اختلفت مقاصدهم بين الاستماع والاتّعاظ والعبادة.

وكان الاهتمام منصباً في بناء المدارس لنشر التعليم بين النّاس بعدما تفتّش الجهل في فترة ما سبقت فدعا العلماء حينئذ النّاس إلى طلب العلم في هذه المدارس وإرسال أبنائهم إليها وبيّنوا لهم مدى أهميّة العلم في الدّنيا والآخرة فأمدّ النّاس هذه المدارس بالطلّاب، ونتيجة لهذا الإمداد ازداد عدد المدارس ازياداً ملحوظاً لاستيعاب هذه الأعداد المتكاثرة من الطّلاب التي تقبل على العلم بكلّ نشاط وبقية هذه المدارس تزداد إلى قيام الجمهوريّة التركيّة الحديثة. وكانت غالبية هذه المدارس تُبنى بجهود أهالي البلدة أو القرية فقد كانوا يتعاونون في بناء المدارس فيجمعون الأموال اللازمة للبناء وإنّ لزم الأمر يذهبون إلى البلدان أو القرى المجاورة ويدعون النّاس هناك للمشاركة في بناء المدرسة، ولم يقصروا جهدهم على البناء فحسب، بل كانوا يمولون المدرسة بما يُقيها صاحبةً بالطلّاب.

ومن هنا نلاحظ مدى اهتمام النّاس بالعلم في تلك الفترة الزمانيّة، ومدى حرصهم على التحصيل وتعليم أبنائهم مع أنّهم كانوا في أمسّ الحاجة إلى هؤلاء الأبناء في الأعمال والإعالة! ولم تمنعهم أوضاعهم الماديّة الصّعبة من طلب العلم بل والإنفاق في سبيله على ضيق ذات اليد الذي كانوا فيه، وهذا لا شكّ دالٌّ على الوعي الدّيني والاجتماعي في هذه المنطقة، وقد يكون مرّد ذلك إلى دور العلماء الذين ولدوا وعاشوا فيها ونذروا أنفسهم لخدمة العلم والدّين، في تشجيع الأولياء والطلّاب على التعلّم وطلب العلم لا يضعف من همهم فقر، ولا يُثنيهم عمّا يقصدون ما يحول بين المرء وبين حُلّمه.

انكبّ الطّلاب على العلم بعشق، وأولوه أهميّة كبرى³ يطلبون العلوم المختلفة ويأخذون من الاختصاصات المختلفة دون تخصّص باختصاص واحد بل كان الطّالب يتخرّج في هذه المدارس عالماً في كلّ المجالات فيما ذكره الشيخ محمّد نوري الديرشوي⁴ أنّه كان في البلاد مدارس تجمع الطّلاب في جميع المراحل وفي كلّ العلوم ولا تخصّص عنده.⁵

تذكر المصادر أنّه في إسعرد وما حولها كان يوجد أكثر من اثنتين وستين مدرسة تخرّج فيها آلاف الطّلاب بالإضافة إلى كثير من المدارس التي كانت موجودة بشكل غير رسمي

3 انظر: شرقيات (Ustos 2007 AG/ Izmir/BirLesikmatban) ص 669 ، 670.

4 هو العالم الجليل محمد نوري الديرشوي النقشبدي من محافظة الحسكة - رميلان - قرية المرجة (1928 - 2005). انظر: محمد نوري الديرشوي، القطف الجنية في تراجم العائلة الديرشوية (غير مطبوع)، ص 139.

5 انظر: محمد نوري الديرشوي، المدارس الدنيّة، مجلة فيجين، العدد (25)، دهبك خريف 2001م.

كبيوت العلماء والحجر الصغيرة⁶ فقد كان الإمام أو العالم يدرس الطلاب في بيته أو في حجرة مخصصة للتدريس ويعود سبب ذلك لقلّة الطلاب في بعض المناطق وأحياناً لضعف الإمكانيات الماديّة اللازمة لبناء مدرسة نموذجيّة.

أهم المدارس في المنطقة الشرقية من الدولة العثمانية:

1 المدرسة الحمراء (مدرسا صُور): وهي مدرسة كبيرة فيها جامعٌ وغرفٌ لتدريس الطلاب بمثابة قاعاتِ الدرس في زماننا هذا وفيها حُجرٌ صغيرة مخصصة للحفظ حفظ المتون أو القرآن الكريم. تقع هذه المدرسة في جزيرة ابن عمر (جزيرة بوطا)، وقد بناها الأمير شرف بن الأمير بدرالدين سنة 1508م وسُميت بالحمراء بسبب لون حجارتهما الأحمر. وهيكلُ بنائها مازال موجوداً إلى الآن، ومازال جامعها يستقبلُ المصلين.

2 مدرسة (ميرآقديلي): وتقع في جزيرة ابن عمر بناها الأمير عبد الله. وبنايتها وأطلالها مازالت موجودةً إلى الآن.

3 مدرسة سليمان بكّيّة: نسبةً إلى سليمان بكّ الذي تولّى شؤون تلك المدرسة ووقف عليها بعض القرى، وذكر الديرشوي قائلاً: «ووجدنا كتابةً على حَجَرٍ في جدارِ مسجد تلك المدرسة مضمونها ما يلي: أنشأ هذه المدرسة الأمير محمد بن الأمير شاه علي بن الأمير بدر الدين البُختي سنة ثمان وستين وسبعمئة للهجرة». ويستطرد الديرشوي قائلاً: «ويبدو أنّ سليمان بكّ تولّى شؤونها فيما بعد ولم نرَ من تلك المدرسة سوى مسجدٍ كان يسكنه جدّي الشيخ محمد نُوري، وبعض حِجرات الطلاب»⁷.

4 مدرسة رأس الميدان: وتقع في جزيرة ابن عمر بناها بدر الدين بن الشاه علي بكّ.

5 مدرسة السيفيّة: بقلعة جزيرة ابن عمر نسبةً إلى بانيها الأمير سيف الدين.

6. مدرسة قرية شَاخ: وكانت (شَاخ) منتجع أمراء بوطان، بناها الأمير مجد الدين، ولها أوقافٌ من البساتين مازالت موجودةً وقال الديرشوي: «هكذا وجدنا في سجلّ أوقاف جزيرة ابن عمر»⁸.

6 انظر: شقيقات المصدر نفسه ص 670.

7 انظر: الديرشوي، المصدر نفسه.

8 الديرشوي، المصدر نفسه.

- 7 مدرسة قرية (كوشگة):** وكان يسكنُ تلك القرية مشايخٌ ينتسبون إلى سيّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وقال الديرشوي: «ولا أعلم شيئاً من أحوالها».
- 8 مدرسة (طانزة):** تذكر (شرقيات) أنّ هذه المدرسة كانت تُدرّس الطلّبة الأفاضل الذين تخرّجوا فيها قبل خمسمئة سنة ويقول الديرشوي: «بناها الأمير ناصر بن بدر الدين». وهذه المدرسة غير موجودة حالياً ويقول الديرشوي: «ولا أعلم من أحوالها سوى ما سمعته من المشايخ أنّها كانت مدرسةً وجامعةً عظيمة» وهذه المدارس كلّها في مقاطعة (بوطان).⁹
- 9 مدرسة ديار بكر:** بناها جميل باشا ووقف عليها عقارات وقال الديرشوي: «وسمعت أنّها كانت تحوي خمسمئة طالب».¹⁰
- 10 مدرسة صالحية:** بناها صالح باشا وكانت تحوي خمسة وعشرين طالباً.
- 11. مدرسة فخريّة:** يُقال: إنّ من بناها هو (فخري) ويُقال: إنّ الإسعدي درّس فيها ثلاثين سنة.¹¹
- 12 مدرسة رحميّة:** بناها الحاج عبد الرحمن أفندي.¹²
- 13 مدرسة شيخ خلف:** نسبة إلى الشيخ خلف وكان له جامعٌ إضافة إلى المدرسة المذكورة وكانت تحوي خمسة وعشرين طالباً.
- 14 مدرسة زوقيد:** نسبة إلى قرية زوقيد من قرى (قورتالان) في إسعرد. كان يدرّس فيها حفيد الإسعدي الشيخ عبد القهار الزوقيدي.¹³
- 15 مدرسة بصرت:** في إحدى قرى (أروه) التابعة لإسعرد بناها الشيخ خالد.¹⁴
- 16 مدرسة سارو:** بناها الشيخ إبراهيم في قرية (برواري) من قرى إسعرد.
- 17 مدرسة ينال بگ:** تقع في شيروان من قضاء إسعرد.
- وهذه المدارس من مدرسة صالحية إلى مدرسة ينال بگ كلّها في إسعرد وما حولها وكانت أغلب الكتب باللّغة العربيّة إلى جانب اللغات الأخرى، وكان الاهتمام منصباً على النحو والصرف والبلاغة وعلم الوضع والمناظرة وبعد تأسيس الجمهوريّة التركيّة لم تعد هذه المدارس فعّالةً.

9 الديرشوي، المصدر نفسه.

10 الديرشوي، المصدر نفسه.

11 انظر: شرقيات، المصدر نفسه ص 671.

12 لم أقف على ترجمته.

13 انظر: شرقيات، المصدر نفسه ص 671.

14 انظر: شرقيات، المصدر نفسه ص 671.

كيفية التدريس:

كانَ في مُعظمِ القُرَى علماءٌ ومدرسون في شتى العلوم، وكان الأستاذ يُنظِّم أوقاتَ التدريس اليوميَّة فيبدأ بعد صلاة الصُّبح مباشرةً إلى وقتِ طعامِ الفطور. ثمَّ يتابع التدريس إلى صلاة الظهر، وبعد الصلاة وتناول طعام الغداء يعاود تدرسه إلى صلاة العصر، وقد يكون عنده جمعٌ كبيرٌ من الطلاب الذين هم في المرحلة الثالثة من الدراسة فيداوم بعد صلاة العصر إلى صلاة المغرب، ويعطل يوم الجمعة والعيدين (الفطر والأضحى) ويوم ولادة رسول الله صلى الله عليه وسلم. 15 وتمَّ العمليَّة التعليميَّة والتعلميَّة في هذه المدارس بمراحل أربعة:

المرحلة الابتدائية (الأولى):

كان الطالبُ المبتدئ يبدأ في أول الأمر بكتاب يسمَّى (التصريف)، ثمَّ يقرأ متنَ (العزي) لإبراهيم الزنجاني، ثمَّ كتاب (العوامل) للشيخ عبد القاهر الجرجاني، ثمَّ كتاب (الظروف) 16، ليتعلَّم الطالبُ الكرديُّ استعمالَ الظروفِ الحقيقيَّة وغير الحقيقيَّة المسماة بالظروف المجازيَّة المنقسمة إلى الظرفِ المُستقرِّ والظرفِ اللغوِّ وله حاشيةٌ منسوبةٌ للمُلا عمر حفيد المُلا خليل الإسعدي، ثمَّ يقرأ كتاب (التركيب) وهو ترجمة مقدّمة عوامل الجرجاني إلى قوله: «مررت بزيد وبه داء» وهو منسوب إلى المُلا (يونس الأرقطني) وله حاشية منسوبة إلى المُلا عبد الرحمن بن المُلا عبد الله كندي.

وللشيخ سراج الدين بن الشيخ عمر الزنكاني كتابٌ باللغة الكردية يسمَّى (تركيب الشيخ سراج الدين) وهو مكملٌ لتركيب المُلا يونس. كما أنّ تكملة الزنجاني للملا علي الأشنوي مكملة لمتن العزي للزنجاني، ثمَّ شرح (عوامل الزنجاني) لسعد الله، وله حاشيتان إحدهما (للكروي) والأخرى للمُلا حامد السوسي وللعوامل شرحٌ آخر يسمَّى (تفصيل الجرجاني) منسوبٌ إلى المُلا علي بن الشيخ حامد الأشنوي. ثمَّ يقرأ كتابَ (شرح المعني) والمعني منسوبٌ إلى أحمد بن حسن الجاربردي، وأما الشرحُ فهو منسوبٌ إلى المُلا محمّد بن عبد الرحيم الميلاي و هو كتابٌ في النحو، ثمَّ يقرأ كتاب (شرح العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني) على متن العزي في علم الصرف. وقد يقرأ كتابَ (تكملة الزنجاني)، وتكملة تصريف العزي للمُلا علي بن الشيخ حامد الأشنوي ويُسمَّى تصريف المُلا علي وله حاشيتان القرلجي والقره داغي.

15 انظر: الديرشوي، المصدر نفسه.

16 انظر: أحمد جمعي، تعليم اللغة العربيَّة في تركيا (نظام الكتابيب)، كتاب المؤتمر الدوليّ بديي -10 6-2015،

ثم يقرأ كتاب (حل المعاهد شرح القواعد) لأبي الثناء أحمد بن محمد الزبلي التوقاطي المتوفى سنة (967 هـ) وهو شرح قواعد جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت 761 هـ).
ثم يقرأ (حدائق الدقائق) لسعد الله البردعي وهو شرح لأنموذج الزمخشري، وهنا يقرأ الطالب رسالة (اللمع في علم الوضع) للملا أبي بكر الصوري، وعلم الوضع هو فقه اللغة؛ ليطلع الطالب على شيء من علم الوضع. وقد يقرأ الطالب (الوردة النضارة في المجاز والاستعارة) للملا أبي بكر الصوري؛ ليطلع على شيء من علم البيان. ثم يقرأ كتاب (الفوائد الضيائية) شرح مولانا الملا عبد الرحمن الجامي على كافية ابن الحاجب، وهنا قد يكتفي الطالب بما قرأه في علمي الصرف والنحو وقد يستزيد بقراءة (البهجة المرضية) للسيوطي وهي متن شرح الألفية لابن مالك، وقد يقرأ كتاب (نتائج الأفكار) للشيخ مصطفى بن حمزة، وشرح إظهار الأسرار للشيخ محمد المعروف بـ (البركي).¹⁷

المرحلة الثانية:

يبدأ الطالب بقراءة كتاب (مغني الطلاب) لمحمود بن حافظ حسن المغنيسي، وهو شرح رسالة (يساغوجي) لأثير الدين الأبهري في علم المنطق.
وقد يقرأ شرح (حُسمكاتي) مع حاشية مُحيي الدين على الرسالة الأبهريّة في المنطق.
ثم يقرأ شرح الفنّاري مع حاشية (قول أحمد) على الرسالة الأبهريّة، ثم يقرأ شرح أبي القاسم عليّ السمرقندي على رسالة القاضي عَضد الدين الإيجي في علم الوضع¹⁸، ثم يقرأ شرح عصام الدين على متن السمرقندية في علم البيان، ثم شرح عصام الدين على الرسالة العضدية في علم الوضع، ثم شرح عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الأمدي على الولدية للمرعشي في علم المناظرة وآداب البحث.

أو يقرأ شرح مسعود على رسالة السمرقندي مع حاشية (الغ بگ)¹⁹ ويقرأ حواشي عصام الدين وعبد الغفور اللاري وعبد الحكيم السبيلكوتي على شرح مولانا الجامي على كافية ابن الحاجب؛ ليطلع الطالب على ما أبدى عصام من انتقادات على الشرح المذكور وما فند به كل من عبد الغفور وعبد الحكيم مزاعم عصام في انتقاداته.

المرحلة الثالثة:

17 انظر: الديرشوي، المصدر نفسه.

18 انظر: الديرشوي، المصدر نفسه.

19 لم أقف عليها.

يقرأ الطالبُ (حاشيةَ عبدِ الله يَزْدِي) أو (شرحَ الحَبِيصِي) على تهذيبِ التفتازاني في المنطق، وشرحَ قُطْبِ الدِّينِ محمودِ بنِ مُحَمَّدِ الرازي على الرسالةِ الشمسيةِ لِنجمِ الدينِ عَمَرِ بنِ عليِّ القَزْوِينِي المعروفِ بالكاتبِي في علمِ المنطق، ثمَّ شرحَ التلخيصِ المسمَّى بالمطوَّلِ في علمِ المعاني والبيان والبدیع للتفتازاني؛ الذي انتهى من تأليفه سنة 742 هـ في جرجانية خوارزم، وبيَّضه سنة 748 هـ في محروسةِ هِراةِ في خراسانَ (أفغانستان).

أو يقرأُ مختصراً شرحَ التلخيصِ للتفتازاني المؤلفِ في عُجْدوانِ سنة (750هـ)، ثمَّ يقرأُ شرحَ العلامةِ التفتازاني على العقائد النسفية للشيخ عمر النسفي في العقيدة المؤلفِ سنة (768 هـ).

وقد يقرأُ الطالبُ شرحَ جلالِ الدينِ الدَّواني الصَّدِيقِي على العقائدِ العَصْدِيَّةِ للقاضي عَضُدِ الدِّينِ الإيجِي المؤلفِ سَنَةَ (950 هـ)، وعليه حواشي الكَلْبَوِيِّ، والمرجاني، والخلخالي.²⁰ ثمَّ يقرأُ شرحَ جلالِ الدينِ المحلِّي على جمعِ الجوامع لابنِ السَّبْكي في عِلْمِي أصولِ الفقهِ وأصولِ الدينِ والمختومِ بخاتمةِ في التصوِّفِ المصْفِي للقلوبِ.

المرحلة الرابعة:

يقرأُ الطالبُ كتاباً في علمِ الحسابِ وكتاباً في علمِ الهَيْئَةِ (علمِ الفلكِ) مثلَ كتابِ (المُلْتَصِّصِ) تأليفِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدِ الجَعْمِينِي .

ويقرأُ كتابَ (قاضي مِيرِ على الهدايةِ) لحسينِ بنِ محيِ الدِّينِ المَيْبِدِي، وكتابَ شرحِ السَّجَاعِي لمقولاته. وهنا يكون الطالب قد انتهى من التعليم.

أمَّا إذا أرادَ التَّوَسُّعَ في أصولِ الدِّينِ (علمِ العقيدة)، فقد يقرأُ شرحَ المواقفِ وشرحَ المقاصدِ وغيرها.

ويكون الطالب هنا قد جاوز الخمسين من عمره فيصبح عالماً نحرياً.²¹

أحوال الطلاب

تتبادرُ إلى الذهنِ جملةٌ من الأسئلةِ حولَ أوضاعِ الطُّلابِ المعيشيةِ والدراسيةِ ولاسيما أنَّ أوضاعَ المنطقةِ كانت بائسةً اقتصادياً آنذاك. وفيما يأتي بيانٌ لأحوالِ الطلابِ وكيف أنَّ المجتمعَ القرويَّ كان عاملاً مساعداً للعلمِ وتشجيعِ الطلابِ على العِلْمِ وتحصيله.

يبدأُ الطالبُ بالدراسةِ كما ذكرنا بعدَ صلاةِ الصُّبحِ بالمناسبةِ إلى وقتِ طعامِ الفُطورِ،

²⁰ لم أفف على هذه الحواشي.

²¹ انظر: الديرشوي، المصدر نفسه.

فيذهبُ كلُّ طالبٍ إلى بيتٍ من أهالي القرية ليأتي بالطعام ويذهب مساءً إلى ممونِه ومعه صحنُه الذي أتى بالطعام فيه صباحاً؛ فيأتي بطعام العشاء من ذلك البيت .
وسرد الديرشوي قائلاً: ”وبحمد الله قمت بهذا العمل عندما كنت طالباً وكان ممونِي مختارَ قرية (خالد) من قرى عشيرة كابارا في منطقة عامودة في سورية»²².
وقد يكون طعامُ الغداء من بيتٍ وطعامُ العشاء من بيتٍ آخر حسب مقدرة المُمونِ المالية.

وبعد أن ينتهي الطالبُ من درسه يطالعُ درسه قبلَ أن ينسى ما أملى عليه أستاذه، وقد يقومُ بإعادة قراءة درسه على مُعيدٍ من طلبة الأستاذ إذا كانت دراسته في المرحلة الثانية أو الثالثة. وقد يصبحُ (المعيدُ) أستاذاً في مدرسة أستاذه، فيدرّس بعض طلاب المرحلة الأولى أو الثانية أو حتّى الثالثة حسب مقدّره، وبعد صلاة العصر يخرجُ الطلابُ خارجَ القرية فيحفظون المتونَ.

ويُعيدونَ قراءة ما حفظوا من قبلُ إلى صلاة المغربِ.
وبعد صلاة المغرب وتناول العشاء يُعيدونَ قراءة المتونِ المحفوظة إلى صلاة العشاء، وبعد صلاة العشاء يستمرّون في قراءة المتونِ المحفوظة لديهم مُدّة ثلاث ساعات بعد صلاة المغربِ.

وكانَ الطلابُ يجلسونَ بعد ذلك في الحجرة (غرفة التدريس) ويطالعونَ ما سيقروؤونه غداً، ليكونوا على بصيرةٍ على ما فيه وما يشقُّ عليهم فهمُه وما يجدونَ في الحواشي من الانتقادات والأجوبة على الشروح التي يقرؤونها، فيعتنوا بذلك عندما يتلقونَ الدرس من الأستاذ أيّ اعتناء.

وفي فصل الصيف يزورونَ القرى القريبة منهم؛ ليستحصلوا شيئاً من زكاة الحبوب من الفلاحين ليكتسبوا بثمن ما استحصلوه وجمّعوه، ثمَّ يصبحُ الطالبُ مُدرّساً وإماماً لقرية عن طريق شيخ المنطقة في الطريقة.

وكانت إمامة الجامع أو التدريس بمثابة الوظيفة التي يسعى إليها الطالبُ كي يكملَ مسيرته في خدمة العلم والدين؛ لأنَّ العلمَ آنذاك لم يكن وسيلةً للكسب بل بالعكس من ذلك كانت وقتئذٍ مقولةٌ شهيرةٌ يحسنُ الوصف بها وهي: « لا يجتمع علمٌ ومالٌ » وهذا دليلٌ صارخٌ على طلب العلم لذاته وليكونَ وسيلةً لخدمة الدين والدنيا.

وقد يقوم الطالب المتخرج الذي أصبح إماماً في قرية صاحب مدرسة يختلف إليها الطلاب وهكذا يكون العلماء قد تركوا من ورائهم خلفاً لم يضعوا الرسالة العلمية والأمانة الملقاة في أعناقهم.

المناهج (الكتب التي كانت تدرّس في الحلقات)

لا بدّ من التعريف بالكتب التي كانت تدرّس كمناهج تعليمية وقد ذكرتها مرتبةً وفق المراحل التعليمية.

أ- كتب الصرف:

1. متن العزّي: (العزّي) في التصريف ل عز الدين إبراهيم بن عبد الوهّاب الزنجاني المتوفّي بعد سنة (655 هـ).
2. كتاب التصريف: وهو ترجمة قَدَّر من أوّل كتاب العزّي لإبراهيم الزنجاني إلى اللغة الكرديّة في علم الصرف. (مؤلّفه مجهول).
3. الأمثلة صاحبه مجهول.
4. البناء للملا عبدالله الدنخري.
5. المقصود أو العزّي للزنجاني.
6. متن العزّي: (العزّي) في التصريف ل عز الدين إبراهيم بن عبد الوهّاب الزنجاني.
7. تدرّج الأداني شرح العزّي (لسعد الدين التافازاني).
8. تكملة الزنجاني: وهو تكملة لمتن العزّي للملّا علي الأشنوي (ت؟).
9. كتاب السطور: للشيخ عبد الحكيم بن الشيخ رشيد الديرشوي (ت 1323 هـ) وهو المبين لما في مقدمة شرح التافازاني على تصريف العزّي من الاستعارات والمجاز.

ب- كتب النحو:

1. العوامل المئة في النحو عبد القاهر الجرجاني.
2. شرح العوامل المئة لسعد الله الصغير.
3. الظروف العربية: باللغة الكرديّة (لملّا يونس الأرقطني).
4. التركيب: باللغة الكرديّة، للملّا يونس الأرقطني.
5. تركيب الشيخ سراج الدين: باللغة الكرديّة: للشيخ سراج الدين الزنگاني، وهو مكمل لتركيب الملاّ يونس.

6. شرح المغني: ل محمد بن عبد الرحيم العمري الميلاي (ت 811 هـ).²³
7. شرح القطر لابن هشام الأنصاري ت 761 هـ.
8. حقائق الدقائق: لسعد الدين سعد الله البردعي (ت ؟) وهو شرح لأنموذج الزمخشري.
9. حلّ المعاهد شرح القواعد: لأبي الثناء أحمد بن محمد الزيلي التوقاطي (ت 1006 هـ) وهو شرح الإعراب عن قواعد الإعراب لأبي محمد بن عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري النحوي (761 هـ) وذكرَ باسم (حل معاهد القواعد)²⁴.
10. البهجة المرصية: ل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ) وهو شرح ألفية ابن مالك.²⁵
11. الفوائد الضيائية: ل نور الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن محمد الشيرازي (ت 898 هـ) الشهير بملّا جامي.²⁶
12. حاشية عبد الحكيم بن شمس الدين السيكوتي: (ت 1067 هـ) على الفوائد الضيائية لعبد الرحمن الجامي.
13. شرح حاشية عصام الدين إبراهيم بن عرب شاه: (ت 945 هـ) وهو الفوائد الضيائية لعبد الرحمن الجامي.
14. حاشية عبد الغفور بن صلاح اللاري: (ت 912 هـ) على شرح مولانا عبد الرحمن الجامي.

ج- كتب في علوم مختلفة:

1. اللّمع في علم الوضع: للملّا أبي بكر الصوري (ت ؟).
2. الوردة النضارة في المجاز والاستعارة: للملّا أبي بكر الصوري (ت ؟).

²³ خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت - لبنان، ط 16 كانون الثاني 2005 م. ، الأعلام 201/6
²⁴ الزركلي، المصدر نفسه 1/ 235، ومصطفى بن عبدالله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، ط 1992 م، 1/ 124.
²⁵ القسطنطيني، المصدر نفسه 1/ 152.
²⁶ الزركلي، المصدر نفسه 1/ 235، والقسطنطيني المصدر نفسه 1/ 124.

3. نتائج الأفكار: للشيخ مصطفى بن حمزة الأطه لي تُوفي بعد سنة (1085هـ)²⁷ والكتاب هو شرح إظهار الأسرار في النحو للشيخ محمد بن بئر علي البركلي ت(981هـ).²⁸
4. مغني الطلاب: ل محمود بن حافظ حسن المَغْنِيسِي توفي قبل سنة (1294هـ) والكتاب في علم المنطق.²⁹
5. حُسْمُكَاتِي: ل حسام الدين حَسَن الكَاتِي (ت 760 هـ). والكتاب شرح إيساغوجي في المنطق.³⁰
6. شرح الفَنَارِي: ل شمس الدين مُحَمَّد بن حمزة الفَنَارِي (ت 824 هـ). والكتاب شرح إيساغوجي في المنطق.³¹
7. شرح أبي القاسم السمرقندي على رسالة القاضي عضد الدين الإيجي: لأبي القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي توفي بعد سنة (888 هـ) وهو شرح للرسالة العَضْدِيَّة في علم الوضع لعضد الدين الإيجي توفي (756 هـ).³²
8. شرح عصام الدين على متن السمرقندية: ل عصام الدين إبراهيم بن مُحَمَّد بن عَرَب شَاه (ت 945 هـ). الكتاب شرح رسالة الاستعارة لأبي القاسم السمرقندي.³³
9. قول أحمد: ابن خضر أحمد بن مُحَمَّد بن عمر العمري المتوفى سنة (785هـ) وهو حاشية على الفوائد الفَنَارِيَّة على إيساغوجي في علم المنطق.³⁴
10. شرح عصام الدين على الرسالة العَضْدِيَّة: ل عصام الدين إبراهيم بن مُحَمَّد بن عرب شاه (ت 945 هـ). والكتاب شرح للرسالة العَضْدِيَّة في علم الوضع للقاضي عضد الدين الإيجي.³⁵
11. شرح عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الأمدى على الولدية:

27 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 7 / 232.

28 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 7 / 232.

29 انظر: كحالة، المصدر نفسه 12 / 203.

30 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 1 / 206.

31 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 1 / 206.

32 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 1 / 66، 3 / 295، 5 / 173.

33 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 1 / 66.

34 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 1 / 225.

35 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 1 / 66.

- ل عبد الوهّاب بن حسين بن ولي الدين الأمدي (ت ؟) وهو شرح للرسالة الولديّة.
في علم المناظرة وآداب البحث ل محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بـ ساجقلي
زادة (ت 1145 هـ).
12. شرح مسعود على رسالة السمرقندي: (ت ؟).
13. حاشية عبد الله يزدي : حاشية عبد الله بن الحسين البيزدي (ت 1015 هـ) على
تهذيب التفتازاني في المنطق.
14. شرح الخبيصي: ل عبيد الله بن فضل الله الخبيصي (ت 1050 هـ) وهو شرح على
تهذيب التفتازاني في المنطق. 36.
15. شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسية: الرسالة الشمسية ل علي بن عمر
القزويني (ت 675 هـ) . والشرح ل قطب الدين محمد بن محمد التحتاني (ت 766
هـ). 37.
16. شرح التلخيص المسمّى (المطوّل): للتفتازاني في البلاغة.
17. شرح التفتازاني على العقائد النّسفيّة: شرح مسعود التفتازاني على العقائد النسفيّة
للشيخ نجم الدين عمر بن محمد النّسفي (ت 537 هـ). 38.
18. شرح جلال الدين الداني على العقائد العضدية: ل جلال الدين محمد بن أسعد
الصدّيق الدواني (ت 908 هـ). على العقائد العضدية لعبد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الإيجي. 39.
19. شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع: ل جلال الدين محمد بن أحمد
المحلّي (ت 864 هـ) وجمع الجوامع لعبد الوهّاب بن علي السّبكي (ت 771 هـ). والكتاب
في أصول الفقه. 40.
20. الملخّص: ل محمود بن محمد الجعّميني (ت 618 هـ). والكتاب في علم
الفلك. 41.

36 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 4 / 196.

37 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 2 / 1063.

38 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 2 / 1145.

39 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 1 / 842.

40 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 1 / 595.

41 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 7 / 181.

21. قاضي مير على الهداية: وهو شرح هداية الحكمة لأثير بن مُفضّل بن عمر الأبهري في علم الفلسفة (ت 660 هـ) 42 ل حسين بن معين الدّين الميّبدي (ت 910 هـ). 43
22. المقصود: كتابٌ في التصريف. 44
23. عوامل الجرجاني: (العوامل المئة في النحو) عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت 471 هـ). 45
24. مختصر المعاني: ل جلال الدين محمّد بن عبد الرحمن القزويني (ت 739 هـ). 46
25. شرح المواقف: المواقف : في علم الكلام ل عضد الدّين الإيجي وشرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816 هـ). 47
26. شرح المقاصد: المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، والشرح للمؤلف نفسه.

منهجية تدريس كتب النحو والصرف في تعليم العربية:

المرحلة الأولى: بعد أن يقرأ الطالب القرآن ونوبهار لأحمد الخاني يبدأ بالأمثلة فالبناء حيث يتعلّم فيهما الطالب مبادئ الصرف الأولية، ثم يبدأ بكتاب العزّي، ويحفظ هذه المتون الثلاثة.

المرحلة الثانية: يبدأ بالعوامل للجرجاني، فينتقل إلى الظروف، ثم التركيب، وسعد الله الصغير، مع الحفاظ التام، ويلاحظ في هذه المرحلة أن يتعلّم الطالب الظروف المستعملة في العربية مع الاطلاع على الجملتين الاسمية والفعلية ومعرفة الإعراب وعلاماته الأصلية والفرعية.

المرحلة الثالثة: ينتقل الطالب إلى معرفة أبواب النحو المختلفة، فيبدأ بشرح المغني أو شرح القطر مع حفظ المتن لزوماً، ثم يرجع إلى الصرف مرة أخرى في كتاب تدريج الأداني حيث يتعلّم الطالب فيه البنية الصرفية بالتفصيل وهنا ينتهي من الصرف، ثم ينتقل إلى حل المعاهد في شرح القواعد، فحداائق الدقائق في النحو.

42 انظر: القسطنطيني المصدر نفسه 2/ 2028.

43 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 2/ 260.

44 لم أف على الكتاب ولا على اسم مؤلفه.

45 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 4/ 48.

46 انظر: الزركلي، المصدر نفسه 6/ 192.

47 انظر: القسطنطيني، المصدر نفسه 2/ 1891.

المرحلة الرابعة: يبدأ الطالب بالفوائد الضيائية للملا جامي، وتكتمل هذه المرحلة بقراءة الشروح والحواشي على الملا جامي المتضمنة فلسفة النحو. وخلاصة الكلام فإن هذه المناهج في الكتابات تنطلق من أقسام الكلم في العربية، فإن الكتابات تعلم الطالب بدايةً الكتب المختصة بالظروف وتركيب الجملة، والحروف، فالفعل بكل حالاته وما يتصل به، فالاسم بكل حالاته أيضاً، فالجمل التي لها محل من الإعراب والتي لا محل لها، وفلسفة النحو، بشكل مترابط ومحكم ومتقن توصل الطالب من عدم المعرفة ابتداءً إلى مرحلة الأستاذية في النحو والصرف في نهاية دراسته، وهذا يعني أنّ المدارس القديمة كانت تتبع منهجية واضحة تعليمية وتربوية تُراعي خصوصية الطالب غير العربي وتراعي الفئة العمرية للطالب فتسير بخطّ متدرّج يأخذ بيد الطالب شيئاً فشيئاً حتّى يبلغه مأمنه في امتلاك اللغة قراءةً وفهماً. 48

الخاتمة ونتائج البحث:

حركة التعليم والتعلم حركةٌ مستمرةٌ متواصلةٌ يتوارثها جيلٌ عن جيل، وليس بين الأجيال والمراحل اختلافٌ إلا في الأسلوب والطريقة التي يعتمد عليها علماء ومفكرو كلِّ مرحلةٍ بحسب العصر والمرحلة، والفترة العثمانية كانت حافلةً بالعلماء، فزدهر التعليم وشمل فئات واسعة من الناس غنيهم وفقيرهم، وانتشرت المدارس (الكتاتيب) وكثُر روادها من طلبة العلم، وأشرف العلماء على العملية التعليمية والتعلمية بأنفسهم، فانكبّ الطلاب على العلم بكلِّ جدٍّ ونشاطٍ لا يشغلهم شاغلٌ، ولا يشنهم جوعٌ! وكان للعربية الحظُّ الأوفر في هذا المدارس لأنَّ الاهتمام كان بتعلم اللغة العربية؛ ليتمكن الطالب من فهم النصوص من تفسير، ومنطق، وفقه، وعلوم أخرى، كانت أغلب كتب المنهاج باللغة العربية، فكان الشيخ يقرأ الجملة ثم يبدأ بشرحها وتفسيرها؛ فكان حريّاً بالطالب تعلم العربية أولاً؛ كي يفهم ما يقرأ. أفضى البحث إلى جملةٍ من النتائج وهي:

عرّف البحث بمدى الاهتمام بالعلوم الدينية والدينيّة في المنطقة الشرقية من الدولة العثمانية.

- عرّف البحث بمدى إقبال الطلاب على العلم والتحصیل الطلاب ممّا أدى إلى بناء مدارس كثيرة.
- عرّف البحث باهتمام الناس بالعلم وتحملهم تكلفة بناء المدارس وتمويلها وهذه نقطة في غاية الأهمية.
- بيّن البحث قوّة المناهج التي كانت تُدرّس ومارست رياضة ذهنيّة دقيقة، إضافةً إلى عدم تخصّصها في مجال واحد ممّا أدى إلى تخرّج الطالب فيها عالمًا.
- بيّن البحث أنّ المناهج في غالبيتها باللغة العربيّة الأمر الذي أدى إلى تعلّم الناشئة غير الناطقين بها للغة القرآن.
- كشف البحث عن التنافس العلميّ في المنطقة الشرفيّة في بناء المدارس والاهتمام بطلبة العلم.
- عرّف البحث بالمنطقة الشرفيّة التي تحوّلت من منطقة نائية إلى مركز إشعاع علميّ يقصده القاصي والداني.
- عرّف البحث بمنهجية المدارس في تعليم العربيّة للناطقين بغيرها.

المصادر والمراجع:

- أحمد جمعي، تعليم اللغة العربيّة في تركيا (نظام الكتاتيب)، المؤتمر الدوليّ الرابع للغة العربيّة بدبيّ، كتاب المؤتمر - 10 - 6-2015م.
- خير الدّين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، الطبعة السادسة عشرة كانون الثاني 2005 م.
- شقيقات (sarkiyât) Ustos 2007 AG/ Izmir/BirLesikmatban .
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربيّة، دار إحياء التراث العربيّ بيروت.
- محمّد عطا دنيز، دور الكتاتيب في تعليم النحو والصرف، بحث أُلقي في الورشة العلميّة لمعهد اللغات الحيّة بجامعة ماردين، - 17 - 5-2017م.
- محمد نوري الديرشوي، المدارس الدينية، مقالة نشرت في مجلّة فّجين (الانبعث) العدد(25) دهوك خريف 2001 م.
- محمد نوري الديرشوي، القطوف الجنية في تراجم العائلة الديرشوية، بقلم المؤلّف.
- مصطفى بن عبدالله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلميّة، ط 1992 م.

DOĞU MEDRESELERİ EKSENİNDE EĞİTİM-ÖĞRETİM FAALİYETLERİ: GAZİANTEP ÖRNEĞİ*

Mustafa Keskin**

Öz

İslam tarihi boyunca medreseler eğitim ve öğretim alanında çok önemli hizmetler yapmış mümtaz kurumlardır. IX. asırda Selçuklular döneminde Nizamiye Medreseleri kurumsal olarak teşekkül etmiş, Zengiler, Eyyübiler ve Memlüklerin gayretleriyle bu eğitim kurumları daha da geliştirilmiştir. Anadolu coğrafyasına Selçuklular tarafından taşınan bu kadim geleneğe Osmanlılar da sahip çıkmış ve dönemin şartlarına uygun yeniliklerle geliştirmeye çalışmışlardır. Bu köklü geleneğe dayanan Doğu medreseleri, yetiştirdiği insan profili ile topluma büyük katkılar sağlamıştır. Türkiye’de Cumhuriyetin ilk yıllarında gelen yasağa rağmen medreseler, halkın teveccühü sayesinde fiili varlığını muhafaza etmiş, eğitim faaliyetlerini belli bir işleyiş çerçevesinde devam ettirmiştir. Gaziantep medreseleri bu bağlamda ele alınmış, bu medreselerin cumhuriyet sonrası doğu medreseleri ekseninde kuruluş tarihi-1984-2016- ve faaliyetleri incelenerek dini ve sosyal hayata yansımaları araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Medrese, Eğitim, Öğretim, Doğu, Gaziantep

* Bu Makale, 13-14. Ekim 2016’da Uluslararası Gaziantep Âlimleri ve Dini Hayat Konulu sempozyumda sunulmuş tebliğin yeniden düzenlenmiş halidir.

** Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafakeskinhoca@hotmail.com

Abstract

Madrasas are exceptional institutions that have served on important topics of education. Nizamiye Madrasas were established at 9th century by Seljuks. Ayyubids and Mamluks developed those institutions. The tradition of Madrasas, started by Seljuks in Anatolia, is also protected by Ottomans. Ottomans also modernised those institutions, according to different necessities of their age. Eastern Madrasas are supported society positively with their human resources. Although madrasas are prohibited in the foundational era of the Turkish Republic, they had achieved to protect their existence with favours of the public and they could go on education. Gaziantep Madrasas are considered in that context, their reflections on religious and social life are studied with reference to post republic Eastern Madrasas.

Keywords

Madrasa, education, teaching, eastern, Gaziantep

GİRİŞ

Yüce Allah'ın eşrefi mahlûkat olan beşerin atası için üstünlüğü bağlamında zikrettiği; *"Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti."* İfadesi yüce Allah'ın yarattığı ilk insana öğretim faaliyetini uygulaması eğitim ve öğretimin ehemmiyetine ilişkin önemli bir mesaj taşımaktadır. Bu mesaj ise; insanı insan yapan ve onu yüce Allah'a halifelik makamına layık kılan eğitilebilir özelliğe sahip olmasıdır. Bu çerçevede bütün semavi dinler ve bu dinleri tebliğ etmekle görevli bütün peygamberlerin verdikleri ortak mesaj; insanları cehaletten ve cahil kalmaktan sakındırmak, ilim ve irfan ile donanımlı, insani değerlere sahip, kişiliği olan insan modelini ortaya koymak olmuştur.²

Kökeni ve işleyişi itibarıyla Mekke'de Daru'l Erkam'a ve Mescid-i Nebevi'de kurulan Darus-Suffa'ya dayanan medreseler, İslam eğitim-öğretim faaliyet sürecinde önemli bir yere sahiptir. Kurumsal olarak teşekkül etmeye başladığı IX. asırdan itibaren, faaliyet gösterdiği coğrafyalarda toplumun kültür hayatına önemli katkılar sağlamış, asırlarca İslam kül-

¹ *el-Bakara*, 2/31

² *el-Bakara*, 2/67; *el-Enam*, 6/35-111; *el-Araf*, 7/199-138; *Hud*, 11/29-46; *Yusuf*, 12/33; *en-Neml*, 27/55; *el-Kasas*, 28/55; *el-Abkaf*, 46/23.

tür mirasının taşıyıcısı olmuştur. Bu bağlamda İslam tarihi boyunca akli ve nakli alanlarda gösterdikleri ilmî faaliyetlerle insanlık adına önemli çalışmalarına imza atan şahsiyetlerin yetişmesine vesile olmuş mümtaz kurumlardır. Bu kurumlar Kur'an ve Sünnet eksenli dini ilimlerle beraber Kur'an ve Sünnet'in sahih anlaşılmasını sağlayan alet ve belagat ilimlerinde faaliyetlerini sürdürmüş ve bu vesileyle topluma ilim ve irfanı yaymaya çalışan çok önemli eğitim merkezleri olmuşlardır. Medreseler, kuruluşlarından itibaren kurumsal açıdan yenileme yönünde sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olmuş daha verimli bir ilmi çalışma ortamı oluşturmak adına sürekli çıtalarnı yükseltme gayreti içerisinde olmuşlardır.

İlahi vahyin son mesajı Kur'an-ı Kerim'in ilk inen ayetlerinde eğitime vurgu yapılması³ insan hayatında eğitimin önemine işaret etmektedir. Asr-ı saadet dönemi ve sonrasındaki sahabe tabiin ve tebe-i tabiin dönemleri de bu ilahi mesajın pratize edilmiş halidir. Bu minvalde medreseler, yerine getirdikleri işlev, İslam medeniyet tarihinde peygamberin davet döneminin başlangıcı olan Mekke'de Daru'l-Erkam ve Medine'de Darus'Suffa'daki çalışmalarla temelde uyuşmaktadır. Zira medreselerin izlediği yöntem ve amaçladığı hedef, Asr-ı saadette Daru'l-Erkam ve Daru's-Suffa'nın üstlendiği misyon ve öngördüğü vizyon ile örtüşmektedir. Medreseler özellikle eğitime yönelik çalışma kapsamında önemli rol üstlenmiş ve tarihsel süreçte topluma ilim ve irfan ile mücehhez fertler yetiştirme konusunda önemli katkılar sağlamışlardır.

1. MEDRESELER VE TARİHÇESİ

Medrese sözcüğünün etimolojik yapısı, "drs" kökünden türetilmiş sülâsi mücerred birinci babın vezninden ismi mekân mimli mastardır. Sözlükte silinmek, öğütme, eskitme, okumak ve ezberlemek manalarına gelen bu kökten türetilmiş "Medrese" dersin işlendiği yer anlamındadır.⁴

Kurumsallaşmış şekli ile medreselerin ne zaman ve kim tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu konudaki ağırlıklı görüş, İslam

³ *el-Kalem*, 96/1-5.

⁴ Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacu'l-Luga*, thk.Ahmed Abdulgafur Attar,Darul-İlim lil-Melayin,Beyrut,1399/1979.III.s. 927-928.

âleminde ilk kurumsal medresenin Bağdat'ta Selçuklu Veziri Nizamu'l-Mülk (ö.485/907) tarafından kurulan Nizamiye Medresesi(kuruluş:459/1067)olduğu şeklindedir.⁵ Ancak Saman oğullarından İsmail b. Ahmed b. Esed b. Saman(ö.295/907)ın Buhara'da vakıflarla desteklediği bir medresenin var olduğu ve şehir dışından bu medreseye ve külliyesinde bulunan kütüphaneye araştırmalar yapmak üzere öğrencilerin geldiği nakledilmiştir.⁶ Bu da yaygın kanaatin aksine Buhara'da Nizamiye Medresesinden 160 yıl önce kurumsal anlamda medresenin varlığının olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Medreseler, Danişmendiler ve Artuklular döneminde Anadolu topraklarında var olmakla birlikte, Anadolu Selçukluları döneminde Konya'da Sırçalı Medresesi, Karatay Medresesi ve İnce Minareli Medresesinin inşa edilmesiyle faaliyetlerine devam etmişlerdir.⁸

Selçukluların mirasını devralan Osmanlı imparatorluğunda da ilmi faaliyetler medreselerde devam etmiştir. Osmanlı tarihinde ilk medrese Orhan Gazi (m.1326-1362)tarafından1331'de İznik'te kurulmuştur. Yıldırım Beyazıt (m.1389-1402) döneminde medreseler, nakli ilimlerle beraber müspet ilimlerin de okutulduğu bir üniversite haline dönüşmüştür. Bununla birlikte Anadolu ve Rumeli'de birçok yerde orta öğretim derecesinde eğitim veren medreseler de kurulmuştur. Medreseler, Osmanlı Devletinde 16.asrın ikinci yarısından itibaren baş gösteren durgunluk ve daha sonra girdiği gerileme dönemlerinden negatif etkilenmiş dolayısıyla ilmi verimlilik ve ilkesel duruş açısından düşüşe geçmiştir.⁹Cumhuriyetin ilanından sonra 1924'te

⁵ İbn Hallikan, Şemseddin Ahmed B. Muhammed, *Vefayatu'l-A'yan ve EnbauEbnai'z-Zaman* thk. İhsan Abbas, Darusadr, IV. Baskı, Beyrut, ts.II.S.129; İbnü'l-'Adm, Kemaluddin, Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-Taleb fi Tarihi Haleb*, thk.Suheyl Zukar, Daru'l-Fikr,Beyrut ,1408/1988.V. s. 2498.

⁶ Naci Ma'ruf, Medarisu Kable'n-Nizamiyye, Matbaatu'l-Cami'u İrakî, İrak1973, s198. (naklen: Şakir Gözütok "Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu" 2012, 210-211).

⁷ Şakir Gözütok *Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler*, Muş Alparslan Üniversitesi Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu,2012, I.s.210-211.

⁸ Davut, Işıkdöğün "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53: 2 (2012), s.43-83.

⁹ Medreselerin gerileme sebepleri ile ilgili olarak şu eserlere bakılabilir: Mustafa Aydın "Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, Medreseye yönelik Modern Eğitim Merkezli Eleştirilerin Bir Kitiği", Alparslan Üniversitesi, Muş,2012,I,448-456;Atay Hüseyin, "Medreselerin Gerilemesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24,1 1990, s.15-56.

medreselerin kapatılmasıyla başlayan süreçte medreseler yer altına inerek tepkisel bir yaklaşımla yeniliklere kapalı klasik medrese sistematığına daha çok sarılmış ve faaliyetlerini bu çerçevede sürdürmüştür.¹⁰Bu durum, değişen şartlara göre programda yapılması gereken ıslah ve tadilatı engellemiş, ilmi çalışmaların statik ve dar bir alanda yapılmasına sebep olmuştur. Şimdi bu Medreselerin genel yapısı ve işleyişi hakkında bilgi verelim:

2. DOĞU MEDRESLERİNİN YAPISI VE İŞLEYİŞİ

Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki zengin medrese birikiminin devamı olan “Doğu Medreseleri”, tarihten-günümüze dek Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yer alan Diyarbakır, Bitlis, Hakkâri, Siirt, Mardin ve Van gibi eski yerleşim birimlerinde faaliyetlerine devam etmektedirler. Bu medreseler, gayri resmî olmalarına rağmen ve genel bütçeden hiçbir katkı almadıkları halde halkın teveccühü sayesinde ilmi faaliyetlerini kendi imkânlarıyla devam ettirmişlerdir. Medreselerde birçok Âlim, Mütefekkir ve Mutasavvıf yetişmiştir.¹¹Halkın dini, ilmi ve sosyal beklentilerini hakkıyla karşılayan, buldukları topluma ilim ve irfan yaymak için gayret sarf eden bu şahsiyetler kendilerini halka kabul ettirmiş ve bunun neticesinde toplumda saygın bir yer edinmişlerdir.

2.1.Doğu Medreselerinin Yapısı

Medrese denilince tam teşekkülü eğitim merkezi aklı gelmemelidir. Zira “Doğu Medreseleri” bağlamında medrese; daha çok cami bitişiğinde 10-20 kişilik küçük çaplı gruplarla ders işlenen mekân olarak tasavvur edilmelidir. Yani medreseler bir nevi aslına rücu etmiştir.¹²Zira medreselerin esası söylediğimiz gibi Daru’l-Erkam ve Ashabu-s Suffa için inşa edilen mekânlarda yapılan eğitim faaliyetlerine dayanmaktadır. Doğu Medreseleri eğitim mekânlarını idari yapısı açısından ikiye ayırmak mümkündür:

¹⁰ Ahmet İnan, “Modernleşme Sürecinde Medrese Epistemolojisindeki Dönüşümün İcazetlere Yansıması: İki Ana Örnek, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler”, Alparslan Üniversitesi, Muş, 2012, II. s.35.

¹¹ Bunun en bariz örneği Bediüzzaman Said Nursi 1380-1960 ve Seyda Mela Sadreddin Yüksel (d. 1920, Konya-ö. 25 Aralık 2004) gibi şahsiyetlerdir.

¹² Daru’l-Erkam ve Daru’s-Suffa örneği kast edilmektedir.

a-Tarikat Merkezli Medreseler: Bölgede yaygın olan Nakşibendi tarikatı meşayihinin öncülük ettiği medreselerin kurulmasını sevk ve idaresini üstlendikleri medreselerdir. Bunlar bölgedeki medreseler içinde çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu medreselerin işleyişini üstlenen tarikat şeyhleri, bir taraftan ziyaretlerine gelenlerle ilgilenir, onlara tasavvuf alanında irşad faaliyetlerini sürdürürken diğer taraftan da talebelere ders verirler. Bitlis'te Gayda Medresesi¹³;Norşin'de Norşin Medresesi;¹⁴ Ohin'de Ohin Medresesi¹⁵- Bu yapıda faaliyet gösteren medreselerden bir kaçıdır.

b-Seyda(hoca)Merkezli Medreseler: Bölgede medrese geleneğinden gelerek ilmi icazet almış ve halk arasında Seyda-medrese eğitimi verebilen-olarak bilinen şahsiyetlerin meccanen üstlendikleri ders verme hizmeti çerçevesinde kurulan medreselerdir. Bu tür medreseler, ders veren Seyda merkezli olup Seyda'nın kendi iâşesini sağlamak için yapmış olduğu cami görevi dolayısıyla bulunduğu köyde köy halkı tarafından ihtiyaçları karşılanmak suretiyle kurulan medreselerdir. Bu tür medreseler genelde Seyda'nın ilmi seviyesi ve ahalinin maddi imkânları ölçüsünde 10-20 arasında talebe bulunur. Bu medreselerin sevk ve idaresi bütünüyle Seyda'ya aittir.

2.2.Doğu Medreselerinin Müfredatı

Osmanlının yıkılmasından sonra eğitim faaliyetlerine devam eden medreseler, benzer müfredatı takip ediyorlardı. Köklü bir geleneğe sahip olan Doğu Medreseleri, tarihi süreçte medreselerin sahip olduğu bütün zenginliklere sahip olmamakla birlikte müfredatında önemli ilimler okutulmaya devam edilmiştir. Müfredatta okutulan ilimleri şöyle sıralamak mümkündür:

1) Dilsel İlimler: (Alet İlimleri)Sarf,(Emsile,Bina, İzzi ve maksud) Nahiv,(şerhu'l-Muğnî, Suyutî ve Molla Camî) İştikak,Vadi' (Risale'i-Vadi') Me'ânî, Beyan Bedî',(Muhtasaru'l-Manî) ve Şiir

2)Felsefi İlimler: Mantık ve Felsefe

3)Şer'i İlimler: Ahlak, Fıkah(furu/ameli),Usulu'l-Fıkah Akaid, Kalam, Hadis, Usulu'l-Hadis, Tefsir, Usulu't-Tefsir,

¹³ Seyyid Sabğettullah Arvasi(1287-1870)

¹⁴ Şeyh Abdurrahman Tağî (1304- 1388)

¹⁵ Şeyh Fethullah Verkanisi (1317-1901)

4 Münazara İlmi (Tartışma Adabı):

5) Hat(meşk) ilmi.¹⁶

3. CUMHURİYET DÖNEMİ GAZİANTEP MEDRESELERİ

Gaziantep tarihte önemli ilmi dini şahsiyetler yetiştiren bir merkezdir. Bu zengin ilmi birikimine rağmen cumhuriyet sonrası dönemde dini ilimler bağlamında ilmi çalışmaların oldukça geç başlamış olduğu söylenebilir. Zira “Doğu Medreseleri” ekseninde yaptığımız araştırmada, köklü geleneğe sahip olan medrese eksenli eğitim faaliyetinin Gaziantep’te 1961’de Seyda Molla Muhammed Emin Er Hoca Efendinin (ö. 2013) Gaziantep’in Nizip ilçesinin Kıratlı(Kertişe)köyüne yerleşmesiyle bu eğitim faaliyetinin alt yapısı oluşturulduğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Bu çerçevede önemli hizmetlere imza atan bir diğer şahsiyet, Seyda Molla Halil Aydın Hoca Efendidir(ö. 2015); kendisi 1965 yılında Gaziantep merkez Sinan köyüne yerleşmiş, burada kaldığı 4 yıl boyunca kesintisiz 12-15 talebeyle tedrisata devam etmiştir. Seyda 1968 yılında, fahri imam olduğu Sinan köyünden, resmi görevle Kefercebel (yeni ismi Altındağ) köyüne intikal etmiştir. Burada da medrese çalışmalarına devam ederek emekli oluncaya kadar 30-40 arası talebeyle nizami ve yatılı olarak tedrisata devam etmiştir.

Başta Diyanet işleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez olmak üzere, bir kısmı halen görevlere devam eden nice müderris, müftü ve hoca efendiler yetiştirmiştir. Emekliliğinden hemen sonra Gaziantep’e taşındığında, ilk işi hemen evinin bitişiğinde önceden aldığı bir arsa da medrese ve cami temeli atmıştır. 1989 yılında tamamladığı, Cumhuriyet mahallesindeki Nurşin Dervişoğulları Camii bodrumunda öğrencisi Muhammed Özkılınc müderrisliğinde Gaziantep merkezdeki medresesini açmıştır. Bu çerçevede yaptığımız çalışmada, Cumhuriyet döneminde “Doğu Medreseleri” ekseninde Gaziantep’te eğitim faaliyetlerini sürdüren medreseleri farklı açılardan araştırarak, yapı ve işleyişleri, eğitim müfredatı ve amaçları, eğitimin devam ettirilmesinde rol alan temel unsurlar ve özellikleri, eğitim yöntemleri ve bu med-

¹⁶ Nizamettin Yakışık, “İlim ve İrfan Aşıyan Medreseler, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler”, Alpaslan Üniversitesi, Muş, 2012, I, 506.

¹⁷ İbrahim Halil Er, *Son Osmanlı Alimi*, Meed, Yayınları, Ankara, 2014, 136.

reselerin sosyal ve toplumsal hayata yansımaları ele alınmıştır. Çalışma Gaziantep merkezinde eğitim faaliyetlerini devam ettiren medreselerde yapılan gözlemler ve bu merkezleri kuran Seyda/öğreticilerle yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen bilgiler çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁸

Çalışmada, Gaziantep merkezde eğitim hizmetlerini aktif olarak sürdüren 8 medrese örneklem olarak seçilmiş, bu medreselerde ders veren 8 Seyda/öğretici¹⁹ ve öğrencilerle görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerden elde edilen bilgiler çalışmaya yansıtılmış, bu medreselerin dayandıkları doğru medreseleriyle mukayese edilerek değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Kendileriyle görüşülen hocaların verdikleri malumat ve mülahazalar olduğu gibi çalışmaya aktarılmıştır.

Bu çalışmayı Gaziantep'teki medrese kurumuna içerden bir bakış denemesi olarak da ifade etmek mümkündür.²⁰

3.1. Gaziantep Medreselerinin Karakteristik Özellikleri ve İşleyişi

Doğu Medreseleri ekseninde faaliyet gösteren Gaziantep medreseleri, esinlendiği geleneğin birçok özelliğine haizdir. Gaziantep'te bulunan medreselerin genel karakteristiğine baktığımızda şu hususlar öne çıkıyor:

1. Seyda ve öğrenci ikilisinin gönüllülük esasına dayalı bir eğitim faaliyetinde bulunmaları.

2. Seyda'nın canlı örnekliğinde ilimle beraber marifet eğitiminin de verilir olması.

3. Öğrencinin medresede kalması veya ayrılması tamamen isteğine bırakılmış olması. (Bazı öğrencilerin kimi zaman yersiz ve zamansız yer değiştirmeleri eğitim-öğretime ve medrese düzenine zarar vermektedir).²¹

4. Seydaların kendilerine gelen öğrencileri yetiştirme adına, onlarla en iyi şekilde diyalog kurmaya çalışmaları.

¹⁸ Muhammed Özkılınç hocala yapılan görüşmeden aktarılmıştır.

¹⁹ Kendileriyle görüştüğümüz medrese hocalarının isimleri; Abdülhadi ÇELİKER Ahmet YILDIZ, Ahmet ÇELİK, Bahri KILIÇ, Mehmet DALAR, Muhammed ÖZKILINÇ, Kadri OGUL, ve Zeynel AZARAK.

²⁰ Zira bu satırların yazarı da medrese geleneğinden gelmiş ve uzun yıllar medresede tedrisatla meşgul olmuştur.

²¹ Muhammed Şerif Eroğlu, *Bütün Yönleriyle Arap Kendi*, Kent Yay., İstanbul, 2004, s. 76.

5. Seydaların medrese ortamına öğrencileri ısındırmak için onlara yönelik farklı sosyal aktiviteler düzenlemeleri.

6. Zaman sınırlamasının olmaması; belli bir sürede belli dersleri bitirme mecburiyetinin olmamasıdır. Başka bir ifadeyle öğrenci kapasitesi dikkate alınarak bir yaklaşım gösterilmesidir.

7. Eğitimin yatılı olması; medresedeki bu husus de öğrencinin kendisini daha rahat hissetmesine yardımcı olduğu gibi eğitim-öğretim performansına da pozitif katkı sunmaktadır. Zira yatılı okumak, öğrencilerin günün tamamını medresede geçirmesine zihinsel ve psikolojik olarak dersleriyle ilgilenme sorumluluğunu hissetmesine vesile olmaktadır. Bu nedenle öğrencinin seyda/öğretici ile gün boyu bir arada olmasını gerektirip bu sayede ders ile ilgili soru sorabilme imkânı hatta özel konuların dahi paylaşılabilme fırsatını vererek sıcak ve rahat bir ortamın oluşmasını sağlamaktadır.

Bu hususta DKV(Davet ve Kardeşlik Vakfı) bünyesinde kapsamlı bir eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren Muhammed Özkılınç Hoca Efendi şu bilgileri vermiştir:

“DKV (Davet ve Kardeşlik Vakfı) olarak, kimi ilmi kurum ve kuruluşların daha yeni gündeme aldıkları, müesseseleşmeyi 1989 yılında başlattık. Yani şahıs değil de bir nevi dava medreseleri konumuna oturttuk. Bizim medreselerimizde gramer bilen, ilmi meslek olarak değerlendiren Melle’ler değil... Namaz kıldırma memuru veya başarılı bürokratlar da değil... Peygamber varisi, Rabbanî, davetçi âlimler yetiştirilmek hedeflenmektedir”.

3.1.1. Medreselerde İaşe Faaliyeti

Gaziantep’te bulunan medreselerin tamamı günün şartlarına uygun müstakil mekânlarda faaliyet göstermektedir; sabah kahvaltısı mutfakta öğrenciler tarafından hazırlanmakta, öğlen ve akşam yemekleri ücretli aşçı tarafından hazırlanıp self servis yapılmaktadır. Yemek sonrası hizmetler yemekhane görevlisi tarafından yerine getirilmekte, banyo, çamaşır vs. hizmetler belli bir düzen dâhilinde yapılmaktadır. Medreselerin iaşe vs. giderleri daha çok eğitim ve öğretime yönelik hizmet veren özel vakıf ve dernekler tarafından karşılanırken, bazı medreselerde esnaflardan elde edilen bağışlarla bu hizmetler yapılmaktadır.

3.2. Gaziantep Medreselerinde Eğitim-Öğretimin Temel Unsurları

Eğitim ve öğretimin verimli olabilmesi için bir takım unsurlara ihtiyaç vardır; bunların başında eğitim ve öğretime konu olan hususların ehemmiyetine her iki tarafın da inanmış olması ve bu iki taraftan özellikle de öğrencinin istekli olmasıdır. Bu çerçevede medreselerin eğitim ve öğretim faaliyetlerinin zeminini oluşturan Seyda/öğrenci profiline bu iki temel özelliğe haiz olduğunu görüyoruz. Bu araştırmamızda Gaziantep medreselerinin de bu çerçevede bir profil çizdiğini söylemek mümkündür.

3.2.1. Seyda/Hoca

Seyda kelimesinin etimolojisi kesin bilinmemekle birlikte genel kanaat; Farsçada “büyüğüm” anlamında “Seyyida” kelimesinden gelerek Kürtçe talafuza dönüşmüş, dini ilimlerde icazet almış ve icazet verebilecek seviyede olan din âlimi anlamına gelmektedir.²²Seyda medrese geleneğinde meccanen-müderri ücretlidir- ders veren veya verebilecek seviyede olan kişilerdir. Bu bağlamda günümüzde Gaziantep medreselerinde ders verenlerin büyük çoğunluğu bu kapsama girmektedir. Zira bu medreselerde ders verenlerin tamamının Doğu medreselerinden mezun olup daha sonra Gaziantep’te resmi imam olarak görev almış kişilerden oluştuğunu görmekteyiz. Daha önce Doğu ve Güney Doğuda fahri imamlık yapıp sonra Gaziantep’e yerleşen Seydalar varken, şu anda bu durumda olan bulunmamaktadır.

3.2.1.1.Müderri

Medresede sıra kitaplarını bitiren ve ücret karşılığında ders veren kişilerdir. Bu kesim bir başkası tarafından kurulmuş medreselerde ücret karşılığında sadece ders faaliyetinde bulunur.

3.2.1.2.Öğrenciler

Medrese öğrencileri arasında disiplini sağlamak için, Seydalar tarafından öğrencinin okuduğu sıra (Nahiv sarf) kitabının seviyesine göre kategorize edilmiştir; buna göre başlangıçtan *Molla Camiye* kadar olan kitap-

²² Mehmet, Yalar “*Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*”, Alparslan Üniversitesi, Muş,2012, I.459-470.

ları okuyanlara *Fakî*, *Molla Cami* ve üstü okuyanlara ise *Talip* denilir. Bu, öğrenciler arası hiyerarşiyi oluşturarak disiplini sağlamaya yardımcı olduğu gibi, yaşı küçük öğrencileri kendilerinden büyük olanlara karşı saygı, büyüklere de küçüklere karşı sorumluluk hissini vermektedir. Bununla birlikte *Talip* seviyesinde olan öğrenci, derslerinin ağırlaşması ve diğer öğrencilere yardımcı olması gibi ilmi çalışmalara ağırlık verebilmesi için medrese içi bir takım hizmetlerden muaf tutulur.

3.3. Gaziantep Medreselerinin Eğitim-Öğretim Müfredatı ve Okutulan Eserler

Gaziantep medreselerinde takip edilen müfredat, bu medreselerin esin kaynağı olan “Doğu Medreseleri” müfredatının genel karakteristiğiyle uyumludur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu medreseleri kuranlar, istisnasız doğu medreselerinde okumuş ve Gaziantep’e yerleşerek geleneği devam ettiren kişilerdir. Son yıllarda doğu medreselerinin birlikteliğini ve koordinasyonunu hedefleyen, Gaziantep’teki Seydaların bir kısmının da katkı sunduğu “MEDAV” vakfi bünyesinde kararlaştırılan müfredat, büyük ölçüde takip edilmektedir. Bu konuda kendisiyle görüştüğümüz Muhammed Özkılınç hoca şunları kaydetmiştir:

“Medrese programımızı takriben yirmi yıl önce, geniş katılımlı çalıştaylar ve istişarelerle revize edip zenginleştirdik. Bizim medreselerimizde bilinen medrese programına göre ortalama 3 kat daha fazla kitap okutulmaktadır. Zira her öğrenci günlük en az 3-4 ders okumaktadır. Medreselerimizin programı doğu medreselerinde var olan, Nahiv-Sarf kitaplarına ek olarak yeteri kadar da diğer temel İslami ilimlerle desteklenmektedir. Yani talebe sadece Arapça gramere boğulmayıp, yeterince sair İslami ilimleri de tahsil etmektedir. Hadis olarak her öğrenci, 40 hadisi okuyup ezberler. Riyazu’s-Salihin ve Sahibi Buhari’yi ve iki tane de hadis usulünü okur. Her Hanefî öğrenci, aşamalı olarak üç tane Hanefî fıkıhı, Şafii de üç tane Şafii fıkıhı okur. Doğu medreselerinde okunan kitaplara ek olarak yine aşamalı üç tane Usulü’l-fıkıh okur. Ayrıca akaid, siyer, tefsir, mantık, istiare, bed’i, beyan vb. kitaplarda da bilinen medrese programından daha zengin bir uygulamamız mevcuttur. Bununla beraber tahsil süresi Doğu medreselerinden uzun değil, belki daha kısadır. Bunun sırrı; program, disiplin ve ta-kiptir. Böylece talebenin zaman israfı engellenmektedir.

3.3.1. Müfredat

Gaziantep medreselerinde eğitim ve öğretim süresinin altı seneye standartize edilerek aksayan yanları ıslah etme babında müfredatta ıslah çalışmaları yapılmıştır. Buna göre medreselerin büyük çoğunluğu şu müfredatla faaliyetlerini sürdürmektedir;²³

TABLO 1 Gaziantep Medreselerinde Okutulan Müfredat
1-Yıl: Şeri İlimler: Karabaş tecvit 2-Kıyasu'n-Nebiiyin3-Gayetu'l-İhtisar (Şafii fıkhı) el-Hulasatu'l-Behiyye(Hanefi fıkhı) Alet İlimleri:1-Emsile 2-Bina 3-Tasrifu'l-İzzi
2. Yıl: Şeri İlimler: 1-Siretu- Hatemi'n-Nebiiyin2-el-Cevahiru'l-Kelamiyye3-Erbain en-Nevevi 3-Hidayetu'l -Mustefid fi Ehkami't-Tecvid 5-et-Tezhib (Şafii fıkhı)et-Teshil (Hanefi fıkhı) Alet İlimleri:1-el-Avamil Cürcani 2-Metnu'l-Acurrumiyye 3-Metnu'l-Muğni
3-Yıl: Şeri İlimler: 1- et-Tıbyan fi Adabi Hameleti'l-Kur'an 2-Riyazu's-Salihin(ilk yarısı)3-Şerhu İbn Kasım alel Gaye(Şafii fıkhı)et-Teshil(Hanefi fıkhı) Alet İlimleri:1-Kavaidu'l-İrab2-Şerhu Katru'n-Neda 3-Risaletu Fadli'n-Nahvi
4.Yıl: Şeri İlimler: 1-Ulumu'l-Kur'an,Muhammed Ali es-Sabuni2 el-Medhal(1. kısım)Abdülkerim Zeydan 3-Riyazu's-Salihin (2.kısım) 4-Minhac (Şafii fıkhı 1. kısım) ve Multaka(Hanefi fıkhı 1. Kısım) Alet İlimleri: 1-İbn Akil ale'l-Elfiyye2-el-Behcetü'l-Merdiyye.
5. Yıl: Şeri İlimler: el-Veciz fi Şerhi'l-Kavaidi'l-Fıkhıyye,2-Teysir Mustalahu'l-Hadis 3-Adabu'l-Fetva vel-Mufti (en-Nevevi)4-el-Minhac 2.kısım, Multeka 2. Kısım Alet İlimleri:1-el-Favaidu-Diyaiyye(Molla Cami) 2-Faslu'l-Elif min- Muhtasaru's-Sihah (lugat) 3-Şezzu'l-Urf fi Fenni's-Sarf.
6. Yıl: Şeri İlimler: Tefsiru'lCelaleyn2-Sahih Buhari(yarısı) Alet İlimleri:1-İsaguci 2-es-Süllem fi'l-Mantık 3-Risaletu'l Vadi 4-Risaletu'l-Adab fi'l-Munazere 5-el-Belagatu'l-Vadiha 6-el-Müfredat (İsfahani)
7. Yıl: Şeri İlimler: Celaleyn (2.yarısı) 2-Sahih Buhari (2.yarısı)3-el-Veciz Abdülkerim Zeydan 4-Cevhertü't-Tevhid 5-Şerhu Cemi'l-Cevami fi Usuli'l-Fıkıh Alet İlimleri: el-Mukaddime min-Şerhi't-Telhis(Teftazani)2-Metnu'ut-Telhis 3-en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis(İbn Esir)

²³ Geniş bilgi için bkz. el-Menhec vel-Bernamic lil-Medarisi'l-İslamiyye, Medav, (MedrseAlimleri Vakf) Diyarbakır, 1433/2012.

3.4. Gaziantep Medreselerinde Eğitimin Amaçları

Kendileriyle görüştüğümüz Gaziantep'te bulunan medrese hocaları, bu eğitimin amacını şu şekilde dile getirdiler:

“Okuttuğumuz müfredat ve verdiğimiz eğitimle, İslam’a hizmet edecek toplumun dinini Kur’an ve Sünnet ekseninde öğrenmesini sağlayacak ilim ve irfan ehli bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktayız”

3.4.1. Seydalar Açısından Amaçlar

Gaziantep medreselerinde ders veren hocaların hemen hemen tamamı Diyanet işleri başkanlığında görevli veya aynı kurumdan emekli olan kişiler olup bu eğitim karşılığında herhangi bir ücret almamakta ve bu hizmeti tamamen dini hassasiyet çerçevesinde yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir. Bu konuda Muhammed Özkılınç Hoca şöyle demektedir:

“Medreselerimizde dostunu düşmanını tanıyan, ümmetin dertleriyle dertlenen aydın davetçiler yetiştirmek hedeflenmektedir. Bunun için talebelere; sosyal, kültürel ve siyasal açıdan İslami bir ruh ve şuur verilmektedir. İmkanlar ölçüsünde yerel ve küresel bazda gündem takibiyle, evrensel bir İslami anlayış verilmeye çalışılmaktadır. Bunun için medreselerimize prensiplerimize uygun, günlük iki gazete, birkaç aylık dergi alınır. Medreselerimizin kitaplığında Arapça ilmi eserlerin yanında, bir o kadar da Türkçe kitaplar bulundurulur. Günlük bir saat Türkçe okuma ve değerlendirme yapılarak, öğrencinin öğrendiklerini daha profesyonelce aktarabilecek bir davetçi olarak yetişmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Yine talebenin bu yönünü takviye babında, medreselerimizde konunun uzmanı hocalar tarafından, Türkçe edebiyat, kompozisyon ve hitabet dersleri de verilmektedir. Medreselerimizde ruhen ve fikren olduğu kadar, bedenlen de sağlıklı ve olgun davetçi âlimler yetiştirmek hedeflenmektedir. Bunun için şartların ekverdiği ölçüde değişik sportif faaliyetler de uygulanmaktadır. Medreselerimizde hoca-talebe ilişkisinden daha çok abi-kardeş ilişkisi vardır. Bu disiplinin gevşemesi ve laubalilik demek değildir. Talebeye yürekten bir teslimiyet kazandırıldığında bu kendiliğinden gelişen ahlaki bir durumdur. Talebelerimizin sadece medrese ortamındaki programıyla yetinmeyip, onlara tatil dönemlerinde yapmaları gereken uygun ödev ve talimatlar verilir. Böylece talebenin İslami kişiliği her zaman her yerde yaşayarak örnek olması hedeflenmektedir. Yılda bir geleneksel olarak, medreseliler buluşmasıyla, mezun olan veya mezuniye-

te yakın talebelerin kardeşlik bağları tazelenmekte, dava, davet ve hizmette tecrübe paylaşımı yapılmaktadır”.

3.4.2. Öğrenciler Açısından Amaçlar

Kendileriyle görüştüğümüz öğrencilerin tamamı bu eğitime başlamalarını ailelerinin teşviki olmakla birlikte kendilerinin de istemesi ve benimsemesi sonucu olduğunu belirterek, medrese eğitimiyle sağlam bir ilmi alt yapı oluşturmak suretiyle ya diyanette din görevlisi olmayı veya üniversitelerde akademik çalışmaları amaçladıklarını ifade ettiler.

3.5. Gaziantep Medreselerinin Öğretim Yöntemleri ve Teknikleri

Medreselerin eğitim ve işleyiş tarzını anlamak için bu süreçte uygulanan öğretim yöntem ve tekniklerinin tahlili önem arz etmektedir.

3.5.1. Seyda'nın ve Öğrencinin Derse Hazırlığı: Mutâla'a

Doğu Medreselerinde uygulanan yöntem Gaziantep'teki medreselerde de devam etmektedir; lugat anlamı dikkatle okumak ve vâkıf olmak anlamında olan “mutâla'a”,²⁴ medrese ıstılahında dersten önce her gece, Seyda/öğrencinin vereceği/alacağı dersi anlatmaya/anlamaya yönelik ortalama bir saat gözden geçirme ve düşünme manasına gelmektedir. Böylece Seyda veya öğrenci vereceği/alacağı yardımcı kitaplar vasıtasıyla da dersin konusuna genel hatlarıyla vakıf olmaya gayret eder. Gün içerisinde Seyda'nın dersi okutmasıyla öğrencinin dersini tam manasıyla anlamaya yardımcı olur. Bu, o kadar önemseniyor ki “mutâla'a” edemeyen bir öğrenci bazen “hocam ben dersimi mutâla'a edemedim dolayısıyla bu gün ders almak istemiyorum” diyebiliyor. Ancak mutâla'a her öğrenci için değil, *Sıyuti* veya *Molla Cami* seviyesindeki öğrenciler için zorunludur.

Seyda'nın mutâla'ası sürekli kitaplarla iç içe olması dolayısıyla bütün dersler için söz konusu olmasa da özellikle metni zor olan kitapların ve sorgulayıcı öğrencilerin dersleri için gerek duyuluyor. Medrese eğitiminde “mutâla'a”, pedagojik olarak da önemli bir yere haizdir. Öğrencinin dersine motive olmasını sağlayarak daha çabuk anlamasına yardımcı olur.

²⁴ Emrullah İşler ve İbrahim Özay, *Türkçe-Arapça sözlük*, Fecr Yayınları, Ankara, 2012, s. 1132; Kadir Güneş, *Türkçe Arapça Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2011, s.728.

3.5.2. Bire Bir ve Grup Eğitimi

Medreselerde takip edilen öğretim şekillerinden biri de birebir eğitimidir. Gaziantep medreselerinde de bu köklü gelenek devam etmektedir. Öğrencinin seviyesine göre ve kapasitesi ölçüsünde ders verme tekniği olan birebir eğitim, öğrenci için büyük bir fayda sağlamaktadır. Kendileriyle görüştüğümüz Seydalar bu konuyu şöyle ifade etmişlerdir;

“Biz genelde sıra kitaplarını(alet ilimleri) birebir ders veririz. Ders verdiğimiz öğrenci sayısı sınırlıdır dolayısıyla hem onların seviyesine uygun bir anlatım tarzıyla hem de kaldırabilecekleri kadar ders veririz. Yanı sıra onları kontrol ederek aldıkları dersi kavrayıp kavramadıklarını da takip etme imkânına sahibiz.”

3.5.3. Toplu Derslerin Halka Şeklinde Yapılması

Görüştüğümüz birçok medrese Seyda’sı toplu derslerle ilgili benzer ifadelerle şu bilgileri vermişlerdir:

“Biz medresede izafî ders olarak tabir ettiğimiz şeri ilimleri, öğrencilerin okudukları sıra kitaplarının seviyesine göre veriyoruz. Şerhu’l-Muğni ile Suyuti arasındaki kitapları okuyanlar, Suyuti ve Molla Cami okuyanlar ve Molla Cami ile üstü okuyanları toplam üç gruba ayırarak şeri ilimlerdeki kitabın zorluğuna göre ayrı ayrı halka halinde ders veriyoruz”. Bu derslerin takibi de haftalık ve aylık sohbet ve seminer tarzındaki etkinliklerle öğrencinin kavrayıp kavramadığını kontrol ediyoruz. Halka olarak derse katılanların sayısı ise 6-10 kişi arasındadır.”

3.5.4. Derslerin/Metnin Ezberlenmesi

Yaptığımız araştırmalarda Gaziantep medreselerinde ezber metodunun başarılı bir şekilde uygulandığı tespit edilmiştir. Ezber metodu devam eden bir gelenek olmakla birlikte pedagojik değeri olan bazı hususları olduğunu da şöyle ifade edebiliriz; medresede verilen eğitimin temel konusu dil bilgisi olduğu gerçeğinden hareketle, herhangi bir yabancı dil eğitiminde pedagojik olarak dil kurallarının öğrenilmesi ve kelime ezberlenmesi bilinen bir husustur. Dolayısıyla medreselerdeki Arapça dil kurallarının ezberlenmesi ve buna dair bazı metinlerin ezberde tutulması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Arapçanın oldukça zengin kelime hazinesi-

ne sahip olması, yansıra bu dilin karmaşık ve ağır bir gramere sahip olduğu hususu da düşünüldüğünde, sonraki süreçte okunacak olan kitapların anlaşılması, iki şeyi gerektirmektedir: Kelime hazinesine sahip olmak ve o kelimeleri kural dâhilinde söz dizimine dönüştürmektir. Medreselerdeki ezber metodu bu iki hedefe yöneliktir. Bu konuda kendileriyle görüşüğümüz bazı Seydalar şu bilgileri vermişlerdir: *“Medreselerimizde metin ezberi, bu metinlerin ders öncesi günlük dinlenmesi, sınav gibi test edici tekrarlar yapılmaktadır. Ayrıca haftalık, aylık ve her kitap bitiminde o kitaptan toplu sınavlar yapılmak suretiyle sonraki kitaba geçilmektedir”*.

3.5.5. Ezberlerin Ayakta Gidiş-Gelişlerle ve Toplu Yapılması

Gaziantep medreselerindeki öğrenciler geleneksel medrese metodunda olduğu gibi ezber derslerini genelde geniş bir mekânda ayakta gidip gelerek ezberlemektedir. Bu gidip gelmelerde her öğrenci kendi dersine odaklanarak orta derecede bir ses tonu ile okumaktadır. Toplu olarak yapılan bu faaliyet, ortak motivasyonu sağlamakla birlikte özellikle manzum metinlerin makam ile okunması musiki açıdan öğrenciyi rahatlatmakta ve dersten keyif almasını sağlayarak ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır.

3.5.6. Müzakere/Tekrar

Medrese eğitim sisteminin önemli unsurlarından biri de alınan dersin gün içerisinde daha çok öğleden sonra olmak üzere kendinden üst seviyede olan en az üç kişi ile tekrar edilmesidir. Medrese ıstılahında buna müzakere denir. Bu faaliyet ile öğrenci, almış olduğu dersi daha önce o dersi almış birisinin denetiminde tekrar etme fırsatını elde ederek, ders ile ilgili anlamadığı konuları arkadaşından öğrenerek kavramaya çalışır. Yansıra dersini kendinden üstün birisinin huzurunda anlatması onu psikolojik olarak rahatlatır ve kendine olan özgüvenin artmasına vesile olur. *Görüşlerine başvurduğumuz bazı Seydalar bunu şöyle ifade etmişlerdir:*

“Her öğrenci günlük asgari kendisinden alt seviyede üç öğrenciyle onların derslerini müzakere yapar. Kendi derslerini de kendisinden üstte olan üç kişiyle müzakere yapar. Böylece okunan derslerin zihinde yer edip, meleke olması sağlanmaya çalışılır”.

3.5.7. Yazarak Öğrenme

Araştırdığımız Gaziantep medreselerinde uygulandığını tespit ettiğimiz bir diğer husus Arapça yazıya önem verilmesidir. Medreselerdeki eğitim, okumayla sınırlı olmadığını, yazmayı da bir ders konusu yaparak öğrencileri eğittiklerini bize ifade ettiler. Kendileriyle görüştüğümüz bazı Seydalar bunu şöyle dile getirdiler:

“Yeni başlayan bir öğrencinin alfabe harflerinden başlayarak zaman içerisinde aldığı dersi yazması zorunludur. Bu vesileyle öğrenci daha medreseye yeni başlarken yaptığı bu etkinlik sonraki süreçlerde belli bir seviyeye gelerek doğru ve güzel yazmayı öğrenmiş oluyor.” Bu etkinlik doğu medreselerinde daha önce pek yok iken bu gün birçok medresede yapılmaktadır.

3.5.8. Gaziantep Medreselerinde Zayıf Kalan Yönler

Doğu medreselerinin devamı niteliğinde olan Gaziantep medreseleriyle ilgili bir takım zayıf yönler olduğu gözlemlenmiştir. Bu eksik ve zayıf yönler medrese eğitimcilerinin ortak çabalarıyla düzeltilmesi halinde bu kadim geleneğin temsilcisi olan medreselerin daha emin adımlarla yoluna devam edeceği kanaatindeyiz. Bunları birkaç başlık halinde sıralayalım²⁵:

1. Sistematik Bilgi Yetersizliği; Medreselerde verilen eğitim-öğretim sonucunda öğrenci, temel kaynakların okuması, okuduklarını anlaması ve okutulması konusunda ciddi bir kabiliyet ve önemli bilgiler elde etmesine rağmen, bu bilgilerin düzenleme becerisine sahip olmaması nedeniyle potansiyelini ortaya koyamıyor ve başarısızlıkla karşı karşıya kalıyor. Bu durumun düzeltilmesi için öğrenci, sistematik bilgi konusunda eğitilmeli ve konuyla ilgili belli düzeyde bir beceri kazandırılmalıdır.

2. Güncel Bilgi ve İlmi Çeşitlilik Yetersizliği; Gaziantep medreselerinin esin kaynağı olan “Doğu Medreseler” inde fazlasıyla bulunan bu zaafiyet, ne yazık ki günün şartlarına göre birçok yeniliği gerçekleştiren Gaziantep medreseleri de henüz aşmış değildir. Bunun aşılması için de yapılması gereken, taassuptan uzak öz güvene dayalı bir çalışmanın yapılması öğrenciye farklı kaynakları tarama fırsatı verilip Kitap ve Sünnet ekseninde mu-

²⁵ Araştırdığımız medreselerin bir kısmı tespit edilen bu zafiyetlerin giderilmesine yönelik çalışmalar başlattıkları gözlemlenmiştir.

hakeme gücü kazandırılmaya çalışılmalıdır. Bu bağlamda felsefe, sosyoloji, psikoloji, genel tarih dinler tarihi, eğitim bilimleri vs. ilimlerden temel eserlerin okutulup öğrenciye İslami paradigmlar çerçevesinde günün meselelerine baka bilme fırsatı yaratılmalıdır.

3. Hitabet ve Edebi Konuşma Yetersizliği; Medreselerde hitabet dersinin olmaması ve edebe mugayir hareket etmeme duygusu, öğrenciyi aşırı bir çekingenliğe sevk ederken onun pasif bir psikolojiye düşmesine de neden olmaktadır. Bu durum onun konuşma tarzını da negatif etkilemektedir. Hatta bazen kendini ifade etme konusunda bile heyecana kapılarak yetersiz duruma düşmektedir. Bu durumun telafisi için öğrencinin benliğini kazanmasına vesile olacak sohbet/seminer tarzı faaliyetlere yönlendirilerek ergenlik çağının olumsuzluklarından kaynaklı bu negatif duygu temelli za-fiyetini atlamasına yardımcı olunmalıdır.

4. Eğitim Materyalleri Yetersizliği; Medreselerde akıllı tahta, bilgisayar, projeksiyon vs. gibi günümüzde kullanılan eğitim araç gereçlerinin olmaması ve teknolojik imkânlardan istifade edilmemesi, eğitim-öğretim kalitesini olumsuz yönde etkilemektedir. Belli çerçevede ve sınırlı saatte bu tür araç gereçlerden istifade edilmesi öğrencinin gelecekte sıkıntı çekmesine yardımcı olacaktır.

3.7. Gaziantep Medreselerinin Yansımaları

Doğu Medreselerinin ekseninde faaliyet gösteren Gaziantep medreseleri, günümüzde resmi bir statüye sahip olmamalarına rağmen topluma verdikleri müspet hizmetler sayesinde halkın teveccühünü kazanmış ve faaliyetlerinin devamı için her türlü desteği bulabilmiştir. Bu yapılar, eğitim ve öğretim faaliyetlerini maddi bir beklenti içerisinde olmadan sürdürdükleri, seydalar ve öğrenciler tarafından medreseye ilişkin amaçlarının dinî hassasiyetler üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu amaç temelinde meydana gelen yansılardan dolayı, halk tarafından benimsenmiş ve büyük kabul görmüştür. Şimdi bu yansılardan örnekler verelim.

3.7.1. Dini Hayata Katkıları

Doğu ve Batı arasında yer alan Gaziantep ili, bölgenin ticaret merkezidir. Çalışmanın başında da ifade ettiğimiz gibi, Cumhuriyetten sonra med-

rese eksenli eğitim faaliyeti oldukça geç başladığını, ilk medrese eksenli eğitim faaliyetinin 1961'de Seyda Molla Muhammed Emin Er Hoca Efendinin Gaziantep'in Nizip ilçesinin Kıratlı(Kertişe)köyüne imam olarak görev almasıyla bu medrese eksenli eğitim faaliyetlerinin başlamıştır.²⁶ Gaziantep il merkezinde medrese eksenli eğitim faaliyetleri ise Gaziantep'in 1980'den itibaren doğu ve güneydoğudan yoğun göç alması sonucu demografik yapısında değişiklik meydana gelmesiyle başlamıştır. Oluşan bu yeni demografik yapıyla birlikte Gaziantep il merkezinde doğu eksenli medreseler kurulmaya başlanmıştır. Bu çerçevede Gaziantep'te kurulan ilk medrese Seyda Molla Abdullah Dalar(ö. 30.07.2002) Hoca Efendinin kurduğu medresedir. Bu medrese 1984 yılında Gaziantep'in Karşıyaka mahallesinde eğitim faaliyetine başlamıştır. Seyda Molla Abdullah vefatına kadar tedrisatla meşgul olmuş vefatından sonra oğlu Molla Muhammed Dalar bu faaliyeti daha da geliştirerek halen devam etmektedir.

Kendileriyle görüştüğümüz Seydalar, medreselerin dini hayata oldukça önemli yansımaları olduğunu söylediler. Bu bağlamda Seyda Molla Abdullah'tan bir hatıra nakleden oğlu Molla Muhammed şöyle diyor:

"Babam bidatlere karşı çok hassastı. Bir gün babamın imam olduğu köye Gaziantep'te 'baba'²⁷ diye tabir edilen bir şahıs gelir, namaz vakti köylülerin cemiye gelmediğini gören babam, nerede bu cemaat diye sorar? Kendisine köye bir 'baba' geldiği köylülerin de onun bulunduğu evde toplandıkları söylenir bunun üzerine babam o eve doğru giderek orada bulunan şahsı insanları camiden alıkoyduğu için uyarır ve köylüleri cemaate geri çağırır."

Başka bir hoca bu konuda şöyle diyor:"1980'de Gaziantep kent merkezinde bulunan stadyumun çevresi eğlence mekânlarıyla doluydu. Bu mekânların kaldırılmasında medreselerin önemli katkısı olmuştur.

Başka bir hoca şöyle diyor: *Ben 1980'lerde Gaziantep'e ilk geldiğimde bazı işadamları ve esnaflarla görüşmelerimizde zekâttan söz ederken zekâtın ne olduğunu bilmeyen birçok kişi vardı"*

Bu eğitim öğretim faaliyetinin bu konuda da epey bir katkı sunduğu ka-

²⁶ Detaylı bilgi için çalışmanın başında verdiğimiz, "Cumhuriyet Dönemi Gaziantep Medreseleri" başlığına başvurulabilir.

²⁷ Şeyh ve Dervişlik iddiasında bulunan kişiler için yörede daha çok bu tabir kullanılır.

naatindeyiz. İsimleri bizde olan diğer bazı hocalar bu ve buna benzer medreselerin dini hayata müspet etkiler bıraktığını ifade ettiler. Biz de bu eğitim ve öğretim faaliyetlerinin dini hayata olumlu yansımaları olduğu kanaatindeyiz.

3.7.2.Sosyal Hayata Katkıları

Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde medreselerin sosyal hayata önemli yansımaları olduğu kanaatine vardık. Medrese Seydaları ile yaptığımız görüşmeler bunu ortaya koymaktadır. Gaziantep'in ticaret merkezi olması çevre iller başta olmak üzere farklı yerlerden birçok kişinin kente gelmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede sosyal hayat eğlence ağırlıklı ve insani ilişkilerin zayıf olduğu bir durumdaydı. Toplumsal dokunun sosyal boyutunu etkileyen birçok faktör söz konusu olmakla birlikte, araştırdığımız medreselerin de bu anlamda önemli bir yere sahip olduğu kanaatine vardık. Bu konuda kendileriyle görüştüğümüz medrese hocalarından bir kısmı bu konuda şu ifadeleri aktardılar:

“Gaziantep'te sosyal hayat 1980'lerde bu güne kıyasla oldukça farklıydı. Sosyal hayatta önemli değişimler olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal hayattaki bu değişim ve dönüşümün meydana gelmesinde medreselerdeki eğitim ve öğretimin dolaylı olarak etkisi olmuştur. Bu konuda örnek vermek gerekirse, Gaziantep kent merkezinde hemen hemen her düğünde içki içilirdi. Bu da olağan bir şey olarak karşılanırdı. Zamanla bu alışkanlık minimize edilmiştir. Bir diğer medrese Seyda'sı bu konuda şöyle diyor:

“Bize gelen öğrencilerin belli bir kısmı Gaziantep yerlisidir. Bu öğrencilerin doğudan gelen öğrencilerle arkadaş olmaları ve medresedeki eğitim ve öğretimin sayesinde birbirleriyle kaynaşmaları dolaylı olarak ailelere yansyarak toplumda sosyal dayanışma ruhunun oluşmasına katkı sağlamıştır”

Sonuç

Yapısı, müfredatı ve farklı yönleriyle mercek altına aldığımız Doğu Medreseleri ekseninde eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdüren Gaziantep Medreselerinin 1984 yılında kurulduğunu tespit ettik. Bu medreselerin eğitim ve öğretim faaliyetlerinin doğu medreselerine göre daha geniş kapsamlı olduğu, sosyal yönü ağır basan bir eğitim modeli ile faaliyetleri-

ni sürdürdükleri gözlemledik. Bu anlamda medreselerdeki hocaların öğrencinin içe kapanıklığını aşması için çeşitli etkinlikler düzenledikleri, bu etkinliklerle İslami hassasiyetin ön plana çıkararak dini hayata katkı sunmayı amaçladıklarını bize ifade etmişlerdir. Bu sayede geçmişin zenginliklerini muhafaza ederek günün şartlarına uygun düzenlemelerle gelenekten geleceğe bir çizgi takip ettikleri müşahede edilmiştir. Kadim medrese geleneğinin müfredatı konusunda önemli değişiklikler yaparak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek üstün nitelikli insanların yetişmesini hedefleyen Gaziantep Medreseleri, verdikleri özverili eğitim ve öğretim sayesinde kentin dini ve sosyal hayatına da olumlu katkılar sağladığı bu çerçevede toplumsal dokunun pekişmesine de müspet manada rol oynadığı neticesine varılmıştır. Sonuç olarak “Doğu Medreseleri” ekseninde faaliyet gösteren Gaziantep Medreseleri birçok müspet yönleriyle beraber henüz giderilmeyen bazı zafiyetleri ve karşı karşıya kaldığı bir takım sorunları kurumsal yapıları çerçevesinde kendi iç dinamikleriyle çözmeye çalışmalı ve bu sayede özgün varlıklarını koruması gerektiği kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

- ATAY Hüseyin, “*Medreselerin Gerilemesi*,” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24,1, 1990.
- AYDIN Mustafa, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, Medreseye yönelik Modern Eğitim Merkezli Eleştirilerin Bir Kritiği*, Alparslan Üniversitesi, Muş, 2012.
- CEVHERİ, İsmail b. Hammad, es-Sihah Tacu’l-Luga, thk. Ahmed Abdulfafur Attar, Darul-İlim lil-Melayin, Beyrut, 1399/1979.
- ER İbrahim Halil, Son Osmanlı Âlimi, MEED, Yayınları, Ankara, 2014.
- EROĞLU Muhammed Şerif, *Bütün Yönleriyle Arap Kendi*, Kent Yayınları, İstanbul, 2004.
- GÖZÜTOK Şakir, *Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler*, Muş Alparslan Üniversitesi Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyomu, 2012, I.ss.210-211.
- GÜNEŞ Kadir, *Arapça Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul, 2011.
- İŞIKDOĞAN Davut, *Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyet-*

leri: Mardin Örneği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53: 2 (2012), s.43-83.

İBN HALLİKAN, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman* thk. İhsan Abbas, Darusadr, IV. Baskı, Beyrut, ts.

İBNU'l- 'ADM Kemaluddin Ömer, *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb*, hk.SuheylZukar, Daru'l-Fıkr, Beyrut,1408/1988.

İNAN Ahmet, *Modernleşme Sürecinde Medrese Epistemolojisindeki Dönüşümün İcazetlere Yansıması: İki Ana Örnek, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Alparslan Üniversitesi, Muş, 2012.II, s. 17-65.

İŞLER, Emrullah ÖZAY İbrahim, *Türkçe-Arapça sözlük Fecr Yayınları* Ankara, 2012,

MA'RUF Naci, *MedarisuKable'n-Nizamiyye*, Matbaatu'l-Cami'u'l-İrakî, Irak, 1973.

MEDAV, el-Menhec vel-Bernamic lil Medarisi'l-İslamiyye, Medav, Diyarbakır, 1433/2012.

YAKIŞIK Nizamettin, *İlim ve İrfan Aşiyen Medreseler, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Alpaslan Üniversitesi, Muş, 2012.

YALAR Mehmet, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Alparslan Üniversitesi, Muş,2012, I.459-470.

EHL-İ HADÎS VE MU'TEZİLE ARASINDA YAŞANAN POLEMİKLERİN CERH VE TA'DÎL İLMİNE DÖNEMİN TE'LİFÂTINA VE SOSYAL VE BEŞERÎ İLİŞKİLERE YANSIMASI (HİCRİ III. ASIR)

Uğur ERMAN*

Özet

Bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan ve hicri III. asırda tekâmülünü tamamlayıp altın devrini yaşayan Mu'tezile, dini hükümleri değerlendirmede ve sistematik hale getirilmesinde akli ön planda tutan, entelektüel bilgiye sahip, İslam karşıtı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olan bir mezhep olarak varlığını devam ettirmiştir. Buna karşın Ehl-i hadis naslarının zahirine önem veren, rivayetleri ön planda tutan, akıl ve kıyası devre dışı bırakan, değişime kapalı özellikleri ile tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu itibarla kaleme aldığımız bu makale, İslam düşünce tarihinin iki büyük ekolü olan hadis taraftarları ile Mu'tezile mezhebi müntesibi olan muhadisler arasında yaşanan ihtilaf ve cedellerin cerh ve tadil ilmine, hicri III. asırda kaleme alınan eserlere, sosyal ve beşeri ilişkilere nasıl yansıdığını ele almaktadır.

Anahtar Sözcükler

Ehl-i Hadîs, Mu'tezile, Polemik, Te'lifât, Cerh, Ta'dil

* Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arş. Gör.

*The Relationship Between Ehl-i Hadith And Mu'tezilla From The
Charecteristics Of The Cherry And Tâdil, Resources And Social/Human
Response (Hicri 3rd)*

Abstract

Mu'tezile, who emerged as a school of kalam, completed the evolution in the third century and lived their golden age. Reason was important for this school for evaluation and systematization of the religious rules. Adherents of this denomination have an intellectual knowledge. It continued its existence as a denomination engaged in issues such as answering anti-Islamic ideas. On the contrary, the Ahlu'l- hadith emphasized the importance of religious rules. He kept the exoteric precepts but dismissed the mind and analogy. This denomination has taken its place in the history with which they are closed of any religion change. This article is based on the disputes between the supporters of the two major schools of Islamic thought, Mu'tezile and Ahlu'l hadith and their arguments reflecting on social and human relationships and books written in third century of Hijri.

Keywords

Ahlu'l- hadith, Mu'tezile, controversy, Books written, cerh, tadil.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde Cemel ve Sıffin olaylarını müteakip meydana gelen siyasi-sosyal-dini gelişmelere bağlı olarak İslam toplumu firkalaşmaya, gruplaşmaya yüz tutmuştur. İslam toplumunda siyâsi ve dînî olaylara bağlı olarak beliren gruplardan biri de Mu'tezile'dir. Mezkûr mezhebin isminin nereden kaynaklandığı konusunda Milel ve Nihal kaynaklarında birçok görüş bulunmaktadır. Bununla beraber kaynakların çoğu Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) Ehl-i hadis temsilcisi olan Hasan-ı Basri'nin (ö.110/728) meclisinden ayrıldığı için bu isimle tesmiye edildikleri bilgisini vermişlerdir.¹ Bununla beraber Mu'tezile kendi kaynaklarında mezheplerinin Vâsıl'dan (ö.131/748) önce ortaya çıktığını, Hz. Ebubekir (ö.13/634), Hz. Ömer (ö.23/644), İbn Abbas (ö.68/687) ve İbn

¹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırak, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), s.97; Ebû'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, (Haleb: Müessesetu'l Halebi, ts.), c. I, s. 48.

Mes'ûd'un (ö.32/653) mezheplerinin öncüleri olduklarını iddia etmişlerdir.² Bununla beraber bu mezhep "*Ehlu'l-adl ve't-tevhid, Adliyye, Kaderiyye*" gibi değişik isimlerle de anılmıştır.³

Mu'tezile kavramı ilk ortaya çıktığında Hz. Ali döneminde yaşanan olaylarda herhangi bir kargaşaya katılmayan tarafsızlara verilen bir isimdi.⁴ İlk dönemde bu isim herhangi itikâdî bir farklılaşmayı ifade etmiyordu. Mutezile özellikle büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili Vasıl b. Ata (ö.131/748) zamanına kadar dile getirilmeyen bir iddia ile ön plana çıkmıştır. Bu iddia mürtekeb-i kebir'e'nin fâsık ile mümin arasında bir konumda olduğu iddiasıdır.⁵ Bu görüşüne Amr b. Ubeyd (ö.143/762) de katılmış, fâsıkın imanı ve durumu meselesinde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) taraftarlarına itiraz ederek kendileriyle aynı görüşe sahip olanlarla bir grup teşkil etmişlerdir.⁶

Hicri II. asrın başlarından itibaren büyük günah işleyeninin durumu, kader, irade gibi metafizik konularda aklı ön plana çıkararak toplumun diğer kesimlerinden daha entelektüel görüşleri ileri süren bu gruba, hicretin II. asrından itibaren merkezi Basra'da bulunan Müslüman düşünürler topluluğuna Mu'tezile adı verilmiştir. Bu hareket hızla yayılarak Bağdat önemli merkezleri haline gelmiştir.⁷ Abbâsiler döneminde tekâmülünü tamamlayan bu mezhep İslam dünyasına giren yabancı felsefe ve diğer ilimlerin etkisiyle şekillenmiş, sosyal ve siyasal olaylarla hicri III. (VIII.) yüzyılın sonlarına kadar varlığını devam ettirmiştir. Yine Abbâsiler döneminde siyasal iktidarın desteğini sağlayan bu mezhep sistemleşerek bir ara iktidar nezdinde resmi bir hüviyet bile kazanmıştır.⁸ Ancak Abbâsî halifesi Mütevekk-

² Abdullah b. Ahmed Ebu'l Hüseyin el-Kâdî Abdulcabbâr, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtul-Mu'tezile, Thk., Fuad Seyyid, (Tunus: 1393/1974), s. 214. 1393/1974, s. . 214.

³ Şehristânî, el-Milel, I, 43.

⁴ Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed el Mâlâtî, et-Tenbih ve'r Red ala Ehli'l Ehvâ ve'l Bida', Thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetu'l Ezheriyye li't Turâs, 1993), c. I, s. 36.

⁵ Şehristânî, el-Milel, I, 47-48.

⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, el-Fark, s.98.

⁷ Osman Aydın, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu Huzeyl el-Allâf), (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), s.25.

⁸ İsmail Çalışkan, İsmail Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), s.92-93.

kil tarafından mutezili fikirlerin desteklenmemesi bilakis toplumdaki izlerini silecek önlemlerin alınması mutezilenin çöküşüne sebep olmuştur.⁹

Mutezile kendi ideolojisini usûl-u hamse dedikleri öğretiler üzerinden oluşturmuştur. Yıllar boyunca bu prensiplere sadık, farklı adlarla anılan birçok mutezili fırka türemiştir.¹⁰ Mutezile kendi içinde zamanla Bağdat ve Basra kollarına ayrılmıştır. Özellikle Emevîler yıkılıp Abbâsiler iktidarı devralınca Abbâsilerin başlatmış oldukları tercüme faaliyetleri ve gayr-ı islâmî din müntesipleri tarafından yazılan eserler tercüme edilmiştir. Mutezileden sadece Vasıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd bu tercüme faaliyetlerinden önce yaşamışlardır. Bu anlamda Mutezile mensupları tercüme edilen eserlerden etkilenmiş, eserlerini ve itikâdî görüşlerini ona göre şekillendirmişlerdir. Nitekim hicri III. asrın mutezili âlimi sayılan Amr b. Bahr el-Câhız'ın (ö.255/869) "*Kitâbu'l Hayevân*" adlı eseri incelendiğinde bu eser üzerinde Yunan şüpheciliğinin derin tesirini görmek mümkündür.¹¹ Keza Ebû Huzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849) "*Kitâbu'r-Reyb*" adlı eserinde de şüpheciliğin derinleşerek akide halini aldığı görülmektedir.

Netice itibariyle Mu'tezile; tartışan, yorumlayan, tahkik eden, nakille beraber akla da önem veren bir düşünce sistemi kuran, İslam'a akli düşüncüyü metot olarak kazandıran, dini inançların akli esaslarını bulmaya gayret gösteren bir mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buna karşın nüvelerini daha Hz. Peygamber (a.s.) devrinde de görmeyen mümkün olduğu Ehl-i hadis,¹² tarihin değişik zamanlarında değişik isimler altında zuhur eden¹³ ve hicri III. asırda baskın bir şekilde etkisini gösteren bir genel mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Cemel-Sıffin olaylarından sonra tartışılan itikâdî meseleler islam toplumunun fırkalara ayrılmasına sebep olmuş, neticede ortaya çıkan itikâdî meselelere aranan cevaplar etrafında Haricilik Şiilik, Mürciilik Mutezile adı altında mezhepler zuhur etmiştir. Bu guruplara karşı bir ta-

⁹ İlyas Çelebi, "Mutezile", DİA, XXXI, 392.

¹⁰ Bu mezhepler için bkz. Şehristânî, el-Mîlel, I, 46-85.

¹¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, Kitâbu'l-Hayevân, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424).

¹² Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadis", DİA, X, 507.

¹³ Kadir Gürler, Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı, (Bursa: Emin Yay., 2007), s.103-104.

rafsızlar gurubu var olagelmıştır ki bunlar Harici ve Şii çevrelere karşı hicri I. asrın sonlarında içinde birçok farklı temayülde kişilerin bulunduğu bir ekol haline gelmiştir.¹⁴ Bu grup Hicri II. asrın ortalarına kadar kendi varlığını devam ettirmiştir. Hicri II. asrın ortalarına gelindiğinde Hâriciyye, Şia, Mutezile gibi mezhepler ortaya çıkmış, bu mezheplerden bazıları teşekkülünü tamamlamış bazıları da teşekkül sürecini devam ettirmiştir. Bütün bu olanlar karşısında İslam toplumunda yeni fikirler yani bidatler zuhur etmiş, halk daha önce tartışmadıkları itikâdî meseleleri tartışır olmuştur. Şia imâmet, Mürcie iman, Mutezile ise beş esas etrafında itikâdî konuları tartışmış, bazı mezhepler kendi görüşlerini sağlamlaştırma ve kamuoyu nezdinde taraftar toplamak için hadisler uydurmaya başlamıştır. İslam dünyasında bazı fikrî tartışmaların ortaya çıkması ile birlikte hadise muhalefet akımının doğması hadis taraftarlarının teşekkülünü kaçınılmaz hale getirmiştir.¹⁵

Hicri III. asırda özellikle Abbasi iktidarı zamanında Müslümanları tek bir çatı altında toplamak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatına göre şekillendirmek isteyen bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup aynı zamanda İslam toplumunda meydana gelen olayların çözümlenmesinin Kur'ân kadar Hz. Peygamber'in (a.s.) hadisleri ve sahabi ve tâbiûn sözlerinde olduğuna inanan, görüşlerinin genelini hadise dayandıran, dini konularda rivayete ağırlık verip dinde şahsi görüşü (re'y) kullanmaktan çekinen kimselerdi ki bunlar Ashâb-ı hadîs'i oluşturmuşlardır.¹⁶ Ashâb-ı hadîs kendi varlığını Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî mezhepleri altında varlıklarını devam ettirmiş, Mu'tezile ise daha çok Hanefî mezhebi altında varlığını devam ettirmiştir. Bu vesile ile gerek Ashâb-ı hadîs gerekse Mu'tezile kendi mezhebî görüşlerini geniş kitlelere yaymışlardır.

Hadis ekolü ilahi nassları anlamada metnin literal boyutuyla ilgilenmiş, kapalı lafızların manasını diğer nasslar arasında aramıştır. Tevilden, yorumlayıcının şahsi görüşünden, istek ve eğilimlerinden bağımsız bir şekilde metni tek otoriter güç haline getirmişlerdir. Bu otoriter gücü başka

¹⁴ Sönmez Kutlu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, (Ankara: Kitâbiyât, 2002) , s. 36.

¹⁵ Sönmez Kutlu, Gelenekçiler, s.50.

¹⁶ Sönmez Kutlu, Gelenekçiler, s.50.

bir otoriter güçle yani ilahi metinle açıklama eğilimi içerisinde olmuşlardır. Mu'tezile ile tamamen farklı bir usule sahip olan hadis taraftarları arasında itikâdî konularda çok sert ilmî mücadeleler yaşanmış ve bu mücadeleler haliyle dönemin telifatına, cerh ve tadil ilmine, sosyal-beşeri ilişkilere önemli ölçüde yansımıştır. Şimdi bu yansımanın hangi boyutlarda olduğu hususunu ele alacağız.

1.1. Yaşanan Polemiklerin Yazılı Kaynaklara Yansıması

Hicri III. asırda Ehl-i hadis ile Mu'tezile mezhepleri arasında özellikle itikâdî konularda amansız mücadeleler yaşanmıştır. Bu asırlarda kaleme alınan eserler incelendiğinde bu tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Nitekim Ehl-i hadis kendi fikirlerini hâkim kılmak için toplumda oluşan diğer zararlı ideolojileri karantinaya almaya çalışmış, toplumu ifsat edecek olan ideolojilere karşı önlem alma gayreti içerisinde girmiştir. Bunu yaparken bir yandan fikrî olarak mücadele vermiş diğer taraftan bu duruma uygun eserler üretmiştir. Bu te'lifâta göz atıldığında özellikle Hadis taraftarları ve Mu'tezile arasında yaşanan güncel problemlerin nasıl esas alınmış olduğu meydana getirilen eserlerin ne ölçüde cedel konularına göre telif edilmiş olduğu çok net olarak görülecektir.¹⁷ Şimdi bu iddiamızı destekleyecek bazı örnekler verelim:

Hadisçiler Rü'yetullâh'ın¹⁸ kesinlikle vaki olacağını ispat etmek için kendi görüşlerini destekleyen âyet, hadis ve âsârı bir araya getirmişlerdir. Bu konuda yazdıkları eserlerde konuya özel bir başlık açarak değerlendirmişlerdir. Bu başlıkların bazıları şunlardır: “ *İsbâtu Rü'yetillâh*”¹⁹, “ *er-Redd ale'l-Cehmiyye fi Kavlihi...*”²⁰, “ *Ma'rifetu Tarîk'ir-Rü'ye*”²¹, “ *er-Redd ala Nüfâti'n-Nazar Livechillâh*”, “ *Bâbu'r Rü'ye*”, “ *Bâbu Mâ câe fi'n-Nazar*”,

¹⁷ Ömer Özpınar, Hadis Edebiyatının Oluşumu, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), s.214-252.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Nurullah Agitoğlu, “Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/2, cilt: V, sayı: 10, s. 99-123.

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Thk., Sabri b. Sellâme Şahin, (Dâru's-Sebât, ts.), s.132.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd* s.132.

²¹ Müslim, Sahih, I, 167.

“*Bâbu Vücûbi'l-Îmân bi Rü'yetillâh*”²² “*Sıfatu'r-Rü'ye*”, *Bâbu'l Kavol fi İsbâti Rü'yetillâhi bi'n-Nazar*” “*el-Kavol fi Rü'yetillâh*”²³ gibi. Görüldüğü üzere Ehl-i Hadîs yazılı kaynaklarında bu şekilde başlıklar açarak konu ile ilgili nass ve meriviyâtı bir araya getirmişlerdir. Bu tavırlarıyla da Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Ayrıca Ehl-i hadîs bu konuda *er-Redd ale'l-Cehmiyye*²⁴, *Sıfât, el-Esmâ ve's-Sıfât, Halku Ef'âli'l-İbâd, er-Red ale'l-Müşebbibe*²⁵, *er-Red ala Ebî Huzeyl, er-Redd ale'l-Kerrâmiyye*²⁶ tarzında eserler kaleme almışlardır.

Buna karşın Mu'tezile de telif ettiği eserlerde “*Bâbun fi Nefyi'r-Rü'ye*” şeklinde başlıklar açarak konuyu değerlendirmiş ve Ashâb-ı hadîs'e cevap vermeye çalışmıştır. Hicri III. asırda yazılan te'lifâta bakıldığında dönemin popüler tartışma konusu olan *Halku'l-Kur'an* problemi ile ilgili başlıklar açılmış²⁷, Müsned türü eserlerde bu konu ile ilgili rivâyetler râvî isimleri altında bir araya getirilmiştir.²⁸ Bu meyanda Ebû Dâvûd konu ile ilgili “*Kur'an'daki Müteşâbihlere Uyulmaması*”, “*Kur'an ile İlgili Konuda Cidâle Düşülmemesi*”²⁹ “*Bâbun fi'l-Cehmiyye/Cehmiyye ile ilgili bâb*”, “*Bâbun fi'r-Red ale'l-Cehmiyye/Cehmiyye'ye Red Bâbi*”³⁰ “*Bâbun fi'l-Kur'an/Kur'an İle*

²² Ebû Abdillâh İbn-i Mende Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî, Kitâbu'l-Îmân, Thk. Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fâkihî, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406), c. II, s. 802.

²³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Sarîhu's-Sünne, (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kutubi'l-İslâmî, 1405), s.20.

²⁴ Ebu'l Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed el- Verrâk el- Bağdâdî İbn-i Nedim, el-Fihrist, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), c. I, s. 281.

²⁵ İbn-i Nedim, el-Fihrist, I, 106; İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî, Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn, (Beyrût: Dâru'l-İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1951), c. I, s. 441, 802; II, 17.

²⁶ Evliya Çelebi, Keşfü'z-Zunun an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn, (Bağdat: Mektebetü'l Müsennâ, 1941), c. I, s. 839.

²⁷ Buhârî, el-Câmü's-Sahih'in Kitâbü't-Tevhid bölümünün 28. babından 55. babına kadar tasnif etmiş olduğu bütün bablarda, Kelâmullah ve Kur'an'ın mahluk olmadığı konusunu işlemiştir. Mehmet Sait Uzunbaş, Kastallânî ve İrşâdü's-Sarî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi, AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2012, s. 297; Mehmet Sait Uzunbaş, “İrşâdü's-Sarî'ye Göre Kastallânî'nin Kelami Görüşleri”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 62-89 s. 77

²⁸ Ali b. Ca'd -l-Cevheri el-Bağdâdî, Müsnedü İbn-i Ca'd, Thk., Amir Ahmed Haydar, Beyrût: Müessesetu Nâdir, 1410/1990), c. I, s. 66-67.

²⁹ Ebû Davud, Sünen, IV, 198-199.

³⁰ Ebû Davud, Sünen, IV, 231-234.

*İlgili Bap*³¹ şeklinde bap başlıkları ihdas ederek konuyla ilgili rivâyetleri bir araya toplamıştır.

Yine bu konu çerçevesinde Ahmed b. Hanbel, Dârimî gibi muhaddisler de mutezili iddiaları çürütmek için “*er-Redd ale’l-Cehmiyye*” isimli eserler telif etmişlerdir. Yine bu dönemde “*es-Sünne*” ve “*Usûlu’s-Sünne*” tarzındaki eserlerde bu Ehl-i hadis Mutezili fikirleri çürütmeye çalışmıştır.

Bu dönem müelliflerinden Buhârî, Mutezile ile polemik konusu olan kulların fiilleri konusunu “*Halku Ef’âli’l- İbâd*” adlı eserinde hem hadis hem sahabe hem de tâbiûn kavilleri ile destekleyerek işlemiş ve Mu’tezile’ye cevap vermeye çalışmıştır.³² Mu’tezile’nin kaderi nefyeden anlayışının karşısında Hadisçiler de kaderi ispat eden Kur’ân âyetleri ile hadis rivâyetlerini bir araya getirmişlerdir. İbn-i Kuteybe ise “*Tevîlu Muhtefîl-Hadis*” ve “*el-İhtilâf fi’l-Lafz*”³³ adlı eserinde konuyu işlemiş ve Mu’tezile’ye cevap niteliğinde olan rivâyetleri ele almıştır. Keza Buhârî *Kitâbu’t-Tevhid* ve *Kitâbu’l-Kader*’ini Mu’tezile’ye karşı kaleme almıştır. Keza Kütüb-ü sitte müellifleri eserlerinde kader, kulların fiilleri, sıfatlar, Halku’l-Kur’an gibi mezkûr iki mezhep arasında cereyan eden popüler tartışma konuları hakkında müstakil başlıklar açmışlar, konu ile ilgili hadisleri, sahabe ve tâbiûn kavillerini bir araya getirerek Mu’tezile’ye cevap teşkil edecek rivâyetleri delil olarak serd etmişlerdir. Keza eserlerde “*Bâbun fi’l-Kader*” “*Kitâbu’l-Kader*” gibi başlıklar altında kaderi ispat eden hadislere yer verdiği görülecektir. Bunun için kader meselesi, her devirde bütün İslâm kelâmcılarını en fazla meşgul eden İtikâdî ve fikri problemlerden biri olmuştur.³⁴

Öte yandan Mu’tezili âlimlerden Amr b. Câhız, Sümâme b. Eşres ve İskâfî “*er-Red ale’l-Müşebbihe*” adlı eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerde Ashâb-ı hadis’in görüşleri çürütülmeye çalışılmış ve görüşleri şiddetli bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Buna karşın Hadis taraftarlarından sa-

³¹ Ebû Davud, Sünen, IV, 234.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Halku Ef’âli’l-İbâd*, Thk. Abdurrahman Umeyre, (Riyâd: Dâru’l-Maarif es-Suûdiyye, ts.).

³³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İhtilâf fi’l-Lafz ve’r-Redd ale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe*, Thk., Amr b. Mahmud Ebû Amr, (Riyâd: Dâru’r-Râye, 1412/1991), s.38-40.

³⁴ Mehmet Sait Uzundağ, *İrşâdü’s-Sârî’ye Göre Kastallâni’nin Kelâmi Görüşleri*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1 yıl: 4 cilt: IV sayı: 7 s. 80

yılan İbn Ebî Hâtim, Osman ed-Dârimî, Ahmed b. Hanbel gibi ulema “*Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye*” adlı eserler yazmış ve Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır.³⁵

Netice itibariyle adı geçen mezhepler itikâdî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı bir atmosfer içerisinde zuhur edip geliştikleri için yazılan eserler bu ortamda tartışılan konulardan bağımsız olamamıştır. Eserler bu atmosferde kaleme alınmış ve o günün polemiklerini ihtiva etmiştir.

1.2. Yaşanan Polemiklerin Cerh/Ta'dil İlmine ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması

Ehl-i hadîs ve Mu'tezile arasında yaşanan dînî/itikâdî polemikler sosyal ve beşerî ilişkilere de olumsuz bir şekilde yansımıştır. Nitekim taraflar birbirlerini polemik mevzuu olan konulara ait kavramlarla kıyasıya cerh etmişlerdir. Bu anlamda Ehl-i hadîs, rü'yetullâh'ı kabul etmeyenleri *Cehmiyye* mezhebi mensubu addetmiş ve bunun üzerine hüküm bina ederek muhalif mezhebe mensup muhaddisler toplumdaki soyutlanmıştır. Bu konuda Ehl-i hadîs'ten gelen birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Ahmed b. Hanbel'e “*Rü'yetullâh olacak mı” ne dersin. diye sorana; “Kim Rü'yetullâh olmayacak derse O cehmidir.*”³⁶ demiştir.

Ahmed b. Hanbel Vekî'in “*Her kim İsmail'in Kays'tan o da Cerîr'den O da Hz. Peygamber (a.s.)'dan naklettiği Ru'yetullah hadisini merdûd sayarsa O'nu Cehmiyye'den sayarım.*”³⁷ dediğini nakletmiştir.

Yezîd b. Hârûn: “*Kim Rüyet hadisini yalanlarsa Allah'tan berîdir. Allah da ondan berîdir.*”³⁸

Mutaffifin suresi 16. âyette geçen “**أ**”deki zamirden kasıt “*rü'yetullâh*”tır.³⁹ Bu arada Ehl-i hadîs'e göre Cehmiyye kâfirdir. Cehmiyye'nin küfründe

³⁵ Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, I, 838.

³⁶ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdâdî (İbn-i Şahin), Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne ve Ma'rifeti Şerâi'd-Din ve't-Temessuk bi's-Sünen, Thk. Adil b. Muhammed, (Kahire: Müessesetu'l-Kurtubâ, 1415/1995), s.29.

³⁷ İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.29.

³⁸ İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.29.

³⁹ İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.29.

şüpheye düşen de kâfirdir.⁴⁰ Onlara göre Ebû Hanîfe de cehmîdir. Cehmî olarak ölmüştür. Efendisinin Cehm olduğu bir devenin yularından tutmuştur. Bu deve Horasan'dan gelip yükünü Kûfe'ye bırakmıştır.⁴¹ Cehmiyye'ye mirasçı olunamaz. Bunlar yani Mu'tezile; kabir azabı, havz ve şefaati yalanlarlar. Ehl-i kiblede olanların arkasında namaz kılmazlar. Hepsi hevâ ehlidir. Ehl-i kibleye kılıç çekmeyi de caiz görürler.⁴²

“Ehl-i islâma Mu'tezile'den daha zararlısı yoktur. Zira onlar Kur'ân ve hadisin boşa çıkmasını isterler.”⁴³ Yine Ahmed b. Hanbel'in rü'yet hadisini okurken Mu'tezile'ye lanet okuduğu nakledilmiştir.⁴⁴ Ehl-i hadîs'e göre rü'yetullâh'ı inkâr eden Bîşr b. el Merîsî önce tövbeye davet edilmeli, eğer tövbe etmezse ya boynu vurulmalı ya da asılmalıdır.⁴⁵ Yahya b. Maîn de rü'yetullâhla ilgili kendisinde on yedi sahîh hadisin olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

Yine hadis taraftarlarına göre Mu'tezile ikiyüzlüdür. Bu ikiyüzlülükleri sünnete muhalif olmalarına ve rü'yetullâh'ı bile bile inkâr etmelerine sebep olmuştur.⁴⁷ Keza rü'yetullâh'ı inkâr eden cehmînin arkasında namaz kılınmaz. Cehmî'nin tanımı ise kıyamet gününde Rabbin görülmeyeceğini iddia eden kişidir.⁴⁸ Hadis taraftarlarının eserleri incelendiğinde daha bunun gibi birçok ithama rastlanılabilir.

Mu'tezile hadis taraftarlarınca yapılan bu ithamların karşısında boş kalmamıştır. Onlar da hadis taraftarlarını *Müşebbibe*, *Mücessime*, *Haşviyye* gibi tabirlerle itham etmişlerdir. Öte yandan Kâdî Abdulcabbâr rü'yetullâhla ilgili iki görüş olduğunu, Allah bilâkeyf görülür diyenin küfre girmeyeceğini

⁴⁰ İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.31.

⁴¹ İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.31-32.

⁴² İbn-i Şahin, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne, s.34.

⁴³ Abdullah b. Ahmed, es-Sünne, I, 101; Ebubekr Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallâl el-Bağdâdî el-Hanbelî, es-Sünne, Thk. Atiyye Zehrânî, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989), V, 123.

⁴⁴ Hallâl, es-Sünne, V, 123.

⁴⁵ Hallâl, es-Sünne, V, 110.

⁴⁶ Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Razi el-Lâlekâî, Şerhu Usûli'l-İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l- Cemâa, Thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğâmîdî, (Riyad: Dâru't-Taybe, 1423/2003), III, 548.

⁴⁷ Lâlekâî, Şerhu Usûli'l-İ'tikâd, III, 554.

⁴⁸ Lâlekâî, Şerhu Usûli'l-İ'tikâd, III, 558.

ancak Allah'ın birisine hulûl etmiş olarak görüleceği tarzındaki rü'yetullah görüşüne sahip olan kişinin küfre düşeceğini iddia etmiştir.⁴⁹

Halku'l-Kur'an konusunda Ehl-i hadis ile Mutezile/Cehmiyye arasında yaşanan ihtilaflar sosyal ve beşeri ilişkilere de olumsuz bir şekilde aksetmiştir. Bununla beraber hadis ekolü Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerle ilgili ağır ithamlarda bulunmuş, Halku'l-Kur'an ideolojisine sahip kişi hakkında katı, sert, indî hükümler verilmiştir. Şimdi bu konu ile ilgili örnek rivayetlerden bir kaçını burada zikretmek istiyoruz:

Süfyân b. Uyeyne: *"Kur'an kelâmullah'tır. Kim Ona mahlûk derse kâfir olur. Her kim böyle bir kimsenin küfründe şüpheye düşerse O da kâfirdir."*⁵⁰, *"Kim Kur'an mahlûktur derse asılmalıdır."*⁵¹

Abdullah b. Mübarek: *"Yahudilerin ve Hristiyanların kelimini anlatabilsek de Cehmilerin kelamına müsaade etmeyiz."*

Abdullah b. İdris: *Kendisine cehmi'nin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı sorulunca "Onlar Müslüman mı ki? Arkalarında tabiki namaz kılınmaz."* demiştir. Yine O'na Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerle ilgili sorulunca onların Yahudi veya Hristiyan mı olduklarını sorar. Onların Müslüman olduğu cevabını alınca *"Bunlar Müslüman olamaz. Bunlar zındıklardır. Kim Kur'an mahlûktur derse Allah Mahlûktur demiş olur ve küfre düşer."* diye cevap verdiği naklolunmuştur.⁵²

Vekî' b. Cerrah: *"Cehmi tövbeye davet edilir. Tövbe etmezse onu öldürürüm."*⁵³ Vekî' de Kur'an'ın muhdes olduğunu söyleyeni kâfir kategorisinde değerlendirmiştir.⁵⁴ Onların arkasında namaz kılınmasına cevaz vermemiş ve böyle bir kimsenin boynunun vurulması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁵ Ayrıca Vekî'e göre Mu'tezile'nin kestiği de yenmez.⁵⁶

Yezîd b. Harun ve Mu'temir b. Süleymân, Kur'an mahlûktur diyen ima-

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcabbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), c. II, s.448.

⁵⁰ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 112.

⁵¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 112.

⁵² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 113.

⁵³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 114.

⁵⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 115.

⁵⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 116.

⁵⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 117.

mın boynunun vurulması ve onun arkasında namaz kılınmamasını, böyle bir kimsenin kâfir olduğunu⁵⁷ iddia etmişlerdir. Abdurrahman b. Mehdi ise, Musa'nın Allah ile tekellüm etmediğini iddia edenin tövbeye davet edileceği aksi takdirde boynunun vurulması gerektiğini⁵⁸, elinde bir yetki olması halinde köprü'nün başında duracağını ve her geçen cehmi'ye Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı sorusunu soracağını ve Kur'ân mahlûktur demesi halinde boynunu vurup suya atacağını ifade etmiştir. Yine ona göre cehmi'den miras kalırsa bunu almak helal olmaz.⁵⁹ Keza hadis taraftarlarına göre Mu'tezilî ve cehmîlerle aynı ortamda bulunulmamalı, onlarla konuşulmamalı, hastalanırlarsa ziyaret edilmemeli, cenazesine de katılmamalıdır. Onlarla nikâhlanmamalıdır.⁶⁰

Hadis ekolü müntesiplerinin kendi aralarında, birbirlerini bu konuda cerh ettiklerine ve birbirlerini toplumdan tecrit eme gayreti içerisinde olduklarına şahit olmaktayız. Zira bazı hadis taraftarları Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgili görüş bildirmeyen Vâkıfiyye ile Kur'ân'ın insanlar tarafından okunan kısmının mahlûk olduğunu söyleyen Lafziyye'yi Cehmiyye'den daha tehlikeli görmüşlerdir.⁶¹ Nitekim bazı Ehl-i hadîs ulemasına göre Kur'ân'ın okunan, tilavet edilen kısmına mahlûk derse Kur'ân'ın tümüne mahlûk demiş olur. Kur'ân mahlûktur diyen ise Allah'ın ilmi mahlûktur demiş olur. Bu sözü söyleyen de kâfirdir.⁶² Onlar Vâkıfiyye'yi "*Şükkâk/dinden şüphe edenler*" diye itham etmişlerdir.⁶³

Öte yandan Ehl-i hadîs, Mutezilî olan meşhur muhaddis ve kelamcılar da küfürle itham etmişlerdir. Nitekim onlara göre Bîşr el-Merîsî kâfirdir

⁵⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 118, 123.

⁵⁸ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 119.

⁵⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 120-121.

⁶⁰ Ebu Said Osman b. Said b. Halid b. Said ed-Dârimî es-Sicistânî, Nakdu'l-İmâm Ebî Said Osman b. Said ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l Anid fi Mâ İfterâ ale'llahi Azze ve Celle mine't-Tevhîd, Thk. Reşid b. Hasan el-Elmaî, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1998), I, 146; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 125; Takiyyuddin İbn Teymiyye, et-Tis'iniyye, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclân, (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1420/1999), c. I, s. 280; Buhârî, Halku Ef'âlî'l-İbâd, Thk. Abdurrahman Umeyre, (Riyad: Dâru'l Ma'rife, ts.), s.30.

⁶¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 179.

⁶² Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemeneyn, Usûlu's-Sünne, Thk. Abdullah b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî, (Medine: Mektebetu'l Ğurebâ, 1415), s.87.

⁶³ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 179.

ve arkasında namaz kılınmaz.⁶⁴ Rivâyete göre hadis ekolü müntesibi Yezîd b. Hârûn, Dâvûd el-Cevâribî ile Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin kâfir olduklarını söylemiştir. Hatta Yezîd b. Hârûn rüyasında el-Cevâribî'nin ibadet için köprüden geçmek istediğini, ancak köprüden geçerken köprünün yıkıldığını ve köprü üzerinde olanların boğulduğunu, daha sonra ortaya bir şeytanın çıkıp “ Ben Dâvûd el-Cevâribî'yim.” dediğini⁶⁵ ifade etmiştir. Yine Yahyâ b. Yûsuf ez-Zımmî (ö.225/840) rüyasında şeytanı gördüğünü ve şeytana Irak'a kimi halef olarak bıraktığını sormuştur. Şeytan da Bîşr el-Merîsî'yi halef olarak bıraktığını söylemiştir.⁶⁶ Aynı zatın yine başka bir rüyasında şeytanın kendisine Irak'ta Bîşr el-Merîsî'yi Merv şehrinde ise Bîşr ile aynı ideolojiye sahip olan Bîşr b. Yahya'yı halef olarak bıraktığını ifade etmiştir.⁶⁷

Görüldüğü üzere Ehl-i hadîs arasında Bîşr el-Merîsî'ye karşı büyük bir kin söz konusudur. Nitekim İbrahim B. Beşşâr (ö.214/829) asılması taraftarıdır.⁶⁸ Vekî de onun kanının akıtılması, öldürülmesi, asılması taraftarıdır.⁶⁹ Yezîd b. Hârûn da, Bîşr el-Merîsî ile Ebûbekr el-Âsâm (ö.201/816)'ı kanları helal iki kâfir olarak görmektedir.⁷⁰ Keza Ehl-i hadîs tarafından Mu'tezile'nin âlim ve bürokratlarından Ahmed b. ebî Duâd da kâfir ilan edilmiştir ve o, pislîğin biri olarak nitelendirilmiştir.⁷¹ Öte yandan Ehl-i hadîs, Cehmiyye'yi üç kısma ayırmıştır. Kur'ân mahlûktur diyenler, Kur'ân kelâmullah'tır deyip görüş bildirmeyenler, tilavetimiz mahlûktur diyenler... Onlara göre bu üç kısım cehmîdir ve cehmîler hakkında verilen hükümler bunlar için geçerlidir.⁷² Böyle bir fikre sahip olan Ashâb-ı hadîs'ten bile olsa cehmî sayılmıştır.⁷³

Müslüman ulemayı uzun süre meşgul eden Kader konusu da yine tarafların birbirlerini ağır, sert, kaba bir şekilde itham etmelerine, beşeri ilişkiler-

⁶⁴ Hallâl, es-Sünne, V, 100-102.

⁶⁵ Hallâl, es-Sünne, V, 104.

⁶⁶ Hallâl, es-Sünne, V, 106.

⁶⁷ Hallâl, es-Sünne, V, 106.

⁶⁸ Hallâl, es-Sünne, V, 108.

⁶⁹ Hallâl, es-Sünne, V, 110.

⁷⁰ Hallâl, es-Sünne, V, 110.

⁷¹ Hallâl, es-Sünne, V, 118-119.

⁷² Hallâl, es-Sünne, V, 125.

⁷³ Hallâl, es-Sünne, V, 130.

den soyutlamalarına sebep olmuştur. Mu'tezile, kaderi ispat eden hadislerle ve bunu rivâyet eden râvilerle karşı cephe almış ve bu râvileri yalancılıkla itham etmiştir. Nitekim meşhur mu'tezilî bilgin Nazzâm (ö.220/835), Abdullah b. Mes'ûd'u " *Saîd anasının karnında saîd olandır. Şakî anasının karnında şakî olandır.*" hadisini rivâyet ettiği için yalancılıkla itham etmiştir.⁷⁴ Bununla beraber Nazzâm İbn-i Mes'ûd hakkında " *İbn-i Mes'ûd, aklını fetva ile meşgul edeceğine şakî nasıl şakî oluyor, saîd nasıl saîd oluyor bunu düşünseydi Allah'a karşı bu kadar çirkin bir şey söylemez hatası da bu kadar büyük olmazdı.*"⁷⁵ ifadelerini kullanmıştır. Nazzâm'ın burada Abdullah b. Mes'ûd'u bu kadar ağır eleştiriye tabi tutmasının sebebi, kuvvetle muhtemel O'nun mezhebî âdiyetidir. Zira Nazzâm, cebrin olmadığı, özgür eylem ve düşüncenin temsil edildiği bir ideolojinin müntesibidir. Karşıt fikre sahip bir kişiyi bu kadar ağır eleştiri ancak bununla izah edilebilir. Bu da muhaddislerin ideolojik tutum ve davranışlarının hadisleri ve râvilerini değerlendirmeye ne denli yansıdığına açık delildir.

Yine diğer bir mutezilî âlim olan Amr b. Ubeyd (ö.145/762) kader inancını şiddetle reddetmiş ve kaderi ispat eden hadisleri inkâr etmiştir. Mesele Abdullah b. Mes'ûd'tan gelen " *Sizden biriniz annesinin karnında kırk gün kalır. Sonra kan pıhtısı, sonra et parçası halini alır. Akabinde kendisine meleğ gönderilir. Meleğe rızık, eceli, şakî mi saîd mi olacağı yazması emredilir.*" hadisine tavır takınarak;

"Bu hadisi A'meş söylerken dinleseydim onu yalanlardım. Zeyd b. Vehb söylerken işitseydim ona karşılık vermezdim. Abdullah b. Mes'ûd söylerken işitseydim kabul etmezdim. Hz. Peygamber(a.s) söylerken işitseydim reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim 'sen bunu üzerine bizden mîsâk almadın.' derdim."⁷⁶ ifadelerini kullanmıştır.

Ehl-i hadîs, Mu'tezile mezhebî mensuplarını bida'tçı kategorisi içerisinde değerlendirmiş ve onları *Ehl-i bâtıl* ve *Ehl-i bid'at* diye isimlendirmiştir.⁷⁷

⁷⁴ Zühdi Hasan Cârullah, el-Mu'tezile, (Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi' (Nşr.), 1974), s.98.

⁷⁵ Ebu Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, Te'vilü Muhtelevî'l-Hadis, (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî/Müessesetu'l-İşrâk, 1419/1999), s.70.

⁷⁶ Hatib el-Bağdâdî, Târîhu Bağdât, Thk. Beşşâr Avvâd Maruf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), c. XIV, s. 63.

⁷⁷ Talat Koçyiğit, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, (Ankara: TDV Yay., 1989), s.254.

Özellikle kader, rü'yetullâh, kulların fiilleri ve Halku'l-kur'ân ve Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile aşırı bir şekilde yerilmiştir.⁷⁸ Evet, Ashâb-ı hadîs'e göre Mu'tezile Ehl-i bid'at'tır. Ehl-i bid'at ise Ehl-i Hadîs tarafından “*Kur'ân ve sünnetten yüz çeviren, Kur'an'ı sünnete muhalif tevîl eden, doğru yoldan sapan ve saptıran kimseler*”⁷⁹ olarak tanımlanmıştır. Onlara göre kişinin evinin domuz ve maymunlarla dolu olması bu kimselere komşu olmasından iyidir.⁸⁰ Hatta Allah (c.c.) Hz. Musa'ya kalbine şüphe bırakırlar diye Ehl-i ehvâ'dan uzak durmasını tavsiye etmiştir.⁸¹ Bu sözün Tevrat'ta yazılı olduğu da iddialar arasındadır.⁸²

Hadis taraftarları kendilerini eleştirenlere karşı da önlemlerini almışlardır. Nitekim onlar kendilerini herhangi bir şekilde eleştirenlere Mübtedî', kendilerine Müşebbihe diyenlere Cehmiyye, Mücbire diyenlere ise Kaderiyye, Haşeviyye diyenlere ise Zındık demişlerdir.⁸³ Dini Kelam ilmine göre öğrenenin zındıklaşacağını da söylemişlerdir.⁸⁴

Hadis taraftarlarının mutezîlilere karşı kinlerinin dozu o kadar artmıştır ki rivâyete göre bazı hadisçilerin mutezîlî olup da mezhebinin propagandasını yapan/Dâî kişinin cenaze namazına iştirak edince tekbir getirmeyip yüksek sesle “*Allah'ım! Bu kulun kabir azabına inanmazdı. Onun için onu bu azaptan kurtarma. Münker ve Nekîr'e de inanmazdı. Bu iki melek ona soru sorduğun-*

⁷⁸ Örneğin, Mu'tezile vb. mezheplerin görüşlerine vurgu yapıp, bu görüşlerdeki argümanları tek tek sıralayarak çürütme yoluna giden alimlerden bir tanesi Şarih İbnü'l-Mülakkındır. (Geniş bilgi için bkz., Mehmet Sait Uzundağ, - Nurullah Agitoğlu, “Şarihlerin Müteşâbih Rivayetlere Yaklaşımı -İbnü'l-Mülakkın Örneği” = Approach of the Commentator to Allegorical Narratives -The Sample of Ibnü'l-Mulakkın-, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2015, sayı: 36, s. 235-249.

⁷⁹ Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî, Câmîu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi, Thk. Ebû'l-Eşyâl ez-Züheyri, (Riyâd: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1414/1994), c. II, s. 1199.

⁸⁰ Ebû İsmail Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, Zemmu'l-Kelâm ve Ehlih, Thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl, (Medine: Mektebetu'l Ulûm ve'l Hikem, 1418/1998), c. IV, s. 322.

⁸¹ Herevî, Zemmu'l-Kelâm, IV, 322.

⁸² Herevî, Zemmu'l-Kelâm, V, 200. Ayrıca bid'at ehli için ehl-i hadis tarafından getirilen deliller için bkz. Said b. Nâsır el-Ġâmîdî, Hakîkatu'l-Bid'a ve Ahkâmüha, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), c. I, s. 73-86.

⁸³ Hüseyin Hansu, Mu'tezile ve Hadis, (Ankara: Otto Yay., 2012), s.296.

⁸⁴ Şemsuddîn ez-Zehabî, el-Uluvv li'l-Âliyyi'l-Ġaffâr fi İzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sakîmiha, Thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd, (Riyâd: Mektebetu Advâi's-Selef, 1416/1995), s.151. Ayrıca Kelam ilmi ile ilgilenenlerin Ehl-i hadis tarafından yapılan ağır ithamları için bkz. İbnü'l-Cevzi, Telbîsu İblis, (Beyrût: Dâru'l Fikr, 1421/2001), s.74-80.

da sunduğu delili ikna edici kılma. Bu kulun cennet ve cehennemini yaratıldığına inanmazdı. Ona kabir içinde cennet kapısını aralama. Seni görmeye inanmazdı. Ona kendini gösterme.” şeklinde beddua ettiği rivâyet edilmiştir.⁸⁵

Yine hadis taraftarları da Mu'tezile'nin Ehl-i hadis hakkında verdiği hükümler gibi hükümler vermişlerdir. Nitekim Ehl-i hadis'e göre bunlarla oturulmamalı, aynı ortamı paylaşmamalı, onlarla evlenilmemeli, onların sözü dinlenmemeli, hastalandıklarında ziyaret edilmemeli, cenazelerine iştirak edilmemelidir.⁸⁶ Ehl-i bid'at aynı zamanda kâfir kategorisindedir. Önce tövbe ettirilmeli, tövbe etmezse boynu kılıcın keskin ağzını tatmalıdır.⁸⁷ Zaten kâfir olan kimsenin kestiği yenmez, arkasında namaz kılınmaz, ona varis olunamaz. İşte ehl-i hadis, Ehl-i bid'at saydıkları kimselere karşı çok sert ve dışlayıcı bir tutum sergilemişlerdir.

Mezkûr mezhepler arası yaşanan ihtilaf, cedel ve fikrî kaostan Buhârî, Müslim, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb, Yezîd b. Hârûn gibi nice meşhur muhaddis payına düşeni almıştır. Öte yandan bir mezhebe göre yerme ifade eden kavram diğer mezhebe göre övgü aracı olmuştur. Mesela Ehl-i hadis, “*kaderidir.*” terimini cerh maksadıyla kullanırken; Mu'tezile bu kavramı kendi mezhebinin âlimi olduğunun alameti saymıştır.

Ehl-i hadis, Mu'tezile'yi re'y ashâbı olarak da kabul etmiş ve onlara “*A'dâu's' Sünnne/Sünnet Düşmanı*” olarak da itham etmiştir.⁸⁸ Zaten hadis taraftarlarına göre eğer hadisçiler olmasaydı Mu'tezile, Cehmiyye, Râfıza, Ehl-i ircâ ve Ehl-i Re'y'in yanında sünnet diye bir şey kalmayacaktı.⁸⁹ Yine hadisçiler Mu'tezile'yi hadis bilmemek ve bu konuda cahil olmakla suçlamışlardır.⁹⁰ Zaten iddiaya göre bütün ümmet ittifak etmiştir ki Kelam

⁸⁵ Ebû'l Huseyn Yahya b. Ebî Hayr el-Umrânî el-Yemenî, el-İntisâr fî'r-Red ale'l Mu'tezile'ti'l-Kaderiyeti'l-Eşrâr, Thk. Suûd b. Abdilaziz el-Halef, (Riyâd: Advâu's-Selef (Nşr.), 1419/1999), c. III, s. 727.

⁸⁶ Dârimî, en-Nakd, I, 146; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, I, 125; Herevî, Zemmu'l-Kelâm, III, 106.

⁸⁷ Dârimî, en-Nakd, I, 68; Zehebi, Uluvv, s.150.

⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadis, Thk. Muhammed Said Hatiboğlu, (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), s.7.

⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadis, s.10.

⁹⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bi. Ahmed B. Muhammed b. Kudâme el-Cem-mâil el-Makdisî, Tahrimu'n-Nazar fî İlmi'l-Kelâm, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Saïd ed-Dimeşki (Thk.), (Riyâd: Âlimu'l-Kutub, 1410/1990), s.36.

ilmiyle uğraşanlar ulemadan sayılmamıştır. Asıl ulema Ehlü'l-eser'dir. Bu konuda ittifak vardır.⁹¹ Bütün bu iddiaları Mu'tezile kabul etmemiş ve karşı atağa geçip hadisçileri "lafızcılık, rivâyete gömülmüş, nakilci, kitap hamalları, aşâğılık, ayak takımı, hikâyeci, kussâslar, akıl yürütme ve düşünceyi kullanamayanlar" şeklinde itham etmiştir.⁹²

Mu'tezile'ye göre Ehl-i Hadis, zındıkların uydurduğu ve Hz. Peygamber'in (a.s.) hadislerine sokuşturulduğu haberleri kabul edenler veya onları tevil etmeyenlerdir. Bunlar kendilerine *Ashâbu'l-hadis* veya *Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* derler. Ancak cebr ve teşbih üzerinde birleşirler. Allah'a cisim, organ, suret izafe ederler. Kur'an'ın Kadîm olduğuna inanırlar. Kelâm ilmine ve Cedel/Münâzara'ya dalmayı reddederler. Taklide ve nassların zahiri-ne göre amel ederler.⁹³ Bazı mutezilî âlimler de Ehl-i hadîs'i "Nâbite" diye isimlendirerek dinlerini taassup üzere kurduklarını, anlamadıkları işe karıştıklarını, amaçlarının baş olmak ve küfür ve sapıklık alameti olan teşbih vb. gibi inançları yaymak olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁴ Himyerî de Ehl-i hadîs'e Haşviyye denmesinin sebebini bunların aslı olmayan hadisleri Peygamber' aitmiş gibi yamamaya çalışan kişiler olmalarına ve bütün Haşeviyye müntesiplerinin cebr ve teşbih görüşüne sahip olduklarına bağlamıştır.⁹⁵

Öte yandan Mu'tezilî ulemâ; Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Rahaveyh ve Yahyâ b. Maîn gibi hadis ekolü râvilerini teşbihçilikle itham etmiştir.⁹⁶ Hatta bu konuda daha ileri giderek Ehl-i hadîs âlimlerini teşbihe düşmekle suçlayarak onları küfürle de itham etmişlerdir. Bu anlamda Mu'tezile, muhaliflerine rü'yetullâh, Halku'l-Kur'an gibi konularda çok sert bir tutum sergilemiştir. Nitekim mutezilî Ebû Musa'ya göre "Allah gözle görülür diyen

⁹¹ Makdîsî, Tahrîmu'n-Nazar, s.42.

⁹² Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî es-Semâni, el-İntisâr li Ashâbi'l-Hadis, (Riyâd: Mektebetu Edvâi'l-Menâr, 1417/1996), s.1.

⁹³ Hüseyin Hansu, Mu'tezile ve Hadis, s.286.

⁹⁴ Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl, Thk. Ebu Amr el-Hüseyini-İbn-i Ömer b. Abdirrahim, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), c. I, s. 20.

⁹⁵ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebi Himyer b. Ubeydillâh el-Himyeri el-Yemenî, Hûru'l-İyn, Thk. Kemal Mustafa, (Kâhire: Mektebetu'l Hâncî, 1948), s.204.

⁹⁶ Ebu Abdillâh Fahrudîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Thk. Ali Sami en-Neşşâr, (Beyrût: Dâru'l Kütubi'l-İlmiyye, ts.), s.66.

*Allah'ı mahlûkata benzetir. Böyle bir kimse Müşebbihe'dendir. Müşebbihe ise kâfirdir.*⁹⁷ ifadelerini kullanmıştır. Ca'fer b. Mübeşşir de kötülük Allah'ın kaderiyedir diyenlerin küfre düştüğünü ifade etmiştir.⁹⁸ Mu'tezile de tıpkı Ehl-i hadîsin kendilerini itham ettiği gibi Müşebbihe ve Mücbire'nin küfre düştüğünü, tövbe etmeleri gerektiğini, tövbe etmezlerse öldürülmeleri gerektiğini iddia etmişlerdir. Bunun yanında haclarının kabul olmadığını, onlarla nikâhlanmanın caiz olmadığını, bunların İslam milletinden çıkmış olduklarını, tekfin ve teşhiz işlemlerinin yapılmaması gerektiğini, cenaze namazlarının kılınmaması gerektiğini ve Müşebbihe ile Cebriyye'nin küfründe şüpheye düşenlerin de kâfir olduklarını da ifade etmişlerdir.⁹⁹

Yine Mu'tezile Ehl-i hadîs'i çelişkili hadisler rivâyet etmekle akla ve mantığa aykırı haberlerle İslamın değerini düşürdüklerini, rivâyetler karşısında tutarsız davrandıklarını, ümmeti fırkalara böldüklerini, sened ve metinleri tahrif ederek çok sayıda uydurma hadis rivâyet etmekle, teşbîh ve tecişîmi andıran hadisleri rivâyet etmekle Allah'a iftira ettiklerini, hadislerin sadece lafızlarına bakarak hadisi anlayamadıkları şeklinde ithamlar savurmuşlardır.¹⁰⁰ Hadisçilerden bir grubun kasten yalan söylediğini¹⁰¹, sika râvilerden rivâyet ettikleri halde ümmetin hilâfına hareket ettiklerini¹⁰², açık hata olmasına rağmen lafzında rekâket olan hadisleri rivâyet ettiklerini¹⁰³, cerh ettikleri kimselerden hadis rivâyet etmeye devam ettiklerini söylemişlerdir. Böylece Ehl-i hadîs'ten duydukları nefreti, onlara karşı besledikleri kin ve garezî bu şekilde ifade etmişlerdir.

Anlaşıldığı üzere gerek hadis taraftarları gerekse mutezile müntesipleri dinî itikâdî konularda kendi ideolojilerini ispat etmeye çalışırken muhalif tarafı amansız bir şekilde cerh etmişlerdir. Bununla beraber bu durum yazılan eserlerde aksettirilmiştir. Keza taraflar bazı fetvalar vermek suretiyle birbirlerini toplumdan soyutlama, kamuoyu nezdinde itibarsızlaştırma gayreti içerisine girmişlerdir.

⁹⁷ Hayyât, İntisâr, s.67.

⁹⁸ Hayyât, İntisâr, s.68.

⁹⁹ Hüseyin Hansu, Mu'tezile ve Hadis, s.291.

¹⁰⁰ İbn-i Kuteybe, Te'vîl, 47-60.

¹⁰¹ Belhî, Kabûlu'l-Ahbâr, I, 21.

¹⁰² Belhî, Kabûlu'l-Ahbâr, I, 120.

¹⁰³ Belhî, Kabûlu'l-Ahbâr, I, 133.

SONUÇ

İslam geleneğinin çok erken dönemlerinde ortaya çıkan siyasi ve itikadi ihtilaflar, gayr-ı Müslimlerin İslâm'a girip ihtida etmeleri sonucu İslam dışı olan adet ve inançlarını İslâm'a sokmaya çalışmaları, iktidarların takındıkları baskıcı ve despot tavırlar İslam âlemini firkalara bölmüştür. Bu firkalardan en önemlileri Ehl-i hadîs ve Mu'tezile'dir. İdeolojileri bakımından farklı olan ve öğretilerini farklı zemin üzerine oturtan mezkûr iki mezhep rü'yetullâh, insanın kaderi, Kurân'ın yaratılmışlığı gibi itikâdi konularda amansız mücadeleler vermişlerdir. Ancak her iki mezhep müntesipleri de bu mücadeleleri yaparlarken objektif davranmamışlardır. Nitekim Ehl-i Hadîs "Ehl-i bidat" derken her zaman kendileri dışındaki grupları kastetmiştir.

Aynı şekilde cerh ve tadil ilmi de muhalif grupları toplumdan tecrit etmek için kullanılmış, her mezhep kendi râvisini övüp karşıt gruba müntesip râviyi Mutezilîdir, Haşevîdir şeklindeki ifadelerle cerh etmiş ve toplum nezdindeki itibarlarını zedeleme gayreti içerisine girmişlerdir. Mezhebî kanaatlerindeki farklılıktan dolayı nice âlim cerh edilmiştir. Hadîs usulünün en önemli cerh ilkesi olan; "cerh gerekçelendirilmelidir" prensibi maalesef tatbik edilmemiş ve yapılan ithamların gerekçeleri zikredilmemiştir.

Özellikle cerh ve tadil silahını elinde bulunduran Ehl-i Hadîs mensuplarının çoğunun Şafii mezhebi müntesibi olmaları dikkat çekicidir. Yapmış olduğumuz bu araştırmada her iki mezhep arasında karşılıklı olarak yapılan cerh ve tadilin objektif kriterlere göre yapılmadığı anlaşılmıştır. Sırf mezhebi kanaatlerinden dolayı farklı fikre sahip olan bir râvinin bu durumu cerh edilmesine kâfi bir sebep addedilmiştir.

Muhalif guruplar arası yaşanan tartışmalarda tek kitle iletişim aracı, yazılan eserlerdir. Her iki mezhep arasında yaşanan tartışma, mücadele, ihtilaflar mezhep müntesiplerinin kaleme aldıkları eserlere yansımış, eserlerde adeta muhaliflere cevap veren başlıklar ihdas edilmiştir. Mutezile'nin zararlı görüşlerini ortadan kaldıracak olan hadîs rivayetlerinin hadîs kaynaklarında toplanılmasını dönemin iktidarları teşvik etmiştir.

Mezhebî taassup sebebiyle karşıt gruplara duyulan kin, sosyal beşeri ilişkilere de yansımıştır. Örneğin, muhalif gruplara mensup olanlarla evlenilmesi, cenazelerine iştirak edilmesi, onlarla aynı ortamın paylaşılması, has-

talandıklarında ziyaretlerine gidilmesi bile yasaklanmıştır. Böylece muhalif grupların toplum nezdinde aşağılanması değersiz bir konuma indirilmesi hedeflenmiştir.

Kaynaklarımız arasında önemli bir yer tutan cerh ve tadil eserleri incelendiğinde Ehl-i bid'at'ten olduğu gerekçesiyle güvenilir râviler listesinden düşürülen râvilerin yeniden gözden geçirilmeleri ve onlara ait isnatların da yeniden incelenmesi gereklidir diye düşünüyoruz. Aynı zamanda başkaları hakkında haksız ithamda bulunan râviler de yeniden incelenerek onların rivayetleri tekrar gözden geçirilmelidir. Böylece cerh ve tadil kaynaklarımızda yer alan ideolojik âdiyetlerin neden olduğu taraflı ve ön yargılı değerlendirmeler daha objektif bir bakış açısıyla incelenecek bu da hadis alanına çok önemli bir katkı sağlamış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Abdullah b. Ahmed Ebu'l Hüseyin el-Kâdi, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile, Thk., Fuad Seyyid, (Tunus: 1393/1974).
- Agitoğlu, Nurullah, "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, cilt: V, sy: 10.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", (Ankara: DİA, 1998).
- Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu Huzeyl el-Allâf), (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001).
- Bâbânî, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mir Selim, Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin, (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951).
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, el-Fark Beyne'l-Fırak, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977).
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî, Kitâbu Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl, Thk. Ebu Amr el-Hüseyini-İbn-i Ömer b. Abdurrahim, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, Halku Ef'âli'l-İbâd, Thk. Abdurrahman Umeyre, (Riyad: Dâru'l Ma'rife, ts.).
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, Kitâbu'l-Hayevân, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424).

- Cârullah, Zühdi Hasan, el-Mu'tezile, (Beyrût: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi' (Nşr.), 1974).
- Cevherî, Ali b. Ca'd el-Bağdâdî, Müsnedu İbn-i Ca'd, Thk., Amir Ahmed Haydar, (Beyrût: Müessesetu Nâdir, 1410/1990).
- Çalışkan, İsmail, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012).
- Çelebi, Evliya, Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn, (Bağdat: Mektebetu'l Müsennâ, 1941).
- Dârimî, Ebu Said Osman b. Said b. Halid b. Said es-Sicistânî, Nakdu'l-İmâm Ebi Said Osman b. Said ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l Anîd fi Mâ İfterâ ale'llahi Azze ve Celle mine't-Tevhîd, Thk. Reşid b. Hasan el-Elmaî, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1418/1998).
- Gürler, Kadir, Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı, (Bursa: Emin Yay., 2007).
- Ğamidi, Said b. Nâsır, Hakîkatu'l-Bid'a ve Ahkâmuha, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, ts).
- Hallâl, Abdullah b. Ahmed, es-Sünne, I, 101; Ebubekr Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Bağdâdî el-Hanbeli, es-Sünne, Thk. Atiyye Zehrânî, (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1410/1989).
- Hansu, Hüseyin, Mu'tezile ve Hadis, (Ankara: Otto Yay., 2012).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, Thk. Muhammed Said Hatiboğlu, (Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, Târîhu Bağdât, Thk. Beşşâr Avvâd Maruf, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002).
- Hemedânî, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcabbâr b. Ahmed b. Abdilcabbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, Zemmu'l-Kelâm ve Ehlih, Thk. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl, (Medine: Mektebetu'l Ulûm ve'l Hikem, 1418/1998).
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebi Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî, Hûru'l-İyn, Thk. Kemal Mustafa, (Kâhire: Mektebetu'l Hâncî, 1948).
- İbn Ebî Zemeneyn, Muhammed b. Abdillâh, Usûlu's-Sünne, Thk. Abdullah b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî, (Medine: Mektebetu'l Ğurebâ, 1415).
- İbn Kuteybe, Ebu Müslim ed-Dîneverî, Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs, (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî/Müessesetu'l-İşrâk, 1419/1999).

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe, Thk., Amr b. Mahmud Ebû Amr, (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1412/1991).
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî, Kitâbu'l-İmân, Thk. Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fâkihî, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406).
- İbn Nedim, Ebu'l Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed el- Verrâk el-Bağdâdî, el-Fihrist, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997).
- İbn-i Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdâdî, Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne ve Ma'rifeti Şerâii'd-Dîn ve't-Temessuk bi's-Sünen, Thk. Adil b. Muhammed, (Kahire: Müessesetu'l-Kurtubâ, 1415/1995).
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, Telbîsu İblis, (Beyrût: Dâru'l Fikr, 1421/2001), s.74-80.
- Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, (Ankara: TDV Yay., 1989).
- Kurtubî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi, Thk. Ebû'l Eşyâl ez-Züheyri, (Riyâd: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1414/1994).
- Kutlu, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, (Ankara: Kitâbiyât, 2002) .
- Lâlekâî, Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Râzî, Şerhu Usûli'l-İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa, Thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğâmîdî, (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1423/2003).
- Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bi. Ahmed B. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî, Tahrîmu'n-Nazar fî İlmi'l-Kelâm, Thk. Abdurrahman b. Muhammed Saîd ed-Dimeşki (Thk.), (Riyâd: Âlimu'l-Kutub, 1410/1990).
- Mâlâtî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed, et-Tenbîh ve'r Red ala Ehli'l Ehvâ ve'l Bida', Thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetu'l Ezheriyye li't Turâs, 1993).
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, İtikâdâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Thk. Ali Sami en-Neşşâr, (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.).
- Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr b. Ahmed el-

- Mervezî, el-İntisâr li Ashâbi'l-Hadis, (Riyâd: Mektebetu Edvâi'l-Menâr, 1417/1996).
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, el-Milel ve'n-Nihal, (Haleb: Müessesetu'l Halebi, ts.).
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel el-Mervezî, er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika, Thk., Sabri b. Sellâme Şahin, (Dâru's-Sebât, ts.).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, Sarîhu's-Sünne, (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kutubi'l-İslâmî, 1405), s.20.
- Takiyyuddin İbn Teymiyye, et-Tis'iniyye, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclân, (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1420/1999).
- Umrânî, Ebû'l Huseyn Yahya b. Ebî Hayr el-Yemenî, el-İntisâr fi'r-Red ale'l Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr, Thk. Suûd b. Abdilaziz el-Halef, (Riyâd: Advâu's-Selef (Nşr.), 1419/1999).
- Uzundağ, Mehmet Sait, "İrşâdü's-Sari'ye Göre Kastallani'nin Kelami Görüşleri", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7.
- _____, Kastallânî ve İrşâdü's-Sari' İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından İncelenmesi, AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimeşkî, el-Uluvv li'l-Aliyyi'l Ğaffâr fi İzâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sakîmiha, Thk. Ebû Muhammed Eşref b Abdulkaksûd, (Riyâd: Mektebetu Advâi's-Selef, 1416/1995).

MUS'AB B. UMEYR'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE İSLAM TARİHİNDEKİ YERİ*

Mehmet Salih GÜNDÜZ**

Özet

Bu çalışmada, ilk Müslümanlardan olan Mus'ab b. Umeyr'in hayatı ve İslamiyet'e olan katkıları anlatılmakta, onun Müslüman olmadan önceki ve Müslüman olduktan sonraki hayatı incelenmekte ve onun Medine'ye olan göçüne değinilmektedir.

Bu çalışma, Musab b. Umeyr'in kendisinin İslam öncesi müreffeh yaşantısını terkedip Müslüman oluşunu ortaya koymaktadır. O Müslümanlık hayatı boyunca birçok zorluklarla karşı karşıya gelmesine rağmen dinini terk etmemiştir ve bu uğurda doğmuş olduğu şehir olan Mekke'den ayrılmıştır. O Medine'ye hicret etmiş ve orada İslam'ın ilk öğretmeni olmuştur. Bu çalışma, Mus'ab b. Umeyr'in kendi hayatını İslam'a adanmış ve bu uğurda şehit edildiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Sözcükler

Musab b. Umeyr, Cahiliyye, Sahabe, Hicret, Eğitim, Sabır, Mücadele

* Bu makale Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalı'nda hazırlanmış Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ABSTRACT

This study explores the life of Musab b. Umayr who was one of the early Muslims and his contribution to Islam. In this respect, his pre and post Islamic life is examined. His migration to Madinah is also studied.

This work has found out that leaving his pre-Islamic glamorous life, he converted to Islam. Although he faced many difficulties in his Islamic life, he did not leave his religion, rather he preferred to leave the city in which he was born namely Macca. He emigrated to Madinah where he became the first teacher of Islam. In addition, it underlines that he dedicated his life to Islam and was killed in a war.

Keywords

Musab b. Umayr, Period of ignorance, companion of the Prophet Muhammed, migration, education, patience, struggle.

1) CAHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE

1.1. Sosyal ve Dini Yapı

Cahiliye döneminde hayat şartlarının farklı olmasına rağmen, gerek bedevilerde ve gerekse hadarilerde sosyal yapının bir tek temeli vardır. O da gelenekleri ve ahlaki değerleri ile kabiledir. Kabile, aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında nesep irtibatı bulunan insan topluluklarına verilen genel isimdir.¹ Kabile başkanı, kabile toplantılarını idare eder, diğer kabilelerle ilişkilerde kabilesini temsil eder, kabile üyeleri arasında çıkan ihtilafları çözerdi. İslâm'ın tebliğ sürecinde bazen bir kabile başkanının İslâm'a girmemek için direnmesi bütün kabile üyelerinin İslâm'ı kabul etmesini engellemekteydi. Bununla birlikte kabile başkanının Müslüman olmasıyla diğer bütün kabile üyelerinin de toplu olarak İslâm'a girdiklerine dair İslâm tarihçileri pek çok örnek vermektedirler.² Bu örneklerden biri ileride üzerinde duracağımız gibi Medine'ye Kur'an öğreticisi olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr'in, Sa'd b. Muaz'a İslâm'ı tebliğ etmesi üzerine Sa'd b. Muaz'ın kabilesine mensup olan herkesin bir gün içerisinde İslâm'a girmesidir. Böylece Müslümanlar Medine'de daha güçlü ko-

¹ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (Hz. Muhammed s.a.v. Dönemi)*, 1. Basım, İstanbul, Ensar Yay., 2006, s. 69.

² Mehmet Salih Arı, "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İSTEM*, Ek sayı:1, (2008), s. 216.

numa gelmişlerdi.³ Mus'ab b. Umeyr, Medine'de İslamî tebliğ faaliyetlerini sürdürdüğünde Ebu Kays el-Eslet adındaki kişi ise kavminin Müslüman olmasını engellemiştir.⁴

Mekke sakinlerinin çoğunluğu putperest olmakla birlikte orada çok az sayıda Hıristiyan da vardı. Bunun dışında, kendilerine “hanif” denen bazı insanlar vardı ki, bunlar putlara tapmayan Allah inancına sahip kimselerdi. Bu insanlar Hz. İbrahim'in dini üzerinde olduklarını iddia eder ve o dini ararlardı.⁵

1.2. İdari Yapı

Burada idari yapıdan bahsederken Mekke'deki Kureyş idaresini kastediyoruz. Kureyş kabilesi, Huzaalılar'ın hâkimiyeti boyunca Mekke çevresinde, akrabaları olan Kinaneoğulları'nın arasında dağınık bir şekilde yaşıyorlardı. Hz. Peygamber'in (s) beşinci kuşaktan dedesi olan Kusay b. Kilab, Huzaalılar ile girdiği mücadeleyi kazanıp Mekke ve Kâbe'nin yönetimini eline geçirdi. Böylece Kureyş'in hâkimiyet dönemi başladı.⁶ Hicabe, Sikaye, Rifade, Nedve ve Liva gibi görevler hep onun elinde toplandı.⁷

Kusay en büyük oğlu olan Abdüddâr'ı çok seviyordu. Ama Abdüddâr zayıf birisiydi⁸ ve kardeşlerine göre şeref sahibi olup ün salmamıştı. Kusay Abdüddâr'ın şerefini kardeşlerinin derecesine yükseltmek için⁹ kendi evi olan Nedve binasını, Hicabe, Liva, Sikaye ve Rifade görevlerini ona verdi.¹⁰

³ İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l Arabi, 1990, c. II, s. 184.

⁴ İbn Hişam, II, 85.

⁵ İhsan Süreyya Sırma, “Asr-ı Saadet Öncesinde Mekke Toplumu”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan yay., 2006, c. I, s. 85.

⁶ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004, s. 29.

⁷ İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulk-erim b. b. Abdulvahid eş-Şeybani el-Cezeri, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, thk. Ebi'l Fida' Abdullah el-Kadi, 1. Basım, Beyrut, Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1987, c. I, s. 557.

⁸ el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Mısır, Dâru'l-Maarif, t.y., c. I, s. 53.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, I, 557.

¹⁰ İbn Hişam, I, 147-148; Belazuri, I, 53; et-Taberî, Ebu ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihü'l-Umem ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebu Fazl İbrahim, 2. Basım, Mısır, Darü'l-Maarif, t.y., c. II, s. 260.

Böylece Kusay, kavminin idaresine ait olup elinde bulunan her türlü görevi Abdüddâr'a vermiş oldu. Kusay'ın ölümünden sonra Kureyş kabilesi, aralarında hiç bir anlaşmazlık baş göstermeden Kusay'ın oğulları idaresi altında yaşadılar. Ancak sonra Abdümenaf b. Kusay'ın oğulları Abdüşşems, Haşim, Muttalib ve Nevfel, Abdüddâr b. Kusay'ın oğullarının ellerinde bulunan ve vaktiyle Kusay'ın, oğlu Abdüddâr'a verdiği Hicabe, Liva, Sikaye ve Rifade görevlerini Abdüddâr oğullarının ellerinden almaya karar verdiler. Kabilenin bir kısmı, Abdümenaf oğullarının Kureyş arasındaki üstünlüklerine binaen bu ödevleri yerine getirme hususunda Abdüddâr oğullarından daha layık oldukları fikrini benimsediler. Kabilenin diğer kısmı, Abdüddâr oğullarının tarafını tutup Kusay'ın bunlara verdiği hakların ellerinden geri alınmaması gerektiğini söylediler.¹¹ Kureyş kabilesinde taraflar savaşma kararını vermiş iken ansızın, uzlaşmaya varılması fikri ortaya çıktı. Sikaye ve Rifade görevlerinin Abdümenaf oğullarına verilmesi, Hicabe, Liva ve Nedve görevlerinin Abdüddâr oğullarının elinde kalması şart koşuldu. İki taraf bu şartı kabul edip barış yaptılar ve savaştan vazgeçtiler.¹² Her iki taraf müttefikleriyle yaptıkları anlaşmayı hiç bozmadan İslamiyet'in ortaya çıkmasına kadar devam ettirdiler. Hz. Peygamber (s) bu anlaşmalar hakkında şu sözü söylemiştir: "Cahiliye devrinde yapılan herhangi bir anlaşmayı İslamiyet ancak pekiştirir".¹³

Hz. Peygamber (s) dönemindeki Kâbe ve Mekke idaresi ile ilgili bazı görevleri şöyle sıralayabiliriz:

1.2.1. Dârü'n-Nedve

Dârü'n-nedve, esas itibarıyla bir asiller (mele) meclisiydi. Her türlü savaş ve barış kararının alındığı, görüşlerin belirlendiği bu meclise Kusay oğulları'ndan başka Mekke'deki Kureyş boylarının kırk yaşından yukarı başkanları katılabilir.¹⁴ Dârü'n-nedve üyeleri Abdüddâr oğullarından izin almaksızın buraya giremezlerdi.¹⁵

¹¹ İbn Hişam, I, 149.

¹² İbn Hişam, I, 150-151.

¹³ İbn Hişam, I, 150-151.

¹⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Darunnedve", *DİA*, c. VIII, s. 556.

¹⁵ Yaşar Çelikkol, *Cahiliye Döneminde Mekke (M. 400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fiziki, Etnik,*

1.2.2. Hicabe ve Sidane

Sidane, mabedin korunması demektir. Hicabe, Kâbe'nin kapısındaki gerekli işleri yapmak ve kapıyı açıp kapama görevidir. Kapıyı sadece Kâbe'deki görevli açardı. Ondan izinsiz kimse Kâbe'ye giremezdi.¹⁶

1.2.3. Liva

Kureyş'in bayrağını taşımak imtiyazıdır.¹⁷ Bu imtiyaz Kusay'dan sonra Abdüddâr oğullarına bırakılmıştı. Hz. Peygamber (s)'in liva'sı hem Uhud savaşında hem de Bedir savaşında Mus'ab b. Umeyr'in elindeydi. Aynı savaşlarda müşriklerin Liva'sı da Talha b. Ebi Talha b. Abduluzza b. Osman b. Abdüddâr'ın elindeydi.¹⁸

1.2.4. Rifade ve Sikaye

Rifade, Kureyş kabilesinin her sene mallarından Kusay'a verdiği bir vergidir ki o bu toplanan mallarla hacılara yemek hazırlar ve fakir kimseler bu yemekten yerlerdi.¹⁹ Sikaye, Mekke'ye gelen hacıların su ihtiyacını karşılama göreviydi.²⁰ Bu görevler Mekke'deki genel hizmetlerin yerine getirilmesi hususunda Kureyşliler arasında çıkan ihtilaftan sonra varılan anlaşma gereğince Abdümenaf oğullarına verilmişti.

2) CAHİLİYE DÖNEMİNDE MUS'AB BİN UMEYR

2.1. Doğumu, İsmi ve Künyesi

Yaptığımız literatür taramasında Mus'ab b. Umeyr'in doğum tarihine rastlayamadık. Bununla birlikte onun doğum tarihini Uhud Savaşı'nın tarihini esas alarak tespit etmeye çalışacağız. Çünkü incelediğimiz bütün kaynaklarda onun Uhud Savaşı'nda şehit edildiği belirtilmiştir. Mus'ab

Dini ve İdari Yapısı), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s. 197.

¹⁶ Çelikkol, s. 207.

¹⁷ Kasım Şutul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, 3. Basım, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s. 149.

¹⁸ Belazurî, I, 53.

¹⁹ İbn Hişam, I, 148; Taberî, II, 260.

²⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, I, 557.

b. Umeyr Uhud Savaşı'nda şehit edildiği zaman hicretin 32. ayının başı²¹ olup Şevval ayıydı²². Yani hicretin 3. senesiydi. Bu tarih miladi 625 senesine tekabül etmektedir. Klasik İslam tarihi kaynaklarımız Mus'ab b. Umeyr'in şehit edildiğinde 40 yaşında²³ veya 40 yaşından biraz daha fazla olduğunu belirtmişlerdir.²⁴ Bu verileri birleştirdiğimizde onun hicretten 37 veya 38 sene önce miladi 584 veya 585 senesinde doğduğunu söyleyebiliriz.

Tam ismi Mus'ab b. Umeyr b. Haşim b. Abdümenaf b. Abdüddâr b. Kusay²⁵ b. Kilab²⁶ b. Mürre el-Kureşi el-Abderi'dir.²⁷ Mus'ab b. Umeyr herhangi bir erkek çocuğu olmamasına rağmen Ebu Abdullah²⁸ diye künyelendirilmiştir. Onu Ebu Muhammed diye künyelendirenler de vardır. Onun lakabı Mus'abu'l-Hayr'dır.²⁹

2.2. Ailesi ve Nesebi

Mus'ab'ın babası Umeyr b. Haşim'dir³⁰ ve baba tarafından soyu beş kuşak yukarıda, Kusay b. Kilab'ta Hz. Peygamber'in (s) dedeleri ile birleşmektedir.³¹ Mus'ab'ın annesi Hunnas bt. Malik b. el-Mudarrîb b. Vehb b. Amr b. Huceyr b. Abd b. Ma'is b. Amir b. Lüeyy³² el-Kureşi el-Amiri'dir³³ ve anne ta-

²¹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Amr, 1. Basım, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 2001, c. III, s. 113.

²² el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Megazi*, thk. Marsden Jones, 3. Basım, Londra, Oxford University, 1966, c. I, s. 199.

²³ Belazurî, I, 53.

²⁴ İbn Sa'd, III, 176; İbn 'Abdilber, Ebü 'Umer Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdilber el-Kurtubi en-Nemeri, *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Asbâb*, thk. Adil Mürşit, 1. Basım, Amman, Dâru'l A'lam, 2002, s. 699; İbnü'l-Esir, İzzeddin İbnü'l-Esir Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri, *Üsdül-ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. ve tlk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vviz- eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcuz, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. V, s. 176.

²⁵ İbn Sa'd, III, 107; İbn 'Abdilber, s.698; Belazurî, I, 53.

²⁶ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lamî'n-Nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut- Hüseyin el-Esed, 3.basım, Beyrut, Müessesetür-Risale, 1985, c. I, s. 145.

²⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 175.

²⁸ İbn 'Abdilber, s. 698; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 175; es-Süheyli, Ebil Kasım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed b. Ebil Hasan el-He'semi es-Süheyli, *er-Ravdül-Ünfi Serbi's- Siretin-Nebeviyye li İbn Hisâm*, thk. Abdurrahman el-Vekil, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 252.

²⁹ İbn Sa'd, III, 107.

³⁰ İbn 'Abdilber, s. 698.

³¹ İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 175; Zehebî, I, 145.

³² İbn Sa'd, III, 108.

³³ İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, VI, 311.

rafından soyu on kuşak yukarıda, Lüeyy b. Galib'te Hz. Peygamber'in (s) dedeleri ile birleşmektedir.³⁴ Böylece o hem anne hem de baba tarafından Hz. Peygamber (s) ile aynı soydan gelmektedir.

Mus'ab b. Umeyr'in ikisi kız olmak üzere toplam yedi kardeşini tespit edebildik. Bunlar; Ebu Aziz, Ebu'r-Rum, Ebu Haşim, Ümmü Eban, Hind, Ebu Yezid ve Ubeyd'dir. Bu kardeşlerden Ebu'r-Rum, Ebu Haşim ve Ümmü Eban Müslüman olmuşlardır. Ebu Aziz, Ebu Yezid ve Ubeyd ise müşrik olarak ölmüşlerdir. Fakat Hind'in İslamiyet'i kabulü ile ilgili olarak herhangi bir bilgi tespit edemedik.

Mus'ab b. Umeyr, Kureyş kabilesinin Abdi, İbâdi ve Abderi nispetleriyle anılan Abdüddâr oğullarına mensuptu. Bu kabile, cahiliye devrinde etkili bir statüye sahipti ve Haşim oğulları ile aralarında da öteden beri husumet vardı. Bu sebeple Hz. Muhammed'in (s) peygamberliğine Mekke'de şiddetle muhalefet etmeleriyle tanınmışlardı. Bu kabilenin bazı simaları halka eski Rum ve Acem masalları anlatarak güya Hz. Peygamber'in (s) okuduğu Kuran-ı Kerim ayetlerini etkisiz hale getirmek istiyorlardı. Müslümanlara karşı yürütülen boykot hareketinde kararlaştırılan metni bu kabileden Mansur b. İkrime'nin yazdığı bilinmektedir.³⁵ Uhud Savaşı'nda Kureyş kabilesinin sancağını taşıyan Abdüddâr oğulları, birbiri ardınca savaş meydanına çıkmış ve çoğu öldürülmüştür.³⁶ İşte Mus'ab, böyle bir sülâlenin içinde yetişip büyümüştü.

Mus'ab orta boylu, güzel yüzlü, nazik, ince ve çok tatlı bir adamdı.³⁷ Mus'ab'ın anne ve babası onu çok severdi ve onun bir dediğini iki etmezdi.³⁸ O hiçbir Mekkeli gencin ailesinden görmediği müsamahayı ailesinden görürdü.³⁹ Mus'ab'ın annesi çok zengin bir kadındı⁴⁰ ve oğluna çok bağlıydı.⁴¹ Bu yüzden annesi, ona en şık elbiseleri giydiriyor, Hadrami

³⁴ İbn Sa'd, , III, 108.

³⁵ A. Lütfi Kazancı, " Abdüddâr (Beni Abdüddâr)", DİA, c. I, s. 177.

³⁶ Belazurî, I, 53-54-55; Kazancı, I, 177.

³⁷ İbn Sa'd, III, 113.

³⁸ İbn 'Abdilber, s. 699; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 176.

³⁹ Halid Muhammed Halid, *Ümmetin Yıldızları 60 Seçkin Sababe*, çev. Abdulkerim Akbaba tsh. ve Red. Osman Arpaçukuru, İstanbul, Vakıf Gazetesi Yay., 2006, s. 28.

⁴⁰ İbn Sa'd, III, 108.

⁴¹ Süheylî, II, 252.

ayakkabıları alıyor ve en güzel kokuları sürüyordu.⁴² Akranları arasında en çok para belki de onun cebinde bulunurdu. O uyuduğunda başucunda sürekli ka'b⁴³ ve heys⁴⁴ bulunurdu ve uyandığında bunları yerdi.⁴⁵ Ailesinin göz bebeği olan Mus'ab; çok müreffeh ve gösterişli bir hayat yaşıyordu. İleride beyan edeceğimiz gibi Hz. Peygamber (s), Mus'ab'ı perişan vaziyette gördüğü bir gün onu zikrediyor ve onun bütün bu hallerini beyan ederek şöyle diyordu: "Mekke'de Mus'ab'dan daha bakımlı, ondan daha çok nimet ve refah içinde olan başka kimseyi görmedim."⁴⁶

2.3. Evliliği ve Çocukları

O dönem Mekke'nin en yakışıklı gençlerinden biri olan Mus'ab b. Umeyr, fizik olarak çok güzel bir hanım olan⁴⁷ Hamne bt. Caşş b. Riyab ile evlendi.⁴⁸ İncelediğimiz kaynaklarda onun Hamne bt. Caşş ile hangi tarihte evlendiğini tespit edemedik. Hamne bt. Caşş'ın annesi, Hz. Peygamber'in (s) halası Ümeyme bt. Abdulmuttalib'dir.⁴⁹ Hamne'nin babası Caşş b. Riyab'ın Hamne dışında iki kızı daha vardı. Bu kızlardan bir tanesi Hz. Peygamber'in (s) eşi olan Müminlerin annesi Zeynep bt. Caşş'tır.⁵⁰ Bu durumda Mus'ab b. Umeyr ile Hz. Peygamber (s) bacanak olmaktadır.

Mus'ab b. Umeyr'in Hamne bt. Caşş ile olan evliliğinden sadece Zeynep adında bir kız çocuğu olmuştur.⁵¹ Mus'ab b. Umeyr'in soyu kızı Zeynep'ten devam etmiştir.⁵² Kadın sahabilerden olan Zeynep bt. Mus'ab, Ümmü Se-

⁴² İbn 'Abdilber, s.699.

⁴³ Bir tür içecek.

⁴⁴ Hurma ve ayrandan yapılan bir çorba.

⁴⁵ Süheylî, II, 252.

⁴⁶ İbn Sa'd, III, 108; İbn 'Abdilber, s.699; İbnü'l-Esir, Üsdü'l-Ğabe, V, 176.

⁴⁷ İbnü'l-Esir, Üsdü'l-Ğabe, V, 176.

⁴⁸ İbn Sa'd, X, 229; İbnü'l-Esir, Üsdü'l-Ğabe, VII, 71.

⁴⁹ İbn Sa'd, X, 229.

⁵⁰ İbn Habib, Ebi Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi, *Kitabü'l-Muhabber*, tsh. İlze Lichtenstadter, y.y., Dâru'l-Afaki'l-Cedide, t.y., s. 103; İsfahâni, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mihran el-İsfahâni, *Ma'rifetüs-Sababe*, thk. Adil b. Yusuf el-Aziz, 1. Basım, Riyad, Dâru'l-Vatani li'n-neşr, 1998, c. VI, s. 3293.

⁵¹ İbn Sa'd, III, 108; İbn Habib, s. 103.

⁵² İbn Hazm; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusi, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. ve tlk. Abdusselam Muhammed Harun, 5. Basım, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1707, s. 126.

leme validemizin kardeşi olan⁵³ Abdullah b. Abdullah el-Mahzumi⁵⁴ ile evlendi.⁵⁵ Zeynep bt. Mus'ab'ın ondan Muhammed ve Mus'ab adında oğulları⁵⁶ ve Karibe⁵⁷ adında bir kız çocuğu olmuştur.

3) İSLAM DEVRİNDE MUS'AB B. UMEYR

3.1. Mus'ab b. Umeyr'in Müslüman Oluşu

Mus'ab b. Umeyr, fıtraten tevhide meyyaldi⁵⁸ ve şirkten nefret ediyordu.⁵⁹ Bu yüzden olmalı ki, sülâle ve aile yönlendirmesinin tam aksine İslâm dini-ne ilk girenler arasında yerini aldı ve sahabilerin seçkinlerinden ve en faziletli-letlerinden biri oldu.⁶⁰ Hz. Peygamber (s) Erkam b. Ebi'l Erkam'ın evinde iken Mus'ab b. Umeyr'i İslam dinine davet etti.⁶¹ Mus'ab, Erkam b. Ebi'l Erkam'ın evinde olan Hz. Peygamber'in (s) yanına gitti ve onun (s) bu davetini orada tasdik edip hemen Müslüman oldu.⁶² Mus'ab, annesinin ve kavminin kendisinin Müslüman olduğunu öğrenmeleri halinde çeşitli sıkıntılarla yüz yüze geleceğini bildiği için Müslümanlığını annesinden ve kavminden gizledi. O Müslüman oluşundan sonra, Hz. Peygamber'in (s) yanına gizlice gidip geliyordu ve namazlarını da gizlice kılıyordu. Ancak Osman b. Talha el-Abderi, onu namaz kılariken gördü ve bu durumu onun annesine ve kavmine bildirdi. Bundan sonra Mus'ab için zor bir dönem başladı. Onu yakaladılar ve hapsedtiler. Onun bu durumu Habeşistan hicretine kadar devam etti.⁶³ Bu arada ailesi onun Müslümanlarla buluşup görüşmesini engelledi, İslâm'dan uzaklaşması, Hz. Peygamber'e (s) tâbi olmaktan vazgeçmesi için çeşitli maddî ve psikolojik müeyyideler uyguladı;

⁵³ İbn Hacer, Ebi Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el- Kenani el- Eskalani el-Mısri, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sababe*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l İlmiyye, t.y., c. VIII, s. 98.

⁵⁴ İbn Hazm, s. 126.

⁵⁵ İbn Sa'd, III, 108; İbn Habib, s. 103; İbn Hazm, s. 126; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, VII, 135.

⁵⁶ İbn Sa'd, III, 108; İbn Habib, s. 103.

⁵⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, VII, 135.

⁵⁸ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul, Gonca Yay., 1986, c. I, s. 211.

⁵⁹ Şah Muhyiddin Ahmed Nedvi, Sait Sahip Ensari, *Asr-ı Saadet Ashab-ı Kiram*, haz. Eşref Edip, İstanbul, Sebiliürreşad Yay., 1963, c. II, s. 374.

⁶⁰ İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 75.

⁶¹ İbn Sa'd, III, 108; İbn 'Abdilber, s. 699.

⁶² İbn Sa'd, III, 108; İbn 'Abdilber, s. 699; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 75; İbn Hacer, VI, 101.

⁶³ İbn Sa'd, III, 108; İbn 'Abdilber, s. 699; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, V, 75.

ona türlü baskılar yaptı. Ebeveyn şefkati ile ailenin eski inancına döndürebileceklerini düşündüler, fakat bir sonuç alamadılar. Bütün güzel elbiselerini, ayakkabılarını aldılar, parasına el koydular, onu tam bir yoksulluğa iterek bu yeni hayata dayanamayacağı ümidi ile kendilerine dönmesini beklediler. Fakat umduklarını bulamadılar.⁶⁴

İbn İshak, Salih b. Keysan'dan rivayeten Sa'd b. Malik'in şöyle dediğini aktarır: "Biz hicretten zor şartlar altında yaşama mücadelesi veriyorduk. Hicret ettikten sonra şiddetli bir açlıkla karşı karşıya kaldık. Bu durum bize çok zor gelmesine karşın yine de dayanabiliyorduk. Mus'ab b. Umeyr ise aramızda ebeveyninin yanında en refah içerisinde olanıydı. Bize isabet eden zorluk ona da isabet edince o bu duruma dayanamadı. Çünkü ben onu öyle bir halde gördüm ki yılanın derisinin soyulup düşmesi gibi onun da derisi soyulup düşüyordu ve yürüyemiyordu. Onun çok zorluk çektiğini bildiğimiz için onu boynumuza alıp taşıyorduk."⁶⁵

İbn İshak, Hz. Ali'nin şöyle dediğini aktarır: "Bir avuç hurma karşılığında bir Yahudi'nin duvarını suladım. Daha sonra mescide geldim. Mus'ab b. Umeyr de yamalı bir cübbe içerisinde mescide geldi. Hâlbuki o, Müslüman olmadan önce müreffeh bir hayat yaşıyordu. Hz. Peygamber (s), onu o halde görünce, onun geçmişte yaşamış olduğu müreffeh hayatını düşünerek şimdiki haline ağladı."⁶⁶

Hız. Peygamber (s), bir gün ashabıyla sohbet ederken Mus'ab b. Umeyr yanlarına geldi. Üzerinde siyah beyaz çizgili bir parça elbise vardı. Elbisesini birbirine bir hayvan derisiyle birleştirmişti. Hız. Peygamber'in (s) ashab'ı onu o halde görünce, ona acıyarak başlarını öne eğdiler. Çünkü onların yanında onun bu durumunu değiştirebilecek hiçbir şey yoktu. Mus'ab selam verdi. Hız. Peygamber (s) onun selamını aldı ve onu överek şöyle buyurdu: "Dünyayı bütün ahaliyle değiştirebilen Allah'a hamd olsun. Şu genç adamı görüyor musunuz? Önceden annesinin ve babasının en sevgili varlığı idi. Allah ve Resulünün sevgisi, anne ve babasının sevgisine galebe çaldı. O da Allah'ı ve Resulü'nü anne ve babasına tercih etti."⁶⁷

⁶⁴ Nedvî-Ensari, II, 374.

⁶⁵ Zehebî, I, 148.

⁶⁶ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, V, 176-177; Zehebî, I, 148.

⁶⁷ İbn Sa'd, III, 108-109.

Mus'ab b. Umeyr, güzel bir ahlaka sahipti. Onun ahlakıyla ilgili Abdullah b. Amir b. Rebia şu rivayeti nakleder: “Mus'ab b. Umeyr, Müslüman olduğu günden Uhud'da şehit edildiği güne kadar benim arkadaşım ve dostumdu. Allah ona rahmet eylesin! Habeşistan ülkesine yapılan hicrette de bizimle birlikteydi. Ordu içinde benim arkadaşımıydı. Kavmi arasında Mus'ab b. Umeyr'den daha güzel ahlaklı ve ondan daha uyumlu kimseyi görmedim.”⁶⁸

3.2. Mus'ab b. Umeyr'in Habeşistan Hicreti

Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'e (s) karşı İslamiyet'i tebliğ başla-
dığı andan itibaren olumsuz bir tavır takındılar. Bu tavır sadece İslam'ı red-
detmekten ibaret kalmadı; Hz. Peygamber (s), alaya alındı, ona inananla-
ra baskı uygulandı ve bu baskılar İslamiyet'in Mekke'de yayılmaya başla-
ması üzerine eziyet ve işkenceye dönüştü.⁶⁹ Bundan dolayı Hz. Peygamber
(s) ashabına: “Yüce Allah, çektiğiniz sıkıntılardan kurtulmanız için bir yol
gösterinceye kadar Habeşistan'a göç etseniz iyi olur. Zira orada, yanındaki-
lerden hiç birine zulüm yapılmayan bir hükümdar vardır. Onun adil idaresi
altında yaşayın ve orayı kendinize yurt edinin. Üstelik o ülke bir doğruluk
ülkesidir” dedi. Bunun üzerine, sahabilerden bazıları zulümden kurtulmak
ve dinleri uğruna Allah'a sığınmak amacıyla Habeşistan'a hicret ettiler. Bu
olay, İslam tarihinde ilk hicret oldu.⁷⁰ Habeşistan'a yapılan bu ilk hicret ha-
reketi, Peygamberliğin 5. yılının Receb ayında (615) vuku bulmuştur.⁷¹ İş-
te Habeşistan'a yapılan bu ilk hicret hareketinin içinde Mus'ab b. Umeyr
de yer alıyordu.⁷²

Peygamberliğin 5. yılının Receb ayında Habeşistan'a hicret etmek için yola
çıkan muhacirler, Şaban ve Ramazan aylarında orada kaldılar ve Şevval ayın-

⁶⁸ İbn Sa'd, III, 109.

⁶⁹ Ahmet Önkal, “Hicret”, *DİA*, c. XVII, s. 458-459.

⁷⁰ İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr, Siretü İbn İshak, thk. Ahmed Ferid el-Müzeydiyyi, 1.basım, Beyrut, Dar'ül-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, s. 214; İbn Hişam, I, 349; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, I, 596.

⁷¹ İbn Sa'd, I, 173; İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşiyi ed-Dımeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türki, Birinci Basım, y.y., Hicr Yay., 1997, c. IV, s. 165.

⁷² İbn İshak, s.216; İbn hişam, I, 350; İbn Sa'd, I, 173; İbn 'Abdilber, s. 698.

da oradan ayrılarak Mekke'ye geri döndüler.⁷³ Muhacirlerin Mekke'ye dönmelerinin sebebi Mekkeli müşriklerin Müslüman olup Hz. Peygamber'e (s) tabi olduklarıyla ilgili yalan haberdir. Bu yalan haber üzerine Mekke'ye dönen muhacirler, Mekke'ye yaklaştıklarında meselenin iç yüzünü öğrendiler, fakat Habeşistan'a tekrar geri dönmek onlara zor geldi. Topluca Mekke'ye girmekten korktular. Bundan dolayı beklediler ve her biri Mekkelilerden birinin koruması altında şehre girdi.⁷⁴ İşte Habeşistan'dan dönen bu muhacirler arasında Mus'ab b. Umeyr de yer almaktaydı.⁷⁵ Mus'ab, Mekke'ye Nadr b. Haris'in koruması altında girdi. Onun Mekke'ye kardeşi Ebu Aziz b. Umeyr'in koruması altında girdiğini söyleyenler de mevcuttur.⁷⁶ Mus'ab, Habeşistan hicretinden döndüğünde sıkıntıdan onun durumu tamamen değişmişti ve bu nazlı delikanlının yerini, kalbi İslam ve imanla dopdolu, iradesi kuvvetli, metin bir genç almıştı. Bundan dolayı annesi Hunnas bt. Malik oğlundaki bu kararlılık ve metaneti görünce, üzerindeki baskısını biraz hafifletmek zorunda kaldı ve onu hapsedmekten vazgeçti.⁷⁷

3.3. Mus'ab b. Umeyr'in Medine'ye Öğretmen Olarak Gönderilişi

Kaynaklarımızda Mus'ab b. Umeyr'in Medine'ye gönderilişi ile ilgili birbirinden farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler şunlardır:

İbn İshak'a göre Hz. Peygamber (s), birinci Akabe biatında kendisine biat eden 12 kişi ayrıldıktan sonra⁷⁸ onlarla birlikte Mus'ab b. Umeyr'i göndermiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber (s) Mus'ab'a, Medinelilere Kur'an okumasını, İslamiyet'i öğretmesini, onları dinde fakih yapmasını ve bilgilendirmesini emretti.⁸⁰

⁷³ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, I, 596; Şulul, s. 319.

⁷⁴ İbn İshak, s. 218.

⁷⁵ İbn Sa'd, III, 108.

⁷⁶ Belazuri, I, 227.

⁷⁷ İbn Sa'd, III, 108.

⁷⁸ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, V, 175.

⁷⁹ İbn Hişam, II, 82; Şâmi, İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihi eş-Şâmi, *Subulü'l-Huda ve'r-Reşad fi Sireti Hayri'l-İbad*, thk. Abdulaziz Abdulhak Hilmi, Kahire, yay. y., 1997, c. III, s. 271.

⁸⁰ İbn Hişam, II, 82; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvali Sahibi's-seria*, tlk. Abdül-Mu'ti Kal'acî, 1.Basım, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988, c. II, s. 438.

İbn İshak yukarıdaki rivayetinden farklı olarak şu rivayeti de aktarmıştır: “Hz. Peygamber (s), Mus’ab b. Umeyr’i, Medinelilerin Hz. Peygamber’e (s), kendilerine birilerinin gönderilmesi için mektup yazmasından sonra onlara göndermiştir.⁸¹ Medineliler Hz. Peygamber’e (s) mektupta şunu yazmışlardı: “Şüphesiz İslamiyet bizim içimizde açığa çıkmıştır. Bize Kur’an okuması, bizi İslam’da fakih yapması, bilgilendirmesi, bize senin sünnetini, şeriatını öğretmesi ve namazlarımızda imamlık yapması için arkadaşlarından birini gönder.” Bu mektup üzerine Hz. Peygamber (s), onlara Mus’ab b. Umeyr’i gönderdi.⁸²

İbn Sa’d Mus’ab b. Umeyr’in Medine’ye gönderilişini şöyle aktarmıştır: “On iki kişi olan birinci Akabe ehli ayrılınca, İslam Ensarın diyarında yayıldı. Bunun üzerine Ensar, bir adamı Hz. Peygamber’e (s) gönderdi ve ona (s) bir mektup yazdı: Bizi din hakkında bilgilendirecek, dinde fakih yapacak ve bize Kur’an’ı okuyacak birini gönder. Hz. Peygamber (s), onlara Mus’ab b. Umeyr’i gönderdi.”⁸³

Belazurî, bu konuyu şöyle aktarmıştır: “Birinci Akabe ehli, Medine’ye gitmek için ayrıldı ve Müslüman olmak için hazır olan bir kavme geldi. Onları İslam’a çağırdılar, tâ ki İslamiyet onların içinde yayıldı. Bunun üzerine Medineli Müslümanların ileri gelenleri Hz. Peygamber’e (s) bir mektup yazdılar ve ondan (s) kendilerini din hakkında bilgilendirecek, onları dinde fakih yapacak ve onlara Kur’an’ı öğretecek birini göndermelerini istediler. Hz. Peygamber (s) onlara, Mus’ab b. Umeyr’i gönderdi.”⁸⁴

Bu rivayetlerin tümünü birlikte incelediğimizde iki farklı sonuca ulaşıyor. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Peygamber (s) Mus’ab b. Umeyr’i, birinci Akabe biatından sonra Akabe ehli ile birlikte Medine’ye gönderdi.

2. Birinci Akabe biatına katılanların Medine’ye dönmesinden sonra

⁸¹ Şâmi, III, 271; Halebi, Ebi'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebi eş-Şafii, *Siretu'l-Halebiyye ve Huve'l-Kitabu'l-Müsemma İnsanu'l-Uyun fi Sireti'l-Emini'l-Memun*, thk. Abdullah Muhammed el-Halyuli, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, c. II, s. 12.

⁸² Beyhaki, II, 437; Halebi, II, 12.

⁸³ İbn Sa'd, III, 109-110.

⁸⁴ Belazurî, I, 239.

Medinelilerin Hz. Peygamber'e (s) mektup yazmaları üzerine Hz. Peygamber (s), Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye göndermiştir.

Rivayetleri irdelediğimiz zaman bu maddeler arasında bir çelişki var olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olur. Örneğin birinci maddede Mus'ab'ın birinci Akabe biatından sonra Akabe ehli ile birlikte Medine'ye gönderildiğini, ikinci maddede ise birinci Akabe biatına katılanların Medine'ye dönmelerinden sonra Medinelilerin Hz. Peygamber'e (s) mektup yazmaları üzerine Hz. Peygamber'in (s), Mus'ab'ı Medine'ye gönderdiğini aktarmıştık. Halebi de *Siret'inde* bu durumu değerlendirirken bunun bir çelişki arz etmediğini belirtmiştir. O, Akabe ehlinin Mekke'den ayrıldıktan sonra daha Medine'ye varmadan yolda iken Hz. Peygamber'e (s) mektup yazmış olabileceğini söylemiştir.⁸⁵ Bu durumda onlardan birilerinin Mekke'ye geri dönüp mektubu da Hz. Peygamber'e (s) gösterip birilerinin kendileriyle birlikte gönderilmesini talep etmiş olabileceklerini söyleyebiliriz. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s), gelen kişilerle beraber Mus'ab'ı göndermiş olabilir. Bunların da diğer arkadaşlarına Mus'ab ile birlikte yolda yetişmiş olabileceğini ve daha sonra hep birlikte Medine'ye gelmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Böylece Mus'ab, hem birinci Akabe Biati'ndan sonra Ensar'ın Hz. Peygamber'e (s) mektup yazmış olmaları üzerine Medine'ye gitmiş oluyor, hem de birinci Akabe Biati'na katılan kişilerle birlikte Medine'ye gitmiş oluyor. Ayrıca mektubun içeriğinde Medinelilerin Hz. Peygamber'e (s) bizim diyarımızda şüphesiz İslamiyet açığa çıktı diye yazmaları da bir çelişki arz etmez. Çünkü İslamiyet, birinci Akabe görüşmesinden sonra birinci Akabe Biati'ndan önce Medine'de ortaya çıkmıştı.

3.4. Mus'ab b. Umeyr'in Medine'deki Faaliyetleri

Mus'ab b. Umeyr, Medine'ye geldiğinde Beni Ğanm içindeki⁸⁶ Es'ad b. Zürrare'nin⁸⁷ evinde kaldı. O günlerde Medine'de Müslüman olanların sayısı kırk kişiye ulaşmıştı.⁸⁸ Mus'ab, Müslümanları zaman zaman Es'ad b.

⁸⁵ Halebi, II, 12.

⁸⁶ İsfahani, *Delail*, s. 307.

⁸⁷ İbn Sa'd, III, 110; Beyhaki, II, 437; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, V, 176.

⁸⁸ Mahmud Es'ad Seydişehri, *İslam Tarihi Tarih-i Din'i İslam İslamiyet Öncesi Araçlar Mekke devri-Medine Devri*, sad. Ahmet Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul, Marifet Yay., 1983, s. 518.

Zürare'nin evinde zaman zaman da Zafer oğullarının, Abdüleşhel oğulları ile birlikte ikamet ettikleri semtteki evlerinde toplardı.⁸⁹ Mus'ab, orada Medinelileri İslam dinine davet ediyor, onlara Kur'an okuyor ve öğretiyordu.⁹⁰ Ayrıca Mus'ab b. Umeyr onlara namaz kıldırıyordu.⁹¹ Çünkü Evs ve Hazrec kabileleri, birbirlerine namaz kıldırırmaktan hoşlanmıyorlardı.⁹² Mus'ab, Medine'de Kâri⁹³ (Kur'an okuyan) ve Mukri⁹⁴ (Kur'an okutan) isimleriyle isimlendirilmişti. O İslam'da bu isimle isimlendirilen ilk kişidir.⁹⁵

3.4.1. Useyd b. Hudayr ve Sa'd b. Muaz'ın Müslüman Oluşu

Es'ad b. Zürare, Mus'ab ile birlikte Abdüleşhel oğulları ve Zafer oğullarının evlerine gitmek için çıktılar. Sa'd b. Muaz, Es'ad b. Zürare'nin teyzesinin oğluydu. Es'ad, Mus'ab ile birlikte Zafer oğullarına ait bir bostana girdiler. Bostanda Mark denilen bir kuyunun başında oturdular. Müslüman olanlardan birkaç kişi onların yanında toplandılar. Sa'd b. Muaz ve Useyd b. Hudayr o gün için kavimleri olan Abdüleşhel oğullarının büyükleriydi ve henüz iman etmemiştiler. Bunlar Es'ad b. Zürare'nin Mus'ab'ı oraya getirdiğini ve onların başına bazı kimseleri topladığını işitince, Sa'd b. Muaz, Useyd b. Hudayr'a dedi ki: "Babasız kalasıca! Kalk da bizim zayıflarımızı aldatmak için bizim diyarımıza gelen bu iki adamın yanına git. Onları yaptığı bu işten men et ve bir daha bizim diyarımıza da gelmesinler. Çünkü senin de bildiğin üzere Es'ad b. Zürare benim akrabamdır ve benim yanımda ondan daha değerli kimse yoktur. Eğer o benim teyzemin oğlu olmasaydı ben giderdim. Bunun üzerine Useyd b. Hudayr, hemen kısa mızrağını aldı ve sonra o ikisine yönelip gitti.⁹⁶

Es'ad b. Zürare, Useyd b. Hudayr'ı görünce Mus'ab'a: "Bu gelen kav-

⁸⁹ Thomas Walker Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, 2. Basım, Ankara, Akçağ Yay., 1982, s. 38.

⁹⁰ İbn Sa'd, III, 110.

⁹¹ İbn Hişam, II, 82.

⁹² İbn Hişam, II, 82; İbn Seyyidinnâs, I, 265; Şâmi, III, 271.

⁹³ İbn 'Abdilber, s. 698; İbn Seyyidinnâs, I, 265; Şâmi, III, 271.

⁹⁴ İbn Hişam, II, 82; İsfahâni, *Delail*, s. 308; Beyhâkî, II, 437; İbnü'l-Esir *Üsdül-Ğabe*, V, 176.

⁹⁵ Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefa bi Abbari Dari'l-Mustafa*, thk. ve tkl. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, t.y., c. I, s. 224.

⁹⁶ İbn Hişam, II, 83; Taberî, II, 357; Süheylî, II, 258-259; İbn Seyyidinnâs, I, 268; Şâmi, III, 272-273.

minin büyüğüdür. Sana gelmiş. Onunla güzel bir şekilde konuş ve Müslüman olmasını sağla.” dedi. Mus’ab, Es’ad’a dedi ki: “Eğer oturursa onunla konuşurum.” Daha sonra Useyd b. Hudayr, küfrederek gelip onların başlarına dikildi ve şöyle dedi: “Sizi bize getiren ve zayıflarımızı kandıran nedir? Eğer canınızı seviyorsanız bizi terk edin.” Mus’ab, Useyd b. Hudayr’a dedi ki: “Oturup söyleyeceklerimi dinler misin? Eğer söyleyeceğim şeylerden hoşlanırsan onları kabul edersin. Eğer söyleyeceğim şeylerden hoşlanmazsan hoşlanmadığın şeyi kabul etmezsin.” Daha sonra Useyd, Mus’ab’a “Vallahi insafılı konuşun” dedikten sonra mızrağını yere saplayıp onların yanına oturdu. Mus’ab, Useyd’e İslamiyet hakkında bir konuşma yaptı ve ona Kur’an okudu. Useyd b. Hudayr, Mus’ab’ın sözlerini ve Kur’an’ı dinlediği zaman Mus’ab ve Es’ad: “Vallahi, o daha konuşmaya başlamadan önce onun öyle şevke gelmesinden, yüzündeki parlaklık ve yumuşaklıktan onun Müslüman olacağını anlamıştık.” dediler. Daha sonra Useyd b. Hudayr, Kur’an hakkında: “Bu Kelam ne acayip, ne güzel bir kelimedir. Siz bu dine girmek istediğiniz zaman ne yapıyorsunuz?” dedi. Mus’ab ve Es’ad, Useyd b. Hudayr’a: “Gusledip temizlendikten sonra Kelime-i şehadet getirip iki rekât namaz kılacaksın.” dediler. Useyd b. Hudayr, hemen kalkıp gusletti ve Kelime-i şehadet getirip iki rekât namaz kıldı. Daha sonra Mus’ab b. Umeyr ve Es’ad b. Zürrare’ye dedi ki: “Benim arkamda bir adam var ki, eğer o size tabi olursa, onun kavminden hiçbir kimse ona muhalefet etmez ve ondan geri kalmaz. Ben şimdi onu size gönderiyorum. O Sa’d b. Muaz’dır.” Sonra mızrağını alıp Sa’d b. Muaz’ın ve onun kavminin yanına gitti. Onlar da toplanmış kendi aralarında oturuyorlardı.⁹⁷

Sa’d b. Muaz, Useyd b. Hudayr’ın geldiğini görünce: “Allah’a yemin ederim ki Useyd, yanımızdan gittiği yüzden farklı bir yüzle yanımıza geliyor.” dedi. Useyd, gelip onların toplandığı yerde durunca, Sa’d b. Muaz ona: “Ne yaptın?” diye sordu. Useyd, Sa’d’a dedi ki: “O iki adamla konuştum. Allah’a yemin ederim ki, ikisinde de herhangi bir kötülük görmedim. Ben onları davalarından men ederken, ikisi de bana istediğini yaparız dediler. Bana haber verildiğine göre; Harise oğulları, Es’ad b. Zürrare’yi öldürmek için

⁹⁷ İbn Hişam, II, 83-84; Taberî, II, 358; Süheyli, II, 259-260; İbn Seyyidinnâs, I, 268; Şâmi, III, 273.

ona gitmişler. Onlar Es'ad b. Zürene'nin senin teyzenin oğlu olduğunu bildikleri halde, sana verdikleri ahdi bozmak ve sana hakaret için onu öldüreceklermiş." Sa'd b. Muaz kızarak acele ile kalktı. Harise oğulları hakkında kendisine bahsedilen durumdan korktuğu için mızrağını eline aldı. Daha sonra Useyd b. Hudayr'a: "Vallahi sende beni tatmin edecek bir şey göremiyorum!" dedikten sonra Mus'ab ve Es'ad'a doğru gitti. Sa'd b. Muaz, Mus'ab ve Es'ad'ı rahat, telaşsız, sakin oturmuş bir şekilde görünce, Useyd b. Hudayr'ın sadece kendisinin oraya gitmesi için böyle söylediğini anladı. Sa'd b. Muaz, küfrederek gelip onların başlarına dikildi. Sonra Es'ad b. Zürene'ye: "Ey Ebu Umame! Allah'a yemin ederim ki, eğer benimle senin aranda akrabalık bağı olmasaydı, beğenmediğimiz-istemediğimiz bu faaliyeti, bu mahallede gösteremezsiniz." dedi. Daha önce Es'ad, Mus'ab'a: "Ey Mus'ab! Allah'a yemin ederim ki, sana öyle büyük bir adam gelmiş ki onun kavmi hep onun arkasındadır. Eğer o sana tabi olursa onun kavminden sana inanmayan iki kişi bile kalmaz." demişti.⁹⁸

Mus'ab, Sa'd b. Muaz'a: "Oturup söyleyeceklerimi dinler misin? Eğer söyleyeceğim şeylerden hoşlanırsan veya bir şeye rağbetin olursa onları kabul edersin. Eğer söyleyeceğim şeylerden hoşlanmazsan senin hoşnutsuzluğunu gideririz ve hoşlanmadığın şeyi de bir daha yapmayız." dedi. Sa'd b. Muaz, Mus'ab'a: "İnsaflı konuştun." dedikten sonra mızrağını yere saplayıp onların yanında oturdu. Mus'ab, Sa'd b. Muaz'a İslamiyet'i anlattı ve Kur'an okudu. Sa'd b. Muaz, Mus'ab'ın sözlerini ve Kur'an'ı dinlediği zaman Mus'ab ve Es'ad b. Zürene: "Vallahi, o daha konuşmaya başlamadan önce onun öyle şevke gelmesinden, yüzündeki parlaklık ve yumuşaklıktan Müslüman olacağını anlamıştık." dediler. Sa'd b. Muaz, daha sonra Mus'ab ve Es'ad b. Zürene'ye: "Siz bu dine girmek istediğiniz zaman ne yapıyorsunuz?" diye sordu. Mus'ab ve Es'ad, Sa'd b. Muaz'a: "Gusledip temizlendikten sonra Kelime-i şehadet getirip iki rekât namaz kılacaksın." dediler. Sa'd b. Muaz, hemen kalkıp gusletti ve Kelime-i şehadet getirip iki rekât namaz kıldı. Daha sonra Sa'd b. Muaz mızrağını alıp kavminin toplantı yerine doğru yöneldi. Useyd b. Hudayr da onunla birlikteydi.

Sa'd b. Muaz'ın kavmi olan Abdüleşhel oğulları onun geldiğini görünce

⁹⁸ İbn Hişam, II, 84; Taberî, II, 358-359; Süheyli, II, 260; İbn Seyyidinnâs, I, 268- 269.

dediler ki: “Allah’a yemin ederiz ki, Sa’d gittiğinden farklı bir şekilde yanımıza dönüyor. Sa’d b. Muaz, kavmine: “Ey Abdüleşhel oğulları! Benim sizin yanınızdaki değerim nedir?” diye sordu. Kavmi ona: “Sen bizim efendimizsin, görüş olarak da en üstünümüzsün ve kemal yönünden de en iyimizsin.” dedi. Bunun üzerine Sa’d b. Muaz onlara: “Allah’a ve onun Resulüne iman etmediğiniz müddetçe, kadınlarınızla ve erkeklerinizle konuşmak benim üzerime haram olsun.” dedi. Mus’ab ve Es’ad b. Zürrare dediler ki: “Vallahi akşam olmadan Abdüleşhel oğullarının hepsi Müslüman oldu. Sa’d b. Muaz Müslüman olunca Mus’ab b. Umeyr ve Es’ad b. Zürrare, Sa’d b. Muaz’ın evine geldiler. Mus’ab, Sa’d’ın yanında kaldı. Orada insanları İslamiyet’e davet etti. Böylelikle, Ensar’ın evlerinden, içinde erkek ve kadın Müslüman olmayan bir ev kalmadı. Sadece Ümeyye b. Zeyd oğulları, Hatme, Vail ve Vakıf ailelerinin evlerinde Müslüman yoktu. Bunlar da Evsliler’dir ve Evs b. Harise’ dendiler. Bu dört ailenin Müslüman olmasını engelleyen kişi Ebu Kays el-Eslet idi. O, bu dört ailenin şairi ve rehberiydi. Onlar Ebu Kays’ı dinlerlerdi ve ona itaat ederlerdi. Ebu Kays da onları İslamiyet’ten geri durdurdu. Bu dört aile, Hendek Savaşı’ndan sonra Müslüman oldular.⁹⁹

3.4.2. İlk Cuma Namazı

Cuma (cumua, cumaa) “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem’ kökünden isimdir.¹⁰⁰ Araplar, İslamiyet’ten önce cahiliye döneminde haftanın altıncı gününü arûbe diye adlandırıyorlardı.¹⁰¹ Arûbe yerine cuma isminin Araplar arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında iki rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden birincisine göre arûbe ismini cuma diye isimlendiren ilk kişi Hz. Peygamber’in (s) sekizinci kuşaktan dedesi Ka’b b. Lüey’dir.¹⁰² Cahiliye döneminde Mekke’de ilk cumayı gerçekleştirenin, hutbeyi okuyanın, hatırlatmalar yapanın, Hz. Peygamber’in (s) gelişini müj-

⁹⁹ İbn Hişam, II,84-85; Taberî, II, 359; Süheylî, II, 260-261; İbn Seyyidinnâs, I, 269; Şâmi, III,274-275.

¹⁰⁰ Hayreddin Karaman, “Cuma”, *DİA*, c. VIII, s. 85.

¹⁰¹ Abdürrezzak, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam b. Nafi’ es-San’ani, *el-Musannef* (Ma’mer b. Raşid el-Ezdi’nin *Kitab’ul Cami’* ile beraber), thk. ve tlk. Habiburrahman el-Azami, 2. Basım, Beyrut, el-Mektebetu’l-İslami, 1983, c. III, s. 159; Süheylî, II, 254; Mustafa Fayda, “Arube”, *DİA*, c. III, s. 422; Karaman, “Cuma”, *DİA*, VIII, 85.

¹⁰² Süheylî, II, 253; Fayda, “Arube”, *DİA*, III, 422.

deleyenin ve ona (s) tabi olanları öven kişinin Ka'b b. Lüey olduğu söyleniyor. Zübeyr b. Bekkar'dan rivayet edildiğine göre, Kureyşliler o gün Ka'b b. Lüey'in etrafında toplanırdı. O da onlara hutbe okur ve şöyle derdi: "Emma ba'd, bilin ve öğrenin yeryüzü Allah için bir beşik şeklindedir. Dağlar çividir. Gökyüzü de binadır." Sonra onlara sıla-i rahimi emrederdi. Onları Hz. Peygamber (s) ile müjdeler ve onlara şöyle derdi: "Ey Mekkeliler Haremimize dikkat edin. Onu ta'zim edin. Çünkü onun ileride büyük bir durumu olacak. Bu Mekke'den büyük bir peygamber çıkacak."¹⁰³

Bu rivayetlerden ikincisine göre ise, Medine ehli Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicretinden ve cuma namazı hakkındaki ayet nazil olmadan önce bir araya gelip şöyle dediler: "Yahudilerin öyle bir günü var ki haftada bir gün o günde toplanıyorlar. Biz de kendimize bir gün yapalım. O gün toplanalım, Allah'ı zikredelim, namaz kılalım, Allah'a şükredelim." ve bunun gibi şeyler dediler. Onların şöyle söylediği de aktarılmıştır: "Cumartesi günü Yahudilerin, pazar günü Hıristiyanların, biz de onu arûbe günü yapalım. Bundan sonra onlar arûbe gününü cuma günü diye isimlendirdiler."¹⁰⁴ Bugünün cuma ismini alması özellikle toplantı günü olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵

Cuma namazının hangi tarihte farz kılındığı konusunda iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre Mekke'de farz kılınmış, ancak müşriklerin engellemesi yüzünden fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir. İkinci rivayete göre ise cuma namazı hicret sırasında farz kılınmıştır.¹⁰⁶ Ancak burada üzerinde duracağımız konu ilk cuma namazını kimin kıldırıldığıdır. Hz. Peygamber (s), Medine'ye hicret etmeden önce Medineli Müslümanların ilk olarak cuma günü toplanıp namaz kıldıklarına dair muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetleri iki gruba ayırmak mümkündür:

1. İbn İshak'a göre¹⁰⁷ Medine'de ilk cuma namazı, Medineli Müslümanların kendi teşebbüsleri neticesinde¹⁰⁸ Es'ad b. Zürene tarafından kılınmıştır.¹⁰⁹ Hatta ona göre, Es'ad b. Zürene Mekke'ye gitmiş ve Müs-

¹⁰³ Süheylî, II, 253.

¹⁰⁴ Abdürrezzak, III, 159; Süheylî, II, 254.

¹⁰⁵ Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85.

¹⁰⁶ Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85-86.

¹⁰⁷ Semhudi, I, 224.

¹⁰⁸ Abdürrezzak, III, 159; Süheylî, II, 254.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, III, 110; Şâmî, III, 271.

lüman olan kimseleri Hz. Peygamber'e (s) haber vermiş o da bunu sevinçle karşılamıştır.¹¹⁰

Yukarıda aktadığımız gibi Medine halkı, Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicretinden ve cuma namazı hakkındaki ayet nazil olmadan önce, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi haftalık ibadet etme ve toplanma günü belirlemek istemişler ve bunun neticesinde cuma gününü seçmişlerdi. Medine halkı, toplanma günü olarak cuma gününü seçtikten sonra Es'ad b. Zürene'nin yanında toplandılar. Es'ad b. Zürene, onlara iki rek'at namaz kıldırdı. Daha sonra Es'ad, bir koyun kesip onlara bir ziyafet verdi. Onlar o koyundan sabah ve akşam yemeği yaptılar. Çünkü o gün onların sayısı azdı.¹¹¹

İlk cuma namazı ile ilgili İbn İshak, Abdurrahman b. Ka'b'dan bize şu rivayeti aktarmıştır: "Babam Ka'b b. Malik kör olduğunda onun yardımcısı oldum. Onun elinden tutuyordum. Onunla cumaya çıktığım zaman, ezanı duydu ve Es'ad b. Zürene'ye dua etti. Bu durum böyle devam ediyordu. Ne zaman cuma ezanını işitse mutlaka ona rahmet getirir ve dua ederdi. Ben de bunun sebebini babama sormaya karar verdim. Daha sonra bir gün babamla Cuma namazına giderken babam cuma ezanını işitti ve yine Es'ad b. Zürene'ye rahmet getirip dua etti. Ben babama: 'Niçin cuma ezanı her okunduğunda Es'ad b. Zürene'ye dua ediyorsun.' diye sordum. O bana: 'Ey oğulcuğum! Çünkü Es'ad, Medine'de Hezmünnebit'de¹¹² Beni Beyâza mahallesinde -ki bu mahalleye Nâki'ü'l-hadamât'da denir- orada bize ilk cumayı kıldıran kişidir.' dedi. Ben ona: 'Siz o gün kaç kişiydiniz?' diye sorduğumda O: 'Biz o gün kırk kişiydik.' dedi."¹¹³

Zührî'nin bir rivayetine göre Mus'ab b. Umeyr Medine'ye geldikten sonra, Es'ad b. Zürene Müslümanlara cuma namazı kıldırmaya başladı. Vâkidi'ye göre de sabit olan rivayet, Hz. Peygamber (s), Medine'ye hicret edene kadar Mus'ab b. Umeyr'in insanlara Kur'an-ı Kerim okuyup öğretmesi, Es'ad b. Zürene'nin ise cuma günleri insanları toplayıp onlara namaz kıldırmasıdır.¹¹⁴

¹¹⁰ Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrizî, *İmtai'ül-Esma' bima li'n- Nebiyyi mine'l-Abvali ve'l-Emvali ve'l-Hafedeti ve'l-Metai*, thk. ve tlk. Muhammed Abdulhamid en-Nümeysi, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, t.y., c. I, s. 53.

¹¹¹ Abdürrezzak, III, 159; Süheylî, II, 254-255.

¹¹² Bir dağın adıdır.

¹¹³ İbn Hişam, II, 82-83; Beyhakî, II, 441.

¹¹⁴ Belazurî, I, 243.

2. Medine'de ilk cuma namazı, Hz. Peygamber (s), tarafından Medine'ye Kur'an öğreticisi olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr tarafından kılınmıştır.¹¹⁵ Bir rivayete göre bu ilk cuma namazı Hz. Peygamber (s)'in Mus'ab b. Umeyr'e bir mektup yazıp¹¹⁶ ona emretmesi sonucu kılınmıştır.¹¹⁷ Bir başka rivayete göre ise Mus'ab'ın Hz. Peygamber (s)'e mektup yazıp¹¹⁸ ondan izin istemesi ve Hz. Peygamber (s)'in de ona izin vermesi sonucu kılınmıştır.¹¹⁹ Hz. Peygamber (s), o gün Mus'ab'a gönderdiği mektupta şöyle yazmıştı: "Yahudilerin cumartesi günü için hazırlık yaptıkları güne bak. O gün güneş zevali biraz geçince iki rek'at namaz kılmakla Allah'a yaklaş¹²⁰ ve o gün onlara hutbe oku. Bunun üzerine Mus'ab, onları Sa'd b. Hayseme'nin evinde topladı. Onlar o gün on iki adamdı. Mus'ab, onlara tek bir koyun kesip onlara bir ziyafet verdi.¹²¹ Ebu Muhammed b. Hazm'ın kanaatine göre ise Mus'ab, o gün onlara Nâki'ü'l-hadamât'da cuma namazı kıldırmağa başlamıştır ve o gün onların sayısı kırk kişiydi.¹²²

Halebî, *Siret*'inde Medine'de ilk cuma namazı ile ilgili ilgili rivayetleri şöyle değerlendirmiştir: "Mus'ab, Medine'ye geldiğinde Es'ad b. Zürrare'nin yanında kalmıştır. Bunda ihtilaf yoktur. Es'ad, cuma namazının toplanması için Mus'ab'a yardımcı oluyordu. Mus'ab ise hem hatipti, hem de namaz kıldırıyordu. Bu toplama her ikisine birden nispet ediliyordu. Gelen rivayetlerde Es'ad'ın namaz kıldırması mecâzidir. O Medinelileri namaza toplamıştır. Hz. Peygamber'in (s) cuma namazının kılınması için Mus'ab b. Umeyr'e emretmesi ile Evs ve Hazrec kabilelerinin birbirlerine namaz kıldirmaktan hoşlanmadıklarına dair rivayetler de bunu teyit ediyor."¹²³

Dört şekilde telifi mümkün olan iki grup rivayet arasındaki ortak nokta: "Hz. Peygamber (s)'in hicretinden önce Medine'deki Müslümanların cuma namazı kılması olmalarıdır." Bu görüşleri dört madde halinde özetleyebiliriz:

¹¹⁵ İbn 'Abdilber, s. 698; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, V, 176.

¹¹⁶ Süheylî, II, 255.

¹¹⁷ İbn Sa'd, III, 111; Halebî, II,13.

¹¹⁸ İbn Sa'd, III, 110.

¹¹⁹ Abdürrezzak, III, 160; İbn Sa'd, III, 110.

¹²⁰ İbn Sa'd, III, 110; Süheylî, II, 255.

¹²¹ İbn Sa'd, III, 110.

¹²² Makrizî, I, 53.

¹²³ Halebî, II,12-13.

1. Es'ad b. Zürene henüz Hz. Peygamber (s)'den emir gelmeden cuma günleri namaz kıldırmıştır.
2. Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber (s)'in memuru olarak kıldırmıştır.
3. Es'ad b. Zürene Medine yakınında bir köyde, Mus'ab b. Umeyr Medine içinde kıldırmıştır.
4. İlk cuma namazı ikisinin işbirliği neticesinde Hz. Peygamber (s)'in emri, Es'ad b. Zürene'nin cemaati toplaması, Mus'ab b. Umeyr'in teşvik ve imamlığıyla kıldırılmıştır.¹²⁴

3.5. İkinci Akabe Biati ve Medine'ye Hicret

Mus'ab b. Umeyr, Peygamberliğin 13. senesinde Zilhicce ayında,¹²⁵ İkinci Akabe'de Hz. Peygamber (s) ile sözleşen Evs ve Hazrec hacılarından 70 kişi¹²⁶ ve onların kavimlerinin müşrik olan hacılarıyla birlikte Mekke'ye gitti.¹²⁷ Mus'ab, Mekke'ye gelir gelmez kendi evine gitmedi. O, ilk önce Hz. Peygamber (s)'in evine gidip ona (s) Medine'de Ensar arasında İslami davetin hızlı yayılmasında ulaşılan başarıyı anlattı. Başta Hz. Peygamber (s) olmak üzere bütün Müslümanlar Mus'ab'ın konuşmasından son derece memnun oldu.¹²⁸

Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber (s)'in yanındayken annesine oğlu Mus'ab'ın Mekke'de olduğu haberi ulaştı. Annesi Mus'ab'a bir haber gönderip şöyle dedi: "Ey hayırsız evlat! Sen benim içinde bulunduğum bir şehre geliyorsun ve ilk olarak beni ziyaret etmiyorsun öyle mi?" Mus'ab annesine cevabında şöyle dedi: "Şüphesiz ben Hz. Peygamber'den (s) önce kimseyi ziyaret edemem." Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber (s) ile görüşüp vereceği bilgileri ona (s) aktardıktan sonra annesinin yanına gitti.¹²⁹

Annesi Mus'ab b. Umeyr'e "Demek ki sen hala dininden dönmüş olarak bulunuyorsun!" deyince Mus'ab b. Umeyr: "Ben Resulullah'ın (s) dini üzereyim. O da İslam'dır ki Allahu Teâla kendisi ve Resülü için bu din-den razı olmuştur." karşılığını verdi. Annesi Mus'ab'a şöyle dedi: "Bir defa

¹²⁴ Şulul, s. 372.

¹²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, I, 612; Şulul, 373.

¹²⁶ İbn Sa'd, III, 110.

¹²⁷ İbn Hişam, II, 86; Halebi, II, 19.

¹²⁸ İbn Sa'd, III, 110; Halebi, II, 19.

¹²⁹ İbn Sa'd, III, 110.

Habeşistan'da, diğer defa da Medine'de iken sana ağıt yaktım, gözyaşı dök-tüm, kıymetini bilmedin." Mus'ab, annesine: "Beni dinimden döndürme-ye çalışsanız da yine dinimde kalacağım." cevabını verince annesi onu tek-rar hapsedmek istedi. Bunun üzerine Mus'ab, annesine: "Eğer beni hapsed-meye kalkarsan bana karşı duran kim olursa olsun onu öldürmeye çalışaca-ğım." dedi. Bunun üzerine annesi Mus'ab'a: "Peki o halde git ne halin var-sa gör." dedi ve ağlamaya başladı. Mus'ab, annesine: "Ey anneciğim! Sana bütün şefkatimle nasihat ediyorum. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in (s) onun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik yap." dedi. Anne-si Mus'ab b. Umeyr'e "Karanlığı delen yıldızlara ant olsun ki, ben senin di-nine girip de halkın bana gülmelerine ve aklımı zayıf görüp ayıplamalarına razı olmam. Ancak seni bulduğun dinin üzerinde bırakıyorum. Ben de kendi dinimin üzerinde kalmaya devam edeceğim." dedi.¹³⁰

Mus'ab İkinci Akabe'de Mekke'ye geldikten sonra Zilhicce ayından ka-lan günler, Muharrem ve Safer aylarında Hz. Peygamber (s) ile birlikte kal-dı. Daha sonra Mus'ab b. Umeyr, Medine'ye Hz. Peygamber'den (s) önce Rebiülevvel ayında, Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye gelişinden on iki gün önce hicret etti.¹³¹ Mus'ab, Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Sa'd b. Muaz'ın yanına gitti.¹³²

Hz. Peygamber (s) Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Enes b. Malik'in evinde, hem muhacirler arasında hem de muhacir ve Ensar arasında "hak, iyi-lik, yardımlaşma ve birbirine mirasçı olma" prensiplerine dayalı bir kardeş-lik kurduğunu açıklamıştır.¹³³ Hz. Peygamber (s), bu kardeşleştirme sürecin-de Mus'ab b. Umeyr'i muhacirlerden Sa'd b. Ebi Vakkas ile kardeş yapmıştır.¹³⁴ Ayrıca Hz. Peygamber (s), Mus'ab'ı Ensar'dan asıl adı Halid b. Zeyd olan ve bu-gün İstanbul'da medfun bulunan¹³⁵ Ebu Eyyub el-Ensari ile kardeş yapmıştır.¹³⁶

¹³⁰ İbn Sa'd, III, 110-111.

¹³¹ İbn Sa'd, III, 111.

¹³² İbn Sa'd, III, 109.

¹³³ İbn Habîb, s. 71; Şulul, s.433.

¹³⁴ İbn Sa'd, III,111; İbn Habîb, s. 71; Belazurî, I, 270.

¹³⁵ İbn Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 121-122.

¹³⁶ İbn Sa'd, III,111; Belazurî, I, 270; İbn Esir, Usdulğabe, II, 121.

Hız. Peygamber (s)'in Mus'ab b. Umeyr ile Ensardan Zekvan b. Abdi Kays arasında kardeşlik kurduğu da aktarılmıştır.¹³⁷

4) MUS'AB B. UMEYR'İN KATILDIĞI GAZVELER

4.1. Bedir Gazvesi

Hız. Peygamber (s) ile müşrikler arasındaki ilk savaş hicretin ikinci senesinde Ramazan ayının 17. gününde (15 Mart 624) Bedir'de meydana gelmiştir.¹³⁸ Bu savaşta sayıları 310 küsur kişi¹³⁹ olan İslam mücahitlerinin yanında 70 tane deve bulunuyordu.¹⁴⁰ Müslümanlar, develere ikişer, üçer, dörder kişi nöbetleşe biniyorlardı.¹⁴¹ Örneğin Mus'ab b. Umeyr'in devesine kendisi ile birlikte Suveybit b. Harmele ve Mes'ud b. Rebi' nöbetleşe biniyorlardı.¹⁴²

Bedir Savaşı'nda Hız. Peygamber'in (s) büyük sancağı olan muhacirlerin sancağı Abdüddâr oğullarından Mus'ab b. Umeyr'in elinde, Hazrecliler'in sancağı Hubab b. Münzîr'in elinde, Evsliler'in sancağı ise Sa'd b. Muaz'ın elindeydi.¹⁴³ İbn İshak, Bedir Savaşı'nda beyaz bir sancak (liva) ve Ukab denilen iki tane siyah bayrağın olduğunu söylemiş; beyaz olan sancağın Mus'ab b. Umeyr'in elinde olduğunu, siyah olan bayraklardan birisinin Ali b. Ebi Talib'in elinde, diğerinin ise Ensardan birinin elinde olduğunu aktarmıştır.¹⁴⁴

Bedir savaşında müşriklerin de üç tane sancağı vardı. Bu sancaklardan biri Mus'ab b. Umeyr'in kardeşi olan Ebu Aziz b. Umeyr'in elinde, biri Nadr b. Haris'in elinde, bir diğeri ise Talha b. Ebi Talha'nın elinde bulunuyordu.¹⁴⁵ Sancağı elinde bulunduran bu üç müşrik de Abdüddâr oğullarındandı.¹⁴⁶

Bedir'de müşrikler kesin bir yenilgiye uğradı. Ayrıca Kureyş müşrik liderlerinin de aralarında bulunduğu 70 kişi öldürüldü ve bir o kadar kişi de esir edildi.¹⁴⁷

¹³⁷ İbn Sa'd, III,111; Belazurî, I, 270.

¹³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 14.

¹³⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 16.

¹⁴⁰ Vâkıdî, I, 23; İbn Hişam, II, 255; İbn Seyyidinnas, I, 383.

¹⁴¹ Vâkıdî, I, 24; İbn Hişam, II, 255; İbn Sa'd, II, 11; Belazurî, I, 289; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 16.

¹⁴² Vâkıdî, I, 24.

¹⁴³ Vâkıdî, I, 58; İbn Sa'd, II, 13; Belazurî, I, 293.

¹⁴⁴ İbn Hişam, II, 255; İbn Seyyidinnas, I, 383.

¹⁴⁵ Vâkıdî, I, 58; İbn Sa'd, II, 13-14; Belazurî, I, 293.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, II, 14.

¹⁴⁷ Vâkıdî, I, 144; İbn Sa'd, II, 16; Beyhakî, III, 124; İbn Seyyidinnas, I, 432.

4.1.1. Mus'ab b. Umeyr'in Bedir'de Esir Edilen Kardeşine Karşı Takındığı Tavrı

İbn İshak, Abdüddâr oğullarından Nübeyh b. Vehb'in kendisine şu şekilde rivayet ettiğini söylemiştir: "Hz. Peygamber (s), Bedir Savaşı'ndan dönerken beraberinde getirdiği esirleri Ashab-ı Kiram arasında dağıttı ve onlara: 'Esirlere karşı iyi davranın.' diye tavsiyede bulundu. O gün Mus'ab b. Umeyr'in anne-baba bir kardeşi olan Ebu Aziz b. Umeyr de esirler arasında bulunuyordu.¹⁴⁸

Ebu Aziz b. Umeyr şöyle dedi: 'Kardeşim Mus'ab, Ensardan beni esir alan adamlarla birlikte yanımdan geçti. Kardeşim Mus'ab, Ensarlı adama: 'O esirin elini sıkı tut. Çünkü onun çok zengin olan bir annesi var. Umarım ki oğlunu kurtarma karşılığında sana yüksek fidye verir.' diyordu."¹⁴⁹

İbn Hişam dedi ki: "Mus'ab b. Umeyr kardeşi Ebu Aziz'i esir alan Ensardan Ebu Yezer'e, kardeşinin kaçmaması için tavsiyede bulunması üzerine Ebu Aziz, kardeşi Mus'ab'a şöyle dedi: 'Ey kardeşim! Senin benim hakkımdaki tavsiyen bu mudur?' Mus'ab b. Umeyr ise ona: 'Benim kardeşim sen değilsin odur.' diye cevap verdi."¹⁵⁰

4.1.2. Nadr b. Haris'in Öldürülmesi

Bedir savaşında esir edilen yetmiş müşrik arasında Nadr b. Haris de bulunuyordu. Nadr, o gün Mikdad tarafından esir edilmişti. Hz. Peygamber (s), Bedir'den çıkınca, Useyl'de iken esirler orada Hz. Peygamber'e (s) arz edildi. Hz. Peygamber (s), Nadr b. Haris'i görünce uzun uzun ona baktı. Bunun üzerine Nadr b. Haris yanındaki adama: "Allah'a yemin olsun ki Muhammed beni öldürecek. Çünkü o, bana beni öldürecek gibi baktı." dedi. Nadr b. Haris'in yanındaki adam ise ona: "Vallahi sen korktuğun için sana öyle geliyor." dedi.¹⁵¹

Nadr b. Haris, Mus'ab b. Umeyr'e: "Ey Mus'ab! Sen akrabalık yönünden bana buradakilerin hepsinden daha yakınsın. Arkadaşınla benim için konuş. Ona, benim arkadaşlarım hakkında ne hüküm uygulayacaksa bana

¹⁴⁸ İbn Hişam, II, 287; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, VI, 209; İbn Kesir, V, 191.

¹⁴⁹ İbn Hişam, II, 287; İbn Kesir, V, 191.

¹⁵⁰ Vâkıdî, I, 140; İbn Hişam, II, 287; Belazurî, I, 372. İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, VI, 209.

¹⁵¹ Vâkıdî, I, 106.

da aynı hükmü uygulamasını söyle. Eğer bu söylediğimi yapmazsan valla-hi, o beni öldürecek.” dedi. Mus’ab, Nadr b. Haris’e: “Ama sen daha önce, Allah’ın kitabı ve peygamberi hakkında ileri geri konuşuyordun.” dedi. Nadr, Mus’ab’ın söylediklerini duymazdan gelerek ona: “Ey Mus’ab! Bana da benim arkadaşlarım gibi muamele yapsın. Eğer benim arkadaşlarım öldürüleceklerse ben de öldürüleyim. Eğer onlara bir iyilik yapıp eman verilecekse bana da bir iyilik yapıp eman verilsin.” dedi. Mus’ab, Nadr b. Haris’e: “Ama sen onun ashabına da işkence yapıyordun.” dedi. Nadr, Mus’ab’a: “İyi ama Allah’a yemin ederim ki, eğer Kureyşliler seni esir etmiş olsalardı, hayatta olduğum müddetçe seni öldürmelerine asla izin vermezdim.” dedi. Mus’ab, Nadr’a: “Vallahi, senin doğru söylediğine inanmıyorum. Ayrıca ben senin gibi değilim. İslam dini aramızdaki akrabalık bağlarını kesmiştir.” dedi.¹⁵² Hz. Peygamber (s), onun boynunun vurulması için Hz. Ali’ye emir buyurdu. Hz. Ali, Nadr b. Haris’i Useyl’de, bazı rivayetlerde ise es-Safra¹⁵³ diye bilinen yerde kılıç darbesiyle boynunu vurarak öldürdü.¹⁵⁴

4.2. Uhud Gazvesi

Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında yapılmış ikinci büyük savaş olan Uhud Gazvesi, hicretin üçüncü senesinin Şevval ayının yedinci gününde (24 Mart 625) meydana gelmiştir.¹⁵⁵ Bu gazve için toplanan müşriklerin sayısı üç bin kişi idi.¹⁵⁶ Uhud Gazvesinde Mekke müşrik ordusu içinde bulunan bazı erkekler, kadınlarını kendileriyle birlikte develer üstünde hevdeçler içinde yola çıkardılar.¹⁵⁷ Bu savaşa Mus’ab b. Umeyr’in annesi Hunnas bt. Malik de oğlu Ebu Aziz b. Umeyr ile birlikte katılmıştı.¹⁵⁸

Bu savaşta mücahitlerin sayısı 700 kişiydi.¹⁵⁹ Hz. Peygamber (s), ordusunu düzene soktuğu sırada müşriklerin sancağının kimin elinde olduğunu sordu. Ona müşriklerin sancağının Abdüddâr oğullarının elinde oldu-

¹⁵² Vâkıdî, I, 106-107; Köksal, III-IV, 360.

¹⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 27; İbn Kesir, V, 188.

¹⁵⁴ Vâkıdî, I, 107.

¹⁵⁵ Vâkıdî, I, 199; İbn Sa’d, II, 33; Belazurî, I, 311-312.

¹⁵⁶ İbn Sa’d, II, 34; Belazurî, I, 313; Taberî, II, 504-505; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 46.

¹⁵⁷ Vâkıdî, I, 202; İbn Sa’d, II, 34; Belazurî, I, 312; Taberî, II, 504.

¹⁵⁸ Vâkıdî, I, 203; Belazurî, I, 313.

¹⁵⁹ İbn Sa’d, II, 38; Taberî, II, 504; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 46.

ğu söylendi. Hz. Peygamber (s): “Biz ahde onlardan daha bağlıyız.” diyerek, “Mus‘ab b. Umeyr nerede?” diye sordu. Mus‘ab: “Burdayım ya Resulallah!” dedi. Hz. Peygamber (s), ona: “Sancağı al.” dedi. Bunun üzerine Mus‘ab sancağı alıp Hz. Peygamber’in (s) önünde ilerledi.¹⁶⁰

Hz. Peygamber (s) savaş başlamadan önce Abdullah b. Cübeyr’i elli kişilik okçular birliğinin başına komutan tayin etti ve onlara şu talimatı verdi: “Atacağımız oklarla atlıları bizden uzak tutun ki, arkamızdan bizi çevirip bize hücum etmesinler. Savaş ister lehimize, ister aleyhimize olsun yerinizden ayrılmayın.”¹⁶¹ İslam ordusu savaş başladıktan sonra düşmanın ordu merkezine kadar ilerledi. Savaş Müslümanlar tarafından kazanılmış görünüyordu. Abdullah b. Cübeyr’in idaresindeki okçular düşmanın bozulduğunu ve Müslümanların galip geldiğini görünce ganimetten mahrum olmamak amacıyla onun ikazına rağmen yerlerini terk ettiler. Halid b. Velid okçuların azaldığını görünce derhal harekete geçti. Yerlerinden ayrılmayan Abdullah b. Cübeyr ve on arkadaşı müşriklerle çarpışa çarpışa şehit düştüler. Sonunda Halid b. Velid Ayneyn tepesinin doğusundan Müslüman ordusunun arkasına sarkarak ganimet toplamakta olan Müslümanlar üzerine ani bir baskın yaptı. Bunu gören Kureyş ordusu da geri dönerek Müslümanlara saldırdı. Önden ve arkadan yapılan iki hücumdan dolayı iki ateş arasında kalan Müslümanlar paniğe kapıldılar ve savaş düzenleri bozuldu. Saflar bozulmuş Müslümanların bir kısmı da silahlarını bırakmışlardı.¹⁶²

Müşrik ordusundan dört kişi, İbn Kamie, Abdullah b. Şihab, Utbe b. Ebi Vakkas ve Übey b. Halef özellikle Hz. Peygamber’i (s) hedef almışlardı. İbn Kamie, Hz. Peygamber’in (s) yanına kadar sokulmayı başararak bir kılıç darbesiyle onun yüzünü yaraladı. Bu şiddetli darbeden Hz. Peygamber’in (s) miğferi ikiye bölünerek halkaları yanağına battı. Utbe b. Ebi Vakkas tarafından atılan bir taşla Hz. Peygamber’in (s) alt dudağı yarıldı ve bir dişi kırıldı. Abdullah b. Şihab onu alından yaraladı. İçlerinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin de bulunduğu bir grup sahabe Hz. Peygamber’in (s) etrafında halka oluşturarak onu korudular. Ebu Dücanne vücuduyla onu

¹⁶⁰ Vâkıdî, I, 221; İbn Sa’d, II,37.

¹⁶¹ Beyhaki, III, 227; İbnü’l-Esir, *el-Kamil*, II, 47.

¹⁶² Sarıçam, s. 172-173.

bir kalkan gibi koruyor, Sa'd b. Ebi Vakkas da düşmana ok atıyordu. Düşmanın vurduğu kılıç darbelerine karşı Hz. Peygamber'i (s) koruyan Talha b. Ubeydullah'ın kolu kesildi ve çolak kaldı.¹⁶³

4.2.1. Mus'ab b. Umeyr'in Şehadeti

Uhud günü Hz. Peygamber'i (s) canla başla koruyanlar arasında Mus'ab b. Umeyr de bulunmaktaydı. O şehit edilene kadar Hz. Peygamber (s) için savaştı. Mus'ab'ı atlı müşriklerden olan İbn Kamiyetu'l-Leysî şehit etti. İbn Kamie, Mus'ab'ın Hz. Peygamber (s) olduğunu zannediyordu.¹⁶⁴ İbn Kamie, İslam sancağını elinde tutan Mus'ab'ın sağ eline vurarak elini kesti. Mus'ab sağ eli kesilince "Muhammed ancak peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir." ayetini¹⁶⁵ okudu ve sancağı sol eline aldı. İbn Kamie Mus'ab'ın üzerine tekrar eğilip bu sefer onun sol elini kesti. Bunun üzerine Mus'ab, sancağın önüne eğildi, onu iki koluyla tutup göğsüne bastırdı ve yine "Muhammed ancak peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir." ayetini okudu. Daha sonra İbn Kamie üçüncü kez Mus'ab'ın yanına geldi ve bir mızrak darbesiyle onu şehit etti. Mus'ab şehit edildiğinde kırk yaşında¹⁶⁶ veya biraz daha fazlaydı.¹⁶⁷

Mus'ab b. Umeyr şehit edildiğinde İslam sancağı yere düştü. Abdüddâr oğullarından olan Suveybit b. Sa'd b. Harmele ve Ebu'r-Rum b. Umeyr hemen oraya gelerek İslam sancağını yerden kaldırdılar. Müslümanlar Uhud'dan ayrılp Medine'ye varıncaya kadar Müslümanların sancağı Ebu'r-Rum b. Umeyr'in elindeydi.¹⁶⁸

Uhud günü Müslümanların sancaktarlığını yapan Mus'ab b. Umeyr şehit edildiğinde yere düşen İslam sancağını onun suretine giren bir meleğin taşıdığı rivayet edilir. Nitekim Hz. Peygamber (s), günün sonlarına doğru, Mus'ab b. Umeyr'e: "İlerle ey Mus'ab!" dedi. Melek Hz. Peygamber (s)'e döndü ve ona: "Ben Mus'ab değilim." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber

¹⁶³ Sarıçam, s. 173-174-175.

¹⁶⁴ Zehebî, I, 148.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/144.

¹⁶⁶ Belazurî, I, 53.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, III, 176; İbn 'Abdilber, s. 699; İbnül-Esir, *Üsdü'l Gabe*, V, 176.

¹⁶⁸ İbn Sa'd, III, 113.

(s), onun Mus'ab suretinde savaşıyan bir melek olduğunu ve onun kendisine yardım için gönderildiğini anladı.¹⁶⁹

4.2.2. Mus'ab b. Umeyr'in Techiz ve Tekfini

Uhud Savaşında aralarında Mus'ab b. Umeyr'in de bulunduğu Ashab-ı Kiram'ın ileri gelenlerinden birçok kimse şehit olmuştu. Hz. Peygamber (s), Mus'ab b. Umeyr'in na'şının başucunda durdu. Mus'ab b. Umeyr yüz üstü düşmüştü. Hz. Peygamber (s) onun başucunda otururken şu ayeti okudu: "Müminlerden öyle adamlar vardır ki, Allah'a verdikleri söze sadık kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir. Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir."¹⁷⁰ Hz. Peygamber (s) sonra şöyle dedi: "Şüphesiz Allah'ın Resülü şehadet ediyor ki siz kıyamet gününde Allah katında da şehitsiniz." Daha sonra Hz. Peygamber (s), insanlara dönerek şöyle dedi: "Ey insanlar! Onlara gelin, onları ziyaret edin ve onlara selam verin. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki bunlar, kıyamet gününe kadar kendilerine selam veren her bir Müslümanın selamını alır ve onlara bu selamı iade ederler."¹⁷¹

Bir zamanlar zenginlik ve refah içinde yaşayan Mus'ab b. Umeyr şehit edildiğinde onu örtecek bir örtü dahi bulunamamıştı. Hz. Peygamber (s), Mus'ab b. Umeyr'in yanına geldiğinde o, eski bir hırkanın içinde saçları dağılmış, vücudu ise kılıç ve mızrak darbeleriyle parçalanmış bir vaziyette yatıyordu. Hz. Peygamber (s), üzüntülü bir halde şunları söyledi: "Seni Mekke'de gördüğümde, senden daha güzel giyinen, senden daha yakışıklı kimse yoktu. Oysa şimdi saçın dağınık bir vaziyette sana kefen olarak sarılmış bir elbisenin içerisinde." Daha sonra Hz. Peygamber (s), Mus'ab'ın defnedilmesini emretti. Bunun üzerine Mus'ab'ı kabrine kardeşi Ebu'r-Rum b. Umeyr, Âmir b. Rebia ve Suveybit b. Sa'd b. Harmele indirip defnettiler.¹⁷²

Ashab-ı Kiram'dan Habbab b. Eret Mus'ab b. Umeyr için şunları an-

¹⁶⁹ İbn Sa'd, III, 112.

¹⁷⁰ Ahzâb, 33/23.

¹⁷¹ İbn Sa'd, III, 112-113; İbnül-Esir, *Üsdül Gabe*, V, 177.

¹⁷² İbn Sa'd, III, 113.

latıyor: “Biz Hz. Peygamber (s) ile birlikte Medine’ye sadece Allah rızası için hicret ettik. Artık mükâfatını Allah’tan bekleriz. Bazı arkadaşlarımız mükâfat olarak bu dünyada Allah’ın nimetlerinden faydalandılar. Bazı arkadaşlarımız ise bu dünyada mükâfatlarından hiçbir şey yemeden ahirete göç ettiler. Mus’ab b. Umeyr de bunlardan birisiydi. O Uhud günü şehit edildiğinde arkasından kefen olarak kullandığımız bir elbiseden başka bir şey bırakmamıştı. O, öyle bir elbiseydi ki onunla Mus’ab b. Umeyr’in başını örttüğümüzde ayakları açıkta kalıyordu, ayaklarını örttüğümüzde başı açıkta kalıyordu. Hz. Peygamber (s), onunla Mus’ab b. Umeyr’in başını örtmemizi ve ayaklarının üstüne de izhir denilen kokulu bir ottan koymamızı bize emretti.”¹⁷³

SONUÇ

İslam öncesi Hicaz toplumunun kültürel yapısı ve sosyolojik arka planının iyi bilinmesi, o devrin insanların davranışlarının daha iyi anlaşılmasına ve değerlendirilmesine yardımcı olur.

Mus’ab b. Umeyr, Abdüddâr oğullarına mensuptu. Hz. Peygamber’in (s) beşinci kuşaktan dedesi olan Kusay, vefat etmeden önce kavminin idaresi ile ilgili olan elindeki bütün görevleri, Mus’ab b. Umeyr’in dördüncü kuşaktan dedesi olan oğlu Abdüddâr’a bırakmıştı. Kusay’ın vefatından sonra bu görevler Abdüddâr oğulları’nın elinde kaldı. Ancak sonra Abdümenaf b. Kusay’ın oğulları, Abdüddâr b. Kusay’ın oğullarının ellerinde bulunan ve vaktiyle Kusay’ın, oğlu Abdüddâr’a verdiği görevleri onların ellerinden almaya karar verdiler. Abdümenaf oğulları ve Abdüddâr oğulları birbirleriyle savaşıma karar vermiş iken ansızın, uzlaşmaya varılması fikri ortaya çıktı. Sikaye ile Rifade görevlerinin Abdümenaf oğullarına verilmesi, Hicabe, Liva ve Darunnedve görevlerinin Abdüddâr oğullarının elinde kalması şart koşuldu. İki taraf bu şartı kabul edip barış yaptılar ve savaştan vazgeçtiler. Her iki taraf müttefikleriyle yaptıkları antlaşmayı hiç bozmadan devam ettirdiler. İslami döneme kadar böyle kaldılar. Bunlardan anlaşılacağı üzere bu kabile, cahiliye devrinde etkili bir statüye sahipti ve Haşim oğulları ile aralarında da öteden beri husumet vardı. Bu sebeple Hz. Muhammed’in

¹⁷³ İbn Sa’d, III, 113; Zehebi, I, 146.

(s) peygamberliğine Mekke'de şiddetle muhalefet etmeleriyle tanınmışlardı. İşte Mus'ab b. Umeyr, böyle bir sülâlenin içinde yetişip büyümüştü.

Mus'ab b. Umeyr'in annesi ve babası onu çok severdi ve onun bir dediğini iki etmezlerdi. O hiçbir Mekkeli gencin ailesinden görmediği müsahabayı ailesinden görürdü. Ancak annesi otoriter bir kadındı. Mus'ab, annesinin tehdidi ile karşı karşıya geleceğini bildiği halde Hz. Peygamber'in (s) davetini kabul edip İslam'a girmişti. Nitekim Mus'ab Müslüman olduktan sonra annesi tehdit ettiği şeyi gerçekleştirdi. Nimet ve servet içerisinde olan oğlunu bunlardan mahrum etmekle kalmadı, onu bir yere hapsedirdi. Fakat Mus'ab, ailesinin baskılarına rağmen kaçıp Habeşistan'a hicret etti. Ama orada fazla kalamadı ve geri döndü. Çünkü o, güçlülere karşı koymayı, güçlülüklerden kaçmaya tercih edecek yapıdaydı.

Mus'ab b. Umeyr, davetçilerin ilkidir. Hz. Peygamber (s), insanlara İslam'ı öğretmesi için Medine'ye göndermek üzere onu seçmişti. Mus'ab'ın Habeşistan hicreti, ona İslam'ı tebliğ konusunda geniş tecrübeler kazandırmıştı. Mekke'de göğüs germiş olduğu acı tecrübeler ona karşılaştığı güçlülüklerle mücadele etmeyi öğretmişti. Buna onun derin ilmini, siyasi tecrübesini, geniş ufkunu da eklersek Hz. Peygamber'in (s) Medine'de İslam'ı yaymak, Müslümanlara Kur'an okutup dinlerini öğretmek, İslam adap ve prensiplerini bildirmek üzere niçin onu seçtiğini daha iyi anlamış oluruz. Mus'ab, Medine'ye gitmekle tehlikeli bir görevi üstlenmiş bulunuyordu. Çünkü Medine'de henüz çoğunluğu Müslüman olmamış bir topluluk vardı. Fakat o üstlendiği görevinin bilincindeydi. Bütün tehlikesine rağmen bu görevi yerine getirmeliydi. Mus'ab'ın yetişme tarzı, geçmişi ve İslam'a girişinden beri ortaya koyduğu davranışlar onu bu göreve layık hale getirmişti. Mus'ab Medine'de insanları İslam'a davet ediyor, onlara Kur'an okuyor ve öğretiyordu. Ayrıca Mus'ab onlara namaz kıldırıyordu. O, Medine'de tebliğ faaliyetini çok başarılı bir şekilde yürüttü. Nitekim birinci senenin sonunda Medine'nin ileri gelenlerinden Sa'd b. Muaz ve Useyd b. Hudayr'ın da aralarında bulunduğu birçok kimse Müslüman olmuştu. İçinde Müslüman olmayan sadece dört aile kalmıştı. Ayrıca Mus'ab, rivayetlerin bazısına göre Medine'de iken İslam'da ilk defa cuma namazını kıldırarak tarihe geçmiştir.

Mus'ab b. Umeyr, hem Bedir Gazvesi'ne, hem de Uhud Gazvesi'ne katıl-

mış ve bu iki gazvede de Müslümanların sancaktarlığını yapmıştır. Mus'ab b. Umeyr'in Bedir Gazvesinde esir edilen kardeşi Ebu Aziz ile yaşamış olduğu diyalog bize gerçek din kardeşliğinin ne anlama geldiğini göstermiştir.

Uhud günü Hz. Peygamber'i (s) canla başla koruyanlar arasında İslam sancaktarı Mus'ab b. Umeyr de bulunmaktaydı. Mus'ab, şehit edilene kadar Hz. Peygamber (s) için savaştı. Mus'ab'ı atlı müşriklerden olan İbn Kamie'tul-Leysi şehit etti. Bir zamanlar zenginlik ve refah içinde yaşayan Mus'ab şehit edildiğinde onu örtecek bir örtü dahi bulunamamıştı.

Kısacası, Mus'ab b. Umeyr, Müslüman olmadan önce son derece müreffeh bir hayat yaşamıştır. Fakat ailesinin tüm baskı ve tehditlerine rağmen İslam'ı seçmiş, Allah ve Resulü'nün rızasını dünya nimetlerine tercih etmiştir. Mus'ab b. Umeyr geçmişinde rahat bir hayat yaşadığı için Müslüman olduktan sonra görmüş olduğu işkence ve baskılardan diğer arkadaşlarına göre daha çok etkilenmiş ve daha çok sıkıntı çekmiştir. Fakat onun Allah ve Resulüne olan bağlılığı tüm sıkıntılarının üstesinden gelmesine vesile olmuştur. Mus'ab b. Umeyr, Müslüman olduktan sonra Allah ve Resulünün rızasını kazanmak için elinden geleni yapmıştır ve en sonunda bu uğurda canını seve seve feda etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam b. Nafi' es-San'ani, *el-Musannef* (Ma'mer b. Raşid el-Ezdi'nin *Kitab'ul Cami'*yle beraber), thk. ve tlk. Habiburrahman el-A'zami, 2. Baskı, I-XII, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1983.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul: Gonca Yayınları, 1986.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hz. Muhammed s.a.v. Dönemi)*, 1. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Arı, Mehmet Salih Arı, "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İSTEM*, Ek sayı:1, (2008) , 211-227.
- Arnold, Thomas Walker, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1982.
- el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, I-XIII, Mısır: Dâru'l-Maarif, t.y.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyin (ö.458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve*

- Ma'rifetu Abvali Sahibi's-şeria*, tşk. Abdül-Mu'ti Kal'acı, 1.Baskı, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Çelikkol, Yaşar, *Cabiliye Döneminde Mekke (M. 400-600 Yılları Arası Mekke'nin Fiziki, Etnik, Dini ve İdari Yapısı)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Darunnedve", *DİA*, VIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1993.
- Fayda, Mustafa, "Arube", *DiA*, III, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Halebî, Ebi'l Ferec Nurettin Ali b. İbrahim b. Ahmet el-Halebi eş-Şafii (ö.1044/1634), *Siretu'l Halebiyye ve Huve'l-Kitabu'l-Müsemma İnsanu'l-Uyun fi Sireti'l-Emini'l-Me'mun*, thk. Abdullah Muhammed el-Halyuli, I-III, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Halid, Muhammed Halid, *Ümmetin Yıldızları 60 Seçkin Sahabe*, çev. Abdulkerim Akbaba, tsh. ve Red. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Vakıf Gazetesi Yayınları, 2006.
- İbn 'Abdilber, Ebû 'Umer Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdilber el-Kurtubi en-Nemeri (ö.463/1071), *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Adil Mürşit, 1. Baskı, Amman: Dâru'l A'lam, 2002.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. b. Abdulvahid eş- Şeybani el-Cezeri (630/1232), *el-Kâmil Fi't-Târih*, thk. Ebi'l Fida' Abdullah el- Kadi, 1. Baskı, I-XI, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1987.
- _____, *Üsdu'l ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. ve tşk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vviz- eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcuz, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, t.y..
- İbn Habib, Ebi Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi (ö.245/859), *Kitabül-Muhabber*, tsh. İlze Lichtenstadter, y.y., Dâru'l-Afaki'l- Cedide, t.y..
- İbn Hacer, Ebi Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el- Kenani el-Askalanî el- Mısırî (852/1449), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, I-IX, Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l İlmiyye, t.y..
- İbn Hazm; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusi (456/1064),

- Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. ve tlk. Abdusselam Muhammed Harun, 5. Baskı, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1707.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik (218/883), *Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, I-IV, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l Arabi, 1990.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 151/768), *Siretü İbn İshak*, thk. Ahmed Ferid el-Müzeydiyyi, 1.Baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmîyye, 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşîyyi ed-Dımeşki (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdi'l Muhsin et-Türki, 1. Baskı, I-XXI, y.y.: Hicr Yayınları, 1997.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zühri (230/845), *et-Tabakâtül-Kübra*, thk. Ali Muhammed Amr, 1.Baskı, I-XI, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2001.
- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'murî (ö. 734/1333), *Uyünü'l-Eser fi Fünûni'l-Megazi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatravi-Muhyiddin Meto, I-II, Medine: Mektebetu Daru'l-Tuni, t.y.
- İsfahâni, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmet b. İshak b. Mihran el-İsfehâni (430/1038), *Delailü'n-Nubuwwa*, thk. Muhammed Revvas Kal'arci-'Abdilberr Abbas, 2. Baskı, I-II, Beyrut: Daru'n-Nifas, 1986.
- _____, *Ma'rifetüs-Sahabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Aziz, 1. Baskı, I-VII, Riyad: Dâru'l-Vatani li'n-neşr, 1998.
- Karaman, Hayreddin, "Cuma", *DİA*, VIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Kazancı, A. Lütfi, " Abdüddâr (Beni Abdüddâr)", *DİA*, I, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrizî, *İmtaü'l-Esma' bima li'n- Nebiyyi mine'l-Abvali ve'l-Emvali ve'l-Hafedeti ve'l-Metai*, thk. ve tlk. Muhammed Abdulhamid en-Nümeysi, I-XV, Beyrut: Daru'l- Kutubi'l İlmîyye, t.y.
- Nedvi, Şah Muhyiddin Ahmed, Sait Sahip Ensari, *Asr-ı Saadet Ashab-ı Kiram*, haz. Eşref Edip, I-IV, İstanbul: Sebilürreşad Yayınları, 1963.
- Önkâl, Ahmet, "Hicret", *DİA*, XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

- Sarıçam, İbrahim, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Semhudi, Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhudi (ö.911/1505), *Vefai'l-Vefa bi AbhariDari'l-Mustafa*, thk. ve tlk. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l İlmiyye, t.y.
- Seydişehri, Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi Tarih-i Din'i İslam İslamiyet Öncesi Araplar Mekke devri-Medine Devri*, sad. Ahmet Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Sırma, İhsan Süreyya, "Asr-ı Saadet Öncesinde Mekke Toplumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, I-V, İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- es-Süheyli, Ebil Kasım Abdurrahman b. Abdillan b. Ahmed b. Ebil Hasan el-Hes'emi es-Süheyli (ö. 581/1185), *er-Ravdü'l-Ünf fi Serhi's- Siretin-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekil, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Şamî, İmam Ebu Abdullan Muhammed b. Yusuf es-Salihi eş- Şami (ö.942-1536), *Subulül-Huda ve'r-Reşad fi Sireti Hayri'l-İbad*, thk. Abdulaziz Abdülhak Hilmi, I-XII, Kahire: yay. y., 1997.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hız. Peygamber Devri Kronolojisi*, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- et-Taberî, Ebu ca'fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihu'l Umem ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebu Fazl İbrahim, 2. Baskı, I-XI Mısır: Daru'l-Maarif, t.y.
- el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Megazi*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı, I-II, Londra: Oxford University, 1966.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru A'lami'n Nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut- Hüseyin el-Esed, 3.baskı, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

MEDRESE GELENEĞİNİN KURUMSAL YAPISININ GÜNÜMÜZE YANSIYAN BİR ÖRNEĞİ OLARAK “TILLO MEDRESESİ”*

Kayhan BAYRAM**

Özet

Dünden bugüne, toplum yapılanmalarını ve kurumlarını inceleyen sistematik bir disiplin olan sosyoloji, tasavvuf alanının incelemesine de eğilmeye bünyesinde bir görev olarak görmüştür. Bu minvalde özellikle yakın tarihte, tekke ve zaviye gibi din ekseninde şekillenmiş alanların, insanların maddi ve manevi bazı ihtiyaçlarının karşılandığı sosyal kurumlar olması, sosyoloji, özellikle din sosyolojisi ile tasavvuf arasındaki irtibatın önemini daha fazla artırmıştır. Bu ilişkinin günümüz örnekleri arasında yer almış olan ve geleneksel eğitim kurumu olan Tillo Medresesi, tarihi süreçte ayakta kalma ve ilerleme temayülünü göstermekle beraber, medreselerin varlığı ya da çoğalması konusundaki tartışmalara da önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kurum, eğitim, medrese, gelenek, din sosyolojisi.

* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Medreselerin Kurumsal Yapısı “Tillo Örneği” adlı tezden türetilmiş olup Süleyman Demirel Üniversitesi BAP(Bilimsel Araştırma Projeleri) Koordinasyon Biriminin desteğini almıştır.

** Öğr. Gör. Kayhan BAYRAM, Şırnak Üniversitesi, Cizre Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmetler ve Danışmanlık, kayhan-bayram@hotmail.com.

*As an Extant Example of the Institutional Structure of the Tradition of
Madrasah: "Tillo Madrasah"*

Abstract

From past to present, sociology, a systematic discipline that examines social structures and institutions, takes as a duty to study Islamic mysticism as well. From this point of view, especially in the near history, the fact that the religion-oriented places, like dervish lodges and zawiyaahs, were the social institutions where some of the material and non-material needs of people to be met has increased the importance of the connection between Islamic mysticism and sociology, especially the sociology of religion more and more. As well as showing a tendency to survive and endure in the historical process, Tillo Madrasah, which is one of the contemporary examples of this relationship and is a traditional educational institution, constitutes a significant resource for the controversies as to the existence and increase of madrasahs.

Keywords

Institution, education, madrasah, tradition, sociology of religion

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca eğitimin toplumsal fonksiyonu son derece önemli olmuştur. Nitekim medeniyetler, eğitim kurumlarına verdikleri değer nispetinde gücünü ve varlığını idame ettirip bunu daha uzun ömürlü kılmıştır. Bu sosyal kurumların, verdikleri eğitimlerin içeriği, yöntem ve teknikleri ise tarihi süreçte sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik gibi uluslar arası gelişmeler karşısında çeşitli değişimlere uğramıştır. Bu eğitim kurumlarının bir kısmı, yerini başka eğitim kurumlarına bırakırken, bazıları ise birçok etkene rağmen klasik-geleneksel yapısını korumaya devam etmiştir. Geleneksel yapıda varlığını korumuş ve idame ettirmiş bu kurumlardan birisi de kuşkusuz medreselerdir. İslam medeniyetinin kadim bir eğitim kurumu olan medrese, orta ve yüksek seviyede eğitim ve öğretim veren kurumların ortak adı olmuştur. Tarihi seyri Hz. Muhammed(s.a.v) ile başlamış, günümüze kadar inşili çıkışlı olan varlığını korumuştur. Medreseler, İslam tarihinde, özellikle 16. yy'ın or-

¹ Erkam b. Ebu'lErkam(r.a)'ın evinde bir araya gelmişlerdir.

talarında, mevcut bulunduğu ülkedeki halkın ihtiyaç duyduğu eğitimi ve kültürünü veren, elemanlarını yetiştiren bir eğitim-öğretim kurumu olmuştur. Bu kurum, varlığını geniş çapta koruyamamış, yerel geleneksel bir eğitim kurumu olarak ülkemizde sadece birkaç yerde örnekleri canlı kalabilmiştir. Günümüzde dahi varlığını korumuş bu klasik şark medreselerinin başında kuşkusuz Tillo Medresesi gelmektedir.

Medreseler, sosyal bir kurum olarak kabul edilmektedir. Sosyal bir kurum olan medreseler, vakıflarca desteklenmiştir. Vakıf sisteminin özellikle devlet kontrolünde bulunması, medreseleri de dolaylı olarak bu denetime bağlatmıştır. Ancak medreselerin, halk nazarında gördüğü maddi manevi destek bir anlamda onu özerk bir yapıya ulaştırmıştır. Nitekim kendi gücü nispetinde bir nevi sosyal hizmetleri kendi manevi (tasavvufi) düşünce yapısına uygun olarak uygulamıştır. Medreselerin yüklendiği sosyal misyon, onun kurumsal değerini güçlendirmiş, yeni kanunlarla resmiyetteki varlığı yıkılmaya yüz tutsa bile, toplumla olan kadim münasebetleri dolayısıyla varlığını bugüne kadar koruyabilmiştir. Bu anlamda geçmişte olduğu gibi, bugün dahi medreseyi tek başına sadece bir eğitim kurumu olarak vasıflandırmak yanlış olur. Bünyesinde birçok kurumla etkileşim halinde olmuştur. Bu anlamda medreseye sadece tarihi bir değer olarak bakılması son derece yanlıştır. Medreselerin bu kurumsal varlığının dini sosyolojik bir bakışla Tillo Medresesi örneğinde incelenmesi böylesi bir klasik eğitim kurumunun 21 yy. varlığına ışık tutacaktır.

Tillo geçmişten günümüze klasik medrese eğitiminin verildiği yerlerin başında gelmiştir. Molla Burhaneddin Mücahidi²'nin girişimiyle –günümüz koşullarında- şekillenmeye başlayan Tillo Medresesi,³ 1945'lerden itibaren klasik anlamda eğitim çalışmalarını sürdürmekte, toplum içindeki saygınlığı-

2 İcazetini 1958 yılında molla Abdulhakim'den almış, askerlik görevini Ankara'da bitirdikten sonra, Tillo'ya dönmüş ve 1960 yılından itibaren eğitim-öğretim çalışmalarıyla da Tillo medreselerinin zamanla bölge çapında tanınmasını sağlamış Tillo medresesi hocası.

3 Osmanlı eğitim kurumlarında ana hatlarıyla üç çeşit okul bulunmuştur. Bunlar; medrese, mektep (okul) ve yabancı okullardır. Yeni açılan eğitim kurumlarıyla özellikle 1924'te çıkarılan "Tevhid-i Tedrisat" kanunu ile birlikte mektep ve medrese arasındaki ikileme medreseler kaldırılarak son verilmiştir. Eğitimin Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında bir elden yönetilmesi kararlaştırılmıştır. Bunların var olma serüvenlerinin sosyolojik tahliller bakımından kapsamlı olduğundan makale sınırlılıkları içerisinde yer verilmemiştir.

nı kaybetmeyerek geleneksel medrese eğitimini devam ettirmektedir. Medrese, verdiği geleneksel eğitimi modern araç ve gereçlerden yararlanarak sürdürmeye çalışmaktadır. Medrese mensupları vermekte olduğu mevcut eğitim anlayışını, toplum için bir ihtiyaç olarak görmekte ve bunun diğer bölgeler için de gerekli olduğuna inanmaktadır. İrk, ten, dil, bölge, şehir, dini gurup ya da tarikat farklılıkları gözetilmeksizin öğrenci alımı gerçekleşmekte olan bu klasik eğitim kurumunda, eğitim ve öğretimden yararlanmak için ehli-sünnet ve'lcemaat anlayışına bağlılık şartı gözetilir. Medresenin Siirt ve çevre illerinin yanı sıra, Tillo halkı üzerindeki etkisi de sosyal, kültürel ve ekonomik alanda somut bir şekilde görülmektedir.⁴ Medresedeki talebe-müderris arasındaki saygı sevgi ilişkisi, birbirleri ile iletişim biçimleri, giyim konusundaki bazı kriterler, sosyal eğlence tiplerine olan bakış açıları, medresede yapılan ama zorunlu olmayan zikir gibi bazı hususlar, geleneksel Şafii kültürünce şekillenmiş olan medresede tasavvufun yansımalarını göstermektedir.

Klasik eğitim kurumu olarak medrese geleneğinin devam ettirilmeye çalışıldığı Tillo Medresesinde tasavvufi yaşam şartlarının eğitime olan etkisi açıkça görülmektedir. Bu etkinin görüldüğü tasavvufi ekol ise daha çok Nakşibendilik olmuştur. Medrese, tekke ya da zaviye misyonu yüklenmemiştir. Nitekim, geleneksel yapısını korumasının en büyük sebeplerden birisi de eğitim amaçlı kurulması, siyasi herhangi bir etkinlik ya da yapılmaya katılmaması ve bu amaç için çalışmakla beraber, tasavvufi yapısını medreseden uzak tutmamasıdır. Medrese, ülkemizin içinden geçtiği ekonomik ve en önemlisi siyasal süreçlerden etkilenmemiş, genel geleneksel eğitim yapısını bir şekilde idame etmiştir. Bunun yanında medrese, özelde Güneydoğu Anadolu bölgesinde olmak üzere tüm Türkiye'den öğrenci almaya devam etmektedir.

Buna takiben medresenin fiziksel yapısı, eğitim koşulları, medrese eğitimin amacı, medresede eğitim gören öğrencilerin burayı tercih etme sebepleri, teşekkülün medrese içi sosyolojik boyutu, günlük - yıllık sosyolojik yaşam faaliyetleri, öğrenci-öğretmen ilişkileri, tasavvuf ve tarikatın eğitim ve medrese üzerindeki etkileri, medresenin bölge (il-ilçe) üzerindeki etkisi gibi konular, araştırmamızın amaçsal boyutunu şekillendirmiştir. Diğer taraftan, araş-

⁴ İleriki sayfalarda bunun örneklerine yer verilecektir.

tırmamızın başka bir amacı da modern eğitim kurumlarının varlığına rağmen, toplumsal, ekonomik, siyasal gibi büyük etkilerinin yanında bölge halkının uzun zamandan beri bu eğitim kurumların yanında medrese eğitimine de önemli ölçüde rağbet gösterip bu kurumlara az da olsa dini toplumsal misyonlar yüklemesinin nedenlerini sorgulamaktır. Elde edinilen sonuçlarla beraber, din sosyolojisi bakımından önemli bir yer teşkil edecek olan dini eğitimin sosyolojik yorumuna, klasik dini eğitim teknikleri bakımından kaynak oluşturacaktır. Bu anlamda araştırmamız 21. yy modern toplum yapısında Medrese geleneğinin olabirliliği tartışmasına da farklı bir bakış açısı oluşturacağını tahmin edilmektedir. Sosyolojik olarak incelenmesi elzem olan bu klasik kurumların başında klasik Tillo Medresesi yer almaktadır. Bu çerçe ve ile yapılan çalışma, geleneksel şafii kültürünün medrese anlayışı ve tasavvuf geleneğinin bu dini yapılarda oluşum ve gelişim sürecini incelemek biçiminde olmuştur. Bunun yanında, medreseyi kurumsallık boyutu çerçevesinde, sosyolojik olarak ele alma çabası sergilenmiştir.

Araştırma süresince anlayıcı/yorumlayıcı paradigmanın bütünsel olarak araştırmaya uygun olduğu düşünülmüştür. Araştırma sürecinde evren, "Siirt" ili olarak belirlenmiştir. Örnekleme olarak da Siirt'e bağlı, Tillo ilçesinde bulunan Klasik usulde eğitim veren Tillo Medresesi oluşturmuştur. Aslında hedef kitlesi olan evren sadece Siirt ili ile sınırlı kalmayacaktır. Siirt ili toplumsal yapının yanında, bölgesel bir hedef kitle evrenini de temsil edebilecektir. Araştırmamız, Nitel Görüşme yöntemi ve "katılımcı gözlem" teknikleri ile yapılmıştır.

1. Dünden Bugüne Bir Eğitim Kurumu Olarak Medrese

1.1. Medrese Kurumunun Doğuşu ve Gelişimi

Arapça bir kelime olan medrese, (درس) D-R-S kökü fiilinden türetilmiştir. Medrese, ders okutulan ve okunan yer anlamına gelmektedir.⁵ İslam tarihinde, orta ve yüksek seviyede eğitim ve öğretim veren kurumların ortak adı olan⁶ medreselerde ders veren hocalara ise "müderris" denilmiştir.

⁵ Ferit Develioğlu, "Osmanlı-Türkçe Anslıkopedik Lügat", Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1978, s.710.

⁶ Develioğlu, "Osmanlı-Türkçe Anslıkopedik Lügat", s.689

Medreselerde tam anlamıyla sistemli eğitimin başlaması ve bunun geliştirilmesi Büyük Selçukluların katkılarıyla olmuştur.⁷“Nizamiye Medreseleri” olarak anılan bu medreselerin aslında kurulan ilk medreselerin olmadığı, yaklaşık 160 yıl öncesinden medrese varlığından haberdar olduğu kaynaklarda rastlanılmaktadır.⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı ilk medresenin nerede, ne zaman, nasıl ve kimin tarafından kurulduğu gibi tartışmalı olan konulara fazla dikkat çekmeyerek, eldeki mevcut değerlendirmelere gidilmesi gerektiğini belirtmeye çalışmaktadır.⁹

Medreseler bütün İslam coğrafyasında yayılmasının yanında, Batılılarca da örnek alınmıştır.¹⁰ Medreselerin doğuşunda İslam dünyasında yaygın olarak bulunan zaviye okullarının, özellikle Batı Avrupa’daki zaviye okullarının etkili olduğunu gösteren izler vardır. Bu çerçevede medreselerin, zaviye okullarının bir devamı olarak ortaya çıktığını savunanlar da bulunmaktadır.¹¹

Kurumsal anlamda medreselere gelinceye kadar Hz. Muhammed döneminde, Mekke’de Da’rül-Erkam’da¹²ve hicretten sonra Medine’de inşa edilen mescidin bir parçası olan Suffa’da¹³ilmi çalışmalar, ibadetsel bir nitelikte başlatılmıştır. Zaman ve mekân itibarıyla bu iki eğitim alanının birbiriyeye doğrudan bir etkileşimi olmasa da İslam devletlerindeki ilk eğitim çalışmaları dinin gölgesinde yürütüldüğü görülmektedir.

Osmanlılar döneminde, medreseler hem program, hem de mimarî sahada

7 Osman Turan, “Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti”, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1969, s.257.

8 Şakir Gözütok, Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, M.Ş.Ü. Yayınları, 2013, Cilt-1 s.212.

9 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı”, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 1-2-3.

10 Kenan Yakuboğlu, “Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi”, İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2006, s. 17.

11 Nebi Bozkurt, Medrese Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Cilt XXVIII, 2003, s.323-327.

12 İslam’a davetin henüz açıktan yapılmaya başlanmadığı yıllarda, dini tebliği kabul edebilecek kişilerin gizlice ve teker teker çağırılıp İslam’a davet edildikleri; Hz. Peygamber tarafından Müslümanlara İslam’ın anlatılıp vahyin tebliğ edildiği ve topluca ibadet veya çeşitli görüşmeler için mekan olarak kullanılan Erkam b. Ebu’lErkam’ın evidir.

13 Ahmet Turan Yüksel, “İslam’da Bilim Tarihi (Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Karda)”, Konya, Kitap Dünyası, 2002, s. 51.

büyük bir gelişme gösterdiler. Bu bakımdan, şehirlerin fizikî gelişmesinde de medreselerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri itina ile üzerinde durulan eğitim ve öğretim sistemi, ilerleyen yıllarda değişik sebeplerden dolayı gereği gibi uygulanamamıştır. Bilhassa Fatih ve Kanunî devirlerindeki medreselerin, devirlerine göre bir bilim mekanı olmaları artık mazide kalmıştır. Ne talebe ne de hoca kadrosunda yeni metotların tatbiki düşünülmemiştir. Bu yüzden bozulmaya yüz tutan medreselerin ıslahı gibi çalışmalara gidilse de bu çaba pek de başarılı olmamıştır.¹⁴

1.2. Eğitim-Öğretim Çerçevesinde Medrese Çeşitleri

Eğitim-öğretim çerçevesinde medrese çeşitleri(özellikle Osmanlı medreselerinden Tanzimat dönemine kadar) iki ana başlık altında ele alınabilir. Bunlar; genel eğitim veren medreseler ve ihtisas medreseleridir. Genel (Umumî) eğitim (bilgi) veren medreselerde genel olarak "ulûm-i akliye" denilen kelim, mantık, belagat, lügat, nahiv, sarf, matematik, astronomi, felsefe, tarih ve coğrafya gibi ilimlerin yanında "ulûm-i nakliye" denilen Kur'an ilimleri ile hadis ve İslâm hukuku (fıkıh) gibi ilimler de okutulmuştur.¹⁵ İster klasik dönemde olsun, ister Tanzimat'tan sonraki yeni dönemde olsun genel eğitim veren medreseler, devirlerindeki ilimlerin büyük bir kısmının birlikte okutulduğu medreseler olmuştur.

Genel medrese eğitimi, barındığı devletçe mevcut ihtiyaçlar için idari-adli personellerin de yetiştirildiği kurumlar şekline ulaşmıştır.¹⁶Bu da medrese kurumlarının, bünyesine yüklemiş olduğu sorumluluğun ötesine ulaşmaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim bu amaçla genel eğitim veren medresede, Arapça, Mantık, Hey'et(Astronomi), Hesap, Hendese(Matematik-Geometri) ve Hikmet(Fizik) gibi dersler öğrencilere aktarılmıştır. Sonraları gelişen bilim karşısında medreselerin ayak uydurmadaki sorunlardan dolayı, Felsefe, Fen bilimleri ve Matematik gibi ilimler ise ders programından çıkarılmıştır.¹⁷

¹⁴ Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı", s.20.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için, Ord. Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Osmanlı Devletinin ilmiye Teşkilatı, s. 22.-31.

¹⁶ Zeki Salih Zengin, "Medreseler ve Din Eğitimi," Ankara, Akçağ Yayınları, 2002, s. 38.

¹⁷ Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı", s.67.

Genel eğitim veren medrese örnekleri; Süleymaniye Külliyesi, Sıbyan Mektebi, Daru'l Hadis Medresesi, Salis ve Rabi¹⁸Medreseleri, Mülazım Medreseleri, Daru'l Tıp, Evvel ve Sani¹⁹ Medreseleri' dikkat çekenler arasındadır.²⁰ Bu medreselerde tefsir, hadis, kelâm ve edebiyat gibi derslerin de okutulduğunu unutmamak gerekir. "Süleymaniye Külliyesi'nin medrese talebeleriyle misafir ve fakirlere yemek vermek için imareti ve Daru'z-ziyafe denilen yemekhane ve misafirlerin ikametleri için tabhane denilen misafirhane ve sair tesisleri"²¹ deyer almıştır. Medreselerdeki bu gibi toplumsal amaçlı fiziksel yapılanmalara da gidilmesi medresenin kurumsal anlamda toplumsal sorumluluğunun derecesine de dikkat çekmektedir. Nitekim medreselerdeki bu gibi çalışmalar sosyolojik anlamda, maddi ihtiyaçlarını karşılayamayan ya da kalacak yeri olmayanlar için gerekli tedbirleri almaya çalışması medreselerin toplum içinde eğitimin yanında, sosyo-ekonomik bir rol da üstlendiği görülmektedir.

Özel eğitim ve öğretim veren "İhtisas Medreseleri"²² de var olmuştur. İhtisas Medreseleri çoğunlukla üç bölümden oluşmakla birlikte²³; Tıp, Hadis ve Kıraat (Kur'a) alanlarıyla ilgilenilmektedir.²⁴Bu gibi medreseler, daha ziyade ihtisası gerektiren bir dalda ağırlıklı eğitim ve öğretim yapılan medreseler olmuştur. Belli branşlarda faaliyet gösteren bu medreseler, Osmanlılardan önceki İslâm dünyasında oldukları gibi, Osmanlılarda da aynı isimle varlıklarını devam ettirmişlerdir. Nitekim klasik dönemde bunlar: Dâru'l-kurra, Dâru'l-hadis ve Dâru't-tıb şeklinde isimlendirilmişlerdir.²⁵

¹⁸ 30 ve 40 akçalı(medresede verilen maaş) medreseleri kast edilmektedir.

¹⁹ Eğitim-öğretimde öğrenci kademesi olan birinci ve ikinci sınıflar kast edilmektedir.

²⁰ Hüseyin Atay, "Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcasetnameler-İslahat Hareketleri", İstanbul,Dergah Yayınları,1983, s.89.s. 90.

²¹ Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı", s. 36.

²² Yahya Akyüz, "Türk Eğitim Tarihi(Başlangıçtan 1993'e)",İstanbul, Damla Yayınevi, 1983, s.111.

²³ Yekta Demiralp, "Erken Dönem Osmanlı Medreseleri"(Doktora Tezi),Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s.4.

²⁴ Zeki Salih Zengin, "Medreseden Üniversiteye", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt,8 Sayı,2., 2008, s.218-219.

²⁵ Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt:30, Sayı:1-2.,1982, s.79-80.s. 177.

1.3. Medreselerde Okutulan Dersler ve Eğitim-Öğretim Kadrosu

Temel çerçevede medreselerin kuruluş amacı arasında sayılan, fıkıh okutmak için kurulduğu düşünülse de²⁶Tarihsel süreç içerisinde, çok taraflı gelişmeler karşısında, İslamî ve lisanî bilimler dışında akli bilimlere de yer verilmeye başlanmıştır.²⁷Süreç içerisinde, medreselerde fıkıhtan başka Kur'an-ı Kerim, kıraat ve tecvid, akaid, hadis ve usul-ü hadis, tefsir ve usul-ü tefsir, kelam, gibi İslamî ilimlerin yanında; nahiv, sarf, lûgat, beyan, adap gibi lisanî ilimler vehey'et, hesap hendese, mantık, hikmet, teşrih, hat, felsefe gibi akli ilimlere ait olan dersler de okutulmuştur.

Medreselerdeki, eğitim-öğretim kadrolarına kısaca şu şekilde değinilebilir:

Medreselerdeki eğitim-öğretim kadrosunun başında gelen "mü-derris" ismi, Arapça bir kelime olup "tedris" mastarından ism-i fail yapısındadır.²⁸Medresede ya da camide ders veren kimse olarak tabir edilen müderris, kimi İslâm ülkelerinde profesör²⁹unvanı yerine de kullanılmaktadır. Fakat bu unvanın bu şekilde tasvir edilişi günümüzde var olan üniversiteler tarafından pek de tasvip edilmemektedir. Esasında müderrisler arasında öne çıkan ve gerekli düzen, tertip gibi işleri yürüten biri ya da birileri olmuştur. Medrese kurumlarında sorumlu olarak bu görevi yürütenlere "baş müderris" denilmiştir.

Medrese öğretim elemanlarından birisi olan "muid" iade edici yani müderrisin verdiği dersi tekrar edici demektir. Günümüzde bu unvan, araştırma görevlisi(asistan) statüsünün yerine kullanıldığı dile getirilebilir. "Muid'ler medrese talebelerinin hem inzibatıyla alakadar ve hem de müderrisin okuttuğu dersin iadesi yani müzakeresiyle meşgul olmaktadır. Muid'ler, öğrencilerin en liyakatli olanların arasından seçilmiştir."³⁰ Medreselerde unutulmuş olan eğitim kadrolardan birisi olan ve Mısır medrese-

²⁶ Ahmet Çelebi, "İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi", İstanbul, Damla Yayınevi, 1983, s.111-120.

²⁷ Ersoy Taşdemirci, "Cumhuriyet Dönemi Türk Millî Eğitim Politikasının Ana Devreleri Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma"(Doktora Tezi), A.Ü. Sos. Bil. Enstitüsü, 1984, s.225.

²⁸ Develioğlu, "Osmanlı-Türkçe Anslıkopedik Lûgat", s.352.

²⁹ Ali Püsküllüoğlu, "Türkçe Sözlük", Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2004, s.950.

³⁰ Ahmet Gül, "Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darü 'l-Hadislerin Yeri", Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997, s. 8.

lerinde XV. ve XVI. yy'larda muid'ın başka, *müfid* denilen(günümüzdeki doçent ya da yardımcı doçent) akademik kadro daha var olmuştur. Müfid derece itibariyle muid'den yüksek olup Osmanlı medreselerinde dahi böyle bir akademik kadro olmamıştır.”³¹ İslam dünyasının eğitim ve öğretim tarihinde medreselerin esas unsurlarından birisi de kuşkusuz öğrenciler olmuştur. Medreselerde genel olarak öğrencilere; “*danişmend*”, “*subte*” veya “*talebe*” denilmiştir.³²

2. Tillo Medresesi

2.1. Klasik Bir Eğitim Kurumu Olarak Tillo Medresesi'nin Doğuşu, Gelişimi, Fiziki ve Sosyal Yapısı:

Arapçada “yüksek yer”³³, Süryanicede ise “yüksek ruhlar”³⁴ anlamına gelen Tillo, öncesinde aydınlar³⁵ olarak bilinen, Siirt'e bağlı ve 1990'da ilçe olmuş yerleşim yerinin adıdır.

Günümüzde yüzlerce öğrenciyeye eğitim-öğretim ortamı sunan Tillo Medresesi, resmîyette “Tillo Kur'an Kursu” olarak anılmaktadır. Burada verilen dersler, bir Kur'an kursu görevini üstlenmenin ötesinde, geleneksel eğitim kurumundan tutun bir hafızlık okulu rolüne kadar çok işlevli (sosyal, kültürel ve ekonomik gibi unsurlar dahil) bir misyonu yerine getirmektedir.

Tillo'da yaşamış olan İsmail Fakirullah ve talebesi Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi hazretleri, bu geleneksel medrese alanının baş mimarları olarak tanınmaktadırlar. Tabii bu önemli şahsiyetlerin öncesinde şeyh Hamza el-kebir ve şeyh Mücahid hazretlerinin tasavvufi ve ilmi kişilikleri, hem bölge hem de Tillo için oldukça etkili olmuştur. Bu geleneğin devamı sağlanmaya çalışılsa da Tillo'da uzun süre düzenli ve geniş çaplı bir medrese yapılanması meydana gelmemiştir. Gelişen teknolojik ve modern gelişme-

³¹ Gül, “Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darü'l-Hadislerin Yeri”, s. 7-8.

³² Ziya Kazıcı, “Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi”, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1997, s. 382.

³³ Hüseyin Arslan, “Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Ruhu “TİLLO””, İstanbul, Simurg Eğitim Danış Ar-Ge Dil ve Kültür Hiz. San. Tic. Ltd. Şti, 2006, s. 41.

³⁴ Arslan, “Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Ruhu “TİLLO””, s. 23.

³⁵ 24. yasama dönemi,(2014) 4. yasama yılı, 2/1783 esas numaralı teklif ile Madde-4 karar ile “Aydınlar” ismi “Tillo” olarak değiştirilmiştir.

ler karşısında, düzenli ve programlı bir şekilde Tillo medreselerinin ilerleme yönündeki şekillenme süreci, 1960 yılından itibaren Molla Burhaneddin Mücahidi ile farklı bir boyuta ulaştı. Molla Burhaneddin, askerlik görevini Ankara'da bitirdikten sonra, Tillo'ya dönüşü ile eğitim-öğretim çalışmalarına başlamış, bu çalışmalarla da Tillo medreselerinin zamanla bölge çapında tanınmasını sağlamıştır. İcazetini 1958 yılında alan Mücahidi, o zamandan beri Tillo'da ders vermektedir. Medresedeki ders verme işlemine bir öğrenci ile başladığını dile getiren "Molla Burhaneddin" İcazetini de Molla Abdulhakim'den almıştır. Kendisine medrese mensupları ve bölge halkı, Şeyh Burhaneddin (Hoca efendi), büyük seyda, üstad, özellikle bölge halkı tarafından Molla Burhaneddin olarak anılmaktadır.³⁶

Molla Alaeddin Mücahidi, Molla Burhaneddin'inin ikinci oğlu olup, bizzat onun yanında yetişmiş ve icazetini de babasından almıştır. Şu anda medresenin baş müderrisi olarak görev yapmaktadır. Medresenin bu şekilde düzenli ve idari bakımdan kontrollü olmasının kendisinin yıllardan beri emeği olduğu belirtilmektedir. Bugün medresenin neredeyse tüm idari ve yürütme işleri bir şekilde onun kontrolü dâhilinde yürütülmektedir. Medrese için yapmış ve yamakta olduğu fedakarlıkları tüm medrese mensuplarınca gözlemlenmekte ve büyük bir takdir toplamaktadır. Bu vesileyle herkes tarafından güçlü bir saygınlık kazanmıştır. Molla Burhaneddin'nin de belirttiği üzere medresenin onunla daha ilerilere gideceği düşünülmektedir.

Medresenin, diğer ülkelerin medreseleri ile doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu, eğitim alanında olduğu gibi diğer dini grup-sallık bazında da aynı durumu teşkil etmektedir. Medrese mensupları, Suriye, Irak ve Mısır gibi ülkelerin selefi akım sebebiyle itikâdi anlamda tarihi süreçte eskisi gibi olmadıklarını, itikatlarında en iyi eğitim kurumlarının Türkiye'de bulunan bazı medreseler olduğunu belirtmektedir. Moritanya³⁷bu açılardan(yöntem ve teknik uygulamalar) Tillo medresesine ya-

³⁶ Medrese ile ilgili verilen bilgiler katılımcı gözlem tekniği ve nitel görüşme yöntemi ile elde edilen bilgiler doğrultusunda şekillenmiştir.

³⁷ Moritanya, resmi adıyla "Moritanya İslam Cumhuriyeti", bir kuzeybatı Afrika ülkesidir. Batı Afrika'daki eski ilmi gelenekleri çöl medreselerinde devam ettiriyorlar. Bu medreselerde ezber dayalı dini eğitim verilmekte, bu eğitimin bir sonucu olarak normal hafızların yanında bir de hadis hafızları yer almaktadır.

kın görünmektedir. Ancak, buranın coğrafi konumu herhangi bir etkileşime mahal vermemektedir.

Medresenin fiziki ve sosyal yapısına değinilecek olursa; medrese temelde iki binadan meydana gelmektedir. Bunlardan ilki ana bina olup burası, üst düzey derslerin verildiği ve eğitimin icazete kadar devam ettiği bölümdür. İkinci bina ise ek bina olup ana binaya geçmek için bir hedef, ön aşama ve havuz rolünü üstlenmiştir. Ek bina medreseye gelen öğrencilerin, ortamla tanışma ve adapte olacağı yerin kurumsal anlamdaki ilk sosyal dokusunu teşkil eder. Öğrencilerin dile getirilen ek binadan mezun olup ana binaya geçmeleri için sırasıyla dört eğitim aşamasından geçmeleri zorunludur. Bunlar;

- Temel islami bilgiler(siyer, fıkıh, ahlak)
- Tecvid(kuranı kerimi düzgün okuma ve kuranı okumakla ilgili temel tecvid bilgileri)
- Hafızlık
- Temel Arapça(emsile, bina, maksud, izzi, avamili birgivi, zuruf, terkip, mütemmime, şerhulmuğni)

Hafızlık dersi için, kişinin bireysel yeteneğine göre hafızlık aşamasına alınır. Bu çerçevede, her gelen medrese talebesi hafızlık sürecine tabi tutulmamaktadır. Bu durumun oluşması için öğrencinin, Kur'an-ı Kerim ile ilgili yetenekleri ön planda tutulur. Ezber gücü, tecvid ve kıraat yeteneği bunların başında gelmektedir. Buradan hafızlığa geçecek olan öğrenci komisyonca belirlenip kabul edilir. Hafızlığın yapılması durumunda ise, genel ezber aşamasından önce, ezberlenecek olan ve herkesçe zorunlu olarak belirlenmiş olan sureler, ayetler ve dualar ezberlettirilir. Ezberlenmesi zorunlu olan sureler genel itibariyle; Fetih, Hucurat, Rahman, Yasin, Tabereke, Nebe ve kısa namaz surelerinden oluşur. Daha sonra hafızlık için hazırlık sınıfına alınır Buradan hafızlığa geçecek olan öğrenci komisyonca belirlenip kabul edilir.

Birçok sosyal kurumda olduğu gibi, medreselerde de önde gelen unsurlardan birisi kuşkusuz yemek ve yemek ile ilgili işlerdir. Mevcut yapıdan önce medreseye yemekler, geleneksel olarak çevre ailelerin yardımlarıyla yapılırdı. Öğrenciler tarafından, çevre sakinlerinden alınan bu yemeklere de “*tabin-râtıp*” denilmekteydi. Bu yemeklerin toplanması işlemi de öğren-

cilerce sırayla yaptırılmaktaydı. Medreselerdeki kişi sayısındaki artışlar, bu biçimde bir yemek temin etme tekniğini imkansız hale getirmiştir. Medrese zamanla büyüyen yapısıyla, kendi yemeklerini kendileri temin etmeye başlamıştır. Tabi ki bu da hayır yardımlarıyla imkanlı hale getirilmiş ve halen de bu şekildeki yardımlar -şartlı olarak- kabul edilmektedir. Medrese mensupları, yapılan yardımların kaynağının dini bakımdan helâl olmasına dikkat edildiğine her defasında vurgulamaktadır. Bu konuda güven sağlamadıkça yapılması teklif edilen yardımlar kabul edilmemektedir. Medresede, yemekler için dışarıdan birkaç aşçı tutulmuş ve temel kahvaltı haricindeki yemekler bunlar tarafından hazırlanmaktadır. Her hafta nöbetçi olarak seçilen "dorçu"lar ise, kahvaltıyı hazırlayıp sunmakla beraber, bunlara gerekli yardımı sağlamaya çalışırlar. Aşçılar, medresede dışarıdan gelip de burada çalışmakta olan tek görevlidir. Bunun haricindeki tüm görevliler, (müderrislerin ifadesiyle) medrese kültürünün yıpranmasını engelleme amacıyla medresenin kendi iç mensupları tarafından seçilmiştir.

Ek binanın büyüklüğü ve modernliği, yatakhane kalan öğrencilerin sayısına da yansımıştır. Yatakhane odaları -ek binada- dört kişilik olduğu gibi altı ve sekiz kişilik de olabiliyor. Fakat ana medresede durum böyle olmayıp bu sayı daha fazla olmaktadır. Medresenin ana ve ek binasındaki yatakhane ve yatma düzenleri aynıdır. Medresede yatma saatleri yaz aylarında saat 22.00 kış aylarında ise 21.30'dir. Bu saatten önce yatakhanelerin kapıları kapalıdır. Kapıların kapanış saati de sabah namazından hemen sonradır. Bundan sonra öğrenciler zamanlarının tamamını-namaz saatlerindeki ibadetler hariç- eğitime harcarlar.

Medreseye, çoğunluğu bölge halkından olmak üzere yurt içinden birçok ziyaretçi gelmektedir. Saha çalışması esnasında, öğrencilerin ebeveynlerinin ziyarete gelmekte, bunlar baş müderris odasında baş müderris ve sorumlu hocalarıyla tanışır. Bunun yanı sıra yurt dışından da medreseye ziyaret amacıyla gelenlerin olduğu belirtilmektedir. Bu yerlerin başında Irak, Suriye ve Suudi Arabistan gelmektedir. Medine'den gelen misafirlerin sıklıkla medreseyi ve medrese şeyhi, Molla Burhaneddin'ni ziyaret ettikleri belirtilmektedir. Gelen misafirler, hangi binaya gidecekse nöbetçilerin nezaretinde bilgileri önce mirlere, her hafta vardiyalı değişen genel görevli olan nöbetçi hocalara, gerekli görülmesi durumunda ise baş müderrise aktarılır.

Medresedeki, bu ağırlama kısa süreli kalacaklarsa nöbetçi müderrisin izni yeterli olmaktadır. Uzun süreli ya da önemli bir yer ve amaçla gelenler ise baş müderrisin izni ile en üst kattaki daha ferah ve modern araç gereçleri olan misafir odalarına ağırlanırlar.³⁸ Gözlemler sırasında da karşılaşıldığı üzere Siirt merkez ya da Tillo ilçesine gelip de kalacak yer bulamamış, dışarıda kalmış ya da kimsesiz olup yolu buraya düşen kişiler de medreseye gelip yatma ve yemek hizmetlerinden ücretsiz olarak faydalanabilmektedirler. Bu anlamda medrese, sosyal yardımlaşma ve dayanışma gibi toplumsal işlevler açısından, ilçe için bir açıdan kurumsal bir misyonu da bünyesine yüklemiş olmaktadır.

Öğrenciler, yemek ihtiyaçlarını yemekhaneden karşılamalarının yanında varsa kişisel ihtiyaç ya da tüketmek istediği yiyecekleri medresede bulunan kantinlerden temin etmektedir. Her binada birer tane bulunan kantinler, medreseye bağlı olup buraların işletmesini, önceden belirlenmiş ve bu işlerden anlayan bir ya da iki öğrenci üstlenmektedir. Burada satılan yiyecek ve araç gereçler kar amacı güzetilmediği için öğrencilere için güzel bir olanak oluşturmaktadır.

Medresede, ek ve ana binalarda birer tane bulunmak üzere iki tane berber bulunmaktadır. Buradaki berberler, dışarıdakileri aratmayacak biçimde modern araç ve gereçlere sahiptir. Son derece lüks bir fiziksel yapıda şekillenmiş bu berberlerde, birden fazla kişi görev alabilmektedir.³⁹ Medresedeki berberlerdeki tıraşları, bu işten anlayan medrese bünyesindeki talebeler tarafından yapılır. Yapılan berberlik hizmeti için, tıraş olanlardan cüz'i bir ücret alınmaktadır. Bu ücretle de berberin masrafları karşılandığı gibi, az bir kısmı da berbere verilir.

Medresede iki adet terzihane bulunmaktadır. Terzihanelerde bu işten anlayan, medrese öğrencileri çalışmaktadır. Yine berberhanede olduğu gibi, burada da terzilik işleri için az bir ücret alınır ve berber işlemleri gibi aynı alanlarda bu ücretler harcanır.

Medresede, ana ve ek binada birer tane olmak üzere toplamda iki de re-

³⁸ Nitekim araştırma süresince bizlerde burada ağırlandık.

³⁹ Bu işten anlayanların arasından bir ya da birkaç kişi seçilir. Nitekim sırf bu iş için dışarıdan eleman alınmamaktadır. Yapılmakta olan tıraşın pek de zor ve karmaşık şekillerde olmayışı, zaten bu işi daha da kolaylaştırmaktadır.

vir bulunmaktadır. Burada çalışan herhangi bir sağlık görevlisi bulunmamaktadır. Yalnız, revir içerisinde ani ufak yaralanmalar için gerekli araç gereçler ve ilaçlar bulunmaktadır. Bu ilaçlar fazla çeşitli olmamakla beraber genelde elzem olan temel hastalıkların, bilinen ilaçlarından oluşmaktadır. Bunun haricinde hastalanan öğrenci, önce mir gözetiminde nöbetçi öğrenciye gerekli görülmesi durumunda ise, yine büyük öğrencilerin refakatinde sağlık ocağına götürülür. Durumun daha da kötüye gitmesi halinde hasta medrese araçları ile Siirt merkez devlet hastanesine kaldırılır. Bunun için, tüm sağlık masrafları medrese tarafından karşılanır. Gerekli olması durumunda da hastalanmış olan öğrencinin ailesine haber verilir.

Medresenin tüm giderleri çoğunlukla bizzat medrese mensuplarıncaya karşılanmaktadır.(Bu durum, yapılan görüşmelerde, medresenin kar amaçlı değil, tamamen eğitim hizmeti için kurulduğu ifade edilmesinden de anlaşılmaktadır.) Bu çerçevede, medrese bünyesinde barınmakta olan hiçbir öğrenciden yemek ya da barınma gibi temel ihtiyaçlar ya da başka bir hizmet için herhangi bir ücret alınmamaktadır. Medresede bulunan altı yüzün üzerindeki mensubun ihtiyaçlarını karşılamak, külfetli olmasına karşın, dernek, sivil toplum örgütleri ya da resmi kurumlardan herhangi bir yardım alınmamaktadır. "Gözlem ve görüşmeler sonucunda" medresenin ekonomik kaynağın temelini üç yerde görebiliriz. Bunlar:

- Medresenin kurucusu olan Molla Burhaneddin Mücahidi ve oğullarıdır. Medresenin ilk ekonomik kaynağı da bu anlamda kendileridir. Mücahidi ve iki oğlu nerdeyse tüm gelirlerini medrese için harcamaktadır.

- Medrese hocaları aldıkları maaşın⁴⁰ bir kısmını medrese giderleri için vermektedirler. Fakat burada unutulmamalıdır ki medresedeki bu unsur zorunlu bir uygulama şeklinde olmayıp tamamen gönüllülük esasına dayanır. Aynı şekilde, bu desteğin miktarı, derecesi ve verilme olanağı tamamen kişisel tercihinin yanında, hocanın ekonomik düzeyi ve ailevi giderlerine bağlı olarak değişmektedir.

- İlk öncülde dile getirilen Mücahidi ailesinin bölgede tanınmış oluşu sayesinde, hatırı sayılır insanlarca sık sık medrese ziyaret edilmekte, bu sayede, bu kişilerden yardım teklifi gelmektedir. Bölgede iktisadi hayat-

⁴⁰ Maaş alan hocaların resmi Kur'an kursu öğretmeni oldukları önceden belirtilmişti.

ta önemli çalışmalarda bulunanların, -Molla Burhaneddin'nin de belirttiği üzere- kaynaklarının dini bakımdan helalliği⁴¹ ispatlanmadıkça yardımlar kabul edilmemektedir. Fakat anlaşıldığı üzere medrese dışarıdan gelen maddi yardımlara kapalı bir konumda değildir. Medrese öğrencilerinden herhangi bir ücret istenmediği gibi, hastalanan, dışarı çıkan ya da ev izni alan öğrenciye dışarıda temel ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda para ya da çeyrek veya yarım altın yardımında bile bulunmaktadır.

Medresenin klasik giyim kültürünün devam ettirilmesinin en somut örneklerin başında siyah takke kullanımı yer alır. Nitekim hocalar ve öğrencilerin çoğu, medrese dışında da genellikle siyah takkelerini çıkarmamaktadır. Bu durum neredeyse medresenin bir sembolü haline gelmiştir. Dışarı çıkan birçok öğrenci de hocaları gibi şehir dışında bu siyah takkelerle dolaşmayı tercih etmektedirler. Bu durum, medresenin onlara uygulattığı bir yaptırım olmayıp, özellikle geleneksel Şafi kültürünün izleri olduğu tahmin edilmektedir.

Medresede giyilmesi zorunlu olan şeyler olduğu gibi giyilmemesi gereken giysiler de yer almaktadır. Örneğin medrese üzerinde çeşitli yazıların bulunduğu kısa kol tişört ya da kot pantolonun giyilmesine izin verilmemektedir. Bir başka örnek de medresede eşofman ya da pijama ile dolaşılmasının yasak oluşudur. Özellikle kış aylarında çorapların giyilmesi zorunlu olduğu gibi, başı açık öğrenci ya da hoca pek de tasvip edilmemektedir. Medresede daha çok kumaş ya da -nadiren- keten pantolon, şalvar, gömlek, yelek, ceket ve takke gibi elbiselerin giyimi oldukça yaygındır.

2.2. Medrese Mensupları ve Kurumdaki Görevleri

Şeyh, tasavvuf dilinde tarikat büyükleri için kullanılan bir unvan olup tasavvuf ehlinin ya da okulu liderlerine denilmektedir. Başka bir tabirle müritleri bulunanlar⁴² için kullanılan bu kavram Arapça önder, kabile başkanı, yaşlı adam anlamına gelen bir kelimedir.⁴³ Tarikat kurucularına *pir* den-

⁴¹ Bu kişilerin İslami kimlikleri, yaptıkları için İslam kurallarına uygunluğu, bu kişilerin tanınması gibi nitelikler kast edilmektedir.

⁴² Develioğlu, "Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat," s. 995.

⁴³ Ethem Cebecioğlu, "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü", Ankara, Rehber Basın Yayın Organizasyon, 1997, Şeyh md. s. 673.

mekle beraber, şeyh adıyla da anılırlar. Tarikatlarda müritlerin başında yer alan kişi olarak da anılan şeyh,⁴⁴ genellikle bir tarikatın en yüksek mertebesine erişmiş olanlara, tarikatı yönetenlere, tarikatın çeşitli tekkelerinin başında bulunanlara denilir.⁴⁵Bu adı alabilmek için tarikatın zahiri ve batını bütün derecelerini aşmak lazımdır. Şeyh, karizmatik bir liderlik anlayışının yanında pratik anlamda bir rolü de üstlenmiştir. Nitekim çoğu kaynakta, (kendine has tasavvufi bir yöntem anlayışıyla)tekkelerde, dergâhlarda ya da medreselerde, eğitici görev yapan kişilere şeyh ya da mürşit adı verilmesi⁴⁶bu anlayıştan gelmektedir. Tillo Medresesi'nde, Molla Burhaneddin bu çerçevede dile getirilen şeyh'lik vasfına ulaşılmış olarak kabul edilmektedir. Ayrıca medrese mensupları onun için bu kavramdan ziyade; "Büyük Seyda" diyerek hitap ederler. Esasında diğer müderrislere de Seyda denilmekle beraber, (fakat) Molla Burhaneddin kastedilmek istendiğinde ya sade bir Seyda tabiri kullanılır ya da "Büyük Seyda" vasfı kullanılmaktadır.

1941 yılında Siirt'in Tillo ilçesinde doğmuş olan Molla Burhaneddin Mücahidi, aynı zamanda bölge medreselerinin başını çeken Tillo Medresesi'nde günümüz modelinin kurucusudur. Yalnız, burada bulunan şeyh, karizmatik bir lider sıfatının ötesinde bir konuma sahiptir. Nitekim sahip olduğu şeyhlik vasfı ona, babadan oğula geçmekten öte, kendi ilmi gayret ve becerilerinin sonucudur. Medresede pasif bir konumu teşkil etmeyen molla Burhaneddin, başta da değinildiği gibi aktif ders verme görevini halen devam ettirmektedir. Hatta yapılan görüşmelerden anlatıldığı üzere kendisi birçok hocadan daha uzun süre ders vermektedir.

Medresede ek ve ana binada birer kişi olmak üzere iki baş müderris bulunmaktadır. Bu iki müderris arasında da genel yönetim ve temel söz sahibi merci⁴⁷ ana binanın baş müderrisi olan molla Alâaddin Mücahidi'dir. Molla Burhaneddin'den sonra medresenin gelecekteki en üst mercisi olması düşünülmektedir. Medresedeki temel düzen baş müderrislerin kont-

⁴⁴ Envar Neşriyat, Lûgat, s. 305.

⁴⁵ Orhan Hançerlioğlu, "Dünya İnançları Sözlüğü," İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010, s.480.

⁴⁶ C.Merziye Karaca, "Günümüzde Tasavvuf ve Tarikat Anlayışı" ,İstanbul, Pedam Bilge Yayınları, 2010, s. 48.

⁴⁷ Tabi molla Burhaneddin ile yapılacak danışma ve onaydan sonra. Yalnız küçük çaptaki idari konular molla

Burhaneddin'e götürülmemektedir.

rolündedir. Tüm gelir ve giderler buradan takip edilir. Medresede meydana gelen eğitim-öğretim ve fiziki sorunlar buradan çözüme ulaştırılır. Medreseye gelen misafir ve benzeri ziyaretçiler Molla Burhaneddin'den önce bunlarla görüşürülür.

Medresede hoca olarak görev almak çok da kolay bir aşama değildir. Burada görev almak için öncelikle Tillo medreselerinden mücaz olmak lazımdır. Mücaz olana kadar medresede kişilik ve eğitimdeki başarısı da bu konuda oldukça önemli olup, baş müderrislerin ve Molla Burhaneddin'in güveni ile mezun olmuş olmalıdır. Medresede müderris olmak için, öğrencilikte olduğu gibi aynı şekilde Nakşi geleneğe bağlı olma şartı bulunmamaktadır. Fakat hoca ve öğrencilerin büyük çoğunluğunun Nakşi geleneğe bağlı oldukları görülmektedir.

Mir kavram, Farsça köklü olup eski inançlarda *başkan* kavramının yerini tuttuğu belirtilmektedir. Arapçada "amir" "buyuran" anlamında olan bu kavram ayrıca, Farsçada "hükümdar"lık ya da yakın anlamda mirza⁴⁸ için de kullanılan bir kavram olmuştur. Medresede Mîr olarak görev alan bu öğrenciler, icazet almış ya da icazet almaya yakın olan yaşça ileride olan, ve eğitim zamanı açısından daha uzun süredir orda bulunanlar arasından seçilir. Bunlar, medrese içerisindeki alt seviyede idari işleri yürütürler. Dışarı çıkacaklar, evlerine gitmek için izin almak isteyenler, bir ihtiyaç için başka bir yere gitmek zorunda olanlar, müderris tarafından görevlendirenler, mutlaka mir'e danışıp bilgisi dahilinde hareket etmek zorundadırlar. Medresedeki kısmi düzen bunlardan sorumlu olduğu gibi, düzensizlik durumunda da ilk sorumlular da yine bunlardır. Bu sorumluluk, nöbetçi müderrislerle paylaşılır. Mirler, cemaattteki düzen ve devamlılığa, eğitimdeki düzenlerin hepsine (tekrar, ezber, okumalar gibi), yemekhanedeki düzen ve tertibe, yatma ve kalkma saatlerinin düzenli bir şekilde uyulmasına, medrese içi edep ve terbiye kurallarının durumuna dikkat ettikleri gibi, öğrencinin dışarı çıkması durumunda üstü ve başının düzenli olmasına dikkat ederler. (Nitekim, bir öğrenci dışarıda aynı zamanda medreseyi de temsil etmektedir.) Bu gibi işleri yürütmekle görevli olan mirler, aynı zamanda baş müderris ya da molla Burhaneddin'e de bu işlerle ilgili son durumu belirten rapor-

⁴⁸ Beyzade, soylu.

lar sunulur. Bu rapor verme işlemi yazılı olduğu gibi (özellikle akşam ya da yatsı namazı öncesinde) sözlü de olabilmektedir.

Eğitim ve öğretim dışındaki görevli ve kişilere de şu şekilde değinilebilir:

"*Mücaz*", medresede diploma yerine geçen icazeti alanlara verilen özel bir ad olmakla beraber⁴⁹ mücaz, medresedeki temel eğitimini tamamlamış, artık medreseden mezun olmaya hak kazanmış kişiler için kullanılan bir unvandır. Medresede, bir öğrencinin mücaz olması için neredeyse ortalama sekiz sene eğitim alması gerekmektedir. İyi bir çalışma sonucunda bu süre kısaltıldığı gibi, geride kalanlar için bu sürenin uzaması da mümkün olabilmektedir.

Gece nöbetçisi olan *harisler*(*Haris* kavramı Arapça kökenden gelmekle beraber, temel anlamı "*koruyucu nöbetçi*"dir.) mirler gibi iki kişiden oluşur. Yine mirler gibi harisler de ders okuma derecesi bakımında önde olanlardan seçilmesinin yanı sıra, genel itibarıyla mücazlardan seçilmektedir. Öğrencileri ve medresede kalan müderrisleri sabah namazına kaldırmak yine harislerin görevidir. Gece boyunca medreseye giriş ve çıkışların asayişinden de harisler sorumludur. Giriş ve çıkışlarda; isimler ve giriş-çıkış tarihleri, saatleri ile beraber kayıt altına alınır. Bunun yanında, çıkış gerekçeleri de belirtmekle beraber, çıkışa izin veren müderris ya da mirin adı da kayda geçirilir.

"*Dorcu*"("sıra" anlamında olan "devir" kelimesinden geldiği tahmin edilmektedir), medresede yemekhane işleriyle meşgul olan kişiye verilen addır. Dorcular medrese talebeleri içinden seçilir. Ancak son zamanlarda dışarıdan tutulan temizlikçi tarafından yürütülmektedir. Dorculuk mefhumu tamamen kaldırılmış değildir. Bunlar, yemekhanede, sofraların kurulması, yemekhane temizliği, yemek düzenin temininden sorumludurlar. Özellikle kahvaltı esnasında, neredeyse öğrencilerin çoğu "metin salonu"ndayken bunlara çok iş düşmektedir. Yemekler hazır olup sofra kurulduğunda mirlere haber verir, mir de öğrencilere seslenerek yemeğin hazır olduğunu, yemekhaneye geçebileceğini yüksek sesle bildirir.

2.3. Medresede Derslerin İşleniş Yöntemi ve Çalışma Ortamı

Medresedeki ders işleniş yöntemleri klasik bir yapıda olmakla beraber, bu metotların son zamanlarda çeşitli modern gelişmeler karşısında değişik-

⁴⁹ Develioğlu, "Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lügat", s.703.

liklere uğradığı gözlemlenmektedir. Dersler, hocaların odalarında ve yerde oturularak işlenip bu dersler yoğun bir ezberci metotla yapılır. Medresedeki eğitim-öğretim süresince hangi öğrencinin hangi hocadan ders alacağı bellidir. Bu belirlemeler baş müderris tarafından, eğitime başlanılan ilk sene içerisinde tespit edilir. Her bir hocaya düşen öğrenci sayısı genel itibariye 20-30 kişi arasında değişmektedir. Dersleri alan öğrencilerin derse gidiş sırası düzenli aralıklarla devam eder. Bu anlamda derse gidiş sıraları ve grupları bellidir. Ana ders, sırasıyla; besmele, hamd, salavat ve dua ile başlar. Yapılmakta olan duaların başında da genellikle *“Rabbişrahlisadri ve yessirli em-ri. Vahlulukdetenmin lisani yefkahu kavli”*⁵⁰ ayeti ile başlanılan dualardır.

Medresede dersler, Türkçe, Kürtçe veya Arapça işlenmektedir. Hoca, bazen de Farsça kitaplardan da dersler işleyebilmektedir. Fakat derslerin neredeyse tamamı Türkçe olarak verilmektedir. Hocalarla yapılan görüşmelerde, bu konu ile ilgili olarak “derslerinin genelde hangi dilde veriyorsunuz” şeklindeki sorulara müderrislerin büyük çoğunluğu *“öğrencinin en iyi anlayacağı dilde dersi veririm”* şeklinde cevap verildiği görülmektedir.

Hoca, hemen yanında oturmuş olan öğrenciye, ders yerini okur ve gerekli bilgileri aktarır. Hoca ders esnasında öğrenciye sürekli olarak *“anladın mı, oldu mu kardeşim ya da öyle değil mi?”* şeklindeki sorularla öğrencinin derse olan katılımını ve dikkatinin toplanmasını sağlamaya çalışır. Herhangi bir sorun yoksa da, hocanın buna benzer her türlü sorularına öğrenci, *“Bele seyda ya da bele ezğulam bazen de bele ezbeni”*⁵¹ der. Dersin süresi ve miktarını ise hoca, dersi alan öğrencinin seviye ve kapasitesine göre belirler. Dersini bitiren hoca, öğrencinin verim alma düzeyini kontrol ederek sıra kitapları arasında yer almayan ve öğrenci öğretmen kararıyla belirlenen ikinci derse başlanılır. Bu dersler, müfredatta olmayan temel İslam ilimlerinden olmaktadır(hadis, tefsir, fıkıh gibi). Dersler işlenirken birkaç çeşit lûgattan⁵² da faydalanır. Tüm bu anlatılan ders teknik ve yöntemlerinden sonra hoca, dersi bitirecekse Hz. Peygambere aline ve ashabına salat ve

⁵⁰ “Ya Rabbi! Göğsümü ve gönlümü genişlet, işimi kolaylaştır. Dilimin bağını çöz, sözümü anlaşılır eyle.”

⁵¹ *Evet öyle anladım* tabiri kast edilmektedir.

⁵² Osmanlıca kitaplar için sözlük “Kamusî Türki”dir. Bunun dışında diğer dillerde müncit, müncaiwâsi, saha, lisan-ı Arabi kullanılmaktadır.

selamlar getirilerek derse son verir. Öğrenci dersin bitmesi üzerine odadan ayrılmak için hocadan izin alır, izin verildikten sonra da öğrenci hocasına "cezakallahu hayren kesire"⁵³ duasını yapar ve odadan ayrılır.

Medrese programında ezberlenmesi istenen konu ya da parçalar ezber metinleri olarak tanımlanır. Bu anlamda *metin* kelimesi daha çok medreselerde "ezberlenen ve ezberlenebilen ibareler için kullanılır."⁵⁴ Geleneksel metin ezberleme çalışmaları ve metin salonları Osmanlı medreselerinden beri süregelen, eğitim-öğretim yöntem ve tekniklerinden birisidir. Metin ezberleme teknikleri geleneksel bir usul olup, metin salonlarında öğrenciler, ezber şartı olan metinleri sesli bir şekilde, salonun bir ucundan diğer bir ucuna git-geller yaparak yaptıkları ders çalışma tekniğidir. Perşembe günleri ikindi namazından sonra, İbn Malik et-Tâi'nin "Elfiyye"⁵⁵ kitabı, ezber metni dahilinde olup, bu günlerde grupça ezber tekrarı yapılmaktadır. Bu tekrar sesli bir biçimde koro biçiminde yapılır. Bu durum, salonunda musiki bir hava da meydana getirir. Bazen öğrenci ve hocaların bir kısmı üst kattan, pencerelerden bu atmosferinin tadını çıkarırlar. Bu atmosfer, varsa medresede misafirlere de gösterilmeye çalışılır.

Medresede öğrenci, kahvaltıdan sonra *mütalaa*(Mütalaa kavramının terimsel anlamı, okumaya, ders çalışmaya ayrılan zaman, etüt, irdeleme, müzakere, görüş, düşünce belirtimi ve paylaşımı gibi terimlerin karşılığını teşkil etmektedir)⁵⁶ salonuna geçerek ders öncesi çalışmalara başlar. Kahvaltı sonrası yapılmakta olan bu ders çalışmaları da geçmiş derslerin tekrarı ve o gün işlenecek olan derse bakış ile şekillenir. Çoğu defa öğrenciler mevcut yapacakları dersi, üst seviyelerde bulunan öğrencilere danışarak, derse olabildiğince hazırlıklı bir şekilde gitmeye çalışırlar.

Medresede olmazsa olmaz unsurlardan birisi de müzakerelerdir. Müzakere, müderrislerden de alınan bilgilere göre üç işlem etrafında şekillenir. Bunlardan birisi "*alt ders müzakeresi*"dir ki bu, geçmiş derslerin tekrarı teşkil eder. İkincisi, "*ders müzakeresi*"dir. Üçüncüsü ise, "*geçmiş ders müzakeresi*" okumuş olduğu kitabı akranı olan veya daha seviyeli bir hocayla mü-

⁵³ "Allah bol bol ecirler" versin anlamına gelmektedir.

⁵⁴ M. Halil Çiçek, "Şark Medreselerinin Serencamı", İstanbul, Beyan Yayınları, 2009, s.49.

⁵⁵ *Vezinli nahiv*" kitaplarından birisidir.

⁵⁶ Develioğlu, "Osmanlı-Türkçe Anslikopedik Lügat", s. 757.

zakere şeklinde müzakere etmesidir. Bu da, o gün dahilinde işleyeceği dersi, gözden geçirmesi ve başkalarına danışması işlemidir. Bu müzakere işlemi, öğrencilerin hem ders öncesini hem de sonrasını kapsar. Bu durum dersten sonra, birden fazla öğrencinin karşılıklı olarak işlenen dersi birbirlerine aktarıp tekrar etmesiyle son bulur.

Medresede her ayın ilk çarşamba gününde, düzenli olarak sınavlar yapılmaktadır. Bu sınavların saatleri, 10.00 – 11.00 arasında yapıp bir saat sürmektedir. Sınav, öğrencinin ezber metinlerinin test edilmesi ve okumuş olduğu derslerin durumunu da kontrol etmesi şeklinde olmaktadır. Sınavlar üç ya da dört müderris gözetiminde sınavlar yapılır. Sınavların sonuçları ise hemen aynı gün içerisinde, komisyon tarafından değerlendirilip ilan edilir. Sınavı geçebilmeleri için öğrencinin alması zorunlu olduğu asgari puan 70'dir. 90 ve üzeri puan alan öğrencilere de teşekkür belgesi verilir. Sınavı geçme notunun altında olanlar ise, dersleri daha az okuma şartı ile gelecek ay, bu sınava tekrar katılma hakkı tanınır. İkincisinde de başarısız olan öğrenciler, okuması durdurulur. Sadece geldiği yerler tekrar edilerek eğitimine devam ettirilir. Üçüncü hakkında da aynı şekilde sınavı geçmeyen öğrenci, sorumlu olduğu kitabı en baştan başlama kaydıyla derse bu kitaptan yeniden başlar.

Derslerde takip edilen sıra kitaplarının okutulduğu geleneksel sisteme dayanmaktadır. Medresede verilmekte olan bu geleneksel sıra düzeni, sadece Tillo'ya has bir uygulama değildir. Hatta, bu uygulamanın diğer bazı ülkelerin (Suriye, Irak gibi) medreselerinde de aynı sıra devam ettirilmektedir. Medrese mensupları, bu sıra düzeninin kendileri tarafından konulmadığını ve aynı şekilde kendileri tarafından da kaldırılmayacağını ifade etmektedir. Bununla, sıra düzenine yeni ders ekleme ve çıkarma gibi bir müdahale yapılamadığı gibi, sıraya yeni dersler de eklenmemektedir.

Medrese için resmi tatiller, perşembe akşam namazından sonra başlar. Çünkü geleneksel olarak, İslam kültüründe yeni gün akşam namazıyla başlar. Bu geleneğin bir devamı olması nispetinde medresede perşembe akşam namazından sonra artık cuma gününe geçilmiş olur. Temel tatil günü de cumadır. Cuma günü tam gün tatil yaşanılır. Mevlid-i şerifler; bazen Arapça bazen de Kürtçe okunmaktadır. Okunan mevlit çoğunlukla Şafii fakihlerinden Hasan el-Artuşî el-Batei'nin Kürtçe mevlididir. Kandil günlerinin

de ise Siirt'in arapça mevlid-i şerifi veya şeyh Yusuf-i Nebehani'nin arapça mevlid-i şerifi okunmaktadır. Medresenin mescidinde okunan mevlit, nakaratsal şekilde belli yerlerde, hep birlikte salavatlar eşliğinde katılım sağlanır. Mevlit okuması bittikten sonra da, Kaside-i Bürde'den⁵⁷ bir kısım okunur. Ondan sonrada Şeyh Ahmed El-Cezerinin divan-i şerifinden okunur. Mevlidin sonunda medresenin talebelerine meyve çay ikramı verilir.

Cuma günleri için öğrencilerin hafta boyunca kurdukları oyun ve eğlence planları bulunmaktadır. Bu şekilde planlanan ve medresece müspet kabul edilen sosyal aktiviteler, - hava koşullarının elverişli olması kaydıyla- çoğunlukla medrese dışındaki geniş arazide yapılmaktadır. Bu geniş alana yayılan öğrencilerin oluşturduğu görüntü de medrese kenarında farklı bir manevi atmosferi meydana getirir. Bu aktivitelerde, yaş itibariyle birbirine yakın olan öğrenciler aynı grupta oynamaktadır. Çoğu öğrenciler de gruplar halinde, kantinden alınan çerez ya da başka yiyecekleri, yanlarına aldıkları termoslardaki çayla yiyip sohbet halkalarını oluşturmaktadırlar. Bazen hocalar da dışarı çıkıp bu birlikteliklere katılım sağlarlar. Akşam namazından önce medreseye gelen öğrenciler, akşam namazını kılıp yemeklerini yerler. Daha sonra derslerine önceki günden kaldıkları yerden devam edip eğitimlerini sürdürürler.

2.4. Tillo Medreseleri'nde Tasavvuf-Tarikat-Medrese İlişkisinde Geleneksel Eğitim

Tillo'daki medreselerin, tasavvufi tarikat yapılanmaları arasında özellikle Nakşibendilik ve Kadirilik ön planda olmaktadır. Müderris ve öğrencilerin haricindeki tasavvuf ehli bölge insanları genellikle sarık ile dolaşmaya özen gösterir. Bu sarıkların özellikle beyaz tülbentli oluşu, nakşi geleneğin etkisini gösterir. Medresedeki sosyal münasebetler çerçevesinde şekillenen ilişkilerde, yine tasavvufun yansımalarının bulunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu anlamda hoca-hoca, hoca-öğrenci ve öğrenci-öğrenci arasında yapılan sosyal münasebetler bu minvalde şekil bulur. Medresedeki yemek yeme usullerindeki aşırıya kaçmama özeliği, yemekten fazla aç ve

⁵⁷ Kâab bin Zübeyr'in Hz. Muhammed önünde okuduğu kasideye karşı, Hz. Muhammed'in sırtından çıkardığı hırkayı kendisine giydirmesiyle meşhur olan bir kasidenin adıdır.

tok kalkmama alışkanlığını oluşturma, medrese içerisinde paranın yanlarında taşınmaması gibi diğer bazı uygulamalarda da dünyaya bağlanmama çerçevesinde tasavvufi çerçevede dünyadan yüz çevirmek, dünyaya ve dünya süslerine rağbetsiz kalma anlamında olan zühd⁵⁸ anlayışının bir geleneğin devamını teşkil ettiği dile getirilebilir.⁵⁹ Medrese içerisinde duvarlara asılı olan tasavvuf özlü sözlerin yanında, bazı hocaların odalarında ise tasavvufi geleneğin sembollerinden resim, tablo ya da onlara has objeler de yer alması yine tasavvuf etkisinin yansımalarını gösterir. Bunun yanında tasavvufi anlamda medreseye de yansımış olan zikirler, hatmeler ile toplu bir biçimde sessizce yapılır. Medrese bünyesinde, medrese mensupları tarafından hatmelere devam edilmektedir. Fakat, bunlara katılmak zorunlu olmayıp bunun yanında katılmak isteyenlere ise –birçok tarikatta var olduğu gibi- sadece herhangi bir Nakşi şeyhinden el alma şartı aranmaktadır.

Bunun yanında medresede, farklı dini gruplardan bireyler de bulunmakta, medrese mensuplarının hemen hemen hepsi Said Nursi'ye pozitif anlamda yaklaşmakla beraber, ona tasavvufi bir nitelik de atfettikleri görülmektedir. Çoğu medrese ehli kişiler, onun yaşam şartlarını ve eserlerini tarikat bağlamında değerlendirmektedir. Bazıları, onu bu ilmi tasavvufi ilişkiler içerisinde Nakşibendi yolu üzerinde olduğunu bile kabul etmektedir.

2.5. Tillo Medresesinin Tercih Ediliş Sebepleri

Öğrenci için medreseye gelme amaçları açısından toplumsal statü ve rol bazında, öğrenciler arasında değişiklik göstermektedir. Öğrenciler, medreseye çoğunlukla bir yakınlarının teşviki ile başlamıştır. Medreseye başlayan öğrenciler için, amaçsallık konusu ise daha sonra, eğitim süreciyle beraber şekillenmektedir. Zamanla şekillenen bu amaç, kendileri için hayatlarını genelde din görevlisi olarak idame ettirme düşüncesi hakim olmaktadır. Nitekim, öğrencilerin medresedeki eğitimlerinin yanında açık öğretim derslerini de verdikten sonra, en az iki yıllık ilahiyat diplomasıyla beraber, icazeti alabiliyorlar. Bu durum en başta onlar için imamlık ya da Kur'an kursu öğretmenliğine yö-

⁵⁸ Cebecioğlu, "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü", s. 787.

⁵⁹ Selçuk Eraydın, "Tasavvuf ve Tarikatlar", İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 173.

nelmeyi meydana getirmektedir. Özellikle buradan hafız olarak mezun olanlar, Kur'an kursu öğretmenliğine doğrudan geçiş yapabilme imkanına sahip olma avantajlarını değerlendirmektedirler.⁶⁰ Medreseye başlayan öğrencilerin zamanla değişen amaçlarından birisi de yakın bir gelecekte kendi memleketlerinde de bu şekilde bir eğitim hizmeti vermeleridir. Tüm bunların yanında sadece imamlık görevini üstlenip hayatını devam ettirmek isteyen mezunların medrese adının(karizmatik) ağırlığını da taşımış olmaktadır. Öğrencilerin medresede eğitim almalarının bir başka amacı da, Tillo medreselerinin bölgedeki kalitesi ve popülaritesini bu açıdan bünyesinde taşımaktır. Bu açıdan bakıldığında Tillo'dan mücaz olan bir öğrencinin toplum içindeki saygınlığını da artırdığı dile getirilebilir. Hocalarla yapılan görüşmeler sonucunda, medrese çerçevesinde bir eğitimin vermelerinin gerekliliğine inanmalarının temel nedeni, eğitim kurumlarının itikat ve ahlak bakımından İslami ölçüte uygun olmasının gerekliliğidir.

2.6. Disiplin Anlayışı

Medresede uygulanmakta olan cezai disiplin anlayışı, oldukça hafif bir düzeyde tutulmaktadır. Bu hafif cezalar da, fazladan bulaşık yıkama, fazladan nöbetçilik yapma ve temizlik gibi yaptırımlardır. Bu hafif yaptırımlar, ağır olmayan hata ve suçlar içindir. Sigara içme, arkadaşlarını azarlama ya da kötü bir laf söyleme, kendisine verilmiş olan görevi aksatma ya da bu görevi yerine getirmeme vb. suçlar için bu şekilde hafif cezalar uygulanmaktadır. Bunun yanında medreseden atma ya da belli bir süreliğine medreseden uzaklaştırma gibi ağır cezalar da uygulanmaktadır. Bu ve buna benzer cezayı gerektirecek olan suçlar arasında da, medreseden izinsiz ayrılmak, hırsızlık, kavga, yüz kızartıcı suçlar vb. unsurlar sayılabilmektedir. Medrese mensuplarınca, bu gibi olaylara medresede neredeyse hiç rastlanılmadığı ifade edilmektedir.

2.7. Medresenin Bölgedeki Rolü

Medrese ve medrese alimlerinin bölge halkı üzerinde olan etkisinin eskisi gibi olmadığı dile getirilmektedir. Özellikle aşiretler üzerinde olan söz

⁶⁰ Bu imkan Diyanet İşleri Başkanlığı'nca tüm yurttta, hafızlar için getirdiği bir imkandır.

sahipliliği şu an itibariyle daha çok saygı mahiyeti ile sınırlı kalmıştır. Bunun temel sebebinin halk arasındaki itikat(iman-ibadet birliği) derecesinin azalması olduğu düşünülmektedir.

Buradan mezun olanların her birisinin gideceği her yerde artık Tillo'yu temsil ettiği belirtilmektedir. Siirt'e varılıp halka, medreselerin yeri sorulduğuna, bu soruya çok aşına olunması, buraya bu amaçla gelenlere olabildiğince yardımcı olmaya çalışmaları, medresenin yerel halk üzerindeki etkilerinin memnuniyetini yansıtmaktadır. Onlar, Tillo medreselerinin kendileri ve bölge insanları için yerinin çok farklı, olduğunu kendileri için kültürel ve eğitimsel bir miras olarak görmekte-dirler. Şu an itibariyle, Batman, Diyarbakır, Şanlıurfa gibi yerlerde inşa edilen ve eğitime başlayan Tillo medreseleri bulunmaktadır. Bunlar yine merkez olarak Tillo'ya bağlı olup buraya hoca atamaları da bizzat Tillo tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu illerin yanında Elazığ, Malatya gibi illere de inşasına başlanmış olan yeni medreselerin inşası bitmek üzeredir. Bu ve benzeri iller(ya da ilçeler) de inşa edilecek tüm medreseler yine Tillo'ya bağlı olup hepsinin ön adına "Tillo" ibaresi eklenmesi düşünülmektedir. Medresenin bölge insanları için değerli olarak görülen bir diğer rolü de, çocuklara ve gençlere sağladığı ahlaki ve eğitimsel hizmetlerdir. Nitekim buralarda yaşayan insanlar, çocuklarının siyaset, gruplaşmalar, alkol, uyuşturucu vs. durumlardan oldukça korkmakta ve çocuklarının bu gibi durumlardan uzak kalabilmeleri için, onları medreseye emanet etmektedirler. Bölgedeki mollaların azımsanmayacak derecede büyük çoğunluğu bu medreselerden mezun olmuş olması, medresenin bölgedeki saygınlık rolünü daha da pekiştirmektedir.

SONUÇ

Medrese, tarihsel süreç içerisinde toplumların ve devlet birimlerinin en önemli kurumlarından birisi olmuştur. Bu, bir kurum olarak eğitimin, toplumsal işlevin konumundan kaynaklandığı söylenebilir. Bunun tarihsel ve kültürel önemi, toplumsal boyutta günümüzde dahi inkar edilemeyecek seviyede yer aldığı aşikardır.

Türkiye'nin güneydoğusunda faaliyet gösteren ve bu araştırmaya konu olan geleneksel eğitim kurumu olan Tillo medresesi, mevcut yapısını toplumsal doğallığın bir ürünü olarak sürdürmektedir. Tillo Medresesi, kadim

medreselerin ayakta duran en büyük temsilcilerinden birisidir. Bölgedeki küçük çaplı birçok medrese olduğu gibi, bu denli büyük çapta kurumsallaşmış olan başka bir medreseye rastlanılmamaktadır. Zor şartlar altında devam ettirilmeye çalışılan bu eğitim kurumu, halk tarafından benimsenmekte ve desteklenmektedir. Fakat bu desteğin derecesinin ve şeklinin tartışılır durumda olduğu söylenebilir. Bunun bilimsel ispatı ise başlı başına yeni bilimsel bir araştırmayı gerektirmektedir. Osmanlı döneminde vakıf sistemi ile ayakta duran medreseler, bugünkü şartlarda başta devletten olmak üzere, diğer hiçbir kurumdan herhangi bir ekonomik destek almamakta ve belirgin bir vakıf gelirine de sahip olmamaktadır. Bu çerçevede bugün, Tillo Medresesi, siyasal ve/ya da ideolojik birçok yaklaşımdan uzak ve özerk bir sınır çizmeye çalışmıştır. Öğrenciler medrese imkânları doğrultusunda temizlik, yemek, güvenlik ve sağlık gibi çeşitli alanlarda çalışıp medresenin bu eksiklerini kendi çabalarıyla tamamlamaya çalışmaktadır. Bu durumun öğrenci-medrese arasında yakın bir bağ meydana getirdiği dile getirilebilir.

Medrese mensupları geleneksel eğitim kurumu olarak medreselerin, toplumun eğitim ve diğer bazı sosyal ihtiyaçlarına cevap oluşturabileceğine inanmaktadır. Bunun yanında medrese mensuplarının, ulaşılması istenen hedeflere yetişmesi durumunda, medreselerin tarihi eski gücüne de kavuşabileceğini kabul etmektedirler. Bunun için, devlet desteğinin gerekliliğini düşünenler olduğu gibi, devletin medreseleri kendi haline bırakıp kendi bünyesinde büyümesine izin vermesinin gerekliliğine inananlar da yer almaktadır. Bu bağlamda medrese mensuplarının bir kısmı vakıflarla medreselerin ihtiyaçlarının karşılanabileceğine inanmaktadır.

Tillo Medresesi de ehli sünnet ve'l cemaat ekseninde, Şafii-Nakşibendi geleneğine bağlı olarak var olmuş ve varlığını idame ettirmiştir. Bunun yanında medresenin tasavvufi ya da eğitim eksenli bir medrese ilişkisinde herhangi bir ülkenin medreseleri ile temas halinde olmadıkları ifade edilmektedir. Fakat, yöntem ve teknik olarak "*Moritanya*" medreselerine benzetilmektedir. Bu yakınlığın, sadece teorikte ve maneviyatla sınırlı kalıp, medresenin tasavvuf-eğitim anlayışındaki yöntem birliği-benzerliğinden kaynaklanmaktadır.

Medrese hocaları ile talebe arasındaki ilişkiler ve medresenin toplumsal yapılarla olan iletişim biçimleri, son derece özgün bir yapıdadır. Bu özgünlük,

medrese içinde kendini hissettirdiği gibi medrese dışında da fark ettirmektedir. Nitekim bölgede var olan medrese misyonu, medrese mensuplarına birçok açıdan sorumlulukların yüklendiği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyüz Yahya, Türk Eğitim Tarihi(Başlangıçtan 1993'e) Damla Yayınevi, İstanbul 1933.
- Arslan Hüseyin, "Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Ruhu "TİLLO", Simurg Eğitim Danış Ar-Ge Dil ve Kültür Hiz. San. Tic. Ltd. Şti, İstanbul 2006.
- Atay Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları İcazetnameler- İslahat Hareketleri, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- Bayraktar Mehmet, Kutlu Müderris İdris-i Bitlisi, Biyografi.net. Yay., İstanbul 2006.
- Cebecioğlu Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Basın Yayın Organizasyon, Ankara 1997.
- Çelebi Ahmet, İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi, Damla Yayınevi, İstanbul 1983.
- Çiçek M. Halil, "Şark Medreselerinin Serencamı", Beyan Yayınları, İstanbul 2009.
- Demiralp Yekta, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü(Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 1997
- Develioğlu Ferit, "Osmanlı-Türkçe Anslikopedik Lügat", Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1978
- Eraydın Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul 2011.
- Ergün Mustafa, II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara 1982 cilt:30, sayı:1-2.
- Gül Ahmet, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darü l-Hadislerin Yeri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.
- Gözütok Şakir, Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, M.Ş.Ü. Yayınları, Muş 2013, Cilt-1.
- Hançerlioğlu Orhan, Dünya İnançları Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010.
- Karaca C. Merziye, Günümüzde Tasavvuf ve Tarikat Anlayışı, Pedam Bilge Yayınları, İstanbul 2010.

- Kazıcı Ziya, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1997.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984
- Püsküllüoğlu Ali, Türkçe Sözlük, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2004.
- Sönmez Selami, Toplumsal Değişme ve Öğretmen, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, Erzurum 2006, sayı: 13.
- Taşdemirci Ersoy, Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları, E.Ü. Sos. Bil. Dergisi, Kayseri 1989, sayı:2.
- Turan Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ötüken Neşriyat İstanbul 1968.
- Yakuboğlu Kenan, Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul 2006.
- Yüksel Ahmet Turan, İslam'da Bilim Tarihi (Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar) Kitap Dünyası, Konya 2002.
- Zengin Zeki Salih, Medreseler ve Din Eğitimi, Akçağ Yayınları, Ankara 2002.

HZ. OSMAN'A (35/656) NÜZÛL SIRASINA GÖRE MUSHAF NİSPET EDİLMESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Muhammed Şerif KAHRAMAN*

Özet

Rivâyetlerde Hz. Ali'nin (40/661) nüzûl sırasına göre Mushafı olduğu zikredilmiştir. İbn Abbâs (68/687) ve Ca'fer es-Sâdık (148/765) gibi sahâbe ve tâbiûndan başkalarına da nüzûl sıralı Mushaf isnâd edildiği vakidir. XX. yüzyıla geldiğinde ise daha önce vârid olmamış bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu, Hz. Osman'ın (35/656) nüzûl sırasına göre hazırlanmış bir Mushafı olduğudur. Ancak yapılan inceleme, bu nüzûl sıralamasının yakın dönemde Mısır'daki ilmî bir kurul tarafından oluşturulan yeni bir liste olduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye'de yapılan meâl çalışmalarında nüzûl sırasına göre Hz. Osman Mushafı'ndaki süre sıralaması olarak nitelendirilen bu liste, esasında Mısırlı heyetin tertibidir.

Anahtar Kelimeler

Hiz. Osman, Nüzûl Sırasına Göre Mushaf, Mısır Heyet Tertibi.

* Bu makale, 2016 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

*An Analysis on Claiming That Caliph 'Uthmān (35/656) Has a Mushaf
(Scripture) According to the Order of Nuzūl*

Abstract

According to narrations Caliph Alī (40/661) has a mushaf according to the order of Nuzūl. In fact, also there are attributable mushafs according to the order of Nuzūl for another successor and companions like Ibn 'Abbās (68/687) and Ja'far ibn al-Şādiq (148/765) but when it was XX. century the new approach appeared. That is a mushaf according to the order of Nuzūl of Caliph 'Uthmān (35/656). A research show that the order of Nuzūl, formed new list by the arrangement of Committee Egypt. This list describe as a list of the mushaf of Caliph 'Uthmān in Turkish works on meaning of Qur'an but in fact it belongs to the arrangement of Committee Egypt.

Keywords

Caliph 'Uthmān, Quran According To Revelation Order, The Arrangement of Committee Egypt.

Giriş

Kur'an Hz. Muhammed'e (s.a.s.) tilâvet tertibi üzere inmemiştir. Bir başka ifadeyle Kur'an, Hz. Peygamber'e nâzil olduğu şekilde tertip edilmemiştir. Bu bağlamda sûre sıralamasını ikiye ayırabiliriz:

i) *Nuzūl Tertibi*: Sûrelerin Hz. Peygamber'e iniş tarihlerine göre yapılan sıralama.

ii) *Mushaf Tertibi*: Kur'an'ın mevcut sûre sıralaması.

Kur'an'ın tümüne yönelik klasik çalışmalar Mushaf tertibini temel almıştır. et-Taberî, el-Kurtubî, er-Râzî, ez-Zemahşerî, Elmalılı, Seyyid Kutub ve daha nice müfessir tefsirlerini hep Mushaf tertibi üzere yazmışlardır.

Kur'an'ın Mushaf tertibi dışında baştan sona tefsiri ilk defa Muhammed İzzet Derveze tarafından gerçekleştirilmiştir. Derveze'nin Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için uyguladığı metot; Kur'an'ın -sûre bazında- nuzûl sırasına göre tefsir edilmesidir. Abdulkâdir Mollâ Huveys de aynı dönemde bu yöntemle bir eser telif etmiştir. Arap dünyasında Abdurrahmân Hasan Habenneke ve Muhammed Âbid el-Câbirî'nin tefsirleri de nuzûl sırasına göre yazılan eserlerdir. Ülkemizde nuzûl sırasına göre ilk tefsir M. Zeki

Duman tarafından yazılmıştır. Meâl-tefsir ve meâller de dâhil edildiğinde bu yöntemle yazılmış yirminin üzerinde yerli çalışma bulunmaktadır.¹

Kronolojik tefsir ve meâllerin ortak özelliği nüzûl sırasını kullanmak olsa da her çalışmada kullanılan nüzûl tertibi birbirinden farklılık arz etmektedir. Ancak özellikle meâllerde birebir kullanılan ortak bir nüzûl sıralaması vardır. Bu sıralama yaklaşık bir asır önce Mısır'da Ezher âlimlerinden oluşan bir komisyonun çalışmalarının ürünüdür. Ne var ki bu sıralamayı esas alan eserlerin hiçbiri kaynak olarak Ezher kuruluna işaret etmemiştir. Yerli çalışmalarda söz konusu sıralama, Hz. Osman'ın nüzûl sırasına göre Mushafına ait nüzûl tertibi olarak zikredilmektedir.

Bu makale, nüzûl sırasına göre yapılan Kur'ân çalışmalarında (tefsir, meâl-tefsir ve meâller) sıkça kullanılan nüzûl tertiplerinden biri olan Mısır heyet tertibinin haksız olarak Hz. Osman'a isnâd edilmesi konusunu ele almaktadır.

1. Nüzûl Tertipleri

İslâm âlimleri, Müslüman toplumun Hz. Peygamber dönemindeki gelişme aşamalarını ve dinî hükümlerin iniş sıralamalarını belirlemek amacıyla² sûrelerin nüzûl sıralamasını tespit etmeye çalışmışlardır. Nüzûl sırasına göre sûre sıralamaları ile Mekkî ve Medenî sûrelerin birbirinden ayırt edilmesi ve aralarında nesh ilişkisi olan sûre ve âyetlerin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır.³

Sûrelerin Mekkî mi Medenî mi olduğu hususu ilk dönemlerde rivâyetle sınırlandırılmıştır. el-Bâkîllânî, bu hususta, sahâbe ve tâbiün dışında bir dayanağın olmadığını belirtmiştir.⁴ İlgili rivâyetlere bakıldığında sahâbe ve tâbiûna isnâd edilen nüzûl sırasına göre sûre tertipleriyle karşılaşılabacaktır. Esasında bu rivâyetler onların mushaflarında kullandıkları sûre sıralamalarını

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kahraman, Muhammed Şerif, *Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2016, s. 50-70.

² Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s. 7.

³ ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâbilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 112.

⁴ es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, *Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn*, Beyrut 2011, s. 32.

değil, onlara nispet edilen nüzûl tertiplerini ifade etmektedir. Sahâbeden İbn Abbâs, tâbiûndan Câbir b. Zeyd (93/712), İkrime (105/723), Hasan el-Basrî (110/728) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) kendilerinden nakledilen nüzûl tertiplerini Mushaf sıralamasında esas aldıklarına dair nakledilen bir bilgi yoktur. Hz. Ali, İbn Abbâs ve Ca'fer es-Sâdık'a nüzûl sırasına göre Mushaf isnâd edilmiş⁵ olsa da bunların mevsûkiyeti ilmî açıdan ortaya konmamıştır.

Nüzûl tertiplerini, rivâyet ve dirâyet ürünü olarak ikiye ayırmak mümkündür:

i. Rivâyetlerde geçen nüzûl listeleri: Sahâbe ve tâbiûna isnâd edilen nüzûl tertipleridir. Bunları kısaca şöyle zikredebiliriz:

1. Hz. Ali tertibi: Saîd b. el-Müseyyeb kanalıyla gelen nüzûl listesi. Fâtiha sûresiyle başlayan rivâyete dayalı tek nüzûl listesidir.⁶

2. İbn Abbâs tertibi: Atâ el-Horâsânî ve Ebû Sâlih kanalıyla gelen iki farklı nüzûl listesi bulunmaktadır.⁷ Kaynaklarda İbn Abbâs'ın Mushaf tertibi olarak geçen liste,⁸ Ebû Sâlih tarikiyle gelen rivâyettir.

3. Câbir b. Zeyd tertibi: Tâbiûndan Câbir'in aktardığı bu liste, rivâyet tertiplerinde geçen eksiksiz tek listedir.⁹

4. İkrime - el-Hasan tertibi: Tâbiûndan İkrime el-Berberî ve Hasan-ı Basrî'den rivâyet edilen listedir.¹⁰

5. ez-Zührî (124/742) tertibi: Tâbiûndan İmâm ez-Zührî'nin rivâyet ettiği listedir.¹¹ Bu listenin en dikkat çekici yanı, Fâtiha sûresinin Medine'de nâzil olan ilk sûre olarak gösterilmesidir.

6: Muhammed b. en-Nu'mân b. Beşîr tertibi: İbnü'n-Nedîm'in (385/995)

⁵ es-Suyûtî, s. 137; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Tefsîru's-Şehristânî el-Müemmâ Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezül-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsî'l-Mahtût, Tahran 2008, c.1, ss. 17-23; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV, Ankara 2013, ss. 86-87

⁶ Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye, thk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1954, s. 14

⁷ es-Suyûtî, s. 35-36; el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1993, c.1, ss. 352-362.

⁸ eş-Şehristânî, c.1, s. 17; Cerrahoğlu, ss. 86-87.

⁹ es-Suyûtî, ss. 64-65.

¹⁰ es-Suyûtî, s. 34.

¹¹ ez-Zührî, İbn Şihâb, *en-Nâsib ve'l-Mensûb ve Yelibi Tenzîlu'l-Kur'ân bi Mekke ve'l-Medîne*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, ss. 37-42.

el-Fibrîst'te zikrettiği bu liste, ez-Zühri'nin Ensâr arasında hicretten sonra doğan ilk sahabî olan en-Nu'mân b. Beşîr'in oğlu Muhammed'den aktardığı sûrelerle başlayıp Mücâhid'in (103/721) rivâyetiyle devam etmekte, Medenî sûrelerde ise İbn Abbâs tertibi kullanılmaktadır.¹²

7. ez-Zerkeşî (794/1392) tertibi: *el-Burbân*'da kaynak verilmeksizin aktarılan bu liste¹³ kimi eserlerde Ca'fer es-Sâdık'ın Mushaf tertibi olarak verilmektedir.¹⁴ Bu listenin diğerlerine göre en bariz farkı son inen sûre olarak Tevbe'nin değil, Mâide sûresinin gösterilmesidir.

ii. *Kronolojik çalışmalarda kullanılan nüzûl listeleri*: Modern çalışmalarda ortaya çıkan bu nüzûl tertipleri, müfessirlerin rivâyet ürünü tertiplerden, sûre ve âyetler arasındaki bağlantılardan istifade ederek oluşturdukları listelerdir. Mısır heyet tertibi dışındaki listeler için şahsî nüzûl tertipleri denebilir. Nüzûl sıralı çalışmalarda kullanılan sûre sıralamaları şu şekildedir:

1. Mısır heyet tertibi: Mısır Kralı I. Fuâd'ın (v. 1936) emriyle oluşturulan heyetin, rivâyet tertiplerinden ve muhtelif çalışmalardan faydalananak ortaya koydukları nüzûl listesidir. Mısır heyet tertibini tefsirinde Mollâ Huveş, meâl-tefsirinde Şaban Piriş, İhsan Eliaçık ve Tuncer Namlı kullanmıştır. Yaşar Nuri Öztürk ve Mustafa Öztürk'ün çalışmaları dışında nüzûl sıralı meâllerin tümü bu tertibi esas almışlardır. Ancak bu çalışmalar doğrudan Mısır heyetini referans göstermemiştir.

2. Şahsî tertipler: Özellikle Mısır heyet tertibi üzerinde şahsî tasarruflarla özgün tertipler elde eden Derveze, Habenneke, el-Câbirî, Zeki Duman vd. bazı müelliflerin çalışmalarında kullandıkları nüzûl listeleridir.

Çalışmamız Mısır heyet tertibinin Hz. Osman'a nispet edilmesini konu edindiğinden bu nüzûl listesi üzerinde ayrıca durmamız gerekmektedir.

2. Mısır Heyet Tertibi

2.1. Tertibin Ortaya Çıkması

Mısır Kralı I. Fuâd'ın emriyle bir Mushaf baskısı hazırlanır. Bu Mus-

¹² İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fibrîst*, thk. İbrâhim Ramadân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, ss. 42-43.

¹³ ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011, s. 114.

¹⁴ eş-Şehristânî, c.1, ss. 17-23; Cerrahoğlu, ss. 86-87.

hafî diğer Mushaf baskılarından ayıran en önemli özellik sûre başlarında verilen nüzûl sıralaması bilgisidir. Örneğin, Fâtiha sûresinin girişinde “Müddessir’den sonra inmiştir.”, Bakara sûresinde “Medine’de inen ilk sûredir.” şeklinde nüzûl tertibine işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Mısır Mushaf-ları İnceleme Kurulu Başkanı (Şeyhu’l-Mekârii’l-Mısriyye) Muhammed b. Alî b. Halef el-Huseynî’nin gözetiminde bir heyet tarafından hazırlanan Mushaf 1925’te Mısır’da basılır.¹⁵ Bu Mushaf, *el-Mushafûl-Emirî* olarak bilinmektedir.

Aynı özellikte bir başka Mushaf da Kadırgalı Mustafa Nazîf Efendi’nin¹⁶ hattıyla Abdulhamîd Ahmed Hanefî’nin sorumluluğunda 1934 yılında yine Mısır’da basılır. Bu Mushaf da *Mushafu Cevâmii Şerif* olarak bilinir.¹⁷ Tilâvet tertibine göre hazırlansa da sûre künyelerinde bildirilen nüzûl sıralamasıyla farklı bir tertip barındıran bu Mushaf, nüzûl sırasına göre tefsir yazan Derveze’nin referans gösterdiği kaynaklardan birisidir.¹⁸ Sonuç olarak “Mısır heyet tertibi” diye isimlendirilebilecek ve 86’sı Mekki, 28’i Medenî 114 sûreden oluşan nüzûl sırası şu şekildedir:

Mekki sûreler: Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha, Mesed, Tekvîr, A’lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, Fîl, Felak, Nâs, İhlâs, Necm, Abese, Kadr, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş, Kâria, Kıyâme, Hûmeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târik, Kamer, Sâd, Arâf, Cinn, Yâsîn, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hıcr, En’âm, Sâffât, Lokmân, Sebe, Zümer, Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Zâriyât, Ğaşiye, Kehf, Nahl, Nûh, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü’minûn, Secde, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nabe, Nâziât, İnfîtâr, İnşikâk, Rûm, Ankebût, Mutaffifin.

Medenî sûreler: Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân, Ahzâb, Mümtehine, Nisâ, Zilzâl, Hadîd, Muhammed, Ra’d, Rahmân, İnsân, Talâk, Beyyine, Haşr,

¹⁵ el-Huseynî, Muhammed Ali Halef, *el-Mushafûl-Emirî*, el-Matbaatü’l-Emiriyye, Kahire 1925.

¹⁶ Kadırgalı kelimesi Arapçalaştırılarak Kadroğlu olarak ifade edilmiştir. Mushaftaki nüzûl sıralaması bilgilerinin Kadırgalı Mustafa Nazîf’le bir ilgisinin bulunmadığına dair, bkz. Kahr-aman, ss. 43-44.

¹⁷ Hanefî, Abdulhamîd Ahmed, *Mushafu Cevâmii Şerif*, el-Matbaatü’l-Emiriyye, Kahire 1934.

¹⁸ Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadis Tertîbu’s-Süver Hasebe’n-Nüzûl*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2000, c.1, s. 12.

Nûr, Hacc, Münâfîkûn, Mücâdele, Hucurât, Tahrîm, Teğâbün, Saff, Cumua, Feth, Mâide, Tevbe, Nasr.

Dikkatli incelendiğinde, Mısır heyet tertibinin, bazı nüanslar dışında Atâ el-Horâsânî tarikiyle rivâyet edilen İbn Abbâs tertibinin neredeyse aynı olduğu görülecektir. İbn Abbâs rivâyetinde zikredilmeyen Fâtîha sûresi heyet tertibinde Mekki beşinci sıradadır. İbn Abbâs tertibinde Cumua, Teğâbün, Saff sıralamalı Medenî sûreler, heyet tertibinde Teğâbün, Saff, Cumua şeklindedir. İki tertip arasındaki en önemli fark, İbn Abbâs tertibinde Medenî on altıncı sûre olarak ortalarda bulunan Nasr sûresi, ilk defa Mısır heyet tertibinde yirmi sekizinci sırada Medenî sûrelerin sonuncusu olarak yer almıştır.

2.2. Tertibin Hz. Osman'a Nispet Edilmesi

Rivâyetlerde Hz. Ali'nin nüzül sırasına göre Mushafı olduğu belirtilmiştir.¹⁹ Ancak Hz. Ali'ye isnâd edilen nüzül sırasına göre Mushaf rivâyeti şüpheli bir meseledir. Çünkü böyle bir Mushafı gören ya da inceleyen birileri olduğuna dair sağlam bir bilgi yoktur. Tâbiûndan İbn Sirîn (110/729) Medine'de bu Mushafı bulmaya çalışmış, ancak izine dahi rastlayamamıştır.²⁰

Sonraki dönemlerde sahâbe ve tâbiûndan İbn Abbâs ve Ca'fer es-Sâdık gibi isimlere de nüzül sırasına göre Mushaf isnâd edilmiştir.²¹ Yerli Kur'ân İlimleri çalışmalarında bunlara ait nüzül tertipleri çizelge hâlinde verilmiştir.²²

Hz. Osman'a nüzül sırasına göre Mushaf nispet edilmesi tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Abdülmüteâl es-Sâidî (v. 1971) tarafından gerçekleştirilmiştir.²³ Bunun haricinde tamamen yerli çalışmalarda şahit olunan bu durum, büyük bir karmaşaya yol açmıştır. Osman Keskiöğlü, bu tertibi “müfessirlerin çoğu tarafından kabul edilen ve mushaflarda belirtir-

¹⁹ es-Suyûtî, s. 137.

²⁰ Derveze, c.1, s. 98.

²¹ eş-Şehristânî, c.1, s. 17.

²² Okıç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995, ss. 169-172; Keskiöğlü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV, Ankara 2012, ss. 123-124; Cerrahoğlu, ss. 86-87.

²³ es-Sâidî, Abdülmüteâl, *en-Nazmül-Fenni fi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Âdâb, Mısır, ts., ss. 25-27.

len tertip” olarak nitelerken Tayyib Okiç ve İsmail Cerrahoğlu “nüüzül sırasına göre tertip edilmiş Hz. Osman’ın Mushafındaki sûrelerin tertibi” olarak ifade ederler.²⁴ İlgili iniş sıralamasının Hz. Osman’la ilişkilendirilmesi, en çok bilinen ve tercih edilen nüüzül tertibi olmasına yol açmıştır. Klasik kaynaklarda hiçbir şekilde söz edilmeyen nüüzül sırasına göre bir Mushafın Hz. Osman’la ilgisinin bulunmadığı bir gerçektir.²⁵

2.3. Nüüzül Sırasına Göre Yapılan Çalışmalarda Mısır Heyet Tertibi

Sûrelerin nüüzül sırasına göre yapılan çalışmalar; tefsirler, meâl-tefsirler ve meâller olarak üçe ayrılmaktadır. Bu eserlerden bir kısmı nüüzül sıralamasında Mısır heyet tertibini esas alırken bir kısmında da şahsî nüüzül tertipleri kullanılmıştır. Mısır heyet tertibini kullanan çalışmalardan hiçbirisi referans olarak ilgili kurulu göstermemiş, aksine Kadroğlu veya Hz. Osman’ın nüüzül sırasına göre Mushafı şeklinde isabetsiz âdiyetler tercih etmişlerdir.

Nüüzül sırasına göre tefsir yazan ilk müfessir olan Derzeve, tefsirinde takip ettiği nüüzül tertibini belirlemeden evvel yedi farklı tertibi ele almıştır. Bunlardan birisi de, Derzeve’nin Kadroğlu Mushafı olarak belirttiği Mushafu Cevâmî Şerîf’te sûre başlarında işaret edilen tertiptir.²⁶ Alanında uzman bir kurul tarafından tespit edildiğinden Mısır heyet tertibini esas aldığı ifade eden Derzeve, bazı sûrelerde bu tertibe muhalefet etmiştir.²⁷

Mısır heyet tertibini çalışmasında birebir kullanan ilk müellif Mollâ Huveys’tir. Ancak tefsirinde hangi tertibi niçin tercih ettiğine dair bir bilgi vermemiştir. Hacc sûresinin tefsirinde durak işaretleriyle ilgili beyanda bulunurken Kral I. Fuâd’ın bastırıldığı Mushaftan bahsetmesi²⁸ onun bu tertibi *el-Mushafu’l-Emîrî*’den aldığını göstermektedir.

Nüüzül sırasına göre tefsir telif eden Habenneke de, Kur’an’a yaklaşımı-

²⁴ Keskiöğlü, ss. 123-124; Okiç, ss. 169-172; Cerrahoğlu, ss. 86-87.

²⁵ Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Sûrelerin Muhteva Tablîli*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, ss. 83-84; Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur’an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 266. Öztürk, Hz Osman’a nüüzül sırasına göre Mushaf isnadında Cerrahoğlu’nun es-Saîdî’den etkilenmiş olabileceğini belirtir. (s. 264.) Türkiye’de son dönemde yapılan meâl çalışmalarının da bu konuda Cerrahoğlu’ndan etkilenmiş olmaları mümkündür.

²⁶ Derzeve, c.1, s. 12.

²⁷ Derzeve, c.1, ss. 13-17.

²⁸ Mollâ Huveys, Abdulkâdir el-Ğâzi el-Âni ed-Deyrezûri, *Tefsîru Beyâni’l-Meâni*, Matbaatü’t-Terakkî, Dimeşk 1962, c.6, s. 158.

nı ortaya koyduğu *Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel* eserinde, Muhammed Ali Halef el-Huseynî başkanlığında hazırlanan *el-Mushafu'l-Emirî*'de belirtilen nüzûl sıralamasını tablo hâlinde vermiştir. Habenneke tefsirinde yalnızca Kalem ile Müddessir sûrelerinin yerlerini değiştirmiştir²⁹

Meâl-tefsirlerinde Mısır heyet tertibini kullanan Şaban Piriş, İhsan Eli-açık ve Tuncer Namlı çalışmalarında bununla ilgili bir kaynak belirtmemişlerdir. Nüzûl sırasına göre meâl çalışmalarına bakıldığında ise Yaşar Nuri Öztürk ve Mustafa Öztürk dışındaki yazarların Mısır heyet tertibini kullandıkları görülecektir.³⁰ Bu çalışmaların bir kısmı ilgili sıralamayı Hz. Osman Mushafına isnâd ederken diğer bir kısmı ise hiçbir kaynak belirtmemiştir.

Sonuç

Bir eserin yanlış aidiyetindeki problemi çözmek için, eserin hakikatte kime ait olduğunu ortaya koymak gerekir. Ulûmu'l-Kur'ân literatürü incelendiğinde Hz. Osman'a ait bir nüzûl tertibi veya nüzûl sırasına göre Mushafı olduğuna dair bir rivâyet ve bilgiye rastlanmamaktadır. Mısır Kralı I. Fuâd'ın emriyle tab' edilen Mushafta işaret edilen bir nüzûl sıralamasının Hz. Osman'la ilişkilendirilmesi ilmî ve anlaşılır bir şekilde açıklanmamıştır. Sonuç olarak Hz. Osman'a nispet edilen nüzûl tertibi, XX. yüzyılın başlarında Mısırlı bir heyetin tespit ettiği ve İbn Abbâs'ın nüzûl tertibiyle hemen hemen özdeş olan bir sıralamadır.

Kaynakça

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV, Ankara 2013.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis Tertibu's-Süver Hasebe'n-Nüzûl, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrut 2000.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitâbillâh Azze ve Celle*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2009.

²⁹ Habenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitâbillâh Azze ve Celle*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2009, ss. 178-184.

³⁰ Yaşar Nuri Öztürk çalışmasında kaynak belirtmeden Derveze'nin şahsî nüzûl sıralamasını kullanmıştır. Mustafa Öztürk ise nüzûl sırasına göre yayımladığı meâlinde İbn Abbâs rivâyetini esas almıştır.

- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fibrîst*, thk. İbrâhîm Ramadân, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1994.
- Keskiöğlü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV, Ankara 2012.
- Mollâ Huveys, Abdulkâdir el-Ğâzî el-Ânî ed-Deyrezûrî, *Tefsîru Beyânî'l-Meânî*, Matbaatüt't-Terakkî, Dımeşk 1962.
- Mukaddimetân fî Ulûmî'l-Kur'ân Mukaddimetü Kitâbî'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye, thk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1954.
- Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Saîdî, Abdulmüteâl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Âdâb, Mısır, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ, Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, Beyrut 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *Tefsîru's-Şebriştânî el-Müemmâ Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsî'l-Mahtût, Tahran 2008.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Muhteva Tablîli*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1993.
- Zerkeşi, Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- Zührî, İbn Şihâb, *en-Nâsîb ve'l-Mensûb ve Yelîhi Tenzîlu'l-Kur'ân bi Mekke ve'l-Medîne*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâbilu'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

MOLLA FENÂRÎ'DE TASAVVUF METAFİZİĞİ

Muammer İskenderoğlu, Değişim Yayınları, İstanbul-2016,
s. 133.

Yakup ÖZKAN*

Geneli bakımından ülkemiz insanının içinde yetiştiği kültürün tarihini öğrenmeye pek meraklı olmadığı bilinen bir husustur. Bu isteksizliğin bir sonucu olarak ülkemiz topraklarında *düşünce, felsefe, bilim* ve *sanat* üretmiş şahsiyetlerin tanınması ve eserlerinin yayımlanması ile ilgili oldukça zayıf bir durum ortaya çıkmıştır. Eserlerinin yayımlanması ile ilgili oldukça zayıf ve isteksiz bir tutum gösterdiğimiz şahsiyetlerden biri de Molla Fenârî'dir. Aşağıda tanıtımını yapacağımız eser, Molla Fenârî hakkındaki araştırmaları kuvvetlendirecek önemli adımlardan biridir.

Molla Fenârî'nin tasavvufi metafiziği üzerine olan bu eserde İskenderoğlu, Fenârî'nin metafiziksel düşüncesini, ona ait olan ve Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerh olan *Misbâhu'l-Üns* adlı kitap üzerinden ele almaktadır. Yazar, çalışmasının Fenârî'nin *Misbâhu'l-Üns*'ün genel bir tasvirini sunma denemesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir.

* Dr. Öğr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu eserin amacını, kitabın yazarı, disiplinlerin yoğun bir etkileşim içinde olduğu bir dönemde yetişmiş bir düşünür olan Molla Fenârî (1350-1431)'yi anlamaya çalışmak ve eksik yönleriyle birlikte düşünce geleneğine olan katkılarını tasvir ederek bir anlamda ona olan vefa borcumuzu ödemek olarak belirlemektedir.

Girişte üç başlık ele alınmaktadır. İlki, *Molla Fenârî'nin Yetiştği Düşünce Dünyası*dır. İkincisi, *Molla Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri*, üçüncüsü ise *Misbâhu'l-Üns'ün Şerh Yöntemi ve Kaynakları* başlıklarıdır. İskenderoğlu'na göre Molla Fenârî'nin yetiştiği ortam, İslam düşüncesinin klasik çağı veya altın çağı sayılan dönemin sonrasındır. Ona göre 12. asırdan 19. asra kadarki bu dönem bazı çevrelerce 'klasik sonrası dönem' veya 'ikinci klasik dönem' olarak adlandırılmaktadır. İskenderoğlu, ikinci klasik dönemi ilk dönemden ayıran en önemli farklardan birini zikretmektedir. Ona göre klasik dönemde belli ölçüde birbirleriyle etkileşim içinde olmuş olan felsefe, kelam ve tasavvuf disiplinleri ikinci klasik dönemde çok daha yoğun bir şekilde etkileşime girmişlerdir, özellikle de felsefe kelam ve tasavvuf üzerinde daha yoğun bir şekilde etki göstermiştir. Yazar, bu durumun yeni dönem olarak ikinci klasik dönemde bu disiplinlerin nasıl adlandırılacağı ve birbirlerinden hangi açıdan farklılaştığı probleminin ortaya çıktığını belirtmektedir. İskenderoğlu'na göre bu dönemde felsefe, kelam ve tasavvuf disiplinleri arasında ayırım oldukça bulanık olup, bir düşünürü bu geleneklerden birine değil de diğerine mensup görmek de o derece tartışmalıdır.

İskenderoğlu'na göre İslam düşüncesinin ikinci klasik dönemini ilk dönemden ayıran diğer önemli bir özellik ise bu ikinci döneme hakim olan yazım tekniğinin telif türünden ziyade şerh ve hâşiye türü olmasıdır. Yazar, bu telif türüne yönelik hem Batı düşünce tarihi çalışmalarında hem de İslam düşünce tarihi çalışmalarında varolan olumsuz yaklaşımların artık sorgulanmaya başladığını ifade etmektedir. İskenderoğlu, ikinci klasik dönemle ilgili önemli bir özelliğin de kurumsal eğitimin yaygınlık kazanmasına bağlı olarak farklı dersler için ders kitabı olarak kullanabilecek değişik seviyelerde metinlerin hazırlanması olduğunu ifade etmektedir.

Nizâmülmülk'ün çabalarıyla Selçuklu topraklarında, ardından da Anadolu topraklarında yaygınlaşan medrese sistemini Osmanlı Devleti'nin de devralıp geliştirdiğini söyleyen yazara göre Osmanlı Okulu'nun başlangıçta

İbn Sînâcî felsefî çizgi, Fahreddîn Râzicî kelâmî çizgi ve İbn Arabîcî tasavvufî çizginin yoğun bir şekilde izlerini taşıyan bir anlayış üzerine bina edildiği söylenebilir. Bu bağlamda yazara göre Osmanlı'nın İznik'te kurduğu ilk medresenin müderrisliğine getirdiği Dâvûdî Kayserî ve bir anlamda Osmanlı ilmiye teşkilatının kurucusu olarak kabul edilen Molla Fenârî'nin bu anlayışın oluşması ve yerleşmesinde önemli roller üstlendiği söylenebilir.

Bu noktadan sonra İskenderoğlu, Kâtip Çelebi'nin Osmanlı medrese müfredatına ilişkin değerlendirmelerine yer vermektedir. Kâtip Çelebi'ye göre felsefe ve hikmet, Osmanlı Devleti'nin orta devirlerine kadar Anadolu'da canlı bir pazar bulmuştur. Bu çerçevede yazara göre Kâtip Çelebi, Molla Fenârî'den başlayıp Kemalpaşazâde'ye kadar birçok isim saymaktadır. Fakat bu hal, Sultan Süleyman devri sonrasında felsefe ve hikmet adına olumsuz yönde değişmiştir. Kâtip Çelebi'ye göre bu devir sonrasında gelen âlimler *Hâşiye-i Tecrid* ve *Şerh-i Mevâkıf* gibi felsefiyattan saydıkları dersleri medrese müfredatından kaldırıp, *Hidâye* ve *Ekmel* gibi fıkıh kitaplarını okutmayı uygun görünce, ortada ne felsefe ne de fıkıh kalmıştır. İskenderoğlu'na göre Kâtip Çelebi'nin bu değerlendirmesi Osmanlı Devleti'nin başlangıcındaki ilim zihniyetinin sürdürülemediğinin bir göstergesi olarak sayılabilir. Başka ispatları da göz önüne alan yazara göre sonuç olarak İslam düşüncesinin üç ana disiplininin, yani felsefe, kelim ve tasavvuf disiplinlerinin Osmanlı yaygın medrese sistemi içinde yeterince yer bulduğu söylenemez. Bu değerlendirme ışığında İskenderoğlu, Osmanlı felsefesi gibi bir isimlendirmeyi ve bu felsefenin genel olarak felsefenin ve özelde de İslam felsefesinin en seçkin tezahürü olduğu şeklindeki bir anlayışı doğru bulmaz. Yazara göre düşünce tarihi araştırmalarında, geçmişle ilgili bilgilerimiz arttığı oranda yaratıcılık ve özgünlük iddialarının terk edilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Eserin **giriş kısmının** *Molla Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri* başlığı altında yazar, Molla Fenârî'nin hayat hikâyesine ve eserlerine kısaca değinmektedir. Girişte *Misbâhu'l-Üns'ün Şerh Yöntemi ve Kaynakları* başlığı altında İskenderoğlu, ilk önce *Misbâhu'l-Üns'ün* kendisi için bir şerh olarak yazıldığı ve Konevî'ye ait olan *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserin İslam düşünce geleneği, özelde de tasavvuf düşüncesi içindeki yerini kısaca ele almaktadır. Ardından yazar, Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-Üns'deki* şerh yöntemiyle ilgi-

li farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Sonrasında ise söz konusu şerhin kaynaklarına ve İran ve Türkiye’de gördüğü değere değinmektedir. Bu bağlamda dikkat çeken hususlardan biri olarak belirtilmektedir ki Molla Fenârî’nin *Misbâhu’l-Üns*’ünün Anadolu ilim çevrelerinden ziyade İran ilim çevrelerinde önemli bir yeri vardır.

Birinci bölüm dört başlık içermektedir. Birincisi, *Tasavvufun İlimler Tasnifi*’dir. Yazar, bu başlık altında İbn Arabî ve Sadreddin Konevî’nin ilim tasniflerini sunduktan sonra Molla Fenârî’nin ilim tasnifini ele almaktadır. Bu bölümün diğer başlıkları *İlm-i İlahî’nin Konusu, İlkeleri ve Meseleleri, İlm-i İlahî’nin Ölçütü ve Yöntemi* ve *İlm-i İlahî’nin Temel Kâideleridir*. İskenderoğlu, *İlm-i İlahî’nin Ölçütü ve Yöntemi* başlığı altında Molla Fenârî’ye göre metafiziğin ölçütü ve yöntemini tartışmaktadır. Bu başlığın sonuç cümlesine göre Fenârî, nazar yöntemini reddetmemekle beraber, bu yöntemin eksikliğine vurgu yapmaktadır. Fenârî’ye göre bu ilmin asıl yöntemi *keşf* ve *müşâhededir*. O, bu yöntemle elde edilen *keşfi* veya *ilhâmi* bilgilerin de öncelikle Kur’an ve Sünnet ile ikinci olarak da muhakkik sufilerin eserlerinde çizilen sınırlarla test edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Dört başlıktan oluşan **ikinci bölüm** eserin en kapsamlı kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümün ilk başlığı *Mutlak Varlık: Hak* biçimindedir. İskenderoğlu, burada Konevî’nin yaklaşımında ve Molla Fenârî’nin şerhinde varlığın hangi anlamda Hakk’a yüklendiği üzerinde durmaktadır. Yazarın anlatımına göre Konevî, ‘*Hak*, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan *vücûd-u mahzûd* (sırf varlıktır) demektedir. Molla Fenârî, bu sözü şöyle açmaktadır: Hakk’ın varlığı mutlak varlıktır ve O’nun varlığı herhangi bir kayıtla kayıtlanamaz. Kendisinde ihtilaf bulunmaması sözü de ya bu yoruma işaret eder ya da O’nun sübûtuna işaret eder. İlk ihtimale göre kayıtlar ihtilafın kaynağı ve onun gerektirdiği bir şey olduğundan ihtilaf yoksa kayıt da yoktur; dolayısıyla bu söz tam oluşu, hatta mutlaklık kaydından bile uzak oluşu ifade eder. İkinci ihtimale göre O’nun sübûtunda hiçbir ihtilaf yoktur, çünkü zâhir olma yönünden bir ihtilaf olsa da hakikat yönünden onun varlığı konusunda bir ihtilaf yoktur.

Molla Fenârî’ye göre Hakk’ın, yani her yaratılmış varlığa varlık veren zorunlu varlığın mutlak varlık olduğu birçok delille kanıtlanabilir. Bu noktada yazar, Fenârî’nin beş deliline yer vermektedir. Fenârî birinci delil bağlamında varlığın iki anlamından söz etmektedir. İsme dayanan ilk anlam,

yokluğun tersi ve çelişği olup hakiki varlık diye adlandırılır. İkincisi ise 've-cede' fiilinden mastar olup varoluş (*mevcûdiyet*) anlamında kullanılır ve izâfi varlık diye isimlendirilir. Fenârî, bu ikinci anlamın yaratılmışlar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. İlk anlam ise sadece zâtından dolayı kendine ait bir varlığı olan, hatta varlığı ile zâtı aynı olan için söz konusudur.

İskenderoğlu'na göre Molla Fenârî, beş delille ilgili tartışmaları özetleme babında şunları vurgular. Hakk'ın varlık olduğu, O'nun varlığının mahiyeti olduğu ve mahiyetin yaratılmamış olması nedeniyle varlığın yaratılmamış olduğu tahakkuk edince, yaratılmamış varlığın zorunlu olduğu tahakkuk etmiş olur. Yine bir şeyin kendisine intisabı durumunda varlığı zatının aynı olur. Varlığı zatının aynı olan her hakikat ise zorunludur ve zorunluluğu zatının aynıdır.

İkinci bölümün *Hakk'ın Birliği* başlığı altında İskenderoğlu, Molla Fenârî'nin Hakk'ın birliği, birliğin mahiyeti ve farklı anlamlardaki kullanımları hakkında Konevî'nin düşüncesini şerh eden ifadelerine yer vermektedir. Bu bağlamda Fenârî'ye göre Hakk, hakiki birlik anlamında birdir. Hakiki birlik ise akılsal veya varlıksal olarak çokluğun mukabili olmayan bir birliktir ve zati ve nispi kısımlarına ayrılmaktadır. Zati birlik, Konevî'nin *İcâzül-Beyân*'da işaret ettiği gibi birin, birliğin onun sıfatı veya hükmü olduğu düşünülmezsizin, sırf kendisi için bir olması, onun kendisi için o olmasıdır. Nispi birlik ise nispetlerin veya hükümlerin mefhumlarına itibarla değil de zata nispetle birliği olup vasfı ve fiili birliği içerir. Molla Fenârî'ye göre Hakk, zati birlik açısından mutlak ve bütün kayıtlardan soyutlanmıştır. O, bu birlik mertebesinde kavranamaz ve vasıflandırılmaz. Bu mertebede, Hakk'ın varlığı hakikatinin aynıdır. O'nun dışındaki var olanlar için ise varlık onların hakikatlerine zait bir şeydir. Hakiki birlik mertebesinde Hakk'tan ancak bir şey sadır olur ve o da varlıklarına hükmolunan şeylerin a'yânlarına, yani mahiyetlerine feyiz veren genel varlıktır (*el-vücûdül-âmm*).

İkinci bölümün üçüncü başlığı, *Zat, Sıfat ve Fiil İsimlerinin Hakk'a Nispetidir*. Molla Fenârî'ye göre her bir mutlağın mukayyetlerine nispeti, onun kendisi olması açısından bir (*ehad*), onlarla beraber olması açısından onlara nispetleri bir (*vâhid*) olduğundan, onun hem onlarla irtibattan müstağni hem de onlarla irtibatlı olarak vasıflanması uygundur. Molla Fenârî, Hakk'ın kendisi olması açısından bir olmasını şu düşüncelerle ifade eder.

Mutlak varlığın sırf varlık olması ve bu anlamda da onun Hak olması nedeni ile O'nda çokluk yoktur. Çünkü çokluk sayısal çoğalmanın sonucudur. O'nda bileşim (*terkîb*) de yoktur. Çünkü bileşim dâhili kaydın sonucudur. Yine türetme yoluyla O'na yüklenen sıfat veya uzlaşılı yoluyla O'na yüklenen nitelik yoktur. Çünkü bu ikisi harici kayıtların sonucudur. Ayrıca O'nun ismi veya resmi (*betim*) yoktur, çünkü bu akli veya zihni hayali taayyünün (*belirleme*) sonucudur. Bununla birlikte O'nun nispeti veya hükmü yoktur, çünkü bunlar başkasıyla irtibatın sonucudur. Oysa başka varlık yoktur, sırf O'nun varlığı vardır. Bu mertebede *Hakk'ın zatının künhü kavranamaz*.

Fenârî'ye göre çokluk ise Hakk'ın bir olması ve varlık olması açısından değil, kendini bilmesiyle aynı olan eşyayı bilmesi açısından O'ndan çıkar. Dolayısıyla mutlak hakikate nispetler ve kayıtlar eklense ve bunlar nedeniyle o sınırlı diye adlandırılrsa da mutlak bu sınırlamayla kendisi olmaktan, yani o çokluğa rağmen zati birliği ve zati taayyününden çıkmış olmaz.

İkinci bölümün son başlığı *Mümkün Varlıkların Zuburu ve Varlık Mertebeleri* biçimindedir. Eserdeki en uzun ve en ayrıntılı inceleme bu başlık altında yapılmaktadır. Yazımızın sınırına ulaştığımız için bu başlığa ait bir özetleme yapamayacağız. Ama görelî olarak dikkatimizi daha fazla çeken birkaç ifadeye yer verebiliriz. Fenârî'ye göre *mukayyet mutlakın* aynasıdır, *mutlak* da *mukayyetin* hallerinin ve kayıtlarının hallerinin aynasıdır. Bu ilkesel söz, şu düşüncüyü açık kılmaya yöneliktir: “Esmâî hakikatlerden her biri taalluk etikleri şeylerin zuhurunda mümkün kabul edicilerine muhtaçtır. Kevnî hakikatler de saklı kemâlâtının zuhurunda esmâî tecellilere muhtaçtır.”

Sonuç olarak bu kitap, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yetişmiş önemli bir düşünür olan Molla Fenârî (1350-1431)'nin tasavvufî metafiziğini onun *Misbâhu'l-Üns* adlı eseri üzerinden incelemektedir. Söz konusu eser İbn Arabî'nin öğrencisi ve düşünce sisteminin yaygın olarak kabul görmesinde önemli katkısı olan Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir. Yazara göre bu şerh felsefe, kelam ve tasavvuf geleneklerinin metafizik anlayışlarının benzerlik ve farklılıklarını görmek açısından dikkate değer bir eserdir. İskenderoğlu'nun, akademik bakışını böyle bir eser üzerine yoğunlaştırması ve konuları ele alırken özellikle Fenârî'nin bir şarih olarak Konevî'nin metnine ne tür katkılar sağladığına işaret etmesi dikkate değerdir.

İSLAM-SİYASET İLİŞKİLERİ

Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergah Yayınları.

M. Mustafa Sancar*

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalında görev yapan Süleyman Uludağ İslami ilimlere vakıf olmasıyla tanınır. İslâm Düşüncesi alanında pek çok telif, tercüme eserleri ve makaleleri bulunan Uludağ'ın yazmış olduğu *İslam-Siyaset İlişkileri* adlı eser; Din-Devlet ilişkisine dair çok önemli bilgiler içeriyor. Yazar, Eserinde farklı görüşleri aktararak kendi görüşlerini de ortaya koyuyor. Eserinin giriş kısmında eskiye bağımlı kalmayıp yeni gündem, yeni konular ve yeni çözümler üretmenin gerekliliği üzerinde duran yazar, İslam düşüncesinin duraklama ve gerileme döneminde zamana, mekana, sosyal şartlara göre gündem oluşturamadığından, eski gündem konularıyla boş ve anlamsız bir şekilde meşgul olduğundan bahseder. Yazar, Mu'tezile mezhebinin yabancı din ve kültürlerin de etkisiyle "insanın Allah'ı ahirette görmesi" ve "Kur'an'ın yaratılmış olması" meselesini İslam gündemine getirdiğini, bu ve benzeri

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

konuların o dönemlerde gerekliliklerinin kabul edilebilir olduğunu, ancak bin seneden fazladır gündemde tutulması ve Kalam kitaplarında yer alması , gerçek gündemi oluşturması gereken konuların görmezlikten gelinmesi bakımından bir zaaftan başka bir şey olmadığını vurguluyor. İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinden iktibasta bulunan yazar, İbn Haldun'un " bu ilmin öğrencilere bugün okutulması gerekli değildir"² sözünü aktarır.

Din-Devlet ilişkisinin keyfiyetiyle ilgili olarak, dini ve dünyevi hedeflere sadece İslami sistemle ulaşılacağını, İslam'ın her şeyi kapsadığını, sosyal kurumların bütün faaliyetlerini düzenlediğini, her şeyin Kur'an'da mevcut olduğunu savunan, İslami siyaset yapan bir gruptan bahseden yazar bu gruba siyasi İslam adını verir. Yazar, bu grubun fikirlerini aktardıktan sonra samimi ve istikrarlı tutumlarının olmadıklarını, belli kesimlerce samimi olduklarına inanılmadıklarını ifade ederek siyasi İslamcılara eleştirel yaklaşır. Yazar siyasi İslamcuların görüşlerini aktardıktan sonra İslam dininin kapsamını son derece daraltan ve "Din bir vicdan işidir" diyenlerin görüşünü aktarır . Onlara göre, din bir vicdan işidir , Allah ile kulun arasında kalan bir şeydir. Dinin sosyal boyutunu hesaba katmazlar. Daha çok ateist, materyalist, pozitivist laik, sekülerist, nihilist gibi Kişiler tarafından ileri sürülmüştür. Dinin psikolojik boyutunu vicdandan, sosyal boyutunu mabetten ibaret görürler. Yazar iki farklı görüşü aktardıktan sonra kendi görüşlerini açıklar.

Yazara göre, din, iktisat, siyaset ayrı değerler sahasıdır. Hepsi birbirinden bağımsız ama ilişkili olabilir . Yazar, Bütün sosyal ve Ferdi olayları kısaca her şeyi fıkah kurallarına göre ölçüp biçmenin, her şeyi bu bilgi çerçevesine almanın mümkün olmadığını, ekonominin kendi kuralları, hukukun kendi kanunları, siyasetin kendi ilkelerinin olduğundan bu disiplinleri mutlak olarak dinin kaidelerine bağlamanın bunların özgürlüğünü yok edeceğinden, serbest gelişmelerini engelleyeceğinden bu da toplumu çöküntüye götüreceğinden bahseder. Yazarın din-devlet işlerinin ayrı olabileceğine vurgu yaptığı görülmektedir. Yazar, itikat, ibadet ve ahlakın dinin temel konuları olduğunu,

² Kanaatimizce yazar burada kalam ilminin özünün ne olduğunu nasıl bir ilim olduğunu iyi süzememiş gözüküyor. Zira bu ilim her dönemin itikadi problemlerini ele alan ve çözüm üretmeye çalışan dinamik bir disiplindir. Yeni gündem oluşturamamak bu disiplinin değil müntesiplerinin yanlısidir. Bu da disiplinin okutulmasını gereksiz görerek değil, bu ilme yakışacak dinamik ilim adamı yetiştirmekle çözümlür.

politikacıların bu alana müdahale etmemelerini, dini kendi alanında serbest bırakmaları gerekliliğini ifade eder. Parlamentodan çıkarılan yasalar vs ile dini hayatın yönetilemeyeceğinden, din görevlilerini, siyaset ve devlet adamlarının iş başına getirmelerinin veya işlerine son vermelerinin yanlışlığına vurgu yapar . Yazara göre, hukuk ve ibadet aynı değildir . İbadetler hukukun alanına girmez. Hukukun yaptırımı vardır ibadetlerin yaptırımı ise manevi ve uhrevidir. Dünyevi ve kanuni değildir. Yazar burada sözü devletin kendi hukukunu uygulayabilire getirmeye çalışıyor.Yazara göre, İslam'ın sağladığı başarı geniş ölçüde askeri alanda üstün olmasına da bağlıdır . Başarısızlık geriplanda kalmayı, askeri alanda mağlup, siyasi alanda yetersiz kalmaya ve düşünen, fikir üreten ilim adamlarının az olmalarına bağlamaktadır.

Yazar İslam-Demokrasi ilişkisine de değinmiştir. Demokrasi ; egemenliğin halka ait olduğu bir yönetim şeklidir . Bu tanım kabul edilebilir bir tanımdır yazara göre. Ancak bazı ulemalar demokrasinin karşısına İslam koyarak “ İslam egemenliğin Allah'a ait olduğu bir yönetim şeklidir “ tarzında bir tanım yapmaktadırlar. Yazar bu tanımın uygun olmadığını, böyle bir tanımın kaynaklarda yer almadığını ifade ederek olumsuz bir tavır takınıyor .

Yazara göre, şayet kurulu düzen ve onun sahipleri, peygamberlerin kendilerine tebliğ ettikleri itikad, ibadet ve ahlakla ilgili hususları kabul edip onlar tarafından kendilerine bildirilen hak ve esaslar dahilinde sosyal ve idari düzeni yeniden kurmuş olsalardı yani zulme, haksızlığa zorbalığa, sömürüye son verselerdi, peygamberlerin onlardan başka bir talebi, iktidarı ve devleti kendilerine devretme isteği olmazdı. O halde dinin üç Gaye'si var :

- Sadece bir Allah'a itikad ve ona ibadet

- Erdemli ahlak

- Adil bir toplum düzeni ve hukuk devleti. Dolayısıyla hangi devlet şekli ve siyaset tarzı bunu sağlarsa makbul olur.

Yazar, Kur'an'da devlet meselesi adı altında müstakil bir başlık açar. Kur'an'da devlet kavramının olmadığını, dolayısıyla yönetenlerin nitelikleri, nasıl iş başına gelecekleri, görevlerine nasıl son verileceği ile ilgili bir ifadenin de olmadığını ifade eder. Yazara göre, Kuran'da her ne kadar devlet kavramı olmasa da bir devletin gerekliliğiyle ilgili dolaylı bazı ifadeler rastlanmaktadır: düzen ve kargaşa, itaat ve isyan, adalet-hukuk, zulüm-haksızlık, eşitlik-imtiyaz, ümmet-azınlıklar, barış ve savaş, şûra-istişare. Ya-

zara göre istişare önemli ancak yeterli değil, bunun yanında aldığı kararları uygulama gücüne sahip olan millet meclisi, bakanlar kurulu vs mutlak anlamda ihtiyaç vardır. Zira Firavun'un bile danışmanları vardı ve istişare ediyordu. Kur'an devletin nasıl olması üzerinde değil ne yapması gerektiği üzerinde durmuştur. Kuran'ı Kerim kıssalarda bile devlet konusuna temas etmemiştir. Kuran'a göre devletin şekli farklı olabilir. Hilafet gibi, saltanat gibi, cumhuriyet gibi, demokrasi gibi. Yazara göre belli bir sisteme bağlı kalma mecburiyetimiz yoktur. Zamanın ihtiyacı neyse ona göre sistem belirlemek gereklidir. Yazara göre İslam devleti fikrini, "ütopyasını" savunmanın hiçbir yararı yoktur. Bunun yerine çağımızdaki devlet anlayışlarından ve İslam tarihinden yararlanarak adil bir hukuk devletini savunmak şekli ne olursa olsun bu devlete zengin bir muhteva kazandırmak çok daha yararlı olacaktır. Yazara göre, İslam ülkelerindeki devletlerin en büyük zafı ya birtakım yapay resmi ideolojiler üzerinde kurulmaları, geçerliliği kalmamış bir devlet felsefelerine dayanmaları; Irak ve Suriye'de "baas partisi" ideolojisi gibi veya Körfez ülkelerinde olduğu gibi kral ailesinin çıkarlarını esas almalarıdır. Yazar, temelde beşeri olan devlet kurumunun ve siyasetin ilahileştirilmesinin büyük ve önemli fikri ve siyasi sıkıntıların kaynağı olduğundan söz ederek, siyasetin ilahileştirilmesine karşı çıkar.

Yazara göre hilafet sistemi, Kuran'ın emri değildir. Devlet zorunluluğunu kavrayan sahabe bu problemi hilafet yöntemiyle çözmüştür. Yazar ayrıca hilafetle ilgili bir çelişkiye de değinir. Ona göre Şiiiler; Safeviler ve Pehliler gibi Şii devletlerini meşru ideal Şii devleti olarak kabul etmemelerine rağmen onların hanedanlıklarında hizmet almış methiyeler dizmişlerdir. Sünniler de yazdıkları eserlerde hilafetin Kureyş'ten olması gerektiğini söylemelerine rağmen bu sülaleden olmayan Osmanlı sultanlarının hizmetine girmiş ve methiyeler dizmişlerdir.

Sonuç olarak, farklı alanlara hakimiyeti ve farklı alanlarda eserler telif etmesiyle bilinen Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri* adlı eserinde din-devlet işleriyle ilgili problemleri İslam'ın özünün ne olduğu, bizden ne istediği, yapılması gerekenleri, her değere hakkının verilmesi, alanların birbiriyle karıştırılmaması, her alanın bağımsız olarak kendi alanında hakim unsur olması gerekliliğinden bahsederek okura bir çözüm yolu sunar ve geniş perspektiften bakmaya davet eder.

SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması