

SİİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

CİLT 4 • SAYI: 2 • 2017

**SAHİBİ/ OWNER:** Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Dekan)

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

**EDİTÖR YARDIMCILARI:** Öğrt. Gör. Khaled KHALED  
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  
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN  
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ECE  
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR  
Yrd. Doç. Dr. Cengiz KANIK  
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nafi ARSLAN  
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN  
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ  
Arş. Gör. Muhammed YOLTAY  
Arş. Gör. Mustafa SANCAR  
Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN  
Arş. Gör. Mücahit EKİNCİ  
Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM  
Arş. Gör. Yunus SANIR

ISSN 2148-385X

**GRAFİK TASARIM:** TAVOOS

**BASKI:** Göktuğ Ofset

**BASKI TARİHİ:** Aralık 2017

**ADRES:** Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081  
eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

**DANIŐMA KURULU/  
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİ.)  
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Cağfer KARADAŐ (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 (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Ömer PAKIŐ (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 (DİCLE ÜNİ.)

**HAKEM KURULU/  
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI  
Prof. Dr. Ömer PAKIŐ  
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. Fadıl AYĞAN  
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN  
Doç. Dr. Mehmet BİLEN  
Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR  
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN  
Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN  
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

4. CİLT 2. SAYI  
HAKEMLERİ: Prof. Dr. Adnan Demircan  
Prof. Dr. Ali İhsan Karataş  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci  
Prof. Dr. Hayati Aydın  
Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Prof. Dr. Zahir Kızmaz  
Doç. Dr. Fadil Ayğın  
Doç. Dr. Mehmet Anık  
Doç. Dr. Recep ASLAN  
Doç. Dr. Saffet Kartopu  
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Ece  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bozyiğit  
Yrd. Doç. Dr. Ali Hatalmıř  
Yrd. Doç. Dr. Arif Korkmaz  
Yrd. Doç. Dr. Atia Adlan  
Yrd. Doç. Dr. Bahattin Keleş  
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin Sancar  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Macit Sevgili  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır  
Yrd. Doç. Dr. Muhammad Nur Yusuf  
Yrd. Doç. Dr. Mualla Yıldız  
Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer  
Yrd. Doç. Dr. Ramazan Turgut  
Yrd. Doç. Dr. Uğur Erman

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının dördüncü yılını tamamlamış olup ULAKBİM başta olmak üzere birçok index'te taranmak için başvurusunu yapmış ve inceleme aşamasındadır.  
Dergimiz aşağıdaki indekslerde taranmaktadır.





## İÇİNDEKİLER

- 9-11** EDITÖRDEN
- MAKALELER
- 13-38** منهج ابن بسام في كتابه (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)  
İBN BESSÂM EŞ-ŞENTERÎNÎ'NİN "EZ-ZEHÎRE FÎ  
MEHÂSİNİ'L-CEZÎRE" ADLI ESERİNDEKİ METODU  
The Ibn Bessâm Al-Sha'ernîni And Method Of His Work  
"Ez-Zehîre Fî Mehâsini'l-Cezîre"  
Ousama EKHTIAR  
Khaled KHALED
- 39-66** HADÎSİ İNKÂR PROBLEMİ  
The Problem Of Ignoring The Hadith  
Abdullah ÜNALAN
- 67-90** KUR'ÂN'DA ALLAH'IN EMİRLERİNE RİAYET  
ETMEYENLERİN KARŞILAŞTIKLARI CEZA VE  
SİKİNTİLER  
In The Qur'an Without Dispute Of Allah's Emotionspsychological  
Investigations Of Penalpes And Crimes  
Tahsin KULA
- 91-121** ŞEHİR VE BÖLGE KONULU KLASİK İSLAM ESERLERİ  
Classical Islamic Works On The City And Region  
İbrahim BARCA
- 123-141** AKŞEMSEDDİN'İN ESERLERİNDE GEÇEN BAZI  
TASAVVUFİ KAVRAMLAR  
Some Notions, About Sufism, in Akşemseddin's Works  
Muhammed Ali YILDIZ

- 143-156** TÜRKİYELİ GÖÇMENLER, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE KÜLTÜRLERARASILIK (ALMANYA ÖRNEĞİ)  
The Immigrants From Turkey, Multiculturalism And Interculturalism (Germany Sample)  
Cengiz KANIK
- 157-174** DİNİ BİR FENOMEN OLARAK KUTSALIN BİR ARAYA GETİRİCİ ÖZELLİĞİ  
The Gathering Together Function Of the Sacred As A Religious Phenomenon  
Fatih EROĞLAN
- 175-210** KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN SEVDİĞİ İNSAN TIPLERİ  
The Type Of Human Beings That Allah Love In The Qur'an  
Abdullah ÖZCAN
- 211-242** HZ. HAMZA'NIN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE İSLAM TARİHİNDEKİ YERİ  
Hamza's Life Personality and The Role of History of Islam  
Mehmet Salih GÜNDÜZ
- 243-262** TİLLO MÜCAHİDİYYE MEDRESESİ'NDE İCÂZET VE İCÂZETNÂME  
Certificate And Certification in The Mujahidyyah Madrasah Of Tillo  
Muhammed İkbal EKİNCİ
- 263-266** KİTAP TANITIMLARI  
EL-GİYÂSÎ/GİYÂSÜ'L-ÜMEM FÎ İLTİYÂSÎ'Z-ZULEM (İSLAM'DA BAŞKANLIK SİSTEMİ)  
İbrahim BARCA
- 267-272** MODERN DÜNYANIN BUNALIMI  
Edibe Şifa APAYDIN



## EDITÖRDEN

**M**erhaba,  
2017 yılının son sayısıyla tekrar karşınızdayız. Dördüncü cilt sekizinci sayıyla dergimiz artık bir gelenek oluşturmuş durumdadır. Asos, Sobiad ve Araştırmamax gibi önemli indekslerde taranmaya başlanan dergimiz TR dizini tarafından izlenmektedir. Her geçen sayıda bize daha fazla makale gelmekte ve bu durum bizim yayın politikamızı daha ciddi takip etmemizi sağlamaktadır. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, güçlü akademik kadrosuyla yayın hayatına tüm birikimiyle devam etmektedir.

Bu sayıda birbirinden değerli çalışmalar beğeninize sunulmuştur. İlk makale, Prof. Dr. Ousama Ekhtiar ve Öğrt. Gör. Khaled Khaled'e aittir. Makalenin ismi "İbn Bessâm eş-Şenterini'nin 'ez-Zehîre fî Mehâsini'l-Cezîre' Adlı Eserindeki Metodu"ur. Yazarlar bu çalışmalarında İbn Bessâm'ın ez-Zahîre adlı eserinde takip ettiği ilmi metodu ve onun ilmi şahsiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır. İkinci makale Doç. Dr. Abdullah Ünalın'a aittir. Yazar "Hadisi İnkâr Problemi " adlı bu çalışmasında

Kur'an, peygamber ve ulemanın yaklaşımı ekseninde hadisi inkâr problemini ele almıştır.

Bu sayının üçüncü makalesi, Yrd. Doç. Dr. Tahsin Kula'nın kaleminden çıkmıştır. Yazarın makalesinin ismi "Kur'ân'da Allah'ın Emirlerine Riayet Etmeyenlerin Karşılaştıkları Ceza ve Sıkıntılar" dır. Yazar çalışmasında Kur'ân'da Allah'ın emirlerine riayet etmeyenlerin karşılaştıkları ceza ve sıkıntıları psikolojik bir yaklaşımla ele almıştır. Sayının diğer bir makalesi, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Barca'ya aittir. Yazar, "Şehir ve Bölge Konulu Klasik İslam Eserleri" isimli makalesinde şehir ve bölgeleri konu edinen klasik ilmi çalışmaların tanınması ve İslam ilim geleneğindeki yerlerinin netleştirilmesini amaç edinmiştir.

"Akşemseddin'in Eserlerinde Geçen Bazı Tasavvufi Kavramlar" isimli çalışmasıyla Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali Yıldız, Akşemseddin'in eserlerinde ele aldığı bazı tasavvufi kavramlar üzerinden onun tasavvufi yönünü ortaya koymaya çalışmıştır. Başka bir makale ise Yrd. Doç. Dr. Cengiz Kanık'ındır. Çalışmasının ismi "Türkiyeli Göçmenler, Çok kültürlülük ve Kültürlerarasılık (Almanya Örneği)"tır. O, makalesinde çok kültürlülük konusunda yapılan tartışmalara, Alman toplumunun Türkiyeli göçmenlere yönelik tutumlarına ve Türkiyeli göçmenlerin Almanya'daki toplum ile olan ilişkilerinde kendilerini nasıl konumlandırıdıklarına değinmiştir.

Dergimizin diğer bir makalesinin yazarı Öğrt. Gör. Fatih Eroğlan'dır. "Dini Bir Fenomen Olarak Kutsalın Bir Araya Getirici Özelliği" adlı çalışmasında yazar, kutsal kavramına değinmiştir. Kutsalın toplumsal işlevinin güçlü olmasının insanın yaşam tarzını, bakış açısını ve dünyayı algılayışını değiştirdiğini ele almıştır. Diğer bir yazar, Öğrt. Gör. Abdullah Özcan ise "Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Sevdiği İnsan Tipleri" isimli çalışmasında Allah'ın, Kur'an'da sekiz insan tipine yönelik sevgisini konu edinmiştir.

Arş. Gör. Mehmet Salih Gündüz, bu sayıda "Hz. Hamza'nın Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri" adlı bir makale kaleme almıştır. Yazar burada, Hz. Hamza'nın katıldığı gazve ve seriyeleri incelemiş ve bu savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklara dikkat çekmiştir. Sayının son makalesi ise Yüksek Lisans öğrencisi Muhammed İkbâl Ekinci'ye aittir. Yazar, "Tillo Mücahidiyye Medresesi'nde İcâzet ve İcâzetnâme" adlı makalesinde Tillo medresesindeki İcâzet olayına etraflıca değinmiştir.

Dergimizin bu sayısında iki adet kitap tanıtımı yer almıştır. İlk tanıtımı Yrd. Doç. Dr. İbrahim Barca yapmıştır. O, Abdullah Ünalın “İslam’da Başkanlık Sistemi” isimli eserini kritik etmiştir. İkinci kitap tanıtımı ise Yüksek Lisans öğrencisi Edibe Şifa Apaydın’a aittir. Yazar, Rene Guenon’un “Modern Dünyanın Bunalımı” isimli eserini incelemiştir.

Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer  
Editör



منهج ابن بسام في كتابه  
(الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة)

Ousama EKHTIAR\*  
Khaled KHALED\*\*

*İbn Bessâm eş-Şenterini'nin "ez-Zehire fi Mehâsini'l-Cezîre" Adlı Eserindeki Metodu*

*Özet*

İbn Bessâm eş-Şenterini, Endülüs Arap edebiyatı ile ilgili çalışma yapan alimlerin en önemlilerindendir. İbn Bessâm'ı, Endülüs edebiyatını ele alanların en değerlisi olduğunu ve onu ölümsüzleştirdiğini söylemek abartı olmaz. Onu Endülüs edebiyatını ele almaya iten neden, Endülüs ulemâsının Endülüs'ten yüz çevirip doğu edebiyatına rağbet etmeleri, doğunun edebi üstünlüğünün ön kabulü ve edebi üstünlüğü adeta doğu edebiyatına hasretmelerine karşı tepkisidir. Onun *ez-Zabîre* adlı eseri, Arap edebiyatında zuhur eden ve henüz bitmeyen doğu-batı problematiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. İbn Bessâm, kendisini böyle bir tartışmanın içerisinde bulmuş, görüşleriyle bu tartışmaya katılmak için söz konusu eserini kaleme almıştır. İbn Bessâm, eserini telif etmekle Endülüs şair ve yazarlarını ölümsüzleştirmeyi de hedeflemiştir.

\* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili Ve Belâğeti Anabilimdalı, [ousama967@gmail.com].

\*\* Öğrt. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [siamndo1@hotmail.com].

Bu çalışmada, İbn Bessâm'ın ez-Zahîre adlı eserinde takip ettiği ilmi metod tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İbn Bessâm'ın eserindeki ilmi şahsiyeti ortaya konulmaya gayret edilmiş, ulaşılan önemli sonuçlara makalenin sonunda yer verilmiştir.

#### *Anahtar Kelimeler*

İbn Bessâm eş-Şentenîri, Endülüs Edebiyatı, Terâcim, Edebî tenkit.

#### *The Ibn Bessâm al-Sha'ernîni and method of his work "ez-Zehîre fî Mehâsini'l-Cezîre"*

#### *Abstract*

Ibn Bessâm al-Senterini is one of the most important scholars who work on the study of Andalusian Arabic literature. It is no exaggeration to say that Ibn Bessam is the most valuable of those who work on Andalusian literature. The reason why it prompted him to deal with Andalusian literature is that the Andalusian's scholar cut off from Andalusian literature. Ez-Zahîre – his work- is aiming to reveal the eastern-western problem in Arabic literature. Ibn Bessam found himself in such a controversy and received his work in order to participate in this debate with his views. Ibn Bessam also aimed at immortalizing Andalusian poets and writers by his work. In this study, it was tried to determine the scientific method of Ibn Bessam in his work ez-Zahîre. In this context, efforts have been made to reveal the scientific personality of Ibn Bessâm's in his work and important conclusions reached in finally article.

#### *Key words*

Ibn Bessâm al-Shintenîri, Andalusian literature, Terâcim, literary criticism

#### **تمهيد:**

يعدُّ ابنُ بَسَّامِ الشَّنْتَرِينِيَّ من أهمِّ علماء عصره الذين تصدَّوا لدراسة الأدب العربي في الأندلس، ولسنا نبالغ إذا قلنا: إنَّ ابنَ بَسَّامِ أهمُّ مَنْ تناولَ أدبَ الأندلسِ وخلَّدَ مناقِبَه، دَفَعَهُ إلى ذلك يراعُ غيرَ آلمَه انصرافُ الأندلسِيِّينَ عن أدبهم وانشغالهم بأداب المشاركة، إضافة إلى تفضيلهم له وتقديسهم إياه، كأنه حازَ الفضلَ كُلَّهُ، حتى ما ترك لأهل المغرب شيئاً، وقد أثار هذا الكتاب إشكالية جدلية الشرق والغرب التي نشأت في الأدب العربي ولما تنته، وكان ابنُ بَسَّامِ في خضمِّ هذه الجدليَّة، وشارك برأيه فيها، ولذلك خطَّ ابنُ بَسَّامِ كتابَه، حملَه على

ذلك رغبته في أن يخلد مآثر شعراء الأندلس وكتّابها في كتاب سمّاه: (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة).

يهتم هذا البحث بمنهج المؤلف في ذلك الكتاب، لمعرفة الخطوط العريضة التي رسمها له، وذلك من خلال استقراءنا لمنهجه العلمي، ونهدف من خلال هذا البحث إلى استقصاء الشخصية العلمية لابن بسام في كتابه، وتناول هذه المقالة منهج ابن بسام في (الذخيرة) درساً وتحليلاً؛ وقد توصلنا إلى نتائج مهمة في هذا الصدد أثبتناها في آخر البحث، وتلك النتائج ترسم لنا صورة واضحة للهدف والمنهج اللذين وضع عليهما ابن بسام كتابه قاصداً به التأريخ للأدب العربي في الأندلس.

**الكلمات المفتاحية:** ابن بسام الشنتريني، الأدب الأندلسي، منهج تراجم الأعلام، النقد في الأندلس.

### ترجمة ابن بسام:

يحارُّ الدَّارِسُ عندما يقفُ أمام كتاب الذخيرة، فيجدُ هذا الاهتمامَ العظيمَ من ابن بسام بالأدباء، ثم يلتفت في الاتجاهات كافةً باحثاً في بطون الكتب عن ذكر يفي هذا الرَّجُلُ -أعني ابن بسام- حقّه، فلا يجدُ ما يَشْفِي الغليلَ، بل يكادُ يَكُونُ نكرةً في كتب التراجم وهو مَنْ هو في علمه وصنعتِهِ الأدبية، ولعلَّ أهم من ترجم له هو ابن سعيد المغربي الذي نراه يُعلي من شأن ابن بسام ناقداً وأديباً، ويتحدّث عن غيرته على أدب الأندلس، ويذكر بعضاً من شعره ويشير إلى أن نثره أعظم من شعره<sup>1</sup>، هذا كلُّ ما ذكره ابن سعيد عنه، ويُلاحظ أنه لم يتطرق إلى مراحل حياته العلمية، فلم يذكر بداياته في طلب العلم، ولم يذكر البيئة التي حصل فيها علمه، ولا عمّن تلقاه، ولا شيئاً من أخباره، إنه باختصار عرّفه وعرّفه من طريق كتابه (الذخيرة)، نلمس ذلك أيضاً في كتابه الآخر (رايات المبرزين وغايات المميّزين)، فهو على كثرة نقوله عن ابن بسام لا يعدو أن يقول فيه - بعد أن ينعتّه بالرتيس والأديب والمؤرخ - «

أبو الحسن علي بن بسام صاحب كتاب الذخيرة كان مستوطناً إشبيلية وأظنه منها<sup>2</sup>»  
 أمّا المَقْرِيُّ صاحبُ (نفع الطيب) فعلى كثرة ما نقلَ عن ابن بسام فإنّه يكفي بقوله عنه: “

1 ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى (ت 685هـ)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق الدكتور شوق ضيف، دار المعارف، ط3، القاهرة: 1955. 1/ 417-418.

2 ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى (ت 685هـ)، رايات المبرزين وغايات المميّزين، تحقيق الدكتور محمد رضوان الدايدة، دار طلاس، دمشق 1978. 62.

أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني صاحب الذخيرة، وشهرته تغني عن ذكره، ونظمه دون نثره... وتأخرت وفاته إلى سنة اثنتين وأربعين وخمسمئة للهجرة، وهو منسوب إلى شنترين من الكور الغربية البحرية من أعمال بطليوس<sup>3</sup>.

كانت هذه ترجمته في الكتب القديمة، ولم تزد عليها كتب التراجم الحديثة، إلا بعضاً من الاستنتاجات اليسيرة تلففتها من ذخيرته هنا وهناك<sup>4</sup>.

### منهجه في الكتاب:

انطلق ابن بسام في منهجه في كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) من حرص على أدب الأندلس، إذ غاظه ما يصنع الأندلسيون من تقديس لأهل المشرق العربي، في الوقت الذي تملك الأندلس برأيه من الأدب ورجاله ما يضاهاى أدب المشرق ورجاله، يقول ابن بسام واصفاً ذلك: "إلا أن أهل هذا الأفق، أبوا إلا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الأفاق غراب، أوطن بأقصى الشام والعراق ذباباً لجتوا على هذا صنماً وتلوا ذلك كتاباً محكماً... فعاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك"<sup>5</sup>.

فراح يجلو الغبار عن أدب يراه يضاهاى أدب المشرق العربي بجودته وحسنه وجمال رونقه، وراح يتفنن في وصفه وذكر ما له من مزايا جميلة، وكأنني به يحاول إعطاء أدب الأندلس وأهله شحنة تزيدهم ثقة بنتاجهم الأدبي، يقول في ذلك: « فإن ثمرة هذا الأدب، العالي الرتب، رسالة تُنشر وتُرسل، وأبيات تُنظم وتُفصل، تنثال تلك انثيال القطار على صفحات الأزهار، وتتصل هذه اتصال القلائد، على نحور الخرائد، وما زال في أفقنا هذا الأندلسي القصي إلى

3 المقري، أحمد بن محمد التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968. 458 / 3

4 للمزيد حول ترجمته بنظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط 15، دار العلم للملايين، 2002م. 4: 266، ومكي، الطاهر أحمد، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، ط 8، القاهرة 1999م. ص 318، و عبد الرحمن البرقوقي، مجلة الرسالة، القاهرة، سنة 1936، عدد 138، ص 27، وكحالة، عمر، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى، بيروت. 7 / 43، وابن محمد، علي، ابن بسام الأندلسي وكتابه الذخيرة دراسة في حياة الرجل وأهم جوانب الكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989م، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 25-62. وقد ذكرت جميع تلك الجهود قديماً وحديثاً في الفصل الأول من رسالتي في الدكتوراه التي أعدها في جامعة بينغول بإشراف أستاذي (Prof. Dr. Ousama EKHTIAR).

5 ابن بسام، علي بن بسام الشنتريني (ت 542هـ)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1997م، ق 1/ مج 1 / ص 12



وقتنا هذا من فُرسان الفنين، وأئمة التّوعين، قومٌ هم ما هم طيبٌ مكاسر، وصفاءٌ جواهر، وعدوبةٌ مواردٌ ومصادرٍ... نثرٌ لو رآه البديع<sup>6</sup> لنسي اسمه... ونظّمٌ لو سمعه كثيرٌ<sup>7</sup> ما نسب ولا مدح...<sup>8</sup>

وتلك الإغاظه منهم وهذا الحرص عليهم، دفعاه إلى تأليف كتابه هذا الذي صنعه وفق خطوط عامة سار عليها، حتى اكتمل على شكله الذي بين أيدينا، وتوضّح منهجُه فيه، إذ سيتبين لدينا أنه سار على منهج ارتضاه لنفسه في تأليف كتابه هذا، وسيحاول البحث فيما يأتي أن يتتبع منهج ابن بسام في كتابه ليصل إلى خيوط تربط بين مكوّنات هذا المنهج معولاً على مُقدّمة ابن بسام نفسه في الكتاب، مبيّناً مدى التزامه ما رآه في تلك المقدمة، مشفّعاً كل ذلك بالأمثلة المويّدة.

#### أ. منهجُه من حيث الزمان والمكان:

إنّ تحديد الإطارين الزمني والمكاني لأي عمل من مؤشّرات نجاح ذلك العمل وتميّزه، ولذلك فإن ابن بسام يشير بوضوح إلى الزمن الذي سيُدرّس في إطاره الأدب، وكذلك يشير إلى المساحة المكانية يقول: «وأخذتُ بنفسِي بجمع ما وجدتُ من حسنات دهرِي، وتبّع محاسن أهل بلدي وعصري»<sup>9</sup>.

ودقّة التزامه الناحيتين الزمانية والمكانية لها أسبابها، فلا يُمكن أن يكون صنيعه هذا من عبث، فقد كانت نفسه تلتهبُ غيرَةً، وقلمُه يمضي قوةً، فيسوّغُ مبالغته بذلك الالتزام بأنّه كان «غيرَةً لهذا الأفق الغريب أن تعودُ بذرُهُ أهلاً، وتُصبح بحارةً ثماداً مُضمحلّةً، مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه، وقديماً ضيعوا العلم وأهله، ويا ربُّ مُحسنٍ مات إحسانه قبْلَهُ»<sup>10</sup>.

6 أراد بديع الزمان الهمداني، صاحب المقامات، واسمه أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد بديع الزمان الهمداني أبو الفضل، سكن هراة، وكان أحد الفضلاء والفصحاء، توفي سنة ثمان وتسعين وثلاثمئة، كان سريع الخاطر شريف الطبع صافي الذهن قوي النفس. ينظر: الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1993. ج 1/ص 234-253.

7 أراد كثير عزة الشاعر المشهور، وهو أبو صخر كثير بن عبدالرحمن بن أبي جمعة الأسود بن عامر بن عويمر الخزاعي، أحد عشاق العرب المشهورين، صاحب عزة بنت جميل، وكثير تصغير كثير، صغر لأنه كان حقيراً شديد القصر توفي سنة خمس ومئة. ينظر ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت. ج 4/ص 106-113

8 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 11

9 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 12

10 المصدر نفسه، ق 1/مج 1/ص 12

ثمَّ نراهُ يُلجِمُ غيرته، ويُكفِّف قلمه عن تجاوز زمنه وعصره، ليتحدَّد بذلك منهجه من حيث الزمن والعصر، يقول: "ولم أعرِّض لشيءٍ من أشعار الدولة المروانية، ولا المدائح العامريَّة، إذ كان ابنُ فرج الجبَّاني قد رأى رأيي في النَّصْفَة، وذهب مذهبي من الأنفة، فأملَى في محاسن أهل زمانه (كتاب الحدائق) مُعارضاً (كتاب الزَّهرة) للأصبهاني، فأضربتُ أنا عمَّا أَلَّف، ولم أعرِّض لشيءٍ ممَّا صنَّف، ولا تعدَّيتُ أهلَ عصري، ممَّن شاهدتهُ بعصري، أو لحقتهُ بعضُ أهلِ دهري" 11، ويتحدَّد منهجه أكثر حين يُعلِّل صَفْحَه عن الخوض في أهل العصور السابقة لعصره، يقول: "إذ كلُّ مُردِّدٍ ثقيل، وكلُّ مُتكرِّرٍ مملول، وقد مَجَّتِ الأسماعُ" 12:

يا دارَ ميَّةٍ بالعلياء فالسندِ.

وملَّتِ الطِّبَاعُ 13:

لخولةٍ أطلالٍ بْبُرْقَةِ ثَهْمَدِ.

ومحَّت 14:

قفا نبك

في يد المُتعلِّمين، ورجعتُ على ابنِ حُجْرٍ بلائمةً المتكفِّلين، فأما 15:

أمن أم أوفى

فعلى آثار من ذهب العفا، أما أن أن يصمَّ صداها، ويُسام مداها" 16.

وليس صنيعُ ابنِ بسَّام في كلِّ هذا لتفضيلِ عصرٍ على عصر، تقدُّم أو تأخُّر، فـ «الإحسانُ غيرُ محصورٍ، وليس الفضلُ على زمنٍ بمقصورٍ، وعزيزٌ على الفضل أن يُنكر، تقدُّم به الزمانُ أو

11 ، المصدر نفسه، ق 1/مج 1/ص 12

12 النابغة الذبياني زياد بن معاوية بن ضباب، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، القاهرة، ص 14، وتمام البيت: أفوَّت وطال عليها سالف الأبد

13 طرفة، ديوانه، بشرح الأعلام الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقَّال، إدارة الثقافة والفنون بالبحرين، المؤسسة العربية ببيروت، ط2، 2000م، ص 23، وتمام البيت: تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليد

14 امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، القاهرة. ص 8، والبيت بتمامه:

قفا نبك من ذكر حبيب ومنزل يسقط اللوى بين الدخول فحومل

15 زهير بن أبي سلمى، ديوانه، بشرح الأعلام الشنتمري، تحقيق علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1988م، ص 102. والبيت بتمامه:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالمتلَّم

16 ابن بسام الشنتمري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 13

تأخّر، ولحى الله قولهم: الفضل للمتقدّم، فكم دفن من إحسان، وأحمل من فلان، ولو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدّمين، لضاع علم كثير، وذهب أدب غزير“<sup>17</sup>.

يُحدّد المدّة الزمنية التي درس فيها الأدب الأندلسي بالقرن الخامس الهجري، و يؤكد على هذه الفترة في غير موضع، فنراه يشير إلى ذلك حتى في تضاعيف ذكره لأهل الأقاليم غير الأندلسية التي ضمّن شعراءهم في كتابه كإفريقيا والشام والعراق، يقول: “والقسم الرابع: أفردته لمن طرأ على هذه الجزيرة في المدّة المؤرّخة من أديب...، ووصلت بهم ذكر طائفة من مشهوري أهل تلك الآفاق ممن نجم في عصرنا بإفريقية والشام والعراق“<sup>18</sup> وهذا يدلّ دلالة كبيرة على أنّه كان يخطّ لنفسه منهجاً واضحاً يسير عليه في كتابه، وقد بين منهجه من حيث المكان في مقدّمته، يقول: “وقسمته أربعة أقسام:

**القسم الأول:** لأهل حضرة قرطبة وما يُصاقبها من بلاد موسطة الأندلس، ويشمل من الأخبار وأسماء الرؤساء وأعيان الكتّاب والشعراء على جماعة.

**والقسم الثاني:** لأهل الجانب الغربي من الأندلس، وذكر أهل حضرة إشبيلية، وما أتصل بها من بلاد ساحل البحر المحيط الرّومي، وفيه من الأخبار وأسماء الرؤساء وأعيان الكتّاب والشعراء جملة موفورة.

**والقسم الثالث:** ذكرت فيه أهل الجانب الشرقيّ من الأندلس، ومن نجم من كواكب العصر في أفق ذلك الثغر الأعلى، إلى منتهى كلمة الإسلام هنالك، وفيه من القصص وأسماء الرؤساء وأعيان الكتّاب والشعراء طوائف.

**والقسم الرابع:** أفردته لمن طرأ على هذه الجزيرة في المدّة المؤرّخة من أديب وشاعر، وأوى إلى ظلّها من كاتب ماهر، واتسع فيها مجاله، وحفظت في ملوكها أقواله، ووصلت بهم ذكر طائفة من مشهوري أهل تلك الآفاق، ممن نجم في عصرنا بإفريقية والشام والعراق“<sup>19</sup> والأقسام الثلاثة الأولى تتضمّن أقاليم أندلسية بكلّ وضوح، فيسير ابن بسام بذلك في إطار مكاني محدّد يشمل أقاليم الأندلس التي ألف الكتاب لأجلها. أمّا القسم الرابع الذي خصّصه لأهل إفريقيا والشام والعراق، فإنّه يخرج فيه من هذا الإطار، ليرتك تساؤلاً عن السبب الذي دفع ابن بسام لذلك، لكنّه سرعان ما يجيب عن التساؤل، ليبيّن الحيرة فيه، يقول: « وإنّما ذكرت هؤلاء اتّساعاً بأبي منصور، في تأليفه المشهور، المترجم (ب)بتيمة الدهر في محاسن أهل

17 المصدر نفسه، ق 1/مج 1 ص 13-14

18 المصدر نفسه، ق 1/مج 1 ص 29

19 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1 ص 22-30

العصر)“<sup>20</sup>، ويؤكد ذلك أيضاً في بداية تناوله للقسم الرابع حيث يقول “وقد أثبتت أيضاً آخر هذا القسم طرفاً من كلام أهل المشرق، وإن كانوا لم يطرؤوا على هذا الأفق، حدوا أبي منصور الثعالبي، فإنه ذكر في بيتيمته نقرأ من أهل الأندلس فعارضته أو ناقضته، والأدب ميدان يليق به المتاح، ويستحسن فيه الجمال”<sup>21</sup>، فكان ابن بسام يرد الإحسان إحساناً، أو كأنه يباري المشاركة حتى في الإحسان.

هذا فيما يخص أهل المشرق (الشام والعراق)، أما أهل إفريقيا الذين وفدوا على الأندلس، واستوطنوها حتى عدوا من أهلها فإن ابن بسام لم يجد حرجاً من التصدي لأدبهم شعراً ونثراً، فنراه يصرح بذلك ويعلله، قائلاً “ولم آت بهذه الفرقة من أرياب هذا الفن! الذي أنا في إقامة أوده، متعزلاً من ذلة، ولا مستكثراً من قلة، ولا لأنني لم أجد من أعيان وزرائنا وكتابنا من هو أبعد غاية ولا أبهراً آية، ولكنهم أسندوا إلى أعلامها وتردوا بين جميمها وجمامها، فصاروا من أهلها بالوفادة عليها، وخلع أوطانهم إليها”<sup>22</sup>، ثم يتابع تعليقه، ليذهب أبعد من ذلك، فيرى أن الفضل للأندلس عليهم إذ شهرتهم وليس لهم عليها فضل يذكر<sup>23</sup>.

وحدد منهجه من حيث الزمان والمكان، فمن حيث الزمان اقتصر على عصره، أي القرن الخامس الهجري، ومن حيث المكان انحصر عمله في البيئة الأندلسية بمن فيها من أدبائها، وكذلك بمن وفد إليها من الأقاليم الأخرى واستوطن فيها، هذا باستثناء ما صنع من ذكر بعض أدباء المشرق من أهل الشام والعراق معللاً ذلك باقتدائه بأبي منصور الثعالبي في كتابه (بيتمة الدهر في محاسن أهل العصر).

### ب. منهجه في اختيار الأدباء ونصوصهم:

يمكننا أن نتبين منهجه في ذلك في نقاط عدة أسست لمنهجه العام في اختيار الأدباء وفي اختيار نصوصهم الأدبية شعراً ونثراً، وأهم هذه النقاط:

1. اختيار ما جاد من الشعر والنثر وما حسن منهما لأدباء عصره، أي القرن الخامس الهجري، وبلده ويقصد به المغرب العربي.

كان ابن بسام يختار من النصوص ما يراها غريبة متميزة، ولا غريبة في ذلك إذا عرفنا أن غايته

20 المصدر نفسه، ق 1/مج 1/ص 32

21 المصدر نفسه، ق 4/مج 1/ص 7

22 المصدر نفسه، ق 4/مج 1/ص 7

23 المصدر نفسه، ق 4/مج 1/ص 8

من تأليف الكتاب المباهاة به ومجارة أدب الشرق، يقول مشيراً إلى اختياره النصوص: ”وقد أودعتُ هذا الديوانَ الذي سمّيته ب(كتاب الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة) من عجائب علمهم، وغرائب نثرهم ونظمهم، ما هو أحلى من مناجاة الأحبة، بين التمتع والرغبة، وأشهى من معاطاة العقار، على نعمات المثلث والأزبار، لأنّ أهل هذه الجزيرة - مذ كانوا - رؤساءً خطابة، ورؤوس شعر وكتابة، تدفقوا فأنسوا البحور، وأشرقوا فباروا الشمس والبدور، وذهب كلأهم بين رقة الهواء وجزالة الصخرة الصماء، كما قال صاحبهم عبد الجليل بن وهبون، يصف شعره:

رقيقٌ كما غنت حمامة أيكّة      وجزلٌ كما شقّ الهواء عقابٌ“<sup>24</sup>

يُضاف إلى إشارته هذه ما نجده في عنوان الكتاب نفسه حين يقول (من محاسن)، ولكن ما معيار الحسن والحوّدة عنده؟ إنه في الحقيقة لا يشير إلى ذلك في مقدمته المنهجية.

2. لم يفرّق بين الأدباء من حيث التقدّم والتأخّر، بل إنّه تهجّم على المنهج الذي يُفضّل أديباً لتقدّمه فهو، يخرج على قاعدة الفضل للمتقدّم، وكانت سائدة في عصره وما قبل عصره<sup>25</sup>، إنّه يطرح جانباً هذه الفكرة التي بقيت مضطربة في ميزان النقد، فقد رأى أنّ “الإحسان غير محصور، وليس الفضل على زمن بمقصور، وعزيز على الفضل أن يُنكر، تقدّم به الزمان أو تأخّر، ولحي الله قولهم: الفضل للمتقدّم، فكّم دفن من إحسان، وأحمل من فلان. ولو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدّمين، لضاع علم كثير، وذهب أدب غزير”<sup>26</sup>.

3. لا يتحرّج من التصريح بإغفاله كثيراً من الأدباء ممن حقّه الذكّر، وإيراده بعض الخاملين ذكراً، وتركه مشهوراً، يقول: “ولعلّ بعض من يتصفّحه سيقول: إني أغفلت كثيراً، وذكرت خاملاً وتركت مشهوراً”<sup>27</sup>، ثم يدافع عن صنيعه هذا مُعللاً ذلك بالظروف التي أحاطت به أثناء تأليفه لكتابه، يقول: “وعلى رسله، فإتما جمعت بين صعب قد ذلّ، وغرب قد فلّ، ونشاط قد ملّ، وشباب ودّع فاستقل؛ من تفاريق القرون الخالية، وتعاليق الأطلال البالية، بخط جهال كخطوط الرّاح، أو مدارج النمل بين مهاب الرياح، ضبطهم تصحيّف، ووضعهم تبديل وتحريف، أيأس الناس منها طابها، و أشدهم استراباً بها كاتبها، ففتحت أنا

24 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 14

25 مكي، دراسة في مصادر الأدب، 340

26 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 13-14

27 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 15

أفعالها، وفضضت قيودها وأغلالها، فأضححت غايات تبين وبيان، ووضحت آيات حُسن و إحسان“<sup>28</sup>.

4. يذكرُ صعوبة اختيار مادة كتابه بسبب تفرُّق النصوص والأشعار، يقول: “على أنَّ عامة مَنْ ذكرته في هذا الديوان، لم أجد له أخباراً موضوعة، ولا أشعاراً مجموعة، تفسح لي في طريق الاختيار منها، إنما انتقدت ما وجدت، وخالست في ذلك الخمول، ومارست هنالك البحث الطويل، والزمان المستحيل، حتَّى ضمنت كتابي هذا من أخبار أهل هذا الأفق“<sup>29</sup>. وعليه فإن المادة العلمية التي جمعها في الذخيرة إنما هي نتاج جهد ذاتي منه، ذلك أنَّه لم يجد أمامه دواوين تجمع النصوص الأدبية ولم يجد كذلك مصنفات تضم الأخبار والوقائع ذات الصلة بما يصنع، فبدل في عمله جهداً أيَّ جهد، وعانى في ذلك أيَّة معاناة.

5. لم يفسر النصوص المختارة، ولا شرحها، بل اكتفى بإيراد الأخبار والأشعار وجمعتها، وترك ما غرّب منها أو استعصى على الفهم لغرابته أو غموضه، يقول: “وهذا الديوان إنما هو لسان منظوم ومنتور، لا ميدان بيان وتفسير، أورد الأخبار والأشعار لا أفك مَعماها، في شيء من لفظها ولا معناها“<sup>30</sup>، لكنَّ قلمه يأبى إلا أن يُنير بعض الأشياء التي خفيت معانيها، وأن يتقد هنا وهناك، إذا دعت الحاجة، يقول: “لكن ربما ألمت ببعض القول بين ذكر أجره، ووجه عذر أريه، ولا سيما أنواع البديع ذي المحاسن، الذي هو قيم الأشعار وقوامها، وبه يُعرف تفاضلها وتباينها، فلا بد أن نشير إليه، وننبه عليه“<sup>31</sup>.

ويشير الدكتور الطاهر مكي إلى منهجه في ذلك، فيقول: “فإن توسم أن في القصيدة بيتاً غامضاً فسرّه، أو تركيباً معقداً فصلّه، وذلك صعبه“<sup>32</sup>، ويستشهد على ذلك بمثال من قصيدة لابن درّاج في مدح المنصور بن أبي عامر<sup>33</sup>، ولا بأس من ذكر هذا المثال، فحين انتهى ابن بسام من قصيدة ابن درّاج التي ختمها بقوله:<sup>34</sup>

وما رأى قبلها قرناً أعانقهُ \* إلا وودّع نفساً لا تراجعهُ

28 المصدر نفسه، ق/1/مج/1ص/15

29 المصدر نفسه، ق/1/مج/1ص/16

30 المصدر نفسه، ق/1/مج/1ص/16

31 المصدر نفسه، ق/1/مج/1ص/16-17

32 مكي، دراسة في مصادر الأدب، 342

33 ينظر مكي، دراسة في مصادر الأدب، 342

34 ابن درّاج القسطلي، ديوانه، حقيقه وعلق عليه وقدمه الدكتور محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق،

حتى بدأ الصبح مُشَمَّطاً ذوائبُهُ \* يُطارِدُ اللَّيْلَ مَوْشِيّاً أَكَارِعُهُ  
 كأنَّ جمعَ ضلالِ حانٍ مصرعُهُ \* وأنتَ بالسيفِ يا منصورُ صارِعُهُ

علّق قائلاً: “(مَوْشِيّاً أَكَارِعُهُ) جعل ذوائبَ الصبحِ مُشَمَّطَةً من مَمازِجَةِ اللَّيْلِ له، وجعل أَكَارِعَ اللَّيْلِ مَوْشِيَةً من مَمازِجَةِ الصَّبْحِ لها، وجعل آخَرَ اللَّيْلِ من مَواخِرِهِ وهي المَتَّصِلَةُ بِأَوَّلِ الصَّبْحِ، وآخَرَ الصَّبْحِ من مَقَادِمِهِ وهي المَتَّصِلَةُ بِآخِرِ اللَّيْلِ، وَأَصَابَ في الإِشَارَةِ إلى التَّشْبِيهِ لِأَنَّهُ أَوْماً إلى أَنَّ الصَّبْحَ كَالثَّوْرِ الوَحْشِيِّ وهو أبيضُ، والثيرانِ الوَحْشِيَّةُ كُلُّهَا بِيضٌ، وَأَكَارِعُهَا مَوْشِيَةٌ خاصَّةٌ. وإنما أَلَمَّ القَسْطَلِيُّ في هذا بقولِ أعرابيٍّ يصفُ ليلَةً: خرجنا في ليلةِ حَندَسٍ قد أَلَقَّتْ على الأَرْضِ أَكَارِعُهَا فَمَحَّتْ صَورَ الأَبْدانِ، فما كَدنا نَتَعارَفُ إلا بِالآذانِ“<sup>35</sup>.

6. كان يستأنسُ بآراءِ النَّقَّادِ وَيَتَكَيَّ عَلَيْهِما في دراسةِ بعضِ النصوصِ، ثمَّ يبيِّنُ أَنَّهُ في كلِّ ذلكِ يَرجِعُ إلى مَنْ عَرَفَ وَأَشْتَهَرَ مِنَ العُلَماءِ، يقولُ: « وَ نَكِلُ الأَمْرَ في كلِّ ما نُشِبُّهُ، ونُرَدُّ الحُكْمَ في كلِّ ما نُورَدُّ، إلى نَقْدِ التَّقَدَةِ المَهْرَةِ، وتَمييزِ الكَتَبَةِ الشَّعْرَةِ، الذين هم رؤساءُ الكلامِ، وصِيارِفَةُ النَّثارِ والنُّظَامِ“<sup>36</sup>.

من الأمثلة على ذلك ما أورده من أبيات لابن درّاج القسطلي الذي يقول في آخر بيت منها<sup>37</sup>:

نَفسٌ حَنَتْ فَوْسٌ عَظْفِي عَلِيها \* فَكُنَّ سَهامَ قَسِيِّ الخُمُولِ  
 يقولُ: ” ومعنى هذا البيت كقول الرّضي ممّا أنشده الثعالبي<sup>38</sup>:

هُنَّ القَسِيِّ مِنَ التُّحُولِ فَإِنَّ سَما \* طَلَبَ فَهِنَّ مِنَ النَّجاءِ الأَسْهُمِ

قال الثعالبي وما أحسن ما جمع بين القسي والأسهم، وما أراه سبق إليه على هذا الترتيب“<sup>39</sup>.

7. كان يتتبع المعاني الحسنة، ويذكر السابق إليها، مع بيان من أبداع فيها، أو قصر عنها، ولا يتهم أحداً بالأخذ من الآخر عادةً، إذ يرى أن المعاني تتوارد في ميدان الشعر ينهلها أكثر من واحد، يقول: «و إذا ظفرتُ بمعنيِّ حسنٍ، أو وقفتُ على لفظٍ مستحسنٍ؛ ذكرتُ من سبقَ إليه، وأشرتُ إلى من نقصَ عنه، أو زادَ عليه، ولستُ أقولُ: أخذَ هذا من هذا قولاً

35 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق/1/مج/1/ص78

36 المصدر نفسه، ق/1/مج/1/ص17

37 ابن درّاج القسطلي، ديوانه، 78

38 الشريف الرضي، ديوانه، دار صادر، ودار بيروت، 1961م. 2/342

39 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق/1/مج/1/ص89

مطلقاً، فقد تتواردُ الخواطرُ، ويقعُ الحافرُ حيثُ الحافرُ؛ إذ الشعرُ ميدان، والشعراءُ فرسان“<sup>40</sup>، لكنّه لا يلتزم دائماً كتمان التصريح بالأخذ؛ فنراه يذكرُ أحياناً سرقاتِ بعضِ الكتابِ، ولاسيّما إذا كانت تلك السرقاتُ واضحةً وضح الشّمسِ، لا لبسَ فيها، فهو بما يملك من سعة اطلاع لا تخفى عليه دقائق الأمور، فكيف تخفى عليه صنعةُ الأدياءِ في هذا الباب! وكيوتهم في هذا الميدان! من ذلك ما صرّح به عن سرقة أبي محمد بن مالك القرطبي، يقول: « ومدّ ابن مالك في رسالته هذه أطناب الإطناب، وشنّ الغارة فيها على عدّة شعراء وكتاب، من جاهليين ومخضرمين، ومحدثين ومعاصرين، ولو ذكرتُ من أين استلبّ واختطف، جميع ما وصف، وانصرف إلى كلّ أحد كلامه، نثره ونظامه، لحصل هو ساكتاً، وبقي باهتاً“<sup>41</sup>.

ومنه أيضاً تصريحه بكثرة أخذ أبي المطرف عبد الرحمن بن فتوح من غيره، بل إنه يتجاوز التصريح إلى تقبيح صنيع ابن فتوح في الأخذ من غيره، يقول فيه: ”و ابن فتوح هذا كثيرُ الاهتمام والاعتصاب، والاختطاف والاستلاب، لأشعار سواه، قبيح الأخذ في كلّ ما انتحاه، وشعره كثيرُ البرد، وبينه وبين ابن برد من مسافة البعد ما بين القطب الثابت، والقصب النابت، وقد أثبت في هذا المجموع من شعر الرّجلين، ما يتبين به الصبح لذي عينين“<sup>42</sup>، ثم يقارن بين شعريهما ذاكراً جودة شعر ابن برد ومزاياه و رداءة شعر ابن فتوح وعيوبه<sup>43</sup>، وبعد أن يثبت جملة من شعره في أوصاف شتى، يمثل لبعض من سرقاته من عدّة شعراء<sup>44</sup>، ويعطف على سرقة له من ابن بُرد قائلاً: «يقول ابن فتوح:

- |                                 |   |                                     |
|---------------------------------|---|-------------------------------------|
| ناولني الكأس على غفلة           | * | من ملأتُ ألحاطهُ الكاسا             |
| ظبي إذا ما شمته شارباً          | * | ذكرني شاربه الآسا                   |
| وهذا من قول ابن برد، وقد تقدّم: |   |                                     |
| يا شارباً ألثمني شارباً         | * | قد همّ فيه الآس أن ينبتا            |
| وكذا بيته الأوّل من قول الآخر:  |   |                                     |
| يا ربّ ساق يدير كاساً           | * | تملؤه في الهوى جفونه                |
| كأنما قدّه قضيب                 | * | يهفو بلب اللبيب لينه“ <sup>45</sup> |

40 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص18-19

41 المصدر نفسه، ق1/مج2/ص752

42 المصدر نفسه، ق1/مج2/ص770

43 المصدر نفسه، ق1/مج2/ص771

44 المصدر نفسه، ق1/مج2/ص777

45 ابن بسام الشنبرني، الذخيرة، ق1/مج2/ص777-778



ومنه أيضاً تصريحه بما يصنع الشاعر والكاتب المشهور ابن زيدون، يقول: «وأبو الوليد بن زيدون على كثير إحسانه كثير الاهتمام في الثثار والنظام»<sup>46</sup>.

تدور الأمثلة السابقة في فلك الشعر وفرسانه، لكن دقته في تتبع المعاني جعلته يتنبه إلى نوع آخر في هذا المضممار، ألا وهو حلول معنى من المعاني الواردة في رسالة أدبية ما في بيت شعري، بمعنى آخر أن يأخذ كاتب ما معنى وارداً في بيت شعري ليجمعه في رسالة نثرية، فهاهو ابن بسام يذكر فضلاً من رسالة لابن الدباغ، يقول في آخرها: «ولا ذنب لي إلا كف الأذى من لساني، ومسالمة الوري في سرّي وإعلاني، وإذا كانت هذه المحاسن التي تعجز عنها ذنوبي التي أجفى لها، فكيف أستغفر منها، وقل لي كيف أعتذر عنها؟ وما زلت أجهد - على علمك - أن يكون هذا الانفصال عنه اختياراً، فأبى الله إلا أن يكون اضطراراً، وطمعت أن أستفيد في تلك الصحبة ما يعينني على نيتي، ويريش جناحي للنهوض إلى طيبي، فما حصلت منها إلا على قبيح عزائي».

قال ابن بسام: وهذا الفصل محلول من قول البحرّي حيث يقول<sup>47</sup>:

إذا محاسني اللاتي أدلُّ به \* كانت ذنوباً فقل لي كيف أعتذر<sup>48</sup>

### ج. منهجه في رواية الأخبار:

يُكْتَبُ له اهتمامه بالسياق التاريخي للأخبار التي يوردها، سواءً في الأخبار التاريخية التي تخصّ الأحداث التي وقعت حينها، أم في الآثار الأدبية التي أوردها ضمن سياقها التاريخي، يقول: «وتخلّلت ما ضمّته من الرسائل والأشعار، بما اتّصلت به أو قيلت فيه من الوقائع والأخبار واعتمدت المائة الخامسة من الهجرة فشرحت بعض محنها، وجلوت وجوه فتنها، ولخصت القول بين قبيحها وحسنها، وأحصيت علل استيلاء طوائف الروم، على هذا الإقليم، و ألمعت بالأسباب التي دعت ملوكها إلى خلعهم، واجتثاث أصلهم وفرعهم، وعبرت عن أكثر ذلك، بلفظ يتتبع الهم بين الجوانح، ويحل العضم سهل الأباطح، وعولت في معظم ذلك على تاريخ أبي مروان بن حيّان، فأوردت فصوله ونقلت جملة وتفصيلاً، فإن أعوزني كلامه وعزني

46 المصدر نفسه، ق 1/مج 1/ص 355

47 البحرّي، ديوانه، تحقيق حسن كامل الصيرفي، منشورات دار المعارف، ط 3، القاهرة، ص 954

48 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق 3/مج 1/ص 273-274

سرُّهُ ونظامُهُ، عكفتُ على طللي البائد، وضربتُ في حديدي البارد، على حفظ قد تشعب،  
وحظّ من الدنيا قد ذهب“<sup>49</sup>.

يُصرِّحُ بأنّه خالفَ صنيعَ الثعالبي في يتيّمته في هذا الباب، إذ يراه مقصراً في ربط الآثار  
الأدبية التي تصدّى لدراستها بسياقها التاريخي، وبذلك فقد استفاد مما استدركه على الثعالبي  
فراح يخطُّ لنفسه منهجاً يمكنه من سدّ هذه الثغرة، يقول: «ليجمعَ هذا المجموعُ بين الشعر  
والخبر، جمعَ الروضة بين الماء والزهر، والزمان بين الأضائل والبكر، فيأني رأيتُ أكثرَ ما ذكرَ  
الثعالبي من ذلك في (يتيمته) محذوفاً من أخبار قائله، مبتوراً من الأسباب التي وُصِّلت به  
وقيلت فيه، فأملَ قارئَ كتابه منحاهُ، وأحوجَه إلى طلب ما أغفله من ذلك في سواه“<sup>50</sup>.

وحين نرى استدراكه على الثعالبي وتصريحه بذلك، يجدرُ بنا أن ننظر بعين الشكِّ إلى  
ما ذهب إليه الدكتور مصطفى عليان عبد الرحيم من أنّ «المنهج التاريخي في النقد يظلُّ  
الأساس الحقيقي الذي صدر عنه كلُّ من الثعالبي وابن بسام“<sup>51</sup>، فإذا كان هذا الحكم ينطبق  
على ابن بسام تماماً، فإنه لا يصحُّ أن يكون كذلك فيما يخصُّ الثعالبي الذي رآه ابن بسام  
مقصراً في اهتمامه بالجانب التاريخي في كتابه. وهذا لا يقلُّ من قيمة كتاب الثعالبي، «فإننا  
مع احتفاظنا بالمنهج التاريخي بقيمته، واعترافنا بضرورته التي تتمثل في إلقاء الضوء على الأثر  
الفني وتقصي الظروف والملازمات التي تكتنف حياة الشاعر أو الكاتب، والتي تعين في فهم  
النص الأدبي، وتساعد القارئ أو الناقد في إرجاع الأشياء إلى أصولها والتحقيق من صحتها  
إلا أننا لا نستطيعُ أن نكتفي به وحده“<sup>52</sup>.

إذن الفرق بين ابن بسام والثعالبي أن الأول قد أعطى مزيداً من الاهتمام لجانب التاريخ في  
كتابه، ولعلَّ الظروف السياسية الصعبة التي رافقت الأدب في الأندلس كانت تحثُّ ابن بسام  
على العناية بالأحداث وربط الأدب بها، وتدفعُ يراعُه إلى العناية بتاريخها.

وكما أسلفت فإن صنيعه في ذلك كله لم يأت عبثاً ولا عرضاً، فبعد أن يقسم كتابه أربعة  
أقسام ويذكر تحت كلِّ قسم من سيذكرهم واحداً واحداً يعود ليؤكد منهجه هذا قائلاً: ” وقد  
عدتُ في صدر هذا الكتاب بأن أتخلل أشعار الشعراء، ورسائل الكتاب والوزراء، بما عسى

49 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق1/مج1/ص17-18

50 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص34

51 عبد الرحيم، مصطفى عليان، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة،

بيروت 1984م، ص 646

52 العشماوي، محمد زكي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، بيروت 1979م، ص 425

أن يتعلّق بأذيالها، ويساير أفياء ظلالها، من أنباء فتّن ذلك الزمان البعيد-كان- طَلَّقَهَا، المُفَرِّقَ لِشَمْلِ الأَمْرِ فِي هذِهِ الْجَزِيرَةِ نَسَقُهَا، وَنُلْمَعَ بِنَبَذٍ مِنْ مَشْهُورٍ وَقَائِعِهَا، وَنُشِيرَ بِأَسْمَاءِ طَوَائِفِ تَوَابِعِهَا وَزَوَابِعِهَا...“<sup>53</sup>، ويرى الدكتور الطاهر مكّي أنّ ابن بسام بذلك: «يحقّق أدقّ قواعد النقد الأدبي الحديث التي تقرّر: إن تفسير الأدب وتقويمه يكون أكثر وضوحاً ودقّة، إذا عُرِفَتِ الظُّرُوفُ التي قيلت فيها، والحوافز التي دَفَعَتْ إليه، والملايسات التي صحبته، وفي نفس الوقت تسهم هذه المقدمات في توضيح الإشارات التي تحتويها القصائد وتحديد مدلولها“<sup>54</sup>.

ثمّة نقطة مهمة لا بد من ذكرها وهي أنه قد عوّل كثيراً في نقولاته التاريخية على كتاب التاريخ الكبير لأبي حيّان، وقد صرّح بذلك في مقدّمة كتابه (الذخيرة)، يقول: «وسينخرط في سلك ما أوشّح به هذا التصنيف، من تلخيص التعريف بأخبار ملوك الجزيرة، وسرد قصصهم المأثورة، ووقائع المبيرة المشهورة، لأبي حيّان، فصولاً من غرائب، وجملٌ وتفصيلٌ من عجائبه... وأكثر ما يمرّ في هذا الكتاب، من هذا الباب، فعلى تأريخه الكبير عوّلتُ، ومن خطّ يده أكثر ما نقلتُ، وتحريّتُ جهدي اقتضاباً ما طوّلتُ، وتخفيفاً ما ثقل، وإجمالاً ما شرح وفصل“<sup>55</sup>، ويعزو ابن بسام هذه النقول إليه كلّما سرد واقعة تاريخية، أو خبراً،<sup>56</sup> تُكْتَبُ لابن بسام هذه الأمانة العلمية في النقل، كما يُكْتَبُ له أيضاً تحريّه لحوادث التاريخ التي رافقت النتاج الأدبي في تلك العصور الغابرة، ولاسيما إذا تفهّمنا المحن التي كانت تعصف بالمسلمين في تلك الأصقاع حين كان قلم ابن بسام يذود عن البلاد وأهلها وينافح عنهما. كثرة الشواهد على اهتمامه بهذا الجانب تغني عن التمثيل لها، فهو يصدر لأي شخص يذكره بوقائع التاريخ المرتبطة به وبالأخبار المتصلة به، وهذا ديدنه في كل الكتاب.

والحقّ أن اهتمامه بالسياق التاريخي في ذخيرته، جعل من الكتاب مصدراً مهماً للأحداث التاريخية المختلفة، ولا سيما ما ورد منها في الرسائل الديوانية التي أولاها اهتماماً كبيراً، لما حوته من وصف لتلك الأحداث وهذا ما دفع شوقي ضيف إلى التعقيب على رسالة ابن

53 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 34

54 مكّي، دراسة في مصادر الأدب، 342

55 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 34-35

56 المصدر نفسه، ق 1/مج 1/ص 53-60

القصيرة على لسان المعتمد بن عباد في وصف معركة الزلاقة، بالقول“ وليت ابن بسام روى هذه الرسالة كاملة حتى تترأى وقعة الزلاقة المجيدة بكل تفاصيلها“<sup>57</sup>.

من الرسائل القيمة من الناحية التاريخية - وما تضمنته من أسس وَصَعَهَا يوسف بن تاشفين لبناء قضاء عادلٍ متين - رسالة ابن القصيرة على لسان ابن تاشفين وجه بها إلى أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين حين ولاء القضاء بقرطبة سنة 490هـ، يقول فيها“ وصل كتابك فوقفنا على معانيه، وأحصينا المعجل والمفضل مما ذكرته فيه... استهد بالله يهدك، واستعن بالله يُعِنك، وتول القضاء الذي ولاكهُ اللهُ بجِدِّ وحزم، وجَلَدٍ وعزم، وأمض القضايا على ما أمضاها الله تعالى في كتابه وسنة نبيه، ولا تبال برغمٍ راغم، ولا تشفق من ملامة لائم وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع قوياً في حيفك ولا يئأس ضعيفاً من عدلك، ولا يكن عندك أقوى من الضعيف حتى تأخذ الحق له، ولا أضعف من القوي حتى تأخذ الحق منه، وانصح لله تعالى ورسوله ولنا ولجماعة المسلمين“<sup>58</sup>.

هذه الرسالة تشير إلى السياسة القائمة في الدولة حينها، وذلك في أهم مظاهرها ألا وهو القضاء الذي أراده ابن تاشفين قضاءً عادلاً لا يفرق بين قوي وضعيف، ويُصَف فيه المظلوم ويؤخذ فيه على يد الظالم، وليؤكد ابن تاشفين شفافية القضاء ونزاهته يعلن خضوعه التام للقضاء، فإذا خضع الحاكم لعدل القضاء فما أيسر خضوع الرعية له، وبذا تبنى الدولة على أساس قوي تجعل من الرعية قوة فاعلة في الدولة مدافعة عنها لأنها حينها منها وإليها، يقول ابن تاشفين في الرسالة نفسها على لسان ابن القصيرة: « وقد عهدنا إلى جماعة المرابطين أن يسلموا لك في كل حق تمضيه، ولا يعترضوا عليك في قضاء تقضيه، ونحن أولاً وكلهم آخرًا مذ صرت قاضياً، سامعون منك، غير معترضين في حق عليك، والعمال والرعية كافة سواء في الحق...“<sup>59</sup>، وبعدها يوجهه بالعدل بين العامل والرعية، وتنظيم العلاقة بينهما على أساس من العدل القائم على محاسبة المخطئ أيًا كان منهما.

وبذلك تتضح لنا قيمة الرسائل من الناحية التاريخية، فقد كانت سجلاً حافلاً بالأحداث المتنوعة أضاء لنا جوانب كثيرة من الحياة القائمة آنذاك، ومن هنا فإن اهتمام ابن بسام بربط الأدب بالتاريخ كان له عظيم الأثر؛ إذ خلد لنا وقائع تاريخية من جهة، ومن جهة أخرى فقد

57 ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 407

58 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق2/مج1/ص260-261

59 المصدر نفسه، ق2/مج1/ص261

ساعدنا ذلك على تفسير الأدب الذي وضعه بين أيدينا ضمن سياقه التاريخي، فبدا أكثر وضوحاً، وتجلّى عنه كثيرٌ من الغموض.

#### د. منهجه في ذكر ألوان البديع:

يشير صراحةً في مقدمة كتابه إلى عنايته بالبديع، بوصفه أسلوباً لتحسين الألفاظ والمعاني، وأداةً لتقييم الشعر والنثر من حيث التفاضل والتباين، يقول: « وهذا الديوان إنما هو لسان منظوم ومنتور، لا ميدان بيان وتفسير، أورد الأخبار والأشعار لا أفك معماها، في شيء من لفظها ولا معناها، لكن ربما ألممت ببعض القول، بين ذكر أجره، ووجه عذر أريه، لا سيما أنواع البديع ذي المحاسن، الذي هو قيم الشعر وقوامها، وبه يُعرف تفاضلها وتباينها، فلا بد أن نشير إليه وننبه عليه<sup>60</sup>، ويُلاحظ أنه قد ذكر عنايته بالبديع بعد مصارحته بالإضراب عن تفسير المعاني المغلقة الغامضة، فهو يرى أن الغاية من تأليف هذا الكتاب لا تتجه إلى التفسير والبيان، والمزامنة والاقتران بين ذكره العناية بالبديع ونفيه للتفسير والبيان يقودنا إلى نتيجة مفادها أن العناية بالبديع وألوانه هو نوع من التفسير والبيان للمعاني، فبعد أن يعرض عن التفسير والبيان يستدرك ذلك بقوله (لكن ربما ألممت...)، ثم يخص البيان ويستثنيه (ولا سيما أنواع البيان ذي المحاسن)، و «بدون هذا التأويل فإننا لا نكاد نفهم معنى تحدّثه عن البديع في سياق الاعتذار عن عدم الخوض في تفسير الألفاظ والمعاني، وشرح معماها<sup>61</sup>، وكما عهدناه في منهجه عامة فإنه ينطلق فيه وفق تصوّر شامل لمنهجه الذي ارتضاه لكتابه، وهاهو يعود كره أخرى في مقدمته ذاكراً عنايته بالبديع وألوانه، ولكنه هذه المرّة يذكره بعد أن يتهم على الأدب نثره ونظمه اللذين يرى فيهما أباطيل وضلالاً وتمويهاً، في الوقت الذي يرى فيه البديع من حقائق العلوم، يقول: « وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنتور والمنظوم وعلى ذلك فقد وعدت أن ألمع في هذا المجموع، بلُمع من ذكر البديع وأن أمهد جانباً من أسبابه، وأشرح جملاً من أسمائه وألقابه<sup>62</sup>، وكأنني به يرى عزاءه في البديع كلما ضجر وملّ، ولا غرابة في ذلك إذا كنّا » في الحقيقة أمام مفهوم خاصّ للبديع إذا صحّ فهمنا وتأويلنا لكلام ابن

60 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 16-17

61 ابن محمد، ابن بسام الأندلسي وكتابه الذخيرة، 251

62 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق 1/مج 1/ص 18

بسام. إنه لا يرى في البديع مجرد تحسين للفظ والمعنى، ولكنه يرى فيه بالإضافة إلى ذلك أداة لسبر أغوار المعاني التي يعبر عنها الأدباء في نثرهم ونظمهم<sup>63</sup>.

ولذلك فإنه لا ينسى أن يشير إلى مدى اهتمام أدباء الأندلس بالصنعة الفنية لنصوصهم تجويداً و تنميماً، ولعل في ذلك إشارة مبطنّة إلى مجاراتهم للمشاركة الذين أخذت الصنعة تأسرها وتطبع أدبهم، ولا تلبث هذه الإشارة أن تتضح حين يقارن بينهم وبين أدباء المشرق وذلك في معرض حديثه عن صنعتهم تلك، يقول: «وما زال في أفقنا هذا الأندلسي القصي من فرسان الفنّين، وأئمة النوعين، قوم هم ما هم طيب مكاسر، وصفاء جواهر، وعدوية موارد ومصادر، لعبوا بأطراف الكلام المُشَفَّق، لعب الدجى بجفون المؤرَّق، وحدوا بفنون السحر المنمَّق، حداء الأعشى بنبات المُحلَّق، فصبوا على قوالب النجوم، غرائب المنثور والمنظوم، وباهوا غرر الصّحى والأصائل، بعجائب الأشعار والرسائل: نثر لو رآه البديع لنسي اسمه، أو اجتلاه ابن هلال لولاه حكمه، ونظم لو سمعه كثير ما نسب ولا مدح، أو تتبّع جرولاً ما عوى ولا نبّح<sup>64</sup>».

واللافت للنظر في كلامه السالف، تلاعبه بالكلام على نحو تتمثل فيه الصنعة وكأنها أخذت حظها من قلمه، ومن اللافت فيه أيضاً ذكره لأدباء بعينهم من المشرق حين يقارن بين أدبهم وأدب الأندلسيين، فمثلاً نراه يذكر كثيراً من الشعراء، ومعلوم أنّ كثيراً تلميذ مدرسة زهير في الصنعة كما يقول الدكتور شوقي ضيف حين يستشهد له بأبيات صنع فيها صوراً شبيهة بصور الحرب عند أستاذه زهير في الجاهلية<sup>65</sup>، وتكاد هذه الصور التي صنعها كثير تتواتر في كتب التراث<sup>66</sup>.

ويؤيد ما ذهبنا إليه من عنايته بصنعة الأدباء الأندلسيين، ما ذكره في فصل عقده تحت عنوان (فصل في ذكر الأديب الأستاذ الأديب النحويّ أبي عبد الله بن خلسة الضري)، يقول في مقدمة التعريف به: «وكان أحد العلماء بالكلام، وله حظ من النثر والنظام، ولكنه بالأئمة العلماء، أشبه منه بالكتاب والشعراء، وقد مرّت بي له أشعار يشير بها إلى البديع،

63 ابن محمد، ابن بسام الأندلسي وكتابه الذخيرة، 251

64 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق1/م1/ص11-12

65 ينظر، ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، 1960، ص-36-37

66 ينظر، الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان (ت255هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي،

7، القاهرة 1998م. 3/244، و ابن جني، عثمان (ت392هـ) الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار

الهدى، 2، بيروت. 1/32، والجرجاني، عبد القاهر (ت474هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد

شاکر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، 3، 1992م. -511-519

ويذهب فيها إلى التصنيع، وقد أوردت منها جملةً تليقُ بالديوان، وتنبّه على موضع قائلها من الإحسان“67.

والحقُّ أنه يحتفلُ بورود ألوان البديع عند الأدباء، كلما رأى معنى ما أجاد فيه صاحبه، أو قصر عنه مقارنةً مع غيره من الأدباء، ولا سيما أدباء المشرق، فكان يعزو المعاني إلى أصحابها ويعلق عليها بما أوتي من ملكة نقدية ومن فكر نافذ ينماز بقوة البديهة التي تتطرق إلى الفكرة المطروحة من وجوه عدة، شرحاً ونقداً وتفسيراً، وهذا ما نراه في ذخيرته في غير مناسبة، ويكفي البحث بإيراد مثال واحد للتدليل على ذلك، قال ابن بسام“ ومن هذه المبالغة في التتميم أيضاً قول امرئ القيس68:

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِبَانِنَا \* وَأَرْحَلِنَا الْجِرْعُ الَّذِي لَمْ يُثَقِّبِ  
فَتَنَاوَلَهُ زَهِيرٌ فَقَالَ69:

كَأَنَّ فُتَاتِ الْعَهْنِ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ \* نَزَلْنَ بِهِ حَبِّ الْفَنَاءِ لَمْ يُحْطَمِ  
ويسمى أصحابُ البديع ما كان مخصوصاً من هذا النوع بالقافية: (الإيغال) (والتببيع) وما كان في أضعاف البيت: (المبالغة) و (التتميم) «70.

### هـ. منهجه في عرض النصوص الأدبية:

ثمة ملامح يُمكن أن نتكئ عليها في فهم منهجه في إيراد النصوص الأدبية شعراً ونثراً، ويمكن لنا أن نتبين هذه الملامح باستقراء ما قام به في كتابه عندما كان يورد النصوص الأدبية، وتتمثل هذه الملامح في:

#### 1. تقديم النثر على الشعر:

كان -في ترتيبه بين أصحاب الفنون الأدبية- يبدأ بذكر الكتاب، يقول: ”وبدأتُ بذكر الكتاب، إذ هم صدورٌ في أهل الآداب، إلا من يكون له حظ من الرياسة، أو يدعو إلى تقديمه بعض السياسة“71.

بدا واضحاً أنه كان يُقدِّم النصوص النثرية على الشعرية منها، وكان هذا ديدنه مع معظم

67 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/3/مج1/ص322

68 امرؤ القيس، ديوانه، ص 53

69 زهير بن أبي سلمى، ديوانه، ص 12

70 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/3/مج2/ص847-848

71 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/1/مج1/ص32

الأدباء الذين اختار لهم نصوصاً أدبية، وفي الحقيقة لا يفاجأ الدارس لكتاب ابن بسام من ذلك إذا ما اطلع على مقدمة كتابه، ورأى أنه قد قدم ذكر الرسالة على الشعر، يقول في مقدمة الكتاب: ”أما بعد حمد الله وليّ الحمد وأهله، والصلاة على سيدنا محمد خاتم رُسُلِهِ، فإنّ ثَمَرَةَ هذا الأدبِ العالِي الرُّبِّ، رسالةٌ تُنشرُ وتُرسلُ، وأبياتٌ تُنظَّمُ وتُفصَّلُ، تنثالُ تلكَ أنثيالُ القطارِ، على صفحاتِ الأزهارِ، وتتصلُّ هذه اتّصالَ القلائدِ على نحوِ الخرائدِ“<sup>72</sup>.

تكرَّرَ صنيعُهُ هذا غيرَ مرَّةٍ في مُقدمته، من ذلك مثلاً، قوله: «وقد أودعْتُ هذا الديوانَ الذي سَمَّيْتُهُ بـ(كتابِ الذخيرةِ، في محاسنِ أهلِ هذه الجزيرةِ) من عجائبِ علمهم، وغرائبِ نثرهم ونظمهم“<sup>73</sup>، والواو وإن كانت تفيد التساوي في المشاركة بالحكم، إلا أنّ ابن بسام قد ذكرَ النثرَ أولاً، ومنه أيضاً «وتخللتُ ما ضممتُهُ من الرسائلِ والأشعارِ“<sup>74</sup>، ولا بدَّ من الإشارةِ إلى أنّ ابن بسام قد يُقدِّمُ لفظَةَ الشعرِ أو ما يرادفُها على النثرِ أو ما يرادفُهِ، وما صنيعُهُ إذ ذاكِ إلا مراعاةً لتناسبِ أواخرِ جملة، من ذلك قوله: “و هذا الديوانِ إنّما هو لسانُ منظومٍ ومنثورٍ، لا ميدانُ بيانٍ وتفسيرٍ“<sup>75</sup>، ويؤيِّدُ ما أشرنا إليه من تقديمهِ النثرِ على الشعرِ أمران:

أما الأوَّلُ فلأنه كان يُقدِّمُ ذكرَ النثرِ على الشعرِ في بدايةِ ذكرهِ لكلِّ أديبٍ من الأدباءِ، وهذا كان منهجُهُ غالباً، يقولُ مثلاً: «فصلٌ في ذكرِ الوزيرِ الكاتبِ أبي المغيرةِ عبد الوهابِ بنِ حزم، وإثباتِ ما تخيرتُ له من النثرِ والنَّظْمِ“<sup>76</sup> ويقول في مقدمةِ ذكرِ أديبٍ آخر: «فصلٌ في ذكرِ الوزيرِ الفقيهِ أبي حفصِ عمرِ بنِ الحسنِ الهوزني وإثباتِ فصولٍ من نثره، مع ما ينخرطُ في سلكها من شعره“<sup>77</sup>.

والحقُّ أنه خرجَ غيرَ مرَّةٍ عن منهجه هذا، فقدَّم ذكرَ الشعرِ على النثرِ، كالذي فعله مع الوزيرِ الكاتبِ أبي محمدِ بنِ ذي الوزارتينِ المشرفِ أبي مروانِ بنِ عبد العزيز، فبعد أن عرَّفَ به قال: «وإثباتِ جملةٍ من نظمهِ ونثره“<sup>78</sup>، وبعدَ أن يذكرَ الأخبارَ المتعلقةَ به ويشيرُ إلى

72 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص11

73 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص14

74 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص17

75 المصدر نفسه، ق1/مج1/ص16

76 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق1/مج1/ص132

77 المصدر نفسه، ق2/مج1/ص81

78 المصدر نفسه، ق2/مج1/ص533



الأحداث التي رافقت ذلك، يعودُ ليقول: ”جملة ما وقع إليّ من نثره مع ما ينخرطُ في سلكِ ذلك من شعره<sup>79</sup>“، لكن هذا لا يعيبُ منهجه العام الذي سارَ عليه.

وأما الآخرُ فكونه كان يترجمُ ذلك عملياً، فباستقراء الكتاب نجد أنه يذكرُ النصوصَ النثريةَ أولاً ويُعقِّدُها بنصوصِ الشعر، من ذلك مثلاً ما صنعه مع الكاتبِ أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال، فهو يوردُ فصولاً من نثره<sup>80</sup>، ثمَّ يوردُ له مقطوعاتٍ من شعره<sup>81</sup>. والمفاضلةُ بين الشعر والنثر قديمةٌ لها أصداء في كتب النقد القديمة<sup>82</sup>.

2. تأرجح اختيارات ابن بسام للرسائل النثرية من حيث الطول والقصر، فتارةً يعرضُ الرسالةَ كاملةً، وتارةً يوردُ فصلاً منها، وتارةً أخرى يوردُ مقاطعَ عدة من نفسِ الرسالة إذا كانت طويلةً جداً.

أولاً: عرضُ الرسالة كاملةً، أو الاجتزاء منها.

كان يُرواح بين سرد الرسالة كاملة أو الاجتزاء منها بحسب أهميتها، أو بحسب ما وصل إليه منها.

من الرسائل التي أوردَها كاملةً رسالةٌ للكاتبِ أبي محمد عبد الغفور خاطبَ بها بعضُ أهل عصره، وهي ردٌّ على من نفَى عنه علمه بالكتابةِ وبراعتهُ فيها، وقد افتتحَ رسالته هذه بيتين من الشعر:

«لولا عدى غاظوا الصديق \* ق بنفيهم عني الكتابة

لم أوذ سمعك بالهرا \* ء ولا انحرقت عن المهابة

لعمري وإن كان نفى منقياً، وتقرَّح صديقاً حقيقاً، لربَّ أعجم ضجر فافصح، وأجدم غيرُ فقدح... وربُّ كاتبٍ أثقف مبان، وأشرف أبيات معان، ولكنّه عيني التي بها أبصر، وعضدي التي بها أنتصر، فمن ذا الذي يعتمدُ بسوءِ بصره، ويقلُّ نابه حين يجني عليه أو ظفره<sup>83</sup>.

وقلما يعرضُ رسالةً بتمامها، ومن الرسائل التي نصَّ على تمامها، رسالةُ ابن غرسية التي يخاطبُ بها الشاعر ابن الخراز، يقول عنها: «وهذه نسخة رسالة ابن غرسية يخاطبُ الشاعر ابن الخراز المذكور<sup>84</sup>، ثم يعودُ لينصَّ على تمامها بعد أن فرغ منها صاحبها، يقول: «فختم

79 المصدر نفسه، ق/2/مج/1/ص536

80 المصدر نفسه، ق/3/مج/2/ص788-792

81 المصدر نفسه، ق/3/مج/2/ص793-797

82 يُنظر عبد الرحيم، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، 540

83 ابن بسام الشنتري، الذخيرة، ق/2/مج/1/ص326-333

84 المصدر نفسه، ق/3/مج/2/ص705

رُفِعَتْهَ كَمَا تَرَاهُ بِأَيِّاتِ الْمَعْرِيِّ<sup>85</sup>، وكان ابنُ غرسية قد ختمها بأبيات المعريّ التي يقول فيها<sup>86</sup>:

|  |   |  |
|--|---|--|
| فَدَّ اسْتَحْيَيْتُ مِنْكَ قَلَا تَكْلَنِي | * | إِلَى شَيْءٍ سِوَى عُدْرٍ جَمِيلٍ        |
| وَقَدْ أَنْفَذْتُ مَا حَقِّي عَلَيْهِ      | * | قَبِيحُ الْهَجْوِ أَوْ شَتْمِ الرَّسُولِ |
| وَذَاكَ عَلَى انْفِرَادِكَ قُوْتُ يَوْمٍ   | * | إِذَا أَنْفَقْتَ إِنْفَاقَ الْبَخِيلِ    |
| وَكَيْفَ وَأَنْتَ عَلُوِيُّ السَّجَابِ     | * | وَلَيْسَ إِلَى اقْتِصَادِكَ مِنْ سَبِيلٍ |
| وَقَدْ يُقْوِي الْفَصِيحُ فَلَا تَقَابُلُ  | * | ضَعِيفَ الْبِرِّ إِلَّا بِالْقَبُولِ     |
| وَإِنَّ الْوِزْنَ وَهُوَ أَصْحَحُ وَزَنٍ   | * | يُقَامُ صَعَاهُ بِالْحَرْفِ الْعَلِيلِ   |
| فَإِنْ يَكُ مَا بَعَثْتُ بِهِ قَلِيلًا     | * | فَلِي حَالٌ أَقْلُ مِنَ الْقَلِيلِ       |

ويبدو أنه حينَ كان يورِدُ الرِّسَالَةَ كَامِلَةً، كان هناك سببٌ ما يدعو لذلك، ففي رسالة ابن غرسية التي أشرنا إليها، ثمة رسائل كثيرة وردت ردًّا عليها، ذلك أن رسالة ابن غرسية كما يقول ابن بسام نفسه - "ذميمة، غرَبَ في تسطيرها، فلم يسبق لكثرة غلظه فيها وزلله إلى نظيرها، وذمَّ فيها العرب، وفخرَ بقومه العجم، وأرادَ أن يُعربَ فأعجمَ، وإذا قد أفضى بنا القول إلى ذكرها، فأنا أثبتُّها ها هنا بأسرها"<sup>87</sup>، ولا يكتفي بإثباتها وحسب، بل يورِدُ رسائلَ عدَّةَ ردِّ فيها أصحابها على ابن غرسية، غير أنه لا يورِدُ هذه الرسائل الرَّدِّيَّةَ بتمامها بل يكتفي بفصولٍ منها وذلك لطولها المفرط.

من الرسائل التي جاءت ردًّا عليها رسالة أبي جعفر أحمد بن الدودين البلسني، التي يقول في مقدمة فصل فيها «اخسأ أيُّها الجهول المارق، والمردول المنافق، أين أمك تُكَلِّتُكُ أمك...»<sup>88</sup>، وأبو جعفر يرُدُّ في رسالته هذه على أدقِّ التفاصيل التي أثارها ابن غرسية في رسالته، فيذكرُ تفاصيلَ شبهات ابن غرسية في رسالته، ثم ينفِيهَا عن العرب ويرُدُّ عليها. ومن الرسائل التي جاءت ردًّا عليها أيضًا، رسالة أبي الطيب عبد المنعم القروي، يقول عن ذلك "وممن ردَّ أيضًا على ابن غرسية وأجاد ما أرادَ أبو الطيب عبد المنعم القروي، برسالة أثبتُّ أكثرَ فصولها، على طولها لاشتمالها على المآثر العربية والمفاخر الإسلامية، قال في أولها مفتتحًا:

85 المصدر نفسه، ق/3/مج2/ص714

86 المعري، سقط الزند، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر، بيروت 1957م. ص242-243

87 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/3/مج2/ص704-705

88 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/3/مج2/ص715

وذي حَظَلٍ في القولِ يحسبُ أنه \* مصيبٌ فما يُلمِمُ به فهو قائلُه  
 نهدتُ له حتى ثنيتُ عنانه \* عن الجهلِ واستولتُ عليه معاقله  
 تعالَ فخبّرني علامَ تشدّدتُ \* قُوى العيرِ حتّى أحرزتكَ مجاهله<sup>89</sup>“  
 ثانياً: إيرادُ فصلٍ أو فصولٍ أو مقاطعٍ من الرسالةِ نفسها.

من الرسائل التي اكتفى بإيرادِ فصلٍ منها، رسالةٌ للوزير الفقيه الكاتب أبي القاسم محمد بن عبد الله بن العجد، يقول: «وله فصلٌ من جوابِ خاطبٍ به بعضُ الأدياء الشعراء: وردتني لك قطعتان من القريض، كقطع الروض الأريض، أو نغم مَعْبَد والغريض، تبسمتا عن نغزِ وفاء، وأهدتا إليّ رُوحَ شفاء، فأشعلتُ بذكر تَهْمُك مجمرًا، ووضعتُ عليه من ثنائي نداءً وعنبراً، ورأيت ما ذكرته من إزماعك على الرّحيل، واستجماعك لركوبِ ظهر السبيل، فاسترجعت بذكر البين، ما وهبت من أنس السّعدين، والله يرُدُّ ذلك الصعبَ ذلولاً، والحرزَ سُهولاً، ولا يعدمك ممّن ترجوه ترحيباً وتسهيلاً»<sup>90</sup>، ويكتفي بإيراد هذا الفصل من دون أن يبيّن مناسبة الرسالة وتفاصيل موضوعها، ولا نعرف إن كان لها مقدّمة أو خاتمة وهل هي طويلة أم قصيرة؟.

يتكرّر هذا الصنيعُ منه مع أغلب الكتاب، فهذا هو مثلاً أثناء ترجمته لابن الدباغ وإيراد رسائله، يذكرُ له فصولاً مستقلةً من رسائل عدّة، من غير أن يبيّن مناسبة هذه الفصول ضمن رسائلها، ومن غير أن يبيّن لنا سبب اختياره لهذا الفصل من الرسالة دون غيره، وأغلب الظنّ أنه يعتمد الذوق في إثبات هذه الفصول، على أنّ الرّجل يشيرُ في بداية كلّ فصلٍ إلى استقلاليتّه، فيقول مثلاً، (فصلٌ له من رقعة) أو يقول: (وله في مثله من أخرى)، أو يقول (وله من أخرى)، أو يقول: (وله في فصلٍ من أخرى)، أو يقول (وله من جوابٍ على كتابٍ وردّ عليه...)، وهو يُعدُّ أكثر من ثلاثين فصلاً مستقلاً، وكلُّ فصلٍ منها من رسالة لا نعرف حجمها ولا كلّ مضمونها، ثمّ يذكرُ له فصولاً من رسائل في العنايات والوسائل بلغت ثمانين رسالةً، ثمّ يذكرُ له فصولاً من رسائل في التعازي<sup>91</sup>.

وليس له منهجٌ محدّدٌ في ذلك، ومع كثرةِ الفصولِ المستقلةِ يبدو عمله في هذا الباب عملاً عشوائياً غير مستندٍ إلى أسس واضحة المعالم. و يعتمد كثيراً إلى الرسالة الواحدة فيوردُ منها فصولاً عدّة، أو مقاطع صغيرة منها، ولا ينطلق في صنعته هذه أيضاً من منهجٍ مستندٍ على أسس واضحة المعالم، بل تبدو صنعته هذه

89 المصدر نفسه، ق/3/مج/2/ص723

90 المصدر نفسه، ق/2/مج/1/ص313

91 ابن بسام الشنتريني، الذخيرة، ق/3/مج/1/ص254-317

عشوائية، وتبدو المقاطع أو الفصول فيها مفككة لا يربطها ببعضها البعض خيطٌ أو سبب، ولعلّ الذي دفعه إلى ذلك طول الرسالة ممّا يبعثُ على الملل والضعف، وكما أشرنا فالأمثلة على ذلك كثيرة، ونكتفي بإيراد مثال واحد، للتدليل على ذلك، فقد أوردَ لأبي الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادي عدة فصول من رسالة له، يقول: «فصلٌ من رقعة فيها طولٌ لأبي الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادي...»<sup>92</sup>، ثمّ يذكرُ ثلاثة فصولٍ منها، وبعدها يذكرُ رقعةً لابن مثنى في جوابه لأبي الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادي، يقول: «فأجابه ابن مثنى برقعة أيضاً فيها طول يقول فيها: وافى كتابك...»<sup>93</sup>.

ولا يلتزمُ في كلّ ذلك بمنهج محدّد لترجمة الأدباء من حيث الطول والقصر، فتارةً تطول ترجمته للأديب الواحد، وتارةً تكون الترجمة متوسطة وتارةً أخرى تكون قصيرةً عابرةً.

### الخاتمة ونتائج البحث:

بين البحث منهج ابن بسام في كتابه (الذخيرة)، ذلك المنهج الذي وضعه لنفسه عن تصوّر شامل ينم عن سعة ثقافته وتمدّد أفقه، فكان منهجه واضحاً في مقدمة الكتاب، أشار إليه الرجل في غير موضع، ليترك أثراً في نفس المتلقي بأنه ينطلق في كتابه وفق أسس سيسير عليها، وقد بين البحث النقاط التي ترسم ملامح منهجه، وبين كذلك تجليات تلك النقاط التي تتوضح في عناوين عامة تؤسس لمنهجه، فتوصل البحث إلى نتائج ومقولات عدة تلخص منهجه، من أبرزها:

• التزم بمنهجه الذي رسمه في مقدمة ذخيرته فبدت تجليات ذلك المنهج بوضوح في تناوله للأدباء ونصوصهم، وكذلك في تتبعه للأخبار والروايات.

• يشير بوضوح إلى الزمن الذي سيدرس في إطاره الأدب، وكذلك يشير إلى المساحة المكانية.

• اختار ما جاد من النصوص الأدبية مع عدم التفضيل بينها تقدماً أو تأخراً، وعدم تفسير الغامض منها غالباً، مستأنساً في ذلك كله بآراء النقاد المهرة، متتبّعاً المعاني الحسنة ذاكراً السابق إليها.

• اهتمّ بالسياق التاريخي للأخبار التي يوردها، سواءً الأخبار التاريخية التي تخصّ الأحداث

92 المصدر نفسه، ق/3/مج1/ص410

93 المصدر نفسه، ق/3/مج1/ص413

التي وقعت حينها، أم الآثار الأدبية التي أوردتها ضمن سياقها التاريخي، ولعله اعتمد في أكثر نقوله على (التاريخ الكبير) لأبي حيان.

كان يحتفلُ بورود ألوان البديع عند الأدباء، كلما رأى معنى ما أجاد فيه صاحبه، أو قصر عنه مقارنةً مع غيره من الأدباء، ولأسيما أدباء المشرق، ولذلك كان يعتني بصنعة الأندلسيين الفنية في هذا الباب.

كان يقدّم النثر على الشعر في عرضه للنصوص الأدبية، وكانت طريقة عرضه للرسائل مختلفة من رسالة إلى أخرى.

### المصادر والمراجع

1. ابن بسام الشنتريني، علي أبو الحسن (ت 542هـ)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1997م.
2. ابن جني، عثمان (ت 392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، ط2، بيروت.
3. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت.
4. ابن دراج القسطلي، أحمد بن محمد بن العاصي بن أحمد بن سليمان بن عيسى، ديوانه، حققه وعلق عليه وقدمه الدكتور محمود علي مكي، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، ط1، 1961م.
5. ابن سعيد المغربي، علي بن موسى أبو الحسن (ت 685هـ)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق الدكتور شوق ضيف، دار المعارف، ط3، القاهرة 1955.
6. ابن سعيد المغربي، علي بن موسى أبو الحسن (ت 685هـ)، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، دار طلاس، دمشق 1978.
7. ابن محمد، علي، ابن بسام الأندلسي وكتابه الذخيرة دراسة في حياة الرجل وأهم جوانب الكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989م، ودار الغرب الإسلامي، بيروت.
8. امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، القاهرة.
9. البحترى، الوليد بن عبيد بن يحيى التنوخي الطائي، ديوانه، تحقيق حسن كامل الصيرفي، منشورات دار المعارف، ط3، القاهرة.
10. البرقوقي، عبد الرحمن، مجلة الرسالة، القاهرة، سنة 1936، عدد 138.

11. الجاحظ, عمرو بن بحر أبو عثمان (ت255هـ), **البيان والتبيين**, تحقيق: عبد السلام هارون, مكتبة الخانجي, ط7, القاهرة 1998م.
12. الجرجاني, عبد القاهر (ت474هـ), **دلائل الإعجاز**, قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر, مطبعة المدني بالقاهرة, و دار المدني بجدة.
13. الزركلي, خيرالدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس, **الأعلام**, ط15, دار العلم للملايين, 2002م.
14. زهير بن أبي سلمى, **ديوانه**, بشرح الأعلام الشنتمري, تحقيق علي حسن فاعور, دار الكتب العلمية, ط1, بيروت 1988م.
15. الشريف الرضي, محمد بن الحسين بن موسى, **ديوانه**, دار صادر, ودار بيروت, 1961م.
16. ضيف, شوقي, الفن ومذاهبه في الشعر العربي, 1960م.
17. ضيف, شوقي, **تاريخ الأدب العربي**, عصر الدول والإمارات, الأندلس, دار المعارف, القاهرة.
18. طرفة بن العبد, **ديوانه**, بشرح الأعلام الشنتمري, تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال, إدارة الثقافة والفنون بالبحرين, المؤسسة العربية ببيروت, ط2, 2000م.
19. عبد الرحيم, مصطفى عليان, تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري, مؤسسة الرسالة, بيروت 1984م.
20. العشماوي, محمد زكي, **قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث**, دار النهضة العربية, بيروت 1979م.
21. كحالة, عمر, معجم المؤلفين, دار إحياء التراث العربي, مكتبة المثنى, بيروت.
22. المعري, أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوخي, أبو العلاء, **سقط الزند**, دار بيروت للطباعة والنشر, دار صادر, بيروت 1957م.
23. المقرئ التلمساني, أحمد بن محمد, **نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب**, تحقيق إحسان عباس, دار صادر, بيروت 1968.
24. مكي, الطاهر احمد, **دراسة في مصادر الأدب**, دار الفكر العربي, ط8, القاهرة 1999م.
25. النابغة الذبياني, زياد بن معاوية بن ضباب, **ديوانه**, تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم, دار المعارف, ط2, القاهرة.
26. ياقوت الحموي الرومي, معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب, تحقيق إحسان عباس, دار الغرب الإسلامي, بيروت 1993.

## HADİSİ İNKÂR PROBLEMİ

Abdullah ÜNALAN\*

### Özet

Bugün İslam karşıtı kullanılan parametrelerden biri, kültürel ve toplumsal değişim ve başkalaşıma paralel Müslümanlar arasında itikadi ve ameli farklılıkların oluşturulması, körüklenmesidir. Bu farklılık paradigmasının en sakıncalı yanı inanca yansıtılmasıdır. Allah'ın Hz. Peygamber (s)'e takdirane şehâdetleriyle alimlerin kahr ekseriyetinin, sahîh sünnetin her alanda hüccet olduğu konusunda ittifak etmelerine rağmen, bazı Batı ve Şîa kaynaklı ekollerin sahabeye dil uzatması ve İslam'ın ikinci delili olan sahîh hadîsi inkâra yeltenmesi tehlikeli bir itikadi boyut kazanmıştır.

Bunun, sınır tanımayan teknoloji ve sosyal medyaya yansıtılması Müslüman toplumun inanç algısında derin yaralar açmıştır. Bu, kavli ve fiili bir mübelliğ olan Resûlullah (s)'in sünnetinin devreden çıkarılması; fesahat ve belâğatın zirvesinde olan İlahî Kelam'daki hükümlerin bireysel algılara bırakılması ve çoğunun uygulamadan kaldırılması, itikadi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede, Kur'ânî, Nebvî ve ulemanın yaklaşımıyla hadîsi inkâr problemi ele alınacaktır.

### Anahtar kelimeler

Allah, Hz. Peygamber (s), hadîs, alim, hüccet, inkâr.

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD

*The Problem Of Ignoring The Hadith*

*Abstract*

One of today's anti-Islamic parameters is the creation and fostering of faithful and practical differences between Muslims in parallel with cultural and social change and change. The most inconvenient aspect of this disparity paradigm is to be projected in a flash. God's Prophet. Despite the allegiance of the Prophet Muhammad (pbuh) to the wickedness of the scholars and the corrupt majority of the scholars alleging that the patriarchal circumcision is a hallmark of every field, some of the western and Shia originated schools have acquired a dangerous belief in the extension of the tribal tongue and the second proof of Islam.

This is reflected in unlimited technology and social media, which has profoundly damaged Muslim society's perception of faith. This is the dismissal of the Messenger of Allah (pbuh), which is a confounding and de facto ambiguity; it is an aesthetic problem to leave the individual perceptions of the provisions of Divine Kelam at the summit and the summit of knowledge, and to abolish the majority from practice. In this article, the problem of religious denial will be dealt with by the approach of the Qur'anic, the Prophet and the Jew.

*Key words*

Allah, the Prophet. Prophet (s), hadith, scholarship, prophecy, denial.

**1. Giriş**

**H**adîsi inkâr problemi, itikadî platform yerine aklî bir düzlemde gündeme taşınması 'rasyonalist' akımın iddialarından kaynaklanmıştır. Batı'da başlayan bu akım, aklı ön plana çıkararak bütün argümanları akla dayandırırken, Oryantalistler aracılığıyla İslam Dünyası'nda, pragmatik yaklaşımlarla farklı kimlikler adı altında elde ettikleri temsilcileriyle, farklı polemik senaryolarla temellendirmeyi başardılar.

19. yy.da Hindistan'da ortaya çıkan 'Kurâniyyûn' akımının temsilcileri, İslam'ın ilk asırlarından itibaren itikadî bir ekol olarak ortaya çıkan Mu'tezile'yi referans olarak kullandılar. Bu ekol, 'Kur'ân'ı önceleme' iddiasını kamuflaj olarak kullanırken zamanla Mu'tezile'yi de aşarak hadîsleri-adeta-toptan inkâr yoluna gitti.

'Kur'âniyyûn' prensipte, bir bütün olarak hadîsleri reddetme görünümü-



nü vermeseler de, çalışmalarında açıkça görmek mümkündür. Temel referansları, “*Benden bir hadis duyduğunuzda onu Kur’an’a arz edin; uyuyorsa kabul edin, uymuyorsa reddedin*” rivayetidir. Oysa bu rivayetin sıhhat, Hz. Peygamber (s)’e aidiyeti, konum ve sahip olduğu yetki itibariyle referans alınması pek de sağlıklı görünmemektedir.<sup>1</sup>

‘Sahîh’ hadisin Kur’ân’la çelişmesi veya ‘Kur’ân’ın temel ilkelerine aykırılığı olması mümkün değilken ‘arz’a yeltenmek samimi bir yaklaşım olmadığı gibi; ‘sahîh olmayanlarla çeliştiği’ bahanesiyle bütün hadisleri inkâra kalkışmanın da mantıklı bir argümanı bulunmamaktadır.

Kur’âniyyûn ekolü her ne kadar Hindistan’da başlayıp yaygınlık kazanmışsa da kökleri Asr-ı Saadet’e kadar uzanmaktadır. ‘Abdullah b. Mes’ud (v. 32/652), İmrân b. Husayn (v. 52/672) ve İbn Abbâs (v. 68/687) gibi pek çok sahabinin karşılaştığı, “Hadîslere gerek yok, bize Kur’an’dan bahsedin!” itirazları ve bu itirazlara vermiş oldukları “Allah’ın Resûlü’ne müracaat etmeden, Kur’an’da emredilen namazı bile kılamazsın!” mealindeki cevaplar günümüzde seslendirilen iddiaların çok da yeni ve orijinal olmadığını anlamaya yetmektedir.<sup>2</sup>

Âdem (as)’a inen Suhûf’larla başlayan vahiy, son Peygamber Hz. Muhammed (s)’e gönderilen ve bütün vahiylerin özeti olan Kur’ân’a kadar devam etmiş; insanlara dünyevî ve uhrevî hayatın huzur ve güven ilkelerini vazetmiştir.

Bu ilkeler birer hipotez olarak bırakılmamış, birer insan olan peygamberler aracılığıyla, farklı zaman, ortam ve karakterleri farklı birey ve toplumlarda pratize edilerek empirik bir forma sokulmuştur. Uygulamaları Kur’ân ilkeleriyle özetlenerek vahyin kontrolündeki ‘ideal örnek/üsvetün hasene’ olarak takdim edilen Hz. Muhammed (s)’in söz, fiil ve takrîrlerinde şekillenmiş, açıklanmış ve detaylandırılmıştır ki uygulamalarına ‘sünnet’;

<sup>1</sup> Rivayetin kaynak ve analizi için bkz. Çakın, Kamil, *Hadisin Kur’an’a Arzı Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, c. XXXIV, s. 247 vd.; Tekineş, Ayhan, *Hadisin Sübutunu Tespitte Kur’an ile Karşılaştırma Meselesi, İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, II/2, s. 90-93.

<sup>2</sup> Örnekler hakkında toplu değerlendirme için bkz: Aydın, Abdullah, *Hadis Karşıtlığının Yeni Gereklere, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001.*, 2003, s.141-142; Yıldırım, Enbiya, *Sünnet veya Rivayet Karşılı Söylemlerin Tarihi, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 200*, 2003, s.159-164.

sözlü ifadelerine ‘hadis’ deniyorsa da, genellikle her iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

‘Hadis’ kavramından, İslam alimlerinin ‘hüccet’ olduğunda ittifak ettikleri ‘sahih hadis’in anlaşılması doğaldır. Tartışmalar, hadisin hüccet olup olmadığı değil, ‘sahih olup olmama’ temellidir. Hadislerin pek çok kısma ayrılmasının nedeni budur.

Sahih hadislerin amelde ‘hüccet’ olduklarında ihtilaf olmazken, itikad da tartışma konusu olmuştur.

Hariciler gibi bazı fırkaların hadisin bazı yönlerine itirazları olmuşsa da, hadis uydurmayı meslek edinen Rafiziler gibi bazı ekoller dışında hadisi toptan reddeden olmamıştır. Sahabelere saldırmak süretiyle Hz. Peygamberi devreden çıkarmayı hedefleyen Şîa düşüncesinin temelinde de bu inkâr algısının var olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur’ân’ı devreden çıkarma planının perde arkasında önce sahabenin, sonra naklettikleri hadislerin bertaraf edilme emeli yatmaktadır.

Halkın genelinin hadis literatüründen habersiz olduğu ülkemizde de, bu algı entrikasıyla avamın zihnini bulandıran gruplar bulunmaktadır. Bunlar da selefleri gibi, Şîa’nın sahabeye yönelik bakışından etkilenmek süretiyle sahabenin ‘adil’ olmadıklarını ileri sürerek hadisleri red ve inkâra; dolayısıyla Resûlullah (s)’ı devre dışı bırakmaya çalışmaktadırlar.

Hadis inkârının mahiyetini vüzuha kavuşturmak ve konu etrafında cereyan eden tartışmaları ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu tartışılan konulardan biri, Kur’ân gibi sahih hadisleri inkâr etmenin küfrü gerektirip gerektirmediğidir. Bunu tesbit için hem Kur’ân’ın, hem Resûlullah (s)’ın kendisiyle ilgili tesbitlerine ve O’na biçilen konum ve yetkinin sınırına bakmak gerekir.

“Şüphesiz ki sen dosdoğru yola iletme tesin. O yol göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın yoludur” (Şûra, 42/52-53) vb. ayetler ışığında Hz. Peygamber (s)’in, “Eğer Peygamber, (kendi) sözlerinden bir kısmını bize isnad etmeye kalkışsaydı, O’nu sağ elinden yakalar ve şah damarını koparırdık; hiçbiriniz de onu koruyamazdı” (Hakka, 69/44-47) ayetine rağmen, “İman edenler ve imanlarına zulmü (küfrü) karıştırmayanlar, işte güven onlarındır ve hidayet üzere olanlar da onlardır” (En’am, 6/82) ayetine muhalefet etmesi mümkün değildir.

“Biz sana da Kur’ân’ı indirdik ki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve onlar da düşünüp anlasınlar” (Nahl, 16/44) ayetinin muhatabının, açıklamakla yükümlü olduğu İlahî Kelam’a aykırı açıklamada bulunması akıl dışı bir durumdur ki Allah’ın Resûlü bundan berîdir.

Bu makalede, Resûlullah (s)’in hüccet, masumiyet ve evrensel oluşu gibi üç özelliğini kısaca ele aldıktan sonra hadis/sünnetin konumunu ve onu inkâr etme olgusuyla ilgili alimlerin görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

## 2. RESÛLULLAH (S)

### 2. 1. Emîndir

Hız. Muhammed (s) Allah’ın peygamberidir. Genel olarak Kelamcılarının geneline göre peygamberlerin temel vasflarından birincisi ‘emîn’ olmalarıdır.<sup>3</sup> O, nübüvvetten önce de ‘Muhammedü’l-Emîn’ olarak müşriklere bile güven vermiştir. Söz ve fiilinde emîn olmayan biri nasıl ahir zaman peygamberi olabilir ve kıyamete kadar gelecek ins ve cinlerin dünya ve ahiret hayatları ona emanet edilebilir? İman kavramı da emniyet kökünden türemedir. Resûlullah (s)’ın, “Ben Allah’a isyan edersem O’na kim itaat eder? Allah insanlar hakkında bana güveniyor da sen mi bana güvenmiyorsun?”<sup>4</sup> buyurduğu gibi, Allah ve göklerdeki melekler O’nun söz, fiil ve davranışlarının mutlak doğru olduğuna inanmaktadır.

### 2. 2. Masûmdur

Bütün İslam alimlerinin, peygamberlerin masûmiyetinde ittifak ettikleri görülmektedir. “Bütün mezheb alimlerinin ittifakıyla, mucizelerin doğ-

<sup>3</sup> Masumiyet, zekavet, sıdk ve tebliğ diğer vasıflarındandır.

<sup>4</sup> Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdîzbeh (v. 256/870), *Sabîhu el-Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul ty., 60/Enbiya 6, 97/Tevhîd 23, 64/Meğazi, 61; Müslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Neyşâbüri (v. 261/875), *Sabîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, Kahire, 1336/1918, 12/Zekat 143-144; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd* (Bezlû’l-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud ile), Dâru’l-Beşâir, Beyrut 1427/2006, 12/Sünne 30; Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr (303/915), *Sünenü’n-Nesâî*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ty. (Süyûtî’nin Şerhi ve Sindî’nin haşiyesi ile beraber), 23/Zekat 79, 37/Tarîmü’d-Demm 26; Ahmed, b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsned*, Beyrut, ty., Müsned, III. 68, 73. Hadis Buhârî’de, 3344, 3610, 4351, 4667, 5058, 6163, 6931, 6933, 7432, 7562 numaralarla on defa tekrarlanmıştır.

ruluklarına delalet ettiği peygamberler, risalet ve Allah'tan tebliğ etmeleri konusundaki doğruluklarına halel getirecek fiillere teşebbüs etmekten masumdurlar”<sup>5</sup> ünlü kelamcı Teftezânî (v. 793/1391), “Peygamberler, özellikle kanun, hüküm koymada, ahkamı tebliğde ve ümmete doğru yolu göstermede yalandan masumdurlar”<sup>6</sup> derken Gazalî (v. 505/1111), “Nakille sabit olmuştur ki peygamberler masumdurlar”<sup>7</sup> tesbitinde bulunmaktadır.

Resûlullah (s)’tan sadır olan tek-tük zelleler de Kur’ân’ın “*Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar*”<sup>8</sup> nassıyla bağışlanmıştır.

### 3. 2. Sakaleynin Peygamberidir

Hiz. Peygamber (s)’in bütün insan ve cinlere peygamber olarak gönderildiği nakl-i sahîh ile sabittir. Allah bir ayette, “*Biz seni ancak bütün insanlara rahmet (Peygamberi olarak) gönderdik*”<sup>9</sup> buyururken başka bir ayette Hiz. Peygamber (s)’in diliyle, “*Ey insanlar! Ben hepimize gönderilen Allah’ın Resûlü’yüm*”<sup>10</sup> buyurmaktadır.

Kur’ân’ın, “(Resûlüm) *deki: ‘Cinlerden bir topluluğun (benim okuduğum Kur’ân’ı) dinleyip de şöyle söyledikleri bana vahyolunmuştur: Gerçekten biz, doğru yola ileten hârikulade güzel bir Kur’ân dinledik de ona iman ettik*”<sup>11</sup> ayetlerinde, cinlerin de Hiz. Peygamber (s)’in sohbetlerine katılıp O’na iman ettikleri ifade edilmektedir.

### 2. 4. Hâtemü’l-Enbiyâdır

Resûlullah (s)’in son peygamber olduğuna, ondan sonra peygamber gelmeyeceğine Kur’ân, sünnet ve ümmet ittifak etmiştir. Allah, “(Muhammed) *Allah’ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur*”<sup>12</sup> şehâdetiyle,

<sup>5</sup> Âmidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İbkam fî Usulî’l-Abkam, talk.* Abdurrazzak Afifi), Riyad 1424/2003, I. 169-170.

<sup>6</sup> Teftezânî, Sa’duddin Mesud b. Ömer (v. 793/1391), *Haşiyetu el-Kesteli ala Şerhi’l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty., s. 170.

<sup>7</sup> Gazalî (v. 505/1111), Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Menbûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru’l-Fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 223.

<sup>8</sup> Feth, 48/2.

<sup>9</sup> Sebe’, 34/28.

<sup>10</sup> A’raf, 7/158.

<sup>11</sup> Cin, 72/1-2.

<sup>12</sup> Ahzab, 33/40.

Resûlullah (s)'ın, “*Ben, benden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği (Allah'ın) peygamberiyim*”<sup>13</sup> ifadesini teyid etmektedir.

## 2. 5. Hücettir

Makalenin konusunun ana teması, İslam'ın itikadî ve amelî hükümlerinde Kur'ân gibi Resûlullah (s)'ın söz, fiil ve takrîrlerinin de ‘hüccet’ olup olmadığıdır. Hüccet olduğunun kesinleşmesi halinde Kur'ân gibi hücciyet kazanacağı ve onun gibi değerlendirilmesi gerekeceği kaçınılmaz olacaktır.<sup>14</sup>

Hüccet sözlükte, h-c-c (hecce) kökünden türemiş bir isim olup ‘kastetmek, tereddüd, yaralamak, tartışmak, taraf, sağlam alim, delil getirmek’<sup>15</sup>; terim olarak da ‘Kanıtlanmaya ihtiyaç duyulan konulara ilişkin tasdikî bilgiler’ şeklinde tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Hadîs literatüründe raviler hakkında kullanılan hüccet, ‘hafız’dan üstün bir mertebe olarak kabul edilmektedir.<sup>17</sup>

Genel tanımlardan ‘hüccet’in ‘güçlü/kesin delil’<sup>18</sup> anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Hadîsin hüccet olup olmadığı, Kur'ân, sünnet ve İslam alimlerinin referanslarıyla ancak tesbit edilebilir. Hadîsin de Kur'ân gibi hüccet olduğunun tesbiti halinde, sahîh hadîsi inkâr etmenin hükmü kendiliğinden belirginleşecektir. İslam alimleri arasında fazla tartışılan bir konu olmadığından, hadîsin hüccet olduğuyula ilgili, hüccet olduğunu destekleyen ayet, hadîs ve alimlerin görüşlerini ayrı bir başlıkta ele alacağımızı belirterek şimdilik

<sup>13</sup> Müslim, 43/Fedail 34; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Süre (v. 279/892), *el-Camius-Sahih vebüve Sunenu't-Tirmizî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fıkr, ty., 44/Edeb 67.

<sup>14</sup> Resûlullah (s)'tan maksat O'nun fizikî yapısı değil, söz, fiil ve takrîrlerinden oluşan hadîsleridir.

<sup>15</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1410/1990, ‘hecce’ md.; Komisyon, *el-Mucemül-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, ‘hecce’ md.

<sup>16</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDVİAM Yayınları, İstanbul 1998, hüccet md., XVIII. 445. (Gazalî, *Mi'yarü'l-Ulüm*, s. 98'den naklen)

<sup>17</sup> Hüccet, “300. 000 hadîsi sened ve metinleriyle ezberleyen, senedlerdeki ravilerin biyografilerini, dinî ve ilmî durumlarını cerh ve ta'dil ilmi açısından iyi bilen hadîşçilere verilen, ‘hafız’ unvanından daha yüksek bir rivayet unvanı’dır. Uğur, Mücteba, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, hüccet md. XVIII. 450.

<sup>18</sup> Bkz. İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed (v. 565/1169), *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Daru Kahraman İstanbul 1986, ‘hecce’ md.

Subhi Salih'in, bu görüşlerin genelini özetleyen tesbitini zikretmekle yetineceğiz:

“Mütehassıs alimler, sahîh hadîsin bütün müslümanlara hüccet olduğu neticesine vararak, mü'minlerin Resûl-i Ekrem (s. a. v.)'e bağlanıp onun hükmüne boyun eğmelerini farz kılan âyet-i kerîmelerle bu görüşü desteklemişlerdir. Bu görüşün aksini kabûl eden kimseye de- bu şahıs kendini ve ya halk onu bilgisi muazzam, dinî anlayışı tam biri olarak kabûl etse dahi- ilim adamı sıfatını vermemişlerdir.

Derin ilmî araştırmanın bu doğru neticeye varması tabîi idi; zira mü'minlerin Rasûlullah (s. a. v.)'a itaatini emreden âyet-i kerîmelerin başka türlü tevili mümkün değildir. Hz. Peygamber (s. a. v.)'e itaat de ancak onun sünnetine yapışmak, hadîsiyle amel etmek, dinî meselelerde ona baş vurmak ve onu, dinin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra gelen ikinci kaynağı olarak kabûl etmekle mümkündür.”<sup>19</sup>

### 3. Hadis/Sünnet

Sünnet sözlükte Hz. Peygamber (s)'in „*Kim İslam'da iyi bir çığır açar ve ona uyulursa, sevabından eksilmeksizin onunla amel edenlerin sevabı kadar sevab alır; kim kötü bir çığır açar ve ona uyulursa, günahlarından bir şey eksilmeksizin onunla amel edenlerin günahları kadar günah alır*“<sup>20</sup> hadîsinden de anlaşıldığı gibi 'iyi veya kötü olsun yol, çığır, hayat şekli' anlamına gelir.<sup>21</sup>

Terim olarak sünnet, farklı disiplinler tarafından farklı tanımlanmışsa da şu paydada birleştikleri söylenebilir: “Kitab-ı Azîz'in lafzen ifade etmeyip Nebî (s)'den nakledilen her şeydir.”<sup>22</sup>

Sünnet, itikadî, ahlakî, hukukî, sosyal, ekonomik, askerî hayatın bü-

<sup>19</sup> Subhi, Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılabları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1971, s. 233.

<sup>20</sup> Müslim, 47/İlim 15; Nesaî, 23/Zekat 64; Ahmed, *Müsned*, IV. 357.

<sup>21</sup> İbn Manzur, *Lisan*, 'senne' md.; Komisyon, *Mücemül-Vasit*, 'senne' md.

<sup>22</sup> Şatîbî, Ebu İshak (v. 790/1388), *el-Müvafekât fi Usûli'l-Şeria*, thk. Abdullah Diraz, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty., IV. 3. Ayrıca bkz. Mahallî, Celalüddin, *Şerhu Cem'i'l-Cevami'* (Benanî Haşiyesiyle), I. 51; Abdülûla Muhammed b. Nizamiddin Muhammed el-Ansarî, *Fevâtihür-Rahmût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, (el-Müstasfa ile beraber), Bulak 1324, II. 97; İbn Raşid, *Lübabül-Lübab*, s. 4; Muradî, *Ravdatü'n-Nazır*, I. 113. Şatîbî, 'Onlara göre sabit bir sünnete veya ictihada dayandığı halde bize ulaşmayan; Kur'ân veya sünnette bulunsun veya bulunmasın sahabenin kavi, fiil ve takrîrleri de sünnettir' demektedir. (Şatîbî,, IV. 4.)

tün cephelerini farz, vacip mendup, haram ve mekruh yönleriyle kapsadığından İslam'ın tamamı anlamına gelmektedir. Sahabenin onayladığı Hz. Aişe'nin (v. 57/677), "Resûlullah (s)'in ahlakı Kur'ân'dı"<sup>23</sup> ifadesinden, sünnet/hadîsin Kur'ân'ın muşahhaslaşması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 'Sünnet Kur'ân'ı nesheder' düzeyinde güçlü bir hüccet olduğu görüşünü pek çok alimimiz savunmaktadır.<sup>24</sup>

Hadîsin Kur'ân gibi teşri' kaynağı olduğunda alimlerin ihtilafı yoktur.

Ebu Hanife (v. 150/767) şöyle demektedir: "İşitmiş olalım veya olmayalım Peygamber (s)'in söylediği her şey başımızın üstündedir. Buna iman eder ve Resûlullah (s)'in söylediğine olduğu gibi şehâdet ederiz. Yine şehâdet ederiz ki O, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez; Allah'ın karara bağladığı bir şeyi nakzetmez; Allah'ın tavsîf ettiği bir şeyi ona aykırı tavsîf etmez. Şehâdet ederiz ki O bütün işlerde Allah ile muvafıktır."<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Müslim, 6/Müsafirin 139.

<sup>24</sup> Bkz. Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram (v. 250/864), *Sünen ed- Darimî* (1-2), Dâru'l-Fikir, Beyrut, ty., I. 144-145; Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (v. 370/980), *Abkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kemhavi, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, I. 73; Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Menbûl min Tâlikâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 295; İbn Hazm, *İhkâm*, IV. 108; Suphi, Salih, *Mebabis fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim li'l-Melayin, Beyrut 1979, s. 261; Amidî, *el-İhkâm*, II. 135; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (v. 794/1392), *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1404/1984, II. 31; Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib, el-Endülüsî, *el-Muharrirü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdussafi Muhammed, Beyrut 1422/200, I. 191; Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1324, I. 124; Razi, Fahrudin b. Ziyauddin Ömer, *Mefatihul-Gayb*, Beyrut 1401/1981, III. 251; İbn Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekir, *İlamul-Muvakkiin*, II. 222 -227; Horasanî, Emir Padişah Muhammed Emin Hüseyin, *Teyisiru't-Tabrir Şerhun ala Kitabi't-Takrir*, Mısır 1313, III. 200 -203; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadul-Fuhul ila Tabkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafs Amir el-Arabî el-Aş'arî, Riyad 1421/2000, s. 191; Züheyri, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlu'l-Fıkıh*, Kahire 1992, s. 69, 72; Hammade, Abbas Mütevelli, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü ve Mekanetüha fi't-Tesri'*, thk. Muhammed Ebu Zehra, Kahire 1965, s. 173; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ansarî, *Tefsiru el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965, II. 306; Gönenç, Halil, *Büyük Şafii İlmihali*, Hilâl Yayınları İstanbul, 1979, s. 375; İbn Esîr, Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1233), *Camîül-Usûl fi Ebadisi'r-Resûl*, el-Mektebetü't-Ticariyye, Beyrut 1403/1983, I. 149; Ebu Zehra, *Ahmed İbn-i Hanbel*, Terc. Osman Keskioglu, Hilâl Yayınları, İstanbul 1984, s. 242-255; Eş'arî, Ebül-Hasan Ali b. İsmail, *Mekâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1433/2012, II. 435; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Camîu Beyani'l-İlim*, İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire, ty., II. 191.

<sup>25</sup> Ebu Hanife, Numan b. Sabit (v. 150/768), (ISO), *el-Allim ve'l-Muteallim*, İstanbul 1981, s. 26.

Şafî (v. 204/819) de aynı paralelde fikir beyan etmektedir: “Resûlullah (s)’ın hiçbir sünneti, hiçbir şekilde Allah’ın Kitabı’na muhalefet etmez.”<sup>26</sup>

Şafî, “Sünnet, Allah’ın Kitabı’yla eşdeğerdir. Allah, Resûlü’ne itaati farz kıldı ve insanlara emirlerine uymayı kesinleştirdi. Kişinin, ‘farz koyma hakkı ancak Allah’ın Kitabı’na ve Resûlullah’ın sünnetine aittir” demekten başka bir söz söylemesi caiz değildir”;<sup>27</sup> “Allah’ın hükmünün bulunmadığı konuda Resûlullah (s) Allah’ın hükmüyle hüküm koyar” demektedir.<sup>28</sup>

“Kur’ân da, Hadîs de her ikisi vahiydir. Bu bakımdan ikisi de birdir. Hadîs ve sünnet de bir vahiydir. Cebrâil Peygamberimize Kur’ân ile geldiği gibi, hadîs ve sünnet ile de gelirdi...Hadîs de bir vahiy olduğu için bununla tesbit edilen hükümler de yine Allah’ın vahyine ve emrine dayanır. Peygamberin şer’î hükümlerindeki ictihadı da yine vahiy demektir..

Madem ki hadîs de bir vahiydir; onlar da mana olarak peygambere vahyolunmuştur: Şu halde ‘İslam’ın esası yalnız Kur’ân’dır. Biz ancak ona bakarız’ gibi bir iddia ile Peygamber’in hadîslerine kıymet vermemek, şayet kötü bir fikre dayanmıyorsa, hadîs ve sünneti ve Peygamber’in vazifesinin şümul ve mahiyetini anlamamaktır”<sup>29</sup> diyen Ahmed Hamdi Akseki şöyle devam etmektedir: “Kur’ân’ı kabul edip de Onu bize getireni, bize vereni, Kur’ân hakkındaki talimlerini kabul etmemek, bize ihsan olunan nime-ti alıp da onu vereni tanımamak demektir. Bu bakımdan sünnet ve hadîs ile tesbit edilen hükümler Kur’ân’dan ayrı bir şey değildir.”<sup>30</sup>

Allah’ı, Allah’ın Kelamı Kur’ân’ı, hakkı, hakkikati, hidayeti, dünya ve ahireti tanıtan bir Peygamberin sahîh sünnetini inkâr O’nu; dolayısıyla Allah ve gönderdiklerini inkâr anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

#### 4. Sünnet-Vahiy İlişkisi

Sünnetin, vahy-i metlûv olan Kur’ân’ı beyan ve bir olgu olarak vahyin teorik-pratik bağlamını ortaya koyması gibi iki fonksiyonu bulunmakta-

<sup>26</sup> Şafî, Muhammed b. İdris, (v. 204/819), *er-Risale*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut ty., s. 238.

<sup>27</sup> Şafî, *Risale*, s. 45.

<sup>28</sup> Şafî, *Risale*, s. 51.

<sup>29</sup> Akseki, Ahmed Hamdi, *Riyâzûs-Sâlibin Tercümesi (Mukaddime)*, Trc. Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsni Erdem, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1964, I. IX-X.

<sup>30</sup> Akseki, *Riyâzûs-Sâlibin Tercümesi*, I. XIII.



dır. Bu nedenle Resûlullah (s)'in sünneti/hadîsi olmadan vahyi/İlahî tebliği gereği gibi anlama imkanı bulunmamaktadır. *Mubammedün Resûlullah'a* inanmanın tevhidin iki ana temasından biri olması, Sünnet'in İslam'ın teori ve pratiğinde hüccet olduğu zorunluluğuna bir vurgu olarak algılanmalıdır. Teşri' yetkisiyle Sünnet'in vahyin denetiminde olduğu<sup>31</sup> Kur'ân'ın bütününden anlaşılmaktadır. Resûlullah (s)'in '*İdeal örnek*'<sup>32</sup> olarak sunulması da Peygamber (s)'e yüklenen misyonda, denetimsiz, kendi başına kontrolsüz bırakılmayacağı gibi, bu misyonun ilkelerini tesbitten mahrum, etkisiz ve yetkisiz kılındığı da düşünülemez.

Kur'ân'ın, '*Peygamber, arzusuna göre konuşmaz. O (söyledikleri) vahiyden başkası değildir*'<sup>33</sup> vb. ayetleri, hadîsin vahiy olduğunun göstergesidir.

Darimî (v. 250/864), Hassan b. Sabit'ten (v. 54/674) rivayetle, 'Cibrîl, Resûlullah (s)'a Kur'ân'ı getirdiği gibi Sünnet'i de getiriyordu' naklinde bulunduğu gibi,<sup>34</sup> Hz. Ömer (v. 23/644)'den 'Bazı insanlar Kur'ân'daki bazı müteşabih meselelerde sizinle tartışacaklar. Siz Sünnetteki şekille amel ediniz, çünkü sünnet erbabı Allah'ın Kitabı'nı daha iyi biliyorlar' rivayetinde de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Gazalî (v. 505/1111) de sünnetin vahiy olduğunu "Resûlullah (s) söylediklerini vahiy ile söylüyordu"<sup>36</sup> ifadesiyle vurgulamaktadır.

Dehlevî (v. 1176/1762), 'Resûlullah (s) yasaklamış, emretmiş, korkutmuş, müjdelemiş, örnekler vermiş, uyarmıştır ki bütün bunlar (daki söz ve fiilleri) Kur'ân gibidir veya daha fazladır'<sup>37</sup> tesbitinde bulunduktan sonra, 'Resûlullah (s)'in ahiret ve kozmosun ilginç olaylarıyla alakalı bilgileri vahye dayanmaktadır. Kanun koyma ve ibadet şekilleriyle ilgili icraatlarının bir kısmı da vahye dayanırken bir kısmı içtihadı dayanmaktadır"<sup>38</sup> der-

<sup>31</sup> Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsib-Mensûb Meselesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1985, s. 3, 7-9.

<sup>32</sup> '*Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.*' (Ahzab, 33/21)

<sup>33</sup> Necm, 53/2-3.

<sup>34</sup> *Darimî*, I. 145.

<sup>35</sup> Darimî, Mukaddime, I. 49.

<sup>36</sup> Gazalî, *Menhûl*, s. 294.

<sup>37</sup> Dehlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahim (v. 1176/1762), *Huccetullahi'l-Baliga*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1413/1992, I. 20.

<sup>38</sup> Dehlevî, *Huccetullah*, I. 371.

ken, Abdulganî Abdülhalık, 'Bu yönden Sünnet Kur'ân'la müsavidir: Zira o da Kur'ân gibi vahiydir. Dolayısıyla itibar yönünden ondan geri değildir' demektedir.<sup>39</sup>

### 5. Sünnet/Hadîse İttiba

Sünnet/hadîse ittiba konusunu mühaddisler yanında müfessirler, fakihler ve usûlcüler de işlemekte ve ittibanın farz olduğunda ittifak etmektedirler. İhtilaf ettikleri, hadîsin kendisi değil, sened ve metninin sahih olup olmadığıdır. İlk asırlardan itibaren devam eden hadîslerin sened ve metninin cerh ve ta'dilden geçirilmesi gerektiğinde de herhangi bir görüş ayrılığı yoktur ki sahihliğine hükmedilen bir hadîsle amel etme ve ona uymada ulemanın ihtilafı olsun.

Hz. Peygamber (s)'e; dolayısıyla sünnet/hadîse ittiba konusu, sünnetten delil getirmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde Kur'ân-ı Kerim'in çarpıcı ayetleriyle gündeme getirilmektedir.

Resûlullah (s), Allah'ın insanlar ve cinler arasından seçtiği, dinini, Kelam'ını emanet ettiği; 'De ki (Ey peygamber): 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin; zira Allah çok affedicidir, rahmet kaynağıdır'<sup>40</sup> tesbitiyle sevgisini kendi sevgisiyle eşit tuttuğu; 'Allah ve Resûlü bir şeye hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur'<sup>41</sup> hükmüyle O'na itaatten başka mü'minlere seçenek bırakmadığı benî Âdem'in en seçkin şahsiyetidir. Bu yüce şahsiyetin, gönderildiği dinle ilgili hüküm koyma yetkisine sahip olmaması risalet misyonuyla bağdaşmayacağı açıktır.

O'na ittiba ve talimatlarına uymanın zorunluluğu 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz-Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız-onu Allah'a ve Resûle götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir.'<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Abdülganî, Abdülhalık, *Hucçiyetüs-Sünne*, Daru'l-Vefa, Virginia ABD, 1413/1993, s. 485.

<sup>40</sup> Al-i İmran, 3/31.

<sup>41</sup> Ahzab, 33/36.

<sup>42</sup> Nisa, 4/59.

Allah, kendisine karşı gelmekle Peygamber'e karşı gelmeyi aynı şiddette eleştirmektedir: *'Peygamber'in emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar'*<sup>43</sup> vb. ayetlerle sabit olduğu gibi kendi ifadeleriyle de sabittir.

Teşriî hükümlerde vahiy dışı sapma ihtimali olsaydı, *'Peygamberin emrine aykırı davrananlar'*ın' bela ve ,çok elemli 'azab'a maruz kalmaları sözkonusu olamazdı:

*"De ki: Ey insanlar!...Allah'a ve ümmî peygamber olan Resûlüne-ki o Allah'a ve onun sözlerine inanır-iman edin ve O'na uyun ki doğru yolu bulasınız"*<sup>44</sup> ayetinde geçen 'O'na uyunuz' emrinin bir bütün olarak O'na uymayı vacib kıldığı açıktır.<sup>45</sup>

Ferdî, ailevî, hukukî ve sosyal anlaşmazlıkların Allah ve Resûlü'nün hükmüne bırakmanın dışında bir yolun olmadığı *"Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onu Allah'a ve Resûlü'ne götürün"*<sup>46</sup> ayetinden anlaşılmaktadır.

Allah, *"Her kim peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"*<sup>47</sup> ayetinde Peygamber (s)'e itaati kendi itaatiyle eşdeğer tutmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Peygamber (s)'in kavli, fiilî ve takrirî sünnetlerinde, Allah'ın muradına aykırı herhangi bir sapma sözkonusu olsaydı veya İslam hükümlerinin teşri' kaynağı olması itibariyle Kur'an'la eşdeğer sayılmasaydı 'şah damarının koparılacağı' tehdidinde maruz kalmazdı.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Nur, 24/63.

<sup>44</sup> Araf, 7/158.

<sup>45</sup> Âmidî, *İbkâm*, I. 175.

<sup>46</sup> Nisa, 4/13.

<sup>47</sup> Nisa, 4/80.

<sup>48</sup> Hakka, 69/44-47; Hz. Peygamber (s)'e itaati şu ayetler de vurgulamaktadır: *"Hayır! Rabbinde andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."* (Nisa, 4/65)

*"Kim Resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik."* (Nisa, 4/80)

*"Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne itaat edin, işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin."* (Enfal, 8/20)

*"Onlar, aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve peygambere çağrıldıklarında, bakarsın ki içlerinden bir kısmı yüz çevirip dönerler. Ama eğer (Allah ve Resûlünün hükmettiği) lehlerine ise, ona boyun eğip gelirler. Kalplerinde bir hastalık mı var; yoksa şüphe içinde midirler, yahut Allah ve Resûlünün kendilerine zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar? Hayır! Asıl zalimler*

Allah'ın Resûlü, sünnetini arka plana itenlerin ancak sapıklar olabileceğini 'Peygamberine karşı çıkan sapıklardan olur'<sup>49</sup> hükmüyle tescil etmektedir.

Resûlullah (s), 'Bana itaat eden Allah'a itaat eder; bana karşı çıkan Allah'a karşı çıkar'<sup>50</sup> hükmünü koyacak yetkiye sahiptir. Askalanî (v. 852/1448) bu hadis Allah'ın, 'Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş olur' ayetinden mülhemdir. Emrettiğini yapan, emretmesini emreden Allah'a itaat eder.. Ma'siyette de böyledir' demektedir.<sup>51</sup>

Alimlerin görüşlerinin bu doğrultuda olması normaldir.

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), "Resûlullah (s)'tan sağlam bir isnadla gelen her şeyi kabul ederiz. Resûlullah (s)'in buyurduklarını kabul etmediğimiz, bir kenara attığımız ve reddettiğimiz takdirde Allah'ın emrini reddetmiş oluruz"<sup>52</sup> der.

Tüveycirî de, "Resûlullah (s)'tan sabit (sahih) hadisleri yalanlamak iman etmeye aykırıdır" demektedir.<sup>53</sup>

Âmidî, (v. 631/1233), Hz. Peygamber (s)'in dinî konularda, mücmeli beyan, umûmu tahsis, Kitap ve Sünnette mutlaka takyid konusundaki fiilleri bizim için hüccettir (kesin delildir) ve ona uymak vacibtir demektedir.<sup>54</sup>

Hukukçu İbn Aşur (v. 1973) konuyla ilgili şu tesbitte bulunmaktadır:

"Resûlullah (s. a.), Yüce Allah'ın 'Muhammed ancak bir peygamberdir'<sup>55</sup> ayetinde işaret ettiği üzere, teşri (din ve hukuk normu koyma) maksadıyla gönderildiğinden, çoğu halleri teşri ile ilgilidir."<sup>56</sup>

*kendileridir.*" (Nur, 24/48-50)

Bütün bu ayetlerden sonra Allah ve Resûlü'ne itaat edenlerin konuları şu ayetle tesbit edilmektedir: "Kim Allah'a ve Resûle itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu peygamberler, sıddikler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!" (Nisa, 4/69)

<sup>49</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV. 14.

<sup>50</sup> *Buhari*, 93/Ahkam 1; Müslim, İmare 32; Nesai, 39/Bey'a 27; *İbn Mace*, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Hadis, Kahire, ty., Cihad 39; İbn Hanbel, *Müsned*, II. 253.

<sup>51</sup> Askalanî, İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin abu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer (v. 852/1448), *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sabihî'l-Buhârî*, terkîm, tevbîb, tashih, terci' M. F. Abdülbaki, M. el-Hatib, Kusay M. el-Hatib, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kâhire 1407/1987, XIII. 120.

<sup>52</sup> Tüveycirî, Hamûd b. Abdillâh, *el-İhticâc bi'l-Eser ala men Enkere'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, el-Bühûsu'l-İlmiyye, Riyad 1403/1983, s. 52.

<sup>53</sup> Tüveycirî, *İhticâc*, s. 52.

<sup>54</sup> Âmidî, *İhkâm*, I. 173; 178.

<sup>55</sup> Fetih, 48/29.

<sup>56</sup> Bin Aşur, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Vecdi Akyüz-Mustafa Erdoğan, İklim Yayınları,

*Hucciyetü's-Sünne müellifi Abdulhalık, Resûlullah (s)'in, 'Dikkat edin! Bana Kitab ve misli kadar verildi...Resûlullah'ın haram ettiği, Allah'ın haram ettiği gibidir'*<sup>57</sup> vb. hadîsleri bu çerçevede değerlendirmekte ve Kur'ân ile amel etmekten ziyade, sünnetle amel etmeyi ön plana çıkarmaktadır.<sup>58</sup>

*"Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur"*<sup>59</sup> ayeti, cinsiyet farkı gözetmeksizin, Allah ve Resûlü'nün talimatları dışında mü'minlerin herhangi bir sorunlarını çözmeleri 'apaçık sapıklık' olarak nitelendirilmektedir.

Allah ve Resûlü'ne itaat edenlerin konumları şu ayetle tesbit edilmektedir: *"Kim Allah'a ve Resûle itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu peygamberler, siddikler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!"*<sup>60</sup>

Netice itibariyle *"Biliniz ki bana Kur'ân ve beraberinde Kur'ân'ın bir misli verilmiştir. "Resûlullah'ın haram kıldığı şey, Allah'ın haram kıldığı şey gibidir. Bilin ki, ehli merkeplerin etler azı dışı vahşi hayvanların etleri; kendi rızası ile bıraktığı dışında zimminin kaybettiği malı helal değildir."*<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi "Ehli merkeplerin eti" ile "vahşi hayvanların etleri" Hz. Peygamber tarafından haram kılınmış ve norm olarak İslam hukukunda yerini almıştır.

## 6. Hadîsi İnkâr

Hadîse karşı saldırılar hicrî asrın ikinci yarısından itibaren hadîs uydurmacılığıyla başlamıştır. Hadîsi inkâr furyası Şîa itikadındaki Gaybet-i

İstanbul 1988, s. 51.

<sup>57</sup> Ebu Davud, 39/Sünne 6; Tirmizî, 42/İlim 10; İbn Mace, Mukaddime 2; Darimî, Mukaddime 49; İbn Hanbel, Müsned, II. 367.

<sup>58</sup> Abdülğani, Abdülhalık, Hucciyetü's-Sünne, s. 317-319.

<sup>59</sup> Ahzab, /33/36.

<sup>60</sup> Nisa, 4/69.

<sup>61</sup> Ebu Davud, 39/Sünne 5;; Tirmizî, 42/İlim 10; İbn Mace, Mukaddime 2; Darimî, Mukaddime 49; (1. 144); Ahmed, Müsned, 4. 132; Hakim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisaburî (405/1015), *el-Müstedrek ala's-Sahibayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I. 109.

Kübra'dan<sup>62</sup> sonra sahabeye saldırılarla başlamış, Gulat-ı Şîa denilen Rafizilerle<sup>63</sup> İslam düşmanlığına dönüşmüştür.

Hiçbir muteber hadîs kolleksiyonunda bulunmayan arz hadîsi gibi bir haberi fikirlerine payanda yapan bu fikrî akım, son zamanlarda Pakistan'da Aligarh ekolü kurucusu, İngilizlerin 'Sir', 'Şövalye' ünvanını verdikleri Seyit Ahmet Şah tarafından geliştirilmiştir. Bu ekolden filizlenen Ehl-i Kur'ân ekolü de hadîsleri reddetmiş ve bugün Türkiye'de 'Mealçiler' olarak bilinen akımın altyapısını oluşturmuştur.

Bu akımın yaygınlaşmasında Yahudi müsteşrik Ignaz Goldziher'in (1850-1921), Joseph Schacht ve izlerinden giden Mahmud Ebu Reyve, Ahmed Emin ve Taha Hüseyin'in etkisi büyük olmuştur.

Hadîsleri inkâr ile onlarla amel edilemeyeceğini ileri sürmek arasında bir fark yoktur. Resûlullah (s)'in, "*Adıma yalan söyleyen cehennemde yerini hazırlasın*"<sup>64</sup> buyruğundan beri hadîsler kritize edilmekte, sahîh olmayanlar, sahîh olanlardan ayıklanmaktadır. Eleştirilerimiz, hadîsler arasında fark gözetmeksizin tamamına karşı çıkan zihniyetedir. Ayet ve hadîslerle hadîsin önemi ve konumu vurgulandıktan sonra İslam alimlerinin bu konudaki görüşlerini serdetmek yararlı olacaktır.

Mekhûl (b. Ebi Müslim eş-Şâmî, v. 112/730), "İki çeşit sünnet vardır: Uygulanması farz, terkedilmesi küfür olan sünnet ve uygulanmasında fazilet, terkinde sakınca olmayan sünnet" demektedir.<sup>65</sup>

Berbehârî (v. 329/941)<sup>66</sup> şu kanaattedir: "Hadîsleri eleştiren, kabul etme-

<sup>62</sup> On ikinci imam olan Mehdi-yi Muntazar'ın 256 yılından 329 yılına kadar ki döneme 'Gaybet-i Suğra', bu dönemden sonraki döneme de 'Gaybet-i Kübra' denilmektedir.

<sup>63</sup> Rafizilik, r-f-d kökünden türemiş isim olup sözlükte "reddetmek, kabul etmemek, terketmek" anlamlarına gelirken terim olarak 'Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in hilafetlerini reddedenler' demektir. (Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Abdülkerîm (v. 548/1153), *Kitabül-Milel ve'n-Nibal* (İbn Hazm'ın el-Fasl'ının kenarında), Darü's-Sâdir, Mısır 1317, I. 80). Başka bir ifadeyle Gulat-ı Şîa/Aşırı Şiiler demektir. Tarihsel olarak ilk kez Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (79-121/698-739) döneminde, Emevîlere karşı Kufe'de ortaya çıkmıştır. Zeyd'e ilk iki halifenin durumu sorulunca, 'Haklarında hayır ve iyilikten başka bir şey bilmiyorum' deyince onu terkedendenlerin kurdukları bir akım olarak tarihe geçti. Gulat-ı Şîa onu geliştirerek Ehl-i Sünnet düşmanlığına dönüştürdüler. Temelde günümüz Şîa düşüncesiyle örtüşmektedir.

<sup>64</sup> Buharî, 3/İlim 38; Müslim, 53/Zühd 72; Ebu Davud, 24/İlim 4; Tirmizî, 34/Fiten 70; İbn Mace, Mukaddime 4; Darimî, Mukaddime 25; Ahmed, Müsned, II. 7.

<sup>65</sup> Darimî, I. 145.

<sup>66</sup> Hasan b. Ali b. Halef Ebu Muhammed.

yen veya Resûlullah (s)'in hadîslerinden bir şey inkâr eden birini görürsen, onu müslüman olmamakla suçla. Çünkü o Resûlullah (s) ve ashabı hakkında çirkin fikir ve sözlü saldırıda bulunmuştur ki bizler Allah'ı, Resûlullah (s)'ı, Kur'ân'ı, hayrı, şerri, dünyayı ve ahireti o hadîslerle öğrendik.

Allah'ın Kitabı'ndan bir ayet veya Resûlullah (s)'in buyurduğu bir hadîsi reddedeni; veya Allah'tan başkasına secde edeni veya Allah'tan başkası için kurban keseni İslam'dan çıkarmak sana farzdır.

Allah'ın kitabından bir ayeti reddeden hepsini reddetmiş, Resûlullah (s)'in hadîslerinden birini reddeden hepsini reddetmiş olur ki o Yüce Allah'ı inkâr eden bir kâfirdir.”<sup>67</sup>

İbn Abdülberr<sup>68</sup> (363-463/974-1071), sünneti iki kısma ayırarak her iki kısmının da hüccet olduğunu söylemektedir:

“Sünnet iki kısma ayrılır:

1. Bir grubun bir gruptan naklettiği sünnet (hadîs). Bu kesin delillerdendir; zira bunda ihtilaf yoktur. Bunu reddeden, Allah'ın nasslarından birini reddetmektedir. Tevbeye davet edilmesi; tevbe etmediği takdirde, Müslümanların icmaından çıktığı ve hepsinin yolundan başka bir yol izlediği için kanının akıtılması vaciptir.

“İbn Abdilberr, mütevatir sünneti inkâr edenin irtidadına hükmetmiştir.”<sup>69</sup>

2. Sıka, sebt ve senedi muttasıl olan haber-i vahid. Ümmet alimlerinin icmayla onunla amel etmek vaciptir.”<sup>70</sup>

İbn Hazm, “Muhammed b. Nasr el-Mervezi'nin (v. 202/817), İshak b. Raheveyh'ten (v. 238/852)<sup>71</sup> şunu nakletmektedir: “Kim Resûlullah (s)'tan kendisine ulaşan bir haberin sıhhatını kabul eder, sonra-tekiyye olmadan<sup>72</sup>-reddederse kâfir olur...”

Tekfir etmemizin delili şudur: Resûlullah (s)'tan sahih olarak nakledilenin hilafına hareket edenlerle alakalı ayet şudur: “*Hayır, Rabbine andolsun*

<sup>67</sup> Tüveyciri, *İbticac*, s. 52-53.

<sup>68</sup> Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed.

<sup>69</sup> Abdülğani, Abdülhakık, *Huciyetüs-Sünne*, s. 253.

<sup>70</sup> İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf el-Kurtubî en-Nemerî, (v. 463), *Camiu Beyani'l-İlim ve Fadlibi*, Medine-1388/1968, II. 33.

<sup>71</sup> İshak b. İbrahim b. Muhalled el-Hanzali.

<sup>72</sup> Can tehlikesi olan bir baskı olmadan.

ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”<sup>73</sup> Aklı olan, sakınan, Allah’a ve ahiret gününe inananlar için bu ayet, Resûlullah (s)’a bir taahhüdname ve vasiyyet olduğuna kesin kesin bir kanıttır.

İnsan nefsinin kontrol etmelidir: Şayet Resûlullah (s)’tan ona ulaşan haberleri sahîh kabul ettiği halde, nefsi mutmain olmayıp falan filana veya kıyasa veya istihšana meylederek Resûlullah (s)’tan başka kimseleri hakem seçiyorsa bilsin ki: Allah yemin etmiştir ki (ve yemini haktır) o mü’min değildir ve Allah doğru söylüyor. Mü’min olmayınca kâfir olur ki üçüncü bir alternatif yoktur. Yine bilsin ki: Tabi olduğu Malik, Ebu Hanife, Şafî, Süfyan (Sevrî, v. 161/778), Evzaî (88-157/707-774), Ahmed ve Davud (Allah onlardan razı olsun) dünya ve şahitlerin tanıklık edeceği ahirette ondan berîdirler.”<sup>74</sup>

İbn Hazm “Şayet biri, ‘Kur’ân’da bulduklarımızdan başkasını kabul etmeyiz’ derse, ümmetin icma ile kâfir olur...Bunu söyleyen, kâfirdir, müşriktir, kanı ve malı helaldir. Ümmetin küfürlerinde icma ettiği bazı aşırı Rafizîler söylemektedir”<sup>75</sup> tesbitinde bulunmaktadır.

İbn Salah (577/1181- 643/1245), “Sahîh hadîs, isnadı âdil ve zâbit ravilerle Resûlullah (s)’a ulaşan; şaz ve muallel olmayan hadîstir...Bu, hadîs uzmanları nezdinde ihtilafsız sahîh hadîstir”<sup>76</sup> dedikten sonra “İlim ehli, fakihler ve diğerleri, ‘Buharî’deki bütün hadîsler sahîh, Resûlullah (s)’tan nakledilmiştir; şayet doğruluklarında şüphe varsa benden boşsun’ diyen adamın karısının boşanmyacağı”<sup>77</sup> hükmünde icma’ etmişlerdir.

İbn Salah’ın görüşlerine devam edelim: “Çoğu zaman hadîs ehli, ‘sahîhün müttefekün aleyhi’ dediklerinde, ümmetin ittifak ettiklerini değil, Buharî ve Müslim’in beraber naklettikleri hadîsleri kastetmektedirler. Ancak Buharî (v. 256/870) ve Müslim’in (v. 261/875) naklettiklerinin sahîh oldukları ko-

<sup>73</sup> Nisa, 4/65.

<sup>74</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, I. 99.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, II. 80.

<sup>76</sup> İbn Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman (577-643/1181-1245) *Ulûmu’l-Hadîs*, thk. Nuruddin İtr, Daru’l-Fikr, Dimeşk/Suriye 1406/1986, s. 11-13.

<sup>77</sup> İbn Salah, *Ulûm*, s. 26.



nusunda ümmet ittifak ettiğiinden, bu ifadeden ümmetin ittifakı da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu rivayetlerin tamamının sıhhati kesinleşmiş ve yakını nazarı ilim bunlarla gerçekleşmiştir...

Bunun doğru olduğu kanatındeyim. Zira hatadan masum olan hata etmez. Ümmet de icmaında hatadan masumdur. Bundan dolaydır ki ümmetin icthadtaki icmai kesin hüccettir. Alimlerin icmaları da böyledir.

Bu, önemli bir noktadır. Faydalarından biri, Buharî veya Müslim'in tek başına rivayet ettiklerinin de kesin sahîh olduklarıdır. Zira-ifade ettiğimiz gibi-ümmet bu iki kitabı da sahîh kabul etmiştir.”<sup>78</sup>

Şennar, Babertî'nin (v. 786/1384) *el-Akîdetü't-Tahaviyye*'nin şerhinde „Peygamberliği aklî ve naklî delillerle sabit olanın, söylediklerinin de doğru olduğu sabit olmaktadır“<sup>79</sup> hükmüne varmaktadır.

Süyûtî (v. 911/1505) şu tesbitte bulunmaktadır:

“İster söz (kavl) ister fiil olsun,-Usûl'de bilinen şartlara uygun olarak-Resûlullah (s)'in hadîslerinin hüccet (kesin delil) olduğunu inkâr eden kâfir olur, İslam dairesinden çıkar, Yahudi, Hıristiyan veya Allah'ın dilediği kâfir gruplarla haşrolur. Şafî (r) bir gün bir hadîs rivayet edip 'sahîhtir' deyince biri, 'Bunun sahîh olduğunu mu söylüyorsun ya Eba Abdillah?' deyince Şafî sinirlendi ve 'Ben Hıristiyan mıyım, beni kiliseden çıkarken mı, boynumda haç mı gördün? Resûlullah (s)'tan rivayet ettiğim bir hadîs ile amel etmeyeyim mi?' dedi.<sup>80</sup>

Külliyatıyla ünlü alim Ebu'l-Beka (v. 1095/1684), “Amel konusunda meşhur ve mütevatir hadîs kesin delil konumundadır”<sup>81</sup> demektedir.

Günümüzün değerli ilim adamlarından Talat Koçyiğit (1927- 2011) hadîsin hücciyetini şöyle anlatmaktadır:

„İslam uleması, umumiyetle, dine taalluk eden hadîslerin Allah tarafından Hazreti peygambere vahyedilmiş olduklarını kabul ederler. Kur'ânı Kerîm'de bu hususa delâlet eden şu ayet yer almıştır: „(Peygamber) *kendi*

<sup>78</sup> İbn Salah, *Ulûm*, s. 28-29.

<sup>79</sup> Babertî, Muhammed b. Muhmûd (v. 786/1355), *el-Akîdetü't-Tahaviyye*, tal. Abdüsselam b. Abdülhadi Şennar, Daru'l-Beyrûtî, 1430/2009, s. 56.

<sup>80</sup> Süyûtî, Ebu'l-Fadl, Celalluddin b. Ebi Bekr, (v. 911/1505), *Miftahu'l-Cenne*, Matbaatu's-Selefiyye 1394, s. 76

<sup>81</sup> Ebu'l-Beka, el-Hasenî, *el-Külliyat*, yy., ty., s. 272 (hadîs md.)

*nefsinden konuşmaz; onun sözleri kendisine vahyedilmiş bir vahiyden başkası değildir.*<sup>82</sup> Hazreti peygamberden ve ashabından nakledilen bazı haberler de bu gerçeği teyid eder mahiyettedir. İbn Mace ve ed-Dârimî'nin rivayetlerine göre Hazreti peygamber şöyle buyurmuştur: “Resulullahın (s. a. s.) in haram kıldığı şey, Allah'ın haram kıldığı şey gibidir.”<sup>83</sup>

“...Yukarıda zikretmiş olduğumuz Kur'ân ayetinden ve diğer haberlerden de anlaşıldığı gibi, Kur'ân ve hadîs (sünet), Allah tarafından Hazreti Peygambere gönderilmiş birer vahiy olmak bakımından aynıdır.”<sup>84</sup>

“İbn Şakula (v/), “Adilin adilden muttasıl, senedi inkıtâ'sız ve ravileri tecrîh edilmemiş şekilde nakledilen haberleri inkârâ cür'et eden İslâm'ı reddetmeye cür'et etmiştir; çünkü İslâm ve ahkâmı bu tür haberlerle bize intikal etmiştir”<sup>85</sup> demektedir.

Çağdaş alimlerimizden Ebu Şehbe de sünetin önemini şöyle ifade etmektedir:

“Kendilerine itibar edilen bütün alimler sünetin (dinde) delil oluşunda ittifak etmişlerdir. İster beyan sadedinde olsun isterse müstakil hüküm getirsin bu böyledir. İmam Şevkanî (v. 1255/1839) bu konuda şöyle der: “Sünetin delil oluşu ve hüküm koymada müstakil oluşu dini bir zorunluluktur. Buna ancak İslâm'dan nasibini almayan kimseler muhalefet ederler. İmam Şevkani bu hususuta haklıdır. Çünkü sünetin delil olduğuna sadece Hariciler ve Râfiziler itiraz etmişlerdir. Bunlar Kur'an'ın zahirine sarılıp sünetleri ihmal ederek sapıtmış ve saptırmışlar, doğru yoldan ayrılmışlardır.”<sup>86</sup>

Bütün bunlardan, İslâm'ın bütün cephelerinde görülen sünetin hüccet olduğunu görmek mümkündür. Aksi takdirde sünetin dışlanmasıyla Kur'ân anlaşılamayacağı gibi -bir anlamda- Hz. Peygamber (s) de bertaraf edilmiş olur ki bu İslâm'ın özüyle bağdaşmamaktadır.

<sup>82</sup> Necm, 53/3.

<sup>83</sup> Tirmizi, 42/İlim 10; İbn Mace, Mukaddime 2.

<sup>84</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılabları*, AÜİFY 1985, s. 122-123.

<sup>85</sup> Tüveyciri, *İhticac*, s. 52.

<sup>86</sup> Ebu Şehbe, Muhammed, *Sünet Müdafaası*, trc. Mehmet Görmez-Mehmet Emin Özafşar, Rehber Yayınları, Ankara 1990, s. 51-52.

### 7. Arz Hadîsi

Resûlullah (s)'in hadîslerini inkâr edenlerin en güçlü argümanları, Hz. Peygambere isnad edilen ,arz hadîsi'dir. Arz hadîsinde Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: „*Size benden bir hadîs ulaşırsa, onu Allah'ın Kitabı'na arz ediniz. Allah'ın Kitabı'na uygun ise ben söylemişim (onu alınız); Allah'ın Kitabı ile çelişirse onu ben söylememişim (ona itibar etmeyiniz). Allah'ın beni onunla bidayete erdirdiği Allah'ın Kitabı'na nasıl muhalefet ederim?*“<sup>87</sup>

Hz. Peygamber (s)'in risalet ve masumiyeti Kur'an, sünnet ve ulemanın itifakıyla isbat edildikten sonra sünnetin Kur'an'a arzı anlamsız kalmaktadır. Zira, masumiyeti tescil edilen vahiy kontrolündeki Allah Peygamberi'nin, Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi, aykırı ve çelişkili beyanlarda bulunması akl-ı selîme uygun düşmemektedir. Zaman zaman 'zelle'ler sadır olmuşsa da, vahiy müdahale etmiş ve gündemde kalmasına izin vermemiştir.<sup>88</sup>

Muteber hiçbir hadîs koleksiyonunda bulunmayan bu hadîsi zikrettikten sonra Şatîbî (v. 790/1388), “Abdurrahman b. Mehdî, ‘Zındıklar ve Haricîler bunu uydurdular’ dediğini nakleder ve “her şeyden önce bu hadîsi Allah'ın Kitabı'na arz ettik ve ona güvendik. Allah'ın Kitabı'na arz edince Allah'ın Kitabı'na aykırı olduğunu gördük. Zira Allah'ın Kitabı'nda, O'na uyanlar dışında bir şeyi kabul etmememizi gördük. Gördük ki Allah'ın Kitabı'nda Peygamber (s)'e itaati emreden, emrine muhalefeti yasaklayan; her durumda sünnetin Kur'an'a dayandığını gördük. Kur'an'a arz yoluyla hem müteahhirûndan, hem müteahhirûndan bazı gruplar haktan saptılar. Sünnetin Kur'an'a arzını söylemek, bu düşünceye meyletmek, Allah korusun Sırat-ı-Müstakîm'den sapmaya meyletmektir”<sup>89</sup> naklinin akabinde arz hadîsini-maalesef-savunmaya geçmektedir.

Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/814) gibi “Hattabî (v. 388/998)<sup>90</sup> de, ‘Arz hadîsini zındıklar uydurdular’ demektedir.

<sup>87</sup> Şatîbî, *Muvafakât*, IV. 18; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidül-Mecmua fi'l-Ebâdisi'l-Mevdua*, yy, 1380/1960, s. 291.

<sup>88</sup> Bkz. 80/Abese, 1-16; Tevbe, 9/41-43 vb.

<sup>89</sup> Şatîbî, *Muvafakat*, IV. 18-19 vd. Ayrıca bkz. İbnu Abdilberr, *Cami'*, II. 233-234; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ansarî (v. 671/1272), *Tefsîru, el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1965, I. 38; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Eb Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1989, s. 87-92.

<sup>90</sup> Ebu Süleyman Muhammed b. Muhammed b. İbrahim.

Hadisin şerhinde Seharenfurî (1269-1346/1853-1927), yukarıda geçen “Bana Kur’an ve misli verildi” hadisinde geçen “Misli’ hadis demektir. Çünkü hadîs vahy-i gayr-i metlûvdür. Mümâselet/benzerlik, hem amel hem itikatta hadîsle amel etmek Kur’ân’la amel etmek gibi vücubiyeti gerektirir. Zira Resûlullah (s)’tan işitilen hadîs Kur’ân gibi kesindir” demektir.<sup>91</sup>

Sağani (577-650/1181-1252)<sup>92</sup> de aynı görüşte olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Derim ki: “Zehebi’nin (v. 748/1347) naklettiğine göre Yahya b. Maîn (v. 233/847) de bunu zındıkların uydurduklarını söylemektedir. Zira bu uydurma hadîste onu reddetmeye delalet bulunmaktadır. Allah’ın Kitabı’na arzettiğimizde, “*Resûl size neyi verirse alınız, neyi yasakladıysa kaçınınız*”<sup>93</sup> vb. ayetlere muhalif olduğu görülmektedir.”<sup>94</sup>

*Kurtubi (v. 671/1272), hadisi Kur’ân’a arz etmeyi gerekli görmemekte ve hadisi zikrettikten sonra ‘Bu, aslı olmayan batıl bir sözdür’ demektir.*<sup>95</sup>

Akseki de bu konuda şöyle demektir: “Vaktiyle Havarîç denilen ve Hz. Ali’ye karşı gelen fırka ‘Allah’ın kitabı bize yeter’ diyerek Peygamberin sünnetini tanımamak istemişlerdi.

Havarîç tıynetinden olan bazı kimseler de, kötü bir fikir ile: Müslümanın kitabı Kur’ân’dan ibarettir, biz, yalnız Kur’ân’ı tanırız, Kur’ân’da olmayanları kabul etmeyiz derler.

Bunlar bir hadisin sahih olup olmadığını, Kur’ân’a uygun olup olmaması ile ölçerler. Eğer hadîs Kur’ân’a muvafık ise, yani ‘hadîs ile tesbit edilen hüküm Kur’ân’da aynen varsa o hadîs makbuldür, sahihdir, yoksa sahih değildir’ derler.

Bu hususta Peygamberden rivayet edilen şu hadîs ile de ihticac etmek isterler:

*‘Muhakkak siz benden sonra ihtilafa düşersiniz, aranızda fikir ayrılıkları çıkar; o halde, benden size bir hadîs rivayet edildiğinde, onu Allah’ın kitabına*

<sup>91</sup> Seharenfurî, Halil Ahmed, *Bezlül-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud*, Dâru’l-Beşâir, Beyrut 1427/2006, XIII. 14.

<sup>92</sup> Sağani, Hasan b. Muhammed.

<sup>93</sup> Haşır, 59/7.

<sup>94</sup> Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1255/1839), *el-Fevaidü’l-Mecmua fi’l-Ehâdisi’l-Mevdu’a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Kâhire, 1380/1960, 291.

<sup>95</sup> Kurtubi, *Tefsîr*, I. 38; İbnu Abdilberr, *Cami*, II. 233-234.

*arzediniz, O'nunla karşılaştırınız, Ona muvafık olanı benimdir, muvafık olmayanı benim değildir.*<sup>96</sup>

Sevban'dan (v. 54/674) rivayet olunan bu söze Peygamberin hadîsi nazarıyla bakacak olursak, Kur'an'ı Kerim'de açık olarak bulunmayan bir hükmü ihtiva eden hadislerin hiç biri Peygamberden değildir, diye hükmetmek lazımdır. Bu ise dini yıkmaktan başka bir şey değildir.<sup>96</sup>

“Hanefiler de dahil tüm İslam alimleri, mütevatir haberin Kur'an'ı tahsis, tahdid ve takyid ettiği ya da ona ziyadeliklerde bulunduğu ittifak halindedir.”<sup>97</sup>

Bütün bu açıklamalardan anlaşılan şudur: Hadîs inkarcılarının temel referansı olan Arz hadîsi sahîh değildir ve alimlerimizin geneli bu hadîse itibar etmemişlerdir. Dolayısıyla sahîh hadîsi inkara kalkışmak imanî ve itikadî bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

## SONUÇ

Yukarıda verilen Kur'an'ın onca şهادetine, Hz. Peygamber (s)'in tevidlerine ve İslam alimlerinin vurgularına rağmen, Kur'an-ı Kerim'in rivayet metodolojisi ve disipliniyle bize intikal eden hadîsin önem ve konumunu hafife almak, inkâr veya hüccet olarak kabul etmemek Kur'an'ın özü ve İslam kültürünün omurgasıyla çelişmektedir. Zira hadîs veya sahabenin reddedilme veya cerhedilmesi, İslam'ın dayandığı temelleri yıkmaya anlamına geldiği açıktır.

Hz. Peygamber (s)'in „Allah'ın bütün insan ve cinlere gönderdiği son ve masûm peygamber olduğu“ gerçeğinden hareketle O'nun söz, fiil ve takrîrlerinin şer'î ahkâmı hüccet/delil kabul edilmemesi hem nübüvvet müessesesine hem akl-ı selîme ters düşmektedir.

Allah'ın Resûlünün hüccet kabul edilmemesi ve Kur'an'ın muğlakını beyan, umûmunu tahsîs, mutlakını takyîd, mücmelini tevzîh ettiği hadîslerinin bir kenara itilmesi halinde Müslümanların hayatlarını dizayn edecek ilkelerin ortadan kalkacağı ve İlahî Kelam'ın en önemli mübeyyininin bertaraf edileceği şüphesizdir.

<sup>96</sup> Akseki, *Riyazü's-Sâlibin Tercümesi*, I. XX-XXI.

<sup>97</sup> Çakın, Kamil, *Hadîsin Kur'an'a Arz Meselesi*, s. 248.

Şîa ve oryantalistlerin algı operasyonu ile yaygınlaştırılmaya çalışılan bu akımın önüne geçilmesi ve yeni nesillerin bu tehlikeden korunması çalışmalarının yaygınlaştırılması kaçınılmaz bir hal almıştır.

### KAYNAKÇA

- Abdülğanî, Abdülhalık, *Huciyetü's-Sünne*, Daru'l-Vefa, Virginia ABD, 1413/1993.
- Accac, M. el-Hatib, *es-Sünnetu Kablê't-Tedvin*, Mısır 1383/1963.
- Accac, *Usûlu'l-Hadis*, Lübnan 1366/1967.
- Aclûnî, İsmail b. M., (v. 1162), *Keşfu'l-Hafa*, Halep ty.
- Ahmed, b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsned*, Beyrut, ty.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *Riyazü's-Sâlibin Tercümesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1964.
- Aliyyu'l-Kâri (v. 1014), *Mevzuatu'l-Kübra*, thk. M. es-Sabbağ, Beyrut 1391/1971.
- Amidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İbkam fi Usulî'l-Abkam*, talk. Abdurrazzak Afifi), Riyad 1424/2003.
- Ansârî, Abdül'lûla Muhammed b. Nizamiddin Muhammed el-Ansarî, *Fevâitihür-Rahmût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, (el-Müstasfa ile beraber), Bulak 1324.
- Aşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir 1981.
- Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahibi'l-Buhârî*, terkîm, tevbîb, tashîh, tercî M. F. Abdülbaki, M. el-Hatîb, Kusay M. el-Hatîb, Dârû'r-Rayyân li't-Türas, Kâhire 1407/1987.
- Askalânî, İbn Hacer, el-Hafız Şihâbüddin ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer (v. 852/1448), *en-Nuket ala Kitabi İbn Salah*, Thk. Dr. Rebi' b. el-Hadi Umeyr, Medine, 1404/1984, II. 846;
- Babirtî, Muhammed b. Muhammed (v. 786/), *el-Akidetü't-Tahaviyye*, tal. Abdüsse lam b. Abdülhadi Şennar, Daru'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Berezencî, Abdullatif Abdullah, *et-Tearuz ve't-Tercih beyne Edilleti's-Şer'iyye*, Bağdad 1397/ 1401.
- Bin Âşûr, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Vecdi Akyüz-Mustafa Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul 1988.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrahim bin el-Muğîre bin Berdizbeh (v. 256/870), *Sahihu el-Buhârî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul ty.
- Çakın, Kamil, Hadisin Kur'an'a Arz Meselesi.

- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (v. 370/980), *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kemhavî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram (v. 250/864), *Sünen ed- Darimî* (1-2), Dâru'l-fikir, Beyrut, ty.
- Dehlevî, Şah Veliyullah b. Abdurrahim (v. 1176/1762), *Hucetullabi'l-Baliga*, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1413/1992.
- Dumeynî, Misfer Azmullah, *Mekayisu Nakdi Mutûni's-Sünne*, Riyad 1404/ 1984.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), *Sunenu Ebi Dâvûd* (Bezlû'l-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud ile), Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1427/2006.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit (v. 150/768), (ISO), *el-Alim ve'l-Muteallim*, İstanbul 1981.
- Ebu Muhammed Abdulkhak b. Galib, el-Endülüsî, *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdussafi Muhammed, Beyrut 1422/200.
- Ebu Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdafaası*, trc. M. Görmez-M. E. Özafşar, Rehber Yayınları, Ankara 1990.
- Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1981.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Ahmed İbn-i Hanbel*, Terc. Osman Keskioglu, Hilâl Yayınları, İstanbul 1984.
- Ebu'l-Beka, el-Hasenî, *el-Külliyat*, yy., ty.
- Edib Salih, Muhammed, *Lemabatün fi Usûli'l-Hadis*, el-Mektebetu'l-İslamî 1399.
- Emin Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Beyrut 1969.
- Emin, Ahmed, *Duba'l-İslam* (II), Beyrut 1343/1935.
- Erdoğan, Mustafa, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımeşk 1400/1980.
- Gazalî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır 1322/1324.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitabî Yayınları, İstanbul 2009.
- Gönenç, Halil, *Büyük Şafii İlmihali*, Hilâl Yayınları İstanbul, 1979.
- Hakim, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Neysâbûrî (405/1015), *el-Mustedrek ala's-Sahibayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.

- Hamidullah, Muhammed (Neşreden), *Hemmam b. Münebbih Sabifesi*, çev. Talat Koçyiğit, A.Ü.İ. F. Yayınları, Ankara 1969.
- Hammade, Abbas Mütevellî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü ve Mekanetüha fi't-Teşri'*, thk. Muhammed Ebu Zehra, Kahire 1965.
- Heysemi, Ali b. Ebi Bekr, (v. 807), *Keşfü'l-Estâr an Zevaidi'l-Bezzar*, Thk. Habiburrahman el-A'zami, Beyrut 1399/1979.
- Heysemî, *Meccmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut 1967.
- Horasanî, Emir Padişah Muhammed Emin Hüseyin, *Teysiru't-Tabrir Şerhun ala Kitabi't-Takrir*, Mısır 1313;
- İbn Esîr, Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1233), *Camiu'l-Usûl fi Ehadisi'r-Resûl*, el-Mektebetu't-Ticariyye, Beyrut 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali (v. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Abkâm*, Beyrut 1985.
- İbn Hazm, el-İtkân fi Usûli'i-Ahkâm, Mısır 1346.
- İbn Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekir (v. 751/1350), *İlamu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Alemîn, Daru'l-Hadis, Kahire*, ty.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Hadis, Kahire, ty.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (v. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Hadis, Kahire, ty.
- İbn Raşid, *Lübabü'l-Lübab*,
- İbn Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman (577-643/1181-1245) *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nuruddin Itr, Daru'l-Fikr, Dimeşk/Suriye 1406/1986.
- İbnu Abdilber, Ebu Ömer Yusuf el-Kurtubî en-Nemerî, (v. 463), *Camiu Beyani'l-İlim ve Fadlibi*, Medine-1388/1968.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, (v. 597), *Kitabu'l-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman M. Osman, Medine, 1386/1966.
- İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları İstanbul 1986.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsib-Mensûb Meselesi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1985.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, AÜİFY 1985.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ansarî (v. 671/1272), *Tefsiru, el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, (1-20) Beyrut, 1965.



- Mahallî, Celalüddin, *Şerhu Cem'i'l-Cevami'* (Benanî Haşiyesiyle).  
*Mu'cemül- Vasit*, Komisyon, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Neysâbüri (v. 261/875), *Sa-  
hibu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-  
 Arabiyye, Kahire, 1336/1918
- Nesaî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr (v. 303/915), *Sünenü'n-  
 Nesâi*,) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz. (Süyûti'nin Şerhi ve Sindî'nin  
 haşiyesi ile beraber).
- Razî, Fahrüddin b. Ziyauddin Ömer, *Mefatibu'l-Gayb*, Beyrut 1401/1981.
- Şafî, Muhammed b. İdris, (v. 204), *el-Risale*, Thk. Ahmed M. Şakir, Beyrut ty.
- Şatîbî, Ebu İshak, *el-Müvafekât fi Usûli's-Şeria'*, thk. Abdullah Diraz, Daru'l-  
 Ma'rife, Beyrut ty.
- Şeharenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlül-Mechûd fi Halli Süneni Ebi Davud*, Dâru'l-  
 Beşâir, Beyrut 1427/2006.
- Şehavî, Ebu'l-Hayr Şemsuddün M. b Abdîrrahman, (v. 902/), *el-Mekasidu'l-  
 Hasene*, Thk. Abdullah M. es-Siddîk, Mısır 1375/ 1956.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Abdülkerîm (v. 548/1153), *Kitabül-Milel ve'n-Nihal* (1-5)  
 İbn Hazm'ın el-Fasl'ının kenarında), Daru's-Sâdır, Mısır 1317.
- Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhul ila Tabkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafis Amir el-  
 Arabî el-Aş'arî, Riyad 1421/2000.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1255/1839), *el-Fevâidu'l-Mecmua  
 fi'l-Ehâdisi'l-Mevdu'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî,  
 Kâhire, 1380/1960.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, (v. 1250), *el-Fevâidu'l-Mecmua fi'l-Ehâdisi'l-Mevdua*,  
 Thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimici, Mısır 1398/1978.
- Sibaî, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetüha fi't-Teşrii'l-İslami*, Mektebetü'l-İslamî  
 1398/ 1978.
- Subhî, Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılabları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İş-  
 leri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1971.
- Suphî, Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlim li'l -Melayin, Beyrut 1979.
- Suyûti, Ebu'l-Fadl, Celilludîlin b. Ebi Bekr, (v. 911/), *Miftübu'l-Cenne*, Matbaatu's-  
 Selefiyye 1394.
- Süyûti, *el-Leali'l-Masnua fi'l-Ehâdisi'l-Mevdua*, Beyrut 1395/1975.
- Tahhan, Mahmud, *Teysiru Mustalabi'l-Hadis*, Beyrut 1401/1981.

- Teftezanî, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v. 791/), *Haşiyetu el-Kesteli ala Şerhi'l-Akâid*,  
Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- Tirmizî, Ebu Abdîlah Muhammed el-Hakim, (v. 255), *Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti  
Ebadisi' r-Resûl*, Medine ty.
- Tüveycirî, Hamûd b. Abdillâh, *el-İhticac bi'l-Eser ala men Enkere'l-Mehdiyye'l-  
Muntazar*, el-Bühûsu'l-İlmiyye, Riyad 1403/1983.
- Tüveycirî, *İhticâc*,
- Uğur, Mücteba, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Eb Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Ha-  
dis Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDVİAM Yayınla-  
rı, İstanbul 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (v. 794/1392), *el-Burhan fi Ulumi'l-  
Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1404/1984.
- Züheyir, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlu'l-Fıkıh*, Kahire 1992.

## KUR'ÂN'DA ALLAH'IN EMİRLERİNE RİAYET ETMEYENLERİN KARŞILAŞTIKLARI CEZA VE SIKINTILAR

Tahsin KULA\*

### Özet

İnsan, dünya hayatında birtakım sorumlulukları yerine getirmek üzere yaratılmıştır. Bunların başında Allah'a karşı olan sorumluluklar gelmektedir. İnsan, tercihlerini inkârdan yana kullandığında ortaya Allah'ın emirlerine riayetsizlikler çıkmaktadır. Allah'ın emirlerine riayetsizlik, ferdi ve toplumsal boyutlarda olmaktadır. Biz bu makalede Allah'ın emirlerine riayetsizliğin ferdi boyutunu ele alacağız. Allah'ın emirlerine riayet etmemenin başında O'na şirk koşmak gelmektedir. Kur'anda Yüce Allah'ın şirki hiçbir şekilde bağışlamayacağı ifade edilmekle beraber en büyük zulüm olarak da ifade edilmektedir. İnsanlar, hem kendi nefislerinden hem de dış çevrelerinden etkilenerek başta yüce yaratıcı olmak üzere, peygamberler ve dîni emirler karşısında pek çok olumsuz ve yanlış davranışlar ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda da dünya ve ahirette çeşitli sıkıntılara uğramışlar ve cezalarını çekmişlerdir. Kur'ân'da ceza ile suç arasında mâkul bir denge mevcuttur. Cezalandırma ise asıl amaç değil zarureten başvurulana bir çaredir.

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fak. Psikoloji Bölümü

*Anahtar Kelimeler*

Allah, sorumluluk, davranış, suç, ceza, Allah'ın emirleri, günah, yerine getirme.

*In The Qur'an Without Dispute Of Allah's Emotionspsychological Investigations Of Penalpes And Crimes*

*Abstract*

Man is created to fulfill some responsibilities in the life of this world. At the beginning of these are the responsibilities towards Allah. When people use their preferences in the face of denial, they are disqualified from the orders of Allah. Disobedience to the commands of Allah, individual and social dimensions. We will consider the individual dimension of your disobedience to the commandments of Allah. At the beginning of Allah's commandments do not obey him. In the Qur'an, Almighty Allah is expressed as the greatest cruelty, as well as being expressed in a way that the charity will never be forgiven. People have been exposed to both their own souls and their external environment, and have manifested many negative and wrong behaviors in the face of prophets and almighty orders, especially the supreme creator. As a result, they have suffered various troubles in the world and the Hereafter and they have attracted their punishment. There is a balance between punishment and crime. Punishment is an indispensable trust not an actual goal.

*Keywords*

Allah, responsibility, behavior, crime, punishment, orders of Allah, sin, fulfillment.

***Giriş***

**C**eza, sözlükte isim olarak “bir şeyin bedeli ve karşılığı”, mastar olarak da “iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek” anlamına gelir.<sup>1</sup> Terim olarak dünyevi ve uhrevi mahiyette özendirici veya caydırıcı müeyyideden ibarettir. Özel anlamda ise dünyada suçlu-ya uygulanacak maddi ve manevi müeyyideyi ifade eder.<sup>2</sup>

İslâm dini iman, ibadet, muâmelat ve ahlâk alanlarındaki prensiplerin

<sup>1</sup> Râğıb, el-İsfehani, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, Dâru'l-Kahraman, İstanbul, 1986, “czy” md

<sup>2</sup> İslam Ansiklopedisi, 7/469, DİA. “ceza” md.

uygulanmasını sağlamak, bunlarla ilgili emir ve yasakların ihlâlini önlemek, ferdi ve içtimaî hayatı bütün yönleriyle ıslah etmek amacıyla gerek dünya gerekse âhîret hayatına yönelik olarak birtakım özendirici veya caydırıcı tedbirler almıştır. Bu tedbir ve müeyyidelerin tamamı ceza kavramının kapsamı içindedir.<sup>3</sup> Allah'ın emirlerine riayet etmeyenler, Kur'an'da ideal bir şekilde anlatılmıştır. Mesela tevhitte alakalı bölümleri tevhit siyakında, nübüvvet ile ilgili kısımlar, peygamberlere iman ve itaat siyakında, ahiretle ilgili kısımlar ise ahirete iman siyakında zikredilmiştir.<sup>4</sup>

Ceza kelimesi Kur'an'da pek çok ayette geçmektedir.<sup>5</sup> Şöyle ki; “Günah'ın açığını da bırakın, gizlisini de. Çünkü günah kazananlar yaptıkları karşılığında cezalandırılacaklardır.” (Enam 6/120) Kur'an'da bazı kimselere işledikleri günahların cezası dünyada birtakım felaket ve musibetler verildiği bildirilmektedir (Enam 6/49; Araf 7/136; Taha 20/124; Zümer 39/ 25-26)

Yine bazı günahlara ise kat kat ceza verileceği bildirilmiştir. Konu ile ilgili âyetler incelendiğinde, kendilerine kat kat ceza verilecek kimselerin inkâra veya günahlara ön ayak oldukları, bu konuda liderlik yaptıkları yahut mevkileri itibariyle güzel davranışlarda bulunmaları gerekirken bunu yapmayıp fiilleriyle diğer insanlara kötü örnek teşkil ettikleri görülür. (bk. A'râf 7/38; Hüd 11/19-20; Ahzâb 33/30) Azabın inkâra ve isyana karşılık olduğunu bildirmiştir. (A'râf 7/ 96, Tevbe 9/95, Yûnus 10/8. 70)

İlâhî buyrukları tanımayanlara, peygamberlerini alaya alıp yalanlayanlara, kâfirlere, fâsıklara, zulüm ve haksızlık yapanlara, hak dine girdikten sonra dönenlere, işledikleri günahlar sebebiyle bir ceza ve azap olmak üzere çeşitli felâketler gönderilerek dünyada helâk edildikleri muhtelif âyetlerde beyan edilmiştir. Bilhassa Hz. Nûh, Hz. Hüd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb peygamberlerin inkârcı halkı çeşitli şekillerdeki felâketlerle azaba uğratılmıştır.

Şöyle ki; Kimi yerin dibine geçirilerek, kimine gökten taş yağdırıla-

<sup>3</sup> DİA. “ceza” md.

<sup>4</sup> Şengül, İdris, Kur'an Kıssaları üzerine, Işık yay. İzmir, 1994, s.335

<sup>5</sup> Abdülbaki, Muhammed Fuad, el- Mu'cemu'l- MüfehresLiElfâzi'l- Kur'âni'l- Kerim, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, “czy” md.

rak, (Ankebût 29/ 40) kimi suda boğularak, (İsrâ 17/103) kimine yağmur felâketi verilerek (A'râf 7/84) bunlar maddî cezaya çarptırılmıştır.

Kur'an'a inanmayan Ehl-i kitap ile münafıklarda olduğu gibi kimine de zillet damgası vurularak kıyamete kadar mânevî azaba mâruz bırakılmıştır.

Yine Kur'an kâfirlerin sahip olduğu gelip geçici dünya nimetlerinin aslında kendileri için bir azap olduğunu (Tevbe 9/85) haber verilmiştir. Çünkü maddî imkânların insan bedenine haz vermesine karşılık ruhu için ıstırap kaynağı olabileceği, mânevî mutluluğun madde ile değil Allah'a bağlanmakla gerçekleşeceği ve Allah yolunda harcanmayan servetin sahibini aza ba sürükleyeceği anlatılmak istenmiştir (Tevbe 9/35)

Kur'an ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibariyle İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değerini yani akıl, din, can, ırz ve malın korunmasını, insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır.<sup>6</sup> İslam'ın temel hedeflerinden birisi de insanların dünya ve ahirette mutlu olmalarının sağlanmasıdır. Cezaların da temel amacı caydırıcılıktır.

### **1. Allah'ın Emrine Riayet Etmeyen ilk Sembol İblis**

Şeytan, “hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke mâruz kalmış varlık” demektir.<sup>7</sup> Allah'ın emrine ilk karşı gelendir.

Kur'an'da Hz. Âdem'den önce yaratıldığı belirtilen, Cann (Hicr 15/27) diye isimlendirilen cinlerin atası olan İblis (Kehf 18/ 50; İsrâ 17/ 60) Hz. Âdem'e secde edenlerle birlikte olmaktan kaçınıp dayattı (Hicr 25/ 31; Araf 7/19; Sad 38/74; Taha 20/116; İsrâ 17/61) yüz çevirdi ve büyüklük tasladı. (Bakara 2/34)

“Meleklerle: Âdem'e secde edin! demiştik. İblis'in dışında hepsi secde ettiler. İblis: “Ben, dedi, çamurdan yarattığın bir kimseye secde mi ederim!” (İsrâ 17/60) İblis meleklerle beraber bulunduğu istisna ediliyor. Melekler yaratılış icabı Allah'a isyan edemezler, İblis'te ise irade bulunduğundan tercihte bulunup itaat dışına çıkmıştı.<sup>8</sup>

Yüce Allah'ın iblise özel emri şöyledir; “Sana emrettiğim halde secde

<sup>6</sup> DİA. “ceza” md.

<sup>7</sup> İsfahâni, el-Müfredât, “ştn” md.; Lisânü'l-Arab, “ştn” md

<sup>8</sup> Râzi,, Muhammed b. Ömer Fahrüddin, Mefatihü'l- Gayb, Dâru'l- Fikr, Lübnan, 198, II/405

etmene mani nedir? (Araf 7/12) “Ey İblis iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi?” (Sad 38/75) diye buyurmasıdır. Kur'an'da şeytanla insan arasındaki ilişkiye veya mücadeleye temas eden birçok âyet bulunmaktadır.<sup>9</sup> Şeytanın insanlara yönelik mânevî tahribatı vardır.<sup>10</sup> Kur'an'da inkârcıların şeytanlarla beraber haşredileceği (Meryem 19/68) ve dünyada bir arkadaş gibi onunla birlikte hareket eden kişinin kıyamet günü, “Keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı” diyeceği ifade edilir (Zuhruf 43/36-38).

Şeytanın cezası, küçük düşenlerden olma ve itibarsızlaşma (Araf 7/13; Taha 20/116) Allah katından kovulma. (Sad 38/77) Din gününe kadar lanet, (Hicr 15/ 36; Sad 38/78) cehennem azabı. (Araf 7/18) Şeytan kötülük yapmada sembol olarak yaptıklarının cezasını bu dünyada yaratılmış varlıklar arasında itibarsızlaştırılarak, hatta kıyamete kadar lanetlenerek çektiği gibi ahrette ise ebedi cehenneme girerek ödeyecektir.

## 2. Âdem ve Havva'nın Allah'ın Emrine Riayet Etmemesi

Kur'an'a göre, Âdem ve Havvâ cennete yerleştikten sonra orada Allah'ın nimetlerinden diledikleri gibi faydalanıyorlardı. Allah onları yasak ağaca yaklaşmamaları hususunda uyardı: “Ey Âdem! Eşin (Havvâ) ile birlikte cennete yerleş; orada çekinmeden istediğiniz her yerde cennet nimetlerinden yiyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın; sonra ikiniz de zalimlerden olursunuz.” (Bakara 2/35)

Kur'an-ı Kerim'de bu ağacın mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir. Sadece şeytanın Âdem ile Havvâ'ya avret mahallerini göstermek için, “Rabbiniz başka bir sebepten dolayı değil, sırf melek olursunuz yahut ebedî kalıcılardan olursunuz diye şu ağacı size yasakladı” (A'râf 7/20) ve “Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayacak bir hükümranlığı göstereyim mi?” (Tâhâ 20/120) diyerek onları yanılttığı belirtilmektedir.

Bu konuda sahih hadislerde de başka bilgi yoktur. Diğer İslâmî kaynaklarda yer alan ve bu ağacın hayrı ve şerri bilme ağacı veya üzüm asması, buğday, incir ağacı vb. bitki türlerinden biri olduğunu belirten riva-

<sup>9</sup> DİA. “Şeytan” md.

<sup>10</sup> M. F. Abdülbâkî, el-Mucem, “iblis”, “ştn” md.leri.

yetler ise İslâm dışı kaynaklara dayanmaktadır.<sup>11</sup> “İkiniz şu ağaca yaklaşmayın. Böyle yaparsanız zalimlerden olursunuz.” (Bakara 2/34; Araf 7/19; Tâhâ 20/120) diye uyarılmışlardı. Şeytan onlara; “Rabbinizin size bu ağacın meyvesini yasaklamasının tek sebebi, sizin meleklere veya ölümsüz hayata kavuşanlardan olmanızı önlemektir” diyerek yeminler etti. (Araf 7/20-21; Tâhâ 20/120; Bakara 2/36) “Derken Şeytan onların ayaklarını kaydırarak içinde buldukları nimet yurdundan çıkardı. (Bakara 2/36; Araf 7/25; Taha 20/123)

Kur’ân’a göre yasağı çiğnemenin hemen ardından utanılacak yerleri kendilerine görünmüş ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeye başlamışlardır (bk. A’râf 7/22; Tâhâ20/ 121) Biz’de: “Haydi dedik, birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin! Siz orada belirli bir süre ikamet edip yararlanacaksınız.” (Bakara 2/36; Araf 7/24-25; Taha 20/123)

Tâhâ 121. âyetinde “Böylece Âdem rabbine âsi olup yolunu şaşırdı” denilmektedir. Bu âyetteki “asâ” fiili, Hz. Âdem’in büyük günah işlediği anlamına gelmez; o, küçük günah, başka bir tâbirle zelle işlemiştir. Bunun “âsi oldu” fiili ile ifade edilmesi, insanlar için bir uyarı maksadı taşımakta, bir bakıma onlar, “Sakın, büyük günah şöyle dursun, önemsiz hataları bile küçümsemeyiniz!” şeklinde uyarılmaktadır.<sup>12</sup> Âdem ve eşi, işlenen bu suç sebebiyle içinde buldukları cennetten, belirli bir müddet yaşamaları için yeryüzüne indirilmişlerdir. İnsanlar arasındaki düşmanlıklar da yasağı çiğnemiş olmanın bir cezasıdır denilmektedir.<sup>13</sup>(bk.Bakara 2/36. 38; A’râf 7/24; Tâhâ 20/123)

### **3. Hz. Âdem’in oğlunun yeryüzünde ilk cinayeti işlemesi**

Hâbil ve Kâbil kıssası gerek tarih ve tefsir kitaplarında, gerekse kısas-i enbiyâ türünden eserlerde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.<sup>14</sup> Hâbil ve Kâbilayette isim verilmeden şu şekilde nakledilir; “Onların her ikisi de birer kurban takdim etmişlerdi de birininki kabul edilmiş, öbürünki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, kardeşine: “Seni öldüreceğim” dedi. O

<sup>11</sup> Taberî, Câmiu’l-beyân, I/184; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 256-257

<sup>12</sup> Zemahşerî, Keşşaf, II/557

<sup>13</sup> DİA. “Adem” md.

<sup>14</sup> DİA. “Hâbil ve Kâbil” md.



da: "Allah, ancak muttakilerden kabul buyurur, dedi. Yemin ederim ki, sen beni öldürmek için el kaldırırsan, ben seni öldürmek için sana el kaldırmam. Çünkü ben Âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım." "Ben isterim ki sen, kendi günahınla beraber benim günahımı da yüklenesin de cehennemliklerden olasın. Zalimlerin cezası işte budur. Nefsi, onu kardeşini öldürmeye itti. O da onu öldürüp ziyan edenlerden oldu." (Maide 5/27-30)

Zulmün, kıskançlığın, intikamın ve vahim akibetin hikâyesi bize şöyle anlatılmaktadır. Rivayete göre Hz. Adem'in iki oğlu arasında bir ihtilaf çıkmış, babaları her ikisinin de Allah'a kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söylemişti. O zaman gökten inen bir ateşin kurbanı yakması, kurbanın kabul edildiğini gösteriyordu (krş. Al-i İmrân 3/183) sunulan kurbanlardan Hâbil'inki kabul edildi. Kıskançlığı yüzünden bu durumu içine sindiremeyen kâbil, kardeşini öldürdü.<sup>15</sup>

Kâbil'in nefsi onu kardeşini öldürmek gibi korkunç bir cinayete itmiş ve bundan başka hiçbir şey onun nefsanî duygularını tatmin etmemiştir. Sonuçta kardeşini öldürerek hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğrayanlardan olmuştur.<sup>16</sup> Yeryüzünde ilk defa cana kıyma ve cinayet çığını açan kimse olduğu için kendisinden sonra gelenlerin işledikleri cinayetlerin günahına da ortak olmuştur.<sup>17</sup> Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır; "Haksız yere öldürülen hiçbir kimse yoktur ki onun kanından Âdem'in ilk oğluna bir pay ayrılmasın. Çünkü cinayeti âdet edenlerin ilki odur."<sup>18</sup> Yine birinci derece de yakınlar arasında da ihanetler yaşanabilmektedir. Bunun en güzel örneğini Kur'an-ı Kerim Hz. Nuh'un eşinin kendisine yaptığı ihaneti örnek göstererek vermektedir.

#### **4. Hz. Nuh'un Hanımının Eşine İhaneti**

"Allah, kâfirlere Nuh'un eşi ile Lut'un eşini misal getirir. Her ikisi de iki iyi kulumuzun nikâhı altında idiler. Ama inkâr tarafına giderek eşleri olan peygamberlere hıyanet ettiler, kocaları da Allah'tan gelen cezadan

<sup>15</sup> İbn Kesir, Ebu'l- Fida İsmail, Tefsiru'l- Kur'âni'l- Azim, Dâru'l- Marife, Beyrut, 1987, III/76

<sup>16</sup> Er-Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrudin, Mefatihü'l- Gayb, Dâru'l- Fikr, Lübnan, 1981, IX/34

<sup>17</sup> Kur'an Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir, DİB. Yay. Ankara, 2006, II/256

<sup>18</sup> Buhârî, "Cenâiz", 33, "Enbiya" 1, "Diyât", 2, Müsned, 383, 430, 433

eşlerini asla kurtaramadılar. Onlara (ölürkan veya kıyamet günü): “Haydi, cehenneme girenlerle beraber siz de girin!” denilir” (Tahrim 66/10) Bir peygambere en küçük bir ihanet bile küfürdür. Hz. Nuh’un Hanımı eş olma şerefının gerektirdiği iman ve itaate sahip olmamış küfre ve nankörlüğe meyletmişti.<sup>19</sup> Kocasının peygamberliği ve onu kurtarmak için gösterdiği gayretler zerre kadar fayda vermedi. Hz. Nuh, hanımını gemiye bile almadı (Hud 11/40). İnkâr ettiği için Allah’ın azabından kurtulamadı. Helak olan kâfirlerle beraber cehenneme gitti.<sup>20</sup> Yüce Allah Hz. Nuh’a sadece eşi değil oğlunun da inanda inanmadığını dolayısıyla ihanet ettiğini vurgulamaktadır.

### **5. Hz. Nuh’un Oğlu da Babasına İhanet Edenlerdendi**

“Gemi onları dağlar gibi dalgalar arasından geçirirken, Nuh biraz ötede olan oğluna:”Evladım, bizimle birlikte bin ve kâfirlerle birlikte olma.” Diye seslendi. O:”Beni sudan koruyacak bir dağa sığınırım!”dedi. Nuh ise:”Bugün Allah’ın helak emrinden koruyacak hiçbir kuvvet yoktur. Ancak O’nun merhamet ettiği kurtulur!”der demez, birden aralarına dalga girdi, ve oğlu boğulanlardan oldu. Kâfirler boğulduktan sonra yerle göğe: Ey yer suyunu yut ve sen ey gök suyunu tut diye emir buyruldu ve “Kahrolsun o zalimler!” denildi. Nuh Rabbine hitap edip:”Ya Rabbi dedi, elbette boğulan oğlum da ailemdendi, öz evladımdı. (Hâlbuki ben onları gemiye alırken Sen bana kurtulacaklarını, müjdelemiştin). Senin vaadin elbette haktır ve sen hâkimlerin hâkimisin!” “Ey Nuh!” buyurdu Allah, “O senin aileden değildi. Çünkü o, dürüst iş yapan, temiz bir insan değildi. O halde hakkında kesin bilgin olmayan bir şeyi benden isteme. Cahilce bir davranışta bulunmayasın diye sana öğüt veriyorum.” (Hud 11/ 42-46)

Hz. Nuh’un oğlu imân etmediği için kendi ailesinden sayılmadı. Çünkü Yüce Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getirmeyenlere kan bağı fayda vermez. “Onlar helak olsun denildi.” (Hud 11/40) Nitekim diğer kâfirlerle beraber Allah’ın lanetine uğradılar. Onlar hafızalardan uzak olsun denildi.

<sup>19</sup> Elmalılı, Hak Dini, VIII/167

<sup>20</sup> Kutub, Seyyid, Fizilâli'l- Kur’ân, trc. Heyet, Hikmet yay. İst. 1992, VI/305, Elmalılı, Hak Dini, VIII/168

Nitekim yok olup gittiler.<sup>21</sup> Ayrıca Allah'ın gönderdiği peygamberlere tabi olmadıkları gibi küfürde ve isyanda zirveleşen kişiler de vardır. Bunların başında Nemrut gelmektedir.

### 6. Nemrud'un Akıbeti

“Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrud'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldüren, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez.” (Bakara 2/258) Nemrud adı Kur'an'da yer almamakla birlikte Allah'ın kendisine mülk ve hükümdarlık bahşettiği için şımarıp Hz. İbrahim'le tartıştığından söz edilen kişinin onun olduğu müfessirlerce kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Bunun dışında Hz. İbrahim'in cezalandırılması ve ateşe atılmasıyla ilgili âyetlerde Nemrud'a bazı göndermeler olduğu düşünülmektedir. (Enbiyâ 21/68-70; Ankebût 29/24; Sâffât 37/ 97-98)<sup>23</sup>

Hz. İbrahim zamanında iktidarda olan Nemrud, Allah'ın elçisinin davetini kabul etmediği gibi onun, insanlara tanıtmaya çalıştığı rabbi hakkında tartışmaya girmişti. Nemrud'un kibri gerçeği kabul etmesine engel oldu.<sup>24</sup> Hz. İbrahim ile Nemrud arasındaki mücadele ve Nemrud'un Hz. İbrahim'i ateşe atması konusunda yahudi geleneğinde Bâbil Kulesi öyküsü ön plana çıkarılmıştır.<sup>25</sup> Taberî yeryüzünden ikisi kâfir, ikisi mümin olmak üzere dört büyük kralın gelip geçtiğini, kâfirlerin krallarının Buhtunnasr ve Nemrud olduğunu söyler.<sup>26</sup>

Kendilerini hak kanununun üstünde tanımak isteyen, emirleri ve iradeleri ile hakkı ve gerçeği değiştirmek sevdasında bulunanlar mutlaka Hakk'ın sillesine mahkûmdurlar. Kendilerine uyanlarla birlikte kendilerini de ka-

<sup>21</sup> Kur'an Yolu, III/174, Kutub, Fizilâl, VI/305, Elmalılı, Hak Dini, IV/541

<sup>22</sup> DİA “Nemrud” md.

<sup>23</sup> İslam Ansiklopedisi, IX/192-194, DİA. “Nemrud” md.

<sup>24</sup> Kur'an Yolu, I/408; Kutub, Fizilâl, I/485; Elmalılı, Hak Dini, II/178

<sup>25</sup> Abodah Zarah, 53b; The Old Testament, I, 297

<sup>26</sup> Taberî, Câmiu'l- Beyan, I/273

ranlıklara sürüklerler ve uçurumlarda yuvarlanıp ateşin dibine takılırlar. Elbette haktan kaçan, hakka karşı gelen haksız olur. Nemrud Hakkı böyle tanımadığı için ilâhi hidayetden mahrum olan zâlimlerden oldu.<sup>27</sup>Allah'a meydan okuyan Nemrud'un burnundan başına giren bir sivrisinek tarafından öldürüldüğü kabul edilir. Sivrisineğin sebep olduğu şiddetli ağrılar yüzünden sürekli olarak kafasını tokmakla dövdüren Nemrud sonunda büyük bir acıyla ölmüştür.<sup>28</sup> Yüce Allah kendisine şirk koşulmasını asla kabul etmediği gibi bu fiili işleyen isterse bir peygamber babası olsun insanlara ibretlik olarak örnek vermektedir. İşte Hz. İbrahim'in babası bunun en güzel örneğidir.

### **7. Hz. İbrahim'in Babası**

Kur'an'da Hz. İbrâhim'in babasını hak dine davetiyle ilgili âyetlerde belirtildiğine göre, Hz. İbrâhim putlara tapmanın mantıksızlığını babasına açıklamış (Meryem19/42-45; Enbiyâ 21/52-57), fakat babası onun söylediklerini kabul etmediği gibi kendi dinini ona telkin etmeye kalkışmış ve üstelik onu tehdit etmiştir. Şöyle ki;“Hani İbrahim, babası Azer'e: “Sen putları ilahlar mı ediniyorsun? Doğrusu, ben seni ve kavmini apaçık bir sapıklık içinde görüyorum”, demişti.” (Enam 6/74) “Babacığım, dedi niçin iştirmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bu putlara tapıyorsun? Babacığım, sana ulaşmayan bir ilim, geldi bana, ne olur bana tabi ol da seni dümdüz bir yola çıkarayım. Babacığım, sakın şeytana ibadet etme! Çünkü şeytan Rahmana isyan içindedir. Babacığım, bu gidişle o Rahmandan bile bir azabın sana dokunacağından ve senin şeytana hem dem olacağından ciddi endişe içindeyim. Babası:”İbrahim, ne o,yoksa sen benim tanrılarımaya sırtını mı dönüyorsun? Bu işten vazgeçmezsen mutlaka taşa tutarım seni. Şöyle uzun bir süre benden uzak dur. Gözüm görmesin seni burarlarda. İbrahim:” Selamet esenlik içinde kal, dedi, Rabbimden senin için af dileyeceğim ” (Meryem 19/ 42-47) dedi.

Babasının hak dini kabul etmeyip putlara tapmakta ısrar etmesi üzerine Hz. İbrâhim onun için Allah'tan mağfiret dilemiş (Meryem19/47;

<sup>27</sup> Kur'an Yolu, I/408-409; Kutub, Fizilâl, I/485; Elmalılı, HakDini, II/178

<sup>28</sup> DİA. “Nemrud” md

Şuarâ 26/86; Mümtehine; 4), ancak bu dileği kabul edilmemiştir; zira Kur'ân'a göre Hz. İbrâhim'in babası "Allah düşmanı"dır (Tevbe 9/114). Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen bir hadisin meâli şöyledir: "Kıyamet günü İbrâhim, yüzü toza toprağa bulanmış olan babası Âzer'le karşılaşacak ve ona, 'Ben sana, bana isyan etme demedim mi?' diyecek; babası da ona, 'Bugün sana isyan etmem' cevabını verecektir."<sup>29</sup>

Kur'an'da açıkça belirtildiğine göre Âzer Hz. İbrâhim'e, putlar hakkındaki itirazlarına devam ettiği takdirde yanından ayrılmasını emretmiş (Meryem19/46). "İşte sizi de, sizin Allah'tan başka ibadet ve dua ettiğiniz tanrılarınızı da terk ediyorum." (Zuhruf 43/ 26; Meryem 19/48) Hz. İbrâhim de babasının Allah düşmanı olduğunu görünce ondan uzak durmuştur. (Tevbe 9/114)

### **8. Hz. Lut'un Hanımının Sapıkların Safında Yer Alması**

"Allah, kâfirlere Nuh'un eşi ile **Lut'un eşini** misal getirir. Her ikisi de iki iyi kulumuzun nikâhı altında idiler. Ama inkâr tarafına giderek eşleri olan peygamberlere hıyanet ettiler, kocaları da Allah'tan gelen cezadan eşlerini asla kurtaramadılar. Onlara (ölürken veya kıyamet günü): "Haydi, cehenneme girenlerle beraber siz de girin!" denilir." (Tahrim 66/10) Bu ihaneti Allah düşmanlarının fesatlarına yardım ederek emanete hıyanet etmiş olmasıydı.<sup>30</sup>

İlâhî vaad şöyledir; "Biz Lut'un karısı hariç tüm ailesini kurtaracağız. Zira eşinin suçlularla beraber kalmasını gerekli gördük." (Hicr 15/58-60) "Yalnız bir koca karı geride kalıp helak edilenler arasında oldu." (Şuara 26/171; Ankebut 29/33)

Ayetlerde ifade edildiği gibi eşi geride kalıp helak olanlardan oldu. (Araf;7/83; Neml 27/57; Saffat 37/135) Güneş doğarken onları o korkunç ses yakaladı. Böylece ülkelerinin üstünü altına getirdik." (Hicr 15/ 73-74) Lût ve ailesi şehirden çıkar, sabaha karşı da şehrin altı üstüne getirilir, üzerlerine balçıktan pişirilmiş, kat kat taşlar yağdırılır ve Lût'un kavmi karısıyla birlikte helâk edilir. (Hûd 11/81-83; Kamer 54/37-39; Tahrim 66/10)

<sup>29</sup> Buhâri, "Enbiyâ", 8

<sup>30</sup> Elmalılı, Hak Dîni, VIII/167

Hz. Lût, hanımını kendi şehrinden dışarı çıkaramadı. bu yüzden de “karından başka sizden hiçbiri geride kalmasın Çünkü onlara gelecek olan (azap) şüphesiz ona da isabet edecektir” (Hud; 81) denildi.<sup>31</sup> Kaynaklarda, Lût’un yaşadığı yer ve çevresinin altının üstüne getirilmesi sebebiyle “mü’tefikât” diye adlandırıldığı belirtilmektedir.<sup>32</sup> “Üzerlerine öyle bir yağmur yağdırdık ki Uyarılanların (fakat yola gelmeyenlerin) yağmuru ne de kötü.” (Şuara; 173, Neml; 58) Yüce Allah azgınlıkta sembolleşen kişilerin dünyevi ve uhrevi akıbetleri ile ilgili örneklerde vermektedir. Bunların başında Firavun gelmektedir.

### 9. Firavun’un Azgınlığının Sonu

Firavun Hz. Mûsâ’nın karşısında yer alan, büyüklük taslayan, böbürlen, ilâhlık iddiasında bulunacak kadar kendini beğenen, Mûsâ’nın tanrısına ulaşmak için kuleler yaptıracak kadar taşkınlık gösteren, halkını küçümseyip zayıfları ezen, gerçeklere sırt çeviren bir kral olarak tasvir edilmektedir.<sup>33</sup>“Doğrusu Firavun, ülkesinde (Mısır’da) zorbalık yaptı, büyüklük tasladı. Halkını çeşitli fırkalara ayırıp böldü; onlardan bir bölümünü güçten düşürüyor, erkek çocuklarını boğazlayıp kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o, bozgunculardandı.” (Kasas 28/4; Araf 7/141; Bakara 2/49)

“Gerçekten Biz Musa’yı mucizelerimiz ve açık bir yetki ile Firavun’a, Haman’a ve Karun’a gönderdik de onlar: “Bu yalancı bir sihirbazdır!” dediler. Musa onlara Bizim tarafımızdan gerçeği getirince, “Onun yanında bulunan müminlerin oğullarını öldürün, kızlarını ise hayatta bırakın!” dediler. Fakat kâfirlerin hile ve tuzakları boşa çıkar” (Mü’min 40/23-25)

“Biz vaktiyle Firavun’a bir elçi gönderdiğimiz gibi size de hakkınızda şahitlik edecek bir elçi gönderdik. Firavun o Resule isyan etti. Biz de onu şiddetli cezaya çarptırdık.”(Müzzemmil; 15-16) “Böylece Firavun ve orduları, haksız yere ülkede büyüklük tasladılar ve huzurumuza dönüp hesap vermeyeceklerini zannettiler. Biz de kendisini de ordularını da yakalarından tuttuğumuz gibi denize fırlattık. İşte bak zalimlerin sonunun ne oldu-

<sup>31</sup> Elmalılı, Hak Dini, VIII/168

<sup>32</sup> Taberî, Câmiu’l-Beyân, XII/97

<sup>33</sup> DİA, “Firavun” md.

ğunu gör! Onları insanları ateşe çağırın önderler yaptık. Bu dünyada halkı çalıştırıp desteklerini sağlasalar da, kıyamet günü en ufak bir yardım bile görmeyeceklerdir. Bu dünyada arkalarına bir lanet taktık, kendilerine lanet yağdırılıyor. Kıyamette, o büyük duruşma gününde ise, en çok nefret edilenlerden olacaklardır.” (Kasas 28/39-42; Buruc;19-20) Firavun’un inkârı, inatçılığın kaynaklanan küfr-i inâdi idi.<sup>34</sup>

“Onlar Firavun’un emrine uymuşlardı. Oysa Firavun’un emri tutarlı ve doğruya götürücü bir emir değildi. O, kıyamet günü halkının önüne düşecek, onları ateşe götürecektir. Vardıkları o yer ne fena bir yerdir! Bu dünyada da kıyamet gününde de lanetle kovalandılar. Peşlerindeki destek ne kötü bir destek!” (Hud 11/97-99) Firavun Allah’ın varlığına inanmıyor; ülke halkının görevinin mutlak surette kendi hükümdarlığına itaat etmek olduğunu ileri sürüyordu. Bu sebeple Hz. Musa’nın tebliğ ettiği ilâhi emirleri kabul etmedi. Çevresine de bunları kabul etmemelerini, Hz. Musa ve İsrailoğulları hakkında sert tedbirler almalarını emretti.<sup>35</sup> Firavun ve onun peşine düşen halkın tuttukları yolun başta Firavun olmak üzere hepsini cehenneme götürecektir bir yol olduğu ifade edilmiştir. Ayette genel olarak insanların önderlerini ve rehberlerini dikkatli ve bilinçli seçmeleri gerektiğine işaret eder.<sup>36</sup>

“İkiniz Firavun’a gidin, çünkü o, azmış bulunmaktadır. (Taha 20/43; Nâziat 79/24) Musa da şöyle cevap verdi. “pekiyi bilirsin ki bu ayetleri, birer belge olmak üzere indiren, göklerin ve yerin Rabbinden başkası değildir. Ey Firavun! Ben de senin mahvolduğunu zannediyorum.” Firavun onları ülkeden söküp atmak istedi. Ama Biz onu ve beraberindeki bütün ordusunu suda boğduk” (İsra 17/102-103)

Çadırlı ordugâhlar, piramitler sahibi Firavun’ Rabbinin ne yaptığını görmedin mi? Bunlar, ülkelerinde azdıkça azdılar. Oralarda fesat ve bozgun çıkarak, nizamı altüst ettiler. Bu yüzden senin Rabbin de onların üstüne azap kamçıları yağdırdı. Çünkü Rabbin hep gözetlemededir. (Fecr;10-14; Hud 11/ 96-99; Duhan 44/28-29) Firavun da ondan öncekiler de, altüst edilip

<sup>34</sup> İbn Atiyye, III/489

<sup>35</sup> Kur’ân Yolu, III/196

<sup>36</sup> Kur’ân Yolu, III/196

yerin dibine geçirilen Lut milletine ait kasabaların ahalileri de hep o günaha (yani şirke) girdiler. Rab'lerinin elçisine isyan ettiler, Allah da onları şiddetli cezaya çarptırdı.(Hakka; 9-10, Kamer; 14, Şuara; 105. 123.141)

Firavun da askerleriyle onun peşine düştü. Deniz onları öyle bir sardı ki birden yutuverdi Böylece Firavun halkını kurtuluşa değil, yanlış yola, çıkmaza götürdü” (Taha: 78-79) “Musa’yı, delilerimizle ve mucizelerimizle Firavun’a ve ileri gelen yetkililerine gönderdik. O da onlara: “Gerçekten ben, âlemlerin Rabbinin elçisiyim.” Dedi. O, delillerimizle onlara gidince onlar alay edip gülmeye koyuldular. Onlara hep birbirinden büyük mucizeler gösterdik. Belki dönüş yaparlar diye azaplarla sarstık” (Zuhruf; 46-48).

Allah’ın elçisini dinlememesi, ona karşı gelmesi sebebiyle Firavun ve ailesi yıllarca kıtlık ve ürün azlığıyla imtihan edilmiş (A’râf; 130), üzerlerine tûfan, çekirge, haşerat, kurbağalar ve kan gönderilmiştir (A’râf; 133). Firavun ve kavminin yaptıkları ve yükselttikleri şeyler yıkılmış (A’râf; 137). Firavun ve beraberindekiler, denizde boğulmuştur (Bakara; 50, A’râf; 136, Enfâl; 54). Firavun boğulmak üzere iken iman etmiş, fakat imanı kabul edilmemiştir (Yûnus; 90). Onun cesedi daha sonra gelenlere bir ibret olmak üzere saklanmıştır (Yûnus; 92).“Azabı tadınca Musa’ya: “Haydi büyücü! Sana verdiği sözünün gereği olarak bizim için Rabbine dua et, bizi bağışlasın, gerçekten biz hidayete gelmiş olacağız” dediler. Fakat Biz, onlardan azabı giderince, hemen sözlerinden caydılar. Firavun halkına duyuru yapıp dedi ki: “Ey benim halkım! Mısır’ın yönetimi benim elimde değil mi? Ayaklarımın altında akan şu nehirler, kanallar benim değil mi? Görmüyor musunuz? Yoksa ben, şu aşağılık, meramını bile neredeyse anlatamayan adamdan daha üstün değil miyim? Eğer o dediği gibi ise, üstüne gökten altın bilezikler atılmalı yahut beraberinde melekler gelmeli değil miydi? O, halkını küçümsedi, onlar da ona itaat ettiler. Doğrusu onlar yoldan iyice çıkmış bir toplum idi. Bir dikta yönetimi hukuku çiğner, çevresindeki menfaatçi dalkavuklarla bir oligarşi kurar, dürüst ve erdemli insanları susturursa, açıkça söylemese bile halkını hiçe saymış demektir. Halk da fasık ise; hak, batıl, erdem onlar için önemsiz olduğundan sürü gibi ona uyarlar. Zulme şahsiyetsizliğe boyun eğer, ses çıkarmazken, hakkı tutan bir ses yükselirse, onu sustururken sesleri yüksek çıkar. İşte bunlar zilleti kabul ettiklerinden, hiç sayılmaya müstehak olmuşlardır. Onlar Bizi gazaba davet edin-



ce, Biz de onların hepsini suda boğarak, onlardan müminlerin intikamını aldık” (Zuhruf; 46-55, Araf; 133-135). Yine yüce Allah mallarının çokluğu sebebiyle azıtan insanların dünya ve ahiret hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Bunların en meşhuru Karun’dur.

### **10. Servetine Güvenerek Kibirlenen Karun’un Akıbeti**

Yoldan sapanlardan biri olan Karun, Hz. Musa’nın ümmetinden olup ona karşı böhürlenerek zulmetmişti. Ona hazineler dolusu öyle bir servet vermiştik ki o hazinelerin anahtarlarını bile güçlü kuvvetli bir bölük zor taşırdı.<sup>37</sup> Halk ona: “Servetine güvenip şımarma, böhürlenme! Zira Allah böhürleneni sevmez” demişti. “Allah’ın sana ihsan ettiği bu servetle ebedi Ahiret yurduunu mamur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma! (ihtiyacına yetecek kadarını sakla). Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et, sakın ülkede nizamı bozmaÇünkü Allah bozguncuları sevmez” (Kasas; 76-77).

“Karun “Ben bu servete ilmim ve becerim sayesinde kavuştum.” Dedi. Peki, şunu bilmiyor muydu ki Allah, daha önce kendisinden daha güçlü ve serveti daha fazla olan kimseleri helak etmişti?Ama suç işlemeyi meslek edinen sicillilere artık suçları hakkında soru sorulmaz. Karun bir gün, yine bütün ihtişam ve şatafatıyla halkının karşısına çıktı. Dünya hayatına düşkün olanlar: Keşke bizim de Karun’unki gibi servetimiz olsaydı. “Adamın amma da şansı da varmış, keyfine diyecek yok!” dediler. Ahiret’e dair ilminden nasibi olanlar ise: “Yazıklar olsun size! Bu dünyalıkların böyle peşine düşmeye değer mi? Oysa iman edip güzel ve makbul işler yapanlara Allah’ın cennette hazırladığı mükâfat elbette daha hayırlıdır. Buna da ancak sabredenler nail olur.” Derken Biz onu da, sarayını da yerin dibine geçiriverdik. Ne yardımcıları Allah’a karşı kendisine yardım edip,onu kurtarabilirdi,ne de kendi kendisini savunabilirdi. Daha dün onun yerinde olmaya can atanlar bu sabah şöyle dediler: “Vah bize! Meğer Allah dilediği kimsenin rızkını bol verir, dilediğinin rızkını kısırmış! Şayet Allah bize lütfedip korumasaydı, biz de yerin dibine geçirirdi. Vah vah! Demek ki gerçekten kâfirler iflah ol-

<sup>37</sup> Kur’ân Yolu, IV/636; İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail, Tefsiru’l- Kur’âni’l- Azim, Dâru’l- Marife, Beyrut, 1987

mazmış!” Ama ahiret diyarına gelince: Biz orayı dünyada büyüklük taslamayanlara, fesatçılık ve bozgunculuk peşinde koşmayanlara veririz. Hayırlı akıbet, günahlardan sakınanlarıdır” (Kasas; 78-88).

Karun’u, Firavun’u ve Haman’ı da helak ettik. Hz. Musa kendilerine belgelerle, mucizelerle geldi ama onlar o ülkede kibirlendiler, büyüklük tasladılar, fakat hükmümüzden kurtulamadılar (Ankebut; 39, Mü’min; 23-24). Karunun malı ve mülküyle beraber yere gömüldüğü bildirilmiştir. İnançsızlığı, kibir ve gururu yüzünden helak olup gitmiştir.<sup>38</sup>Allah hak ve adalet yerine güce sığınarak haksızlık karşısında ses çıkarmayanların da akıbetinin kötü olduğunu haber vermektedir. Buna örnek olarakta Haman’ı göstermektedir.

### ***11. Zalimin Zulmüne Ortak Olan Haman’ın Akıbeti***

Kur’an’da adı geçen Hâmân, Hz. Mûsâ’nın muhatap olup mücadele ettiği Firavun’un veziri veya onun sarayındaki önemli şahsiyetlerden biri ya da Amon kültünün başrahibi olmalıdır.<sup>39</sup>“Andolsun Biz Musa’yı, Firavun’a, Haman’a ve Karun’a ayetlerimiz ve apaçık ispatlı bir delille gönderdik. Ama onlar:“(Bu,) yalan söylemekte olan bir büyücüdür ” dediler. (Mü’min; 23-24),“ Firavun: “Haman! Benim için bir kule inşa et,” dedi. Umarım ki böylece yükselebilir, göklere yol bulur da Musa’nın Tanrısı’na ulaşırım. Gerçi ben onun yalancı olduğunu zannediyorum ya. İşte böylece, Firavunun kötü gidişatı kendisine cazip göründü ve yoldan çıkarıldı.” (Mü’min; 36-37, Araf; 103)

“Biz o ülkede güçsüzlere ihsanda bulunmak, onları dünyada örnek şahsiyetler yapmak ve o ülkeye onları varis kılmak, onlara dünya hâkimiyetini vermek; Firavun’u, Haman’ı ve onların ordularını ise korktuklarına uğratmak istiyorduk” (Kasas;5-6). Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Allah Hz. Mûsâ’yı âyetler, mucizeler ve delillerle Firavun, Hâmân ve Kârûn’a göndermiş, fakat onlar Mûsâ’yı “çok yalancı bir sihirbaz” diye suçlayarak tebliğini reddetmişlerdir (Ankebût; 39, Mümin; 23-24).

<sup>38</sup> Taberî, Muhammed b. Cerir, Câmîu'l-beyân an te'vilil- Kur'an, XX/105; İbn Âşur, Muhammed, et-Tahrir ve't- Tenzil, Tunus, 1984, XX/175; Şevkânî, Fethu'l- Kadir, Kahire, 1968, IV/175; Kur'an Yolu, IV/246

<sup>39</sup> DİA, “Haman” md. İslam Aansiklopedisi, V/178

Hatta ilâhlık iddiasında bulunan Firavun, Mûsâ'nın kendisini yüce Allah'ı kabule davet etmesi üzerine kavminin ileri gelenlerine, "Sizin için benden başka bir tanrı tanımıyorum" diyerek kendini "en büyük Tanrı" olarak görmekte (bk. Naziat; 24).

Hız. Musa'nın tarif ettiği âlemlerim rabbi olan Allah ile alay eder bir tavırla veziri Hâman'a "Bana bir kule yap, belki oradan Musa'nın tanrısını görürüm" diye emir vermektedir.<sup>40</sup> "Haman! Haydi, benim için tuğla ocağını tutuştur, balçığı pişir, fazlaca tuğla imal ettirip benim için öyle yüksek bir kule yap ki, beklide onun vasıtasıyla yükselip Musa'nın (varlığını iddia ettiği) Tanrısını görürüm! Aslında, ben onun yalancının biri olduğun görüşüneyim" (Kasas; 38, Mümin; 36-37). Nihayet Kârûn, Firavun ve Hâmân günahları sebebiyle cezalandırılmıştır (Ankebût; 39).

"Karun'u, Firavun'u ve Haman'ı da helak ettik. Musa kendilerine belgelerle, mucizelerle geldi ama onlar o ülkede kibirlendiler, büyüklük tasladılar, fakat hükmümüzden kurtulamadılar" (Ankebut; 39). Ayette anılan kişiler Hız. Musa'nın davetini etkisiz kılmaya çalışan yöneticiler kastedilmektedir. Ayetin sonundaki "Oysa Allah'tan kaçıp kurtulma imkânları yoktu" ifadesi, bütün baskıcı yöneticilerin er veya geç Allah katında hak ettikleri cezayı görmekten kaçamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>41</sup> Allah, heykeller yapıp insanları saptırmaya çalışanların dünya ve ahiret akıbetleri hakkında haber vermektedir.

### **12. Buzağıyı Tanrı Edinerek Kötü Bir Çığır Açan Samiri'in Sonu**

"Biz senin ayrılmandan sonra halkını sınadık ve Samiri onları yoldan çıkardı. Musa derhal son derece kızgın ve üzgün olarak halkına döndü: "Ey milletim! Dedi, Rabbiniz size güzel bir vaade bulunmadı mı? Verilen sözün üzerinden çok uzun süre mi geçti, yoksa Rabbinizin gazabının tepenize inmesini mi istiyorsunuz ki bana olan vadinizden caydınız. "Biz," dediler, "kendi güç ve irademizle sana olan vadimizden dönmedik. Fakat biz o halkın, Mısırlıların zinet eşyalarından birtakım ağırlıklar yüklenmiştik. Onları ateşe attık Samiride kendi mücevheratını atıverdi" (Taha;85-

<sup>40</sup> Kur'an Yolu, IV/229

<sup>41</sup> Kur'an Yolu, IV/269

97). Samiri Hz. Musa'nın öğretisinden bir kısmını reddetmesi, onun put-perestliğe ve Allah'tan başka nesnelere ya da varlıklara tanrısal nitelikler yakıştırmaya ilişkin bilinçaltı eğilimlerini açığa vurmaktadır.<sup>42</sup> İsrailoğulları Mısır'dan çıkmadan önce Mısırlılardan bir miktar altın ve zinet eşyalarını ödünç almışlardı. Hz. Musa'nın dönüşü gecikince Samiri: "Onun engellenmesini sebebi, sizdeki bu emanetlerdir." Dedi. Bunun üzerine, altınları getirip onun önünde topladılar. Samiri de eritip buzağı şekline koydu. Sonra Cebrail (a.s)'ın bineğinin izinden avuçladığı bir avuç bereketli toprağı sürünce, buzağı ses çıkardı. Razi'ye göre bunun sebebi ona hayat girmesi değil heykele konulmuş olan bazı deliklere hava girmesi sonucunda buzağı heykeli ses çıkarmıştır.<sup>43</sup>

"Derken o, ahali için böğürme marifeti olan bir buzağı haykeli döküp çıkardı. Samiri ve arkadaşları: "İşte bu, sizin de, Musa'nın da tanrısıdır, ama Musa bunu unuttu!" dediler. Onlar görmüyorlar mıydı ki o heykel, kendilerine mukabele edecek bir çift laf söyleyemiyordu. Kendilerine gelen bir zararı önleyemediği gibi, onlara fayda da sağlamıyordu. Doğrusu, Harun onlara, bundan önce:"Ey milletim!" dedi, "siz bu heykel ile imtihana tabi tutulduunuz. Şu kesindir ki sizin Rabbiniz Rahman'dır (çok şefkatli ve merhametlidir). O halde beni izleyin ve emrime itaat edin!" Onlar ise:"Musa yanımıza dönünceye kadar ona tapmaya devam edeceğiz!" diye karşılık vermişlerdi. Musa döndüğünde bu durumu bilmediğinden:"Harun" dedi "onların saptığını gördüğünde benim izimce gelmene ne mani oldu, yoksa emrime karşı mı geldin?" deyip sakalını tutarak çekmeye başladı" (Araf, 142-146)

"Ey anamın oğlu!"dedi. Harun,"lütfen sakalımdan, saçımdan beni çekirtip durma. Ben, senin "İsrailoğullarının içine ayrılık soktun, sözümü dinlemedin!"diyeceğinden endişe ettim." Bu sefer Samiri'ye dönerek:"Samiri! Peki, senin derdin nedir ?"dedi. "Ben,"dedi, onların göremedikleri bir şeyi gördüm. O resul'ün izinden bir avuç toprak alıp onu potanın içine attım. İşte böyle yapmayı nefsim bana hoş gösterdi." (Taha; 96)

Samiri bu sözü ile şunu demek istemişti:"Ben onların göremediklerini, yani Hayat bineği üzerinde sana gelen Cebrail (a.s)'ı, gördüm. Kalbi-

<sup>42</sup> Esed, Kur'an mesajı, II/638; Kur'an Yolu, III/649

<sup>43</sup> Râzi, Mefatihul- Gayb,XVIII/36

me bir duygu geldi, onun izlerinden bir avuç toprak aldım, onun bereketinden yararlanmak istedim.”Hz. Mûsâ, Sâmirî'ye, “Defol git!, artık hayatın boyunca ‘Bana dokunmayın!’ diyeceksin; ayrıca seni kaçıp kurtulamayacağına bir ceza günü beklemektedir” diyerek bedduada bulunmuştur (Tâhâ 20/97). İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmalarına Sâmirî'den bahsetmek için Kur'ân'ın başka yerlerinde de atıf yapılmakta (Bakara 2/51, 54, 92, 93; Nisâ 4/153; A'râf, 148. 152) ve İsrâiloğulları bu davranışlarından dolayı kınanmaktadır.<sup>44</sup>

### ***13. Mümin ile Zengin Kâfir'in Hayatlarının Karşılaştırılması***

“Onlara şu iki kişinin halini misal getir: Onlardan birine iki üzüm bağı lutfettik, bağların etrafını hurma ağaçları ile donattık ve bahçelerin arasında da ekin bitirdik. Her iki bağ da meyvesini verdi, hiçbir şeyi eksik bırakmadı. O iki bağın arasında da bir ırmak akıttık. O şahsın başka serveti de vardı. Arkadaşıyla konuşurken ona: “Benim,” dedi, “malım ve servetim senden çok olduğu gibi, maiyet, çoluk çocuk bakımından da senden daha ilerdeyim.” Bu adam gururu yüzünden kendi öz canına zulmeder vaziyette bağına girdi ve: “Zannetmem ki bu bağ bozulup yok olsun; kıyametin kopacağına da sanmıyorum. Bununla beraber şayet Rabbimin huzuruna götürülecek olursam o zaman elbette bundan daha iyi bir akibet bulurum.” Dedi. Konuşma esnasında arkadaşı bu şahsa: “Ne o” dedi, “yoksa sen, senin aslını topraktan, sonra da bir damla meniden yaratan, bilahare de seni böyle tam mükemmel bir insan şekline getiren Rabbini mi inkâr ediyorsun? “Fakat sen inkâr etsen de şunu bil ki benim Rabbim Allah'tır. Rabbime hiçbir şeyi ortak saymam.” “Benim servetimin ve çoluk çocuğumun sayısının seninkinden daha az olduğunu düşündüğüne göre, bağına girdiğinde: “Maşallah! Allah ne güzel dilemiş ve yapmış! Ondan başka gerçek güç ve kuvvet sahibi yoktur.” Demeli değil miydin? Olur ki Rabbim senin bahçenden daha iyisini bana verir ve senin o bahçene gökten bir afet indirir de bağın kupkuru toprak kesilir; yahut bağının suyu çekilir de ondan artık büsbütün ümidini kesersin.” Çok geçmeden, bütün serveti kül oldu... Sahibi bu hali görünce, bağın çökmüş çardakları karşısında, yaptığı masraflarına, harcadığı emekle-

<sup>44</sup> DİA “Samiri” md.

re acıyıp avuçlarını oğuştura kaldı! “Ah” diyordu, “n’olaydım, Rabbime ibadette hiçbir şeyi ortak yapmamış olaydım!”Hâsılı o, Allah’tan başkasına sahip çıkacak bir topluluk da bulamadı, kendi kendini de kurtaramadı” (Kehf; 32-43).Ayetlerden anlaşıldığına göre küfrün temsilcisi olan şahıs büyük bir servete sahiptir. İmanın temsilcisi ise fakir ve zayıftır. Servet sahibi olan şahıs Allah’a iman edip verdiği nimete şükredeceği yerde, servetini fakir arkadaşına karşı böbürlenme ve nankörlük vesilesi yapmıştır. Malının yok olmayacağına ve kıyametin kopmayacağına inanmaktadır. Ahirete inanan arkadaşı ise iman ve salih amel konusunda ona öğüt vermiş, kendisini topraktan yaratıp çeşitli safhalardan geçirdikten sonra mükemmel bir insan haline getiren Allah’a ortak koşarak nankörlük etmesinin uygun olmadığını ahireti inkâr etmenin bir bakıma Allah’ı inkâr etmek olduğunu bildirmiştir. Sonuç ise anlatıldığı gibi hüsrandır.<sup>45</sup>Allah hak yola davete engel olanları bazen bir aile bazen de bir çift olarak örnek vermektedir. Çift olarak örnek gösterilenlerin başında Ebu Leheb ve karısı gelmektedir.

#### **14. Ebu Leheb ve Karısının akıbeti**

“Ebu Leheb’in iki eli kurusun; kurudu da. Malı da kazandıkları da kendisine bir yarar sağlamadı. O, alev alev yükselen bir ateşe girecektir. Eşi de boynunda bükülmüş urgan olarak, o ateşe odun taşıyacak.” (Tebbet; 1-5) Ebu Leheb Allah’a karşı küfür ateşi yakmak istediğinden dolayı, o ateşin odunu olarak helake sürüklenmiş ve karısıyla birlikte bütün alemedarb-ı mesel olmuştur. Allah’ın birliğine iman etmediği için nesebi, şerefi, malı ve kazancı kendini helak olmaktan kurtaramamıştır.<sup>46</sup> Ebu Leheb’in karısı, mücevherden yapılmış kıymetli gerdanlığını Hz. Peygamber’e düşmanlık uğrunda harcayacağını büyük bir gururla söylediğinden dolayı 5. ayet, “dünyadaki gerdanlık yerine ahirette boynuna ateşten bir ip takılacaktır” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>47</sup> Ayetlerin bazıları küfür ile meşhur olmuş kişilerin yaşadıkları bir olayı açıklayarak hem o olay için sebebi nüzul olur hem de inkâr edenleri açıklar.

<sup>45</sup> Kur’an Yolu, III/554; İbnÂşur, XV/316

<sup>46</sup> Elmalılı, Hak Dini, X/54-55

<sup>47</sup> Kurtubi, el- Câmiu’l-Ahkâmi’l- Kur’an,Dâru’l- Kitabu’- Arap, Lübnan, XX/242; Kur’an Yolu, V/710

### 15. Kur'an'ı İnkâr Eden Müşriğin Akabeti

Velîd b. Mugîre, Hz. Peygamber'in davetini kabul etmedi ve kendisine şiddetle karşı çıktı. Kibir, bencillik ve ihtirası yüzünden şirk ile ruhu kirle-nip tabiatı bozulduğundan Kur'an-ı Kerîm için sihir dedi, Kur'an'ın hasmı ve Resûl-i Ekrem'in rakibi oldu. Putperestliğin hâmisî Ebû Cehil'e akıl ho-calığı yaptı. Kendisinin, "Nasıl olur, ben Kureyş kabilesinin büyüğü ve baş-kanı olduğum halde bir kenara bırakılayım da Muhammed'e vahiy gelsin! Nasıl olur, Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sekafi kabilesinin reisi de bir ya-na bırakılsın!" şeklindeki sözlerine Kur'an'da şöyle cevap verilir: "Gerçeğin bilgisi gelince, 'Bu bir büyü, biz bunu kabul etmiyoruz. Bu Kur'an şu iki şe-hirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!' dediler. Rabbinin rahmetini paylaş-tırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz pay-laştırdık ..." (Zuhruf, 30-31, En'âm; 123-124) <sup>48</sup>

Câhiliye devri şiirini ve Arap dilinin inceliklerini çok iyi bilen Velîd, hac mevsiminde Mekke'ye gelecek kişilere söylenmek üzere Kureyşliler'in Mu-hammed hakkında bir fikir etrafında toplanmalarını istemişti. Kendi görü-şünün oluşması için günlerce düşündü; Kureyşliler'in ileri sürdüğü kâhin, deli, şair gibi nitelermelerin doğru olmadığını hemen anlaşılacağını belirt-tikten sonra, "En iyisi onun evlâdı babadan, kardeşi kardeşten, karıyı koca-dan, kişiyi ailesinden ayıran bir büyücü olduğunu söyleyelim" dedi. <sup>49</sup>

"Tek olarak yarattığım, kimseyi bana bırak, Kendisine geniş servet ver-dim, Göz önünde duran oğullar (verdim), Kendisine bir döşeyiş döşedim. Üstelik o (nimetlerimi) daha da arttırmamı umuyor. Asla (ummasın)! Çün-kü o, bizim âyetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp bir yoku-şa sardıracağım! Zira o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Canı çıkasınca, ne biçim ölçtü biçti! Sonra, canı çıkasınca tekrar (ölçtü biçti); nasıl ölçtü biçtiyse! Son-ra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda, kibirini yenemeyip sırt çevirdi. "Bu (Kur'an) dedi, olsa olsa (sihirbazlardan öğrenilip) nakledi-len bir sihirdir." Bu, insan sözünden başka bir şey değil." Ben onu **sekara** (cehenneme) sokacağım. Sen biliyor musun sekar nedir? Hem (bütün be-

<sup>48</sup> İbnHişâm, I/ 361, Taberî, XXV/39-41

<sup>49</sup> İbnHişâm, I/270-272; Taberî, XXIX/ 95-100

deni helâk eder, hiçbir şey) bırakmaz, hem (eski hale getirip tekrar azap etmekten) vazgeçmez o. İnsanın derisini kavurur” (Müddessir;12-29).

Velid b. Muğire, Kureyşin ileri gelenlerinden olup çok sayıda oğulları vardı ve oldukça zengindi. Buna rağmen Allah’ın kendisine lutfettiği nimetlere şükredek yerde hem Allah’a hem de peygambere karşı nankörlük etmiş, islâm’ı boğmak isteyenlere öncülük edenlerden olmuştu.<sup>50</sup> Ayette hak ettiği uhrevî ceza olarak “sekar” olarak özetlenmiştir. Sekar, ateşin isimlerinden olup cehennemın ağır cezalı kısımlarından birini ifade ettiği belirtilir.<sup>51</sup> Velid b. Muğire gibilerin; “ahirete inanmayanlar” şeklinde tanıtılması, bu inkâra dayalı olarak sorumsuzluğu ilke edindiklerine, bundan dolayı her türlü inançsızlığı ve haksızlığı fütursuzca yapmaktan çekinmediklerine işarettir. Bu psikolojide olan insanlar, kaçınılmaz olarak akıl ve vicdanlarına göre hüküm vermekten de uzaklaşırlar. Kur’ân âyetleri okuduğunda bunların dürüst, samimi ve objektif olarak düşünecekleri yerde ona sorumsuzca karşı çıkıyorlardı. Âyetlerde bu husus Allah Teâlâ tarafından onların gözlerinin perdelenmiş, kalplerinin mühürlenmiş, kulaklarının tıkanmış olmasıyla izah edilmiştir. Şüphesiz fitratları kendilerini, Kur’ân’ı dinlemeye itiyor, fakat inançsızlıkları ve kibirleriye onun mesajlarını kabul etmekten alıkoyuyordu.<sup>52</sup>

“Allah ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır” (Maide; 33).

### **Sonuç**

Allah’ın emirlerine riayet etmeme her türlü küfür ve nankörlükten kaynaklanmaktadır. Bununla beraber insanlar, isyan, haset, kibir, inat, gösteriş, despotluk, bağnazlık, zulüm, sapkınlık, aldanma gibi davranışlarla Allah’ın emirlerine karşı gelmişlerdir. Şeytan kibirlenerek ve yüz çevirerek Allah’ın

<sup>50</sup> Kur’ân Yolu, V/495; Taberî, XXIX/96; Şevkânî, V/376

<sup>51</sup> Şevkânî, V/377; Kur’ân Yolu, V/496; Zemahşerî, IV/183

<sup>52</sup> Kutub, Fizilâl, VII/336; Kur’ân Yolu, III/488-489



secde emrini yerine getirmemişti. Hz. Âdem ve Havva şeytana aldanma sonucu yasak ağaçtan yemişlerdi. Hz. Âdem'in oğlu zulüm ve kıskançlığının kurbanı olmuştu.

Hz. Nuh'un oğlu ve hanımı, küfürlerinden dolayı Allah'ın gazabına uğramışlardır Aynı şekilde Hz. Lut'un hanımı inkârından dolayı geride kalıp helak olanlardan olmuştu. Nemrut kibir, despotluk ve bağınazlık göstererek inkârla beraber Allah hakkında tartışmaya girişmişti. Öyle ki kendisinin de öldürüp diriltmeye güç yettireceğini iddi etmişti. Hz. İbrahim'in babası kulluk noktasında Allah'a ortak koşmak sapıklığından vazgeçmedi. Allah'tan gelen azabı kendinden savamadı.

Firavun müstekbir davranarak azmıştı. Ama yüce Allah onu ve ordusunu suda boğdu. Onu şiddetli azaba çarptırdı. Karun, kibir ve gurur yüzünden helak oldu. Malını gösteriş, ihtişam ve şatafatıyla insanların karşısına çıkıyordu. Kendini Allah'ın azabından ne kurtarabildi ne de savunabildi. Bazı günahlara kat kat ceza verileceği bildirilmişse de bu husus cezada denklik esası ile çalışmamaktadır. Zira konu ile ilgili âyetler incelendiğinde, kendilerine kat kat ceza verilecek kimselerin inkâra veya günahlara ön ayak oldukları, bu konuda liderlik yaptıkları yahut mevkileri itibarıyla güzel davranışlarda bulunmaları gerekirken bunu yapmayıp fiilleriyle diğer insanlara kötü örnek teşkil ettikleri görülür. Cezalandırma amaç değil, İslâm'ın hedef aldığı gayelerin gerçekleşmesi ve korunmasında son çare olarak başvurulmuş bir araçtır.

## KAYNAKÇA

ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, **el- Mu'cemu'l- MüfehresLiElfâzi'l-**

**Kur'âni'l- Kerim**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991

ATEŞ, Süleyman, **Kur'ân'ınÇağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar nşr. Ts. 1987

BEYDAVÎ, KâdiNasıruddin, **Envârû't- Tenzil ve Esrârû't- Te'vil**, 2.baskı, Mısır,1968

ÇANTAY, Hasan Basrı,**Kur'ân-ı Hakîm veMeâli Kerim**, Risale yay.İstanbul, 2011

DERVEZE, İzzet,**et- Tefsiru'l- Hadis**, trc, Heyet, Ekin yay. İstanbul, 1997

DİYANET İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Türkiye Diyanet Vakfı yay.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak DiniKur'ân Dili**,1960

- ESED, Muhammed, **Kur'ân Mesajı Meal- Tefsir**, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay. İstanbul 1996
- İBN ÂŞUR, Muhammed et- Tahir, **et-Tahrir ve't- Tenzil**, Tunus, 1984
- İBN KESİR, Ebu'l- Fida İsmail, **Tefsiru'l- Kur'âni'l- Azim**, Dâru'l- Marife, Beyrut, 1987
- KURTUBÎ, **el- Câmiu'l- Ahkâmi'l- Kur'an**, Dâru'l- Kitabu'- Arap, Lübnan, 1988
- KUR'ÂN YOLU, **Türkçe Meal ve Tefsir**, DİAB yay. Ankara, 2008
- KUTUP, Seyyid, **Fi Zilalil- Kur'an**, trc. Heyet, Hikmet yay. İstanbul, 1993
- MEVDUDÎ, Ebu'l- Ala, **Tefhimu'l- Kur'an**, trc Heyet, İnsan Yay. İstanbul, 1986
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer Fahrudin, **Mefatihü'l- Gayb**, Dâru'l- Fikr, Lübnan, 1981.
- RAĞIB, el-İsfehani, **el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an**, Dâru'l-Kahraman, İstanbul, 1986
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, **Safvetu't- Tefasir**, Dersaadet, İstanbul, 1980,
- ŞENGÛL, İdris, **Kur'an Kıssaları Üzerine**, Işık yayınları, İzmir, 1994
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l- Kadir**, Kahire, 1968
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Câmiu'l-beyân an te'vilil- Kur'an**,
- ZEMAHŞERÎ, Carullah Mahmud b. Amr, **el- Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't- Tenzil**, Nşr. Edebi'l- Havza ts.

## ŞEHİR VE BÖLGE KONULU KLASİK İSLAM ESERLERİ

İbrahim BARCA\*

### Özet

Medeniyetin ortaya çıkma koşullarını sağlayan şehirler ve bu bazı şehirlerden müteşekkil olan bölgeler çok erken dönemden itibaren başta tarihçi ve coğrafyacı Müslüman bilginler ile Müslüman idarecilerin gündeminde yer almıştır. Buna paralel şehir ve bölgeleri farklı açılardan kendisine konu edinen bir çok ilmi eser telif edilmiştir. Bu makalede sözüedilen eserlerin telif sebebi, içerik, yöntem ve yoğunlaştıkları alanlar gibi bazı özellikleri konu edilmiştir. Çalışmanın amacı şehir ve bölgeleri konu edinen klasik ilmi çalışmaların tanınması ve İslam ilim geleneğindeki yerlerinin netleştirilmesidir.

### Anahtar Kelimeler

Şehir, Bölge, Tarih, Coğrafya

### *Classical Islamic Works On The City And Region*

The cities that provided the conditions for the emergence of civilization and the regions formed of these cities have been on the agenda of histo-

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

rian and geographical Muslim scholars and Muslim administrators from very early on. Parallel to this, many scholarly works have been copyrighted to the city and the districts from different angles. Some of the features of this work, such as copyright reasons, content, methods and areas of intensification, have been discussed in this article. Recognition of classical scholarship studies on the subject of studying cities and regions, and clarification of places in the Islamic science tradition.

*Keywords*

City, Region, History, Geography

## *GİRİŞ*

İslâm tarih yazıcılığı kapsamında çok erken dönemlerden itibaren şehir ve bölgelere ait faziletleri içeren eserler kaleme alınmıştır. İslâmiyet'in farklı coğrafyalara yayılması beraberinde yeni şehirlerin fethedilmesi veya kurulması, sahip olunan şehirlerin gelişip büyümesi ve sayılarının artması gibi sonuçlarını doğurmuştur. Buna paralel Müslüman devlet yöneticileri dinî, ekonomik ve idari sebeplerle şehir ve bölgelerin özelliklerini konu edinen çalışmalara önem vermiş, ulema ve devlet görevlilerini bu yönde teşvik etmiş veya görevlendirmişlerdir. Dinî, ekonomik ve idari nedenlerin dışında şehirli olma farkındalığının yaygınlaşması, vatan sevgisi ve onu sahiplenme, yabancı şehirlere ve diğer yerleşim yerlerine duyulan merak vb. duygular birçok Müslüman tarihçi ve coğrafyacılığı şehir ve bölge konulu eserler telif etmeye sevk etmiştir.

Dinî sebeplerin başında Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetler gelmektedir. Mü'min Sûresi'nde insanlara şöyle seslenilmektedir: "Onlar yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonu nasıl olmuştur, görsünler! Öncekiler bunlardan daha çoktu, kuvvetçe ve yeryüzündeki eserleri bakımından da daha sağlam idiler, fakat kazandıkları şeyler onlara asla fayda vermemiştir."<sup>1</sup> Yine Kur'an-ı Kerim'de geçmişte yaşamış birçok peygamber ve onların kavminden, yaşadıkları şehir ve bölgelerden ve oradaki tarihî yapılardan bahsedilmiştir.

<sup>1</sup> el-Mü'min, 40/82.

Müslümanların kendi şehir ve bölgelerine karşı duydukları sevgi ve aidiyet duygusu, şehir ve bölgelere ait konu ve özellikleri içeren eserlerin telif edilmesinde önemli bir sebebi teşkil etmiştir. Ebû Abdillâh Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (776/1374), birçok kimsenin kendi şehir ve bölgesine dair eser verdiğini örneklerle açıkladıktan sonra, *el-İbâte fî târihi Ğirnata* adlı eserini neden yazdığı ile ilgili olarak, dine ve konuma zarar vermeyecek bir asabiyetin kendisini sardığını ve bu yüzden bu eseri kaleme aldığını dile getirmiştir.<sup>2</sup> Abdullâh b. Zübeyr, şehir ve bölgelere duyulan aidiyet duygusu ile ilgili olarak (73/692), “insanlar, kendilerine ait bağların içerisinde en çok vatan bağını severler” demiştir.<sup>3</sup> İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd da “vatan sevgisinin imandan olduğu” gibi vatanla ilgili birçok söz naklettikten sonra, doğduğu ve büyüdüğü Halep şehrinin tarihini anlatarak *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eserine giriş yapmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca Emevî ve Abbâsiler döneminde yer yer ortaya çıkan Şuubiye hareketleri bazı Müslümanların şehir ve bölgelerine karşı aidiyet duygularını artırmış ve onların kendi vatanlarına yönelik eserler telif etmesi sonucunu doğurmuştur.<sup>5</sup>

## 1. TARİH ESERLERİ

Şehir ve bölge konulu tarih eseri telif eden Müslüman bilginler eserlerinde, evvela kendilerinden önce bu alanda eser verenlerin ve onların eserlerinin isimlerini zikretmişlerdir. Bunu hem ilmî etik hem sorumluluk ge-

<sup>2</sup> Lisânüddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'l-Hatîb, *el-İbâta fî abbâri Ğirnata*, thk. Muhammed Abdullâh İnân, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1973, c. 1, s. 83.

<sup>3</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Mubtasaru Kitâbi'l-Büldân*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1302, s. 238.

<sup>4</sup> İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd, *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, (thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dımaşk, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1988, s. 10-12.

<sup>5</sup> Örneğin Şuubiye hareketine mensup olan Ebû Abdillâh Hamza b. Hüseyin el-İsfahânî (360/971) yaşadığı yerin üstün olduğunu göstermek için *Târihu İsfahân/İsbahân* adlı eseri yazmıştır. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, thk. Rızâ Teceddüd b. Alî, Tahran, 1971, Cilt 1, s. 154; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddîn Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî el-Kâhîrî eş-Şafîî, *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme et-târih*, thk. Franz Rosenthal, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz., s. 248; Şeyh Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerî'u ilâ tesânifi's-Şi'â*, Beyrut, Dârü'l-Edvâ, 1983, c. 3, s. 233.

reği yaptıkları söylenebilir. Ayrıca bununla bir nevi belli başlı kaynaklarını da zikretmiş olurlardı. el-Makrîzî, kendisinden önce Mısır'ın tarihiyle ilgili telif edilmiş eserleri ve müelliflerini şöyle sıralamıştır:

“Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Kindî'nin (355/966) *Fezâilü Mısır*, Muhammed b. Selâme el-Kûdâ'î'nin (454/1062) *el-Muhtâr fi zikri'l-hitat ve'l-asâr*, el-Kûdâ'î'nin talebesi Muhammed b. Berekât en-Nahvî'nin *Hıtatü Mısır*, Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'nin (588/1192) *en-Nüketü bi-acmi mâ eşkele mine'l-hitat*, el-Kâdî Tâcüddîn Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (730/1329) *Îâzü'l-müteemmil ve ikâzü'l-müteğaffil fi'l-hitat* ve el-Kâdî Muhyiddîn Abdullâh b. Abdüzzâhir'in (692/1293) *er-Ravzatü'l-behiyye ez-zâhire fi hitatü'l-ma'ziye el-Kâhire* adlı eserleri.”<sup>6</sup>

Şehir ve bölge konulu tarih eserlerinde o şehir ve bölgeye ait bilgi veren her türlü yazılı ve sözlü belge kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bizzat müellifin duyum, gözlem, tesbit, tanıklık ve tecrübeleri; resim, minyatür ve mimari planlar; mezarlık ve kabirler, kitabeler, sikkeler; edebî eserler, biyografi, seyahatname, tabakât ve terâcim eserleri; destan, hikâye, ninni ve masallar, şiir ve şarkılar...Özetle bir şehir veya bölge hakkında malumat içeren her unsur kaynak olarak değerlendirilmiştir. Verilerini elde etme yolları ve kaynakları sadedinde el-Makrîzî, önceki eserlerden nakletmek, büyük ve saygın insanlardan rivayet etmek, gözlem ve tanıklıklar diye üç yol belirlemiştir.<sup>7</sup>

Şehir ve bölgeleri konu edinen tarih eserlerinde dört farklı eğilim görülmektedir. Sözkonusu eserler ya şehir veya bölgedeki mekânlara ya oralarda yaşamış önemli insanların biyografilerine ya oranın siyasi tarihine yahut da faziletlerine yoğunlaşmıştır.

### ***Doğal, Dinî ve Tarihi Mekânlara Yoğunlaşmış Eserler***

Şehir ve bölgelerdeki doğal, dinî ve tarihi mekânlara yoğunlaşmış eserlerin başında “hıtat” ve “asâr” eserleri gelmektedir. Şehir ve bölgelerin bir-

<sup>6</sup> Mısır tarihine dair eserler için bkz. Kâtip Çelebi, *Kesfû'z-zunûn*, Beyrut, Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz., c. 1, s. 303-305.

<sup>7</sup> el-Makrîzî, c. 1, s. 10, 11-13.

çok özelliğinin ele alındığı bu eserlerde üzerine yoğunlaşılın unsurlar; şehrin yapılışı, mahalleleri, mimari ve doğal yapıları ile şehirdeki dinî ve tarihî eserlerdir. Yoğunlaştıkları alan sözü edilen hususlar olsa da bu eserlerde konu edinilen şehir veya bölgelere ait başka birçok özellikle ilgili malumata da rastlanmaktadır.

Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle'nin (199/814'ten sonra) *Abbârül-Medîne*,<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkîdî'nin (207/822) *Abbâru Mekke*,<sup>9</sup> Osmân b. es-Sâc'ın (222/837) *Târihu Mekke*,<sup>10</sup> Ebû Alî el-Hasen b. Halef b. Şâzân el-Vâsîtî'nin (246/861) *Abbârül-Medîne*,<sup>11</sup> Ebü'l-Velîd el-Ezrakî'nin *Abbârül-Mekketel-müşerrefe*,<sup>12</sup> Arrâm b. el-Asbağ es-Sülemî'nin (231/845) *Kitâbu Esmâi cibâli Tihâme ve cibâli Mekkete'l-mükerreme ve cibâli'l-Medineti'l-münevvere ve mâ fiha mine'l-kurâ ve mâ yebütü aleyhâ mine'l-eşcâr ve mâ fiha mine'l-miyâh*, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî'nin (262/876) *Târihu Basra*,<sup>13</sup> *Abbâru Mekke ve Abbâru Medîne*,<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî'nin (279/892-3) *Abbâru Mekke/Târihu Mekke*,<sup>15</sup> *Ebü İshâk İbrâhim b. İshâk el-Harbi'nin (285/898) Kitâbül-Menâsik ve emâkini turuki'l-hac ve me'âlimül-Cezîre*,<sup>16</sup> Müvaffakuddîn Ebû Mu-

<sup>8</sup> Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Mahzûmî el-Medenî, *Abbârül-Medîne*, Salâh Abdülazîz ez-Zeyn es-Selâme, Medine, Merkezül-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-Medineti'l-Münevvere, 2003, s. 69; Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 202.

<sup>9</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988, c. 9, s. 454-469.

<sup>10</sup> Osman b. es-Sâc'ın Mekke tarihine dair yazmış olduğu, fakat elimize ulaşmamış olan eseri, meşhur Mekke tarihçileri Ebü'l-Velîd el-Ezrakî ile Ebû Abdillâh el-Fâkihî'nin kaynakları arasında gösterilmiştir. Bkz. Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 201; Takyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Fâsî el-Mekki, *ez-Zubürül-muktetafe min târihi'l-Mekkete'l-müşerrefe*, thk. Alî Ömer, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2001, s. 5 (Mukaddimeden naklen).

<sup>11</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 204.

<sup>12</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ğassânî el-Ezrakî el-Mekki, *Abbâru Mekke ve mâ câe fiha mine'l-âsar*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mühlis, Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1389; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 280; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 306; Abdülkerim Özeydin, "Ezrakî, Ebü'l-Velîd", *DİA*, c. 12, s. 68-69.

<sup>13</sup> es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 252.

<sup>14</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 206.

<sup>15</sup> el-Fâkihî, *Târihu Mekke/Abbâru Mekke fi kadimi'd-debri ve badisihi* adlı eserin sahibidir. Geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 207; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), 5. baskı, 6 cilt, Kahire, Dârü'l-Me'ârif, trz., c. 3, s. 23; İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 122; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 280.

<sup>16</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 207.

hammed b. Abdirrahmân'ın (615/1218), *Mürşidü'z-züvvar ilâ kubûri'l-ebâr*,<sup>17</sup> *Ebü'l-Mekârim Ğiyâsüddin Muhammed b. Sadrüddin eş-Şafî İbnü'l-Âkûli'nin (797/1394) Urfüt-tib fi abbâri Mekke ve'l-Medîne*,<sup>18</sup> *Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî el-Mekki'nin (832/1429)<sup>19</sup> Şifâül-ğarâm bi-abbâri'l-Beledi'l-harâm, el-İkdüs-semîn fi târihi'l-Beledi'l-emîn ve Târihu Mekkete'l-müşerrefe*,<sup>20</sup> *Mubammed b. Ahmed b. Muhammed ez-Ziyâ'nın (854/1450) Târihu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-harâm ve'l-Medineti's-şerife ve'l-Kabri's-şerif*,<sup>21</sup> *Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed Sibtü İbni'l-Acmî'nin (884/1479) Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*,<sup>22</sup> *Ebü'l-Fazl Muhammed b. eş-Şihne'nin (890/1485) ed-Dürrül-müntehab fi târihi memleketi'l-Haleb*,<sup>23</sup> *Nürüddin Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafî es-Sembüdi'nin (911/1506) Vefâül-vefâ bi-abbâri dâri'l-Mustafâ*,<sup>24</sup> *Kutbüddin Muhammed b. Alâüddin Ahmed el-Hanefî en-Nehrevâlî'nin (990/1582) Târihu'l-Medîne*<sup>25</sup> *ve Ahmed İbn Abdülhamîd el-Abbâsî'nin Umdetül-abbâr fi medineti'l-Muhtâr* adlı eserleri bu türe ait önemli eserlerden bazılarıdır.<sup>26</sup>

*Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1201), Müsîrül-*

<sup>17</sup> Müvaffaküddin Ebü Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şârî'i, *Mürşidü'z-züvvar ilâ kubûri'l-ebâr*, Kahire, ed-Dârü'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 1415.

<sup>18</sup> Ebü'l-Mekârim Ğiyâsüddin Muhammed b. Sadrüddin eş-Şafî İbnü'l-Âkûli, *Urfüt-tib fi abbâri Mekke ve'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb, Kahire, Mektebetü'l-Medbulâ, 1989.

<sup>19</sup> Takıyyüddin el-Fâsî'nin hayatı ve eserleri için bkz. es-Sehâvî, *et-Tuhfetül-latife fi târihi'l-Medineti's-şerife*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, c. 2, s. 429; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 306; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 282.

<sup>20</sup> Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî el-Mekki, *Şifâül-ğarâm bi-abbâri'l-beledi'l-harâm*, c. 2, 1. baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. ez-Ziyâ, *Târihu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-harâm ve'l-Medineti's-şerife ve'l-Kabri's-şerif*, thk. Âlâ İbrâhim- Eymen Nasır, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

<sup>22</sup> Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed Sibtü İbni'l-Acmî, *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*, Halep, Dârü'l-Kalem, 1417.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. eş-Şihne, *ed-Dürrül-müntehab fi târihi memleketi'l-Haleb*, Dımaşk, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, s. 8.

<sup>24</sup> es-Sembüdi, Nürüddin Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafî, *Vefâül-vefâ bi-abbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, 4 cilt, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1955.

<sup>25</sup> Kutbüddin Muhammed b. Alâüddin Ahmed el-Hanefî en-Nehrevâlî, *Târihu'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995.

<sup>26</sup> Ahmed İbn Abdülhamîd el-Abbâsî, *Umdetül-abbâr fi medineti'l-Muhtâr*, (thk. Muhammed et-Tayyib el-Ensârî), İskenderiye, Mektebetü ve Matbaatü's-Şeymâ, trz.



*azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin* adlı eserinde<sup>27</sup> hac ibadetiyle ilgili birçok meseleyi açıkladıktan sonra isimleri, faziletleri ve fethi gibi başlıklarla Mekke'yi; isimleri, ilk inşa edeni vb. başlıklarla Kâbe'yi ve son olarak isimleri, faziletleri, İslamlaşması, sınırları, mescitleri ve ziyaret yerleri gibi başlıklarla Medine'yi ele almıştır. O, başka bir eseri olan *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserinde Bağdat'ın ismini, kuruluşunu, faziletlerini, önemli saraylarını, hamamlarını, mahallelerini, cami ve mescitlerini, mezarlıkları gibi hususları ele almıştır.<sup>28</sup>

el-Mercânî, *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fi târihi dâri hicreti'n-Nebiyi'l-muhtâr* adlı eserinde Medine şehrinin Kudüs ve Mekke dahil bütün şehirlerden üstün olduğunu savunmuştur. Eserinde Medine'ye dair birçok fazileti aktaran el-Mercânî, bu eseri kaleme almasının gerekçesinin de bu faziletler olduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup>

İbnü'l-Havrânî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârat*<sup>30</sup> adlı eserinin birinci bölümünde Şam'ın faziletine dair ayet ve hadisleri zikretmiş, diğer bölümlerde Şam'da ve onun çevresinde bulunan sahâbe, tabiîn ve salih kişilerin kabirleri ile meşhur ibadet mekânlarını ele almıştır.

### ***Faziletlere ve Hususiyetlere Yoğunlaşmış Eserler***

Aşağıda örnekleri verilmiş olan fezâil eserlerinde bazı şehir ve bölgelere ait hususiyetlere, güzelliklere ve harikulade özelliklere yoğunlaşmıştır. Bunun yanında o şehir ve bölgelere ait bazı doğal ve mimari özellikler ve oralarda yaşamış önemli kişilerin hayat hikâyeleri ve menkıbeleri de bu eserlerde yer almıştır.

Şehir ve bölgelerin fazilet, harikuladeliği ve güzelliklerine yoğunlaşmış eserlere şöyle örnekler verilebilir: Hasen el-Basrî'nin *Fezâilu Mekke*, Ebü'l-Abbâs Ahmed er-Radî'nin (286/899) *Fezâilü Bağdâd ve abbâruhâ*, İbn Zülâk

<sup>27</sup> Bu eser için bkz. es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 281.

<sup>28</sup> Abdurrahmân Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Müstrül-azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, (thk. Marzûk Alî İbrâhîm), Beyrut, Dârü'r-Râye, 1995; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Bağdâd*, Bağdâd, Matbaatü Dâri's-Selâm, 1342, s. 36.

<sup>29</sup> eş-Şeyh Ebü Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Abdülmelik el-Mercânî, *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fi târihi dâri hicreti'n-Nebiyi'l-muhtâr*, (thk. Muhammed Abdülvehhâb Fazl), Kahire, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002, c. 2, s. 87, 93.

<sup>30</sup> Osman b. Ahmed es-Süveydî ed-Dimaşkî İbnü'l-Havrânî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârat*, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), 1. baskı, Dimaşk, Mektebetü'l-Ğazâlî, 1981, s. 4.

Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim b. el-Hüseyin'in (v. 387/997) *Fezâilü'l-Mısr*, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Rib'î'nin (v. 435/1043) *Fezâilü Şâm ve Dımaşk*,<sup>31</sup> el-Müfaddal b. Muhammed b. İbrâhim el-Cenedî'nin (v. 308/920) *Fezâilü'l-Mekke ve Fezâilü'l-Medîne*,<sup>32</sup> Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Kindî'nin *Fezâilü Mısr*,<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Alevî'nin (445/1053) *Fazlü Küfe*,<sup>34</sup> İbn Ebî İshâk el-Fakîh'in *Fezâilü İskenderiyye*,<sup>35</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî'nin (456/1064) *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlibâ*,<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî'nin *Fezâilü'l-Kuds*,<sup>37</sup> Ebü'l-Me'alî el-Müşerref el-Makdisî'nin *Fezâilü Beyti'l-Makdis ve'l-Halil ve's-Şâm*, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Hatib el-Vâsıtî'nin *Fezâilü'l-Beyti'l-Makdis*,<sup>38</sup> İbnü'z-Zahîra'nın (891/1486) *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısr ve'l-Kâhire*,<sup>39</sup> Ebü'l-Bekâ Abdullâh el-Bedri'nin *Nüzhetü'l-enâm fî mehâsini's-Şâm*<sup>40</sup> ve Muhammed b. İsa el-Kennân ed-Dımaşkî'nin (1153/1740) *el-Mevâkibül-İslâmiyye fî'l-memâlik ve'l-mehâsini's-Şâmiyye*.<sup>41</sup>

İbn Hazm'ın *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlibâ* eserini yazma gerekçesi, bir âlimin Endülüs ve Endülüslü fakih, sultan, âlim ve kadıların faziletlerini içeren telif eserlerin olmadığı yönündeki görüşü ve bu husustaki sorusudur. O, bu yargıyı çürütmek ve soruya cevap vermek adına bu eserini kaleme almıştır.<sup>42</sup>

31 Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim b. el-Hüseyin İbn Zülâk, *Fezâilü'l-Mısr*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire, Mektebetü'l-Usre, 1999; es-Sehâvî, *el-İ'ân*, s. 263.

32 İbnü'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zehab fî abbâri men zehab*, (thk. Mahmûd Arnâvût), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986, c. 4, s. 40; Sezgin, *Târib*, c. 2, s. 207; es-Sehâvî, *el-İ'ân*, s. 274.

33 Sezgin, *Târib*, c. 2, s. 240.

34 Sezgin, *Târib*, c. 2, s. 220.

35 Sezgin, *Târib*, c. 2, s. 241-242.

36 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelüsî, *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlibâ*, (thk. Salâhüddin Müncid), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-Cedid, 1968.

37 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds*, (thk. Cebrâil Süleymân Cebûr), Beyrut, Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, 1980.

38 es-Sehâvî, *el-İ'ân*, s. 256.

39 Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhim b. Ali İbnü'z-Zahîra, *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Mustafâ es-Sakkâ, Kâmil el-Mühendis, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1969.

40 Ebü'l-Bekâ Abdullâh el-Bedri, *Nüzhetü'l-enâm fî mehâsini's-Şâm*, Beyrut, Dârü'r-Râidî'l-Arabî, 1980, s. 1.

41 Muhammed b. İsa el-Kennân ed-Dımaşkî, *el-Mevâkibül-islâmiyye fî'l-memâlik ve'l-mehâsini's-Şâmiyye*, thk. Hikmet İsmâil, Dımaşk, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1992, s. 176.

42 İbn Hazm, s. 4.

İbnü'z-Zahîra, *el-Fezâilü'l-bâhira fî mebâsini Mısır ve'l-Kâhire* adlı eserinin girişinde, ilim mahfillerinde Şam'ın mı Mısır'ın mı üstün olduğuna dair bir tartışmanın hep devam ettiğini belirtir. Mısır'da hiçbir peygamberin defnedilmemiş, Şam'ın ise peygamberler diyarı olmasını gerekçe göstererek uhrevi fazilet bakımından Şam ile Mısır'ın karşılaştırılmayacağını öne süren İbnü'z-Zahîra, üstünlük karşılaştırmasının ilahi hasletler bağlamında olması gerektiğini kaydeder. Bunda ise o, Mısır'ı Şam'dan üstün tutmuştur. O, eserinde Mısır'ın ilk dönemlerini, önemli kral ve sultanlarını, harikuladelik ve güzelliklerini, Mısır'ı ve Mısır ahalisini başka bölgelerden ve başka ahalden ayıran özellikleri, özellikle de Kahire'nin güzelliklerini ele almıştır.<sup>43</sup>

İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds* adlı eserinde, 25 bölümde Kudüs'ü diğer şehirlerden üstün kılan 25 fazileti kaydetmiştir. Müellif, başta ayet, hadis, tefsir ve siyer eserleri olmak üzere Tevrat'tan da istifade etmiştir. Onun eserinin içeriğini şu konular meydana getirir: Kudüs'ün toprağı; Beytü'l-Makdis'in yapılışı ve o esnada meydana gelen harikulada hadiseler; Beytü'l-Makdis'i ziyaret etmek, onda namaz kılmak, orada iyiliklerin ve sevapların artması, orada ikamet etmek; onun üzerine inşa edildiğı tepe, onun kendilerine yolculuk yapılacak üç mescitten birisi olması, orada bulunan bazı önemli mekânlar, ona yönelik yapılan saldırılar, Hz. Musa'nın oraya yönelik gazvesi, Hz. Yuşa'nın orayı fethi, Hz. Peygamber'in oraya yönelerek namaz kılması ve oraya yürütülmesi (İsrâ hadisesi); Hz. Ömer'in orayı fethi; orayı ziyaret etmiş, orada yaşamış ve vefat etmiş önemli kişiler; meleklerin orayı ziyareti, haşrin oradan başlayacağı, inşaatı bitiren Hz. Süleyman'ın üzerine çıktığı kaya ve o kayanın her iki yanında namaz kılmak.<sup>44</sup>

### ***Siyasi Olay, İdareci ve Fetihlerine Yoğunlaşmış Eserler***

Belli bir şehir veya bölgenin İslâm orduları tarafından fethine, oralar-daki siyasi olaylara ve idarecilerine yoğunlaşmış eserler, bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu türden eserlerin birçoğunun adında “fetih” veya onun çoğul hali olan “fütûh” kelimesi yer almaktadır. Bir yerleşim yerinin veya bir bölgenin idaresi/idarecilerine, onların döneminde meydana gelen siyasi

<sup>43</sup> İbnü'z-Zahîra, s. 1-2.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *Fezâil*, s. 67.

olaylara veya oraların fethi üzerine yoğunlaşan bu eserlerde, yeryüzü şekilleri, yerleşme alanları, iklim ve bitki örtüsü, ticari, tarımsal ve ekonomik faaliyetler ile mimari, dinî ve askerî yapılar da -az veya çok- zikredilmiştir.<sup>45</sup>

Ebü Mihnef Lût b. Yahyâ el-Ezdi'nin (157/774) *Fütûbuş-Şâm* ve *Fütûbu Irâk*,<sup>46</sup> Muhammed b. İsfendiyâr'ın *Târihu Taberistân*<sup>47</sup> Sa'îd b. Ufeyr'in (226/840) *Târihu fethi Dımaşk*<sup>48</sup> ve *Kitâbu Abbâri Endelüs*,<sup>49</sup> el-Vâkıdî'nin *Fütûbuş-Şâm*,<sup>50</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh İbnü'l-Hakem'in (257/871) *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*,<sup>51</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî'nin (279/892-3) *Fütûhu'l-büldân*,<sup>52</sup> Ebü Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdi'nin (334/945) *Târihu'l-Mevsıl*,<sup>53</sup> *Ebü Abdillâh Hamza b. Hüseyin el-İsfahânî'nin* (360/971) *Târihu İsfahân/İsbahân*,<sup>54</sup> *Ahmed İbn Uzarî el-Merakeşî'nin el-Beyânül-müğrib fi abbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Ebü Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî'nin (348/959 veya 960) *Târihu Buhârâ*,<sup>55</sup> Ebü'l-Hasen el-Bekrî'nin *ed-Dürerül-mükellele fi fütûhi Mekkete'l-müşerrefe*,<sup>56</sup> Ebü Bekir Muhammed b. Ömer İbnü'l-Kûtiyye'nin (367/977) *Târihu iftitâbi'l-Endelüs*,<sup>57</sup> İbrâhim er-Rakik el-

<sup>45</sup> Örnek için bkz. İbnü'l-Belhî, s. 113-157.

<sup>46</sup> Ebü Mihnef'in Irak bölgesini, tarihini ve fetihlerini; el-Vâkıdî'nin Hicâz bölgesini ve Hz. Peygamber'in siyerini, el-Medâini'nin ise Horasan, Fars ve Hint bölgelerinin tarihini iyi bildikleri kabul edilse de âlimler bu üç zatın Şam bölgesinin fetihlerine dair aynı derecede bilgi sahibi olduklarını dillendirmişlerdir. İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 106.

<sup>47</sup> Bu eser Farsça yazılmıştır. Bkz. et-Tahrâni, c. 3, s. 262.

<sup>48</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 247.

<sup>49</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 247.

<sup>50</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Fütûbuş-Şâm*, 1. baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

<sup>51</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 233.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tabbâ, Beyrut, Mektebetü'l-Me'ârif, 1987; Brockelmann, c. 3, s. 43; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, thk. Rızâ Teceddüd b. Ali, Tahrân, 1971, c. 1, s. 125-126.

<sup>53</sup> Ebü Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdi, *Târihu'l-Mevsıl*, thk. Ali Habîbe, Kahire, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967.

<sup>54</sup> İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 154; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 248; et-Tahrâni, c. 3, s. 233.

<sup>55</sup> Ebü Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târihu Buhârâ*, trc ve thk. Emin Abdülmecid Bedevî, 3. baskı, Kahire, Dârü'l-Me'ârif, trz.

<sup>56</sup> Ebü'l-Hasen el-Bekrî, *ed-Dürerül-mükellele fi fütûhi Mekkete'l-müşerrefe*, Beyrut, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1992.

<sup>57</sup> Ebü Bekir Muhammed b. Ömer İbn Kûtiyye, *Târihu iftitâbi'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, 2. baskı, Beyrut, Dârü Kitâbi'l-Lübnâni, 1989.

*Kayravâni'nin (417/1026) Târihu İfrikıyyâ ve'l-Mağrib*,<sup>58</sup> İbn Verdân'ın *Târihu Memleketi'l-Ağlebiyye*<sup>59</sup> ve Ahmed b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Ezrak el-Fârikî'nin (577/1181) *Târihu Meyyâfârikin ve Âmid*<sup>60</sup> adlı eserleri bu tür tarih eserlerine örnek olarak verilebilir.

Abbâsî Halifesi er-Radî (halifelik yılları: 934-940/316-322) döneminde Bağdat hastanesinin yöneticiliğini yapmış bir doktor olan Sâbit b. Sinân es-Sabiû (365/975-6), *el-Müfred fi abbâri Şâm ve Mısr* adlı eserinde Şam ve Mısr'da 365/975 veya 976 yılına kadar meydana gelen siyasi olayları yazmıştır. Sözü geçen müellifin yakını olan ve inşa divanının yöneticiliğini yapmış Hilâl b. el-Muhassin es-Sabiû *Zeylül-müfred fi abbâri Şâm ve Mısr* adlı bir eser kaleme almıştır. O, bu eserinde Sâbit b. Sinân es-Sabiû'nin bitirdiği tarihten başlayarak 467/1075 yılına kadar olan siyasi olayları kaleme almıştır. Abbâsîler döneminde Dımaşk'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup olan ve aynı zamanda inşa ve harâc divanlarının yöneticiliğini yapmış olan Ebû Ya'la İbnü'l-Kalânîsî Hamza b. Esed b. Alî ed-Dımaşkî (555/1160), *Târihu Dımaşk* adlı eserinde 360/971'den başlayıp 555/1160 yılına kadar meydana gelmiş –genellikle– siyasi olayları ele almıştır.<sup>61</sup>

Kudüs tarihçisi Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî (928/1522), 900/1495 yılında yazmış olduğu eserinde Kudüs'ün tarihiyle ilgili birçok önemli olaya değinmiştir. Ayrıca eserine dört mezhep kadıları ve önemli bazı âlimlerin biyografileri ile Memlûkler devletinin Sultanı el-Eşref Seyfüddîn Kayıtbay

<sup>58</sup> Bu eser, Kuzey Afrika şehirlerinin (Tunus ve Mağrib) Amr b. el-As'ın teyzesi oğlu olan Ukbe b. Nâfi tarafından fethiyle başlayıp Ağlebîlerden Abdullâh b. İbrâhim el-Ağlebî'nin başa geçmesine kadar süre içerisinde meydana gelen siyasi olayları ele almıştır. Bkz. er-Rakîku'l-Kayravânî, *Târihu İfrikıyyâ ve'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Zeynüühüm Muhammed Azeb), 1. baskı, Kahire, Dârü'l-Fercânî, 1994, s. 41,140; Sezgin, *Târib*, c. 2, s. 244; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 250.

<sup>59</sup> Eser, Abbâsîlerin ilk Kuzey Afrika (Tunus ve Mağrib) valisi Eş'as b. Ukbe'den başlayıp Ağlebîler döneminin sonuna kadar olan dönemi, yani Fatımîlerin Kuzey Afrika'da egemen olmasına kadar geçen süre içinde valileri ve siyasi olayları aktarmıştır. Bkz. İbn Verdân, *Târihu Memleketi'l-Ağlebiyye*, (thk. Muhammed Zeynüühüm Muhammed Azeb), 1.baskı, Kahire, Mektebetü Medbûlâ, 1988, s. 45, 64.

<sup>60</sup> Ahmed b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târihu Meyyâfârikin ve Âmid*, thk. Kerîm Fârik el-Hûlî ve Yûsuf Baluken, İstanbul, Nûbihar Yayınları, 2014; Ahmed b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târihu'l-Fârikî*, (thk. Bedevî Abdüllatif İvaz), Kahire, el-Hey'etü'l-Âmme li-şûnü'l-Metabi'l-Emîriyye, 1909; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 277, 307; bkz. es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 282.

<sup>61</sup> İbnü'l-Kalânîsî, s. 202.

döneminde (saltanat yılları: 873-901/1468-1496) Şam'da meydana gelen olayların anlatımını da eklemiştir.<sup>62</sup>

Ceyyâş b. Necâh el-Habeşi, *el-Müfid fi abbâri Zebid*,<sup>63</sup> Abdurrahmân b. Ali İbnü'd-Dayba (v. 876/1471-2) *Buğyetül-müstefid fi abbâri Medîneti Zebid* ve onun zeyli *el-Fazlül-mezîd alâ buğyeti'l-müstefid fi abbâri Medîneti Zebid eserlerini* kaleme almışlardır. İbnü'd-Dayba, eserinin giriş kısmında kuruluşundan kendi dönemi olan IX./IV. asra kadar Zebid'te meydana gelen siyasi olayları ve oranın yöneticilerinin isimlerini zikrettiğini belirtmiştir.<sup>64</sup>

İbnü'l-Belhî, Farsça yazmış olduğu *Fârisnâme* adlı eserini yazma sadinde şöyle der: "Sultan [Ebû Şucâ' Muhammed] benden İran'ın Fars bölgesine ait şehirler ve Fars sultanlarının ikamet ettikleri mekânlar üzerine bir eser yazmamı istedi."<sup>65</sup>

Mekke tarihçisi Necmüddîn Ömer b. Fehd b. Muhammed (885/1480) *İthâfül-verâ bi-abbâri Ümmi'l-kurâ* adlı hacimli eserinde Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak kendi dönemine kadar Mekke'nin genelde siyasi tarihini krolonjik olarak ele almıştır.<sup>66</sup>

### Önemli Kişilere Yoğunlaşmış Eserler

Başta peygamber, sahâbe ve tabiîn olmak üzere belli bir şehirde ve/veya bölgede yaşamış ya da orayı ziyaret etmiş halife, sultan, vali, emir, âlim, muhaddis, fakih, imam, kadı, müezzin, edip, sanatçı ve saygın kişilerle önemli veya ilginç özelliklere sahip olan şahısların biyografi ve neseplerine dair bilgiler bu türden eserlerin içeriklerini oluşturur.

Eserlerin bazılarının aynı zamanda muhaddisler tarafından telif edil-

<sup>62</sup> Ebü'l-Yümn Mücürüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsül-celîl bi-târihi'l-Kuds ve'l-balil*, (thk. Adnân Yunus Abdülmecid Nebâte), Amman, Mektebetü Dendis, 1999, c. 1, s. 23, c. 2, s. 383.

<sup>63</sup> es-Şehâvî, *el-İlân*, s. 265.

<sup>64</sup> Abdurrahmân b. Ali İbnü'd-Dayba, *el-Fazlül-mezîd alâ buğyeti'l-müstefid fi abbâri Medîneti Zebid*, thk. Yûsuf Şühüd, Beyrut, Dârü'l-Avde, 1983, s. 29; Yemen ve şehirleri için yazılmış tarih eserleri için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 310-311.

<sup>65</sup> İbnü'l-Belhî, s. 20.

<sup>66</sup> Necmüddîn Ömer b. Fehd b. Muhammed, *İthâfül-verâ bi-abbâri Ümmi'l-kurâ*, thk. Fehîm Muhammed Şaltût, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1983, c. 4, s. 750; es-Şehâvî, *el-İlân*, s. 282.

miş olması ve eserlerde hadis ravilerinin biyografilerine yer verilmiş olması cerh ve tadil ilmine ait birçok malumatın bu eserlerde yer almasını sağlamıştır. Bu nedenle bazıları, bu başlık altındaki birçok eseri hadis ilmine ait kabul etmişlerdir.<sup>67</sup> Oysaki bu eserlerin genelinde -diğer şehir ve bölge konulu tarih eserlerinde görüleceği üzere- bazı coğrafi bilgiler, o şehir veya bölgenin faziletleri, kuruluşu ve diğer beldeleden üstün olduğu gibi konular da anlatılmıştır. Ayrıca bu kapsamda değerlendirilen eserlerin müellifleri, eserlerini yazma gerekçesi olarak mukaddimelerinde genelde o şehir veya bölgeye olan sevgi ve bağlılıklarını öne sürmüşlerdir. Söz konusu eserlerin bu gibi özellikleri, onların telif edilme amaçlarının sadece o hadis ravileri veya o âlim zevat olmadığını göstermektedir. Bu türden eserlerin adlarına bakıldığında ise genellikle “tarih”, “ahbâr” veya “tabakât” gibi kelimelerin yer aldığı görülmektedir.

Şehir ve bölge tarihi eserleri içerisinde dönemin eğitim ve ilmî yapısına dair en fazla malumata ve belgeye sözü edilen bu eserlerde rastlanır. Çünkü bu eserlerin içeriklerinde, o şehir ve bölgede yaşamış her daldan âlimin ilmî hayatı, eğitim faaliyetleri, okuyup okuttukları ders ve kitap isimleri, hizmet ifa ettikleri ve gördükleri eğitim-öğretim kurumlarına dair birçok husus kaydedilmiştir.

Bu tür eserlere şöyle örnekler verilebilir: el-Mü’afâ b. İmrân el-Mevsilî’nin (184/800) *Târîbu’l-Mevsil*, Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî’nin *Kitâbü Kudâti ehli’l-Medîne* (225/839),<sup>68</sup> İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî’nin (235/849) *Ahbârü’l-müğanniyyîn el-Mekkiyyîn*,<sup>69</sup> el-Hâfız Kâsım b. Muhammed el-Kurtubî’nin (242/857) *Ahbâru sulehâi Endelüs*,<sup>70</sup> Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî’nin (246/861) *Kudâtü Mısır*,<sup>71</sup> Ahmed b.

<sup>67</sup> Örnek için bkz. el-Hâfız Ebû Ya’lâ el-Halîl b. Abdillâh el-Kazvîni, *Kitâbü’l-İrşâd fî marîfeti ulemâi’l-hadis*, 4 Cilt, (thk. Muhammed Sa’id b. Ömer), Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, 1989 (Mukaddimededen t-h harfleri).

<sup>68</sup> Kaynaklarda el-Medâinî’nin *Kudâtü ehli Medîne*, *Kudâtü ehli Basra*, *Mufâharetü ehli Basra ve ehli Küfe*, *Kitâbu Medîne ve Kitâbu Mekke*, *Kitâbu Ummân*, *Kitâbu Fütûhi Secectân ve Kitâbu Fâris* gibi telif eserlerinin olduğu zikredilmiştir. Bkz. İbnü’n-Nedîm, c. 1, s. 113-117; ez-Zehabi, *Siyer*, c. 10, s. 400-402.

<sup>69</sup> Alî eş-Şerefi, “Ahbârü’l-müğanniyyîn el-Mekkiyyîn”, *Mevsû’atü Mekkete’l-mükerrreme ve’l-Medîneti’l-münevvere*, 1. baskı, c. 2, s. 207.

<sup>70</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 27.

<sup>71</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 28.

Muhammed el-Bağdâdî'nin (257/871) *Târihu'l-Hımsiyyîn*, Mûsâ b. Sehl er-Remelî'nin (261/875) *Men nezele Filistîne mine's-Sahâbe*, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Seyyâr'ın (268/882) *Târihu'l-Merv*,<sup>72</sup> İbn Yûsuf es-Sadeî'nin (281/895) *Târihu Mısır*,<sup>73</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr'un (288/900) *Târihu'l-Bağdâd*,<sup>74</sup> Ebü'l-Hasen Bahşel er-Rezzâz Eslem b. Sehl b. Eslem el-Vâsıtî'nin (292/905) *Târihu Vâsıt*,<sup>75</sup> Müfaddal b. Sa'd el-Mâferrûhî el-İsfahânî'nin *Mehâsinü İsfahân*,<sup>76</sup> Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin (322/934'ten sonra) *Mehâsinü eblî'l-Belh*,<sup>77</sup> Abdüssamed b. Sa'îd el-Hımsî'nin (324/936) *Men nezele el-Hımse mine's-Sahâbe*,<sup>78</sup> Ebü'l-Areb Muhammed b. Ahmed b. Temîm'in (333/945) *Tabakâtü ulemâi İfrikiyyâ*,<sup>79</sup> *Ebû Ali Muhammed b. Sa'îd el-Kuşeyrî el-Harrânî'nin (334/946) Târihu Rakka ve men nezelehâ min ashâbi rasûlillahi ve't-tâbi'in ve'l-fukahâ ve'l-mühaddisîn*,<sup>80</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Allân b. Abdirrahmân el-Harrânî'nin (355/966) *Târihu'l-Cezîre*,<sup>81</sup> Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'nin (350/961) *Târihu Semerkand ve Târihu Nesef*,<sup>82</sup> Ebû

<sup>72</sup> Sezgin, *Tarih*, c. 2, s. 211, 212, 215, 218, 220, 223, 229; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 303.

<sup>73</sup> Sezgin, *Tarih*, c. 2, s. 237.

<sup>74</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr, *Târihu'l-Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Mısır, 1949; İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 163; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 253; et-Tahrânî, c. 17, s. 270.

<sup>75</sup> Ebü'l-Hasen Bahşel er-Rezzâz Eslem b. Sehl b. Eslem el-Vâsıtî, *Târihu Vâsıt*, thk. Korkîs Avvâd, s. 9; Eser için bkz. Sezgin, *Tarih*, c. 2, s. 217; Brockelmann, c. 3, s. 24; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 309; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 286.

<sup>76</sup> Müfaddal b. Sa'd el-Mâferrûhî, *Mehâsinü İsfahân*, (thk. Ârif Ahmed Abdülğani), 1. baskı, Dimaşk, Dâru Ken'ân, 2010.

<sup>77</sup> Bazıları, bu eserin meşhur coğrafyacı Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'ye değil de, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Mu'tezilî'ye ait olduğu görüşündedirler. Her iki farklı görüş için bkz. bkz. es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 261.

<sup>78</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 292; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 261.

<sup>79</sup> Ebü'l-Areb Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Tabakâtü ulemâi İfrikiyyâ*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî.

<sup>80</sup> Bu eserin girişinde, Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh tarafından fetihle görevlendirilen İyâz b. Ğanem ile Ruha (Şanlıurfa) ahalisi arasında imzalanan anlaşmanın detayları yazılmıştır. Bkz. Ebû Ali Muhammed b. Sa'îd el-Kuşeyrî el-Harrânî, *Târihu Rakka ve men nezelehâ min ashâbi Rasûlillahi ve't-tâbi'in ve'l-fukahâ ve'l-mühaddisîn*, thk. İbrâhim Sâlih, 1. baskı, Beyrut, Dâru'l-Beşâir, 1998, s. 23-27; Sezgin, *Tarih*, c. 2, s. 212; Brockelmann, c. 3, s. 25; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 295; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 264.

<sup>81</sup> Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 5 cilt, Beyrut, Dâru Sâdır, 1977, c. 2, s. 237.

<sup>82</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 296; es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 265, 284; es-Safedî, c. 1, s. 57-58.



Abdillâh Muhammed b. el-Hâris b. Esed el-Huşenî el-Karevî'nin (360/971) *Kudâtü Kurtubâ*,<sup>83</sup> *Ebüş-şeyb el-Ensâri'nin (369/979 veya 980) Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân/İsfahân*, Abdülcebbâr el-Havlânî'nin (370/980-981) *Târihu Darayâ*,<sup>84</sup> el-İmâm Ebî Bekir el-Hasen b. Muhammed ez-Zebidî'nin (379/990) *Abbârü'l-fukahâi'l-müteahhirîn min ehli Kurtuba*,<sup>85</sup> İbn Zülâk'ın *Zeylû kudâtü Mısr*,<sup>86</sup> Ebû Eyyûb Süleymân b. Eyyûb b. Muhammed el-Medenî'nin (400/1009) *Kıyânü Hicâz ve Abbâru zurefâi'l-Medîne*,<sup>87</sup> Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ca'fer İbnü'n-Neccâr'ın (402/1012) *Târihu Küfe*,<sup>88</sup> Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Feradî'nin (403/1013) *Târihu ulemâi Endelüs*,<sup>89</sup> el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh en-Nisâbüri'nin (405/1014) *Târihu Nisâbûr*,<sup>90</sup> Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Muhammed el-İdrîsî'nin (405/1014) *Târihu Semerkand ve Astarâbâz*,<sup>91</sup> el-Hasen b. Muhammed el-Kummî'nin (406) *Târihu Kum*,<sup>92</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ğuncâr'ın (410/1019) *Târihu Buhârâ*,<sup>93</sup> Hamza b. Yûsuf es-Sehmî el-Cürcânî'nin (427/1036) *Târihu Cürcân*,<sup>94</sup> Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî/İsfahânî'nin (430/1038) *Zikru abbâri İsbahân*,<sup>95</sup> Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî'nin (448/1090) *Cezvetül-müktebis fî zik-*

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hâris b. Esed el-Huşenî el-Karevî, *Kudâtü l-Kurtubâ*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989.

<sup>84</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 213; Brockelmann, c. 3, s. 25; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 263.

<sup>85</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 28.

<sup>86</sup> Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 242; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 28.

<sup>87</sup> İbnü'n-Nedîm, c. 2, s. 165.

<sup>88</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 302; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 271.

<sup>89</sup> Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Ezdî İbnü'l-Feradî, *Târihu ulemâi Endelüs*, Kahire, Dârü'l-Mısrîyye, 1966; sözkonusu eser için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 285; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 251.

<sup>90</sup> el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh en-Nisâbüri, *Târihu Nisâbûr*, Tahran, Kitâbhâne-i İbn Sinâ, 1339; sözkonusu eser ve Nisabur'a dair yazılmış diğer tarih eserleri için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 308.

<sup>91</sup> Brockelmann, c. 3, s. 24; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 265.

<sup>92</sup> el-Kummî, bu eserini 378/981 yılında kaleme almıştır. Bkz. Sezgin, *Târih*, c. 2, s. 227; Brockelmann, c. 3, s. 29.

<sup>93</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 286; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 252.

<sup>94</sup> Hamza b. Yûsuf es-Sehmî el-Cürcânî, *Târihu Cürcân*, thk. Muhammed Abdülmü'id Hân, 3. baskı, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1981; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 290; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 258.

<sup>95</sup> Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Zikru abbâri İsbahân*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1934; eser için ayrıca bkz. et-Tahrânî, c. 3, s. 232.

*ri vulâti'l-Endelüs*, el-Hatib el-Bağdâdî'nin *Târihu Medîneti's-Selâm/Târihu Bağdâd*,<sup>96</sup> Ebû Abdillâh el-Hasen'in *Târihu Herât*, Ebû Osmân Sa'îd b. İsa İbnü'l-Asfer'in (460/1068) *Târihu Tilmisân*,<sup>97</sup> Ebû Hayyân el-Kurtubî'nin (469/1077) *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs*, Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterinî'nin (542/1147) *ez-Zâhire fi mehâsini ehli Cezîre*,<sup>98</sup> Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhâkî İbn Funduk'un (565/1169) *Târihu Beyhâk*,<sup>99</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dımaşkı'nin (571/1176) *Târihu Dımâşk*,<sup>100</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatib'in *el-İbâta fi abbâri Ğirnatâ*,<sup>101</sup> el-Hâfız Ebû Zekeriyâ Yahyâ'nın *Târihu İsfahân*, Ebû Şuca' Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şireveyh ed-Deylemî'nin *Târihu Hemedân*,<sup>102</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülazîz b. Ahmed el-Kassâr'ın *Târihu tabakâti ehli Şirâz*,<sup>103</sup> İbn Abdilkerîm'in *Târihu Fâs*,<sup>104</sup> İbn Alkame'nin *Târihu Belensiyâ*,<sup>105</sup> İbn Hamsîn'in, *Târihu'l-Cezîreti'l-hadrâ*,<sup>106</sup> Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşküvâl'in (578/1183) *es-Sılâfi târihi eimmeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve üdebâihim*,<sup>107</sup> Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî er-Râfî'nin (623/1226) *et-Tedvîn fi abbâri Kazvîn*,<sup>108</sup> Şerefüddîn Ebü'l-Berakât el-Mübârek b. Ahmed b. el-

<sup>96</sup> el-Hatibü'l-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 254.

<sup>97</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 289.

<sup>98</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterinî, *ez-Zâhire fi mehâsini ehli Cezîra*, (thk. İhsân Abbâs), Beyrut, Dârü's-Sekâfe, 1997; sözkonusu eser için bkz. es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 259.

<sup>99</sup> Fuad Köprülü, "İbn-i Funduk", *İA*, c. 2, s. 584-586; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 289; sözkonusu bu eser, Endülüs'ün önemli edebiyatçılarının biyografilerini içermektedir.

<sup>100</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımâşk*, (thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer), Beyrut, Dârü'l-Fıkr, 1995; sözkonusu eser ve müellifi için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 294.

<sup>101</sup> İbnü'l-Hatib, c. 1, s. 3; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1993, c. 1, s. 4; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 268.

<sup>102</sup> Bu eser ve Hemedân'a dair yazılmış diğer tarih eserleri için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 310; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 261, 285.

<sup>103</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 296; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 265-266.

<sup>104</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 299.

<sup>105</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 289.

<sup>106</sup> İbnü'l-Hatib, c. 1, s. 81-82.

<sup>107</sup> Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülkerîm İbn Beşküvâl, *es-Sılâfi târihi eimmeti'l-Endülüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve üdebâihim*, (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, 1990; bu eser bir önceki eserin zeyli olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 286; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 251.

<sup>108</sup> Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî er-Râfî, *et-Tedvîn fi abbâri Kazvîn*, thk. Azizüllâh el-

Mevhûb el-Lahmî el-Erbilî'nin (637/1239) *Târihu Erbil*,<sup>109</sup> Kemâlüddîn es-Sâhib Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerrâde İbnü'l-Adîm'in (660/1262) *Zübdetü'l-haleb fî târihi Haleb*,<sup>110</sup> Tâcüddîn Alî b. Enceb el-Bağdâdî'nin (674/1276) *Târihuş-şühûd ve'l-hukkâm bi-Bağdâd*,<sup>111</sup> İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd'ın (684/1285) *A'lâku'l-hatire fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*,<sup>112</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullâh b. Muhammed İbn Ferhûn el-Mâlikî'nin (769/1367) *Nasihatü'l-müşâvir ve ta'ziyetül-mücâvir*, Abdülvehhâb b. Abdîrrahmân es-Seksekî'nin (903/1497) *Târihu'l-Büreyhi/Tabakâtü sulebâi'l-Yemen*,<sup>113</sup> es-Süyûtî'nin *Hüsni'l-mubâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâbire*<sup>114</sup> ve *Muhammed b. Ahmed b. Emin el-Akşehrî'nin er-Ravzatül-firdevsiyye fî târihi'l-Medîne ve terâcimi men düfine bi'l-Bakî*<sup>115</sup> adlı eserleri.

*İbn Tayfûr*, Bağdat tarihine dair ilk eser olan *Târihu'l-Bağdâd* adlı eserinde Abbâsî halifesi el-Me'mûn'un hayatını, özelliklerini ve icraatlarını ele almıştır. Dönemin Bağdat'ı ile ilgili oldukça çok malumat serdeden İbn Tayfûr, ayrıca eserinde Bağdat'ta yaşayan ünlü kişiler ve onlar bağlamında meydana gelen olayları anlatmıştır.<sup>116</sup>

Muhyiddîn b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Merâkeşî (647/1250), *el-Mücib fî telhisi abbâri'l-Mağrib* adlı eserinde önce Endülüs'ü şehirleriyle tanıtır onun fethini ve kendi dönemine kadar siyasi tarihini kaydetmiştir. Mağrib'i ve faziletlerini de anlattıktan sonra el-Merâkeşî, Endülüs'ün fethinden Murâbitler dönemine kadar geçen süre içerisinde görev yapmış

Atârîdî, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 300; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 269.

<sup>109</sup> Şerefüddîn Ebü'l-Berakât el-Mübârek b. Ahmed el-Lahmî el-Erbilî, *Târihu Erbil*, (thk. Sâmi b. es-Seyyid) Hammâs es-Sakar, Irak, Dârü'r-Reşid, 1980; sözkonusu eser için bkz. es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 246; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 281.

<sup>110</sup> Kemâlüddîn es-Sâhib Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerrâde İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb fî târihi Haleb*, (thk. Süheyl ez-Zekkâr), Dımaşk, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997, s. 31.

<sup>111</sup> Kâtip Çelebi, c. 1, s. 296.

<sup>112</sup> İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd, *A'lâku'l-hatire fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, (thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dımaşk, İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

<sup>113</sup> Abdülvehhâb b. Abdîrrahmân es-Seksekî, *Târihu'l-Büreyhi/Tabakâtü sulebâi'l-Yemen*, (thk. Abdullâh Muhammed el-Habeşi), Yemen/Sana, Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

<sup>114</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Hüsni'l-mubâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâbire*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1967.

<sup>115</sup> es-Sehâvî, *Tuhfe*, c. 2, s. 409; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 275.

<sup>116</sup> İbn Tayfûr, s. 191-203.

emir, kadı ve vezirlerin; şair, âlim, kâtip ve diğer büyük zevatın hayatlarını aktarmıştır.<sup>117</sup>

İmâdüddîn el-İsfahânî (597/1201), *Haridetül-kasr ve ceridetül'-asr fi zikri füzelaî ehli Hurâsân ve Herât* adlı eserinde Nişâbûr, Tûs, Beyhâk, Herât, Belh, Gazne ve Harzem bölgelerinde bulunan idareci, edip ve şair gibi önemli kişilerin biyografilerini kaydetmiştir.<sup>118</sup>

İbnü'l-Feradî, *Târihu ulemâi Endelüs* adlı eserinde alfabetik sıraya göre Endülüslü veya orada bir süreliğine yaşamış -özellikle- ravi ve fakihlere dair kısa tanıtıcı bilgiler vermiştir. Eserde toplam 1651 şahıs hakkında bilgi verilmiştir.<sup>119</sup>

et-Tabîb Ebû Hafs Ömer b. el-Hızır İlalâmî et-Türkî (640/1243) *Kitâbu Târihi Düneysir* adlı eserinde, bugünkü adıyla Kızıltepe'de (Koçhisar) yaşamış veya orada bir süreliğine ikamet etmiş alim, muhaddis, ravi, fakih, zahid, vaiz, edebiyatçı ve tabip gibi önemli şahısların biyografilerini kaydetmiştir.<sup>120</sup>

İbn Şeddâd, *Alâku'l-hatîre fi zikri ümerâi'-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eserinde sadece Şam ve el-Cezîre bölgelerinin emir ve yöneticilerine dair bilgiler vermekle yetinmeyip Şam ve el-Cezîre bölgelerinde bulunan şehirlerin kuruluşu, fethedilişleri, doğal ve beşeri yapıları, isimleri, faziletleri, hamamları, eğitim kurumları, nehirleri, dağları, gölleri ve kendilerine bağlı diğer yerleşim yerleri ile ilgili azımsanmayacak bilgiler aktarmıştır.<sup>121</sup>

## 2. COĞRAFYA ESERLERİ

Abbâsî halifesi el-Me'mûn (halifelik yılları: 198-218/ 813-833) döneminden başlayarak Yunanca ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilen eser-

<sup>117</sup> Muhyiddîn b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Merâkeşî, *el-Müci'b fi telhisi abbâri'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Sa'îd Uryân), Kahire, Lecnetü İhyâi Tûrâsi'l-İslâmî, 1963, s. 24.

<sup>118</sup> İmâdüddîn el-İsfahânî, *Haridetül-kasr ve ceridetül'-asr fi zikri füzelaî ehli Hurâsân ve Herât*, (thk. 1. baskı, Adnân Muhammed Âl-i Tu'me), Tahran, Müessesetü Neşri't-Tûrâsi'l-Mahtutât, 1999.

<sup>119</sup> İbnü'l-Feradî, s. 211

<sup>120</sup> et-Tabîb Ebû Hafs Ömer b. el-Hızır İlalâmî et-Türkî, *Kitâbu Târihi Düneysir*, (thk. İbrâhîm Sâlih), Dımaşk, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992, s. 209; sözkonusu eser için bkz. es-Şehâvî, *el-İ'lân*, s. 264.

<sup>121</sup> İbn Şeddâd, s. 34-36.

lerle beraber coğrafya alanında yeni bilgiler elde edilmiştir. Coğrafya alanındaki bu gelişmenin etkisiyle idarecilerin harâc ve öşür topraklarını, buradan gelecek gelirleri ve aralarındaki mesafelerin ne kadar olduğunu öğrenmek istemeleri, şehir ve bölgeleri konu edinen ilk müstakil coğrafya eserlerinin yazılmasını sağlamıştır, denilebilir.<sup>122</sup>

Klasik dönem Müslüman coğrafyacılar, müstakil coğrafya eserlerinde genel anlamda şehir ve bölgelerin beşerî ve ekonomik coğrafyalarıyla topografyalarına dair bilgiler vermişlerdir. Astronomik bilgilerin de yer aldığı bu eserlerde yer yer bölgesel coğrafya veya tarihî coğrafya kapsamına giren bilgi ve değerlendirmelerle de karşılaşılabilir. İlk dönem coğrafyacıların çoğu, aynı zamanda tarihçiydiler. Bu yüzden şehir ve bölgeleri konu edinen coğrafya eserlerinde tarih ilimlerine ait verilerle karşılaşılabilir.<sup>123</sup> Ancak şehir ve bölge ile ilgili bazı tarihî bilgileri barındırması veya bu eserleri telif edenlerin aynı zamanda tarihçi olmaları bu eserleri tarih ilmine ait eserlerden kılmaz. Fakat bu tür eserler, tarih ilmine ait içerdikleri bilgiler sebebiyle özellikle İslâm şehir ve bölge tarihçiliğinin önemli kaynakları arasında görülebilir. Çünkü sözü edilen eserler; en küçük yerleşme biriminden en büyük yerleşme birimine kadar her ölçekteki yerleşim yerinin topografik, beşerî ve ekonomik özelliklerini; tarihî, dinî ve doğal eserlerini ve mimari özelliklerini; orada yaşayan insanların ilim, siyaset ve sanat, kültür, mezhep, meşrep ve kabile gibi özelliklerini; caddelerini, mahallelerini, evlerini, ticaret yollarını, yer altı ve yerüstü kaynaklarını, ihraç ve ithal ettikleri ürünleri ele almıştır. Bu konuların çoğu, bugün için de coğrafya ilmi kapsamında ele alınan konulardandır. Bunların dışında sözü edilen eserlerde harikulade olaylar, olgular ve edebiyata dair bilgiler de yer almıştır.<sup>124</sup>

Şemsüddîn es-Şehâvî, şehir ve bölge tarihi eserlerini zikrettikten hemen sonra, “Musannefâtü'l-Büldân” başlığı altında şu coğrafya eserlerini zikret-

<sup>122</sup> Eb'ül-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1893, s. 76-75; Fuad Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s. 57-67.

<sup>123</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb ve Mediha eş-Şerkâvî), Kahire, Mektebetü Medbûlâ, 1997, c. 1, s. 13, 75.

<sup>124</sup> Bu türden eserlere yönelik değişik görüşler için bkz. Ağarı, s. 224-313; Goldziher, s. 125-134.

miştir: Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemül-büldân*, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî'nin (748/1347) *Mesâlikül-emsâr fi'l-aktâr ve'l-emsâr*,<sup>125</sup> el-Himyerî'nin *er-Ravzül-mi'târ fi abbâri'l-aktâr*,<sup>126</sup> Ahmed b. Ömer el-Uzrî'nin (478/1085) *Tarsî'ül-abbâr fi'l-büldân*, Ebü Ubeydillâh Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Endelüsî el-Bekrî'nin (487/1094) *Mu'cemü mâ üstu'cime min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'* ve *el-Mesâlik ve'l-memâlik*.<sup>127</sup>

Bazı klasik coğrafya eserleri ise şöyle sıralanabilir: Ebü Muhammed Lisânü'l-Yümn Ebü Sa'îd el-Asma'î el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb el-Hemedânî'nin (334/945) *Sifatü Cezîreti'l-Arab* ve *el-Mesâlik ve'l-memâlik*,<sup>128</sup> Ahmed b. el-Hâris el-Harrâz'ın (258/871) *el-Mesâlik ve'l-memâlik*,<sup>129</sup> Ebü Bekir Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî'nin (290/903'ten sonra) *el-Büldân*,<sup>130</sup> Ebü Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin *el-Emsile ve sûreti'l-arz*,<sup>131</sup> Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Vezîr el-Ceyhânî'nin (330/942) *Eşkâlül-âlem*,<sup>132</sup> el-İstahrî el-Kerhî'nin *el-Mesâlik ve'l-memâlik*,<sup>133</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf Ebü Abdillâh el-Verrâk'ın (363/973) *Kitâbu Mesâliki İfrikıyyâ ve memâlikihâ*,<sup>134</sup> İbn Hurdâzbih'in *el-Mesâlik ve'l-*

<sup>125</sup> Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikül-emsâr fi'l-aktâr ve'l-emsâr*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, Mektebetü Medbûlâ, 1996.

<sup>126</sup> el-Himyerî, Muhammed b. Abdülmün'im, *er-Ravzül-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, (thk. İhsân Abbâs), Beyrut, Müessesetü Nâsir, 1980, s. 3.

<sup>127</sup> es-Sehâvî, *el-İ'ân*, s. 289-291; Kâtip Çelebi, c. 1, s. 128; el-Bekrî, *Mu'cemü mâ üstu'cime*, c. 1, s. 1; Brockelmann, c. 3, s. 43; İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 125-126.

<sup>128</sup> Lisânü'l-Yümn el-Hasen b. Ahmed b. Ya'küb el-Hemedânî, *Sifatü Cezîreti'l-Arab*, (thk. Muhammed b. Alî el-Ekva el-Havâlî), Yemen/Sana, Mektebetü'l-İrşâd, 1990; Abdurrahmân Hamîde, s. 291-301; isimler için bkz. el-Hamevî, c. 1, s. 11.

<sup>129</sup> İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 117.

<sup>130</sup> İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1302; Brockelmann, c. 4, s. 238-239; Abdurrahmân Hamîde, s. 131-147; bu eserin 1000 varak olduğu ve diğer kitaplardan alıntılarla yazılmış olduğu kaydedilmiştir. İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 171.

<sup>131</sup> Brockelmann, c. 4, s. 247; Abdurrahmân Hamîde, s. 194-195.

<sup>132</sup> İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 153, 166.

<sup>133</sup> Ebü İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrut, Dâru Sâdır, 2004.

<sup>134</sup> İbnü'n-Nedîm; el-Mervezî'nin "mesâlik ve memâlik" türünde ilk eser veren müellif olduğunu belirtmiştir. İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 166, 167.

<sup>135</sup> Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 241; Abdurrahmân Hamîde, s. 357.

*memâlik*,<sup>136</sup> İbn Havkal'ın *Sûretü'l-arz*,<sup>137</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Kâtibü'l-Abbâsî el-Ya'kûbî'nin *el-Mesâlik ve'l-memâlik ve el-Büldân*, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ca'fer'in (371/981) *Esmâül-büldân*,<sup>138</sup> *el-Mühellebi'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik*,<sup>139</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzri'nin *Tarsi'u'l-abbâr fi'l-büldân*, Ebû Ubeydillâh Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Endelüsî el-Bekrî'nin *Mu'cemü mâ üstu'cime min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'* ve *el-Mesâlik ve'l-memâlik*,<sup>140</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed'in *Esmâül-emâkin*,<sup>141</sup> Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemül-büldân*, el-Makdisî el-Beşşârî'nin *Ahsenüt-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*,<sup>142</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İdrîsî'nin (560/1165) *Nüzhetül-müştâk fi ihtirâki'l-âfâk*,<sup>143</sup> Sâhibhamâ el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Muhammed el-Eyyûbî'nin (732/1331) *Takvîmül-büldân*,<sup>144</sup> İbn Fazlillâh el-Ömerî'nin *Mesâlikül-ebşâr fi'l-aktâr ve'l-emsâr*<sup>145</sup> ve Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. el-Müzaffer b. el-Verdî'nin (852/1447) *Haridetül-acâib ve ferîdetül-ğarâib* adlı eserleri.<sup>146</sup>

Abbâsilerde posta ve haberleşme kurumunun (dîvânü'l-berîd) başkanlığını yapmış olan İbn Hurdâzbih, ilk Müslüman coğrafyacılarından sayılır.<sup>147</sup>

<sup>136</sup> Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh/Abdullâh b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Fârisî İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Hollanda/Leiden: Matbaatu Beril, 1889.

<sup>137</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali el-Mevsîlî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1992.

<sup>138</sup> el-Ya'kûbî, *el-Büldân*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422; eserler için ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 87.

<sup>139</sup> el-Hasen b. Ahmed el-Mühellebî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Teysîr Halef, Dımaşk, 2005.

<sup>140</sup> es-Sehâvî, *el-İlân*, s. 289-291; Ebû Ubeydillâh Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemü mâ üstu'cime min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'*, 4 cilt, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1403.

<sup>141</sup> O, bu eserini 428/1037 yılında telif etmiştir. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 87.

<sup>142</sup> el-Makdisî el-Beşşârî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenüt-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Beyrut, Dâru Sâdir, trz., s. 4.

<sup>143</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İdrîsî, *Nüzhetül-müştâk fi ihtirâki'l-âfâk*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1409, c. 1, s. 3.

<sup>144</sup> Sâhibhamâ el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Muhammed el-Eyyûbî, *Takvîmül-büldân*, Beyrut, Dâru Sâdir, trz.

<sup>145</sup> Bu eserin hayvan, bitki ve madenlerle ilgili olan 20. cildi, Abdülhamîd Sâlih Hamdân tarafından edisyon kritiği yapılarak basılmıştır. Bkz. Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikül-ebşâr fi'l-aktâr ve'l-emsâr*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Mektebetü Medbûlâ, 1996.

<sup>146</sup> İbnü'l-Verdî, s. 24-25.

<sup>147</sup> Fars asıllı olup Bağdat'ta yaşamış olan ve bu türden ilk eser veren kişi olarak bilinen İbn

el-Ya'kübî, İbn Fakîh el-Hemedânî, İbn Havkal, el-Makdisî el-Beşşârî, el-Vezîr el-Ceyhânî ve Ebül-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî (346/957)<sup>148</sup> gibi birçok coğrafyacı, ondan ve onun yönteminden etkilenmiştir. Eserinin önsözünde Batlamyus'tan alıntılar yaptığını dile getiren<sup>149</sup> İbn Hurdâzbih; yerkürenin şekli, ekvatorun uzunluğu, ekvatorla kutuplar arasındaki uzaklık gibi konuları ele aldıktan sonra Dünya'yı kuzey ve güney çeyrekler diye dört parçaya ayırıp onun matematik coğrafyasına ait bazı bilgiler vermiştir. Her bölgenin kible yönünü açıklayan İbn Hurdâzbih, bölgeleri harâc ve vergi miktarlarına göre sınıflandırmış, onların yöre ve şehirlerini incelemiş ve şehirlerarası güzergâh ve mesafelerini belirtmiştir.<sup>150</sup> Özellikle Rus ve Yahudi tüccarların yol güzergâhlarını açıklayan İbn Hurdâzbih; yeryüzünün harikulade doğal ve beşerî bazı özellik ve yapılarını zikretmiştir. Ayrıca o, eserinde şehirlerin, suların ve dağların değişik özelliklerinden örnekler vermiş ve nehirlerin doğdukları kaynaklarını açıklamıştır.<sup>151</sup>

el-Ya'kübî, şehir ve bölge ansiklopedisi sayılabilecek *el-Büldân* adlı eserinin mukaddimesinde kendisinin küçüklükten beri şehirlerin tüm özelliklerine karşı bir merakının olduğunu zikreder. O, yöntemiyle ilgili olarak şunları belirtmiştir: "Bu eserimde, şehirler hakkında bütün bilgileri doğruluklarına inandığım kişilerden aldığım haberler ve kendi müşahedelerim ile kaleme aldım ve eserimin, şehirlere dair haberleri toplayan muhtasar bir eser olmasını istedim." Ayrıca o; eserinde bölge, şehir, köy ve diğer yerleşim birimleri ve coğrafi kısımların isimlerini, oralarda kimlerin ikamet ettiğini ve oraları kimlerin yönettiğini, aralarındaki mesafeleri, İslâm orduları tarafından ne zaman fethedildiklerini, yıllık harâc miktarlarını; dağ, ova, deniz ve diğer yeryüzü şekillerini; iklim özellikleriyle beraber içme sularını yazdığını ifade etmiştir. Bağdat'ı Dünya'nın merkezi olarak gören el-Ya'kübî, bu yüzden olsa gerek eserine Bağdat şehriyle başlamıştır.<sup>152</sup>

el-Makdisî el-Beşşârî, *Absenüt-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim* adlı eserinin

Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserini 250/864 yılında telif etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Hamîde, s. 106-115.

<sup>148</sup> Hayatı ve eserleri için bkz. Kâtip Çelebi, c. 1, s. 27; Abdurrahmân Hamîde, s. 309-330.

<sup>149</sup> İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 116,165; İbn Hurdâzbih, s. 3.

<sup>150</sup> İbn Hurdâzbih, s. 4-5, 131.

<sup>151</sup> İbn Hurdâzbih, s. 170-173.

<sup>152</sup> el-Ya'kübî, s. 9-10.



mukaddimesinde, İslâm bölgelerindeki çöl, deniz ve gölleri; büyük ve küçük meşhur şehirleri; şehirde bulunan ev, cadde, tarihî ve kültürel eserleri ve önemli diğer yerleri; madenleri ve kullanılan aletleri, ticaret mallarını; şehirlerde yaşayan insanların dil, renk, ırk ve mezhep gibi özelliklerini; insanların kullandıkları ölçü ve tartı aletleri ile tedavüldeki paralarını; yiyecek ve içeceklerini, ekin ve ziraatlerini, olumlu ve olumsuz özelliklerini, dağ ve tepelerini, yaylak ve kışlaklarını; şehir ahâlisinin iş, meslek ve sanatlarını yazdığını belirtmiştir. Eserini yazma sadedinde ise o, şöyle der: “Bu bilgiler; oraları ziyaret edecek ve oradakilerle ticaret yapacaklar için lüzumlu bilgiler olduğu gibi, devlet yöneticileri, kadılar, fakihler ve her kesimden insanın ihtiyaç duyacağı türden bilgilerdir”.<sup>153</sup> O, bu eserini oturduğu yerden kaleme almamış, bizzat yolculuk yapmış ve gezdiği yerlerdeki her kesimden insanlarla tanışmış, görüşmelerde bulunmuş ve onları gözlemlemiştir. Hatta daha iyi bir iletişim kurmak amacıyla gezip dolaştığı yerlerde bulunan insanların dillerini; örf ve adetlerini bile öğrenmiştir. O, bilgi kaynaklarıyla ilgili olarak, görüp yaşadıklarını, güvenilir kişilerden aldığı haberleri, işittiklerini ve kitaplardan naklettiklerini sıralamıştır. Eserine Cezîretü'l-Arab ile başlayan el-Makdisî el-Beşşârî, Allah'ın evi Kâbe'nin ve Hz. Peygamber'in hicret yurdu Medine'nin o bölgede bulunmasını buna gerekçe olarak zikretmiştir.<sup>154</sup>

İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* adlı eserinde önceden çizmiş olduğu Dünya haritasını detaylandırmış ve Arap diyarından başlayarak Mağrib, Mısır, el-Cezîre, Fars ve Sind gibi bölgeleri tasvir etmiştir. Diğer bazı Müslüman coğrafyacıların olduğu gibi İbn Havkal'ın da önemli kaynaklarından birisi Batlamyus'tur.<sup>155</sup>

el-Kazvîni (682/1283), eserinde evvela şehir ve köy gibi yerleşim yerlerinin ortaya çıkmasının nedenleri üzerinde durmuş; şehirlerin insanlar üzerindeki etkilerini açıkladıktan sonra maden, hayvan ve bitkilere etkisini ele almıştır. O da diğer Müslüman coğrafyacıları izleyerek dünyadaki yedi bölgeyi ve bu bölgelerdeki yerleşim yerlerini saymıştır.<sup>156</sup> Her bir bölgeyi açık-

<sup>153</sup> el-Makdisî el-Beşşârî, s. 23.

<sup>154</sup> el-Makdisî el-Beşşârî, s. 23, 67.

<sup>155</sup> İbn Havkal, c. 1, s. 6-8, 149.

<sup>156</sup> el-Kazvîni, s. 7

larken topografik ve matematik konum coğrafyası ile ilgili bilgiler veren el-Kazvîni, bölgelerin gece ve gündüz saatlerini, genişlik-uzunlukları ile yüzölçümlerini mil cinsinden vermiştir. O, bu mukaddimelerden sonra, her bölgeye ait şehirleri alfabetik sıraya göre birer birer incelemiştir.<sup>157</sup>

Fâtımîler zamanında yaşamış bir seyyah olan el-Mühellebî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*<sup>158</sup> adlı eserinde Cezîretü'l-Arab'tan başlayarak Mısır, Mağrib, Sudan, Fars, el-Cezîre, Huzistan, Kirman, Hint, Sind, Sicistân, Mâverâunnehir, Harzem ve Horasan gibi bölgeleri konu edinmiştir. Bu bölgeler ve onlara ait şehirlerin aralarındaki mesafeleri, dağlarını, iklimlerini ve daha başka bazı coğrafi özelliklerini açıklamıştır.<sup>159</sup>

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İdrîsî'nin Sicilya Norman Kralı II. Roger'e sunduğu *Nüzhetü'l-müstâk fi ihtirâki'l-âfâk* adlı eserinde yedi iklimi onar cüze taksim etmiştir. Eserde mukaddimedeki Dünya haritasının dışında, her iklimin başında oraya ait bir harita verilmiştir.<sup>160</sup> Yine eserde el-İdrîsî'nin Haremeyn bölgesine yapmış olduğu seyahatlerden elde ettiği Mekke ve Medine'ye ait başka hiçbir eserde bulunmayan orjinal bilgi ve gözlemler yer almıştır. O, Mekke'ye giden yolları, bu bölgedeki coğrafi mekânları, ekonomik faaliyetleri hatta Mekke şeriflerini bile tasvir etmiştir.<sup>161</sup>

el-Himyerî; *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr* adlı eserinde önemli şehir, köy, kale gibi yerleşim mekanlarıyla ada, yarımada, dağ vb. yeryüzü şekillerini tanıtmıştır. O, eserinde sadece İslâm yerleşim yerlerini değil, örneğin kendi zamanında Bizans'ın elinde bulunan Ankara, Antakya ve Antalya gibi şehirleri de tanıtmıştır.<sup>162</sup>

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân* adlı ansiklopedik eserinde ele aldığı şehrin isminin nereden geldiğini; hangi bölgede olduğunu; orayı kimin kurduğunu ve ne zaman fethedildiğini; yakınındaki meşhur yerleşim yerle-

<sup>157</sup> el-Kazvîni, s. 15

<sup>158</sup> el-Mühellebî, s. 5.

<sup>159</sup> el-Mühellebî, s. 21.

<sup>160</sup> el-İdrîsî, c. 1, s. 13-14, c. 2, s. 993; Abdurrahmân Hamide, s. 388-400; Ramazan Şeşen, "İdrîsî", *DİA*, c. 21, s. 493.

<sup>161</sup> el-İdrîsî, c. 1, s. 140-149; Abdülhâdi et-Tâzî, "el-İdrîsî", *Mevsû'atü Mekkete'l-mükerrreme ve'l-Medîneti'l-münevvere*, 1. baskı, c. 2, s. 239.

<sup>162</sup> el-Himyerî, s. 3, 9, 73.

rini; komşu yerleşme birimleriyle arasındaki mesafeleri; öne çıkan özelliklerini, oraya gömülmüş önemli kimseleri; oraya dair yazılmış edebî eserleri ve oranın kim veya kimler tarafından yönetildiğini açıklamıştır.<sup>163</sup>

Şerefüddin Yahyâ b. Mükir İbnü'l-Cî'ân (v. 885/1480),<sup>164</sup> *et-Tuhfetüs-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Mısriyye* adlı eserinde, Mısır'ın beldelerini alfabetik sıraya göre açıklamıştır. O, bir şehri açıklarken öncelikle onun yüzölçümünü, oradan elde edilen vergilerin/gelirlerin hangi cinslerden olduğunu ve miktarlarını zikretmiştir.

İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, eserinin başında yeryüzünün yaratılışı ile ilgili bazı kozmografik ve coğrafi bilgiler verdikten sonra -diğer birçok Müslüman coğrafyacıları izleyerek- Dünya'nın yedi bölgeden meydana geldiğini zikretmiştir. Ona göre yedi bölge şunlardır: Arab, Rum, Habeş, Hint, Türk, Çin ve Yecüc-Mecüc. Bölgeleri açıklarken o bölgeye ait önemli şehirleri inceleyen İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî; şehir isimlerinin nereden geldiğini, kimlerin o yerlerde ikamet ettiğini, bir şehrin diğer şehirlerle arasındaki mesafeyi açıklamaya büyük önem vermiştir. O, eserine -diğer coğrafya kitaplarında pek karşılaşılmayan- yolculuğun/seyahatin faziletleri, yüksek binalar yapmak, vatan sevgisi gibi müstakil bölümler de eklemiştir.<sup>165</sup>

Fars asıllı olan Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste (v. 290/903) *el-A'lâku'n-nefise* adlı eserinin girişinde Dünya'nın şekli, gökyüzündeki konumu ile ilgili detaylı bilgiler verdikten sonra dünyada 21 600 şehir bulunduğunun rivayet edildiğini, Dünyanın tam ortasındaki şehrin "Azin" olduğunu ve bu şehirde gece gündüz saatlerinin eşit ve 12 saat olduğunu kaydetmiştir. Mekke ve Medine şehirleri hakkında bilgiler veren İbn Rüste, şehirlerle ilgili bazı ilginç özellikleri anlatıp dünyadaki önemli deniz ve nehirleri zikretmiştir. İbn Rüste de, diğer İslâm coğrafyacıları gibi, dünyayı 7 bölgeye ayırıp bu bölgeleri yerleşim yerleriyle beraber detaylıca incelemiştir. Ayrıca eserde yerleşim yerleri arasındaki mesafeler ve topraklardan elde edilen gelir miktarları detaylı olarak verilmiştir. Diğer coğrafya eserlerinden farklı olarak bu eserde, bir şeyi ilk defa yapmakla ünlenmiş bazı zevat, garip isim-

<sup>163</sup> el-Hamevî, c. 1, s. 12.

<sup>164</sup> Şerefüddin Yahyâ b. Mükir İbnü'l-Cî'ân, *et-Tuhfetüs-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Mısriyye*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1974, s. 3.

<sup>165</sup> el-Hemedânî, s. 5.

ler ve kökenleri, ileri gelen bazı şahısların meslekleri, Cahiliye dönemindeki dinler ve İslâmiyet'teki mezhepler, özür ve sakatlıkları ile meşhur bazı şahıslar anlatılmıştır.<sup>166</sup>

Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî (v. 845/ 1442), *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-bitat ve'l-âsâr* adlı tarih eserinin giriş bölümünde Dünya'ya ait bazı astronomik ve coğrafi malumatlar verdikten sonra Astronomi ilminin ne olduğunu, kaç kısma ayrıldığını; gezegenleri, onların sayısı ve özelliklerini anlatmıştır. Gezegenlerin uydularının hangileri olduğunu ve bu uyduların isimlerini zikreden el-Makrîzî, ardından coğrafya ilminin ne olduğunu ve kaç kısma ayrıldığını açıklayıp bu iki ilmin temel kavramlarını açıklamıştır. O, yerin yapısı ve ekvator uzunluğu; Dünya'daki deniz, dağ, şehirler ve büyük şehirler, yedi bölge ve bu bölgelerin sınırlarını açıkladığı gibi yönleri, yerlere göre gece gündüz saatlerini ve ekinoks tarihlerini de detaylıca ele almıştır.<sup>167</sup>

## SONUÇ

Klasik dönemde İslam bilgin ve siyasetçileri şehir ve bölgelere büyük önem vermişlerdir. Bunun neticesi olarak yoğunlaşılan alan ve hususlar farklı da olsa birçok eser telif edilmiştir.

Eserlerin telif sadedinde dini, ekonomik, idari, vatan hamiyeti, vatanperverlik, başka yerlere duyulan merak ve ilgi gibi sebepler ileri sürülebilir.

Değişik ilim dallarında yazılmış eserlerde şehir ve bölgelere değinilmişse de özellikle tarih ve coğrafya disiplinleri kapsamında şehir ve bölgelere dair müstakil çalışmalar yapılmıştır.

Tarih ilmi kapsamında şehir ve bölgeleri konu edinmiş klasik eserlerde dört farklı eğilim tesbit edilmiştir. Bazısı konu ettiği yerde yaşamış önemli kişilerin biyografilerine, bazısı yeryüzü şekillerine, doğal, dini, ve tarihi mekanlara, bazısı fazilet ve hususiyetlere diğer bazısı da fetih, siyaset ve idare sistemine yoğunlaşmıştır.

Coğrafya ilmi kapsamında şehir ve bölgeleri konu edinen eserlerde be-

<sup>166</sup> İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1892, s. 22.

<sup>167</sup> el-Makrîzî, c. 1, s. 13, 75.

şeri ve ekonomik coğrafya ile fiziki coğrafya konularına ait konuların yanında astronomik, antropolojik, tarihsel, dini, sosyo-kültürel ve etimolojik birçok malumat da yer almaktadır.

Hem coğrafyacı hem tarihçiler eserlerinde kendilerinden önce o şehir veya bölgeye dair eserler yazmış müellifleri ve eserlerini belirtmeye çalışmış ayrıca yöntem ve teknikleri ile ilgili yeri geldikçe beyanlar vermişlerdir.

Şehir ve bölge konusunda eser veren müelliflerin çoğunun hem coğrafyacı hem de tarihçi olması sözü edilen eserlerde hem tarih hem de coğrafya ilimlerine ait önemli bilgilerin yer almasını sağlamıştır.

Şehir ve bölgeleri konu edinen tarih türündeki eserlerde Müslüman olmayan bilginlerden ve onların eserlerinden pek fazla etkilenmediği ve onlardan pek nakiller yapılmadığı izlenmiştir. Ancak coğrafya türü eserlerde kadim Yunan'a ait coğrafyacılarından ve onların eserlerinden etkilenilmiş olduğu ve istifade edildiği gözlemlenmiştir.

Şehir ve bölge konusunda eser telif eden müelliflerin en önemli kaynakları kendi gözlemleri, tesbit, tecrübe ve tanıklıklarıdır. Bunun dışında konu edindikleri yerler hakkında bilgi veren sözlü ve yazılı her unsuru kaynak olarak görmüş ve kullanmışlardır.

## KAYNAKLAR

- el-Askalâni, Ahmed b. Ali İbn Hacer, *ed-Dürerül-kâmine fi a'yâni'l-mietîs-sâmine*, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1993.
- el-Bekrî, Ebû Ubeydillâh Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Endelüsî, *Mu'cemû mâ üstu'cime min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi*, 4 cilt, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Brockelmann, Carl, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (trc. Abdülhalim en-Neccâr), 5. baskı, 6 cilt, Kahire, Dârü'l-Me'ârif.
- el-Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ğassânî el-Mekki, *Abbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, (thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhis), Beyrut, Dârü'l-Endelüs, 1389.
- el-Fâsî, Ebü't-Tayyîb Takıyyüddin Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mekkî, *ez-Zubûrül-muktetafe min târihi'l-Mekketel-müşerrefe*, (thk. Ali Ömer), Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2001; *Şifâü'l-ğarâm bi-*

- abbâri'l-beledi'l-harâm*, c. 2, 1. baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemül-büldân*, 5 cilt, Beyrut, Dâru Sâdır, 1977.
- el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dârü'l-Ğarbî'l-İslâmî, 2001; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 254.
- el-Hemedânî, İbnü'l-Fakîh Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1302.
- el-Himyerî, Muhammed b. Abdülmün'im, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, (thk. İhsân Abbâs), Beyrut, Müessesetü Nâsır, 1980.
- İbn Fehd, Necmüddîn Ömer b. Fehd b. Muhammed, *İthâfül-verâ bi-abbâri Ümmi'l-kurâ*, (thk. Fehîm Muhammed Şaltût), Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1983.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî el-Mevsilî, *Süretül-arz*, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî, *Fezâilül-Endelüs ve ehlibâ*, (thk. Salâhüddîn Müncid), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-Cedîd, 1968.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh Abdullâh b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1889.
- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1892.
- İbn Şeddâd, İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm, *A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-el-Cezîre*, (thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dımaşk: İhyâüt-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib, *Târihu'l-Bağdâd*, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Mısır, 1949.
- İbn Verdân, *Târihu Memleketi'l-Ağlebîyye*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb), 1.baskı, Kahire, Mektebetü Medbûlâ, 1988.
- İbn Zebâle, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Mahzûmî el-Medenî, *Abbârül-Medîne*, Salâh Abdülazîz ez-Zeyn es-Selâme, Medine, Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevere, 2003.

- İbn Zülâk, Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim b. el-Hüseyin *Fezâilü'l-Mısr*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire, Mektebetü'l-Usre, 1999.
- İbnü'd-Dayba, Abdurrahmân b. Alî, *el-Fazlül-mezîd alâ buğyeti'l-müstefid fi abbâri Medîneti Zebîd*, (thk. Yûsuf Şülhüd), Beyrut, Dârü'l-Avde, 1983.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn es-Sâhib Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerrâde, *Zübdetü'l-haleb fi târihi Haleb*, (thk. Süheyl ez-Zekkâr), Dımaşk, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Âkûlî, Ebü'l-Mekârim Ğiyâsüddîn Muhammed b. Sadrüddîn eş-Şafî, *Urfü't-tib fi abbâri Mekke ve'l-Medîne*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb), Kahire, Mektebetü'l-Medbûlâ, 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân Ebü'l-Ferec, *Müsrü'l-azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, (thk. Marzûk Alî İbrâhim), Beyrut, Dârü'r-Râye, 1995; *Fezâilü'l-Kuds*, thk. Cebrâil Süleymân Cebûr, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1980.
- İbnü'l-Cî'ân, Şerefüddîn Yahyâ b. Mükir, *et-Tuhfetüs-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Mısrıyye*, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1974.
- İbnü'l-Feradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Ezdi, *Târihu ulemâi Endelüs*, Kahire, Dârü'l-Mısrıyye, 1966.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Ebü Abdillâh Muhammed, *el-İbâta fi abbâri Ğarnata*, (thk. Muhammed Abdullâh İnân), Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1973.
- İbnü'l-Havrânî, Osman b. Ahmed es-Süveydî ed-Dımaşkî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât*, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbi), 1. baskı, Dımaşk, Mektebetü'l-Ğazâlî, 1981.
- İbnü'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*, (thk. Mahmûd Arnâvût), Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebâ Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî el-Amîd ed-Dımaşkî et-Temimî Hamza b. Esed, *Târihu Dımaşk*, (thk. Süheyl ez-Zekkâr), Dımaşk: Dâru Hassân, 1983.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed, *el-Fibrîst*, (thk. Rızâ Teceddüd b. Alî), Tahran, 1971.
- İbnü's-Şihne Ebü'l-Fazl Muhammed, *ed-Dürrül-müntehab fi târihi memleketi'l-Haleb*, Dımaşk, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbnü'z-Zahîra, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Alî, *el-Fezâilü'l-bâhira fi mehâsini Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Mustafâ es-Sakkâ, Kâmil el-Mühendis, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1969.

- İbnü'z-Ziyâ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Târihu Mekkete'l-müşerreffe ve'l-Mescidi'l-harâm ve'l-Medineti's-şerife ve'l-Kabri's-şerif*, (thk. Âlâ İbrâhim- Eymen Nasır), Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- el-İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh, *Nüzbetü'l-müştek fi ihtirâki'l-âfâk*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- el-İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrut, Dâru Sâdır, 2004.
- el-Kazvînî Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî, *et-Tedvin fi abbâri Kazvin*, thk. Azizüllâh el-Atâridî, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, trz..
- Köprülü, Fuad, "İbn-i Funduk", *İA*, c. 2, s. 584-586.
- el-Makdisî el-Beşşârî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Absenüt-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Beyrut, Dâru Sâdır, trz..
- el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb ve Mediha eş-Şerkâvî), Kahire, Mektebetü Medbûlâ, 1997.
- el-Mercânî, eş-Şeyh Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Abdümelik, *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fi târihi dâri bicreti'n-Nebiyi'l-muhtâr*, (thk. Muhammed Abdülvehhâb Fazl, Kahire), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin b. Alî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, Hollanda/Leiden, Matbaatü Beril, 1893.
- el-Mühellebî, el-Hasen b. Ahmed, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Teysîr Halef, Dımaşk, 2005.
- en-Nehrevâlî, Kutbüddîn Muhammed b. Alâüddîn Ahmed el-Hanefî, *Târihu'l-Medîne*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb), Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995.
- el-Ömerî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillah, *Mesâlikü'l-ebşâr fi'l-aktâr ve'l-emsâr*, (thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Mektebetü Medbûlâ, 1996.
- Özaydın, Abdülkerim, "Ezrakî, Ebü'l-Velîd", *DİA*, c. 12, s. 68-69.
- er-Rakîkû'l-Kayravânî, *Târihu İfrikıyyâ ve'l-Mağrib*, (thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb), 1. baskı, Kahire, Dârü'l-Fercânî, 1994.
- Sâhibhamâ Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Muhammed el-Eyyûbî, *Takvîmü'l-büldân*, Beyrut, Dâru Sâdır, trz..
- es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddîn



- Abdurrahmân b. Muhammed el-Kâhirî eş-Şafî, *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme et-târih*, (thk. Franz Rosenthal), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, trz.; *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medineti's-şerîfe*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- es-Semhûdî, Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafî, *Vefâü'l-vefâ bi-abbâri dâri'l-Mustafâ*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), 4 cilt, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1955.
- Sezgin, Fuad, *Tanınmayan Büyük Çağ*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010.
- Sibtü İbnî'l-Acmî, Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed, *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*, Halep, Dârü'l-Kalem, 1417.
- eş-Şârî'î, Müvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Abdirrahmân, *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebâr*, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübânîyye, 1415.
- et-Tahrânî, Şeyh Ağa Büzürg, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*, Beyrut, Dârü'l-Edvâ, 1983.
- el-Uleymî, Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târihi'l-Kuds ve'l-balîl*, (thk. Adnân Yunus Abdülmecîd Nebâte), Amman, Mektebetü Dendîs, 1999.
- el-Vâkudî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Fütûbu's-Şâm*, 1. baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- el-Ya'kûbî, *el-Büldân*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1988.



## AKŞEMSEDDİN'İN ESERLERİNDE GEÇEN BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLAR\*

Muhammed Ali YILDIZ\*\*

### *Özet*

Bu çalışmada, İstanbul'un fethi üzerindeki rolü ile daha çok bilinen fakat tasavvufi kişiliği neredeyse hiç bilinmeyen Akşemseddin'in eserlerinde öne çıkan bazı tasavvufi kavramlar hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Bu tasavvufi kavramlar; aba, asa, bey'at, hırka ve başı açıkta bırakmayan sarık, taç ve börtür. Bu tasavvufi kavramların yanında çalışmanın başında Akşemseddin'in hayatı ve eserlerinden de kısaca bahsedilmektedir. Bu çalışmanın hedefi, Akşemseddin'in eserlerinde ele aldığı bazı tasavvufi kavramlar üzerinden onun tasavvufi yönünü kısmen ortaya koymaya çalışmaktır.

### *Anahtar Kelimeler*

Akşemseddin, Tasavvuf, Aba, Asa, Bey'at, Hırka, Sarık

\* Bu çalışma, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan" başlıklı doktora tezimizden faydalanmak suretiyle oluşturmuştur. Bu konuda daha geniş malumat için bkz. Yıldız, Muhammed Ali, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", Kalem Neşriyat, Ankara, 2017.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf ABD

*Some Notions, About Sufism, in Akşemseddin's Works*

*SUMMARY*

In this work, the role of Istanbul on the conquest is more known, but there are some views on some mystical notions which are prominent in Akşemseddin's works, which are almost unknown about the mystic personality. These mystical notions; aba, scepter, bey'at, cardigans and turban which do not leave the head open, crown and b rk. In addition to these mystical notions, the life and works of Akşemseddin are also briefly mentioned at the head of this work. The aim of this work is to try to reveal its mystical direction in part through some mystical notions which Akşemseddin treats in his works.

*Keywords*

Akşemseddin, Sufism, Aba, Scepter, Bey'at, Cardigans, Turban

*GİRİŞ*

**A**kşemseddin İstanbul'un fatihi Fatih Sultan Mehmet Han'ın hocası olma kimliği ile tarihe yön vermiş önemli bir şahsiyettir. Babası 2. Murat tarafından Hacı Bayram Veli'nin de tavsiyesi üzerine daha beşikteyken Fatih Sultan Mehmet Han'ın lalalığına atanmıştır. Fatih Sultan Mehmet Han özellikle İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin'e dünyevî ayrıcalıklar ve menfaatler teklif etmesine rağmen o bu imkânların hepsini elinin tersi ile iterek Anadolu'nun ücra bir köşesi olan Göynük'e giderek ömrünün geri kalan kısmını burada tamamlamayı tercih etmiştir. Esasında önemli bir mutasavvıf olan Akşemseddin, Hacı Bayram Veli gibi meşhur bir Allah dostunun müridi olarak yetişmiş ve kısa zamanda Hacı Bayram Veli'nin halifesi olma şerefine yükselmiştir. Akşemseddin üzerinde tasavvufun rolü oldukça büyüktür. Hatta denilebilir ki Akşemseddin'i Akşemseddin yapan tasavvuf yolu olmuştur. Zira meşhur olduğu ve çoğu kimse tarafından gerçek ismi olarak bilinen ve aslında lakabı olan Akşemseddin sıfatı bile müşsidi Hacı Bayram Veli tarafından kendisine verilmiştir. Müřsidinin yaptığı bu isim değişikliğinden sonra Mehmet bin Hamza olan asıl ismi neredeyse hiç kullanılmamış, yüzyıllardır da Akşemseddin ismi ile tamamen bütünleşen bir şahsiyet olmuştur. Tasavvufun hayatında bu kadar önemli olduğu açık olan Akşemseddin'in maalesef günümüz-

de tasavvufi yönünün neredeyse hiç bilinmiyor olması, sadece İstanbul'un fethindeki rolü ve Fatih Sultan Mehmet Han'ın hocası kimliği ile tanınıyor olması kanaatimizce yetersizdir. Bu bakımdan bu çalışmamızda kısmen de olsa Akşemseddin'in eserlerinde karşılaştığımız bazı tasavvufi kavramlar ile ilgili görüş ve düşüncelerini gün yüzüne çıkarmak istedik. Elbette Akşemseddin'in tasavvufi görüşleri hakkında yapılmış çalışmalar mevcuttur. Fakat spesifik olarak tasavvufi kavramlar hakkındaki görüşleri ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan bu çalışmamızda beş adet tasavvufi kavram çerçevesinde Akşemseddin'in eserlerindeki görüş ve düşünceleri toplanmış bulunmaktadır. Bu tasavvufi kavramların Akşemseddin'in eserlerindeki ele alınışlarından önce her bir kavramın tasavvuf ıstılahında ne manaya geldiğini de izah etmeye gayret ettik. Şimdi biz bu tasavvufi kavramlar hakkında Akşemseddin'in eserlerinde serdettiği görüş ve düşüncelerine geçmeden önce Akşemseddin'in hayatı hakkında kısa bir bilgilendirme yapmak istiyoruz.

### AKŞEMSEDDİN'İN HAYATI

Akşemseddin Mehmet Bin Hamza, Şam'da (h.792/m.1389–1390) doğmuştur.<sup>1</sup> Bazı eserler onun Osmancık doğumlu olduğunu iddia etmektedir.<sup>2</sup> Akşemseddin'in babasının adı Hamza'dır. Hamzatüş-Şamî ya da Şeyh Hamza adıyla da anılmaktadır.<sup>3</sup> Akşemseddin'in soyu 1. halife Hz. Ebu Bekir'e (ö.1093/1682) dayanmaktadır.<sup>4</sup> Akşemseddin'in Şam'dan Anadolu'ya gelişi tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Muhtelif kaynaklar<sup>5</sup> O'nun çocuk yaşta Amasya'ya geldiğini belirtmektedir. Akşemseddin'in yedi yaşlarında Anadolu'ya geçmezden önce Kuran-ı Kerim'i hıfzylediği bilinmektedir. Akşemseddin'in Kur'an hıfzının dışındaki ilimle-

<sup>1</sup> Enisi, Emir Hüseyin, Menakıb-ı Akşeyh, Ankara, Trs, Milli kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14, Vrk. 2b. Cebecioğlu, Ethem, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 2001, s.78.

<sup>2</sup> Çankaya, Ahmet, *İstanbul'un Manevi Fatih Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fetbi*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı, Ankara, 2003, s. 5

<sup>3</sup> Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Hazırlayan Mehmet Akkuş- A.Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006. c.2, s. 450.

<sup>4</sup> Enisi, *a.g.e.*, Vrk. 2a-3a

<sup>5</sup> Mecdi, *Şakayık Tercümesi*, yy, İstanbul, 1269, s.240.

ri Anadolu'ya geldikten sonra Amasya ve Osmaniye çevresinde elde ettiği düşünülmektedir.<sup>6</sup> Tarihi kesin olmamakla birlikte Akşemseddin'in Osmaniye Medresesi'nde müderrislik te yapmıştır.<sup>7</sup> Akşemseddin'in hayatının en önemli kırılma noktası şüphesiz Hacı Bayram Veli (ö.833/1430) ile tanışması ve O'nun müridi olmasıdır. Akşemseddin, Zeyniyye Tarikatının kurucusu Zeynuddin Hâfi'ye (ö.838/1435) intisap için yolculuğuna çıkmış fakat yolda gördüğü bir rüya neticesinde kararından vazgeçerek Hacı Bayram'a intisab etmek ve ona mürid olmak için geri dönmüştür.<sup>8</sup> Hacı Bayram, Akşemseddin'i sıkı bir riyazete ve disipline sokmuştur. Akşemseddin, riyazet ve mücadele<sup>9</sup> sayesinde nefsinin ezmiştir.<sup>10</sup> Akşemseddin'in İstanbul'un fâtihi 2. Murat'ın oğlu Fâtiht Sultan Mehmet'le tanışması da Hacı Bayram vasıtasıyla olmuştur.<sup>11</sup> Akşemseddin, Hacı Bayram'ın en kısa zamanda halifelik verdiği mürididir.<sup>12</sup> Hacı Bayram'ın mânevî eğiti-

<sup>6</sup> Tahir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1333, c.1, s.12.

<sup>7</sup> Lâmiî Çelebi, *Nefabat Tercümesi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993, s.685.

<sup>8</sup> Akşemseddin, o sırada Hacı Bayram Veli'yi Çubuk ovasında müridleriyle birlikte burçak imcesi yaparken görür. Akşemseddin orada hiç itibar görmez. Ancak, fazla beklemeden hemen dervişlerin arasına katılarak onlarla beraber çalışmaya koyulur. Öğle vakti mola verilir. Sofralar kurulur. Teknelerle yoğurtlar ve buğday çorbası getirilir. Bölük bölük sofralara dağıtılır. Hatta köpekler için de yemek hazırlatılır. Kimse Akşemseddin'e buyur diye herhangi bir iltifat göstermez. Yemek başlar, Akşemseddin de boynunu bükerek, köpeklerin yanına gidip onlarla birlikte yemeğe hazırlanır. Tam elini yemeğe uzatırken, Hacı Bayram Veli ona; "*Hay köse bizi yaktın!*" diye seslenerek sofrasına davet eder. Hacı Bayram, yapılan bu muameleyi ona şöyle açıklar. "*Zincirle zorla gelen misafirin ağırlanması böyle olur.*" Enisi, a.g.e, Vrk. 3b- 4a

<sup>9</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, "*Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te Tasavvuf, Tanımı Kaynakları ve Tesirliyle Tasavvuf*", Seha Neşriyat, İstanbul, 1972, s.34.

<sup>10</sup> Akşemseddin günde bir kaşık sirke ile idare ederdi. Çelik, a.g.e, s. 32-33. Akşemseddin Şeyhi Hacı Bayram'dan riyazâtını artırması talebinde bulununca Şeyhi O'na; "*Ey köse nice bir riyâzat eylersün, âkibet nür olursun*" diye cevap verdi. Enisi, a.g.e, Vrk. 4-b. Akşemseddin kısa zamanda Şeyhinin en çalışkan ve en gözde müridlerinden biri haline geldi. Akşemseddin'in bu başarısını kiskanılan müridlere Hacı Bayram'ın şu cevabı çok dikkat çekicidir; "*Bu bir zeyrek(Anlayışlı, zeki)kôsedir. Her ne gördü duydu ise, inandı sonra hikmetini kendi anladı. Fakat yanımda kırk yıldan beri hizmet eden bu talebeler hemen gördüklerinin ve duyduklarının aşını ve hikmetini sorarlar O'na kısa bir zamanda hilâfet verişimin nedeni budur.*" Gölcük, Şerafeddin, "*Akşemseddin Mehmed Bin Hamza*", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7, Yıl:1997, ss.11-16.

<sup>11</sup> Akgündüz Ahmet- Öztürk Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.70.

<sup>12</sup> Hacı Bayram'a sordular: "*Bazı dervişlere kırk yıldır 'hilafet' vermedin, az müddet içinde Akşeyh'e hilafet verdin hikmeti sebebi nedir?*" Hacı Bayram: "*Bu bir Zeyrek Köse imiş, her ne kim gördü ve işitti inandı hikmetin sonra kendi bildi. Amma bu kırk yıldan beru hizmet eden dervişler gördükler-*

minden geçtikten sonra irşad makamına yükselen Akşemseddin ilk olarak Beypazarı'na yerleşmiş, orada bir mescid ve değirmen yaptırmıştır. Ünü kısa zamanda çevreye yayılan Akşemseddin şöhretten hoşlanmadığı için Beypazarı'ndan ayrılarak Çorum'un İskilip ilçesine bağlı Evlek<sup>13</sup> Köyü'ne yerleşmiş, bir müddet de burada yaşamıştır. Hacı Bayram'ın vefatından sonra Evlek köyünden de ayrılıp, Bolu'nun Göynük kasabasına yerleşmiştir. Hacı Bayram'ın vefatıyla, Akşemseddin'in Göynük'e yerleştiğini ara sıra Beypazarı'na gelip gittiğini ve orada da irşat ile uğraştığını kaynaklardan öğrenmekteyiz.<sup>14</sup> Göynük'e yerleştikten sonra bir mescid ve değirmen yaptıran Akşemseddin burada bir taraftan oğullarının talim ve terbiyesi ile meşgul olurken, diğer taraftan da kendisine intisab eden müridlerinin talim ve terbiyeleriyle uğraşıyordu.<sup>15</sup> Akşemseddin İstanbul'un fethi esnasında da büyük fayda göstermiştir. İstanbul'un fethinden hemen sonra yeniden Göynük'e dönmüş ve irşad işlerine yeniden başlamıştır. Akşemseddin vefat etmeden önce çocuklarını ve müridlerini toplayarak kendi inşa ettiği mescide onlara vasiyette bulunmuştur.<sup>16</sup> Orada bulunanlarla helalleştikten sonra Yasin Suresini okuyarak sünnet üzere sağ tarafına yatıp elini sağ yanağına koyarak vefat etmiştir.<sup>17</sup> Akşemseddin'in vefat tarihi h.863/m.1459

*in ve işittiklerin heman hikmetin ve aslını sorarlar.*" demiştir. Enîsi, a.g.e, Vrk. 5b. Bu ifadeler Hacı Bayram'ın kırk yıldır halifelğe erişemeyen dervişleri bulunduğunu göstermektedir.

<sup>13</sup> Oğlu Nuru'l-Hüdâ'nın kabri orada olup, ziyaretgâhtır.

<sup>14</sup> Menakub'da bu durumla ilgili şu ifadeler yer almaktadır; "*Bu esnada Akşemseddin'in evsafın işitti, şeyh İbrahim bir merkebe bindi, Beypazarı'na geldi. Meğer şeyh Göynük'e gitmişti. Gelince sabr cyledi. Akşemseddin geldi. Halk etraftan geldüler. Emraz-ı bedeniyesinden sordular.*" Kaçalin, Mustafa, Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994. s. 26.

<sup>15</sup> Bu esnada bu güne kadar ulaşabilen eserlerini yazabilmek için gerekli incelemelerde bulunduğunu da söylemek mümkündür.

<sup>16</sup> Ayrıca rivayet olunur ki tasarruf sahibi bir kutup olan Akşemseddin, daima şöyle derdi: "*Küçük oğlum Muhammed Hamdi'nin yetim, zayıf ve zelil kalmayacağımlı bilsen, bu mihneti (sıkıntı ve zahmetleri) çok olan dünyadan ahirete göç ederdim.*" Bir gün, adı geçen Hamdi Çelebi'nin annesi, şeyhin bu sözlerine çok üzüldü ve "*Göçerim dersin, göçmezsin*" diyerek şeyhi bu sözlerinden dolayı ayıpladı. Şeyh, "*Hemen şimdi göçeyim*" diyerek Göynük'te daima vaktini geçirdiği mescide girdi. Çocuklarıyla birlikte sevenlerini de mescide çağırıp onlara vasiyetini söyledi ve vasiyetname yazdırdı. Helalleşip vedalaştı. Yâsin süresinin okunmasını istedi. Sünnete uygun bir şekilde yatarak ruhunu teslim etti. Enîsi, a.g.e, vrk. 107b.

<sup>17</sup> Akşemseddin'in vefat tarihi Göynük'teki türbesinin kapısında şu şekilde yazılmıştır: "*Tuvuffi-ye eş-Şeyh efidalul-mudakkikin Muhammed bin Hamza eş-Şebirbi-Akşemseddin kuddise sirruh ve evâbire'r-Rebiati evveli fi seneti selâsin ve sittine semâne-mine*" Cebecioğlu, a.g.m, s.401

senesidir.<sup>18</sup> Kabri de Göynük'te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır. Akşemseddin'in Risâletü'n-Nuriye, Makâmâtü'l-Evliya, Def'u Metaini's-Sûfiyye, Risale-i Zikrullah, Risale-î Şerhi Akvâl-î Hacı Bayram-ı Velî, Telhis-u Def'u Metain, Risâletü'd-Dua, Mâddetü'l-Hayat, Fâl'i Mushaf-ı Kerim, Nasihatnâme-i Akşemseddin, Kimyâ-yı Sa'âdet Tercümesi, Risâle Fî İstilâhâtî's- Sufiyye, Risâle Fit't- Tasavvuf, Er-Risâle Fî'd-Devrânî's-Sûfiyye ve Raksihîm, Mücerrebât, Cevapnâme, Tabirname, Mektûbât adında 19 eseri bulunmaktadır.<sup>19</sup> Ayrıca Ankara Milli Kütüphanesi Fahri Bilge Kitaplığı 442 nolu kayıтта 38 adet el yazması şiiri bulunmaktadır.<sup>20</sup>

## **AKŞEMSEDDİN'İN ESERLERİNDEKİ BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLAR**

### **1) ABÂ**

Dövme yünden yapılan kalın kumaş ve bu kumaştan yapılmış hırka, uzun üstlük anlamına gelen abâ, dervişlerin dünyaya gereğinden fazla önem vermediklerini göstermek amacıyla giyindikleri kalın yünden elbiseye denir.<sup>21</sup> Dervişlerin, bazı ilmiye mensublarının ve medrese talebelerinin giydikleri palto nevinden bir elbise çeşidi olarak da tanımlanmaktadır.<sup>22</sup> Arapçada abâe veya abâye de denir. Geniş fakat kısa bir nevi gömlek olup, dizden biraz aşağıya iner. Üst tarafında, baş ve yanlarında kollar için birer delik bulunur. Keçi kılından dokunan kalın ve kaba kumaştan yapılır. Beyaz veya kahve renkli olabilir. Dervişlerin giydiği bir elbise olup kökeninin Hz. Peygambere kadar uzandığı söylenir. Abâ giyen dervişlere, 'abâ-pûş' denir. Mutasavvıfların abadan elbise giymesinin, Hz. Muhammed (s.a.v) sünne-

<sup>18</sup> Ayvansarâyî, *Vefâyât-ı Meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, İstanbul, 1375, Vrk. 3a; Mehmed Şâkir, *Terâcim-i Abvâl-i Meşâbir-î İslâmiyye*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040, İstanbul, 1310, s. 396.

<sup>19</sup> Eserleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Yıldız, Muhammed Ali, "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/5, c. 5, sayı: 9, ss. 212-225.

<sup>20</sup> Akşemseddin, Eş'âr (Şiirleri), Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Ankara, Tarih-siz.

<sup>21</sup> Komisyon, *DTS*, s.1.

<sup>22</sup> Baltacı, Cahit, *Tasavvuf Lügati*, Elif Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 9.



tine ittiba için olduğu zikredilir.<sup>23</sup> Tasavvuf erbabının kalın ve kaba kumaştan yapılan uzun ve bol elbisesi olan abâ, kıymetsiz bir bez parçasından yapılan yoksul ve miskin insanların giydiği, fakirlik alameti ve zühd işareti olduğu için sûfilerin tercih ettiği bir giysidir.<sup>24</sup>

Aba giymenin doğru bir düşünce olduğunu Kur'an'dan destekli delillendiren Akşemseddin, bu hususla ilgili şöyle bir âyet ile düşüncesini temellendirmektedir. "*Libâs-ı takva abadır. Zühd ehli iri giysiler giyerler.*"<sup>25</sup> Akşemseddin'e göre aba giymek birçok peygamberin ortak sünnetidir.<sup>26</sup> Sûfilerin aba giymesıyla ilgili yapılan itirazlara Akşemseddin başka bir hadis ile de şöyle cevap vermektedir. "*Hadiste geldi kim; Her kimin donu yufka oldu; dini yufka oldu*"<sup>27</sup> *Yünden veyahud kıldan giysi giymek Peygamberler yoludur. Tevazu nişanıdır. Aba giymek yünden ve kıldan giymek sevgülüdür Allah'a*"<sup>28</sup> Akşemseddin yaşadıkları çağda aba giymekle tenkid olunan Hacı Bayram Velî ve müridlerinin ince giysi giyme korkusu ile kalın aba giydikleri ve bu hadisin isteği doğrultusunda hareket etmeye çalıştıklarını göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca Akşemseddin burada aba giymenin tevazu alameti olduğunu da vurgulayarak bunun önemini daha da pekiştirmektedir. Akşemseddin abâyı bir şiirinde pâlä olarak isimlendirmekte, bu giysiyi sûfilerin giysisi olarak nitelendirmekte ve bu giysinin giyilmesini tavsiye etmektedir.<sup>29</sup>

## 2) ÂSA

Arapçada değnek, baston manalarına gelmektedir. Hz. Musa'ya mucize olarak bir 'âsa' verilmişti. Bu âsâ, Mısır sihirbazlarının hazırladığı bütün

<sup>23</sup> Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 57.

<sup>24</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 11.

<sup>25</sup> Akşemseddin, Risâletü'n-Nuriyye, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 2408, İstanbul, Tarihsiz, Vrk. 23b; Ayet için bkz. Araf, 7/26.

<sup>26</sup> "*Evvêl aba giyen Nuh Peygamberden sonra Süleyman Peygamberdir. Miskinlere benzemek için Süleyman'dan ön Nuh, Adem, Şit vesair enbiya giydiler.*" Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 9b.

<sup>27</sup> Baktığımız kaynaklarda bu hadis ile karşılaşmadık.

<sup>28</sup> Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 9a.

<sup>29</sup> "*Şemsiyâ cânı cihânu nidesin şimden girü, Hırka idin şâl idin dervişlerün pâlâsını*" Akşemseddin, Eş'âr (Şiirleri), Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Ankara, Tarihsiz, Vrk. 12b.

sihirleri yutan bir yılan haline dönüşmüştü.<sup>30</sup> Âsa taşımak peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) de sünnetidir. Hz. Muhammed (s.a.v) âsâ taşıy, sahrada namaz kılacağı zaman bunu sütre olarak kullanırdı. Bu sünnete uygun olarak, tarikat şeyhleri ve bazı Müslümanlar da âsa kullanırlar. Bazı tarikatlarda post-nişin olan şeyh, halifesine bir emanet olarak âsa da verirdi. Hatta halk arasında, kırk yaşını geçtiği halde âsa kullanmayan asi olmuştur, şeklinde bir hikâye de bulunmaktadır. Edebiyatta ise sevgilinin saçı bazen âsâya benzetilmektedir. Ayrıca sihir, yılan, Asa-yı Musa<sup>31</sup>, saç, derviş, hırka kelimeleri edebiyatta mecaz olarak kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Tekke şeyhlerinin taşdıkları baston olarak da bilinmektedir.<sup>33</sup>

Akşemseddin, asa ile ilgili olarak Risâletü'n-Nuriyye adlı eserinde müstakil bir bölüm açmıştır. Eserinin bu bölümde Hacı Bayram Velî ve müridlerinin asa taşımalarına yapılan eleştirilere cevap vermekte ve asa taşımının hak bir davranış olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Akşemseddin, Risâletü'n-nuriyye adlı eserinde âsa taşımının sünnet bir davranış olduğunu vurgulayarak tüm peygamberlerin ortak sünnetlerinden biri olan âsa taşıma ile ilgili Peygamberimizden İbni Abbas vasıtası ile gelen şu rivayete yer vermiştir. *"Âsâ getirmek mecmu enbiyanın sünnetidir. Ve dabi mü'minlerin alametidir."*<sup>34</sup> Akşemseddin, Risâletü'n-Nuriyye adlı eserinde asa kullanmanın gerekliliğinin birçok sebebinin olduğunu meşhur din âlimlerinin sözlerine atıf yaparak delillendirmeye çalışmaktadır. Akşemseddin, eserinde Hasan-ı Basrî'nin şu ifadelerine yer vererek düşüncesini desteklemeye çalışmaktadır. *"Âsa getirmenin (taşımının) altı hassası vardır: Evvel budur ki; Peygamber sünnetidir. (aleyhimüsselam), ikincisi şudur ki salihler bezeğidir (yani*

<sup>30</sup> "Dedi ki: 'O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelirim, ona başkaca ibtiyaçlarım da var.'" Tâhâ, 20/18; "Asânı yere at!" Mûsâ atıp da onu yılan gibi kımlıdanır görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Allah buyurdu ki:) "Ey Mûsâ! Korkma, benim huzurunda peygamberler korkmaz." Neml, 27/10; "Asânı yere bırak!" Mûsâ asâyı yılan gibi kıvrılır görünce, dönüp arkasına bakmadan kaçtı. "Ey Mûsâ! Beri gel, korkma, çünkü sen güvendesin" Kasas, 28/31.

<sup>31</sup> Hz. Musâ'nın bastonu olan asay-ı Musa, Hz. Musa'ya verilen mucizelerden biridir. Kur'an-ı Kerim'in verdiği bilgilere göre Hz. Musa, bu asa ile çeşitli mucizeler göstermiştir. Örneğin asası yılanı dönüştürerek sihirbazların sihirlerini geçersiz kılmış, denizi ortadan ikiye ayırmış ve vurduğu kayadan su çıkarmıştır. Komisyon, DTS, s. 22.

<sup>32</sup> Cebecioğlu, TTDS, s. 118.

<sup>33</sup> Baltacı, a.g.e, s. 27.

<sup>34</sup> Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 54a. ; Araştırdığımız kaynaklarda bu hadisi bulamadık.

süsüsüdür). Üçüncüsü, düşmanlar için, yani kelb ve yılan ve gayri nesne gibi silahlardır. Onları defetmeğe ve öldürmeğe yarar. Dördüncüsü zayıflara yardımdır. Beşincisi münafıklara gussadır. Zira; müminlerin ziyeti olacak yaraşuk olur, müminler ol sebepten gökçek gözükür. Müminlerin gökçek olması münafıklara gussadır. Altıncısı Bu ki; sevablar da artuklukdur. Yani; sevablar içinde bunun sevabı, artuk sevabdır. Zira cemi-i enbiya'nın işlediği iştir.<sup>35</sup> Akşemseddin asa kullanmanın önemi ile ilgili Ebu'l-Leys-i Semerkandi'nin Bustânü'l Arifin'inden bir alıntı yaparak görüşünü pekiştirmeye çalışmıştır. Yapılan bu alıntıda Ebu'l-Leys Semerkandi şöyle demektedir. "Mü'min asâyile olsa; şeytan ondan kaçır. Ve dahi ondan münafık ve facir korkar. Dahi kibleye karşı diker namaz kılma. Ve kuvvet olur yorulduğunda."<sup>36</sup>

### 3) BEY'AT

Arapça satmak anlamına gelen "bey" kökünden türeyen bu kelime, mürşidden el almak, ona söz vermek anlamlarına gelmektedir. Bu durum Rıdvan ağacı<sup>37</sup> altında Sahabe-i Kiram'ın Peygamber Efendimiz'e ölene kadar tabi olup düşmanla savaşacaklarına söz vermeleri olayına benzemektedir.<sup>38</sup> Bey'at kelimesi tasavvufa ıstılah olarak geçerek, mürşidden el alma anlamında kullanılmaktadır. Mürşidin eli elden ele Hz. Peygamber Efendimize kadar ulaşır. Bey'at çeşitli tarikatlar göre şekli bir takım farklılıklar göstermektedir.<sup>39</sup> Söz verme anlamında el sıkma anlamına gelen bey'at kelimesi, birinin hakimiyetini kabul etme ve onun emirlerine bağlılığını bildirme anlamında da kullanılmaktadır.<sup>40</sup> Halifelik makamına geçen bir kişinin elinin üzerine el koyma veya el sıkışma yoluyla bağlılık ve itaat sö-

<sup>35</sup> Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 54a- 54b.

<sup>36</sup> Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 54b. ; Ayrıca Bkz. Ebu'l-Leys Semerkandi, *Bostan-ül Arif'in*, 66. Bab., İzzet efendi Matbaası Baskısı, 1296, İstanbul, s.122.

<sup>37</sup> Rıdvan cennetin bekçiliğini yapan ve cennete girecek olan mü'minlere cennetin kapısını açacak meleğ olup, Rıdvan bey'atı olarak bilinen meşhur olay ise Hudeybiye mevkiinde Rıdvan ağacı denilen bir ağacın altında yapılan bir antlaşmadır. Komisyon, *DTS*, s. 306.

<sup>38</sup> "Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyolar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği abdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir." Feth, 48/10.

<sup>39</sup> Cebecioğlu, *TTDS*, s. 153.

<sup>40</sup> Feth, 48/10.

zû vermesi anlamına da gelen bey'at kelimesi, Hz. Peygamber zamanında bir iş konusunda sahabilardan bir konuda söz almak istediğinde, onlarla el sıkışmak, itaat ve bağlılık sözü almak şeklinde de kullanılmaktaydı. Bu davranış biçimi daha sonraki halifeler tarafından da benimsenmiştir. Ayrıca bey'at eski zamanlarda İslam devletlerinde idare eden ile idare edilenler arasında yapılan seçim ve bağlılık konusunda belirleyicilik özelliği de taşımaktaydı.<sup>41</sup>

Akşemseddin'e göre bir şeyhe bağlanarak tarikat yoluna girmek çok önemli bir iştir. Mürşidsiz yetişen bir müridin seyrü suluk yolunda başarılı olması, sonuca ulaşması ve hatta mesafe katetmesi mümkün değildir.<sup>42</sup> Bu sebeple mürid, mutlaka bir mürşide bağlanmalı, onun gözetiminde makamlar elde etmeli ve fenafillah yolunda hedefine vâsıl olabilmek için çaba göstermelidir. Aksi halde hedefe ulaşmak mümkün olmayacaktır. Akşemseddin bir müridin şeyhe bağlanırken neler yapması gerektiğini de detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Önemli bir hadise olan müridin şeyhine bey'at etmesi meselesi belli ritüeller silsilesinden sonra gerçekleşmektedir. Akşemseddin, kendisinden bir müridin el almak istediğinde yapması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır. İlk olarak el almak isteyen mürid '*Lailabe illAllah Muhammeden Rasulullah*' diyerek yani kelime-i tevhidi söyleyerek sağ elinin iç kısmını, şeyhinin sağ elinin iç kısmına koyarak tövbe etmesi gerektiğini söylemektedir. Bu şekilde şeyh ile mürid arasında müştereklik meydana gelmiş olacak, şeyh ile mürid bu tövbeleşme ile iç içe geçmiş olacaktır. Allah Kur'an-ı Kerim'de topluca tövbe ediniz diyerek bu kavrama da işaret etmektedir.<sup>43</sup> Akşemseddin'e göre mürid şeyhine bey'at ederken ve töv-

<sup>41</sup> Komisyon, *DTS*, s. 40.

<sup>42</sup> Bu konudaki Akşemseddin'in orijinal ifadesi şu şekildedir. "*Ağacı biçkimse dikmeden kendi kendüne bitse; ol ağaç yapraklansa, yemiş vermeye başlasa o yemiş tatlı olmaya.*" Akşemseddin, *Risâletü'n-Nuriyye*, Vrk. 32b.

<sup>43</sup> Akşemseddin bu görüşünü desteklemek amacı ile Kur'an-ı Kerim'den bir ayete başvuru yapmaktadır. Başvuru yaptığı ayette 'Ey Mü'minler, hepiniz topluca Allah'a tövbe ediniz' ifadesi yer almaktadır. Ayette geçen bu ifadeye dayanarak şeyh ile mürid arasında bey'at gerçekleşirken de tövbe edilmesi gerektiği sonucu çıkartılabilir. Ayeti bu şekilde tefsir etmekte bir sakınca yoktur. Nitekim Akşemseddin de bu ayeti bu şekilde tefsir ederek mürid ile mürşid arasında bağlılık esnasında tövbe ederek işe başlamak gerektiği görüşünü benimsemiştir. Bu tasavvuf geleneğinde genel kabul görmüş bir teamül olarak günümüzde de devam edelmektedir. İlgili ayet orijinali şu şekildedir: "Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffet-

be ederken elini şeyhinin elinin üzerine koyduğu esnada gözlerini kapatmalı, kalbinden aracılığı çıkararak ve onun sadece bir vasıta olduğunu düşünerek Allah'ın huzurda tövbe ediyormuş gibi tövbe etmelidir. Bu tövbe işlemine aracılık yapan şeyhini ise bu hadiseye şahit yapmalı ve adeta nefisini köşeye sıkıştırmalıdır. Bu esnada euzu besmele çekerek ve yüksek bir sesle şunları söylemelidir; *“Estağfirullah elazim ve etübü ileyhi ve es'elubuttevbete vettevfiik limâ yuhibbu ve yerdâ sallAllahu alâ seyyidînâ Muhammedin ve âlihî ve sabbihi ve sellim. Velhamdülillâhi Rabbilâlemin”*<sup>44</sup>

#### 4) HIRKA

Arapça bir kelime olan hırka, sözlükte, yamalı elbise, çeşitli bez parçalarını bir araya getirerek yapılan elbiseler anlamlarına gelmektedir.<sup>45</sup> İstilahta ise, tarikat cihazlarından bir unsurdur, dervişlerin toplu zikir yaptıkları esnada giydikleri yeleğe verilen addır.<sup>46</sup> Hırka Mevlevîlerin resmi giysisidir. Mürid, şeyhinin huzuruna çıkarken, mescide, meydana (semahane-yeye) girerken hırka giyer. Ancak Mevlevîler, kural olarak semaya başlamadan önce hırkayı çıkarırlar. Eskiden dervişler, kazancının helal yoldan olduğuna inandıkları kişilerden bez parçaları alırlar, bunları birbirine dikip hırka yaparlardı. Buna yamalı anlamında olmak üzere “murakka”<sup>47</sup> denirdi. Zamanla kültürümüzde bir zenginlik olarak, hırka ile ilgili çeşitli atasözleri ve terimler teşekkül etmiştir.<sup>48</sup>

lerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınları, hizmetlerinde bulunan köleleri ve cariyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar.” Nür, 24/31.

<sup>44</sup> Akşemseddin, *Risaletü'd- Dua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, Tarihsiz, Vrk. 53b.

<sup>45</sup> Cebecioğlu, *TTDS*, s. 352.

<sup>46</sup> Uludağ, *TTS*, s. 222.

<sup>47</sup> Musakka Arapçada hırka, yamalı elbise anlamlarına gelmektedir. Eskiden dervişler, nefislerinin guru ve kibrini kırmak için, eski ve yamalı giysiler giyerlerdi. Bu tip elbise, iki dünyadan da sıyrılmayı ifade eder. Musakka, genellikle mavi renklidir. Ancak bu şekilde giyinmek, zamanla riyakârlığa dönüşmüştür. Bu hususta İbn Cevzî “Musakka, eskiden incileri örten bir örtüyü. Şimdilerde leşi örten bir örtü haline geldi. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 517.

<sup>48</sup> Cebecioğlu, *TTDS*, ss. 352-353.

Hırka giymenin tasavvufta, tarikata girmek gibi terminolojik bir anlamı vardır.<sup>49</sup> Hırka giymek, mürid adayını şeyhin kabul ettiğinin, dolayısıyla Hakk'ın da kendisini kabul ettiğinin simgesidir. Hırka giyen kişi tarikatın aslı üyesidir. Bu yüzden hırka müride törenle giydirilirdi ve her tarikatın kendisine has hırka giydime merasimleri vardı.<sup>50</sup> Hırka giydirmek çeşitli tarikatlarda, birine şeyhlik, halifelik vermek anlamında da kullanılır.<sup>51</sup> Bazı sūfilere göre, hırkadaki “hı” haşyete, “râ” rızâyâ, “kaf” kahr-ı nefse, “he” ise hidâyete delâlet eder.<sup>52</sup> Hırka, sūflüğün sembolü olarak görülür.<sup>53</sup> Sūfler arasında yaygın bir davranış olarak bilinen hırka giyme davranışı sahabe ve tabiîn zamanında şahid olunan bir davranış değildir, ancak bazı meşayihin istishanı ile örf halini almıştır; bu yönüyle emir yoluyla değil teberrük<sup>54</sup> yoluyla sabit olmuştur denilmektedir.<sup>55</sup>

Hırka giydirilmesi ve giyilmesine şu hadis delil olarak gösterilmektedir; “*Rasulullah'a (s.a.v) üzerinde küçük siyah çizgiler olan bir hırka getirildi. Efendimiz (s.a.v) etrafındakilere ‘-Bunu kime giydireceğimi düşünüyorsunuz?’ diye sordu. Oradakiler sukut etti. Allah Resulü bana ‘-Ümmü-Halid’i getirin.’ Buyurdu... Onu bana kendi eliyle giydirerek iki defa ‘-sıhbat ve âfiyet içinde üzerinde eskisin.’ dedi*”<sup>56</sup> Yine ayrıca bazı hadis-i şeriflerde yamalı ve kalın yün elbise giyilmesi müslümanlara tavsiye edilmiştir. “*Yün elbise giyiniz ki kalbinizde imân tadını bulasınız, imandaki hazzı ele geçirmeniz için sūf elbise giymelisiniz.*”<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Baltacı, *a.g.e.*, ss. 87-88.

<sup>50</sup> Demirel, *a.g.e.*, s. 146.

<sup>51</sup> Uludağ, *TTS*, s. 166.

<sup>52</sup> Kufralı, Kasım, “Hırka”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1976, c. V, ss. 449-450; Hüseyin Saadetin, *İlm-i Tasavvuf*, İstanbul, 1341, ss. 47-57; Uludağ, Süleyman, “Hırka”, *TDVİA*, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.

<sup>53</sup> Schimmel, A. M, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, İstanbul 1982, s.96,99,206; Ayrıca Hırka'nın sembolik dilde hangi anlamlara geldiği hakkında bkz. Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, ss. 407-408; Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, s. 60.

<sup>54</sup> Hırka-i teberrük: bir mürşidden hırka-ı tarikat giyerek hilafeti kazanmış bir kimsenin diğer tarikata mensup şeyhe manevî nisbet ve merbûtiyyet peydâ etmesidir. Bkz. Baltacı, Cahit, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>55</sup> Pak alın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, c. I, ss. 804- 805.

<sup>56</sup> Buhari, *Libas/ 22, 32, 188*; Ebû Dâvud, *Libas/ 1*.

<sup>57</sup> Hucvîrî, *Kefî'l Mahcûb*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s.

Akşemseddin, hırka giymenin mürşidi ile müridi arasında bir bağ olduğunu vurgular. Akşemseddin tasavvuf erbabının şeyhi elinden hırka giymesindeki ana amacı müridin nefesine şeyhini hakim kılması ve nefisini terbiye etmesi şeklinde açıklar. Bu şekilde, mürid şeyhi elinden önce çirkin sıfatların ve davranışların neler olduğunu öğrenir. Şeriat açısından bir müridin iyi niyetle bir şeyhe bağlanıp onun irşadı altına girmesinde bir sakınca yoktur. Müridin şeyhi elinden hırka giymesi de bu manaya gelmektedir.<sup>58</sup> Müridin şeyhi elinden hırka giymesi yani ona kendini teslim etmesi, kendini Allah ve Resulüne teslim etmesidir. Zira; şeyh olan Resulün halifesidir. Resul ise Allah'ın halifesidir. Akşemseddin bu düşüncesini fetih suresi 10. ayetten yaptığı şu alıntıyla desteklemektedir. “*Şunlar ki; (Ya Muhammed) seninle el tutarlar, abd ederler ki; senin fermanından çıkmayız derler. Onlar abdetmezler illâ Allah ile. Zira sen O'nun elçisisin, halifesisin, nâ-yib-i mü-nasibisin.*”<sup>59</sup>

Akşemseddin hırkayı ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi “hırka-i iradet”, ikincisi ise “hırka-i teberrûktür.” Hırka-i iradet, hakiki müridin giydiği hırkadır. Hakiki mürid öyle bir kişidir ki tamamiyle kendi nefisini aşmış, nefsinin tahakkümünden kurtulmuş yani kendine ait, müstakil hiçbir dileği bulunmayan mürididir. O makamda ki hakki mürid tüm kendi dilek ve arzularını şeyhinin dileğine tabi kılmaktadır. Hırka-i Teberrûk, bu kıstadaki müridler kendilerini sûfilere benzetmeye çalışan müridlerdir. Teberrûk hırkasını giyenler Peygamber (A.S.) şu sözlerine muhatap olan müridlerdir. “*Bir kişi kendini bir kavme benzetse o kişi onlardandır.*”<sup>60</sup>

124.

<sup>58</sup> Bu konuyla ilgili Akşemseddin şu ifadeleri kullanmaktadır. “*Hırka giymek bağ olmaktadır. Mürid ile şeyh arasında. Dabi hakim kılmaktır. Mürid nefsinde şeyhini. Şeriatla dünya maslahatları için caizdir. Çünkü hüküm kılmak mesalibi dünya için caiz oldu. Pes niçin inkar eylersin. Hırka giyürdüğü için ol talibekim talebinde sadıktır. Gökçek zan ile gökçek itikatla bir şeyhe kast eder ki; ol şeyh bu tali. Nefsinde hüküm eyliye. Din maslahat için ki; ol şeyhe bu talibe irşad ede. Ve doğru yola kılğuzluya. Dabi zahirini nasihat ile. Talim-i te'dible âri kula ve batının himmet ile. Nur-ı velayetiyle arıda, çirkin sıfatlardan ve dabi vecd yollarından bildire. Ondandır sonra müridine hırka giydire. Müridine tasarrufunu izbar etmek için pes hırka giymek müride kendini şeyhe ismarlayıp muti olmanın alameti olur. Şeyh hükmüne girmek, Allah resulü hükmüne dabi peygambere mübayaat etmek tarikati ihya etmektir.*” Akşemseddin, a.g.e, Vrk. 28b.

<sup>59</sup> Aynı eser, Vrk. 35b.

<sup>60</sup> Aynı eser, Vrk. 36a.

Akşemseddin hırka giymenin farz bir davranış olmadığına, evvel zamanlarda yaşayan salihlerin bazılarının hırkayı bilmediklerine ve müridlerine de giydirmediklerine dikkat çekmektedir. Hırkayı giyenlerinde giymeyenlerin de hayırlı bir maksatlarının olduğuna inandığını söyleyen Akşemseddin hırka giymek olsa olsa bidat-ı hasenedir demektedir.<sup>61</sup> Akşemseddin şiirlerinde de tasavvuf yoluna girmenin hırka ve şal gibi tasavvuf giysilerini giyerek bir mürşide bağlanmanın gerekliliğinden bahseder. “*Şemsiyâ cânı cibânı nidesin şimden girü*<sup>62</sup>, *Hırka idin şal idin dervişlerin pâlasını*<sup>63</sup>”<sup>64</sup>

### 5) SARIK, TÂC, BÖRK

Sarık; kavuk, börk, külâh<sup>65</sup>, fes ve emsali başlıklar üzerine sarılan tülbent veya şala verilen addır.<sup>66</sup> Sosyal tabakalaşmaya göre, sarığın rengi ve biçimi farklı olur.<sup>67</sup> İmamın namaz kıldırırken başına giydiği, üzerinde tülbent veya şal sarılı takke, kavuk, fes anlamlarına da gelmektedir.<sup>68</sup> Tasavvuf geleneğinde sarık genellikle börk ve tâc üzerine sarılmaktadır. Farsçada süslü başlık anlamına gelen tâc kelimesi hükümdarların resmi günlerde, başlarına giydikleri murassa başlıktır. Bazı şeyh ve dervişlerin başlarına giydikleri çeşitli şekillerdeki külâh, tâc olarak ta adlandırılır. Bu tâca bakarak, giyen kişinin hangi tarikatten olduğu anlaşılırdı. Bu tâc dövme yünden yapıldı. Mevlevîlerin giydiği taca, sikke adı verilir. Tâcın üst kısmına kubbe, başa geçen kısmına lenger denir. Tâcname: Tâc geleneğini rivayetleri ile bildiren, her tarikatın taclarını, şekillerini, destanlarını tespit eden kitaplara denir.<sup>69</sup>

Akşemseddin'e göre sûfi başını tac, börk ve sarık gibi bir nesne ile kapatmalıdır. Akşemseddin, yaşadığı dönemde başını bahsedilen bu nesnelere ile örten Hacı Bayram Velî ve müridlerini eleştiren kişilerin bu eleştirilerini

<sup>61</sup> Aynı yer.

<sup>62</sup> Girü: Geri, tekrar

<sup>63</sup> Pâlasını: Abasını, çulunu (giysisini)

<sup>64</sup> Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 12a-12b-13a.

<sup>65</sup> Külâh kelimesi, Farsçada başlık anlamına gelmektedir. Tepesi konik gibi sivri olan şeylere de, külâh dendiği için, minarelerin en üst kısmına “minare külâhı” denmiştir. Mevlevîlerin giydiği sikkeye, “Külâh-ı Mevlevî” denir. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 437.

<sup>66</sup> Komisyon, *DTS* s. 323.

<sup>67</sup> Cebecioğlu, *TTDS*, s. 618.

<sup>68</sup> Komisyon, *DTS*, s. 323.

<sup>69</sup> Cebecioğlu, *TTDS*, s. 681.



delilleri ile birlikte çürütmeye çalışmıştır. Akşemseddin, börk, tâc ve sarık gibi başa takılan nesnelere hakkında sûfîlerin eleştirilmesini ilk olarak Peygamber Efendimizden yaptığı şu alıntı ile bertaraf etmeye çalışmıştır. “Hz. Risalet (s.) börk giyerdi. Gab amameyle gab amamesiz az olurdu ki; peygamber (s) börkünü namaz için sütreye eyledi. Allah ayıttı: Namaz için sütrenin miktarı eyerin art kaşı miktarıdır.”<sup>70</sup> “Sizden biri, göz önünde eyerin ard kaşı deklü nesne kosun namaz kulsın, sütreye ardından geçenden kayırmasın. Eyerin ard kaşının miktarı bir arşdır. Netekim; fukaha kitaplarında ayıttılar: Her kim ki; sabrada namaz kulsın; önünde bir arş miktarınca dahi artuk sütreye daksın.”<sup>71</sup> Akşemseddin’in bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki Peygamber Efendimizin kullandığı börk (taç) uzundu. Çünkü; peygamberimiz bazı zamanlarda, tacını namaz için sütreye olarak kullanmaktaydı. Fukahanın ifadesine göre, sütreye bir arşın uzunluğunda olmalıdır. Bu verilerden hareketle Peygamber efendimizin giydiği börk (tacın) uzun olması ihtimali daha güçlü görülmektedir. Sûfîleri eleştirenler bu açıklamaları üzerine Akşemseddin’e şu eleştiriyi yöneltmişlerdir. Peki Peygamber (s.a.v)’nin tacı uzun idiye neden ashabin börkleri (tâcları) kısa idi.<sup>72</sup> Akşemseddin bu itiraza da şu şekilde cevap vermektedir. Ashabın kısa börkleri (tâclar) giyinmesi, Peygamber’in de kısa börk giymiş olduğu sonucunu doğurmaz. Zira ashab, Peygamber’in giysisine kendi giysisini benzetmek zorunda değildir.<sup>73</sup>

Akşemseddin sûfîlerin giydikleri tacın dülbentli, dülbentsiz giymeleri yüzünden bidatla suçlamalarına rağmen, onları eleştirenlerin bu konuda kendi giyim, kuşamlarına da dikkat etmedikleri ve bidata düştüklerini ifade etmektedir. Akşemseddin’e ait olan şu ifadeler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. “Ta’n ediciler fukarayı şol bidate nisbet ederler ki; kendileri ol bid’at içindedir. Gine kendileri za’mınca, yani zira; ta’n edenlerin börkleri uzundur. Dülbentlerinden taşra çıkmıştır. Ashab börkleri gibi, başlarına ya-

<sup>70</sup> Akşemseddin, *Risaletü’n-Nürîyye*, Vrk. 49b.

<sup>71</sup> Akşemseddin, *Risaletü’n-Nürîyye*, Vrk. 50a.

<sup>72</sup> Aynı eser, Vrk, 50b.

<sup>73</sup> Bu husus ile ilgili Akşemseddin’in orijinal ifadeleri şu şekildedir: “Peygamber’in (s.a.v) börkü uzun olup ashab börkü kısa olmakda mahzur yok. Peygamber’in (s.a.v) giysisini teşbih etmek lâzım değildir. İnşAllah beyanı yerinde gele.” Akşemseddin, *a.g.e*, Vrk, 50b.

*pışık değil. Bu ta'n edenlerin kendileri, bid'attadır. Zira; giysileri murabba dahi ince kürkler dahi ferecedür. Hal budur ki; Resul (s.a.v) bunların gibi giymedi. Ta'anlar halka iyilik buyururlar dahi nefislerini unuttururlar. Ol iyiliği kendileri işlemezler.*<sup>74</sup> Akşemseddin, ayrıca *Telbisu Def-u Metâin* adlı eserinde Peygamber Efendimizin sarıklı ya da sarıksız mutlaka tac giydiğini, başını hiç açıkta bırakmadığını ifade etmekte, bu sebeple de müslümanların bu sünnete uyması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>75</sup>

### SONUÇ

Görüldüğü gibi Akşemseddin tasavvuf yolunun önemli bir yolcusu ve sıkı bir savunucusudur. Onun düşünce dünyasını dolduran ve hayatının vazgeçilmezi olan tasavvuf kurumu, ona göre her yönüyle ve titizlikle ele alınması gereken önemli bir kurumdur. Eserlerinde bu önemli kurumun birçok yönünden bahseden Akşemseddin, bu çalışmamızda tasavvufi bazı kavramlara yaklaşımı açısından ele alınmıştır.

Aba, asa, bey'at, hırka başı açık bırakmayan sarık, taç ve börk gibi kavramlarla ilgili eserlerinde bahsettiği görüşleri kısaca şu şekildedir. Aba Akşemseddin'e göre mutasavvıfların özel giysisidir. Tevazu alameti de olan aba, kibir göstergesi olan ince elbiselerden farklıdır. Zira bu görüşü destekleyen ayet ve hadisler mevcuttur. Bu sebeple yaşadıkları dönemde Hacı Bayram Veli ve müridlerinin kalın yün elbiseler giymelerinden dolayı eleştiriye tabi tutulmaları Akşemseddin'e göre yersiz bir yaklaşımdır. Akşemseddin'e göre asa kullanmak tüm peygamberlerin ortak sünnetidir. Sünnet olan bir davranışı mutasavvıfların hayatında görmek yadırganacak bir durum olmamalıdır. Fakat başta Hacı Bayram Veli ve müridleri asa taşıdıkları için eleştirilmektedir. Bu eleştiri Akşemseddin'e göre doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca asa kullanmak bir çok faydaları beraberinde getiren bir alışkanlıktır.

Akşemseddin'e göre bir mürşide intisab ederek ona bey'at etmek tasavvuf yolunda olmazsa olmazlardan biridir. Zira bir müridin Akşemseddin'e

<sup>74</sup> Aynı eser, Vrk. 51a- 51b.

<sup>75</sup> Akşemseddin, *Telbis'u Def-u Metâinis Sufiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260, Tarihsiz, Vrk. 30b.

göre mürşidsiz seyr-u süluk yolunda mesafe katetmesi mümkün değildir. Öyleyse bir müridin mürşidine intisab etmesi yani elini onun elinin üzerine koyarak ahitleşmesi kritik öneme sahiptir. Bey'at vasıtasıyla mürşid ile mürid arasında bir müştereklik oluşmakta bu iki unsur bey'at vasıtasıyla iç içe geçmiş olmaktadır.

Akşemseddin'e göre hırka, mürşid ile mürid arasındaki ilişkinin sembolik olarak alt üst ilişkisi rolünde bir görev icra etmektedir. Mürid, şeyhi elinden hırka giymekle nefisini mürşidinin nefsinin altında görmekte ve nefis terbiyesi yolculuğunda mürşide sıkı bir teslimiyetle bağlanarak onun buyruğu altına girdiğini göstermektedir. Bunun ile nefisini mürşidinin emri altına veren mürit, mürşidine bağlanmakla zincirleme bir şekilde Rasululla-ha ve en sonunda Allah'a da bağlanmış olmaktadır. Ayrıca Akşemseddin'e göre iki çeşit hırka vardır ki birinci çeşit hırka giyenler hakiki müridlerdir ve bunların giydiği hırkaya hırkay-ı iradet denir. Diğer bir çeşit hırka ise hakiki müridlere özenen ve onlara benzemeye çalışan kişilerin giydiği hırkadır ki buna da hırkay-ı teberrük denilir. Akşemseddin'in son olarak üzerinde durduğu tasavvufî kavram ise sarık başta olmak üzere başı açıkta bırakmayan takke, taç ve börk gibi baş giysilerini başa takmaktır. Zira Hz. Muhammed (sav) de çok titizlikle bunun üzerinde durmaktadır. Peygamber efendimiz kısa veya uzun boylarda da olsa mutlaka başını sarık, takke vb. herhangi bir baş giysisi ile kapatmıştır. Bu sünnetin peygamberimizin izinden git-tiğini iddia eden sûfiler tarafından ihmal edilmesi beklenemez.

## KAYNAKÇA

- Akşemseddin, *Def-u Metaini's Süfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No: 4092, İstanbul, Tarihsiz (El Yazması Eser)
- \_\_\_\_\_, *Eş'âr (Şiirleri)*, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Ankara, Tarihsiz (El Yazması Eser)
- \_\_\_\_\_, *Risâletü'd- Dua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, Tarihsiz (El Yazması Eser)
- \_\_\_\_\_, *Risâletü'n-Nuriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 2408, İstanbul, Tarihsiz (El Yazması Eser)
- \_\_\_\_\_, *Makâmât-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı, No:2598, Tarihsiz. (El Yazması Eser)

- \_\_\_\_\_, *Telbis'u Def-u Metâinis-Sufiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260, Tarihsiz. (El Yazması Eser)
- Akgündüz, Ahmet- Öztürk Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ayvansarâyî, *Vefâyât-ı Meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464, İstanbul, 1375.
- Baltacı, Cahit, *Tasavvuf Lügatı*, Elif Neşriyat, İstanbul, 1981.
- Cebecioğlu, Ethem, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufi Kavramlar", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 2001.
- \_\_\_\_\_, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.
- Çankaya, Ahmet, *İstanbul'un Manevi Fatih Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fetih*, Akşemseddin Hazretleri Vakfı, Ankara, 2003.
- Enîsî, Emir Hüseyin, *Menakıb-ı Akşeyh*, Ankara, Milli kütüphane, İbni Sina Ktp, Tarihsiz, No: A. 217/14.
- Gölcük, Şerafeddin, "Akşemseddin Mehmed Bin Hamza", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:7, Yıl:1997.
- Hucviri, Keşfu'l Mahcüb, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kaçalın, Mustafa, Yurd, Ali İhsan, *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994.
- Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB Yayınları, Editör: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara, 2009.
- Kufralı, Kasım, "Hırka", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1976.
- Lâmîî Çelebi, *Nefabat Tercümesi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993.
- Mecdi, Şakayık Tercümesi, yy, İstanbul, 1269.
- Mehmed Şâkir, *Terâcim-i Abvâl-i Meşâbir-i İslâmiyye*, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040, İstanbul, 1310.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- Semerkandî, Ebu-L'leys, *Bostan-ül Arif'in*, 66. Bab., İzzet efendi Matbaası Baskısı, 1296, İstanbul.
- Schimmel, A. M, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

- Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, Hazırlayan Mehmet Akkuş- A.Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tahir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-ı Amire, İstanbul, 1333.
- Uludağ, Süleyman, "Hırka", TDVİA, İstanbul 1998, c.XVII, s.373.
- \_\_\_\_\_, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te Tasavvuf, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, Seha* Neşriyat, İstanbul, 1972.
- Yıldız, Muhammed Ali, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", Kalem Neşriyat, Ankara, 2017.
- \_\_\_\_\_, Muhammed Ali, "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/5, c. 5, sayı: 9.



## TÜRKİYELİ GÖÇMENLER, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE KÜLTÜRLERARASILIK (ALMANYA ÖRNEĞİ)

Cengiz KANIK\*

### *Özet*

1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'den Almanya'ya yapılan göç ile birlikte bugün üç milyon civarında Türkiyeli göçmen Almanya'da yaşamaktadır. Farklı bir din ve kültür içerisinde yaşamaya çalışan Türkiyeli göçmenlerin bu toplumla ilişki biçimleri kendi içerisinde farklılaşmaktadır. Aynı zamanda Alman kamuoyunda buna bağlı olarak bu ilişki biçimi tartışmalarda yer almaktadır. Türkiyeli sivil toplum örgütleri de kendi arasında bu tartışmalara katkı sunmaktadır.

Bu makalede çokkültürlülük konusunda yapılan tartışmalara, Alman toplumunun Türkiyeli göçmenlere yönelik tutumlarına ve Türkiyeli göçmenlerin Almanya'daki toplum ile olan ilişkilerinde kendilerini nasıl konumlandıklarını değerlendirecektir.

### *Anahtar Kelimeler*

Türkiyeli göçmenler, çokkültürlülük, kültürlerarasılık, Almanya.

\* Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Din Sosyolojisi ABD.

*The Immigrants From Turkey, Multiculturalism And İnterculturalism (Germany Sample)*

*Abstract*

Today around three million immigrants from Turkey live in Germany with the migration from Turkey to Germany since 1960s, The immigrants of Turkey live in different religions and cultures. There are different form of relationship with German society. So this form of relationship determined discussions in the German public opinion. At the same time Turkish non-governmental organizations also contribute to this discussions.

This article will take on debate on multiculturalism and how immigrants of Turkey posit themselves in Germany society.

*Keywords*

Immigrants from Turkey, multiculturalism, interculturalism, Germany.

**Giriş**

**II.** Dünya Savaşı'ndan sonra kalkınma sürecine giren Batı Avrupa ülkeleri, kendi işgücündeki eksiklikleri, daha az gelişmiş ülkelerden karşılamaya çalıştılar (Perşembe, 2005:62). Batı Avrupa ülkelerini dışarıdan işgücü almaya iten etkenlerin başında II. Dünya Savaşı'nın yol açtığı insan kaybindan kaynaklanan demografik özellikler ve sanayileşmenin hız kazanmasıyla meydana gelen ekonomik büyüme gelmekteydi (Canaan, 1995:11-12). Bu nedenlerden dolayı Avrupa ülkelerinde yaşanan işgücü açığının kapatılmasına yönelik olarak misafir işçi programı başlatılmıştı. 1 Eylül 1961'de Türk- Alman işgücü sözleşmesinin ardından süreç hız kazanmıştı (Perşembe, 2005:13). Avrupa'ya işçi işgücü göçü etnik ve ulusal kökenli çeşitlilik göstermekteydi. Yabancı işçilerden bir bölümü kolonileşmemiş ülkeler olan İtalya, İspanya, Portekiz, Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye'den gerçekleşmişti. Diğer taraftan Fransa, İngiltere ve Hollanda eski sömürgelerinden göç almıştı. Hindistan, Pakistanlı işçiler İngiltere'ye, Kuzey Afrikalılar Fransa'ya Endonezya, Surinam ve Antililer ise eski sömürgecileri Hollanda'ya göç etmeyi tercih etmişlerdi (Küçükcan, 1996: 16). Türkiye açısından baktığımızda, bu göç 20. yüzyılın son büyük göçüydü. Türkiye'den Avrupa'ya yapılan bu göçün, iki önemli özelliğinden bahsedebiliriz. Birincisi, tarım toplumundan sanayi toplumuna, ikincisi İslam toplumundan Hıristiyan bir topluma yapılmasıdır (Karagöz, 2007:21-22).



İş göçünün Avrupa'ya yönelmesinde birey kadar devlet de istekliydi. Birey açısından daha iyi bir gelecek açısından göç önemli bir fırsattı. Devlet ise özellikle işsizliğe çözüm getirmek, ülkedeki döviz azlığına çare getirmek için ekonomik getirileri de hesaba katarak dış göçe önemli misyon biçmişti (Gitmez, 1983:103). Bu yüzden Türkiye Devleti Almanya ile yaptığı anlaşmaların ardından 1964 yılında Avusturya, Belçika ve Hollanda, 1966 yılında Fransa, 1967'de İsviçre ve 1970'de ise İngiltere'yle anlaşmalar imzalamıştır (Abadan-Unat, 2002:129). Bu anlaşmalar sonucunda pek çok işçi Türkiye'den Avrupa'ya gitti. Göç esnasında zaman zaman işçi sayısı artarken zaman zaman azalma göstermiştir. Batı Avrupa'ya Türk işçi göçünün en yüksek sayıda gerçekleştiği dönem 1961- 1973 yılları arasındadır. 1961 -1975 yılları arasında İş ve İş Bulma Kurumu (İİBK) verilerine göre, 805.000 işçi İİBK aracılığıyla yurtdışına çalışmaya gönderildi. Bu zaman zarfında 120.000 ile 150.000 arasında kaçak işçinin de yurtdışına gittiği tahmin edilmektedir. Göçmenlerin çoğu, Türkiye'nin 100 hane 300-400, ile 3.000-4.000 arasında değişen yaklaşık 43.000 köyünden gelen işçilerdi. Tamamı niteliksiz değildi. Duvarcı, marangoz ve matbaa işlerinde nitelikli işçiler olarak yurtdışına göç etmişlerdi. (Martin, 1991:3,53, 62). Bu esnada işçiler açısından iki problem ortaya çıkmıştı. Birincisi göçmenlere verilen işlerin düşük statülü ve çalışma koşulları açısından ağır olmasıydı. İşçiler, göçü kısa vadeli düşündüklerinden bu sorunu bir şekilde zihnen çözümlemişlerdi. İkincisi, Batı Avrupa'ya işgücü göçü esnasında bu ülkelerin planlı bir işgücü politikasının olmayışından kaynaklanan çeşitli sorunlar ortaya çıkmış ve bunlar kısa vadeli çözümlerle giderilmeye çalışılmıştır (Taşdelen, 2001:3-4). 1973 petrol krizi nedeniyle, tüm Batı Avrupa'da işçi alımı durdurulmuştur (Perşembe, 2005:67). 1973 yılında Türkiye'den Almanya'ya 103.753 işçi gitmesine karşın, 1975'te sadece 640 işçiye çalışma izni verilmişti. Bir ülkede sosyo-ekonomik yapının zayıflığı, sosyal güvenlik sisteminin yetersizliği ve siyasal anlamda baskı gibi nedenler, kişilerin daha gelişmiş ve demokratik yerlere göç etmesine neden olmaktadır (Şen-Koray, 1993:17). Bu nedenle 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra ülkede yaşanan gerilimli süreçlerden dolayı siyasi sığınmacı olarak Avrupa ülkelerine 1980 yılının son 4 aylık döneminde sığınanların sayısı 59.913'e ulaşmıştı (Perşembe, 2005:17). 1980 yılı ekim ayından itibaren Avrupa ül-

keleri Türkiye'ye vize uygulamaya başlamış ve işçi alımı, aile birleşimlerini de tamamen durdurma kararı almıştır (Taşdelen, 2001:5). 1990'lı yıllarda Türkiyeli göçmenler, buldukları ülkenin vatandaşlığına geçme yolunda ciddi adımlar atmaya başlamış olmakla birlikte göçmenler açısından vatandaşlık statüsüne geçmek, sadece eşit haklara kavuşma anlamına gelmemekle birlikte aynı zamanda göçmenlerin yerleşikleşme sürecindeki bir aşamaya da işaret etmektedir. (Canatan, 1995:196). Bu tarihlerden sonra Avrupa'ya göçler gittikçe azalmaya başlamış. Hatta tersine göçlere yer yer sahne olmuştur. Bugün Avrupa'da 15 milyon, Almanya'da büyük çoğunluğu Türkiye'den gelen göçmenler olmak üzere 5 milyon civarında Müslüman göçmen bulunmaktadır (Pew Research 2016).

### ***Çokkültürlülük/Çokkültürcülük, Kültürlerarasılık***

1960'lı yıllarda modernliğin kabul ettiği, evrenselcilik, bütünlük, tekillik düşüncesinin yerini (Şan, 2005:72-74) postmodern paradigmayla birlikte özgürlük, farklılık ve hoşgörü kavramları almıştır (Bauman, 2003:131). Postmodernizmin önemli düşünürlerinden biri olarak bilinen Zygmunt Bauman'ın eserlerinde öteki kavramı bağlamında çok kültürlülük kavramıyla sıkça karşılaşmaktayız. Bauman'a göre, bütün kültürler kendi otantik özellikleriyle var olmalıdır (Bauman, 2000:48). Yine Bauman "Çağdaş insanlık pek çok sesle konuşur ve artık çok uzun bir süre bunu yapmaya devam edeceğini biliyoruz. Zamanımızın esas sorunu bu çok sesliğe nasıl armoni kazandırılacağı ve onun bir kakafoni içerisinde yozlaşmasının nasıl önleneceğidir" demektedir (Bauman, 2011:119). Bugün küreselleşme başta olmak üzere pek çok nedenden dolayı neredeyse pek az ülke dışında bütün ülkeler çok dilli ve dinli topluluklardan oluşmaktadır (Şan, 2005:70). Dünya küresel bir köy haline dönüşmesinin sonucu, küçük yerleşim yerleri dahil pek çok farklı yerde farklı insanlarla karşılaşma, birlikte yaşama doğal bir hale gelmiştir. Özellikle Avrupa ve benzer sosyo-ekonomik açıdan refah ülkeleri göçlerden dolayı çok daha fazla bu çeşitliliğe sahiptir. Aynı mekânlarda birbirinden farklı toplulukların yaşaması tabiiyle kendi içerisinde pek çok tartışmayı ve farklı toplum tasarımlarına dair düşünceleri getirmiştir. Bu çerçevede çok kültürlülüğün tanımını ve çerçevesini çiz-

mek ve buna dair farklı görüşleri ve tartışmalara kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır.

1971 yılında ilk defa Kanada Hükümeti tarafından uygulamaya konulan çok kültürlülük politikasıyla göçmenlerin asimilasyonu yerine farklılığın tanınmasına çalışılmıştır. Devlet politikası haline gelen bu uygulamalar ile birlikte dünya gündemine çokkültürlülük kavramı girmiştir (Perşembe, 2009:238). Kanada Devleti, bu konuya bir bakanlığını ayırması, burada yaşayanların büyük kesiminin İngilizce dışında farklı dillerde konuşabilme imkânının olması yalnız teorik değil pratik uygulamasında da başarılı olmuştur (Aktay, 2003:73). Dinsel ve kültürel boyutlarda birbirinden farklı uygulamalara Kanada'da rastlamaktayız. Örneğin çokkültürlülük politikası gereği Sih inancına sahip biri resmi görevi esnasında kama taşıma ve yine sarık takmak isteyen bir Hintli bu özgür imkâna sahiptir (Aktay,2014:41). Kanada'nın kendi vatandaşlarına sağladığı sosyal imkânlardan (Bağlı, 2005:69) dolayı ulusal birliği bir arada tutan değerler\*<sup>1</sup> vatandaşlar tarafından övünç kaynağı olarak görülmektedir.

Literatürde kullanılan bir diğer kavram çokkültürcülüktür. Çokkültürlülük ve çokkültürcülük kavramları bazen benzer anlamları içerecek şekilde yanlış kullanılmaktadır. Kavramlar birbirine karıştırılmaktadır. Çokkültürlülük, bir betimleme iken çokkültürcülük ise bir kural içeren yasaya ilişkindir. Çokkültürlülük sosyolojik bir duruma işaret ederken, çokkültürcülük sosyo-politik düzlemde farklı etnik, dinsel, dilsel, cinsel kimliklerin kabulünü ve onaylanmasını içermektedir (Anık, 2012:76-77). Mehmet Anık, İsveç'te yaşayan Türk göçmenler bağlamında tez çalışmasında çokkültürcülük kavramını derinlemesine tartışmaktadır. Ona göre bu kavram, kültürel tanınma, etnik, dinsel ve cinsel kimliğinden ötürü dışlanmama, ayrımcılığa maruz kalmama, kamusal alanın farklılıkları yansıtacak şekilde düzenlenmesi, istihdam, eğitim ve siyasal katılım alanlarının farklılıkları içerecek yasal düzenlemelere işaret etmektedir. Bu kavram aslında farklı kültürel kimliklere sahip grupların/toplulukların aynı toplum içerisinde birbirleriyle

1 1. Eşitlik ve hakkaniyet 2. İstisare ve diyalog 3. Uzlaşma ve hoşgörü 4. Farklılığın desteklenmesi 5. Şefkat ve cömertlik 6. Doğal çevreye tutkunluk 7. Özgürlük ve barış ve şiddete dayanmayan değişimdir. (Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık, Çev: A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 283, Bağlı, 54.)

olan ilişkilerini çatışma içerisine girmeden sürdürmenin politik imkânlarını içerir (Anık, 2012:75-77). Çokkültürlülük, dil, etnik, yaşam tarzı ve kültürel olarak benzeşme yerine farklılıkların kendine yer bulduğu bir zemin inşa eder. Parekh, iyi bir toplumu bu farklılığı yansıtan bir özellikleri taşıyan (Emiroğlu, 2016:99), Tambiah, ihtiyaçların zorunlu olarak dayattığı 'kimlik politikası', 'tanınma politikası' ya da 'farklılık politikası' olarak bir projenin ürünü şeklinde tanımlamaktadır (Emiroğlu, 2016: 101-102). Aslında arzulanan hedef, modernleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkan ulus devletlerin içerisinde bulunan etnik, kültürel ve benzeri çeşitliliği siyasal topluluğa dahil etme ve yönetilmesinin imkânını oluşturmaktır. Bundan dolayı kimliklerin eşit olarak kabul görülmesi, demokrasinin bir gereği olarak birçok aydın tarafından benimsenmektedir (Kastoryano, 2009:21).

Her konuda olduğu gibi çokkültürlülük/çokkültürcülük tartışmalarında iki taraf bulunmaktadır. Konunun savunucuları olduğu gibi eleştirenleri de söz konusudur. Batı'da yapılan eleştirilerin çoğu muhafazakâr ve milliyetçi kanattan gelmektedir. Onlar, bu süreci ulus devletin otoritesinin ve ulusal birliğin zayıflatıldığından hareketle tehlikeli bir süreç olarak görmektedirler. Marksizm'i benimseyenler de muhafazakârların tutumuna benzer bir yaklaşımı benimsemektedirler. Bundan dolayı çokkültürlülük/çokkültürcülüğe mesafeli yaklaşılmaktadır. Örneğin Marksist felsefecilerden Slovaj Žižek, çokkültürcülüğü hegemonik kapitalizmin bir kurgusu olarak görmektedir. Ona göre, çokkültürcülük ırkçılığı ima eden, yerel kültürlere tepeden bakan ve her kültürün kendine özgü kimliğine imkân tanıyan bir ütopyadır (Anık, 2012:91-92).

Çokkültürlülük/çokkültürcülük tartışmaları bağlamında, göçmenlerin toplumdaki konumları çerçevesinde Stephan Castles ve Mark J. Miller, uluslararası göçler konusunda Batılı ülkeleri üç farklı kategoride değerlendirmektedir(Castles ve Miller:2008:325).

1. Katı kurallar ve isteksiz davranışlar sergileyen Almanya, Avusturya ve İsviçre'nin uyguladığı katı misafir işçi modelleri.
2. Eski kolonilerinden Fransa, İngiltere ve Hollanda gibi sömürgeci ülkelere gelen göçmenlere uygulanan düşük oranda haklar tanınmış vatandaşlık.

3. Yasal açıdan göçmenlere geleceğin vatandaşı olarak bakan Amerika, Kanada ve Avustralya.

Bu bağlamda Avrupa'da göçmenlerden bahsedildiğinde odaklanan grup Müslümanlar olmaktadır. Avrupalılar etnik çeşitlilikten hoşlanmamada ılımlı nedenler ileri sürerek çokkültürcülüğe karşı çıkmaktadırlar. Öne sürülen nedenler arasında suç ve ekonomik yükler ve sığınma prosedürlerin suistimali (Anık, 2012:169) ve özellikle dinsel pratiklerin uygulanmasında yaşanan sorunlar gelmektedir (Aktay, 2003:50-51).

Avrupa denildiğinde biri Alman diğeri Fransız olan ve kamuoyunu önemli bir şekilde etkileyen düşünürlerden Jürgen Habermas ve Alain Touraine uzun bir süre çokkültürlülük/çokkültürcülük bağlamında Avrupa'nın ötekisi olan göçmenlere dönük herhangi bir çalışmada bulunmadılar. Habermas siyaset teorisinde, siyasi sisteme güç vermesine karşın Touraine, Habermas'ın aksine modern devleti eleştirir ve sosyal ve kültürel hareketleri önemser (Holub, 2004:282). Habermas, Kanadalı akademisyen Charles Taylor'undan farklı bir model öne sürer. Habermas'ın önerdiği model İsviçre ve ABD örnekleri bağlamında 'Anayasal Yurtseverlik' modelidir. Bu modele göre özel alanda göçmen kendi kültürel kimliğinin gerekliliklerini yerine getirebilmektedir. Fakat kamusal alanda ulus devletin öngördükleriyle kültürel kimlikler sınırlandırılır (Habermas, 2005:136). Taylor, ülkelerin kendilerini göç gerçeğine alıştırmalarına ve devletlerin buna uygun düzenlemelerini yapmalarını gerekli görürken, Habermas, Almanya'nın çok zor şartlarda kurduğu ulus-devlet düzeninin ani bir göçmen kitlesiyle bozulmasını kabullenmez (Aktay, 2003:45). Ayrıca, Habermas, göç olgusunun zorunluluğunu kabullenmekte ve demokratik ülkelerde göç alan ve göç veren kültürler arasında kaçınılmaz alışverişler olacağını belirtmekten de kaçınmaz (Erdoğan, 2014:66). Ernest Gellner, Alman toplumunun kültürel niteliklerinin farkındadır. Habermas'ın düşüncelerinden hareketle, ucuz emek ithal eden ülkelerin başında gelen Alman Devleti'nin göçmenleri kabul etmeye istekli olmasına karşın tam vatandaşlığın bütün imkânlarından göçmenlerin yararlanmalarının bu ülkede yaşayanlarca hoş karşılanmayacağı (Gellner, 1998:68) inancındadır. Nitekim Türkiyeli göçmenlerin Alman vatandaşlığına geçme imkânının tanındığı yasanın çıktığı dönemde yaşlı bir Alman kadın, Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı mektupta, çıkan

yasalar sonucunda yasal anlamda bir göçmenle kendisi arasında fark kalmadığını ve bundan dolayı kendisine ayırt edici bazı hakların verilmesini talep etmiştir (Yaman, 2015:191). Alman kökenli vatandaşları bu eyleme iten etken Alman ulusuna aidiyetin kültür yerine soya dayanmış olmasıdır. Bu bağlamda Almanya'da uzun süredir yaşayan Türkiyeli göçmenlere soy farklılığından dolayı vatandaşlık hemen verilmezken, bütün yaşamlarını Rusya'da geçiren Almanca bilmeyen Alman kökenliler Alman vatandaşlığını hemen almıştır. Bu durum Almanlar tarafından soy bağının ne kadar güçlü olduğuna işaret etmektedir (Anık,2014:166). Avrupa tarihi, birbirinden farklı etnik ve mezhepsel savaşlarla doludur. Bu açıdan bakıldığında II. Dünya Savaşı'na kadar süren bu çatışma ve gerilimlerde milyonlarca insan hayatını kaybetmiş ve tarih trajedilere sahne olmuştur. Bu anlamda hem dinsel, hem dilsel ve hem de renksel bir çeşitliliği içeren Müslümanlarla hayatın her alanının eşitlik ilkesi içerisinde paylaşılmasında zorlanılmaktadır. Türkiyeli göçmenlerin dikey bir hareketlilik içerisinde oluşları, ilk kuşaklara nazaran sonraki kuşakların eğitim, kültür ve iş alanlarındaki görünürlüklerinin artması özellikle ekonomik kriz dönemlerinde yabancılara yönelik olumsuzlukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Fakat Alman muhafazakârların aksine Yeşiller ve Sosyal Demokrat Parti yöneticilerinin küreselleşme olgusunu daha iyi kavraması sayesinde 1997 seçimlerinden sonra yabancılar, Alman vatandaşlığına geçme imkânına kavuşmuştur (AİSıyad, 2004:3, Başer, 2013:123). Ama yönetime daha sonra Hıristiyan Demokrat Parti'nin gelişiyle birlikte bu politikalarda bir gerileme yaşanmıştır. 2010 tarihinde Angela Merkel, 'multi kültürü'ün başarısız olduğunu ve kendilerini Hıristiyanlığa bağlı hissettiklerini ve burada bulunmayanları da yanlış yerde olduğunu dile getirmiştir (Başer, 2013:134). Merkel'in düşüncelerine benzer yorumlar Avrupa'nın farklı ülkelerinden de seslendirilmeye başlanmıştır. Örneğin Hollanda Liberal sol aydınlardan 'Çokkültürcülüğün Dramı' adlı makalesinde Paul Sheffer, çokkültürcülük politikalarının toplumsal barışa zarar verdiğinden hareketle eleştirmektedir. Sheffer, çokkültürcülükle birlikte Avrupalıların kesinlikle kabul edemeyeceği 'namus' cinayetleri gibi bazı uygulamaların kültürel göreliliğin meşrulaştırılmasıyla kabul edilebilir hale geldiğinden yakınmaktaydı (Göle, 2015:45).

Bugün gelinen nokta itibarıyla çok kültürlü modern ulus devletle-

ri iki hedefi gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Ya göçmen grupların kendi alışkanlıkları, anadilleri, dini inançlarına süreklilik kazandırma ya da ulusal devletlerin değerleri, örnek davranışlarının benimsetilmesi şeklindedir (Turan,1992:46-48). Nitekim çok fazla etnik ve kültürel çeşitliliğe rağmen Fransa kendisini bir çokkültürlü toplum olarak görmemektedir (Emiroğlu, 2016:109). Parekh'a göre, Fransızlar kendi kültürlerini evrensel olarak kabul görmelerinden hareketle ülkelerindeki göçmenlerin kendi kültürlerini benimsemelerini beklemektedirler (Parekh,2002: 8-9). Fakat Alman Devleti ile göçmenler arasında üç türlü bir ilişki biçimi söz konusudur. Bunlardan birincisi çokkültürcülük, ikincisi paralel toplum şeklinde ana toplumdandan izole bir toplum oluşturma üçüncüsü ise egemen kültürle donatılmaktır. Bu üç şıktan ilk ikisinin gerçekleşme imkânından bahsetmek mümkün değildir. Alman Devleti'nin istediği daha çok göçmenlerin kendi kültürleriyle kendi aralarında bir mesafe koymalarıdır. Bu talebin öne sürülmesinde göçmenlerin Almanya'nın mevcut şartlarının farkında olarak göç etmeleriyle gerekçelendirilmektedir (Karataş, 2006: 34-37). Dolayısıyla onlara göre bu sürecin sağlıklı işlenebilmesi için göçmenlerin değişime açık, farklı bir egemenlik alanının istenilmemesi ve yeniliklere hazır olmalarıdır. Bu bağlamda Türkiye'den göç eden Alevi toplumu açısından bu üç özellik kolay benimsenebilirken, milliyetçi ve İslami hassasiyeti bulunan muhafazakâr grupların bunu tamamen yerine getirmeleri çok mümkün görünmemektedir.

Avrupa ülkelerinde son dönemlerde yapılan seçimlerde aşırı sağ partilerin yükselişte olmaları ve daha önceki seçimlere oranla yüksek oy almaları çokkültürlülük açısından olumsuzluk yaratmaktadır. Özellikle refah paylaşımında ortaya çıkan endişeler ve kimlik sorunları Soğuk Savaş sonrası dönemde gündemde yer alması bir arada farklı kültürlerin bulunmasını güçleştirmiş ve aşırı sağ partilerin yükselişine zemin hazırlamıştır. Aşırı sağ partilerin gündemlerinde yer alan konuların başında, 'yabancı korkusu' ve 'göçmen karşıtlığı' bulunmaktadır (Çetin, 2017). Avrupa ülkelerinde artan işsizlik, ekonomik kriz ve Ortadoğu'dan gelen göçler ve merkez partilerin sorun çözme noktasındaki yetersizlikleri aşırı sağ partilere olan ilgiyi arttırmaktadır (Göç Vakfı, 2017). 2013 yılında Almanya'da kurulan AfD (Almanya İçin Alternatif Partisi), ilk kez Saksonya Anhalt, Baden Württemberg ve Rheinland Pfalz eyalet meclislerinde temsil edildiler. İslam'ın

Alman anayasası ile bağdaşmadığından hareketle “İslam’ın Almanya’ya ait olmadığı” maddesini parti programına alan AfD’nin 24 Eylül 2017 yılında yapılan seçimde % 13 oyla üçüncü parti olması gelecek yıllar açısından göçmenler ile ilişkilerin daha olumsuz yönde ilerleyeceğini göstermektedir. 1933 yılında meydana gelen Reichstag Yangınından sonra ilk defa Federal Meclis’te (Bundestag) ırkçı bir partinin temsil edilmesi (Amerikan Bülteni, 2017) çokkültürlülük açısından Almanya’da daha olumsuz bir siyasal gündemin olacağı olasılığını arttırmaktadır. 2008 tarihinde yapılan bir araştırma sonuçları Almanların % 46’sı Almanya’da Müslüman nüfusun olmasının gerekenden daha fazla olduğuna ve % 58’i ise Müslümanların yaşamlarının kısıtlanması gerektiğini ifade etmektedir (Özyürek, 2015:32). Yine Bertelsmann Vakfı’nın araştırma sonuçlarına göre, % 61 gibi yüksek bir oranda Alman İslam’ı kendi toplumlarına uygun bir din olarak görmediklerini ve % 57 gibi bir oranda Müslümanları kendilerine yönelik bir tehdit olarak görmektedir (Bertelsmann Vakfı, 2015). 2014 yılında dikkatleri çekmeye başlayan PEGİDA ((Patriotic Europeans Against the Islamisation of the Occident) hareketi, Dresden’deki gösterilerde 25.000 kişiyi bir arada toplamayı başarmıştır (Ağçoban, 2016:156). Ayrıca yapılan araştırmada, Avrupa’da Ocak 2016 ve Ocak 2017 tarihleri arasında 2400’den fazla İslamofobik saldırı tespit edilmiştir (Diaspora Araştırma Merkezi, 2017).

Alman siyasetçilerinin ve entelektüellerinin dışında Türkiyeli göçmenlerin bu konuda düşünceleri nelerdir? sorusuna karşılık şunlar söylenebilir. Yapılan araştırma sonuçlarına göre Almanya’da yaşayan Türklerin %75’i kendisini ikinci sınıf vatandaş olarak görmektedir (Başer, 2013:130). Türkiyeli göçmenlerin çokkültürlülük kavramı yerine Alman siyasetçilerin eleştirilerinden hareketle son zamanlarda ‘kültürlerarasılık’ kavramı almıştır. Kültürlerarasılık ve çokkültürlülük kavramları birbirinden ayrı iki anlamı içermektedir. Çokkültürlülük, farklı kültürlerin bir arada bulunması durumuyla ilgili iken, kültürlerarasılık kültürel karşılaşma durumlarındaki etkileşimi ifade eden bir kavramdır (Kartarı, 2014: 51) Kültürlerarasılık, kültürleri kendi alanına hapsedmek yerine alış-verişe dayanır ve bu kavramın içeriğinde ırkçılık, milliyetçilik, yabancı düşmanlığı ötekiyle kurulacak ilişkiyi bozacak olumsuzluklar yer almaz ve bunlara karşıdır. Kavramın kendi-



si farklı bir kültürün yadrganmasını engelleyen bir özelliğe sahiptir (Kaya-Kentel, 2005:143). Bundan dolayı Almanyalı Türkiyeliler, kültürlerarasılık kavramını daha çok benimsemektedirler. Bu durum araştırma sonuçlarına da yansımıştır. Kaya ve Kentel'in yapmış olduğu araştırmada Almanya'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin kültürlerarasılığı % 86, çokkültürlülüğü % 65 oranlarında onayladığı tespit edilmiştir (Kaya-Kentel, 2005:148). Ama son dönemde yaşanan siyasi gerilimler ilişkilere olumsuz yansımıştır. Nitekim Data 4U'nun Kuzey Alman Radyo Televizyon Kurumu için yapmış olduğu ankete göre; ankete katılanların % 52'si Almanlar ile Almanyalı Türklerin ilişkisinin kötüye doğru gittiğini belirtmiştir (SAU DİAM).

### ***Sonuç ve Değerlendirme***

Çokkültürlülük ile ilgili tartışmalar, 1970'li yıllarla birlikte Kanada'da başlamış ve hala yüksek oranda göçmen topluluğunu barındırmaktadır. Avrupa ülkelerinin II. Dünya Savaşı'ndan sonra geçici olarak istihdam etmeyi planladıkları göçmenlerin yerleşik düzene geçişleri ile birlikte bu tartışmalar gündeme gelmiştir. İlk önce bununla yüzleşmekten kaçınılmasına karşın daha sonra bu gerçek kabullenilmeye başlanmıştır. Son dönemde Almanya'ya birçok Müslüman göçmenin gelişi ve zaman zaman buralarda meydana gelen olumsuz olayların sonucunda Müslümanlara yönelik algıda olumsuz bir yükseliş olduğu görülmektedir. Bunun sonucu kısa süre önce başta Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde seçim sonuçlarına yansdı. Kendi parti programlarında yabancılara yönelik olumsuz söylemleri içeren partiler daha önceki yıllara oranla yüksek oy oranlarına sahip oldular. Dolayısıyla Almanya'da bundan sonra yabancılara yönelik olumsuz söylemlerin kamuoyunda daha fazla yer alacağı öngörülebilir.

Almanya'da yaşayan Türkiyeli göçmenler, Alman toplumuyla ilişkilerinde farklı bir ilişki biçimi geliştirmişlerdir. Bunlardan ilki, birinci kuşaktan günümüze kadar gelen marjinalleşme eğilimidir. Hâkim toplumdan izole olarak gettolaşmadır. İlk gelen kuşağın kendisine çok fazla güvenmesi ve Almanya'ya gelişin geçici olarak görülmesi gibi nedenler bunu doğurmuştur. Daha sonraki kuşaklarda Alman toplumuyla olan iletişim artmış ve entegrasyon ve asimilasyon gibi süreçler kısmen Türkiyeli toplumun belli kesimlerinde görülmüştür. Laik, seküler bir yaşam anlayışına sahip bi-

reylerde asimilasyon ve entegrasyon arasında bir salınım görülmesine karşın, muhafazakar dediğimiz kesimde ise marjinalleşme ve entegrasyon arasında bir salınım söz konusudur. Aslında büyük Türkiyeli göçmen çoğunluk Almanya'da herhangi bir olumsuzluğa neden olmamayı burada yaşam için yeter bir koşul olarak görmektedir. Türkiyeli göçmenlerde, çokkültürlülük yerine 'kültürlerarasılık' anlayışının daha belirgin olduğu söylenebilir. Bundan kastedilen de derinlemesine her iki toplumun birbirini kendi kültürel öğeleri çerçevesinde anlamaya çalışması ve kültürlerarası alış-veriştir.

### **Kaynakça**

- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ağçoban, S. (2016). "Dinsel Şiddet Bağlamında SETA'nın 'Almanya'da İslamofobi 2015' Raporunun Değerlendirilmesi", *Bilimname XXXII*, 2016/3, 147-163
- Aktay, Y. (2003). "Küreselleşme ve Çokkültürlülük". *Tezkire Dergisi*,1:35.
- AlSayyad, N. (2004). "Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam: Kimlik ve Kültür Söylemleri Üzerine", *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam*. Ed: AlSayyad, N ve ve Castells, M., Çev: Savan, Z. İstanbul: Everest Yayınları.
- Amerikan Bülteni, (2017), <http://amerikabulteni.com/2017/09/25/almanyada-parlamentoya-giren-asiri-sagi-parti-afdinin-sira-disi-lideri/>. (Erişim Tarihi: 02 Aralık 2017).
- Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul:Açılım Yayınevi.
- Bağlı, M. ve Özensel, E. (2005). *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Başer, B. (2013). *Diasporada Türk-Kürt Sorunu: Almanya ve İsveç'te İkinci Kuşak Göçmenler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik Düşünmek*. çev: Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bertelsman Vakfı, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/en/topics/aktuellemeldungen/2015/januar/religion-monitor/>, (Erişim Tarihi 03 Aralık 2017).
- Canatan, K. (1995). *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Castles, S. ve Miller, M.J.(2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. çev. Baran, B.U. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çetin, S. (2017). Avrupa'nın Yükselen aşırı Sağ ile İmtihani <http://akademikperspektif.com/2015/01/16/avrupanın-yukselen-asiri-sag-ile-imtihani/> (Erişim Tarihi: 3 Aralık 2017).
- Emiroğlu, B. (2016). "Avrupa Birliği'nin Çokkültürlülük ile İmtihani", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44. sayı, 91-12
- Erdoğan, M. (2014). "11 Eylül'den Sarrazin'e Almanya'da Sosyal ve Siyasal Bağlam İçinde İslam", *Almanya'da Müslümanlar*, Ed: Bulut, Y. Ankara: Kadim Yayınları.
- Gellner, E. (1998). *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev. Özertürk, S. ve Soyarik, N. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gitmez, A. S. (1983). *Yurtdışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Göç Vakfı (2016). "Avrupa'da Aşırı Sağın Endişe Veren Yükselişi", <http://gocvakfi.org/avrupada-asiri-sagin-endise-veren-yukselisi/> (Erişim Tarihi: 3 Aralık 2017).
- Göle, N. (2015). *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2005). "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı". *Çokkültürlülük ve Tanınma Politikası*. Çev. Doğan, M. H. Yay. Haz. Gutman, A. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Holub, R. (2004). Entellektüeller ve Avro-İslâm. *Müslüman Avrupa Ya da Avro-İslâm*. Ed. Alsayyad, N-Castells, M. Çev. Savan, Z. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kartarı, A. (2014). *Kültür, Farklılık ve İletişim: Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Karagöz, R. (2007). *Almanya Yeni Yurt Son Göçün Anatomisi*, İstanbul: Fide Yayınları.
- Karataş, A. (2006). *Almanya'daki Türkiyeli Göçmenler Özelinde Asimilasyon ve Entegrasyon*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, A., Kentel, F. (2005). *Euro Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü Engel mi?*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kastoryano, R. (2009). "Çok Kültürlülük Avrupa İçin Bir Kimlik mi?", *Avrupa'ya Kimlik*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükcan, T. (1999). *Politics of Ethnicity, Identity and Religion Turkish Muslims in Britain*, Yayımlanmış Doktora Tezi, University of Warwick.
- Martin, P. L. (1991). *Bitmeyen Öykü: Batı Avrupa'ya Türk İşçi Göçü*, Ankara: Peilin Ofset.

- Parekh, B.(2002). Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Perşembe, E. (2005). *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- PEW (2016). <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslimpopulation-in-europe/>, (Erişim Tarihi: 3 Aralık 2017).
- Sakarya Üniversitesi Diaspora Araştırma Merkezi (2017). Avrupa'da İslam Düşmanlığı Analizi, Ocak Şubat Mart 2017 Raporu.
- Sezal, İ. (2003). *Sosyolojiye Giriş*, 2. Baskı, Ankara: Martı Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Şan, M.K. (2005). "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne, Bir Deneme", *Milel ve Nihal*. 3.
- Şen, F.ve Koray, S.(1993). *Türkiye'den Avrupa Topluluklarına Göç Hareketleri*. Köln: Önel Yayınevi.
- Tabakcı, N. (2009). *Alt Kültürlerde Kimlik Türkiye'deki Karaçaylar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Taşdelen, M. (2001). "Avrupa'da Yeni Kuşak Türk Gençliği". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sakarya.
- Turan, K. (1992). *Almanya'da Türk Olmak*, İstanbul: Sümer Kitabevi.
- Yaman, F. (2015). Sivil Toplum Bağlamında Avrupa'da İslam ve Müslüman Kimliği: Almanya Örneği. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

## DİNİ BİR FENOMEN OLARAK KUTSALIN BİR ARAYA GETİRİCİ ÖZELLİĞİ\*

Fatih EROĞLAN\*\*

### Özet

Din; hayatı düzenleyen, kuşatan ve sembollerin kaynağı olan bir fenomendir. Bunun yanında insanları aynı çatı altında toplayan sınırsız gücün bir tezahürüdür. Bu tezahür kendini kutsal aracılığıyla açığa çıkarır. Dini bir fenomen olarak kutsal, insanın evreni nihai olarak anlamlı görme ve tanımlama çabasının da bir işaretidir. Eski devirlerden günümüze kadar kutsalın toplumsal ilişkiler üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Kutsal, her zaman dini fenomenler aracılığıyla kendini göstererek, insanları bir araya getirme ve birliği sağlama fonksiyonunu da harekete geçirir. Çünkü pek çok din ve geleneksel yapı, zamanın yıpratıcılığı, çağın getirdiği değişimlere karşı direngen bir yapı gösterir. Bu koruma; müntesiplerin toplu halde icra ettiği ayinler, kurbanlar ve daha pek çok ritüelde gerçekleşen kutsalın tezahürleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Kutsalın bu toplumsal işlevi o kadar güçlüdür ki, insanın yaşam tarzını, bakış açısını ve dünyayı algılayışını da değiştirir. Bu bağlamda dini fenomenlerin tezahürü olarak pek çok kutsal, dinin öngördüğü biçimde insanı toplum

\* Bu makale, Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE bünyesinde hazırlanan “Fenomenolojik Açıdan Kutsalın Anlamı ve Toplumsal İşlevi” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğrt. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD

içinde biçimlendirerek toplamakta ve bir araya getirmektedir. Hatta dinin bağlısını inşa etmekle kalmaz; bir şehrin veya bir ülkenin bunun yanında dünyanın algılanış biçimini de değiştirebilmektedir.

#### *Anahtar Kavramlar*

Dini Fenomenler, Kutsal, Bir Araya Getirme, Tezahür, İşlevsel

#### *The Gathering Together Function Of the Sacred As A Religious Phenomenon*

##### *Abstract*

Besides arranging and surrounding the life, and being source of symbols, religion is a manifestation of infinite power gathering people under the same umbrella. This manifestation reveals itself through the sacred. The sacred as a religious phenomenon also indicates to the ultimate struggle of the human being to comprehend and identify the universe. It is possible to see the effects of the sacred on social relations from the ancient times to the present. While the sacred always appears via religious phenomenon, it also evokes its function as assembling people together and ensuring uniformity, because most of the religious ritual movements resist to the burn out and changes of the time. This resistance is ensured via rites, sacrifices and many other rituals carried out by the followers collectively.

This social function of the sacred is so powerful that it changes the lifestyle, point of view and perceptions of the individual about the world. In this sense, many sacrifices as the manifestation of the religious phenomenon shape and regulate the individual's lifestyle in the society in a way that religion requires. Furthermore, not only does it develop the follower but also it can change the way all the world is perceived by a city or a country.

##### *Keywords*

*Religious phenomenon, the sacred, gathering together, manifestation, functional*

#### *Giriş*

**D**inin en büyük göstergelerinden bazıları ibadetler, ayinler ve kutsal-la ilişkin uygulamalardır. Dinin kutsal olarak gördüğü pek çok uygulama toplumsal hayata ilişkin bir duruma karşılık gelir. Her ne kadar dinin bazı uygulamaları bireysel gözükse de dindeki pek çok fenomen kutsal-la ilişkili olarak toplumsal ilişkiler içinde karşımıza çıkar. Kutsal, dini fenomenlerin merkezinde etkin güçtür. Kutsal, kendindeki bu gücü fenomenler

aracılığıyla açığa çıkarır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, dini fenomenlerdeki kutsallığın en iyi şekilde kendini gösterdiği yapılardır. Törenler, doğum ve ölüm merasimleri, evlilik törenleri, kuruluş ve kurtuluş günlerine dair seremoniler, kutsal zamanlar ve mekanlar bunlardan sadece bazılarıdır. Bu dini fenomenlerin meydana gelmesiyle önemli bir toplumsal işlev ortaya çıkar.

Dini fenomenler, insan topluluklarını biraraya getiren bir çekim merkezidir. Küçük veya büyük olsun pek çok dini topluluk etrafında toplandıkları bu merkezin odağındaki kutsallığın bir parçası olmaya çalışır. Bu durumun açığa çıkarttığı önemli sonuçlardan biri, dine inananların biraraya gelmesi sürecidir. Bu aşamadan sonra inananlar maddi ve manevi bir ortaklık ilişkisi içine girerler. Aynı ülküyü paylaşma, benzer duyguları tecrübe etme, içinde bulunduğu dini topluluğu diğer topluluklardan ayrı görme sürecini de beraberinde getirir. Kutsal, bir merkez etrafında insan topluluklarını çekerken dolaylı olarak bu çekim merkezinin dışında kalanlardan ayırttırmaya da sebep olur. Bu paradoksal durum topluluk üyeleri arasında yakınlaşmayı ve birliği, yardımlaşmayı ve kardeşlik duygularını da ortaya çıkarır.

### a)Kutsal

Din kutsalın tecrübesini ifade eden bir kelimedir. Din kelimesinden başka kutsalın tecrübesini ifade edecek ve tanımlayacak bir kelime bulmak oldukça zordur.<sup>1</sup> Kutsal Eliade'nin deyimiyle karmaşık bir yapı sergiler. O, kendini doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak sunar. Bunun için kutsal bazen büyüyücü ve olağanüstü, bazen korkutucu bazen de bir sır olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> İnsan hayatına taşlar, mabetler, giysiler, belirlenmiş zamanlar kutsal olarak görülen şeylerdendir. Üstelik kutsal paradoksal bir biçimde kutsal olmayan dünyamız aracılığıyla ifşa olmakta ve bireyin toplum içindeki etkileşimiyle kendini göstermekteydi.

Pek çok dini gelenek, müntesiplerinin bir araya gelmesini ve yakınlaşma-

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995, ss. 1-2.

<sup>2</sup> Constantine Tacou, *Din ve Fenomenoloji*, Çevç Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 10; bkz. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 21; Rudolf Otto, *The idea of The Holy*, İng. Çev. John W. Harvey, Londra: Penguin Books, 1959, ss.22-25, Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.31

sını sağlayacak merkezi bir kutsallık anlayışı geliştirir. Bu merkez düşüncesi dinin bağlularını birleştirici ortak semboller ve anlamlar veçhesinde birbirine kenetlemekte ayrıca merkeze yüklenen anlamlarla eş zamanlı bir biçimde dinin müntesibi olan kişide kutsalın tezahürleriyle inşa olmaktadır.<sup>3</sup> Bu açıdan bakıldığında, topluluk içinde cereyan eden ilişkilerde dindar insan için gerçeklik, kutsal olandır. Kutsal olan onun için mutlaktır, etkindir, çekicidir; şeyleri yaratır ve sürdürür.<sup>4</sup> Berger bunu destekler tarzda kutsalın içkin ve kapsamlı bir tezahürü olan kozmosta aranması gerektiğini; çünkü dinin, kendisiyle kutsal bir kozmosun ve anlamlı bir dünyanın inşa edildiği bir girişim olduğunu söyler.<sup>5</sup>

### ***b)Kutsalın Yansımaları Dini Fenomenler***

Bayramlar meskenler, yıldönümleri, anma günleri, zafer bayramları, kurtuluş günleri, tapınaklar, doğum anları, ölümler, kutsal olarak görülen mekanlar, kutsalın tezahür ettiği yaygın fenomenlerdir. Kutsal, bu tezahürler vasıtasıyla kendini göstermektedir. Bireyin yaşadığı toplumda gerçekleştirdiği çoğu ilişki türünde bu tezahürleri görmek mümkündür. Çünkü Homo Religious olarak tabir edilen dindar adam için varlık sahnesi kutsal eylemlerin etkin bir şekilde toplumsal ilişkilerde kendini belli ettiği ve açığa çıktığı bir yerdir.<sup>6</sup> Sözelimi pek çok dinde bağluların bir araya geldiği tapınaklar, ibadet yerleri ve değişik geleneklerdeki dağ kültlerine, kozmik düzeyleri birleştiren bir anlam yüklenir. Yeryüzünün ve göksel dünyayı birleştirdiği bu yerler, göksel dünyaya yakınlığın sağlandığı ve bu dünyaya geçişin mümkün olduğu ender yerlerdir. Bu konumdaki yerler, kendilerine yüklenen sembolik anlamlarla, dinin müntesiplerine coşkun duygular yaşatan yoğun an-

<sup>3</sup> Vejdi Bilgin, *Sosyal Çözüm ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s. 16; Günter Kehr, Marx Weber, Clifford Geertz, *Din Sosyolojisi*, (Der: M. Emin Köktaş, Yasin Aktay, Çev. M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu), Konya: Vadi Yayınları, 2.b. 1998, s. 72; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Ünver Günay), İstanbul: İfav Yayınları, 1995, ss. 30, 68; Ekrem, Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta: S.D.Ü. Basımevi, 2003, s. 73.

<sup>4</sup> Fernand Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, (Çev. Ayşe Meral Aslan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 293; Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul: İnsan Y., 1985, s. 38.

<sup>5</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, (Çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000, s. 21; Schwarz, a.g.e., s.279.

<sup>6</sup> Wach, a.g.e., ss. 56-58.



lamların ortaya çıktığı yerler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Buralarda bir araya gelen bağlılar, yakınlaştırmacı bir fenomen olarak ayinler ve ritmik olarak yapılan ritüellerle bir değişim sürecini de kendilerinde başlatmaktadır. Buralara gelen kendileri gibi diğer dindaşlarıyla farklı türden bir iletişim ve etkileşim tecrübesini yaşamalarını sağlamaktadır.<sup>7</sup> Kutsal olarak görülen bu yerler, dinin müntesipleri açısından açısından kişiler arası zayıflatıcı ve yıpratıcı ilişkilere karşı yakınlaştırmacı bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ayrıca huzur ve barışı bozan düşmanca ilişkileri yok eden olumsuzluklara karşı adeta paratoner bir görev üstlenmektedir. Buralar, dindar insanın kutsallarla örmüş olduğu evreni yani varoluşunu devam etmesini sağlayan ve onu dimdik ayakta tutan bir sütun gibidir, yani “Axis Mundi”dir.<sup>8</sup>

Yine yılın belirli aylarında birbirinden ayrı ve farklı mekanlarda yaşayan dindar için belirli zamanlarda düzenlenen karnavallar, festivaller, bayramlar, kurtuluş ve kuruluş günleri kendisi için eşsiz fırsatlardır. Tazeliği ve yenilenmeyi çağrıştıran bu günler, unutulmaya yüz tutmuş ilişkileri, ortak anlamları, zamanın yıpratmış olduğu şeyi yeniden güncelleştirmeye ve yenilemeye olanak sağlar.<sup>9</sup> Yeni insanlarla karşılaşma ve bunun yanında farklı türden deneyimlerin yaşandığı bu yerler, dindar için heyecan verici ve coşku uyandırıcı duyguların yaşandığı ender yerlerdir. Tüm bunlar kutsalların etkin bir şekilde hayatında yer edindiği dinin bağlısı için önemli ve vazgeçilmez unsurlardır. Yine özel günler; diğer bir deyişle bayramlar, yılbaşı ve zafer günleri insanları bir araya getiren ender zamanlardandır. Bir dinin bağlısı için geçmişte elde edilmiş bir zaferi anmak, geçmişte yaşamış olanlarla bildiğimiz toplumsal ilişkilerin ötesinde farklı türden kutsal bir ilişkiyi açığa çıkartmaktadır.<sup>10</sup> Bu hatırlamaların gerçekleştirildiği törenler vasıtasıyla geçmişe dönülerek o an yeniden yaşatılır. Ayinler ve seremoniler vasıtasıyla gerçekleşen bu etkileşim dinin bağlılarında bir değişimi de açığa çıkartma potansiyelini sahiptir.

Düşmanlara karşı kazanılmış bir zafer, kaosa davet eden bir yenilgi, ye-

<sup>7</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 54.

<sup>8</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları, 2000. s. 17; Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001, ss. 347, 351.

<sup>9</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 243.

<sup>10</sup> Jean Chevalier, *Din Fenomeni*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995, s. 37.

nilmez kahramanlar olarak tarihi geçen şahsiyetlerin bu günlere yaptıkları katkıya yönelik yüceltmeler sıkça karşılaşılan durumlardır. Amerikalıların 4 Temmuz kutlamaları, Japonların Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombası için yapılan anma etkinlikleri, İsrail'in kuruluşu, Nelson Mandela'nın Güney Afrikalı halklar açısından anlamı, Hindistan'daki Ganj Nehri gibi pek çok önemli fenomen, ülkelerin kendi halkları açısından dinsel sembolizmin ve ortak anlamların hüküm sürdüğü bir araya getirci bir işlev olarak, halkları bir anlam örgüsü ve öğreti topluluğu içerisinde yakınlaştırmakta, birliği sağlamaktadır. Bunun pek çok yansımalarını gerek siyasi, gerekse de politik anlamda yürütülen ilişkilerde görmek mümkündür. Sözelimi ortak değerler etrafında şekillenen bu halklar ve ülkelerin yapılanmalarında dini sembolizmin ve dini öğretilerin yansımalarını görmek mümkündür. Çünkü kutsalın bir araya getirdiği insanlar birbirlerini kardeş görmektedirler.<sup>11</sup> Sözelimi Yahudilikteki tanrı Yahve'ye müşterek tapınma İsrail'in oluşumundaki önemli ve etkin bir faktördür.<sup>12</sup>

### 1. Kardeşlik Duygusu

Hacc, mümin için İslam'ın vazettiği temel prensiplerden biridir. Hac, Müslümanlara yüklediği sorumlulukla birlikte Haccın icra edileceği zamanın başlangıcı ve sonu itibarıyla yapılanlar, meydana gelen ilişki biçimi, bu anlamda bizim için vazgeçilmez bir örnektir. Bir merkez olarak Kabe her Müslüman'ın ulaşmayı arzu ettiği ve özlem duyduğu bir mekan olarak gözümüze çarpar.<sup>13</sup> Müslümanlar Hacc görevlerini ifa etmek için giyindiği elbiseler, yaptığı ibadetler, bir araya getirci bir işlev olarak Kabe'yi dikkat edilmesi gereken önemli bir mekan olarak karşımıza çıkarır.<sup>14</sup> Bu anlamda Kabe'nin bulunduğu Mekke, dünyanın değişik ülkelerinden ve kıtalarından farklı renk, dil ve kültürden pek çok Müslüman tarafından ziyaret edilmesini sağlamaktadır. Müslümanlar ortak duyguların gerçekleşece-

<sup>11</sup> Kehrer, *Din sosyolojisi*, ss. 67-68; Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 182, 361; Sarıkçıoğlu, *Dinler Fenomenolojisi*, s. 73.

<sup>12</sup> Wach, *a.g.e.*, s. 131; Gustav, Mensching, *Dini Sosyoloji*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Tekin Yayınları, 1994, ss. 32, 34.

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Yayınları, 1994, s. 28.

<sup>14</sup> Bakara 189-200.

ği ve onlara yeni bir hayat tecrübesi fırsatı sundukları bu yere gelirler. Yeni bir başlangıcın mümkün görüldüğü bu yerlerde Müslümanlar bu özel yere yolculuk yaparlar. Farklı renkte ve dildeki dünyanın değişik yerlerinden gelen insanlarla yakınlaşır ve yabancılaşma duygusunu alt edecek bir vaziyette beraberce gerçekleştirilen ibadetlerle Müslümanların arasında bir birlikte-lik sağlayabilmektedir.<sup>15</sup> Burası insanların birbirlerine karşı yabancılık çek- tikleri durumların yok edildiği ve insanlar arası yakınlaşmanın sağlandığı yerlerdir Sözgelimi İslam, kendi inanan topluluklara bunu bildirmektedir. Özellikle Müslüman olmanın kendisi, bir araya getirici yönü ve beraberliği sağlayacak şekilde inanlardan istenmektedir. Çünkü Kur'an'da "Allah'ın ipi- ne topluca sımsıkı sarılın" ayeti<sup>16</sup> bir araya gelmenin kendisi ilahi bir buy- ruk olarak belirtilmektedir. Fakat bu bir araya gelme salt bir topluluk oluş- turmak için değildir. Çünkü bu ip Allah'ın peygamberler vasıtasıyla ilettiği mesajı ve bunları kapsayan ilahi öğretinin tümünü; diğer bir deyişle kurtu- luşa işaret etmektedir. Böylece İslam, tüm inanlarını beraberce tecrübe ede- bilecekleri bir merkeze çağırılmaktadır.<sup>17</sup>

Tüm dinlerde kutsalın bir araya getirici özelliğinin açığa çıktığı feno- menler müşahade edilmektedir. Ayinler ve ibadetler, bu noktada bir öneme haizdirler. Örneğin Mısır'ın toprak bütünlüğü dini ve mevcut tapınma şe- killerini etkilemiştir. Yine Yunanistan, Çin, Japonya, Hindistan ve Meksi- ka gibi ülkelerde festivaller, bayramlar, törenler gibi ayinlerle güçlendirilmiş şehir cemaatlerine sahip olmuşlardır. Pek çok site devletinin, kendilerine has koruyucu ilahları, ayinleri ve tapınakları vardır. Hintli halklar, şehirle- ri inşa ederken tanrı Vişnu'nun vücut şekillerine göre çizmişlerdir.<sup>18</sup> Örne- ğin; Alman toplumlarının tarihlerinde akrabalık bir araya getirici fonksiyon önemlidir. Çünkü topluluk, karşılıklı fedakarlık üzerine kurulu olup ayrıca, doğumdan ölüme kadar devam eden bir akrabalıkla bir araya gelmiştir.<sup>19</sup>

İsrail Milleti, Yahve'nin seçtiği ve onların tanrısı olan bir ilahdır.<sup>20</sup> Ken-

<sup>15</sup> Wach, *a.g.e.*, s.74

<sup>16</sup> Ali İmran 103

<sup>17</sup> Bkz. Hücurat 13

<sup>18</sup> Mensching, *Dini Sosyoloji*, ss. 31, 32; Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 120-122; Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 74-75.

<sup>19</sup> Mensching, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>20</sup> Çıkış 3:1-13.

dini üstün ve diğer milletlerden farklı gören Yahudiler, kendilerine özgü bir biçimde devlet anlayışlarını geliştirmişlerdir. Çünkü onlara göre Tanrı Yahve, İbraniler içinden kendilerini temsil etmek üzere Avram'ı seçmiş ve onunla sözleşmiştir.<sup>21</sup> Tanrı, Avram vasıtasıyla onlara vadedilmiş toprakları müjdelemiştir. Bu kutsal sözleşme Yahudileri ortak bir düşünce etrafında kenetler ve bir araya getirir. Yine bu yoğun duyguları telkin etmesi bağlamında Yahudiler için önemli olan şeylerden birisi kefarete kurbanıdır. Eski Ahit'e göre, Kefarete kurbanı yalnız kesilemez ve yenilemez bunun için davetler gereklidir. Burada bir araya gelen davetliler kardeş olarak adlandırılmıştır. Kurban vasıtasıyla üyeler davetli olmuşlar ve kardeş olmuşlardır.<sup>22</sup>

Malinowski'ye göre mitlerin yani kutsal öykülerin; sosyal düzeni koruyan bir işleve sahiptir. Onlar, davranışlarımızı yönlendiren öykülerdir. Bu yüzden İsa'nın fedakarca ölümü bir Hıristiyan için ne kadar anlamlı ise, bir ilkel için de mit aynı şeyi ifade edebiliyor. Geleneğin korunması kolektif bir uygulamayı gerekli kılar. Onun için her dindar insan kabul ettiği şeyin korunmasını ve koruduğu şeyin aktarılmasını arzu eder. Kutsal metinler, mitler, toplu ayinler bu yüzden bağlular açısından ilgi çekici ve merkeze doğru toparlayıcı bir rol üstlenir.<sup>23</sup> Bir yemek ziyafeti veya kutsal olduğu gerekçesiyle yapılan bir yolculuk, biraya getirici fonksiyon olarak kutsal bir işleve sahip olabilmektedir. Örneğin Hıristiyanlığın temel sakramentlerinden olan Komünyon ayini bu türden bir paradigma sunar. Bir araya getirici bir işlev içerisinde bu ayine katılanlar İsa'yı anarak onun havarileriyle yediği yemeği anımsamaktadırlar. İsa'nın bedeni konumundaki kilise çatısı altında toplanan cemaat üyeleri, şaraba batırılarak yenen ekmekle, İsa'nın havarileriyle yediği son yemeği tekrardan güncelleştirmiş olurlar. Onlar, kutsal zamanlara geri dönerek İsa'nın çağrısına katılmakta, onunla birleşmektedirler. Çünkü burada yenilen ekmek, İsa'nın etini; şarap ise onun kanını temsil etmektedir. Bu anlamda bir araya gelen Hıristiyanlar, İsa'ya kulak veren bir kardeşler topluluğu olarak görülür. Zaten İsa nezdinde insanlar ile Tanrı arasındaki ilişkiler dikkate alındığında organik bağın ikinci plan-

<sup>21</sup> Çıkış 17: 1-8; Yaratılış 28,11-9.

<sup>22</sup> Çıkış 12:3-11; Tesniye 18: 1-15.

<sup>23</sup> Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, ss. 65, 98, 148.

da yer aldığı görülür. Benim anam kardeşlerim kim? sorusu karşısında kendi cemaatine dikkat çekerek; işte benim anam, kardeşlerim diyerek, bu çatı altında ve kendi etrafında kümelenen insanları kardeşleri ve yakınları olduklarını bildirir.<sup>24</sup>

## 2. Dini Bir Fenomen Olarak Doğum ve Ölüm

Bir başka dikkat edilmesi gereken husus ise; doğum ve ölüm olayıdır. Dindar insan için bu tür doğal süreçler, çok önemli anlamlar içermektedir.<sup>25</sup> Ölüm ve doğum beraberinde pek çok gizi barındırmakla birlikte, pek çok sonucu da beraberinde getirir. Hayatın vazgeçilmez bir doğum ve ölüm olayları bir dönüm noktasıdır. Toplumsal olarak doğum ve ölüm olayları olumlu veya olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Birliği sağlayan yönüne karşılık, topluluk üzerinde birliği parçalayıcı etkileri de olabilmektedir. Pek çok kültür ve dini gelenekte ölüm, varlığın görünen kısmının sona erdirmesi itibari ile dindar insan için büyük bir gizemi barındıran bir olaydır. Yaşayanlar açısından ölüm dini topluluklar için önemli bir olgudur. Özellikle bir topluluğun başındaki liderin, rehberinin ölümü neredeyse topluluğun devamlılığını sarsacak bir olumsuz bir durumu açığa çıkarma potansiyeline de sahip bir fenomendir. Ölüm, mahrum kalma duygusunu ortaya çıkartarak bireyin kutsallarla örülü evrenine bir tehdite dönüşebilir. Ölümün sarsıcı ve dehşet verici görünürdeki bu yüzü grubu etkisi altına almaya başlarken; bu grup için bir dönüm noktasıdır. Ölümün bu dejeneratif etkisi ve birliği bozucu yönüne karşı ilk refleksler gösterilmeye başlanır. Bir insanın ölümü, grubu parçalamakla tehdit ederken; defin ayinleri, grubu ortak sosyal davranışa zorlar ve yeniden bütünleşmeyi ve toplumun birlikteliğini sağlayarak insanları bir araya getiren bir fonksiyon icra eder. Bu anlamda bu sarsıcı ve haşyet verici duruma karşı koruyucu ritüellerin yapılmaya başlanması şarttır olmamalıdır.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> M. Albert Besnard, Oliver Clement and Roger Mehl, *Hıristiyan İlahiyatı*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: An Basımevi, 1983, ss.71-73; Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 60; Mensching, a.g.e., ss.17, 93; Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, ss.48, 52; Victor Danner, "Din ve Gelenek", Kutsalın Peşinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'brien), Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul: İnsan Y., 1995 s. 28; Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 15, 76.

<sup>25</sup> Sharpe, a.g.e., s. 27; Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 126.

<sup>26</sup> Kehrer, *Din Sosyolojisi*, ss. 65-67; Wach, *Din sosyolojisi*, ss. 102-103.

Ölüm, kadim zamanlardan bu yana sadece kişiyi ilgilendiren bir olgu olarak algılanmamış; daha çok toplumsal bir fenomen olarak algılanmıştır. Ölüme karşı yapılan bu ritüellerle; grubun her yaşta bireyleri biraya gelir. Bu noktada topluluğun üyeleri üzerinde bir tazelenmeyi yapılması gerekliliğinin sonucu olarak ortak bir anlayış geliştirilmesini sağlar. Sarsıcı ve üzücü duruma karşı yapılan ayinler ve ibadetlerle topluluk yeni kararların, yeni bir başlangıcın gerçekleşmesinin de önünü açar. Bu andan itibaren ölü bundan sonra ya grubun bir parçası olarak ruhani bir şekilde aralarında yaşatılacak ya da onun benliğinin sirayet ettiği ve yaşamında öngörüp işaret ettiği kişiler aracılığıyla grup bir arada kalmaya çalışacaktır. Yine Hıristiyanlıktaki Paskalya Yortusu İsa'nın doğumunun anıldığı bir ilkbahar festivali olmakta, daha önce saydığımız işlevleri kendinde taşıyan bir olay olarak gözükmektedir.<sup>27</sup>

Avustralya'daki Murngin topluluğunun ayinleri dikkat çekici bir öneme sahiptir. Onların ölmüşlerinden sonra yapılan yas ile ilgili olarak, ilginç bir sembolizm içeren farklı türden ayinleri vardır. Sözgelimi ayinler esnasında bulundurulmuş yiyecekler, grubun tümünden tedarik edilir. Ölmüş olan bireyin mezarının yanı başlarında kuyular açılır. Tedarik edilen yiyecekler, ölü'nün yanı başında bulunan bu mezarlardaki kutsal kuyularda yenilir. Ölüm burada sonuçlarını, dayanışmanın bütünleştirici çekirdeği olan kuyuda kendini göstererek topluluğun duygularını bir birlik etrafında düzenler.<sup>28</sup> Ölümün bu sarsıcı ve parçalayıcı yönünün aksine pozitif yansımaları, toplumu birbirine kenetleyen muhafaza yönünü de açığa çıkartır.<sup>29</sup>

“Şöyle derler: Rabbimiz; bizi ve bizden önceki gelip geçen kardeşlerimizi bağışla, kalplerimizde inanmış olanlara karşı hiçbir kin bırakma. Kesinlikle, sen çok şefkatli ve çok merhametlisin. Rabbimiz hesap olunan o gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla.”<sup>30</sup> Cemaat üyeleri kader birliği, ortak kültür ve salt bir beraberlikten öte ileri bir bütünlük örneği gösterir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s.27

<sup>28</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 303; Chevalier, *Din Fenomeni*, s. 19, 21, 37; Kehrer, *Din sosyolojisi*, s. 92.

<sup>29</sup> Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, s. 48.

<sup>30</sup> Haşır 10; İbrahim 45.

<sup>31</sup> Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul: İFAV, 1990, s. 8.

Kutsal değerler daha önce ifade edildiği üzere, aşkın olanla bir bağlantının yanında, insanın sadece iç dünyasını inşa etmekle kalmaz; pek çok tezahürü insanın hayatında dışa aksettirir. Kutsal dış dünya üzerinde olağanca gücünü göstererek birleştirici bir rol üstlenir.<sup>32</sup> İnşanın bu çok dinamik yani hem içsel, hem de dışsal olarak dinin bağlısının yaşantısına akseder. Böylelikle onun üzerindeki dönüştürücü ve birleştirici etkisini açıkça görülür. Bununla ilişkili olarak kutsal değerlerin, geniş anlamda dinin toplumsal fenomenler üzerinde sirayet ettiğini görmekteyiz. Şöyle ki Kuranı-ı Kerim'den alınan yukarıdaki pasajlardaki vazedilen dualar, Allah'ın kendi sözleriyle öğretilmekte ve bağlular yaratıcının diliyle inşa olunmaktadır. Kendinden başlayan hareketle bir birlik ruhunu aşulamakta, bunu da kendi özel metodu olan başkaları için dua formuyla sağlamaktadır. Böylelikle hem kişinin kendisi inşa olmakta, hem de her Müslüman diğer Müslümanın dünyasında hatta evreninde bir yer elde etmektedir.

### 3. Dinin Birleştirici Yönü

Her dinin kendi bağlularını bir çatı altında topladığı, bütünleştirip birleştirdiği, kutsal değerler ve ölçüler dizgesi bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bir inanç bilidesi (credo) olarak ifadesini bulan bu dizge veya dizgeler, bağluları tek bir merkeze doğru çekmekte ve ondan hareketle bir yaşam tarzı oluşturmaktadır. Sözgelimi Hıristiyanlık İsa'yı sevmek, tanrının İsa'da tecessümü şeklindeki Kristosentrik (İsa merkezli) bir inanç etrafında kendi inanlarını bir araya getiren bir anlayış sunar.<sup>34</sup> İslamiyet'te ise insanların yüce yaratıcıya ibadet etmek için yaratıldıkları ve onları yüce yaratıcı olarak Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığı, tevhit merkezli bir anlayış etrafında inanlarını birleştirmektedir.<sup>35</sup> Yine bir Hinduizm, "Ne ekersen onu biçersin" anlayışına bağlı olarak her insanın, doğarken belli bir kasta mensup olarak doğduğunu ve bir üst kasta ancak itaat ederek<sup>36</sup> ölümden sonraki yeni dün-

<sup>32</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 130-131; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 243; Chevalier, *a.g.e.*, ss.19, 22.

<sup>33</sup> Arslanturk, *Sosyoloji*, s. 348-351.

<sup>34</sup> bkz. Besnard, *Hıristiyan İlahiyatı*, ss. 22-23; Clement, *Hıristiyan İlahiyatı*, ss. 66, 71, 73.

<sup>35</sup> Zariyat 56; Mümin 65; Haşr 23; Mümtetine 12.

<sup>36</sup> James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Y., 2004, ss. 194-195.

yaya gelişle mümkün olacağı bir anlam içerisinde örgütlemekte ve bağlıları tek bir çatı altına toplayan bir paradigma sunmaktadır.

Toplumsal bir fenomen olarak din, fertten hareketle etkilerini kişinin kendinde saklı ve sınırlı tutmaz. Bu etkilerini dışarıya da taşırır. Dindar insan, insan olmanın doğal bir sonucu olarak yeme, içme, barınma, dış dünyadaki tehlikelere karşı koruma gibi fenomenlerin sonucunda, insanlarla iletişim ve etkileşime geçmekte, evlenmekte, kendinden sonraki nesline akarak, hayat bulmaktadır. Bunların üstünde din en büyük görevlerinden biri olanı gerçekleştirmeye başlar. Aynı düşünceden ve inançtan olan insanları bir araya getirmek onları birleştirmek.<sup>37</sup> Bu önemli noktadan sonra din tüm gücünü kutsal bir veçhe içerisinde hem siyasi, hem politik olsun hatta hayata dair tüm ilkelerde gücünü ve etkilerini gösterir. Artık sadece kutsalları olan bir dindar insan yoktur. Artık bir şehir, bir ülke hatta bir imparatorluk bu ortak anlayışın üzerine kurulduğu kutsallarla büyüyüp şekillenir.

#### 4. Bir Çekim Merkezi Olarak Mekanlar

Dindar insan kutsalı sadece kendini inşa etmekle sınırlamaz; artık şehirler ülkeler ve imparatorluklar da bu inşa sürecinden nasibini alır. Sözelimi şehirler, artık kutsal ve profan (Dındışı) arasındaki derin ayrımı da açığa çıkartır. Tanrısal güçle kurulan bu kentler, dinin bağılı olan kişinin gözünde göğün aynası konumundadır. Aziz Augustin bu doğrultuda Platon'un idealar ve arketipler alemi olarak, İdea'nın sureti ve bu suretlerin sureti olan yaşadığımız dünyayı şöyle tanımlar. Mevcut durumda üç farklı görüntüde Zihni İlahi Kent, Zihni Dünyevi Kent ve Şehvi Dünyevi Kentten sözeder. Bu ifadelerden Zihni İlahi Kentin, Tanrının Gökteki Kenti, yani Kudüs'ü; Zihni Dünyevi Kenti şimdiki Kudüs'ü; Şehvi Dünyevi Kent ise, Putpe-restlerin Kenti olarak betimlemektedir.<sup>38</sup>

Kutsal tezahür ettiği kentler kendilerine yüklenen anlamlarla ve insanları bir araya toplama özellikleriyle yer ve gök aleminin bağlandığı yerler olarak görülür. Birçok mitosta buraları yaratılışın ve tanrısal işaretlerin zühur ettiği bölgelerdir. Onlar çağdaş bir anlatımla beşeri varlığa gebe kalan

<sup>37</sup> Chevalier, *Din Fenomeni*, ss.19, 21.

<sup>38</sup> Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, ss. 200-203.



özel mekanlar ve de toplanma yeridir.<sup>39</sup> Artık bir takvimleri, kanunları, belirli periyotlarla düzenlenen toplumsal törenleri vardır. Ortak bir amaç içinde bir araya gelmiş insanlar, yaşayabilecekleri bir kozmos içinde varolur. Bu doğrultuda dinsel geleneğin hüküm sürdüğü pek çok ülkelerden özellikle; Çinlilerin, Sümerlerin, Mısırlıların, Maya ve Azteklerin bugün de dahi görebildiğimiz ilahi göksel modellere uygun bir tarzda inşa edildiği düşüncesi hakimdir.<sup>40</sup>

Kutsal ile ilişkili olarak dikkati çeken bir hususta birlik ve beraberliğin ifadesi olan kentlerdir. Rutin olarak yapılan törenler, bayramlar kentlerin kökene ve varoluşlarına işaret ederler. İcra edilen bu uygulamalarla yaratılışın ilk anına, kendilerini bugüne getiren olaylar zinciri olan varlık sebeplerine<sup>41</sup> gönderme yaparlar. Şer odaklarına karşı kazanılmış bir zafer veya yıldönümleri belirgin bir göstergesidir. Bununla yaratılışın veya kurtuluşun ilk anlarına dönüşmekte ve önemli zaman kutsanmaktadır. Bu dönüş bir anmadır ve zamanın yıpratıcı yönüne karşı koruyucu bir unsurdur. Bu türden dini fenomenler uygulanmasıyla yitirilmiş olmaya yüz tutmuş hatıralar canlandırılır ve var olan yapı korumaya alınmaya çalışılır.<sup>42</sup> Bu bağlamda Wach merasimlerin, törenlerin ve değişik anlamları sembolize eden yıldönümlerinin, bazı milletlerin özel hayatında bugün bile geleneksel toplumlar kadar önemli olduğuna işaret eder. İcra edilen bu merasimlerde önemli ölçüde zenginliklerin harcandığına dikkat çekerek; günümüzdeki bu tören ve uygulamaların; geleneksel toplumlarda icra edilen merasim, tören ve ayinlerle hayrete düşürecek kadar benzerlik olduğuna işaret etmektedir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Clifford Geertz., „Kültürel Bir Sistem Olarak Din“, *Din Sosyolojisi*, Der: M. Emin Köktaş, Yasin Aktay, 2.b., Konya: Vadi Yayınları, 1998, ss. 178-179; Sarıncıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 73; Schwarz, a.g.e., ss. 306, 309.

<sup>40</sup> Mensching, *Dini Sosyoloji*, ss.46-48; Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, ss. 21-34; Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, s.363; Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, ss.28-34

<sup>41</sup> Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, ss. 17-18.

<sup>42</sup> Sarıncıoğlu, a.g.e., s. 261; Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, ss.15, 20, 25, 29; Victor Danner, „*Din ve Gelenek*“, Kutsalın Peşinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'brien), Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 273.

<sup>43</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 71-74.

### 5. Kutsalın Muhafaza Edici Özelliği

Her din ve geleneksel yapı zamanın yıpratıcılığı, çağın getirdiği değişimlere karşı direngen bir yapı gösterir. Bu yapı, kendi bünyesinde uygulana gelen ayinler, kurbanlar, yapılan ibadetler ve anlatılan mitlerle bir şekilde koruma altına alınır. Böylece hem hali hazırdaki yapı korunmuş olacak, hem de bu korunmuş yapının devamını sağlayacak yeni nesillere miras olarak bırakılabilecektir.<sup>44</sup> Bu bağlamda; kadim İrandaki baba gibi kabile ve devlet reisi de toplumun koruyucusu olan Mithra'ya kurbanlar sunar. Bu yüce varlıktan gelecek olan herhangi bir şeye karşı, güven temin eden koruyucu bir yöntemdir. Yunan geleneğinde aile içinde baba, insanlar ve ilahlar karşısında koruyucu bir kutsal görev üstlenmiştir. Baba uluhiyetlerin kültürünü garanti altına almak ve adetlerin muhafazasına dikkat etmek ve koruyucu bir önlem olarak, kutsal öğretileri ve geleneği oğluna öğretmek zorundaydı.<sup>45</sup>

Herhangi bir dine bağlı olan insan, belirli kutsallıklar aracılığıyla dünyayı zihninde değiştirir, bu dünya kişinin kendi varlığını devam ettirdiği yegane dünyadır. Bu yüzden bu dünyaya yapılacak dışarıdan bir müdahale hem bireysel, hem de toplumsal anlamda dünyaya yapılan yıkıcı bir müdahale olarak algılanır. Bu yok edici güçlere ve tehdit edici müdahaleler için kutsala seremonilere başvurulur. Kutsalın yoğun olarak hayatında yer eden bir insan için kutsal iki etkin pencere sunar. Birincisi kutsalın inşa edildiği ve etrafında toplandığı yerlerdir. Diğeri ise bunun dışında kalan yerlerdir. Çünkü dünyanın, yani evrenin dışı kaosu, karanlığı, gerilemeyi ve kötülüğe dair imgelerin yaşadığı yerdir. Bu açıdan bakıldığında eski geleneklerde ülkeler dışarıdan gelen tehlikeleri, iblisle özdeşleştirmiş ve kendi ülkelere kaotik dünyadan gelecek her türlü tehlikeye karşı topraklarının etrafına kutsanmış, hendekler kazmış, surlarını kutsamışlardır. Örneğin; Mısır'da Firavun'un hasımları "kurtların, köpeklerin oğulları" gibi isimlendirmelerle kaosa dahil edilmekteydi. Firavun ejderha Apofis'i yenen tanrı Ra ile öz-

<sup>44</sup> Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, (Çev.Mustafa Topal), Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, s. 85; Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, ss. 98, 150; Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, s. 18; Wach, *Din Sosyolojisi*, ss. 52, 72.

<sup>45</sup> Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 183; Wach, a.g.e., s. 98; Schuon, a.g.m., ss.18, 30; Benedict, a.g.e., s.85

deleştirilirken, onun hasımları ise, kaosa ait varlıklardan olan ejderha imgesi ile düşünülmüşlerdir.<sup>46</sup>

### 6. Kutsalın Ayırt Edici Özelliği

Kutsalın muhafaza etme yönü, kurulu imparatorluk veya devlet sistemlerinde kendini gösterir. Kadim zamanlardan bu yana devletin dini bir elit tarafından korunması ve varolan düzenin sürdürülmesinde bu yönünü kullanılmaktadır.<sup>47</sup> İmparatorluklar ve ülkelerin yönetimi tanrısal bir görünümle tasarlanır. Böylece bu yapı bizzat tanrının öngördüğü yegane sistem olarak kabul edilir. Mutlak anlamda itaat edilmesi gereken devlet bir kült halini alır. Örneğin Çin’de krallık ve faaliyetleri tanrısal olarak algılanır. Başa geçen yeni bir Kral “Ey on bin bölgenin alayları biricik kralınız olarak size söyleyeceklerimi iyi dinleyin. Yüce Chang-Ti (gök tanrısı) hakir milletine bir kanun gönderdi. Kim bu kanuna uygun yaşarsa o daimi bir karaktere bürünür. Bununla beraber sadece hükümdar halkı sulh içinde yaşatır” sözleri pek kadim geleneğin yönetiminde rastlamaktayız. Tanrısal olanın bir izdüşümü olarak algılanan yönetimde hükümdar tanrısal ve gökssel olanın yeryüzündeki tezahürüdür. Hükümdar yada yönetici tanrısal karaktere bürünmüş olup, kendi bütünleştirdiği kutsalı devletin veya statükonun devamını sağlayacak bir biçimde temsil etmektedir. Babil krallıklarında ve Roma imparatorluğunun yönetim geleneğinde bunu görmekteyiz. Kralın bir rahip-kral olması veya Sezar’ın Jüpiter Julius oluşu bu duruma bir örnektir.<sup>48</sup>

Dış dünyanın kaosa ait bir yer olduğu düşünce, kutsalın bir çekim merkezi olarak algılandığı şehirlerde ve topluluklarda karşımıza çıkar. Kutsal olarak görülen yerlerin ve merkezlerin dışındakiler ve içinde barındırdıkları yok edilmeli, uzaklaştırılmalıdır. Örneğin Kitab-ı Mukaddes’teki böylesi bir kozmos anlayışına bağlı olarak kendini “öteki”lerden ayırt eden ve ayırtıran bazı ifadelerle rastlamak mümkündür. “Bunun için kendinizi tak-

<sup>46</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, ss. 358, 360-361; Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992, s. 17.

<sup>47</sup> Kehrer, *Din sosyolojisi*, s. 60.

<sup>48</sup> Mensching, *Dini Sosyoloji*, ss. 46, 48; Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press, New York, 2012, s.77.

dis edin ve mukaddes olun; çünkü ben tanrınız rabbim ve önünüzden kovmakta olduğum milletlerin adetleri üzere yürümeyeceksiniz. Çünkü bütün bu şeyleri yaptılar ve onlardan nefret ettim. Fakat size dedim. Söz, onların topraklarını miras alacaksınız ve ben size onu süt ve bal akan diyarı mülk olmak üzere vereceğim, ben sizi milletlerden ayırt eden tanrınız rabbimve bugün önünüze koymakta olduğum bütün bu şeriat gibi o kadar adil kanunları ve hükümleri olana hangi büyük millet vardır.<sup>49</sup> Bugün sana emretmekte olduğum tanrının rabbin bütün emirlerini tutup yapmak için onun sözünü iyice dinlersen tanrın rab dünyanın bütün milletlerine seni üstün kılacaktır.<sup>50</sup>

### SONUÇ

Bir dini bağıslı için dünya, kutsallarla örülü ve tanrısal kaynaklı bir yer olarak tahayyül edilir. Kutsalın etkin bir şekilde rol oynadığı bu evrende dinin bağıslı dünyayı mutlak anlamda tanrısal olanın bir tezhürü olarak anlamlandırmaya çalışır. Bu anlamlandırma kutsalın yansımaları olan dini fenomenler aracılığıyla kendini belli eder. Bunlar, insanların önemli gördüğü zamanlarda, mekanlarda, nesnelere, kutsal görülen şahsiyetlerde ve daha pek çok fenomendeki toplumsal bir işlevde ortaya çıkarır.

Kutsalın toplumsal anlamda en önemli işlevlerinden bir tanesi de biraraya getirici ve toplayıcı özelliğinin olmasıdır. Bu anlamda dinin birleştirici gücünün ve etkilerinin dindar insanın hayatında açıkça görülmesi fazlasıyla rastkanılan bir durumdur. Kutsal onun için kuvvet kaynağıdır. Ayinler, doğum ve ölüm zamanlarında yapılan törenler, bir zafer anısına yapılan kutlamalar, bu yansımaların sadece bir kısmıdır.

Kutsal, kendi etrafında birleştirirken bir bakıma ayrıştırmayı gündeme getirir. Çünkü belirli kutsallıklar etrafında kümelenen insanlar, kendi gruplarını kendilerine özgü bir kutsallık anlayışıyla oluşturular. Dolayısıyla bu alanın dışındakini kutsal olmayan olarak nitelendirir. Bu nitelendirme ve ayrıştırma, dini geleneklere sahip toplulukların daha çok kenetlenmelerini

<sup>49</sup> Tesniye 4: 1-8; Levililer 20, 7.

<sup>50</sup> Tesniye 28:1.

ve biraraya gelmelerini sağlarken paradoksal bir biçimde kendileri dışında kalanlardan da ayrışmalarını sağlar.

### **KAYNAKÇA**

- Arslantürk, Zeki. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınlan, 2001.
- Bardill, Jonathan, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, (Çev. Mustafa Topal), Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, (Çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet Yayınlan, 2000.
- Besnard, M. Albert. Oliver Clement and Roger Mehl, *Hıristiyan İlahiyatı*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: An Basımevi, 1983.
- Bilgin, Vejdî, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Chevalier, Jean, *Din Fenomeni*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimleri Yayınlan, 1995.
- Cox, James L., *Kutsal İfade Etmek*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Y., 2004.
- Danner, Victor, "Din ve Gelenek", Kutsalın Peşinde, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'Brien), Çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul: İnsan Y., 1995.
- Demirci, Kürşat *Dinlerin Dejenereasyonu*, İstanbul: İnsan Y., 1985.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea, *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Yayınlan, 1994.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimleri Yayınlan, 1995.
- Eliade, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları, 2000.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Çev. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak), Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Geertz, Clifford "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Din Sosyolojisi*, Der: M. Emin Köktaş, Yasin Aktay, 2.b., Konya: Vadi Yayınları, 1998.

- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998,
- Kehrer, Günter. Marx Weber, Clifford Geertz, *Din Sosyolojisi*, (Der: M. Emin Köktaş, Yasin Aktay, Çev. M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu), Konya: Vadi Yayınları, 2.b. 1998.
- Kitab-ı Mukaddes, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Tekin Yayınları, 1994.
- Otto, Rudolf, *The idea OfThe Holy*, İng. Çev. John W. Harvey, Londra: Penguin Books, 1959,
- Sarıcıoğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, Isparta: S.D.Ü. Basımevi, 2003.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Schwarz, Fernand *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, (Çev. Ayşe Meral Aslan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul: İFAV, 1990.
- Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev. Ahmet Güç), Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Tacou, Constantine, *Din ve Fenomenoloji*, Çevç Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*. (Çev. Ünver Günay), İstanbul: İfav Yayınları, 1995.

## KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN SEVDİĞİ İNSAN TIPLERİ

Abdullah ÖZCAN\*

### *Özet*

Sevgi/muhabbet, beğenip kalben meyletmek demektir. Bu da insanın doğasında var olup onun davranışlarını yönlendiren bir duygudur. İnsan için eksikliğini tamamlamak, her hangi bir şeye sahip ya da herhangi bir şeyden kaçınmayı ifade eder. Allah için ise kuluna merhamet etme ve ona maddi-manevî lütufta bulunması şeklinde tezahür eder. Allah, Kur'an'da sekiz insan tipine yönelik sevgisini özel olarak beyan etmiştir. Söz konusu tipleri ifade eden kavramlar, Kur'an'da çeşitli sıklıkta geçmektedir. Allah, özel sevgisini beyan ederek inananları söz konusu tiplerde bulunan davranışlara teşvik etmektedir. Kanaatimize göre bu davranışların bir araya gelmesi kâmil mümin karakterini/kişiliğini meydana getirecektir.

### *Anahtar Kelimeler*

Kur'an, Allah'ın Sevmesi, İnsan Tipleri, Hub, Sevgi.

\* Öğrt. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD.

*The Type Of Human Beings That Allah Love In The Qur'an*

*Abstract*

Sympathy/conversation means that, liking and tilting with the heart. This is a feeling that exists in the nature of man and guides his behavior. For man, completing the deficiency means that, having something or avoiding anything. For God, it manifests in the form of compassion for his slaves and for him to find material-spiritual loyalty. Allah has specially declared his love for the type of human beings in the Qur'an. The concepts that express the types in question pass at various frequencies in the Qur'an. By declaring his special love, God encourages believers to behave in those types. According to our view, the combination of these behaviors will bring about the full character / personality of the believer.

*Keywords*

*Qoran, Liking of God, Human Types, Hub, Sympathy, Liking of Human.*

**GİRİŞ**

Sevgi, varlığın harcıdır. Tüm varlığın temelinde sevgi vardır. Esasen varlığın var oluş sebeplerinden biri de sevgidir. Yüce Allah, mevcudatın var olmasını sevmiş, diğer bir tabir ile irade etmiş ve kâinatı yaratmıştır. Kâinattaki her varlığa önce var olmayı sonra da çeşitli nimetler bahşetmiştir. Bütün bunların temelinde O'nun insana yönelik sevgisi vardır.<sup>1</sup> Diğer taraftan insanoğluna bakıldığı vakit onun da bütün eğilimlerinde sevginin çok önemli bir rol oynadığı görülecektir. İnsanın bir beşer olarak düşündüğü, söylediği ve yaptığı hemen hemen her şeyin temelinde bir şeyleri istemek ve dolayısı ile sevmek yatmaktadır. Bu husus, insanın tüm hayatını kapsamaktadır.<sup>2</sup>

Çalışmamızda Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın "Allah, (...) seviyor" şeklindeki tabirlerde ifadesini bulan insan tiplerini ve bu insanların Allah Teâlâ'nın sevgisine mazhar olmasını sağlayan davranışları üzerinde duracağız. Bunu yaparken, öncelikle, Allah'ın sevgini celp eden davranışları ifade eden kavramları tespit edip; bu kavramları, Kur'an-ı Kerim'de tekrar sıklığına göre sıraladıktan sonra her birini kendi başlığı altında etimo-

<sup>1</sup> Gazi b. Muhammed b. Talâl el Haşimi, *el Hub fi'l-Kur'an*, Rutab Yay, Ürdün, 2012, 40-42 ve 62.

<sup>2</sup> Gazi b. Muhammed, *a.g.e.*, 33.



lojik/lügavî olarak irdelemeye çalışacağız. Ayrıca bu kavramların Kur'an-ı Kerim'de hangi kalıpta, ne gibi anlamlarda ve kaç kez tekrarlandığı ile alakalı istatistikî bilgiler vereceğiz. Müteakiben söz konusu sevgiye mazhariyeti ifade eden ayetleri Mushaf'taki sırasını gözeterek bazı müfessirlerin görüşlerine yer vereceğiz. Son olarak her kavramla ilgili değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız.

### A. SEVGİ KAVRAMI

Burada sevgi kavramından Arapçadaki "hub"/حُب kelimesi kastedilmektedir. "Hub" (حُبُّ), müştakları ile birlikte Kur'an-ı Kerim'de seksen üç kez kullanılmıştır.<sup>3</sup> "Buğz"un (البغض) zıt anlamlısı olan "hub" sözcüğü, kalben meyletmek, yakınlık duymak ya da herhangi bir şeyi beğenmek ve beğendikten sonra da ona meyletmek demektir.<sup>4</sup>

"Hubb" kelimesi, "habb" (الحَبِّ) ile aynı kökten gelmektedir.<sup>5</sup> "Habb"; dane, tohum demektir.<sup>6</sup> Burada Allah Teâlâ tarafından "habb" kökünden türemiş bir kelimenin kullanılması manidardır. Zira "habb: tohum", düş-tüğü yerde normal şartlarda ürün verir. Sevginin davranışlar üzerindeki etkisi düşünüldüğünde "habb"un de ürün verme özelliği taşıdığı anlaşılacaktır. Tohumun ürün vermesi gibi sevgi de davranışları doğurur. Yüce Allah'ın sevgi ve iradesinden kâinat meydana gelmişse aynı şekilde insanoglunun sevgisinden de bir ürün beklenmelidir. İnsanın kalbine neyin sevgisi düşmüş ise oradan çıkacak ürün de ona dönük olacaktır.

### B. SEVGİNİN MAHİYETİ, TANIMI

İslâm âlimleri, sevginin mahiyetinin bilinip bilinmeyeceği, tanımlanıp tanımlanamayacağı hakkında, iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bir kısmına göre sevginin mahiyeti bilinemez ve tanımlanamaz. Sevgi, ancak neticeleri itibarı ile bilinebilir. Diğer bir kısma göre ise sevginin mahiyeti

<sup>3</sup> İbrahim Medkür (ed), *Mu'cemu' E'lfâzi'l-Kur'an-ı Kerim*, Kahire, 1988, I, 264-265.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-Maarif, Kahire, t.y., II, 742; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez Zebidî, *Tacul-Arûs min Şerhi'l-Kamûs*, el Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1306, I, 196; Gazi b. Muhammed, a.g.e., 35.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, a.g.e., I, 745; Gazi b. Muhammed, a.g.e., 43.

<sup>6</sup> ez Zebidî, a.g.e., I, 198.

bilinebilir ve tanımlanabilir. Bu görüş sahipleri, sevgiyi “kalben güzel bir şeye veya neticeye meyletmek” şeklinde tanımlamaktadırlar.<sup>7</sup>

İkinci görüşe meyleden Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297) sevgiyi; kalbin meyletmesi, Allah’a ve O’na ait olan her şeye, -zorlama olmaksızın- yakınlık duyması şeklinde tanımlar.<sup>8</sup> Muhammed b. Ali el Kettânî (v. 328) ise sevginin, “sevileni başka her şeye tercih etmek” şeklinde ifade etmektedir.<sup>9</sup> Kuşeyrî (v. 465), sevgiyi mahiyeti itibariyle utsal bir hal olarak nitelemektedir.<sup>10</sup> İbn Hazm (v. 456) sevgiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Benim düşünceme göre muhabbet, şu içkin âlemde bölünmüş/ayrı düşmüş ruhların yüce/aşkın kaynağın/âlemin temelinde buluşmasıdır.”<sup>11</sup>

İmam Gazalî (v. 505) ise bu vermiş olduğumuz bütün tanımları kapsayacak bir tanımda bulunarak şöyle demektedir: “Sevgi, insan tabiatının lezzet aldığı, hoşlandığı şeye meyletmesidir; bunun üst derecesi aşktır. Lügat olarak da insan nefsinin uygun bulduğuna meyletmesidir. Kulun Allah’ı sevmesi ise O’nun kemâlini idrak edip ondan lezzet almasıdır.”<sup>12</sup>

### C. İNSANIN SEVMESİ İLE ALLAH’IN SEVMESİ

Sevginin mahiyet ve tanımı ile alakalı İslâm âlimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra şimdi de “Allah’ın sevmesi” ile “insanın sevmesi” ifadesinden neyin kastedildiğini irdelemeye çalışacağız.

#### 1. İnsanın Sevmesi

Beşer için düşünüldüğünde sevgi, eksikliğini tamamlama isteği, sahip olmadıklarını elde etme arzusu olarak ifade etmek mümkündür. İnsanın Allah’ı sevmesi ise Allah’ın emirlerine boyun eğerek rızasını kazanmaya ça-

<sup>7</sup> Gazi b. Muhammed, *a.g.e.*, aynı yer.

<sup>8</sup> Ebubekr Muhammed b. İshak el Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehlî’l-Tasavvuf*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1993, 128.

<sup>9</sup> El-Kelâbâzî, *a.g.e.*, 109-111.

<sup>10</sup> Ebu’l-Kasım Abdülkerim el Kuşeyrî (thk. Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerif), *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Daru’l-Mearif, Kahire, t.y., II, 485.

<sup>11</sup> Ali İbn Hazm el Endelüsî, *Tavku’l-Hamame fi’l-Ülfetive’l-Üllaf*, Müessesetü Hindavîli’t-Ta’lim ve’s-Sekafe, y.y., 2016, 12

<sup>12</sup> Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el Gazalî, *Ihyâu Ulumü’d-Din*, Mektebetü ve Matbaatu Kiryata Fotra Samarağ, Endonezya, t.y., IV, 488.

lışması ve azabından sakınmasıdır.<sup>13</sup> Kuşkusuz bu anlamı ile sevgi Allah için söz konusu olamaz. Bu, İslâm inancına terstir. Zira Allah Teâlâ'nın herhangi bir eksikliği dolayısı ile de tamamlanma ihtiyacı bulunmamaktadır.

## 2. Allah'ın Sevmesi

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, zatı için sevgi ifadesini kullanmıştır. Hatta Allah'ın isimlerinden birisi de *el-Vedûd*'tur (الودود). Bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de bir yerde Yüce Allah'ın ismi olarak, bir yerde de O'nun kullarını çok sevdiğini ifade etmek üzere toplamda müstakları ile birlikte yirmi altı kez tekrarlanmıştır.<sup>14</sup> Vudd/الود kelimesinin anlamı, sevmek, temenni etmek, Vedûd ise seven ya da ism-i mef'ûl olarak alınırse sevilen,<sup>15</sup> tüm yaratıklar için hayır istemek ve onlara iyilikte bulunmak demektir ki bu anlamı ile er-Rahîm ismine yakındır.<sup>16</sup> Fahrüddin Razi'ye (606) göre de "vudd", "hubb" yani sevgi demektir.<sup>17</sup> Buradan yola çıkarak Allah Teâlâ için de sevginin söz konusu olabileceğini, O'nun da zatına has bir şekilde sevdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda bunun anlamı nedir?

Konu ile alakalı müfessirlerin görüşlerine baktığımızda Allah sevgisinin insana maddî ve veya manevî nimet vermek şeklinde tezahür ettiğini/edeceğini anlayabiliriz. Mesela Kelamcılara göre, Allah'ın kulu sevmesi, itaatine karşılık onu en güzel şekilde mükâfatlandırması, onu değerli kılması, ondan hoşnut olması,<sup>18</sup> ona hayır, dinî ve dünyevî menfaat vermeyi murad etmesidir.<sup>19</sup> Kilabazî, Allah'ın insanı sevmesinin onu yanlış yollara sapmaktan alıkoyup kendine has kılması olduğunu ifade ederek şu ayetin söz konusu manayı ifade ettiğini nakleder:<sup>20</sup> *"Seni kendim için (has)kıldım."*<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el Keşşâf An Hakayiki Gavamidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vucûbi't-Tevîl*, Mektebetu Abikan, Riyad, 1998, II, 255 ve 256.

<sup>14</sup> İbrahim Medkûr (ed), *a.g.e.*, II, 1170.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 453; Heyet(İbrahim Medkûr), *a.g.e.*, aynı yer.

<sup>16</sup> Gazalî, *el Maksadu'l-Esnâfi Şerhi Esmâillahi'l-Husnâ* Mektebetu'l-Kur'ân, Kahire, t.y., 109.

<sup>17</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer el HatîberRazî, *Levâmiu'l-Beyyinat Şerhu Esmâillahi's-Sıfât*, el Matbaatu's-Şerefiyye, Mısır, 1323, 211.

<sup>18</sup> ez Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 256 ve 257.

<sup>19</sup> er Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikri't-Tibâeve'n-Neşriye't-Tevzi', Beyrût, 1981, VIII, 19.

<sup>20</sup> el Kilâbâzî, *a.g.e.*, 109-111.

<sup>21</sup> Taha, 20/41.

Aslında Allah'ın insanı sevmesi, genel ve özel olmak üzere iki türdür. Birincisi Allah'ın umumî sevgisidir. Bu da Allah'ın insana nimet vermeyi murad etmesi, ona fazl-u keremde bulunmak istemesidir. Nitekim Yüce Allah, bu sevgiyi tüm insanlara genel olarak bahşetmiştir: ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً *"Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibini kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık."* (İsrâ, 17/70)

İkincisi ise Allah'ın hususî sevgisidir ki Allah Teâlâ, bazı kullarına, tabiri caizse, hususî sevgisini bahşetmiş ve bunu "hubb" kelimesi ile beyan buyurmuştur: *"(Resûlüm!) قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir."* (Al-i İmran, 3/31)

يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أذلة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven müminlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. (Bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar (hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar). Bu, Allah'ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah'ın lütfu ve ilmi geniştir."* (Maide, 5/54)

Yukarıdaki iki âyete baktığımızda Yüce Allah'ın sevmesine mazhar olan insanların özelliklerinin şu şekilde sayıldığını görmekteyiz: Peygamber'e uymak, kâfirlere karşı onurlu bir duruş, Allah yolunda cihat ve bu konuda kınamalardan çekinmemek.

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de sekiz sınıfı/insan tipini sevdiğini beyan etmiştir. Burada dikkati çeken husus, sevgiyi ifade eden "hubb" kelimesi, bu sekiz sınıf/insan tipi için muzari' sığası ile kullanılmıştır. Sevilen insan tiplerini ifade eden kavram da ism-i fâil sığası ile kullanılmıştır.<sup>22</sup> Bilindiği gibi muzari ve ism-i fâil sığası, şimdiki zamanı ve istikbali kapsar; devamlılık ifade eder. Dolayısı ile bir tavrın devam ettiğini bize gösterir. Diğer taraftan

<sup>22</sup> Sadece bir yerde (Saf, 61/4) muzari sığası ile kullanılmıştır.

gözden kaçırılmaması gereken bir husus daha var ki o da: Allah'ın sevmesi kişinin bizzat kendisine değil; onun sıfatlarına yönelik olmasıdır. Allah'ın razı olduğu sıfatlar kişide devam ettikçe Allah da o kişiyi sever.<sup>23</sup> Mesela; “Allah, sabredenleri sever”<sup>24</sup> واللّه يحب الصابرين/ ifadesi bize şunu anlatmaktadır: Allah'ın sevgisi süreklidir. Bunun şartı da kişinin sabırlı olmasıdır. Bu anlamda, ileride görüleceği üzere, söz konusu ayetlerde çok güzel bir denge kurulduğunu; muhataplara, bu denge üzerinden, ince bir mesaj verildiğini söyleyebiliriz.

### ***E. ALLAH'IN SEVDİĞİNİ İFADE ETTİĞİ İNSAN TIPLERİ***

Kur'an-ı Kerim'de, sekiz insan tipi davranışları/amelleri sebebiyle Allah'ın has sevgisine mazhar olmuştur. Söz konusu insan tiplerini ifade eden kavramlar şunlardır: Muhsin, muttaki, muksit, mutatahhir/muttahhir, tevvâb, sâbir ve Allah yolunda birlik ve azim içinde savaşımlar.

#### ***1. Muhsin***

##### ***1.1. Muhsin Kavramı***

“Muhsin” (مُحْسِن), güzellik anlamına gelen “hüsn” (حُسْن) kökünden türemiş ismi-i faildir. İyilik eden anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Kur'an-ı Kerim'de “ihsân” (إِحْسَان) kalıbından ism-i fail kipi ile otuz dokuz kez diğer türevleri ile birlikte toplamda yüz doksan üç kez geçer.<sup>26</sup> İyilik etmek, Kurân-ı Kerim'de güzel bir işi en iyi şekilde yapma ve ihlaslı olma anlamlarında kullanılmıştır.

“Hüsn” kelimesinden türediğinden dolayı ‘güzel eylemde bulunma’ anlamını taşıyan ‘ihsan’ kavramı ‘adalet’ kavramından daha ileri bir anlam ifade etmektedir. Adalet, kişinin hakkını tam olarak alması ve başkasının hakkını da tam olarak vermesi demek iken “ihsân”, kişinin yapması/vermesi gerekenden fazla yapmak/vermeyi ifade eder. Bu anlamda “ihsan”, adaletten daha ileridir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Muhammed Mutevelli eş Şaravî, *Tefsirü's-Şaravî*, t.y, y.y, III, 1550.

<sup>24</sup> A. İmran, 3/146.

<sup>25</sup> ez Zebidî, *a.g.e.*, IX, 176.

<sup>26</sup> İbrahim Medkûr (ed), *a.g.e.*, I,290-294.

<sup>27</sup> ez Zebidî, *a.g.e.*, IX, 176.

İhsan kavramı, “iman-İslâm-ihsan” hadisinde de geçmektedir. Sözü geçen hadiste Cebrail, Hz. Peygamber (sav)’e iman, İslâm ve ihsan hakkında sorular sorar. Hz. Peygamber (sav) de bunları cevaplar. İhsan ile ilgili bölümü şöyledir: *“(Cebrail), ih-san nedir, diye sordu. (Hz. Peygamber), Allah’a, O’nu görüyormuşçasına, ibadet etmelidir. Sen O’nu göremesen de O, seni görmektedir, diye cevapladı.”*<sup>28</sup>

Burada, ihsan kavramı, ibadet özelinde kullanılmıştır. Anlamı, ihlas ve ya mürakabedir.<sup>29</sup> Mürakebe, tüm hallerde Yüce Allah’ın rızasının gözetilmesidir. Görüldüğü gibi “ihsan” kelimesi, ihlas anlamını da içermektedir. Bundan dolayı söylediğini, ihlaslı bir şekilde yapmayan kişi için, imanı sahih olsa da, aynı kökten türemiş olan “muhsin” ismi kullanılmaz.<sup>30</sup>

### 1.2. Muhsin Kavramının Geçtiği Âyetler

#### Bakara, 2/195

*“Allah yolunda Allah yolunda وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. Yaptığınızı güzel yapın; Allah güzel yapanları sever.”* (Bakara, 2/195)

Taberî (v. 310), احسنوا emrini şöyle tefsir eder: “Ey iman edenler farzları yerine getirmede, günahlardan sakınmada ve muhtaçlara yardım etmede iyilik edin. Allah hakkında hüsn-ü zan sahibi olun.”<sup>31</sup>

Şa’ravî (v. 1998), ayet hakkında şunları kaydeder: “İhsan, her şeyi en iyi şekilde yapmaya çalışmaktır. Sahip olunan ilim, para, güç ve başka şeyler ile de ihsanda bulunabilinir. İşleri iyi yapma anlamındaki ihsan, İslâm’a davet için en iyi yöntemdir. Sevmek ise kalbin birine meyletmesidir. Allah için bu anlam söz konusu olamayacağı için Allah’ın sevmesi kuluna merhamet etmesi, lütf-ü keremde bulunması demektir. Ayrıca *“Allah iyilik yapanları sever”* ifadesi işlerimizi en iyi şekilde yapmak için bir teşviiktir.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Muhammed b. İsmail el Buharî, *Camii’s-Sabih*, Daru İbni Kesir, Dimaşk, 2002, İmân (2), Bab:37, Hadis: 50.

<sup>29</sup> ez Zebidi, *a.g.e.*, IX, 176.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 878.

<sup>31</sup> Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Camii’l-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’ân*, Daru Hecr, Kahire, 2001, III, 326.

<sup>32</sup> eş-Şa’ravî, *a.g.e.*, II, 833-835.

İhsan, İslam'da en yüksek mertebedir. Bu mertebeye ulaşan, tüm ibadetleri yapar, tüm günahlardan sakınır. Gizli ve açık tüm durumlarda Allah'ın gözetiminde olduğunu bilir; ona göre davranır.<sup>33</sup>

İhsan, faydalı ve münasip işi yapmaktır. أَحْسِنُوا, fiilin mutaallıkının mahzup olması, ihsanın genel olduğunu ve tüm durumları kapsadığını gösterir. Buna şu hadis delildir: “إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ: Allah, ihsanı (güzel ve iyi bir şekilde yapmayı) her konuda gerekli kılmıştır.”<sup>34</sup>

### Al-i İmran, 3/134

“O takvâ الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever.”<sup>35</sup>

Ayette geçen ‘المحسنين’ kelimesindeki el takısı (ال), cins için alınırsa tüm muhsinler kastedilmiş olur. Tarif için alınırsa ayette özellikleri ile anılanlar kast edilmiş olur.<sup>36</sup> İhsan, işleri gerektiği gibi yapmaktır<sup>37</sup> ve iki türdür:

a) ibadette ihsan; bunu Hz Peygamber (sav) şu hadis ile açıklamıştır: “İhsan, Allah’a, O’nu görüyormuşçasına, ibadet etmendir. Sen O’nu göremesen de O, seni görmektedir.”<sup>38</sup>

b) İnsanlarla davranışta ihsan: Bu da insanlara maddî-manevî menfaat sağlamak; onlardan maddî-manevî zararları defetmektir.<sup>39</sup>

### Al-i İmran, 3/148

“Allah da onlara dünya ni-

<sup>33</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Kahire, 2003, I, 192.

<sup>34</sup> Muhammed b. İsaet Tirmizî, *el Câmiu'l-Kebir*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, yeryok, 1996, Diyet, Bab: 14, Hadis: 1409.

<sup>35</sup> Al-i İmran, 3/134

<sup>36</sup> Muhammed Seyyid Tantavî, *et Tefsiru'l-Kebir Li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Matbaatu's-Saade, yeryok, 1987, II, 351.

<sup>37</sup> Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el Amâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selim İlä Mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarih yok, II, 86.

<sup>38</sup> Buhari, *a.g.e.*, İman(2), Bab:37, Hadis: 50.

<sup>39</sup> Abdurrahman b. Nasires Sadi, *Teyşiru'l-Kerimi'r-Rahman Fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Daru's-Selâm, Riyad, 2002, 157.

*metini ve (daha da önemlisi,) ahiret sevabının güzelliğini verdi. Allah, iyi davrananları sever.*"<sup>40</sup>

Ayette "muhsin" olarak tanımlananlar, Allah'a yalvarıp O'ndan mağfiret dileyen, aşırılıklarının bağışlanması ve düşmana karşı sebat isteyenlerdir. Bu ihсанın karşılığı Allah sevgisidir.<sup>41</sup>

Allah, işlerini iyi yapanları sever; çünkü onlar, Yüce Allah'ın yeryüzündeki kanununu gerçekleştirirler. Ortaya koydukları ile yeryüzünde Allah'ın halifesi olmayı hak ettiklerini göstermektedirler.<sup>42</sup>

### Mâide, 5/13

فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين "Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevorat'ın) önemli bir bölümünü de unuttular. İşlerinden pek azı hariç, onlardan daima bir hainlik görürsün. Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever."<sup>43</sup>

İbn Abbas'tan ayet ile ilgili şu nakledilmiştir: Eğer sen bağışlıyorsan, muhsinsin demektir. Sen muhsin olunca Allah da seni sever.<sup>44</sup> İhsan, Allah'ın farz kıldığı ibadetlerin cinsinden farzdan fazlasını yapmaktır.<sup>45</sup>

### Mâide, 5/93

ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur.

<sup>40</sup> Al-i İmran, 3/148

<sup>41</sup> eş Şa'ra'vî, a.g.e., III, 1811.

<sup>42</sup> er Razi, a.g.e., IX, 31.

<sup>43</sup> Mâide, 5/13

<sup>44</sup> Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Adil ed Dimaşkî el Hanbelî, *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1998, VII, 255; er Razi, a.g.e., XI, 192.

<sup>45</sup> eş Şa'ra'vî, a.g.e., V, 5012.



(Önemli olan inandıktan sonra iman ve iyi amelde sebatıdır). Allah iyi ve güzel yapanları sever.”<sup>46</sup>

Yüce Allah, burada “ihsanı” sadece günahın vuku bulmaması konusunda değil aynı zamanda Allah’ın sevmesi için de şart kılmıştır. Allah tarafından sevmek ise en yüksek derecedir.<sup>47</sup>

اتقوا fiili birincisinde küfürden, ikincisinde büyük günahlardan, üçüncüsünde ise küçük günahlardan sakınma anlamında kullanılmış olabildiği gibi takvayı vurgulamak için de tekrarlanmış olabilir.<sup>48</sup>

Muhsin, Allah’ın emirlerine aşk ile bağlı olan ve o emirleri fazladan yerine getiren kişidir.<sup>49</sup>

Muhsinlerin Allah tarafından sevildiğini ifade eden ayetlere içerik bakımından baktığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: Bu ayetlerin ikisinde Allah yolunda harcama, ikisinde müsamaha, birisinde mücadele azmi ile birlikte Allah’a tazarru ve birisinde de imandan sonra, dinî anlamda sürekli yükseliş teması, muhsin olabilmenin illeti gibi durmaktadır.

Ayetler hakkındaki müfessirlerin açıklamalarından anladıklarımızı yukarıdaki veriler ile birleştirdiğimizde şunları söyleyebiliriz: “Muhsin” kavramı, hayatın dinî ve dünyevî veçhesini kapsayan şümullü bir kavramdır. Bu kavram ile nitelendirilen insanlar, hem dinî hem dünyevî açıdan üstün özelliklere sahiptir. Muhsin, dinî olarak, Allah tarafından her an gözlendiğinin idraki ile yaşar. Kendisinden istenen tüm ibadetleri yapıp yasaklardan sakındığı gibi bundan fazlasını da yapar. O, Allah’ın emirlerine aşk ile bağlıdır. Maddî anlamda da muhsin, tüm işlerini en iyi şekilde ve usulüne uygun yapar. Aynı zamanda yaptığı işler faydalı ve münasip işlerdir. Allah’ın yeryüzüne koymuş olduğu kanunlara riayet eder. Sosyal ilişkileri bakımından da son derece hoşgörülüdür, bağışlayıcıdır. Sahip olduğu malı, bilgisi ve gücünü, kısacası her şeyi, insanlara iyilik etmek için kullanır. Bu şekilde yaşayan muhsin, İslâm’ı en iyi şekilde temsil eder. Bu da İslâm’a davetin etkili yöntemidir.

<sup>46</sup> Mâide, 5/93

<sup>47</sup> Ebu Hafs Ömer ed Dimaşkî, *a.g.e.*, VII, 512.

<sup>48</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es Seyyid Mahmûd el Âlusi, *Rubu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarih yok, VII, 20.

<sup>49</sup> eş Şaravî, *a.g.e.*, VI, 3392.

## 2. Muttaki

### 2.1. Muttaki Kavramı

Korumak, muhafaza etmek anlamındaki (وقى) kökünden gelen bu kelime, kendisini koruyan sakınan kişi anlamındadır.<sup>50</sup> Muttaki (متقى) kavramı, (اتقى) fiilinden türemiş ism-i faildir. Takva sahibi, Allah'ın azabından kendisini koruyan demektir. İsm-i fail olarak Kur'an-ı Kerim'de kırk dokuz kez kullanılmıştır. Mastar olan (تقوى: Allah'ın azabından korunmak), on altı kez kullanılmışken bu kalıbın emir kipi (اتقوا, اتق) yetmiş iki sefer kullanılmıştır. Kalıp olarak ise, Kur'an-ı Kerim'de, toplamda iki yüz yetmiş sefer geçmiştir.<sup>51</sup>

el-muttaki (المتقى), üst derecede bir korunma, kendini muhafaza etmeyi ifade eder. Bu anlam hem dünya hem din işleri için geçerlidir. Dinî konuda ibadetleri yapıp yasaklardan aşırı derecede sakınmayı ifade eder. İbn Abbas, muttakiyi şöyle tanımlar: Muttaki olanlar, nefislerinin isteklerini terk ederek Allah'ın azabından sakınan; O'ndan gelenleri tasdik etmek sureti ile de O'nun rahmetini uman kişilerdir.<sup>52</sup> Takva kelimesinin hakikî anlamı bu olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'de iman,<sup>53</sup> tevbe,<sup>54</sup> itaat, boyun eğme,<sup>55</sup> günahları terk etmek<sup>56</sup> ve ihlâs<sup>57</sup> anlamlarında da kullanılmıştır.

İslâm'da takva makamı çok yüksek bir makamdır. Aşağıdaki ayet, bunu açıkça göstermektedir: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir diğiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkunuzdur. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.” (Hucurat, 49/13)

İbn Abbas'tan bununla alakalı şöyle bir söz nakledilmiştir: *‘Allah katında en değerli olmak isteyen Allah'tan sakınsın (takvalı olsun), en güçlü olmak is-*

<sup>50</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, VI, 4901-4902; ez Zebidî, *a.g.e.*, VI, 396.

<sup>51</sup> Heyet (İbrahim Medkûr), *a.g.e.*, II, 1196-1198.

<sup>52</sup> er Razi, *a.g.e.*, II, 23.

<sup>53</sup> Bkz.: Fetih, 48/26; Hucurat, 49/3; Şuara, 26/11,

<sup>54</sup> Bkz.: Araf, 7/96

<sup>55</sup> Bkz.: Nahl, 16/2 ve 52; Mu'minûn, 23/52

<sup>56</sup> Bkz.: Bakara, 2/189,

<sup>57</sup> Bkz.: Bakara, 2/41; Hacc, 22/32

teyen, Allah'a tevekkül etsin.”<sup>58</sup> Hz. Ali de takva hakkında şöyle demektedir: “Takva, günahlarda ısrar etmemek ve ibadetine güvenmeyi terk etmektir.”<sup>59</sup>

## 2.2. Muttaki Kavramının Geçtiği Âyetler

### Al-i İmran, 3/76

بلى من اوفى بعهدہ واتقى فان الله يحب المتقين “Hayır! (Gerçek onların dediği değil.) Her kim sözünü yerine getirir ve kötülükten sakınırsa, bilsin ki Allah sakınanları sever.”<sup>60</sup>

Yüce Allah’a verdiği sözü tutup Hz. Muhammed’e (sav) inanan, onun getirdiği dine göre hayatını şekillendiren, başta hıyanet, haksızlık gibi Allah’ın yasak ettiği eylemlerden sakınan herkesi Yüce Allah sever. Bunun tersini yapanlara ise Allah buğzeder ve azap verir. Ayet, Allah Teâlâ’nın kullunu sevmesinin iki sebebini açıklar:

1- Ahde vefa: İnsan, verdiği bütün sözleri tutmak durumundadır. Bu sözlerin başında da insanın Yüce Allah’a, başta Hz. Muhammed (sav) olmak üzere peygamberlerine iman konusunda verdiği söz gelmektedir.

2- Takva: Allah Teâlâ’nın yasakladığı şeylerden kesin bir şekilde kaçınmak ve sadece O’nun helal kıldıklarını yapmak.

بعهدہ kelimesindeki zamir, bu ayet içerisinde bulunan بلى من اوفى ya dönerse anlam şöyle olur: Verdiği sözü tutan, hıyaneti ve haksızlığı terk ederek Allah’tan sakınan herkesi Yüce Allah sever. بعهدہ deki zamirin bir önceki ayette geçen الله lafza-i celaline dönmesi de muhtemeldir. Bu durumda anlam şöyle olur: Yüce Allah’a verdiği sözü tutup O’ndan sakınan herkesi Allah sever. Dolayısı ile iman ve tüm salih amelleri işlemek; küfür ve tüm kötü amellerden sakınmak kapsanmış olur.<sup>61</sup>

Bu ayet, mefhum-u muhalifi ile hakları gözetmeyen ve sözünü tutmayanları yermektedir.<sup>62</sup> Ayet, ahde vefanın, sözünde durmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Zira tüm ibadetler netice itibarı ile Yüce Allah’ı yüceltme (tazim) ve yaratılmışlara şefkat göstermeyi ifade eder. Ah-

<sup>58</sup> er Razi, a.g.e., aynı yer.

<sup>59</sup> er Razi, a.g.e., aynı yer.

<sup>60</sup> Al-i İmran, 3/76

<sup>61</sup> Tantavî, a.g.e, II, 251 ve 252; et Taberî, a.g.e., V, 514.

<sup>62</sup> el Alusi, a.g.e., III, 203.

de vefa ise bu ikisini aynı anda kapsamaktadır. Ahde vefa, netice itibarı ile insana fayda sağlar. Ahde vefayı emreden Allah'tır. O'nun emrine göre davranışlarımızda Allah'ı yüceltmüş oluruz.<sup>63</sup>

Buradaki sevginin aslı sebebi kişinin zâtı değil; amelidir. Zira Allah Teâlâ, "kim ahde vefa gösterip O'ndan sakınırsa Allah da onu sever." dememiştir. Bilakis şöyle demiştir: "Allah, muttakileri sever." Yüce Allah, sözünü tutup takva dairesinde yaşayan kişiyi ameli ile sever. Yani onun salih amelinin; ondaki bu özelliği sever. Sadece ve hangi özelliğe sahip olursa olsun onun şahsını değil. Dolayısı ile Yüce Allah'ın sevdiği özelliklere sahip olmak konusunda sürekli çabalamak lazımdır.<sup>64</sup>

Burada Kur'an-ı Kerim'in yegâne ahlâkî kural olarak ahde vefayı ortaya koyduğunu ve bunu Allah'a ve O'na karşı takvalı olmaya bağladığını görmekteyiz. Allah'a verdiği sözü tutmak ve O'na karşı takvalı olma şuuru ile ahde vefalı olanları Yüce Allah sever ve onlara, bu hususiyetlerinde ötürü ikramda bulunur. Evet, burada görülüyor ki ahde vefa takva ile bağlantılıdır. Dolayısı ahde vefa, verilen sözde durma meselesinde kişiye göre veya pragmatist tutum sergilemek doğru değildir. Nitekim verilen söz, öncelikle Allah'a verilmiş olur. Yüce Allah da bizleri verdiğimiz sözlerden sorumlu tutmuştur.<sup>65</sup> Söz verdiğimiz kişinin kimlik ve özelliğinin burada belirleyici önemi yoktur.<sup>66</sup>

### Tevbe, 9/4

الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين *"Ancak kendileriyle antlaşma yaptığımız müşriklerden (antlaşma şartlarına uyan) hiçbir şeyi size eksik bırakmayan ve sizin aleyhinize herhangi bir kimseye arka çıkmayanlar (bu hükmün) dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayınız. Allah (haksızlıktan) sakınanları sever."*<sup>67</sup>

ان الله يحب المتقين ifadesi, ahde vefanın gerekliliğini ifade etmek için getiril-

<sup>63</sup> er Razi, a.g.e., VIII, 114.

<sup>64</sup> eş Şaravî, a.g.e., III, 1549.

<sup>65</sup> İsrâ, 17, 34.

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, a.g.e., I, 418.

<sup>67</sup> Tevbe, 9/4

miş bir ek cümledir. Bununla şuna dikkat çekilmek istenmiştir: Verilen söze, tam anlamı ile ve eksiksiz bir şekilde, bağlı kalmak, takvanın kapsamındadır. Yüce Allah, kullarının takvalı olmasını istediği gibi takvalı kullarını da bu özelliklerinden dolayı sever.<sup>68</sup>

Takvalı olanlar, kendileri ile Yüce Allah'ın hoşnut olmayacağı her şey arasına mesafe koyanlardır. Dolayısı ile de O'nun celal sıfatlarına karşı kendilerini korumaya almaya çalışanlardır. Allah'ın; Rahim, Vehhâb gibi cemel sıfatları olduğu gibi Cebbar ve Kahhar gibi celal sıfatları da vardır. Onun için takvalı olmak demek Allah'ın celal sıfatlarına maruz kalmamak için O'nun tüm emirlerine uymak demektir.<sup>69</sup>

“Tamamlayın” (فاتموا) emrinden sonra Allah'ın muttakileri sevdiğinin haber verilmesi emredilen şeyin yani söze bağlı kalmanın takva kapsamına girdiğini göstermektedir.<sup>70</sup>

### **Tevbe, 9/7**

كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين *“Mescid-i Haram'ın yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınızın dışında müşriklerin Allah ve Resûlü yanında nasıl (muteber) bir ahdi olabilir? Onlar size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah (ahdi bozmaktan) sakınanları sever.”*<sup>71</sup>

Allah'a karşı takvalı olanlar, verdiği sözü tutar.<sup>72</sup> Muttaki olan kişi, tüm emir ve yasaklarında Allah'a tamamı ile boyun eğen ve bu şekilde kendisini Yüce Allah'ın celal sıfatlarından koruyan kişidir. Takvanın temelinde kişinin verdiği sözde durması vardır. Burada söz verilen kişinin kâfir veya mü'min olması durumu değiştirmez.<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de üç ayrı yerde “muttaki”leri sevdiğini ifade buyurmuştur. Bu sevginin illetine baktığımızda üç yerde de karşımıza söze bağlılık olduğunu görmekteyiz. Üçüncü ayet-

<sup>68</sup> Tantavî, *a.g.e.*, VI, 58.

<sup>69</sup> eş Şaravî, *a.g.e.*, VIII, 4873.

<sup>70</sup> İbn Aşûr, *a.g.e.*, X, 113.

<sup>71</sup> Tevbe, 9/7

<sup>72</sup> er Razi, *a.g.e.*, XV, 238.

<sup>73</sup> eş Şaravî, *a.g.e.*, VIII, 4900.

te geçen “istikamet” söze bağlı kalmak ile ilgilidir. Bu husus çok önemli bir işaret sayılabilir. Zira insanoğlu ilk sözünü, O’nun rubûbiyetini kabul ettiğine dair Allah’a vermiştir. Burada da Allah Teâlâ, söze bağlı kalmayı takvanın, takvayı da Allah tarafından sevilmenin şartı kılarak bir taraftan verdiğimiz ilk sözü bize hatırlatmakta diğer taraftan da hayatımızda sözümüzde durmanın önemini vurgulamaktadır.

### 3. Muksıt

#### 3.1. Muksıt Kavramı

Kavramın kökü, “kıst” (قسط)dir. Bu kelime, “ق” harfinin fethası veya kesrası ile gelmektedir. Dil bilimcilere göre “kast” (القَسَطُ), haksızlık, zulüm demektir ve ayaklardaki çarpıklığı ifade eden “kasat” (القَسَطُ) kökünden türemiştir. “Kıst” (القَسَطُ) ise adalet anlamına geldiği gibi pay, ölçek anlamına da gelmektedir.. *aralarında adaletli ve eşit bir şekilde paylaştılar*, demektir. أقسط, kararlarında adaletli ve hakkaniyete göre davrandı demektir.<sup>74</sup>

“Muksıt” (المقسط), “aksete” (أقسط) babından ism-i faildir ve Allah’ın isimlerinden biridir. Mazlumun hakkını zalimden alan son derece adaletli olan demektir.<sup>75</sup> Adil olanlar manasında “Muksıtîn” (المقسطين) kavramı Kur’an-ı Kerim-1 Kerim’de üç yerde geçmektedir. Kalıp olarak ve yine adalet anlamında ise toplamda yirmi üç kez kullanılmıştır. يقسط - قَسَطُ babından<sup>76</sup> gelen “kasıtûn” (القاسطون) ise bunun tam tersi bir anlamda; haksızlık yapanlar anlamında iki kez kullanılmıştır.<sup>77</sup>

Konumuzla ilgili ayetlerde Yüce Allah’ın sevgisine mazhar olan “muk-sıt”, hadislerde de övülmüş, ahirette onlar için üstün dereceler müjdelenmiştir.

إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين: الذين يعدلون  
*Şüphesiz haksızlığı giderip adaletli (muksıt) olanlar, verdikleri hükümler, aileleri ve yönettikleri hakkında adaletli Allah katında*

<sup>74</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 3626-3627; ez Zebidî, *a.g.e.*, V, 205;

<sup>75</sup> Gazalî, *el Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillabi'l-Husnâ*, 126.

<sup>76</sup> İsmail b. Hammâd el Cevherî, *es Sıhab Tacu'l-Luğa ve Sıhabu'l-Arabiyye*, (thk: Ahmed Abdülgafûr Attar), Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrût, 1990. III, 1152.

<sup>77</sup> Heyet (İbrahim Medkûr), *a.g.e.*, II, 897. Ayetler için bkz.: Cin, 72/14 ve 15. ayetler.

*Rahman'ın sağında-ki her iki eli/tarafı da sağdır- nurdan minberler üzerinde olacaklardır.*<sup>78</sup>

### 3.2. Muksıt Kavramının Geçtiği Âyetler

#### Maide, 5/42

سماعون للكذب آكالون للسحت فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يضروك  
شيئا وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين *"Hep yalana kulak verir, dur-  
madan baram yerler. Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan  
yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer  
hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet. Allah âdil olanları sever."*<sup>79</sup>

يحب المقسطين ان الله ifadesinin anlamı şudur: Allah, adaletli olanları, in-  
sanlar arasında adalet ile yani Allah'ın Peygamberleri aracılığı ile indirdik-  
leri ile hüküm verenleri sever. Onları her türlü kötülükten korur ve onla-  
rı yüceltir.<sup>80</sup>

Allah'ın sevgisine mazhar olan adalet, sıradan ve insanlara göre şekillen-  
nen bir şey değildir. Zaten adalet, beşeri duygulara göre değil; Allah'ın koy-  
duğu kurallara göre olmalıdır. Allah, O'nun kanunlarına riayet ederek hak-  
sızlığı ortadan kaldıranları sever.<sup>81</sup>

#### Hucurat, 49/9

وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى  
تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين *"Eğer mümin-  
lerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine  
saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer  
dönerse artık aralarını adaletle düzeltin, ve (mazlumun hakkını zalimden alıp)  
adaleti sağlayın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever."*<sup>82</sup>

Allah Teâlâ, mü'minlerin arasını bulma, onları barıştırma girişimini ada-  
let şartına bağlamış sonra da bu hususu ikinci sefer قسط kelimesi ile teyit et-

<sup>78</sup> Ebu'l-Huseyn Muslim b. el Haccâc el Kuşeyrî en Nisâbüri(tahkik: Muhammed Fuad Abdul-  
baki), *Sabihu Muslim*, Daru İhyau'l-Kutubi'l-Arabîyye, Kahire, 1991, Kitabu'i-İmâre, Bab: 5,  
Hadis: 17(1827).

<sup>79</sup> Maide, 5/42.

<sup>80</sup> Taberi, *a.g.e.*, VIII, 447.

<sup>81</sup> eş Şa'ravî, *a.g.e.*, V, 3153.

<sup>82</sup> Hucurat, 49/9

miştir. Bunun hikmeti barıştırmaya girişiminde bulunanları, taraflardan birisine herhangi bir haksızlıkta bulunmak, taraflardan birini kayırmak riskine karşı uyarmak olabilir. ان الله يحب المقسطين cümlesi, mü'minleri kararlarında adalete teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Zira Allah Teâlâ, adalet ile karar verenleri sever,<sup>83</sup> denmiştir. Allah Teâlâ tarafından sevilme ise her mü'minin en yüce hedefidir.

Burada “aralarını adalet ile bulun”(فاصلحوا بينهما بالعدل) dendikten sonra وَأَقْسَطُوا kelimesinin emir kipi ile ayrıca kullanıldığını görmekteyiz. Oysa biliyoruz ki قسط ile عدل sözcükleri aynı anlamdadır. Razi(ö.606/1210)'ye göre bunun sebebi şu olabilir: فأصلحوا بينهما بالعدل ifadesi özel bir durum ifade etmektedir. Buradaki adalet, müslümanlara özel bir durum için emredilmiştir. Müslümanların arasını yaparken, onları barıştırmaya adaletle olun, taraf tutmayın demektir. Oysa İslâmî bir prensip olan adalet genel geçer bir kuraldır. Adalet uygulaması tüm insanları kapsamalıdır; sadece Müslümanlara özel olmamalıdır. İşte وَأَقْسَطُوا emrinin ayrıca kullanılması, adaletin bu genel oluşuna işaret etmektedir. Bu şekildeki adalet ile insan, en büyük derece olan Allah tarafından sevilme derecesine kavuşur.<sup>84</sup>

### Mumtehine, 60/8

لا ينهاكم الله عن الدين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين *Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.*<sup>85</sup>

Bu ayet ile Allah Teâlâ, mü'minlerin, diğer inanç grupları ile ilişkilerinin nasıl olabileceğini dikkatlerimize sunmaktadır. Bu alanda mü'minler için, dostluk veya düşmanlık, ilişkiyi kesme veya sürdürme konusunda uymaları gereken kaideyi açıklamaktadır.<sup>86</sup> Mü'minlerin tavrını belirleyecek olan husus, karşı tarafın tavrıdır. Eğer inanmayanalar, mü'minler ile savaşmaz ve

<sup>83</sup> Tantawi,1,3936

<sup>84</sup> er Razi, a.g.e., XXVIII, 129.

<sup>85</sup> Mumtehine, 60/8

<sup>86</sup> Tantavî, a.g.e., XIV, 432.



onlara zarar vermezler ise mü'minlerin de onlar ile adalet çerçevesinde iyi geçinmesinde sakınca yoktur.

Ayette “onlarla iyi geçinmenizde sakınca yoktur” ifadesinden kimlerin kastedildiği ile alakalı, Mekke'den hicret etmeyenler, Hz. Esmâ'nın anesi ve son olarak müslümanlara herhangi bir şekilde zarar vermeyen diğer inanç grupları şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>87</sup> Fakat sebebi nüzul özel olsa da hüküm geneldir, prensibini işletmek suretiyle buradaki hükmü genel kabul etmek en doğru olanıdır. Zira burada herhangi bir tahsis ifadesi söz konusu değildir. *لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ* hükmü geneldir ve bu özelliğe sahip herkesi kapsamaktadır. Bu durumda ayetin ifade ettiği hüküm şöyle olacaktır: Din konusunda sizin ile savaşmadıktan sonra tüm dinî guruplar ile iyi geçinmenizi, onlara iyilik yapmanızı Yüce Allah, yasaklamaz.<sup>88</sup>

Ayet ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi muksıt, adalet ile ilgilidir. Söz, davranış ve kararlarımızda eşitlik ve hakkaniyete riayet etmeyi gerektirir. Adalet ise ancak Yüce Allah'ın koyduğu kanunları uyguladığımızda ortaya çıkar. Dikkati asıl çeken husus, müslüman olmayanlar ile geliştirilen ilişkilerde de adaletli olmak gerekliliğinin özellikle belirtilmiş olmasıdır. Kanaatimizce bu, İslâm'ın evrensel ve barışçıl bir vizyon/misyona sahip olduğunun göstergelerinden biri sayılabilir.

#### 4. Mutatahhir/Muttahhir

##### 4.1. Mutatahhir/Muttahhir Kavramı

Bu kavram, en genel anlamı ile temizliği ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de “tahare (طهر) tüm müştakları ile toplamda otuz kez tekrarlanmıştır. İşlediğimiz ayetlerde olduğu gibi “tatahhare (نَطَّهْرَ) kalıbında yedi kez; bu kalıptan ism-i fail (مَطَّهَّرَ, مَطَّهَّرَ) olarak da iki sefer kullanılmıştır. Bu şekilde anlamı günahları terk edip salih amel işlemek, kendini günah ve ayıplardan temizlemektir.<sup>89</sup> “Tatahhare” kavramı maddî manevî kirlere, pisliklerden temizlenmeyi ifade etmenin yanında maddî-manevî kirlere, güzel ve helal

<sup>87</sup> Tevbe, 9, 5.

<sup>88</sup> et Taberi, *a.g.e.*, XXII, 571-574; Tantavî, *a.g.e.*, XIV, 433.

<sup>89</sup> Heyet (İbrahim Medkûr), *a.g.e.*, II, 714-715.

olmayan davranışlara hiç bulaşmamayı da ifade eder.<sup>90</sup> Son olarak Kur'an-ı Kerim'de "taharet" (طهارة) kelimesinin, hemen hemen geçtiği her yerde hem maddî hem manevî temizlik şeklinde yorumlandığını<sup>91</sup> ifade edelim.

#### 4.2. Mutatahhir/Muttahhir Kavramının Geçtiği Âyetler

##### Bakara, 2/222

ويسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن  
فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين "Sana kadınların ay hali-  
ni sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan  
uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit,  
Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe  
edenleri de sever, temizlenenleri de sever."<sup>92</sup>

"Mutatahhir (متطهر)'den kasıt, gayr-ı ahlâkî davranışlardan ve manevî kirlerden temiz olan insanlardır. Ayette ifade edildiği gibi Allah Teâlâ, kendilerini günahlardan uzak tutan kullarını sever; dünyada ve ahirette onlardan hoşnut olur.<sup>93</sup>

ifadesi ile Allah Teâlâ şunu buyurmak istemiştir: Allah, hanımları ile hayızlı hallerinde iken veya helal kılınan şekillerin dışında cinsî münasebette bulunmak gibi ahlak dışı davranışlardan sakınanları sever. Burada تطهر fiilini günahattan sakınmak, uzak olmak; daha açık ifadesi ile günaha girmemek şeklinde anlamak belagete uygundur.<sup>94</sup>

kavramı ile kimlerin kastedildiği ile alakalı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır:

1- Günahlardan uzak olan ve günaha bulaşmayanlar kastedilmiştir. Zira تائب, günah işleyip sonra dönen demekse متطهر de günaha bulaşmayıp temiz kalan demektir. Zira günah manevî bir kirdir; günaha bulaşmamak da manevî temizliği ifade eder.

2- Hanımları ile hayız dönemlerinde ve helal kılınan şekillerin dışında

<sup>90</sup> el Cevherî, a.g.e., II, 727; İbn Manzûr, a.g.e., IV, 2713; ez Zebidî, a.g.e., V, 363.

<sup>91</sup> ez Zebidî, a.g.e., V, 362.

<sup>92</sup> Bakara, 2/222

<sup>93</sup> Tantavî, a.g.e., I, 648.

<sup>94</sup> el Âlusî, a.g.e., II, 124.

cinsî münasebette bulunmayalar kast edilmiştir. Bu görüşü savunanlar, bu anlamın siyak-sibak açısından daha uygun olacağını ifade etmişlerdir.

3. Şirk ve cehaletten temiz, günahlardan temiz, iman ile temizlenen, günaha bulaşmayan, küçük günahlardan temiz, sözlü ve manevî-kalbî günahlardan-kirlerden temiz kişiler kastedilmiştir.<sup>95</sup>

3- Yüce Allah, aynı ayette *فَإِذَا تَطَهَّرْنَ* ifadesi ile temizliği emredince ayetin sonunda da temizliği övmeyi murat etmiştir ki burada temizlikten kasıt su ile temizlenmektir.<sup>96</sup>

Bütün bu görüşlerden şunu anlıyoruz ki burada Allah Teâlâ, bizden maddî ve manevî temizlik talep etmektedir.

### **Tevbe, 9/108**

لا تقم فيه أبدا لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين *“Onun içinde asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri sever.”*<sup>97</sup>

Bu ayetin iniş sebebi için Kuba mescidi ve oradaki Ensar topluluğu ile alakalı iki farklı olay nakledilmektedir: Birinci olayı Ahmed b. Hanbel, şöyle aktarmaktadır: Rasulullah, Kuba'ya gelince oradakilere dedi ki: Allah, sizi temizlik hususunda övmektedir. Neler yaptığınızı bana anlatmayacak mısınız? Onlar da biz suyla temizleniyoruz. Ki bu, Tevrat'ta yazılıdır, dediler.<sup>98</sup> Diğer olay da şöyle nakledilmektedir: Ensar, sıtmaya yakalanmış idi. Hz. Peygamber (sav) onları ziyaret edip “Müjde size! O sizin için kefarete ve temizliktir.” buyunca onlar da; Ya Rasulallah bize dua et! Bu durum devam etsin de günahlarımıza kefarete olsun, dediler. Bunu üzerine bu ayet indi.<sup>99</sup>

والله يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ yani Allah, temiz olanlardan razı olur, onlara ikramda bulunur ve büyük sevaplar verir. Allah'ın sevmesinden maksat budur. Bu-

<sup>95</sup> Ebu İshak Ahmed es Sa'lebî, *el Keşf'el-Beyân (Tefsiri's-Sa'lebî)*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2002, II, 160.

<sup>96</sup> er Razi, *a.g.e.*, VI, 74 ve 75.

<sup>97</sup> Tevbe, 9/108

<sup>98</sup> Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir ed Dimaşki, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Muessesetu Kurtuba, Cize, tarih yok, VII, 285.

<sup>99</sup> es Salebi, *a.g.e.*, V, 95.

rada المطهرين den kasıt özel anlamda Kuba Mescidinde bulunanlar olabildiği veya ال cins için alınırsa tüm temizlenenler birlikte onlar da kastedilmiş olabilir.<sup>100</sup>

Bu ayette geçen المطهرين den kimlerin kastedildiği ve temizliğin ne olduğu konusunda üç görüş mevcuttur. Razi, söz konusu görüşleri şöyle nakletmektedir:

1- Birinci görüşe göre ayetteki temizlik günahlardan yani manevî temizliktir. Bu görüş, birçok açıdan doğrudur. Şöyle ki:

a) Allah'a yaklaştıran ve onun sevabına, övgüsüne mazhar kılan günahlardan temiz olmaktır; manevî olarak temiz olmaktır.

b) Allah Teâlâ, Dırrar Mescidi ehlini müslümanlara zarar vermek, onlar arasına ayrımcılık sokmak ve Allah'ı inkâr etmek hususlarında yermiştir. Bunlar, manevî kirlerdir. Kuba Mescidi ehlinin övülmesi, onların bu tür manevî kirlerden temiz olmaları nedeni ile olmalıdır.

c) Dış temizlik ancak iç temizlik varsa Allah katında değer kazanır ve övgüye layık olur.

d) Zemahşeri(v. 538), *Keşşâf*'ta bu ayeti açıklarken şu olayı nakleder: Bu ayet inince Hz. Peygamber (sav), Muhacirler ile birlikte Kuba Mescidine geldi. Ensar orada oturuyorlardı. Hz Peygamber(sav) onlara “siz mü'min misiniz?” diye sordu. Onlar sustu. Tekrar sordu. Bu sefer Hz. Ömer “onlar kesinlikle mü'mindir ve ben de onlarla beraberim.” diye cevap verdi. Daha sonra Hz. Peygamber (sav) sırasıyla “kadere razı mısınız, belaya sabreder misiniz, bollukta şükreder misiniz?” Ensar da tüm bunlara “evet” diye cevapladı. Bunun üzerine Hz Peygamber (sav), Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki bunlar mü'mindir.” dedi ve ekledi: “Ey Ensar topluluğu Allah, sizi övdü. Siz abdest alırken ne yapıyorsunuz?” Ensar, taştan sonra bir de su ile temizleniyoruz.” diye cevap verdi.<sup>101</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), şu ayeti okudu: “*Orada temizlenmek isteyen adamlar vardır.*”

2- İkinci görüş ihtiyaç giderdikten sonraki temizlikte taş ile istincadan sonra bir de su ile temizlenmek, şeklindedir. Bu görüş, rivayet ehli çoğu müfessirlerin görüşüdür.

<sup>100</sup> el Alusi, *a.g.e.*, XI, 22.

<sup>101</sup> ez Zemahşeri, *a.g.e.*, III, 93 ve 94.

3- Üçüncü görüş, önceki iki görüşü birleştirmektedir. Yani, hem maddî hem de manevî temizlik kastedilmiştir, denmektedir.<sup>102</sup>

Burada şuna dikkat çekmemiz lazım: Razi'nin, Keşşâf'tan nakille ve bu ayetteki temizliğin manevî temizlik olduğuna delil olarak naklettiği olay, aslında bu son görüşü desteklemektedir. Söz konusu olay dikkate alındığında, ayette geçen “*Orada temizlenmek isteyen adamlar vardır.*” ve “*Allah, temizlenenleri sever.*” ifadeleri ile hem maddî hem manevî temizliğin kast edildiği sonucu çıkarılabilir.

Sevginin karşılıklı olması, sevgide zirveyi oluşturur. Anlaşılan “*Allah, temizlenenleri sever*” ifadesinde bahsi geçen sevgi de karşılıklı bir sevgidir.<sup>103</sup> Burada sevginin karşılıklı olması şöyle açıklanabilir: Bahsi geçen veya genel olarak temiz olmak isteyenler, Allah'ı seven ve O'nun tarafından sevilmek isteyen insanlardır. Bunlar, Allah tarafından sevilme istedikleri için Yüce Allah'ın sevdiği bir şeyi yani maddî manevî temizliği çok önemseyip uyguluyorlar. Neticede Yüce Allah da onları sevdiğini ve bu sevginin karşılıklı olduğunu beyan buyurmaktadır.

## 5. Tevvâb

### 5.1. Tevvâb Kavramı

“Tâbe” (تاب) kökünden türemiş bir kelimedir. Kelimenin asıl anlamı, dönmek demektir. Tevbe etmek ise günahattan dönmeyi ifade eder.<sup>104</sup> Tevbe kavramı, insan için de Allah için de kullanılabilen müşterek bir kelimedir. Allah için kullanıldığında, Yüce Allah'ın rahmet ve mağfireti ile kuluna dönmesi, kulunun tevbesini kabul buyurması, kulunu tevbe etmeye muvafak kılması, anlamını ifade eder. İnsan için kullanıldığında ise anlamı şudur: Pişmanlık duyup günahattan vazgeçmek, Rabbine geri dönmek. Zira günah işleyen kul, Rabbinden kaçmış olarak kabul edilmektedir.<sup>105</sup>

Kelime, tüm türevleri ile Kur'an-ı Kerim'de seksen dokuz kere geçmektedir. Aynı zamanda Yüce Allah'ın isimlerinden biri olan “tevvâb” (تَوَّاب), mübalağa sığası/ism-i fail şeklinde de on iki kez kullanılmıştır. Bunlar-

<sup>102</sup> er Razi, *a.g.e.*, XVI, 201.

<sup>103</sup> eş Şa'ra'vî, *a.g.e.*, IX, 5497-5498.

<sup>104</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 454; ez Zebidi, *a.g.e.*, II, 77.

<sup>105</sup> er Razi, *a.g.e.*, III, 23.

dan biri insan için kullanılmıştır ki o da çokça tevbe eden demektir. Yüce Allah'ın ismi olarak altı; O'nun tevbeleri çokça kabul ettiğini ve bağışlayıcı olduğunu ifade etmek için de beş kez kullanılmıştır.<sup>106</sup>

Gazali, tevbe hakkında şunları kaydetmektedir: Tevbe, birbirini gerektiren ve sırası ile şu üç aşamadan oluşmaktadır: İlim, hâl, amel aşaması. İlim aşamasında insan, günahın zararlı ve kul ile Allah arasında bir engel olduğunu idrak eder. Bu bilgi hakiki anlamda hâsıl olunca, pişmanlığı netice verir. Bu pişmanlık da hâl aşamasını meydana getirir. Sonra pişmanlık şimdiki zaman, gelecek ve geçmiş zaman ile ilgili azimli bir karara dönüşür. Bu son aşama da amel aşamasıdır ve şöyle işler: Kişi, şimdiki zaman için günahları hemen terk eder. Gelecek zaman için de bir daha günah işlememeye kesin karar verir. Geçmiş zaman için de sevap anlamında kaçırıklarını telafi etmeye çalışır.<sup>107</sup>

Tevbe, aslında insan ile şeytan arasında bir mücadeleyi sembolize eder. Tevbenin sürekli tekrar edilmesi, insanın mücadeleyi kazanma ihtimalini artırır. Hz Ali'den rivayet edilen şu olay bunu güzel bir şekilde ifade etmektedir: Hz. Ali'ye sürekli günah işleyip de sonra tevbe eden kişinin durumu ve ne yapması gerektiği ile ilgili sormuşlar. O da şöyle cevap vermiş: Bu durum sonsuza kadar da sürse tevbe etmeye devam etsin ki kaybeden o değil; şeytan olsun. Neticede şeytan, ben bu adam ile baş edemem deyip vazgeçmek zorunda kalsın.<sup>108</sup>

Tevbe etmek, Hz. Peygamber (sav) tarafından da çok önemsenmiş ve emredilmiştir. İlgili hadislerde bunu açıkça görebiliriz.

والله اني لاستغفرالله واتوب اليه اكثرمن سبعين مرة في اليوم  
O'na günde yetmiş kereden fazla tevbe ediyorum.”<sup>109</sup>

لله افرح بتوبة عبده من احدكم سقط على بعيره وقد اضله في ارض فلاة  
*Allah'ın kulunun tevbesinden duyduğu sevinç, sizden birinin devesini çölde kaybettikten sonra bulmasından duyacağı sevinçten daha çoktur.*<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Heyet (İbrahim Medkür), *a.g.e.*, I, 197-200.

<sup>107</sup> Gazali, *İhyau Ulümü'd-Din*, IV, 3.

<sup>108</sup> er Razi, *a.g.e.*, III, 24.

<sup>109</sup> Buhari, *a.g.e.*, Kitabu'd-Daavat(80), Bab: 3, Hadis: 6307.

<sup>110</sup> Buhari, *a.g.e.*, Kitabu'd-Daavat(80), Bab: 4, Hadis: 6308.

## 5.2. Tevvâb Kavramının Geçtiği Âyetler

### Bakara, 2/222

ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن وسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن *Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.*<sup>111</sup>

İfadesinin anlamı şudur: Allah, nadir de olsa işlediği günahahtan hemen dönüp tevbe edenleri<sup>112</sup> Allah'a ve O'nun taatine yüz çevirmeyip O'na dönen; O'na boyun eğenleri, günahlardan tevbe edenleri, sever.<sup>113</sup>

“Tevvabîn” (التوابين) kavramı hakkında; günahahtan tevbe eden, tevbe edip bir daha günaha bulaşmayan kavli ve fiili (açık) günahlardan tevbe eden, büyük günahlardan tevbe eden, küfür veya şirkten dönen şeklinde farklı tanımlar yapılmıştır.<sup>114</sup>

“Tevvab” (تواب), çokça tevbe eden kişiye denir. Tevbeleri çok kabul ettiği için bu kavram, Allah Teâlâ için de kullanılmıştır.<sup>115</sup> Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Çok tevbe etmek aynı zamanda çok günah işlemeyi gerektirmez mi? Yani burada günaha zımnî bir teşvik söz konusu olmaz mı? Cevaben şunlar denebilir: İnsanoğlunun, ibadetlerinde ve tüm hayatında eksikleri mevcuttur. Bu husus, insan olmasının neticesidir. Allah'ın mükemmeliği karşısında her hal-u kârda noksanıdır. Sürekli gaflet ile maluldür. Bunun için o, sürekli ve çokça tevbe etmek; Allah'a dönmek durumundadır. Bu anlamda çokça tevbe etmesi doğru ve övülmeye değer bir davranıştır.

Tevbenin dinî hayattaki yansıması yukarıdaki şekildedir. Kanaatimizce, tevbe, insanın normal hayatına da yansımalıdır. Tevbenin insanın hayatındaki en geniş yansıması, hangi alanda olursa olsun, hatada ısrar etmemek; daha ileri bir aşama olarak da hata etme riskine karşı sürekli uyanık olmak

<sup>111</sup> Bakara, 2/222

<sup>112</sup> el Âlusî, *a.g.e.*, II, 124

<sup>113</sup> et Taberî, *a.g.e.*, III, 742.

<sup>114</sup> es Salebi, *a.g.e.*, II, 160.

<sup>115</sup> er Razi, *a.g.e.*, III, 23.

şeklinde tezahür edebilir. Tevbe prensbini işleten bir insan, öncelikle hata yapabileceğini kabul eder. Bu kabul, hata riskine karşı onu dikkatli davranmaya sevk eder. Tüm bunlara rağmen hata olursa da hemen hatasını kabul eder, hatalı davranışı bırakır ve düzeltir.

## 6. Sâbir

### 6.1. Sâbir Kavramı

“Sabr”(صبر) kelimesinin asıl anlamı habsetmek, engellmektir. Daha çok katlanmak, tahammül etmek manasında kullanılır.<sup>116</sup> Tüm türevleri ile birlikte Kur’an-ı Kerim’de yüz üç sefer tekrarlanmıştır. İsm-i fail olarak aynı anlamda ve yirmi iki sefer kullanılmıştır.<sup>117</sup> Sabır, insanın kendini tutup bıkkınlık göstermemesi ve sızlanmaması demektir.<sup>118</sup> “es-Sabûr” (الصبور) Yüce Allah’ın isimlerden biridir. O da bu kökten mübalağalı sığa/ism-i fail olarak türetilmiştir. Anlamı, günahkârlardan hemen intikam almayan demektir.<sup>119</sup>

Kur’an-ı Kerim’de sabır çokça tavsiye edilmiş<sup>120</sup> ve Yüce Allah’ın sabredenler ile beraber olduğu ifade edilmiştir.<sup>121</sup>

### 6.2. Sâbir Kavramının Geçtiği Âyetler

#### Al-i İmran, 3/146

وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين *“Nice peygamberler vardı ki, beraberinde birçok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar, Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.”*<sup>122</sup>

Bu ifade ile Müslümanların, dinlerini yüceltme uğruna meşakkatlere katlanması teşvik edilmiş; Allah Teâlâ’nın, savaşmanın getirdiği acılara, cihadın zorluklarına, ibadetlerin ve mükellefiyetlerin meşakkat ve yorgunluklarına katlanarak sabredenleri sevdiği ifade edilmek

<sup>116</sup> ez Zebidi, a. g. e, II, 323-326.

<sup>117</sup> Heyet (İbrahim Medkür), a.g.e., I, 655-657.

<sup>118</sup> el Cevherî, a.g.e., II, 707; İbn Manzûr, a.g.e., IV, 2391.

<sup>119</sup> İbn Manzûr, a.g.e., IV, 2391.

<sup>120</sup> Örnek olarak bkz.: Bakara, 2, 153; Al-i İmran, 3, 200.

<sup>121</sup> Örnek olarak bkz.: Bakara,2, 153 ve 249; Enfâl, 6, 46 ve 66.

<sup>122</sup> Al-i İmran, 3/146



istenmiştir.<sup>123</sup> Allah tarafından sevilme de bir mümin için en yüce hedef olduğuna göre<sup>124</sup> o sevgiyi elde etmek için mü'min, tüm bu zorluklara katlanacak ve mücadele azmini yitirmeyecektir.

İslâm inancına göre neticeyi Yüce Allah takdir eder. Ne var ki iyi bir netice elde etmek maddî sebeplere tevessül ve mücadeleye devam etme azminde olmayı gerektirir. Sabredip katlanmaya devam edildiği takdirde Allah yardım eder; çünkü insan tüm gücünü ve maddî sebepleri tükettiğinde Allah'ın yardımı gelir.<sup>125</sup>

Yüce Allah, bu ayette, dikkatlerimizi şu hususa ayrıca çekmektedir: Sabrettığınız takdirde Allah tarafından sevilirsiniz. Her mü'min Yüce Allah'ı sever. Fakat mesele sadece Allah'ı sevmek değil; asıl mesele O'nun gösterdiği yolda gidip O'nun tarafından sevilme'dir. Mü'min asıl bunu hedeflemektedir. Allah Teâlâ da sabretmek ve mücadele azminin, mü'mine, Allah tarafından sevilme'yi kazandıracığını ifade ederek sabırlı olmaya ve mücadele azmine teşvik etmektedir. Ayetten anlaşıldığına göre burada Allah sevgisini celp eden sabır, çok sağlam bir imana dayanmaktadır. Sağlam bir iman, çok güçlü bir mücadele azmini gerektirir. Sahibinin başına gelen hiçbir şey onunla mücadele azmini kırmaz ve zayıflatmaz. Bu da kişiyi Allah'ın yardımına mazhar kılar.<sup>126</sup>

Bundan bir sonraki ayette sabredenlerin bu katlanma ve dayanma için Yüce Allah'a dua ve niyazda buldukları, zaferi sadece Allah'tan istedikleri haber veriliyor. Bu husus Allah Teâlâ'nın bize bir talimidir. Amacı, ümmet olarak bu davranışı örnek almamızı sağlamaktır. Zira kim, sadece sayı ve imkânlarına güvenirse başarısız olur. Maddî sebeplere tevessül etmek ile birlikte Allah'a dayanıp sığınan ise zafere ulaşır.

Sabredenler, azim ve inançları sarsılmayan ve vazgeçip teslim olmayanlardır. Burada sabredenlerin Allah tarafından sevilleceğinin ifade edilmiş olması ise, çekilen tüm zorlukları unutturacak kadar çok değerli ve etkilidir.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Tantavî, *a.g.e.*, II, 382.

<sup>124</sup> er Razi, *a.g.e.*, IX, 28.

<sup>125</sup> eş Şa'ravî, *a.g.e.*, III, 1807.

<sup>126</sup> eş Şa'ravî, *a.g.e.*, aynı yer.

<sup>127</sup> Seyyid Kutub, *a.g.e.*, I, 488.

## 7. Mutevekkil

### 7.1. Mutevekkil Kavramı

“Vekele” (وکل) kökü tüm müştakları ile birlikte Kur’an-ı Kerim’de yetmiş sefer geçmektedir. “Tevekkele” (تَوَكَّلَ) kalıbı ise kırk dört kez kullanılmıştır ki Allah’a güvenip dayanmak, işi(n neticesini) O’na bırakmak demektir. Bu kalıb ism-i faili olarak da Kur’an-ı Kerim’de dört sefer kullanılmıştır.<sup>128</sup>

الله المتوكل على الله Yüce Allah’ın onun rızıkına kefil olduğunu bilen ve Allah’tan başka kimseye dayanmayan kişi demektir. Allah’a teslim olmayı ifade eder. Tevekkül, acizliğimizi idrak edip her şeye kadir başka birine yani Allah’a güvenmek, ona dayanmaktır.<sup>129</sup>

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarı ile bu kelime, kök olarak, olumlu ve olumsuz iki anlama sahiptir. Kelimenin elinden her şeyi yapmayı da kapsayan olumlu manası yukarıda verildi. Zaten İslâm’ın kabul ettiği, Allah’ın sevgisini kazandıran mana da odur. Olumsuz anlamı ise maddî sebepler hiç tevessül etmemek, çalışmayı tamamen bırakmak ve her şeyi başkasından beklemektir; fakat Kur’an-ı Kerim’de övülen ve bizlerden istenen bu şekil tevekkül değildir.

### 7.2. Mutevekkil Kavramının Geçtiği Âyetler

#### Al-i İmran, 3/159

فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين *O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, biç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah’a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.*<sup>130</sup>

الله فتوكل على الله emri, hedefe ulaşma konusunda sadece Allah’a itimat edilmesi gerektiğini ifade eder. Burada Hz. Peygamber (sav) üzerinden muhataplara şu mesaj verilmektedir: Her konuda gerekli istişareleri yapmak, teşriki mesai edilen insanların fikirlerine -gerekirse uzman görüşüne- başvurmak

<sup>128</sup> Heyet (İbrahim Medkür), a.g.e., II, 1199-1200.

<sup>129</sup> İbn Manzûr, a.g.e., VI, 4909-4910; ez Zebidi, a.g.e., VIII, 159-160.

<sup>130</sup> Al-i İmran, 3/159

Allah'ın koyduğu kanunlara uygun olanıdır. Fakat tüm bunlar yapıp maddî sebeplere gerektiği gibi tevessül edilse dahi netice sadece Allah'tan beklenmelidir. İstişare neticesinde elde ettiğimiz bilgilere değil; sadece Allah'a güvenilmesi gerekir.<sup>131</sup> Yüce Allah'ın sevgisine hak kazananlar ise meşru sebeplere tevessül ettikten sonra Allah'a dayanıp neticeyi O'na bırakanlardır. Böylece bu ayet, başta Hz. Peygamber (sav)'e ve muhatap olan herkese işlerinde doğruyu bulmak için tüm güçleri ile çalışıp işi bilenlere danışmalarını, karara vardıktan sonra da bunu hemen ve tereddütsüzce uygulamalarını emretmektedir. Zira tereddüt zaman kaybına sebep olur. Neticeyi veren ise Allah'tır. İnsanın sadece kendi gücü, bilgisi ve çalışmalarına güvenmesi başarısızlık ve hayal kırıklığına götürebilir.<sup>132</sup>

Tevekkülün doğru bir şekilde anlaşılması için şu iki hususu vurgulamakta fayda vardır: Birincisi, istişare neticesinde kesin bir karara varılsa dahi o karara değil sadece Allah'a güvenip dayanmak ve neticeyi O'ndan beklemek lazımdır. İnsan, Allah dışında herhangi bir şeye tevekkül etmemelidir. İkincisi ise tevekkül, insanın işlerini ihmal etmesi, sebeplere tevessül etmemesi demek değildir. Aksine, tevekkül, insanın tüm maddî sebepleri gözetmesi; fakat kalben bunlara dayanmaması, neticeyi bu sebeplerden beklememesi demektir. Ayet, bunu anlatıyor. Yoksa aynı anda hem tevekkülün hem de istişarenin emredilmiş olması bir çelişki oluşturacaktı.<sup>133</sup>

ان الله يحب المتوكلين ifadesinden anlıyoruz ki Yüce Allah, O'na tevekkül edip dayananları, neticeyi başkalarından beklemeyenleri sever. Onlara yardım eder, kendileri için en hayırlısını gösterir. Zaten sevmek de bunu gerektirir. "Allah, O'na tevekkül edenleri sever." cümlesi, Allah'a tevekkülün illetini oluşturmaktadır; yani neden O'na tevekkül etmemiz gerektiğini ifade eder.<sup>134</sup>

Yüce Allah'a tevekkül, gerçek imanın sağladığı bir şeydir. Zira iman eden insan, aklı ve gücü ile çalışır; kalbi ile Allah'a tevekkül eder. Bu, çok güzel bir dengedir. Zira insan çalıştığı vakit sebepleri gözetmiş olur; Allah'a

<sup>131</sup> es Salebi, *a.g.e.*, III, 192.

<sup>132</sup> Tantavî, *a.g.e.*, II, 423.

<sup>133</sup> er Razi, *a.g.e.*, IX, 69 ve 70.

<sup>134</sup> el Alûsî, *a.g.e.*, IV, 108.

tevekkül ettiğinde ise neticeyi, görünür sebepleri de yaratan, gerçek sebebe yani Allah'a havale etmiş, O'nun uhdesine bırakmış olur. Tevekkül, kesinlikle, çalışmamak demek değildir. Aksi durumda bu, hazır yiyicilik (تواكل) ve tembellik olur. Başka bir ifadeyle tevekkül, insanın acizliğini idrak etmesi demektir. Şöyle ki; ben yapabileceklerimi yaptım, maddî sebeplere riayet ettim. Artık benim gücüm ve yapabileceklerim burada tükendi. Bundan sonrasını Kudreti Sonsuz'a bırakıyorum. İşte gerçek tevekkül budur.<sup>135</sup>

Yüce Allah'a tevekkül etmek ve işlerin sonucunu O'ndan beklemek, İslâm hayat felsefesindeki dengeyi ifade eder. En büyük hakikate göre hareket etmektir. O da şudur: Tüm işlerin neticesi Yüce Allah'ın elindedir ve O, dilediğini yapmaya muktedirdir.<sup>136</sup>

Tevekkül burada mecazî olarak, çalışmaya koyulmak; ama çalışmamızın başarıya ulaşmasını Allah'tan dilemek anlamında kullanılmıştır. Bu, inanan insanların özelliğidir. Tevekkül, kalbî ve akli bir eylemdir. Yani Allah'a tevekkül eden kişi, kendisine yardım etmesi için, kendisini başarısızlıktan koruması için kalben ve aklen Allah'a yönelir. Kimi zaman da bunu sözlü dualar eşliğinde yapar. Ayrıca tevekkül, imanın sahiçiliğini de gösterir. Tevekkülde Yüce Allah'ın kudretinin azametini idrak, O'na mutlak muhtaç oluşumuz ve O'nsuz yapamayacağımız fikri vardır. Bu da tevekkül eden kişinin, Allah'a karşı muazzam bir edep ve sevgiye sahip olduğunu gösterir ki Yüce Allah da bu yüzden O'na tevekkül edenleri sever.<sup>137</sup>

## 8. Allah Yolunda Savaşanlar

### 8.1. Allah Yolunda Savaşanlar Tabiri

Kavram olarak baktığımızda burada konunun odak noktasını tek bir kelime değil; birçok kelime, daha doğrusu ifade teşkil etmektedir. Üzerinde durulması gereken ve belirleyici olan kelime ve ifadeleri şu şekilde sıralayabiliriz: *Savaşanlar* (الذين يقاتلون), *Allah yolunda* (في سبيله), *saf bağlayarak* (صفا), *düvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi* (كانهم بئنان موصول).

“Katele” (قتال) kelimesinin kökü anlamı öldürmek olan “katele” (قتل)

<sup>135</sup> eş Şa'ra'vî, *a.g.e.*, III, 1841.

<sup>136</sup> Seyyid Kutub, *a.g.e.*, I, 503.

<sup>137</sup> İbn Aşûr, *a.g.e.*, IV, 151.

dir. “Mufâale” (مفاعلة) babından olan قاتل ise çarpışmak, savaşmak anlamına gelmektedir.<sup>138</sup> “Fî sebilihi” (في سبيله) ifadesi, savaşma ve çarpışmanın mutlaka Allah yolunda O’nun belirlediği kurallar çerçevesinde olması gerektiğini, “saff” (صف) kelimesi, savaşırken sıra ve düzenli olmak gerekliliğini, “bunyanun narsûs” (بنیان مرصوص) da birlik ve beraberliği, dayanışmayı ifade eder.

Kur’an-ı Kerim-ı Kerim’de قاتل kalıbı çeşitli kipler ile on dört kez في سبيل الله ifadesi ile birlikte kullanılmıştır.<sup>139</sup> سبيل الله ifadesi de Kur’an-ı Kerim’de altmış dokuz kez tekrarlanmıştır. Bu ifadenin genel anlamı hayır, hidayet ve cihat yolu demektir.<sup>140</sup>

## 8.2. Allah Yolunda Savaşanlar Tabirinin Geçtiği Âyetler

### Saf, 61/4

*Hiç şüphesiz Allah, kendisi yolunda, duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.*<sup>141</sup>

Saf (صف) kelimesi; görünüş olarak düzenli, birbiri ile uyumlu şeyler için kullanılmaktadır.<sup>142</sup> Marsûs (مرصوص) da birbirlerine eklenip yapılandırılmış olan demektir. Dolayısı ile ayetin manası şudur: Allah Teâlâ, O’nun dinini yüceltme uğruna çok çarpışan ve sebatları, birlik olmaları, inançlarının sağlamlığı bakımından sapaşağlam, deliği gediği olmayan bir binaya benzeyen mü’minleri sever. Bu şekildeki mü’min saflarına dışardan kimse müdahale edemez.<sup>143</sup>

مرصوص بنیان ifadesinin anlamı hakkında iki görüş vardır. Bunlardan birincisine göre burada Allah yolunda saf tutup savaşan mü’minler, birbirine sıkı bir şekilde kenetlenmiş, yarığı deliği olmayan bir binaya benzetilmiştir. İkinci görüşe göre ise mü’minler, kurşun ile inşa edilmiş bir binaya

<sup>138</sup> İbn Manzûr, a.g.e, V, 3529.

<sup>139</sup> Heyet (İbrahim Medkûr), a.g.e., II, 878-880. (Bakara,190, 244, 246 (2); A.İmran, 13, 167; Nisa, 74(2), 75, 76, 84; Tevbe, 111; Saf,4(في سبيله); Muzzemmil, 20)

<sup>140</sup> Heyet (İbrahim Medkûr), a.g.e., I, 553.

<sup>141</sup> Saf, 61/4

<sup>142</sup> İbn Manzûr, a.g.e, IV, 2462.

<sup>143</sup> Tantavî, a.g.e., XIV, 459 ve 460.

benzetilmiştir.<sup>144</sup> Her iki görüş de saf bağlayan mü'minlerin sağlamlığını ve dışarıdan müdahalelere kapalı oluşunu ifade etmek amacındadır.

Allah yolunda savaşanların sağlam binaya benzetilmesi, savaşanların arasında bir açıklık ve düzensizlik olmaması bakımındandır. Ya da düşünce ve sözlerinde birlik olmaları bakımındandır.<sup>145</sup>

Burada behemehâl savaş emredilmemektedir. Savaşın, son çare ve mutlaka, Allah yolunda yapılan bir savaş olması; savaşanların, kendi aralarında birlik ve dayanışma içerisinde olmaları, sebat ve azim sahibi olmaları gerekliliği ifade edilmektedir.<sup>146</sup>

Bu ayet Yüce Allah'ın, savaşırken namazdaki gibi saf saf dizilenleri, düzenli olanları sevdiğini ifade etmektedir.<sup>147</sup> Demek ki Allah'a sevimli olan amellerden birisi de Allah yolunda mücadele etmektir.

## SONUÇ

Sevgi, insan hayatını yönlendiren, kararlarını etkileyen ve neredeyse tüm davranışlarının nedenini oluşturan bir duygudur. Sevmek ve sevilmek Allah tarafından insan tabiatına yerleştirilmiştir. Sevgi, aynı zamanda iman ile doğrudan bağlantılı bir olgudur. Zira mü'minin Yüce Allah'ı ve Hz. Peygamber'i (sav), her şeyden çok sevmesi imanî bir gerekliliktir. Sonra da tüm mü'minleri sevmek, gerçek bir iman için şarttır.

İnsanın davranışlarını bu derece yönlendiren sevginin iman ile ilişkilendirilmesi normal karşılanmalıdır. Zira temelinde iman olan sevgi, iman gerektirdiği şeylere yönelecektir. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de ahkam ifade eden ayetlerin başında genelde "Ey iman edenler" buyurması manidardır. Yüce Allah'ın bu hitap şekli bir hatırlatma ve işaretidir. Mü'min kişinin, sevgisinin temelinde Allah ve Peygamber'i (iman) yerleştirmesi gerektiği gerçeğini hatırlatmakta, Allah'ın koyduğu hükümlere

<sup>144</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el Maverdi, *en Nuket ve'l-Uyûn (Tefsirul-Maverdi)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, tarihyok, V, 528.

<sup>145</sup> el Alusi, *a.g.e.*, XXVIII, 84.

<sup>146</sup> Seyyid Kutub, *a.g.e.*, VII, 3554.

<sup>147</sup> el Alusi, *a.g.e.*, XXVIII, 84.

de sevgi ile bağlanması gerektiğine işaret etmektedir. Bu, âdeta bir sevgi eğitimidir.

Kanaatimize göre Yüce Allah'ın, çalışmamızda ele aldığımız 'davranış kalıplarını sevdiğini ifade buyurması da bir sevgi eğitimidir. Burada sevgi temelli bir davranış eğitimi yapılmaktadır. Nitekim burada şöyle bir mantık silsilesi işlemektedir: İnsan davranışlarını yönlendiren en temel hususlardan biri sevgidir. İnanan insanların sevgisinin temelinde ise Allah ve Rasulü'nün sevgisi olmalıdır. Dolayısıyla Allah ve Rasulü'nü her şeyden daha çok seven bir mü'min, Allah'ın sevdiğini özellikle ifade buyurduğu ve neticede kâmil bir mümin şahsiyetini oluşturacak olan davranış kalıplarını da sevmesi gerekmektedir. Bu noktadan hareket edilirse bahsettiğimiz sevgi temelli davranış eğitiminin çok etkili bir eğitim modeli olduğu da anlaşılacaktır.

Yüce Allah'ın sevgisine mazhar olan davranış kalıplarına baktığımızda bunların tüm hayatı kapsadığını ve çok sağlam bir kişilik oluşturduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu davranış kalıpları tümü ile bir araya geldiğinde Allah'ın hoşnut olacağı bir kişilik meydana getirecektir. Ki bunu kâmil mü'min kişiliği diye adlandırmamız mümkündür. Bu davranış kalıplarına sahip olan biri aynı zamanda mü'min kişiliğine ve mü'min duruşuna da sahip olacaktır.

Kanaatimize göre mümin bir kişiliği meydana getirecek olan da Allah'ın sevgisine mazhar olan davranış kalıplarıdır. Söz konusu davranış kalıplarının ortak noktası, bize göre, temsil ve mücadeledir. Bu davranış kalıplarına sahip olan kişi, yaşadığı hayat ve geliştirdiği davranışlar ile İslâm'ı en iyi şekilde temsil edecektir. Diğer taraftan da gerek iç âleminde gerekse de dış âleminde sürekli ve yılmaz bir şekilde "yanlış" a karşı mücadele edecektir.

Allah'ın sevgisine mazhar olmuş davranış kalıplarına sahip kâmil mümin şahsiyet şu şekilde tanımlanabilir: Allah'ın emirlerine aşk derecesinde bağlı, her işini en iyi şekilde yapan, insanlara iyilik eden ve müsahahalıdır(Muhsin). İç âlemi kötü düşüncelerden, dış âlemi de zararlı davranışlardan ve kirlere arındırılmıştır(Mutatahhir, Muttahhir). Hayatının her aşamasında bilinçlidir. Hem Yaratıcısına hem de insanlara karşı hata yapmamak için azami ölçüde dikkat etmektedir(Muttaki). Tüm dikkatine rağmen, yine de yanlışlı olursa bunda ısrar etmez ve yanlışını hemen

düzeltilir(Tevvab). Aldığı kararlarda ve insanî ilişkilerinde her zaman ölçülüdür. Haksızlık ve zulme karşı haktan yana tavır koyar; haksızlığı gücü nisbetinde ortadan kaldırmaya çalışır(Muksıt). Mücadele ruhuna sahiptir. Hedefi uğruna çektiği eziyetler onu yıldırmaz(Sabır). Gerektiğinde mücadele için çarpışır. Yalnız, çarpışırken bunun çerçevesinin Allah tarafından çizildiğini bilir. Birliği bozacak davranışlardan sakınır(Allah yolunda ve birlik-azim içinde savaşanlar). Nihayet, yaptığı mücadelede olduğu gibi tüm işlerinde de maddî sebeplere tevessül ederek çalışır, yapılması gerekeni yapar; fakat neticede başarıyı Allah'tan bekler. Neticeyi gönül rahatlığı ile Allah'a bıraktığı için de içi rahattır ve işine daha çok odaklıdır(Mütevekkil).

Kur'an ilimleri açısından baktığımızda söz konusu davranış kalıplarının Allah sevgisine mazhar olduğunu içeren ifadelerin hepsi Medenî surelerde geçmektedir. İslâmî teşriin ve dolayısı ile mü'min kişiliğinin Medine döneminde oluşumunu tamamladığı düşünüldüğünde muhsin, mutatahhir/muttahhir, muttaki, tevvab, muksıt, sâbır ve mütevekkil kavramlarının kişilik oluşumu ile ilişkisi daha da iyi anlaşılacaktır. Öte yandan en çok "muhsin" kavramının tekrarlandığını görmekteyiz. Bu kavram, anlam itibarı ile en kapsamlı olanıdır. İnsanî ilişkilerde en çok tezahür etmesi beklenen davranış kalıbı da budur.

Dikkati çeken diğer bir nokta da şudur: Bu davranış kalıplarının tümü kelime olarak ism-i fâil kipinde ifade edilmişken sadece "Allah yolunda birlik içinde savaşanlar" davranış kalıbı bir söz öbeği/terkip ile ifade edilmiştir. Daha çarpıcı olanı Allah yolunda savaşmak, sınırlandırılmıştır. Bu savaşın sınırı, "Allah yolunda" olmak şeklinde sınırlandırılmıştır. Allah yolundaki bir savaş, ne türden olursa olsun, maddî kazançlar elde etmeye araç yapılmamalıdır. Ayrıca burada mü'minlerin birlik içinde ve azimli olmaları gerektiğine işaret de edilmiştir. Oysa diğer davranış kalıpları için böyle bir sınırlandırma bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu husus ve "muhsin" kavramının en çok tekrarlanmış olması, İslâm'ın gerçek anlamda bir barış ve iyilik dini olduğunu göstermektedir.



**KAYNAKÇA**

- Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- EBU'S-SUÛD, Muhammed b. Muhammed el Amâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selim İlä Mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarih yok.
- ed DİMAŞKÎ, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Adil el Hanbelî, *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1998.
- el ALÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es Seyyid Mahmûd, *Ruhul-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarih yok.
- el BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahihul-Buhari*, Daru İbni Kesir, Dimaşk, 2002.
- el CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd(thk: Ahmed Abdulğafûr Attar), *es Sıhab Tacu'l-Luğa ve Sıhabul-Arabîyye*, Daru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.
- el HAŞİMÎ, Gazi b. Muhammed b. Talâl, *el Hubfi'l-Kur'an*, Rutab Yay, Ürdün, 2012.
- el GAZALÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ihyâu Ulumu'd-Dîn*, Mektebetu ve Matbaatu Kiryata Fotra Samarağ, Endonezya, t.y.
- , *el Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Husnâ*, Mektebetu'l-Kur'an, Kahire, t.y.
- el KİLÂBÂZÎ, Ebubekr Muhammed b. İshak, *et Taarruf li Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût, 1993.
- el KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım Abdulkерim (thk: Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. eş Şerif), *er Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Daru'l-Mearif, Kahire, t.y.
- el MAVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en Nuketve'l-Uyûn (Tefsiru'l-Maverdi)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, tarih yok.
- er RAZÎ, Fahrudin Muhammed b. Ömer el Hatîb, *Levâmiul-Beyyinât Şerhu Esmâillahi ve's-Syfât*, el Matbaatu's-Şerefiyye, Mısır, 1323.
- , *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikri'l-Tibâe ve'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrût, 1981.
- es SADI, Abdurrahman b. Nasır, *Teyşiru'l-Kerimi'r-Rahman fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Daru's-Selâm, Riyad, 2002.
- es SALEBÎ, Ebu İshak Ahmed, *el Keşfe'l-Beyân (Tefsiru's-Salebi)*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- eş ŞARAVÎ, Muhammed Mutevelli, *Tefsiru's-Şaravi*, tarih ve yer yok.

- et TABERÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru Hecr, Kahire, 2001.
- et TANTAVÎ, Muhammed Seyyid, *et Tefsiru'l-Kebir li'l-Kur'ani'l-Kerim*, Matbaatu's-Saade, yer yok, 1987.-
- et TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, *el Câmiu'l-Kebir*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, yer yok, 1996.
- ez ZEBİDÎ, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tacu'l-Arûs min Şerhi'l-Kamûs*, el Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1306.
- ez ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el Keşşâf An Hakayiki Gavamidit-Tenzil Ve Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Mektebetu Abikan, Riyad, 1998.
- HEYET (Heyet başkanı: İbrahim Medkûr), *Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerimi'l-Kerim*, Kahire, 1988.
- İBN AŞÛR, Muhammed Tahir, *et Tabirive't-Tenvir*, Daru't-Tunisîyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.
- İBN HAZM, Ali el Endelüsî, *Tavku'l-Hamamefi'l-Ülfetive'l-Üllaf*, Müessesetü Hindavîlî't-Ta'limve's-Sekafe, y.y., 2016.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İsmail ed Dimaşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Cîze, tarih yok.
- İBN MANZÛR, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-Maarif, Kahire, t.y.
- KUTUB, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru'ş-Şurûk, Kahire, 2003.
- MUSLİM b. el Haccâc, el Kuşeyrî en Nisâbüri, Ebu'l-Huseyn(thk: Muhammed Fuad Abdulbaki), *Sabihu Muslim*, Daru İhyau'l-Kutubi'l-Arabîyye, Kahire, 1991.

## HZ. HAMZA'NIN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE İSLAM TARİHİNDEKİ YERİ

Mehmet Salih GÜNDÜZ\*

### *Özet*

Bu çalışmada Peygamber Efendimizin (sas) çok sevip saydığı, maddi ve manevi desteğini aldığı, amcası ve sahabesi olan Hz. Hamza b. Abdülmuttalib'in Müslüman olmadan önceki ve sonraki hayatı ele alınmaktadır. Bununla ilgili olarak onun önce ailesi ve nesebi tanıtılmakta daha sonra Müslüman oluşuna değinilmektedir. Çalışmada ayrıca Hz. Hamza'nın Müslüman olduktan sonra İslam'a olan katkıları üzerinde durulmakta, cesaretinin ve güçlü şahsiyetinin bu katkılar üzerindeki etkisine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda Hz. Hamza'nın katıldığı gazve ve seriyeler incelenmekte ve bu savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklara dikkat çekilmektedir. Bununla beraber İslamiyet uğruna kendi hayatını hiçe sayarak kahramanca şehit olduğu vurgulanmaktadır.

### *Anahtar sözcükler*

Hamza b. Abdülmuttalib, Şehitlik, Sahabe, Hicret, Kahramanlık, Mücadele.

\* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*Hamza's Life Personality and The Role of History of Islam*

*Abstract*

In this study Hamza b. Abdulmuttalib, who is the uncle and companion of the Prophet Muhammad, whom he loved and appreciated very much and received his material and spiritual support, is dealt with the life before and after being Muslim. In relation to this, first of all his family and religion are introduced and later it is mentioned about the formation of Muslims. The study also focuses on Hamza b. Abdulmuttalib's contributions to Islam after he became a Muslim, drawing attention to the influence of courage and strong personalities on these contributions. In this context, battles joined by Hamza and ceremonies are examined and attention is drawn to the heroism that he has shown in these wars. Along with this, it is emphasized that it is a heroic martyr ort he sake of İslam by ignoring his own life.

*Keywords*

*Hamza b. Abdulmuttalib, martyrdom, companion of the Prophet Muhammed, migration, exploit, struggle.*

## 1. CAHİLİYE DÖNEMİNDE HZ. HAMZA

### 1.1. Doğumu

Kaynaklarda Hz. Hamza'nın doğum yılıyla ilgili kesin bir tarih bulunmamaktadır. Bununla birlikte şehit olduğu Uhud Savaşının zamanı ve Hz. Peygamber (sas) ile aralarındaki yaş farkı hakkındaki rivayetler incelemek onun doğum yılı belirlenebilir.

Hz. Hamza hicretin 32. ayı olan Şevval ayının<sup>1</sup> başlarında<sup>2</sup> şehit oldu. Hicretin 3. yılında vuku bulan bu olay miladi olarak 625 yılına tekabül etmektedir. Klasik İslam tarihi kaynaklarımızda Hz. Hamza'nın şehit edildiğinde 54,<sup>3</sup> 57<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Megazî*, thk. Marsden Jones, 3. Basım, Londra, Oxford University, 1966, c. I, s. 199.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> İsfahâni, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmet b. İshak b. Mihran el-İsfehâni (430/1038), *Ma'rifetü's-Sahabe*, thk. Adil bin Yusuf el-Aziz, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l- Vatani li'n-neşr, 1998, c. II, s.673.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esir, İzzeddin İbnü'l-Esir Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezeri, *Üsdü'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. ve tlk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vviz- eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcuz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., c. II, s. 70.

veya 59<sup>5</sup> yaşlarında olduğu zikredilmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda Hz. Hamza'nın Hz. Peygamber'den (sas) iki<sup>6</sup> veya dört<sup>7</sup> sene daha büyük olduğu ifade edilmektedir. Rivayetlerde Hz. Hamza ile Hz. Peygamber (sas) arasındaki yaş farkında ihtilaf olmasına rağmen bütün kaynaklar onun Hz. Peygamber'den (sas) yaşça daha büyük olduğu konusunda ittifak halindedirler.<sup>8</sup> Hz. Peygamber (sas) miladi 20 Nisan 571 Pazartesi günü<sup>9</sup> dünyaya gelmiştir.<sup>10</sup> Hz. Hamza'nın 57 yaşında şehit edildiğini rivayet eden raviler onun Hz. Peygamber'den (sas) iki, 59 yaşında şehit edildiğini nakleden raviler ise dört yaş daha büyük olduğunu söylemektedirler. Diğer taraftan 54 yaşında şehit edildiğini söyleyen raviler Hz. Hamza'nın Resülullah'dan (sas) iki yaş daha büyük olduğunu kabul etmekle beraber, Hz. Peygamber'in (sas) vahiyden sonra Mekke'de sadece on yıl kaldığını ve Uhud Savaşı'nda Allah Resül'ünün (sas) 52, dolayısıyla Hz. Hamza'nın da şehit edildiğinde 54 yaşında olduğunu söylerler<sup>11</sup> Bu verileri birleştirdiğimizde Hz. Hamza'nın hicretten 53 veya 55 sene önce miladi 567 veya 569 senesinde doğduğu söylenebilir.

### 1.2. İsmi, Künyesi ve Lakabı

Tam ismi Hamza b. Abdülmuttalib b. Hâşim b. Abdümenâf b. Kusay<sup>12</sup> el-Kureşî el-Hâşimî'dir.<sup>13</sup> Hz. Hamza, "Ebû Ya'lâ" ve "Ebû Umâre" olmak üzere iki şekilde künyelenmiştir. Hz. Hamza Ya'lâ adındaki oğlundan dolayı "Ebû Ya'lâ", Umâre adındaki oğlundan dolayı ise "Ebû Umâre" künyesiyle anılıyordu.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbn 'Abdilber, Ebû 'Umer Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdilber el-Kurtubi en-Nemeri, *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Adil Mürşit, 1. Basım, Amman, Dâru'l A'lâm, 2002, s. 136.

<sup>6</sup> İsfehâni, II, 672-673.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, III, 9

<sup>8</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70.

<sup>9</sup> Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi: Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet*, İstanbul, İrfan Yay., 1981, c. Mekke Devri, s., 46.

<sup>10</sup> Hz. Peygamber'in (sas) doğum tarihiyle ilgili olarak farklı rivayetler için bkz. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 3. Basım, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s. 172-179.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, III, 9.

<sup>13</sup> İbn Hacer, Ebi Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el- Kenani el- Eskalani el-Mısri, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, t.y., c. II, s. 37.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbn 'Abdilber, s. 135; Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed

Hız. Hamza'nın tespit edebildiğimiz üç tane lakabı vardır. Bunlar; "Allah'ın Arslanı"<sup>15</sup>, "Resûlüllah'ın Arslanı"<sup>16</sup> ve "Seyyidü'ş-Şüheda (Şehitlerin Efendisi)"<sup>17</sup> lakaplarıdır. Hız. Hamza'ya "Allah'ın Arslanı" lakabı verilmesinin sebebi savaşta öne atılması ve Allah'ın düşmanlarına karşı ataklığından dolayıdır. O Bedir Savaşı'nda kendisi için, "Ben Allah'ın ve Resûlü'nün arslanıyım!" demişti. Hız. Peygamber'den (sas) nakledilen "Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, yedi gökte 'Hamza b. Abdülmuttalib Allah'ın ve Resûlü'nün arslanıdır' yazılıdır" şeklindeki haber de onun "Allah'ın Arslanı" olarak vasıflanmasında etkili olmuştur.<sup>18</sup>

### 1.3. Ailesi ve Nesebi

Hız. Hamza, Hız. Peygamber'in (sas) amcasıdır.<sup>19</sup> Babası; asıl adı Şeybe olan,<sup>20</sup> Cürhümlüler'in Mekke'yi terk ederken kapattıkları zemzem kuyusunun yerini bulan ve Kur'ân-ı Kerim'de haber verilen Fil Vak'ası'nda<sup>21</sup> Kâbe'yi yıkmaya gelen Ebrehe ile müzakerelerde bulunan Abdülmuttalib'dir.<sup>22</sup> Annesi ise Hız. Peygamber'in (sas) annesi Âmine bt. Vehb'in amcasının kızı olan Hâle'dir.<sup>23</sup> Bu sebeple o, Hız. Peygamber (sas) ile hem anne, hem de baba tarafından akrabadır.<sup>24</sup> Hız. Peygamber (sas) ile Hız. Hamza, amca-

b. Osman, *Tecridu Esmâi's-Sabâbe*, Beyrut, Dâru'l-Maârif, t.y., c. I, s. 139.

<sup>15</sup> Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, thk. Şuayb el-Arnâvut- Hüseyin el-Esed, 3.basım, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 1985, c. II, s. 172.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, II, 67; Zehebî, *Siyer*, II, 173; İsfahâni, II, 673.

<sup>18</sup> Vâkidi, I, 290.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>20</sup> İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Siretü İbn İsbak*, thk. Ahmed Ferid el-Müzeydiyyi, 1.basım, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 17; et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihü'l-Umem ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebu Fazl İbrahim, 2. Baskı, Mısır, Darü'l-Maarif, t.y., II, 236; el-Makdisi, Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi, *eş-Şeceretun-Nebeviyye Fi Nesebi Hayri'l-Beriyye (s.a.v.)*, şerh ve tlk. Ahmet Selahaddin, 1.Basım, Kahire, Daru Hira', 1997, s. 135.

<sup>21</sup> Bkz. Fil 105/ 1-5.

<sup>22</sup> H. Ahmet Sekizli, "Abdülmuttalib", *DİA*, c. I, s. 273.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, II, 67; Zehebî, *Tecrid*, I, 139.

<sup>24</sup> İbn Hacer, II, 37; Adem Apak, *İslam'ın Örnek Şahsiyetleri Ashab-ı Kiram*, 1. Basım, İstanbul, Ensar Yay., 2013, s. 86.

yeğen olmanın yanı sıra Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe'den birlikte süt emmelerinden dolayı aynı zamanda sütkardeşirler.<sup>25</sup>

Arab neseb çizelgelerinde Hz. Hamza'nın soyu Adnan'a oradan Hz. İsmail'e hatta Hz. Âdem'e kadar ulaştırılır.<sup>26</sup> Ancak ensab uleması Hz. Hamza'nın sülale sıralaması Adnan ve Üded'e ulaştığında onun "bundan sonrası nesepçilerin yalanıdır" sözünden yola çıkarak, özellikle bu silsileden sonraki şecere sıralamasını şüphe ile karşılarlar.<sup>27</sup> Ancak bütün kaynaklar Hz. Hamza'nın Adnan'a kadar olan atalarının gerek isimlerinde, gerek sıralarında ittifak halinde buldukları gibi,<sup>28</sup> Adnan'ın da Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in öz be öz soyundan geldiğinde de müttetikirler.<sup>29</sup> Hz. Hamza'nın baba tarafından Maadd b. Adnan'a ulaşan silsilesi şöyledir:

Hamza b. Abdülmuttalib b. Haşim b. Abdümenâf b. Kusay b. Kilab b. Mürr b. Ka'b b. Lüey b. Galib b. Fıhr b. Malik b. Nadr b. Kinane b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizar b. Maadd b. Adnandır.<sup>30</sup> Onun annesi Hâle'nin nesebi ise Hâle bt. Üheyb<sup>31</sup> b. Abdümenâf b. Zühre b. Kilâb b. Mürr şeklindedir.<sup>32</sup> Hz. Hamza'nın anne tarafından soyu baba tarafından soyu ile beş kuşak yukarıda, Kilab b. Mürr ile birleşmektedir.

Hz. Hamza'nın doğum tarihi hakkında verilen bilgiler bizi onun Hz. Peygamber (sas) ile aynı dönemlerde çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği sonucuna ulaştırır. İslam tarihi kitaplarında Hz. Peygamber'in (sas) çocukluğuna dair bize ulaşan malzeme, peygamberliğinden sonraki döneme oranla yok denecek kadar az ve ayrıntıdan uzaksa, aynı durum Hz. Hamza'nın çocukluğu için de söz konusudur. Hz. Hamza yaşça Hz. Peygamber'in (sas) akranıdır. Hz. Peygamber'in (sas) bakımını annesi Amine'nin vefatın-

<sup>25</sup> İbn 'Abdilber, s. 135; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 67; İbn Hacer, II, 37; el-Makdisi, s. 124; Apak, *Ashab-ı Kiram*, s. 86.

<sup>26</sup> Hz. Hamza'nın Hz. Âdem'e kadar olan soy silsilesi için bkz. İbn İshak, s. 17.

<sup>27</sup> Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hz. Mubammed s.a.v. Dönemi)*, 1. Basım, İstanbul, Ensar Yay., 2006, s. 93-94.

<sup>28</sup> Şükrullah Efendi, *Behçet't Tevârih (Tarih'in Aydınlığında)*, Thk. ve çev. Hasan Almaz, 1. Basım, İstanbul 2010, Mostar yay., s. 139.

<sup>29</sup> Köksal, Mekke Devri, 17.

<sup>30</sup> İbn İshak, s. 17; İbn Sa'd, I, 37.

<sup>31</sup> Bazı kaynaklarda Hale bt. Vüheyb diye geçmektedir. (İbn 'Abdilber, s. 135; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 67.)

<sup>32</sup> İbn Sa'd, III, 9; el-Makdisi, s. 124.

dan sonra tamamen dedesi Abdülmuttalib üstlenmişti.<sup>33</sup> Bu yüzden Hz. Hamza ile Hz. Peygamber'in (sas) çocukluk günlerinin Amine'nin vefatından Hz. Peygamber'in (sas) amcası Ebû Tâlib'in himayesine geçtiği süreye kadar birkaç yıllığına da olsa aynı evde geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. Amcası Hamza'yı çok seven Hz. Peygamber (sas), onun için "Amcalarımın en hayırlısı Hamza'dır" derdi.<sup>34</sup>

#### 1.4. Kardeşleri

Hz. Hamza'nın kardeşlerinin sayısı hakkında rivayetler arasında farklılık görülmektedir. Özellikle erkek kardeşlerinin sayısının 9, 10 ve 12 olduğu gibi farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>35</sup> Kardeşlerinin isimleri şöyledir:

Ebû Tâlib<sup>36</sup>, Hâris<sup>37</sup>, Zübeyr<sup>38</sup>, Abdülka'be<sup>39</sup>, Abdullah<sup>40</sup>, Abbas<sup>41</sup>, Mukavvim, Hacl<sup>42</sup>, Dırar, Kusem<sup>43</sup>, Ebu Leheb,<sup>44</sup> Ğaydak<sup>45</sup>, Safiyye, Ümmü Hâkim Beyza, Atike, Ümeyme, Erva, Berre.

Abdülmuttalib'in çocuklarından Hz. Peygamber'in (sas) babası Abdullah, Ebû Tâlib, Zübeyr, Abdülka'be, Ümmü Hâkim, Ümeyme, Erva, Atike ve Berre aynı annenin çocuklarıdır. Onların anneleri Kureyş'in Beni Mahzum kolundan Fatıma bt. Amr b. 'Aiz b. Âbd b. İmran b. Mahzum'dur.<sup>46</sup> Hz. Hamza, Safiye, Mukavvim ve Hacl anne-baba bir kardeşirler. Onla-

<sup>33</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004, s. 65.

<sup>34</sup> İsfahâni, II, 678.

<sup>35</sup> İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>36</sup> İsmi Abdümenâf'tır.

<sup>37</sup> Hâris, Abdülmuttalib'in en büyük oğludur. Abdülmuttalib bu isim ile künyeleniyordu. (İbn 'Abdilber, s. 135; el-Makdisi, s. 125).

<sup>38</sup> Ebu Tahir ve Ebu Haris diye künyeleniyordu. (el-Makdisi, s. 125).

<sup>39</sup> Hz. Hamza'nın kardeşlerinin sayısının 10 olarak verilen rivayetlerde Abdülka'be ismi zikredilmez. Onun Mukavvim olduğu söylenir. (İbn 'Abdilber, s. 135).

<sup>40</sup> Abdullah, Hz. Peygamber'in (sas) babasıdır.

<sup>41</sup> Ebu Fadl diye künyelenmiştir. (el-Makdisi, s. 122).

<sup>42</sup> İsmi Muğire'dir.

<sup>43</sup> Hz. Hamza'nın kardeşlerinin sayısının 9 olarak verilen rivayetlerde Kusem ismi zikredilmez. (İbn 'Abdilber, s. 135).

<sup>44</sup> İsmi Abdüluzza'dır. Ebu Uteybe diye de künyelenmiştir. (el-Makdisi, s. 123).

<sup>45</sup> Hz. Hamza'nın kardeşlerinin sayısının 10 olarak verilen rivayetlerde Ğaydak ile Hacl'in aslında aynı kişiler olduğu söylenmiştir. (İbn 'Abdilber, s. 135; el-Makdisi, s. 125).

<sup>46</sup> el-Makdisi, s. 123.



rın anneleri Hâle bt. Üheyb b. Abdümenâf b. Zühre'dir.<sup>47</sup> Hz. Abbas, Dırrar ve Kusem anne-baba bir kardeşirler. Onların anneleri, Nuteyle bt. Cenab b. Küleyb'dir. Annelerinin Nuteyle bt. Cündeb b. Amr b. Amir b. Nemir b. Kasıt olduğu da söylenmektedir. Haris'in annesinin adı Safiyye<sup>48</sup> bt. Cüneydib b. Huceyr b. Ri'ab b. Habib b. Suvae b. Amir b. Sa'sa'a b. Kays'tır. Annesinin Semra bt. Cüneydib b. Hursan b. Amir b. Sa'sa'a olduğu da söylenmektedir. Haris'in anne-baba bir kardeşi yoktu. Ebu Leheb'in annesi Lübna bt. Hacere<sup>49</sup> b. Abdümenâf b. Datır b. Hubşiyye b. Selul b Ka'b b. Selul b. Amr el-Huzai'dir.<sup>50</sup>

### 1.5. Eşleri ve Çocukları

Hz. Hamza'nın üç eşi vardı. Bunların biri; Ensâr'dan Evs kabilesine mensup olan Bintü'l-Mille bt. Mâlik b. Ubâde b. Hacer b. Fâid b. el-Hâris b. Zeyd b. Ubeyd b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf'tı. Hz. Hamza'nın bu eşinden Ya'la ve Amir adında iki oğlu oldu.<sup>51</sup> Hz. Hamza oğlu Ya'lâ'dan dolayı "Ebû Ya'lâ" künyesi ile çağrılıyordu. Amir ise öldü. Hz. Hamza'nın Ya'lâ dışındaki çocuklarının çocukları olmadı. Ya'lâ'nın Umâre, Fadl, Zübeyr, Akîl ve Muhammed adında çocukları oldu. Bunlar öldüler ve böylelikle Hz. Hamza'nın geride ne bir çocuğu, ne de nesli kaldı.<sup>52</sup>

Hz. Hamza'nın diğer eşi Sa'lebe b. Mâlik b. en-Neccâr oğullarından Havle bt. Kays b. Kahd el-Ensâri'dir. Hz. Hamza'nın bu eşinden Umare adında bir oğlu dünyaya geldi.<sup>53</sup> Hz. Hamza bu oğlundan dolayı "Ebû Umâre" künyesi ile de çağrılıyordu.<sup>54</sup>

Hz. Hamza'nın bir diğer eşi ise Esmâ bt. Umeys el-Has'amiyye'nin kız-kardeşi olan Selmâ bt. Umeys'tir. Onun bu eşinden Ümâme adından bir kız çocuğu dünyaya geldi. Hz. Hamza şehit edildikten sonra Hz. Ali, Ca'fer ve

<sup>47</sup> İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l Arabi, 1990, c. II, s. 126.

<sup>48</sup> Ya da Esmâ'dır. (el-Makdisi, s. 125).

<sup>49</sup> İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>50</sup> İbn Hişam, I, 127; el-Makdisi, s. 123.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, III, 7; Hüseyin Algül, "Hamza", *DİA*, c. XV, s. 502.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, III, 7-8.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, III, 7.

<sup>54</sup> İbn 'Abdilber, s. 135.

Zeyd b. Hârîse, Ümâme'nin kendi yanlarında kalmaları konusunda ısrar ettiler.<sup>55</sup> Onlardan her biri Ümâme'nin kendi yanında kalmasını istiyordu. Hz. Peygamber (sas), Ümâme'nin teyzesi Esmâ bt. Umeys, Ca'fer'in eşi olduğu için onun yanında kalmasına hükmetti.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber (sas), Ümâme'yi Seleme b. Ebi Seleme b. Abdülesed el-Mahzûmî ile evlendirdi. Ancak Seleme, onunla gerdeğe girmeden önce vefat etti.<sup>57</sup> İbn Habib, *Kitabül-Muhabber* adlı eserinde Ümâme bt. Hamza'nın Seleme b. Ebi Seleme'den önce vefat ettiğini aktarmıştır.<sup>58</sup>

## 2. MÜSLÜMAN OLUŞU VE HİCRETİ

### 2.1. Müslüman Oluşu

Hz. Peygamber (sas), miladi 610 yılında risalet görevini almasının ardından tebliğ faaliyetlerine başlamasıyla birlikte ilk önce yakın akrabasını dine davet etmeye karar verdi. Bu amaçla amcalarına ziyafetler tertip ederek onları hem Müslüman olmaya, hem de tebliğ faaliyetlerinde kendisini desteklemeye çağırdı. Bu toplantılarda amcalarından Ebu Leheb açıkça Hz. Peygamber'e (sas) karşı çıkarken, diğer amcası Ebu Tâlib, Müslüman olmamakla birlikte yeğenini himaye edeceğine dair söz verdi. Hz. Hamza dâhil olmak üzere diğer amcaları ise Hz. Peygamber'in (sas) taleplerine olumlu veya olumsuz herhangi bir cevap vermediler. Hz. Peygamber'in (sas) amcalarını dinine davet etmesi faaliyetlerinden itibaren Müslüman oluncaya kadar geçen Mekke dönemi hadiselerinde Hz. Hamza'nın adına pek tesadüf edilmez.<sup>59</sup>

Tarihçiler, Hz. Hamza'nın Hz. Peygamber'in (sas) "Erkam b. Ebi'l Erkam'ın evine girmesinden sonra" Müslüman olduğunu aktarmışlardır.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Zeyd b. Hârîse'nin Hz. Hamza'nın kızının velayetinde hak iddia etmesine onun "Hamza benim kardeşimdir" demesi sebep olarak gösterilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sas), Hz. Hamza'yı Mekke'deki kardeşleştirme sürecinde ileride değineceğimiz gibi Zeyd b. Harise ile kardeş yapmıştır. (Şulul, s.433.)

<sup>56</sup> İbn Sa'd, III, 7-8.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, III, 8.

<sup>58</sup> İbn Habib, Ebi Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi, *Kitabül-Muhabber*, tsh. İlze Lichtenstadter, y.y., Dâru'l-Afaki'l-Cedide, t.y., s. 64.

<sup>59</sup> Apak, *Ashab-ı Kıram*, s. 86.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, III, 8; İbn Abdilber, s. 135.

Ancak Hz. Hamza'nın İslama giriş tarihi olarak farklı tarihler verilmiştir. Tarihçiler Hz. Hamza'nın bi'set'in 2. (612),<sup>61</sup> 3. (613)<sup>62</sup> veya 6. (616)<sup>63</sup> yılında Müslüman olduğunu nakletmişlerdir. Fakat bi'set'in 6. (616) yılında Müslüman olduğu rivayeti daha çok tercih edilmiştir.<sup>64</sup> Örneğin 19. yüzyıl tarihçilerinden olan Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in (sas) Hayatı* adlı eserinde, Hz. Hamza'nın İslam'ı kabul ediş tarihi konusunda birçok tarihçinin görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Hz. Hamza'nın Müslüman olmasına yol açan olayın mahiyeti de olayın bi'setten sonra 2. yılda meydana gelmediğini göstermektedir. Çünkü böyle bir olay ancak İslam ile küfür arasındaki çekişmenin en çetin safhaya varmasından sonra meydana gelebilirdi. Bi'set'in ikinci yılında, Ebu Cehil, Hz. Peygamber'e (sas) küfür etmek şöyle dursun, onunla göz göze gelmeye cesaret edemezdi."<sup>65</sup>

İbn İshak Hz. Hamza'nın Müslüman oluşunu şöyle anlatır: Hz. Peygamber (sas), bir gün Safa yakınlarından geçerken Ebu Cehil ile karşılaştılar.<sup>66</sup> Ebu Cehil Hz. Peygamber'e (sas) sövüp saydı. İslam dinini ayıplamak, peygamberliğini tahkir etmek gibi, Hz. Peygamber'in (sas) hiç sevmediği şeyleri söyleyip kendisini çok incitti. Hz. Peygamber (sas), ona hiçbir şey söylemedi. Abdullah b. Cud'an b. Amr b. Ka'b b. Sa'd b. Teym b. Mürre'nin<sup>67</sup> azatlı kölesi bir kadın da Safa'daki evinden Ebu Cehil'in Hz. Peygamber'e (sas) söyledikleri bütün sözleri işitmişti. Ebu Cehil Hz. Peygamber'e (sas) bu sözleri söyledikten sonra Kâbe'nin yanında bulunan Kureyş'in ileri gelenlerinin yanına gitti ve onlarla birlikte oturdu.

Aradan çok fazla bir zaman geçmeden, Hz. Hamza yayı omuzunda olduğu halde avlanmaktan dönüp oraya geldi. Hz. Hamza avcıydı ve avlanmayı severdi. Bu yüzden sık sık avlanmaya giderdi. Avlanmaktan dönerken

<sup>61</sup> İbn 'Abdilber, s. 135; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 67.

<sup>62</sup> İbn Hacer, II, 37.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, III, 8; İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>64</sup> Apak, *Ashab-ı Kiram*, s. 86.

<sup>65</sup> Mevdudî, Seyyid Ebu'l 'Alâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hayatı*, çev. Ahmed Asrar, 3. Basım, İstanbul, Pınar yay., 1992, c. III, s. 279-280.

<sup>66</sup> İbn Sa'd bu karşılaşmada Ebu Cehil'in yanında Adıyy b. Hamra ve İbn Esda'ın da olduğunu aktarır. (İbn Sa'd, III, 8.)

<sup>67</sup> İbn Hişam, I, 321.

Kâbe'yi tavaf etmedikçe evine gitmezdi. Kâbe'yi tavaf ederken her karşılaştığı Kureyş cemaatinin yanında durur, onlara selam verir ve onlarla konuşurdu. Hz. Hamza Kureyş yiğitleri arasında en cesur ve kuvvetli olanıydı.<sup>68</sup> Fakat o gün daha Müslüman olmamış, kavminin dini üzerinde olan müşrik bir kimseydi.<sup>69</sup>

Hz. Hamza avdan döndüğünde azatlı cariye'nin evinin yanından geçmiş bu sırada Hz. Peygamber (sas) evine dönmüş bulunuyordu. Azatlı cariye Hz. Hamza'ya durumu şöyle anlattı: “Ey Ebu Umare! Biraz önce Ebu'l-Hakem Amr b. Hişam tarafından kardeşinin oğluna yapılan kötülüğü görmüş olsaydın, buna hiç dayanamazdın. Ebu'l-Hakem yeğenini burada otururken gördü. Ona sövüp saydı, eziyet etti, hoşuna gitmeyecek şeyler söyledi. Onu incitti ve sonra dönüp gitti. Muhammed ise ona hiçbir şey söylemedi.”<sup>70</sup>

Hz. Hamza, kadının söylediği şeylerden dolayı son derece öfkelenmişti<sup>71</sup> ve Ebu Cehil'e hesap sormak üzere hızla Mescid-i Haram'a gitti. Ebu Cehil'i Kureyşlilerden bir topluluk içerisinde otururken gördü. Ona doğru ilerledi. Onun yanına vardığında hemen yayını kaldırıp onun başına şiddetli bir şekilde vurdu ve başını kötü bir şekilde yaraladı. Daha sonra ona: “Sen misin Muhammed'e sövüp sayan? İşte ben de onun dinindeyim. Onun söylediklerini ben de söylüyorum. Gücün yetiyorsa, ona yaptıklarını bana da yap bakayım” dedi.<sup>72</sup>

Ebu Cehil'in mensup olduğu Mahzum oğullarından bazı kimseler, Hz. Hamza'ya karşı Ebu Cehil'e yardım etmek üzere ayağa kalktılar ve Hz. Hamza'ya: “Ey Hamza! Biz senin dinden çıktığını görüyoruz” dediler. Hz. Hamza onlara: “Beni bundan ne engelleyebilir? Gerçeği anladım. Kesinlikle söylüyorum ki, O (sas) Allah'ın Resülüdür. Onun söylediği hakıdır. Vallahi, bu davadan vazgeçmem. Eğer gücünüz yeterse bana engel olun” cevabını verdi.<sup>73</sup> Bunun üzerine Ebu Cehil kendi kavminden olanlara: “Ebu

<sup>68</sup> İbn İshak, s.211; İbn Hişam, I, 321; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

<sup>69</sup> İbn İshak, s.211; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

<sup>70</sup> İbn İshak, s.211; İbn Hişam, I, 321; et-Taberî, II, 334; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

<sup>71</sup> et-Taberî, II, 334.

<sup>72</sup> İbn Hişam, I, 322; et-Taberî, II, 334.

<sup>73</sup> İbn İshak, s.212; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

Umare'yi bırakın. Vallahi ben onun kardeşinin oğluna çok kötü küfredmişim” dedi. Bundan sonra Hz. Hamza Müslüman oldu<sup>74</sup> ve Resûlüllah'a (sas) tam olarak tabi olmaya başladı.<sup>75</sup>

Hz. Hamza evine döndü. Şeytan kendisine gelerek: “Sen, Kureyş'in seyidi, ulususun. Atalarının dinini terk ederek şu dininden dönen adama uydun. Bunu yapacağına ölmen senin için daha hayırlıdır” dedi. Hz. Hamza'yı büyük bir üzüntü sardı ve: “Ya Rabbi, eğer yaptığım iş doğruysa, kalbimi ona inandır, değilse bana ondan bir çıkış yolu ver.” diyerek Allah'a yalvardı. Geceyi, gözüne uyku girmeksizin, sabaha kadar şeytanın vesvesesi ve yanıltmasıyla dolu sıkıntılı bir şekilde geçirdi. Sabahleyin Hz. Peygamber'in (sas) yanına gitti ve: “Ey kardeşimin oğlu! Ben öyle bir iş içine düştüm ki, iyi mi, kötü mü bilmiyorum. Senin bana bir söz söylemeni çok arzuluyorum” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) de ona doğru dönüp nasihatte bulundu. Onu cehennem ile korkutup cennetle müjdeledi. Hz. Peygamber'in (sas) bu konuşmasıyla Allah, Hz. Hamza'nın kalbine imanı yerleştirdi ve Hz. Hamza Hz. Peygamber'e (sas): “Kesinlikle, bilinçli ve doğru olarak söylüyorum ki, sen doğrusun. Ey kardeşimin oğlu, bana dinini açıkla. Vallahi ben, gök altındaki şeyler benim olsa da, ilk dinimde kalmak istemem” dedi. Böylece Hz. Hamza, Allah'ın dinini onun vasıtasıyla aziz kıldığı kimselerden oldu.<sup>76</sup>

Hz. Hamza'nın Müslüman olması, Hz. Peygamber'i (sas) güçlendirdi<sup>77</sup> ve çok sevindirdi.<sup>78</sup> Hz. Hamza'nın Müslüman olmasıyla Kureyşliler, Hz. Peygamber'in (sas) güç ve kuvvet kazandığını, Hz. Hamza'nın onu (sas) koruyacağını anladılar ve ona (sas) karşı yapmış oldukları bazı hareketlerden vazgeçtiler.<sup>79</sup> Böylece Hz. Peygamber (sas), amcası Ebu Tâlib'in ardından başka bir amcasının destek ve himayesiyle Mekke'de tebliğ faaliyetlerini daha bir güven ve cesaretle gerçekleştirme imkânı buldu.

<sup>74</sup> et-Taberî, II, 334; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

<sup>75</sup> İbn İshak, s. 212; İbn Hişam, I, 322.

<sup>76</sup> İbn İshak, s. 212-213.

<sup>77</sup> İbn Sa'd, III, 8.

<sup>78</sup> Köksal, Mekke Devri, 215.

<sup>79</sup> İbn İshak, s. 212; İbn Hişam, I, 322; et-Taberî, II, 334. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67.

## 2.2. Hicreti

Sözlük anlamı, “bir yerden ayrılıp başka bir yere gitmek” olan hicret kavramı daha çok, çeşitli nedenlerden dolayı yurdunu terk eden veya terk etmek zorunda kalan insanlar için kullanılan bir kavramdır.<sup>80</sup> Terim olarak genelde gayrimüslim ülkeden (darülharp) İslam ülkelerine göç etmeyi, özelde ise Hz. Peygamber’in (sas) ve Mekkeli Müslümanların Medine’ye göçünü ifade eder. Hz. Peygamber (sas) ve kendisine inananlar daha önceki peygamberler ve ümmetlerin akıbetine maruz kaldılar. Mekke müşrikleri Hz. Peygamber’e (sas) karşı İslamiyet’i tebliğe başladığı andan itibaren olumsuz bir tavır takındılar. Bu tavır sadece İslam’ı reddetmekten ibaret kalmadı; Hz. Peygamber (sas), alaya alındı, ona inananlara baskı uygulandı ve bu baskılar İslamiyet’in Mekke’de yayılmaya başlaması üzerine eziyet ve işkenceye dönüştü. Hatta Ammâr b. Yasir’in babası Yasir ve annesi Sümeyye işkence ile öldürüldü.<sup>81</sup>

Kur’an-ı Kerim’de hicretin birçok sebebi zikredilmiştir. Bunlar incelendiği zaman Hz. Peygamber’in (sas) ve diğer peygamberlerin hicretleri daha iyi anlaşılacaktır. Özellikle Kur’an’da müminlerin baskı, zulüm ve eziyete maruz kaldıkları için hicret ettiklerine işaret edilmiştir.<sup>82</sup> Hz. Peygamber’in (sas), ikinci Akabe Biatı’ndan sonra 622’de hicrete izin vermesi üzerine ashabın büyük çoğunluğu kısa sürede gizli bir şekilde Medine’ye hicret etmiştir. Muhacir sahabiler Medine’ye vardıklarında Ensar tarafından misafir edildiler.<sup>83</sup> İşte Mekke’den Medine’ye hicret eden sahabiler arasında Hz. Hamza da vardı. Hz. Hamza Medine’ye hicret ettiği Külsüm b. el-Hidm’in<sup>84</sup> evinde konakladı. Onun Sa’d b. Hayseme’nin evine konuk olduğu da söylenmiştir.<sup>85</sup>

Hz. Peygamber (sas), Mekke döneminde Müslümanların birbirilerine

<sup>80</sup> Adnan Demircan, *Nebevi Direniş Hicret*, İstanbul, Beyan yay., 2000, s.13.

<sup>81</sup> Ahmet Önkal, “Hicret”, *DİA*, c. XVII, s. 458-459.

<sup>82</sup> Demircan, s.28.

<sup>83</sup> Önkal, “Hicret”, *DİA*, XVII, 460.

<sup>84</sup> Külsüm b. el-Hidm, Medinelilerin eşrafından ve yaşlılarından, salih bir zat idi. Hz. Peygamber (sas)de dâhil olmak üzere Mekke’den Medine’ye hicret eden birçok sahabe onun evine misafir olmuştu. (Köksal, Mekke Devri, 8-9).

<sup>85</sup> İbn Sa’d, III, 8; Ahmet Tekin, *Peygamberimiz’in Yol Arkadaşları*, İstanbul, Kelam yay., 2006, s.873.

destek olmaları ve bütünlüklerini korumaları için onlar arasında din kardeşliği tesis etmiştir. Bu kardeşlik faaliyeti sayesinde Müslümanlar hicrete kadar geçen dönemde Mekke'de varlıklarını ve birliklerini muhafaza edebilmişlerdir.<sup>86</sup> Hz. Peygamber (sas), bu kardeşleştirme sürecinde Hz. Hamza'yı ilk Müslümanlardan ve kendisinin de evlatlığı olan Zeyd b. Harise ile kardeş yapmıştır.<sup>87</sup> Hz. Hamza Uhud Savaşı'nda vasiyetini Zeyd b. Harise'ye yaptı.<sup>88</sup> Hz. Peygamber (sas), ikinci kardeşleştirmeyi Mekke'den Medine'ye hicret ettikten yaklaşık beş ay sonra Mescid-i Nebevi'nin inşaat günlerinde Enes b. Malik'in evinde,<sup>89</sup> "hak, iyilik, yardımlaşma ve birbirine mirasçı olma"<sup>90</sup> prensiplerine dayalı olarak yapmıştır.<sup>91</sup> Hz. Peygamber (sas), bu kardeşleştirme sürecinde Hz. Hamza'yı Ensardan Külsüm b. el-Hidm ile kardeş yapmıştır.<sup>92</sup>

Muahat uygulaması, İslam toplumunda bütünleşmenin gerçekleştirilmesine ve o günkü sosyo kültürel ve ekonomik problemlerin çözümüne büyük kolaylıklar getirmiştir. Özellikle yurtlarından ve yuvalarından ayrı düşen muhacirlerin garipliğini, mahzunluğunu gidererek Medine'ye ve Medineliler'e ısınmalarının kolaylaştırılmasını sağlamıştır.<sup>93</sup>

### 3. KATILDIĞI SERİYYE ve GAZVELER

#### 3.1. Sifülbahr (İs) Seriyesi<sup>94</sup>

Hz. Peygamber (sas), Medine'ye hicretinden 17 ay sonra Ramazan ayı başında Hz. Hamza'yı Sifülbahr'e gönderdi.<sup>95</sup> Sifülbahr, İs<sup>96</sup> nahiyesinde

<sup>86</sup> Apak, *Ashab-ı Kiram*, s.87-88.

<sup>87</sup> İbn Habib, s. 70; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67; İbn Hacer, II, 37; İsfahâni, II, 673.

<sup>88</sup> İbn Sa'd, III, 8.

<sup>89</sup> Eyyüp Said Kaya, "Muâhât", *DİA*, c. XXX, s. 308.

<sup>90</sup> Enfal suresinin nazil olmasıyla ensar ve muhacirin birbirlerine mirasçı olma hükmü kaldırılmıştır. (İbn Habib, s.71).

<sup>91</sup> İbn Habib, s. 71; Şulul, s.433.

<sup>92</sup> Apak, *Ashab-ı Kiram*, s.88; Tekin, s.873.

<sup>93</sup> Kaya, "Muâhât", *DİA*, XXX, s. 308.

<sup>94</sup> Asker sayısı az veya çok olsun, savaş için yahut başka maksatla hareket edilsin, çarpışma meydana gelsin veya gelmesin, Peygamber Efendimiz'in (sas) katıldığı bütün seferlere "gazve denir. Onun bizzat katılmadığı, bir sahabinin kumandası altında gönderdiği askeri birliklere ise "seriyye" adı verilir. (Sarıçam, s.159.)

<sup>95</sup> Vâkıdî, I, 9.

<sup>96</sup> İs, Mekke-Medine arasında Kızıldeniz sahilinde bir yerin adıdır. İs, Mekke'den Suriye'ye gi-

olup<sup>97</sup> Cüheynerlerin arazisidir.<sup>98</sup> Hz. Hamza'nın Sifülbahr'e gönderiliş sebebi, oradan geçerek Mekke'ye dönmek üzere olan Kureyş ticaret kabilelerini tehdit etmek ve gerekirse bu kabilelere baskın düzenlemektir.<sup>99</sup>

Hz. Peygamber (sas), hicretten sonra rengi beyaz<sup>100</sup> olan ilk sancağı Hz. Hamza'ya verdi.<sup>101</sup> Hz. Peygamber (sas), Hz. Hamza ile birlikte Sifülbahr'e tamamı Mekkeli muhacirlerden olmak üzere toplam otuz süvari göndermişti.<sup>102</sup> İbn Hişam bu seferde Ensardan hiç kimsenin olmadığını aktarır.<sup>103</sup> Ancak Vâkıdî'de geçen bir rivayette Hz. Hamza ile birlikte Sifülbahr'e gidenlerden otuz kişiden on beşinin Ensardan olduğu aktarılır.<sup>104</sup> İbn Sa'd konuyla ilgili farklı görüşleri aktardıktan sonra ittifakla kabul edilen ve kendisinin de sahih kabul ettiği görüşün gönderilen grubun sadece muhacirlerden oluştuğunu belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (sas) Bedir Savaşı'na çıkıncıya kadar, Ensardan hiç kimseyi askeri seferlere göndermemiştir. Zira Akabe Biati'nda Ensarla yapılan antlaşmada onlar, Hz. Peygamber'i (sas) sadece Medine'de koruyacaklarına söz vermişlerdi.<sup>105</sup>

Söz konusu silahlı birlik Medine'nin batısında Kızıldeniz sahilinde bulunan İs mevkiine gelince, Ebu Cehil b. Hişam başkanlığında üç yüz süvari tarafından korunan Mekke kervanıyla karşılaştı. Cüheyne kabilesinin arazisi içinde karşı karşıya gelen taraflar savaş düzeni aldıysa da, iki tarafın da müttefiki olan Mecdi b. Amr el-Cüheni'nin girişimleriyle savaş yapmadan yurtlarına döndüler.<sup>106</sup> Mecdi b. Amr'ın barış girişimlerini öğrenen Hz. Peygamber (sas), savaş çıkmamasından dolayı memnuniyetini ifade ede-

den ticaret yolları üzerinde duruyordu. (Nebi Bozkurt, "İs Seriyyesi", *DİA*, c. XXII, s.465).

<sup>97</sup> İbn Hişam, II, 238.

<sup>98</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdül-Gabe*, II, 67; Köksal, I, 311.

<sup>99</sup> Elşad Mahmudov; *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yay., 2010, s. 61.

<sup>100</sup> İbn Sa'd, II, 6; Kastallani, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/927), *el-Mevahibül-Ledünniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, çev. Şair Abdülbaki, İstanbul, Hisar yay., 1984, c. I-II, s. 81.

<sup>101</sup> Vâkıdî, I, 9; İbn 'Abdilber, s. 135.

<sup>102</sup> İbn Hişam, II, 237-238; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muammed b. Hibbân b. Ahmed et-Te-mimi el-Büstî es-Sicistâni (ö.354/965), *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Abbârul-Hulefâ*, çev. Harun Bekiroğlu, 1. Basım, Ankara, Ankara okulu yay., 2017, s.112.

<sup>103</sup> İbn Hişam, II, 238.

<sup>104</sup> Vâkıdî, I, 9.

<sup>105</sup> İbn Sa'd, II, 6.

<sup>106</sup> İbn Sa'd, II, 6; İbn Hibbân, s.113.



rek onun bu hareketini övmüş, Mecdi b. Amr'ın kabilesinden daha sonra Medine'ye gelen kimselere hediyeler vererek ikramda bulunmuştur.<sup>107</sup>

### 3.2. Ebva Gazvesi

Ebva<sup>108</sup> Gazvesi, Veddan<sup>109</sup> Gazvesi diye de isimlendirilmektedir.<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in (sas) katıldığı ilk gazve olan bu gazve,<sup>111</sup> hicretin 11. ayının başlarında,<sup>112</sup> Safer ayında meydana gelmiştir.<sup>113</sup> Bu gazvede de Medinelilerden kimse yoktu.<sup>114</sup>

Hz. Peygamber'in (sas) bu gazveden maksadı, bu bölgeden geçmekte olan Kureyş ticaret kafilesine baskın düzenlemektir.<sup>115</sup> Aslında bazı kaynaklar, Hz. Peygamber'in (sas) Kureyş kervanını ele geçirmekten başka bu bölge kabilelerinden Kinane soyundan gelen Beni Damre b. Bekir'i de hedef alarak bu gazveye çıktığını rivayet etmektedir.<sup>116</sup> Ebva Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in (sas) sancağı beyazdı<sup>117</sup> ve onu Hz. Hamza taşımaktaydı.<sup>118</sup> Ebva Gazvesi'nde, Kureyş müşrikleriyle karşılaşmadığından, bir çarpışma olmamış;<sup>119</sup> ancak Kinane soyundan gelen Damra oğulları kabilesinin o zaman lideri olan Mahşi b. Amr ile Ebva'da bir anlaşma yapılmıştır.<sup>120</sup>

### 3.3. Zü'l-Uşeyre Gazvesi

Zü'l-Uşeyre<sup>121</sup> Gazvesi, Hz. Peygamber'in (sas) Medine'ye hicretinin

<sup>107</sup> Mahmudov, s.61.

<sup>108</sup> Ebva, Mekke-Medine yolu üzerinde Medine'ye daha yakın bir yer olup Bedir'den sonra Sukyâ ile Cuhfe arasında bulunan bir köydür. Hz. Peygamber'in (sas) annesi Hz. Amine'nin burada defnedildiği bilinmektedir. (Mustafa Fayda, "Ebvâ", *DİA*, c. X, s. 378).

<sup>109</sup> Veddan ise Ebva'ya 6 mil (yaklaşık 10 km.) uzaklıkta olup Damre, Gifar ve Kinane kabilelerine ait bir arazidir (Mahmudov, s.65, 69. dipnottan naklen).

<sup>110</sup> İbn Sa'd, II, 7; et-Taberî, II, 407.

<sup>111</sup> İbn Sa'd, II, 7; İbn Hibbân, s.114; Kastallani, I-II, 82.

<sup>112</sup> İbn Sa'd, gazvenin hicretin 12. ayının başlarında gerçekleştiğini söylemiştir. (İbn Sa'd, II, 7).

<sup>113</sup> Vâkıdî, I, 11-12.

<sup>114</sup> İbn Sa'd, II, 7; İbn Hibbân, s.114.

<sup>115</sup> Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 7.

<sup>116</sup> Mahmudov, s.65.

<sup>117</sup> et-Taberî, II, 407.

<sup>118</sup> İbn Sa'd, II, 7; İbn Hibbân, s.114; Kastallani, I-II, 82.

<sup>119</sup> Vâkıdî, I, 12.

<sup>120</sup> İbn Sa'd, II, 7; İbn Hibbân, s.115; Mahmudov, s.65.

<sup>121</sup> Zü'l-Uşeyre, Yenbu nahiyelerinden bir nahiyeye olup, Beni Müdlic kabilesine ait bir yerdi (Ka-

16. ayının başlarında, Cemaziyelâhir ayında yapılmıştır. Hz. Peygamber'in (sas) bu gazveden maksadı, o sıralarda Kureyş müşriklerinin Şam'a yolladıklarını haber aldığı ticaret kervanlarını ele geçirmektir.<sup>122</sup>

Hz. Peygamber (sas), Zül-Uşeyre Gazvesi'nde Medine'de yerine Ebu Seleme b. Abdülesed'i vekil bıraktı<sup>123</sup> ve 150 veya 200 kişilik bir kuvvetle harekete geçti.<sup>124</sup> Bu gazvede, Hz. Peygamber'in (sas) beyaz sancağını<sup>125</sup> Hz. Hamza taşıyordu.<sup>126</sup> Müslümanlar Zül-Uşeyre'ye ulaştıklarında Mekke ticaret kervanının birkaç gün önce Suriye'ye doğru geçip gitmiş olduklarını öğrendiler.<sup>127</sup> Hz. Peygamber (sas), Zül-Uşeyre'de Kureyş ticaret kafilesini göremeyince Müdlic oğullarına uğradı ve orada hem Müdlic oğullarıyla,<sup>128</sup> hem de onların müttefiki olan Damra oğullarıyla anlaşma yaptı.<sup>129</sup>

### 3.4. Bedir Gazvesi

Hz. Peygamber (sas) ile müşrikler arasındaki ilk savaş hicretin 2. senesinde Ramazan ayının 17. gününde (15 Mart 624) Bedir'de meydana gelmiştir.<sup>130</sup> Bu savaşta sayıları 310 küsur kişi<sup>131</sup> olan İslam mücahitlerinin yanında 70 tane deve bulunuyordu<sup>132</sup> Müslümanlar, develere ikişer, üçer, dörder kişi nöbetleşe biniyorlardı.<sup>133</sup> Örneğin Hz. Hamza; Zeyd b. Harise,

stallani, I-II, 82).

<sup>122</sup> Vâkıdî, I, 12-13; İbn Sa'd, II, 9.

<sup>123</sup> İbn Hişam, II, 238; İbn Sa'd, II, 9.

<sup>124</sup> Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 9.

<sup>125</sup> et-Taberi, II, 408.

<sup>126</sup> İbn Sa'd, II, 9; İbn Hibbân, s.118; Kastallani, I-II, 82.

<sup>127</sup> İbn Sa'd, II, 9; Şulul, s. 476.

<sup>128</sup> Kastallani, I-II, 82.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, II, 9; İbn Hibbân, s.118; Köksal, II, 17.

<sup>130</sup> İbnül-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkarim b. b. Abdulvahid eş-Şeybani el-Çezeri, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, thk. Ebi'l Fida' Abdullah el- Kadi, 1. Basım, Beyrut, Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1987, c. II, s. 14.

<sup>131</sup> İbnül-Esir, *el-Kamil*, II, 16.

<sup>132</sup> Vâkıdî, I, 23; İbn Hişam, II, 255; İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'murî, *Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Megazi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatravi-Muhyiddin Meto, Medine, Mektebetu Daru'l-Tuni, t.y., c. I, 383.

<sup>133</sup> Vâkıdî, I, 24; İbn Hişam, II, 255; İbn Sa'd, II, 11; el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbul-Eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah, Mısır, Dâru'l-Maarif, t.y., c. I, s. 289.; İbnül-Esir, *el-Kamil*, II, 16.

Hız. Peygamber'in (sas) azatlılarından Ebu Kebşe ve Enese ile birlikte aynı deveye nöbetleşe biniyorlardı.<sup>134</sup>

Hız. Peygamber (sas), Bedir Savaşı'nda: "Melekler alâmetlidirler. Siz de kendinize birer alâmet yapınız" buyurdu. Bunun üzerine mücahitler, miğferlerine ve takyelerine alâmetler taktılar.<sup>135</sup> Hız. Hamza ise deve kuşu tüyünü göğsüne taktı.<sup>136</sup>

Arap geleneğine göre savaş mübareze (teke tek vuruşma) şeklinde başladı. Müşrik ordusundan Esved b. Abdüsed, İslam ordusundan da Hız. Hamza ortaya çıkıp dövüşüler. Hız. Hamza rakibini öldürdü. Bunun üzerine Kureyşlilerden Utbe b. Rebia, kardeşi Şeybe ve Velid b. Utbe ortaya atıldılar.<sup>137</sup> Bunların karşısına Ensardan Avf, Muavviz ve Muaz adında üç genç çıktı. Fakat müşrikler kendilerine denk kabul etmedikleri için onlarla vuruşmayacaklarını, karşılıklarına kendilerine denk kimselerin çıkmasını istediler. Hız. Peygamber (sas) de Müslümanlarla müşrikler arasındaki bu ilk savaşta, Ensarın müşriklerle karşılaşmalarını istemiyordu. Bunun üzerine Ensardan olan gençlere dua edip yerlerine geçmelerini istedikten sonra Hız. Hamza, Hız. Ali ve Ubeyde b. Haris'e mübareze için meydana çıkmalarını emretti. Hız. Hamza Şeybe b. Rebia'yı Hız. Ali de Velid b. Utbe'yi öldürdü.<sup>138</sup> Daha sonra Hız. Hamza ile Hız. Ali birlikte Ubeyde b. Haris'e<sup>139</sup> yardım edip Utbe b. Rebia'yı öldürdüler.<sup>140</sup> "İşte Rableri hakkında tartışmaya giren iki taraf: O'nu inkâr edenlere, ateşten elbiseler kesilmiştir, başlarına da kaynar su dökülür"<sup>141</sup> âyeti'nin Bedir günü bu altı kişi hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>142</sup>

Hız. Hamza, Bedir Savaşı'nın önde gelen kahramanlarındandı. Nitekim Bedir Savaşı'nda Ümeyye b. Halef, Abdurrahman b. Avf tarafından esir alınmıştı. Ümeyye Abdurrahman'a: "Ey Abdulilah!<sup>143</sup> Sizden, göğsün-

<sup>134</sup> Vâkıdî, I, 24; Köksal, II, 83.

<sup>135</sup> Vâkıdî, I, 75-76.

<sup>136</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 67; Köksal, II, 140.

<sup>137</sup> Sariçam, s.158.

<sup>138</sup> Vâkıdî, I, 68; Köksal, II, 135-136.

<sup>139</sup> Ubeyde b. Haris'in bu savaşta ayağı koptu ve sonra vefat etti.

<sup>140</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 68.

<sup>141</sup> Hac 22/19.

<sup>142</sup> İbn Sa'd, III, 15.

<sup>143</sup> Abdurrahman b. Avf'in Müslüman olmadan önceki ismi Abdi Amr idi. Müslüman olduktan

de deve kuşu tüyüyle belirginleşmiş olan o adam kimdir?” diye sordu. Abdurrahman ona: “O, Hamza b. Abdülmuttalib’tir” cevabını verdi. Bunun üzerine Ümeyye b. Halef: “Zaten, başımıza bütün bu kötü şeyleri getiren odur!” demişti.<sup>144</sup> Hz. Hamza, Bedir Savaşı’nda büyük bir cesaretle savaşarak Şeybe b. Rebia ve Utbe b. Rebia dışında Mut’im b. Adıyy’ın kardeşi Tu-eyme b. Adıyy’i ve Kureyş’in bazı ileri gelenlerini öldürmüştür.<sup>145</sup>

Müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında meydana gelen Bedir Savaşı’nda Mekkeli müşrikler kesin bir yenilgiye uğradı. Bu savaşta Ebu Cehil b. Hişam, Şeybe b. Rebia b. Abdüşşems, Utbe b. Rebia b. Abdüşşems, Velid b. Utbe ve Ümeyye b. Halef<sup>146</sup> gibi Kureyş müşrik liderlerinin de aralarında bulunduğu yetmiş kişi öldürüldü ve bir o kadar kişi de esir edildi.<sup>147</sup> Müslümanlar ise Bedir Savaşı’nda toplam on dört şehit verdi. Bu şehitlerden altısı muhacirlerden sekizi ise Ensardandı.<sup>148</sup>

### 3.5. Kaynuka Oğulları Gazvesi

Hz. Peygamber (sas) Medine’ye hicret ettiğinde orada yaşayan üç Yahudi kabilesinden biri<sup>149</sup> ve en cesuru<sup>150</sup> olan Kaynuka oğulları, geçimlerini kuyumculuk ve ticaret ile sağlıyorlardı.<sup>151</sup> Müslümanlar Medine’ye hicret ettiklerinde kendilerine karşı hiç kimseye yardım etmeyeceklerine dair Yahudi-

sonra ismini Abdurrahman olarak değiştirdi. Ümeyye b. Halef Mekk’e de iken onu Abdi Amr ile çağırduğunda Abdurrahman b. Avf ona dönüp cevap vermezdi. Ümeyye b. Halef bunun sebebini sorduğunda Abdurrahman ona ismini Abdurrahman olarak değiştirdiğini söylemiş. Ancak Ümeyye b. Halef ona Rahman’ı tanımadığını onu Abdulilah olarak çağıracağını söylemiştir. Abdurrahman b. Avf da bunu kabul etmiştir. Bu yüzden Ümeyye b. Halef onu Abdulilah diye çağırırmaktaydı. (Vakidi, I, 82-83).

<sup>144</sup> İbn Hibbân, s.114; Köksal, II, 153.

<sup>145</sup> İbn ‘Abdilber, s. 136; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 68.

<sup>146</sup> İbn Hişam, II, 284; İbn Sa’d, II, 16-17.

<sup>147</sup> Vâkidi, I, 144; İbn Sa’d, II, 16; Beyhâkı, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyn, *Delâilü’n-Nübüvve ve Ma’rifetu Abvali Sahibi’ş-şeria*, tdk. Abdü’l-Mu’ti Kal’acı, 1. Basım, Beyrut, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1988, c. III, s. 124; İbn Seyyidinnas, I, 432; 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. V, s. 172.

<sup>148</sup> Vâkidi, I, 145; İbn Sa’d, II, 16; İbnü’l-Esir, *el-Kamil*, II, 31.

<sup>149</sup> Diğerleri Nadir oğulları ve Kurayza oğullarıydı. (Casim Avcı, “Kaynuka”, *DİA*, c. XXV, s. 88).

<sup>150</sup> İbn Sa’d, II, 26.

<sup>151</sup> Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yay.,2016, s. 186.

lerle bir antlaşma yaptılar.<sup>152</sup> Bedir Savaşı'ndan sonra Kaynuka oğulları Hz. Peygamber (sas) ile yapmış oldukları antlaşmayı ihlal ettiler.<sup>153</sup> Hz. Peygamber (sas) Kaynuka oğullarını uyarınca onlar, Hz. Peygamber'e (sas) kendilerinin savaş bilmeyen Araplar gibi değerlendirilmemelerini aksine savaşmayı iyi bildiklerini ve savaşmaları halinde bunu göstereceklerini söyleyerek meydan okudular.<sup>154</sup> Antlaşmadaki hükümlere aykırı bu tutumlarına rağmen kendilerine karşı herhangi bir sefer düşünülmemiştir.<sup>155</sup> Ancak tam bu gerginlik esnasında Müslüman bir kadının alışveriş yapmak amacıyla gittiği Kaynuka oğulları pazarındaki bir kuyumcuda, Kaynukalı bir Yahudi tarafından tacize uğraması bardağı taşıran son damla oldu. O sırada Kaynuka oğulları pazarında bulunan ve taciz haberini öğrenen Müslümanlardan bir adam hemen Müslüman kadına tacizde bulunan adamı öldürdü. Hz. Peygamber (sas) daha önce yapılan antlaşmanın ihlal edilmesi üzerine Kaynuka oğullarını kuşatma altına aldı ve kuşatma 15 gün sürdü.<sup>156</sup> Şiddetli muhasara altında kalan Kaynuka oğulları sonunda teslim oldular. Hz. Peygamber (sas), onları öldürmek istiyordu. Fakat Abdullah b. Übey, Hz. Peygamber'e (sas) gelerek Kaynuka oğullarının serbest bırakılması için ısrar etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas), Kaynuka oğullarını Medine'den sürerek cezalandırdı.<sup>157</sup> Kaynuka oğulları Yahudileri ile Müslümanlar arasında hicretin 2. senesinde Şevval ayının ortalarında (Nisan 624) meydana gelen<sup>158</sup> bu savaşa Müslümanların sancaktarlığını yapan Hz. Hamza da katılmıştı.<sup>159</sup>

### 3.6. Uhud Gazvesi

Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında yapılmış ikinci büyük savaş olan Uhud Gazvesi, hicretin 3. senesinin Şevval ayının yedinci gününde (24 Mart 625) meydana gelmiştir.<sup>160</sup>

152 Vâkıdî, I, 176; Belazurî, I, 308; İbn Hibbân, s.156.

153 Vâkıdî, I, 176; Belazurî, I, 308.

154 Vâkıdî, I, 176; Belazurî, I, 308; Adnan Demircan, *Siyer*, İstanbul, Beyan yay., 2016, s. 400.

155 Arslantaş, s. 187.

156 Vâkıdî, I, 176-177; Belazurî, I, 308-309; Demircan, *Siyer*, s. 400.

157 İbn Hibbân, s.156; Demircan, *Siyer*, s. 400.

158 Vâkıdî, I, 176; İbn Sa'd, II, 26.

159 İbn Sa'd, II, 26.

160 Vâkıdî, I, 199; İbn Sa'd, II, 33; Belazurî, I, 311-312.

Hız. Peygamber (sas) müşriklerin kendi üzerlerine geldiklerini haber aldığında Müslümanları toplayarak ne yapılması gerektiğini onlarla tartıştı.<sup>161</sup> Münafıkların da katıldığı bu toplantıda iki husus üzerinde duruldu: Ya Medine içinde kalınarak savunma tertibatı alınacak veya şehir dışında düşmanla karşılaşarak meydan savaşı yapılacaktır.<sup>162</sup> Hız. Peygamber'in (sas) görüşü Medine içinde kalınarak savunma savaşı yapılması yönündeydi.<sup>163</sup> Hız. Peygamber'in (sas) amcası Hız. Hamza gibi bazı kahramanlar da meydan savaşı yapılması görüşünü benimsediler ve: "Ya Resûlallah! Eğer düşmanımızın karşısına çıkmazsak, onlar, bizim kendileriyle karşılaşmaktan korktuğumuzu zannederler. Bu da, onlara bize karşı cesaret kazandırmış olur. Yüce Allah, bizi Bedir Gazvesi'nde 300 kişilik bir toplulukla onlara karşı muzaffer kıldı. Bugün ise biz daha çok sayıda kişileriz!" dediler.<sup>164</sup> Çoğunluğun isteği meydan savaşı olunca, Hız. Peygamber (sas) de düşmanı Medine dışında karşılamaya karar verdi ve evine gidip zırhını giydi.<sup>165</sup>

Uhud Gazvesi için toplanan müşriklerin sayısı 3000 kişi<sup>166</sup> Müslüman mücahidlerin sayısı ise 700 kişiydi.<sup>167</sup>

Hız. Peygamber (sas) savaş başlamadan önce Abdullah b. Cübeyr'i 50 kişilik okçular birliğinin başına kumandan tayin etti ve onlara savaş ister leh-te, ister aleyhte olsun yerlerinden ayrılmamalarını emretti.<sup>168</sup>

Hız. Peygamber (sas) ordusunu saf düzenine koyarken Hız. Hamza'yı en öne zırhsız askerlerin başına geçirdi.<sup>169</sup> Savaş mübareze şeklinde başladı. Kureyş ordusundan ileri atılan ordu sancaktarı Talha b. Ebi Talha'yı Hız. Ali, daha sonra meydana çıkan Osman b. Ebi Talha'yı da Hız. Hamza öldürdü.<sup>170</sup> Hız. Hamza, Osman b. Ebi Talha'yı öldürdükten sonra: "Ben Hacıları sulayanın oğluyum!" diyerek yerine geri döndü.<sup>171</sup> Ondan son-

<sup>161</sup> Vâkıdî, I, 209.

<sup>162</sup> Sarıçam, s.170.

<sup>163</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 45.

<sup>164</sup> Vâkıdî, I, 210-211.

<sup>165</sup> İbn Hişam, III, 27.

<sup>166</sup> İbn Sa'd, II, 34; Belazurî, I,313; Taberî, II, 504-505; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 46.

<sup>167</sup> İbn Sa'd, II, 38; Taberî, II, 504; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 46.

<sup>168</sup> Beyhakî, III, 227; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 47.

<sup>169</sup> Köksal, II, 73-74.

<sup>170</sup> Belazurî, I, 53-54.

<sup>171</sup> Vâkıdî, I, 226-227; Köksal, II, 92.

ra savaş kızıştı. Hz. Hamza iki elinde iki kılıç tutuyor, Hz. Peygamber'in (sas) önünde: "Ben Allah'ın arslanıyım!" diyerek, önüne arkasına döne döne müşriklere kılıç vuruyordu.<sup>172</sup> Hz. Hamza, Hz. Ali, Ebu Düçane ve mücahidler, kılıçlarını sıyırıp müşriklerin saflarına daldılar. Hz. Hamza Vahşi'nin dediği üzere, karşılaştığı herkesi tepeliyor, kılıçtan geçiriyor, dokunduğu hiçbir şeyi sağ bırakmıyordu.<sup>173</sup>

Savaşın ilk aşamasında düşman yirmiden fazla ölü verdi. Sancaktarlar öldürülüp sancak yere düşünce müşrikler kaçışmaya başladılar. Müslümanlar peşlerine düştüler. Savaş Müslümanlar tarafından kazanılmış görünüyordu. Abdullah b. Cübeyr'in idaresindeki okçular düşmanın bozulduğunu ve Müslümanların galip geldiğini görünce yerlerini terk ettiler. Bunu gören Halid b. Velid Ayneyn tepesinin doğusundan Müslüman ordusunun arkasına sarktı Müslüman askerler 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.<sup>174</sup> Bazı Müslümanlar kaçtılar. Hz. Peygamber (sas) ve ashabından 14 kişi ise sebat etti.<sup>175</sup>

### 3.6.1. Şehadeti

Uhud Savaşı'nda çok sayıda Müslüman şehit oldu. Bunlar arasında Hz. Hamza da bulunmaktadır. Hz. Hamza'yı Habeşli Vahşi b. Harb şehit etmiştir.<sup>176</sup> Vahşi'ye Hz. Hamza'yı nasıl şehit ettiği sorulduğunda Vahşi, o olayı şöyle anlatmıştır:

"Ben Cübeyr b. Mut'im'in kölesiydim.<sup>177</sup> Amcası Tuayme b. Adıyy Bedir Savaşı'nda öldürülenler arasındaydı. Kureyş ordusu, Uhud'a hareket ettiğinde Cübeyr bana: 'Şayet amcama karşılık Muhammed'in amcası Hamza'yı öldürürsen, özgürlüğüne kavuşacaksın' dedi. Ben de onlarla bera-

<sup>172</sup> İbn Sa'd, III, 11.

<sup>173</sup> Köksal, II, 97.

<sup>174</sup> İbn Sa'd, II, 39; Sarıçam, s. 172-173.

<sup>175</sup> İbn Sa'd, II, 39-40.

<sup>176</sup> İbn Sa'd, III, 9.

<sup>177</sup> Bazıları Vahşi'nin Haris b. Amir b. Nevfel'in kızının kölesi olduğunu söyler ve Hz. Hamza'nın öldürülmesini Vahşi'den isteyen Haris'in kızının olduğunu rivayet ederler. (Vâkıdî, I, 285).

ber yola çıktım. Habeşli olduğumdan, mızrağı Habeşlilerin atışı gibi atardım ve hedefi de tuttaramadığım çok az olurdu.

İki ordu karşılaştığında Hamza'yı aramak için çıktım ve nihayet onu bir topluluğun içinde gördüm. Kül renginde bir deve gibiydi. Kılıcıyla düşmana öyle bir hücum ediyordu ki, hiçbir şey önünde duramıyordu. Onu öldürmek için hazırlanıyordum. Bana yaklaşması için bir ağacın veya taşın arkasına gizlendim. Fakat bu arada Siba b. Abdül-Uzza benden önce ona doğru gitti. Hamza onu görünce kendisine: 'Ey kadın sünnetçisi olan kadının oğlu!<sup>178</sup> Gel bana doğru.' dedi ve ona hemen bir darbe indirdi. Darbeyi öyle hızlı yaptı ki insan başının gövdesinden ayrıldığını fark edemezdi.

Hamza onu boğazlarken mızrağımı salladım ve hedefe isabet ettireceğimi kestirince üzerine fırlattım. Mızrak göbeği ile kasığı arasına saplandı ve iki bacağına arasından dışarı çıktı. O haliyle bana hücumu geçmek istedi ise de yere yığılıp kaldı. Ölünceye kadar dokunmadan bekledim. Sonra gidip mızrağımı alıp karargâha döndüm ve orada oturdum. Zaten başka birini öldürmeme gerek kalmadı. Onu da özgürlüğüme kavuşmak için öldürdüm. Mekke'ye gelince azad edildim ve orada ikamet ettim. Resûlullah (sas) Mekke'yi fethedince Taif'e kaçtım ve orada kaldım. Taifliler, Müslüman olduktan sonra Medine'ye Resûlullah'ı (sas) görmeye geldim. Resûlullah'ın (sas) huzuruna girince hemen kelime-i şehadet getirdim. Resûlullah (sas), beni görür görmez 'Sen Vahşi misin?' dedi. Ben de 'Evet, ey Allah'ın Resûlü!' diye cevap verdim. Bana: 'Otur şuraya ve bana Hamza'yı nasıl öldürdüğünü anlat!' dedi. Ben de Resûlullah'a (sas) olayı anlattım. Sözlerim bitince Resûlullah (sas), bana: 'Yazık sana! Kaybol karşımdan. Seni görmek istemiyorum.' dedi.<sup>179</sup> Bunun üzerine Resûlullah'ın (sas) beni herhangi bir yerde görmemesi ve bana rastlamaması için kenarlardan yürüyordum. Bu kaçışım Resûlullah'ın (sas) vefatına kadar devam etti.

Müslümanlar, Yemame hükümdarı Müseylemet'ül-Kezzab'a karşı savaş

<sup>178</sup> Siba'nın annesi kadın sünnetçisiydi. Araplar, bir kimseyi suçlamak ve kınamak için –annesi sünnetçi olmasa dahi- bu ifadeyi kullanırlardı. (Muhammed Yusuf Kandehlevî, *Hayatü's-Sababe Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı İslamiyet*, çev. CengizYağcı-Mehmet Karabulut, İstanbul, Huzur Yay., 2004, c. II, s. 17; 3. dipnottan naklen).

<sup>179</sup> Bu durum Hz. Peygamber'in (sas) hayatında nadir görülen bir davranıştır ve aynı zamanda onun amcası Hz. Hamza'yı ne kadar çok sevdiğinin bir işaretidir. (Apak, *Ashâb-ı Kiram*, s.91).



açınca ben de Hamza'yı öldürdüğüm mızrağı yanına alarak onlarla beraber sefere çıktım. İki ordu karşı karşıya gelince elinde kılıcıyla ayakta duran Müseyleme'yi gördüm. Oysa onu daha önce tanımıyordum. Bir taraftan ben diğer taraftan Ensardan biri Müseyleme'yi öldürme hazırlığı içerisindeydik. İkimiz de onu öldürmeyi hedefliyorduk. Mızrağımı salladım ve hedefe isabet ettireceğimi kestirince üzerine fırlattım. Mızrağım hedefini bulmuştu. Ensar'dan olan kişi de hemen ona doğru koşarak bir kılıç darbesi vurdu. Hangimizin onu öldürdüğünü Allah daha iyi bilir. Hamza'yı öldürmekle insanların en hayırlısını öldürmüş oldum. Resûlullah'ın (sas) vefatından sonra Müseyleme'yi öldürmekle de insanların en kötüsünü öldürmüş oldum”<sup>180</sup>

Hiz. Hamza'yı şehit eden Vahşi b. Harb'e içki içtiği için birçok kez had cezası uygulandı ve en sonunda divandan çıkarıldı. Bu yüzden Hiz. Ömer şöyle demiştir: “Anladım ki Allah Hamza'nın katilini rahat bırakmayacak.”<sup>181</sup>

Hind bt. Utbe b. Rebî'a, Uhud günü savaşan müşrik kuvvetlerin aralarına kadar geldi. Bedir savaşı bölümünde Hiz. Hamza'nın Şeybe b. Rebia'yı Hiz. Ali'nin de Velid b. Utbe'yi öldürdüğünü daha sonra Hiz. Hamza ve Hiz. Ali'nin birlikte Ubeyde b. Haris'e yardım edip Utbe b. Rebia'yı öldürdüğünü aktarmıştı. Utbe, Hind'in babası Şeybe amcası Velid de kardeşiydi. Bu yüzden Hamza b. Abdülmuttalib'i eline geçirirse mutlaka onun ciğerini yiyeceğine dair yemin etmişti.<sup>182</sup>

Vahşi b. Harb, Hiz. Hamza'yı öldürdü ve karnını yardı. Onun karaciğerini alıp Hind bt. Utbe b. Rebî'a'ya götürdü. Hind, ciğeri ağzında çiğnedi fakat onu yiyemedi ve dışarı attı. Bu haber, Resûlullah'a (sas) ulaştığında şöyle buyurdu: “Allah, Hamza'nın etinden bir şeyi tatmayı cehenneme ebediyen haram kılmıştır” Daha sonra Hind bt. Utbe b. Rebî'a Hiz. Hamza'nın cesedinin yanına geldi ve Hiz. Hamza'ya müsl<sup>183</sup> yaptı.<sup>184</sup> Hind bt. Utbe b. Rebî'a, Hiz. Hamza'nın organlarından kestikleri ile iki bilezik, iki kolye, iki tane de halhal yaptı ve bu şekilde Mekke'ye geldi.<sup>185</sup>

<sup>180</sup> İbn Hişam, III, 34-35-36; İbn Kesir, V, 363-364; Kandehlevî, II, 16-17.

<sup>181</sup> İbn Kesir, V, 366-367.

<sup>182</sup> İbn Sa'd,, III, 11.

<sup>183</sup> Müsl: Göz oymak, kulak-burun kesmek, iç organlarını kesip almak gibi gayr-i insani yapılan işkence ve ceza. (Kandehlevî, II, 15, 4. dipnottan naklen).

<sup>184</sup> İbn Sa'd,, III, 9.

<sup>185</sup> İbn Sa'd,, III, 9.

### 3.6.2. *Techiz ve Tekfîni*

Müşrik ordusu Uhud'dan çekilip gittikten sonra, başta Hz. Peygamber (sas) olmak üzere, Müslümanlar şehitlerin yanına gittiler.<sup>186</sup> Hz. Peygamber (sas): “Hz. Hamza'nın öldürüldüğü yeri kim gördü?” diye sordu. Bir adam, “Ben gördüm ey Allah'ın Resûl'ü” diyerek Hz. Hamza'nın şehit olduğu yeri gösterdi.

Hz. Peygamber (sas), Hz. Hamza'nın şehit edildiği yerde onun başucunda durdu. Hz. Hamza'ya müsle yapıldığını gördü ve çok üzüldü. Bu durum karşısında ağlayarak şöyle dedi: “Allah'ın rahmeti senin üzerine olsun! Gerçekten seni bildim bileli akrabaları çok ziyaret eden, bolca hayır işleyen bir kişiydin. Senden sonra gelenler şayet sana üzülmeselerdi Allah seni değişik ruhlardan diriltinceye kadar seni burada bırakmayı arzu ederdim”<sup>187</sup> Bir başka rivayette Hz. Peygamber (sas), amcası Hz. Hamza'ya müsle yapıldığını gördüğünde onun şöyle dediği rivayet edilir: “Şayet Safiyye<sup>188</sup> gönlünde bir üzüntü hissetmeyecek olsaydı ya da benden sonra uyulacak bir sünnet olmasından çekinmeseydim,<sup>189</sup> kıyamet günü kuşların ve yırtıcı hayvanların midelerinden toplayıp diriltinceye kadar onu açıkta bırakacaktım.<sup>190</sup> Allah'a yemin olsun ki, senin yerine onlardan yetmiş kişiye<sup>191</sup> müsle yapmak benim boynumun borcudur.”<sup>192</sup> Müslümanlar, Hz. Peygamber (sas)'in üzüntüsünü ve amcasına yapılanları görünce: “Allah'a yemin olsun ki, Allah bizi onlara üstün kılsa onlara hiçbir Arab'ın hiçbir Arab'a yapmadığı müsleyi yaparız” dediler.<sup>193</sup>

Yüce Allah bu konuda Hz. Peygamber'in (sas) ve ashâbının görüşleri ile ilgili olarak Nahl Sûresinin sonundaki şu ayetleri indirdi:<sup>194</sup> “*Eğer ceza vermek isterseniz size yapılanın aynıyla mukabele edin. Sabrederseniz and olsun ki*

<sup>186</sup> Vâkıdî, I, 309.

<sup>187</sup> İbn Sa'd, III, 12.

<sup>188</sup> Daha önce Safiyye ile Hz. Hamza'nın anne-baba bir kardeş olduklarını söylemiştik.

<sup>189</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 54.

<sup>190</sup> İbn İshak, s.344; Vâkıdî, I, 289; İbn Sa'd, III, 13.

<sup>191</sup> Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sas) 30 kişiye müsle yapacağını söylediği aktarılır. (İbn İshak, s.344; Zehebî, *Siyer*, II, 179).

<sup>192</sup> İbn Sa'd, III, 13.

<sup>193</sup> İbn İshak, s.344.

<sup>194</sup> İbn İshak, s.344.

*bu, sabredenler için daha iyidir*"<sup>195</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) yemininden dolayı kefarete verdi ve af yolunu tercih edip sabretti <sup>196</sup> ve müslileyi de yasakladı.<sup>197</sup>

Hz. Hamza şehit edildiğinde kardeşinin başına gelenleri bilmeyen Safiyye onu aramaya başladı. Bu sırada yeğeni Hz. Ali ve oğlu Zübeyr b. Avvam<sup>198</sup> ile karşılaştı. Hz. Ali, Zübeyr'den annesine Hz. Hamza'nın durumunu bildirmesini istedi. Fakat Zübeyr bunu kabul etmeyip Hz. Ali'den halasına durumu onun bildirmesini istedi. Safiyye "Hamza'nın durumunu sorduğunda onlar da bilmediklerini söylediler. Hz. Peygamber (sas) oraya geldi.<sup>199</sup> Safiyye, Hz. Peygamber'e (sas) kardeşinin nerede olduğunu sordu ve onu görmeden dönmeyeceğini bildirdi.<sup>200</sup> Hz. Peygamber (sas) Safiyye için: "Onun aklını kaybetmesinden korkuyorum" dedi ve elini göğsünün üzerine koyup ona dua ettikten sonra kardeşini görmesine müsaade etti. Safiyye kardeşini görünce, "*İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciun (Biz Allah'ın kuluyuz ve O'na dönücüleriz)*" dedi ve ağladı.<sup>201</sup> Safiyye ağlayınca Resûlullah da (sas) ağladı ve "Senin başına gelenler gibi bir musibet ebediyen başıma gelmeyecek" dedi. Sonra Resûlullah (sas), "Müjdeler olsun size! Cebrail geldi ve bana Hamza'nın yedi gök ehlinin arasında, 'Allah ve Resûlü'nün arslanı' olarak yazılmış olduğunu söyledi."<sup>202</sup>

Safiyye'nin Uhud'a gelip kardeşi Hz. Hamza'nın cesedini görmek istemesi ile ilgili bir rivayet de şöyledir: Hz. Safiyye, Hz. Hamza'ya ne yapıldığını görmek için Uhud'a gelmişti. Hz. Peygamber (sas) oğlu Zübeyr b. Avvam'dan annesini karşılamasını ve geri çevirmesini istedi. Çünkü kardeşine yapılanları görmesini istemiyordu. Zübeyr annesini karşılayıp ona Hz. Peygamber'in (sas) emrini bildirip geri çekilmesini isteyince, Safiyye: "Niçin geri çevrileceğim? Zaten kardeşime müslle yapıldığından habe-

<sup>195</sup> Nahl 16/126.

<sup>196</sup> İbn Sa'd, III, 12; İbn 'Abdilber, s. 135-136; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 67; İsfehâni, II, 678-679.

<sup>197</sup> İbn İshak, s.345.

<sup>198</sup> Zübeyr b. Avvam, Hz. Safiyye'nin oğluydu. Yani hem Hz. Peygamber'in (sas) hem Hz. Ali'nin halasının oğluydu. (İbn Sa'd, X, 41).

<sup>199</sup> İbn Sa'd, III, 12.

<sup>200</sup> Vâkıdî, I, 289.

<sup>201</sup> İbn Sa'd, III, 12-13.

<sup>202</sup> Vâkıdî, I, 290.

rim var. Bu ona Allah yolunda yapılmış bir şeydir. Biz buna razıyız. Bunun mükâfatını Allah'tan bekleyeceğim ve inşallah buna sabırla katlanacağım” dedi. Zübeyr bunu Hz. Peygamber'e (sas) haber verince Hz. Peygamber (sas): “Öyleyse, onu serbest bırakabilirsin” dedi. Safiyye Hz. Hamza'ya gidip cesedine baktı ve: “*İnnâ lillah ve innâ ileyhi râciun*” dedi. Hz. Hamza için Allah'tan rahmet ve mağfiret diledi.<sup>203</sup>

Şehitleri toplattıran Hz. Peygamber (sas), onların cenaze namazını kıldırdı. Hz. Peygamber'in (sas) şehitler içerisinde namazını kıldırıldığı ilk kişi Hz. Hamza'ydı. Hz. Peygamber (sas) dokuz kişiyi Hz. Hamza'nın yanına koyup onların üzerine yedi defa tekbir getirdi. Bazen dokuz bazen beş tekbir getirdiği de oluyordu. Şu var ki, Hz. Peygamber (sas), tekbirlerin tek olmasına dikkat ediyordu. Sonra o dokuz kişi kaldırılıyor, Hamza orada bırakılıyordu. Tekrar dokuz kişi getiriliyor ve onların cenaze namazını kılmak üzere tekbir alıyordu. Bu durum onların hepsinin cenaze namazını kılınca ya kadar devam etti. Böylece Hz. Peygamber (sas), Uhud şehitlerinin cenaze namazlarını onar onar kıldırdı ve her on kişiyle beraber Hz. Hamza'nın namazını da kıldı.

Hz. Hamza'nın cenaze namazı ile ilgili başka bir rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (sas), Hz. Hamza'yı musallaya koyup onun cenaze namazını kıldırdı. Ensâr'dan bir adam getirilip onun yanına konuldu. Onun da namazını kıldırtıktan sonra o kişi kaldırıldı, Hz. Hamza orada bırakıldı. Sonra bir başkası getirildi, Hz. Hamza'nın yanına konuldu. Hz. Peygamber (sas) onun da namazını kıldıktan sonra adam kaldırıldı; fakat Hz. Hamza yine orada bırakıldı. Başka biri getirildi. Bu durum onun yetmiş kişinin namazını kıldırmasına kadar devam etti. Böylece o gün Hz. Peygamber (sas), Hz. Hamza için yetmiş kez cenaze namazı kılmış oldu.<sup>204</sup> Ayrıca Hz. Hamza için yetmiş iki kez cenaze namazı kılındığı da aktarılmıştır.<sup>205</sup>

Uhud günü şehitler çok onları örtecek örtü ise azdı. Bir kişi, iki veya üç kişi ile birlikte aynı örtü ile örtülüyordu. İki veya üç kişi tek bir kabre konuyordu. Hz. Peygamber (sas) hangisinin daha çok Kur'ân ezberlediğini so-

<sup>203</sup> İbn Hişam, III, 60; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 54-55; Köksal, III-IV, 561-562.

<sup>204</sup> Vâkîdî, I, 310-311; İbn Sa'd, III, 9-10-13-14.

<sup>205</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, II, 70.

ruyor ve onlardan Kur'ân'dan en çok ezberi olana öncelik tanıyıp onu kabre koyuyordu.<sup>206</sup>

Hız. Hamza'yı bir hırka ile örttüler. Onunla başını örttükleri zaman ayakları dışarıda kalıyordu, ayaklarını örttükleri zaman yüzü açılıyordu.<sup>207</sup> Hız. Peygamber (sas) başını kaldırıncı, arkadaşlarının ağladıklarını gördü ve onlara ağlamalarının sebebini sordu. Onlar: "Ya Resûlallah! Bugün amcanın cenazesini örtmeye yetecek tek parçalık bir örtü bile bulamıyoruz" dediler."<sup>208</sup> Hız. Peygamber (sas) onlara, Hız. Hamza'nın yüzünün örtülmesini ve ayaklarının üzerine de izhir denilen kokulu bir ot konulmasını emretti.<sup>209</sup> Hız. Hamza Abdullah b. Cahş'ın dayısıydı ve ikisi aynı kabre defnedildi.<sup>210</sup>

Hız. Peygamber (sas) Uhud'dan döndüğünde Abdüleşhel oğullarına uğradı. Onların kadınları ölüleri üzerine ağlıyorlardı. Hız. Peygamber (sas) buyurdu ki: "Fakat Hamza'nın ağlayanları yok."<sup>211</sup> Sa'd b. Mu'âz bu durumdan haberdar olunca kabilesinin bütün kadınlarını Hız. Peygamber'in (sas) evine getirip onlara Hız. Hamza'ya ağlamalarını emretti. Onlar da ağladılar. Hız. Âişe dedi ki: "Biz de çıktık onlarla beraber ağladık. Biz ağlarken Resûlullah (sas) uyudu. Sonra uyanıp yatsı namazını kıldı. Biz ağlarken o tekrar uyudu. Sonra uyandı ve ağlama sesini duydu ve şöyle dedi: "Onlar şimdiye kadar burda mıydılar? Onlara söyleyin gitsinler." Sonra onlara, eşlerine ve çocuklarına dua etti ve ertesi sabah ağlamayı kesin bir şekilde yasakladı."<sup>212</sup>

Hız. Hamza'nın cesareti, savaşçılığı ve güçlü şahsiyeti, şehid edilmesinden sonra destanlaşmaya başlamıştır.<sup>213</sup> Bununla beraber İslam edebiyatındaki kahramanlık hikâyelerinin önemli bir kısmı Hız. Hamza'nın şahsiyeti etrafında teşekkül etmiş; Araplar, Acemler ve Türkler arasında büyük bir şö-

<sup>206</sup> İbn Sa'd, III, 13; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70; Zehebî, *Siyer*, II, 177.

<sup>207</sup> İbn Sa'd, III, 13; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70.

<sup>208</sup> İbn Sa'd, III, 13.

<sup>209</sup> İbn Sa'd, III, 13; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70.

<sup>210</sup> İbn Sa'd, III, 9; İbnü'l-Esir, *Üsdül-Ğabe*, II, 70.

<sup>211</sup> Zehebî, *Siyer*, II, 174.

<sup>212</sup> İbn Sa'd, III, 15-16.

<sup>213</sup> Nurettin Albayrak, *Hamzanâme*, *DİA*, c. XV, s. 516.

ret kazanmıştır.<sup>214</sup> Müslüman milletlerin edebiyatlarında Hz. Hamza'nın adıyla anılan bu kahramanlık hikâyeleri, Araplar arasında *Sîretü Hamza*, *Esmârü'l-Hamza*; İranlılar'da *Kışsa-i Emir Hamza*, *Kitâb-ı Rümüz-ı Hamza*, *Destân-ı Emir Hamza*; Türkler'de *Hamzanâme* olarak bilinmektedir.<sup>215</sup>

Hz. Peygamber'in (sas) çok sevip saydığı, maddi ve manevi desteklerine mazhar olduğu ve genelde İslam'a ve Müslümanlara kılıcı ile yardım eden Hz. Hamza, yaşadığı dönemde savaşlarda komutanlık ve sancaktarlık yapmış ancak ilmî ve idarî faaliyetlere katılamamış, bu yüzden kaynaklarda hakkında fazla bilgi yer almamıştır. Hz. Hamza İslam'ın erken dönemlerinde vefat ettiğinden onun hadis rivayetlerine pek tesadüf edilmez. Ancak şu mealde bir hadis rivayet ettiği söylenir: “*Allah'ım! Senden ism-i a'zamın ve rızayı ekberin hürmetine istekte bulunuyorum*“ şeklindeki duaya devam ediniz.”<sup>216</sup>

*Hz. Hamza'nın türbesinin Abbasi Halifesi Nasır-Lidinillah'ın (1180-1225) annesi tarafından yaptırıldığı rivayet edilir. Türbenin yanına daha sonraki dönemlerde meşid ve kütüphane yapılmış. Osmanlılar zamanında buranın bakımına itina gösterilmiştir. Bölgenin yönetimi Osmanlıların elinden çıktıktan sonra türbe ve çevresindeki bütün yapılar yıkılmıştır.*<sup>217</sup>

## SONUÇ

Hz. Peygamber (sas) ile Hz. Hamza, amca-yeğen olmanın yanı sıra Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe'den birlikte süt emmelerinden dolayı aynı zamanda sütkardeşiler. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sas) bakımını annesi Amine'nin vefatından sonra tamamen dedesi Abdülmüttalib üstlemişti. Bu yüzden Hz. Hamza ile Hz. Peygamber'in (sas) çocukluk günleri Abdülmüttalib'in vefatından Hz. Peygamber'in (sas) amcası Ebû Talib'in himayesine geçtiği süreye kadar birkaç yıllığına da olsa aynı evde geçmişti.

Yaşça akranı olması dolayısıyla çocukluk ve gençlik yıllarını Hz. Peygamber (sas) ile birlikte geçiren Hz. Hamza, Hz. Peygamber'in (sas) en büyük destekçilerinden biri olmuştur. Nitekim bir gün Ebu'l-Hakem Amr

<sup>214</sup>Lütfi Sezen, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1991, s.20.

<sup>215</sup>Albayrak, *Hamzanâme*, *DİA*, c. XV, s. 516.

<sup>216</sup>Algül, “Hamza”, *DİA*, XV, 502; Apak, *Ashab-ı Kiram*, s.91.

<sup>217</sup>Algül, “Hamza”, *DİA*, XV, 502.

b. Hişam'ın Hz. Peygamber'e (sas) sövüp saydığını ve eziyet ettiğini haber alan Hz. Hamza, bunun hesabını Ebu'l-Hakem Amr b. Hişam'a çok sert bir şekilde sormuş ve akabinde Müslüman olmuştur.

Hz. Hamza'nın Müslüman olması, Hz. Peygamber'i (sas) güçlendirdi ve çok sevindirdi. Hz. Hamza'nın Müslüman olmasıyla Kureyşliler, Hz. Peygamber'in (sas) güç ve kuvvet kazandığını, Hz. Hamza'nın onu (sas) koruyacağını anladılar ve ona (sas) karşı yapmış oldukları bazı hareketlerden vazgeçtiler.

Akrabalık hukukunu gözeten, mert ve titiz bir insan olan Hz. Hamza Uhud Savaşı'nda şehit edilene kadar birçok savaşa katılmış bu savaşlarda komutanlık ve sancaktarlık gibi görevler üstlenmiş ve katıldığı savaşlarda büyük başarılar göstermiştir. Hz. Hamza, Uhud Savaşı'nda dillere destan olacak şekilde bir kahramanlık gösterip İslamiyet uğruna kendi hayatını hiçe sayarken savaşın bütün tekniklerini kullanmış, o günün gazileri ve daha sonra hak yolunda savaşıacak bütün gaziler için cesaret ve kahramanlık örneği olmuş, gazi ve şehidler piri sayılmıştır. Kısacası, Hz. Peygamber'in (sas) en hayırlı amcam dediği Hz. Hamza, Müslüman olduktan sonra Allah ve Resûl'ünün rızasını kazanmak için elinden geleni yapmıştır ve en sonunda bu uğurda canını seve seve feda etmiştir.

## KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Nurettin, "Hamzanâme", *DİA*, c. XV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- ALGÜL, Hüseyin, "Hamza", *DİA*, c. XV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- APAK, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hz. Muhammed s.a.v. Dönemi)*, 1. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, *İslam'ın Örnek Şahsiyetleri Ashab-ı Kiram*, 1. Basım, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- ARSLANTAŞ, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınları, 2016.
- AVCI, Casim, "Kaynuka", *DİA*, c. XXV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

- el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l-Esrâf*, 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 Ahvali Sahibi's-şeria*, tlk. Abdü'l-Mu'ti Kal'acı, 1.Baskı, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- BOZKURT, Nebi, "İs Seriyesi", *DİA*, XXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- DEMİRCAN, Adnan, *Nebevi Direniş Hicret*, İstanbul: Beyan yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Siyer*, İstanbul: Beyan yayınları, 2016.
- FAYDA, Mustafa, "Ebvâ", *DİA*, X, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- İBN 'ABDİLBER, Ebü 'Umer Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdîlber el-Kurtubi en-Nemeri (ö.463/1071), *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Adil Mürşit, 1. Baskı, Amman: Dâru'l A'lam, 2002.
- İBNÜ'L-ESÎR, 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 Tarih*, thk. Ebi'l Fida' Abdullah el- Kadi, 1. Baskı, I-XI, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Üsdu'l ğabe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. ve tlk. eş-Şeyh Ali Muhammed Mua'vviz- eş-Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcuz, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- İBN HABİB, 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 fî Temyizi's-Sahabe*, I-IX, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, t.y..
- İBN HİBBÂN, Ebü Hâtim Muammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimi el-Büstî es-Sicistânî (ö.354/965), çev. Harun Bekiroğlu, 1. Basım, Ankara; Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İBN HİŞAM, 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 İlmiyye, 2004.



- İBN KESİR, Ebu'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşiyi ed-Dimeşki (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 SEYYİDİNÂN, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'murî (ö. 734/1333), *Uyûnü'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..
- İSFAHÂNÎ, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmet b. İshak b. Mihran el-İsfehâni (430/1038), *Ma'rifetüs-Sahabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Aziz, 1. Baskı, I-VII, Riyad: Dâru'l- Vatani li'n-neşr, 1998.
- KANDEHLEVÎ, Muhammed Yusuf, *Hayatüs-Sahabe Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı İslamiyet*, çev. Cengiz Yağcı-Mehmet Karabulut, I-IV, İstanbul: Huzur Yayınları, 2004.
- KASTALLANÎ, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/927), *el-Mevahibül-Ledünniyye bi'l-Minebi'l-Muhammediyye*, çev. Şair Abdalbaki, I-II, İstanbul: Hisar Yayınları, 1984.
- KAYA, Eyyüp Said, "Muâhât", *DİA*, XXX, y.y.: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y..
- KÖKSAL, Mustafa Asım, *İslam Tarihi: Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet*, I-XII, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1981.
- MAHMUDOV, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2010.
- EL-MAKDİSÎ, Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Abdulhadi, *eş-Şeceretun-Nebeviyye Fi Nesebi Hayri'l-Beriyye (s.a.s.)*, şerh ve tlk. Ahmet Selahaddin, 1.Baskı, Kahire: Daru Hira', 1997.
- MEVDUDÎ, Seyyid Ebu'l 'Alâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hayatı*, çev. Ahmed Asrar, 3. Basım, I-III, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- ÖNKAL, Ahmet, "Hicret", *DİA*, XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

- SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- SEKİZLİ, H. Ahmet, "Abdülmuttalib", *DİA*, XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- SEZEN, Lütfi, *Halk Edebiyatında Hamzanâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- ŞÜKRÜLLAH EFENDİ, *Behçetü't Tevârih (Tarih'in Aydınlığında)*, Thk. ve çev. Hasan Almaz, 1. Basım, İstanbul: Mostar Yayınları, 2010.
- ET-TABERÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Taribu'l Umem ve'l-Muluk*, thk. Muhammed Ebu Fazl İbrahim, 2. Baskı, I-XI Mısır: Daru'l-Maarif, t.y.
- TEKİN, Ahmet, *Peygamberimiz'in Yol Arkadaşları*, İstanbul: Kalam Yayınları, 2006.
- EL-VAKİDÎ, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Megazî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı, I-II, Londra: Oxford University, 1966.
- ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru A'lamî'n Nübela*, thk. Şuayb el-Arnâvut- Hüseyin el-Esed, 3.baskı, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Tecridu Esmâ'is-Sabâbe*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Maârif, t.y.

## TİLLO MÜCAHİDİYYE MEDRESESİ'NDE İCÂZET VE İCÂZETNÂME

Muhammed İkbal EKİNCİ\*

### *Özet*

İcâzet, herhangi bir alanda bir hocanın, öğrencisine verdiği bilgileri belirtmesi ve öğrencisinin de bu bilgileri başkalarına aktarmasına izin vermesidir. İcâzetnâme ise bu iznin yazılı olarak ifade edildiği belgenin adıdır. İslamî literatürde bu geleneğin kökü hicri 3. asra dayanmaktadır. İcâzet ve icâzetnâmeler hakkında daha önce farklı çalışmalar yapılmıştır. Ancak 60 yıla yaklaşan bir geçmişi olan Tillo Mücahidiyye Medresesi'nde verilen umumî ilmi icâzetnamenin tahlil edilmediği görülmüştür. İşte bu çalışma bu alandaki boşluğu doldurma gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu bağlamda önce icâzetin ne olduğu ve türleri kısaca ifade edilmiştir. Daha sonra Mücahidiyye Medresesi ve kurucusu Molla Burhaneddin Hocaefendi tanıtılmıştır. Devamında da bu medresedeki icâzet geleneği ve merasimi anlatılmıştır. Son olarak ta Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin vermiş olduğu ilk icâzetnâme, örnek olarak ele alınmıştır. Bu icâzetnâmenin, şekil ve muhteva yönünden tahlili yapılmış, icâzetnâmenin omurgasını teşkil eden ilmi silsile yazılmıştır.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, ekincimuhammedikbal@gmail.com

*Anahtar Kelimeler*

İcâzet, İcâzetnâme, Tillo, Medrese, Molla Burhaneddin Hocaefendi.

*Certificate And Certification in The Mujahidiyyah Madrasah Of Tillo*

*Abstract*

Certificate means that specifying the informations provided by a teacher in any field to the students and allowing them to transfer these given informations. However, certification is the name of the document stated in writing. In the Islamic literature, the origin of this tradition is based on the thirteenth century. Formerly, different studies have been conducted about certificate and certifications. But it has been seen that the certification, which has nearly sixty years history of public science certificate, given in the Mujahideen Madrasah of Tillo hasn't been analyzed. For this reason, this study has been put down on paper with the aim of filling the gap. At first, what the certificate means and the types of it stated shortly in this context. Then, Mujahideen Madrasah and its founder Mollo Burhaneddin Scholar have been introduced. After that, tradition of Certificate and its formal procedures have been stated. Finally, the first certificate given by Mollo Burhaneddin Hodja has been quoted as an example. In terms of form and content, this diploma has been analyzed and science of the certification, which forms backbone of it, written sequentially.

*Keywords*

*Certificate, Certification, Tillo, Madrasah, Mollo Burhaneddin Scholar*

**GİRİŞ**

İslam dünyasında icâzet geleneğinin köklü bir geçmişi vardır. Kapsamı ve üslûbu bakımından bir eğitim ve öğretim düzeni içinde edinilen bilgileri, rivayetleri veya bunların yazılı kayıtlarını nakletme yetkisi veren belgenin ilk örneği h. 3. asrın sonlarına doğru Kadı İsmail b. El-Cehdamî tarafından Hanefî kadılarından İbnü'l-Bühlül için yazılmıştır.<sup>1</sup> İcâzet kelimesi ilk olarak hadis alanında 'hadis rivayetine sözlü veya yazılı izin verme ve rivayet hakkını devretme anlamında kullanılmıştır. Daha sonra hadis dışındaki alanlarda da kullanılmaya başlanmış, zamanla 'icâzetü'l-fetvâ, icâzetü'l-fıkıh, icâzetü't-tedris, icâzetü't-tıp, icâzetü'l-ferâiz, icâzetü'l-hisab,

<sup>1</sup> Cemil Akpınar, 'İcâzet', (İstanbul: DİA, 2000), c. 21, s. 394.

icâzetü'l-hat, icâzetü't-tarik' gibi terkipler oluşmuştur.<sup>2</sup> Bu gelenek hicri dördüncü asırdan sonra bütün İslam coğrafyasında eğitim alanında uygulanan bir pratik haline dönüşmüştür.<sup>3</sup>

Türkiye'de bugün medrese denilince akla ilk gelen yerlerden biri Tillo'dur. Tillo'da bulunan medreselerden biri olan Mücahidiyye Medresesi, 60 yıldır kesintisiz ilim hizmeti vermektedir. Bu medrese aynı zamanda icâzet geleneğini de sürdürmektedir. Ülkemizde bugüne kadar icâzet ve icâzetnâmeler hakkında farklı akademik çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu köklü geleneği hâlen sürdürmeye devam eden Mücahidiyye Medresesi'nde verilen icâzet ve icâzetnâme hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu makale bir nebze de olsa bu boşluğu doldurmak için yazılmıştır. Çalışmamız iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde genel anlamda icâzet ve türleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde de Mücahidiyye Medresesi'nde verilen icâzet ele alınacaktır. Bu bağlamda bu medrese ve kurucusu hakkında da bazı bilgiler aktarılacaktır.

## 1. İCÂZET VE TÜRLERİ

### 1.1. İcâzet ve İcâzetnâme

İcâzet, 'c-v-z' kökünden türemiş olup sözlükte; izin vermek, onaylamak, ruhsat vermek, bir şeyi geçerli ve makul saymak gibi anlamlara gelir.<sup>4</sup> İbn Faris'e göre 'su akıtmak' anlamından yola çıkılarak 'bir âlimin ilmini talebesine aktarması' manasında terimleşmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca, 'İsteceztuhu fe ecâzenî' denildiği zaman 'ondan (hayvan veya arazi sulamak için) su istedim; o da bana verdi manası anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Bu anlama göre talebe hocasından icâzet isteyerek, ilmini kendisine aktarması yönünde bir talepte bulunmuş,<sup>7</sup> hocası da icâzet vererek bu talebini yerine getirmiştir.

<sup>2</sup> Akpınar, *a.g.m.*, s. 393.

<sup>3</sup> Mesut İdriz, *İslam Eğitim Yaşamında İcâzet Geleneği*, Değerler Eğitim Dergisi, 2003, 1/3, s.177.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sadı, 1990) c. 5, s. 326.

<sup>5</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mucmelu'l-Luğat*, thk. Zühre Abdülmuhsin Sultan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986) c. 1, s. 202; Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, thk. Ahmed Ömer Haşim, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985) c. 2, s. 25.

<sup>6</sup> Ebu Nasr İsmail Bin Hammad Cevheri, *es-Sıhab*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990) c.3, s.871. Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatip el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988) s. 312.

<sup>7</sup> Hatip el-Bağdadî, *a.g.e.*, s. 312.

İcâzetnâme ise Arapçadaki icâzet ve Farsçadaki ‘mektup, kitap’ anlamlarına gelen nâme kelimelerinin birleşmesiyle ‘izin kâğıdı’ anlamında bir terimdir.<sup>8</sup> Diğer bir ifade ile icâzetnâme, kişinin ilmi alanda hangi tür bilgilere sahip olduğunu, öğrenim seviyesini, yeterliliğini ve bu alandaki yeteneğini gösteren tahsil belgesi,<sup>9</sup> aynı zamanda sahip olduğu bu kazanımları kendi öğrencilerine aktarabileceğini ifade eden öğretme ruhsatıdır.<sup>10</sup>

Bir icâzetin temel unsurları; icâzet veren hoca (mücîz)<sup>11</sup>, icâzet alan talebe (mücâz)<sup>12</sup>, icâzete konu olan kitap, kitaplar veya ilimler (mücâzun bih) ve bu icâzetin sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesidir.

İcâzetin önemli bir özelliği ise, icâzet alan kişinin elde etmiş olduğu bilgilerin ve ehliyetin sağlamlığını bildirmesidir. İcâzet, bu bilgilerin ibtidaî, halkvârî veya kulaktan dolma değil, disiplinli, sağlam ilke ve kurallara dayanan bilgiler olduğunu ifade eder. Bundan dolayı İslam ilim dünyasında icâzete önem verilmiş ve bu hususta müstakil eserler yazılmıştır. Ayrıca icâzetnâmeler de literatüre geçmiş, basılmış veya basılmamış yazmalar halinde kütüphanelerde yer tutmuşlardır.<sup>13</sup>

## 1.2. İcâzet Türleri

İcâzetler, verildikleri alanlara göre farklı türlere ayrılmaktadır.

**1.2.1. İlmî İcâzet:** Genel ve özel icâzet olmak üzere ikiye ayrılır. Genel İcâzet, bir medresede uygulanan ders müfredatındaki tüm kitapları okuyup mezun olan talebelere verilen icâzettir. Bu çalışmada ele alacağımız örnek de bu kısmın altına girmektedir. Özel İcâzet, bir hocadan belirli bir ilim ya da bir kitabı okuyup bitirme suretiyle bu ilim veya kitap için verilen icâzettir. ‘Hadis icâzeti’, ‘tefsir icâzeti’, ‘kıraat icâzeti’, *Sahîb-i Buharî icâzeti*, *Mesnevî-i Şerîf* icâzetleri bu türe ait örneklerdir.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> M Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983) c. 2, s. 19.

<sup>9</sup> Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Medrese Programları-İcâzetnâmeler-İslahat Hareketleri), (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983) s. 101.

<sup>10</sup> İdriz, *a.g.m.*, s. 175.

<sup>11</sup> Pakalın, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>12</sup> Pakalın, *a.g.e.*, s. 19.

<sup>13</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>14</sup> Akpınar, *a.g.m.*, s. 394.

**1.2.2. Hadis İcâzeti:** Hadis hocasının talebesine sözlü veya yazılı olarak rivayetlerini vermesi ve verdiği bu rivayetleri kendisinden nakledebileceğini açık bir şekilde beyan etmesidir.<sup>15</sup> İlk muhaddisler, hadis öğretimi kolaylaştırmak ve hadis kültürünün yayılmasına hizmet etmek amacıyla icâzet verme ve alma yolunu benimsemişlerdir.<sup>16</sup> Hadis rivayetinde icâzet türleri, Hatib el-Bağdâdî'ye (v.463/1071) göre 5,<sup>17</sup> İbnu's-Salah'a (v.643/1245) göre 7,<sup>18</sup> İmam Suyûtî'ye (v.911/1505) göre ise 9<sup>19</sup> dur.<sup>20</sup>

**1.2.3. Tarikat İcâzeti:** Şeyhlerin, olgunluk makamlarını aşan ve irşad mertebesine gelenlere, gördükleri terbiye ve irşad sınırları içinde, talibelerin terbiye ve irşad edilmesi konusunda verdikleri izindir.<sup>21</sup> İcâzetnâme alanlara, şeyh tarafından merasimle tâc giydirilir. Bazı tasavvuf okullarında, tâc yerine, 'hırka giydirmek' tabiri kullanılır.<sup>22</sup> Bilinen en eski tarikat icâzetnâmeleri, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin Kübrâ'nın (v.618/1221) h. 598-616 yılları arasında mensuplarına verdiği icâzetnâmelerdir.<sup>23</sup>

**1.2.4. Sanat ve Meslek İcâzeti:** İş, sanat ve beceriye dayalı üretim ve hizmet erbabı arasında kendi özel eğitimleri sonucu verilen icazetlerdir. Ahilik ve hat icâzetleri bu türün örnekleridir.<sup>24</sup>

**1.2.5. Fennî İcâzet:** Bilginin yanında deney ve tecrübeye dayanan tıp, eczacılık ve riyazî ilimler konusunda verilen icazetlerdir.<sup>25</sup>

<sup>15</sup> Muhammed Lokman es-Selefi, *İbtimâmu'l-Muhaddisin bi-Nakdih- Hadis Seneden ve Metnen*, (Riyad: Daru'd-Dai li'n-Neşri ve't-Tevzi', h.1420), s. 280.

<sup>16</sup> Akpınar, *a.g.m.*, s. 394.

<sup>17</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 326-349.

<sup>18</sup> Ebu Ömer Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salah,, *Ulumu'l-Hadis*, thk ve şerh Nureddin Itr, (Dimeşk: 2013) s. 151-165.

<sup>19</sup> Suyuti, *a.g.e.*, s.447.

<sup>20</sup> Hadis icâzeti hakkında geniş bilgi için bkz: Muhittin Düzenli, 'İslam Rivayet Geleneğinde İcâzet', (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.17, 2004) s. 265-300.

<sup>21</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009) s.296.

<sup>22</sup> Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 296.

<sup>23</sup> Hasan Akdağ, 'İcâzetnâmeler ve Erzurum'da Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcâzetnâmesi', (Ekev Akademi Dergisi, yıl 12, sy. 35, Bahar 2008), s.101.

<sup>24</sup> Akpınar, *a.g.m.*, s. 398.

<sup>25</sup> Akpınar, *a.g.m.*, s. 397.

## **2. TİLLO MÜCAHİDİYYE MEDRESESİNDE İCÂZET GELENEĞİ**

### **2.1. Molla Burhaneddin Mücahidi**

22 Eylül 1938 tarihinde Siirt'in Tillo ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Muhammed Ali Efendi'dir (v.1973). Soyu Sahabe-i Kiram'dan Hz. Halid b. Velid'e dayanmaktadır. Dedelerinden Şeyh Hamza el-Kebir'e (v.1171) nisbetle 'Hamzevi', Şeyh İbrahim Mücahid'e (v.1262) nisbetle de 'Mücahidi' diye anılmaktadır.<sup>26</sup> Kur'ân-ı Kerim eğitimini Tillolu İsmail Fakirullah Hazretleri'nin (v.1735)<sup>27</sup> torunlarından Molla Halil'den almıştır. Daha sonra ilim tahsili için Siirtli mutasavvıf Şeyh Muhammed Kazım'ın (v.1996) yanında bir müddet okumuştur. Buradan da Siirt ile Tillo arasında bulunan Halenze (Bağtepe) köyünde ders veren Allâme Seyda Molla Halil el-İs'irdi'nin (v.1259/1843) torunlarından Molla Abdulhakim Hocaefendi'nin yanında okumaya devam etmiştir. Bu dönemde Siirt'li meşhur hocalardan Şeyh Müşerref Özcan (v.2008) ve Molla Bedreddin Sancar Hocaefendi ile beraber okumuş ve ilim tahsilini burada tamamlamıştır.

Molla Abdulhakim Hocaefendi'den icâzet alan Molla Burhaneddin Hocaefendi, 1958 yılında Halenze'den Tillo'ya geçip tedris başlamıştır. O günden bugüne aralıksız olarak tedris vazifesine devam etmiştir. Ülkenin hemen her tarafından gelen yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Bugün ilerleyen yaşına rağmen büyük bir gayretle bu hizmeti devam ettirmektedir. Molla Burhaneddin Hocaefendi, Nakşibendiyye tarikatına mensup olup Nurşin'li Şeyh Mâşuk Hazretleri'nden (v.1975) hilâfet almıştır. Ancak o daha çok ilmî kimliğiyle hizmet etmeye çalışmıştır.

Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin dört adet te'lifi vardır.

*a. Kurratü'l-Âyn bi Tezkîrâti'l-Haremeyni's-Şerifeyn: Molla Burhaneddin Hocaefendi her sene bir umre bir Hacc olmak üzere iki defa kutsal toprakları ziyaret etmektedir. Kendisi bu ziyaretlerdeki hatıralarını kaleme almaktadır. 1996-2007 yılları arasındaki hatıratları kitaplaştırılarak 2 cilt olarak*

<sup>26</sup> Her iki zât da Tillo'da medfundur.

<sup>27</sup> Bu zât, Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri'nin hocasıdır. Her ikisi de Tillo'da medfundur.



basılmıştır. 2007-2017 yılları arasındaki hatıratlarının yakın bir zamanda yayınlanması planlanmaktadır.

*b. Haşiyetu Dıbaceti's-Suyuti:* Abdurrahman Suyûtî'nin (v.911/1505) *el-Behcetü'l-Mardıyye* adlı kitabının dibacesi üzerine yazılan haşiyedir.

*c. Haşiyetu Halli Meâkidi'l-Kavâid:* Şemsuddin et-Tokadi'nin (v.1006/1597) *Hallu Meâkidi'l-Kavâid* kitabının haşiyesidir.

*d. Haşiyetu Şerhi'l-Muğni:* Muhammed b. Abdirrahim el-Ömerî'nin (v.801/1399) *Şerhu'l-Muğni* adlı eserinin haşiyesidir.

## 2.2. Mücahidiyye Medresesi

Mücahidiyye Medresesi,<sup>28</sup> 1958 yılında Molla Burhaneddin Hocaefendi tarafından Tillo'da, Şeyh Mücahid Câmîi'nin yanında iki odadan müteşkil olarak kurulmuştur. Medreseye Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin dedesi Şeyh Mücahid'e nisbeten Mücahidiyye adı verilmiştir. Zamanla ihtiyacı karşılayamaması üzerine bu odalar üzerine eklemeler yapılmış, en son 1990 yılında 5 katlı bir bina ortaya çıkmıştır. Yine ihtiyaca binaen 2009 yılında 240 kapasiteli ek bir bina daha hizmete açılmıştır. Şuanda da Tillo'da yapılmakta olan üçüncü medresenin inşaat çalışmaları tamamlanmak üzeredir. Bu medreseler, resmî Kur'an kursu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıdır.

Mücahidiyye Medresesinde eski binada 20, yeni binada 24 olmak üzere toplam 44 müderris ders vermektedir. İlköğretimi bitirdikten sonra medreseye kayıt yaptıran bir talebeyle ilk olarak Kur'an-ı Kerim eğitimi verilir. Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak okumayı öğrenip gerekli ezberleri tamamlayan talebe, Arapça eğitimine başlar. Hafızlık yapmak isteyen talebe, Arapça eğitimine başlamadan önce hafızlık bölümüne geçer. Hıfzını tamamladıktan sonra o da Arapça eğitimini almaya başlar.

Arapça eğitim süresi, kişiden kişiye farklılık göstermekle beraber ortalama 6-7 yıldır. Bu süre içerisinde ders kitabı olarak sırasıyla '*sarf, nahiv, mantık, istiare, münazara, meâni, akait ve usul-i fıkıh*' alanlarında be-

<sup>28</sup> Mücahidiyye Medresesi hakkında geniş bilgi için bkz: Kayhan Bayram, *Klasik Medreselerin Kurumsal Yapısı: Tillo Medresesi Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta: 2014).

lirli kitaplar okunur. Bu kitapların isimleri aşağıda verilecektir. Bu medresede Arapçaya ve âlet ilimlerine gösterilen önem bazı dönemlerde zarurete binaen diğer dinî ilimlerin önüne geçtiyse de günümüzde tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, siyer, tasavvuf ve benzeri ilimler de aynı önem ve itinayla okutulmaktadır.<sup>29</sup> Bu dersleri, ihtisas alanlarına göre farklı hocalar vermektedir. Bu derslere katılım zorunlu olmamakla beraber talebeler, katılım için teşvik edilmektedir.

Medresede her gün ikindi namazından sonra Molla Burhaneddin Hocefendi'nin öncülüğünde Nakşibendiyye Tarikatı'na mensup olan hoca ve talebelerin katılımıyla Hatm-i Hacegân<sup>30</sup> yapılmaktadır. Hatmeden sonra hadis ve tasavvuf dersi yapılmaktadır. Hadis dersini, Molla Burhaneddin Hocaefendi vermektedir. Hadiste *Kütüb-i Sitte* daha önce okunmuş olup şuan muhtelif hadis kitapları okunmaktadır. Tasavvuf dersini hocalardan biri okumakta, Molla Burhaneddin Hocaefendi ise gerekli açıklamaları yapmaktadır. Bu derse, tüm hocalar ve büyük talebeler katılmaktadır.

Bir gelenek haline gelen Cuma dersleri, Cuma günleri yatsıdan sonra yapılmaktadır. Bu toplu derste önce bir Aşr-ı Şerif okunmakta, ardından Molla Burhaneddin Hocaefendi tarafından hadis dersi yapılmaktadır. Bu hadis dersinde daha önce farklı hadis kitapları okunmuş olup şuan Kadı İyâd'ın *Şifa-i Şerif* adlı kitabı okunmaktadır. Hadisten sonra her hafta iki talebe tarafından Risale-i Nur Külliyyâtı'ndan ders okunmaktadır. Daha sonra Esmâ-i Hüsnâ okunup, Molla Burhaneddin Hocaefendi tarafından Arapça bir dua yapılmaktadır. Bu duayla Cuma dersi sona ermektedir. Cuma dersine tüm hoca ve talebeler katılmaktadır.

Talebeler, medrese eğitimi boyunca Açıköğretim Lisesi veya İmam-Hatip Lisesini, daha sonra da Açıköğretim İlahiyat Fakültelerini okumaktadırlar. Böylelikle medrese eğitimi bitirene kadar gerekli okul eğitimlerini de tamamlamış olmaktadır. Bugün bu medreseden mezun olan talebelerin büyük bir kısmı Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çeşitli kademelerde, bir kısmı ise İlahiyat Fakültelerinde görev yapmaktadırlar.

<sup>29</sup> Maruf Toprak, *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, Günümüz Medreseleri*, Alparslan Üniversitesi, (Muş: 05-07 Ekim 2012), c.1, s. 72.

<sup>30</sup> Nakşî istilahındandır. Şeyhin huzurunda bir grup müridin katılımıyla, bazı surelerin belli bir tertiple okunması ve belli miktarda zikir çekilmesidir. Cebecioğlu, s.256.

### 2.3. Mücahidiyye Medresesi'nde İcâzet Geleneği

Mücahidiyye Medresesi'nde herhangi bir talebenin icâzet alabilmesi için aşağıda tablo halinde müellifleri<sup>31</sup> ile beraber isimleri verilen ders kitaplarını sırasıyla okuyup bitirmesi gerekmektedir.<sup>32</sup>

| Kitap                   | Müellif  | Konu  |
|-------------------------|--|-------|
| Emsile                  | Kesin bilinmemekle birlikte Hz. Ali'ye (r.a.) nisbet edilmektedir. | Sarf  |
| Binâ                    | Ebû Cafer Ahmed b. Abdullah es-Sermârî (v.?)                       | Sarf  |
| Tasrifu'l-İzzi          | İzzuddin Ebû'l-Fadl İbrahim b. Abdülvehhab ez-Zencânî (v.655/1257) | Sarf  |
| Avâmilu'l-Cürcânî       | Abdulkahir b. Abdurrahman el-Cürcânî (471/1078)                    | Nahiv |
| Mütemmimetü'l-Ecrûmiyye | Muhammed b. Muhammed er-Râinî (954/1547)                           | Nahiv |
| Şerhu'l-Muğni           | Bedruddin Muhammed b. Abdurrahim el-Ceylânî (811/1408)             | Nahiv |
| Şerhu Tasrifil-İzzi     | Sâduddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî (791/1389)                    | Sarf  |
| Hallu Meâkidi'l-Kavâid  | Ahmed b. Muhammed et-Tokadî v.(1006/1597)                          | Nahiv |
| Şerhu'l-Katr            | Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Mısırî v.(761/1360)                  | Nahiv |
| el-Behcetü'l-Mardiyye   | Abdurrahman b. Ebubekir es-Suyûtî (911/1505)                       | Nahiv |

<sup>31</sup> Bu müellifler hakkında detaylı bilgi için bkz: İbrahim el-Harrânî, *Tuhfetü'l-İhvânî'l-Medresiyye fi Terâcimi Bâ'di Musannifî'l-Kutubi'd-Dirâsiyye*, y.y., 1427.

<sup>32</sup> Bu kitapların içerikleri için bkz: Uğur Erman, *Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitimi*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), (Erzurum: 2013), s. 30-49.

|  |  |               |
|--|--|---------------|
| el-Fevâidu'd-Diyâiyye                  | Abdurrahman b. Ahmed el-Herevî el-Camî v.(898/1492)                      | Nahiv         |
| Muğni't- Tullab                        | Mahmud b. El-Hafiz Hasan el-Mağnisî v.(1222/1807)                        | Mantık        |
| El-Fevâidu'l-Fennariyye                | Muhammed b. Muhammed Şemseddin el-Fennârî v.(834/1431)                   | Mantık        |
| Kavli Ahmed                            | Ahmed b.Muhammed ed-Dımeşki el-Ömerî v(785/1355)                         | Mantık        |
| Risaletü'l Adudiyye                    | Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî v(756/1355)                        | Vadi'         |
| Şerhu'l-İsâm                           | Isamuddin İbrahim b. Muhammed el-İsfrayinî v(951/1544)                   | İstiâre       |
| Velediyye                              | Muhammed b. Ebî Bekir el-Maraşî (Saçaklızâde) v.(1150/1737)              | Münâzara      |
| Hâbiyye                                | Halil b. Molla Hüseyin el-Ömerî el-İs'irdî v(1259/1843)                  | Münâzara      |
| Abdulğafur                             | Radiyyuddin Abdulğafur b. Salah el-Lârî v. (912/1507)                    | Nahiv         |
| Şerhu'ş-Şemsiyye                       | Mahmud b. Muhammed er-Razî v.(766/1370)                                  | Mantık        |
| Muhtasaru'l-Miftâh                     | Sâduddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî v.(791/1389)                        | Meânî         |
| Tuhfetü'l-Murîd ala Cevhereti't-Tevhid | İbrahim b.Muhammed Ahmed el-Beycûrî v.(1277/1860)                        | Akâid         |
| Varakât                                | İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b.Abdillah el-Cüveyni (478/1085) | Usûlü'l-Fıkıh |

Bir talebe, bu kitaplardan birini bitirdiği zaman bir komisyon tarafından sınava tabi tutulur. Ayrıca okuduğu kitapta ezberlenmesi gereken bir metin varsa o metni de ezber olarak dinletir. Sınavı başarıyla geçip metni dinlettiği takdirde bir sonraki kitaba başlar. Bu şekilde devam edip son kitabı da bitirdiği zaman, icâzet almaya hak kazanmış olur. Bu tarihten sonraki ilk

icâzet merasiminde kendisine icâzet verilir. Ancak icâzet alan bir talebenin tahsil dönemi bitmemektedir. Belki de asıl ilim yolculuğu yeni başlamaktadır. Talebe o güne kadar okuduğu kitapları bir anahtar gibi telakki edip bu anahtarla usûl, tefsir, hadis, fıkıh, siyer gibi ilimleri okuyup anlamaya çalışacaktır. İşte bu düşünceyle icâzet alan talebeler, bu alanlardaki belirli bazı kitapları bizzat Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin yanında okumaktadırlar. İcazetten sonra okunan bazı kitaplar şunlardır:

| <b>Kitap</b>           | <b>Müellif</b>  | <b>Konu</b>   |
|------------------------|---|---------------|
| Tefsiru'l-Beydavî      | Abdullah b. Amr b. Muhammed el-Beydâvî eş-Şîrâzî v.(685/1286)   | Tefsir        |
| Tefsiru'l-Celâleyn     | Celaluddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî v.(864/1459) ve Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî v(911/1505) | Tefsir        |
| Minhacut-Talibîn       | Yahya b. Şeref Muhyiddin Ebu Zekeriyâ en-Nevevî ed-Dımeşkî v(677/1278)  | Şafî Fıkıhı   |
| Haşiyetu'l-Bacurî      | İbrahim b. Muhammed b.Ahmed el-Beycûrî v.(1277/1860)  | Şafî Fıkıhı   |
| İanetu't-Talibîn       | Osman b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyî v(1300/1883)  | Şafî Fıkıhı   |
| Muhtasarul-Kudûrî      | Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî el-Bağdâdî v(428/1037)   | Hanefî Fıkıhı |
| Nuru'l-İdah            | Hasan b. Ammar b. Ali el-Mısrî v(1069/1659)   | Hanefî Fıkıhı |
| Lubâb fi Şerhi'l-Kitab | Abdulğani b. Talib el-Meydanî ed-Dımeşkî,v.(1298/1881)  | Hanefî Fıkıhı |
| Cem'u'l-Cevami'        | Tacuddin Ebu'n-Nasr b. Ta-kiyyuddin Abdulvahhab es-Subkî v(771/1370)  | Usûl          |

## 5.2. İcâzet Merasimi

Mücahidiyye Medresesi'nde icâzet merasimi için muayyen bir tarih yoktur. Şartlar elverdiği takdirde yılın farklı zaman dilimlerinde düzenlenebilmektedir. Ayrıca geçmiş dönemlerde bazı yıllarda icâzet verilmediği de görülmüştür. Ancak son yıllarda her yıl merasim düzenlenmektedir. Her yıl icâzet verilen talebe sayısı da değişebilmektedir. Bu sayı genellikle 25-30 civarındadır. Fakat bir yıl icâzet verilmediği takdirde bu sayının 60'ı bulduğu da olmuştur. Aynı şekilde merasim için sabit bir mekân da yoktur. Merasim bazen medresede, bazen de hava koşulları uygun olursa Tillo'nun, Kal'atü'l-Üstad gibi piknik alanlarında yapılmaktadır.

Merasim halka açık olarak yapılmaktadır. Başta bölgenin önde gelen hocaları olmak üzere özellikle icâzet alacak talebelerin akrabaları merasime davet edilmektedir. Merasim Kur'an-ı Kerim tilavetiyle başlar. İcâzetin anlam ve önemiyle ilgili konuşmalar yapılır. Arada ilahi ve kasideler söylenir. İcâzet alan talebeler arasından biri, arkadaşları adına teşekkür mahiyetinde bir konuşma yapar. Son olarak, Molla Bedrettin Sancar Hocaefendi tarafından icâzet okunur. İcâzet okunduktan sonra icâzet alanlar, hazır bulunan büyük zatları ziyaret eder. Daha sonra misafirlere yemek ikramı yapılır. Böylece icâzet merasimi sona ermiş olur.

## 5.3. İcâzetnâme

Bu çalışmada örnek olarak ele alacağımız icâzetnâme, Molla Burhaneddin Hocaefendi tarafından verilen ilk icâzet metnidir. Bu icâzet, 23 Şevval 1384/ 25 Şubat 1965 tarihinde Tillo'lu Ebû Ali Selahaddin Çelebi'ye verilmiştir.<sup>33</sup>

### 5.3.1. Fiziki Özellikleri

Bu icâzetnâmenin dili Arapça olup icâzeti alan Selahaddin Çelebi tarafından el yazısıyla kaleme alınmıştır. İcâzetnâme 17 sayfadan ibarettir. Sayfalar, 20x14 cm ebadındadır. Her sayfa 16 satırdan müteşekkildir.

<sup>33</sup> Bu icâzetnâmenin orjinal nüshası, Selahaddin Çelebi'nin Siirt'te ikâmet eden oğlu Muhammed Çelebi'nin özel arşivinde mevcuttur.

### 5.3.2. İçeriği

**Besmele:** İcâzet, besmeleyle başlar. Böylelikle Hz. Peygamber'in, *Allah'ın ismiyle başlamayan her önemli iş, bereketsiz ve sonuçsuz kalır.*<sup>34</sup> meâlindeki hadisinin gereği yerine getirilmiştir.

**Hamdele:** Besmeleden hemen sonra çeşitli vasıflarla Cenab-ı Hakk'ı öven uzun bir hamd cümlesi yazılmıştır. Bu uygulamanın delili ise *'Allah'a hamd ile başlamayan her önemli iş,,sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.'*<sup>35</sup> meâlindeki hadisi şeriftir.

**Salvele:** Hamd edildikten sonra yine çeşitli vasıflarla Peygamber Efendimiz'e, O'nun âline ve ashabına salât ve selam getirilmiştir. Salât uygulamasının dayanağı, *Muhakkak ki Allah ve melekleri, peygambere salât ederler. Ey iman edenler! Siz de O'na salât ve selam ediniz.*<sup>36</sup> meâlindeki ayet-i kerimedir.

Hamd ve salat cümlelerinden sonra icâzeti veren kişi olarak Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin adı zikredilmiştir. Sonrasında onun dilinden, ilmin fazilet ve yüceliği, ilme dayanan kişinin zillete düşmeyeceği, onunla meşgul olanın sağlam bir bağa yapıştığı tarzında ilmin önemini ifade eden cümleler kullanılmıştır. Daha sonra icâzet alacak olan Selahaddin Çelebi'nin adı çeşitli vasıflarla beraber zikredilmiştir. Ardında silsilede isimleri zikredilecek olan hocalardan alınan ilmî umumî icâzetin bu zâta verildiği *'ecezna'* tabiriyle ifade edilmiştir. Daha sonra icâzet silsilesi, günümüzden geçmişe doğru sıralanarak yazılmıştır.

### 5.3.3. İcâzet Silsilesi

İcâzetnâmede ifade edilgi üzere Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Hz. Cebrail vasıtasıyla Cenab-ı Hak'tan (c.c.) aldığı ilmi, sahabe-i kirama aktarmıştır. Onlarda kendilerinden sonrakilere aktarmış, bu şekilde bu ilim günümüze kadar ulaşmıştır. Molla Burhaneddin Hocaefendi'nin verdiği bu icâzetnâmede de ilmî silsile Peygamber Efendimiz'e kadar ulaştırılmış-

<sup>34</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'-Hakk Âbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, (Beyrut: Daru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1998) c.13, s. 130.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk: Şeyh Halil Me'mûn Şihâ, (Beyrut: Daru'l-Ma'rîfe, 2009), c. 2, s. 436, Hadis no: 1894.

<sup>36</sup> Ahzab, 33/56.

tır. Bizde bu silsileyi, Molla Burhaneddin Hocaefendi, onun hocası, onun da hocasının hocası şeklinde devam ettirip Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) ulaşmış olan haliyle buraya aktarıyoruz. Silsilede bazı hocaların, birden fazla hocadan icâzet aldığı belirtilmektedir. Biz bu hocaların icâzet aldıkları diğer hocaları dipnotla belirteceğiz.

1.Molla Burhâneddin el-Mücâhidî el-Hâlidî 2.Ebû'l-Hikem Abdulhakîm es-Sânî

3. Molla Hâmid el- İs'irdî

4. Molla Hasan Fehmi Efendi

5. Molla Hüseyin Efendi<sup>37</sup>

6. Molla Mustafa

7. Molla Halil el-Ömerî el-İs'irdî

8. Molla Mahmud el-Behdîni

9. Muhammed Salih Efendi

10. İsmail Efendi es-Sâfevî

11. İbrahim b. Haydar

12. Ahmed b. Haydar<sup>38</sup>

13.Haydâru'l-Evvel

14. Zeynuddîn el-Belâtî

15. Nasrullah el-Halhâlî

16. Mirzâcan eş-Şirâzî

17. Cemaluddin Mahmud eş-Şirâzî

18.Muhammed b. Es'ad es-Sıddık ed-Devvânî<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Molla Hüseyin Efendi'nin icâzet aldığı 2.Silsile: Molla Ömer el-Amir ← Molla Mustafa ← Molla Halil el-İs'irdî... 3. Silsile: Abdulaziz el-Miskîni eş-Şirvanî ← Muhammed b. Ahmed el-Hattî ← Abdurrahman Efendi er-Ruzbehanî ← Sibğatullah Efendi ← Mustafa Efendi ez-Ziyyarî ← Sibğatullah es-Safevî<sup>(a)</sup> ← Muhammed Salih Efendi ← İsmail Efendi es-Safevî ← İbrahim b. Haydar← Ahmed b. Haydar...

(a) Sibğatullah es-Safevî'nin 2. Silsilesi: Abdullah el-Eşnevî ← Molla Ali ← Valid-u Molla Ali ← Zeynuddin el-Belatî ← Nasrullah el-Halhâlî... 3. Hocası: eş-Şeyh Taha el-Kadirî

<sup>38</sup> Ahmed b. Haydar'ın 2. Silsilesi: Muhammed b. Şervîn ← Ahmed el-Mahallî ← Mirzâ Mahdûm ← Mirzâcan eş-Şirâzî ← Cemaluddin Mahmud eş-Şirâzî... 3. Silsilesi: eş-Şeyh el-Kurdî el-Eşnevî← Mirzâcan eş-Şirâzî.

<sup>39</sup> ed-Devvânî'nin 2. Silsilesi: Mahmud b. Ebi'l-Feth es-Servistânî ← Lisanuddin es-Simnânî ← Celaleddin Muhammed el-Kazvîni ← Necmuddin Abdulğaffar el-Kazvîni ← Ebû'l-Kasım er-Râfîni ← Şeyhu'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Cezerî... 3. Silsilesi: Mazharuddin Muhammed el-Kâzerûni ← eş-Şerif el-Cürcânî... 4. Silsilesi: el-Allâmetu'l-Kuşkenârî ← eş-



19. el-Muhakkiku's-Şerif el-Cürcânî
20. Mübarekşah el-Buhârî
21. Kutbuddin er-Râzî
22. el-Allâmetu's-Şirâzî
23. el-Kâtib el-Kazvinî
24. el-İmâm Fahreddin er-Râzî
25. Huccetu'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî
26. İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî
27. Ebû Tâlib el-Mekkî
28. Ebû Osman el-Mağribî
29. Ebû Amr Ez-Zeccac
30. Ebû'l-Kasım Cüneyd el-Bağdadî<sup>40</sup>
31. Ebû'l-Hasan es-Sırrî İbni'l-Muğallisî es-Sakatî
32. eş-Şeyh Ma'ruf el-Kerhî
33. Ebû Süleym Davud et-Tâî
34. Habib el-Acemî
35. Hasan el-Basrî
36. Hz. Ali el-Murtedâ (r.a.)
37. Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.)

İcâzetnâmede bu silsile zikredildikten sonra bir de bir hadis silsilesi belirtilmektedir. Bu silsilede '*Ameller, niyetlere göredir, her şabıs için niyetinin karşılığı vardır.*'<sup>41</sup> meâlindeki hadisin icâzeti verilmiştir. Bu silsile Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'den diğer bir tarikle gelmiş, bu tarik yukarıda verilen silsilede adı geçen Ahmed b. Haydar'da birleşmiştir. Bu silsileyi de yine yukarıya çıkışlı olarak buraya aktarıyoruz.

1. Ahmed b. Haydar
2. eş-Şeyh Abdulmelik el-İsamî
3. Vâlid'u Abdulmelik

Şerif el-Cürcânî... 5. Hocası: Tacuddin Mahmud el-Fârûkî.

<sup>40</sup> İcâzetnâmede Cüneyd el-Bağdadî ← Cafer el-Haddâd ← Abdullah el-İstahrî ← Ebû Turâb en-Nahşabî ← Şakik el-Belhî ← İbrahim b. Edhem ← Musa er-Râî ← Üveys el-Karanî ← Hz. Ömer(r.a.) ve Hz. Ali(r.a.) ← Hz. Muhammed (s.a.v.) şeklinde ilmî silsileyle beraber ilerleyen bir hırka silsilesi de zikredilmektedir.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*, (Kitabu Bed'i'l-Vahy, Hadis no: 1), (Riyad: Daru's-Selam, 1997).

4. Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Mekki el-Heytemî
5. Şeyhu'l-İslâm Kadı Zekeriyya el-Ensârî
6. Celauddin el-Mahallî
7. Celaluddin el-Bulkaynî
8. el-Hafız İbn-i Hacer el-Askalânî
9. Ebû Ali Muhammed b. Ahmed el-Mehdevî
10. Yahya b. Muhammed el-Hemdânî
11. Ebû Muhammed Abdullah ed-Dibâcî
12. Abdullah b. Muhammed el-Bahîlî
13. el-Hafız Ebu Ali el-Ceyyânî<sup>42</sup>
14. Ebû Şakir Abdulvahid b. Mevhib
15. el-Hafız Abdullah b. İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh el-Asîlî
16. Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Cürçânî
17. el-Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf el-Firebrî
18. el-Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire
- b. Berdizbeh el-Cu'fî el-Buhârî
19. el-Humeydî
20. Süfyân es-Sevrî
21. Yahya b. Saîd el-Ensârî
22. Muhammed b. İbrahim et-Teymî
23. Alkame b. Ebi Vakkâs el-Leysî
24. Hz. Ömer İbnu'l-Hattâb (r.a.)
25. Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.).

Silsile bu şekilde bitirildikten sonra şu mealde bir dua yazılmıştır: *Allahım! Bizleri bu zatların bereketleriyle feyizlendir ve onların doğru yollarında yürümemizi nasib eyle. Amin.*'

Bundan sonraki kısımda talebeye icazet verildiği ifade edilmekte ve mücâza dua ve vasiyet yapılmaktadır. Bu şekilde icâzetnâme sona ermektedir. Bu bölümü, tercüme olarak buraya aktarıyoruz.

*'Hocalarımın, ilimleri tedris, esrarlarını izhar, zikir ve evradların tilâveti, va'z için oturma ve kullara tezkîr hususlarında bana verdikleri icâzeti, ben de*

<sup>42</sup> El-Ceyyânî bu hadisi şu yoldan da almıştır: Hatem b. Muhammed et-Tarablusî İ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kabisî.

*başta adı geçen bu talebeme (ilim ve amelde yükselmekten zail olmasın) verdim. Cenab-ı Hak'tan diliyorum ki; beni, burada bazı olanları ve tüm Müslümanları adı geçen hocalarımla faydalandırsın. Beni ve icâzet alan bu talebemi, onların bereketinden mahrum etmesin. Bu mücâzımı, yolların en hayırlısı olan ilim yolunda yürütsün. Ve onu 'Hak yoldan ayrılmayan, Allah dilemedikçe kimsenin onlara zarar veremeyeceği taife' den eylesin.*

*Bütün hocalarımın talebelerine vasiyet ettiği gibi ben de bu mücâzıma şunu vasiyet ediyorum: Öncelikle Allah'tan hakkıyla sakınsın ve O'na tâatte bulunsun. Allah'ın kullarına özellikle ilim talebelerine karşı şefkatli olsun. Derse başlamadan önce başiyelere bakmaksızın kendisi mütâlaâ etsin. Ancak bir tereddüde düşerse başiye ve kitaplara baksın. Ve gizli açık yaptığı sâlih dualarda beni de unutmasın. Cenab-ı Hak'ın salat ve selamı, peygamberlerinin sonuncusu ve rasüllerinin en hayırlısına, O'nun âl, ashâb ve sevenlerine olsun. Davamızın sonu Allah'a hamd etmektir.*

*Ben, Hacı Mahmud'un oğlu Hacı Muhammed Ali'nin oğlu Burhaneddin el-Hamzевî el-Mücahidî el-Halidî et-Tillovî, (Allah, yarattıklarının en hayırlısının hakkı için onun lehinde olsun, aleyhinde olmasın.) itiraf ediyorum ki, icâzet verme makamına layık değilim. Fakat bu hüküm kaderde yazılmıştır.*

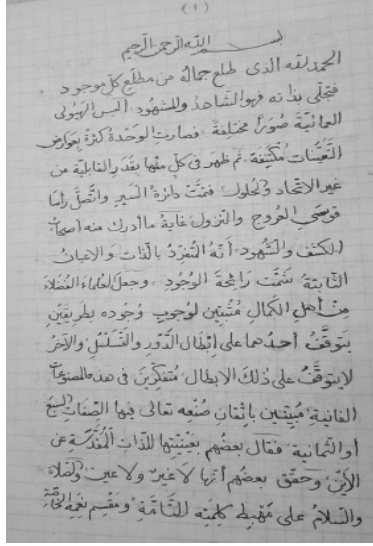
## SONUÇ

İslâm eğitim-öğretim geleneğine has bir özellik olan icâzet; ilim, irfan, meslek ve sanat hareketlerinin aktarımının güvenilirliğini ve sağlıklı bir şekilde gelişmesini sağlamıştır. İcazetlerle toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda liyakatli kişilerin yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Bu gelenek günümüzde de devam ettirilmektedir. Tillo Mücahidiyye Medresesi, ilmî icâzet verme geleneğini devam ettiren kurumlardan biridir.

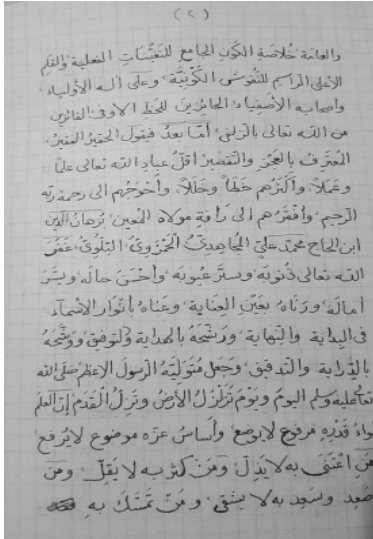
İcâzetin en önemli yönlerinden biri silsilenin Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) ulaşmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.), ilmini Hz. Cebrail vasıtasıyla Cenâb-ı Hak'tan (c.c.) almıştır. Böylece bu icâzetnâmede zikredilen ilmî silsilenin kaynağı da Âlim-i Mutlak olan Cenâb-ı Hak (c.c.) olmuştur. Bu kaynak, verilen icâzetin hem önemini belirtmekte hem de kişiye yüklediği sorumluluğu ifade etmektedir. Çünkü icâzet alan kişi, Cenab-ı Hak'tan (c.c.) gelen bir emaneti üstlenmiş olmaktadır. Emaneti alanın vazifesi, aldığı emanete hakkıyla riayet etmektir. Burada bu hakka riayet ise ancak icâzet

alan kişinin öğrendiği ilimle amel etmesi ve onu Allah rızası için insanlara öğretmesiyle gerçekleşebilir.

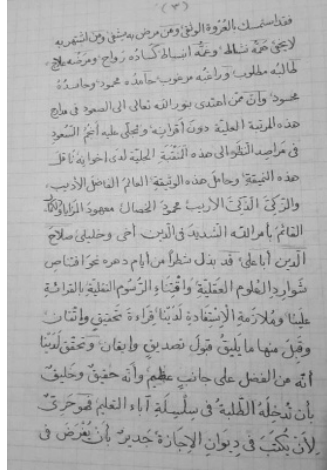
## EKLER



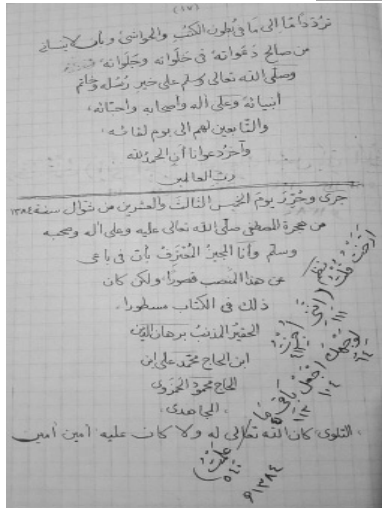
### 1: İcâzetnâmenin ilk sayfası



### 2: İcâzet veren hocanın isminin yazıldığı 2. sayfa



3:İcâzet alanın isminin yazıldığı 3. sayfa



4:İcâzetin verildiği tarihin yazıldığı son sayfa

## Kaynaklar

- Akdağ, Hasan, *İcâzetnâmeler ve Erzurum'da Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcâzetnâmesi*, (Ekev Akademi Dergisi, yıl. 12, sy. 35, Bahar 2008).
- Akpınar, Cemil, *‘İcâzet’*, (İstanbul: DİA, 2000).

- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi (Medrese Programları-İcâzetnâmeler- İslahat Hareketleri)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983).
- Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed İbn Ali b. Sabit el-Hatip, *Kitabu'l -Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*, (Beirut: Daru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1988).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sabihu'l-Buhârî*, (Riyad: Daru's-Selam, 1997).
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009).
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail Bin Hammad, *es-Sıhab*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, (Beirut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990).
- Düzenli, Muhittin, *İslam Rivayet Geleneğinde İcâzet*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.17, 2004).
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk: Şeyh Halil Me'mûn Şihâ, (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 2009).
- Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mucmelu'l-Luğat*, thk: Züheyr Abdulmuhsin Sultan, (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1986).
- Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'-Hakk Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, (Beirut: Daru'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1998).
- el-Harrânî, İbrahim, *Tuhfetu'l-İhvânî'l-Medresiyye fi Terâcimi Ba'di Musannifi'l-Kutubi'd-Dirâsiyye*, y.y., 1427.
- Erman, Uğur, *Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitimi*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), (Erzurum: 2013).
- İbn Manzur, *Lisanül-Arab*, (Beirut: Daru's-Sadı, 1990).
- İbnu's-Salah, Ebu Ömer Osman b. Abdurrahman, *Ulumu'l-Hadis*, thk ve şerh: Nureddin Itr, (Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 2013). İdriz, Mesut, *İslam Eğitim Yaşamında İcâzet Geleneği*, (Değerler Eğitim Dergisi, 2003).
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983).
- Selefî, Muhammed Lokman, *İhtimamul Mubaddisin bi-Nakdil Hadis Seneden ve Metnen*, (Riyad: Daru'd-Daî li'n-Neşri ve't-Tevzi', h.1420).
- Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, thk. Ahmed Ömer Haşim, (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985).
- Toprak, Maruf, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, Günümüz Medreseleri*, Alparslan Üniversitesi, (Muş: 05-07 Ekim 2012).

eİ-GİYÂSÎ/GİYÂSÜ'L-ÜMEM FÎ  
İLTİYÂSİ'Z-ZULEM  
(İSLAM'DA BAŞKANLIK SİSTEMİ)

İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meali el-Cüveyni, *el-Gıyâsî (İslam'da Başkanlık Sistemi)*, tercüme Abdullah Ünalın, Mevsimler Kitap, İstanbul, 2016.  
İbrahim BARCA\*

**M**üslümanlar, tarihleri boyunca birçok farklı kuruma sahip olmuşlardır. Bu kurumlardan bazılarını ilk defa kendileri tesis etmiş, bazılarını ise diğer medeniyetlerden almıştır. Kurumlar arasında, insanların bir arada ve güvende yaşamalarını sağlayan yönetim ve idare ile ilgili kurumlar kuşkusuz önemli bir yere sahiptir. Klasik İslam siyaset/idare kurumları arasında en önemli kurum devlet başkanlığı manasına gelen hilafet/imamet kurumudur. Zira İslam tarihi incelendiğinde birçok

\* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr.

kurumun ancak hilafetle var olabildiği, görev ve amaçlarını yine hilafet kurumu sayesinde bihakkın gerçekleştirebildiği görülebilir. Fakihler ve İslâm felsefecileri başta olmak üzere İslâm uleması, hilafet kurumu ağırlıklı olmak üzere siyaset/idare hususunda büyük bir ilmi miras bırakmışlardır. Bu meyanda İslâm âlimleri, öncelikle bir yönetimin olması gerekip gerekmediği ve bu gerekliliğin kaynağının akıl mı şariat mı olduğunu ele almış; yönetimin nasıl ve yönetim için hangi esasların yürürlükte olması gerektiği vb. birçok konuya farklı ve kendilerine has bir tarz ile siyaset, siyaset-name, kelâm, tarih (siyaset tarihi), tefsîr, fıkıh, felsefe, hitât (siyasî coğrafya) ve tasavvuf konulu eserlerinde yer vermişlerdir. Bu alimlerden birisi de İmam el-Gazalî gibi alimlere hocalık yapmış İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî'dir (v. 478/1085). Selçuklu Sultanı Alparslan'ın veziri Nizamülmülk tarafından sevilen ve değer verilen hatta kendisinin bizzat kurmuş olduğu Nizamiyye medresesinin yöneticiliği makamına getirilen el-Cüveynî, *el-Gıyâsî/Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem* adlı eseri ile genelde İslâm siyaset kurumunu, özelde ise hilafet/imamet kurumunu bir kalamcı ve fakih olarak konu edinmiş ve etraflıca ele almıştır.

el-Cüveynî, bir lakabı da Gıyâsüddeve olan vezir Nizâmülmülk'e ithafen kaleme almış olduğu eserini üç ana bölüme ayırmıştır. Rükünler dediği ana bölümlerin ilkinde şu sekiz alt başlık mevcuttur: İmam/halife tayin etmenin hükmü, imamın seçimi, ehlü'l-hal ve'l-akd'in yani imamı seçecek kimselerin vasıfları, imamda bulunması gereken özellikler, imamın azl edilmesini veya istifa etmesini gerektirecek hususlar, daha faziletli biri varken bir başkasının imamet makamına getirilmesi, aynı anda iki imamın tayin edilip edilemeyeceği, imam, vezir ve valilerin görevleri.

İmamın olmadığı dönem diye adlandırılan ikinci bölümde el-Cüveynî, evvela imamda olması gereken şartların bulunmaması hallerini, bu hallerin sonuçlarını ve bu hallerde yapılması gereken hususları ele almıştır. Örneğin bu bölümde nesep (Kureyşi) ve ictihat edebilme şartının olmaması durumunda neler yapılması gerektiği ile ilgili açıklamalar yapmıştır.

Eserinin üçüncü bölümünde el-Cüveynî, müctehit müftü ve mezhepte yer alan görüş ve hükümleri nakleden kişilerin bulunmadığı hallerde yapılması gerekenleri irdemiştir. Bu bölüm ise dört kısma ayrılmıştır. Bi-



rinci kısımda gerekli şartlara haiz müctehid müftülerin bulunması hali ele alınmıştır. Bu bağlamda müctehid müftü kimdir, şartları ve görevleri nelerdir gibi hususlar serdedilmiştir. İkinci kısımda el-Cüveynî, müctehid müftülerin bulunmayıp sadece mezhebe ait görüş ve hükümleri nakleden kişilerin bulunması halini söz konusu etmiştir. O, üçüncü kısımda müctehid müftü ve mezhep görüş ve hükümlerini nakleden kişilerin bulunmaması halinde nelerle karşılaşılabileceği ve bu durumda nasıl davranılması gerektiği gibi konuları ele almıştır. Bu kısımda fikhın fûrû kısmı sayılan ibâdât, muâmelât, mevâris, münâkahât vb. hususlardan örnekler vermiştir. Dördüncü kısımda ise Şeriatın ne fûrûnun ne de usûlünün bulunmaması halini irdelemiştir. Buna bir adada yaşayıp da vahyi ve peygamberliği duyup bunlara inanan ancak başka hiçbir bilgiye sahip olmayan insanları örnek vermiştir.

Zamanında Mütezile ve Şi'a karşısında Eş'arî akidesini savunan ve bu uğurda tartışmacı yöntemi uygulayan el-Cüveynî, eserinde Kur'an, sünnet ve icmaî esas almıştır. Önceki uygulamalardan da istifade eden el-Cüveynî, kendi dönemindeki gelişmelere de kayıtsız kalmamıştır. O, bu eseri ile özellikle İslâm siyaset fihhına terceme ve nakil vasıtasıyla karışan Yunan ve İran siyasetine ait fikirlerin etkisini yok etmeye çalışmıştır. İmam el-Gazâlî, İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, İbn Haldûn, İbnü'l-Cema'a ve İbnü'l-Arabî el-Malikî, Seyfüddîn el-Âmidî, İzzüddîn b. Abdüsselâm, es-Sübkî, en-Nevevî ve Abdurrahmân es-Süyûtî gibi birçok alim bu eserden istifade etmiştir. *el-Gıyâsî*, Ebû Ya'lâ ve el-Maverdî'nin *el-Abkâmüs-Sultaniyye* adlı eserleri ile eşdeğerde ve onların bir devamı gibi görülmüş hatta bazılarınca bazı özellikleri nedeniyle onlardan üstün bile sayılmıştır.

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin sözü edilen *el-Gıyâsî/Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem* adlı eseri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdullah Ünalın tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Abdullah Ünalın, kendisine ait önsözde asıl eser, asıl eserin içeriği ve müellifi hakkında özet bilgiler vermiş, onu bu eseri tercüme etmeye teşvik eden hocası ve büyük hadis alimi Prof. Dr. Said HATİPOĞLU'nu anmış, ona teşekkürlerini sunarak eseri ona ithaf etmiştir. Ünalın, yine önsözünde tercüme eserde asıl eserde geçen ayet ve hadis numaralarını verdiğini, asıl

eserin hangi baskısını esas aldığını, yeri geldikçe dipnotlarla kendisine ait açıklamalarda bulunduğunu vb. tercümesine ve tercüme esnasında izlediği yol ve yönetime dair bazı hususları zikretmiştir. Ünalın, önsözünden sonra “İmamü'l-Haremeyn'in Hayatı” başlığı altında on altı sayfa boyunca el-Cüveynî ve onun sözkonusu eseri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Akabinde asıl eserin metodu ile ilgili olarak okuyucularıyla şu önemli tesbitlerini paylaşmıştır: Tertibe riayet, bablara ayırma, bablar arasında bütünlük, tafsilden sonra icmal, icmalden sonra tafsil, kesin olan ile kesin olmayanı belirtmek, geleneksel görüşlerin yanında yeni görüşlere de yer vermek, konu dışına çıkmamaya gayret etmek, gerekli görüldükçe tekrarlar başvurmak, kaygı ve endişe sahiplerinin duyarlılığı taşımak ve bu yönde mesajlar verilmiş olması ve tercih edilen görüşlerin delillendirilmesi. Tercüme eserinin genelinde, metne sadık kalınması amacıyla mana tercüme yerine kelime tercüme tercih ettiği görülen Abdullah Ünalın, eserin sonunda tercüme esnasında kendisinden istifade ettiği kaynakları içeren kaynakçasını eklemiştir.

Mukaddime ve bölüm girişleri gibi bazı pasajları bir hayli edebi sanatı barındıran *el-Gıyâsî/Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem*'in Türkçeye tercümesinin kolay olmadığı klasik kaynak eserlerin tercümesi konusunda deneyimi olan herkese malumdur. Buna rağmen Abdullah Ünalın, büyük bir emek ve özveriyle asıl eseri Türkçeye tercüme etmiştir. Tercüme eserin alanında büyük bir boşluğu dolduracağını ümit ediyorum. Klasik İslam siyasetini teorik olarak konu edinen siyaset tarihi ve felsefesi ile İslam kurumlar tarihi alanlarına akademik katkı sunabilecek bu eserin tercümesi, günümüz Müslüman devlet yöneticileri için de kendisinden istigna edilemeyecek bir çalışma olmaya namzettir.

Son olarak İslam ilim mirasına ait böylesi bir klasik eseri tercüme eden Sayın Abdullah Ünalın Beyefendi'ye ve eseri yayınlayan Mevsimler Kitap Yayınevi yetkililerine ilim ve kültür hayatımıza sunmuş oldukları değerli katkılarından dolayı teşekkürler.

## MODERN DÜNYANIN BUNALIMI

Edibe Şifa APAYDIN\*

Rene Guenon

Çeviren: Mahmut Kanık

Orijinal adı; *La Crise Du Monde Moderne, İnsan*  
Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 212.

**F**ransız düşünür Rene Guenon, 1912 yılında İslam'a geçerek adını 'Abdulvahid Yahya' olarak değiştirmiştir. H. 7. Yüzyılda Şazeli tarikatını benimsemiş ve İbnü'l-Arabi'nin manevi yolundan yürümüştür. Modern kargaşa içinde çağdaşlarından ayrılan Guenon'un, Mahmut Kanık tarafından çevrilen *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eseri, günümüz dünyasındaki Doğu-Batı karmaşıklığını yansıtmaya çalışmıştır.

Guenon, daha önce yazdığı *Doğu ve Batı* adlı ese-

\* Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD., Tasavvuf Bilim Dalı Öğrencisi

rinde eksik kalan, açıklığa kavuşturulması gereken yerler olduğunu düşünmüş ve konulara yeni bir boyut kazandırmayı amaçlamıştır. Günümüze kadar gelmiş bütün inanç biçimlerindeki ve dolayısıyla kültürlerindeki öğretiler ve bu öğretilerin gelecekte alacağı durumla ilgili bazı varsayımlarda bulunmuştur. Bunun yanı sıra bütün inanç sistemlerinin gidişatının olumsuz yönde seyretmesi fikri, Rene Guenon'u, *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı bu kitabı yazmaya sevk etmiş olacağından, her öğretinin geçmişteki bunalımını ve gelecekteki seyrini ele almıştır.

Eser, Guenon'un hayatı, önsöz ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Karanlık çağı ele alan Guenon, Hint öğretisi Manvantara adını verdiği insanlık çevriminin aşama aşama kararması şeklinde evreler gösteren dört çağa bölündüğünü belirtmiştir. İnsanlığın şu anda 'Kali-Yuga' veya 'Karanlık Çağ' denilen dördüncü çağa atlamış olduğunu da eklemektedir. Guenon'un araştırmalarına göre, altı bin yılı aşkın bir süredir, yani klasik tarih denilen dönemlerden beri bu çağdayız. Ona göre insanlık kötüye doğru bir gidiş içerisinde. Bu azalan gerçekliğe inananlar ve bunu anlayanlar da gittikçe azalmıştır. O zamandan beri, herkesçe bilinen gerçekler, gittikçe anlaşılabilir hale gelmiştir. Burada gelecek hakkında bu şekilde bir varsayımda bulunan öğretinin de Doğu mistisizmine ait olduğunu söylemiştir. Esasında Doğu ile Batı dünyasının farklı dünya değerlerine sahip olduğunu da belirtir. Batıyı, modern, gelenek karşıtı (antitraditionnel); Doğuyu ise geleneksel düşünce olarak nitelendirilmiştir. Bundan dolayı Guenon, her ikisinin de seyrinin ve sonuçlarının farklı olacağını savunmuştur.

Guenon'un, Batı dünyasının üzerinde "kötü" etki bırakan nedenleri sayarken felsefeden bahsetmesi, oldukça dikkat çekicidir. Felsefeyi, hikmete ulaşma yolunda giriş ve hazırlık mahiyetinde görmüştür. Felsefenin, hikmetten daha aşağı bir aşama olduğunu belirtmiştir. Daha sonraları bu geçiş sürecinde meydana gelen sapmalardan dolayı, felsefeyi hikmet yerine koymuştur. Sonuç olarak Guenon'a göre, tamamen din dışı olan felsefeden dolayı hikmet unutulmuştur.

Bu bölümde dikkat çeken diğer bir husus ise Rönesans ve Reform hareketlerini modernitenin çöküşü olarak görmesidir. Guenon, Rönesans'ın birçok şeyin ölümü olduğunu savunmuştur. Orta Çağ'ın geleneksel bilimlerinin ise birkaç eser verdikten sonra zamanla ortadan kaybolduğunu be-

lirtmiştir. Ona göre sonuç olarak elimizde ‘din dışı felsefe’ ve ‘din dışı bilim’ kalmıştır.

İkinci bölüme bakıldığında karşımıza Doğu-Batı karşıtlığı çıkmaktadır. Modern dünyanın en önemli özelliklerinden biri olarak Guenon, Doğu-Batı uyumsuzluğunu görmüştür. Dünyanın şu anki durumunda, bir yandan geleneksel düşünceye bağlı kalan Doğu uygarlıklarının, diğer tarafta ise gelenek karşıtı olan Batı uygarlığının olduğunu belirtmiştir. Üzerinde özellikle durduğu nokta ise; Batı’da geleneksel uygarlıklar varken Doğu-Batı karşıtlığının hiçbir anlamının olmamasıdır. Ama Guenon, özelde ‘Modern Batı’ söz konusu olduğunda, bunun anlaşıldığını ve bu karşıtlığın coğrafi karşıtlıktan öteye giderek düşünce karşıtlığına dönüştüğünü savunmaktadır. Ona göre bazı çağlarda ise Batı düşüncesi, modern halinden sıyrılıp şu anki Doğu düşüncesine bürünmüştür.

Guenon, Karanlık çağdan bile önce var olan Kelt öğretilerine değinerek, Keltizmin günümüze çeşitli yollarla aktarılabilirdiğini ancak bütünlük göstermekten çok uzak olduğunu belirtmiştir. Keltizm gibi temel özelliği bozulmamış, ruhu hep diri kalan geleneklerle kurulacak teması, dirilmenin tek yolu olarak görmüştür. Ona göre Doğu’nun Batı’ya yapabileceği en büyük yardım budur. O, bu ve bunun gibi birçok tahminlerde bulunmuştur. Ancak üzerinde durulması gereken esas meselenin “Batı geleneğinin yeniden dirilmesi olayı” olarak görmüştür. Doğu ile karşıtlığının ancak böyle çözüleceğini hatta karşıtlık diye bir şey kalmayacağını belirtmiştir. Çünkü Guenon’a göre bu karşıtlık, Batı’nın geleneğinden sapması sonucu ortaya çıkmıştır. Batının yıkıma uğramaması için de kendi içinde bir reforma ihtiyacı olduğuna değinerek, bu karşıtlığın Batı’nın kendini yenilemesi, özünü dönmesi sonucu ortadan kalkacağını savunmuştur.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise; Doğu-Batı düşünceleri, daha genel tanımlama ile *geleneksel ve gelenek karşıtı düşünceler* arasında bulunan temel karşıtlığa, özel olarak değinmiştir. Gelişen tüm olayların, bugünkü geldiği durumda, Doğu’nun derin düşünmeyi eylemden üstün tutmasından, Batı’nın ise buna karşılık eylemin derin düşünceye üstünlüğünü kabul etmesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Doğu düşüncesini *Kutsal Bilim* ve Batı düşüncesini ise *Din Dışı Bilim* olarak nitelendirmiştir. Guenon’a göre Batı, düşüncesini salt bilim gerçekliği üzerine kurmuştur. Birey ise, her şe-

yin önüne geçerek bireyciliği ön plana çıkarmış ve üst bir akıl kabul etmemiştir. Sonuç olarak Batı'nın, kendi aklıyla ortaya koyduğu yasaları diretmesi ve benimsetmesi ile olduğu yerde sıkışıp kaldığını belirtmiştir.

Guenon, Doğu kültürlerinde ise bireyin ve bireyciliğin yerini üst bir aklın aldığına değinmiştir. Ona göre insan, sahip olduğu tüm bilgiye ve yeteneklere rağmen mutlak bir yaratıcıya yönelmiştir. Guenon'un bireycilikten kastettiği gerçeklik ise Batı uygarlığı ile meydana çıkan, her olgunun insani öğelere indirgenerek bir üst aklın yok sayılmasıdır. Bunun sonucunun Batı modernizminin, maneviyatçılığın aksine madde ötesine geçememesi olarak ortaya çıktığını belirtmiştir.

Beşinci ve altıncı bölümlerde ise farklı bilimleri *geleneksel ve gelenek karşıtı* olarak ele almıştır. *Bireyselcilik* konusuna değinmeye devam etmiş ve *Toplumsal Kargaşayı* irdelenmiştir. Guenon'a göre *Bireyselcilik*, Hümanizm adı altında Rönesans döneminde ortaya çıkan şeyin aynısıdır. Bu ve benzerlerinin tamamını, modern eğilimler sonucu zuhur eden din karşıtı unsurlar olarak görmüştür. Batı dünyasının çöküşündeki neden ise, ona göre bir üst aklın yok sayılarak *Bireyselciliğin* temel alınmasıdır.

Rene Guenon'a göre, geleneksel uygarlıklarda insanın bir düşüneyi kendine mal etmesi akıl almaz bir şeydir. Çünkü ona göre akıllı var eden daha üst bir akıl vardır. Dolayısıyla doğru ve yeni bilgi insan aklının bir ürünü değildir. Guenon, Hakikatin bizden bağımsız olarak var olduğunu ve bizlerin hakikati sadece bilmek zorunda olduğu görüşündedir. Ona göre her kim bireyciliği kabul ederse doğal olarak üst akıl dediğimiz olguyu da reddetmiştir. Genel olarak dini, gelenek ile özdeşleştirmiş ve gelenek karşıtı anlayışın ancak dine karşı bir anlayış olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir. Bu toplumların öncelikle dinin özünü değiştirmekle işe başladığını ve sonuç olarak dini tamamen ortadan kaldırdıklarını belirtmiştir. Salt maddeyle ilgilenen bilginin ise yegâne bilgi olduğunu savunan anlayışın, *salt bilimcilik* adı altında insan zihnini işgal ettiğini ve sonuç olarak maddeci bir insan türü ortaya koyduğunu varsaymıştır.

Yedinci bölümde *Modern Batı* uygarlığının sadece maddi uygarlık olduğuna ve sekizinci bölümde ise *Modern Kargaşanın* Batı istilasına dönüşerek Doğuya hâkim olacağından bahsetmiştir. Moderniteyi savunanların, kendilerini hiç de maddeci olarak görmediğini ve bunun koca bir iftira oldu-

şunu savunduklarına değinmiştir. Guenon, Dinsel açıdan, modern bilimlerin *tanrıtanımaz* ya da *maddeci* olarak mı açıklanması sorununun da sık sık tartışıldığını ve çoğunlukla da yanlış ele alındığını dile getirmiştir. Ona göre modernler, görülebilen ve dokunulabilen -somut- şeyler dışında hiçbir şeyi var saymamışlardır. Yine modernlerin, ölçülüp hesaplanabilen -maddi- şeyleri kapsayan bilim dışındaki bir bilimi kavrayamadıklarını, nicelikli ilişkiler dışındaki yasaları açıklayan başka yasaların olduğuna inanmadıklarını belirtmiştir.

Guenon, maddecilerin, diğer bir deyişle materyalistlerin, manevi bir otoriteyi tanımamasının, içinde bulunulan toplum kargaşasını daha da arttırdığını savunmuştur. İlke olarak bu otoriteyi tanıdığını iddia edenlerin bile gerçek anlamda inkârda olduğunu ve maddeciliğe yöneldiklerini belirtmiştir.

Guenon, Doğu ruhunun, yapılan her türlü erozyona ve propagandaya kapalı olduğunu belirtirken, bazı Doğuların modern düşüncenin yanlıgılarını benimsemek için kendi kimliğini kaybederek Batılılaştıklarını savunmuştur. Avrupa ülkelerinde eğitim görmüş bu insanların, kendi ülkelerinde karışıklık ve huzursuzluk kaynağı olduğu kanısındadır. Modern düşüncenin, tamamen Batı'ya has bir olgu olmasından dolayı, köken itibariyle Doğulu olup, Batı'dan etkilenmiş olan bu insanların da Batılı sayılması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre bu insanlar, Doğu kaynaklı her düşünceye yabancıdırlar ve her ne kadar Doğu'yu temsil ettikleri düşünülse de durum tam tersidir. Doğu'da her türlü karışıklığa sebep olan ve ulusçuluğu yaymaya çalışanlar ise yine onlardır.

Guenon'a göre bu noktada sorulması gereken soru ise şu olmalıdır: "Doğu er ya da geç modern düşünce yüzünden bir bunalıma mı girecek?" ya da "Batı kendisi düşerken tüm insanlığı da beraberinde mi götürecektir?" O, Bu sorulara kesin cevaplar verememekle beraber, *manevi gücün*, *maddi güce* galip gelebilecek yetkinlikte olduğunu; bundan dolayı er ya da geç manevi gücün, maddi güce galip geleceğini savunmuştur. Ancak beklentileri bir yana bırakarak gerçekleri öne çıkaran Guenon; Batının her yeri istila ettiğini, etkisinin ise elinin uzanabildiği her yere ulaşabildiğinin yadsınamaz bir gerçek olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ele geçirme bazen zorla, bazen ticaretle bazen de toplumların doğal kaynaklarını ele geçirerek olmuştur.

Guneon, son bölümde Doğu toplumunda hala elit bir kesimin var oldu-

ğuna değinmiştir. Batı ise kendi uygarlıklarında nelerin eksik olduğunu yeni yeni fark etmeye başlamıştır. Sayılarının düşünülenden daha fazla olduğunu belirttiği bu toplulukların bir arayış içerisinde olduğunu, modern bilimlerin ise hiç şüphesiz ki Doğuyu temsil eden hakikatlerin inkârı üzerine kurulduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla da modern düşünceye tepki verme eğiliminde olanların, hakikati ve hakikate nasıl ulaşacaklarını bilemediklerinden dolayı, büyük bir güçlüğe düşmekte olduklarını belirtmiştir.

Guenon, bütün bunlara rağmen tüm engelleri aşabilecek kişilerin sayıca az olacağını söylemiştir. Fakat ona göre bu noktada önemli olanın sayı değil birilerinin bu gerçekliğe, umudunu yitirmeden ulaşmış olmasıdır. Sonuç olarak Guenon, cesaretsizliğe ve çaresizliğe düşenlerin, *Hakikatin* gücüne hiçbir şeyin üstün gelemeyeceğini bilmeleri gerektiğini vurgulamıştır.





# 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