

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

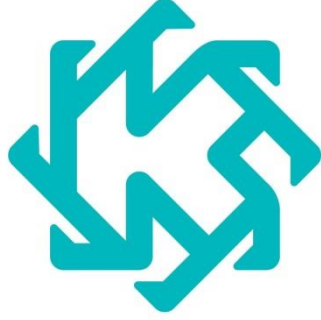
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL 2019 • CİLT 6 • SAYI 12
KARS

DOI: 10.17050

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177



KAFKAS
ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

***KAFKAS UNIVERSITY
FACULTY OF DIVINITY REVIEW***

YIL / YEAR 2019 • CİLT / VOLUME 6 • SAYI / ISSUE 12

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177



YIL / YEAR: 2019

SAYI / ISSUE: 12

CİLT / VOLUME: 6

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Journal is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Journal has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

DergiPark
AKADEMİK

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / *On Behalf of Kafkas University Faculty of Divinity*

Prof. Dr. Kadir ASLAN (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	İlahiyat
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Edebiyat
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Eğitim
Prof. Dr. İsmail DEMİR	Arapça
Prof. Dr. Ali Osman ENGİN	İngilizce

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER
Doç. Dr. Ayhan HIRA
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM
Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN
Arş. Gör. Yusuf ÇINAR

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	İstanbul S. Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI	Uludağ Üniversitesi

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

KAPAK TASARIMI / COVER DESIGN

Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE TEMMUZ / JULY 2019

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İPEK	Iğdır Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Üniv.	Polatlı İlahiyat Fak.

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nurhan AYDIN	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR	Necmettin Erbakan Üniv.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi

KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayımıdır.
2. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.
3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.
4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
6. Dergimizin **yazım kuralları** dergi park sistemi duyurular bölümünde yer almaktadır.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Adem DÖLEK	Erzincan Binali Yıldırım Ün.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI	Ankara Üniversitesi	Dil ve Tarih-Coğrafya Fak.
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA	Tekirdağ Namık Kemal Ün.	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU	Marmara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad SHAIKH HUSAYN	Kilis 7 Aralık Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fikret GEDİKLİ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN	Akdeniz Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Ün.	İslami İlimler Fak.
Dr. Mahmut Samar	Osmaniye Korkut Ata Ün.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN	Karabük Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY	Ağrı İbrahim Çeçen Ün.	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi T. A. MAHMOUD HATAMLEH	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Dergimizin 12. sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi Editörlüğü

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

HÜSEYİN DOĞAN

Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri.....1-24*Mohammad b. al-Karram and Basics for His Thought of Mysticism*

SEMİH ACET

İmam Nevevî'nin el-Minhâc İsimli Eserindeki Şerh Metodu.....25-46*Commentary Method on al-Minhac of Imam al-Nawevi*

RECEP ERTUĞAY

Hz. Peygamber'in -Sallahü Aleyhi ve Sellem- Sünnetinde Çevreye Şefkat.....47-66*Compassion for The Environment in The Sunnah of Prophet Muhammad (Pbuh)*

YASİN KAHYAOĞLU / FATMA ZEHRA MISIR

Genel Hatlarıyla Endülüs Arap Edebiyatı.....67-86*The Andalusian Arabic Literature in General*

NURHAN AYDIN / ELİF ERGÜN

Kafkasya Gazavatı ve Şeyh Şamil.....87-114*Caucasian Ghazwat and Imam Shamil*

TACETDİN BIYIK

Ezan ve Müezzinler Hakkındaki Yorumlarda Kullanılan Bazı Olumsuz İfadelerle Alakalı Osmanlı Fetvaları.....115-128*Ottoman Fatwas Related to Some Negative Expressions in Remarks About Azan and Mu'azzins*

HÜSEYİN DOĞAN

Alevî-Bektâşî Kültürde Nübüvvet İnancı.....129-151*Faith of Prophecy in Culture of The Alavisim-Bektashism*

ÇEVİRİ MAKALE

WILLIAM SMYTH / (çev.) ÖMER KARA

**Ut Pictura Poesis'in Bazı Hassas Kuralları: Miftahu'l-Ulûm'da Teşbih'in
Prensipleri.....152-166**

Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules for Smile in Miftâh al-Ulûm

KİTAP İNCELEMESİ

HATİCENUR PİŞKİN

İbn Sînâ.....167-170

Ibn Sînâ

MUHAMMED B. KERRÂM VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNÇESİNİN TEMELLERİ

HÜSEYİN DOĞAN^a

Öz

Orta Asya Tasavvuf kültürünün kaynakları Ebû Hanîfe'ye kadar dayanmaktadır. Zira Orta Asya Tasavvuf kültürünün damarlarını besleyen ana unsurlar, Ebû Hanîfe'nin Kufe'deki çalışmalarında ortaya çıkmıştır. Başta itikat ve hukuk alanı olmak üzere özellikle de onun akılcılığı, zühd ve ahlâkçılığı, birçok bilgin ve düşünürün esin kaynağı olmuştur. Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülülük ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta zihin ve gönül dünyalarına nüfuz etme geleneği, Kufe Hanefî kelâm okulundan zamanla Horasan ve Maverâünnehir topraklarına doğrudan sirayet etmiştir. Bu etkileşimin en belirgin yansıması ise, Kerrâmî teolojinin şekillenmesinde başat role sahip Muhammed b. Kerrâm ile bu teolojik anlayışı tasavvufî bir renkle yaşatmaya çalışan Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî, İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs ve Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî gibi Kerrâmî zâhid ve bilim adamlarında ortaya çıkmıştır.

İslâm tarihinde ilk kez örgün ve sistemli bir eğitim kuruluşu olan ve medrese geleneğinin şekillenmesinde doğrudan etkili olan "hankâhlar" yoluyla kendi teolojik dünya görüşünü Ebû Hanîfe'nin zühd ve takva anlayışıyla harmanlayan İbn Kerrâm, bu çizgiden aldığı ilhamla Orta Asya'da ihtidâ hareketlerinde önemli sayılabilecek derecede aktif rol almıştır. İşte bu makalede, Ebû Hanîfe'den devşirilen zühd anlayışının Orta Asya âlimlerinin üzerindeki etkisi ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mâtürîdiyye, Ebû Hanîfe, İbn Kerrâm, Hankâh.

MOHAMMAD B. AL-KARRAM AND BASICS FOR HIS THOUGHT OF MYSTICISM

Abstract

Sources of Central Asian Sufi culture are based on Abu Hanifa. Because the main elements that nourish the veins of Central Asian Sufism emerged in Abu Hanifa's work in Kufa. His rationality, moralism, especially in the field of rhetoric and law, have inspired many scholars and thinkers. The tradition of being tolerant and understanding of the people who emerged in the thought system of Abu Hanifa, gaining their sympathy, and even penetrating the worlds of mind and heart, has taken the place of Khorasan and Mawaraunnahr directly from Kufa Hanafi Kalam school over time. The most obvious reflection of this interaction was Muhammad bin Karram, which played a major role in shaping theology of Kerrami and Yahya bin Muaz ar Razi, Ibrahim bin Ahmad al Khavvas, and Abu Muti Makhul an Nasafi who tried to keep this theological understanding alive with a mystical idea.

^a Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
(huseyindogan@kafkas.edu.tr)
orcid.org/0000-0001-7414-0880

For the first time in Islamic history, Ibn Keram, a formal and systematic educational institution, and a direct influence on the shaping of the madrasah tradition, has taken an active role in the scientific movements in Central Asia with the inspiration from this line. In this article, the influence of the concept of zuht, which has been taken over from Abu Hanifa, on Central Asian scholars, has been examined.

Key Words: Kalam, Matüridis, Abu Hanifa, Ibn al-Karram, Hangah.

Giriş

Kerrâmiyye, benimsediği ve savunduğu inanç, görüş ve düşünceleri itibariyle Ebû Hanîfe'den (ö.150/767) büyük ölçüde etkilenmiştir. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile olan ilişkisi hatta benzer görüş ve düşünceleri paylaşmış olmaları, İslâm düşünce kültüründe uzun süren tartışmalara ve münazaralara sebebiyet vermiştir. Mürcie ve Kerrâmiyye'nin teşekkül etmiş olduğu ortam ile faaliyette buldukları dönemler dikkate alındığında ister istemez onların Ebû Hanîfe ile olan yakınlıkları ve münasebetleri de gün yüzüne çıkmıştır.

Hiç kuşkusuz Muhammed b. Kerrâm ve genelde Kerrâmiyye'nin kabul ettiği inanç ve düşünce sisteminin temelleri, büyük oranda Ebû Hanîfe'nin görüş ve düşüncelerine istinat etmektedir. Bu yönüyle İbn Kerrâm, gerçekte yeni bir teolojik sistem geliştirmekten veya orijinal bazı görüşleri ortaya koymaktan çok, mistik bakışı ve zühdü tutumuyla kabul ettiği inanç, fikir ve düşüncelerini özellikle Nişabur'da ön plana çıkartmıştır. İbn Kerrâm, iyi bir hadis eğitimi almış olup dindar, suffî ve teolojik sentezi ile birlikte bu bölgede kendi mezhebinin temellerini atmıştır. Öyle ki el-Makdîsî el-Beşşârî'nin verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye, namaz, abdest ve defin (cenaze) işlemleri için kendilerine ait özel gelenek ve âdetleri olan bir harekettir.¹ Nişabur'da, Kerrâmîler tarafından inşa edilen okullarla (hankâhlar) örgütlü ve sistematik biçimde hızla büyüyen ve gün geçtikte yayılan Kerrâmî teoloji, bir zaman sonra bölgedeki diğer siyasî ve dinî oluşumların tepkisini çekmiştir. Bu nedenle Kerrâmî teoloji, gerçekte kendisine Hanefî anlayışı referans olarak seçmişken, zamanla gelişen olaylar ve mevcut ortam itibariyle hem Hanefîlerin hem de Şâfiîlerin baskısı ve güdümüne maruz kalmıştır.² Hiç kuşkusuz bu durumun en önemli nedeni ise, Kerrâmiyye'nin dinî ve mistik öğretisinin zamanla bazı siyasî ve sosyal sonuçlara etkide bulunmuş olmasıdır.

Kerrâmiyye, Ebû Hanîfe'den devşirdiği imân nazariyesi başta olmak üzere özellikle de "ircâ" ve âhiret görüşüyle bir dönem sonra Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşayan

¹ Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Makdîsî el-Beşşârî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, (thk.) Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, ss. 232-233.

² Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis*, İran, 1994, ss. 48-52.

insanlara ümit ışığı olmuştur.³ Yapmış oldukları kötülüklerden veya çirkin eylemlerinden dolayı, İslâm ümmetinin dışına çıkarılan ve indî yahut keyfî değerlendirmelerle insanların insafına ve verdikleri hükme terkedilen çaresiz Müslümanlara, özellikle de muhtedîlere bir esin ve kurtuluş kaynağı oluşturmuştur.⁴ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin din politikasını daha işlevsel bir vaziyete sokma çabası içine girmiş olan İbn Kerrâm da, Horasan'ın merkez ve metropollerden uzak kesimlerinde bilhassa da köy ve kırsal arazide yaşamakta olan, ezilen ve dışlanan Müslümanlar ile yeni muhtedîleri dine davet ve irşad sadedinde bu kuramdan önemli ölçüde müstefid olmuştur.⁵ İbn Kerrâm, tarihî, siyasî, dinî ve ideolojik okumaları da hesaba katarak yeni bir format ve içerikle insanlara takdim etmiş olduğu *ircâ* telakkisinde, her insanın günahının veya sevabının kendisiyle alakalı olduğunu, bunların sonuçları hakkında dünyevî bir hüküm verilemeyeceğini dolayısıyla da insanî ve dünyevî bütün eylem ve söylemlerin mutlak suretle Allah'ın irâdesine bırakılmasının gerekliliğine inanmıştır.⁶ Buradan, İbn Kerrâm'ın ya da Ebû Hanîfe'nin ameli önemsemediği veya hafife almış olduğu sonucu asla çıkarılmamalıdır.⁷ Tam aksine, amelin mutlak suretle bir dönütü ve karşılığı olacağını savunan İbn Kerrâm, meseleyi uhrevî yaşamın ötesinde öncelikle dünyevî olarak değerlendirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki o, imânî söz ve ikrâra indirgerken de muhtemelen bu anlayışı imâna ilişirmiştir. Çünkü o, benimsediği davet ve irşad yöntemiyle insanları yeniden kazanmanın ve onlara farklı bir ufuk tayin etmenin gayretindedir.⁸

İbn Kerrâm'ın, Ebû Hanîfe'den tevarüs ettiği din anlayışı, İmâm el-Mâtürîdî'nin (333/944) aklî ve mantıkî temellendirmelerinin biraz ötesinde mistik ve tasavvufî bir bakışla yeniden ele alınmış ve yorumlanmıştır.⁹ Bu sebeple de İslâm kültüründe bir dönem dilden dile dolaşan "*fıkıh, Ebû Hanîfe'nin fıkıdır; din (kelâm) de, İbn Kerrâm'ın dinidir*"¹⁰ sözü hep meşhur olmuştur. İbn Kerrâm'ın, bir vâiz ve sufi olarak hadise fazla önem vermesi, Ebû Hanîfe'nin hadise olan bakışına çok yakın durmaktadır.¹¹ Ebû Hanîfe'nin benimsemiş olduğu din anlayışını devam ettiren takipçilerinin, bir dönem sonra Horasan'ın önemli merkezlerinde ilmî, fikrî ve aklî yöndeki bütün tesirlerinin ötesinde, devlet hiyerarşisi ve geleneğinde önemli ve kayda değer (Vali, kadı, müderris vb.) görevleri üstlenmiş olmaları, bu etkileşim ve uzlaşmayı bir kat daha artırmış ve İbn Kerrâm'ın zihin dünyasında değişim ve dönüşüme, bir başka deyişle Kerrâmî teolojinin ve

³ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 139.

⁴ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 140.

⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 140.

⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 141.

⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 141.

⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 141-142.

⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 142.

¹⁰ Süheyr Muhammed Muhtâr, *Et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn -Mezhebu'l-Kerrâmiyye-*, Kahire, 1971, s. 50, 78.

¹¹ Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 Konya, 2012, s. 138.

din algısının şekillenmesine sebebiyet vermiştir.¹² Hicrî III. yüzyıla gelindiğinde Horasan'da özellikle de Buhâra, Merv, Belh, Herat, Sicistân, Garcistân gibi önemli şehirlerde Hanefîler büyük bir çoğunluk elde ederek buraların dinî, ilmî ve fikri yapılanmasında baş aktör olarak görev almışlardır.¹³ Makdîsî bu manzarayı, "hicrî III. yüzyılda Horasan'da Hanefî ve Şâfiî'lerin birisinin kadı olması mümkün değildi" ifadesiyle özetlemekte ve bir bakıma yukarıda aktarılan bilgileri teyit etmektedir.¹⁴ Bu yaklaşım aynı zamanda, Horasan'daki ilk Mürcîiler'in Hanefî kökene müntesip olduklarını ortaya koyar mahiyette bir tespittir.¹⁵ Böylece aslında Doğu Hanefîliği ile ilk Mürcie'nin temelleri atılmış ve bu teşekkül bir dönem sonra gelişen olaylar ve siyasî konjonktür itibariyle biraz da mistik ve teosofik görünüm kazanarak yeniden hayata geçirilmiştir.¹⁶ Buna göre, İbn Kerrâm'ın hocası durumundaki hemen hemen bütün şahsiyetlerin Ebû Hanîfe ile olan münasebetleri, İbn Kerrâm'ı da bu dinî vizyonu sahiplenmeye ve daha değişik biçimde insanlara takdim etmeye sevk etmiştir.¹⁷

Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den esinlenerek şekillendirdiği din algısında, kendi söylem ve teolojisini insanlara takdim ederken mistik ve tasavvufî din yorumuna dayanan bu çerçeveyi hiç ihmal etmemiş ve benimsediği davet yöntemine bu usulü de ilave etmiştir.¹⁸ Daha önceden de sözü geçtiği gibi Horasan'da yetişen herhangi bir zâhid suffnin, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olduğu düşünülürse, riyâzete dayalı bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm'ın da bu yöntemi onlardan aldığı gerçeği haklılık kazanacaktır.¹⁹ 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Ebû Hanîfe'nin, ilk dönemlerde beyaz elbiseler içinde dolaşarak mistik bir yaşamı tercih ettiğini ve Horasan'da muhakkik bazı zâhid suffleri yetiştirdiğini söylemektedir.²⁰ İbrâhîm b. Edhem (ö.161/777), Fudayl b. 'Iyâz (ö.187/803), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö.258/872) ve 'Abdullâh b. Mübârek (ö.181/797) gibi Horasan'ın önde gelen suffleri, Ebû Hanîfe'den dersler almışlar ve ona talebelik etmişlerdir.²¹ Bu zevâtın, İbn Kerrâm'la olan bağlantılarının daha çok zühd ve tasavvuf

¹² Ebu'l-Hasan 'Ali es-Sâ'ûdî, *en-Nutâf fi'l-Fetâvâ*, (tah.) Muhammed Nebil Bahsalî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 40.

¹³ Sâ'ûdî, *Nutâf fi'l-Fetâvâ*, s. 40.

¹⁴ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 248.

¹⁵ Ebû Mutî' en-Nesefî el-Belhî'nin (öl.197/812), Belh'teki bütün kadıların Hanefîler'den atanmış olduğunu ifade etmesi, Hanefî-Sünnî fıkıh-kelâm geleneğinin ilgili dönem itibariyle Horasan bölgesinde yaygın ve yerleşik olduğuna bir delildir. Bu konuda bkz. Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", (trc.) Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, Ankara 1992, s. 85-86.

¹⁶ Sâ'ûdî, *en-Nutâf fi'l-Fetâvâ*, ss. 40-41.

¹⁷ Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", s. 86.

¹⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 143.

¹⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 145.

²⁰ Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm el-Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz.) Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, ss. 149-158.

²¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 148-149.

bağlamında olduğu hatırlanacak olursa, İbn Kerrâm'ın, kelâmında olduğu gibi tasavvufta da en önemli referansı yine Ebû Hanîfe'dir.²²

Kerrâmiyye konusunda en kapsamlı ve sistematik çalışmalardan bir diğeri de Dr. Öğrt. Üyesi Salih Aydın'dır. Bu çerçevede onun, Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi'nde hazırlamış olduğu "*Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye (Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İmân Anlayışı ve Din Politikası)*" isimli doktora tezi Kerrâmîler'in görüş ve düşüncelerini olabildiğince geniş perspektifte incelemeyi hedef edinmiş bir çalışma olup alanında ilk olma hüviyetine de sahiptir. Bu çalışmada, Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm başta olmak üzere Kerrâmî âlimler, Kerrâmiyye'nin tarihsel süreci, kendi dönemlerindeki yöneticilerle ilişkileri; benimsemiş oldukları imân telakkisi, Allah-âlem ve din-siyaset ilişkileri ve sonuçları konusunda geniş bilgiler aktarılmıştır. Viyana'da 2012 yılında tamamlanmış olan bu tez, Türkçe ve Almanca olmak üzere iki kısımdan oluşturulmuştur.²³

Margaret Malamud da, Kerrâmiyye üzerine kafa yoran yazarlardan birisidir. Onun bu konuda kaleme aldığı ve 1994 yılında Iranian Studies'te (vol. 27: 1-4) yayınladığı "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karamiyya in Nishapur" isimli makalesi Kerrâmiyye'nin, Horasan ve civar bölgedeki çalışmaları hakkında bilgi veren önemli denemelerden birisi olarak kabul edilebilir.²⁴

Arap dünyasında bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma, Süheyr Muhammed Muhtâr'a aittir. O, Ezher Üniversitesi Kızlar Fakültesi İslâm Felsefesi sahasında 'Abdurrahmân el-Bedevî ve 'Ali Sâmi en-Neşşâr'ın danışmanlığında hazırlayıp 1971 yılında Kahire'de yayınladığı "*et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn -Mezhebü'l-Kerrâmiyye-*" isimli yapıtında Kerrâmiyye'yi etraflıca incelemeyi konu edinmiştir.²⁵

1. Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, 190/805 yılında Sicistân'ın merkezinde Zerenc'e²⁶ bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir.²⁷ İbn Kerrâm'ın, "Benî Türâb"lı olduğunu söyleyenler olmuşsa da, onunla ilgili genel kanaat kendisinin "Benî Nizar"lı olduğu yönündedir.²⁸ İbn Kerrâm çocukluk dönemini Zerenc'te geçirdikten sonra Horasan'a gitmiş ve özellikle de Nişabur'da, dönemin ünlü ve yetkin âlimlerinden birisi

²² Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 150.

²³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 45-46.

²⁴ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 48.

²⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 52-53.

²⁶ Zerenc, Herat'ın güney kesiminde yer alan, münbit ve bereketli topraklara sahip bir kasabadır. Bkz. Ebu'l-Me'âlî Muhammed el-Huseynî, *Kitâbu Beyani'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, (thk.) 'Abbâs İkbâl, Matbaatu Meclis, Tahran 1312, s. 11.

²⁷ Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906, c. 6, s. 250.

²⁸ Takiyyüddîn 'Ahmed es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*; Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., c. 2, s. 302.

olan Mürcîî 'Ahmed b. Harb'den (ö.234/848) dersler almıştır.²⁹ Ayrıca ünlü âlimlerden 'Ali b. İshâk el-Hanzalî es-Semerkindî'den (ö.244/858) de tefsîr dersleri okumuştur.³⁰ Diğer taraftan Belh'te, Mürcîî âlim İbrahim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'den (ö.275/889); Merv'de 'Ali b. Hacer'den (ö.244/858); Herat'ta Mürcîî 'Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân'dan ve Nişabur'da 'Atîk b. Muhammed ve Muhammed b. el-Ezher'den eğitim almıştır.³¹

Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, bilge kişiliği ve temel öğretisi hakkında bilgi veren ana kaynaklarda *kerrâm* kelimesinin okunuşundan kaynaklanan bazı tartışmaların yaşandığı gözlenmektedir.³² Bunlardan ilkinde göre, onun lakabı *kerrâm* diye telaffuz edilmiş, yani *kâf* harfinin fethası ve *râ* harfinin şeddesiyle okunmuştur.³³ Bununla Muhammed b. Kerrâm'ın, çok cömert ve saygın bir kişiliğe sahip olduğu anlatılmak istenmiştir.³⁴ Diğer taraftan *kâf* harfinin esre ve *râ* harfinin fethalı okunmasıyla telaffuz edilen *kirâm* lakabı da, yine İbn Kerrâm hakkında kullanılmıştır.³⁵ Bu lakabla İbn Kerrâm'ın, âbid ve zâhid bir şahsiyet olduğu vurgulanmak istenmiştir. Daha açık bir deyişle İbn Kerrâm, sahip olduğu ilmî ve fikrî derinlik ile taşımış olduğu ahlâkî ve vicdanî anlayışı gereği, ilmini ve mistik öğretisini kullanmada hiç gizemli kalmamış tam aksine, kendisinden istifade etmek isteyenlere ve çevresindekilere karşı hep aşîkâr hareket etmiştir. Dolayısıyla göstermiş olduğu kerametlerinin fazlalığı ve bâtinî olayları keşfi nedeniyle *çok keşif ve kerâmet sahibi* manasına gelmek üzere kendisine *kirâm* lakabı takılmıştır.³⁶ Zira kaynaklarda bu lakabın, daha çok kendi mezhep müntesipleri tarafından dillendirildiği ve kasıtlı olarak İbn Kerrâm'a nispet edildiği de ifade edilmektedir.³⁷

Kerrâmî söylemin müdavimi ve önemli temsilcilerinden İbn el-Heysam, İbn Kerrâm'ın lakabı söz konusu olduğunda *kirâm* lakabını kullanmış olup, *kerrâm* lakabını kullananlara şiddetle karşı koymuştur. O, *kirâm* lakabını kullanmakla, gerçekte Kerrâmîyye'nin mistik ve teosofik bir yapılanmayı simgelediğini ve İbn Kerrâm'ın da takvâ ve zühd ehli bir şahsiyet olduğunu vurgulamak istemiştir.³⁸ Ayrıca kaynaklarda *kirâm* lakabının, bir başka açıdan o dönemde (H. III. ve IV. Yy.) Horasan ve Maverâünnehir

²⁹ Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 6, s. 251.

³⁰ Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri'l-'Ulemâ-'i Semerkad*, (thk.) Nazar Muhammed el-Fâreyânî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan 1412/1991, s. 48; el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 6, s. 251.

³¹ Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, (tah.) İhsân 'Abbâs, Dâru's-sadr, Beyrut 1973, c. 3, s. 233; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye-*, Beyrut 1376/1957, c. 4, s. 132.

³² Muhibbuddîn Ebi'l-Feyz es-Seyyîd ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1306/1980, c. 9, s. 42.

³³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 42.

³⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁷ Mehmed Şerafettin Yalıtıkaya, "Kerrâmîler", *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (Tarihî, İctimâî, Dinî, Felsefî)*, Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, İstanbul, 1929, ss. 1-2.

³⁸ Erol Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 10.

çevrelerinde çokça kullanılan, daha çok fersah fersah dolaşarak uzak memleketlere yolculuk edip oralarda dinî ve tasavvufî irşad faaliyetlerinde bulunan kimseler hakkında kullanılmış olabileceği söylenmektedir.³⁹ Hatta bu insanların, kendilerini diğer insanlardan ayırt edebilmek adına *baştan ayağa kadar bütün bedenlerini kaplayan bir kaftan (elbise)* ile *başlarında beyaz renkli yuvarlak biçiminde bir şapka* kullandıkları da ifade edilmektedir.⁴⁰ Şayet böylesi bir çıkarsamanın kullanıldığı dönem itibariyle geçerliliği varsa, bu yaklaşımı dikkate almakta yarar vardır. Nitekim yaptığımız araştırma ve gözlemlerimize göre günümüz itibariyle de Azerbaycan, Türkmenistan, Afganistan ve İran'ın kuzey kesimlerinde (Tebriz, Kum vs.), halen bu modelde giyinen ve örfî olarak bu tarz elbiselere ve giyinme biçimine irtibar eden insanlar bulunmaktadır.

Hanbelî âlim 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, İbn Kerrâm'ın, kör (âmâ) olduğunu, okuma-yazma bilmediğini hatta kendi söz ve beyanlarını yanında bulunan müntesiplerine (öğrenciler) yazdırmış olduğundan bahsetmektedir.⁴¹ Ancak ne var ki, bu tespiti doğrulayacak ikinci bir kayda ulaşmak mümkün değildir. İbn Kerrâm'ın görüş ve düşünceleri dikkate alındığında, bir de buna Nişabur'daki başarılı ve hatırı sayılır çalışmaları eklenince, fikirsel ve düşünsel açıdan kitleleri etkileme ve bu etki sayesinde büyük bir cemaat oluşturabilme kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kerrâm'ın babası da, eski suflilerdendir. Bu nedenle o, babasının açtığı çığı daha da genişletmiş ve kendi döneminde aslında bir mezhep lideri olmaktan öte tam bir tarikat şeyhi olmuştur.⁴² İbn Kerrâm, benimsemiş olduğu âbidâne ve zâhidâne hayat anlayışının bir gereği olarak, genç yaşta bütün malını ve servetini ilim ve irfan yolunda harcamış ve Zerenc'ten sonra ömrünün beş yılını geçirdiği Mekke'ye gitmiştir.⁴³ Daha sonra tekrardan ömrünün büyük kısmını geçirdiği Nişabur'a geri dönmüştür.⁴⁴ İbn Kerrâm, yukarıda işaret edildiği üzere Nişabur'dayken kendisinin sufi (münzevî) ve bir hukukçu olarak yetişmesinde önemli derecede etkili olan sufi vâiz ve Mürcî 'Ahmed b. Harb'le arkadaşlık etmiştir.⁴⁵ Bu nedenle İbn Kerrâm'ın, 'Ahmed b. Harb'in arkadaşı olması hususu çok önemlidir ve İbn Kerrâm'ın ilerideki yaşantısı hatta ortaya koyacağı kelâmî teolojisinin de temelini teşkil etmektedir. Çünkü İbn Harb, İslâm'ın yayılması için enerjisini sarf eden ve Müslümanları onurlu davranmaya davet eden ilk Müslüman vâizler ve sufler geleneğine müntesip bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Bu nedenle o, her şeyden

³⁹ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 40.

⁴⁰ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 41.

⁴¹ 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, (nşr.) Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, Beyrut 1425/2004, s. 20.

⁴² Seksekî, *Burhân*, s. 20.

⁴³ Bağdâdî, *Burhân*, c. 6, s. 251; Yaltkaya, "Kerrâmîler", s. 2.

⁴⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 303.

⁴⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 303; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Text", *Journal of The American Oriental Society*, Newyork 1988, c. 1, s. 584.

öte kentliliği veya kentselliği takip eden bir gelenekçi idi.⁴⁶ Mürciî olan ‘Ahmed b. Harb⁴⁷, Mürciî görüş ve düşüncelerin (teoloji) İbn Kerrâm’a aktarılmasında da doğrudan belirleyici olmuştur.⁴⁸

Muhammed b. Kerrâm, hocası ve arkadaşı ‘Ahmed b. Harb’in mesaj ve yöntemini daha da genişletmiştir.⁴⁹ Onun en meşhur görüşlerinden birisi imân konusunda olmuştur. İbn Kerrâm, imânın, *kalbin tasdiki olmasa bile sadece sözle (ikrâr) geçerli olabileceği* fikrini ortaya atmıştır.⁵⁰ O, bu esnada bir yandan kendi kelâmî doktrinini veya teolojisini yaymaya çalışırken öte yandan da, bölgede bulunan diğer kelâmî doktrin ve teolojilerle de ciddi ve hatırı sayılır mücadeleye girişmiştir.⁵¹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun en önemli ve kayda değer müntesipleri genel olarak şehir merkezi ve metropollerin dışında kırsal kesim ile köylerde yaşayanlardan oluşmuştur. Bu nedenle İbn Kerrâm, daha çok işçi sınıfı ile üreten kesimlerden, yani köylü ve ezilen kesimlerden rağbet görmüştür. Bu kesimin diğer bir ismi de, “mevâlî” ya da “zimmî”dir.

Mekke’den sonra tekrar Horasan’a dolayısıyla da Nişabur’a dönen İbn Kerrâm Belh, Merv ve Herat gibi şehirlere seyahatler düzenleyerek irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.⁵² İbn Kerrâm, bu seyahatleri sırasında Belh’te İbrâhîm b. Yusuûf el-Mâkiyânî’den, Merv’de ‘Ali b. Hacer’den ve Herat’ta da ‘Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân’dan hadîs dersleri almıştır.⁵³ Sicistân Valisi, bu durumun farkına vararak kendi otoritesini sarsacağı korkusuyla, önce bir grup âlim tarafından onun sorgulanmasını ve hesaba çekilmesini talep etmiştir.⁵⁴ İbn Kerrâm hareketinin büyümesinden, yayılmasından ve diğer çevrelere etki etmesinden çekinen Vali, onu, Sicistân’dan uzak tutmanın ve yaklaştırmamanın yollarını aramıştır.⁵⁵ Aslen Sicistânlı olan Muhammed b. Kerrâm, buradan sürülmesinin sonrasında Merv, Herat, Gûr ve Gazne şehirleri arasında orta bir yer olan Garcistân’a gitmiştir. O, Garcistân’dayken âbid ve zâhid görünümüyle Şûmin ve Afşinli pek çok kimsenin sempatisini kazanmıştır.⁵⁶

İbn Kerrâm, Tâhirîler zamanında Muhammed b. ‘Abdillâh b. Tahir’in (248-259/862-873) iktidarında Nişabur’a yerleşmiştir. Buradaki faaliyetleri ve çalışmaları

⁴⁶ Louis Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language Oo İslamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre Dame, Second Edition, Indiana 1954, s. 264.

⁴⁷ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 231.

⁴⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, s. 231.

⁴⁹ Makdîsî, *Ahsenü’t-Tekâsim*, s. 234.

⁵⁰ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 295.

⁵¹ Kutlu, “Kerrâmiyye”, c. 25, s. 295.

⁵² Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, c. 2, s. 304.

⁵³ Ebu’l-Kâsım Sikatuddîn ‘Ali b. Hasan b. Âsâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî fimâ Nesebe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, (thk.) Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru’l-Ceyl, Beyrut 1416/1995, c. 2, s. 362; a.mlf., *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (thk.) Sekîne eş-Şihâbî, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1982, c. 5, s. 623.

⁵⁴ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 231.

⁵⁵ Erdem, *Kerrâmiyye*, s. 36; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 231.

⁵⁶ Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’d-Dîn ve Temyîzi’n-Firkati’n-Nâciye ‘an Fıraki’l-Hâlikîn*, (thk.) Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1403/1983, s. 111.

sonucunda, Nişabur'un kırsal kesimleri ile köylerinden orta tabakayı oluşturan, çok bilgili olmayan ancak, devamlı olarak dışlanmış ve horlanmış olan kimseler onun fikirlerini ve kelâmî teolojisini sempatik bularak çok rahatlıkla benimsemişlerdir.⁵⁷ O, özellikle de imân ve amel gibi temel itikâdî konularda bu kesimde bulunan insanların sempatisini kazanarak, gerçekte onlara rahat bir nefes almanın imkânını yaratmıştır.⁵⁸ Böylelikle o, sufi ve gelenekçi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilâhiyatçı (teolog) olmuştur.⁵⁹ İbn Kerrâm'ın, Nişabur'da kendi düşüncelerini ve teolojisini genişletmiş olması, kimi zaman savunduğu görüş ve inançlarının başkalarının yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Muhtemelen onun muhalifleri böylesi bir fırsatı kollamış ve bu durumu bir şikâyet nedeni olarak iktidara karşı kullanmış da olabilirler. Çünkü onun, 'Abdullâh b. Tâhir tarafından hapsediliş nedenleri göz önüne alındığında tıpkı Sicistân'da yaşadıklarına eşdeğer bir tabloyla karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Süheyr Muhtâr'ın verdiği bilgiye göre İbn Kerrâm'ın hapsedilme nedenleri arasında, kendisinin bir münecim olduğu dolayısıyla da Tâhirî iktidarı için tehdit oluşturduğu iddiası ile yine onun, geleneksel bütün kabul ve ön görülerin dışında imânı *soyut bir ikrâr* olarak algılaması yaklaşımı gösterilmektedir.⁶⁰

İbn Kerrâm, Tâhirîler'in son hükümdarı olan Muhammed b. Tâhir zamanında, âlimlerin de destek ve teşvikiyle Nişabur'da yaklaşık sekiz yıl kadar hapiste tutulmuştur. İbn Kerrâm'ın hapiste tutulması ve baskı altına çalışılması, dışarıdaki müntesiplerinin ve hayranlarının sayısını daha da artırmış ve Horasan ve Maverâünnehir topraklarında, Kerrâmî söylem ve teoloji hızlı bir biçimde yayılmıştır.⁶¹ Kerrâmiyye, özellikle de Karahanlılar ve Gazneliler dönemindeki taraftar gruplarının fazlalılığı ve zâhidane bir yaşamı tercih etmesi sebebiyle zaman zaman ortaya koymuş olduğu münzevî ve sufi geleneğe uygun olan siretinden ötürü Gûr, Sicistân, Nişabur, Şûmin, Afşin ve Garcistân yöresinde binlerce topluluğu yönlendirir olmuştur.⁶² Nitekim İbn Kerrâm'ın, sadece Kudüs'te 20.000'i aşan taraftar grubundan bahsedilmektedir.⁶³

Hicrî 230/845 yılında hapisten çıkan İbn Kerrâm, bir süreliğine Suriye'ye gitmişse de tekrardan Nişabur'a dönmüştür. İbn Kerrâm, Nişabur'da görüşlerini yeniden yaymaya

⁵⁷ Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.) Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî, Kahire 1398/1978, s. 101.

⁵⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc.) Ethem Ruhi Fiğlalı, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998, s. 189-192. Kerrâmî teolojinin pozisyonu ve etkileri hakkında bkz. Von Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988, s. 40-43; Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc.) Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 160-169; Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1317, c. 1, s. 104-118.

⁵⁹ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 43.

⁶⁰ Süheyr Muhtâr, *Kerrâmiyye*, s. 57-58. Massignon'a göre Muhammed b. Kerrâm, Tâhirîler döneminden önce de hapis hayatı yaşamıştır. Massignon, *Essay on the Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 265.

⁶¹ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 101.

⁶² Râzî, *İ'tikâdât*, s. 101.

⁶³ Dimeşki, *Tebyîn*, c. 5, s. 623-624.

devam etmiş ve taraftar grubunu hızlıca artırmıştır.⁶⁴ Kerrâmî söylem ya da doktrinin kabul görmesinden ve yayılmasından endişe eden diğer Tâhirî hükümdarı Tâhir b. 'Abdillâh, tekrardan onu hapse attırmıştır.⁶⁵ Nihayetinde İbn Kerrâm, Tâhirî devlet yöneticilerinin baskısı ve sıkıştırması özellikle de İbn Huzeyme ve ona bağlı bir grup âlimin yönetime destek tutan açıklama ve teşvikleri sonucunda Nişabur'dan Kudüs'e geçmek zorunda bırakılmıştır.⁶⁶ Kudüs'te Hz. İsa'nın makamı olarak kabul edilen yerde halka dönük vaaz ve sohbetlerde bulunmuştur. Muhammed b. Kerrâm'ın, Remle'de 255/869 yılında dâru'l-fenâdan dâru'l-bekâya irtihal eylediği kabul edilmektedir. Onun naşı, tekrardan Kudüs'e getirilerek Eriha'da Hz. Zekeriyâ'nın kabrinin yakınlarına defnedilmiştir.⁶⁷ Onun ölümü, arkadaşları tarafından bir süre gizlenmiş ve hemen etrafa duyurulmamıştır.⁶⁸

2. Kerrâmiyye'nin Horasan'daki Çalışmaları

Horasan'da, başka yerlerde olduğu gibi İslâm düşüncesi geniş bir yelpazede faaliyet göstermiş ve bu doğrultuda dini tanıma yolları da çeşitlilik arz etmiştir. Bu nedenle de, Kur'ân İslâm'ını kimin temsil ettiği ya da kimlerce dile getirildiği sorunsalı, sadece Şî'î gruplar arasında değil⁶⁹, aynı şekilde Sünnî İslâm içinde de tartışılmıştır.⁷⁰ İşte bu sebeple Horasan'da özellikle de Nişabur'da Şâfi'î, Hanefî ve Kerrâmîler arasında bu ve diğer konularda dinî, siyasî ve sosyal iktidar için ciddi bir çekişme söz konusu olmuştur. Gerçekte her bir mezhebin ortaya çıkış gerekçeleri ve temel argümanları dikkate alındığında başta Hanefîlik olmak üzere Şafi'îlik, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, Mu'tezîle, Mürcie ve Kerrâmiyye gibi diğer bütün Sünnî oluşumların, bölgede yaşayan bütün insanlara kucak açacak ve onları memnun edecek bir akâid alanı yaratmak istediklerini söylemek gerekir.⁷¹ Çünkü bu dinî ve mezhebî oluşumlardan her birisi, aşırı kabul edilebilir fikir ve görüşlerini biraz daha yumuşatarak hukuk, ilâhiyat ve daha önceden sözünü ettiğimiz "adanmış dindarlık"⁷² konusunda tutarlı bir sentez sunmak istemişlerdir. Ancak bu gruplardan Kerrâmiyye, hicrî V./X. yüzyıldan itibaren mevcut iktidarla da ilişkileri çok iyi olmadığı için neredeyse yok mesabesinde kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe fikhına bağlı bir okul olarak teşekkül eden Kerrâmiyye⁷³, zamanla tarîkat geleneğinin çıkarımlarından da istifade edince bölgede hâkim diğer kelâmî ve mezhebî yapılar tarafından dışlanmış ve afroz ilan

⁶⁴ Dimeşkî, *Tebyîn*, c. 5 s. 621.

⁶⁵ Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi 5 (Kader)*, c. 2, s. 42.

⁶⁶ Karadaş, "Kerrâmiyye", s. 42; Erdem, *Kerrâmiyye*, s. 38.

⁶⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 53; Karadaş, "Kerrâmiyye", s. 42.

⁶⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁶⁹ Von Wilfred Madelung, *Dinî ekoller ve Mezhepler*, (trc.) A. Bülent Ünal, İzmir, b.y. 2001, ss. 69-76.

⁷⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁷¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁷² Malamud, "The Karamiyya in Nishapur", s. 38.

⁷³ Makdîsî, Kerrâmiyye mezhebini dindar ve Allah'tan sakınan birileri olarak tanımlamaktadır. Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 236.

edilmiştir.⁷⁴ Ancak şunu eklemek gerekir ki İslâm'ın Kerrâmî yorumu, Horasan ve Maverâünnehir'deki faaliyetlerinden sonra bölgede daha önceden zuhur etmiş dinî-itikâdî oluşumların gelişim ve dönüşümüne önemli katkılar sağladığı gibi, kendilerinden sonra ortaya çıkacak olan dinî, itikâdî ve tasavvufî oluşumların da varlık nedeni olmuştur.

Coğrafyacı el-Makdîsî el-Beşşârî, Kerrâmiyye'yi, çok güçlü ve popüler bir hukuk okulu (mezhep) olarak tanımlamıştır.⁷⁵ el-Makdîsî el-Beşşârî, bu tespitinde çok isabetlidir; zira her ne zaman ki Kerrâmîler, Nişabur'da kendi görüş ve düşüncelerini çevreye yavaş yavaş duyurmaya başladıklarında, özellikle de kırsal kesimde yaşamakta olan pek çok insan onlara katılmıştır. Çünkü Kerrâmî söylemin en ilgi çekici tarafı, belki başlangıçta teolojik açıdan çok yeni ve orijinal unsurlar dile dökülmemiş olsa da, insanlara yeni bir yaşam imkânı ve fırsatını yaratmış olmasıdır. Bu şekilde Nişabur'da her geçen gün daha fazla müntesip kazanan Kerrâmiyye'nin görüş ve düşünceleri, çok hızlı biçimde bölgede yayılmış ve zamanla Kerrâmiyye itikâdî bir mezhep haline dönüşmüştür.⁷⁶

2.1. Kerrâmiyye ve Hankâhlar

Nişabur'da sistemli ve organize olarak hareket eden Kerrâmîler, insanları İslâm'a davet etmede önemli bir üs olarak kullandıkları hankâhlardan büyük oranda istifade etmişlerdir. Zamanla "hankâhlar", (bir diğer söyleme göre hanâkâhlar) Kerrâmîler'in dinî hizmet çalışmalarını örgütlü biçimde sürdürmelerinin en önemli merkezi olmuştur.⁷⁷ Çünkü Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir mezhep olarak ortaçağ Horasan'ında başarılı olmasının en büyük nedeni, hiç kuşkusuz bu hankâhlardır. Başlangıçta sadece bir vaaz ve sohbet evi olarak teşekkül eden hankâhlar, zamanla bu aslî görevlerinden sıyrılarak bir *tarîkat* hüviyeti kazanmıştır.⁷⁸ Bu sebeple ilk dönemde, hem devlet idarecileri hem de bölgede faaliyet gösteren diğer dinî-mezhebî unsurlarca çok garip ve tuhaf karşılanmayan hankâhlar, İbn Kerrâm ve arkadaşlarının propaganda çalışmalarına paralel olarak Kerrâmiyye'nin teolojisinin ifşâ edildiği ve tartışıldığı mekânlar haline dönüşmüştür. Sufî anlayışa da paralel olarak başlangıçta sınırlı ve küçük çapta çalışmalara başlamış olan hankâhlar, Kerrâmî söylemin bölgedeki etkisi ve nüfuzuna da paralel olarak süreçte bir ilim ve irfan meclisi olmuşlardır. Nitekim bu kurumlar sadece Nişabur'da değil, bunun yanında Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere İslâm coğrafyasının doğu sınırından İran'daki ilim ve kültür merkezlerine varıncaya kadar genişletilmiş bir organizasyon ağı ile Kerrâmiyye ve onun teolojisine büyük bir destek sağlamışlardır.⁷⁹

⁷⁴ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki farklar*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 124; İsferyâinî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, ss. 111-113.

⁷⁵ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 237.

⁷⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 123.

⁷⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 123.

⁷⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 125.

⁷⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 125.

Makdîsî'ye göre hankâhlar, tamamıyla Kerrâmî orijinliydi ve hicrî VI. yüzyılın sonuna kadar Kerrâmîler ve diğer bazı sufi gruplarla ilişkilendirilmiştir.⁸⁰ el-Makdîsî, bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Kerrâmîler, Horasan’da olduğu gibi Mescid-i Aksâ’da da hankâhlara sahiptiler. Onlar, kendi hankâhlarında zikir meclisleri düzenliyorlar, yazılı bir metinden kısa kısa parçalar okuyorlar ve halkı da takvâya davet ediyorlardı. Kerrâmîler, Kur’ân’ı hıfzetmiş insanlardılar ve Cuma namazından sonra mutlaka tehlîl (Lâ ilâha illallâh) getiriyorlardı. Onlar, zâhidane ve âbidane tutumlarına paralel olarak takvâ, taassup ve aşırı bir tevâzu hasletlerine de sahiptiler. Kerrâmîler, Kudüs dışında İran ve Maveraünnehir’de de hankâhlara sahiptiler ve Mısır/Fustat’ta merkezleri mevcuttu. Öyle ki Kerrâmî bir meşâyihin kaleme aldığı bir kitapta, onların o dönem itibariyle toplam 700 civarında hankâhları olduğu söylenmektedir...”⁸¹

Öyle anlaşılıyor ki Kerrâmîler’in, bu kurumları “hankâh” olarak isimlendirmeleri muhtemelen sonradan olmuştur. Hankâhlar, ilk ortaya çıktıklarında sistematize olmuş, kurumsallaşmış veya belli bir şekil ve muhtevaya göre hareket etmekten çok karmaşık ve spesifik tarzda fonksiyon icra etmişlerdir. Aslında hankâhlar, ilk dönem zâhid ve suflerinin birer toplanma, müzakere ve ilim meclislerinin adı olmuştur. İlk dönem zâhid ve sufleri, söz konusu bu zikir, müzâkere ve sohbetlerini açık arenada, camilerde ya da medreselerde icrâ edemediklerinden yeni bir “sohbet ve zikir evi” oluşturma yoluna koyulmuşlardır. Kerrâmîler, bir çeşit “zâviye” veya “zikir evi” olarak telakki ettikleri bu kurumlarda toplanmışlar, düşünce ve görüşlerini müzâkere etmişler hatta bu kurumları bölgedeki diğer dinî, ilmî ve kültürel oluşumlara bir alternatif olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla normal koşullarda dinî ve manevî coşkunun kendisinde temerküz etmiş olduğu bu kurumlar, zamanla bölgede dinî ve ilmî faaliyetlerin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenen medreselere alternatif olmuştur.⁸² Kerrâmîler, Nişabur’daki çalışmaları sırasında bu kurumları insanlara ulaşma, onları irşad etme, onların sempatisini kazanma ve nihayetinde de Kerrâmî teolojiyi mezhepleşmeye doğru kanalize etmede bir denge ve güç unsuru olarak kullanmışlardır.⁸³ Hankâhlara gelen Kerrâmîler bu kurumlarla çokça övünmüşler, buralara girişte özel dua ve yakarıшта bulunmuşlar hatta sırf ayrıcalıklı ve farklı olması açısından özel elbise ve kıyafet giymişlerdir. Bunların başında da genel olarak, bütün bedeni kaplayan dikişsiz elbise ve giysiler ile yuvarlak biçimdeki şapka/takkeleri kullanmaları ilginçtir ve o dönem itibariyle ayrıcalıklıdır.⁸⁴

⁸⁰ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 236.

⁸¹ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 179-182; Muhsin Keyânî, *Hankâhlar Tarihi*, (trc.) Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 170-171.

⁸² Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî’de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akîdetü’n-Nizâmiyye Örneği)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 245.

⁸³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 126.

⁸⁴ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s. 253.

Kerrâmî söylemin merkezi olan Nişabur'da en az üç hankâh⁸⁵ ile Herat şehrinde uygulama açısından yine buna benzeyen ancak, medrese görünümünde olan başka bir kurum daha oluşturulmuştur.⁸⁶ Burada haklı olarak şu soru akla gelebilir: Kerrâmîler, Nişabur'da müstakil olarak ve orijinal yapıda bir hankâh müessesesi inşa ederken, bu uygulama Herat'ta niçin medreseye eş değer kalmıştır? Bunun iki önemli nedeni olabilir ki birincisi; Nişabur şehri, Horasan bölgesinin merkezi olmakla birlikte Kerrâmî söylem ve hareketin de neşvu nema bulduğu kutlu bir mekândır.⁸⁷ Bu nedenle Kerrâmîler, Horasan bölgesinde Nişabur, Gûr, Garcistân ve Sicistân'da yep yeni bir oluşum ve teşekkül sağlamaya adanmış, icra ettikleri ya da benimsedikleri teolojilerine uygun müstakil bir mekânı tercih etmiş olabilirler. Bu önemli bir aksiyondur; zira Kerrâmîler, o döneme kadar toplumun alışık olmadığı (meşhur) ve sıradanlaşmayan ilke ve metodolojiyi tercih ettiklerinden, bu söylem biçimlerine uygun bir farklılık yaratabilmek için yeni bir mekân ve bina tesis etmişlerdir.⁸⁸ İkincisi, Herat ve Belh gibi şehirler, Kerrâmî hareketin neşet etmiş olduğu bölgeye kısmen uzaklığı sebebiyle ilk önceleri Kerrâmîler, muhaliflerinin ve karşıtlarının tepkilerini üzerlerine fazlasıyla çekmemek için kendi ellerine geçen veya atalarından devşirilen kalıtlar üzerinde ısrarcı olmuş olabilirler. Bu bir davet metodolojisidir; çünkü Kerrâmîler, bağcı aramak ya da bağcıyı dövmekten ziyade üzüme nasıl ulaşılır, maksat nasıl elde edilir onun mücadelesini vermişlerdir.⁸⁹ Bu bağlamda onlar, Herat ve Belh gibi şehirlerde yeni bir bina arayışı ve teşekkülünden öte, var olan olguya işlerlik ve geçerlilik kazandırmanın peşinde olmuşlardır. Bu şekilde onlar, Kerrâmî teolojiyi medrese gibi İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir fonksiyon icra eden kadîm bir kuruluş içerisinde insanlara takdim etmek suretiyle sempatisini kazanmak istemiş de olabilirler.⁹⁰

Hankâhlar söz konusu edildiğinde üzerinde durulması gereken bir başka ayrıntı da bunların, İslâm düşünce ve kültürüne olan katkılarıdır. Her ne kadar hankâhlar Kerrâmîye ile ilişkilendirilse de, sağladığı imkân ve gördüğü işlev bakımından sadece Kerrâmî teolojinin varlık bulduğu veya insanlara aktarıldığı kurumlar olmasının dışında, bölgede Kerrâmî teolojiye karşıt ve zıt dinî-mezhebî yapılanmaların teşekkülünde de aktif rol oynamışlardır. Bilindiği üzere Kerrâmîye'nin aktif olduğu dönem, İslâm düşüncesinde fikinsel ve düşünsel çalkantıların çok yoğun düzeyde yaşandığı; buna göre de insanların değişik imân tanımları ve kategorilerine göre tasnif edildiği hareketli bir zaman dilimidir.⁹¹ İlgili dönem itibarıyla özellikle de medreselerin Kerrâmî teolojinin dışında

⁸⁵ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 253.

⁸⁶ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 253.

⁸⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127.

⁸⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127.

⁸⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 128; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

varlık bulmuş olan söylem ve eylem biçimlerine hasredilmesi, Kerrâmiyye'nin kendi konuşlandığı yeri tayininde etkili olması kadar aynı şekilde diğer dinî-mezhebî teşekküllerin vaziyet almalarında da belirleyici olmuştur. Bu nedenle Hâricî ve Mu'tezilî teolojinin elinde bir takım imân-amel tanımlamalarına kurban edilen medrese, bir değişik versiyonu ile Kerrâmiyye'nin elinde hankâh olarak yeniden yaratılmış ve hizmette bir araç olarak kullanılmıştır.⁹² Bu değişim ve dönüşüm, bir dönem sonra Horasan'da iktidarı ele geçirecek olan Sünnî cenahın hayat algısı ile bölgede bir denge unsuru olarak hâkimiyetinde önemli bir etki yapmış; medreseye olan olumlu ve sempatik bakışı tetiklemiş hatta medresenin bir devlet kurumu haline getirilmesine yardımcı olmuştur.⁹³

Daha önce de bahsi geçtiği gibi Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği ortam ve zaman, İslâm düşüncesinde itikâdî planda ciddi fikirsel ve düşünsel kırılmaların yaşandığı bir dönemdir.⁹⁴ Bu nedenle insanların, itikâdî ve mezhebî açıdan buhranlar yaşadığı bu dönem, Kerrâmiyye'yi hazırlayan ve ortaya çıkaran en büyük âmil olmuştur. İtikâdî açıdan Hâricîler ile Mu'tezile'nin kutuplaştırdığı Horasan toplumunda mezheplerin kendi ideolojisine uygun profilde bir mü'min bulmak veya mü'mini temel vasıfları itibariyle tanımlamak hiç de kolay olmamıştır. Kendilerinden bir dönem önce olaya, Mürcîî imân nazariyesi ile bir şekilde neşter vurulmaya ve sünger çekilmeye çalışılmışsa da, bu çalkantı ve zihnî bunalım bir süre daha devam etmiş ve Kerrâmiyye'nin olaya müdâhil olmasına zemin hazırlamıştır. Bu cümleden olarak aslında hankâhların, Kerrâmiyye'nin teolojisine ve mesajının duyurulmasına olan katkılarının yanında bir şekilde Horasan'daki *ihtidâ* hareketlerinin başlatılmasında ve insanların İslâm'a kanalize edilmesinde önemli ve hatırı sayılır hizmetleri söz konusu olmuştur.⁹⁵ Kerrâmiyye ile birlikte Müslümanlar açısından yeniden İslâm'a dönüşler başlamış ve bu sayede karartılan ve girift hale sokulan mü'min imajını tekrardan biçimlendirme yoluna girilmiştir. Dolayısıyla yapmış oldukları hata ve günahları sebebiyle (imân-amel münasebeti) İslâm dairesinin dışına itilen ve sonrasında da İslâm toplumundan yavaş yavaş tecrit edilen Müslümanlar, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu imân algısı sayesinde yeniden imân dairesine dolayısıyla da İslâm toplumunun içine çekilmeye çalışılmıştır.⁹⁶

3. Kerrâmiyye ve Tasavvuf

Muhammed b. Kerrâm'ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır.⁹⁷ Şöyle ki 'Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî

⁹² Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 128; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹⁴ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", ss. 43-47.

⁹⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 129.

⁹⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 129.

⁹⁷ Muhammed Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 8.

(öl.258/872), İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs (öl.291/904), Ebû Mûti' Mekhûl en-Neseffî (318/930) ve Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm'la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Sözgelisi İbn Kerrâm'ın, Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî⁹⁸ ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir. Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin, daha sonraları Nişabur'da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm'la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır.

Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye'nin tasavvufla olan ilişkisinde hankâhların önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan'ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve mistik yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarikat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarikat yolu, yani seyr-u sülûkun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan da bahsetmek gerekir. İlk dönemlerde gerçekte tarikat biçiminde şekillenmiş olan bu dinî-mezhebî teşekkül, daha sonradan kurumsallaşmaya da ek olarak sistematik bir yapıya bürünmüştür.⁹⁹ Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarikat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır.¹⁰⁰

Bu çerçevede Kerrâmiyye'nin Melâmetiyye ile ilişkisini biraz daha açmak gerekirse, ilk ortaya çıktığında daha çok dinî bir akım ve anlayış tarzı görünümünde olan bu yapılanma, zamanla kendi içinde kural ve işleyiş biçimini oluşturarak bir tarikat haline dönüşmüştür.¹⁰¹ Melâmetiyye, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda dini daha derin, içten, samimi ve huşu içerisinde yaşama arzusunda olan zâhid ve tasavvuf ehli kimselerin¹⁰² Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde özellikle de Basra, Bağdat, Şam, Nişabur şehirleri ile Hindistan'ın kuzey kesimlerinde teşekkül ettirmiş oldukları bir harekettir.¹⁰³ Bu teşekkül ve faaliyetler, gitgide örgütsel bir nitelik kazanmaya başlamış ve bölge zamanla bu akımın

⁹⁸ Allah'a olan aşkı ve vecdini, yine şiirle (nazm) dillendiren de odur. İslâm tasavvuf geleneğinde onun münâcatları çok meşhûr olmuştur: "Yâ Rabbî! İstimdâd ettiğim delil, ihtiyacımdır; müracaât ettiğim hazırlığım, mahrûmiyetimdir; duygularımı sana takdîm vasıtam, bana karşı olan inâyetindir; Sen'in yanında şeffa'atçim de, bana olan lütfu keremindir." Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (trc.) Mehmet Ali Aynî, (haz.) Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006, ss. 135-136.

⁹⁹ Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 17, Bursa 2008, c. 2, s. 441-442; Şeref, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, s. 8.

¹⁰⁰ 'Abdurrahîm b. 'Ali b. Maksûd, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, 927, İstanbul, ts., 108a; Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", (trc.) Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 4, İstanbul, Temmuz-Aralık 2003, c. 11, ss. 457-460.

¹⁰¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 26-31.

¹⁰² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰³ Bolat, *Melâmetîlik*, ss. 33-38; Komisyon, "Melâmetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 25.

kendine has görüş ve uygulamalarıyla anılır olmuştur.¹⁰⁴ İslâm tasavvufunun yavaş yavaş kurumsallaşmaya başladığı bu dönemde, aslında kavramların içeriklerinin yeni yeni doldurulmaya ve biçimlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bu anlamda Kerrâmiyye'nin de bu bölgede, aynı tarihlerde (H. III. ve IV. yüzyıl) ortaya çıkmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu bağlantı iyice kuvvetlenmektedir.¹⁰⁵ Zira İslâm düşüncesinde ilk dönem itikâdî mezheplerce kullanılan bazı kavram ve söz dizgelerinin, bilhassa hicrî III. ve IV. yüzyıllarda içerik ve kapsam açısından Kerrâmîler tarafından yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığı malumdur. Öyle anlaşılıyor ki, Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir yapılanma olarak bölgede popüleritesini artıran en önemli etkenlerden birisi de, İslâm düşünce ve kültürüne ait kimi kavramlara anlam ve muhteva açısından yeni bir format atmış olmasıdır.

Kerrâmiyye'nin bir mezhep olarak teşekkülünden önceki durumu ve bölgedeki dinî-irşadî çalışmaları nazarı dikkate alındığında, Melâmetiyye'nin ilk haliyle bir ilişki kurmak söz konusudur.¹⁰⁶ Çünkü Melâmetiyye'nin ilk dinî-irşadî çalışmaları, Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu din politikasıyla aynı paralelde seyretmiştir.¹⁰⁷ Kerrâmiyye'nin itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünüşünden önceki durumu, muhtemelen Melâmetiyye'nin ilk görünümü olsa gerektir.¹⁰⁸ Melâmetiyye'nin ortaya çıkışından sonra sürece paralel olarak Irak, İran ve Hindistan'ın kuzeyine doğru yayılması¹⁰⁹, Kerrâmî teolojinin sağlamış olduğu imkânlarla izah edilebilir. Çünkü İran'ın doğusu ile Horasan'ın Nişabur'unda temerküz etmiş bir Melâmetiyye, ilk dönemlerde varlığını Kerrâmî din anlayışıyla sürdürebilmiştir. Öyle ki Nişabur, hicrî III. yüzyılda Melâmetiyye akımının neşet etmiş olduğu Belh, Herat ve Merv ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük şehrinden birisiydi. Hatta Tâhirîler devrinde, Abbasîler'e bağlı bölgenin önemli bir yönetim merkezi olmuştur. Çeşitli dinî akımların çok yoğun olduğu bu alanda Melâmetîliğin zuhurundan evvel İbrâhim b. Edhem, 'Abdulâh b. Mübârek, Fudayl b. 'İyâz, Şakîk el-Belhî (öl.164/780), Hâtemu'l-'Asamm (öl.237/851), 'Ahmed b. Hadraveyh (öl.240/854), Ebû Hafs Haddâd (öl.260/883), Bâyezîd-i Bistâmî (öl.261/875) gibi tanınmış ve meşhur olmuş birçok zühd ve riyâzet ehli insanlar yetişmiştir.¹¹⁰ Bir başka rivayete göre Melâmetîlik, Horasan'da özellikle de Hanefîler ile Şâfi'îler arasında yaşanan düşmanlık ortamından yararlanarak bölgede yeniş bir yelpazeye yayılmıştır.¹¹¹

¹⁰⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a; Komisyon, "Melâmetiyye", c. 29, s. 25; Ekrem Işın, "Melâmîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 381.

¹⁰⁵ Von Wilferd Madelung, "Sûfism and the Karrâmiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, ss. 41-46.

¹⁰⁶ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰⁷ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", s. 458.

¹⁰⁸ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰⁹ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a.

¹¹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 112-149; Komisyon, "Melâmetiyye", c. 29, s. 25.

¹¹¹ Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürce ve Hanefîliğin Yayılışı", c. 38, s. 43.

Melâmetîler, halk arasında vaaz ve sohbetlerle insanların dikkatini çekmeye çalışan, daha çok “mahzûnîn” diye anılan, kınayanın kınamasından kesinlikle gocunmayan¹¹²; temel insanî ve vicdanî ilkeleri olması hasebiyle halkın beğenisi kazanabilmek için dış/zâhirî görünüşlerini süslü göstermeye gayret gösteren ve en önemlisi de toplum içinde ayırt edilmelerini temin açısından görünüşe önem veren bir zühd ve riyazet okuludur.¹¹³ Melâmetîlik’te gönül ve sırlara dayalı dünya görüşü ön plandadır.¹¹⁴ Melâmetîler’in iç/bâtınlarında hiçbir iddia bulunmadığı gibi, dış/zâhirlerinde de riyaya asla rastlanmaz.¹¹⁵ Melâmetîlik sırra ve hikmetlere çok büyük önem vermiştir. Onlar, Allah ile kul arasında hiçbir beşer ve mahlukâtın mutlak suretle ayırdına varamayacağı bir gönül köprüsünün olduğunu düşünmektedirler.¹¹⁶ Onlarda asıl olan, Kaderiyye’nin *korkusu (havf)* ile *Mürchie’nin “ümidi (recâ)* üzere olmaktadır.¹¹⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere Kerrâmî teolojinin ana kırılma noktasını oluşturan halka açık olma, halkla aynı dili konuşma ve halkın dertleriyle birebir alakadar olma felsefesi, aynen Melâmetîlik’te de benimsenmiştir.¹¹⁸ Melâmetîler’in, dış görünüş ve zâhire önem verme gelenekleri, aslında ilk dönem Kerrâmîlerce de aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. Zâhire bağlılık ve dışsal olanla yetinme, Kerrâmî teolojinin temel hareket noktası olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kerrâm, dış görünüş ve şekle çok önem veren ibâdet, itaat, takvâ, zühd ve riyâzetiyle sürekli anılmayı isteyen üstelik de, kendisi için hakâhlarda düzenlenen önemli ilmî sohbetlerindeki beyan ve açıklamalarının “ilham” ve “kerâmet” ürünü olduğunu deklare eden bir tipolojiye sahiptir. Subkî de geçen şu rivayet de onun zühd anlayışıyla ilişkilendirilmiştir:

“İbn Kerrâm, Muhammed b. Tâhir b. ‘Abdillâh tarafından hapsedilince, cuma günü namaz için görevliden izin talep etmiş; buna karşılık görevli izin vermeyince, sorumluluğun kendisinden kalktığını ifadeye çalışmıştır.”¹¹⁹

Öte yandan Kerrâmiyye’nin benimsemiş olduğu *imân nazariyesi* de zâhir ve dışsal olanla ilgilidir. Bilindiği üzere Kerrâmiyye’nin benimsediği ve savunduğu imân anlayışı *dil ile ikrâra* istinat etmekteydi. Dolayısıyla tasdîk dışında soyut olarak dilde gerçekleşen ikrâr da, ilk etapta zâhirîdir ve mutlak suretle dışa dönüktür.¹²⁰

¹¹² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a; Morris S. Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, *The Muslim World* 58, Leiden, 1968, c. 1, s. 15-18.

¹¹³ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a; Komisyon, “Melâmetiyye”, c. 29, s. 25-26.

¹¹⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a.

¹¹⁵ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1, s. 18.

¹¹⁶ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1, s. 20.

¹¹⁷ Keyânî, *Hankahlar tarihi*, s. 163; İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a.

¹¹⁸ Keyânî, *Hankahlar tarihi*, s. 163; İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1 s. 21.

¹¹⁹ Subkî, *Tabakâtu’s-şâfi’iyye*, c. 2, s. 302; Karadaş, “Kerrâmiyye”, s. 42.

¹²⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 223; İslâm dünyasının önemli düşünürlerinden Gazzâlî, kelime-i tevhidi açıklarken şehâdet ve melekût âlemi ayırımına benzer bir şekilde âlem-i fazl ve âlem-i adl ayırımı

Melâmetîlik'te ibâdet ve taatlerin büyük bir önemi ve değeri vardır.¹²¹ Bu nedenle Melâmetîler, günlerinin önemli bir bölümünü tarîkatlerinde Allah'a ibâdetle geçirerek içsel, ruhî ve derûnî (vicdanî) arınmanın gayretine düşerlerdi. İbâdet ve itaat bağlamında bunu yaparken çarşıda, pazarda ve sokakta halk ile iç içe olmanın mücadelesini vermişlerdir.¹²² Melâmetîler'in bu yaşam modeli ile Kerrâmîler'in benimsemiş olduğu din anlayışı arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Kerrâmîler de, hankâhlarında uzun süre ibâdet, itaat ve riyâzette bulunarak mistik ve teosofik bir temaya koyulmuşlardır. Bu nedenle Horasan'daki Melâmetîlik ve diğer tasavvuf okullarının ilk tekke ve zâviyelerini, gerçekte Kerrâmîler'in ilk zâviyeleri ya da hankâhları olarak değerlendirmek mümkündür.

Diğer yandan Kerrâmiyye'nin savunduğu ve teolojisinin temelini oluşturan hoşgörü (tahammül) ve merhamet/insaniyet duygusu, Melâmetîlik'te büyük ölçüde kendini göstermiştir. İnsanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği¹²³, hem Kerrâmiyye'de hem de Kerrâmiyye'nin bir tarîkat olarak müdavimliğini oluşturan Melâmetiyye'de çok renkli olarak yaşamıştır.¹²⁴

İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fıkhi çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar tam aksine, her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir. İbn Kerrâm'ın bir öğrencisi olarak İslâm tasavvuf geleneğindeki etkilerine istinaden yukarıda isminden kısaca bahsettiğimiz Memşâd ed-Dîneverî (öl.299/911), Massignon'un tespitlerine göre mistik ve teosofik karakteri itibariyle bu alanda iz bırakmış mümtaz şahsiyetlerdendir. Massignon'a göre, Kerrâmiyye'ye mensup hemen hemen bütün liderler bu aileden gelmiştir.¹²⁵ O, Kerrâmîler'den sonra İslâm tasavvuf geleneğinde bir dönem sonra zuhur edecek olan Sühreverdiyye tarîkatinin aslının ve köklerinin Kerrâmiyye'ye dayandığı kanaatindedir.¹²⁶

yapmaktadır. Ona göre, tevhidin mânasını içselleştirmemiş ve sadece dil ile ifade eden kişiler âlem-i adl içerisinde kalmışlardır. Dolayısıyla âlem-i adl içerisinde yer alanlar, kelime-i tevhidin mânasını değil de sûretini alanlardan oluşmaktadır. Gazzâlî, ayrıca zâhir ve bâtın arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019, ss. 48-57.

¹²¹ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 111a.

¹²² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 111a.

¹²³ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 112a.

¹²⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 112a.

¹²⁵ Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 138.

¹²⁶ Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 138. Massignon, Sühreverdiyye'nin, Kerrâmiyye'ye dayanmış olduğu tezini isbata çalıştığı aynı yerde şunları söylemektedir: "Vâkıa, Kerrâmî kadı Mecdüddîn, Fahrüddîn er-Râzî'nin felsefesini hangi üslupla anlatmışsa, 'Ömer Sühreverdi (öl.632/1234) de "Yunan felsefesinin fenalıklarının" o üslupla anlatmıştır. Bundan başka 'Ömer es-Sühreverdi (el-Bağdâdî), *İ'lâmü'l-Hüdâ* ('*Akîdetü Erbâbi't-Tukâ*')yı yazmıştı. Pek kısa ve pek özlü olan bu ilm-i hâl kitabı, bugün bile müracaat edilen eserlerdendir. İçinde *hayât*, *teşâ'şu'*, *nûru'l-ikân fi'l-kalb*, *azame*, *ihtirâk bi't-tecellî* gibi tasavvufî tabirler bulunan bu risâle, Hanbeliyye ile Eş'ariyye arasında mutavassıt durumda olan kelâmî tabirleri ihtiva etmektedir ki, bunlar, Kerrâmiyye'nin düsturlarına daha yakındır."

Massignon'un, Sühreverdiyye ile Kerrâmiyye arasında aidiyyet ve mensubiyet ilişkine binaen kurmuş olduğu bu münasebet¹²⁷, sadece bir şecere münasebeti değil aynı zamanda dinî-tasavvufî bir öğretinin, Kerrâmiyye'den sonra tekrar hayat bulması ve yaşama aktarılması olarak görülmelidir.

Öyle anlaşılıyor ki Kerrâmiyye, neşet etmiş ve yayılmış olduğu bölgeler itibariyle gerçekte birçok dinî oluşumun ayak seslerini oluşturmuştur. Kendileri, "ilham"ı, bir tür bilgi kaynağı olarak kabul ederken, en başta benimsemiş oldukları teolojilerini sağlama almak dışında, daha çok yeni ihtidâ edenlerin veya gayri müslimlerin (ki bölgeler genel olarak kırsal arazilerdir) yoğunlukta yaşadıkları yerlerde manastırlara benzeyen hankâhlarını inşa etmişlerdir. Böylece onlar, kendi doktrin ve mesajlarını sadece belli başlı ve mukayyed alanlarda değil, olabildiğince geniş bir yelpazede servis etmenin yollarını aramışlardır. Bu yapılırken de genelde ezilen, dışlanan, kale alınmayan ve ikinci sınıf muamelesi gören insanların teveccühlerine mazhar olabilmeyi başaran Kerrâmîler, sempatik görünüşleri ve sıcakkanlı tutumlarıyla Orta Asya'da dizginleri kendi uhdelere almışlardır. Şöyle bir tespitte bulunmak bizleri çok müddei hale getirir mi bilemiyorum; ancak Kerrâmîler'in tasavvufî olan yakınlık ve münasebetleri, Orta Asya-Türk Kültür İnançının da temel dinamiklerini belirleyen önemli bir aksiyon konumunda görünmektedir. Bu ifade bizleri, Anadolu'da şekillenmiş olan yazılı Alevî-Bektâşî kültürüne kadar götürebilir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Türk-İslâm kültürüne ait kimi uygulama ve beyanların buluşma noktası ve kayda değer bir referansıdır.

'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm* isimli eserinde Kerrâmiyye'yi, *tasavvufun ehlinin selefleri* olarak nitelendirmektedir.¹²⁸ Yukarıda beyan edildiği gibi Kerrâmiyye'nin varlık bulduğu ve teşekkül ettiği dönem dikkate alındığında, İslâm tasavvufunun kurumsallaşmasının en yüksek düzeyde yaşanmış olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Horasan'da Kerrâmî vizyonla başlayan bu sirkulasyon, bir dönem sonra Melâmetîlikle devam etmiştir. Burada haklı olarak şöyle bir soru yöneltilebilir: Gerçekten de Kerrâmiyye, başlangıçta bir zühd ve riyâzet hareketi idiyse, bu duruşunu niçin sonuna kadar devam ettirmemiştir ya da tasavvuf ve mistik çizgide kalmaya devam etmemiştir? Bu soruya verilecek en açık yanıt öyle sanıyorum ki, Kerrâmiyye'nin İslâm düşünce ve kültür tarihinde üstlenmiş olduğu rolle ifade edilebilir. Daha açık bir deyişle, Kerrâmiyye'nin, ilk dönemlerinde bir zikir ve riyâzet okulu olduğu hatta bu konularına göre kendilerine yakışır mahiyette elbiseler ile dergâhlarının bulunduğu bir gerçektir.

¹²⁷ Meşhûr zâhid Mümşâd ed-Dîneverî'nin ailesi ve soyu, Horasan'da dinî ve ilmî hizmetler konusunda çok etkili olmuştur. Onun oğlu, I. Ebû Bekr, Hallâc-ı Mansûr'la ilgili anlatılanları rivayet etmiştir. Onun torunu olan Ebû Yâ'kûb İshâk b. Memşâz el-Kerrâmî de (ö.383/993), Nişabur'da beş bin Ehl-i Kitap Mezdek'in Müslüman olmasını sağlamış mükemmel ve fasih bir tebliğci idi. Diğer torunu olan II. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mehmeşâz (ö.410/1020) da, Gazneli Mahmûd'un fikir babalığını yapmıştır. Onun torunlarından II. el-Mehmeşâz da, Nişabur'un Kerrâmiyye lideri olarak zikredilmiştir. Mümşâd ed-Dîneverî'nin şeceresi hakkında detaylı bilgi için bkz. es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 3, ss. 222-223.

¹²⁸ 'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1967, s. 78.

Ancak dinî, siyasî, sosyal ve kültürel konjunktur, zamanla Kerrâmiyye'yi tasavvufî ve mistik yapılanmanın dışına iterek itikâdî ve mezhebî bir teşekkül haline transforme etmiştir. Bölgedeki mevcut itikâdî-dinî sorunlara eğilen ve insanlara yeni bir inanç coğrafyası takdim etmenin mücadelesine koyulmuş olan İbn Kerrâm ve takipçileri, arenada var olan ve geçerli itikâdî-mezhebî diğer teşekkülleri de ikna etme ve susturmanın çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla bu durum, Kerrâmiyye'yi, tasavvufî kimliğinden biraz sıyrarak itikâdî-mezhebî bir istikamette yürümeye zorlamıştır.

Sonuç

İslâm düşüncesinde, özellikle de Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere Orta Asya ile Kuzey Afrika'da dinî, mezhebî ve siyasî anlamda adını tarihe yazdıran hareketlerden birisi Muhammed b. Kerrâm'ın kurucusu olduğu Kerrâmiyye'dir. Bu hareket, itikat ve hukuk görüşlerini kendilerine ana kaynak olarak seçtikleri Ebû Hanîfe'nin Kûfe okulundan almış olup, zamanla daha sistematik ve örgütlü bir yapıya bürünerek insanlara temel öğretisini takdim etmiştir. Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den devşirmiş olduğu itikat ve hukuk görüşlerini tasavvufî ve mistik tarzda yeniden yorumlayarak hicrî III. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin başat mezhebi haline gelmiş ve özellikle de Gazneliler dönemindeki dinî ve itikâdî çalışmaları sayesinde Gazneli Mahmûd'un takdirini kazanmıştır. İbn Kerrâm ve hareketi, Horasan ve Maverâünnehir'de o zamana kadar ezilen, dışlanan ve toplum dışı addedilip ötekileştirilen insanların (mevâli) hayat kaynağı ve ümit ışığı olmuştur. Muhammed b. Kerrâm ve arkadaşları, kabul ettikleri temel öğreti ile inanç ve düşüncelerini insanlara aktarırken oldukça yumuşak, sade ve sıcak bir üslûp kullanmaya özen göstermişler, bu sayede de pek çok insanın İslâm'la tanışmasının önünü açarak gayri müslim olanlardan ve Ehl-i Kitâp'tan dine katılanların sayısında artış sağlamışlardır.¹²⁹

Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda ilk defa medreseye benzer veya ona alternatif olacak biçimde yeni ve orijinal bir kuruluş olan "hankâhları" tesis ederek, eğitim ve öğretimin faaliyetlerinin daha organize ve örgütlü olmasının önünü açmışlardır. Böylece kendi dinî yöntemleri hatta irşâd çalışmaları için kendilerine farklı bir manevra alanı yaratmış oldular. Önceleri sohbet evi veya zikir meclisi olarak faaliyet gösteren bu oluşumlar, zamanla Kerrâmî din anlayışının ve Muhammed b. Kerrâm'ın kurumsallaştırdığı zühd ve teosofik öğretisinin temeli haline gelmişlerdir. Muhammed b. Kerrâm, benimsediği ve kabul ettiği temel din anlayışını, tesis edilen bu hankâhlarda zühtçü bakışı ve yaşantısı ile harmanlayarak insanlara ve müridlerine servis etmiştir. Bu kurumlardan esinlenen pek çok sûfi ve mürid, başta Orta Asya olmak üzere Kuzey Afrika ve Anadolu kapılarından geçerek İslâm Tasavvuf

¹²⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 310.

kültürünün şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. Hiç kuşkusuz 'Ahmed b. Harb, Yahyâ b. Mu'âz ve Mümşâd ed-Dineverî gibi büyük tasavvuf ve zühd erbabıyla teşriki mesai sağlayan Muhammed b. Kerrâm, İslâm tasavvuf hareketinin neşvu nema bulmasında tarîkat silsilelerinin oluşumunda katkısı olmuş bir kişiliktir.¹³⁰ Ancak üzümlere belirtmek gerekir ki, onun başta Nişabur, Sicistan ve Herat bölgesi olmak üzere Horasan ve Maveraünnehir topraklarının büyük bölümünde temelini atmış olduğu bu fikrî yapılanma, bir dönem sonra sadece bir Kelâm mezhebi olarak telakki edilmiştir. Ne var ki Muhammed b. Kerrâm ve hareketinin Kelâm ve Mezhepler Tarihi sahalarındaki gündem konusu olacak yaklaşım biçimleri ve mistik eğilimleri, Tasavvuf alanında neredeyse hiç ele alınmamış ve hep ihmal edilmiştir. Çünkü onların İslâm kültür ve medeniyetine katkıları, sadece itikat ve hukuk alanında değil, İslâm düşüncesinin kemale ermesini sağlayan Tasavvufta daha fazla yoğunluk kazanmaktadır. İslâm düşüncesinde her alanda bu denli katkı ve etkisi olan Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, sonradan iktidar olan siyâsiler tarafından ve mezheplerce insanlara *sapkın* ve *ehl-i bid'at* olarak takdim edildiğinden sürekli bir kötüleme ve itibarsızlaştırma çabasına kurban edilmiştir. Gelinek noktada Muhammed b. Kerrâm ve hareketini kötüleştirip *tekfîr* edenler, insanlara sempatik gelebilecek ya da onların hepsini aynı akâid sahsında tutabilecek bir din yorumu geliştiremedikleri gibi, İslâm'ın bu ılımlu ve insancıl din anlayışını da geri plana iterek bir bakıma ihanet etmiş oldular.¹³¹

Kaynakça

- Aydın, Salih, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye (Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İmân Anlayışı ve Din Politikası)*, Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi, Viyana 2012.
- Aydın, Salih, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, Konya 2012.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc.) Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- el-Bağdâdî, er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4 Cilt. Mısır 1906.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27, Bursa 2008.
- ed-Dimeşkî, Ebu'l-Kâsım Sikatuddîn 'Ali b. Hasan b. Âsâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fî mâ Nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk.) Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1995.

¹³⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 314.

¹³¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 315.

- Doğan, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehirde İlimli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Erdem, Erol, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- el-Huseynî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed, *Kitâbu Beyânî'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, (thk.) 'Abbâs İkbâl. Matbaatu Meclis, Tahran 1312.
- Işın, Ekrem, "Melâmîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları İstanbul, 1994.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'n Fırkatî'n-Nâciye 'an Fırakî'l-Hâlikîn*, (thk.) Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1403/1983.
- İbn Maksûd, 'Abdurrahîm b. 'Ali, *Risâle fî Beyânî Hakikati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi. Yazmalar Bölümü, 927, İstanbul, ts.
- Karadaş, Çağfer, "Kerrâmiyye ve İtikâdî". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akâidetü'n-Nizâmiyye Örneği)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübî'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1376/1957.
- Keyânî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, (trc.) Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- Komasyon, "Melâmetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm el-Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz.) Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 4 Cilt, (thk.) İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr. Beyrut 1973.
- Madelung, Von Wilfred, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988.
- Madelung, Von Wilfred, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", (trc.) Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, Ankara 1992.
- Madelung, Von Wilfred, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, (trc.) A. Bülent Ünal, b.y., İzmir 2001.
- Mahmûd, 'Abdülkâdir, *Felsefetu's-Sufiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1967.
- Malamud, Margaret, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis*, Iran 1994.

- el-Makdîsî el-Beşşârî, Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (thk.) Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Massignon, Louis, *Essay on the Origins of The Technical Language of İslamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre Dame, Indiana 1954.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (trc.) Mehmet Ali Aynî, (haz.) Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006.
- Muhtâr, Süheyr Muhammed, *et-Tecsîm 'inde'l-müslimîn -Mezhebu'l-Kerrâmiyye-*, Kahire 1971.
- en-Neseî, Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed, *el-Kand fî Zikri'l-'Ulemâ-i Semerkad*, (thk.) Nazar Muhammed el-Fâreyânî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan 1412/1991.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.) Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî, Kahire 1398/1978.
- es-Sâ'ûdî, Ebu'l-Hasan 'Ali, *en-Nutâf fî'l-Fetâvâ*, (thk.) Muhammed Nebil Bahsalî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Seale, Morris S., "The Ethics of Malamatiya Sufism and The Sermon on The Mount", *The Muslim World*, 58/1, Leiden 1968.
- es-Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr, *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, (nşr.) Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, Beyrut 1425/2004.
- es-Subkî, Takiyyuddîn 'Ahmed, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Sviri, Sara, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", (çev.) Salih Çift, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11, İstanbul 2003.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2 Cilt, Beyrut 1317.
- Şener, Habib, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019.
- Şeref, Muhammed Celâl, *Dirâsât fî't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc.) Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafettin, "Kerrâmîler", *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (Tarihî, İçtimâî, Dinî, Felsefî)*, Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, İstanbul 1929.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn Ebi'l-Feyz es-Seyyîd, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 4 Cilt, Dâru'l-Ma'rife, Mısır 1306/1980.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1963.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (thk.) Sekîne eş-Şihâbî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1982.

Zysow, Aron, "Two Unrecognized Karrâmî Text", *Journal of The American Oriental Society*,
Newyork 1988.

İMAM NEVEVÎ'NİN *EL-MİNHÂC* İSİMLİ ESERİNDEKİ ŞERH METODU^a

SEMİH ACET^b

Öz

Hadislerin muhtevasının izahı, ahkâmının izharı ve belli bir zaman diliminde söylenen bir sözün sonraki asırlara ışık tutacak enginlikte beyanı adına şerhler önemli birer kaynaktır. Hayatını ilme adayan ve velüd bir âlim olan Nevevî, Hz. Peygamber'in sözlerinin daha iyi kavranabilmesi adına başta el-Minhâc adlı şerh olmak üzere farklı türde sayısız eser kaleme almıştır. Yazdığı pek çok eserde olduğu gibi el-Minhâc eseri ile Nevevî, şerh edebiyatında birçok açıdan öncü konumda yer almıştır. Sistematik yapısı, kaynak zenginliği, muhteva çeşitliliği ve tasnif şekli ile kendisinden önceki Müslim şerhlerinden temayüz eden el-Minhâc, gerek metot gerekse muhteva yönüyle sonraki birçok şerh kaynaklık etmiştir. Siyasî ve fikrî açıdan sancılı bir asırda ve münbit bir coğrafyada yaşayan Nevevî, mezkûr şerhi ile yaygınlaşan medrese geleneğine hizmet edecek, ifsad edici fikrî cereyanlara cevap verecek ve dönemindeki düşünce yapısını sonraki kuşaklara nakledecek bir eser meydana getirmiştir. Biz bu çalışmamızda Nevevî'nin Sahîh-i Müslim'e dair yazmış olduğu el-Minhâc şerhindeki metodunu konu edindik. Bu esnada Nevevî'nin ne dediğinden ziyade niçin dediğini belirlemeyi gaye edindik. Genel hatları ile de olsa hadislerin nasıl tahlil edildiğinin işaretlerini verdik. Sened zincirinin izahında izhar edilen incelikleri ve metnin inşasında verilen emekleri sergiledik. Vâkî olan müşküller karşısında beliren fikhî melekeye, tevil vesilesiyle kullanılan kaynak ve muhteva zenginliğine şahitlik ettik. Nihayetinde ise şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşı olan bir eserin metodolojisini bir nebze de olsa tespitini hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Nevevî, Müslim, Hadis, Şerh, Minhâc.

COMMENTARY METHOD ON *AL-MINHAC* OF IMAM AL-NAWEVI

Abstract

The explanation of the content of the hadiths and declaration shed light to next century of the statement in a certain period of time is an important resource. Imam Al-Nawevi, a scholar who devoted science to his life, wrote a number of different works including el-Minhâc in order to comprehend the words of the Prophet. Nawevi was a Pioneer in many aspects of commentary literature with el-Minhac as in many of his works. El-Minhâc with the systematic structure, wealth of resources, variety of contents and distinguished from the Muslim commentaries before him has been the source of many subsequent commentary both content and method. Nawevi who lived in a painful century in the political and intellectual sphere, created a work that would serve to madrasa tradition,

^a Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı'nda İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

^b Dr., İbradı İlçe Müftüsü
(semihacet15@hotmail.com)

respond to the intellectual currents and convey the thought structure in his period. In this study, we have dealt with the method on commentary work called el-Minhâc to the Muslim's Sahih of author. In the meantime, we took as a goal to determine why Nawevi said rather why he said. We have given signs of how the hadith has been analyzed. We have demonstrated works given in the construction of the text. We have witnessed to the fiqh ability, used the source and wealthy of content. Finally, we aimed to determine the methodology of a work which is an important milestone in the commentary literature.

Key Words: *Nawevi, Muslim, Hadith, Commentary, Minhâc*

Giriş

Hadis, Kur'an-ı Kerim'den sonra bütün İslam âleminin temel başvuru kaynağıdır. İslam Medeniyeti fikrî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel alanda şekillenirken hadisler temel referans kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bunun bir yansıması olarak da İslam Tarihi'nde yaşanan birçok hâdise hadis bağlamında değerlendirilmiştir. Kaynaklık değeri ve sosyal hayattaki işlevselliği itibari ile hayatın merkezinde yer alan hadisler, zaman zaman ilmî tartışmaların ve siyasî gruplaşmaların odağında yer almıştır. Yaşanan bu fikrî karmaşa karşısında âlimler Hz. Peygamber'in sözlerindeki muradını izhar sadedinde şerh türünde eserler telif etmişlerdir.

Yazıldığı dönemin pek çok özelliğini ihtiva eden ve bilgi mirasının kuşaklar arasında taşınmasında köprü vazifesi gören hadis şerhleri, özgünlük noktasında zaman zaman tenkide uğrasa da genel itibariyle İslam tefekkürüne farklı boyutlar kazandırma çabalarının bir semeresi olarak gelişme göstermiştir. Nitekim şerh edebiyatında hatırı sayılır bir konumu bulunan "*el-Minhâc*" adlı *Sahîh-i Müslim* şerhi, hadislerin sahih yorumunun tespitinde önemli bir kaynak hüviyetindedir. Bu kapsamda İmam Nevevî'nin şerhinin kimi hususlarda öncü rol oynadığı, kendisinden sonrakileri etkileyen vasıf ve itibara sahip olduğu ve etkisinin hâlâ devam ettiği düşünüldüğünde önemli bir klasik olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu konuda İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'in bâb başlıklarını koyması ve buna binaen de eseri farklı bir tasnife tabi tutması dikkate değer bir hâdisedir. Öyle ki İmam Nevevî, bu tasarrufu ile Müslim şârihleri içerisinde öncü bir role bürünerek bâb başlıklarının tesmiyesi ve hadislerin tasnifinde kendisinden sonraki şârihleri derinden etkilemiştir. Bunun yanında İmam Nevevî'nin eserine kendisinden sonraki şârihler tarafından sıklıkla atıfta bulunulması, hatta Cumhuriyet döneminin başlarında kaleme alınan kimi Müslim şerhlerinin içeriklerinde gözlemlenen benzerliklerin boyutu, Nevevî'nin eserinin etkisinin yüzyıllardır hâlâ devam ettiğinin açık bir kanıtıdır. Bu itibarla Nevevî'nin mezkûr eseri, günümüz hadis yorumculuğuna ayrı bir zenginlik katacak niteliğe haiz olduğu gibi, o dönemde yaşanan siyasî ve sosyal hâdiselerin hadis tartışmalarına ve hadislerin yorumlanmasına ne gibi tesirinin olduğuna da ışık tutabilecek mahiyettedir.

1. Nevevî'nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı

1.1. Yaşadığı Dönem

İmam Nevevî (ö. 676/1277), hicri yedinci asırda Dımaşk bölgesinin önemli muhaddisleri arasında yer almıştır. Hicri yedinci asır İslâm âleminin zor ve sıkıntılı bir süreçten geçtiği bir dönemdir. Özellikle Haçlı saldırıları ve Moğollar İslâm âlemi için ciddi tehlike oluşturmuştur.¹

Başta Dımaşk bölgesi olmak üzere İslâm coğrafyası, bir taraftan Haçlı seferleri ile Moğol istilası gibi iki büyük saldırı dalgasına maruz kalırken, diğer taraftan da iktidar mücadeleleri, Şîî-Fatımî tesirleri, İsmailî-Bâtınî akımları sebebiyle büyük bir siyasî parçalanma, ekonomik ve kültürel krizle karşı karşıya kalmıştır. Buna karşın dönemin idarecileri, medreseleri yaygınlaştırarak, sapkın düşüncelere ve bunlara zemin hazırladığını düşündükleri bazı felsefî ilimlere karşı Sünnî inancı yerleştirmek suretiyle bu kültürel krizi aşmaya çalışmışlardır.²

Neticede her ne kadar bölge üzerinde Moğollar'ın ve bazı Bâtınî akımların neden olduğu olumsuz bir durum söz konusu olsa da gerek Dımaşk bölgesinin medrese ve kütüphane bakımından münbit bir araziye dönüşmesi, gerekse dönemin idarecilerinin ilmi ve âlimi seven ve her konuda teşvik eden faaliyetleri, âlimler için uygun bir atmosfer oluşturmuştur. Nitekim İmam Nevevî'nin ulaştığı ilmî seviyede, yaşanan bu atmosferin etkisi yadsınamaz bir gerçektir.

1.2. Nevevî'nin Hayatı

Nevevî'nin tam adı Yahyâ b. Şeref b. Mirâ b. Hasan b. Hüseyin b. Muhammed b. Cum'a b. Hizâm Muhyiddin Ebû Zekeriyâ b. Şeyh Zâhid Verâ Ebî Yahyâ el-Hizâmî'dir. Hizâm ismi dedelerinden birisine nisbetle verilmiştir. Nevevî, bazı dedelerinin soylarını sahabî olan Ebû Hakîm Hizâm'a dayandırdıklarını ve buna binaen böyle nisbelendiklerini iddia ettiklerini belirtmektedir. Ancak Nevevî bu görüşü hatalı bulur. Nevevî ismi ise Nevâ köyüne nisbetle verilmiştir. Bu ismin Nevâvî şeklinde kullanılması da uygundur. Nevâ, bugün Suriye'nin başkenti Şam'a bağlı Havrân'ın bir köyüdür. İmam Nevevî, Dımaşk'ta 28 sene kaldığı için Dımaşkî denildiği de olmuştur.³

¹ Bkz. İbnü'l-Esir, *Kâmil fi't-Târih*, (thk.) Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. 10, s. 402; İbn Kesir, *Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990, c. 13, s. 82.

² Bkz. Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, Sakarya 2007, s. 59-60; P.M. Holt, "Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı", (çev.) Samira Kontantamer, *Belleten Dergisi*, c. 59, sy. 224-226, Ankara 1996, s. 233.

³ Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkî İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, (nşr.) Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selman, ed-Dâru'l-Eseriyye, Amman 1428/2008, s. 39-40; Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, (thk.) Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh el-Hulv, (nşr.) Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî), 1383, c. 8, s. 395; Sehâvî, *Menhelü Azbû'r-Ravî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, (thk.) Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1971, s. 10.

Nevevî, 631 yılının Muharrem ayının ortalarında dünyaya gelmiştir.⁴ İlimle dolu kısa bir hayat geçiren Nevevî, ömrünün sonunda Kudüs'e bir ziyarette bulunmuştur. Doğduğu köy olan Nevâ'ya geri döndükten sonra ise rahatsızlanarak hicrî 24 Recep 676'da vefat etmiştir.⁵

2. Minhâc İsimli Eserin Genel Özellikleri

İmam Nevevî, şerhinin başında yazmış olduğu mukaddime, hadis usulüne dair malumatlara, hadisleri şerh ederken takip ettiği metoda ve Müslim ve *Sahîh*'i hakkında bazı değerlendirmelere temas etmiştir. Eser hakkında teknik bilgilerin de yer aldığı mukaddime Nevevî, şerhinde kullandığı nüshanın isnadının ve bu sened zincirindeki râvilerin durumlarının ayrı ayrı izahını yapmıştır. Bu kapsamda Nevevî, zincirin son halkası olan İmam Müslim'in *Sahîh* isimli eserindeki çeşitli meziyetlerini sıralamış ve akabinde Müslim'in kendi asrındaki hiçbir âlimin yetişemeyeceği bir imam⁶ olduğunu beyan etmiştir. İmam Nevevî, bu methiyelerden sonra Müslim hakkında anlatılabilecek pek çok menkıbe olduğunu, ancak muhtasar bir şerh yazma gayesi sebebiyle bunlardan bahsetmeyeceğini beyan etmiş ve Müslim'in biyografisine dair kısa bir malumatla yetinmiştir.

Mukaddime bölümünde dikkat çeken diğer bir husus, şerhte esas alınan nüshaya dair bilgilere yer verilmiş olmasıdır. Bu kapsamda İmam Nevevî, sahip olduğu nüshanın isnadına dair geniş bir izahatta bulunmuştur. Buna göre Nevevî, mezkûr nüshayı Müslim'den itibaren kendisine ulaştıran isnad zincirinde 6 râvinin olduğunu ve bu isnadın son derece âlî bir isnad olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İmam Nevevî, sahip olduğu isnadın râvilerinin Neysaburlu ve uzun ömür sürmüş râvilerle müteselsil olmasını ince bir latife olarak dile getirmiştir. Akabinde her ne kadar meşakkatli ve uzun bir meşgale olsa da bu râvilerin isimlerini, durumlarını ve bu şahıslara ait bazı detay malumatları zikretmiştir.⁷

2.1. Nevevî'nin Şerhini Kendinden Önceki Şerh Faaliyetlerinden Farklı Kılan Hususlar

İlk iki asırda hadisleri anlamaya ve yorumlamaya dayalı bazı çalışmalar olmakla birlikte hadislerin altın çağı sayılan hicri üçüncü asırda bu faaliyetler oldukça yoğunluk kazanmıştır. Ancak bu çalışmalar sistematik bir şerh olmaktan çok, garîbü'l-hadîs, ihtilâf-ül-hadîs, ilelü'l-hadîs ilimleri kapsamında gerçekleştirilen müstakil çalışmalar

⁴ Sehâvî, eserinde Cemal İsnevî'ye göre Nevevî'nin aslında muharrem 2. onunda değil ilk onunda dünyaya geldiğini belirtmiştir. Bkz. Sehâvî, *Menhelü Azbû'r-Ravî fî Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, s. 11.

⁵ İbn Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn fî Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, s. 33-43; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, c. 8, s. 395-400.

⁶ Nevevî, "Mukaddime", *Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, (thk.) Şeyh Halil Memûn b. Şihâ, Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut 1427, c. 1, s. 122-123.

⁷ Bkz. Nevevî, "Mukaddime", *Minhâc*, c. 1, s. 116-117.

halinde olmuştur. Hicri dördüncü asra geldiğimizde ise sistematik şerhin ilkleri sayılabilecek eserlerle karşılaşmaktayız. Özellikle bazı kaynaklarda ilk şârih olarak kabul edilen Hattâbî'nin (ö. 388/988) Buhârî ve Ebû Dâvûd'un eserlerine yaptığı şerhler, sistematik şerh faaliyetlerinde önemli bir konumda yer almaktadır.⁸ Bunun akabinde gerek Buhârî, gerekse diğer Kütüb-i Sitte eserleri üzerine birçok şerh faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Ancak şerh literatüründe Nevevî bir dönüm noktası sayılır. Nitekim bazı çalışmalarda şerh literatürünün, Nevevî öncesi ve sonrası diye tasnif edildiği görülmektedir.⁹ Aynı zamanda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde Nevevî'nin, kendinden önce yazılan *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* ve *İkmâlu'l-Mu'lim* adlı Müslim şerhlerine ilavelerde bulunduğunu ve böylece mükemmel bir şerh ortaya çıkardığını ifade etmiş¹⁰ olması bu tasnifi doğrular niteliktedir.

el-Mu'lim'in bizzat Mâzerî tarafından değil de talebelerinin tuttuğu notlardan oluşması ve yine Kâdî İyâz'ın *İkmâlu'l-Mu'lim* eserini yazma gerekçesi olarak Mâzerî'de görmüş olduğu eksiklikleri göstermesi,¹¹ İbn Haldûn'un tespitleri muvacehesinde değerlendirilebilir. Aynı zamanda Kâdî İyâz'ın, hadisleri şerh ederken çoğunlukla isnadın tamamını kaydetmezken, Nevevî'nin isnadın hucciyetine ve rical bilgisine oldukça geniş yer ayırmış olması, hadis metinlerinin Nevevî'nin şerhinde daha kapsamlı bir içerikle ve daha zengin bir kaynak arşivi ile sunulmuş olması da yine İbn Haldun'un tespitleri ile örtüşür bir mahiyettedir.¹² Dolayısıyla Nevevî, hadislerin şekil ve içeriğine yönelik kapsamlı izahatları, geniş rical bilgisi, zengin kaynak kullanımı, şerh edilen eserin yapısal özelliklerini tahlil derinliği ve de müellifin fikriyatını tespit mahareti ile sistematik şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşındır.

İmam Nevevî'yi, Müslim şârihleri özelinde mukayese edecek olursak, müellifin, Müslim'in seçtiği hadisleri kendi koymuş olduğu bâb başlıklarına göre kendine has bir tasnife tabi tutmuş olmasıyla temayüz ettiği söylenebilir. Belki de bu husus Nevevî'nin eserini anlamlı ve farklı kılan en açık alamettir. İbn Haldûn'un, Mâzerî ve Kâdî İyâz'ı değil de Nevevî'yi daha doyurucu bulmasının temelinde de bu meziyetinin olması muhtemel görünmektedir. Haliyle Nevevî'nin, Müslim'in eserine koyduğu bâb başlıkları sayesinde önemli bir boşluğu doldurduğu ve bu yönüyle de Müslim şârihleri içerisinde milat ve rehber konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Nevevî, daha önceki Müslim şârihleri tarafından yapılmayan bu tasarrufu ile Müslim'in eserine ayrı bir derinlik ve zenginlik

⁸ Bkz. Mustafa Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998, s. 235; Salih Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 275-282; Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 50.

⁹ Bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s. 54.

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev.) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983, c. 2, s. 800.

¹¹ Bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, (thk.) Yahya İsmail, Dârü'l-Vefâ, Medine 1998, s. 24.

¹² Kâdî İyâz ve Nevevî mukayesi için bkz. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, c. 2, s. 95-116; Nevevî, *Minhâc*, c. 2, s. 166-189.

katmıştır. Yine ana konular bağlamında bâb başlıkları vasıtasıyla oluşturduğu yeni alt başlıklar sayesinde eserin okuyucu tarafından daha rahat ve daha şumüllü anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Nevevî'nin sistematik şerh edebiyatında bir dönemin başlatıcısı ve bir milat olarak kabul edilmesinde, rical ilmine dair verdiği malumat zenginliğinin rolü büyüktür. Nevevî, gerek rical ilmine ait metodu, gerekse bu malumatı veriş gayesi ile daha önceki şârihlerin mütemmimi olduğu söylenebilir. Her ne kadar Nevevî öncesi dönemde yazılan şerhlerde hadis senedine ait bilgiler yer almış olsa da bu malumatların Nevevî şerhindeki kadar kapsamlı ve sistemli olduğunu söylemek zordur.¹³ Nitekim bu dönemde yazılan bazı şerhlerde râvî ve isnad tenkidine dair çok az yer ayrılması, hatta kimi şârihlerin senedin sahabî râvisi dışındakileri hafzetmiş olması kanaatimizi teyid sadedinde zikredilebilir.¹⁴ Buna mukabil *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâi'l-Mübhemât, Müntehâbü Tabakâi's-Şâfiyye* gibi rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair daha zengin bir şerh ortaya koymuştur.

Nevevî'nin şerhini farklı kılan bir diğer husus ise şerhin muhteva çeşitliliğidir. Nitekim ilk dönemlerde şerh faaliyeti olarak kaydedebileceğimiz çalışmalar genellikle garîbü'l-hadîs, ihtilâfü'l-hadîs, ilelü'l-hadîs gibi müstakil çalışmalar halinde gerçekleşmiştir. Metin tahlili ve mezhebî tartışmaların fazla yer kaplamadığı bu çalışmaların boyutları da sonraki dönemlere göre daha sınırlı kalmıştır. İlk dönemlerde lügata dair bahsi geçen çalışmalar yer alırken, IV. asırla birlikte şerhler daha sistemli ve muhteva olarak daha kapsamlı bir hale kavuşmuştur.¹⁵ Ancak her ne kadar önceki dönemlere göre bir değişim kaydedilse de erken dönemde yazılan bu şerhlerde fikhî yönün ayırıcı bir vasıf olarak öne çıktığı tespiti yapılmıştır.¹⁶

Muhteva çeşitliliği açısından Nevevî'nin şerhine baktığımızda konuların tek bir alana teksif edilmeyip farklı alanları da kapsayacak şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada hatırlatılması gereken husus, Nevevî'nin şerhinde her ne kadar Mâzerî, Hattâbî ve İbn Battâl'a nisbetle muhteva çeşitliliği ve muhtevanın niceliliği itibarıyla bir artış¹⁷

¹³ Bkz. İbn Arabî, *Ârızatü'l-Ahvezî bi-Şerhi Sahîhi Tirmizî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz, c. 1, s. 8, 12, 13, 14, 16, 211, 214, 282.

¹⁴ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk.) Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003, c. 1, s. 88, 89, 367, 464; Mâzerî, *Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, (thk.) Muhammed Şâzelî en-Neyfer, Beytül Hikme, Tunus 1987, c. 1, s. 347, 376, 414; c. 3, s. 5, 96, 216, 415; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, c. 2, s. 95-116.

¹⁵ Bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s. 17-58. Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, s. 204, 205.

¹⁶ Bkz. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s. 61.

¹⁷ Mesela Mâzerî'de Müslim Mukaddime'si 7 sayfa yer kaplarken, aynı metin Nevevî'nin şerhinde 100 sayfayı bulmaktadır. Yine Mâzerî'nin şerhinde "Kitâbü'l-İman" bölümü yaklaşık 70 sayfa yer kaplarken, aynı bölüm Nevevî'nin şerhinde 400 sayfayı bulabilmektedir.

görülse de bu durum İbn Hacer, Aynî ve zikredilen diğer Buhârî şârihlerinin eserlerindeki düzeyde değildir.¹⁸

Nevevî'nin şerh literatüründe yeniliğin temsilcisi olarak nitelendirilmesinde sistematik bir şerh olmasının rolü unutulmamalıdır. Müellifin eserini telife bizzat şerh çalışması niyeti ile başlamış olması da bu noktada etkili olmuştur. Nitekim Mâzerî'nin *el-Mu'lim* şerhi örneğinde olduğu üzere şârihin müstakil bir şerh oluşturma maksadı taşımaksızın talebelerin derste tuttuğu notlardan müteşekkil olan bir eserin sistematik olmaktan uzak olacağı muhakkaktır.¹⁹ Aynı zamanda Nevevî öncesi dönemde eser veren şârihlerin şerh ettikleri eserin tertib ve tasnifine yeterince riayet etmemesi, konular arasında takdim tehirlerin yer alması ve eserin tamamının şerh edilmemesi gibi mevzuların, şerhlerin sistematikliğini olumsuz yönde etkilediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda *Mukaddime* bölümü başta olmak üzere Müslim'in *Sahîh*'inin tamamını şerh eden ve bunu yaparken de eserin tertib ve tasnifini göz önünde bulundurarak hadisleri belli başlıklar altında tasnif eden Nevevî'nin eserinin, sistematik olarak kendisinden öncekilerden temayüz ettiği açıktır.

2.2. Nevevî'nin Şerhinin Kendisinden Sonraki Şerhlere Etkisi

Nevevî, eserinde başta Mâzerî ve Kâdî İyâz'ın Müslim şerhleri olmak üzere Hattâbî'nin Buhârî ve Ebû Dâvûd şerhinden ve yine hadislerin izahında fayda sağlayacak lugât, cerh ta'dil, tefsir, kelim gibi farklı alanlarda yazılmış birçok eserden nakilde bulunmuştur. Bu kimi zaman kendi görüşüne teyid kabilinden olurken, kimi zaman ise tenkit içeren bir atıf olabilmektedir. Bu durum Nevevî'nin kendinden önceki müelliflerden faydalanmada müstağni kalmadığını ve onlardan belli ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Nevevî, şerhinde önceki şârihlerden etkilenmekle beraber, sonraki şârihleri de etkilemiştir. Özellikle de müellifin kendisinden önceki şerh müktesebatını, sistematik bir hale dönüştürerek daha sonraki kuşaklara aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüş olması oldukça mühimdir. Bu husus dönemsel düşünce yapısının aktarımında Nevevî'nin rolünü göstermesi adına önem arz etmektedir. İmam Nevevî, önceki dönemlerde kaydedilen malumatı aynen nakletmenin yanında, kimi zaman bu bilgileri tenkit süzgecinden geçirdiği ve nihayetinde sonraki kuşaklar adına özgün fikirlerle zenginleştirilmiş bir materyal sunduğu bir hakikattir. Bu bağlamda Nevevî'nin bu değerlendirmeleri sonraki şerhlerde sıklıkla yer bulabilmiştir.²⁰

¹⁸ Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Serkan Demir, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, s. 83-84.

¹⁹ Bkz. Mâzerî, *Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, c. 1, s. 198- 199.

²⁰ Mesela Davudoğlu, Nevevî'den oldukça çok istifade etmiştir. Hatta kimi zaman bu alıntılarının uzunluğu, okuyucuyu Nevevî şerhi okuduğu hissine sevkedecek seviyeye geldiği bile olmuştur. Bkz. Ahmet Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 2013, c. 2, s. 1674-1676; c. 3, s. 2447-2450.

Sahîh-i Müslim şerhleri hakkında yapılan tanıtıcı malumatlara baktığımızda Übbî'nin *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim fi Şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserinde, Senûsî'nin, *Mükemmilü İkmâlü'l-İkmâl*'inde ve İsa b. Mes'ud ez-Zavâvî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhinde esas aldıkları dört temel kaynaktan birisinin Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi olduğu kaydedilmiştir.²¹ Haddizatında tezimizin farklı yerlerinde temas ettiğimiz üzere gerek Übbî'nin, gerekse Senûsî'nin Müslim şerhlerinde Nevevî'ye ait atıflara hemen hemen her sayfada rastlanabilmektedir.²² Bu durum Nevevî'nin Müslim şârihleri nezdindeki konumunu göstermesi adına önem arz etmektedir.

Nevevî'nin etkisini Müslim şerhleri yanında Buhârî şerhlerinde de görebilmekteyiz. Mesela *İrşâdü's-Sârî* adlı Buhârî şerhinde Kastallânî'nin fikhî değerlendirmeler bağlamında en çok müracaat ettiği kişinin Nevevî olduğu şeklinde yapılan tespit kanaatimizi teyid etmektedir.²³ Bunun yanında Aynî'nin şerh metodu ile ilgili çalışması olan Talat Sakallı, Aynî, İbn Hacer ve diğer şârihlerin, hadis eserlerini şerh ederken ana iskeleti aynı kalmak şartı ile Hattabî'ye kadar uzanan bir geleneği bazı ilavelerle devam ettirdiklerini ifade etmiştir. Müellifin bu değerlendirmesinin akabinde Aynî'nin, Nevevî'nin şerh yöntemini büyük ölçüde model aldığını belirtmiş olması, Hattabî'ye kadar uzanan şerh geleneğinin aktarımında ve model olmada Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihleri etkilediğini göstermektedir.²⁴

İmam Nevevî'nin, Müslim'in eserini koymuş olduğu bâb başlıkları ile kendine has bir tasnife tabi tutmuş olması yönüyle temayüz ettiği söylenebilir. Nevevî'nin bu tasarrufu sonraki Müslim şârihlerini de etkilemiştir. Kendisinden sonra yazılan şerhlerin bâb başlıklarının imam Nevevî'nin başlıkları ile olan benzerliklerin boyutu ise bunların diğer şârihler tarafından da kabul gördüğünün bir göstergesidir. Bunun yanında gerek Nevevî öncesi bir şerh olan Kâdî İyâz'ın bazı baskılarında²⁵ gerekse Kütüb-i Sitte adı altında tasnif edilen kitapların Müslim'e ait ciltlerinde Nevevî'nin bâb başlıklarını görmek mümkündür. Bu durum muhakkikler tarafından da Nevevî'nin bâb başlıklarının esas kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Nevevî'nin kendisinden sonraki şârihler üzerinde bu derece etkili olması şerh edebiyatına belli bir sistem getirmiş olması ile doğrudan ilgilidir. Bu durumun Nevevî'ye,

²¹ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Daru İhyâ Türesi'l-Arabiyye, Beyrut tarihsiz, c. 1, s. 555; Hasan Yenibaş, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 19, sy. 61, Erzurum 2015, s. 493-517.

²² Übbî, *İkmâlü İkmâli'l-Muallim*, Senûsî, *Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl*, (tsh.) Muhammed Sâlim Hâşim, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008. (İki şerh bir arada), c. 1, s. 340, 341, 344, 345, 346, 347, 350, 352, 353; c. 2, s. 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 246, 248, 250 vb.

²³ Bkz. Mehmet Sait Uzundağ, *Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 161.

²⁴ Bkz. Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi*, Mobil Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s. 78.

²⁵ Mesela Kâdî İyâz şerhinin Taharet kitabının 83-89 numaraları hadisler arasında herhangi bir bab başlığına rastlanmazken bu eseri tahkik eden Yahyâ İsmail eserine Nevevî'nin bab başlıklarını kaydetmiştir. (Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, c. 2, s. 95-101.)

kendi döneminden günümüze kadar belli bir otorite kazandırdığı söylenebilir. Kültürel birikimin daha sonraki kuşaklara intikalinde ve şerh metodolojisinin gelişmesinde sözü edilen otoritenin katkısı yadsınamaz bir hakikattir. İlmî mirasın tevarüsü adına önem arzeden bu durumun mutlak taklid edilmesi durumunda bazı olumsuzluklara sebebiyet verebileceği de yadsınamaz bir hakikattir.

3. İmam Nevevî'nin Minhâc İsimli Eserindeki Şerh Metodu

3.1. Nevevî'nin Şerhinde Kaynak Kullanımı

Şerh edebiyatında önemli bir kilometre taşı mesabesinde olan İmam Nevevî, geçmiş bilgi birikiminin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Şerhini dileseydi tekrara düşmeden 100 cilt olarak yazabileceğini, ancak eserin muhtasar olması adına detaylı malumatlara girmediğini ifade eden Nevevî,²⁶ eserinde birçok kaynağa atıfta bulunmuştur. İlim geleneğinin bir tezahürü ve ilmin sahibine sadakatin bir vecibesi olarak İmam Nevevî, istifade ettiği eserleri açık olarak zikretmekten geri durmamıştır.

İmam Nevevî'nin şerhinde en çok istifade ettiği eserler arasında Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*'i ile Kâdî İyâz'ın *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* adlı eseri sayılabilir. Özellikle de Kâdî İyâz'dan yapılan uzun nakiller Nevevî'nin şerhinde sıklıkla görülebilmektedir.²⁷ Nevevî, hadislerin şerhinde görüşlerine başvurduğu Kâdî İyâz'ı kimi zaman desteklerken, kimi zaman da tenkit etmiştir. Dolayısıyla Nevevî, Kâdî İyâz'ın görüşlerine kendi kanaatine teyid sadedinde başvurduğu gibi bazen de farklı görüşleri ortaya koyma adına yer vermiştir. Bu durumun sadece Kâdî İyâz özelinde olmayıp genel bir metot olduğunu da göz önünde bulunduracak olursak, Nevevî'nin kaynak kullanımında tek düze olmaktan ziyade farklı görüşleri de ihtiva eden eserlere atıfta bulunmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Şerhte yer yer görülen fikhî tartışmaların, bir kelimenin izahında yaşanan kıyasıya mücadelenin, ya da bir hadisin tevilde ortaya konan farklı mülâhazaların bu gayretin bir tezahürü olarak değerlendirilmeye mümkündür. Eserde her ne kadar Şâfi mezhebinin ağırlığı hissedilse de diğer mezheplerin görüşlerine de yer ayrılmış olması, farklı mezheplerin görüşlerini mukayese adına okuyucuya önemli bir katkı sunmuştur.

Hadisleri şerh ederken metinde geçen kelimelerin tahliline geniş yer veren Nevevî, sıklıkla lügat âlimlerine müracat etmiştir. Bunun yanında muhaddis, fakih ve mutassavıflardan da istifade etmeyi ihmal etmeyen Nevevî, kimi zaman bir kelimenin

²⁶ Bkz. Nevevî, "Mukaddime", *Minhâc*, c. 1, s. 115.

²⁷ Kâdî İyâz'ın Müslim şerhindeki metoduna dair doktora çalışması bulunan Akif Köten de Nevevî'nin Kâdî İyâz'dan oldukça çok istifade ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Akif Köten, *Kâdî İyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh metodu)*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1983, s. 97.

izahı için çok sayıda âlime atıfta bulunarak hem kelime izahına verdiği öneme, hem de farklı kaynaklara vukufiyetine işaret etmiştir.

Nevevî'nin şerhinde kaynak zenginliği ve çeşitliliği fark edilmekle beraber, bu kaynakların kullanım sıklığı farklılık arz etmiştir. Mesela Nevevî, hadis metinlerine dair kaynaklara pek çok kez müracaat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır. Bu hakikat çerçevesinde Nevevî'nin metin tahlilinde istifade ettiği kaynakların kullanım yoğunluğuna bakıldığında ilk sırada hadis metinlerini zikredebiliriz. Şerhin pek çok yerinde sıklıkla görülebilen bu rivayetler Müslim'in *Sahîh*'indeki hadisler olabildiği gibi farklı eserlerde bulunan rivayetler de olabilmektedir. Nevevî, kimi zaman istifade ettiği bir hadisin kaynağını belirtirken kimi zaman kaynak belirtmeksizin hadisi nakletmekle yetinmiştir. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhini Müslim'in eseri yanında, farklı kaynaklarda mezkûr olan bir çok hadisi ihtiva eden hadisler mecmuası olarak değerlendirmek mümkündür.

Nevevî'nin dönemin ilmî geleneğinin etkisi ile birçok yerde sadece müellife atıfta bulunarak eser ismine yer vermemiş olması, eserin kaynak kullanımına dair yapılacak değerlendirmeleri güçleştirdiği bir hakikattir. Bir müellifin birden fazla eserinin olduğu düşünülürse bu durumda sadece ismi verilen müellifin hangi eserine atıf yapıldığının tespitini yapmak ve buna binaen de şerhin kaynak şemasını belirlemek uzun uğraşları gerektirecektir. Nevevî'nin genel itibarıyla atıfta bulunduğu eserin sayfasına dair herhangi bir açıklamada bulunmamış olması da nakledilen bilginin teyidini sağlama adına ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Nevevî'nin kaynaklarının tasnifini güçleştiren ve bazı karışıklıklara sebebiyet veren diğer bir husus ise Şârih'in atıfta bulunurken bazen müellifin ismini zikrederken, bazen künyesine veya lakabına atıfta bulunması, kimi zaman da eserine atfen "sahibü'l fûlan" demekle yetinmiş olmasıdır.

İmam Nevevî'nin kaynak kullanımına dair sıhhatli bir değerlendirmede bulunabilmek için hangi müellifin hangi eserinin kullanıldığının tespiti yanında hangi eserin kaç defa kullanıldığının da ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Ancak Nevevî'nin kaynak kullanımında standart bir metodu olmaması nedeniyle bu oldukça güç olmakla beraber müstakil olarak üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğu kanaatindeyiz. Bu verilerin detaylı olarak tespiti neticesinde ise Nevevî'nin kaynak seçiminde hangi kriterleri esas almış olabileceği hakkında yorumlarda bulunmak daha isabetli olacaktır. Makalemizin sınırlarını aşan bu tarz müstakil araştırmalar gerçekleştirilmeden yapılacak değerlendirmelerin ise her ne kadar tespit edilebilen kaynaklara atfen belli bir kanaati ifade etse de mezkûr eserin kaynak zenginliğini tam olarak ortaya koymaktan uzak olacağını itiraf etmek isteriz.

3.2. Rivayet Tariklerine Yer Verilmesi ve Amacı

Hicri ikinci ve üçüncü asırda rivayet sayılarında ciddi oranda artış meydana gelmiştir.²⁸ Haliyle bu yüksek rakamlar yanlış anlamalara sebep olmuştur. Halbuki bu rakamlardaki yüksekliğin, tariklerin ve tabakaların artması, hadislerin tekrar edilmesi ve izafilik arzeden hadis sayımındaki metotlardan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Hadis tariklerinin fazlalığı birçok ihtilafa neden olduğu gibi birçok ihtilafı da çözmektedir.²⁹

Hadisin doğru tahlilinde sunacağı imkânlardan ötürü İmam Nevevî, rivayetleri şerh ederken genellikle hadis külliyyatına bütüncül bakmaya çalışmış ve bu sayede gerek metin ve nüsha farklılıklarını, gerekse râvi tasarruflarını daha kolay fark edebilmiştir. Aynı zamanda rivayetin anlam bütünlüğünün sağlanması, ahkâmın doğru tespiti, mevcut anlam kapalılığının giderilmesi, nüshaların mukayese edilmesi ve muhtemel ziyade ve ihtisarin izharı adına Nevevî, şerhinde farklı rivayet tariklerine yer vermiştir.

Nevevî, genellikle bir bâb içerisinde zikredilen bütün hadisleri ayrı ayrı şerh etmek yerine hepsini bir arada ve sistemli olarak şerh etmeye çalışmıştır. Bu, rivayet tarikleri arasındaki farkların daha açık görülebilmesi adına ehemmiyet arzeden bir durumdur. Nevevî'nin hadis sahasındaki ilminin mahiyetini açıkça gösteren bu metodu sayesinde Müslim'de geçen bir hadisin hangi farklı lafızlarla sevk edildiğini ve bu farklılıkların hangi eserde ve hatta hangi bâblarda geçtiğini kolaylıkla bulmak mümkündür.³⁰

3.3. Râvilerin Tespit ve Tahlili

İslâm âlimleri hadislerin isnadına ve bu isnadı oluşturan râvi zincirinin tahliline büyük önem vermişlerdir. Bu ehemmiyete binaen râvi tanıtımı, Nevevî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu hususların başında gelmiştir. Özellikle "*Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât, el-İşârât ilâ Beyâni'l-Esmâ'i'l-Mubhemât, Muntehabu Tabakâi's-Şâfiyye*" gibi lügat ve rical ilmine ait önemli eserlerin müellifi olan Nevevî, bu birikimini hadis şerhine yansıtarak rical ilmine dair zengin muhtevalı bir şerh ortaya koymuştur.

Genellikle şerhine rical tanıtımı ile başlayan Nevevî, râvinin cerh ve ta'diline dair gerekli malumatı vermeye çalışmıştır. Nevevî, bu bilgileri genellikle "Emmâ senedu" diye başlayan kısım içerisinde vermiştir. Bu bilgiler bazen bâbın girişinde, bazen de bâbın ahkâmına dair açıklamaların hemen akabinde yer almıştır. Bu kısımda Nevevî, ağırlıklı olarak râvilerin tanıtımına yer vermiştir. Bu, kimi zaman isimlerin doğru teleffuzu, kimi zaman künye, lakap, nisbe ve bağlı olduğu ekol şeklinde, kimi zaman da o râviye has ayrıntılı bir malumat şeklinde olmuştur. Nevevî'nin, râvilere ait cerh ve ta'dil ilmi bağlamında izahatlarda bulunduğu da görülmüştür. Ancak bu açıklamalar, râvinin ismi

²⁸ Bkz. Mustafa Karataş, *Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 242-246.

²⁹ Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010, s. 113-114. Ayrıca bkz. Karataş, *Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayılmasına Etkisi*, s. 242-246.

³⁰ Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 135.

çerçevesindeki izahatlara nisbetle daha az yer kaplamıştır. Müslim'in *Sahîh*'inin mukaddime bölümünün şerhi başta olmak üzere, şerhin ilk bölümlerindeki râvî tanıtımları geniş yer kaplarken, ilerleyen bölümlerde bu bilgiler kademeli olarak azalmıştır. Bunda râvî tanıtımlarında tekrara düşülmek istenmemesi ve şerhin genelinde metni anlamaya yönelik izahatlara öncelik verilmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte Nevevî, gerekli gördüğü yerde önceden açıklanan yere atfen, vermiş olduğu bilgileri tekrarladığı da görülmüştür. Nevevî râvî tanıtımlarını yaparken seneddeki bütün râvîleri değil ihtiyaç gördüğü isimleri izah etmiştir. Bu izahatlarda ise râvî isimlerinin doğru tespiti, lakap ve künyelerinin belirlenmesi, bunun yanında râvîlerin cerh ve ta'diline ait bilgilerin izharı önem arz etmiştir.

3.4. Metinlerin İçerik Tahlili

Hadis metinlerinde geçen lafızların doğru telaffuzunu tespit etmek, gramer yapısını ve metnin semantiğini³¹ belirlemek, garib kelimeleri izah etmek, söz sanatlarına ait incelikleri izhar etmek, lafızlardaki müşkilleri izale etmek bir metnin anlaşılmasında önem arzeden hususlardır. Bu sebeple hadislerin izahında metnin dilsel yapısı şârihlerin göz ardı edemeyeceği bir mahiyet arzeder. Bu malumatlar çerçevesinde Nevevî'nin şerhine baktığımızda bahsi geçen mevzularla ilgili geniş izahatlar bulmak mümkündür. Belki de müellifin şerhinin en belirgin yönü kelime tahliline geniş yer ayırmış olmasıdır. Hemen hemen her bâbın şerhinde lafız çerçevesinde yeteri seviyede izahın yapıldığı söylenebilir.

Kelime tahlili bağlamında öncelik, lafızların doğru teleffuzunun belirlenmesidir. Gerek râvî tasarruflarının, gerekse nüsha farklılıklarının neticeleri dikkate alındığında birbirinden farklı rivayetlerdeki doğru telaffuzu bulmanın ne derece mühim olduğu anlaşılacaktır.³² Buna binaen Nevevî, her ne kadar muhtasar bir şerh yazmak istese de musahhihlerin zabtederken hataya düşebileceğini tahmin ettiği durumlarda, ayrıntılara girerek detaylı izahatta bulunmaktan geri durmamıştır. Hatta bu izahatlarda harflerin noktalarının doğru zabtı adına harflerin noktalarına işaret eden ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte Nevevî'nin hadisleri şerh ederken metinde geçen ibarelerin gramer yapısını dikkatli bir şekilde tahkik ettiği, farklı olarak tespit ettiği kullanımlar mevcut ise belirttiği ve tercih ettiği görüşü de delili ile ortaya koyduğu görülmüştür.³³

Şerhinde muhtevanın anlaşılmasına öncelik veren ve bu gaye ile kelime tahlillerine geniş yer ayıran Nevevî, garib kelimelerin izahına büyük emek sarfetmiştir. Şerhinde bu

³¹ Geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'ânda Allah ve İnsan*, (çev.) Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 15-25.

³² Bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 101-195; Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, (*Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı*), İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 64-142.

³³ Misaller için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 162; c. 2, s. 7.

alandaki yazılmış birçok esere müracaat etmesi de eserine ayrı bir zenginlik katmıştır. Öyle ki Nevevî'nin şerhinde en çok esere atıf yapılan kısımların kelime tahlilinin yapıldığı bölümler olduğu söylemek mümkündür. Eserin tamamına kıyaslandığı zaman büyük bir oran teşkil eden bu bölümle ilgili pek çok misale rastlanabilmektedir.³⁴ Nevevî, ilgili kelimeyi farklı açılardan değerlendirirken sık sık lügat âlimlerine, şârihlerin eserlerine ve kelimenin Arap dilindeki kullanımlarına atıfta bulunmuştur. Bunun yanında İmam Nevevî, hadis metinlerini şerh ederken kelimelerin belâgat yönüne de dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'in ifadelerindeki teşbih, temsil, kinaye vb. söz sanatlarını izah etmeye çalışmıştır.

Nevevî'nin kelime tahlilinde göstermiş olduğu bu hassasiyeti metnin genel manasının tespitinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda Nevevî, hadis metinlerinin anlamını daha iyi izhar edebilme adına aynı muhteva ve üslûba sahip, ayet, hadis ve Arap şiirinden istifade etmiştir. Nevevî'nin bu metodu hadis metnini diğer kaynaklardan bağımsız olarak tahlil etmek yerine meseleye bütüncül olarak bakma talebinin bir yansımasıdır. Bu metot sayesinde hadisin, diğer rivayetlere ve ayetlere göre nasıl konumlandırılması gerektiğine daha rahat karar verilebilmektedir. Bu gaye doğrultusunda İmam Nevevî, rivayet metinlerindeki anlam bütünlüğünün sağlanması, kapalı ifadelerin izharı, fikhî delâletin teyidi gibi pek çok gayeye matuf olarak ayet, hadis ve Arap şiirinden istifade etmiştir. Ancak şerh içerisinde bahsi geçen kaynaklardan istifade aynı seviyede olmamıştır. Nitekim Nevevî, metin tahlilinde diğer rivayet tariklerine sıklıkla müracaat ederken, ayetlere olan atıf bu düzeyde olmamıştır. Arap şiirinden istifade ise yukarıda zikredilenlere göre çok daha az seviyede kalmıştır.

3.5. Metin Dışı Bilgilerden Yararlanma

'Bir metnin ne demek istediğini anlamak için, evvel emirde metnin arka planını, maksadını, bu maksadın ifade edilme biçimlerini, kısaca metni ortaya çıkaran tarihsel koşulları bilmek gerekir.'³⁵ Bahsi geçen bu malumatların elde edilmesi için de şerhlerin metin dışı diye tabir edebileceğimiz konulara yer vermesinin elzem olduğu açıktır. Haliyle hadis metinlerinin îzâhında şârihlerin metin dışı konulara temas ettikleri görülebilmektedir. Mesela rivayetin belli bir coğrafya, kültür ve tarihle bağlantılı olması, metinde sebep-i vürûda dair yapılan îmalatlar ve tıbbî, sosyoloji gibi uzmanlık isteyen alanlara ait ifadeler şârihleri metin dışı bilgilere müracaat etmeye sevk etmiştir.

İmam Nevevî genel metodu kapsamında, bu tür malumatlara çok fazla yer vermemiş olsa da şerhin bu malumatlardan hâlî olmadığı da bir gerçektir. Mesela müellif, rivayetin belli bir coğrafya ile irtibatının sağlanması durumunda îzâhının daha kolay

³⁴ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 1, s. 207. Benzeri misaller için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 2, s. 241, 252; c. 6, s. 393.

³⁵ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s. 4.

olacağına kanaat ettiğinde bu yerleşim bölgesine dair coğrafi malumata yer vermiştir.³⁶ Nevevî kimi zaman ise hadiste geçen mekânların almış olduğu isimler ile o mekanın coğrafi yapısı arasındaki ilişkiyi şerhinde îzâh etmiştir.³⁷

Nevevî'nin istifade ettiği kaynaklar coğrafi ilimlerle sınırlı kalmamıştır. Öyle ki Nevevî'nin, şerhinde çeşitli vesilelerle zikredilen yer isimleri ve şahıslarla alakalı tarihî bilgilere yer verdiği görülmektedir. Bu bilgilerin, belli bir dönemde söylenen hadis metninin tarihî koşullarının tahlili adına mühim bir veri olduğu muhakkaktır. Özellikle savaşlardan bahseden rivayetlerin anlaşılmasında tarihî bilgilerin rolüne binaen Nevevî, şerhinde sık olmamakla beraber hadiste bahsi geçen savaşlara dair tafsilata yer vermiştir.³⁸

Yine Nevevî'nin şerhinde sebep-i vürûda dair bilgilere rastlamak mümkündür. Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin her hadisin sebep-i vürûdunu verme gibi özel bir gâye taşımadığı ve bu bilgileri her bir bâbda sistemli olarak vermediği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî, kimi zaman hadisin vürûd sebebine dair geniş malumat verirken, kimi zaman da bu konuda herhangi bir atıfta bulunmadığı müşahede edilmektedir. Ancak şerhin geneli içerisinde sebep-i vürûda ait bilgilerin çok fazla yer kaplamadığı görülmektedir.³⁹

Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan hadisleri konularına göre belli bir tasnife tabi tuttuğumuzda bazı konuların kelâm alanına girdiği malumdur. Şerh edilen bir eserin mahiyetinin, şerhin muhtevasını şekillendirdiği üzere, Nevevî'nin şerhinin de kelâm konularından yoksun olması düşünülemez. Dolayısıyla Nevevî şerhinde zaman zaman kelâmî konulara temas etmiştir. Bu malumatlar kimi zaman kısa atıflar, kimi zaman ise tafsilatlı bilgiler halinde olabilmektedir. Ancak şerhin geneline baktığımızda Nevevî'nin hadislerde geçen her türlü kelâmî tartışmalara yer vermek gibi özel bir çaba sarf etmediğini söylemek mümkündür.

3.6. Nevevî'nin Rivayetler Arası Teâruzda Başvurduğu Yöntemler

Aralarını te'lîf etme imkânı olmakla beraber dış görünüşü bakımından tezat teşkil ediyormuş hissini veren hadisleri inceleyen muhtelifü'l-hadîs ilmi,⁴⁰ muhaddislerin üzerinde durdukları önemli konular arasındadır. Sahih hadislerin birbiri ile çelişmeyeceği kabulünden hareketle muhaddisler zahirde ihtilaf eden bu rivayetleri cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla kaynaklar arasında yaşanan teâruza bir çözüm getirmeye

³⁶ Nevevî, *Minhâc*, c. 4, s. 250.

³⁷ Nevevî, *Minhâc*, c. 4, s. 396.

³⁸ Nevevî, *Minhâc*, s. 6, s. 367; c. 7, s. 26; c. 11, s. 40; c. 15, s. 49

³⁹ Sebeb-i vürûda dair misaller için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 7, s. 36; c. 10, s. 282; c. 13, s. 137.

⁴⁰ Bkz. Nevevî, *İrşâd*, (thk.) Nurettin İtr, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s. 188; Ayrıca bkz. İ. Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlimi)*, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyat, İstanbul 1982.

çalışmışlardır. Mezheplerin kabulüne göre sırası değişmekle birlikte⁴¹ ortak olan husus, âlimlerin kaynakların zahirinde görülen ihtilafı giderme adına yoğun bir gayret içerisinde olduklarıdır.

İmam Nevevî şerhinde hadis metinlerini ihtilafü'l-hadis bağlamda tahlil etmiş ve zahirde görünen kimi ihtilafın hakikatte olmadığına dair tespitlerini kaydetmiştir. Bu gaye ile şârih, gerek Müslim'in eserindeki diğer rivayetleri gerekse aynı mevzudan bahseden farklı eserlerdeki rivayetleri uzun uzadıya sıralamaktan geri durmamıştır. Buradan da Nevevî'nin muhtasar bir şerh oluşturma adına gereksiz rivayetlerden uzak durduğu, buna mukabil ihtilafın muhtemel olduğu durumlarda ise geniş malumattan kaçınmadığı kanaatine varılabilir. İmam Nevevî, pek çok hususta olduğu gibi ihtilafı giderme metotlarındaki sıra tercihinde de Şâfiî çizgisinde⁴² hareket ederek, hadislerin muhalefeti durumunda öncelikle ve sıklıkla cem' ve te'lif yöntemine müracaat etmiştir.

Nevevî, hadislerin cem' ve te'lif edilmesinin imkân dâhilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin doğru olmayacağı konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir. Böyle bir durumda hadisleri te'lif etmenin ve bu hadislerin tamamı ile amel etmenin gerekeceği tespitinde bulunan⁴³ Nevevî'nin şerhinde konuya dair misallere sık sık rastlamak mümkündür.⁴⁴ Teâruz kimi durumlarda olayın farklı mevzularla irtibatlı olmasından bazen de rivayetlerin farklı zaman ve mekânlarda vârit olmasından kaynaklanabilmektedir. Rivayetlerin tahlili esnasında böylesi rivayetlerle karşılaşan Nevevî, yapmış olduğu izahat ile zahirde birbirine muâriz olan iki hadisin farklı durumlarda vârit olduğu tespitinde bulunarak her iki hadisle de amelin imkânını ortaya koymuştur.

Dolayısıyla Nevevî'ye göre ihtilafı hadislerin bir arada te'lif edilmesi mümkün ise her iki hadisle de amel etmek gerekir. Mümkün olduğu kadar şeriat koyucunun sözü faydanın daha umumî olacak şekilde yorumlanmasına ve de te'lif imkânı olduğu yerde neshe gidilmemesine dikkat edilmelidir. Muârazanın bunlarla giderilmediği yerlerde ise tarihî veriler vechesinde nesh ihtimalini de değerlendirir. Dolayısıyla Nevevî, cem' ve te'lif imkân dâhilinde iken hadisi mensuh kabul eden anlayışı reddetmektedir.⁴⁵

İmam Nevevî, iki hadisten hangisinin nâsih hangisinin mensuh olduğuna dair bir delil bulamadığı durumlarda muâriz hadisler arasında tercih yapma aşamasına geçer.⁴⁶ Müteâriz hadisler karşısında dikkate alınan tercih unsurları âlimlerin kanaatlerine göre

⁴¹ Bkz. Kanarya, *İmam Şâfiî'nin İhtilafu'l-Hadis İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011, s. 28-29.

⁴² Bkz. Kanarya, "İmam Şâfiî'nin "İhtilafu'l-Hadis" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. 4, sy. 8, 2012, s.101.

⁴³ Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 146.

⁴⁴ Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 146; c. 4, s. 389.

⁴⁵ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 4, s. 451; c. 6, s. 362; c. 7, s. 32.

⁴⁶ Nevevî, *İrşâd* isimli eserinde hadislerin tercihinde hangi prensipleri gözettiğini beyan etmiştir. Bkz. Nevevî, *İrşâd*, s.190.

farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Nevevî'nin şerhinde öne çıkan bazı tercih unsurları arasında Kur'an'ın hadise muvafık olma hususunun gözetildiğini söylemek mümkündür.⁴⁷ Hadisi rivayet eden sahabînin Hz. Peygamber yanındaki konumu da Nevevî için bir tercih sebebidir. Bunun yanında râvînin bilgisi, hafızası, râvîlerin sayısı, senedin müntehası, senedin yapısı, metnin Kur'ân'a muvafakatı gibi konular Nevevî'nin teâruz durumundaki hadisler karşısında tercih sebebi olarak gördüğü unsurlardan bazılarıdır. Hadisler arasında herhangi bir şekilde tercih yapılamaması halinde son yapılacak işlem ise tevakkuf etmektir.

Tevakkuf hadisler karşısında ihtiyatlı olmanın göstergesi ve ilimde kemalin imkânsızlığına binaen henüz malum olmayan bazı konuların daha sonra aşikâr olabileceğinin itirafıdır. Bununla birlikte bu durum İmam Nevevî'nin şerhinde olduğu üzere ender karşılaşılabilecek bir hâdisedir. Nitekim Nevevî'nin şerhinde tevakkufu ifade edecek misallerin mahiyeti konunun nazarı planda olduğu yöndeki kanaati güçlendirmektedir.

3.7. Nevevî'nin Şerhinde Fikhî Değerlendirmeler

Nevevî'nin ahkâm hadislerinin şerhinde lügat, rical, meânî ve ahkâma dair birçok eserden nakilde bulunmuştur. Kimi zaman kendi görüşünü teyid, kimi zaman da mezkûr kavli tenkit gayesini taşıyan bu nakillere şerhin birçok yerinde rastlamak mümkündür. Bununla birlikte Nevevî'nin geniş açıklamalar yapmasına rağmen herhangi bir esere atıfta bulunmadığı durumlar da azımsanmayacak mahiyettedir. Bu gibi yerlerde kaynak eserlere fazla atıfta bulunmaması, hatta bazı bâbların sayfalarca tafsilat içeren izahında⁴⁸ rivayetler dışında herhangi bir kaynak belirtmemesi, şârihin fikhî yetkinliğinin bir tezahürü veya dönemin ilmî çalışma metodunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Müellifimiz, ahkâm hadislerini içeren bölümün başında konunun ilgili kelimelerinin lügat ve ıstılâhî çerçevesini belirlemiştir. Gerekli olursa bu kelimelerin irab noktasında âlimlerin ihtilafına temas etmiştir. Konu ile ilgili gerekli olan bu ve benzeri ön bilgilerin akabinde bölümün hadislerine geçmiştir. Bu kısımda ise Nevevî, öncelikli olarak ilgili hadisin ahkâmına dair bazı ön bilgilere yer vermiştir. Genellikle delillere girmeksizin sadece farklı kanaatleri ifade etme sadedinde olan ve sıklıkla tafsilatın farklı eserlere havale edildiği bu izahatlar sayesinde, konunun ahkâma dair genel çerçevesi çizilmiştir.⁴⁹

Nevevî, bazı açıklamalarında herhangi bir mezhebi veya fukahayı tenkit ve tercihten ziyade mesele hakkında icmâ ve ihtilaf noktasında zikredilen görüşleri sıralamakla kifayet etmiştir.⁵⁰ Ancak bu durumun şerhin genelinde takip edilen bir metot

⁴⁷ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 7, s. 220.

⁴⁸ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 137-144 ("Fıtratın hasletleri" bâbı); c. 3, s. 144-150 ("İstinca" bâbı)

⁴⁹ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 135.

⁵⁰ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 100-104.

olduğunu söylemek zordur. Çünkü Nevevî, kimi zaman kendinin de tercih ettiği bir konuda mezhebinin görüşüne ayrıca temas etmeyi ve yine nassa açıkça aykırı bir görüş belirten bidat fırkalarına dair tenkitlerde bulunmayı ihmal etmemiştir.

Nevevî, bir mesele hakkında görüş belirten fukahayı, varsa mensub olduğu mezhebi belirtmekle beraber bu fukahanın görüşlerine dayanak kabul ettikleri hüccetlerini tek tek belirtme cihetine gitmez. Mesela Nevevî, bir rivayetin⁵¹ şerhinde cumhurun ve kendisinin tercih ettiği görüşü, bunun yanında muhalif kanaatteki fırkaların görüşlerini ve bunların yanlışlıklarını kısaca belirttikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: “Meselenin Kur’ân’dan ve sünnetten delillerini, bunun yanında muhaliflerle ilgili cevapları geniş bir şekilde Şerhu’l-Mühezzeb isimli eserimde kaydettim. Buradaki maksadım ise, delillerin detayına ve muhaliflerin cevaplarına girmeksizin hadis metinlerini ve lafızlarını izah etmektir.”⁵²

Şârih’in, pek çok yerde zikretmiş olduğu bu ve benzeri beyanlar,⁵³ kendisinin mukaddimede ifade ettiği üzere muhtasar bir şerh yazma maksadıyla açıklanabilir. Ayrıca Nevevî, bu açıklamaları vesilesiyle fıkıh metni olan Mühezzeb şerhi ile Sahîh-i Müslim şerhinde takip ettiği metot farkını da ortaya koymuştur. Nitekim şârih Sahîh-i Müslim şerhinde mesele hakkındaki görüşleri detaylara girmeksizin ayrı ayrı kaydederek, okuyucuya mesele hakkında genel bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Akabinde ise konunun farklı yanlarının da olduğunu îma ederek detaylı malumat isteyenlere nereye müracaat etmeleri gerektiğine işaret etmiştir.

Nevevî, muhtasar bir şerh oluşturma prensibine riayet etmeye özen göstermekle beraber,⁵⁴ kimi zaman bu metodunun dışında hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Nevevî’nin, genel uygulamaya nisbetle meselenin ahkâmına dair teferruatlı malumat verdiği, hatta bâb dâhilinde bahsi geçmeyen konulara bile izahat getirdiğine şahit olmak mümkündür. Ahkâm hadislerinin şerhlerinde kimi zaman görülen bu tarz izahatlar belirli vesilelerle de ifade edilen muhtasar bir hadis şerhi oluşturma gaye ve metoduna uymamaktadır. Ayrıca bu durumun hadiste zikredilen metnin bağlamından uzaklaşılmasına, zorlama istidlallerle hüküm istinbatında bulunulmasına ve konunun mecrandan koparılarak algıda karışıklığa yol açtığı da gözlemlenmiştir.⁵⁵ Bununla beraber Nevevî’nin, hadislerin şerhinde âlimler arasındaki fikhî tartışmalara geniş mahiyette girmemesi ve meselelerin delillerine geniş olarak yer vermemiş olması, bazı aksaklıklara rağmen müellifin muhtasar hadis şerhi oluşturma prensibi doğrultusunda çaba sarfettiğini de göstermektedir.

⁵¹ Müslim, Tahâret, 25.

⁵² Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 122.

⁵³ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 4, s. 277, 296.

⁵⁴ Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 103. Benzer açıklama için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 108

⁵⁵ Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 139-140.

Nevevî'nin ahkâm hadislerinin şerhinde yöntem olarak, İmam Şafîî'nin görüşlerinin tesiri ile rivayetin zahirine ehemmiyet verdiği ve herhangi haricî bir karine olmadıkça lafzı zahirine hamletmenin daha doğru olacağına vurgu yaptığı görülmektedir.⁵⁶ Nitekim birçok izahatta Nevevî, hadis lafzında geçen ifadenin mutlak olarak kabul etmenin lüzumuna dikkat çekmiştir.⁵⁷ Ancak şerhin geneline baktığımızda şârihin bazı bölümlerde zikretmiş olduğu bu metoda uymayan izahatlarda bulunduğu görülmektedir. Öyle ki Nevevî, yeri geldiğinde hadisin lafzî ve zahirî anlamını terk ederek hadisin mana ve maksadını itibara alan açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁸ Bu durumu, şârihte görülen lafza bağlılığın Zahirîler'den farklılık arzettiğini ve katı bir taassub noktasında olmadığını gösteren bir husus olarak zikretmek mümkündür. Dolayısıyla lafız eksenli yaklaşımlar Nevevî'de esas ve baskın bir vaziyet arzemiş olsa da mana eksenli yaklaşımların varlığı da inkâr edilemez bir mahiyet arzemiştir.

İmam Nevevî şerhinde farklı mezheplere ve farklı görüşlere sıklıkla atıfta bulunmuştur. Bu durum hadisten istidlal edilen ahkâmın mukayesesinde ve farklı görüşlerden haberdar olmada önemli bir mahiyet arzemiştir. Bununla birlikte Şârih'in tercihinde genellikle Şâfiî mezhebini öne çıkardığı görülmektedir.⁵⁹ Hatta bazı bölümlerde hadise getirilen izahatın bir şerhten öte Şâfiî fıkıh kitabı görüntüsü arzettiğini söylemek mümkündür. Buna mukabil Nevevî kimi bâblarda Şâfiî mezhebine ait görüşler yanında farklı mezheplerin kanaatlerini de zikreder. Bu durum Nevevî'nin mutlak bir mezheb taassubu içerisinde olmadığını bir yansıması olarak düşünülebilir. Ancak mensubiyetin doğal bir sonucu olarak tercih, genelde Şâfiî'den yana olmaktadır. Hadislerin ahkâmında öne çıkan mezheb seçimini şârih'in şahsî tercihinin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

İnsanların anlama ihtiyacını karşılayan şerh edebiyatı, ihtiyaç ve talebin semeresi olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu bağlamda İmam Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eseri, kendi döneminde yaşanan siyasî ve fikrî buhranlar karşısında Sünnî düşünce yapısının muhafazasında mühim görev icrâ etmiştir. Medrese geleneğinin de katkısı ile Nevevî, geçmiş müktesebatın sistematize edilerek sunulması adına hadis şerhinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu vasfı ile Nevevî, hadis usûlünde bir milat olan İbnü's-Salâh ile benzer özellikler taşımış ve etkisi günümüze kadar devam etmiştir. Nevevî'nin bu denli nitelikli eserler ortaya koyabilmesinde, Eyyûbî Devleti'nin siyasi kadrosunun ve dönemin sosyo-kültürel yapısının olumlu katkısı olduğu da unutulmamalıdır.

⁵⁶ Bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 4, s. 357.

⁵⁷ Lafzın zahirinin esas alınması yönünde değerlendirmeler için Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 147; c.5, s. 121; c. 6, s. 353;

⁵⁸ Mana ve maksadı öne çıkaran değerlendirmeler için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 147-148; c. 3, s. 184-186;

⁵⁹ Misaller için bkz. Nevevî, *Minhâc*, c. 3, s. 136, 139, 146, 176, 177, 180; c. 4, s. 276.

İmam Nevevî'nin, evvel emirde bir şerh eseri oluşturma gayesi ile telif başlamış olması, Sahîh-i Müslim metninin tasnifine riayet etmesi, ihtisara gitmeksizin ilgili metnin tamamına ait bir şerh oluşturmaya, *el-Minhâc* adlı eseri daha bir sistematik hale getirmiştir. Aynı zamanda râvî bilgisine geniş olarak temas edilmesi hasebiyle *el-Minhâc*, rical ilmi adına zengin bir malumat sunmuştur.

İmam Nevevî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini şerh ederken kendine has bir metotla bab başlıklarını koymuş olması *el-Minhâc* şerhini diğer Müslim şerhlerinden farklı kılan önemli bir hususiyettir. Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir zenginlik katan bu tasarruf ile Nevevî, hem önemli bir boşluğu doldurmuş, hem de sonraki şârihleri bu hususta etkilemiştir.

İlk dönem şerhler, dönemsiz ilim anlayışının ve ihtiyaçların sevki ile çoğunlukla garîbü'l-hadîse ait bilgileri ve fıkıh ağırlıklı tahlilleri ihtiva ederken, *el-Minhâc* şerhinde muhtevanın kısmî bir çeşitlilik kazandığını görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin kendisinden önceki şerh müktesebatının tevarüsünde önemli bir vazife ifâ ettiği söylenebilir.

Nevevî, eserinde hadis metinlerinin anlaşılmasına ağırlık vermiştir. Bu durum metnin izahına ayrılan kısmın sened ile ilgili açıklamalardan daha fazla olmasından anlaşılmaktadır. Her ne kadar şerhin ilk kısımlarında yoğun bir rical bilgisine yer verilmiş olsa da ilerleyen bölümlerde bu bilgiler kademeli olarak azalmakta ve metnin izahına ait açıklamalar daha fazla ön plana çıkmaktadır.

Rivayetler arasında görülen teâruza sırasıyla cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf gibi metotlarla bir çözüm bulmaya çalışan Nevevî, öncelik sıralamasında Şâfiî çizgisinde hareket etmiştir. Hadislerin cem' ve te'lîf edilmesinin imkân dâhilinde olduğu bir durumda, hadislerin bir kısmını terk etmenin yersiz olacağını beyan eden Nevevî, açık nassın olduğu bir durumda zahiri bırakarak te'vîle gidilmesini isabetli bulmamıştır. Cem' ve te'lifin imkânsız olduğu durumlarda ise nesh ihtimalini değerlendiren Nevevî, iki hadisten nâsih rivayet bilirse ona öncelik verilmesini, bu bilgi mevcut değilse iki hadisten tercihe şayan olana göre amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Hadis tahlillerinde farklı mezheplere sıklıkla yer veren ve gerektiğinde mezhebini tenkit eden Nevevî, tercihinde genellikle Şâfiî ekolünü öne çıkarmıştır. Ancak bu durumu şahsî tercihin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartları muvacehesinde değerlendirmenin isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Nevevî'nin hadis şerhindeki metodunu resmetmeye yönelik yaptığımız okumaların nihayetinde, şerhin her yerinde tek düze bir sistemin takip edilmediği müşahede edilmiştir. Aynı şekilde Nevevî'nin hadisleri şerh ederken eserin baş tarafında gözetttiği önceliklerle, eserin sonlarında gözetttiği önceliklerin değişebildiği gözlemlenmiştir.

Nevevî'nin Minhâc şerhindeki metodunu belirlemeye yönelik olan bu çalışmamızın bu alanda yapılacak yeni araştırmalara vesile olacağı kanısındayız. Öyleki çalışmamızın hedefi ve boyutları gereği belli bir ölçüde sınırlandırdığımız her bir başlığın aslında

müstakil birer araştırma konusu olabilecek mahiyet arz etmektedir. Özellikle de Nevevî'nin fikhî anlayışının hadis tahlilindeki yansımalarının ve bâb başlıklarının tercihinde gözetilen kriterlerin tespitinin ilgili alanda yapılacak müstakil araştırmaları gerektireceği muhakkaktır.

Kaynakça

- Acet, Semih, *İmam Nevevî ve Minhâc İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2018.
- Bağcı, Musa, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, (Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı), İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Neşriyat, İstanbul 1982.
- _____, "Hadis Usûlu Kitaplarında İhtilafü'l-Hadis", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul 1986, ss. 75-115.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-Zunûn*, Daru İhyâ Tûrasi'l-Arabiyye, Beyrut tarihsiz.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 6 Cilt, İstanbul 2013.
- Demir, Serkan, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.
- Dermirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 2001.
- Doğanay, Süleyman, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Holt, P.M., "Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı", (çev.) Samira Kontantamer, *Belleten Dergisi*, c. 59, sy. 224-226, Ankara 1996, ss. 227-246.
- İbn Arabî, Ebû Bekir el-Mâlikî, *Ârızatü'l-Ahvezî fi Şerhi Sahîh-i Tirmizî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz.
- İbn Attâr, Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tuhfetü't-Tâlibîn fi Tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, (nşr.) Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selman, Dârü'l-Eseriyye, Ammân 1428/2008.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, *Mukaddime*, (çev.) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982-1983.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn eş-Şâfiî, *Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1990.
- İbn Battâl, Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk.) Ebû Temim Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1424/2003.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, Ebü'l-Hasan, *Kâmil fi't-Târih*, (thk.) Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs*, (thk.) Nurettin İtr, Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1998.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ânda Allah ve İnsan*, (çev), Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mû'lim bi Fevâidi Müslim*, (thk.) Yahyâ İsmail, Dârü'l-Vefâ, Medine 1998.
- Kanarya, Bayram, İmâm Şafî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. 4, sy. 8, 2012, ss. 101-128.
- Kanarya, Bayram, *İmam Şafî'nin İhtilafu'l-Hadîs İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011.
- Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Karataş, Mustafa, *Hadîs Sayım Metodlarının Hadîslerin Sayılmasına Etkisi*, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstihlaları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Basımevi 1980.
- Köktaş, Yavuz, *Hadîs Usûlü Yazıları*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010.
- Köten, Akif, *Kâdî İyâz (Hayatı, Eserleri ve Şerh metodu)*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1983.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmi, *Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, (thk.) Muhammed Şâzelî en-Neyfer, Beytül Hikme, Tunus 1987.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, (thk.) Şeyh Halil Memûn b. Şihâ, Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut 1427.
- _____, *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik Sallallâhü Aleyhi ve Selem*, (thk.) Nurettin İtr, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1991.
- Özşenel, Mehmet, "Bir Kriz Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 15, Sakarya 2007, ss. 55-68.
- Sakallı, Talat, *Aynî ve Hadîs Yorum/Şerh Yöntemi*, Mobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman, *el-Menhelü Azbü'r-Ravî fi Tercemeti Kutbi'l-Evliyâ en-Nevevî*, (thk.) Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1971.

- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, (thk.) Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh el-Hulv, (nşr.) Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği –Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Uzundağ, Mehmet Sait, *Kastallânî (851-923/1448/1517) ve İrşâdü's-Sârî İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Übbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî, *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb, *Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl*, (tsh.) Muhammed Sâlim Hâşim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008. (İki şerh bir arada).
- Yenibaş, Hasan, "Kurtubî (ö. 656/1258) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 19, sy. 61, Erzurum 2015, ss. 493-518.

HZ. PEYGAMBER'İN -SALLAHÜ ALEYHİ VE SELLEM- SÜNNETİNDE ÇEVREYE ŞEFKAT

RECEP ERTUĞAY^a

Öz

Yaşadığımız çağda sınırsız tüketim alışkanlığı sınırlı olan kaynakları hızla eritmektedir. Tüketimin artmasıyla yükselen atık maddeler de çevreyi tehdit etmektedir. Çevre çağımızın en ciddi sorunlarından biri haline gelmiştir. Dünya yaşanır olmaktan hızla uzaklaşmaktadır. Bu durum bütün insanları yakından ilgilendirmektedir. Çevreye hayat haline getiren de memat haline getiren de insandır. Çözüm insanın eğitilmesindedir. Bu eğitimin dînî normlarla sürdürülmesi önem arz etmektedir. Çevreyi koruma maksatlı olarak çok sayıda ulusal uluslararası kurumlar oluşturulmuş çeşitli yönergeler kaleme alınmışsa da bu tür girişimler, insanî yaklaşım esasına dayanmadığı, dinî ahlâkî zeminden uzak olduğu için yetersiz kalmaktadır. Konunun gündemde tutulması ve dînî zeminde ele alınması zorunluluk teşkil etmektedir. Bu çalışmada konu, Hz. Peygamber'in –sallahü aleyhi ve sellem- hadisleri ışığında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çevre, Sünnet, Hadis, Hz. Peygamber, Tabiat

COMPASSION FOR THE ENVIRONMENT IN THE SUNNAH OF PROPHET MUHAMMAD (PBUH)

Abstract

In our age, unlimited consumption habit rapidly dissolves the limited resources. Waste material with increasing consumption also threatens the environment. The environment has become one of the most serious problems of our age. The world is moving away from being alive. This situation concerns all people closely. It is also the person who makes life into the environment. The solution is to educate people. It is important to maintain this education with religious norms. Although several national and international institutions have been constituted and various instructions have been written in order to protect the environment, such initiatives have been remained incapable since they are not based on humanitarian approach and are far from religious moral ground. Keeping the issue on the agenda and taking of it on the religious ground is a necessity. In this study, the subject will be discussed in the light of the hadiths of the Prophet Muhammad –pbuh-

Key Words: Environment, Compassion, Hadith, Holy. Prophet, Nature

^a Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı (recep.ertugay@atauni.edu.tr)

Giriş

Günümüz çevre problemleri, insanın şefkatsiz davranışlarının ve benimsediği yaşam felsefesinin sonucudur. İnsaf sahibi, akli başında birçok düşünür, çevre sorunlarının aydınlanma ve modernitenin yaşam hakkında ortaya koyduğu, bazı yanlış felsefi-metafizik öncüllerden kaynaklandığını belirtmektedir. Sanayi devrimi sonucu uzun süreden beri yeryüzünün dengesinin bozulduğu bilinmektedir. Bu devrimin tetiklemesi ile oluşan ekonomik sistem ve yaşam tarzının dünya çapında ısınmaya ve iklim değişikliklerine varan etkileri olacağı/olduğu böyle giderse yeryüzünü, yakın gelecekte büyük felaketlerin beklediği yüksek sesle dillendirilmektedir.¹

Sanayileşme ile birlikte bilimsel ve teknik gelişmeler, şehirleşmenin ve üretimin aşırı ölçüde artmasına yol açmış, aşırı üretim artışı doğal kaynakların sınırsız kullanımına sebep olmuştur. Bu sürecin sonunda doğayla kurulan saygıya dayanan ilişkiler zedelenmiş, ekonomik kalkınmanın sağlanması için doğa, sömürülecek ekonomik bir değer olarak algılanmaya başlamıştır. İnsanların, sınırlı olan bu dünyada sınırsız ilerleme ve büyümeye inanmaları ve bunu gerçekleştirmeye çalışmaları,² insan ve evren arasındaki uyumu bir kenara bırakıp, doğaya egemen olmaya, onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya itmektedir.³

Adına aydınlanma denilen yaşam felsefesi, Allah'ın -celle celalühü- koyduğu ilkeleri göz ardı etmekte, kanunlara tabi olmayı terk edip kanun koyan ve menfaati ön plana alan, sekülerizmi egemen kılmakta böylece çevre için de felaketin başlangıcını vermiş olmaktadır. Bu yenedünya görüşünün sonucunda, sanayi devrimi, keşifler, yeryüzünün büyük bir bölümünün kolonileştirilmesi, emperyalizm ve dünya savaşının ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Aydınlanmanın temel önermeleri ve farklı türevleri olarak; kapitalizm, faşizm ve sosyalizm akımları oluşmakta, sınırsız üretim ve sınırsız tüketim yaşamın temel mottosu/ilkesi haline almaktadır.⁴

Çağdaş ekonomik düzen, 'tüketim amacıyla üretim' yerine 'üretim amacıyla tüketim' biçimini benimsemiştir. Başka bir ifadeyle üretim, artık bireylerin insana yaraşır bir hayat sürmeleri için gerekli ihtiyaçlarını karşılamak yerine, ekosistemdeki dengenin bozulması ve çevre kirlenmesi gibi sonuçlar doğuracak şekilde tatmin gayesine ve lükse yönelmiş bulunmaktadır. Bu nedenlerle günümüzde hem genişleyen hem de hızlanan üretim ve tüketim döngüsü, doğadaki geri dönüştürme/yenileme kapasitesini aşan bir boyuta varmıştır. Yerküredeki doğal kaynakların tüketilmesinin 'göz ardı edilen bir sonucu' olarak,

¹ İlhami, Güler, *Direnış Teolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 21.

² Vehbi Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi Kayseri Örneği*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017, s. 3.

³ Erich, From, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev., Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 2003, s. 27.

⁴ Güler, *Direnış Teolojisi*, s. 22; Aydınlanma dönemi hakkında ayrıntılı bilgi almak için bk. Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir inceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 17-39.

hayatı bu kaynaklara bağlı olan canlı türleri de yok olmaktadır.⁵ Dahası, üretim aşamasında yarışırmasına çalışma devam etmekte gündüzler yetmeyince gecelerin ilavesiyle vardiyalar ikiye o da yetmeyince üçe çıkarılmaktadır. Gündüzü çalışma, geceyi dinlenme düsturu göz ardı edilmekte,⁶ şantiyeler, fabrikalar sürekli çalışma, sürekli gürültü ile bitkisinden hayvanlarına tabiatın sakinlerine huzurlu bir hayat sürme zamanını kısıtlamakta, rahatsız edilen canlı türleri, habitatlarını terk etmeye veya yok olmaya itilmektedir.

Modern zamanın oluşturduğu bu çarpık anlayış, şefkati yok etmekte hâliyle canlı cansız bütün varlıkları etkilemek suretiyle, çevrenin dengesini bozmaktadır. Dağların oyulması, suların önünün tutulması, denizlerin denize yabancı cisimlerle doldurulması, toprağın derisinin canlı canlı soyulup içine kazıklar çakılması, taşların yerinden sökülüp denizde boğulmaya terk edilmesi, denizin sindirimine uygun olmayan besinlerle/yabancı cisimlerle nefessiz bırakılması, ihtiyaç göz önünde bulundurulmaksızın madenlerin yuvalarından sökülmesi birer şefkatsizlik olarak değerlendirilebilir.

Toprağı çoraklaştıran, nehirleri, gölleri kurutan, denizleri balıkların yaşayamayacağı bir kirliliğebüründüren sanayi atıkları; şehirler kurma adına ormanları talan etmeler, teknoloji adına üretilen fakat havaya zarar veren unsurlar, vb sorumsuz yaklaşımlar, dünyayı yaşanmaz bir hâle sokmak üzeredir.⁷ Bu olumsuz gidişata engel olma gayretleri artırılmalıdır.

Bu makale, bu alanda yapılan çalışmalara⁸ farklı bir bakış açısıyla bir yenisini ilave

⁵ Recep Ardoğan, "İslâm'da Çevre Teolojisinin "Pratiğe Yansıması: Çevre Ahlâkı " *Birey ve Toplum Dergisi* ", sy. 18, Kahramanmaraş 2012, s. 4.

⁶ "Görmezler mi ki biz, şüphe yok ki dinlensinler diye geceyi yarattık, gözlerini açsınlar diye de gündüzü; şüphe yok ki bunda deliller var inanan topluluğa."; Neml, 27/86; "O, gece ile gündüzü birbiri ardınca kılandı; öğüt alıp-düşünmek isteyenler ya da şükretmek isteyenler için." Yûnus, 11/7; Furkân, 25/67.

⁷ Muhit Mert, "Çevre Bilinci Oluşturmada İslâm'ın Katkısı Üzerine" *Uluslararası Çevre Ve Din Sempozyumu*, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, 26.

⁸ Bu alanda yapılmış çalışmalara örnekler: Saleh Al-Hathloul, "Arap İslam Şehirlerinin Fiziksel Çevresinin Dönüşümünde Dinsel Kuralların Rolü", *İslam Mimari Mirasını Koruma Konferansı*, İstanbul 1985; Ahmet Coşkun, "Çevre Kirlenmesi Problemine İslami Açından Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 3, Kayseri 1986; İbrahim Canan, *İslâm'da Çevre Sağlığı*, Cihan Yayınları, İstanbul 1986; Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, terc., Nabi Avcı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988; Kemal Atik, *Kur'an ve Çevre*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992; Mehmet Bayraktar, *İslam Ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992; Mehmet Bayraktar, "Asrı Saadette Çevre Bilinci", *Bütün Yönleriyle Asrı Saadette İslâm*, Beyan Yayınları, Editör: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995; İbrahim Özdemir, "Çevre ve Din" *Çevre ve İnsan Dergisi*, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996; Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber ve Çevrecilik Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar*, 2001; Mustafa Kayhan, *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre İnsan İlişkisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002; Ayhan Işık, "Arşiv Belgelerine Göre Osmanlıda Çevre", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, sayı: 4, İstanbul, 2008; Aysen Güney, *İslâmiyet ve Hıristiyanlıkta Tabii Çevre ve Toplum İlişkileri*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008; Kerim Yatiğin, "Çevreciliğin Tarihi ve Türkiye'de Çevrecilik" *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul 2008; Mehmet Ekinci, *Kur'an'a Göre Doğal Çevre İçinde İnsan*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009; Elif Akçay, *Çocuklara Yönelik Dinî Süreli Yayınlarda Çevre Konusunun Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010; Abdullah Pakoğlu, *Çevre Kavramına Dinî ve Felsefî Bir Yaklaşım*, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2010; Servet Armağan, "İslâm'da Çevre ve Korunması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, 2010, s. 39-56; Yasin

etmek, çevre bilincini aktif halde tutmak ve bu bilinci inşa etmek isteyenlere destek olmak amacıyla kaleme alındı.

Çalışmada çevreye şefkatsizliğin temelinde yatan nedenlere inilmeye ve çözüm yolları gösterilmeye çalışıldı. Bu noktada çevreyi oluşturan varlıklara yüklenen anlamın temel teşkil ettiği düşüncesiyle İslâm'ın yerlerde, göklerde ve ikisi arasında olanlara yüklediği anlama ve bu anlamın çevreyi korumaya etkilerine işaret edilmeye çalışıldı.

Konular işlenirken şefkatin bünyesinde var olan duygusal tonun hissedilmesi için akademik üsluptan taviz vermeden beyinlere/zihinlere hitap etmenin yanında kalpler/gönüller de hedef alındı. Pasajlar, bazen bir hadisten hareketle bazen de bir hadise hareketle oluşturuldu. Paragrafların dokuları hadislerle örüldü. Çalışma, içeriği açısından Fıkhu'l-Hadîs/hadis anlam-yorum etrafında sürdürüldüğünden hadislerle ilgili tenkit türü, senet/metin değerlendirmelerine yer verilmedi.

1. Çevreye Bakışın Çevreye –olumlu/olumsuz- Etkisi

Çevre kavramı yeni bir kavram olup Arapça'da 'el-bietü' kelimesi ile ifade edilir. Ayet ve hadislerde kendisi ile çevre kastedilen ve çevre anlamını çağrıştıran; çevresi, yanı, ikamet edilen, vatan edinilen yer, yurt, bölge ve buna benzer anlamlarda 'havl',⁹ 'saha',¹⁰ 'mekân',¹¹ 'mevtin',¹² 'taraf',¹³ 'muhît',¹⁴ 'nâhiye, nevâhî',¹⁵ gibi kelimeler yer almaktadır.¹⁶

Terim olarak çevre, hayatın gelişmesine tesir eden tabîi, içtimâî ve kültürel dış şartların bütünü,¹⁷ insanın içinde yaşadığı sosyal ve fizikî dünyadır.^{18,19} Bir başka değerlendirmeye göre çevre, insan faaliyetleri ve canlı varlıklar üzerinde etkide

Bostan, Seyyid Hüseyin Nasır'da Çevre ve Tabiat, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015;

⁹ Ahkâf, 46/27; Bakar, 2/17; İsrâ, 17/1; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut 2005. İstiskâ, 2; Ebû Abdîrrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk.) Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, İstiskâ, 9; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (thk.) Muhammed b. Sâlih Râcî, Beytül'Efkâri'd-, İkâme, 154.

¹⁰ Sâffât, 37/177; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981. Salât, 12, Ezân, 6, Cihâd, 102; Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, (thk.) Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan 2005, Cihâd, 120, Fedâilü's-Sahâbe, 34.

¹¹ Meryem, 19/16, 22; Tâhâ, 20/58; İbn Mâce, İkâme, 204.

¹² Tevbe, 9/25; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et- Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk.) Beşşâr b. Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996, Salat, 141, İbn Mâce, Mesâcîd, 4.

¹³ Ra'd, 13/41; Ebû Dâvûd, Talâk, 44; Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, (thk.) Muhammed Fuad Abdulbâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır 199, *el-Muvatta*, Talâk, 87.

¹⁴ Fussilet, 41/54; Buhârî, *Sahîh*, Rikâk, 4; Tirmîzî, Kıyâme, 22.

¹⁵ İbn Mâce, İkâme, 204.

¹⁶ Yunus Macit, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Çevre*, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1997, s. 13.

¹⁷ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 304.

¹⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2001. Hüseyin Akyüz, "Çevre Dostu Bir Peygamber" *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sy. Sy. 9/2, Ankara 2014 s. 109.

bulunabilecek fiziksel, kimyasal, biyolojik ve toplumsal etkenlerin belli bir zamandaki toplamıdır. Çevre, canlı ve cansız varlıklardan oluşmaktadır. İnsan, bitki ve hayvan toplulukları çevrenin canlı unsurlarıdır. Canlıların, yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan hava, su, toprak ve yer kabuğunu oluşturan diğer katmanlar cansız öğelerdir.²⁰

Çevre uzmanları, çevre kirlenmesinin insanlık olgusundan ve insanın kâinata bakışından kaynaklandığını vurguladıklarını görürüz. Bu açıdan insan, kâinata bakışını düzeltmez ve bizzat kendisinden kaynaklanan açmaza bir son vermezse, kaçınılmaz olarak olumsuz sona doğru yol aldığı farkında olmayacaktır.²¹ Çevrenin insanda ahlâkî bir değer olarak yer etmesi sağlanmadıkça, çevre emniyete kavuşamayacaktır.²²

Kur'ân-ı Kerîm'in ve onu hayata dönüştüren, zulumattan nura çıkarma amacının Hz. Muhammed –sallahü aleyhi ve sellem- ile çevreye yansımaları/şefkati varlıklara nasıl bakılması gerektiğini ortaya koyması ile başlar. İnsanın eylemlerinin temelinde kalp ve zihin koalisyonu ile oluşturduğu değerler etkili olmaktadır. Bu nedenle inşa edilmesi gereken ilk yer kalp ve akıldır. Davranışlar, dış bükey ve iç bükey olarak sınıflandırılmaktadır. Örneğin ibadetler, içten dışa doğru inancın ve sevginin eyleme taşmasıdır. Bir Müslümanın çevredeki varlıklarla ilişkisi de ibadet kıvamında gönülden kopup gelme niteliğinde olmalıdır. Kalp, dış dünyadaki varlıklara ne kadar sevgi besler, akıl hangi anlamları yükler ve ne tür bir değer takdir ederse bakışlar ve davranışlar da bu sevgi ve bu değere göre şekillenecektir.

Zihin tasavvur eder, kalp muhabbet besler ve bu muhabbet davranışlarla şefkate dönüşür. Kanaatimize göre çevreye uzanan hoyrat ellerin ve şaşkınlıkların düzelmesi, Rahmet Peygamber'inin –sallahü aleyhi ve sellem- şefkatli ellerinde ilâhî mesajın kalplere iletilmesi ile istikamet bulacaktır.

Kur'ân, bütün kâinata Müslüman gözüyle bakar. Çünkü kâinatta her şey kendini Allah'ın –celle celalühü- iradesine teslim etmiştir. Her şey Allah'ı –celle celalühü- tesbih eder.²³ Bütün varlıklar Allah'ın –celle celalühü- salih kulları hükmündedir. Zira âlemde insan ve cinler dışındaki varlıklar, itiraz etmeksizin Allah'a –celle celalühü- itaat ederek salih kul vasfını almıştır. Birer salih kul olan varlıkları selamlamak, övülen bir davranıştır ve her namaz esnasında bu selam yerine getirilir.²⁴

Mümin bir kimliğin bakışında tabiat, Allah'ın –celle celalühü- sınırsız kudretinin ve

²⁰ Ruşen Keleş, Can Hamamcı, *Çevre Bilim*, İmge Yayınları, Ankara 1993, s. 21-24.

²¹ Mustafa Kayhan, *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre İnsan İlişkisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 20.

²² Doğan, Karaoğlan, "Çevre Hukukla Değil Ahlâkla Korunur", *Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, Gaziantep 2014, s. 154.

²³ Fussilet, 41/11; Âl-i İmrân, 3/83; Hadîd, 57/1; Haşr, 59/1; Saf: 61/1; İsrâ, 17/44; Nûr, 24/41.

²⁴ "...السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ فَإِذَا قُلْتُمْ ذَلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَىٰ كُلِّ عَبْدٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ..." "Selâm (Esenlik veren), bizzat Allah'ın kendisidir. Onun için namazda oturduğunuz vakit Tahiyât'ı okuyun. Tahiyât'ın sonundaki 'Selâm bize ve Allah'ın salih kullarına olsun.' kısmını okuduğunuzda yerde ve gökte bulunan bütün varlıkları selâmlamış olursunuz..." Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesü'r-Risâle, Beyrut 195-1416., *Müsned*, VII, 34.

haşmetinin tablosu ve insanı inanmaya, şükretmeye çağıran sonsuz rahmetin sergisidir.²⁵ İnsan, yaratıcıyı görececek güçte olmadığından varlıklardan hareketle²⁶ var edeni tanıyabilir. Mevcudat/çevre, yaratıcıyı tanıma, onu sevme, ona bağlanma ve böylece deruni ihtiyaçlarını karşılayarak kalben mutmain olma, dünyada huzuru, ahirette mükâfatı yakalama imkânı için bir yol göstericidir. 'Âlem,' 'alâmet ve nişan koymak' mânâsındaki 'âlem' veya 'bilmek' anlamındaki 'ilim' kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir."²⁷ Dolayısıyla çevre bizi Allah'a -celle celalühü- götüren âlemdir.

Kur'ân Allah'ın -celle celalühü- kelâmî kitabı, kâinat/âlem de kevnî kitabıdır. Çünkü evrendeki/âlemdaki her varlık Allah'ın -celle celalühü- ayetlerinden bir ayettir. Bu açıdan bakıldığında âlem/çevre, Allahü Teâlâ'nın güzel isimlerine ayna olmuş mukaddes bir varlık olarak karşımıza çıkar. Hâliyle insan, kendini rabbi ile buluşturan bu kılavuza şefkatsizlik edemez. Böyle bir bakışa sahip olan bir insan, çevreye kıyamaz, onu hor göremez, hovardaca kullanamaz, ihtiyacı kadar kullanır, temiz tutar ve ona saygısızlık yapanlara fırsat vermez.²⁸

İnsan evrenin en aziz misafiridir. Misafirhane bütün donanımı ile misafirin şanına yakışır ihtişamda var edilerek eşrefi mahlûkat olarak vasedilen insanın hizmetine sunulmuştur. Kişinin konuk olduğu mekânı tahrip etmesi bir çelişkidir. "Gökyüzünün maviliğini kapatan, güneşin aydınlığını örten, yıldızların parıltısını söndüren binalar dikmek, inşa etmek değildir. İnşa etmek, özünde imar ve ihya etmektir. İslâm Medeniyeti'nde tabiat, boyunduruğa vurulması gereken vahşî doğa olarak görülemez."²⁹ Varlıkların insanın hizmetine sunulması tahakküm etmek için değil faziletle muamele etmek içindir. Şefkat duygusu gelişmemiş ve eyleme dönüşmemiş insanlar evrene tahakküm eder, şefkatle dolmuş insanlar evreni insafla kullanır ve ona hizmet eder. Bütün evren insana hizmet ederken insan olana yakışan hizmete hizmetle mukabelede bulunmak, emeğe saygı göstermek, hizmet edeni korumak kollamak ve gözetmektir. Aksi takdirde yerkürenin düzeni bozulup yaşanmaz bir hâle dönüşür. Bu bakımdan bitkilerden insanlara kadar bütün varlıklara şefkatli davranmak ve bu varlıkların yaşadığı ortamı kirletmeden, tahrip etmeden ve tabiatın güzelliğini bozmadan, koruyarak geliştirerek iyileştirerek inşa etmek gerekir.

İslâm, çevreye hak ilişkisi üzerinden de bir bakış ortaya koyar. İnsanın hayatını sürdürmek için muhtaç olduğu hava, su ve toprak gibi varlıklar bütün canlıların ortak yaşam

²⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev.) Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 113, 114.

²⁶ Tûr, 52/6; Müddessir, 74/32, 33, 34; İnşikâk, 84/16; Burûc, 85/1; Târık, 86/12; Şems, 91/1, 24; En'âm, 6/99, 141; Nahl, 16/11; Nebe: 78/ 14, 15; Abese, 80/25-32.

²⁷ Ahmet Özel, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İstanbul 1989, 356-357.

²⁸ Vehbi Karakaş, Nurdan Mendeş, "Çevre Kavramına Kur'an ve Sünnet Merkezli Bir Yaklaşım" *EKEV, Akademi Dergisi*, sy. 63, Erzurum 2015, s. 361.

²⁹ Recep Tayyip Erdoğan, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Açılış Töreninde Konuştu. Erişim Tarihi: 09.01.2017, www.gazetevatan.com.

alanı³⁰ ve bu engin âlemin bize en yakın tarafıdır ve bizim âlemde akraba olduklarımızdır. Gelecek nesillerin üzerimizdeki emanetidir. Aynı zamanda çevreyi oluşturan varlıklara da haksızlık edilmemelidir. İnsan, akrabalarına göstermesi gereken özeni âlemden akraba olduğu çevreye de göstermeli haklara riayet etmelidir.

2. Hadislerde Çevre

İslâm dini, iki esasa dayanmaktadır: Biri “Et-ta’zîm li-emrillâh” diğeri ise “Eş-şefekatü âlâ halkıllâh”/“Allah’ın –celle celalühü- emrine saygı ve Allah’ın –celle celalühü- yarattıklarına şefkattir.”³¹ “Ahlâkî güzellikleri tamamlamak üzere gönderilen”³² Hz. Muhammed’in –sallahü aleyhi ve sellem- şefkat ve kalp inceliğine “Allah’tan bir rahmet olarak onlara yumuşak/şefkatli davrandın eğer kaba ve katı kalpli olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi.”³³ ilâhî hitabıyla işaret edilmiş ve şefkatsizliğin İslâm’dan uzaklaşmaya sebep olacak ahlâkî bir değer olduğu Hz. Peygamber tarafından belirtilmiştir.³⁴

Kâinattaki her bir varlığın uymak zorunda olduğu bir yörüngesi, bulunmaktadır. Bu yörünge bir kısım varlıklar için ‘teklîf’ bir kısım varlıklar için ‘tekvîn’ olarak açıklanmıştır. Teklîf emri Allah’ın –celle celalühü- kelâm sıfatıyla, tekvin emri irâde sıfatıyla bağlantılıdır. Teklif emri şuurlu varlıklara vahiy yoluyla, tekvin emri şuursuz varlıklara fiilî yaptırım yoluyla ulaştırılır. Bu süreç şuursuz eşyanın, tabi olduğu kevnî yasalara göre işlerken, şuurlu varlıklara gönderilen teklif emri, onların tabi olduğu akıl ve irade gerektiren şer’i yasalara göre işler.³⁵ Bu şer’i yasalar insanın yörüngesini oluşturmaktadır. İnsan yörüngesinde hareket ederse bulunduğu mekâna güzellik katacaktır. Aksi olur da insan yörüngesinden ayrılırsa bu durumda yeryüzünü/cansız organizmaları bozacak, ekinleri ve nesilleri /canlı organizmaları helâk edecektir. Her ne kadar çevre tahribatı, nüfus artışı ile ilişkilendirilse de³⁶ nüfus artışından ziyade yörüngesinden çıkan “İnsanların elleri ile işlediklerinden dolayı karada ve denizde fesat belirmiştir.”³⁷ “Fâcîr bir kişinin ölümüyle insanların, ağaçların, beldelerin ve hayvanların rahata kavuşacağı”³⁸ uyarısı çevre katliamında failin kim olduğunu göstermektedir. Bu fail,

³⁰ "...الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْكَلْبِ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ..." Ebû Dâvûd, Büyû, 60; İbn Mâce, Rühûn, 16.

³¹ Bazı kaynaklarda hadis olarak geçen bu söz, merfû nebevî bir hadis olmasa da mânâsı sahih/doğru bir söz olarak değerlendirilmiştir. el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed b. Abdu'l-Hâdî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzilül'l-İlbas*, (thk.) Muhammed Abdu'l-Azîz el-Hâlîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 197, II, 544.

³² Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyârî, *Muvatta-i Mâlik*, (thk.) Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru'l-Hadis, Mısır 1999, Hüsnü'l-Huluk, 1.

³³ Ali-İmran, 3/159.

³⁴ "...لَيْسَ مِمَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا ، وَيَعْرِفْ شَرَفَ كَبِيرَنَا..." Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, (thk.) Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, Dâr'u İbni'l-Hazm, Beyrut 2005, Edeb, 58; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, (thk.) Beşşâr b. Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996, Birr, 15.

³⁵ Mustafa İslamoğlu, *Yaratılış ve Evrim*, Düşün Yayınları, İstanbul 2016, s. 81.

³⁶ İlhami Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, Sözkesen Yay, Ankara 2008, s. 378.

³⁷ Rûm, 30/41.

³⁸ Müslim, Cenâiz, 61.

"yeryüzünde iş başına geçti mi orada fesat çıkarmaya, ekini ve zürriyeti kökünden kurutmaya koşar."³⁹ Bugün karşı karşıya bulunduğumuz çevre felaketlerinin sebebi bu ikazların duyulmaması, görülmemesidir. Ne yazık ki gözleri aydınlanmanın yarattığı neon ışıkları ile kamaşmış olan insanlığın büyük bir bölümünü,⁴⁰ yörüngesinden çıkmıştır. İnsanın yörüngesi Kur'an'dır ve bu yörünge üzerinde sapmadan yürümeyi başarabilmesi "Üsve-i Hasene" olarak gönderilen Allah Rasûlü'nün izinden gitmesiyle ve onun hadislerinde verilen yaşam tarzına kulak vermesi ile mümkündür.

Hz. Peygamber'in -sallahü aleyhi ve sellem- çevreyi oluşturan dinamikler üzerinde çok sayıda hadisi bulunmaktadır Çevre dinamiklerinden belki de en önde geleni topraktır. Arkaik dönemlerden itibaren toprak yaşadığımız dünyada hayatın oluşmasının temel araçlarından biri olarak kabul edilir. Toprak, insan dâhil üzerinde yaşayan bitki, hayvan ve diğer canlıların ana kucağını simgeler.⁴¹

Hz. Peygamber, -sallahü aleyhi ve sellem- "*Her kim ölü bir toprağı ihya edecek olursa bundan dolayı ecir kazanır. Hayvanlar ondan yararlandıkça kendisine sadaka yazılır.*"⁴² buyurmuştur. "*İnsan topraktan var edilmiştir yine toprağa dönecektir ve yine topraktan diriltilecektir. İnsanoğlu topraktan çıkan ekinden yer.*"⁴³

Ne güzel söylemiş Veysel (1973); Dost dost diye nicesine sarıldım/ Benim sadık yârim kara topraktır/ Beyhude dolandım boşa yoruldum/ Benim sadık yârim kara topraktır. .../Dileğin varsa iste Allah'tan/ Almak için uzak gitme topraktan/ Cömertlik toprağa verilmiş Hak'tan/Benim sadık yârim kara topraktır./ ...⁴⁴

İnsan, toprağın çocuğudur ve toprak onun için bir beşiktir ve Hz. Peygamber'in -sallahü aleyhi ve sellem- dilinde toprak seccadedir. Onun sünnetinde canlı varlıklar bir kenara cansız varlıklara karşı da ince duyarlılık, yufka yüreklilik kısaca şefkatli davranmak esastır.

Allah: -celle celâlühû- "...beytimi temiz tutun..."⁴⁵ "*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda/mescit anında güzelce giyinin...*" buyurarak mescitlerin temiz tutulmasını emretmiş, Hz. Peygamber de -sallahü aleyhi ve sellem-⁴⁶ "*Yeryüzü bana mescit kılındı.*"⁴⁷ diyerek belki de ümmetine, mescidin temizliğine, kutsiyetine, imarına, inşasına, muhafazasına gösterdiğiniz inceliği yeryüzünden esirgemeyin mesajını vermek istemiştir.

³⁹ Bakara, 2/205.

⁴⁰ Güler, 23.

⁴¹ Münir Yıldırım "Çevre Dinamiklerinden Toprak Ve Dinlerde Toprak Algısı" *Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, Gaziantep 2014, 417, s. 423.

⁴² "...مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ، وَمَا أَكَلَتِ الْعَايَةُ مِنْهَا فَلَهُ فِيهَا صَدَقَةٌ..." Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, (thk.) Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğni, Riyâd 2000, Büyû, 65.

⁴³ Tâhâ, 20/55.

⁴⁴ Aşık Veysel, *Kara Toprak Şiiri*, Erişim Tarihi: 29.03.2017, www.antoloji.com.

⁴⁵ "...أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ..." Bakara, 2/125; Hac, 22,26

⁴⁶ Araf, 7/31.

⁴⁷ Buhârî, *Sahîh*, Salât, 56, Teyemmüm, 1; Müslim, Mesâcid, 3,5.

Çevre denince toprakla birlikte akla gelen bir diğer önemli unsur ağaçlardır. Ağaçlar, toprak için, hava için, su için ve mekâna kattığı güzellikle çevrenin hayat bulmasını sağlayan temel ögedir. Allah Râsûlü'nün –sallahü aleyhi ve sellem- ağaç dikme ve çevreyi yeşillendirme noktasında çeşitli teşvikleri ve uygulamaları bulunmaktadır. *"Elinizde bir ağaç filizi varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile, eğer onu dikecek kadar zamanınız varsa, mutlaka dikin."*⁴⁸, *"Bir kimse, bir ağaç diker de bir insan yahut Allah'ın –celle celalühü- yarattıklarından herhangi bir yaratık bu ağaçtan faydalanırsa muhakkak bu, ağacı diken kimse için sadak olur."*⁴⁹, *"Kim bir ağaç dikerse onun için ağaçtan hâsil olan ürün kadar Allah sevap yazar."*⁵⁰, *"Müslümanlardan bir kimse bir ağaç dikerse o ağaçtan yenen mahsul mutlaka onun için sadakadır. Yine o ağaçtan alınan meyve de onun için sadakadır. Vahşi hayvanların yediği de sadakadır. Kuşların yediği de sadakadır. Herkesin ondan yiyip eksilttiği mahsul de onu dikene ait bir sadakadır."*⁵¹ sözleri ile fidanların toprakla buluşmasını şiddetle tavsiye etmiş kendisi bizathi kendisi de bu uygulamanın öncülüğünü yapmıştır. Selman el-Farisî'ye destek olmak için diktiği hurma ağaçları buna güzel bir örnektir.⁵²

Bir defasında Hz. Peygamber–sallahü aleyhi ve sellem- yeşil bir fidanı mezara dikmiş, bu uygulamaya şahit olanların merakı üzerine, onun yaş durdukça ölü için rahmete sebep olacağını belirtmiştir.⁵³ Bu uygulama bir perspektif ortaya koymaktadır. O da kişinin dünyada iken evinin ve ahirete geçiş mekânı olarak kabrinin hayatı simgeleyen yeşilliklerle iç içe olması ve ağaç sevgisi aşılama arzusudur diyebiliriz. Mümin için ebedî âlemde mükâfat yurdu olarak vadedilen cennet de bahçe mânâsına gelmektedir. Ayrıca cennetin güzellikleri anlatılırken nehirlerle ağaçlara vurgu yapılmıştır. Mümin Allah'a –celle celalühü- saygı mahlûkata şefkat duyarak ahiretteki cenneti murat ederken, dünyasını da cennet gibi güzel kılmalıdır. Kur'ân'ın emrine ve Hz. Peygamber'in–sallahü aleyhi ve sellem- sünnetine dönerse kişi, önce kalbi, sonra evi, sonra dünyası ve nihayetinde ukbası madden ve manen cennet olacaktır.

Ağaç dikimine şefkat eğitimi açısından da bakabiliriz. Ağacı diken ona sahip olacak, koruyup kollayacaktır. Bu durumda ağacın yetişmesi için su verilmesinden diğer bakımlarına kadar her türlü besleme, koruma, sahip çıkma ve geliştirme işlemleriyle yüze kalan insan, çevresine rikkatle bakmayı ve şefkatle dokunmayı öğrenebilir. Bu süreç, kişinin ruhen incelmeye çevreye oradan da bütün varlığa ve insana sevgi ve şefkat

48 " ... إِنْ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمْ الْقِيَامَةُ وَفِي يَدِهِ فَسَلْتَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا... " Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, (thk.) Ferîd Abdulazîz el-Cüneydî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 2005. 119; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, s. 251.

49 "...مَنْ غَرَسَ غَرْسًا لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ آدَمِيٌّ وَلَا خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 498.

50 "مَنْ رَجُلٌ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ قَدْرًا مَا يَخْرُجُ مِنْ تَمْرٍ ذَلِكَ" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 382.

51 Buhârî, *Sahîh*, Edeb, 27; Müslim, *Müsâkât*, 7, 10, 12.

52 " وَيَضَعُهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدِي " Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIX, s. 140; Beyhâkî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn, el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ, ve fî Zeylihî el-Cevherü'n-Nakî*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1344. C. 10, 321, 322.

53 Buhârî, *Sahîh*, Cenâiz, 82.

beslemesine zarafet ve nezaket duygusu geliştirmesine imkân sağlayabilir.

Ağaçların hayat bulmasını sağlamaktan daha önemli, daha zor ve daha gerekli olan ağacı korumak ve yaşatmaktır. Allah Rasûlü, bir taraftan ağaç dikmeyi ölü toprağı canlandırıp güzelleştirmeyi yeni fidanların hayat bulmasını bu fidanlarla birlikte çevrenin can bulmasını teşvik ederken diğer taraftan mevcut ağaçları korumanın tedbirlerini de almıştır. Örneğin çölde gelip geçenler için nâdir bulunan bir gölgeleme ve sığınma mekânı oluşturması nedeni ile sidre ağacı ile ilgili olarak, *"Kim bir sidre ağacını keserse Allah onun başını cehenneme uzatır"*⁵⁴ ikazında bulunmuştur.

İhtiyaç nedeni veya bir başka sebebe binaen kesilme durumunda olan ağaçların yerine yenilerinin dikilmesini istemiş, Medine'nin uzak bir yöresindeki ormanlık alanı kesime açarken, ağaç kesmek isteyene, kestiği ağacın yerine yenisini dikme şartı koymuştur.⁵⁵ Bu uygulama da bize ağaç kesiminin, ihtiyaç hâlinde kontrollü bir şekilde, yerine yenisini koymak şartıyla ve izin verilen alanlarda ve izin verildiği kadarı ile gerçekleştirilebileceğini, bunun dışında tasvip edilmediğini göstermektedir.

Günümüzde çok yetersi de olsa şehirlerin vazgeçilmezi olarak ilan edilen özel korunaklı yeşil kuşak alanlarının Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- tarafından asırlar önce gerçekleştirildiğine şahit oluyoruz. Mekke'de harem bölgesi böyledir. Hz. İbrahim'in sünneti olarak; otlarının yolunması, ağaçların kesilmesi, hayvanlarının avlanması yasak olan harem bölgesinin bu özelliğini Mekke'nin fethi ardından kıyamete kadar baki olacağı ilan edilmiştir.⁵⁶ Buna ilaveten hicreti müteakip benzer bir korunaklı bölgeyi Medine'de tahakkuk ettirmek isteyen Hz. Peygamber, –sallahü aleyhi ve sellem- bu maksatla Taif dönüşü; *"Ey Rabbim! İbrahim Mekke'yi korunaklı bölge ilan etmişti, ben de Medine'nin iki kayalık arası kısmını korunaklı bölge ilan ediyorum. Onun ağaçları kesilmez, otu yolunmaz, hayvanları ürkütülmez,"* byanıyla, Medine'de Air dağı ile Sevr dağı arasında kalan geniş bir alanı dokunulmaz alan olarak belirlemiştir.⁵⁷ Benzer bir uygulama Taif'te de gerçekleştirilmiştir.⁵⁸ Bu girişimlerle özel bazı alanlar, koruma altına alınmak suretiyle, bitki ve hayvanların her türlü müdahaleden salim bir özgürlük içerisinde büyüyüp gelişmesi, çoğalıp yayılması sağlanmış ve bu yasağı ihlal ederek kıyım yapan şefkatsizleri ağır bir tehdit ile uyarmıştır. *"Kim orada yasak bir iş yapar veya yaparı himâye ederse Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onun üzerinedir. Kıyamet gününde Allah onun ne farz ne de nafil ibadetini kabul eder."*⁵⁹ Ağır bir bedduâ içeriği ile soyut bir koruma zırhı oluşturulmuş, buna ilaveten aksi girişimlerde bulunanların fiilen engellenmesi eşyalarına el konulup derdest

54 " مَنْ قَطَعَ سِدْرَةَ فِي فَلَاوٍ يَسْتَقْبِلُ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ وَالْبَهَائِمُ ... " Ebû Dâvûd, Edeb, 158, 159.

55 Buhârî, *Sahîh*, Et'ime, 46.

56 " ... إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَمُهُ اللَّهُ ... إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... " Buhârî, *Sahîh*, Cezâü's-Sayd, 10; Müslim, Hacc, 445.

57 " ... اللَّهُمَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ ، وَإِنِّي حَرَّمْتُ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا ... " Buhârî, *Sahîh*, Cihâd, 71, 74; Meğâzî, 28; Müslim, Hâc, 456, 458, 464, 472; Ebû Dâvûd, Menâsik, 96.

58 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamber'i*, (çev.) Salih, Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul ts. I, s. 500.

59 " ...فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ عَدْلٌ وَلَا سَرَفٌ ... " Buhârî, *Sahîh*, Cizye ve'l-Müvâdea, 17; Müslim, Hacc, 467.

edilmesi istenmiştir.⁶⁰ Taif, Medine ve özellikle de Mekke'de kıyamete kadar dokunulmaz ilan edilen harem bölgesi bitkilerine, hayvanlarına takınılması gereken tavır, hayatın bütününde uygulanması beklenen bir eğitim yöneliştir. Canlı hayatın dokunulmazlığı ilkesi hiç olmadığı kadar öne çıkarılmıştır.⁶¹ Canlılar arasında ağaçlara da dikkat çekilmiştir. *"Müslüman bir kişi bir ağaç diker de ondan insan, hayvan veya kuş yerse, bu yenen şey kıyamet gününe kadar o Müslüman için sadaka olur."*⁶² Ağaç dikmeye ve yeşile bunca teşvikten sonra, Müslümanların oturduğu köy, kasaba, şehir ve ülkelerin ağaçtan ve yeşilden yoksun ve onlardan yeterince nasibini alamamasını açıklamanın, hoş görmenin imkânı var mıdır? Çevrenin ağaçlandırılması, yeşillendirilip canlandırılması herkesten daha çok Müslümanlara yakışır/Müslümanlardan beklenir.

Hz. Peygamber'in –sallahü aleyhi ve sellem- giyim kuşamında içinde bulunduğu kültürün bir parçası olan yeşil renkli elbiseyi tercih etmesi⁶³ ve Kur'ân-ı Kerim'de cennet ehlinin giysilerinin yeşil renkli olacağı vurgusu,⁶⁴ çevreye bakış açısından bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Çevreye şefkatin göstergelerinden birisi de temizliğine dikkat etmek olmalıdır. Hz. Peygamber'in, –sallahü aleyhi ve sellem- temizlikle ilgili genel vurguları bulunmakla birlikte çevre kapsamında değerlendirilebilecek özel uyarıları dikkat çekmektedir. Yaşam mekânlarının, avluların,⁶⁵ mescitlerin temiz tutulması güzel koku ile havalandırılmasını hatırlatması,⁶⁶ su kaynaklarının yakın çevresinin kirletilmesini yasaklaması,⁶⁷ yere gömülmeyen tükürüğü kötü amellerden sayması⁶⁸ bu uyarılardan sayılabilir.

Rasûlullâh, çevreyi rahatsız edici şeylerin izale edilmesini, imanın bir şubesi olarak tavsif etmiş bu yönde sık sık tavsiyelerde bulunmuştur. Bu kapsam da O, *"Bir adam yol üzerinde dikenli bir dala rastladı: 'Vallahi, bunu Müslümanlardan uzaklaştırırım da onları rahatsız etmesin!' dedi. Bu sebeple cennete konuldu."*⁶⁹ *"Rahatsız edici bir şeyi yoldan kaldırmak sadakadır."*⁷⁰ *"İman yetmiş yahut altmış küsur şubedir. En üst derecesi lâ ilâhe illallah sözü, en alt derecesi ise yolda insanları rahatsız eden bir şeyi kaldırıp atmaktır..."*⁷¹ buyurmuştur. Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- kendisine faydalı bir şey

60 " ...مَنْ وَحَدَّ أَحَدًا يَصِيدُ فِيهِ فَلْيَسْلُبْهُ ثِيَابَهُ ... " Ebû Dâvûd, Menâsik, 95-96.

61 Halil Altuntaş, *Başkaları için ağlayabilmek*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 17.

62 Müslim, *Müsâkât*, 9, 12.

63 " ...رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَحْضَرَانِ... " Ebû Dâvûd, *Libâs*, 19; Tirmîzî, *Edeb*, 48.

64 *Kehf*, 18/31; *İnsân*, 76/21.

65 " ... فَتَطْفُؤْا أَرَادَ قَالَ أَفَنِيَّتِكُمْ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ... " Tirmîzî, *Edeb*, 41.

66 Tirmîzî, *Cuma*, 64.

67 Ebû Dâvûd, *Tâhâre*, 25.

68 Müslim, *Mesâcid*, 57.

69 " ...مَرَّ رَجُلٌ بِغُصْنٍ شَجَرَةٍ عَلَى ظَهْرِ طَرِيقٍ فَقَالَ وَاللَّهِ لَأُحْتَجِّنَ هَذَا عَنِ الْمُسْلِمِينَ لَا يُؤْذِيهِمْ . فَأَدْعِلِ الْحَجَّةَ... " Buhârî, *Sahîh*, *Mezâlim*, 28; Müslim, *Birr*, 128, *İmâret*, 163; Tirmîzî, *Birr*, 38.

70 " ...وَتُحْبِطُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ صَدَقَةٌ... " Buhârî, *Sahîh*, *Cihâd*, 128,; Müslim, *Zekât*, 56, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 84.

71 " ...وَأَذَانَهَا إِطَاةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ... " Müslim, *İmân*, 58.

öğretmesini isteyen Ebû Berze'ye 'Müslümanların yolundan rahatsızlık veren şeyleri kaldır.' tavsiyesinde bulunmuş,⁷² çevreyi kirletmeyi lanete sebep olacak davranışlardan saymıştır. "Lânete sebep olan şu üç şeyi yapmaktan; su kaynaklarına, yol ortasına ve gölgelik yerleri kirletmekten sakının."⁷³ emrini vererek suları kirletmekten menetmiştir.⁷⁴ Burada çevreden zararlı unsurların izalesini, imanın tezahürlerinden biri olarak sunulması dikkat çekicidir. Günümüzde insanî hayvanî ve sınıî atıkların fütursuzca doğaya bırakılması çevreye yapılmış en acı şefkatsizliktir.

Rasûlullâh, -sallahü aleyhi ve sellem- havayı ağırlaştıran girişimlere de engel olmak istemiştir. Kötü koku veren yiyeceklerin ardından,⁷⁵ topluluklara karışmayı uygun görmemiş, Cuma namazı öncesi tepeden tırnağa temizlenip öylece cemaate iştirak etmenin önemini izah etmiş,⁷⁶ Medine'nin hastalıklı havasının düzelmesi için duâ ve niyazda bulunmuştur.⁷⁷ Bugün "Evinin duvarını yükseltipte komşunun rüzgârını kesme." uyarısının yok sayılıp, yerleşim alanlarının doğal ortamdaki koparılacak insanların beton duvarlar arasına nefes alamaz bir halde sıkıştırılması ve çevreyi çirkinleştiren görüntüleri esfle seyretmekteyiz.

Allah'ın isimlerinden birisi 'el-Cemîl'dir. Hz. Peygamber'in -sallahü aleyhi ve sellem- "Allah güzeldir, güzeli sever."⁷⁸ sözleri, en başta çevre kapsamında düşünülmelidir. İnsan çevreyi, temizliğine imarına, dikkat ederek, havasını suyunu, toprağını muhafaza ederek, ağaç dikmeyi yaygınlaştırarak güzelleştirmelidir. Bunun yanında kişi, davranışlarından bakışlarına, konuşmalarından kılık kıyafetine kadar, çevrenin en önemli unsuru olan kendi şahsiyetine de özen göstermelidir. İnsanın kendi öz bakımını gerçekleştirme sağlık açısından zorunlu olmakla birlikte çevre görüntüsü için de önemlidir ve gereklidir. Kâinât, eşsiz sanatkâr olan Allah'ın -celle celalühü- fırçası ile tasvir edilmiş bir tablo gibidir. Bu tabloya vurulmuş uygunsuz ve ölçüsüz her bir fırça bir darbedir. Tabloya şefkatsizliktir. İnsan dışındaki varlıklar Allah'ın -celle celalühü- sevk ve idaresi ile eko sistem olarak tanımlanan bir bütünlük içerisinde çevrede ahenkle yerini almıştır. İnsan eşsiz güzelliği ve ahsen-i takvim kıvamıyla bu tablonun şah eseri şiirin taç beytidir. Akli ve iradesi nedeni ile var olan sınav yükümlülüğünün, insanı kendi tercihine bıraktığı alanlardan birisi de öz bakımı kılık ve kıyafet düzenini sağlamasıdır. İnsana düşen bu güzel tabloda en güzel bir duruşla yerini alması görüntüyü kirletmemesidir. Hz. Peygamber -sallahü aleyhi ve sellem- saçlarını uzatan bir sahâbîyi biraz düzensiz görmüş olmalı ki ona; "Saçına ikramda bulun ona

⁷² Müslim, Birr, 131.

⁷³ "...أَقْعُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَ الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ وَالظَّلِّ..." Buhârî, *Sahîh*, Vudû, 68; Müslim Tehâret, 68, 95; Ebû Dâvûd, Tahâret, 14, 36; İbn Mâce, Tahâret, 21; Tirmîzî, Tahâret, 51.

⁷⁴ "...لَا يُؤْكَنُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ..." Buhârî, *Sahîh*, Vudû, 68; Müslim, Tahâret, 95.

⁷⁵ "... مَنْ أَكَلَ تُوْمًا أَوْ بَصَلًا فَلْيَغْتَرِّقْنَا - أَوْ قَالَ - فَلْيَغْتَرِّقْ مَسْجِدَنَا..." Buhârî, *Sahîh*, Ezân, 160.

⁷⁶ "...أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا كَانَ هَذَا الْيَوْمُ فَاعْتَسِلُوا وَتَيْمَسْ أَحَدَكُمْ أَفْضَلَ مَا يَجِدُ مِنْ دُخْنِهِ وَطَبِيبِهِ..." Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

⁷⁷ Buhârî, *Sahîh*, Fedâilü'l-Medîne, 12.

⁷⁸ Tirmîzî, Edeb, 41.

iyi bak.”⁷⁹ diye tembihle bulunmuştu. Atâ b. Yesâr’dan nakledildiğine göre, bir adam saçı sakalı dağınık halde mescide girmişti. Hz. Peygamber–sallahü aleyhi ve sellem- eli ile işaret ederek dağınıklığın düzeltilmesini istedi. Adam istenileni yapınca Allah Rasûlü; *“Bu hâl herhangi birinizin şeytan gibi saçı başı dağınık dolaşmasından daha güzel değil mi?”* buyurdu.⁸⁰ Aişe validemizin *bulabildiğim en güzel kokuyu Hz. Peygamber’e –sallahü aleyhi ve sellem- sürüyordum.*” ifadesi bu noktada önemlidir. Hz. Peygamber’in –sallahü aleyhi ve sellem- yanına getirilen saçları bembeyaz olmuş yaşlı bir sahâbi için saçlarının bu görüntüsünün kına ile boyatılmasını emretmesini⁸¹ düşünmek gerekir. Dolayısıyla kişinin kendi temizliğine, kıyafet güzelliğine, görüntüsünün hoşluğuna, ses ahengine dikkat etmesi çevreye uyumunun saygısının sevgisinin ve hâliyle şefkatinin bir yansımasıdır.

Bitkiler, hayvanlar ve diğer canlılarla ortak yaşam alanı olan tabiatta israfı sapmadan mevcut dengeyi korumak da insanın yükümlülükleri arasındadır. İsrâf, ihtiyaçtan fazla istihlâk etmek, lüzumsuz harcamak⁸² böylece dengeyi bozmaktır. Nitekim Yüce Allah, –celle celalühü- dengeyi korumak konusunda insanları uyarmaktadır: *“O (Allah) göğü yükseltti ve dengeyi koydu. Sakın dengeyi bozmayın.”*⁸³ Bunun için insan, kendisi kadar diğer canlıların, hatta sonraki nesillerin de kullanma hakkı olan tabiatın kaynaklarını ölçülü kullanmak durumundadır. Çevreyi kirleten etmenlerden birisi belki de en etkili olanı israftır. İsrâf, ihtiyaçtan fazlasını tüketmek, tükettiğinden daha fazlasını elde edip tüketmeden âtıl bırakmaktır. Fazla tüketim ve zayi olan üretim kazurat olarak çevreyi kirletmektedir. Öte taraftan israf, daha fazla üretmeyi gerekli kılmakta, daha fazla üretim de temel kaynak olan çevreyi tüketmektedir. Bu durum, çevre için iki yönlü tehdit oluşturmaktadır.

Çevre unsurlarını israf etmeden kullanma konusu, çevre dostu bir peygamberin –sallahü aleyhi ve sellem- hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- boy abdesti alırken ortalama dört litre su ile iktifa etmiş,⁸⁴ yemekten çöpe gidecek bir kırıntının bırakılmasını dahi uygun görmemiştir.⁸⁵ Nitekim O, bir defasında sahâbeden Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın yanından geçerken abdest alışını görünce ona *‘bu israf nedir?’* diye çıkmıştır. Sa’d’ın *“Abdestte israf olur mu? sorusuna da, “Evet! İrmak kenarında dahi olsanız suyu israf etmeyiniz”*⁸⁶ buyurmuştur.

Dağlarından ovalarına, nehirlerinden denizlerine, yeryüzünden gökyüzüne kadar hayat sürdüğümüz bu gezegen, geçmişten geleceğe insanlık ailesinin ve diğer canlıların evidir. Kişinin kendine, çocuklarına, insanlığa, hayvanlara ve bitkilere şefkati, değerli

⁷⁹ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, Şa’r, 2.

⁸⁰ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, Şa’r, 2.

⁸¹ Nesâî, Zînet, 15; Ebû Dâvûd, Tereccül, 18.

⁸² Abdullah Yeğîn, vd., *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügât*, Türkiye Kalkınma ve Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 468.

⁸³ Rahman, 54/79.

⁸⁴ "... بَتَوَضُّأً بِالْمُدِّ وَيَتَسَلُّ بِالصَّاعِ إِلَى خُمْسَةِ أُمَّدَادٍ ..." Ebû Dâvûd, Tahâret, 44.

⁸⁵ "... إِذَا سَقَطَتْ لُقْمَةٌ أَحَدِكُمْ ، فَلْيَبِطْ عَلَيْهَا الْأَذَى ، وَلَا يَلْأَكُلْهَا ، وَلَا يَدْعُهَا لِلشَّيْطَانِ..." Müslim, 136.

⁸⁶ "... مَا هَذَا السَّرْفُ؟ فَقَالَ: "أَفَى الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ؟" قَالَ: "نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتَ عَلَى تَهْرٍ جَارٍ..." İbn Mâce, Tahâret, 48.

eşyasına, gösterdiği titizliğin benzerini kâinatın, taşına toprağına, havasına suyuna da göstermek durumundadır. Bir sanat eserine rikkat gösterilenden daha fazlasını Eşsiz Sanatkârın eseri olan kînâta/çevreye göstermek gerekir. Allah -celle celalühü- inancı ve peygamber sevgisi bunu zorunlu kılmaktadır.

Yunus ne güzel söylemiştir: Elif eyledik ötürü/ Pazar eyledik götürü/Yaratılanı sevdik yaratandan ötürü/...⁸⁷

İslâm'a göre insan dışındaki varlıklar da hissedişe ve şuura sahiptir.⁸⁸ En küçüğünden en büyüğüne kadar âlemdeki bütün varlıkların, fizikî kıymetinin ötesinde manevî bir değeri vardır. *"Bitkiler ve ağaçlar Allah'a secde ederler."*⁸⁹

Yazgan'ın dediği gibi, Çiçeklerle hoş geçin,/Balı incitme gönül/Bir küçük meyve için/Dalı incitme gönül.

Sevene diken olma,/ Gülü incitme gönül./ Kibirle yürüyerek/ Yolu incitme gönül./Sahibi hürmetine/Kulu incitme gönül.⁹⁰

Kur'an'ın sayısız kere kullandığı 'nefs' kelimesinin karşılıklarından biri de 'can'dır. Nefs ile nefes arasında kök birliğinden hareketle, nefes alışla canlı oluş arasında doğrudan bir bağ kurulur. Bitkilerin hem de cana can katacak bir şekilde nefes alıp verdiğini biliyoruz. Canlıların ortak niteliği harekettir. İnsan ve hayvan hareket ediyor. Bitkiler de hareket ediyor. Kökleri sabit olsa da gövdeleri büyüyüp gelişerek bir hareket sergiliyor. İnorganik/camit/cansız varlıkların hareketini de atom fiziği ortaya koyuyor. Hareket etmelerinden yola çıkarak inorganiklerin de canlı olduğu söylenebilir. Cansızlar kategorisine koyduğumuz her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak bir cana hizmet etmektedir. Bu da cansızlar ile ilişkilerin tıpkı canlılarla ilişkilerde olduğu gibi canı cana ölçme ilkesine uymayı gerektirmektedir. Can alma can acıtma. Can(lı) isen can bağışla, cana can kat ki yaşanası hayat ile can cana yan yana olasın.⁹¹

İbnü'l-Arabî (v. 638/1240), bir şeyin hayatta ve diri olmasının şanı olarak duyuyu değil bilgiyi görür ve bu noktadan hareket ederek maddenin de diri olduğunu savunur. Çünkü her şey Allah'ı -celle celalühü- tesbih etmektedir. Bir şeyin Allah'ı -celle celalühü- tesbih etmesi için onu bilmesi, bilmesi için de diri olması gerekir. O hâlde her şey diridir. İbnü'l-Arabî, yağmurla toprağa hayat verildiğini ifade eden çok sayıdaki ayetlerden birini de⁹² zâhiri mânada anlar ve bunu maddenin diri olduğunu gösteren bir delil sayar; bu anlamdaki hayata 'her şeye sirayet eden hayat' adını verir.⁹³

Bu inanç, çevre bilincinin oluşması açısından önemli bir noktadır. Buradan hareketle

⁸⁷ Yaradılanı severiz, Yaradan'dan ötürü Erişim Tarihi: Erişim Tarihi: 29.03.2016, www.antoloji.com.

⁸⁸ İsrâ, 17/44; Hac1, 22/18; Nûr, 24/41; Hadîd, 57/1; Haşr, 59/24; Cuma, 62/1.

⁸⁹ Rahmân: 55/56.

⁹⁰ Bestami Yazgan, *Gülü İncitme Gönül*, Erişim Tarihi: 10.10. 2016, www.edebiyatdefteri.com.

⁹¹ Altuntaş, 19-22.

⁹² Fâtır, 33/9.

⁹³ Süleyman Uludağ, "Hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 12.

Müslümanlar çevreyi sorumsuzca tahrip etmeme, tabiatı bilinçsizce kullanmama hassasiyetine sahip olurlar. Zira çevresindeki varlıkları Allah'a –celle celalühü- karşı vazife yapan şuurular olarak görmenin ötesinde kendisinin dost ve yardımcıları olarak da mütalaa ederler. Bu bilinci alan kimselerin çevreyle ilişkisi de ona göre ölçülü olur.⁹⁴ Çevre bizim için Allah'a –celle celalühü- ibadet eden varlıklar topluluğudur.⁹⁵ “Yeryüzünün mescit kılınmasına”⁹⁶ bu açıdan da bakılmalıdır. Yeryüzü mescittir, bütün varlıklar topluca ve her zaman, insanlar da kısmen ve zaman zaman ibadet hâindedir. İbadethanede ve ibadet hâlinde olma şuuru rahatsızlık vermememe sorumluluğunu gerektirir.

Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- çocuklara güzel isim konulmasını istemiş,⁹⁷ insanlarda farklı etkiler bırakacak olması nedeni ile olumsuz mânâ taşıyan isimler konulmasına engel olmuş⁹⁸ ve bazı isimlerde de değişiklik yapmıştır.⁹⁹ Benzer bir uygulamayı çevre isimlendirmelerinde de görmekteyiz. Verimsiz, kurak, çorak mânâsında ‘afirah’ olan bir bölge ismini ‘hadirah’ olarak değiştirmiştir. Çirkin bir isim insanı incitir, onun bakışında tabiat da incinebilir. Onun için güzel isimlendirmelerle çağrılmalıdır.¹⁰⁰

Peygamberlikten önce Kâbe'ye nazır, Hıra Mağarasını kendine mekân tutması, hicretten sonra namazda dururken Kâbe'yi arkada bırakmak zorunda olmanın verdiği hüznün, Haceru'l-Esved'i istilâmı/selamlaması, cansız varlıklara olan muhabbetin ve şefkatin örnekleridir. “Allah'ım bizlere Mekke'yi sevdirdiğin gibi yahut ondan daha fazla Medine'yi de sevdirdi.”¹⁰¹ diye duâ etmiştir. Bu uygulamalar ümmetine sorumluluk insanlığı da etkili bir mesajdır.

Öte taraftan savaş hukuku kapsamında dokunulmaz olarak ilan ettiği şeyler arasında ağaçlara da yer vermiştir.¹⁰² Kadınlar, yaşlılar, savaşa katılmayanlar, ağaçlar ve hayvanlar,

⁹⁴ Mert, 27.

⁹⁵ Hac: 22/18; Nahl: 16/49; İsrâ: 17/44; Hadîd: 57/1; Cuma, 62/ 1; Nur, 24/41.

⁹⁶ Buhârî, *Sahîh*, Salât, 56, Teyemmüm, 1.

⁹⁷ "...إِنَّكُمْ تُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ فَأَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ..." Ebû Dâvûd, Edeb, 61.

⁹⁸ "من أنت" Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, 201; "...ولم يكن أسلم أحد من عصابة قريش غير مطيع كان اسمه العاصي فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم مطيعاً..." Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, 1999, I, 57.

⁹⁹ "من أنت" Müslim, Cihâd ve's-Siyer, 89; Ebû Dâvûd, Edeb, 62.

¹⁰⁰ "المُضْطَلَّعِ الْمُنْبِيعِ وَأَرْضًا تُسَمَّى عَفْرَةَ سَمَاهَا حَضْرَةَ وَثَيْعَبٌ..." اسم العاصي وعزير وعنتلة وشيطان والحكم وغراب وخباب وشهاب فسماه هشاماً وسَمَى حرباً سلماً وسَمَى...مر النبي صلى الله عليه وسلم بأرض يقال Ebû Dâvûd, Edeb, 62; "...بنو الرزية سمأهم بنو الرشدة وسَمَى بنى معوية بنى رشدة..." İbnü Hacer, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Ali Muhammed b. Hacer el-Askalanî, *el-Metâlibu'l-Aliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, (thk.) Ömer İmân Ebûbekîr, Dâru'l-Âsime, Dâru'l-Ğays, Riyâd 2000. XII, 147. "...من أنت؟ قالت: أنا حنامة المزنية فقال: بل أنت حسانة المزنية..." Cessâme/çirkin yerine Hassâne/güzel gibi. Hâkim, Müstedrek, I, 57.

¹⁰¹ Buhârî, *Sahîh*, Fedailu'l Medine, 12.

¹⁰² Tirmizî, Siyer, 4; "...لا تقطعوا الشجر، فإنه عصمة للمواشي في الجذب..." Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzak b. el-Hemmâm Abdürrezzâk es-San'âni, *el-Musanef*, (thk.) Habîbü'r-Rahman el-Azâmi, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403. *el-Musanef*, V, 146.

dokunulmaz olarak ilan etmiş,¹⁰³ *"İnkârcı saldırganlarla çarpışın. Ahde vefasızlık etmeyin. Meyve veren ağaçları kesmeyin, sürüleri tahrip etmeyin."*¹⁰⁴ buyurmuştur. Bu cümlede ağaçların yer almasının şefkat örneği olduğu açıktır. Hadiste zikredilenlerin, canlı varlıklar olduğu göz önünde bulundurulursa ağaçlara da aynı konumda yer verilmesini ayrıca düşünmek gerekir. *"Hacıların telbiyelerine etraftaki ağaçlar eşlik ederler."*¹⁰⁵ sözü de bu düşünceyi desteklemektedir. Birçok hadisinde insanla ağaç bir tutulmuş art arda zikretmiştir.¹⁰⁶ Kültürümüzde de fidan kelimesinin evlat mânâsında, talebe mânâsında, civanmert delikanlı anlamında kullanımı buradan beslenmiş olabilir.

Bu örneklerden tespit edebildiğimiz kadarı ile Hz. Peygamber'in -sallahü aleyhi ve sellem- varlıklara farklı bir duygu ile yaklaştığını söylemek istiyoruz. Onun ağaca sopa ile vurarak yaprakları dökmeye çalışan birisini uyarması, sopa yiyen ağacın acısını hissetmiş gibi; ağacın dal ve budaklarına zarar vermeden tatlılıkla muamele yapılmasını istemesi ne kadar duygu yüklüdür.¹⁰⁷ Râfi b. Amr çocuk yaşlarda karnını doyurmak maksadı ile Ensâr'dan birisinin hurma ağacını taşlamıştı. Hz. Peygamber -sallahü aleyhi ve sellem- ona son derece şefkatli bir üslupla *"Evladım, ağaçları taşlama, dibine düşenleri al ye."* buyurmuştu. Ağacın taşlanması doğru bulmamış aynı zamanda kendisi de taze bir fidan olan Râfi'nin ağır kelimelerle taşlanmasına engel olmuştu.

Rasûlullâh'ın, -sallahü aleyhi ve sellem- *"Bir nehrin kenarında abdest alıyor olsan dahi suyu israf etme,"*¹⁰⁸ *"Kıyamet kopuyor olsa dahi elindeki fidanı dik"* sözleri çevreye yaklaşımı ortaya koyması açısından engin mânâları muhtevidir. Hz. Peygamber -sallahü aleyhi ve sellem- her türlü canlının kıyamet saatinde olsa dahi yaşam hakkına sahip olduğunu söylemekle çevre dostu bir insan olduğunu göstermiştir.¹⁰⁹

İslâm ahlâkçıları Hz. Peygamber'in -sallahü aleyhi ve sellem- çevreye şefkatini, yararlılık, sorumluluk, erdemlilik ve hikmet şeklinde dört ayrı kuramda özetlemiştir. Yararlılık ekseninden bakıldığında çevre insanın hizmetine sunulmuş bir nimettir, doğal yapının dengesini bozmadan ihtiyaç kadarı ile yararlanılmalı, kendinin ve gelecek nesillerin yararı gözetilerek israf edilmemelidir. Sorumluluk yaklaşımına göre çevre bize emanettir, bu emaneti himâyeye etmek görevimizdir. Halife kılınmış olmak himâyeye etmekle birlikte imar

¹⁰³ Ebû Dâvûd, Cihâd, 90, 121.

¹⁰⁴ Vâakîdî, Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbu'l Meğâzi*, (thk.) Mardîn Cûnûs, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1974, , III, 1117, 1118.

¹⁰⁵ "... ما من مئلبٌ يَلبى إلا لى ما عن يمينه وشماله من حخرٍ أو شجرٍ أو مدرٍ حتى تَنقَطِعَ الأرضُ من ها هنا وها هنا..."Tirmizî, Hacc, 14; İbn Mâce, Menâsik, 15.

¹⁰⁶ *"Mekke'yi Allah kutsallaştırmış insanlar değil. Allah'a ve ahirete inanan bir kimsenin orada kan dökmesi, ağaçları kesmesi helâl değildir. Eğer biri çıkar, Raasûlullâh (s.a.v)'in orada savaştığını örnek getirirse O'na: Allah, Rasûlune izin verdi size izin vermedi. Bana günün bir miktarında izin verildi. Dünkü kutsallığı tekrar geri verilmiştir. Bu gerçekleri burada duyanlar duymayanlara duyursun."* Nesâî, Menâsik, 111; Ebû Dâvûd, Menasik, 90.

¹⁰⁷ İbnu'l-Esîr, İzzü'd-Dîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Muhammed Muavviz, Ahmed Abdulmevcûd Tahir Neccâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz., VI, 351.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 48.

¹⁰⁹ Akyüz, Hüseyin, "Çevre Dostu Bir Peygamber" s. 123.

etmeyi de gerektirmektedir. Erdemlilik ilkesi, sorumluluğun da ötesine geçerek erdemli davranmak suretiyle sevgi beslemek muhabbet ve şefkatle muamelede bulunmaktır. Hikmet kuramı da var edilişin arka planındaki gayeye vukufiyettir.¹¹⁰

Allah, -celle celâlühû- yerlerde ve göklerde olanları insana musahhar kılmıştır ancak insan, israftan ve hakareten uzak kalmak koşulu ile ihtiyacını gidermek ve imar etmek üzere tasarrufta bulunabilir. Bu tasarruf, *"Temiz olanı yiyen, temiz olanı üreten, konuştuğu çiçeği incitmeyen, bal arısı gibi olmalıdır."*¹¹¹ Karakoç'un (1932/2012) bir şiiri bu hadisten süzülen katreler ile hayat bulmuş gibidir...

Gölgesinde otur amma/Yaprak senden incinmesin. /Temizlen de gir mezara/Toprak senden incinmesin/ .../Suyundan içtiğin vakit/ Kaynak senden incinmesin.¹¹²

Sonuç

Şefkat insan dışındaki varlıklar için mecburi/tekvini insan için ihtiyari/teklifi bir programdır. Âleme nakşedilen şefkat, insanlığa Hz. Peygamber'le –sallahü aleyhi ve sellem- vahyedilmiştir. Bu sebeple insan şefkat programını öğrenmek ve uygulamak için Hz. Peygamber'in –sallahü aleyhi ve sellem- rehberliğine muhtaçtır.

Çevre, düşünüp ders alacağımız ayet, temiz tutup israf etmeyeceğimiz bir nimet, kutsal bir meşit, ibadet eden bir kul, iyilikte bulunup, muhabbet besleyeceğimiz ve şefkatle imar edip ahireti kazanacağımız bir sorumluluk, hak oluşturan ilişkiler bütünü ve Allah'a –celle celâlühû- götüren bir kılavuzdur. Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- gönülleri ve zihinleri bu anlayışla donatmak istemiş bu kavrayışın yaşam felsefesi hâline gelmesini ve müminlerde eylemlere ve söylemlere şefkat olarak yansımaları arzu etmiştir.

Rasûl-i Ekrem, –sallahü aleyhi ve sellem- çevreyi oluşturan toprak, hava, bitki gibi unsurların korunması etrafın ağaçlandırılıp canlandırılması amacı ile özel tavsiyelerden geri durmamıştır. Allah Rasûlü'nün –sallahü aleyhi ve sellem- sünnetinde; ırmak kenarında da olsa su zayi edilmemeli, kıyamet kopsa da fidan hayatla buluşturulmalıdır. Çevreyi rahatsız eden bir nesneyi ortadan kaldırmak imanının şubelerinden bir şubedir.

Günümüzde çevreye yaklaşım daha çok koruma odaklıdır. Konular, "Çevreyi Koruma", "Çevreyi doğru kullanma", "Çevreyi temiz Tutma", "Çevreyi Kirletmeme", "Çevreyi Tüketmeme" başlıkları etrafında işlenir. Oysa Hz. Peygamber'in sünnetinde bütün bunlarla birlikte, çevreyi üretme odaklı bir yaklaşım da söz konusudur.

Hz. Peygamber –sallahü aleyhi ve sellem- canlı varlıklar bir kenara cansız varlıklara dahi hissedişe sahip nazarıyla bakmış, Müslüman'ın çevreden tasarrufunu *"Temiz olanı yiyen ve temiz olanı üreten ve konuştuğu dalı incitmeyen bal arısı gibi olmak."* şeklinde tarif etmiştir.

¹¹⁰ Görgün, vd., 205.

¹¹¹ "...أَنَّ مَثَلَ الْمُؤْمِنِ لِكَمَلِ النَّحْلَةِ أَكَلَتْ طَبِيبًا وَوَضَعَتْ طَبِيبًا وَوَقَعَتْ فَلَمْ تُكْسِرْ وَلَمْ تَغْسُدْ..." İbn Hanbel, *Müsned*, XI, 457.

¹¹² Abdürrahim Karakoç, *Yasaklı Rüyalar*, Alperen Yayınları, Ankara 2000, s. 42.

Yeryüzü sadece insanlar için değil bütün canlıların hakkıdır ve gelecek nesillerin emanetidir. Haklar, saygılı olmayı; emanet, emniyeti gerektirmektedir.

Çevreye şefkati gündemde tutmak, bilinç düzeyini yükseltmek ve hassasiyet oluşturmak üzere, farklı bakış açıları ve yeni çalışmalarla konu sürekli gündemde tutulmalıdır. Yapılabilecek çalışmalara: “İslam Mimarisinde Hadislerin Etkisi”, “Çevreyi Konu Alan Şiirlerde Hadis Motifleri”, “Milli Eğitim Bakanlığı Müfredatında Çevre Eğitiminin Ağırlığı”, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Müfredatının Çevre Eğitimi Açısından İncelenmesi”, “Hadislerde, İnsanın Kılık Kıyafetine, Çevreye Saygı ve Uyum Açısından Getirilen Ölçüler”, “Üretim ve Tüketim Konusunu İçeren Hadislerin Çevre Anlayışına Etkileri Açısından İncelenmesi” konularını önermek isteriz.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzak b. el-Hemmâm Abdürrezzâk es-San'aâni, *el-Musannef*, (thk.) Habîbü'r-Rahman el-Azâmi, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed b. Abdu'l-Hâdî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzilül'l-İlbas*, (thk.) Muhammed Abdu'l-Azîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 197.
- Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (thk.) Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 195-1416.
- Akyüz, Hüseyin, “Çevre Dostu Bir Peygamber”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sy. 9/2, Ankara 2014, ss. 107-126.
- Altuntaş, Halil, *Başkaları için ağlayabilmek*, DİB Yayınları, Ankara 2013.
- Ardoğan, Recep “Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış Sosyal Darwinizm ve Ojenik”, *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, Kahramanmaraş 2011, ss. 1-35.
- Beyhâkî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ, ve fî Zeylihâ el-Cevherü'n-Nakî*, Dâiretü'l-Meârîfî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1344.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Edebü'l-Müfred*, (thk.) Ferîd Abdulazîz el-Cüneydî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 2005.
- Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünenü'd- Dârîmî*, (thk.) Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğnî, Riyâd 2000.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (thk.) Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut 2005.
- Fazlu'r-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev., Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- From, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev., Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güler, İlhami, *Direnış Teolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamber'i*, terc. Salih, Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul tsz.
- İbnu'l-Esîr, İzzü'd-Dîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî-Ma'rifeti's-Sahâbe*, Muhammed Muavviz, Ahmed Abdulmevcûd Tahir Neccâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, (thk.) Muhammed b. Sâlih Râcî, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyâd tsz.
- İslamoğlu, Mustafa, *Yaratılış ve Evrim*, Düşün Yayınları, İstanbul 2016.
- Karakaş, Vehbi, Mendeş, Nurdan, "Çevre Kavramına Kur'ân ve Sünnet Merkezli Bir Yaklaşım", *EKEV, Akademi Dergisi*, sy. 63, Erzurum 2015, ss. 357-369.
- Karakoç, Abdürrahim *Yasaklı Rüyalarda*, Alperen Yayınları, Ankara 2000.
- Karaoğlu, Doğan, "Çevre Hukukla Değil Ahlâkla Korunur", *Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, Gaziantep 2014.
- Kayhan, Mustafa, *Kur'ân'da Çevre Kavramı ve Çevre İnsan İlişkisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- Keleş, Ruşen-Can Hamamcı, *Çevre Bilim*, İmge Yayınları, Ankara 1993.
- Macit, Yunus, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Çevre*, (Doktora Tezi) On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1997.
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvattâ*, (thk.) Muhammed Fuad Abdulbâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır 199.
- Mert, Muhit, "Çevre Bilinci Oluşturmada İslâm'ın Katkısı Üzerine" *Uluslararası Çevre Ve Din Sempozyumu*, Yalın Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2008.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, (thk.) Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan 2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk.) Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Özel, Ahmet, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1989, ss. 356-357.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk.) Beşşâr b. Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, ss. 12.
- Ünal, Vehbi, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi Kayseri Örneği*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l Meğâzî*, (thk.) Mardîn Cûnûs, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1974.
- Yeğin, Abdullâh, vd., *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügât*, Türkiye Kalkınma ve Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

Yıldırım, Münir "Çevre Dinamiklerinden Toprak Ve Dinlerde Toprak Algısı" *Çevre ve Ahlâk Sempozyumu*, Gaziantep 2014.

Âşık Veysel, *Kara Toprak Şiiri*, Erişim Tarihi: 29.03.2017, www.antoloji.com.

Recep Tayyip Erdoğan, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Açılış Töreninde Konuştu*. Erişim Tarihi: 09.01.2017, www.gazetevatan.com.

Yazgan, Bestami, *Gülü İncitme Gönül*, Erişim Tarihi: 10.10. 2016, www.edebiyatdefteri.com.

Yaradılanı severiz, Yaradan'dan ötürü Erişim Tarihi: Erişim Tarihi: 29.03.2016, www.antoloji.com.

GENEL HATLARIYLA ENDÜLÜS ARAP EDEBİYATI

YASİN KAHYAOĞLU^a
FATMA ZEHRA MISIR^b

Öz

Arapların Endülüs olarak adlandırdıkları bugünkü İspanya, Müslümanların yaptıkları İslam fetihlerinden sonra onların hâkimiyetlerine geçmiş ve 8 asır boyunca İslam beldesi olarak hüküm sürmüştür. Orada yaşayan Müslüman ve Gayr-ı Müslim halkın farklı alanlardaki çalışmaları ve çabaları sonucu Endülüs, parlak bir medeniyetin doğmasında büyük bir rol üstlenmiş; dil, edebiyat, kültür, eğitim, bilim ve sanatta kendine özgü bir yorum geliştirmiştir. Endülüs, toprakları üzerinde Arapça, İspanyolca, Berberice, Portekizce, Fransızca, Katalanca, Latince gibi farklı dilleri barındıran müşterek kültürün var olduğu toplumsal bir ortam olmuştur. Endülüs'ün kendine has şiir türlerinin olması Arap edebiyatına büyük katkılar sağlamış, oradaki bilgilerin nesir (düz yazı) türüne yaptıkları yeniliklerle ise de Arap nesrinde büyük bir gelişme kaydedilmiştir. Böylece Endülüs'te özgün bir Arap edebiyatı var olmuştur. Buna paralel olarak ise Endülüs'te Arap dilinin, Arap gramerinin oluşum süreci, Endülüs dil ve Arap dil okullarının kurulması, Endülüs Arap Edebiyatının oluşum sürecinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu makalede Endülüs'ün tarihinden, Endülüs edebiyatından, Endülüs'te Arap edebiyatının doğuşu ve geçirdiği evreler hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs Tarihi, Endülüs Edebiyatı, Endülüs Arap Edebiyatı.

THE ANDALUSIAN ARABIC LITERATURE IN GENERAL

Abstract

Andalus which was mentioned by Arabs for Spain was dominated by Muslims as a natural result of Islamic conquests in the history therein and has remained an Islamic region for 8 centuries. With the help of the struggles of Muslims and non-Muslims in different fields, Andalus undertook a major role in the birth of a bright civilization and it has developed a unique interpretation in Language-Literature, Education, Science and art. The social atmosphere occurred in which the common cultures dominate the Andalusian territories, including different languages such as Arabic, Berber Language, Spanish, Portuguese, Latin, French and Catalan. The existence of unique Andalusian poetry types has made great contributions to Arabic literature, and the novelties in prose literature which made by the scholars there, have made great progress in the Arabic prose literature. Thus, the independent Arabic literature has come into existence in Andalus. Concordantly, the process of

^a Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı
(ykahyoglu@hotmail.com)

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı
(fatma.misir@hacettepe.edu.tr)

formation of Arabic language and grammar in Andalus and the establishment of the schools of Andalus and Arabic language contributed to the formation process and development of Andalusian Arabic literature

This article will provide information about the history of Andalus, the literature of Andalus, the birth of Arabic literature in Andalus and the stages it has undergone.

Key Words: *History of Andalus, Literature of Andalus, Andalusian Arabic Literature.*

Giriş

İspanyolca'ya Andalusia şeklinde geçen ve tarihin ilk demlerinde Arapların, "Müslümanların İspanyası" olarak adlandırdıkları Endülüs kelimesinin nereden geldiği tam olarak bilinmemektedir. Endülüs ismi için Müslümanların yaptıkları geniş çaplı fetihlerden sonra ilk olarak 5. yüzyılda Afrika'nın kuzeyine göç etmeden önce takriben on sekiz yıl Güney İspanyada hüküm süren Vandalların adından türetilmiş olabileceği görüşü daha çok kabul görmektedir. Müslümanlar Endülüs ismini kısa bir süre fethettikleri ve hakimiyetleri altında olan toprakların hepsi için kullanmışlardır. Ancak 718 yılında Hristiyanların, yaklaşık sekiz asır süren "Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma" hareketinin bir neticesi olarak ve bu hareketin git gide çökmesi sonucu bu ismin kapsadığı geniş alan daralmış ve en sonunda Endülüs ismi sadece küçük Ben-i Ahmer bölgesindeki topraklara özgü kalmıştır. Andalusia denilen bölge Almeria, Granada, Jaen, Cordoba, Sevilla, Huelva, Malaga ve Cadiz gibi bölgeleri kapsayan büyük bir alanı ifade etmektedir.¹

Müslümanlar İspanya'ya birçok uygarlığa, medeniyete ev sahipliği yapmış olan Endülüs'ün fethiyle gelmişlerdir. 92/710 yılında Endülüs'te yaşayan Müslümanların kuzey Afrika'ya sahip olmaları ve tekrar yeni bir hamlede bulunmalarıyla, 92/710'da Afrika'nın Valisi olan Mûsâ b. Nusayr Emevilerin halifesi Velid b. Abdülmelik'ten icazet alarak Târif b. Malik'i orada inceleme, araştırma yapması amacıyla Güney İspanyanın sahil kentlerine gönderdi. Târif b. Mâlik'in orada yaptığı keşif ve araştırmalar sonucu ülkeye getirdiği bol ganimetlerden sonra İspanya'yı fetih için hazırlıklara başlandı. Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr, 93/711 senesinde azat ettiği kölesi Târik b. Ziyâd'ı ehliyle savaş halinde olan İspanya'ya gönderdi ve bu azatlı köle İspanya'nın Toledo vilayetine kadar olan kısmı hükümranlığına aldı ve bunun sonucunda da İspanya'da ilk fetihler başladı.²

1. Endülüs'ün Özellikleri

Endülüs, Avrupa kıtasının güneybatısından İber yarımadası, güney kısmından ise "Büyük Kanyon Nehri" olarak adlandırılan büyük bir bölümü ihtiva eder. Endülüs bu

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 211.

² Aydın Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2007, s. 4.

vadinin kuzey bölgesine kadar, güneyden ve doğudan ise Roma Denizi'ne ve hatta Fas'a kadar uzanır. Bu bölge metruk arazilerden arınmış, etrafında çöl olmayan hatta verimli arazilerin, tarlaların, etrafında akan nehirlerin ve yüksek dağların bulunduğu geniş otlak arazilere sahip dünyada eşine rastlanmayacak kadar güzellikte olan bir bölgedir.

Araplar Endülüs'e hâkim olmadan önce Endülüs çeşitli milletlere ev sahipliği yapmıştır. Tarihte ilk olarak burada Beranis kabilesinin yaşadığı bilinmektedir. Ğal bölgesinin Kuzeydoğusundan gelip buraya yerleşen es-Silt, el-Besk ve el-Celalika kabilelerinin çoğu sahil bölgelerinde, kalan kısmı ise şehrin merkezinde ikamet etmiştir. Daha sonra Fenikeliler ve onların kolonisi olan Kartacenne halkı da buraya yerleşmiştir. Aynı şekilde Kuzey Afrika halkından olan birçok Berberi de burada yaşamıştır.³

2. Endülüs'ün Kısa Tarihi

Endülüs'te Arap Edebiyatının gelişim evrelerine geçmeden kısaca tarihinden bahsetmek gerekir.

Endülüs'te miladi 714-755 arası geçen döneme Valiler dönemi adı verilmiştir. Bu yıllarda Emevi Devleti Endülüs'ü kendisine bağlı bir vilayet olarak yönetmiştir. Dönemin en önemli gelişmesi, Müslümanların Avrupa'yı fethetmek için yaptıkları seferlerdir. Bu seferlerde başarılı olan Müslümanlar miladi 732 yılında Paris'e kadar ilerlemişlerdir. Bu gelişmelerin haricinde Müslümanlar Endülüs'te daha önce örneği görülmeyen bir tarzda toplum düzeni oluşturmaya çalışmışlardır. Vizigotlar döneminde Katolik kilisesinin kışkırtılmasıyla Arianistler ve Yahudiler üzerinde yapılan dayatma ve zorlamalara son verilmiş; bağımsız, serbest bir dini atmosfer oluşturulmuş ve böylece kast sistemine benzeyen bu toplum biçimine son verilmiştir.⁴

Valiler Döneminden sonra miladi 756 - 1031 yılları arasında kurulan Endülüs Emevileri devleti, Endülüs Emevileri döneminde kurulan ve İspanya'nın Müslüman Araplar hükümrancılığında yaşadığı devletlerin en meşhurdur. Tarihte Endülüs devleti için altın çağ sayılan bu dönemde, İspanya, Portekiz, Fas ve Batı Cezayir ele geçirilip Afrika'ya kadar ilerleme olmuşsa da, bu geçici olmuş, devletin esas ilerlemesi İberya'da olmuştur. 756 yılında Endülüs'te hüküm süren Müslümanlar (Endülüs Emevileri) Endülüs'ü bağımsız devlet düzenini esas alan bir devlet haline dönüştürmüşlerdi. Öte yandan Endülüs Emevileri siyasi otoritelerinin devamlılığını istemelerinden ötürü bir ordu kurma çabası içine girmişlerdi. Bunun için, Bağdat, Mekke, Şam, Kahire ve Medine gibi o zamanın mihenk taşı mesabesindeki meşhur ilim bölgelerine öğrenciler göndermişler ve bu bölgelerde yapılan ilmi faaliyetlerin Endülüs'e naklini sağlanmışlardı.⁵

³ Ahmed el-iskenderi, Ahmed Emin, Ali el-Carim, Ahmed Dayf, *Tarihul-Edebi'l-Arabi*, Daru'l İhya' el- 'Ulum, Beyrut 1994, s. 338-339.

⁴ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 4.

⁵ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 4-5.

Endülüs Emeviler devletinin yıkılmasıyla miladi 1031-1090 yılları arası hüküm süren Mülükü't-Tavaif dönemi başlamıştır. 1031 yılında ülkede iç karışıklıkların baş göstermesiyle Emevi Devleti yıkılmış, bunun sonucu olarak Endülüs siyasi bölünme safhasına girmişti. Bu nedenle bu dönemde hemen hemen her vilayet, bağımsız devletçiklere dönüşmüştü. Bu siyasi bölünmüşlük İspanya'nın gözde şehirlerinden biri olan Toledo'nun kaybedilmesine de sebep olmuştu. Bunun sonucunda Endülüslüler Kuzey Afrika'dan yardım istemişlerdi. Tüm bu siyasi bölünmelere rağmen Endülüs bu dönemde medeniyet alanında yükselişine devam etmiş; sanat, bilim, eğitim, felsefe, alanında önemli ilerlemeler kaydetmiştir.⁶

Mülükü't-Tavâif döneminden sonra miladi 1147-1229 yılları arası hüküm süren Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi başlamıştır. 1086 yılında Endülüslülere yardım eden ve Afrika'nın kuzeyinde devlet kuran Murabıtlar, 1147' ye kadar Endülüs'ü kendi idareleri altında yönetmişler 1147 yılından sonra ise Endülüs'ün yönetimini Muvahhidler üstlenmiştir.⁷ Bu dönemde Avrupalı Hristiyanların iç işlere karışması ve kilisenin manipülasyonu ile Endülüs haçlıların avlayacağı bir bölge haline gelmişti. Bu nedenle bu dönem haçlıları hedef alan savaşlarla geçti. Fakat medeniyet alanındaki gelişmelerde yine duraksamalar yaşanmayıp aksine Avrupa'nın ilmi olarak kalkınmasında büyük rolü olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi âlim ve filozoflar bu dönem de yetişmiştir.⁸

Muvahhidler idaresinin 1228 senesinde yıkılmasıyla İspanya'da yaşayan Hristiyanlar Endülüs'te hızlı bir işgal hareketi başlattılar. Topraklarından bir kısmı dışında Endülüslüler tüm fethettikleri yerleri kaybettiler. 1231 senesinde Nasrîler bu topraklarda bağımsızlıklarını ilan edince artık Gırnata Emirliği dönemine geçildi. Bu küçük Gırnata Emirliği yaklaşık üç asır izlediği özgün politika sayesinde ayakta kalabildi. 1490 yılında Hristiyanlar tarafından fethedilen Gırnata iki yıl sonra Müslümanların tüm hakları güvence altına alınması kaydı ile Müslümanlardan geri alındı. Bunun sonucunda ise İspanya'da yaklaşık sekiz asır hüküm süren İslam hâkimiyeti nihayetinde son buldu.⁹

Bu dönemden itibaren Moriskolar¹⁰ dönemine geçildi. Gırnata emirliğinin yıkılmasından sonra Hristiyanların egemenliğinde Müslümanlar yaşıyordu. 1497 yılında kral Ferdinand ve kraliçe İzabella, yaptıkları anlaşmaları sanki hiç yapılmamış gibi kabul ederek orada bulunan Müslümanları zorla Hristiyanlaştırmaya çalıştılar. Emirleri üzerine Müslümanlar kapalı yerlere konuldu, üzerlerine vaftiz suyu serpildi ve zorla Hristiyan oldukları ilan edildi. Kütüphaneler boşaltıldı, Kur'an-ı Kerim ve tüm Arapça eserler

⁶ Özdemir, "Endülüs", s. 222.

⁷ Seyyid Abdülaziz Salim, *Tarihu'l-Muslimin ve Asâruhum fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1985, s. 33.

⁸ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 5.

⁹ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*,

¹⁰ Moriskolar, 1500' lü yıllarda Endülüsün tamamen yok edilmesinden sonra Müslümanların ve Yahudilerin İber yarımadasından başka bölgelere sürgün edilmelerinden sonra vatanları olan İspanya ve Portekiz'den ayrılmamak için Hristiyanlığı seçen Müslümanlardır.

toplatıldı. Çocuklara kur'an-ı kerim ve Arapça öğretilmesi yasaklandı. Camiler kiliseye çevrildi. Buna karşı çıkanlar Engizisyon mahkemelerine sevk edildi. Engiziszyonda Müslümanlara işkence ettiler; onları ya kazığa oturttular ya da diri diri yaktılar. Tüm bu yapılanlara karşı Müslümanlar alıştıkları dini yaşantı tarzlarını yine de gizli gizli devam ettirdiler. 1609 senesinde İspanya kralı kilise ile birleşerek İspanyada yaşayan Müslüman halkın dış ülkelere sürgün edilmesine karar verdi. Orada bulunan Müslümanların büyük bir bölümü Fransa'ya kalanlar da Afrika'ya sürgün edildi. Bu sürgünlerde ne yazık ki yüzbinlerce Endülüslü Müslüman hayatını kaybetti.¹¹

3. Endülüs Edebiyatına Genel Bir Bakış

Endülüs, içinde çeşitli toplumlar ve kültürler barındıran, farklı lisanların konuşulduğu bir coğrafya idi. Bir arada yaşayan üç büyük din mensubunun orada olması hasebiyle Endülüs'te Arapça, Portekizce, İspanyolca, Berberice, Katalanca, Fransızca, Latince gibi yedi lisanın karışımından oluşan el-Acemiyye adında yeni bir dil daha ortaya çıkmıştı. Bu yedi dilin dışında doğal olarak farklı dil ve lehçeler de mevcuttu. Bu zengin coğrafyada âlimlerin ve edebiyatçıların bu dilleri kolayca öğrenebilme imkânları vardı. Arapça konuşmanın yasaklanmasıyla Müslümanlar Arap harfleri ile İspanyolca'yı yani el-Acemiyye adındaki dili yazmaya başladılar. Bunun sonucunda kültürler arası bilgi aktarımı kolay oldu. Böylece farklı kültür ve milletlerle iç içe yaşayan Endülüs halkının kültür seviyesi zaman geçtikçe diğer milletlere oranla daha da yükselişe geçti.¹²

Endülüslüler edebi çalışmalar konusunda, doğudaki Araplardan ve hassaten Iraklılardan etkilenmişlerdir. Burada yetişen ünlü edipleri ve şairleri Iraklı şairlere benzetmişler ve çoğu zaman İbn Zeydün için Buhturî, İbn Bâcce için Fârâbî ve ez-Zübeydî için İbn Dureyd benzetmesini yapmışlardır.¹³

Murabıtlar döneminde edebiyatın nesir alanında daha önce örneklerine rastlanmayan eşsiz güzellikler ortaya çıkmıştı. Endülüslü bilginler doğu İslam dünyasına sık sık seyahatler etmiş, kendi kültürleriyle oradaki kültürü harmanlamışlardı. Bunun sonucunda da, doğu İslam dünyası ile Endülüs medeniyeti arasında tabiidir ki kültür alışverişi olmuştu. Bunun yanı sıra Endülüs'ün bir eyaleti olan Sarakus, Endülüs dilinin ve edebiyatının Hristiyanlara etkisi ve Hristiyanlar arasında yayılması açısından önemli bir mekâna sahip idi. Zira Hudiler'in elinde olan bu vilayet, her soydan, ırktan Hristiyanların uğradığı bir mekân olarak varlığını devam ettirmekteydi. Orada Katalonya, Aragon ve Navar'ın tüm bölgelerine yayılan kahramanlık şarkıları ve şiirleri, Sarakusta saray ve konaklarda Endülüslüler tarafından seslendiriliyordu. Böylece, Endülüslülerin şiirleri,

¹¹ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 6.

¹² Lütfi Şeyban, *Endülüs*, Albaraka Türk Yayınları, Sakarya 2014, s. 171.

¹³ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 7.

şarkıları ve milli marşları komşu Hristiyan çevrelerine kadar açılıyor, oradan da Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılıyordu.¹⁴

3.1. Endülüs'te Arap Edebiyatının Serüveni

3.1.1. Şiir

Valiler döneminin hemen akabinde gelen Emeviler döneminin yarısı fetih ve kuşatmalarla geçtiğinden, edebiyat alanında pek bir ilerleme kaydedilmemişti. Emevi halifelerinin edebi ilimleri yaymasıyla şiir sanatı gelişme göstermiş, böylece bu sanatta Arapların ne kadar mümeyyiz bir akla sahip oldukları ortaya çıkmıştı. Bu dönemde Muhammed İbn el- Hânî, İbn Derrâc ve Ahmed İbn Şehid gibi şairlerden oluşan bir şiir topluluğu oluşmuştur.¹⁵

Aslında Endülüs halkı edebiyattan, şiirden, musikiden, sanattan anlayan, anlama ve anlatma kabiliyetleri yüksek olan insanlardı. Şairlerde bulunan sanatçı vasıfları onlarda da mevcuttu. Devlet adamları, sultanlar, halifeler, emirler şiirler yazar katıldıkları meclislerde şairler bulundurur ve bu şairleri himaye ederlerdi. Aynı şekilde Endülüslü kadınların şiire ve sanata karşı özel bir ilgilerinin olduğunu da söylemeden geçmeyelim.

Konu itibarıyla Endülüs şiiri önceleri doğuyu ele almıştı. Şairler oraları görmemelerine rağmen eserlerinde doğuyu taklit etmişler, oradan tasvirlerde bulunmuşlar, özlemlerini anlatmaya çalışmışlardı. Fakat bu etki çok uzun sürmemiş, 11. asırdan itibaren şairlerin birçoğu, doğu tesirinden sıyrılmış, Endülüs ve orada bulunan güzelliklere yönelmişler ve şiirlerinde Endülüs'ü işlemişlerdi.¹⁶

711-928 yılları arası, yani Endülüs'ün fethinden emirlik döneminin sonuna kadarki sürede, doğu edebiyatı değiştirilmeden Endülüs'e aktarılmıştır. Bu dönem Endülüs şiirinde tamamen doğu etkileri görülmektedir. Yani Endülüs'e has tek bir ayrıntıya rastlanamaz. Bu şiirlerde Endülüs şairleri tarafından öncelikle Klasik Arap şiirinin temel konuları işlenmiştir. Yönetimin II. Abdurrahman'ın eline geçmesiyle toplumda huzur, refah seviyesi yükselmiş ve buna paralel olarak da şiirlerde sosyal konuların işlenmesi ağırlık kazanmıştır. Sadece klasik Arap şiiri konularına bağlı kalıp şiirlerini bu konular üzerine bina eden şairlerin yanı sıra, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Ebû 'l-'Atâhhiye, el-Mutenebbi ve Ebû 'l-'Ala el-Mâ'arri gibi doğulu şairleri kendine örnek alan Endülüslü şairler de vardı. Bu karşılıklı etkileşimden kaynaklı olarak aşk, züht, şarap, doğa betimlemeleri gibi konular Endülüs şiirinde sıkça işlenen konular arasında olmuştu. Şiir çağın yeniliklerine uymuş, lafızlarına basit, anlaşılır ve sade bir üslup hakim olmuştu. Bunun yanı sıra Endülüs'ün

¹⁴ Lütfi Şeyban, *Endülüs*, s. 176.

¹⁵ el-İskenderi, Emin, el-Carim, Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut, s. 345.

¹⁶ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 9.

kendi şiirinin doğu şiirinden farklı olarak bir takım özellikleri vardı. Bu özellikleri; konuların ele alınışındaki farklılık ve duyguların öne çıkması olarak sıralayabiliriz.¹⁷

Endülüs'e göç eden Araplar arasında, Şam, Bağdat, Mısır, Mekke, Medine, Irak ve daha birçok değişik bölgeden gelenler vardı. Valiler ve Endülüs Emevileri döneminde yeni hayatlarına alışmaları zaman alacağından ilkin yabancılar gibi yaşadılar. Doğudan vazgeçemeyip getirdikleri adetleri ve yine aynı şekilde doğu üslubuyla işleyip söyledikleri şiirleri vardı. Dolayısıyla Endülüs şiiri bu bakımdan üç döneme ayrılır. Bunlardan ilkini doğuyu taklit evresi olarak zikredebiliriz. Endülüs, Araplara asıl vatanlarını unutturmamış ve orada yaşayan halk her alanda eski kültür miraslarına bağlı kalmışlardır. Doğuyu özleyen Endülüslüler, bu tahassürlerini her zaman her yerde hissettirmişlerdir. Bu taklitçi dönem, 11. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu dönemin meşhur taklitçi şairlerinden olan İbn Abdirabbihî, İbn Hani', İbn Şuhayd ve İbn Darrâc al-Kastalî doğu şiirinden ve Endülüslülerin üsluplarından çok etkilenmişler; gazeli çok söylemişler, şiirlerinde görmemelerine rağmen deveyi, çölü, kızgın kumları şiirlerinde bolca tasvir edip işlemişlerdir. İkinci evreyi ise doğuyu taklit etmekten kurtulma dönemi olarak zikredersek bu dönemi, İbn Zeydûn, İbn Ammâr, Mu'tamid İbn Abbad 'ın sembolü olduğu 11. Yüzyıldan itibaren başlayan bir devir olarak anlatmamız mümkün olacaktır. Bu dönemde şairler Endülüs'ün güzelliklerine yönelmeye başlamış, şiirlerinde Endülüs'ü işlemişler fakat yine de doğuyu taklit etmekten tamamen vazgeçmemişlerdir. Üçüncü evre ise 12. yüzyıldan itibaren başlayan ve yenilik dönemi olarak adlandırılan bir dönemdir. Bu dönemde Endülüslüler şiirde yeni bir çığır açma yoluna gitmişler, doğuyu taklit etmekten tamamen vazgeçmiş ve hatta kendi şiirlerini doğu şiirleri ile yarıştırmaya çalışmışlardır. Bu dönemin şairleri, İbn Hamdîs, İbn Abdûn, İbn Haface ve Lis'Anu'd-dîn el-Hatib'dir.¹⁸

Endülüslülerin şiirde işledikleri konular eski şiirden pek farklılık arz etmez. Şiire getirmek istedikleri yenilik çabalarında destan türü şiirler yazmaları dikkat çekmektedir. Mesela İbn Abdirabbihî 'nin 450 beyitten oluşan Halife Abdurrahman an-Nasır'ın savaş ve fütühatını işleyen bir urcuze¹⁹ vardı. Bilahare kimi konularda yazılan şiirler doğudaki şiirlerden benzerlik göstermekle beraber ayrıcalıkları vardır. Örneğin tasvir türü konularda Endülüs şairleri, Endülüs'ü, şehirleri, köyleri, ormanları, dağları, nehirleri, bu topraklarda meydana gelen savaşları, dansı, müziği, yiyeceği ile kısaca Endülüs'te aklı gelen tasvir edilebilecek her şeyi şiirlerinde betimlemişlerdir. Betimlemeleri o kadar gerçekçi olmuştur ki, bu şiirleri okuyanlar Endülüs'ü her yönüyle tanıyabilmişlerdir. Buna ilaveten Endülüs şairleri Mersiye konulu şiirleri kaybettikleri topraklarından duydukları

¹⁷ Mustafa Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 11-12.

¹⁸ Faruk Toprak, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Ankara 1999, s. 131-158.

¹⁹ Mısraları kafiyeli, kısa vezinli şiirler, kasideler.

üzüntüyü dile getirmek için söylemişlerdir. İbn Labbâna, İbn Abdûn ve Abû'l-Bakâ' ar-Rundi gibi şairler İspanyolların Endülüs'ü kuşatılması sırasında ağıt yakmışlardır. Bu konulara ilaveten Endülüslü şairlerin şiirlerinde işledikleri konular arasında şikâyet ve merhamet dileme de vardı. Bu şiir türünü daha önceleri çok refah bir hayat yaşamış ve sonraları zillete düşmüş olan vezirler, halifeler ve devlet büyükleri söylemiştir. Burada eski günlerini yâd edip şimdiki durumları karşısında ise üzüntülerini dile getirmişlerdir. Bunun yanı sıra yardım ve medet isteme de şiirlerinin konuları arasındaydı. Bu şiir türü ise Endülüs'ün son devirlerde gücünü kaybetmesi sonucu baş gösteren düşman korkusunu gidermek için söylenmiştir. Şairler, bu şiirlerle evliya ve ermiş kişilerden şefaht dilemekte ve yardım istemektedirler. Endülüslü şairlerin işledikleri şiirlerin konularına son olarak ise bilimsel ve eğitici konuları örnek gösterebiliriz. Birçok bilim dalını ilgilendiren konular manzum hale getirilmiş ve böylelikle ezberlenmesi kolay olmuştur. Buna Şâtübî 'nin kıraat üzerine yazdığı lamiyesi örnek verilebilir. Tüm bu konulara ek olarak ise Endülüslüler şiirlerinde denizi işlemişler, denizi ve gemileri betimlemişlerdir.²⁰

Muvaşşah:

Endülüslüler, el-Acemiyye'nin etkisiyle Muvaşşah ve Zecel adında iki büyük şiir türüne sahip olmuşlardır. Müvaşşah aşk, ağıt, övgü, yergi gibi her konuda beste ile söylenen bir şiir türüdür. Lügat anlamı ise, kadınların omuzlarından çapraz şekilde taktıkları inci ve değerli taşlarla bezeli deri bir kuşaktır.²¹

Araştırmacılar muvaşşahanın oluştuğu çevre, nereden geldiği, kökeni ve bu türü ilk ortaya koyan şair hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazı araştırmacılar Muvaşşahanın aslının Doğu olduğu, çöllerde söylendiği ve bu alanda verilen ilk örneğin ise Abdullah bin Mu'tezz'e ait olduğu fikrindedirler. Başka grup araştırmacılar ise, bu türün Endülüs'te ortaya çıktığını ve Endülüs'ten doğuya aktarıldığını savunur. Her ne kadar muvaşşahada Doğuya ait izlere rastlanılsa da, kökeni ve geliştiği tek yer Endülüs olmuştur. Bu şiir türü miladi 9. yüzyıl 'da ortaya çıkıp beş yüzyıl boyunca varlığını devam ettirmiş ve Doğuda da tıpkı Batıda olduğu gibi kabul edilmiştir. Bilhassa son dönem göç edebiyatı şairleri muvaşşahayı kabullenmişler ve edebi olarak çok değerli ürünler ortaya koymuşlardır.²²

Farklı bir görüş daha öne süreceksak: "Muvaşşaha" veya diğer adıyla "Tavşih" olarak da adlandırılan "Muvaşşaha" türünün ilk ortaya çıkarıcı kişi konusunda çeşitli fikirlerin varlığıyla beraber bu şiiri ilk olarak Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî' nin söylediği görüşü ise daha ağır basmaktadır. Ancak el-Kabrî'ye ait herhangi bir muvaşşaha günümüze ulaşmış değildir. Bu konuda elde edilen veriler muvaşşah türü şiiri ilk yazıya

²⁰ Toprak, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", s. 131-158.

²¹ Şeyban, *Endülüs*, s. 175.

²² Osman Düzgün, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, sy. 38, İstanbul 2007, s. 107.

döken bugünkü düzenini almasını sağlayan şairin Ebû Bekr Ubâde b. Maü's-Semâ'nın olduğunu gösterir. Muvaşşaha Hicri 3. yüzyılda son şeklini alarak Endülüs şiirine girmiştir. Endülüs halkının bu türe olan rağbetinin yanında muvaşşaha söyleyen şairlerin, hükümdarlar ve valiler tarafından korunması, onlara önem verilmesi de bu şiir çeşidinin Endülüs'te yayılımını hızlandırmıştır. Cahiliye dönemi ve ondan sonraki dönemlerde doğulu şairlerin muvaşşaha türüne benzer tarzda şiirler söyledikleri nakledilmişse de bunlar tahmin ve teorik düşüncelerden ileri gitmez. Tarihi gelişim seyrine baktığımızda Muvaşşaha'nın, Endülüs'te kökeni İspanyol ve Arap olan halkın arasında ortaya çıkıp, zamanla kendine özgü kurallar geliştiren ve çeşitli yönlerden Klasik Arap şiir üslubundan farklılık arz eden bir şiir türü olduğu görülür. Tüm bunlara rağmen, muvaşşaha için hem doğu şiirinden hem de İspanyolların söyledikleri halk şiirlerinden etkilenmiş olduğunu söylemek pek tabii olacaktır.²³

Endülüs edebiyatı tarihçileri muvaşşaha'nın ortaya çıkması, gelişmesi ve kendi içinde kısımlara ayrılmasında üç kişiden bahsederler: İlk olarak Edebi şiir türü olarak muvaşşahanın ilk mucidi olan kişinin "Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî" olduğu kabul edilmiştir. *Merkez* ve *Kufulleri* halk diline uygulamış ve aynı zamanda da seslendirmiştir. Muvaşşahayı ortaya koyan ilk şair harcesini bilinen Endülüs ağzıyla söylemiş fakat diğer muvaşşahalarını fasih Arapça ile oluşturmuştur. İlk dönem muvaşşahalar için dilinin çok basit olduğu söylenir. Fakat ilk döneme ait bir muvaşşaha günümüze ulaşmış değildir. İkinci kişi olarak ise Mukaddem b. Mu'âfâ el-Kabrî'nin çizgisinde devam eden "Yusuf b. Hârûn er-Ramâdî'dir." Bu türde ürünler veren er-Ramâdî, muvaşşahanın şatır, cüz ve kufüllere bölünmesinde öncü olan kişidir. Üçüncü şahıs ise bu türün gusunlarını çoğaltan ve muvaşşahanın genel yapısını tamamlayan "Ubade b. Mai's-Sema'dır."²⁴

Muvaşşahın giriş kısmı genel olarak "*Matla*" olarak isimlendirilir fakat bununla beraber *Gusn* ya da *Mezheb* olarak da isimlendirildiği de görülmektedir. Muvaşşahın matla' ile başlama zorunluluğu yoktur. Muvaşşaha matla ile başlamışsa buna "et-Tam" , matla ile başlamamışsa "el-Akra" denir. Bu eksik olduğunu gösterir. Matla'dan sona "*Devr*" gelir ve bu kısım *simt* diye isimlendirilen mısralardan oluşur. "Devr" matla' ile vezinleri aynı fakat matla'dan farklı bir kafiye düzenine sahiptir. Devrin akabinde *Kafla* denen kısım yer alır. Kafla gusun sayısı ve kafiye olarak Matla' ile uyumludur. Devri izleyen ve kafla'yı da kapsayan kısma "*beyt*" veya "*cüz*" denir. Muvaşşahın son bölümü ise "*Harca*" olarak isimlendirilir. Bu muvaşşahanın özeti gibidir. Burada şair dikkat çekici önemli konulara değinir, bunu yapmazsa başka bir şairin şiirinden iktibasta bulunur. Harcalarda genellikle sade, anlaşılır, fasih bir Arapça kullanılır.²⁵

²³ Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 13.

²⁴ Düzgün, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", s. 108.

²⁵ Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 14.

Endülüslü muvaşşaha şairleri, klasik Arap şiirinde kullanılmayan vezinleri kullanmış, özgün, sade, ritimsel bir üslup benimsemişlerdir. Muvaşşahadaki bu serbestlik şairin beğenisi ve isteğine dayandığı için belli bir ritmi vermek zordur. Muvaşşaha şairi için önemli olan, şiirinde kullanmış olduğu nağmelerin birbiri ile ahenk içinde olmasıdır. Aşağıdaki şemada muvaşşahı oluşturan temel kısımlar ve kafiyeleri verilmiştir.

_____A_____B
 _____A_____B Matla'
 _____C
 _____C Devr (Gusn)
 _____C
 Beyit
 _____A_____B Merkez
 _____A_____B (Kufi)
 _____D
 _____D Devr (Gusn)
 _____D

 _____A_____B
²⁶ _____A_____B Harce

Aşağıda yer alan el-A'ma et-Tutili'nin yazdığı muvaşşahanın matla' beyiti yukarıda anlatılanlara örnek teşkil eder:

ضاحكٌ عَنْ حُمانٍ سَافِرٌ عَنْ بَدْرِ

"Sevgilinin tebessümünde inci gibidir dişleri, yüzü de dolunay gibi parlak,

ضاقَ عَنهُ الزَّمانُ وَحَوَاهُ صَدْرِي

Zamana sığmaz ve kaplar gönlümü o".²⁷

Muvaşşaha türü şiire bir örnek;

Muvaşşaha türü şiiri ilk kez ortaya koyanlardan biri de İbn Abdurabbibi'dir. Kendisinin edebiyatında az rastlanan kahramanlık (epik) şiirleri vardır. Bunlar arasında, Abdurrahman an-Nasır için yazdığı bir Urcûzesi vardır. Ama bu kahramanlıktan uzak zayıf ve boş hayallerle dolu olduğundan öğretici (didaktik) şiir niteliğindedir. Bu uzun urcuzenin bir bölümü şu şekildedir:

²⁶ Kemal Tuzcu, "Endülüs Muvaşşahaları ve Harceler", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi, sy. 56, Ankara 2016, s. 82.

²⁷ Düzgün, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", s. 106.

بعسكر تسعر من حماته	ثم انتحى جيان في غزاته
كأنها حطت من السحاب	فاستنزل الوحش من الهضاب
و اقبلت حصونها تداعي	فاذعنت مراقها سراعا
مشحودة على دروع الحزم	لما رماها بسيف العزم
و كادت الارض بهم تميد	كادت لها انفسهم تجود
واخرجت من رهبة انقالها	لولا الاله زلزلت زلزالها
وقطع البين من الخليط	فأنزل الناس على البسيط

"Emir, seferinde yanında ateşli bir ordu olduğu halde Ceyyan'a yürüdü.

Vahşi düşmanları bulutlardan indiriyormuş gibi tepelerden aşağıya indirdi.

Kaleleri harap olduğu sırada asiler teslim oldular.

Cesur kişilerin zırhları üzerinde bilenmiş kılıçlarla saldırdığı zaman,

Neredeyse kendilerini bu kılıçlara teslim edecekler ve neredeyse yeryüzü şiddetle sarsılacaktı.

Eğer Allah olmasaydı, yeryüzü tamamen sarsılacak ve içindeki ağırlıklarını dışarı atacaktı.

Ve halkı aşağıdaki geniş düzlüğe indirip dostlar arasındaki mesafeyi kaldırdı".²⁸

11. yüzyılın son dönemlerine dek muvaşşaha konularında sadece şarap, medih ve aşk konuları yer alırken zamanla konularına doğa betimlemeleri, gazel, risa, tasavvuf, züht, müstehcenlik ve hiciv konuları da eklenmiştir. Kaynaklar, muvaşşaha türü şiirin Avrupa şiirini de büyük ölçüde etkilediğini gösterir.²⁹

Zecel:

Halifelik dönemi sonlarına doğru halk ağzının ve fasih olmayan Arapça kelimelerin şiirde kullanılmasıyla Endülüs şiirinde "Zecel" adında yeni bir şiir türü daha meydana gelmiştir. En başlarda bu kelimeler Muvaşşahların özeti durumunda olan harcalarda kullanılırken zamanla şiirin tamamında kullanılmaya başlanmıştır.³⁰

Sözlükte "Mübalağa ile çağırma, oynamak, şarkı söylemek" Osmanlı lügatinde ise "avaz, ses, savt" anlamlarına karşılık gelen Zecel Endülüs'te geliştirilmiş, Arapça gramer kurallarına uymayıp basit bir Arapça ile halk ağzı ve kullanımlar temel alınarak oluşturulan halk şiir türüne verilmiş isimdir. Endülüs'te muvaşşaha adındaki şiirler yayılınca bundan bihaber olan halk muvaşşaha'dan etkilenip zecel oluşturmaya ve söylemeye başlamışlardır. Kendisini zecel söylemeye adayan kişiye ise "zeccâl" demişlerdir. Halkın söylediği muvaşşahlara zecel denilmesinin nedeni, muvaşşaha metninin kolayca bestelenebilmesi ve buna ek olarak vezninin de raks hareketlerine uygun olmasıdır. Endülüs edebiyatı hakkında araştırma yapan uzmanlar zecel türünün

²⁸ Toprak, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", s. 131-158.

²⁹ Aydın, Endülüs'ten İspanya'ya, s. 15.

³⁰ Aydın, Endülüs'ten İspanya'ya, s. 15-16.

gelişme seyrini üç döneme ayırır. Bunların birincisi muvaşşah şiir türünden etkilenen halk şarkıları dönemi, ikincisi 5. Yüzyılda kendini gösteren ve i'rab kurallarına uyan şairler dönemi, üçüncüsü Muluku't-tavaif döneminin sonlarında ve Murabıtlar döneminin başlarında görülen 6. Yüzyıl şairleri dönemidir. Bu son dönem İbn Kuzman'ın zecelleriyle dolu meşhur bir dönemdir. Ona göre i'rab şiirde duygusuzluğa, anlaşılammaya sebep olur. Şiiri herkes anlamalıdır. Zecel belagattan uzak hayat ve neşe dolu olmalıdır. Bunun için şiir halk dilinde yazılmalıdır. VI. yüzyıldan itibaren İbn Kuzman zeceli belli temellere bağlamış, bunun sonucu olarak artık sadece sözlü olarak zeceller seslendirilmemiş aynı zamanda yazıya da geçirilmiştir. Kendisinden evvelki zecel şairlerin zecellerini tetkik ettiğini söyleyen İbn Kuzman bu şiir türünü düzelttiğini, belagattan ve i'rab kaidelerinden temizlediğini belirtir. Buna ek olarak herkesin zecel söyleyemeyeceğini, zecel söyleyenlerin de taklit yapmaktan ileriye gidemeyeceğini savunur. Kendi yazdığı ve seslendirdiği zecellerinin fevkalade olduğunu ve kendisinden önceki şairlerden sadece Ahtal b. Nümare'nin zecellerini beğendiğini ifade eder.³¹

Şekil ve muhteva bakımından muvaşşaha türü şiire büyük oranda benzeyen zecel, çeşitli müzik aletleri eşliğinde bir solist ve arkasında ona katılan bir koro tarafından icra edilen bir şiir türüdür. Araştırmalarımıza göre İslam aleminde koro tarafından şarkı söyleme tarzı ilk olarak bu şiir türüyle Endülüs'te gerçekleştirilmiştir.³²

Zecel; el-Acemiyye'nin İspanyolca'ya yakın şeklinden oluşmuştur. Endülüs halkı arasında yaygınlaşan Muvaşşahların geliştirilmesiyle meydana gelmiş bir şiir türüdür. Basit kafiye ve vezinlerle yapılan beyitlerden oluşur. Aslında Zecel Endülüs'e mahsus bir şiir tarzıdır. Çünkü Latin takviminde bulunan bayram ve şölenlerden bahseder ve ayrıca avâm Arapça'sıyla yazılmış içine Acemiyye'den kelimeler karıştırılmıştır. Arap edebiyatındaki çöl, bedevi hayatı, ölüm, aşk, medih, ayrılık ve ıssız diyarlarda yapılan yolculuklar gibi klasik konulardan uzak olup, daha çok Müsta'riblerin yaşayış ve geleneklerini ve bunun yanı sıra Endülüslü Müslümanların günlük yaşantılarını içerir. Bu yanıyla zeceller Endülüs ve İber sosyal hayatının öğrenilmesinde önemli bir kaynak mesabesinde.³³

Zeceller "aa bbb a, ccc a, ddd a..." şeklinde kafiye düzenine sahiptir. Zeceller muvaşşahadaki gibi "matla" veya "mezhep" ile başlar. Matla'ları oluşturan mısralara "gusn", ondan sonra gelen mısralara ise "devir" adı verilir. Devri oluşturan her mısraya "sımt" adı verilir. Her devir ise "kufi" diye adlandırılan mısralar ile biter. Zeceller genellikle "harce" yani çıkış diye adlandırılan matlanın kafiyesiyle sona erer. Zecellerin uzunluğu

³¹ Musa Yıldız, "Zecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss.176-177.

³² Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 16.

³³ Şeyban, *Endülüs*, s. 175.

zecelden zecele farklılık arz eder. Müvaşşaha ya benzeyen zeceller genellikle 5-6 beyitten, bazen de 11 beyitten oluşurken; İbn Kuzmân'ın 42 beyte ulaşan zecelleri de mevcuttur.³⁴

Zecel türü ile ilgili kaleme alınan eserler:

Zecel türü ile ilgili kaleme alınan eserlere birkaç örnek verecek olursak: Safiyyüddin el-Hilli'nin (ö. 749/1348), *el-'Atılu'l-hali ve'l-mürhasu'l-gali* adlı eseri, İbn Hicce el-Hamevi'nin (ö. 837/1434) *Buluğu'l-emel fi fenni'z-zecel'i*, Nevaci'nin (ö. 859/1455) *Ukudu'l-le'al fi'l-muvaşşahat ve'l-ezcal'i*, Münir İlyas el-Gassani'nin (ö. 1119/1707), *ez-Zecel'i* Abdülaziz el-Ehvani'nin, *ez-Zecel fi'l-Endelüs'ü*, Abbas b. Abdullah el-Cerrari'nin, *ez-Zecel fi'l-Mağrib'i*, M. Abdülmün'im Ebu Büseyne'nin (ö. 82/701), *ez-Zecelü'l-Arabi* adlı eseri Şebravi'nin (ö. 1171/1758), *Hamlü zecel'i*, İbnü'l-Kılai'nin (ö. 628/1230), *Zeceliyyatü Cebrail'i*, zecel türünde verilen eserlere örnek olarak gösterilebilir.³⁵

Muvahhaşa ve Zecel şiir türünün yanı sıra Endülüs'te ortaya çıkıp Endülüs şiirinin bir parçası olarak bilinen ve "Sefarad Yahudileri" adıyla anılan Endülüs Yahudilerine özgü ve bugün Batı'da "Hebrew Poetry" şeklinde ifade edilen bir şiir türü de mevcuttur.

3. yüzyıldan itibaren Endülüs şiirinin az da olsa nesir yazıları arasına girdiğini görüyoruz. Lakin bu durum eseri yazan kişilerin şair mi yoksa nesirci mi ya da her iki alanda da temayüz mü etmiş sorularını okuyanların aklına getiriyor. İbn Şuheyd ve Ebu Muhammed İbn Hazm ez-Zahiti'yi bu türde yazarlar arasında sayabiliriz. 4. yüzyılda Hükümdarlar birbirleri ile hem siyasi hem de ilmi ve edebi olarak bir yarış içerisine girmiş ve edebi faaliyetleri desteklemişlerdir. Bu gelişmelere zıt olarak zamanın geçmesiyle içki içmek ve kadına aşırı meyil gibi artan dini inançlar konusundaki zayıflık tabii olarak şiire de yansımış ve özellikle müstehcen türde şiirlerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan bu gelişmenin tam aksine ortaya çıkan bir diğer grup da Allah'ı ve Hz. Peygamber'i öven nitelikte şiirler kaleme almıştır. Muluku't-Tava'if dönemi ile başlayan bölünme, parçalanma safhası, siyasi açıdan Endülüs'ün sonunun başlangıcı olurken, ilmi ve edebi olarak ise zirveye çıkışının başlangıcı olmuştur. Esas olarak Endülüs Arap Edebiyatı Muluku't-Tavâ'if'ten itibaren kendisinden söz ettirir olmuş ve doğu edebiyatı ile yarışabilecek seviyeye ulaşmıştır.³⁶

Endülüs'te yaşayan Müslümanların hâkim oldukları bölgelerin giderek kaybedilmesinden kaynaklanan tedirginlik ve huzursuzluğun neticesinde birçok ilim ehli Bilginler gibi Şairler de Afrika'nın doğusuna veya doğu ülkelerine göç etmişlerdir. Müslümanların aleyhine işleyen bu zaman diliminde, ilmi ve edebi faaliyetler de giderek yok olma safhasına gelmiş ve hatta yok olmuştur.

³⁴ Yıldız, "Zecel", s. 177.

³⁵ Yıldız, "Zecel", s. 177.

³⁶ Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 18-19.

3.1.2. Nesir (Düz yazı)

Endülüslüler, 11. Yüzyıla kadar nesir alanında pek bir gelişme gösterememişlerdir. Bunun sebebi, nesir alanında doğrularını taklit edip bu alana geç girmeleri ve bu alandaki karakterin geç oluşmasıdır.³⁷

Genel olarak nesir türü edebi faaliyetleri iki döneme ayırarak incelemek mümkündür. Birinci olarak hükümdarların başka ülkelerin hükümdarlarına, valilerin hükümdarlara gönderdikleri mektuplar, hutbeler, Âmirîler bu döneme ait örnekler arasındadır. Valiler döneminde risaleler, hutbeler; kısa, sade, anlaşılır bir tarzda yazılmış, Emirlik ve Halifelik dönemlerinde ise Abbasiler'deki gelişmeler takip edilmiş özellikle Cahiz'in tesiriyle daha uzun, belagat, fesahat açısından ele alınan mecaz ve kinayenin de ağır bastığı ağıdalı bir üslup kullanılmıştır. Nesir türünden olan edebî faaliyetlerin ikinci döneminde ise telif eserler karşımıza çıkmakta ve bunların başında İbn Abdurabbih'in *el-İkdü'l-ferid* adlı eseri yer almaktadır. Bunlardan başka Ebu Ali el-Kali'nin *el-Emâli'si*, Ebu Bekir et-Turtuşî'nin *sirâcu'l-mulûk'ü*, İbn Şuheyd'in *Risaletü't-tevabi ve'z-zevabii*, İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamame'si*, İbn Ebu'l-Hısal'in *Siracü'l-edeb'i*, İbnü'l-Mevaini'nin *Reyhânü'l-elbab'ı* te'lif edilen eserlerin en meşhur örneklerini teşkil eder.³⁸

Murabıtlar döneminde nesir alanında gelişme kat edilmiş ve ileri seviyede eserler verilmiştir. Bu müellifler doğuya çeşitli nedenlerle seyahat etmiş, bu vesileyle kendi kültür birikimleriyle doğudakilerin kültür birikimlerini karşılaştırma imkânı bulmuşlardır. Bunun sonucunda ise doğu İslam dünyası ve Endülüs kendi aralarında sürekli işleyen bir kültür köprüsü kurmuşlardır. Muluku't-Tavâ'if döneminde, daha önce eşine rastlanmayan bir üslupla Hz. Peygamberi öven risaleler yazılmıştır. Çeşitli nedenlerle Medineye gidemeyen şairler Hz. Peygambere olan özlemlerini ve itaatlerini yazıp hacca gidenlerle beraber gönderip onun kabri başında okumalarını sağlamışlardır.³⁹

11. yüzyıldan sonra Endülüslüler nesir alanında kendi ürünlerini vermeye başlamışlardır. Nesir türünden olan edebi faaliyetlerin ikinci kısmını oluşturan telif eserler bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerin başında Eftasi Sultanı Muzaffer'in *el-Kitabu'l-Muzafferî'si*, İbn Ebu'l-Hısal'in *Siracü'l-Edeb'i*, İbnü'l-Mevaini'nin *Reyhânu'l-Elbab'ı* bu türün en meşhur örneklerindendir.⁴⁰

Endülüs'te te'lif edilen bu tür eserler, Endülüs, doğu ve Avrupa için kaynak olacak özellikte idi. Edebiyat alanında yazılan eserler, edebiyat tarihi ve edebi konular olarak iki ayrı tarzda telif edilmişti. Zamanın geçmesiyle Batı Avrupa'da nesir türünde yaygınlaşan ve adına "Fabl" denilen hayvan hikâyeleri, masallar, ahlaki ve hikmetli konuların işlendiği kısa hikâyeler, büyük ihtimalle Endülüs'ten beslenmekteydi.⁴¹

³⁷ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 12.

³⁸ Özdemir, "Endülüs", s. 220.

³⁹ Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 20.

⁴⁰ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, ss. 12-13.

⁴¹ Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 20, 21.

Bunların yanı sıra Endülüsün ilmi ortamında önemli bir mevkiisi bulunan tercüme faaliyetlerinin etkisi bu faaliyetlerle tanışan Avrupalı yazarların, eserlerinde etkileri açıkça görülür. Örneğin: Dante Alighieri'nin ilahi Komedyasını telif ederken, Kur'an-ı Kerim'den, Endülüslü ve doğulu müelliflerin eserlerinden etkilendiği hususu birçok doğulu ve batılı araştırmacılar tarafından bilinen bir gerçektir.⁴² Sonuç olarak Endülüs'te telif edilen eserlerin Avrupa nesrini çok ciddi bir şekilde etkilediğini söyleyebiliriz.

3.1.3. Dil ve Nahiv Çalışmaları

Dil çalışmalarının Endülüs'te özel bir yeri vardır. Zira Arap olmayan milletlerin varlığı nedeniyle burada yaşayan çeşitli milletler birbirilerini karşılıklı olarak etkilemişler ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan Endülüs'e ait bazı lehçeler ve kullanım şekilleri, dilciler için zengin bir malzeme olmuştur.⁴³

Endülüs doğudaki ilim merkezleriyle devamlı bağlantı halindeydi. Endülüslüler ilim tahsil etmek için doğuya gittikleri gibi, doğulu âlimler de çeşitli sebeplerle Endülüs'e gelmekte ve hatta bu alimlerin çoğu da Endülüs'e yerleşmekteydi. Bu alimlere örnek olarak Ebu 'Ali el-Kali örnek verilebilir. Doğudan Endülüs'e gelen bu âlimler doğuda rağbet gören ilimleri Endülüs'e taşımaktaydılar. Bu ilimler arasında nahiv ve lügat ilimlerinin önemli bir yeri vardır.⁴⁴

Endülüslü lügat ve nahiv alimleri yazdıkları eserlerinde hep doğuda yazılan eserleri örnek alıp ona göre yazmışlardır. Örneğin; Gazi b. Kays, Cudi, Abdülmelik b. Habib, Kasım b. Asba' ve Kasım b. Sabit'in telif ettikleri eserlerde her türlü açıdan gerek muhteva gerek metot açısından Doğudaki eserleri örnek almışlardır. Doğudan gelen yeni göçler ve yerli Arap kadınlarla yapılan evliliklerden dolayı Arapça konuşanların sayısında büyük bir artış görülmüştür. Fakat Müvellidler ana dilleri olan Latinceyi de aynı zamanda öğreniyor ve günlük hayatlarında Arapça ve Latinceyi de kullanıyorlardı. Eğitim dilinin Arapça olması hasebiyle Berberilerle Müvellidler öncelikli olarak Arapçayı öğrenmeleri gerekiyordu. Böylece Arapça 9. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman ve hatta Gayr-i Müslimlerin konuşma ve yazma dili haline gelmişti.⁴⁵

Endülüs'te nahiv çalışmaları, ilk başlarda Arapça metinlerde yer alan anlaşılması zor ve kullanımı nadir olan kelimeleri vuzuha kavuşturmak ve ayrıca öğrencilerin anlamadıkları nahiv sorunlarının anlama kavuşturulması gibi küçük meseleler ile başlamıştı. Endülüs'e göç eden âlimlerin Basra ve Küfe nahiv ekollerine ait kaynakları

⁴² Aydın, *Endülüs'ten İspanya'ya*, s. 21, 22, 23.

⁴³ Yıldırım, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, s. 13.

⁴⁴ Şehabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12, Çorum 2007, s. 143-155.

⁴⁵ Özdemir, "Endülüs", s. 219,220.

Endülüs'teki öğrencilere okutmalarından sonra Endülüs nahvindeki küçük sorunlar aşılmış ve daha sistemli olan bütüncül meselelere geçilmiştir.⁴⁶

Nahvi Endülüslle tanıştıran ilk alim, Kufe nahiv ekolüne mensup alimlerden nahiv dersleri alan Cudi İbn. Osman el-Mevruri olmuştur. Cudi İbn. Osman Küfe ekolüne mensup nahiv âlimlerinin eserlerini Endülüs'te ki öğrencilere okutmasıyla Endülüs'te önceleri Kufe nahiv ekolünün görüşleri yaygınlaşmıştı. Bu durum hicri 4. asrın başlarına kadar böyle devam etmiştir. Hicri 3. asırda ise doğuya seyahat eden Endülüslü alimler Küfe ve Basra gibi ilim merkezlerinden ve meşhur nahiv alimlerinden dersler almış, hatta bazı alimler lügati katışıksız öğrenmek için çöllerde yaşayan bedevilere kadar gitmişler dili onlardan öğrenmişlerdir. Mülükü't-tavaif döneminden itibaren Endülüs'te nahiv çalışmaları konusunda çok büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu dönemde İbnu'l-İflili ve İbn Side gibi meşhur nahiv âlimleri yetişmiştir. Bir süre sonra Endülüs nahvi, Küfe nahvinden daha çok Basra nahiv ekolünden etkilenmiş ve hatta Kufeyi geride bırakmıştır. Araştırmacılar Sibeveyh'in el-Kitab adlı eserinin Endülüs'te okutulmaya başlanmasıyla Endülüs nahvinde Küfe - Basra nahiv ekolü gibi iki yönlü bir ekol meydana geldiği kanaatine varmışlardır. Bağdat nahiv ekolü hicri 5. asrın başlarında Endülüs'te aktif hale gelmeye başlamıştır. Bu dönemde Endülüs nahvi diğer dönemlere nazaran büyük gelişme kat etmiştir. Bu dönemde Endülüs nahiv âlimleri muayyen olan bir nahiv ekolünün görüşleriyle sınırlı kalmayıp kendilerinden önceki âlimlerden eşit derecede istifade etmişler ve daha çok Bağdat ekolüne mensup olan doğulu nahivcilerin yolundan gitmişlerdir. Hicri VI. asırda ise Endülüs diğer ekollerden bağımsız kendine özgü olan bir ekolden söz ettirmeye başlamış ve bu alanda çok sayıda âlim yetiştirmiştir.⁴⁷

Araştırmacıların çoğu Endülüs'te zuhur eden kendisine has kuralları ve görüşleri olup diğer nahiv ekollerinden ayrılan bir nahiv ekolünün varlığından söz etmekle beraber bu ekolün ne zaman zuhur ettiği hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bazı araştırmacılar Endülüs nahiv ekolünün ilkelerinin hicri 5. asrın başlarında şekillendiğini dile getirirken, bazı araştırmacılar ise bunun hicri 5. asrın sonlarında olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra Endülüs için çok önemli ve nahiv alanında meşhur olan âlimlerinden birisi de İbn Mâlik'dir. İbn Mâlik Endülüs'te birçok âlimden ilim öğrendikten sonra doğulu âlimlerin ilimlerinden faydalanmak onlardan lügat ve nahiv öğrenmek, bilgisine bilgi katmak için doğuya seyahat etmiş, Şam'da çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Aynı zamanda Arap diline, şiirine ve Arap belagatına derin vukufiyeti olan âlim, te'lif ettiği eserlerinde Kur'ân, hadis ve şiirle istişhâd etmesiyle tanınmıştır. Bunlarla beraber İbn Mâlik nahiv ve sarf konularında birçok sayıda eser yazmıştır. Bunlardan en önemlisi ve meşhuru nahiv alanında manzum eseri olan el-Elfiyye'dir.⁴⁸

⁴⁶ Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", ss. 143-144.

⁴⁷ Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", s. 145, 146, 147.

⁴⁸ Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", ss. 147-148.

Hicri 7. asra gelindiğinde ise Endülüs nahivcileri nahvi yeni öğrenmeye başlayanlara nahvi kolaylaştırmak amacıyla mensur ve manzum olarak çeşitli konularda nahiv kitapları kaleme almışlardır. Nahiv alanında yapılan bu çalışmaların yanında Endülüslü âlimler lügat alanında; *Lahnu'l-'avam* ve *Garibu'l-Kur'an* konularında da eserler yazmışlardır.⁴⁹

Sonuç

İspanya'nın Araplar tarafından Endülüs adıyla kullanılmaya başlanmasından itibaren Endülüs sekiz asır boyunca İslam beldesi olarak varlığını sürdürmüştür: dil, edebiyat, bilim, sanat, kültür, eğitim alanında Endülüs, Müslüman ve gayr-i Müslimlerin farklı alanlardaki çabaları ve çalışmaları sonucu büyük bir medeniyetin doğmasında öncül rol oynamış, aynı zamanda kendine özgü bir edebiyatın oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Endülüs'ün tarihine baktığımızda siyasi tarihinin altı döneme ayrıldığını görüyoruz. Valiler döneminde Endülüs'te yeni bir toplum düzeni oluşturulmaya çalışılmış, Yahudiler ve Arianistler üzerindeki baskılar bitirilerek tabakalaşma esasına dayalı eski toplum düzenine son verilmiş ve özgür bir dini ortam oluşturulmuştur. Endülüs Emeviler dönemine baktığımızda ise bu dönemde Endülüs en parlak zamanını yaşamış, birçok yer, örneğin, İspanya, Portekiz, Fas gibi beldeler ele geçirilip Afrika'ya kadar fethedilmiş ama bu fetihler geçici olmuştur. Bu dönemdeki en önemli gelişme, Mekke, Kahire, Medine, Şam ve Bağdat gibi o zamanın en meşhur ilim bölgelerine öğrenciler gönderilmiş bu bölgelerdeki ilmi gelişmelerin Endülüse aktarımı sağlanmıştır. Muluku't-Tavaif döneminde Emevi devleti yıkılmış ve Endülüs bölünme safhasına girmiş, fakat bu siyasi bölünmelere rağmen Endülüsün medeniyet alanındaki yükselişi devam etmiş; eğitim, sanat, tıp ve felsefe alanında önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde Endülüslere yardım eden Murabıtlar, Endülüsü hakimiyetleri altına almışlar ve kendi vilayetleri olarak idare etmişlerdir. Bu dönemde Endülüsün idaresi Afrika'nın kuzeyinden gelen Muvahhidler tarafından üstlenilmiştir. Bunun sonucu olarak Endülüs haçlı saldırılarının bir hedefi haline gelmiş ve bu dönem haçlıları hedef alan savaşlarla geçmiştir. Fakat medeniyet alanındaki gelişmelerde duraksamalar yaşanmamıştır. Örneğin Avrupa'nın ilmi olarak kalkınmasında büyük katkıları olan İbni Tufeyl, İbni Rüşd ve İbni Bacce gibi âlim ve filozoflar bu dönem de yetişmiştir.

Muvahhidler idaresinin yıkılmasından sonra Hristiyanlar, Endülüsü işgal etmiş, kendilerini savunamayan Endülüslüler ise fethettikleri birçok toprağı kaybetmişlerdir. 1490 senesinde Hristiyanlar tarafından fethedilen Gırnata iki yıl sonra Müslümanların tüm hakları güvence altına alınması kaydı ile Müslümanlardan geri alınmış bunun sonucunda İspanya'da yaklaşık sekiz asır hüküm süren İslam hâkimiyeti son bulmuştur.

⁴⁹ Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", s. 149, 150, 151, 152.

Gırnata emirliğinin yıkılmasından sonra İspanya'da Hristiyanların hâkimiyeti altında çok sayıda Müslüman kalmıştı. Yöneticiler yaptıkları anlaşmaları hiçe saymış; orada bulunan Müslümanları zorla Hristiyanlaştırmaya çalışmışlardır. Başta bulunan yöneticilerin emirleri üzerine Müslümanlar kapalı yerlere konulmuş, üzerlerine vaftiz suyu serpilmiş ve zorla Hristiyan oldukları ilan edilmiş, kütüphaneler boşaltılmış, Kuran-ı Kerim ve tüm te'lif edilen Arapça eserler toplatılmış, çocuklara Kur'an-ı kerim ve Arapça öğretilmesi yasaklanmış, camiler kiliseye çevrilmiştir. Tüm bu yapılanlara karşı Müslümanlar alıştıkları dini yaşantı tarzlarını gizliden de olsa devam ettirmiştir. Bunun üzerine 1609'da İspanya kralı Müslümanların dışarı sürgün edilmesine karar vermiş. Orada bulunan Müslümanların büyük bir bölümü Fransa'ya, kalanlar da Afrika'ya sürgün edilmiştir.

Endülüs içinde çeşitli unsurların yaşadığı, ortak bir kültürün hâkim olduğu toplumsal bir ortamdı. Bunun sonucu olarak orada Arapça, İspanyolca, Portekizce, Latince, Fransızca gibi farklı dil ve lehçeler konuşuluyordu. Edebi çalışmalar konusunda Endülüslüler Doğu'daki Araplardan özellikle Iraklılardan etkilenmişler ve hassaten Murabıtlar zamanında nesir türünde eşine rastlanmayan örnekler ortaya koymuşlardır. En ünlü bilginleri Doğu İslam dünyasına çeşitli vesilelerle seyahat etmiş, böylelikle kendi bilgi birikimleri ile Doğu İslam dünyasındaki bilgi birikimini mukayese imkanı bulmuşlardır. Böylelikle Endülüs ile Doğu İslam dünyası arasında sürekli devamlılık arz eden bir kültür köprüsü kurulmuştur.

Endülüslüler genel olarak sanattan, şiirden anlayan, anlama ve anlatma kabiliyetleri yüksek olan elit insanlardı. Endülüs şiiri en başlarda konu itibarıyla Doğu'nun etkisinde kalmış, Endülüs'e yerleşen Araplar vazgeçemedikleri kendi adetlerini yine aynı üslupla işleyip şiirlerine yansıtmışlardır. Dolayısıyla Endülüs şiiri, doğuyu taklit etme dönemi, taklitten kurtulma dönemi, yenilik dönemi olarak üç safhaya ayrılır. Endülüslüler şiirde gerek muhteva ve gerek sanat bakımından eski şiirden pek farklılık arz etmezler. Fakat tüm bunlara rağmen bazı konularda yazılan şiirler doğudaki benzerlerinden ayrıcalık kazanmıştır. Bunları konu olarak vassf, şikayet ve merhamet dileme, merhamet, bilimsel ve eğitici şiirler, yardım ve medet isteme, olarak beş kısma ayırmak mümkündür. Endülüslüler el-Acemiyye'nin etkisiyle Muvaşşaha ve Zecel gibi iki büyük orijinal şiir türüne sahip olmuşlardır. Muvaşşaha, övgü, ağıt ve aşk gibi her çeşit mevzuda genellikle besteyle söylenen bir şiir türüdür. Araştırmacılar Muvaşşahanın kökeni hakkında iki görüşe sahiplerdir. Bazıları onun doğu kökenli olup çölde ortaya çıktığını, başka bir grupta bu türün Endülüste doğduğunu ve buradan doğuya gittiğini ileri sürer. Önceleri Muvaşşahalarda sadece övme, aşk, şarap gibi konulara yer verilirken, zaman içerisinde tabiat betimlemesi, gazel, züht, risa, tasavvuf, hiciv gibi konulara da yer verilmiştir. Endülüste geliştirilen ikinci bir şiir türü de Zecel adı verilen, Arapça nahiv kurallarına uyumayıp, mahalli ağız ve kullanımlar esas alınarak söylenen halk şiir türünün adıdır.

Şekil bakımından muvaşşaha ile büyük oranda benzerlik gösterir fakat zecal çalgı aletleri ve arkasında onunla beraber söyleyen bir gurupla gerçekleştirilirdi. Endülüslüler 11. asra kadar nesir alanında kendilerinden fazla söz ettirememişlerdir. Bunun sebebi diğer alanlarda da olduğu gibi doğuyu taklit edip bu alana geç girmeleridir. Fakat Murabıtlar döneminde nesir alanında ileri denecek seviyede örneklere rastlanır. Mülükü't-Tavaif döneminde ise daha önce örneğine rastlanmayan bir tarzda Hazreti peygamber (sas)' i öven risaleler kaleme alınmış, 11. asırdan sonra ise Endülüslüler nesir alanında kendi ürünlerini vermeye başlamışlardır. Bunun Sonucu olarak Endülüste te'lif edilen nesir türü eserler Doğu ve hatta Avrupa için kaynak durumuna gelmişti.

Endülüs'te yaşayan Arap dışı milletlerin varlığı nedeniyle dil çalışmalarının Endülüs'te özel bir yeri vardı. Çünkü bu dış milletler birbirleriyle karşılıklı bir etkileşim içinde olmuşlar ve bunun sonucunda da Endülüs'e ait bazı lehçeler ve bunların kullanım şekilleri dilciler için zengin bir kaynak olmuştur. Endülüs doğu ilim merkezleri ile devamlı olarak bir irtibat halinde idi. Endülüslüler ilim tahsili için Doğu'ya seyahat ettikleri gibi doğulu âlimler de Endülüs'e seyahat etmekteydi. Buna paralel olarak lügat ve nahiv alanında önemli bir gelişme yaşandığını söylersek yerinde bir tespit olmuş olur. Endülüs'te nahiv ilk önceleri muhtelif metinlerde yer alan anlaşılmayan sözcüklerin anlamlarının ve öğrencilerin karşılaştıkları nahiv meselelerinin açığa kavuşturulması gibi meseleler ile başlamıştı. Orada çeşitli nahiv lügat medreseleri kurulmuş, çok sayıda öğrenci yetiştirilmiş ve nahiv, lügat alanında ilk eserler te'lif edilmişti. İlim tahsil etmek ya da seyahat amaçlı doğuya giden Endülüslüler beraberlerinde kıymetli eserler getirmiş, Endülüs mekteplerinde ders halkaları oluşturmuş, lügat, nahiv, belagat alanında münazaralar, söyleşiler yapmış ve oradaki yöneticiler de bu ilmi faaliyetleri desteklemişlerdir. Bunun sonucunda Endülüs'te lügat ve nahiv çalışmaları alanında oldukça büyük gelişmeler kat edilmiştir.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Düzgün, Osman, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, sy. 38, İstanbul 2007.
- el-İskenderi, Ahmed, Emin, Ahmed, el-Carim, Ali, Dayf, Ahmed, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabi*, Daru'l İhya' el- 'Ulum, Beyrut 1994.
- Ergüven, Şehabettin, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12, Çorum 2007, ss. 143-155.
- Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 211-225.
- Salim, Seyyid Abdulaziz, *Tarihu'l-Müslimin ve Asâruhum fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1985.
- Şeyban, Lütfi, *Endülüs*, Albaraka Türk Yayınları, Sakarya 2014.

- Toprak, Faruk, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Ankara 1999, ss. 131-158.
- Tuzcu, Kemal, "Endülüs Muvaşşahaları ve Harceler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sy. 56, Ankara 2016, ss. 79-99.
- Yıldırım, Aydın, *Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2007.
- Yıldız, Musa, "Zecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 176-177.

KAFKASYA GAZAVATI VE ŞEYH ŞAMİL

NURHAN AYDIN^a

ELİF ERGÜN^b

Öz

Kafkasya tarih boyunca jeopolitik ve jeostratejik açıdan önemli bir yere sahip olmuştur. Bu özellikleri Rusya'nın Çarlık döneminde başlayan yayılmacılık politikası kapsamında işgal sebebi olmuş, 16. yüzyılda bölgeye nüfuz etmeye başlayan Rusya 18. yüzyılda bölgede işgal girişimleri ile sömürgeci bir politika izlemiştir.

Rusların Kafkasya'da giriştikleri bu işgal ve asimilasyon hareketlerine karşı bölge halkında bağımsızlıklarını, kültürlerini ve inançlarını korumak üzere büyük bir mücadele ruhu oluşmuştur. Bu mücadele İmam Şeyh Şamil liderliğinde zirveye ulaşarak "Gazavat" adı altında sürdürülmüş ancak askeri ve siyasi faktörler sebebiyle 1859 yılında Şeyh Şamil'in teslim olmasıyla birlikte zayıflamıştır.

20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar süren mücadelelerle istenilen sonuca varılamamış ve bölge Rusya'nın hâkimiyeti altına girmiştir. Ancak mücadelenin bitmediği günümüzde Rusya'nın hâkimiyetinde bulunan Kuzey Kafkasya'da zamana ve zemine göre başlayan hareketlenmelerden anlaşılmaktadır.

Bu makalede Kafkasya Gazavatı ve Şeyh Şamil ile bu mücadelenin geçtiği Kafkasların coğrafyası, tarihi, etnik ve inanç yapısı incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Gazavat, Şeyh Şamil, Rusya.

CAUCASIAN GHAZWAT AND IMAM SHAMIL

Abstract

Historically, the Caucasus has been an important region in geopolitical and geostrategic terms. These characteristics became a reason for occupation within the scope of Russian policy of expansionism that began in the Tzardom period. Beginning to penetrate the region in the 16th century, Russia followed a colonialist policy in the region through occupation attempts in the 18th century.

In the face of these Russian occupation and assimilation attempts in the Caucasus, the local people of the region developed a great spirit of struggle to protect their independence, culture and belief. The struggle culminated under the leadership of Imam Shamil and maintained under the name of "Ghazwat" (holy wars) but it eventually weakened when Imam Shamil surrendered in 1859 due to military and political factors.

^a Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi
(z.nurhanaydin@hotmail.com)

^b Araştırmacı
(e.erguneliff@gmail.com)

Despite the struggles that continued until the first quarter of the 20th century, the desired result could not be reached, and the region came under Russian domination. However, the fact that this struggle has not ended is understood from the movements that begin in various times and places in the Russian-dominated North Caucasus.

The present article attempted to address the Caucasian Ghazwat, Imam Shamil, and the geography, history, and the ethnic and religious structure of the Caucasus as the stage of this struggle.

Key Words: *Caucasia, Ghazwat, Imam Shamil, Russia.*

Giriş

“Kafkasya Gazavatı”, Rusların Kafkasya’yı işgal ederek sömürgeleştirme politikalarına karşı bölge Müslümanlarının verdiği mücadeleyi ifade eder. Bu mücadele, Nakşibendi Tarikatı başta olmak üzere ilerleyen dönemlerde Kadiri Tarikatı mensuplarının da katıldığı, Rus zulmüne ve asimile politikalarına karşı kültürlerini, inançlarını ve bağımsızlıklarını koruma adına yürütülen kutsal bir savaştır.

Kafkasya, ulaşılması zor dağlar ve derin vadilerden oluşan bir coğrafyaya sahiptir. Bu özelliği bölgede yaşayan çok sayıda farklı etnik, kültür ve inanç sahibi milletler üzerinde hâkimiyeti son derece zorlaştırarak asimile olmadan yaşamalarını sağlamıştır. Yine bu bölge Osmanlı, İran ve Rus devletlerinin mücadele alanı olmuştur.

Doğudan Hazar Denizi, batıdan Karadeniz, kuzeyden Rusya, güneybatıdan Türkiye ve güneyden İran ile çevrili olan bölge Kuzey ve Güney (Transkafkasya) Kafkasya olarak ikiye ayrılmıştır.

Rusya’nın 1552’de Kazan Hanlığı ile başlayan İslam ülkelerini işgali Astrahan Hanlığı’nın işgali ile devam etmiş, işgal edilen yerlerdeki Müslüman halka her türlü zulüm yapılarak yerlerinden sürülmüş, toprakları Rus asilzadelerine, manastırlara ve Rus köylülerine verilmişti. Bu işgaller sistemli olarak devam ederken Müslümanların önüne iki seçenek konulmuştu. Topraklarında kalabilmeleri için ya din değiştirerek Ortodoks Hristiyan olacak ve Ruslaşacaklardı ya da topraklarından sürüleceklerdi. Rusların bu istila hareketlerini ve zulmünü yerli halkın durdurması imkânsızdı.

Müslümanların yerlerinden sürülmeleri ve yok edilmeleri zamanla öyle bir hal alacaktı ki, Ruslar tarafından işgal edilen Müslüman şehri Kazan’ın yirminci yüzyılda dahi 50 km yakınında Müslüman köyüne rastlanılmayacaktı.

Rusların Hristiyanlaştırma politikası bir dönem askıya alınmışsa da I. Petro döneminde bütün merhametsizliği ile yeniden geri dönmüştü. Bundan sonra da Rus Devleti’nin Müslümanlara karşı düşmanlığı ve zulmü bir döneme has kalmayıp gelenekselleşmişti. 1552’den 1924 yılına kadar geçen 372 yılda Rusya Buhara, Hive, Kırım ve Pamir dağlarına kadar İslam ülkelerini işgal etmişti. Ancak Rusya’nın Hristiyanlaştırma politikası başarılı olamamıştı. Bu durumu 1720-1740 döneminde misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Alexis’in “Müslümanların adetlerine ölümü göze alacak derecede

bağlı olduklarını ve onlardan hiçbirinin kendi arzusu ile Hristiyan olmadıklarını” belirtmesi ve 1778’de de Prens Shcherbatov tarafından “Misyoner faaliyetlerin aleyhine görüş beyan edilmesi” açık bir şekilde göstermektedir.¹

Nitekim 1773’te başlayan Pukaçev isyanına Müslümanların katılımı daha ılımlı davranmayı gerekli kılmış, Çariçe II. Katerina Müslümanlara karşı ılımlı bir politika izlemeye başlamıştı. Ancak Rusya’nın “Kafkasya’yı işgal etmek, Haçı Hilal’e galip getirmek, Müslüman halkı zorla Hristiyan yapmak” emelleri doğrultusunda saldırıları devam etmiş, 1785’te Kafkasya Valiliği kurularak Dağıstan’da Rus hâkimiyeti kuvvetlendirilmiştir. Tüm bu yapılanlar karşısında Şeyh Mansur Rusya’nın Müslümanlara karşı yaptığı zulüm ve çıkardıkları fitnelere bahsediyor, Osmanlı Sadrazamına yazdığı mektupta *“Eğer bu hakire ayan olan gayrilere dahi münkeşif olsa idi zerrece gazadan feragat etmezler idi. Çünkü; aklü devlet sizde aleme nizam vermeye kadirsiniz ve emri maruf nehvi anil-münker ile memursuz...”* diyerek Rus zulmü karşısında Sadrazamdan yardım istiyordu².

Bütün bu zulüm ve işgallerin neticesinde Müslümanlar arasında Rusya’ya karşı büyük bir direniş ruhu oluşmuş, 1785 yılında Şeyh Mansur tarafından *“Kutsal Savaş (Gazavat)”*, *“Kafkasya’da Müridizm Hareketi”* başlatılmıştır.

Bu mücadelenin en büyük liderlerinden olan Şeyh Şamil de 25 yıl boyunca Ruslara karşı amansız bir mücadele sürdürmüştür.

Ne yazık ki Ruslara karşı verilen bu savaş, Rusların üstün silah imkânı ve sayıları karşısında yeterli askeri ve siyasi yardımında alınamaması sebebiyle 1859 yılında Şeyh Şamil’in teslim olmak zorunda kalması ile durma noktasına gelmiştir.

Netice olarak bu mücadelenin bölgeye ve bölge devletlerine etkileri ayrı bir araştırma konusu olsa da Rusya’nın Türkiye ve İran’a yönelik olan işgal politikası üzerinde olumsuz etkilerinin olduğu açıktır.

1. Kafkasya’nın Coğrafi Konumu ve Stratejik Önemi

Kafkas ve Kafkasya adına ilk defa eski Yunan düşünürlerinden Aiskhylos’un M.Ö. 490’da yazdığı “Zincire Vurulmuş Zevk ve Eğlence” adlı eserinde “Kavkasos Dağı” olarak rastlanılmıştır. Bölgeye Kafkasya adının M.S. 479’dan itibaren Dağıstan yerlileri tarafından verildiği bilinmektedir. Eski Yunancada “kavkasos” olarak adlandırıldığı görülen bölge Batı dillerinde “cauasus”, “caucasia” ve “caucasie” olarak adlandırılmaktadır. Türkçe kaynaklarda ise Kafkasya adı ilk kez 1856 yılında Ahmet Cevdet Paşa tarafından Paris Konferansına sunulmak için hazırlanan raporda “Kafkasya” ve “Cebel-i Kafkas” olarak

¹ Ahmet Akmaz, *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, s. 64.

² Akmaz, *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 64-65.

geçmektedir. Kafkasya adı bir bölge olarak ise ilk defa Rus Çarı I. Petro döneminde Petersburg'da kurulan İmparatorluk Bilimler Akademisi'nin çalışmalarında kullanılmıştır.³

Bölge coğrafi açıdan Kuzey ve Güney olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Coğrafi olarak yapılan bu ayırım siyasetçiler tarafından da kabul görmüştür. Nitekim Kuzey ve Güney Kafkasya coğrafi açıdan olduğu kadar diğer birçok yönden de farklılık gösteren iki bölgedir. Bölge hakkında çalışan araştırmacılar çoğunlukla Samur Nehri'nin Hazar Denizi'ne döküldüğü yer ile İngur Nehri'nin Karadeniz'e döküldüğü nokta arasında bir hat çizip, bölgeyi kuzey-güney diye ikiye bölerek incelemektedirler. Günümüzde Rusya'nın sınırları içinde kalan ve özerk bir yapıya sahip olan Adigey, Karaçay-Çerkesya, Kuzey Osetya, Çeçenistan, İnguşetya, Dağıstan, Kabardey-Balkar Özerk Cumhuriyetleri ile Stavropol ve Krasnodar Kraylarını içine alan Kuzey Kafkasya Bölgesi, asıl Kafkasya coğrafyasını temsil etmektedir. Abhazya ve Güney Osetya'da fiziki olarak Kuzey Kafkasya'da yer almasına rağmen siyasi olarak Gürcistan'a bağlıdırlar. Kuzey Kafkasya doğuda Hazar Denizi, batıda Karadeniz ve Azak Denizi, kuzeyde Maniç Nehri ve bataklıkları, güneydoğuda ise Samur Nehri'nin Hazar'a döküldüğü yerden İngur Nehri'nin Karadeniz'e döküldüğü noktaya kadar uzandığı kabul edilen bir hat ile çevrilidir. Güney Kafkasya (Transkafkasya) ise Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan Cumhuriyetleri ile Abhazya, Acara, Dağlık Karabağ, Nahcivan Özerk Cumhuriyetleri ve Güney Osetya'yı içine alan bölgedir. Abhazya Özerk Cumhuriyeti belirtildiği gibi siyasi olarak Güney Kafkasya bölgesinde Gürcistan'a bağlı olmasına rağmen Abhazlar bir Kuzey Kafkasya halkıdır ve Kuzey Kafkas dillerinden biri olan Abhazca'yı konuşmaktadırlar.⁴

Bölgede yüksek dağlar ve derin vadiler yer almaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi coğrafi özelliği bölgenin tam hâkimiyet altına alınmasını engellemiş ve bölgede bu kadar farklı toplulukların asimile olmadan yaşamasına olanak tanımıştır.⁵

³ Fırat Karabayram, *Rusya Federasyonunun Güney Kafkasya Politikası*, (Yüksek Lisans Tezi), Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 5; Demet Şefika Acar, *Kafkasya'nın Güvenliği ve Türkiye'nin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004, s. 6.

⁴ Acar, *Kafkasya'nın Güvenliği ve Türkiye'nin Rolü*, ss. 5-7; Ahmet Arkın Bölükbaşı, *Kuzey Kafkasya Özerk Cumhuriyetleri Bağlamında Rus Dış Politikası*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, ss. 77-78; Sefa Sole, "Kafkasya'da Rus Emperyalizmi ve Direnişi", (<https://www.stratejikortak.com/2016/06/kafkasya-rusya-kafkas-direnisi.html>), (E.T:15.06.2017), s. 1; Ufuk Tavkul, "Kafkasya'nın Coğrafi Konumu ve Stratejik Önemi", (<http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/arastirma/0090-kafkasyanın-coğrafi-konumu-ve.html>)- (E.T: 15.06.2017), ss. 1-4; Nesrin Alizade, "Güney Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Bölgenin Türkiye İçin Önemi", (<http://akademikperspektif.com/2015/04/13/guney-kafkasyada-etnik-catismalar-ve-bolgenin-turkiye-icin-onemi/>) - (E.T: 15.06.2017), s.1; Elşan İzzetgil, "Kafkasya'nın Jeopolitiği ve Rusya'nın Bölgeye Yönelik Stratejisi", *Gazi Üniversitesi Bölgesel Çalışmalar Dergisi*, c. 1, sy. 1, Ankara 2016, s. 53.

⁵ Asif Aşurov, *Güney Kafkasya'da ki Etnik, Dilsel ve Dinsel Grupların Bölge Politikalarında Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s.8; İzzetgil, "Kafkasya'nın Jeopolitiği ve Rusya'nın Bölgeye Yönelik Stratejisi", s.55; Tuğba Bingül, "Jeopolitik Açısından Kafkasya", www.uiodergisi.com/wp-content/uploads/2014/01/Jeopolitik-Açısından-Kafkasya.pdf, (E.T: 12.06.2017), s. 3.

Kafkasya stratejik önemi ve jeopolitik konumu nedeniyle tarih boyunca sürekli istilalara maruz kalmış, Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları arasında bir göç bölgesi olmuştur. Bu durumun sonucu olarak da sayısız kabile ve halkı barındıran, etnik olarak karmakarışık bir bölge haline gelmiştir. Öyle ki Arap tarihçileri ve coğrafyacıları bölgeyi “Dillerin Dağı” olarak nitelendirmişlerdir. “*Kafkasya bir ırklar ve diller mozaiğidir.*”⁶

Kafkasya'nın Hazar bölgesindeki petrol kaynakları ve ipek yolu üzerinde bulunması da bölgenin jeopolitik önemini arttırmaktadır.⁷

Rusya Federasyonu 23 Haziran 2000 tarihli bir yasa ile yedi bölgeye ayrılmış ve Kuzey Kafkasya Federe Bölgesi'nin adı Güney Bölgesi olarak değiştirilmiştir. Söz konusu değişiklik ile Kuzey Kafkasya Bölgesi'ne mevcut idari birimlerin yanında Kalmukya Özerk Cumhuriyeti ve Volgograd Vilayeti bağlanmıştır. Yapılan bu değişiklik ile 'Kuzey Kafkasya' terimi ortadan kaldırılıp 'Güney Rusya' terimi benimsenerek bölgenin adı Ruslaştırılmış ve bölgenin coğrafi alanı Rusya Federasyonu'nun içine doğru büyütülerek Rus nüfusun yerel halklara oranı arttırılmıştır.⁸

2. Kafkasya Tarihine Genel Bakış

Yapılan arkeolojik çalışmalarda elde edilen neticelere göre bölgede M.Ö 16. ve 3. yüzyıllar arasında çeşitli kültür varlıklarının ve medeniyetlerin kurulduğu tespit edilmiştir. Kuzey Kafkasya bölgesinde M.Ö 13. yüzyılda Kimmerler'in, Abhazya bölgesinde M.Ö 12. yüzyılda Kokhide kültürünün yaşadığı, Dağıstan bölgesinde M.Ö 3. yüzyılda Arnavutların ataları olarak kabul edilen Albanya Krallığı'nın ve yine bölgede M.Ö 5. yüzyılda Çerkeslerin ataları olarak kabul gören Sind Krallığı'nın kurulduğu bilinmektedir. Tarih boyunca hâkimiyet mücadelelerinin bitmek bilmediği bölgede Sümerler, Hunlar, Huriler, Uratlar, Khetler, Etrüskler, İskitler, Sarmatlar, Bizanslılar, Ermeniler, Gotlar, Alanlar, Romalılar, Avarlar, Hazarlar, Moğollar, Araplar, Türkler ve Slavlar gibi birçok topluluğun yaşadığı görülmüştür.⁹

⁶ Uğur Güneş, *Türk Dış Politikasında Güney Kafkasya Bölgesindeki Güç Mücadeleleri ve Büyük Kafkasya Kalkınma Girişimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 9; Kamil Veli Nerimanoğlu, “Kafkaslar (Tarihsel, Kültürel, Etno Sosyal, Politik Araştırma)”, *Yeni Türkiye Yayınları, Kafkaslar Özel Sayısı 1*, sy. 71, Ankara 2015, s. 32; Muhammet Kemaloğlu, “Kafkasya-Tarihi Geçmiş- Etnik-Dini Yapısı ve Terekeme (Karapapah) Türkleri”, *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, sy. 32, 2012, (<http://www.akademikbakiss.org>), s. 2; Bilgehan Atsız Gökdağ, “Kafkasya, Türklük ve Türkiye”, *Yeni Türkiye Yayınları, Kafkaslar Özel Sayısı 1*, sy. 71, Ankara 2015, s. 94.

⁷ İzzetgil, “Kafkasya'nın Jeopolitiği ve Rusya'nın Bölgeye Yönelik Stratejisi”, s. 61.

⁸ Bölükbaşı, *Kuzey Kafkasya Özerk Cumhuriyetleri Bağlamında Rus Dış Politikası*, s. 78.

⁹ Habip Yıldırım, *Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Türkiye Açısından Bölgenin Önemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 8; Selda Kılıç, “Kafkasya'ya Dair (1916-1917) Osmanlı İstihbaratının Yayımladığı Bir Rapor”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. 34, sy. 58, Ankara 2015, s. 690; Cafer Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, II. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 28.

Kafkasya tarihte orduların doğudan batıya, batıdan doğuya geçtikleri önemli bir geçit olma özelliği de taşımaktadır.¹⁰ Ayrıca yine bölgenin ticaret yolları üzerinde kesişmesi Bizans, Sasani ve Hazarlar arasında mücadelelere neden olmuştur. 7. yüzyılda Müslüman Arapların Kafkasya'da İslam'ın yayılması için başlattıkları fetih hareketleri bölgede ki dengeleri değiştirmiş Hazarlar durdurulmuştur. Özellikle Emevi Halifesi Hişam zamanında (8. yüzyıl) İslamiyet hızla yayılmıştır. 9. yüzyılın sonlarına doğru Araplar Hazarların saldırıları sonucunda bölgeyi terk etmişlerdir. 10. yüzyılda Hazar Devleti yıkılmış, bölgenin kuzeyinde Kıpçaklar güneydoğusunda ise Oğuz Türkmen boyları görülmeye başlamıştır. Ayrıca Macarlar ve Peçenekler de 7-10. yüzyıllarda bölgede varlıklarını hissettirmişlerdir. 11. yüzyılda Büyük Selçuklu Devleti döneminde Sultan Alparslan bölgeye akınlar düzenlemiş Gürcistan ve çevresi ele geçirilmiştir.¹¹

13.yüzyıl ile birlikte bölgede Moğol istilası başlamış ve Kafkasya, Cengiz Han önderliğinde ki Moğolların eline geçmiştir. Cengiz Han'dan sonra Altınordu Hakanı Mengü Han bölgenin bir kısmında hâkimiyet sağlamaya devam etmiştir. 14. yüzyılda Timur bölgeye hâkim olmuş, 16. yüzyılda ise Kafkasya Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girmiştir. Bu tarihten itibaren bölge Osmanlı ve İran'ın mücadele alanı haline gelmiştir. Bu mücadeleler 1737'de Safevi Devleti yıkılana kadar devam etmiştir. Rusya ise 1552'de Kazan ve 1556'da Astrahan Türk hanlıklarını ele geçirerek bölgeye nüfuz etme yolunda önemli adımlar atmıştır. Bunun sonucu olarak da Kafkasya'da Rusya ve Osmanlı Devleti karşı karşıya kalmış, İran'la olan mücadelelere Rusya'da eklenmiştir. 1720'li yıllardan itibaren bölgeye doğrudan inen Rusya, bu tarihlerden sonra Kafkasya'da daimi olarak egemenlik kurmak istemiş ve bu amacı doğrultusunda yayılmacı bir politika izlemiştir. Bu dönemden 19. yüzyıla kadar bölgede süren Osmanlı-Rus mücadelelerinde bölgenin kabilelerinden destek alınsa da, eski gücünü yitiren Osmanlı Devleti etkin bir güç olmaktan çıkmış, Gürcistan 1801 yılında Rusya tarafından tamamen ilhak edilmiştir.¹²

Doğuda Hazar Denizi ve güneyde Aras Nehri boyunca yayılışını sürdürmek isteyen Rusya, ilhakla beraber bölgede yeni bir sömürü düzeni kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla Azerbaycan'da bulunan hanlıklar ile anlaşma yoluna gitmiş, Karabağ, Şeki ve Şirvan hanlıklarını kendine bağlamak istemiştir. Anlaşma yoluna gitmeyen Gence Hanlığını da 1804'te işgal etmiştir. 1807'de Bakü de Rus hâkimiyetine girmiş ve yaklaşık olarak on yıllık bir süreçte Rusya, Güney Kafkasya'da üstünlük sağlayarak topraklarını Karadeniz'den Hazar Denizi'ne kadar genişletmiştir. Rusya bu süreçte Gürcüler ve Ermenilerden de yararlanmıştır. Bu dönemde hem iç hem de dış meselelerle uğraşmak

¹⁰ Kılıç, "Kafkasya'ya Dair (1916-1917) Osmanlı İstihbaratının Yayımladığı Bir Rapor", s. 690.

¹¹ Kılıç, "Kafkasya'ya Dair (1916-1917) Osmanlı İstihbaratının Yayımladığı Bir Rapor", ss. 690-691; Yıldırım, *Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Türkiye Açısından Bölgenin Önemi*, ss. 8-11; Gökdağ, "Kafkasya, Türklük ve Türkiye", s. 98.

¹² Anıl Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara 2002, ss. 47-49; Yıldırım, *Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Türkiye Açısından Bölgenin Önemi*, ss. 9-11.

zorunda kalan Osmanlı Devleti Kafkasya'ya gereken önemi gösterememiş, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı ve sonunda imzalanan Edirne Antlaşması ile bölgede ki egemenlik haklarından vazgeçmiştir. Rusya galibiyet ile sonuçlanan bu savaş sonrasında Kafkasya'da yayılcı politikalarına devam etmiş, bu durumda bölgedeki ticaret yollarının güvenliği nedeniyle İngiltere'yi endişelendirmiştir. İngiltere Rusya'ya karşı açıktan muhalif bir politika izlemese de, Rusya'nın bölgede yayılmasını engellemeye çalışmıştır.¹³

*Kafkasya; sırasıyla Selçuklular, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin; Rus İmparatorluğu, SSCB ve Rusya Federasyonu'nun; Şahlık dönemi İran'ın ve daha sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin güç mücadelesi verdiği bir bölgedir. Ancak bölge, zaman zaman kesintilerle birlikte yaklaşık iki yüzyıl boyunca önce Rus İmparatorluğu'nun, sonra da SSCB'nin egemenliği altında kalmıştır.*¹⁴

3. Kafkasya'da Rus Tehdidi ve Yayılmacılığı

Geçmişten günümüze Rusya'nın Kafkasya üzerindeki emel ve politikalarına bakıldığında, Çarlık Rusya'nın genişleme ve yayılma politikaları içerisinde en dikkat çekici hedef Türkiye ve İran'ın işgalidir. Hiç kuşkusuz bu hedefin gerçekleştirilmesi ancak Kafkasya'nın işgali ile mümkündür. Nitekim Rusya'nın planı da Kafkaslar üzerinden Türkiye ve İran'ın işgali şeklindedir.¹⁵

Rusya'nın emellerine ulaşabilmek için izlediği en etkili yol, hedef ülkenin etnik, mezhep, siyasi düzen, yönetim, yargı gibi organ ve zaafiyetlerini kullanıp, ülkede bölücülük çıkarmak ve sonrada askeri bir müdahale ile işgal etme yöntemi olmuştur.¹⁶

Kafkaslarda Ruslar ilk kez 10. yüzyılda görülmüştür. 914 yılında bir Vareg kolu, Dinyeper Nehri'nin ağzından hareket ederek gemilerini karadan Don ve Volga nehrine indirmiş, bu nehirlerden Hazar'a ulaşmışlardır. Ancak bu Vareglerin Rus olmayıp Norman oldukları da söylenerek, Rus Vareglerin 943-944 yıllarında Kuban Nehri'ni takiben Kuzey Kafkasya'ya ve Kuzey Kafkasya'dan da Hazar Denizi'ne ulaştıkları belirtilmektedir. Hazar Denizi'ne ulaşan Rusların İran'ın bazı bölgelerini ve Güney Kafkasya'da ki Berdaa (Karabağ) şehrini ele geçirdikleri, ele geçirdikleri bu yerler ile Taberistan'ı¹⁷ yağma ederek geri döndükleri kayıtlarda belirtilmektedir. Netice olarak yukarıda bahsedilen tarihlerden

¹³ Mustafa Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", *Yeni Türkiye Kafkaslar Özel Sayısı IV*, sy.74, 2015, ss. 26-30; Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, s. 43.

¹⁴ Güneş, *Türk Dış Politikasında Güney Kafkasya Bölgesindeki Güç Mücadeleleri ve Büyük Kafkasya Kalkınma Girişimi*, s. 9.

¹⁵ Kuanış Karajan, Jandos Kumğanbayev, "Rusya İmparatorluğu'nun Orta Asya Ülkeleri Üzerine Uyguladığı Politikaları ve Halkın Yaşam Biçimi", *Akademik Bakış Dergisi*, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, sy.37, 2013, (<http://www.akademikbakiss.org>), ss. 1-2.

¹⁶ Karajan, Kumğanbayev, "Rusya İmparatorluğu'nun Orta Asya Ülkeleri Üzerine Uyguladığı Politikaları ve Halkın Yaşam Biçimi", ss. 1-2.

¹⁷ Taberistan, Hazar Denizi ile güneyindeki sarp Elburz dağ silsilesi arasında yer alan bölgenin adıdır. (Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 22.)

Rusların Kafkasya ile olan ilişkilerinin 10. yüzyıl başlarında veya ortalarında başladığı anlaşılmaktadır.¹⁸

957 yılına gelindiğinde Kuban Nehri'nin kuzeyinde Hazarlar ile Adıgeler (Çerkesler) arasında bir savaş yaşanmış, bu savaş Adıgelerin yenilgisi reisleri Aliğyika Kaşaka'nın da Hazarlara esir düşerek Aşkale'ye hapsi ile sonuçlanmıştır. Ruslar yenilen Adıgelerin bu durumundan istifade ederek onlarla anlaşma yapmış ve Hazarlara karşı 965 yılında savaş başlatılmıştır. Hazarların yenildiği savaşı Rus ve Adıge ittifakı kazanmış, Aliğyika Kaşaka'da kurtarılmıştır. Ortaya çıkan bu durumu İsmail Berkok¹⁹ "*Kafkasya'da Slav tehlikesinin başlangıcı ve Kafkasya'da felaketli günlerin hazırlayıcısı*" diye ifade etmektedir.²⁰

Bu savaştan sonra Rusya'da Kiev Devri²¹ başlamıştır. Ruslar Prens Svtayoslav dönemi içerisinde 965 yılında Hazar Hanlığını yenilgiye uğratarak, başkent İdil dâhil birçok şehri ele geçirmiş ve Hazarları yıkılış sürecine sokmuştur.²² Bu tarihlerden sonra 1173'te Hazar Denizi kıyılarına saldıran Ruslar, Kur Nehrinden de faydalanarak Gence yakınlarına kadar gelmiş ve Şirvan Devleti için tehdit olmaya başlamışlardır. Ancak burada tutunamayıp geri çekilmişler de Ruslar için bu hareket Kafkasları tanıma anlamında büyük bir fırsat olmuştur. Yine Altınordu Hanlığı'nın 1277'de Kafkasya seferine katılan Ruslar, Altınordu Hanı Mengühan komutasında Terek ve Derbent'e kadar ilerleyen birliklerle Kafkasya'nın içlerine kadar girme ve Kafkasları her yönüyle tanıma fırsatı bulmuşlardır. Bu durum Ruslarda Kafkaslara sahip olma fikri oluşturmuşsa da Taman Yarımadası'nda Ruslar ile Çerkesler arasında geçen savaştan sonra Ruslar uzun süre Kafkaslardan uzak kalmıştır. Doğu Avrupa'da Türk boylarının hâkimiyetleri sonucunda da Kiev Knezleri daha kuzeye çekilmeye mecbur kalmış ve doğrudan Kafkasya'ya müdahale imkânını kaybetmişlerdir. Bu durum Rusların Altınordu hâkimiyetinden çıkmalarını

¹⁸ Akmaz, *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 30-31.

¹⁹ İsmail Berkok, Çerkes-Kabartay kökenli Türk asker ve tarihçidir. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Kafkasya'nın Kabardey yöresinden Anadolu'ya göç ederek Uzunyayla'da yerleşen Ali Berkok'un oğludur. İki kardeşi Birinci Dünya Savaşı'nda Çanakkale'de şehit düşmüştür. 1890 yılında Yağlıpınar köyünde doğan Berkok büyük zorluklar içinde öğrenim görerek Harp okulunu ve Harp Akademisini bitirmiştir. Önce Makedonya'da, Birinci Dünya Savaşı yıllarında da Irak ve Kafkasya cephelerindeki çeşitli birliklerde kurmay olarak görevlerde bulunmuştur. İstanbul'daki Kafkas göçmen örgütleri içinde yer almıştır. Ayrıca bağımsız "Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti"nin kurulması ve yaşatılması gayretlerine de aktif olarak katılan Kafkasyalı subaylardan biridir. Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya'da savaştan "İslam Ordusu" ve "Kuzey Kafkasya Kolordusu"nda" kurmay subay ve örgütçü olarak görevlendirilmiş, ata yurdunun bağımsızlığı için savaşmıştır. Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra İstanbul'a dönmüştür. Daha sonra Kafkas göçmen örgütlerinin girişimiyle Osmanlı Hükümeti tarafından oluşturulan bir kurul içinde yer alarak Kafkasya'ya gitmiş, Dağıstan ve Çeçenistan'da ki ulusal hareketler içinde yer almıştır.(1920) Bundan sonra da Anadolu'daki Kurtuluş Savaşı'na katılmıştır.

²⁰ Akmaz, *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 30-31.

²¹ Türkkaya Ataöv, "Rus Devletinin Kuruluşu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 23, sy. 4, Ankara, 1968, s. 231. (Kiev Dönemi: Novgorod şehri merkez olma özelliğini kaybedince, Rus Devleti'nin başşehri Kiev'e taşınmış ve bu döneme Kiev dönemi denilmiştir.)

²² Ataöv, "Rus Devletinin Kuruluşu", s. 231.

sağlayan Kabartaylar ile Çar III. İvan (1462-1505) arasında yapılan görüşmeye kadar sürmüştür.²³

16. yüzyıla gelindiğinde Kafkaslardan Rusya'ya eğitim için çocuklar gönderilmeye başlanmıştır. Rus eğitimi alan Kafkaslılar aynı zamanda kültürel değişime uğramış, bu durumda Kafkasya'nın inanç birliğine büyük zararlar vermiştir. 16. yüzyıldan itibaren Rusların lehine bir durum oluşmaya başlamıştır. Nitekim Kazan 1552, Astrahan 1556 yıllarında Rusların hâkimiyetine geçmiş aynı zamanda Osmanlı ve Kırım Hanlığı'na karşı Çerkesler ile Ruslar arasında ittifaklar oluşmuştur. Neticede 16. yüzyılın sonu 17. yüzyılın başlarında Kafkasya beyleri ve Gürcü kralları, Rus çarları ile görüşmeler yapmaya başlamış, onlar Rus hâkimiyetine sığınarak rahata ve emniyete kavuşmayı beklerken, Ruslar Kabartay arazisine girerek müstahkem mevkiiler inşa etmeye başlamışlardır. Böylece ilk defa Rus yayılcılığı Osmanlı sınırlarına yaklaşmıştır. Bu gelişmeler üzerine Osmanlı Devleti Rus işgali altına giren hanlıklardaki Müslümanlardan gelen şikâyetler doğrultusunda bu hanlıkların işgalden kurtulması ve bu yolla Türkistan ile birlikte İran'a karşı mücadele imkânına da kavuşmak maksadıyla, 1568'de başlayıp 1569'da gerçekleştirdiği Astrahan Seferinde başarısız olmuştur. Bu sırada Rusya'da da iç karışıklık başlamış ve I.Petro'ya kadar Rusya'nın yayılcı politikaları adeta askıya alınmıştır. 1696'da I. Petro ile birlikte yeniden başlayan Rus yayılcı politikası sonucunda Azak Kalesi zapt edilmiş ancak 1711'de Prut Anlaşması ile geri bırakılmıştır.²⁴

18. yüzyılın başlarında Safevi Devleti zayıflamış, Osmanlı ve Rusya'nın hedefi haline gelmişti. Azerbaycan toprakları, maden ve petrol yatakları, denizi, ormanları, tarıma elverişli verimli arazi ve uygun iklimi gibi zenginliklerinin yanında, Avrupa'yı Asya'ya bağlayan köprü oluşuyla da dikkat çekiyordu. Bu dönemde Kafkasya topraklarının hâkimiyeti konusunda Rus ve Osmanlı devletleri arasında büyük bir mücadele yaşanmış, nitekim 24 Haziran 1724 tarihinde Rusya ve Osmanlı Devleti arasında imzalanan ve tarihe "*İstanbul Muahedesi* veya *İran Mukâsemenamesi*" olarak geçen antlaşma ile Güney Kafkasya'da tarafların toprakları belirlenmiştir.²⁵

I. Petro'dan sonra 1762'de başa geçen II. Katerina döneminde ise Osmanlı ile Rusya arasında 1774'te Kafkasların geleceğinde büyük rol oynayan Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanmıştır.²⁶ Bu antlaşma ile Karadeniz'e yerleşen Ruslar, Kafkasya'yı işgal planlarında çok önemli bir avantaj sağlamışlardır.²⁷

²³ Akmaz, *Rus Yayılcılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 31-32.

²⁴ Akmaz, *Rus Yayılcılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 15-19, 32, 37.

²⁵ Orhan Alizade, "18. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'nın Kafkasya'da İşgalcilik Politikası", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, c.4, sy.7, Ankara 2010, ss. 108-113; Elvin Valiyev, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya: Osmanlı, Safevi ve Rusya Kışkırtıcılığı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014, s. 67.

²⁶ Akmaz, *Rus Yayılcılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 22-23.

²⁷ Akmaz, *Rus Yayılcılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, ss. 29-30.

Bu dönemden sonra yukarıda da değinildiği gibi Rusya 1801 yılında Gürcistan'ı ilhak etmiş, 1804'te Gence Hanlığını, 1807'de de Bakü'yü hâkimiyeti altına almıştır. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı ve akabinde imzalanan Edirne Antlaşması ile Osmanlı Devleti bölgede ki egemenlik haklarından vazgeçmek zorunda kalmış, Rusya'da bölge üzerindeki emellerini gerçekleştirme yolunda politikalarına devam etmiştir.²⁸

4. Kafkasya Gazavatı

Rusya 16. yüzyılda Kafkasya'ya yönelmiş, 18. yüzyılda bölgede istila ve sömürge hareketlerine başlamıştı. Bunun üzerine Kafkas halkları bağımsızlıklarını tamamen kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış ve kendilerini organize bir şekilde yönetecek bir lider ve yapılanma arayışı içine girmişlerdir. Bu durumun bir neticesi olarak bölgede bulunan Nakşibendi Tarikatı mensupları organize olup Rusya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi başlatmışlardır. "Gazavat" olarak adlandırılan bu sufi direniş hareketine Ruslar "Müridizm" adını vermişlerdir. 1785'te Şeyh Mansur tarafından başlatılan bu mücadele aralıklarla da olsa 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.²⁹

Bu direniş hareketinin hem fikri kaynağı hem de faaliyetlerinin şeklini belirleyen sufi ekolü olan Nakşibendi Tarikatı, İslam dünyasındaki en önemli ve en büyük tarikatlardan biridir.³⁰

Mücadeleyi yürüten Nakşibendi Tarikatı'nda tam bir hiyerarşi, disiplin ve bağlılık mevcuttur. Ayrıca bu yapının en büyük özelliği birleştirici olması ve Ruslarla iş birliği yapmayı asla kabul etmeyerek bağımsızlık için mücadeleyi emretmesidir.³¹

Bu düzende tarikat üyesi olanların şeyhlerine bağlılığı, "şeyhin her emrini sorgulamadan yapmak" şeklindedir. Diğer bir ifadeyle tarikatlarda yapılan her şey Allah rızası için yapılmaktadır. Bu sebeple tarikat üyelerini kendilerini adayan veya adanmışlar olarak ifade etmek mümkündür.

Ayrıca başlatılan bu bağımsızlık mücadelesi ile birlikte İslam dininden aldıkları manevi güç neticesinde "İmam" lakabı ile ortaya çıkan liderler araştırıldığında, hepsinin gerçek birer kahraman olduğu, bu mücadelenin en etkili ve bilinen isminin Şeyh Şamil,

²⁸ Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", ss. 26-30; Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, s. 43.

²⁹ Yılmaz Nevruz, "İmam Şeyh Mansur ve Kafkasya'da Millî Birlik Hareketi", (<http://www.yilmaznevruz.net>), (E.T: 13.06.2017), s.1; Abdullah Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizmi, Müridizmin Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri", *Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, c.IX, sy. 2, İzmir 2009, s. 165; Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", s. 27.

³⁰ Nakşibendi ekolü Ebu Yusuf Hemedani tarafından kurulmuş, adını da daha sonraki şeyhlerinden biri olan Bahaüddin Nakşibendi'den almıştır. Nakşibendilik Türkistan kökenli bir tarikat olup özellikle Ortadoğu, Anadolu ve Kafkaslarda oldukça yaygın hale gelmiştir. (Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizmi, Müridizmin Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri", s. 167.)

³¹ Ufuk Tavkul, "İslamiyetin XIX. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri", *Kırım Dergisi*, 7 (25), Kafkasya'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Bakü-Azerbaycan 1998, s. 9.

tarikât fikrini yayarak mücadeleyi başlatan ilk önderin de Şeyh Mansur olduğu görülmektedir.^{32*}

Şeyh Mansur verdiği vaazlar neticesinde halkı bilinçlendirmeyi başarmış ve Ruslara karşı harekete geçirmiştir. 1785 yılında yayınladığı bir beyannameinde halka karşı şöyle seslenmiştir; “*Ey halk; gaflet ve tembellek içinde olmayın. Günah işlemekten, tütün içmekten kaçarak tövbe edin. Mücadeleden kaçınmayın. Başkasının aleyhinde konuşmaktan kaçın. Af edin. Teshil-i tehhümedin, tasadduğa davet edilince gelin... Boş yere bağıırıp çağırmayın. Cihada koşun.*”³³

“*Mansur belki tüm Kafkas kabilelerini Ruslara karşı birleştirmeyi başaramadı, fakat bunu ilk fark eden ve böylesine bir tutkuyla sevilen özgürlüğün ancak bu şekilde korunabileceğini, onun da bir bedelinin olduğunu anlayan ilk insan olmuştur. O böylece gelecek asrın başlarında Müridizm adıyla ortaya çıkarak Rus İmparatorluğu’nun karşısına dikilen ve uzun yıllar onun ilerlemesine engel olacak akımın temellerini atmıştır.*”³⁴

Şeyh Mansur’un öncülüğünde başlayan bu direniş hareketinin temeli din birliğine dayalı tarikatlara bağlıydı. Kafkasya’da ki tarikât anlayışı diğer coğrafyalarla mukayese edilemeyecek bir niteliğe sahipti. Çünkü bu tarikâtlar doğrudan doğruya bir mücadele teşkilatı niteliğinde olup, tarikâtın şeyhi aynı zamanda komutan, müritleri ise savaşçı statüsündeydi.³⁵

Kafkasya’da Şeyh Mansur’dan öncede Rus yayılmacılığına karşı bir direniş vardı. Ancak bu direniş her boy ve kabilenin kendi başına zaman zaman gösterdiği küçük çaplı hareketlenmelerden ibaretti. Birbirlerinden haberdar olmayan boy ve kabilelerin etki alanı da sınırlı kalıyordu. İşte tam da bu noktada Şeyh Mansur’un organize ettiği bu

³² Ahmet Yüksel, “Osmanlı İstihbarat Ağı ve İmam Mansur”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy. 32, Ankara 2012, s. 173.

* Şeyh Mansur’un kimliği ve doğum tarihi ile ilgili bilgiler birbirini tutmamakla birlikte baba adı Şabats (Şebesse) veya Yafel’dir. Çeşitli kaynaklarda 1722, 1732, 1748 veya 1760 yılı gibi farklı doğum tarihleri verilmektedir. Bu bilgiler değerlendirildiğinde 1722 yılında doğmuş olma ihtimali daha yüksektir. Asıl adı Uşurman olan Şeyh Mansur Çeçenistan’ın Elda köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda Kur’an-ı Kerim eğitimi almaya başlayan Mansur, bazı kaynaklara göre ilim tahsili için Dağıstan’a gitmiş fakat yüksek tahsilini tamamlayamadan geri dönmüştür. Bazı kaynaklara göre ise Dağıstan’da veya Uşurma’da tahsilini tamamlamış ve mükemmel bir eğitim almıştır. Burada ki önemli nokta şudur: “*Şeyh Mansur eğer yeterli düzeyde eğitim almamış olsa idi, ilmi ehliyeti ve söylemi ile tüm Kafkasları etkilemesi ve kolonyalist yönetime korku salması mümkün olmazdı.*” Her iki durumda da Şeyh Mansur’un ahlaki vasıfları, karakteri ve vatan sevgisi onun her zaman saygı duyulan ve sevilen biri olmasına neden olmuştur. Ayrıca intisap ettiği tarikatta Şeyh mertebesine eriştiği de aşikârdır. (Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, s. 55-Temizkan, “Kuzey Kafkasya Müridizmi, Müridizmin Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri”, s. 170; Nevruz, “İmam Şeyh Mansur ve Kafkasya’da Milli Birlik Hareketi”, ss. 2-3; Budak, “Rusya’nın Kafkasya’da Yayılma Siyaseti”, s. 27.)

³³ Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, s. 58; Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, s. 57.

³⁴ Abdullah Temizkan, “Osmanlı Devleti İle Rus Çarlığı Arasında İmam Mansur”, *Mevlâna Düşüncesi Araştırmaları Derneği Sufi Araştırmaları -Sufi Studies Dergisi*, c.4, sy.8, 2013, s. 17.

³⁵ Yüksel, “Osmanlı İstihbarat Ağı ve İmam Mansur”, s. 173.

hareket, Kafkasya'da ki düzensiz yapılanmalara karşı direniş hareketlerini teşkilatlı bir hale getirmiştir.³⁶

Şeyh Mansur Ruslara karşı ilk zaferini 1785'te Elda'da kazanmıştır. Ancak daha savaş başlamadan Ruslara bir elçi göndermiş ve savaşmak istememiştir. Ruslar bu öneriyi reddetmiş ve savaş başlamıştır. Müslümanlar Rus Albay Pierre'nin komutasında ki birliği yaklaşık olarak dört saat süren bir çatışma sonrasında tamamen yok etmişlerdir. Bu yenilginin akabinde Ruslar 8 Eylül 1785'ten sonra tekrar çevre kalelerdeki mevcut askerlerini toplayarak Şeyh Mansur'un üzerine saldırmış fakat yine yenilmişlerdir. Şeyh Mansur'un 1785'te ki son savaşı 30 Ekim'de yapılan Tatartub Savaşı olmuş, savaş sonunda Müslümanlar ağır kayıplar vermiş ve Şeyh Mansur geri çekilmek zorunda kalmıştır.³⁷

1786 yılında Şeyh Mansur, Albay Nagı komutasında ki Rus birliğini yenerek Küçük Kabarday'ı Rus işgalinden kurtarmıştır. Ayrıca Çerkeslerde Mansur'a destek olmuş ve bu sayede Kuzey Kafkasya'nın önemli bir kısmı Ruslardan temizlenmiştir.³⁸ Bundan sonra Şeyh Mansur 1787 yılında patlak veren Osmanlı-Rus Savaşına kadar aktif bir hareketlilik içinde görülmemiştir. Bu dönemde Çerkesler savaşmaya devam etmiş, Ruslar Karadeniz kıyısında ki Anapa ile Tsemiz'i ele geçirmeye ve Kuba'nın güneyine inmeye başlayınca da Şeyh Mansur tekrar müritleriyle birlikte harekete geçmiştir. Yapılan çarpışmalarda Ruslar ağır kayıplara uğratarak 1789'da Anapa önlerinden geri çekilmişlerdir. Bu tarihten sonrada Ruslar ve Müslümanlar arasında ki mücadeleler devam etmiş, Şeyh Mansur 1791 yılında cereyan eden Anapa Savaşı'nda esir edilmiştir. Osmanlı Hükümeti'nin arabuluculuk etmesine karşın, Çariçe Katerina ikna olmamış ve 1794 yılında Şeyh Mansur Rusların ağır işkencelerinin ardından idam edilerek şehit edilmiştir. Bazı kaynaklara göre de idam edilmemiş, esaret altında hayatını kaybetmiştir.³⁹

Şeyh Mansur'dan sonra Kafkasya'daki direniş hareketi 1829'dan 1832 yılına kadar Gazi Muhammed⁴⁰ önderliğinde, 1832 yılından 1835 yılına kadar da Hamzat Bek önderliğinde devam etmiştir. Gazi Muhammed'de yüksek tahsile sahip olan kendini iyi yetiştirmiş biridir. 1830'da meydana gelen Hunzah Savaşı'nda ağır kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kalmış, bundan sonra da işgalci Rus ordularına karşı çetin mücadeleler içinde yer almıştır. 1832 yılında Gimri savunmasında şehit olmuştur. Ondan sonra yerine gelen Şeyh Hamzat Avar bir ailenin oğlu olarak öncelikle Avar bölgesindeki Rus nüfuzunu kırmaya çalışmıştır. Ruslara karşı caydırıcı tedbirler almaya çalışan Şeyh Hamzat, Ruslarla iş birliği yapanların sığınağı konumunda olan Hunzah şehrini kuşatarak Hunzah yönetimine son vermek istemiştir. Bu sırada Hunzah Hanı'nın annesi Bahu Bike Şeyh

³⁶ Temizkan, "Osmanlı Devleti İle Rus Çarlığı Arasında İmam Mansur", s. 15.

³⁷ Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", ss. 27-28.

³⁸ Barlas, *Dünü ve Bugünü İle Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, s. 61.

³⁹ Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", s. 28; Barlas, *Dünü ve Bugünü İle Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, ss. 61-63.

⁴⁰ Gazi Muhammed 1823'ten itibaren aktif çalışmalara başlamıştır.

Hamzat'la görüşmeleri için oğullarını karargâha göndermiş, Şeyh Hamzat'ta bu Rus işbirlikçilerini ve Bahu Bike'yi ortadan kaldırarak Hunzah şehrini almıştır. Hamzat'ın bu ilerlemelerinden rahatsız olan Ruslar saldırı planı yapmışsalar da bu amaçlarını gerçekleştirememişlerdir. Nitekim Rus taraftarlarınca yapılan bir suikast ile Şeyh Hamzat 1834/35 yılında şehit edilmiştir. Onun şehadetinden sonra yerine Şeyh Şamil imam seçilmiş ve onun döneminde Kafkasya'daki bağımsızlık hareketleri yeni bir boyut kazanmıştır. 25 yıl boyunca nüfuzunu sürdüren Şeyh Şamil Dağıstan ile Çeçenistan'ı örgütleyerek Orta Kafkasya'yı da savunmuş böylece Kafkas Birliği'nin ilk temelleri atılmıştır.⁴¹

Şeyh Şamil'den sonra 19. yüzyıl ortalarına doğru Kumuklu Kunta Hacı tarafından Kafkasya'ya getirilen ve daha çok Dağıstan ile Çeçenistan'da kabul gören Kadiri Tarikatı da mücadeleye katılmıştır. 1877'de Çeçenistan ve Dağıstan'da çıkan büyük isyanın Ruslarca bastırılması neticesinde binlerce mürit Sibiry'a sürülmüş, bunun üzerine de tarikatlar faaliyetlerini gizlemek zorunda kalmış ve *"akıncılığı ve savaşçılığı temsil eden 'abreklik geleneği' içerisinde cihat ruhu korunarak 1917'ye kadar hareket edilmiştir."*⁴²

5. Şeyh Şamil Dönemi

25 yıl boyunca Kafkasya'da büyük mücadeleler gösteren Şeyh Şamil 1797 yılında Dağıstan'ın Gimri köyünde doğmuştur. Babası Dengav Muhammed, annesi ise Bahu Mesedu'dur. Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan ve Kur'an-ı Kerim eğitimini Gazi Muhammed'den alan Şeyh Şamil, ilerleyen zamanlarda Hacı Muhammed, Gazi Kumuklu, Şeyh Cemaleddin, Hunzaktan Laçın ve Şeyh Yarağı ile Harakunili Said Efendi gibi pek çok değerli âlimden dersler almıştır.⁴³

Şeyh Hamzat'ın vasiyeti üzerine halk tarafından "İmam" olarak kabul edilen Şeyh Şamil, ilk başlarda bu görevi kabul etmemiş ancak halkın istekleri ve ısrarları üzerine İmamlık makamına geçmiştir. Başa geçer geçmez ilk işi de Ruslarla Gazavat değil, Müslüman Dağıstan halkını şeriata riayet ettirmek olmuştur. Bu bağlamda bölgedeki Rus Generali Klug von Klugenav'a amacını bir mektupla belirtmiş ve bahsi geçen mektupta;

"Kendi Müslüman kardeşlerim arasında şeriati yaymaktan başka arzum ve başkaca aradığım bir şey yoktur. Kendi istekleriyle şeriati kabul edenleri ben güzellikle bırakırım. Kabul etmeyenlere zorla onu kabul ettiririm. Ümit ediyorum General, benim barış işlerimi sen de tasdik ediyor ve bunların neticelenmesini istiyorsundur. Ama general bu doğrultuda

⁴¹ Yıldırım, *Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Türkiye Açısından Bölgenin Önemi*, s.11; Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, ss. 74, 92, 99, 103-104, 111-115; Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, s. 59.

⁴² Tavkul, "İslamiyetin XIX. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri", ss. 9-10.

⁴³ Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", s. 26; Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, ss. 120-121.

benim sana inancım sarsılıyorsa benim davamla senin davan çatışmadan durmayacaktır.” İfadelerine yer vermiştir.⁴⁴

Halk arasında düzeni ve şeriati sağlamaya çalışan Şeyh Şamil, Rusların toprakları üzerindeki emellerinden vazgeçmemesi ve barışçıl bir yol izlememesi üzerine cihat hareketleri için karar almış ve Çeçenistan’ın Ensall bölgesine geçmiştir. Ensallılar kendisine destek olarak cihada katılmışlardır. Ancak içlerinden bir kesimi ihanet etmiş ve Şamil’in meskeni Gimri’ye girmeleri için Ruslara gizlice haber yollamışlardır. Ensallılar ile hareket etmekte olan Şeyh Şamil içlerinden birinin gelip durumu kendisine bildirmesi ile geri dönmüş ve maiyetinde bulunan kuvvetlerle beraber saldırıya geçerek Rusları mağlup etmiştir. Bu mücadelede Ruslar ağır kayıplar vermişlerdir.⁴⁵

Daha sonra Şeyh Şamil, Çeçen köylerine giderek asker toplanması için emir vermiş ancak bu emri yerine getirmek üzere görevlendirilen Said İhili zehirlenerek şehit edilmiştir. Bu olayın ardından Hacı Taşev adında bir kahraman maiyetindeki kırk kişi ile Şeyh Şamil’in huzuruna gelmiş, bu kuvvetle beraber kendi kuvvetlerini de toplayan Şamil Çeçen köylerinden Çirukta köyüne gitmiştir. Çirukta’dan İnci’ye, oradan da Uruta köyüne giden Şamil köy halkı ikiye ayrılmış olsa da çoğunu tedip edebilmiştir. Kendisine karşı olan küçük bir grubun köydeki bir kaleye sığınması üzerine bu kaleyi muhasara etmek zorunda kalmış, aynı zamanda Hunzah halkından olup Urutalılara yardıma gelen bir kesim ile de çarpışmıştır. Mağlup edilen Hunzahlılar geri çekilmek zorunda kalmışsalar da bu gelişmelerden sonra Çirkey köyüne geçen Şamil, bir taraftan Hunzahlılar ile uğraşmaya devam etmiş, bir taraftan da Andilel, Tıhnusulel ve Çerbilel köylüleri ile mücadele etmiş ve hepsini mağlup etmiştir. Çirkey’den sonra Burjuna geçmiş, bölgedeki muhalif hareketler ve Rus işbirlikçilerinin bölücü faaliyetleri neticesinde Huzal köyünde mevki tutarak hem Rusları hem de Ruslarla iş birliği yaparak kendine karşı olanları büyük bir bozguna uğratmıştır. Bu ağır yenilgi sonucu Ruslar geri çekilmek zorunda kalmışlardır.⁴⁶

Bundan sonra da Hunzahlılar ve Ruslar ile mücadeleye devam eden Şeyh Şamil, Aşilta’nın Ruslar tarafından işgal edileceği haberi üzerine Hunzah üzerine yürümüş ancak Tilit köyünde Rus kuvvetleri tarafından abluka altına alınmıştır. Buradaki çarpışmalar 40 gün sürmüş ve çok kanlı geçmiştir. Ruslar köyün yarısına hâkim olduktan sonra iki tarafta kısa süreli bir barışa imza atmış ve geri çekilmişlerdir.⁴⁷

1837 yılına gelindiğinde Ruslar tarafından Hunzah köyü işgal edilmiş ve burada bir kale yapılmıştır. Yine İkie, Zatnuh, Huzal, Girgeb, Zeran, Belegun, Muksuh ve Gimre köylerinde de kaleler inşa edilerek köyler işgal edilmiştir. Yaşananlar üzerine Şeyh Şamil

⁴⁴ Temizkan, “Kuzey Kafkasya Müridizmi, Müridizmin Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri”, s. 181; Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, ss.60; Yüksel, “Osmanlı İstihbarat Ağı ve İmam Mansur”, s. 180.

⁴⁵ M. Tahir el-Karahânî, *İmam Şamil’in Hatıratı*, (Haz. Ahmet Özdemir), Semerkand Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 83.

⁴⁶ Karahânî, *İmam Şamil’in Hatıratı*, ss. 95-97.

⁴⁷ Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, s. 145.

kuvvetlerini alarak sarp mevkilere sahip olan Ahulgh köyüne gitmiş, etrafı tahkim ederek buraya yerleşmiştir. Netice olarak Ruslar ile yapılan çarpışmalarda iki tarafta nihai bir başarı elde edememiştir. 1838'de Rusların tekrar Ahulgh köyüne doğru yöneldikleri haberini alan Şamil, Irgan köyüne doğru harekete geçmiş, bu mevkide Ruslara karşı direnerek ilk başlarda başarı sağlayabilmiş fakat çarpışmalar neticesinde mağlup olarak geri çekilmiştir. Irgan yenilgisinden sonra önce Çirukta'ya, oradan da Ahulgh'a çekilen Şamil, kendisine karşı Ruslarla ittifak yapan Ensallı bölücülerle de mücadelelere devam etmiştir. Şeyh Şamil durmaksızın mücadelelere devam ederken Ruslar da Ahulgh köyünü muhasara altına alabilmişlerdir. Bu muhasara sonucunda Şamil'in oğlunu rehin almak şartıyla anlaşma teklif eden Rusların bu isteği kabul edilmek zorunda kalınmış ve Şeyh Şamil oğlu Cemaleddin'i Ruslara rehin olarak göndermiştir. Aldıkları rehineyle yetinmeyen Ruslar, Şamil'in teslim olmasını istemişlerse de, asla teslim olmayacağını belirten Şeyh Şamil direnişini sürdürmüştür. Taraflar arasında yaşanan şiddetli çatışmalar sonucunda Şeyh Şamil maiyeti ile birlikte Ahulgh köyünden çıkmayı başarabilmiştir.⁴⁸

Ahulgh çarpışmalarında oğlu Cemaleddin'i rehin olarak vermek zorunda kalan Şamil aynı zamanda büyük kayıplar vermiş, bir oğlu, ablası ve kesin olmamakla birlikte eşi de bu çarpışmalarda şehit düşmüştür. Uğradığı ağır kayıplardan sonra geri çekilen Şeyh Şamil, sıkıntılı bir süreç ve zorlu bir yolculuktan sonra az sayıda kalmış olan müritleriyle birlikte Çeçenistan ormanlarına ulaşmayı başarmıştır. Çar I. Nikola'da ordularının en seçkin generallerini Şeyh Şamil'i yakalamak için göndermiştir. Ancak herhangi bir netice elde edememiş, Şamil'in hücumlarını sıklaştırdığını görünce de; Eğer Kafkasya'da ki Müslümanları tek bayrak altında toplama sevdasından vazgeçerse, kendisine en büyük makamların, rütbelerin verileceğini, başına krallık tacı giydirileceğini, Çarlık hazinelerinin ayakları altına serileceğini bildirerek Şamil'i sarayına davet etmiştir. Bunun üzerine Şeyh Şamil'den şu yanıtı almıştır;⁴⁹

"Ben, Kafkas Müslümanlarının hürriyetlerine kavuşması için ilaha sarılan gazilerin en aşağısı Şamil, Allahü Teâlâ'nın himayesini, Çar'ın efendiliğine feda etmemeye yemin eden, özü sözü doğru bir Müslümanım. Çarla görüşmek üzere, beni hala Tiflis'e çağırıp duruyorsunuz. Davete icabet etmeyeceğimi bildiriyorum. Bu yüzden fani vücudumun parça parça kıyılacağını ve hayatımı verdiğim şu vatan topraklarında taş üstünde taş bırakılmayacağını bilsem, kararımı asla değiştirmeyeceğim. Savaşacağım... Cevabım bundan ibarettir. Nikola'ya ve kölelere malum ola..."

1841 yılında Çirkey köyüne giren Ruslar burada tutunmayı ve bir kale inşa etmeyi başarmışlardır. Ardından Avuh köyüne de girmeye çalışmışlar ancak bu defa Şeyh Şamil karşısında başarılı olamamışlardır. 1843 yılı ile beraber Şeyh Şamil tarafından Ensal ve civarındaki kaleler ile Muksuh, Bekelün, Jatanoh, İkie, Gergil, Huzal, Yenyurt, Gilbah, Jobot

⁴⁸ Karahânî, *İmam Şamil'in Hatıratı*, ss. 108-116.

⁴⁹ Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, ss. 60-62.

ve Mirat kaleleri fethedilmiştir. Yine 1844'te Karanay ve İrfili köyleri fethedilmiştir. 1845'te Deligayt çarpışmalarında önemli kayıplar veren Ruslar, 1846'da Kutışı köyünde yapılan muharebelerde de muvaffak olamamışlardır. 1848'de Gergil kalesi çarpışmalarında çok sayıda şehit verilmiş ve Ruslar tekrar kaleyi ele geçirmişlerdir. Daha sonra Ahdi üzerine yürüyen Şamil, civar halkının da desteğini almasına rağmen Ruslar karşısında başarılı olamayarak geri çekilmek zorunda kalmıştır. 1849'da Ruslar Çoh kalesini ele geçirmek istemiş fakat 2 ay süren çarpışmalar neticesinde mağlup edilmişlerdir. Yine 1850 yılının kış mevsimi başlarında Şeli ormanına gelerek buradan ağaç kesip yol açmak isteyen Ruslar, Şeyh Şamil tarafından engellenmiş ve uzaktan top ateşine tutulmuşlardır. Bahara kadar süren mücadeleler neticesinde Ruslar hezimete uğrayıp geri çekilmek zorunda kalmışlardır. 1851'de aynı amaçlarla tekrar Şeli ormanına gelen Ruslarla yine mücadele edilmiş, bu defa da ağır geçen kış şartlarında yeterli teçhizata sahip olunamaması nedeniyle başarı sağlanamamıştır.⁵⁰

4 Ekim 1853'te Kırım Savaşı'nın resmen başlaması Osmanlı Devleti'nin Kafkasya ile ilgilenmesini zorunluluk haline getirmiştir. Sultan Abdülmecid Şeyh Şamil'e 9 Ekim 1853'te bir ferman göndererek onu Ruslara karşı cihada çağırmış, Şeyh Şamil'de bu çağrıya 13 Aralık 1853 tarihli bir mektupla cevap vermiştir. Mektubunda Tiflis üzerine bir askeri harekâta girişilirse Rusların Kafkaslardan çıkarılabileceğini belirtmiş ancak Osmanlı Devleti içinde bulunduğu zor şartlar sebebiyle bu teklifi uygulamaya geçirememiştir. Buna karşın Osmanlı Devleti 1854 mayısında Dağıstanlı Halil Bey'in teklifiyle Şeyh Şamil'e "*Dağıstan Serdar-ı Ekremi*" unvanını vermiştir.⁵¹

Şeyh Şamil 1853 yılı haziran ayından itibaren yaptığı saldırılarla Güney Kafkasya'da Rusların seferberlik hazırlıklarını durdurmuştu. Onun bu hamlesi 1853'ün Kasım ve Aralık aylarında Kars-Gümrü yönünde cereyan eden muharebelerde Rusların savunmada kalmasında önemli rol oynamıştır. Bu dönemde Osmanlı bahriyesinde görev yapmakta olan İngiliz Amiral Adolphus Slade de bir raporunda Rusya'yı barışa zorlamak için Kafkasya'nın fethedilmesi gerektiğini, bunun içinde Çerkesler ve Şeyh Şamil ile iş birliği yapılabileceğini belirtmişti. Fakat Osmanlı Devleti böyle bir harekât için gerekli bir ortam sağlayamamıştır.⁵²

Kırım Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte Rusya bütün kuvvetlerini Kafkasya'da toplamış ve Osmanlı Devleti ile İran'dan gelen bütün ikmal ve silah yollarını kesmiştir. Bunun yanında Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Eflak-Boğdan ve Karadağ'da çıkan isyanlar gibi birçok iç ve dış mesele ile uğraşan Osmanlı Devleti, Kafkasya'daki Müslümanlara yardım edememiştir. Bu durumu fırsat bilen ve bölge halkını her türlü

⁵⁰ Karahânî, *İmam Şamil'in Hatıratı*, ss. 148-150, 169-174, 178-209.

⁵¹ Mustafa Budak, "Şeyh Şamil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 69.

⁵² Budak, "Şeyh Şamil", ss. 68-69.

imkandan mahrum bırakarak çaresizliğe sürükleyen Rusya, Çeçenistan üzerine yürümüş ve iki yıl süren bir direniş sonucunda Çeçenistan Rusya'nın eline geçmiştir. Şeyh Şamil uzun süren kanlı çarpışmalardan sonra Gunup Dağına çekilmek zorunda kalmış, açlığa, susuzluğa ve teçhizatsızlığa rağmen burada da Rus kuvvetleriyle mücadeleye devam etmiştir. Yanında bulunan kuvvetlerin çoğunun şehit olması ile birlikte artık yapılacak bir şey kalmamış ve netice olarak elçiler aracılığı ile bir anlaşma yapılma yoluna gidilmiştir. Buna göre Müslümanlar dinlerini serbestçe yaşayabilecek, onlardan asker ve vergi alınmayacak, Dağıstan iç işlerinde serbest bir devlet olup idarecisini kendisi seçecek, Şeyh Şamil, ailesi ve mevcut olan 40 kadar askeri silahlarına el konulmadan Osmanlı Devleti'ne gidebileceklerdi. Ancak buna rağmen Prens Baryatinsky tarafından 6 Eylül 1859 yılında yapılan bu anlaşmanın geçersiz sayıldığı, Şeyh Şamil ve ailesinin Rusya'nın esiri olup kendilerine misafir gibi davranılacağı bildirilmiştir.⁵³

Ne yazık ki böyle bir yapılanma 25 yıl mücadele vermiş olsa da yeterli askeri ve siyasi desteğin olmayışı sebebiyle sona ermek zorunda kalmıştır.

Bu gelişmeler üzerine Şeyh Şamil, oğulları Gazi Muhammed ve Muhammed Şafii ile birlikte teslim olmak zorunda kalmıştır. Prens Baryatinsky'nin karargâhına götürülen Şeyh Şamil ve oğulları saygıyla karşılanmış, ertesi gün de Temirhanşura'ya, Temirhanşura'dan Saint Petersburg'a, oradan da Kaluga'ya götürülmüşlerdir. On yıl süren esaretten sonra 1869'da kendi isteği ile Kiev'e gönderilen Şeyh Şamil, Çar II. Aleksander'dan daha önce de dile getirmiş olduğu Osmanlı Devleti'ne ve oradan da Hacca gitme isteğini yinelemiş, Çar da bu defa:

"Bize karşı silah kullanmayacağınızı vaad ederseniz ala, dediğiniz gibi olsun." Diyerek bu isteğini kabul etmiştir. Şeyh Şamil Rusların müsaade etmesi üzerine 31 Mayıs 1869'da İstanbul'a gelmiş, aynı gün Sadrazam, Şeyhülislam ve Dâhiliye Nazırını ziyaret etmiştir.⁵⁴

Devlet erkânı ile yaptığı görüşmelerden sonra padişah ile de görüşmek isteyen Şeyh Şamil, 15 Ağustos 1869'da Sultan Abdülaziz tarafından Dolmabahçe Sarayı'nda kabul edilmiştir.⁵⁵ Padişah tarafından özel bir itina gösterilerek ağırlanan Şeyh Şamil ve ailesi için gereken her şey yapılmıştır. Sultan Abdülaziz kendisine ve aile fertlerine maaş bağlatmıştır. Öyle ki Kafkasya'dan Rusların baskıları sonucunda başlayan göç dalgası ile gelen ve Kars'ta ikamet eden Şeyh Şamil'in kayınpederi Şeyh Cemal Efendi'ye ev tahsisi, maaş bağlanıldığı, ayrıca öküz ve tohum bedeli olarak 150'şer kuruş verileceği arşiv kayıtlarında mevcuttur.⁵⁶ Yapılan bu yardımlar sadece aile fertleri ile sınırlı kalmamış, Şeyh Şamil'in Kars'ta ikamet eden kumandanı Murtaza Efendiye de ihtiyacı dahilinde

⁵³ Çeçen, *Çeçenistan Dosyası*, ss. 62-63.

⁵⁴ Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, s.308; Budak, "Şeyh Şamil", s. 69.

⁵⁵ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA). I.DH. 605/42165-1; Budak, "Şeyh Şamil", s. 69.

⁵⁶ COA. MKT.MHM. 239/39-1; COA. MKT.MHM. 239/39-2.

yevmiye tahsisi yapılmıştır.⁵⁷ Yine hac farizasından sonra ikamet etmesi için kendisine Zarif Paşa Konağı tahsis edilmiş ve her türlü ihtiyacı için ödenek ayrıldığı belirtilmiştir.⁵⁸

Ayrıca Şeyh Şamil'in esareti sırasında müritlerinden olan Hacı Hamdullah Efendi'nin, Şeyh Şamil'in durumu ile ilgili bilgi almak istediği, bunun içinde Osmanlı Devleti'nden yardım talep ettiği,⁵⁹ yine Kaffe-i Muhacirin Vekili Hacı Hayrullah Efendi'nin Şeyh Şamil'in durumuna dair endişe ettiği ve mevcut durumun çözümü için kaleme aldığı arzuhal⁶⁰ arşiv kayıtlarında mevcuttur. Nitekim Osmanlı Devleti Kafkasya'ya kendi iç ve dış meselelerinden ötürü yardım gönderemese de hiçbir zaman Kafkasyalı Müslümanlara sırt çevirmemiş, bölge halkı müşkül durumlarında her zaman Osmanlı'ya sığınmış, yardım talep etmiştir.

15 Ocak 1870'te Sultan Abdülaziz'e veda için ziyarette bulunan Şeyh Şamil, 25 Ocak'ta İstanbul'dan hacca gitmek üzere ayrılmıştır. Hac farizasının ardından 4 Şubat 1871'de Medine'de vefat etmiş, Cennetü'l-Baki'de defnedilmiştir.⁶¹

Yaşanan tüm bu gelişmeler Kafkasya'da bağımsızlık hareketlerini bitirememiş ancak mücadelenin hızının kesilmesine sebep olarak gücünü zayıflatmıştır. Kafkasya 1860'lardan itibaren trajedik bir göçle karşı karşıya kalmış, bir taraftan göç eden halk bir taraftan da bağımsızlık için yine tarikat şeyhleri önderliğinde mücadelesini sürdürmeye devam etmiştir. Gördükleri baskı ve zulüm karşısında göç etmeye mecbur bırakılan halk özellikle Osmanlı Devleti'ne sığınmaya başlamıştır.⁶²

1877-78 Osmanlı-Rus harbi Türk ve Müslüman tebaayı olumsuz etkilemiş ve Kafkasyalılar bir kez daha yerlerinden göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu göç hareketleri 1920'li yıllara kadar devam etmiştir. 1921 yılına ait bir arşiv kaydında Çeçen muhacirlerin Resulayn civarındaki Sefh köyüne sevklerinin yapılması gerektiği,⁶³ yine 1920 yılına ait bir belgede İran ve Azerbaycan Türklerinden olup Türkiye'ye muhacir olarak gelen ailelerin, Birinci Dünya Savaşı'nda en çok zayıyat veren illerden biri olan Van'a iskanları, yerleştirilmeleri ve vatandaşlığa kabulleri,⁶⁴ bir başka belgede Kafkasya tarafından gelen Çeçen muhacirlerin Rumeli taraflarına iskanı, iskan süresince gerekli güvenlik tedbirlerinin alınarak ülke huzurunun sağlanması gerektiği, belirli yerler dışında yerleşime mahal verilmemesi ve yol güzergahlarının belirlenerek iskan faaliyetlerinin bir düzen içinde yapılması istenmiştir.⁶⁵

⁵⁷ COA. MKT.MHM. 261/82-1; COA. MKT.MHM. 261/82-2.

⁵⁸ COA. IDH. 605/42163-1; COA. IDH. 605/42163-2.

⁵⁹ COA. MVL. 394/1071-1.

⁶⁰ COA. MVL. 396/49-1.

⁶¹ Barlas, *Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, ss. 312-313.

⁶² Budak, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", ss.50; *Kafkas Göçleri: Savaş ve Sürgün*, Akademik Perspektif, <http://akademikperspektif.com/2014/06/06/kafkas-gocleri-savas-ve-surgun/>, (E.T:13.06.2017), ss. 1-5.

⁶³ Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CCA). 30/18112/26-9.

⁶⁴ CCA. 30/18112/24-3.

⁶⁵ COA. 389/4-1- COA. 389/4-2; COA. 389/4-3.

1924 tarihli bir diğer belgede de İran, Ermenistan, Kafkasya, Azerbaycan ve Gürcistan'dan gelen muhacir ve mülteci sayıları, nerelerde buldukları, buldukları yerlerde iskân edilerek mi yoksa geçici olarak mı ikamet ettikleri, buldukları mahallerde kalmalarında mahsur olup olmadığı, nakli uygun olanların nakledilebilecekleri mahallerin tespiti⁶⁶ gibi detaylı bir bilgilendirme istenilmiştir. Görüldüğü gibi tüm faaliyetler kayıt altına alınarak ciddi bir düzen sağlanılmaya çalışılmıştır. 12.06.1929 tarihli bir kararname ile de Kafkasya'dan göç ve iltica ederek Türkiye'ye gelen ve kararname ile belirlenen kişilerin vatandaşlığa kabulü oy birliği ile kabul edilmiştir.⁶⁷

Yaşanan bu göç dalgalarından sonra bir başka sürgün faciası da 1943-1944 yıllarında SSCB lideri Yosef Stalin'in emriyle yaşanmış, Kafkas halkları haksız yere topraklarından sürülerek en ücra yerlere gönderilmişlerdir.

Netice olarak Şeyh Şamil uzun süren mücadeleler sonucunda Dağıstanlılardan, Çeçenlerden, Çerkeslerden, Osetinlerden, Karaçaylardan ve diğer dağlı kabilelerden oluşan Kuzey Kafkasya'yı birleştirmeyi amaçlamış, bu amacını kısmende başarmıştır. Bu mücadeleler Şeyh Şamil tarafından gayet iyi yönetilmiş, tarikat usulünde olan bağlılık yemini ile birbirine bağlı inanç birliği teşkilatının yanında, dönemin siyasi, şahsi, ekonomik ve askeri imkânları da en iyi şekilde kullanılmıştır.

Şeyh Şamil dünya malına vermediği değer, evlatları ve ailesi ile sınanması, 25 yıl süren şanlı bir mücadelenin yokluklar ve siyasi sebeplerle hiç de arzu etmediği şekilde sonuçlanmasının ağır yükü, sabrı, cesareti, kırgınlıkları, sevinçleri ve vefatıyla bu mücadelenin o günden bugüne örnek alınacak en büyük lideri ve kahramanıdır.

Sonuç

Kafkaslarda Rusların kıyaslanamayacak ölçüde askeri gücü karşısında yetersiz silah ve insan gücü ile sürdürülen "*Kafkasya Gazavatı*" Rus işgalini önleyememiştir.

Kafkasya, tarihi ve coğrafi açıdan bakıldığında doğunun Anadolu'ya, Ortadoğu'ya ve oradan da batıya açılan adeta doğal bir kapısı görünümündedir. Bu kapıyı Osmanlı ve İran gibi dönemin en büyük güçleri kontrol etmiş hatta Almanlar Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin Hindistan yolunu bu kapıya yönelerek kapatmaya çalışmışlardır. Ruslar açısından ise bu kapı Anadolu'ya, İran'a kısaca sıcak denizlere açılan bir kapıdır.

Bu nedenle Rusya nüfuz alanını genişletmek, yeni sömürgeler, dolayısıyla da yeni zenginlikler edinmek istemiş ve bu politikasını gerçekleştirmek için Kafkasya'yı hedef seçmiştir. Politikası gereği bölgede en önemli güç olan Osmanlı ve İran'ı yenilgiye uğrattınca Kuzey Kafkasya halkları ile karşı karşıya kalmıştır. Teslim olmayan ve organize olarak direniş başlatan halkın bu mücadelesi Müritlerin liderliğinde yapılması sebebiyle "*Müridizm*", coğrafi yapısı itibarıyla de "*Dağlıların Savaşları*" olarak isimlendirilmiştir.

⁶⁶ CCA. 272/1118/85-9.

⁶⁷ CCA. 30/18124/35-3.

Bu mücadeleler bölge halklarının Ruslarla kıyaslanamayacak ölçüdeki küçük askeri güçleri ve imkânları ile yaklaşık olarak yüz elli yıl sürdürülecek ve sonunda Rusların ağır askeri gücü karşısında dışarıdan yeterli desteği de alamadığı için duracak, netice olarak bölge Ruslar tarafından kontrol altına alınacaktır.

Günümüzde bir değerlendirme yapıldığında, Rusya halen bu bölgeyi doğal kaynakları, siyasi sebepler ve güvenlik gerekçeleri ile nüfuzu altında tutmaya çalışmaktadır. Rusya askeri gücü sayesinde bölgeyi kontrol edebiliyor olsa da, gelecekte Rus işgali altında kalmış ancak hiçbir zaman teslim olmamış olan Kafkas halklarının Ruslara karşı tekrar bağımsızlık mücadelesine girişecekleri düşünülmektedir.

Genel olarak bir değerlendirme yapıldığında, Ruslar Kafkasya'da bir dönem hâkimiyeti sağlamış, SSCB yıkıldıktan sonrada bölge devletlerinin bir kısmı bağımsızlıklarını kazanırken bir kısmı da özerk bir yapıya sahip olmuştur. Rusların bu hâkimiyetleri önünde en büyük engel olan ve Şeyh Şamil liderliğinde zirveye ulaşan mücadele, günümüzde de Çeçenistan gibi özerk bölgeler de farklı isimler liderliğinde devam etmektedir. Bu durumu Rusya kendi güvenliği açısından terörizm olarak ifade ederken, bölge halkları bağımsızlık mücadelesi olarak ilan etmektedirler. Hiç kuşkusuz hangisinin doğru olduğunu söylemek için etnik, tarihi, kültürel, demografik, siyasi ve askeri açıdan bir bakış açısı ve bu doğrultu da adil bir inceleme gerekmektedir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA)

COA. I.DH. 605/42165-1.

COA. MKT.MHM. 239/39-1.

COA. MKT.MHM. 239/39-2.

COA. MKT.MHM. 261/82-1.

COA. MKT.MHM. 261/82-2.

COA. I.DH. 605/42163-1.

COA. I.DH. 605/42163-2.

COA. MVL. 394/1071-1.

COA. MVL. 396/49-1.

COA. 389/4-1.

COA. 389/4-2.

COA, 389/4-3.

Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi (CCA)

CCA. 30/18112/26-9.

CCA. 30/18112/24-3.

CCA. 30/18124/35-3.

CCA. 272/1118/85-9.

Kaynak Eserler

Acar, Demet Şefika, *Kafkasya'nın Güvenliği ve Türkiye'nin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

Akmaz, Ahmet, *Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketinin Doğuşu*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.

Alizade, Nesrin, "Güney Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Bölgenin Türkiye İçin Önemi", (<http://akademikperspektif.com/2015/04/13/guney-kafkasyada-etnik-catismalar-ve-bolgenin-turkiye-icin-onemi/>) - (E.T: 15.06.2017).

Alizade, Orhan, "18. Yüzyılın İlk Yarısında Rusya'nın Kafkasya'da İşgalcilik Politikası", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, c.4, sy.7, Ankara 2010, ss. 105-114.

Aşurov, Asif, *Güney Kafkasya'da ki Etnik, Dilsel ve Dinsel Grupların Bölge Politikalarında Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Ataöv, Türkkaya, "Rus Devletinin Kuruluşu", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c.23, sy.4, Ankara 1968, ss. 215-243.

Barlas, Cafer. Dünü ve Bugünü ile Kafkasya Özgürlük Mücadelesi, II.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Bingül, Tuğba, "Jeopolitik Açından Kafkasya", (www.uiodergisi.com/wp-content/uploads/2014/01/Jeopolitik-Açından-Kafkasya.pdf), (E.T: 12.06.2017).

Bölükbaşı, Ahmet Arkın, *Kuzey Kafkasya Özerk Cumhuriyetleri Bağlamında Rus Dış Politikası*, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Budak, Mustafa, "Rusya'nın Kafkasya'da Yayılma Siyaseti", *Yeni Türkiye Kafkaslar Özel Sayısı IV*, sy.74, 2015, ss.18-54.

Budak, Mustafa, "Şeyh Şamil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007.

Çeçen, Anıl, *Çeçenistan Dosyası*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara 2002.

Gökdağ, Bilgehan Atsız, "Kafkasya, Türklük ve Türkiye", *Yeni Türkiye Yayınları, Kafkaslar Özel Sayısı I*, sy.71, Ankara 2015, ss. 94-103.

Güneş, Uğur, *Türk Dış Politikasında Güney Kafkasya Bölgesindeki Güç Mücadeleleri ve Büyük Kafkasya Kalkınma Girişimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

- İzzetgil, Elşan, “Kafkasya’nın Jeopolitiği ve Rusya’nın Bölgeye Yönelik Stratejisi”, *Gazi Üniversitesi Bölgesel Çalışmalar Dergisi*, c.1, sy.1, Ankara 2016, ss. 51- 85.
- Kafkas Göçleri: Savaş ve Sürgün, Akademik Perspektif, (<http://akademikperspektif.com/2014/06/06/kafkas-gocleri-savas-ve-surgun>), (E.T: 13.06.2017).
- Karabayram, Fırat, *Rusya Federasyonunun Güney Kafkasya Politikası*, (Yüksek Lisans Tezi), Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- el-Karahânî, M. Tahir, *İmam Şamil’in Hatıratı*, (Haz. Ahmet Özdemir), Semerkand Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Karajan, Kuanış, Kumğanbayev, Jandos, “Rusya İmparatorluğu’nun Orta Asya Ülkeleri Üzerine Uyguladığı Politikaları ve Halkın Yaşam Biçimi”, *Akademik Bakış Dergisi*, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, sy. 37, 2013. (<http://www.akademikbakis.org>).
- Kemaloğlu, Muhammet, “Kafkasya-Tarihi Geçmişi- Etnik-Dini Yapısı ve Terekeme (Karapapah) Türkleri”, *Akademik Bakış Dergisi*, *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, sy. 32, 2012, (<http://www.akademikbakis.org>).
- Kılıç, Selda, “Kafkasya’ya Dair (1916-1917) Osmanlı İstihbaratının Yayımladığı Bir Rapor”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.34, sy. 58, Ankara 2015, ss. 687-714.
- Nerimanoğlu, Kamil Veli, “Kafkaslar (Tarihsel, Kültürel, Etno Sosyal, Politik Araştırma)”, *Yeni Türkiye Yayınları, Kafkaslar Özel Sayısı I*, sy.71, Ankara 2015, ss. 32-54.
- Nevruz, Yılmaz, “İmam Şeyh Mansur ve Kafkasya’da Millî Birlik Hareketi”, (<http://www.yilmaznevruc.net>), (E.T: 13.06.2017).
- Sole, Sefa, “Kafkasya’da Rus Emperyalizmi ve Direnişi”, (<https://www.stratejikortak.com/2016/06/kafkasya-rusya-kafkas-direnisi.html>). (E.T:15.06.2017).
- Tavkul, Ufuk, “İslamiyetin XIX. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri”, *Kırım Dergisi*, 7 (25), Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, Bakü-Azerbaycan 1998, ss. 1-11.
- Tavkul, Ufuk “Kafkasya’nın Coğrafi Konumu ve Stratejik Önemi”, (http://www.circassiancenter.com/ccturkiye/arastirma/0090_kafkasyanın_cograf_i_konumu_ve.html)- (E.T: 15.06.2017).
- Temizkan, Abdullah, “Kuzey Kafkasya Müridizmi, Müridizmin Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri”, *Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies*, c.IX, sy.2, İzmir 2009, ss. 165-190.
- Temizkan, Abdullah, “Osmanlı Devleti İle Rus Çarlığı Arasında İmam Mansur”, *Mevlâna Düşüncesi Araştırmaları Derneği Sufi Araştırmaları -Sufi Studies Dergisi*, c.4, sy.8, 2013, ss. 1-35.

- Valiyev, Elvin, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya: Osmanlı, Safevi ve Rusya Kışkırcısında*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydileri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Yıldırım, Habip, *Kafkasya'da Etnik Çatışmalar ve Türkiye Açısından Bölgenin Önemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.
- Yüksel, Ahmet, "Osmanlı İstihbarat Ağı ve İmam Mansur", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy.32, Ankara 2012, ss. 171-200.

Diğer Kaynaklar

<http://www.kafkasakademi.net>

<http://www.cerkes.net>

EKLER

۶۶۷
۶۸۲

زبان

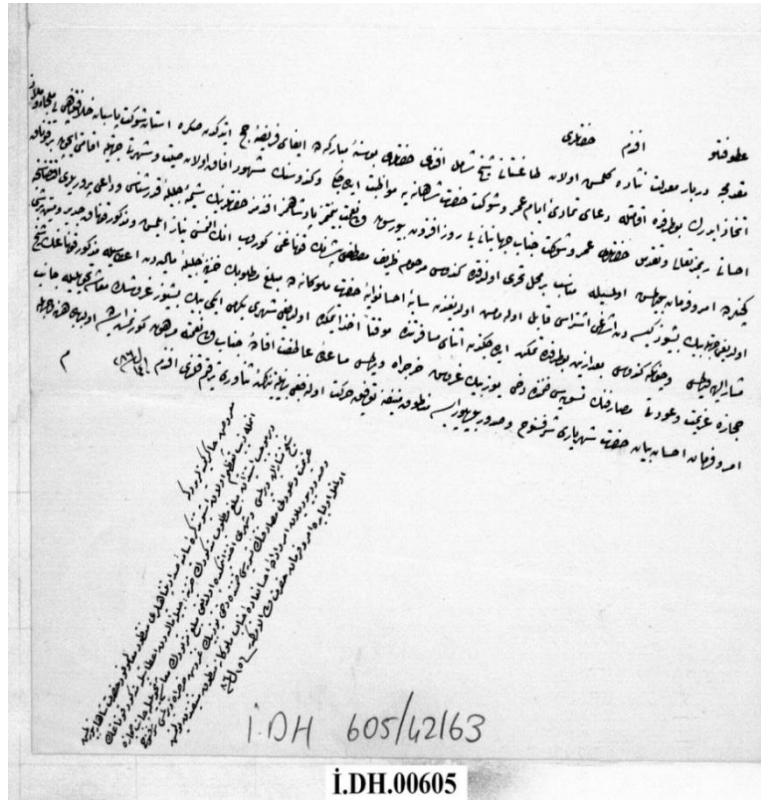
اینجانب که عاهد موشه کوژان اهل کجی معینا بجهت ایستادن در اینک تزاریسه فرزند اکتاد ایویویا پوزوه
 ازینک خودته تزاریسه ایویویا از ایندیکن خودته مکرره قیده و نیم ریبلی ایجابینک تازیسه موزیکه اهلا از کوریه
 افتناک و ازخانایویکوه عیله سینه قور ایچیه بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 مادییه عیله قیدیه ده بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 مادییه اهلا از ایندیکن و خود عیله بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 بویقه ایویکوه عیله قیدیه ده بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 بویقه ده مینا ایلیعه بزخورد و خودده موشه عاهد لری از خود کولتیک ۸۸ لریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 موزولو سکره سینه بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه
 موزولو سکره سینه بجهت کجی و کرک اولای ده کله بجهت کوریه قیدیه ده بابه ایویکوه

۶۸۲

۱ / ۱ / ۱۰

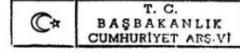
عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان
 عاهد موشه کوژان

Ek 1: Çeçen Muhacirlerin Resulayn Civarındaki Sefh Köyüne Sevkləri Hk.



Ek 2: Şeyh Şamil'e Konak Tahsisi Hk.

Türkiye Cumhuriyeti
BAŞVEKÂLET
Muameleât Müdürlüğü
Şube
Sayı 8136



Kararname

Kafkas müslümanlarından olup hicret ve iltica suretiyle memleketimize gelen ve merbut cetvelde isimleri yazılı eghasın vatandaşlık Kanununun altıncı maddesi mucibince Türk vatandaşlığına alınmaları, Dahiliye Vekâletinin 30/5/929 tarih ve 1643/II2 numaralı tezkeresiyle - yapılan teklifi üzerine İcra Vekilleri Heyetinin 12/6/929 tarihli iqtimanda tasvip ve kabul olunmuştur .

12/6/929

REİSİCÜMÜR

Gazi M. H. H. H.

Bş. V.

[Signature]

Ad. V.

[Signature]

M. M. V.

[Signature]

Da. V.

[Signature]

Ha. V.

[Signature]

Ma. V.

[Signature]

Mf. V.

[Signature]

Na. V.

[Signature]

İk. V.

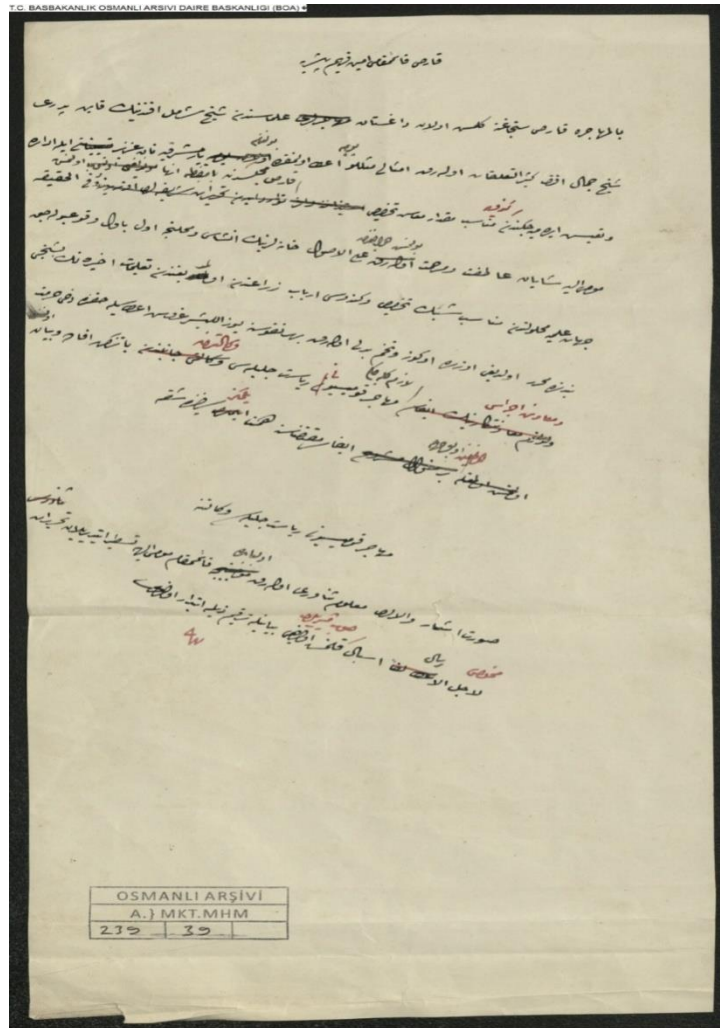
[Signature]

S. İ. M. V. V.

[Signature]

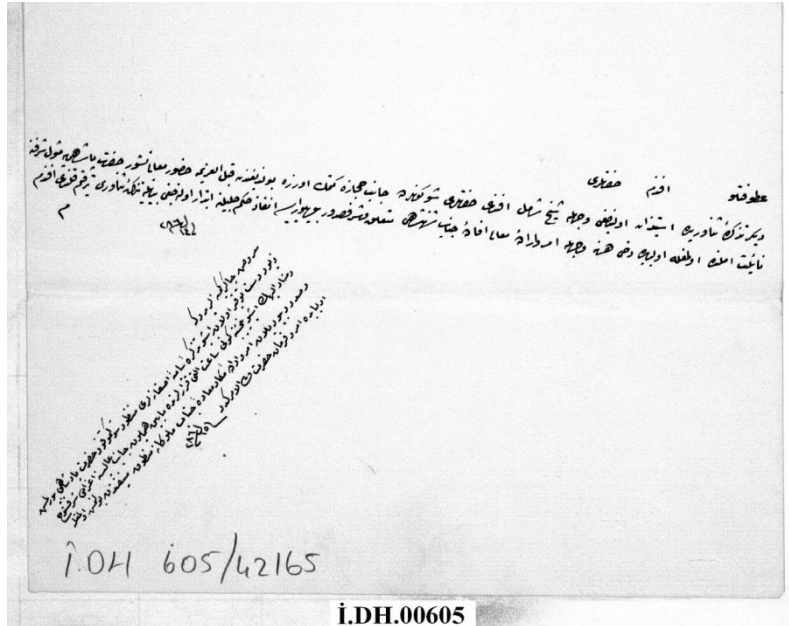
080 18 01 02 4 35 3

Ek 3: Kafkasya'dan Göç ve İltica Ederek Memleketimize Gelen Şahısların Vatandaşlığa Alınmaları Hk.



A.)MKT.MHM.00239.00039.001

Ek 4: Kars'a Hicret Eden Şeyh Şamil'in Kayınpederi Şeyh Cemal Efendi'ye Maaş, Ev, Tohum ve Öküz Bedeli Tahsisi Hk.



Ek 5: Şeyh Şamil'in Padişahın Huzuruna Çıkarılma Talebi Hk.

EZAN VE MÜEZZİNLER HAKKINDAKİ YORUMLARDA KULLANILAN BAZI OLUMSUZ İFADELERLE ALAKALI OSMANLI FETVALARI^a

TACETDİN BIYIK^b

Öz

Dinî mûsikinin en önemli formlarından biri olup İslâm'ın şîârı olarak kabul edilen ezanın okunması esnasında, ezanın mana ve ehemmiyetine uygun tavır, uygun ses, uygun nağme ve makam tercihinin dinleyiciler nezdinde oluşturduğu/oluşturacağı tesir bakımından ne denli önemli olduğu açıktır. Ezanı, vakarına ve içerdği manaya ters düşen bir sesle yorumlama, kullanılan sese, makama ve üslûba dikkat etmeme, aslında bir ibadet olan bu icrayı hem okuyanların hem de dinleyenlerin arzu edilen manevî hazza ulaşmalarına engel olup tam tersine günah bile kazanmalarına sebep olabilmektedir. Müezzinin, yukarıda ifade edilen hususlara riayet etmesi önem arz etmekle beraber tavır, ses, nağme ve makam açısından kötü bir icraya sahip olması durumunda bile dinleyicilerin o (müezzini) ve okuduğu ezan hakkında yaptıkları/yapacakları yorumların belli bir sınırı olup, ezanı veya müezzini tahkir etme, onlarla dalga geçme seviyesine varacak kadar eleştirme hakları bulunmamaktadır. Bu çalışmada, konu ile alakalı tespiti yapılan Osmanlı fetvalarının belli bir sistem çerçevesinde sıralanması, latinizesi ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Sanatları, Dinî Mûsiki, Cami Mûsikisi, Ezan, Osmanlı Fetvaları.

OTTOMAN FATWAS RELATED TO SOME NEGATIVE EXPRESSIONS IN REMARKS ABOUT AZAN AND MU'AZZINS

Abstract

It is evident that in reciting azan the proper preference of musical mode, reciting tone, voice and the manners in accordance with the meaning, significancy and the spirit of azan; which is the token of Islam and one of the most important forms of religious music in Islam; is very important from the point of its influence and effectiveness on the audience. Performing the azan with a tone contrary to its spirit and dignity by not giving enough attention to the musical mode, voice, manners and style would cause both the reciter and the audience not to reach the spiritual joy; and in some cases it may even cause them to unknowingly commit a sin. Having said that it is very important that mu'azzin should obey to the particular points mentioned; even if he has a very bad performance from the point of musical mode, voice, manners and style; there is a limit for negative comments for azan and mu'azzin and the audience has no right to ridicule or contempt azan or mu'azzin. In this study, the Ottoman times fatwas regarding the subject have been systematically arranged, latinized and evaluated.

Key Words: Islamic Art, Islamic Religious Music, Mosque Music, Azan, Ottoman Fatwas.

^a Bu çalışma, araştırmacının "Osmanlı Fetvalarında Mûsiki" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

^b Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Antalya H. M. Gebizli Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi.

Giriş

Dinî Türk mûsikisi şekil (form) bakımından ele alındığında -çok net çizgilerle olmasa da- temelde iki kısma ayrılır. Cami mûsikisi ve tekke/tasavvuf mûsikisi.¹ Cami mûsikisi, insan sesi ile icra edilen ve icrası esnasında çalgı kullanılmayan, züht ve takvayı âmir, çoğunlukla Arapça güftelerden oluşan, genellikle serbest usulle ölçülen yani ritimsiz anlamında usulsüz, irticalen icra edilen, temelini ibadetlerin oluşturduğu bir türdür. Tekke mûsikisi ise daha çok tasavvufî neşe ile dolu, güftelerin Arapça'yla beraber Türkçe ve Farsça da olabildiği, eserlerin çoğunlukla usullü/ritimli olduğu, icralar esnasında çalgı da kullanılabilen, besteli olan, tekkelerde tarikatın âyini esnasında veya serbest zamanlarda icra edilen bir türdür.

Bu iki kısımdan/türden birisi olan cami mûsikisi denilince akla, müezzinin ezan okuması, salâ okuması, İhlâs Sûresi'ni kıraat etmesi, kâmet getirmesi, namazın cemaatle kılınması sırasında imamın ilk tekbirden selâm verinceye kadar geçen süredeki kıraati, selâmdan sonra yine müezzin tarafından okunan ibareler, tesbîhat, arada okunan mahfel sürmesi, dua ve mihrâbiye gibi türlerin tamamı gelir. Zaman zaman bu türler içine giren temcîd, münâcât, salâ (salât), tardiyeye, tekbir, mevlid, mirâciye, Muhammediye, tevşîh, cami naatı ve ramazan ilâhileri de cami mûsikisinin önemli birer formu olarak ortaya çıkmaktadır.²

Cami mûsikisi formlarının en önemlilerinden biri olan ezan sözlükte, "bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilan etmek"³ manasında bir mastar olup terim olarak, farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve özel şekilde müminlere duyurmayı ifade eder.⁴ Ezanın icrası bakımından çifte ezan, dış ezan ve iç ezan gibi çeşitleri bulunmaktadır.⁵ Aynı kökten gelen müezzin "ezan okuyan kimse", mi'zene de "ezan okunan yer (minare)" demektir.⁶

Asr-ı saâdet'ten itibaren müezzinlerin sesi güzel ve gür, Kur'ân-ı Kerîm'i iyi okuyan, mûsikîye vâkıf kimseler arasından seçildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yirmi kadar kişiye ezan okutup dinlediği ve içlerinden Ebû Mahzûre'nin sesini beğenerek ona ezan cümlelerini öğrettiği rivayet edilmektedir.⁷ Resûl-i Ekrem ayrıca çeşitli sözleri ve uygulamalarıyla müezzinliğin önemine işaret etmiş ve müezzinlerden

¹ Bu türler hakkında daha geniş malumat için bk. Nuri Özcan, "Câmi Mûsikisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 102; Nuri Özcan, "Tekke Mûsikisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 384.

² Özcan, "Câmi Mûsikisi", s. 102.

³ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, Dâru'l-Meârif, Kahire 1981, s. 51.

⁴ Abdullâh b. Mahmûd, *el-Mevsîlî, el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, c. 1, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, Kahire 1953, s. 52.

⁵ Nuri Özcan, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 43.

⁶ Abdurrahman Çetin, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 36.

⁷ Dârimî, "Salât", 7.

görevlerini usulüne uygun, insanları rahatsız etmeyecek şekilde yapmalarını, gereksiz yere seslerini yükseltmemelerini istemiştir.⁸ Bu formu icra eden yani ezan okuyan müezzinlerde bulunması gereken vasıflar, ezanın lafız ve okunma usulü hakkında ayrıntılı malumat fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde mevcuttur.⁹

Sadece insan (erkek) sesi kullanılarak tekbirler, şehâdetler, hay'aleteyn, son tekbirler ve tehlîl gibi özel ifadelerden oluşan güftenin yani ezanın okunması, Müslüman olanları yaratıcının huzuruna davet eden, bütün insanlığa ise kurtuluş ve huzurun yolunu gösteren, dinin şîârı¹⁰ kabilinden önemli bir ibadettir. Bununla beraber ezan, icra esnasında kullanılan sese biraz daha yüksek tonlardan tizlik katıp aynı zamanda farklı frekanstaki ses parçalarını da estetik bir anlayış çerçevesinde bir araya getirmek suretiyle nağme verilerek melodik bir şekle büründürülen (beste) müzikal bir türdür.

Ezan okumak, bir anlamda vahiy ürünü olan ezan lafızlarının, normal bir konuşma, seslenme veya bağırma formatından çıkarılarak insan sesi vasıtasıyla icra edilen sanat eserlerinin en ihtişamlılarından biri haline dönüştürülmesidir. Bu münasebetle, icracı yani müezzin ezan okurken hem bir ibadeti ifa etmiş hem de, icrası müzikal teknikler açısından gerçekten çok zor olan bir sanat eseri meydana getirmiş olacaktır. Şöyle ki, insanlara ait sözlerle yapılan müzikal icralardaki tasarrufların ezan lafızlarında yapılamaması, ritimsiz/serbest olarak icra edilmesi, irticalen gerçekleştirilmesi (bestesinin olmaması) gibi unsurlar, her okunma esnasında yeni bir bestesi yapılan ezanın müzikal açıdan da muhteşem ve bir o kadar da zor bir form olduğunu açıkça göstermektedir.

Zorlukları yukarıda zikredilenlerle de sınırlı olmayan ezan okuma işini layıkıyla yerine getirebilmek için müezzinlerin sahip olması gereken şeylerin en başında, seslerini kullanabilme becerileri ve mûsiki konusunda tabîî kabiliyetlerinin olması gelmektedir. Bunun yanı sıra birçok açıdan kendilerini yetiştirmelerinin ve ciddi anlamda mûsiki eğitimine sahip olmalarının gerekliliği de aşikârdır.

Hem dinî hem de örfî ve kültürel açıdan büyük öneme haiz olan ezan icrasının okuyucuda olduğu gibi özellikle dinleyici üzerinde bırakacağı tesirleri göz önünde bulundurarak, genel olarak bütün ibadetlerden özelde ise ezandan elde edilmesi umut edilen manevî hazzın daha fazla ulaştırabilmek, manevî hazzın daha da artmasını temin edebilmek için ezan okuyucularının seslerini doğru kullanabilmelerinin, mûsiki ilminin

⁸ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*, c. 2, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1978, s. 567.

⁹ Mesela bk. Ali b. Ebûbekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerh-u bidâyeti'l-mübtedî*, c. 1, Dâru'l-Erkam Beyrut ts., s. 51-53.

¹⁰ Ezan okumak kasıtlı olarak terkedildiğinde, İslâm'ın şîârı ve hususiyetlerinden olduğundan dolayı o kişilerle savaş bile öngörülmüştür. (Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i muhtâr*, c. 1, s. 52.) Bu konuda bir fetva şöyledir; "Bir kıyânin imâmı olmayub ahâlîsi ezân ve cemâ'at ile namâz kılmağı terk eyleseler ahâlî-i mezbûre imâm ittihâzına ve cemâ'ate müdâvemete cebr olunurlar mı? el-Cevâb: Olunurlar. Ebâ' iderler ise katleri meşrû'dur." Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ me'a'n-nükûl*, Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1266, s. 17.

nazariyat ve uygulamasını iyi bilmelerinin gerekliliği tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Bazen -gerek Osmanlı zamanında gerek Cumhuriyet döneminde- bu görevi yerine getiren kişilerin mesleğin gerektirdiği bilgi ve beceriye yeteri derecede sahip olmadıkları ne yazık ki görülmüştür, görülmektedir.

Meslekî bilgi ve beceri açısından ezan okumaya yani müezzinlik yapmaya ehil ve yeterli olmayan kişilerin ezan okuyup müezzinlik yapmaları arzu edilen bir durum olmamakla beraber böyle kişilerin okuduğu ezanlar karşısında dinleyicinin tavrı nasıl olmalıdır? Dinleyici dinlediği ezan hakkında yorum veya değerlendirme yaparken tamamen içinden geldiği gibi, o anda kendisinde oluşan -müspet, menfi- kanaatlerle değerlendirmede bulunabilir mi? Ezan veya müezzin hakkında yapılan değerlendirilmelerin bir sınırı var mıdır, olmalı mıdır? İşte bu çalışma, bu ve benzeri soruların cevaplarının da içinde bulunabileceği Osmanlı fetvalarını ele alacaktır.

Konu ile Alakalı Osmanlı Fetvaları

Osmanlı şeyhülislâm ve müftülerine ait fetvalar incelendiğinde, ezan icralarındaki sesin arzu edilen seviyede, kulağa hoş gelecek şekilde kullanılmaması, ezanın güftesine uygun olmayan makam ve nağmelerin tercih edilmesi vb. müzikal hataların yanı sıra ezan lafızlarında yapılan hatalara karşı dinleyicilerin yaptığı olumsuz değerlendirmelerin soru olarak sorulduğu görülecektir. Kişi ve kurumların günlük hayatta karşılaştıkları problemlere dinî açıdan çözüm bulup, doğru davranış tarzını göstermek veya doğru bilgiyi vermek şeklinde değerlendirilebilecek fetvalar,¹¹ bir yerde din adına İslâm'ın ana kaynaklarını kullanarak her konuda olduğu gibi bu konuda da kişilerin bilgi taleplerine cevap vermişler, öğrenme arzularını yerine getirmişlerdir. İnsanlar dinin bu konudaki hükmünü bilmek istemişler, müftüler de onları bilgilendirmişlerdir. Şimdi bu konudaki fetvalara bakalım.

“Mes’ele: Zeyd-i¹² müezzin lahn ve tegannî itmeyüb sünnet üzre ezân okurken Müslim nâmında olan Amr ezân-ı şerîfe ihânet ve istihfâf kaşdıyle Zeyd’e hitâb idüb, ‘Kara kelb gibi ne çağırırsın?’ dise Amr’a ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Tecdîd-i imân ve nikâh lâzım olur.”¹³

¹¹ Fetva kelimesinin lügat ve ıstılâhî anlamlarıyla alakalı daha geniş malumat için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “فَتْوَا”, c. 7, s. 3347-3348; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, c. 1, s. 615; c. 2, s. 599; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve İstılâh-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. 8, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970, s. 206; Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 486, 487.

¹² Osmanlı fetvaları yazılırken fetvaların soru metninde de cevap metninde de erkek karakterler için Zeyd ve Amr, bayan karakterler için ise Hind ve Zeynep gibi müstear isimlerin getirilmesi fetvahanenin kullanmış olduğu bir usuldür. Konu hakkında bk. Meşîhat Makamı, *Muhîtu'l-fetâvâ/Fetâvâ-yı Hayriye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 185, s. 4.

¹³ es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed b. eş-Şeyh Mustafa el-Gedûsî, *Netîcetü'l-fetâvâ mea'n-nükûl*, Dâru't-Tibâati'l-Ma'mureti's-Sultâniyye, Konstantiniyye H. 1237, s. 154; Osman b. Mehmed Tosyevî, *Câmi'u'l-*

Bu fetvada, lahn¹⁴ ve tegannî¹⁵ yapılmadan yani her türlü nağmeden ve ses değişikliğinden uzak, olabildiğince sade ve düz bir şekilde okunan ezanın sünnet üzere olduğu ifade edilmiştir. Müslüman bir bireyin, bu ezanı okuyan kişiye/müezzine hitaben söylediği, “Kara köpek gibi ne bağıryorsun?” şeklindeki sözlerinin -ezanı küçümseme ve hafife alma kastıyla söylendiğinde- kendisini (sözü sarf eden kişiyi) kâfir yapacağından dolayı tecdîd-i iman ve nikâh¹⁶ yani imanını ve nikâhını tazelemesinin gerekeceği belirtilmiştir. Duyduğu ezana karşı bu yorumu yapan kişinin o güne kadar duymaya, dinlemeye alışık olduğu nağmelerden uzak, düz bir şekilde okunan bu ezanı köpek sesine, müezzini de köpeğe benzetmesinin inanç açısından tehlikesinden söz edilmiştir. Müezzinin sesinin, toplum nezdinde genellikle birisine hakaret etmek istendiğinde kullanılan bir hayvanın sesine benzetilmesi, onun şahsında bir ibadeti küçümsemek, ibadete hakaret etmek olarak değerlendirilmiş ve bu değerlendirmeyi yapan kişinin dinden çıkmasına yol açan bir fiil olarak görülmüştür.

Müezzinin sesinin, başka hayvanların seslerine benzetildiği de olmuştur.

“Mes’ele: Zeyd, ezân okurken Amr-ı müezzine, ‘Keçi gibi bağırur.’ dise, tahfif eylese ne lâzım olur?”

*el-Cevâb: Ta’zîr-i belîğ, tecdîd-i imân lâzım olur.*¹⁷

Bu fetvada ise, müezzinin ezan icrası keçi bağırmasına benzetilmektedir. Ezanın nağme boyutuna hiç temas edilmeden sadece müezzinin ses rengi ve belki de sesini kullanırken yaptığı müzikal açıdan hoş olarak değerlendirilemeyecek gırtlak hareketlerinden dolayı, ‘Keçi gibi bağıryor.’ cümlesi ile yapılan bir değerlendirmenin de aynı şekilde iman ve nikâhı tazelemeyi gerektiren bir fiil olduğu ifade edilmekle beraber,

fetâva'l-Osmâniyye, Mûs. Mehmed Said b. Osman İslâmbolî, H. 1233, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 0/2, vr. 86a.

¹⁴ “Sözlükte “nağme, ezgi”, kıraatte ve dilde “hata etmek; sözün maksudını anlamak” gibi mânalara gelen lahnin yaygın olan terim anlamı dilde ve kıraatte hata yapmaktır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i’rabında hata etmeye lahn denildiği gibi Kur’ân okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir.” Bk. Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 55.

¹⁵ Tegannînin ne olduğu konusunda kendisine sorulan bir soruya, “nağme yapmak” şeklinde cevap veren Ebüssuûd Efendi, nağmenin nasıl oluştuğunu ise, kişinin sesini kullanması esnasında sesine hükmederek, onu çeşitli şekillere sokup farklı farklı frekanslarla ses organlarından çıkarmasıdır, şeklinde gayet veciz bir tarif yapar. Fetva şöyledir: “Soru: Kur’ân-ı Azîm’i namaz içinde tegannî ile okuyan imam Zeyd’in namazı doğru olur mu? Cevap: Amel-i kesîr sayılacak kadar süre tegannî ederse veya üç fazla harf oluşursa namazı bozulur. Bu durumda tegannî nedir ve nasıl yapmakla tegannî oluşur? Cevap: Tegannî nağme yapmaktır. Sesini hançeresinde geri çevirerek indirip çıkarıp türlü türlü seslerle canlandırmakla oluşur.” Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. 10a.

¹⁶ Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdid, İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığından yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû’), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i iman) hakkında kullanılmıştır. Bk. Tahsin Görgün, “Tecdid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 234.

¹⁷ Kemalpaşazâde/İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Fetâvâ*, (212a–282a), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 297.55 297.55 1, vr. 274b.

bu sözü sarf eden kişinin durumuna uygun bir cezaya¹⁸ da çarptırılması gerektiği belirtilmiştir.

Bazen ezan icrasında beğenilmeyen sesler, insanlar arasında en çirkin sesli olarak bilinen bir başka hayvanın sesine benzetilmiştir.

“Mes’ele: Zeyd-i müezzîn minârede ezân okurken Amr yanında bulunan kimesnelere tahfif kaçdıyle, ‘Şu herîf eşek gibi bağırır kalkın gidelim.’ dise Amr-ı mezbûre ne lâzım olur?

el-Cevâb: Tahfif kaçdıyle ise Tecdîd-i îmân ve nikâh.”¹⁹

“Mes’ele: Zeyd-i müezzîn minarede ezan okur iken Amr, ‘Nedir bu avaz?’ dedikde Bekir dahî, ‘Eşek ağılıyor.’ dise Bekir-i mezbûre ne lâzım olur?

el-Cevâb: Haşyet-i küfr vardır. Tevbe ve istiğfâr lâzım olur.”²⁰

“Mes’ele: Zeyd-i müezzîn ezân okurken Amr, ‘Şu herîf hımâr gibi niçün çağırır, şimdi iş vâktidir, kim namaz kılar?’ dise Amr’a ne lâzım olur?

el-Cevâb: Tecdîd-i îmân ve nikâh.”²¹

Şeyhülislâmlara ait yukarıdaki üç fetvada, müezzinlerin okudukları ezanların bazı dinleyiciler tarafından eşeğin anırmasına benzetildiği görülmektedir. Fetvalardan, yapılan bu benzetmelerin doğrudan müezzinin sesinin rengi veya tınısı ile alakası olup olmadığı tam olarak anlaşılammaktadır. Bu benzetmelerin temelinde yatan etken, bu kişilerin ezana karşı duydukları nefret, küçümseme veya hafife alma da olabilir. Müezzin ve okuduğu ezan, toplum nezdinde insanların birbirlerine hakaret etmek istediklerinde kullandıkları bir başka hayvanın adı ve sesi ile ilişkilendirilmektedir.

Beğenilmeyen, hoşça gitmeyen, çirkin bir ses duyulduğunda onun çoğunlukla eşek sesine benzetilir olmasının eşek sesinin bazı özelliklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Eşek sesinin çirkinliği hakkında, Kur’ân-ı Kerîm’deki şu ayet ve yorumları dikkat çekicidir. “Seslerin en çirkinini şüphesiz eşeklerin sesidir.” (Lokman, 31/19). Bu ayet hakkında müfessirlerden bazıları şu değerlendirmeleri yapmışlardır: Eşek anırması, evvelinde nefesin içe çekilerek çıkarılan yüksek ve horultulu ses (şehîk), sonunda ise nefesin dışarı verilerek çıkarılan aynı şekilde yüksek sestem (zefîr) ibarettir. Cehennemlikler de böyle ses çıkaracaklardır. Şehîk ve zefîr kelimeleriyle ifade edilen bu durum normal bir nefes alıp verme olmayıp, acı içerisinde bağırarak yapılan bir nefes alıp verme durumudur, şeklindeki açıklamalarla beraber, eşek sesinin neden çirkin olduğu konusunda da şu izahat yapılır: Eşeğin anırmasının onun şeytanı görmesinden kaynaklandığını ve bu sebepten

¹⁸ Metinde geçen “ta’zîr-i belîğ” hakkında şeyhülislâm İbn Kemal’e sorulduğunda, “Her kişinin hâline münasip ta’zîr-i belîğ olunur. Bu hususta rey kadî’nındır. Ne kadar isterse yüz değneğe kadar ta’zîrdir. Haps-i medîd de ta’zîrdir.” şeklinde cevap verir. Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ*, vr. 268a-b.

¹⁹ Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, c. 1, Dâru’t-Tıbâati’l-Ma’mûreti’s-Sultâniyye, İstanbul, 1243/1827, s. 85; *Mecmûa-i Fetâvâ*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 297.55FET, vr. 36a-37b; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde (Fetâvâ-yı Atâullah Efendi, Fetâvâ-yı Atâiyye, Atâullah Fetâvâsı)*, London: British Museum, nr. 135, vr. 27a.

²⁰ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi-I*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr: 157, vr. 227b.

²¹ Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, c. 1, s. 84; *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 35b.

dolayı da Allah (c.c.) tarafından çirkin olarak tavsif edildiğini belirtmişlerdir. Ayrıca, her hayvanın bağırmasında bir haber, istek, şikâyet gibi bir kasıt bulunduğu bahsedilmekte, ancak eşeğin çok ağır yükler altında ezildiğinde bile ses çıkarmazken hiç beklenmedik zamanlarda, gereksiz yere bas bas bağırıldığı aktarılmaktadır. Onun anırmasının her hangi bir gayesinin olmadığı, hiç sebepsiz yere birden bire yüksek tonda ve normal olmayan bir şekilde ses çıkarmasının insanı rahatsız ettiğinden bahsedilmiştir.²²

Ancak burada şunu ifade etmekte fayda görülmektedir. Okunan ezanın lafızlarının düzgünlüğü, manaya uygun vurgular ve vakte ve muhatap kesimlerin durumlarına uygun makam, kompozisyon vb. her açıdan usulüne uygun olarak icra edilen bir ezan ve müezzini hakkında dinî bir art niyet olmadıkça olumsuz yorumlar yapılması mümkün değildir. Dinlediği ezanın tınılarının yüreklerinde açtığı derin izler neticesinde din değiştirip Müslüman olan, tam tersi, devamlı böyle bir ezanı dinleyip Müslüman olmaya karar vermişken duyduğu çirkin bir sesle veya yorumla gerçekleştirilen bir ezanla bu kararından vaz geçenlerin mevcudiyeti herkesçe malumdur.²³

Hangi sebeple olursa olsun müezzinin ezan okuma esnasındaki sesini eşek anırmasına benzetmek, bundan rahatsız olduğunu dile getirmek, onun davetine icabet edilmeyeceğini belirtip, “*Şimdi iş zamanıdır, kim namaz kılar?*” şeklindeki bir yorumda bulunmakta en azından küfür endişesi olduğu, hatta bu tür yorumların elfâz-ı küfür²⁴ kabilinden sözler olmakla sahiplerini küfre düşüreceği, bu kişilerin tövbe istiğfar etmeleri ve iman ve nikâhlarını da tazelemelerinin gerekliliği vurgulanmıştır.

Kulağa gelen seslerin hangi varlığa ait olduğunun tespiti herkesin yaptığı bir şeydir. Duyulan sesin bir insana ait olduğunun bilinir olmasına rağmen, sesin bazı özelliklerinden dolayı bir hayvana benzetilmesi de sık karşılaşılan durumlardan birisidir. Bu sesin bir ibadetin ifası esnasında çıkarılması gereken bir ses olması durumunda yapılacak yorum ve değerlendirmelerin bazı sonuçlar doğurduğu görülmektedir.

“Mes’ele: Zeyd, ‘Bu sabah bir şadâ-yı acib işitdim, su sığırı gibi bağırır, meger Amr fûlan câmi’de ezân okurmuş.’ deyû istihzâ eylese Zeyd’e ne lâzım olur?

²² Ayet ve hakkındaki yorumlar için bk. Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsiru’n-Neseî Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (tah.) Yusuf Ali Bedîvî, c. 2, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1999, s. 717; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr, c. 5, Azim Dağıtım, İstanbul ts., s. 11; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, c. 7, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 69-70.

²³ Bu konuda bk. Behlül Düzenli, *Âdâb ve Erkânıyla Müezzinlik*, Damla Yayınevi, İstanbul 2010, s. 187-217.

²⁴ Elfâz-ı küfür, imandan çıkıp küfre girmeye sebep olan sözler anlamında bir terimdir. Âlimlerin çoğunluğu, söylediği sözün küfre götürdüğünü bilmeyen ve elfâz-ı küfrü hata sonucu telaffuz eden kimsenin kâfir olmayacağı görüşünde birleşmiştir. Ancak şaka yapmak veya eğlenmek amacıyla elfâz-ı küfürden olduğu hususunda ittifak edilen sözleri sarfeden kişinin en azından kazâî açıdan kâfir sayılacağı kabul edilmiştir. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, “Elfâz-ı Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 26-27.

el-Cevâb: Müezzini istihza idicek nesne lâzım olmaz. Ezânı istihza idicek kâfir olur. Tecdîd-i îmân ve nikâh lâzım olur."²⁵

Alışılmışın dışında, dikkat çekecek tuhafılıkta bir sesle okunan başka bir ezanın dinleyicilerin zihninde çağrıştırdığı şey, bir başka hayvan sesi olmaktadır. Bu fetvada dikkat çeken husus, müezzinin sesinin su sığırının²⁶ sesine benzetilmesinde bir sakınca görülmemesidir. Fetvada müezzin veya onun sesi ile dalga geçilmesinin her hangi bir şey gerektirmeyeceği, ezanla dalga geçmek veya ezanı alaya almak, hafife almak gibi bir maksatla böyle bir sözün söylenmesinin ise diğer fetvalarda olduğu gibi sahibini kâfir yapacağı, bu münasebetle de kişinin imanını ve nikâhını tazelemesi gerekeceği belirtilmiştir.

Bazen kulağa gelen ezan sesinin köpek, keçi, eşek, manda gibi bir hayvanın sesine değil de çoğunlukla Müslüman bireylerin nefretini kazanmış, kâfirlere ait bir çalgı aletine benzetildiği de olmuştur.

“Mes’ele: Zeyd-i müezzin ezân okurken Amr Zeyd için, ‘Kâfir borızânına beñzer.’ dise Amr’a ne lâzım olur?

el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd lâzım olur."²⁷

Müezzinin sesinin hangi özelliğinden olduğu net olarak bilinmemekle beraber büyük ihtimalle toplumun alışık olmadığı, olağan dışı bir renk ve/veya güçlükte/tizlikte bir ses ile okunan ezanın duyulması neticesinde yapılan yorumda kullanılan ifade, müezzinin kâfir borazanına benzetilmesi şeklindedir. Ne sebeple olursa olsun ezan okuyan kişinin inançsız kişilerle bütünleşmiş olan bir çalgı aletine (burada borazan) benzetilmesi durumunda kişiye, durumuna uygun ağır bir ceza denilebilecek ta’zîr-i şedîd²⁸ gerekli olacağı belirtilmiştir.

Buraya kadar incelenen fetvalarda; ezan veya müezzin hakkında yapılan olumsuz yorumların, kullanılan hakaret içeren lafızların çoğunlukla müezzinin sesinin rengi, şiddeti veya çiğliği, oturmamışlığı, sesin kullanımı konusundaki acemilik veya yeteneksizlik gibi etkenlerden kaynaklandığı görülmektedir. Nadir de olsa dinleyicilerin dinin kendisi veya kurumları ile dalga geçme, onları alaya alma gibi bir düşüncenin sevgiyle müezzin veya

²⁵ Nakîbüleşrâf Muhammed Rızâ b. es-Seyyid Ahmed el-Kırımî er-Rumî, *Fetâvâ-yı Rızâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 548, vr. 25b.

²⁶ Manda ve camus gibi isimlerle de anılan büyük baş hayvan. Bk. Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, “جاموس”, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1318/1901, s. 466.

²⁷ Zekerîyyazâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2056, vr. 81b.

²⁸ Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eden “hadler”in dışındaki cezalar için kullanılan “ta’zîr” tabiri, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Ta’zîr cezalarını genel olarak dört sınıfa ayırmak mümkündür. 1) Bedenî cezalar. a) Ölüm cezası. b) Alt sınırı bulunmayan ancak üst sınırında farklı görüşler bulunan celde/sopa cezası. c) Suçlunun belli bir süre ayakta bekletilmesi, yalancı şahidin saç ve sakalının kazınması ve yüzünün siyaha boyanması vb. diğer cezalar. 2) Hürriyeti kısıtlayıcı cezalar. a) Hapis. b) Sürgün. 3) Malî Cezalar. 4) Kınama ve mahrumiyet cezaları. Bk. Tuncay Başoğlu, “Ta’zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 198, 200, 201.

okuduğu ezan hakkında olumsuz ifadeler kullanmaları, hakaret içeren benzetmeler yapmaları da söz konusu olmuştur.

Aşağıdaki fetvada ise yeni doğan çocuğun kulağına ezan okuma âdetinin icrası hakkında yapılan bir yorum bulunmaktadır.

“Mes’ele: Meşâyiğden olan Zeyd Amr’ın zühür iden velediniñ kulağına ezân okudukda Bekir, ‘Fi’liñ papas fi’line beñzer.’ dise Bekir’e ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Sünnet-i şerîfeyi taḥkîr iderse kâfir olur. Sünneti bilmez câhil ise tevbe ve istiğfâr lâzım olur.”²⁹

Günümüzde de hassasiyetle uygulanmakta olan yeni doğan çocuğun kulağına ezan okuma işinin, Hıristiyan din adamının dinî ritüellerinden birine benzediğini söyleyerek müezzin (bu fetvada şeyh) veya ezanın esas olduğu isim koyma merasimi hakkında yapılan böyle bir yorumun sahibinin ilmî seviyesine bakılır. Çocuğun kulağına ezan okuyarak isim koyma işinin sünnet olduğunu³⁰ bilen biri tarafından yapılan böyle bir yorum onu küfre götürür. Yapılan bu uygulamanın sünnet olduğunu veya sünnetin ne olduğunu bilemeyecek seviyede cahil bir kişinin yaptığı aynı yorum neticesinde ona verilecek hüküm tövbe ve istiğfar etmesinin gerekliliği olacaktır.

Bazen de ezan hakkındaki olumsuz yorumlar, duyulan ses ile veya yapılan icranın müzikal, estetik kalitesiyle alakalı olmayıp tamamen ciddiyetsizlikten veya ezanı ve müezzini hafife almaktan kaynaklanmıştır.

“Mes’ele: Birkaç kimesneler bir yerde oturlurken müezzin minâreye çıkub ‘Allâhü ekber Allâhü ekber’ deyüb ezâna şurû’ itdikde ol kimesnelerden Zeyd sâyirlere istihzâen ve sühriyyeten, ‘Müezzin, Allâhü ekmek diyeyur, ḳalkıñ gidelim.’ dise Zeyd’e ne lâzım olur?”

el-Cevâb: Tecdîd-i imân ve nikâḥ lâzım olur.”³¹

Bu fetvada bahse konu olan şahsın maksadının müezzin ve ezanla alay edip dalga geçerek komiklik yapmak olduğu anlaşılmaktadır. Bir ibadet olan ezanın lafızlarıyla da dalga geçip güya espri olsun diye onu tahrif ve tağyir ederek (“ekber” lafzını “ekmek” şekline dönüştürerek) eğlendiğini düşünen kişi hakkında şeyhülislâmdan gelen fetva, onun dinden çıkmış olacağından dolayı imanını ve nikâhını yenilemesinin gerekli olacağı şeklindedir.

Tamamen eğlenmek maksadıyla yapılan işlerden birisi de dinî bir vecibeyi yerine getiren bir kişinin taklit edilmesidir.

“Mes’ele: Zeyd, Amr-ı müezziniñ ezân okuduğına ve Bekir-i imâmiñ Ḳur’ân okuduğına taḳlîd eylese Zeyd’e ne lâzım olur?”

²⁹ Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ullah Efendi*, Müstensih: Ali b. Zeynelâbidîn, 1157/1744, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 549, vr. 35b.

³⁰ Hz. Peygamber yeni doğan çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına da kâmet okunmasını tavsiye etmiştir. Bizzat kendisi, torunu Hz. Hasan’ın sağ kulağına ezan, sol kulağına da kâmet okumuştur. Bk. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 116; Tirmizî, “Edâhî”, 17.

³¹ Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, vr. 90b.

*el-Cevāb: Küfür lâzım olur.*³²

Bu fetvada, bir müezzinin ezan icrasını ve bir imamın Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinin taklit edilmesi söz konusudur. Kur'ân ve ezan okumak gibi iki önemli ibadetin sırf eğlence, komiklik olsun diye taklit edilmesi küfür olarak görülmüştür. İmam veya müezzinin -başta sesi olmak üzere jest ve mimiklerini de içine alacak şekilde- her türlü hareketini taklit etmede, insanların dikkatini çekmek, onları güldürmek maksadının olduğu anlaşılmaktadır. Düşüncesizce yapılan bu taklitlerin, dinin kutsal addettiği şeylerle dalga geçmek, onları hafife almak anlamı taşımalarından dolayı inanç açısından ciddi sıkıntılar doğurduğu görülmektedir.

Son olarak, müezzin ezan okurken yapılan yorum, kullanılan ifadelerden birini daha burada zikrederim.

“Mes’ele: Zeyd, Amr-ı müezzin ezân okurken, ‘Biñ kere çağırsañ bizden saña varır kimesne yokdur.’ dise Zeyd’e ne lâzım olur?

*el-Cevāb: İstihzāen dir ise kâfir olur, avreti bâindir.*³³

Fetvada, müezzin ezan okurken dinleyici tarafından söylenen sözün, müezzinin icrasının çirkinliği, rahatsız ediciliği veya alışılmışın dışında bir ses veya yoruma sahip olması vb. bir husustan kaynaklanmayıp tamamen, kişinin müezzinin (dinin) çağırısına icabet etmeyeceğini dolayısıyla namaz kılmayacağını açıkça ve tekitle beyan etmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. *“Bin kere çağırsan da bizden sana gelen kimse yoktur.”* sözünün vakıyı tespit değil de dalga geçmek, alay etmek maksadıyla söylenmesi durumunda bu sözü söyleyen kişinin kâfir olacağı dolayısıyla da karısının bâin³⁴ olacağı bildirilmiştir.

Yukarıda ele alınan fetvaların bazılarının akabinde, fetvaya delil ve dayanak olabilecek mahiyette, Hanefî mezhebinin muteber fıkıh ve fetva kitaplarından Arapça nakiller³⁵ yazılmıştır. Bu nakillerden bazıları mealen şu şekildedir:

³² Veli (Yegan) b. Yusuf el-İskilibî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, Müstensih: Molla Ahmed Çelebi, İstinsah Tarihi: H. 981, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, nr. 297.55 VEL 981 H. 1, vr. 21b.

³³ Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ*, 4a.

³⁴ Fetvada, eşlerden birinin irtidatı durumunda gerçekleşecek olan nikâh birlikteliğinin bozulmasından söz edildiğinden dolayı ‘talak/boşama, boşanma’ lafzının kullanılmaması dikkat çekmektedir. Zira bu durumda gerçekleşen ayrılık çoğunluğa göre bir talak olmayıp fesih sayılmıştır ki talak ile fesih arasında da doğuracağı sonuçlar bakımından ciddi farklılıklar mevcuttur. Ayrılmanın ‘bâin’ olması ise, tarafların tekrar bir araya gelebilmeleri için yeni bir nikâh akdinin gerekli olduğu bir ayrılık olması anlamındadır. Talak ve çeşitleri ile ilgili geniş malumat için bk. H. İbrahim Acar, “Talak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 496-500.

³⁵ Müftüler/Şeyhülislâmlar, kendisinden fetvası istenilen meseleleri Hanefî fıkına dair *el-Muhtar fî fûrûi’l-Hanefiyye*, *Kenzü’l-dekâyık*, *Vikâyetü’r-rivâye fî Mesaili’l-hidâye*, *Mecmau’l-bahreyn ve Mülteka’n-nehreyn ve Muhtasarü’l-Kudûri* ile bunların şerh, haşiye ve diğer Hanefî fıkına ait eserlere müracaat etmek suretiyle verirlerdi. Taşra müftüleri, fetvalarının cevap kısmından sonra fetvaya dayanak olması bakımından istifade ettikleri kaynağın ilgili kısmını yazmak zorundaydılar. Şeyhülislâmlar ise fetvalarına mesnet olarak -her ne kadar bu eserlerden istifade etmiş olsalar da- nakil yazmak zorunda değillerdi. Bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2019, s. 26.

“Bir kimse ezanı duyunca onu zile benzetirse küfürdür. Aynı şekilde dalga geçerek ezanı taklit ederse bu da küfürdür. Tatarhaniye’den.”³⁶

“Ezanı alaya almak küfürdür, müezzini alaya almak değildir. el-Eşbah’dan.”³⁷

“Tegannî yapmadan sesin güzelleştirilmesinde bir sakınca yoktur. Lahn, med veya buna benzer bir şeyle tegannî yaparsa bu durumda mekruh olur. Hülâsa’dan.”³⁸

“(Ezanda) tercî yoktur. Çünkü o mekruhtur. Onda (ezanda) lahn yoktur. Yani ezanın kelimelerinin dışında başka bir şeyle tegannî. Çünkü böyle yapmak ve onu dinlemek Kur’ân’da yapılan tegannî gibi olup helal değildir. Değiştirme olmazsa bu güzeldir. Hay’aleteyn’de tegannî yapılmasında bir sakınca olmayacağı da söylenmiştir. Dürrü’l-Muhtar’dan.”³⁹

“Tercî tegannî anlamında olunca Kur’ân’da helal olmadığı gibi ezanda da helal olmaz ve onun dinlenmesi de helal olmaz. Çünkü onda fâsıkların fisk işlerken ki çıkardıkları nağmelerine benzemek vardır. Tahtâvî.”⁴⁰

“Kelimleri değiştirmeden yapılan tegannî güzeldir. Çünkü sesi güzelleştirmek arzulanan bir şeydir. Dürrü’l-Muhtar.”⁴¹

Sonuç

Yukarıdaki fetvalara bakıldığında, bazı müezzinlerin –büyük ihtimalle seslerini kötü kullanmalarından dolayı- ezan icralarının; köpek ürümesine, keçi bağırmasına, eşek anırmasına, su sığırının sesine, kâfirlerin kullandıkları bir çalgı aletine (borazan) veya Hristiyan papazının yaptığı bir fiile benzediğini söyleyen kişi veya kişilerin durumları dile getirilmiştir. Bu kişi veya kişiler hakkında; ezanı hafife almak maksadıyla söylenmesi durumunda, sarf edilen bu söz veya sözlerin elfâz-ı küfür veya sünneti hafife almak kabilinden olup sahibini küfre düşüreceğinden dolayı imanını tazelemesi, aynı zamanda caydırıcı bir cezaya çarptırılmasının gerektiği ifade edilmiştir.

Dinin emrettiği bir ibadeti (ezan okuma) yerine getiren bir kişinin (müezzin) salt sesinden dolayı bu türlü ifadelerle vasıflanması durumunda küfre düşme tehlikesinin söz konusu olup ta’zîr-i şedîd (durumuna uygun ağır bir ceza) uygulanması gerektiği ifade edilmiş, bu türlü sözlerin tamamen bilinçsizce söylenmiş olması durumunda ise tevbe ve istiğfar gerekeceği ifade edilmiştir.

Sünnet üzere okunan ezanı küçümsemek veya önemsememek maksadıyla müezzine hakaret edilmesi, ezanın lafızlarıyla dalga geçilmesi, ezanın namaza çağrı olduğu bilindiği halde ona icabet edilmeyeceğinin ifade edilmesi, Kur’ân tilâveti ve ezanın -eğlence

³⁶ Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, c. 1, s. 85.

³⁷ Rızâ Efendi, *Fetâvâ-yı Rızâ*, vr. 25b.

³⁸ *Muhîtu’l-fetâvâ-II*, s. 23.

³⁹ *Muhîtu’l-fetâvâ-II*, s. 23.

⁴⁰ *Muhîtu’l-fetâvâ-II*, s. 23.

⁴¹ *Muhîtu’l-fetâvâ-II*, s. 23.

olsun diye- taklit edilmesi durumlarının da küfrü gerektiren fiiller olup bazı ciddi sonuçlar doğuracağı belirtilmiştir.

Günümüzde de zaman zaman görüldüğü gibi, ezanı küçümseyip, ezanla veya müezzinle dalga geçip, hakaretler eden, İslâm'ın şîârı olarak kabul edilen ezanı ve müezzini mizah malzemesi yapıp filmlerde, dizilerde, skeçlerde ezanın ve müezzinin vakarını ayaklar altına alıcı tavır ve davranışlar sergileyenlerin benzerleriyle Osmanlı toplumunda da karşılaşılmaktadır.

Gereğesi ne olursa olsun ezan lafızlarının herhangi bir mûsiki eserinin güftesi gibi telakki edilerek, isteyen icracının istediği yerde istediği nağmeyi yaparak lafızların orijinal yapısının değiştirilmesine, daha güzel nağme yapmak gibi müzikal kaygılarla da olsa karşı çıkmış, mekruh kabul edilmiştir. Çok ciddi anlam bozukluklarına sebebiyet verecek şekilde lafızların değiştirilmesi durumunda ise müezzinin hemen o anda görevden alınması gerekeceği ifade edilmiştir.

Sünnet-i müekkede hükmünde olup şîâr kabilinden olan böyle önemli bir ibadeti yerine getiren müezzinlerin, kendilerini mesleğin gerektirdiği her alanda –özellikle mûsiki alanında- yetiştirmelerinin; yaptıkları işin öneminin farkına vararak daha hassas ve daha gayretli olmalarının; ezan okuma hususunda kabiliyetinin olmadığını veya az olduğunu düşünenlerin ise bu işi yapmaktan uzak durmalarının gerekliliği gayet açıktır. İşin ehli olmayan kişilerin icraları neticesinde, müezzin veya okuduğu ezan hakkında yapılan olumsuz yorumlarda, kişinin kendisinin de etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Müezzinlerin ezan okudukları esnada dinleyicilerini kendilerinin seçme gibi bir durumun mümkün olmadığı, Müslüman-gayrimüslim, büyük-küçük, kadın-erkek, hayvan-bitki gibi her türden varlığın dinleyiciler arasında olduğu hakikatinin de unutulmaması gerekir.

Ezanı dinleyen kişi de Hz. Peygamber'in, "Ezanı duyduğunuz zaman müezzinin söylediklerini siz de söyleyin." (Buhârî, "Ezan", 7) emrine uyararak müezzinin söylediklerini tekrar etmeli ve namaz için hazırlıklarına başlamalıdır. Okunan ezan, müezzinin icrası gerek ses gerek yorum bakımından ne kadar falsolu, hatalı olursa olsun, teknik açıdan ne kadar hoş ve güzel olmayan unsurlar barındırırsa da, dinleyici hiçbir zaman ezan ve müezzin hakkında hakaret içeren, olumsuz ifade ve yorum yapmamalıdır. Hele hele müezzinle veya ezanla dalga geçmek, alaya almak, mizah malzemesi yapmak konusunda herkesin dikkatli olmasının gerekliliği, bu işlerin kişinin dinden çıkıp hanımının boş olmasına kadar götüren tehlikelerle dolu olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ me'a'n-nukûl*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1266/1850.
- Abdürrahim Efendi, Menteszâde, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. Dâru't-Tıbâati'l-Ma'mûreti's-Sultâniyye, İstanbul 1243/1827.

- Acar, H. İbrahim, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 496-500.
- Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*, 12 Cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1978.
- Atar, Fahrettin, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, ss. 486-496.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 12 Cilt, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Başoğlu, Tuncay, "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, ss. 198-202.
- Bıyık, Tacetdin, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılâh-ı Fıkhiyye Kamusu*, 8 Cilt. Bilmen Yayınevi, İstanbul 1970.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, 8 Cilt, Matbaay-ı Âmire, İstanbul 1899.
- Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 36-38.
- Çetin, Abdurrahman, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, ss. 55-56.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Düzenli, Behlül, *Âdâb ve Erkânıyla Müezzinlik*, Damla Yayınevi, İstanbul 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4 Cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, Mürettib: Bozanzâde, İstinsah Tarihi: 996/1587, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. 1a-360b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Esad Efendi, Hocasâde, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2 Cilt, nr. 157, vr. 1a-273a; vr. 1a-98a, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi.
- Gedûsî, es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed b. eş-Şeyh Mustafa, *Netîcetü'l-fetâvâ mea'n-nükûl*, Dâru't-Tıbbâti'l-Ma'mureti's-Sultâniyye, Konstantiniyye H. 1237.
- Görgün, Tahsin, "Tecdid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, ss. 234-239.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, 6 Cilt, Dâru'l-Meârif, Kahire 1981.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal), Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Fetâvâ*, nr. 297.55 297.55 1, vr. 212a-282a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Elfâz-ı Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, ss. 26-27.

- Mecmûa-i Fetâvâ*, nr. 297.55FET, vr. 1a-76a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Merğînânî, Ali b. Ebûbekr, *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mübtedî*, 4 Cilt, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- Meşihat Makamı, *Muhîtu'l-Fetâvâ/Fetâvâ-yı Hayriye*, nr. 185, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 5 Cilt, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, Kahire 1953.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde (Fetâvâ-yı Atâullah Efendi, Fetâvâ-yı Atâiyye, Atâullah Fetâvâsı)*, nr. 135, vr. 1a-379a, British Museum, London.
- Nakîbüleşrâf Muhammed Rızâ b. es-Seyyid Ahmed el-Kırımî er-Rumî, *Fetâvâ-yı Rızâ*, nr. 548, vr. 2a-140b, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî Medârikü't- tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Tah.) Yusuf Ali Bedîvî, 3 Cilt, 2. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1999.
- Özcan, Nuri, "Câmi Mûsikisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 102.
- Özcan, Nuri, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 43-45.
- Özcan, Nuri, "Tekke Mûsikisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 384-385.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2 Cilt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Sami, Şemseddin, *Kamus-î Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1318/1901.
- Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*, Müstensih: Ali b. Zeynelâbidîn, İstinsah Tarihi: 1157/1744, nr. 549, vr. 2a-121a, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-sahîh Sünenü't-Tirmizî*, 4 Cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, Beyrut 1957.
- Tosyevî, Osman b. Mehmed, *Câmi'u'l- fetâva'l-Osmâniyye*, Müstensih: Mehmed Said b. Osman İslâmbolî, İstinsah Tarihi: H. 1233, nr. 0/2, vr. 1a-435a, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı,
- Veli (Yegan) b. Yusuf el-İskilibî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, Müstensih: Molla Ahmed Çelebi, İstinsah Tarihi: H. 981. nr. 297.55 VEL 981 H. 1, vr. 1a-177b, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr., 10 Cilt, Azim Dağıtım, İstanbul ts.
- Zekeriyyazâde, Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, nr. 2056, vr. 1a-400a, Nuruosmaniye Kütüphanesi.

ALEVÎ-BEKTÂŞÎ KÜLTÜRDE NÜBÜVVET İNANCI

HÜSEYİN DOĞAN^a

Öz

Bugün ülkemizde ortaya çıkmış olan inanç gruplarından birisi de, Alevilik-Bektâşîlik'tir. Kendilerini Alevî-Bektâşî olarak adlandıranlar da dâhil olmak üzere hemen hemen her kesim, bu dinî grubu kendine has anlayış biçimiyle ele almaya, yorumlamaya ve tanımlamaya çalışmaktadır. Ancak gelinen noktada Alevilik-Bektâşîlik konusunu indî ve dünyevî bütün kaygı ve ön yargılardan uzak olarak olabildiğince objektif bir biçimde ele almak ve incelemek gerekmektedir.

Bahsedilen ana temaya ışık tutma gaye ve hedefiyle kaleme alınan bu çalışma, bugün ülkemizde yaşamakta olan Alevî-Bektâşî kesimin temel inanç konularından birisini oluşturan "nübüvvet" anlayışını ortaya koymaktadır. Bu nedenle de elde edilen verilerin doğru saptanması ve kullanılmasını temin açısından, Alevî-Bektâşî klasikleri referanslarımızın başvuru merkezi olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektâşî, Kur'ân, Nübüvvet, İnanç, İnsan.

FAITH OF PROPHECY IN CULTURE OF THE ALAVISIM-BEKTASHISM

Abstract

One of the belief groups that emerged in our country today is Alavism-Bektashism. Almost all groups, including those who call themselves Alavi-Bektashi, try to address, interpret and define this religious group in its own way. However, at this point, the issue of Alavism- Bektashism has been taken down and it should be taken as objectively as possible, as far as possible, to be dealt with as far as possible from all worldly concerns and prejudices.

This study, which was written with the aim and aim of giving light to the main theme mentioned above, presents the understanding of an prophethood aye which constitutes one of the basic belief subjects of the Alavi- Bektashi section which is living in our country today. For this reason, Alavi-Bektashi classics were used as reference centers for our references.

Key Words: Alavi-Bektashi, Quran, Prophecy, Faith, Human.

Giriş

Klasik kaynaklardaki Alevî-Bektâşî anlayışa göre peygamberlik, tıpkı Sünnî anlayışta telakki edilen bir imân esası gibidir. Alevî-Bektâşî kaynaklar nazar-ı dikkate alındığında özellikle de peygamberliğin imkân ve gerekliliği benimsenmiş, insanın doğuştan bilgi sahibi olmadığı dolayısıyla da Allah'ın, âlemlere peygamberler ve kitaplar

^a Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(huseyindogan5555@hotmail.com)

gönderdiği ilkesi şartsız biçimde kabul edilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Alevî anlayışta ve erkâna girişte peygamberliğe imân hususu, temel bir ilke durumundadır.

Alevîlik-Bektâşîlik'te peygamber(liğe)lere imân etmek, Alevîliğe giriş aşamalarından en önemlisini yerine getirmek anlamına geldiği gibi peygamberlerden herhangi birisini inkâr etmek de, Alevîlik-Bektâşîlikten çıkmak ve uzaklaşmak anlamına gelmektedir.¹ Zira Alevîlik- Bektâşîlikte, belli başlı veya sadece birkaç isimle mündemiç olmuş (kısmî) bir peygamberlik anlayışı hiçbir zaman itibar görmemiştir. Nitekim Alevî-Bektâşî klasiklerinden Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda, tevhîd okumanın kâfirlere niçin harâm olduğu bizzat Hz. Muhammed'in dilinden ifade edilmektedir: Onlar, *lâ ilâhe illâh* dedikleri halde, *Muhammedü'r-Resûlullâh* demedikleri için, tevhîdi okumaları doğru değildir. Bunun yanında ilgili eserde ayrıca, "*Allah bütün nebîlerine, velîlerine, kitaplarına, emrine ve nehyine inanan kişinin şâhidliğini tutacaktır; nebîlerden birine inanmayan kâfirdir*"² görüşü de işlenmektedir.

Allah tarafından toplumların irşâdı, islâhı, nüfusun çoğalması ve nefislerin tekâmülü için peygamberler gönderilmiştir. Onlardan her birisi, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu talimat ve bilgiler çerçevesinde görevlerini ifâ etmiş ve önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.³ Bütün bunlarla birlikte Alevî-Bektâşî gelenekte peygamberlere imânın temelini, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) imân ilkesi oluşturmaktadır.⁴ Bu nedenle özellikle de Alevî gelenekte, "Allah-Muhammed-Ali" düsturu yaygın bir ilke olarak kabul edilmiş ve benimsenmiştir.⁵

1. Alevî-Bektâşî Kültürde Nübüvvetin İmkânı

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız üzere Alevî-Bektâşî gelenekte peygamberliğe imân konusu, Allah'a imân konusundan hemen sonra ikinci sırada gelmektedir. Şöyle ki Alevîlik-Bektâşîlik'te, "*şerî'at makamının ilk esası imân getirmektir. Bu ise Allah'a, peygamberlere, meleklere, âhiret gününe, kader ve kazaya imân etmek*" biçiminde sıralanmaktadır.⁶ Bilindiği üzere Alevîlik-Bektâşîlik'te, "*dört kapı-kırk makam*" felsefesinin önemli bir yeri ve değeri vardır. Bu felsefede "*dört kapı-kırk makam*" olarak bilinen şerî'at, tarîkat, ma'rifet ve hakîkat mertebelerinden şerî'at makamı⁷ on esastan oluşmakta olup burada peygambere imân konusu, Allah'a imândan hemen sonra işlenmiştir. Öyle ki şerî'at

² Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (haz.) Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 8a/68.

² Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (haz.) Osman Eğri, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 69b/359, (*Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi*), s. 51.

³ Ahmed Sabri Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, Kevser Yayınları, İstanbul, 2014, s. 77.

⁴ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 69b/359.

⁵ Fuad Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 14-15.

⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 9a/71; Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 69b/359.

⁷ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 2a-2b-G/80.

makamı, kişinin kat etmesi gereken ilk mertebedir.⁸ Şerî'at makamındaki tekliflerden birini kabul etmeyen ma'rifet makamına yükselemez ve "tâlip" ya da "sûfi" olamaz.⁹ Çünkü Alevî-Bektâşî gelenekte gönülden (kalple) imân etmeyen ve diliyle ikrâr getirmeyen kişi gerçek bir mü'min olamaz. Bu kişi, samimi olmadığı ve tasdik etmediği için, doğrudan "münâfık" olarak kabul edilir.¹⁰

Alevî-Bektâşî gelenekte peygamberliğe bakışın temelinde, Kur'ân'da ismi geçen ya da isimleri ifade edilen bütün peygamberlerin "hak peygamber"¹¹ olduğu inancı yatmaktadır:

*"İmân şudur: Allah birdir, peygamber gerçektir, bütün peygamberler gerçektir. Allah dostları, melekler, kitaplar, cennet, cehennem, ölüm, yeniden dirilme (ba's u ba'de'l-mevt), sorgu-suâl, günahların tartılacağı terazi (mîzân), bütünüyle gerçektir."*¹²

Kur'ân'da isimleri beyan edilen bütün peygamberlere, Hz. Âdem'den (a.s.) bu yana gönderildiği belirtilen yüz yirmi dört bin peygambere imân edildiği Alevî-Bektâşî klasiklerde açıkça yer almaktadır. Sözelimi Cabbâr Kulu, bu durumu şöyle tavsîh etmektedir: *"Hazret-i Enbiyâ eydür: Yâ Ali! Bir kimse bana ümmet olsa, Allah'ı ikrâr etse, benüm gitdiğüm yol hak diseler de, sâir peygamberlerin gitdiği yol hak değil dise, mel'undur, didi. Enbiyânun birine, bunun gitdiği yol hak değilmiş diyen, kâfirden eşeddür."*¹³

Alevî-Bektâşî klasikler incelendiğinde, öncelikle Allah'a hamd ile başlanmakta daha sonra da başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere kendisine Kitap verilen veya verilmeyen diğer bütün peygamberlere salâvatta bulunulmaktadır.¹⁴ Bu yakarış ve duâ, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar âlemlere gönderilmiş olan bütün peygamberlere imân edildiğini gösteren en somut delillerden birisini oluşturmaktadır. Bu bakış açısına göre Alevî-Bektâşî erkânda Hz. Âdem'den itibaren gönderilmiş olan bütün peygamberlerin hak olduğuna inanılmakla birlikte, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere nazaran daha ayrıcalıklı ve üstün bir konumu bulunmaktadır.¹⁵ Ancak Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden üstün konuma getiren en önemli özelliği onun kişisel olarak sadece son peygamber, getirdiği din İslâm'ın da en son ve en kâmil din¹⁶ olmasının dışında içsel-bâtınî anlamda *"Nûr-u Muhammed-Ali"* çerçevesinde algılanmış ve değerlendirilmiş olmasıdır.¹⁷

⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68; Hüseyin Bal, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, s. 174.

⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 9a/72; Bal, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, s. 174.

¹⁰ Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 30-31.

¹¹ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, (haz.) Osman Eğri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 93-94.

¹² Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 69b/359.

¹³ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 52.

¹⁴ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 3b-G/75; Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 65.

¹⁵ Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 24; Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

¹⁶ Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

¹⁷ Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 24-25.

Buradan da anlaşılacağı üzere Alevî-Bektâşî anlayışta peygamberlere imân konusu, Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle birlikte daha farklı bir boyut ve anlam kazanmıştır.

Alevî-Bektâşî anlayışa göre peygamberlik, Allah'ın seçilmiş kullarına verilmiş “*özel bir görev*” olmasının dışında kişinin ihtiyarı ile ulaşılabileceği çok “*özel bir makam*” olarak kabul edilir.¹⁸ Bu doğrultuda Hacı Bektâş-ı Velî, peygamberin peygamberlik makamına ulaştığı mertebeleri imân, âbid (çok ibâdet eden), zâhid (zühd ehli), ârif (çok bilge) ve velâyet (silâsile) makamları olarak sıraladıktan sonra Allah'ın onu iyilikle halka gönderdiğini; temel görev ve sorumluluğunun Hakk'a davet etmek olduğunu ve nihayetinde o kişinin bu sayede “*nebîlik*” makamına ulaştığını ifadeye çalışmaktadır.¹⁹

Bütün bu veriler ışığında konuşmak gerekirse Alevî-Bektâşî gelenekte kabul edilen peygamberliğe imân konusu, tıpkı Sünnî gelenekteki gibi algılanmakta ve kabul edilmektedir. Peygamberliğin inkârı ise, bütün peygamberlerin inkârı anlamına geleceğinden kişi gerçek bir mü'min olarak kabul edilmemektedir. Bu anlayışa göre kişinin gerçek mü'min olması, tıpkı Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda sissilesi sayılan temel imân konularını benimsemesi ve kabul etmesiyle ilişkili bir husustur.²⁰

Öyle görünüyor ki, “*dört kapı-kırk makam*” inancından hareket eden Alevî-Bektâşî peygamber anlayışı, temelde velâyet²¹ kurumuyla da ilişkilendirilerek tamamıyla mistik ve teosofik bir yapıya büründürülmüştür. Bu nedenle Mu'tezilî-Mâtürîdî çizgide serdedilen aklî ve rasyonel söylemlerin²² yerini tamamen içsel-bâtınî, tasavvufî ve teosofik ifadeler ile bunlarla ilintili bazı söz dizgeleri almıştır. Dolayısıyla Alevî-Bektâşî peygamber anlayışının temelinde, az önce açıklamaya çalıştığımız bâtınî ve teosofik çerçevenin dikkate alınmasında yarar vardır.

2. Alevî-Bektâşî Kültürde Nebî'nin Özellikleri ve Bazı Nebîlerin Mucizeleri

Bilindiği üzere peygamberler, Allah'ın emir ve yasalarını gönderildikleri ya da içinde buldukları toplumlarına iletmekle görevli olan “değerli elçiler”dir. Kuşkusuz böylesi bir ilâhi görevin yerine getirilebilmesi ve ifâsı için, seçilen kişileri diğer insanlardan ayıran bazı özel nitelikler bulunmalıdır. Elbette ki bu nitelikler, onları temel insanî özelliklerinden asla soyutlamaz. Ancak bu temel özellikler peygamberlere, diğer insanlar arasında daha üstün bir değer katar ve onları daha üst bir konuma yükseltir.

¹⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68-8b/71.

¹⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8b/71-7b/67.

²⁰ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 9a/110.

²¹ Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 90-91.

²² Ethem Rûhi Fıglalı, *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1990, s. 284-285. Alevîlik-Bektâşîlik, “*ehl-i zâhir*” ve “*ehl-i bâtın*” ayrımının üzerinde çok durmuştur. Muhtemelen tasavvufî ve mistik çevrelerin de etkisiyle zamanla Alevîlik-Bektâşîlik'te şekillenen bu ayrım, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile velâyet kurumunun başı sayılan Hz. Ali'nin dindeki ve Alevî-Bektâşî erkânındaki yerini ifade etmesi bakımından da ayrıca önemli bir husus olmuştur. Zira “*ehl-i zâhir*”in Hz. Muhammed'i; “*ehl-i bâtın*”ın da Hz. Ali'yi ifade ettiği ya da simgelediği kabul edilmiştir. Bkz. Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 32-33.

Böylece peygamberler, üstün özellikleri itibariyle diğer insanlardan ayrılmış ve böylece “seçkinleşmiş” olurlar.²³

İslâm kelâmcılarına göre peygamberlerin kendilerinde bulundurmış oldukları bu temel özellikler genel olarak sadâkat, emânet, fetânet, ismet ve tebliğ biçiminde sıralanmıştır.²⁴ Hiç kuşkusuz İslâm kelâmcılarınca peygamberlere ilişkin kabul edilen bu temel özellikler, aynı şekilde Alevî-Bektâşî gelenekte de tereddütsüz biçimde doğrudan benimsenmiş ve kabul edilmiştir.²⁵ Nitekim daha önce de sözü edildiği gibi Alevîlik-Bektâşîlik’te, peygamberlerin hepsinin “*hak peygamber*” kabul edildikleri; aynı şekilde bu inanca istinaden de onların “*ma’sûm ve günahsız (pâk)*” oldukları anlayışı benimsenmiştir.²⁶ Çünkü Alevî-Bektâşî anlayış bu sayede, kabul etmiş olduğu velâyet inancını da temellendirmek ve gerekçelendirmek istemiştir.

Alevî-Bektâşî peygamberlik anlayışında, peygamberlerin masumiyetlerine ve korunmuşluklarına zarar verecek veya hâlel getirecek hiçbir eylem ve söylem kendilerinden sâdır olmamıştır.²⁷ Kur’ân’da peygamberlerin kendi şahsiyet ve uygulamalarından sâdır olduğu beyan edilen bazı eksiklik ve kusurlar bile, tamamen dışsal yansıma olup içsel-hakikatle ilgili bir durum değildir. Kur’ân’da anlatılan pek çok peygamber kıssası, temelde zâhirî-dışsal içeriğin dışında bütünüyle manevî ve içseldir.²⁸ Zira hikâye, sunum ya da söylene biçiminde aktarılan bütün kıssalar nihayetinde bir öğüt, bir ibret, manevî bir destek ve Allah’a vuslat şeklinde/olarak algılanmalı ve değerlendirilmelidir.

Allah, insanlık âlemine ne kadar peygamber gönderilmişse, gönderilen bütün peygamberlerini mucizelerle desteklemiştir.²⁹ Hz. Âdem ile başlayan ilk insanlık, aynı zamanda ilk peygamberiyle de tanışmıştır. Beşeriyetin babası ve ilk peygamberi olan Hz.

²³ Hüseyin Atay, *İslâm’ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 190-192; Çağfer Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı –Ana Esaslar-*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 70-73; İlyas Çelebi, *İslâm’ın İnanç Esasları*, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2010, s. 121-123.

²⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 114-115; Sa’duddîn Mes’ûd b. ‘Ömer et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu’l-‘Akâid)*, (haz.) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991, s. 293-295.

²⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, (haz.) Hamiye Duran, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 40-41.

²⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 41.

²⁷ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, s. 60-61.

²⁸ Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 63.

²⁹ ‘Ali b. ‘Ali b. Muhammed b. Ebî el-‘İzz, *Şerhu’t-Tahâviyyeti fîl-‘Akâidetil-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, s. 61; Ebû Hâmid b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fîl-İtikâd*, nşr. Enes Muhammed ‘Adnân eş-Şerfâvî, Dâru’l-Minhâc, Beyrut, 1429/2008, s. 263-270; Ebu’l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, tah. ‘Abdülkerîm ‘Osmân, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire, 1408/1988, s. 585-586; İslâm düşünce tarihinde Allah-âlem-insan ve peygamber ilişkisini sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan düşünürlerden birisi Gazzâlî’dir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *Gazzâlî’de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019, ss. 44-63.

Âdem'in en önemli mucizesi, *ders almaksızın ve kitap okumaksızın Allah'ın isimlerini doğrudan bilmesidir*.³⁰

“Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra da onları meleklere göstererek: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin” dedi.”³¹

Hz. Âdem'le (a.s.) ilgili Kur'ân'da anlatılan hususlar aynı şekilde İmâm Ca'fer Sâdık Buyruğu, Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi ve Kitâb-ı Cabbâr Kulu ve gibi Alevî erkânını anlatan hemen hemen bütün kitaplarda işlenmiştir. Daha özeldir Hz. Âdem'in yaratılışı, cennetten çıkarılması, İblîs'in ona secde etmemesi yine Allah'ın, Hz. Âdem'e isimlerini öğretmesi gibi konulara değinilmekte ve yaşanan olayların mahiyetleriyle ilgili kimi değişik ve olağanüstü hal ve durumlara dikkat çekilmektedir.³²

Gönderilmiş olduğu kavmini imân, itaat ve ibâdete çağıran Hz. Nûh (a.s.) da, Allah tarafından kendisine bahşedilen eşsiz mucizesi *tûfânla*³³ desteklenmiştir:

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ . لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكُرَةً وَتَعْبَهُاً أُنُورًا وَاعْبِيَةً “Öyle ki, Rablerinin elçilerine karşı geldiler. Bunun üzerine Allah da onları gittikçe artan bir azapla yakaladı. Şüphesiz ki, Hz. Nûh zamanında su bastığı vakit, sizleri gemide biz taşıdık ki bu olayı sizler için bir uyarı yapalım ve belleyecek kulaklarda onu bellesin.”³⁴

Hz. Nûh'la (a.s.) ilgili Kur'ân'da anlatılan olay ve durum, aynen Alevî-Bektâşî klasiklerde de yansımaları bulmuş ve özellikle de Hz. Nûh'un, kendi kavmi içindeki yalnızlığına ve çaresizliğine değinilerek Allah'a yakınlaşmak istediği; bir peygamber olarak “besmele” ile Allah'a sığınması, O'ndan yardım talep etmesi ve nihayetinde de müslüman olmayan kavminden soyutlanarak *tûfânla* desteklenmesi ve Allah'ın onu bir *ak tâc* ile ödüllendirmesi bir mucize olarak telakki edilmektedir.³⁵

Aynı şekilde Hz. Hûd'un (a.s.) en önemli mucizesi de, Allah tarafından emrine verilen *rüzgâr ve Âd Kavmi'nin başına gelenlerdir*³⁶:

وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ غَدَابٍ غَلِيظٍ “Helâk emrimiz gelince, Hûd'u ve beraberinde imân etmiş olanları tarafımızdan bir rahmetle kurtardık. Onları ağır bir azaptan kurtardık.”³⁷

Semûd kavmine peygamber olarak gönderilen Hz. Sâlih (a.s.) de, içinde bulunduğu toplumda tevhîd çağrısına karşılık bulamamış ve insanlar tarafından yalanlanmıştır.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 180.

³¹ Bakara, 2/31.

³² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 121; a.mlf.; *Makâlât*, s. 18a/110-18b/113; Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 100a/478; 100b/481.

³³ el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 180.

³⁴ Hâkka, 69/10-12.

³⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 122.

³⁶ el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 180.

³⁷ Hûd, 11/58; 'A'râf, 7/72.

Semûdlular, Hz. Sâlih'ten mucizeler göstermesini istemişler ve o da onlara, *deveyi*³⁸ işaret etmiştir:

فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ. فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ “Nihayet onlar (Semûd) deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve Ey Sâlih! Sen eğer dediğin gibi peygamberlerden isen, haydi bizleri tehdit ettiğin gibi azabı getir” dediler. Derken onlar o kuvvetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yüzüstü hareketsiz çöke kaldılar.”³⁹

Alevî-Bektâşî klasiklerde, Hz. Hûd (a.s.) önderliğindeki Âd Kavmi'nin başına gelenlerin Allah'ın inayet ve yardımıyla vuku bulduğuna işaret edilmiş ve Hz. Hûd'un esrarengiz biçimde sahip olduğu güç ve kuvvetiyle olaylardan zararsız biçimde sıyrıldığı ve kendisini koruduğuna atıf yapılmıştır. Diğer yandan Semûd Kavmi'nin de laf anlamaz ve ıslah olmaz bir karaktere sahip olduğu ancak, Allah'ın peygamberini yalnız bırakmadığı ve onu daima korumada tuttuğuna vurgu yapılmıştır.⁴⁰ Bu yönüyle Alevî-Bektâşî anlayışta her iki peygambere ilişkin olarak beyan edilen bütün bu tavzihat, sonuçta Kur'an'da ifadeye çalışılan mucizevî durumlarla aynı paraleldedir.

Kur'an'da anlatıldığı biçimiyle Hz. İbrâhim'e (a.s.) de Allah tarafından *ateşten korunma*⁴¹ mucizesi verilmiştir.

قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجُبِّ . فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ “Kavmi: “Onun için bir bina yapın, (içinde ateş yakın) ve onu ateşe atın” dedi”. Böylece ona bir tuzak kurmak istediler. Biz de, onları en alçak kimseler kıldık.”⁴²

Hz. İbrâhim'in, Nemrût'un ateşinden korunduğu ve esende kaldığı Kur'an'a uygun bir üslup biçimiyle Alevî-Bektâşî erkânlarda da işlenmiştir:

Nemrûd-u lâ'în onu oda pertab etti (ateşe attı)

Havada dönüp giderken bu isimleri (ism-i âzam) şeff' getirdi;

Hemân sa'ât Hakk Celle ve 'Alâ buyurdu:

“Yâ nâru, kûnî berden ve selâmen 'alâ İbrâhim”

*Nârı Halîl'e (İbrâhim) gülistan kıldı.*⁴³

Kur'an'da ayrıca, Hz. Süleymân'a (a.s.) *rügâra hükmetme, kuşların dilinden anlama ve cinler ile şeytânları emrinde çalıştırma*⁴⁴ mucizeleri verilmiştir:

وَوَرَّثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا اَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَاَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْفَضْلِ الْمُبِيْنُ “Süleymân, Dâvûd'a vâris oldu ve: “Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz ki bu, apaçık bir lütuftur” dedi.”⁴⁵

³⁸ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 180.

³⁹ 'A'râf, 7/77-78.

⁴⁰ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 66-67.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 180.

⁴² Sâffât, 37/97-98.

⁴³ Seyyîd Alizâde Hasan b. Müslim, *Hızırnâme (Buyruk)*, (haz.) Bâki Yaşa Altınok, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 655.

⁴⁴ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 180.

وَحْشِيرَ لِسْلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُورَعُونَ “Süleymân’ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları onun önünde toplandılar. [Onlar] hep birlikte düzenli olarak sevk ediliyorlardı.”⁴⁶

Kur’ân’da, Hz. Süleymân (a.s.) ile ilgili anlatılan olağanüstü haller, aynen Alevî-Bektâşî peygamber geleneğinde de tekrarlanmış ve Hz. Süleymân’ın başta insanlar olmak üzere cinlere ve rüzgâra tahakküm eden çok güçlü bir peygamber olduğu kabul edilmiştir.⁴⁷

Hz. Süleymân (a.s.) ve Hz. Ya’kûb’un (a.s.) soyundan gelen bir peygamber olarak Mısır ve Kenan (Filistin) ülkelerine hükmeden Hz. Yûsuf (a.s.) da, peygamberler tarihinde hiçbir peygambere bahşedilmeyen eşsiz bir mucize ile desteklenmiştir. Kur’ân’a göre ona verilen en büyük mucize, yaşanan olayları ve rüyaları “te’vîl” etme yeteneğidir. Çünkü “te’vîl”, ne “saltık bir yorumlama” ne de “saltık bir çözümlenme” manasındadır. Bütün bunların dışında “te’vîl”, fiil veya söz olsun herhangi bir şeyin anlam ve amacını ortaya çıkarmak için o şeyi “aslına ve orijinine döndürmek, hamletmek” anlamına gelmektedir.⁴⁸ Edebî açıdan “te’vîl”, metnin derunî sırlarının aslî anlamına ulaşmak için sembolün (misâl) ötesine geçmek ve metnin derunî sırlarına nüfuz etmek anlamına gelir. Bu yüzden “te’vîl” süreci, bir sembol olan dış suretin (zâhir) batnî hakikatine ulaştırması gereken bir yorumlama ve deşifre etme sürecidir.⁴⁹ Bu anlamda Kur’ân’da çok özel bir kavram olarak kullanılan ve özel bir insan Hz. Yûsuf’la (a.s.) da ilişkilendirilen “te’vîl” şöyle anlatılmakta ve açıklanmaktadır:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ “...İşte, böylece biz, Yûsuf’u o yere (Mısır) yerleştirdik ve ona rüyadaki olayların aslını (te’vîl) öğretelim diye böyle yaptık. Allah, işinde galip olmandır; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”⁵⁰

“Adam, “İşte bu, birbirimizden ayrılmamız demektir” dedi. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin iç yüzünü (te’vîl) anlatacağım.”⁵¹

Hz. Yûsuf’la (a.s.), ilgili aynı durum Alevî-Bektâşî klasiklerde de konu edilmiş ve onun çok özel bir insan olarak eşsiz kabiliyetlere sahip olduğu; ince zekâsı ve ferâseti sayesinde Mısır’a sultân olduğu; en önemlisi de Zelfîha karşısında çok büyük bir sabırla

⁴⁵ Neml, 27/16.

⁴⁶ Neml, 27/17.

⁴⁷ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 67.

⁴⁸ Ebu’l-Hüseyin ‘Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğâ*, nşr. ‘Abdüsselâm Muhammed Harûn, Beyrut, 1991, c. I, s. 158; Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, Beyrut, b.t.y, s. 28; Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. Kahraman Yayınları, İstanbul, 1989, s. 112; es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s. 54.

⁴⁹ “Te’vîl” kavramının etimolojik ve filolojik tahlilleri konusunda ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz.: Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun, 2011, s. 49-55; a.mlf.; “Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vîl”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIII, sayı: XXIII (2011/1), Sakarya, 2011, s. 171-181

⁵⁰ Yûsuf, 12/21.

⁵¹ Kehf, 18/78.

imtihan edildiği ve duâsı ve besmele şeklindeki yakarılarıyla Allah’a sığındığından ve korunduğundan bahsedilmektedir.⁵²

Kur’ân’da İsrail oğullarına gönderildiği beyan edilen Hz. Mûsâ (a.s.) da, inanç ve ibadet açısından sıkıntılı bir topluluk içinde tevâhid mücadelesi vermiştir. Onun en büyük düşmanı, hiç kuşkusuz Firavûn’dur. O, hem Firavûn’u hem de diğer Mısır sihirbazlarını şoke edecek başka türden bir mucize⁵³ ile desteklenmiş ve muhataplarına (İsrail oğulları) meydan okumuştur:

فَالْقَوِي السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا أَمَّا رَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى
 “(Mûsâ’nın değneği, sihirbazların ipleriyle değneklerini yutunca) sihirbazlar hemen secdeye kapandılar ve: “Hârûn ve Mûsâ’nın Rabbine inandık” dediler.”⁵⁴

Kur’ân’da, mucizelerle İsrail oğullarına gönderildiğinden bahsedilen başka bir peygamber de Hz. İsâ’dır (a.s.).⁵⁵ Hiç kuşku yok ki onun *babasız olarak dünyaya gelmiş olması, beşikteyken konuşması, kuş yapıp üflemesi ve ölüleri diriltmiş olması*, Allah’ın kendisine vermiş olduğu en büyük “mucizeleri” dir:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا
 “Bebek (beşikte) şöyle konuştu: “Şüphesiz ki ben, Allah’ın kuluyum. Bana Kitâb’ı (İncil) verdi ve beni bir peygamber yaptı.”⁵⁶

وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ آتَى قَدْ جِئْتَكُمْ بآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ آتَى أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا
 بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَنْدَخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ أَنْ
 كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “...Şüphesiz ki ben, size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da, Allah’ın izniyle hemen kuş olur. Körü ve alacayı iyileştiririm ve Allah’ın izniyle ölüleri diriltirim...”⁵⁷

Hiç şüphesiz Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. İsâ (a.s.) ile ilgili olağanüstü anlatılar aynen Alevî-Bektâşî anlayışta da benimsenmiştir. Ayrıca Allah’ın Hz. Mûsâ’ya *sarı tâc*, Hz. İsâ’ya *gök tâc*; Hz. Muhammed’e *yeşil tâc* ve Hz. Ali’ye de *kırmızı tâc* verildiği üzerinde durulmaktadır.⁵⁸ Muhtemen Alevîlik-Bektâşîlik, tâc geleneğini tarihsel süreçte daha da geliştirerek özellikle “Kızılbaşlık”⁵⁹ kavramına da göndermede bulunmak istemiştir. Öyle ki Hz. İsâ, Hıristiyanlarca Tanrı’nın oğlu olarak kabul edildiğinden onun “*gök tâc*” ile anılması uygun bulunmuştur. Aynı durum, miraç hadisesindeki harikulâde davranışları, aldığı ilâhî beyanâtlar (vahiy) ve Allah’la konuşması cihetiyle eşsiz bir konuma

⁵² Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 149.

⁵³ Hz. Mûsâ’nın mu’cizeleri hakkında bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s. 180.

⁵⁴ Tâhâ, 20/70.

⁵⁵ Hz. İsâ’nın mu’cizeleri hakkında bkz. el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn* s. 180.

⁵⁶ Meryem, 19/30.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/49; Mâ’ide, 5/110.

⁵⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 2b/47; Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 17a/148; 17b/149.

⁵⁹ “Kızılbaş” kavramı, “kızıl” ve “baş” hecelerinden oluşmuş bir terkiptir. Başlangıçta sadece on iki dilimli kırmızı başlık (sarık, serpuş, börtük) gibi eşyaları başlarına takanlar için kullanılmışken, daha sonraları siyâsî bir figür olarak Safevî Devleti’ni destekleyen Türkmen unsurlara isnat edilmiştir. Osmanlı-Safevî ilişkilerinin hatta savaşlarının çok boyutlu ve karmaşık olmasından ötürü, zamanla bu “*siyâsî*” kimliğinden de sığılmış ve “*dinî bir hüviyet*” kazanmıştır. Roger Savory, *Iran Under The Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, s. 104, 179, 205.

yerleştirilen Hz. Muhammed'in, miraç dönüşü kırklar cemine katılması ve cemi idare etmesi ilâhî/kutsal inancıyla "yeşil tâc" olarak tasavvur edilirken; Ehl-i Beyt'in ve On İki İmâm'ın çok kan akıtması ve siyasî olarak büyük bedeller ödemesi dolayısıyla Hz. Ali'nin (r.a.) de Allah tarafından "kırmızı/kızıl tâc" ile taltif edildiğine ve yetkinleştirildiğine inanılmaktadır.

3. Alevî-Bektâşî Kültürde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Bakış

Alevî-Bektâşî anlayışa göre Allah, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kendi nûrundan yaratmıştır.⁶⁰ Hz. Muhammed insanlığın önderi ve hidayet rehberidir.⁶¹ Hatta onun yaratılışı bütün âlemlerden öncedir ve bu sebeple de "bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir."⁶² Allah, Hz. Muhammed'in kendi nûrundan yaratmıştır. Bu nedenle O, Allah tarafından âlemlere gönderilmiş bulunan bütün peygamberlerin temel referansı durumundadır.⁶³ Hatta Hz. Muhammed, Hz. Âdem'den (a.s.) sonra yaratılmış olmasına rağmen onun temel esin kaynağı olan "nûr", Hz. Âdem'den öncedir.⁶⁴

Hz. Muhammed'in yaratılış süreci kadar onun dünyaya geliş anı ve gerçekleşen olaylar da yine Alevî-Bektâşî klasiklerinin gündem maddesidir. Klasiklere göre Hz. Muhammed'in dünyaya gözlerini açısı, sıradan bir insanın hatta meleğin daha ötesi herhangi bir peygamberin dünyaya gelişi gibi değildir. Hz. Muhammed'in doğduğu gece bin bir türlü olaylar gerçekleşmiş, âlemler nûra gark olmuş⁶⁵ ve pek çok mucize teşekkül etmiştir.⁶⁶ Öyle ki Allah, âlemleri Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yarattığını ilan etmiş⁶⁷ ve O'nu, insanların en emini, en faziletlisi, en onurlusu ve nihayetinde de beşeriyetin sultânı olarak müjdelemiştir.⁶⁸ Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda anlatıldığına göre Hz. Muhammed, Allah'ın doğrudan kendi nûrundan yarattığı ve âlemlere rahmet olarak gönderdiği değerli bir elçisidir.⁶⁹ Bu bağlamda Cabbâr Kulu, her defasında ona salâvat getirmeyi tavsiye etmekte ve onun şahsiyetinin bütün insanlardan ve peygamberlerden

⁶⁰ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları –Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Sâfi-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 164.

⁶¹ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 44a/256.

⁶² "(Ey Muhammed!) Biz, Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiyâ, 21/107). Derviş Muhammed Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazilet-nâmesi –Fazilet-nâme: Giriş, İnceleme Metin-*, (haz.) Yusuf Tepeli, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 106.

⁶³ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazilet-nâmesi*, s. 107.

⁶⁴ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 44a/256.

⁶⁵ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 13b/129.

⁶⁶ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 14a/130.

⁶⁷ İmâduddîn Seyyîd Nesîmî, *Nesîmî Divânı*, (haz.) Hüseyin Ayan, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2002, s. 69.

⁶⁸ M. Sâim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 33.

⁶⁹ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 258-259.

üstün olduğunun altını kalın çizgilerle çizmektedir.⁷⁰ Bu nedenledir ki, Alevî-Bektâşî anlayışta Hz. Muhammed'in bütün insanlığa şefâat etme yetkisi bulunmaktadır.⁷¹

Alevî-Bektâşî peygamber geleneğinde Hz. Muhammed'in ayrı bir önemi vardır. Bu telakkiye göre o, bir *sultân*; daha doğrusu *habîbullâh* ve *fahr-i âlem*dir.⁷² Öyle anlaşılıyor ki Alevîlik-Bektâşîliğe göre Hz. Muhammed'in, bir peygamber olarak ayrı bir muhabbeti ve esenliği vardır. Onun nûrunun eşsizliği ve cemâlinin güzelliği, kendisine bahşedilen muhabbetin, sevginin ve hürmetin bir göstergesidir. ⁷³O, bütün âlemlerin ve yaratılmışların en hayırlısı konumundadır.⁷⁴ Peygamberlik öncesi ve sonrası bütün insanî ve vicdânî özellikleriyle O, *insân-ı kâmil*dir.⁷⁵ O'nun vicdanın arınmışlığı, imânının samimiyeti ve davasına olan sadakati, kendisinde pek çok kemal sıfatların temerküz etmesinde başat faktör olmuştur. Bu nedenle Kur'ân, O'nu, "*hâtemü'l-enbiyâ ve mürselîn*"⁷⁶ olarak tanımlamıştır.⁷⁷

Kitâb-ı Cabbâr kulu'na göre güzel ahlâk, Hz. Muhammed'in ahlâkıdır. Güzel ve faziletli bir ahlâkı, Hz. Muhammed'in ahlâkıyla özdeşleştiren Cabbâr Kulu'nun şu vecîz beyanları bu manada kayda değerdir:

"Sen öyle yürürdün yâ Resûlullâh ki, Allah emri üzere yürürdün. Kimsenün hâtırın[ı] yıkmadun. Bir kişinin kapısını kakmadın. Dünya varlığına bakmadın. Sana kötülük idene, sen eyelük itdün. Allah yoluna gitdün. Sana düşmanlık idene, sen dostluk itdün. Allah yoluna da'vet itdün. Nice kâfirleri imâna getürdün. Kalmışları menziline yitürdün. Niceler yoldaş oldu, sana bile. Ulu devlet buldular senle..."⁷⁸

Alevî anlayışa göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) birçok mucizesi bulunduğu gibi, Kıyamet'e kadar var olacak en büyük ve en önemli mucizesi Kur'ân-ı Kerîm'dir.⁷⁹ Öyle ki Alevîlik-Bektâşîlik'te, Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerin ortaya koymuş oldukları bütün mucizeler, sadece kendi dönemleri ya da kendilerinden sonra yaşayacak olan birkaç insanlık kuşağıyla sınırlı tutulmuşken onun Kur'ân mucizesi, Kıyamet'e kadar yaşayacak olan ve bütün insanlığa hitap eden *eşsiz bir kelâm*dir. Hz. Muhammed, ilahî beyanı (Kur'ân) ilk defa işiten ve insanlığa tebliğ eden bir mücahittir. O, davetine çağırdığı

⁷⁰ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 131-132; Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

⁷¹ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 106-107.

⁷² Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 106, 364; Nesîmî, *Nesîmî Divânı*, s. 76-77.

⁷³ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 31

⁷⁴ Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 192-193.

⁷⁵ Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 193. "Cabbâr Kulu: Demek ki, bir kul Allah'ı anarsa, dünya nûrla dolar. Dünya, Cennet'e döner. Bağ ve bahçelerde meyveler yetişir. Meyvelerin lezzeti, dünyayı kaplar. Allah'ın anan kimse, herkese yetiştirdiği meyvelerden satar. Allah'a ulaşır ve mükemmel bir insan (*insân-ı kâmil*) olur." Bkz. Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 13b/129.

⁷⁶ Ahzâb, 33/40-41.

⁷⁷ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 136; Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 192; Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

⁷⁸ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 61.

⁷⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, s. 41.

insanlara hep örneklik etmiş; model bir şahsiyet olarak Kıyamet'e kadar devam edecek olan insanî, ahlâkî ve dinî ilkeleri tesis etmiştir. Allah katında gerçek dinin İslâm olduğu ilâhi gerçeği, Hz. Muhammed'le bir kez daha tekrarlanmış⁸⁰ ve onun uygulamalarının ve söylemlerinin insanlığa istikamet tayin edeceğine açık ara vurgu yapılmıştır.⁸¹

Alevî-Bektâşî nübüvvet telakkisinde Hz. Muhammed, bütün kirlerden ve günahlardan arınmış "masûm", "pâk" ve "sâdık" bir kişiliğe sahiptir.⁸² Bu nedenle olsa gerek ki bütün yazılı Alevî kaynaklar onu, "*tâhir u pâk*" ve "*sâdiku'l-va'du'l-emîn*"⁸³ şeklinde tavsif etmektedirler. Onun bütün insanlığa örnek ve model bir şahsiyet oluşu, ancak taşımış olduğu çok ince ferâset ve zekâsı, davasındaki vefası ve sadâkati, olaylar karşısındaki asil duruşu ve ümmetine olan yatkınlığı ile ifade edilebilir. Bu nedenle insanlık ve ümmeti Hz. Muhammed'e muhtaç iken, o da bu duruma kayıtsız ve duyarsız kalmamış; daima ümmeti ve Yüce İslâm Dini için duâ ve niyazda bulunmuştur.⁸⁴ Nitekim tam bir hoşgörü, adalet ve tahammülün örneği olarak⁸⁵ milâdî 630 senesinde gerçekleştirilen Mekke'nin Fethi sırasında, İslâm Peygamberi'nin kendi ağzından terennüm ettiği şu kıymetli telkinleri ve yakarışları bu manada kayda değerdir:

Allah'ım! Gönüllerimizi imâna, beldelerimizi İslâm'a aç...

Allah'ım! Ka'be'yi putlardan temizlediğin gibi, kalplerimizi ve gönüllerimizi şirkin her türlüşünden emin ve muhafaza eyle...

Lütûf ve ihsanıyla her kapıyı açan Allah'ım! Bize ve ümmetime rahmet kapılarını her zaman açık eyle...

Hz. Muhammed'le (s.a.v.) alakalı bu durum aynen Alevî-Bektâşî erkânında ve ibadet tevessülünde de yerini bulmuştur. Zira Alevî buyruk ve yakarışlarda da, öncelikle Hz. Muhammed'e daha sonra velâyet ehline duâ ve niyazda bulunulur.⁸⁶ Bu silsileyi iyi takip eden Alevîler- Bektâşîler duâ, yakarış ve buyruklarda öncelikle Hz. Muhammed'e tevessül ederler.⁸⁷ Çünkü O, duâ ve niyazların en başı; buyruk ve yakarışların da tevessül kaynağıdır.⁸⁸ Bu sebeple olsa gerek ki Hz. Muhammed, Alevî- Bektâşî nübüvvet geleneğinde duâ ve yakarışların ilki kabul edilmiştir. O, hem bu dünya da hem de ahirette kendi ümmeti ve velâyet ehli için bir *rehber* konumundadır.⁸⁹ O, âhirette, mü'minlerin ve velâyet ehlinin yegâne şefa'at kaynağı olacaktır. Alevî- Bektâşî anlayışa göre Hz.

⁸⁰ Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

⁸¹ İsa Doğan, *Türklük ve Alevîlik*, Kardeşler Ofset-Matbaası, Samsun, 1997, s. 182-189.

⁸² Yemînî, *Hz. Ali'nin Faziletname'si*, s. 106.

⁸³ Nesîmî, *Nesîmî Divânı*, s. 91.

⁸⁴ Nesîmî, *Nesîmî Divânı*, s. 92-93.

⁸⁵ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 211-213.

⁸⁶ Anonim, *Erkânname I*, (haz.) Doğan Kaplan, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 90.

⁸⁷ Mehmet Yazıcı, *Alevîlik -Alevî Deyişlerinin ve Gülbanglarının Sosyolojik Analizi-*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 183-216.

⁸⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 90.

⁸⁹ Anton Josef Dierl, *Anadolu Alevîliği*, (çev.) Fahrettin Yiğit, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, s. 139-140.

Muhammed, daha önce sözü edildiği üzere darda kalanların kurtarıcısı, âhîret ve mahşer ehlinin efendisi/şefâatçisidir.⁹⁰ Ancak O'nun şefâatini ummak veya şefâatine mazhar olabilmek için *gerçek bir mü'min* veya *gerçek bir alevî-bektâşî ereni* olmak gerekir. Bu ise, daima ihlâslı ve takvalı hareket ederek Hz. Muhammed'e çokça salavât-ı şerîfede bulunmakla mümkün olabilecek bir durumdur.⁹¹ Sözelimi *Velâyetnâme*'nin takdiminde, "Yaratıkların en seçkini, faziletlisi ve varlıkların en mükemmeli; günahkârların şefa'atçisi ve âlemlerin Rabb'inin Habîbi Edîbi Ahmed-i Mahmûd Ebu'l Kâsım Muhammed Mustafâ..." ya salât ve selâm ederek başlanmaktadır.⁹² Yine *Erkânnâme*'de, "Salât ve selâm yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ve O'nun tüm Ehl-i Beyt'inin üzerine olsun" biçimindeki söz dizimleriyle, Alevî erkânına girişin metodolojisi sunulmaktadır.⁹³

Alevî-Bektâşî anlayışta velâyet kurumunun baş mümessili olan Hz. Ali'nin (r.a.) nûru da, tıpkı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nûru gibi aynı *özden* (cevher) ve *birden* alınmıştır.⁹⁴ Bundan dolayı Hz. Muhammed nübüvvet nûrunun; Hz. Ali de ise velâyet mührünün baş mümessilidirler.⁹⁵ Öyle ki nübüvvet nûrunun sahibi olan Hz. Muhammed, aynı zamanda kendi soyu olan Ehl-i Beyt'in de en önemli temsilcisi ve başı durumundadır.⁹⁶ Hatta O, velâyet mührünü bizzat kendi elleriyle Hz. Ali'ye tevdi eden ve silsileyi başlatan Ehl-i Beyt'in lideridir.⁹⁷ Bilindiği üzere Aleviler- Bektâşîlere göre Hz. Muhammed, miraç dönüşünde kırklar meclisini teşrîf etmiş, kırklar cemine katılarak şerbet içip cemi yönetmiş ve semâh yapmıştır. Daha sonra da, Alevî-Bektâşî erkânına giriş sağlayarak Hz. Ali'ye musâhib⁹⁸ olmuş, onunla bel bağlamış ve huzur-u cemde velâyeti Hz. Ali'ye bırakmıştır.⁹⁹

Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda zikredildiğine göre Hz. Muhammed, miraçta âlemin bütün hikmet ve sırlarına nâil olmuş hatta bütün insanlığın mürşidi olarak ilâhî bir mazhariyete

⁹⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makalât*, s. 18a/110; Dierl, *Anadolu Aleviliği*, s. 140; Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektâşîlik*, s. 363-365.

⁹¹ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 82.

⁹² Firdevs-i Rûmî, *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, (haz.) Hamiye Duran, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 57-58.

⁹³ Anonim, *Erkânnâme I*, s. 25; Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 3b/G-75.

⁹⁴ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 136.

⁹⁵ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 136.

⁹⁶ Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, *Hidâyet Önderleri: İmâm Muhammed Bâkır*, (çev.) Vahdettin İnce, Tashîh ve Tatbîk: Seyyid Seccâd Karakuş, Kevser Yayınları, İstanbul, 2007, s. 242; Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 25-26.

⁹⁷ Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 29.

⁹⁸ Alevî toplulukları arasında önemli bir yere sahip olan bir diğer kurum da "musâhiplik"tir. Musâhiplik kavramsal olarak, "yol kardeşliği", "nasip kardeşliği" veya "can kardeşliği" gibi anlamlara gelmektedir. Bir alevînin ait olduğu toplumun gerçek bir mensubu olabilmesi ve cemaatte içtimai bir mevki sağlayabilmesi için "musâhipli" hale gelmesi yani, musâhibi (yol arkadaşı) olması şarttır. Hatta alevî geleneğine göre bu farz olarak telakki edilmiştir. Ayrıca musâhibi olmayan birinin *erkâna* girmesi mümkün olmadığı gibi, topluluğun resmi mensubu olabilmesi de mümkün değildir. Bu bakımdan her alevî bir musâhip tutmak zorundadır. Bu hususta bkz. Hüseyin Doğan, "Mus-Varto Alevilerinde Dinî İnanç ve Sosyal Hayat", Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu, 03-05 Ekim 2013, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2014, c. II, s. 104.

⁹⁹ Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 28-29.

erişmiştir. Burada, Allah'ın ilim deryasına tenzîl ettiği dört bin Kitâb'ın bulunduğu ancak bunlardan sadece dört büyük Kitâb'ın yeryüzüne indirildiğinden söz edilmektedir. Bu istikamette Hz. Muhammed, miraç mucizesiyle esasında ilim deryasına tenzîl buyrulan bu dört bin Kitâb'ın "hikmet" ve "sırına" da mâlik olmuştur.¹⁰⁰

Alevî-Bektâşî klasiklerinin hemen hemen tamamının baş bölümlerinde besmele, hamdele ve salve geleneğinin oluşturulduğu gözlenmektedir.¹⁰¹ Kaynakların takdiminde Hz. Muhammed'e atıfta bulunularak başlanmış olması, aynı zamanda peygamberlere olan imânı destekleyen ve kanıtlayan en büyük delillerdendir. Çünkü Alevî-Bektâşî gelenekte Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanmak ve bu istikamette O'na selât u selâm okumak bu erkâna girişin de ön şartıdır. Sözcüleri Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nun hemen başında, yukarıdaki tümcelerimizi destekler mahiyette dinî ve kültürel edebiyata uygun bir söylemle başlanmakta, duâ ve yakarıştta bulunmaktadır:

*"Allah, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.), onun Ehl-i Beyt'inin ve arkadaşlarının şanını yüceltsin. Selâm, onların hepsinin üzerine olsun. Sayısız hamd ve sınırsız şükür, varlığı zorunlu olan evreni hayır ve cömertlikle bereketlendiren, âlemleri yoktan var edip kudretinin büyüklüğünü yarattıklarına gösteren, insana kelime ve şekillerle güzel konuşma ve hoş söz söyleme kabiliyeti bahşedip, özellikle ârifleri irfânları nispetinde diğer kullarından derece olarak yükselten Allhu Teâlâ Hazretlerine olsun. Sonu olmayan binlerce salât ve sonsuz yüksek makamlar ve selâm, peygamberlik denizinin incisi, safalı dostların sultânı olan, Allah'ın apaçık bildirdiği dini kuralları bütün insanlara bildirmek suretiyle cehâlet gölgesinin karanlığını gideren Muhammed Mustafâ Hazretleri'nin üzerine olsun."*¹⁰²

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla (başlar) ve O'ndan yardım dileriz ki, sayısız şükür ve hamd O padişâhlar padişâhına olsun. O'nu bilmekte akıllıların akli ve hâkimlerin hikmeti şaşkındır. Fikir sahiplerinin fikri, O'nun yüceliğini anlamakta perişandır... Duâ,

¹⁰⁰ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 53.

¹⁰¹ Sözcüleri, "Besmele" çekmenin fazilet ve değeri, Alevî-Bektâşî klasiklerde şöyle anlatılmaktadır: "Tanrı Teâlâ, Resûl'e hitap etti: "Ey Ahmed! Gökten inen dört Kitâb'ın tamamını topladım, Fâtiha'nın içine koydum. Fâtiha'da ne varsa hepsini -Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm'in- içine koydum. Senin ümmetinden kim bir kez imân ile doğru -Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm-" derse; Tevrât'ı, İncil'i, Zebûr'u, Kur'an'ı okumuşçasına ve bunlarla ibâdet etmişçasına sevap vereyim. Bu ne güzel kerem, bu ne güzel lütûf... Benim gibi bir padişâhın dergâhı dururken, göz göre göre rast gele bir âcizin dergâhına giden (kulun) toprak başına olsun. Kitâbımın dergâhını, rahmetimle, şefkatimle, iyiliklerle bezedim. Elbette ki hediyem, dergâhıma lâyık olacaktır." Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 15b-31, 42. "Rahîm, denilince mü'minler hakkındaki şefkatimin çokluğu bilinir. Allah deyince, Tanrılığım bilinir. Rahmân desinler, ümmetini cehennemden kurtarayım. Rahîm desinler, cenneti onlara makam olarak vereyim. Allah desinler, perdeyi kaldırayım, onlara yüzümü göstereyim... Allah adımın karşılığı olarak aklınız surdan korkmasın. *er-Rahmân*, adımın karşılığı, alıcı sûr üfürüldüğünde meleklerin (bile) öldüğü zaman onlar, benim arşımın gölgesinde, nûr kürsüsünde oturup benim nûrumu görmeyen zevkinde olsunlar. *er-Rahîm* adımın karşılığı olarak, bütün yaratılmışlar tekrar dirildiği zaman ben kullarıma "Ey âşıklar, ey sâdıklar, ey Tâhâ ve Yâsin ehli, dünyada yeterince durdunuz, şimdi hangi kapıdan isterseniz Cennetlere girin. Ben, sizinim; siz de, benimsiniz." Bu hususta bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, s. 49, 89 vd.

¹⁰² Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 3b-G/75.

selâm, övgü ve salavât kendisine Kitâb gönderilenlerin en büyüğü, peygamberlerin başı ve sözünde duranların efendisi Muhammedü'l-Mustafâ'ya olsun ki (Allah'ın selâmı üzerine olsun), [O] günâhkârların şefa'atçisidir."¹⁰³

Alevîlik-Bektâşîlik'te dinin temel esaslarına (*usûlu'd-dîn*) inanmak, Alevî-Bektâşî erkânına girişin anahtarı kabul edilmektedir. Bu imânın kişinin gönlünden doğması, yani kalbiyle tasdik etmesi bir gerekliliktir. Buna göre bir kişi ikraren "*Lâ İllâhe İllallâh Muhammedü'r-Resûlullâh*" deyip de, kalben bunu tasdik etmezse, gerçek ve hakîkî anlamda mü'min olamaz. Nitekim Alevî-Bektâşî klasiklerde bu hususa değinilmiştir:

*"Bir kişi dili ile imân etse veya Muhammed Mustafâ'yı inkâr etse; Hz. Muhammed'in sahâbelerinden birini haksız bilse işlediği bütün ameller hebâ olur."*¹⁰⁴

Alevî-Bektâşî klasiklerde olgun (*kâmil*) imânın ölçüsü olarak, kişinin akli ve gönlünün ulemâyı, sülehâyı, fukarâyı, Evlâd-ı Muhammed'iyi sevmesi ve arzulaması gösterilmiştir.¹⁰⁵ Tıpkı sünnî geleneğe olduğu gibi Alevî-Bektâşî anlayışta da imânın, "*kalben doğrulanması*" ve "*tasdik edilmesi*" temel bir ölçüttür. Alevî anlayışta, kalpten hissedilmeyen ya da yaşanmayan imân, makbûl ve geçerli bir imân değildir.¹⁰⁶ İmân olayında, kalp temel bir fonksiyona sahiptir. Çünkü kişinin içine sinmemiş ve gönülden benimsenmemiş bir imânı, Kur'ân da eleştirmekte ve şiddetle reddetmektedir.¹⁰⁷ Bu nedenle başta İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmâm eş-Şâfi'î olmak üzere fikhî mezhep önderleri ve diğer müçtehitler, imânı tanımlarken "*imân; dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmektir*"¹⁰⁸ demek suretiyle meselenin kalbî boyutuna hep göndermede bulunmuşlardır. Dolayısıyla imânla ilgili durumun benzeri örneklerini, misliyle Alevî-Bektâşî geleneğindeki nübüvvet tasavvurunda da saptamak mümkündür.

Muhammed dininin yoktur şerîki,

Odur âlemlerin mülkü mâliki,

Tarîkimiz Hacı Bektâş tarîki,

*Hırka bizim, nemed bizim, şal bizim.*¹⁰⁹

Alevîler ve Bektâşîler, çoğu buyruk, yakarış, deyiş, duâ ve niyazlarında genellikle nübüvvet ve velâyet silsilesine dikkat ederek dilek ve temennilerde bulunurlar. Alevîler, velâyeti Hz. Muhammed'le ilişkilendirerek yakarış ve dileklerini öncelikle Hz. Muhammed'e daha sonra da onun Ehl-i Beyt'ine hasrederler:

¹⁰³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, s. 41.

¹⁰⁴ Anonim, *Erkânâme I*, s. 150-151; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68.

¹⁰⁵ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 53-54.

¹⁰⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8b/71; 9a/72; Ayrıca bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 29.

¹⁰⁷ قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلْتَكُمُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
"Göçebe Araplar (Bedevîler): 'İnandık' dediler. De ki: 'Siz, inanmadınız; fakat teslim (İslâm) olduk' deyiniz. Çünkü henüz imân kalplerinize girmedi..." (Hucurât, 49/14).

¹⁰⁸ İmâm-ı A'zam Ebî Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî, *Kitâbu Fıkhı'l-Ekber*, 1324, b.y.y., s. 10.

¹⁰⁹ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 192.

“Ey âlemlerin Rabbi! Dünya ve ahiretin efendisi Muhammed Mustafâ'nın ve O'nun velisi Aliyyu'l-Murtazâ'nın senin katındaki hatırları için işimizi kolaylaştır...”¹¹⁰

Alevîlik-Bektâşîlik'teki peygamber telakkisinde dikkati çeken en önemli unsur, tıpkı yukarıdaki temenni beytinde de olduğu gibi ifade edilen “Muhammed-Ali” sembolüdür. Alevîliğin peygamberlik anlayışı, yansımalarını ve sonuçlarını Ehl-i Beyt'te; daha doğrusu Hz. Ali (r.a.) ile başlayan velâyet kurumunda bulmuştur. Bu nedenle Alevîlikte, zamanla Hz. Ali daha fazla ön plana çıkartılmış ve peygamberlik de bu eksende algılanmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan Alevîlikte peygamberlik, Hz. Muhammed'in dışı dönük, fizikî ve zâhirî boyutuyla değil de, daha çok mistik ve teosofik yönüyle anlaşılmasına çalışılmıştır. Alevî kesim bu durumu, dinde önemli olanın “zâhirî ve fizikî olan değil; aksine içsel ve manevî olandır” biçimindeki temel gerekçesiyle savunmaya çalışmıştır.¹¹¹

Öyle anlaşılıyor ki Alevîliğin peygamber anlayışında ortaya konan bu dualizm, her şeyden önce Alevîlikte öncelenen velâyet kurumuyla bağlantılıdır. Çünkü Alevîler ve Bektâşîler, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini, Hz. Ali'nin (r.a.) velâyeti için bir müjde olarak telakki etmişlerdir. Bu bakış açısına göre Hz. Muhammed ve O'nun peygamberliği, esasında Hz. Ali'nin ve velâyetinin tecelli etmesi için oluşturulmuş bir sebepler bütününden ibarettir. Çünkü mesele, Hz. Muhammed'den hemen sonra Hz. Ali'nin velâyet makamına erişmesini sağlamaktır. Nitekim bu meyanda, *İmâm Câfer-i Sâdık Buyruğu*'nda şu ifadeler aktarılmaktadır: “Miraç dönüşünde Hz. Muhammed, kırklar ceminde bulundu ve onlara pîrlerini sordu. Onlar ise: “Pîrimiz Şâh-ı Merdân Aliyyu'l-Murtazâ'dır; kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz Cebrâil Aleyhi's-selâm'dır” dediler.¹¹² Kırklar ceminde yaşanan bu karşılıklı diyalektik, Alevî-Bektâşî kaynaklarda da yansımaları bulmuş ve şiire dökülmüştür:

*Ali'ye Muhammed geldi burhâna,
Hatice Fâtıma o ehl-i cana,
Birleyip özünü ulu meydana,
Anlayıp zâtını bilen ağlar mı.*¹¹³

4. Alevî-Bektâşî Kültürde Hz. Muhammed (s.a.v.) Sevgisi

Bilindiği üzere Hz. Muhammed (s.a.v.), özü ve sözüyle bir olan ve herkesin takdirini kazanmış olan değerli bir elçidir. O, sadece fizikî ve zâhirî tarafıyla değil; aynı zamanda ahlâkî ve derûnî yönüyle de güzel olan bir peygamberdir. Kendi döneminde başta yakın dava arkadaşları yani sahabe olmak üzere tabiûn ve sonradan gelenler sürekli olarak O'na olan aşklarını, sevgilerini ve muhabbetlerini dile getirmişlerdir. Özlenen, arzulan

¹¹⁰ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 43, 82.

¹¹¹ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 60-61; Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 14, 18.

¹¹² Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 61; Bozkurt, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, s. 18.

¹¹³ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 60.

ve kendisine muhabbet beslenen Hz. Muhammed ve onun Ehl-i Beyt'i, ümmetin göz bebeği olarak sürekli terennüm edilmiştir. Sözelimi Merhûm Süleymân Çelebi'nin, 1400'lü yıllarda Osmanlı döneminde Bursa'da Sultân Yıldırım Beyazıt'ın kendisine ağlayarak okuyup takdim etmiş olduğu "*Mevlâd*", söz konusu aşk, muhabbeti ve özlemi dile döken en önemli ve değerli yazılı kaynak türlerindedir.

İslâm düşünce geleneğinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsına dönük ortaya konan aşk, sevgi ve muhabbet, aynen Alevî-Bektâşî anlayışta da benimsenmiş ve kabul görmüştür. Alevî-Bektâşî deyişlerde, divânlarda ve gülbanglarda Hz. Muhammed'e yönelik olarak ortaya konan bu aşk ve muhabbet geleneği, her defasında tekerrür etmiş ve güçlü menkıbeler oluşturulmuştur.¹¹⁴ Bu bağlamda ortaya konan deyiş, nefes ve beyitler, tamamıyla Hz. Muhammed'in doğrudan şahsı ve O'nun değerli ailesiyle (Ehl-i Beyt) ilgilidir. Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine olan bağlılık ve hürmet, Alevî-Bektâşî peygamber algısının temelini oluşturmaktadır.¹¹⁵ Kısacası, Alevîlik-Bektâşîliğin ana teması mistik-tasavvufî aşk ve muhabbet olarak benimsenmiş ve söz konusu bu aşk ve muhabbetin kaynağı da, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hz. Ali (r.a.) dualitesinde (ikili tasavvurunda) yerini bulmuştur:

*Muhammed'i gören canlar ağladı,
Sel sel oldu çeşm-i yaşı çağladı,
Cebrail Habib'in belin bağladı,
Kırkların cem'inde arkana düştü.*¹¹⁶

Alevî-Bektâşî klasiklerde bir peygamber/nebî olarak Hz. Muhammed'e imân edilmesi dışında, Peygamber "sevgisi" ve "muhabbeti" de ayrıca işlenen konular arasındadır. Öyle ki bu "sevgi" ve "muhabbet" anlayışı, "gül-bülbül" diyalektiğinde işlenmeye çalışılmıştır. Alevî-Bektâşî kültüründe "gül", hem ilâhî güzellikleri hem de Hz. Muhammed'i temsil etmektedir. Bundan dolayı da "gül"e "*remz-i Muhammed*", yani "*Muhammed'in sembolü*" adı verilmiştir.¹¹⁷ Buna göre "gül"ü simgeleyen Hz. Muhammed'e, "bülbül" hep âşıktır ve bu aşk açısından, ayrılıktan ve özlemden ötürü sürekli olarak "ötmekte"dir. Kitâb-ı Cabbâr Kulu'na göre bu "ötüş", bir arayışın, özlemin ve muhabbetin gereği/timsalidir. Çünkü "bülbül", yaratıldığına inandığı "gül"ün (Hz. Muhammed), tenine ve güzel kokusuna hep hayrandır. Cabbâr Kulu bu durumu şöyle dile döker: "*Ey Bend-i Ricâl! Bu güzel koku kime aittir? Güle aittir. Gülün ne güzel kokusu varmış. Bir şey Hz. Peygamber'in kokusundan olur da, onun kokusu güzel olmaz mı? Hz. Peygamber, Allahu Teâlâ'nın kendi nûrundan yaratılmıştır.*"¹¹⁸ Bu inanışın bir tezahürü olarak hem Sünnî hem de Alevî-Bektâşî çevrelerde icra edilen mevlüt merasimleri ile yapılan cem ayinlerinde,

¹¹⁴ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 302.

¹¹⁵ Yemînî, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi*, s. 364.

¹¹⁶ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 143-144.

¹¹⁷ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları*, s. 166.

¹¹⁸ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 74b/379.

hatta bayramlarda gelen misafirlere özellikle gül suyu ikram edilir. Bundan dolayı hem mevlüt merasimlerinde hem de cem ayinlerinde insanlar başta Hz. Muhammed olmak üzere onun Ehl-i Beyt'ine duâ, niyâz ve yakarıшта bulunurlar:

*Selmân'ın çiğninden bir oğlan geldi,
Destûr şahım dedi elini aldı,
Muhammed terini gül ile sildi,
Ol zaman kokusu insana düştü,
Gül kokusu Muhammed'in teridir,
Gönlü saf olanlar Hakk'ın yâridir,
Âşıkâ maşûkun bergüzâridir,
Sevdalar nasibler nûrlar saçılır.¹¹⁹*

İşte, “gül-bülbül” diyalektiğinde resmedilen “aşk” ve “muhabbet”ten esinlenen Cabbâr Kulu, Hz. Muhammed'in sünnetine tabi olmayı, ona sadık davranmayı, bedenî-dünyevî bütün kirlerden arınmayı ve peygamber evlatlarını sahiplenmeyi (Ehl-i Beyt), peygamberliğe imânın olmazsa olmaz şartlarından birisi olarak kabul etmektedir.¹²⁰ Alevî-Bektâşî klasiklerde Hz. Muhammed'e beslenen aşk ve muhabbet daima canlı ve ayakta tutulduğu gibi, O'na karşı yapılacak bir saygısızlık ve haddi aşma da şiddetle eleştirilmiş ve reddedilmiştir:

*Muhibb-i hânedan-ı Ahmed olan,
Süleyman-ı zamandur ger gedadur,
Muhammed Mustafâ'yı sevmeyenün,
Cehennem canına kayık sezadur.¹²¹*

Bunun yanı sıra Alevî-Bektâşî klasiklerde, Hz. Muhammed'i sevmenin bazı şartları yerine getirmek suretiyle mümkün olacağı da açıklanmıştır. Nitekim Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda, Hz. Muhammed'i sevmenin dört şahidi bulunduğu ifadeye çalışılmıştır ki bunlardan *birincisi*: Gittiği yolda gitmek; *ikincisi*: Sünnetine tabi olmak; *üçüncüsü*: Vücudunu temizleyip hilâf şeyleri atmak; *dördüncüsü* de: Hz. Muhammed'in evlâdına (Ehl-i Beyt'ine) saygı göstermektir.¹²²

5. Alevî-Bektâşî Kültürde Miraç Mucizesi

Alevî-Bektâşî klasiklerine göre peygamberlerin temel özellikleri ve geçmiş peygamberlere ilişkin bazı mucize biçimlerinden bahsederken de açıkladığımız üzere, Alevî-Bektâşî anlayışta mucizenin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Alevî ve Bektâşîler, Hz.

¹¹⁹ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, s. 34; Kul Himmet Özmen, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi: XVI. Yüzyıl*, Saypa Yayınları, Ankara, 1995, c. II, s. 325.

¹²⁰ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 82a/408; 82b/411.

¹²¹ Yemîni, *Hz. Ali'nin Faziletname'si*, s. 169-170, 195.

¹²² Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 53.

Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar Allah tarafından gönderilmiş olan bütün peygamberlerin mucizelerle desteklendiğine tereddütsüz inanmaktadırlar.

Ancak Alevî-Bektâşîler, İsrâ Sûresi'nde de anlatıldığı biçimiyle¹²³ Hz. Muhammed'in, bir geceleyin yatağından kaldırılarak Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütülmüş olması¹²⁴; oradan da gökleri dolaşarak Arş, Kürs ve nihayetinde de Sidretü'l-Müntehâya erişmesi olayı, insanlık tarihi boyunca verilmiş olan mucize çeşitlerinden en ilginç olanı olarak telakki edildiğinden miraç mucizesine daha farklı bakmışlar ve buradan değişik anlam ve yorumlar çıkarmışlardır. Onların, miraç mucizesine bakışı şu şekildedir:

"Miraç; Hz. Muhammed'in, kendi akıyla (Cebrâil) bâtının ayırımının farkına varması; bâtının ayırımına varacak biçimde "aklı", "sırrı" ve "hikmetvârî" bir yolculuğa çıkması ve mürşîd aşamasına ulaşması¹²⁵; en nihayetinde de, kendi aklının sonuçlarına koşacak biçimde seyâhat etmesidir."¹²⁶

Kitâb-ı Dâr' da miraç şöyle anlatılmaktadır:

"Hakk Teâlâ Hazretleri, dünya ve ahiretin efendisi Muhammed Mustafâ'nın, onun sırrı olan Aliyyü'l Murtazâ'nın çıktıkları mi'racın ve giydikleri tâcın hakkı ve hatırı için, (Muhammed Mustafâ'nın) mi'raca çıkarken bindiği burağın, burağı getiren Cebrâil'in ayağının altında yukarıya doğru yükselen ve havada duran taşın hakkı ve hatırı için..."¹²⁷

Tıpkı Sünnî anlayışta olduğu gibi miraç olayında Hz. Muhammed'in bazı vahiylerle müjdelendiği olduğu da, yine Alevî-Bektâşî klasiklerde anlatılan bir başka husustur:

"Muhammed, Allah'ın emriyle dünyaya geldi. Allah, güneş gibi ışık verdi. Dünya nûr doldu. Cebrâil, Muhammed'e âyet indirdi. Dinin farz ve sünnetlerini bildirdi. Taklid ederek inananlar, araştırıp inceleyerek inanır hale geldi. İnançsızlık ortadan kalktı. Muhammed, mi'raca çıktı. Orada şaşırtıcı hikmetler gördü. Hakk Teâlâ, (Muhammed) ümmetine beş vakit namazı hediye etti. Allah, Muhammed'e emrini buyurdu. Doğruyu yanlıştan ayırdı. Muhammed, Allah tarafından kendisine emredileni ümmetine duyurdu."¹²⁸

Alevî-Bektâşî anlayışta, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) miracı nasıl yaptığı, oraya nasıl ulaştığı, herhangi bir vasıta kullanıp kullanmadığı ya da orada nelerle karşılaşmış olduğu gibi tamamen soyut ve spekulatif ön görü ve değerlendirmelerin hiçbir önemi yoktur. Onlara göre asıl önemli olan şey, Hz. Muhammed'in miraç dönüşünde yaşamış olduğu halleridir. Daha açık bir söylemle, miraç dönüşünde Hz. Muhammed'in kırklar cemine uğraması, burada erenler ve Allah dostlarıyla birlikte bulunması, özellikle de Hz. Ali'ye

¹²³ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (İsrâ, 17/1).

¹²⁴ Hamedânî, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdik (a.s.) Buyrukları*, s. 78.

¹²⁵ "Dervîş" ve "mürşîdlik" hakkındaki geniş değerlendirmeler için ayrıca bkz. Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 35-36.

¹²⁶ Esat Korkmaz, *Alevîlik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2005, s. 467-468.

¹²⁷ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 93.

¹²⁸ Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 14a/130.

velâyet mührünü bırakması ve ona bel verip muhâsip olmasıdır. Bu durum Alevî-Bektâşî klasiklerde şöyle anlatılmaktadır:

*“Hakk’a kavuşarak, O’na merhaba diyen kulların ve konuşulan doksan dokuz bin sözün, orada gerçekleşen ve ilâhî bir bağış olarak kâinatın sırlarını bilme kudreti veren sohbetin, dilenen ihtiyaçların, yapılan ibâdetlerin, kabul edilen duâların, varılan saygı secdesinin, ziyarete gelen meleklerin, kırklar, cem’in de içilen üzüm şerbetinin, onu getiren Selmân-ı Fârisî’nin, orada ilâhî bir bağış olarak kâinatın sırlarını konuşan topluluğun, dönülen kırklar semâhının; Hz. Muhammed’in kırklarda yırttığı kıldan yapılmış elbisenin ve Hakk’ın makâmında kabul edilmiş olan yüce ve büyük topluluğun hakkı ve hatırı için...”*¹²⁹

Bu meyanda, daha sonraları Alevî-Bektâşî anlayışta miraç mucizesinin güzelliğini, sırrını ve hikmetini dile getiren pek çok şiir ve deyişler ortaya konmuştur:

*Muhammed mi’racta Burâğa bindi,
O nasıl Burâk’tır ünü bilindi,
Ay ile Güneş de secdeye indi,
Ali’yle Muhammed dâra durunca,
Ali’yle Muhammed erkâna düştü,
Bu hikmeti gören serinden geçti,
Yer gök titredi tarîk gelince.*¹³⁰

Görüldüğü üzere Alevî-Bektâşî gelenekte miraç olayı, Sünnî çevrelerde bilinen ve kabul edilen anlayıştan biraz daha farklı anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bunun en önemli nedeni ise, Alevî ve Bektâşî kültürün bütün olay ve gelişmeleri mutlak anlamda “*vahdet-i vücûd*”cu bir kategoride ele alıp değerlendirmiş olmasıdır. Alevîlik-Bektâşîlik, “*vahdet-i vücûd*” anlayışını, zerri evveldeki “*misâk*”la ilişkilendirmiştir. Çünkü bu misâk, ilk yaratılış sırasında insanlık âleminden alınmış bir sözü ifade etmektedir. Alevîlik-Bektâşîlik, hayat boyu devam eden seyr-u sulukta her daim bu misâkın yerine getirilmesi ve tamamlanmasını istemektedir. Hatta bu kültürde misâk algısı, kişinin fıtratının, yani ilk yaratılış amacına varmasının ve Allah’ta kemale ermesinin en büyük göstergesidir. Öyle ki bu yolculuk, hayat boyu devam eden bir “arayış” ve “tekâmülü” içermektedir. Her olay ve aksiyonu bir sır, bir hikmet ve ilâhî bir tecelli olarak algılayan Alevîlik-Bektâşîlik, bu tutumuyla başta Sünnîler olmak üzere değişik anlayış ve kültürlerce farklı farklı değerlendirilmiş, kimi zaman da çok acı itham ve suçlamalara mahal olmuşlardır.

Değerlendirme ve Sonuç

Alevî-Bektâşî klasiklerine göre nübüvvet algısı ve Hz. Muhammed’e bakış, kısmî farklılıkların dışında tıpkı Sünnî kaynak ve çevrelerde yansımaları bulan dinî ve insanî hassasiyetle aynı paralelde şekillenmiştir. Bu itibarla başta İslâm dini, Kur’ân kültürü,

¹²⁹ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, s. 93.

¹³⁰ Kul Himmet, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, c. II, s. 164-165.

İslâm tasavvufu ve Türk örf ve âdetlerine istinaden şekillenmiş Alevî-Bektâşî geleneğindeki peygamberlik algısının özeti deyişlerin, nefeslerin, yakarışların ve buyrukların satır aralarında gizlenmiş durumdadır.

Klasik kaynaklardaki Alevî-Bektâşî anlayışa göre peygamberliğe bakış temel dayanak ve argumanları itibariyle Sünnî çevre ve bakış açısıyla dirsek teması sağlamış olmasına karşılık, Alevî-Bektâşî kültürdeki “*vahdet-i vücûd*” telakkisi sayesinde daha farklı bir yapıya dönüştürülmüş ve anlaşılması çok zor bir duruma sokulmuştur. Bu nedenle de temel esasların dışında kalmak kaydıyla özellikle miraç mucizesi ile Muhammed-Ali düstûru daha farklı anlaşılmiş ve yorumlanmıştır. Olay ve gelişmeler, Sünnî itikât alanından biraz daha özele indirgenerek tasavvufî bir renkle boyanmaya çalışılmıştır. Bu bakış açısından hareketle Alevî-Bektâşî gelenekte, “*Allah-Muhammed-Ali*” düstûru yaygın bir ilke olarak benimsenmiştir. Sünnî kaynak ve çevrelerin, İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’ân’ı ve Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şahsındaki yansıma biçimi olan Sünnet’i anlama ve değerlendirmesi anlayışına paralel olarak, aynı durum Alevî-Bektâşî çevrelerde de aklî ve rasyonel çıkarımların biraz ötesinde mistik ve teosofik bir bakış açısıyla ele alınmış ve yorumlanmıştır.

Kaynakça

- ‘Abdülcebâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, tah. ‘Abdülkerîm ‘Osmân, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire 1408/1988.
- Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, (haz.) Osman Eğri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Anonim, *Erkânâme I*, (haz.) Doğan Kaplan, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Atay, Hüseyin, *İslâm’ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.
- Bal, Hüseyin, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Bozkurt, Fuad, *Buyruk & İmâm Cafer-i Sâdık Buyruğu*, Kapı Yayınları, İstanbul 2004.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed ‘Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli’l-Dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Cabbâr Kulu, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, (haz.) Osman Eğri, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerif ‘Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.
- Çelebi, İlyas, *İslâm’ın İnanç Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2010.
- Dierl, Anton Josef, *Anadolu Alevîliği*, (çev.) Fahrettin Yiğit, Ant Yayınları, İstanbul 1991.
- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, Kardeşler Ofset-Matbaacılık, Samsun 2011.

- Doğan, Hüseyin, “Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vîl”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIII, sayı: XXIII, Sakarya (2011/1).
- Doğan, Hüseyin, “Muş-Varto Alevîlerinde Dinî İnanç ve Sosyal Hayat”, Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu, 03-05 Ekim 2013, c. II, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2014.
- Doğan, İsa, *Türklük ve Alevîlik*, Kardeşler Ofset-Matbaası, Samsun 1997.
- Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, *Hidâyet Önderleri: İmâm Muhammed Bâkır*, (çev.) Vahdettin İnce, Tashîh ve Tatbîk: Seyyîd Seccâd Karakuş, Kevser Yayınları, İstanbul 2007.
- Fıglalı, Ethem Rûhi, *Türkiye’de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1990.
- Firdevs-i Rûmî, *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, (haz.) Hamiye Duran, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid b. Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, nşr. Enes Muhammed ‘Adnân eş-Şerfâvî, Dâru’l-Minhâc, Beyrut 1429/2008.
- Gölpınarlı, Abdalbâkî, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (haz.) Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsîri*, (haz.) Hamiye Duran, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Hamedânî, Ahmed Sabri, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*, Kevser Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin ‘Ahmed, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, nşr. ‘Abdüsselâm Muhammed Harûn, c. I, Beyrut 1991.
- İbn Müslim, Seyyîd Alizâde Hasan, *Hızırnâme (Buyruk)*, (haz.) Bâki Yaşa Altınok, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları 2007.
- el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. Kahraman Yayınları, İstanbul 1989.
- el-‘İzz, ‘Ali b. ‘Ali b. Muhammed b. Ebî, *Şerhu’t-Tahâviyyeti fi’l-‘Akîdeti’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklara Göre Alevîlik*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Karadaş, Cağfer, *İslâm’ın İnanç Yapısı –Ana Esaslar-*, Emin Yayınları, Bursa 2006.
- Korkmaz, Esat, *Alevîlik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2005.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları –Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Sâfi-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- el-Kûfî, İmâm-ı A’zâm Ebî Hanîfe Nu’mân b. Sâbit, *Kitâbu Fıkhi’l-Ekber*, b.y.y. 1324.
- Nesîmî, İmâduddîn Seyyîd, *Nesîmî Divânı*, (haz.) Hüseyin Ayan, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Lügât*, Beyrut b.t.y.

- Özmen, Kul Himmet, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi: XVI. Yüzyıl*, Saypa Yayınları, c. II, Ankara 1995.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- Savory, Roger, *Iran Under The Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- es-Sâbûnî, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Şener, Habib, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-'Akâid)*, (haz.) Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991.
- Yazıcı, Mehmet, *Alevîlik –Alevî Değişlerinin ve Gülbanglarının Sosyolojik Analizi-*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011.
- Yemînî, Derviş Muhammed, *Hz. Ali'nin Fazîletnâmesi –Fazîletnâme: Giriş, İnceleme Metin-*, (haz.) Yusuf Tepeli, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2002.
- Yeprem, M. Sâim, *Mâtürîdî'nin Akâide Risâlesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2000.

UT PICTURA POESIS'İN* BAZI HASSAS KURALLARI: MİFTAHU'L-ULÛM'DA TEŞBİH'İN PRENSİPLERİ**

WILLIAM SMYTH^a
(çev.) ÖMER KARA^b

Öz

Yazar, *Sekkâkî'nin Miftâh* adlı eseri özelinde Arap retorığının beyânî yönlerinden birini teşkil eden “teşbîh” olgusunu ele almaktadır. Bu bağlamda teşbîhin unsurlarını (*erkân*), hallerini (*ahvâl*), çeşitlerini (*envâ*) ve yapılaş gayelerini (*eğrâz*) akıl ve his ekseninde ayrıca nefis, iyi-kötü, kolay-zor, yaygın-nadir, tanıdık-tanınmadık unsurlar muvacehesinde değerlendirmektedir. İlgili makaleyle yazar, bir taraftan *Sekkâkî'nin* ilgili olguyu anlamlandırmasını sunarken, öte yandan *Cürcânî* ve *Râzî* gibi kendisinden etkilenen şahıslarla mukayese yapmak suretiyle Arap edebiyat eleştirisi arenasına katkısını da sorgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Teşbîh, Ahvâl, Eğrâz, Sekkâkî, Cürcânî, Arap Belağatı, Arap Edebî Eleştirisi.

SOME QUICK RULES UT PICTURA POESIS: THE RULES FOR SMILE IN MIFTÂH AL-ULÛM

Abstract

The author deals with phenomenon of simile (*tashbîh*) which is a topic of *al-bayan* sub-field of Arabic Rhetoric in the case of *Miftâh* by *Sakkâkî*. In this context, he evaluates elements (*arkân*) and circumstances (*ahwâl*) and kinds (*anwâ*) and reasons (*ağrâz*) of simile in axis of intellect and sense according to elements such as soul (*nafs*), good-bad, easy-difficult, common-rare, familiar-unfamiliar. With this article, the author, on the one hand, presents that *Sakkâkî's* considering this issue, on the other hand, interrogates also contribution of *Sakkâkî* to field of Arabic literary criticism by comparing between him and his predecessors such as *Jurjânî* and *Râzî*.

* [Köşeli] ve {klasik} parantez içindeki dipnot referansları ve metinleri bize ait açıklamaları ihtiva edecektir. {*Ut pictura poesis*, latince bir ibare olup “resim ne ise, şiir de odur”; “şiir, resme benzer”; “şiir, resim gibidir” gibi anlamlara gelmektedir. Romalı şair Horatius’un *Ars Poetica*’sında (Bu eser Türkçe’ye *Şiir Sanatı* adıyla yayımlanmıştır.) geçen söz, şiir ile resmin aynı öze ait birer sanat olduğunu ifade eden bir sözdür. Tablo ile metinleri aynı düzeyde gören teori, hem resim, hem de şiir düzleminde kullanılmış, şiir metinlerini “imgesel metin” olarak görmüştür. Resmi yaparken sahip olunan içgüdüsel davranışın, şiir için de geçerli olduğunu ortaya koymuştur. 19. yüzyıl estetik tartışmalarının ana eksenini oluşturmuş, resim, edebiyat gibi birçok alanda estetik anlayışının merkezine oturarak “sanatlar arası teori”nin (interart theory) geliştirilmesine ilham kaynağı olmuştur. çev.}

** {Makalenin orijinal ismi, “Some Quick Rules Ut Pictura Poesis: The Rules For Smile in Miftâh Al-Ulûm” şeklinde olup *Oriens*, vol. 33, (1992), s. 215-229’da yayınlanmıştır. çev.}

^a Emory University, Atlanta.

^b Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı (omer.kara@atauni.edu.tr)

Key Words: *Simile/Comparison/Tashbîh, Ahwâl, Ağrâz, Sakkâkî, Jurjânî, Arabic Rhetoric, Arabic Literary Criticism.*

Giriş

Teşbîh (تشبيه), Arab şiirinin odak unsurlarından biridir; birçok ortaçağ [edebiyat] eleştirmeninin bu konuyu tartışmaya hatırı sayılır şekilde ilgi göstermesi, şaşırtıcı değildir. Onlar, değer (kıymet) meselesine özel bir alaka duymuşlardır. Örneğin bir kişi, imgeyi (tasvîri/teşbîhi) uygun bir şekilde nasıl kullanır? İyi veya kötü bir karşılaştırmayı /benzetmeyi nasıl yapar?¹

Aşağıda teşbîhin değeri için ‘kullanılabilir/faydalı’ zarif bir tür oluşturma teşebbüsünü değerlendirmeye çalışacağım. Bu, Muhammed Sekkâkî’nin belâğat üzerine yazılmış 13. yüzyıl çalışması olan Miftâhu’l-Ulûm’unun (İlimlerin Anahtarı) ahvâlû’t-teşbîh (harfi harfine “benzetmenin halleri”) kısmıdır.²

Ahvâl konusunu ele alan kısım, üç şıktan oluşmaktadır. Birincisinde Sekkâkî, teşbîhe karşı dinleyici reaksiyonunu tasvîr eden yedi prensip (usûl) koyar. İkincisinde, bir teşbîhin yaygın (karîb- harfi harfine “yakın”) veya nadir (be’îd, harfi harfine “uzak”) mı olduğunu değerlendirmek için kriterler geliştirir. Son olarak Sekkâkî, bir teşbîhin kabul edilebilir (makbûl) veya reddedilebilir (merdûd) olup olmaması konusunda dört “şart” koşmak suretiyle bir teşbîhin iyi mi kötü mü olduğuna dair sarih değerlendirici terimler üzerinde kafa yorar.

¹ Bu makalede, İngilizce’deki “*comparison*” (karşılaştırma/benzetme), “*simile*” (benzetme) ve “*imagery*” (imgelem/tasvîr) kelimeleriyle Arapça’daki “*temsîl*” ve “*isti’are*” (metafor) terimlerini çeşitli ortak noktalarını cemedeciğim. Çünkü Sekkâkî’nin *teşbîh* tartışması, tüm bunları karşılamaktadır veya en azından tümüyle yakın bir ilişki içerisindedir. Bu terimlerin sistematik bir tartışması, retoric/şiir literatüründe (ilmü’l-belâğâ, motamot tercümesiyle, “güzel konuşma ilmi”) bulunabilir. Ayrıca G. J. H. Van Gelder, *Beyond the Line*’ında (Leiden, 1982, ss. 1-22) bu literatürün –hatta bunu tasvîr eden ikincil literatürün de- özet bir etüdünü sunmuştur. Bununla birlikte, okuyucu dikkatini hala birçok konu ve çalışmaya yöneltilmektedir. H. Ritter, örneğin, *Esrâru’l-Belâğâ*’nın tercümesinde (*Geheimnisse der Wortkunst*, Wiesbaden, 1959; bundan sonra GW şeklinde kısaltılacaktır) ve onun Farisi şair Nizâmî üzerine yaptığı çığır açan çalışmasında (*Über die Bildersprache des Nizâmî*, Berlin, 1927) Abdülkahir’in (Bkz. ileriki sayfalar ve 3. dipnot) *teşbîhle* ilgili fikirlerini değerlendirmektedir. W. Heinrichs, *Hand of th Northwind* (Wiesbaden, 1977) adlı eserinde metaforun ilk gelişimini tasvîr ederken, Mansur Acemî, *Neckveins of Winter* (Leiden, 1984) adlı eserinde metafor ve sanatı değerlendirmeye almıştır. Öte yandan, J. C. Bürgel, “Die Beste Dichtung ist die Lügenreichste” (*Oriens*, 23/24, 1974, s. 7-102) adlı makalesinde metafor ve mübalağa nosyonlarına göz atmıştır.

² Sekkâkî, C. Brockelmann’ın *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1939-1949 (bundan sonra GAL olarak kısaltılacaktır), G 1, 352, S 2, 515; ayrıca R. Sellheim’in *Materialien zur arabischen Litteraturgeschichte*, Wiesbaden-Stuttgart, 1976-1987, I, 299-317; 2, 119-120’de ele alınmaktadır. GAL’da *Miftâhu’l-Ulûm*’un iki baskısı listelenmiştir. Benim kullandığım baskı, son zamanlarda Nu’aym Zarzur tarafından yayınlanandır (Beyrut, 1984; bundan sonra MU olarak kısaltılacaktır.) Zarzur, Sekkâkî’nin metnini güzel bir şekilde düzenlemiş, ama herhangi eleştirel katkı üretmemiştir (o, 1899 Kahire baskısını büyük oranda izlemiş görünmektedir). Her ne kadar birçok yazar *Miftâh*’a müracaat etseler de, (örn. Heinrichs, *Hand*, Van Gelder, *Beyond*; Şevki Dayf, *el-Belâğâ: Tatavvur ve Tarih* (Kahire, 1965), sadece A. Matlub, *el-Belâğâ inde’s-Sekkâkî* (Bağdad, 1964) adlı eserinde Sekkâkî’yi sistematik bir önem atfetmiştir.

Miftâh, son zamanlara kadar yeterince dikkate alınmamıştır. Bunun sebebi, büyük oranda Sekkâkî'nin birçok argümanını daha erken bir yazar olan Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) çalışmasından almış olduğu gerçeğidir.³ Bilim adamları, çoğunlukla Cürcânî'nin Esrâru'l-Belâğa'sı (Belâğatın Sırları) ile Delâilü'l-İcâz'ını (Kur'an'ın Eşsiz Üslûbunun Delilleri) İslâm edebî eleştiri geleneğinin zirve noktası olarak değerlendirmektedirler. Diğer taraftan onlar, Miftâh'ın türedi, indirgeyici ve aşırı bilimsel olduğunu benimsemektedirler.⁴

Ayrıca ben, Sekkâkî'nin edebî eleştiri tartışmasına anlamlı bir katkı yaptığını da tartışmak istiyorum. Yazarın "listeli sunumu", kendisine şiirde çarpıcı (be'îd) imgelerin kullanımındaki tavrı tasvîr etmeye ve açıklamaya imkân tanımaktadır. Her ne kadar bu bağlamdaki yorumları, teşbih konusunda herhangi etkili yeni bir bakış açısı içermiyorsa da -inanıyorum ki,- Miftâh, "zoraki" tasvîr/imelem üzerinde düşünmenin yeni bir yöntemini önermektedir. Be'îd'in değerlendirilmesi, ortaçağ edebî eleştirisinde önemli bir konu olunca, Sekkâkî'nin ahvâlû't-teşbih bölümü, eski bir tartışmaya yeni açılım kazandırmayı taahhüt etmektedir.

His, Akıl ve Nefs

Miftâh'ın teşbih⁵ bölümü, üç kısma (envâ') ayrılmıştır; yani teşbihin öznesi ve nesnesi (müşebbeh ve müşebbehün bih), benzeme yönü (vech-i şebeh), teşbihin gayesi (ğarazu't-teşbih) ve son olarak ahvâl.⁶ Sekkâkî, bu son bölüme teşbihi değerlendirmenin yedi prensibini sunarak başlar. O, bunları açık bir şekilde herhangi bir özel meseleye bağlamaz; ama onun genel ilgisinin, bir imgenin algılanışındaki tavrı olduğu görülmektedir (MU, 350):

³ *Esrâru'l-Belâğa*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1957 (Bundan sonra EB olarak kısaltılacaktır). Cürcânî için bkz. *GAL*, G 1, 341; S 1, 527. Fahrüddin Râzî (ö. 606/1209; *GAL* G 1, 666; S 1, 920), *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*'ında (Kur'an Üslubunun Eşsizliğinde İcazın Zirvesi; Kahire, 1317) Abdülkahir'in görüşlerini yeniden düzenleme konusunda ilk teşebbüsü gerçekleştirdi. Sekkâkî bundan birçok materyali almıştır. Bu makalede, Sekkâkî'nin seleflerinden aldığı her bir ferdi görüşü değil, en önemli olanını nakletmek için seçtim. Sekkâkî'nin sunumunun bütüncül yapısı, gerçekten hem Râzî hem de Cürcânî'den farklıdır. Ayrıca ferdi argümanlarla ilgili kavramsal gelişimi bir başka makalede devam etmeye niyetliyim.

⁴ Örneğin, Heinrich'in *Hand*'ının dışında kalan 2. dipnotta listelenen çalışmaları (Van Gelder, *Beyond*, ss. 9-10; Dayf, *el-Belâğa*, ss. 286-313; Matlub, *el-Belâğa*, birçok yer; özellikle de s. 18) gözden geçiriniz.

⁵ *MU*, 332-355. *Miftâh*'ın tam içeriği, şunlardan oluşmaktadır: sarf (morfoloji), nahiv (gramer), me'ani (sentaks), beyan (sembolik/mecâzi dil), hadd (tanım), istidlal (sonuç çıkarma), arûz (vezin tekniği) ve kavafi (kafiye). *Teşbih*, Beyan'ın üç altbaşlığından biridir. *Miftâh*'ın içeriğini bu günlerde yayına kabul edilen bir makalede ele almayı düşünüyorum. İlgili makalelerim şunlardır: "The Making of a Textbook" ve "The Canonical Formulation of Ilm al-Balaghah", *Der Islam* (yakında yayınlanacak) {Yazarın birinci makalesi, "The Making of a Textbook" ismiyle *Studia Islamica*, no. 78, 1993, s. 99-115'de; ikinci makalesi ise, *The Canonical Formulation of Ilm al-Balaghah and al-Sakkaki's Miftâhu'l-Ulûm* ismiyle *Der Islam*, Vol. 72 (1), 1995, ss. 7-24'de yayınlanmıştır. çev.}

⁶ Sekkâkî'nin tanımına göre, bir *teşbih*, *müşebbehi*, vech-i şebehi dikkate alarak *müşebbehün bih*e benzetmek suretiyle yapılır. (bir çok yerde geçmektedir; örneğin *MU*, 332). Örneğin, konuşmacı bir adamı, cesaretinden dolayı bir aslana benzettiğinde, adam, *müşebbeh*, aslan *müşebbehün bih*, cesaret özelliği ise vech-i şebeh olur.

1) Bir şeyin bir bütün (mücmel/ olarak görülerek) kavranması, (onun bütün) detaylarıyla kavranmasından daha kolaydır.

2) Bir şeyin sûretinin/imgesinin mükerreren algılanması, nadiren algılanmasından (anlamaya) daha yakındır.

3) Kendisiyle ilintili olan şeylerle birlikte bir şey, ilintisiz olan şeylerden daha kolay anlaşılır.

4) Tek bir konunun anlaşılması, birçok konunun anlaşılmasından daha kolaydır.

5) Nefis, aklî olanı değil, hissî olanı algılamaya daha meyyaldır.

6) Nefis, tanımadıklarını değil, tanıdıklarını kavramaya daha eğilimlidir. Çünkü o, tabiatı gereği, (tanıdık) bilgiye daha bağımlıdır.

7) Bir suretin/ imgenin yenilenmesi, nefse, alışık olan bir şeyi görmesinden daha sevimli ve tatlı gelir.

Bu açıklayıcı prensipler, Sekkâkî'nin Cürçânî'den doğrudan aldığı ya da Miftâh'ın diğer bölümlerini kapsayan birçok konunun birleşme noktasıdır. Onun, bir imgenin bir bütün olarak veya ferdî detaylarıyla kavranması arasında birinci prensipte yaptığı ayrım, Esrârü'l-Belâğa'daki bir pasaja dayanmaktadır ki, Cürçânî burada şöyle demektedir: Göz, bir resmin detaylarından önce tüm resmi (cümle) görür. (EB, 147; GW, 180 vd). Sekkâkî'nin ikinci prensibindeki tekrarın etkisine referansı da, Esrâr'daki benzer argümanlara dayanmaktadır (EB, 151; GW, 185 vd).

Sekkâkî'nin listesindeki üçüncü, dördüncü ve beşinci prensipler, nihaî tahlilde Cürçânî'ye dayanmaktadır; ama bu konular, Miftâh'ın önceki bölümlerinde daha ayrıntılı şekilde anlatılmıştır. Örneğin üçüncü prensip, İlmü'l-Me'ânî bölümündeki Arap gramerinin sunumunda yazarın değerlendirdiği "ortaklık" ilişkisine işaret etmektedir. (MU, 248-273). Sekkâkî'nin dördüncü prensipte değindiği teşbîhin birçok konusu ile beşinci prensipte işaret ettiği kavrama yetileri de vech-i şebek kısmında tartışılmıştır (MU, 333-340).

Sekkâkî'nin beşinci prensipte altını çizdiği his ve aklın yetileri arasında fark vardır. Yazar, bir gülün kırmızı rengi ile yanağın kırmızılığı arasındaki benzerliği algılama yetimizden dolayı anlayabileceğimizi daha öncesinde izah etmiştir; bu, şu demektir: Biz, her iki nesnede kırmızılığı görürüz. Diğer taraftan bir şair, bilginin canlılığı ile hayatın canlılığı arasında bir benzerlik kurduğunda, biz bunu akıl yetimizle anlarız. Sekkâkî'nin üzerinde durduğu bazı teşbîhler, bir şairin kader gibi bir kavramı vahşi bir hayvan gibi algılanabilir hale getirmesiyle, fizikî bir objeyi karşılaştırdığı bir örnekteki gibi, bizim her iki yetimizi de kullanmamızı gerektirebilir (MU, 332-333).⁷

⁷ Bkz. *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (Warminster, 1979, s. 128). K. Ebu Dîb, sinestezi (algıda gelişmişlik) bağlamında hissedilen veya akledilen özellikler arasında bir *teşbîhi* Cürçânî'nin açıklamasını, farklı hislerle algılanan iki özellik arasındaki *teşbîh* (örneğin bir sesin, bir kokuya benzetilmesi gibi) olarak değerlendirmektedir.

Bununla birlikte his ve akıl arasındaki ayırım, birinciden dördüncüye kadarki şıkları, hem his hem de akıl ile ilgili olduğundan, Sekkâkî'nin açıklayıcı prensiplerinin formülasyonunda önemli bir rol oynamaz. Sekkâkî'nin birinci prensip altında işaret ettiği bir imgenin “detayları”, örneğin, hem hissedilebilir, hem de akledilebilir. O, her ne kadar ikinci prensibinde hisse özel olarak değinse de, tekrarın etkisinin hissedilebilir özellikler için sınırsız olduğu açıktır. Aynı şey, üçüncü prensipte zikredilen ortaklık ilişkisi ve Sekkâkî'nin dördüncüde işaret ettiği özelliklerin çok yönlülüğü için de doğrudur.⁸

His ve akıl, gerçekte Sekkâkî'nin son üç prensibinde işaret ettiği nefsin daha içsel yetisi altında sınıflandırılmıştır. Nefis, -inanyorum ki,- burada öteki daha spesifik bilişsel/aklî fonksiyonları kapsayacak şekilde genel anlamda bir yeti olarak anlaşılmalıdır.⁹ Bu yüzden Sekkâkî'nin listesindeki ilk dört şıkkın, son üçünde daha genel anlamda işaret ettiğinden daha spesifik örnekler olduğunu düşünebiliriz. Belli imgeler, örneğin akla; diğerleri de hislerimize hitab edebilir. Teşbihler, tek veya kompleks özelliklere dayanabilir; yine onlar, tanıdık veya tanınmadık unsurlara teşbih edilebilir. Mamafih, sonuçta bu imgelerle nefsin ilişkisi, bizim ölçebileceğimiz bir şeydir.

Nefsin Tutarsız İştahları

Sekkâkî, burada öncelikle nefsin rahatıyla ilgilenmektedir. Bu, imgeleri “daha kolay” veya “daha yakın” olmakla tasvîr ettiği ve böylece de kolaydan zora doğru giden bir çeşit eksen kurduğu ilk dört prensibinde yeterince açıktır. Beşinci ve altıncı prensipler için biraz daha farklı terimler kullanmaktadır; ama temel dinamiğin aynı olduğu görülmektedir. Örneğin Sekkâkî'nin beşinci prensibinde hissî özelliklerin kavranması daha kolay olduğundan dolayı nefsin bu özelliklere “daha meyilli” olduğunu kabul etmek mantıksız değildir. Aynı şey, yazarın nefsin bilinen şeyleri “daha alıcı” olduğunu iddia ettiği altıncı prensibi için de geçerlidir. Çünkü bir şey, önceden tanınıyorsa, nihayetinde, bu şeyin anlaşılması daha az zor olacaktır.

Sekkâkî, beş ve altıncı prensipler için daha fazla açıklama yapmamaktadır. Buna karşılık Cürçânî, bu iki şıkka daha bir önem atfetmektedir. Bu yüzden Sekkâkî'nin listesini Esrâru'l-Belâğa'daki tartışmanın ışığında değerlendirmek, ilginç olacaktır. Örneğin Cürçânî, teşbihin iki gruba ayrıldığını kaydetmektedir: Açıklamaya (te'evvül) ihtiyaç duyanlar ve duymayanlar. Te'evvül terimi, her ne kadar bir çok özel anlama sahip olsa

⁸ Hissedilebilirlerin önceliğine özellikle işaret eden beşinci prensip, kuşkusuz bunun tek istisnasıdır.

⁹ Ebu Dib (s. 269), aralarında hiçbir ayrıma gitme bulanıklığına gitmeksizin Cürçânî'nin kalp, akıl ve nefis kelimelerini birbiri yerine kullandığını öne sürmektedir. O, bu konuda, Taha Hüseyin'in Cürçânî'nin Aristo'nun birçok fikrine sahip çıktığı iddiasını tartışmakta; Abdülkahir'in aksine, Aristo'nun anlamının farklı düzeyleri arasında ayrıma gittiğini ortaya koymaktadır.

da,¹⁰ tartışmamız için önemli olan husus, Cürcânî'nin açıklama/tefsir ile zorluk arasında kurduğu bağıdır (EB, 83; GW, 109):

Te'evvülün kullanıldığı [bu teşbîhler], büyük çapta farklılık arzeder. Bunlar, kavranması çok yakın, elde edilmesi kolay ve kontrolü verimli olanları kapsar. Öyle ki birisi, bunları te'evvüle hiç ihtiyaç duymayan birinci kısma sokabilir. Bu benim, (yukarıda) sana zikrettiğim şeydir. (Öteki durumlarda te'evvül), bir miktar yoğunlaşmayı gerektirenleri, çok ustaca ve kapalı olanları kapsar. Hatta öyle ki, birisi (imgedeki benzerlik yönünü) tespit etmek için keskin düşünceye ve derin tefekküre ihtiyaç duyabilir.¹¹

Daha önce geçen bir pasajda Cürcânî, benzetme yönünün hissî özellik olduğu bu tür teşbîhlerde te'evvüle ihtiyaç olmadığını açıklamaktadır (EB, 81; GW, 106-107):

İlk (türün; yani te'evvülü gerektirmeyenlerin) örneği, bir şeyin ötekine suret ve şekil açısından teşbîh edilmesidir; dönen bir şeyin topa benzetilmesinde olduğu gibi... veya hislere ait olanları dikkate alarak iki şeyi bir araya getiren herbir teşbîh (de bunun gibidir).¹²

Böylece Cürcânî, Sekkâkî'nin ifade etmediği şeyi; yani benzetme yönünün hissedilebilir (mahsûs) olduğu teşbîhlerin de anlaşılması kolay olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Abdulkahir, bir sonraki pasajda bu kolaylık nosyonunu, nefsin algılanabilir olarak hissetiklerine karşı duyduğu cazibeye bağlamaya devam etmektedir. Onun açıklaması, önemlidir; çünkü bu açıklama, Sekkâkî'nin beşinci ve altıncı prensiplerde kullandığı "meyil" ve "hızlı kavrama" gibi aynı terimleri kullanmaktadır (EB, 108; GW, 135):

Nefisler (nüfûs), (çok kolay bir şekilde) bir şeyle ünsiyet kurabilir; ta ki, bir kişi o şeyi gizliden açığa çıkarsın veya kinayeli olanı sarîh (ifade) ortaya koysun; bir şeyi, durumuyla daha bilinir olduğu; daha kuvvetli bilgiye sahip olacağı başka bir şeye döndürsün. Bu, (nefsi), akıl (ile bilinenlerden) his (ile bilinenlere) transfer etmene veya düşünce ile bilinenlerden tabiat(ın maddi delili) ile ve zorunlu bir şekilde bilinenlere nakletmene benzer. Çünkü hisler vasıtasıyla elde edilen bilgi veya tabiaten (ruhta)

¹⁰ *Te'evvül*, örneğin, Kur'an tahlilinin farklı yöntemleriyle birlikte anılır ve literal tefsirden ayrılan şeyleri kapsar. Cürcânî, bu bölümü için, literal gramatik yapıları -böyle olmayanları değil- dikkate almak suretiyle anlaşılabilir ibareleri ayırmak için *te'evvüle* müracaat eder.

¹¹ *Te'evvül* kelimesini tercüme etmemeyi yeğledim. Çünkü bu makalenin muhataplarının, oldukça özel olacağını ve İslâm geleneğinde kelimelerin rezonansına (tımsına) son derece aşina olanlar olacağını umuyorum. Diğer yandan Profesör Ritter, *Esrâr* çevirisinin geniş bir muhatap kitlesi bulacağını ve bu yüzden de Cürcânî'nin terminolojisinin tümünü tercüme ettiğini doğru tahmin etmiştir. O, *te'evvülü* "açmak, ifşa etmek/disclose" anlamına gelen "erschliessung" ile karşılamıştır. Ritter, muhtemelen "erschliessung" ile, *Esrâr*'da sıkça rastladığımız "ifşa edilmiş tasvîr" in tam fiziki imgesini muhafaza etmeye niyetlidir.

¹² Burada bir ihmale parmak basmak istiyorum: Cürcânî, kendi görüşünü resmetmek için öteki örnekleri basit düzeyde listemiştir. Benim çevirim, *fima yedhulu tahte'l-havas'* "im bereiche des sinnlich wahrnehmbaren" veya "duygu algısı alanına girenler" şeklinde tercüme eden Ritter'den çok daha az literaldir.

odaklanan veya zarureten elde edilen bilgi, fikir ve düşünce ile elde edilen bilgiden sağlamlık ve güç açısından; nihai düzeyde oluşan güvenilirlik cihetinden daha üstündür.¹³

Sekkâkî'nin listesindeki beşinci ve altıncı prensipler, açıkça yukarıdaki pasaja dayanmaktadır. Cürcânî, ilk olarak nefsin, algılanabilirliğe daha "yakın" olduğuna işaret etmektedir ki bu, Sekkâkî'nin beşinci prensibinde nefsin algılanabilirliğe karşı meyilli olmasına işaretiyle uyusmaktadır. Abdülkahir, bu yakınlığın ruhun algılanabilirlikle ilgili bilgisinin, soyut bilgisinden tabiaten ve zarureten daha mükemmel olduğu gerçeğinden kaynaklandığını izaha devam etmektedir. Tabii ki, Abdülkahir'in ifadesinde kabul edilebilecek şey, nefsin, bildiklerini bilmediklerinden daha hızlı aldığıdır ki bu, Sekkâkî'nin altıncı prensibinde yorumladığı şeydir.¹⁴

Cürcânî'nin analiziyle karşılaştırma yapmak, Cürcânî'nin aynı meselenin iki yönü olarak değerlendirdiği bir şeyi, Sekkâkî'nin niçin iki müstakil prensibe hasrettiğini değerlendirmemiz için bize cesaret vermektedir. Abdülkahir, açıkça nefsin hissî özelliklere yakınlığına işaret etmektedir; ama daha önce işaret ettiğim gibi, nefsin tanınanlara karşı meyilliyle ilgili açık bir şey söylememektedir. Cürcânî, bu noktaya bir tür postulat veya açık bir kabul olarak davranmaktadır. O, nefsin tanıdıklarını hemen alışını, Sekkâkî'nin yaptığı şekliyle müstakil bir argüman olarak sunmamaktadır.

Sekkâkî'nin listesindeki önceki beş noktayı özetlemek için altıncı prensibini ilave ettiğini öne sürmek istiyorum. Diğer bir deyimle, altıncı prensip, yazarın birden beşe kadarki prensiplerde kurduğu zorluk eksenini tasvîr eden genel bir ifadedir. Her şeyin ötesinde nefis, ilk beş prensipte açıkça tasvîr edilen spesifik özelliklere hayrandır. Çünkü onlar tanıdiktir. Tanıdık olan, açık olandır; elin altındadır. Bu yüzden nefsin -veya dinleyicilerin- onu anlamak için az bir çaba göstermeleri yeterlidir.

Sekkâkî, bir yenilik olarak değerlendirdiği altıncı şıkkın, ilk altı prensibiyle çelişiyor gözüktüğünü vurgulamak için, bunu özet kısmına eklemeyi faydalı bulmuştur. Kuşkusuz yenilik, tanıdıklığın/alışıklığın zıddıdır. Nefis, tanımadıklarındansa, tanıdıklarını almaya daha meyilli ise aynı zamanda yeniliğe nasıl düşkün olacaktır? Diğer bir ifadeyle, zevk veren, tekrar ederek gelen tanıdığı izlememesi gereken yenilikse bu, nefsin sıkılmasına sebep olmayacak mı? Dahası, Sekkâkî'nin sadece altıncı prensipte kendisine

¹³ Ritter'in tercümesi, Arapçasının tam bir literal karşılığından çok az bir şekilde ayrılan iki ibareyi tercümesini aldım. Örneğin, Ritter, Cürcânî'nin *enne ünse'n-nüfusi mevkufun ala* ibaresini "das die (menschliche seele) am leichtesten mit etwas vertraut wird..." [(insan ruhunun) en kolay aşına olduğu şey] olarak çevirmiş, sonra Cürcânî'nin *bi'l-iztirar* ve *ala haddi'z-zarure* ibareleri için "unmittelbar evident" (doğrudan kanıt) olarak kaydetmiştir. Bununla birlikte ingilizce tercümemde, ben Ritter'den kısmen ayrıldım ve *unmittelbar* ile gelen "doğruluk" anlamından ziyade "gereklilik" nosyonunu kaçırmamak adına *iztirar* ve *zarureh* kelimelerinin literal anlamını korumaya gayret ettim.

¹⁴ Bu duyguların fiilen dile getirilmesi, *Esrâr*'daki pasaj ile *Miftâh*'taki altıncı prensip arasındaki ilişkiyi daha bir netleştirmektedir. Sekkâkî, burada *mahabbetü'l-ilm tab'an'e* işaret etmekte ve onun ifadesi, Cürcânî'nin yukarıda pasajda iktibas edilen algılanan bilgi tasvîrine, yani *el-ilmü'l-müstefade min turuki'l-havass evi'l-merkuze fiha* (yani nefeste) *min ciheti't-tab'a* (duyular yoluyla elde edilen-veya tabiaten [nefeste] odaklanan bilgi) dayanmış gözükmektedir.

işaret ettiği zevk, daha önce kurulmuş olan kolaylık ve zorluk eksenine uygun düşecek midir?

Bütün bunlardaki tutarsızlık, Sekkâkî'yi sıkıntıya sokmakta ve o, altıncı ve yedinci prensipleri yan yana koymak suretiyle buna belli bir önem atfetmektedir. Yazar, nefsin kararsız iştahlarını değerlendirmek için listeli formatından biraz ayrıldığında, ikisi arasındaki açık çelişkiye vurgu yapmaya devam etmektedir (MU, 350-351):

Alışıklık ile tekrarın etkileri arasını telif etmek için, biraz tefekküre ihtiyaç vardır ki, yapılabilir. Bir şeye alışkın olmak, nefiste sürekli tekrar edildiğinde ancak meydana gelebilir. Tekrar, tiksintiyi gerektirseydi, bu durumda alışık olunan şey, nefse tiksinti veren şey olurdu. Bu durumda nefsin alışık olanı özlemesi imkânsız olurdu ki, vicdan da bunu yalanlamaktadır.¹⁵

Yaygın (karîb/yakın) ve çarpıcı (be'îd/uzak) teşbîh

Yeni ve tanıdığın paradoksal çekiciliği, edebî tenkit literatüründeki bir kısım önemli meselelerde yankısını bulmaktadır. Ebu Temmâm ve Mütenebbî gibi şairlerin bed'î üslûbunu eleştiren yazarlar, sık sık muhdes şairler tarafından kabul gören tuhaf ve zoraki teşbîhleri nakletmektedirler. Onların kabul ettiği bu tür bir tasvîrin/teşbîhin anlaşılması zordu ve okuyucunun isteği doğrultusunda yükselen bir çabayı dengeleme konusunda şiire yeterince bir şey katmıyordu. Tab' (tabiilik) ve tekellûf (yapmacıklı ve aşırı süslü olma özelliği) de, büyük ölçüde yenilik ve zorluk meselesinin etrafında dönmektedir. Bazıları, yeniye mutlak olarak bir değer biçmekte ve masnu (yapmacıklı) şiirin çok önemli hünerini yaratıcılığın bir işareti olarak değerlendirmektedir. Öte yandan diğerleri, sadece anlaşılmaları zor olduğundan değil, aynı zamanda da bir geleneğin kırılmasını temsil ettiklerinden dolayı yenileri, yorucu teşbîhleri reddetmektedirler.¹⁶

Muhdes ve mütekaddim; masnû' ve matbu' tarafından temsil edilen rakip duyarlılıklar, bir dereceye kadar nefsin yenilik ve alışkanlığa karşı çift meyline nispet edilebilir. Bununla birlikte ortaçağ eleştirmenleri, buradaki meselelere açıklanmak durumunda olan doğal bir çelişki olarak yaklaşmazlar. Aksine bu yazarlar, genellikle şiirin bir tipinin veya ötekinin taraftarlarıdır ve onların tartışmalarının tonu, uzlaştırıcılıktan daha çok hasmanedir. Onlar, muhalif edebî duyarlılıkları uzlaştırmaya veya edebî eleştiri tartışmasının temelini oluşturan "estetik tutarsızlıkları" çözmeye az ilgi duyarlar.

Öte yandan Sekkâkî'ye göre, dil ve onun kullanım değeri, akla uygun olmak durumundadır. Bu yüzden daha önce şartlarını ifade ettiği yenilerin ve tanıdıkların

¹⁵ Vicdan kelimesi, biraz problemlidir; ama Sekkâkî'nin, sadece alışıklıkla mümkün olan yakınlık duygusunu iletmek için onu burada kullandığına inanıyorum. Sekkâkî, nefsin alışılmışı meylini resmetmek için Cürcânî'nin aşğın, ilk aşkı için yaptığı tercih (*me'l-hubb illa li'l-habibi'l-evvel*) hakkındaki Ebu Temmam'ın beytini aktardığı Esrârü'l-Belâğa'daki pasajını aklında tutmuştur (EB, 108, GW, 135).

¹⁶ Bu konunun son zamanlardaki bir tartışması ve konuyla ilgili temel eserlerin bir bibliyografyası için bkz. M. Acemi, *The Neck Veins of Winter*.

çelişkili cazibezine yeniden dönmesini ondan umabiliriz. Böylece o, öncelikle karîb ve be'îd etiketlerine yönelir. Sekkâkî, burada hiçbir yeni meseleyi sunmaz; ama yedi prensip altında yaptığı gözlemlerini -teşbîhi tartışmak için- bu geleneksel terimlere basit düzeyde ilintiler. Örneğin o, karîb olan bir teşbîh için şu açıklamaları yapar (MU, 351):

1) Benzetme yönü, tek bir konu olmalıdır; senin şu sözünde olduğu gibi: Benim Hindim, kömür gibi siyahtır...”

2) Teşbîhin öznesi [müşebbehün bih] teşbîhin nesnesine [müşebbehe] uygun olmalıdır; bir kavanozu bir sürahiye benzetmen gibi...

3) Teşbîhin nesnesi [müşebbeh], tasvîr stokunda bir açıdan sıkça mevcut olan bir şey olmalıdır; siyah saçı geceye benzetmen gibi.¹⁷

Bu liste ile yazarın yedi prensibi arasındaki bağ, yeterince açıktır;¹⁸ ama yine de iki yorum, sıralanmıştır. İlk olarak, karîb ve be'îd'in, değerlendirici olmaktan çok tasvîr edici olduğunu; bir anlamda Sekkâkî'nin bu terimleri iyi ve kötü nosyanlarıyla ilintilemediğini kaydetmek önemlidir. İkinci olarak, yazarın yedi prensibine tutarsızlığı sokan zevk meselesinden henüz söz edilmemiş olmasıdır.

Teşbîhin Gayesi

Sekkâkî'nin listesinin son ve en önemli kısmı, teşbîhi kabul etme veya reddetmenin sebeplerini değerlendirmektedir. Bu bölüme oldukça genel bir ifade ile başlamakta ve gerçekten burada başka bir “genel prensip” önermektedir (MU, 352):

Bir teşbîhin makbûl olmasının temel prensibi, benzetmenin sahih olmasıdır ki, sıhhatin anlamını daha önce değerlendirmiştik. Ayrıca teşbîhin gayesiyle ilintili olan şeyin tam olarak ortaya çıkması ve teşbîhin basmakalıp özelliklerden ârî olmasıdır.¹⁹

Bu tanımdaki en önemli unsur, Sekkâkî'nin bir benzetmenin kullanılmasının gayelerinin altını çizdiği Miftâh'ın başka bir bölümüne refere eden “teşbîhin gayesi”dir (ğaraz, ç. eğrâz). Makbûl'u sınırlama çabasında Sekkâkî, üç ayrı meseleyi tartışmayı sürdürür ve bunlardan her birini eğrâz tartışmasındaki özel yorumlarıyla ilintiler. Bu yüzden bu iki bölümü birlikte değerlendirmek durumundayız.

Bir teşbîhin temel gayesi, teşbîhin öznesi (müşebbeh) hakkında bilgi elde etmektir.²⁰ Örneğin, biri, “yanakların gül gibidir” derse, teşbîhin öznesi konumunda olan

¹⁷ Yazar tarafından listelenen ilave örneklerin bazısını göz ardı ettim. Sekkâkî, bir teşbîhi be'îd olarak değerlendirmek için gayelerin yanına gelir. Şaşırtıcı olmayak şekilde, yukarıda listenen üç şık ile tam bir zıtlık söz konusudur.

¹⁸ Buradaki ilk şık, dördüncü genel prensibe dayanmaktadır; ikincisi ise üçüncü prensibe racidir ve en son şık ise ikinciye dayanmaktadır. Sekkâkî, burada normal çabasını tüketiyor gözükmemekte ve de daha önce zikrettiği hiçbir şeye değinmemektedir.

¹⁹ Cürcânî, *EB*'da (174 vd.; *GW*, 209 vd.) ibtizal'i klişe gibi bir şey olarak değerlendirmektedir. Ritter, mübtezeli, bir ifadenin klişe olmasındaki tavrı zihne getirecek olan “abgebraucht” (yıpranmış) ve “tükenmiş/used up” olarak çevirmektedir. *Esrâr*'daki ibtizal tartışmasının bir analizi için ayrıca bkz. Ebu Dib, (227 vd.).

yanığı, teşbîhin nesnesi olan güle –ilkini tasvîr etmek için- benzetmektedir. Sekkâkî, bir teşbîhteki müşebbehî tasvîr etmenin beş özel sebebinin altını çizmek için bu değerlendirmeye devam eder. İlk iki sebebin son üçünden bütünüyle farklı olmasından dolayı, bu beş şıkki iki ayrı gruba ayıracağım (MU, 341):

1) (Bir teşbîh, müşebbehin) halini açıklamak için (kullanılır); (bir kişi) sana “sarığının rengi nedir?” dediğinde, önündeki sarığa işaret ederek “bunun rengi gibi” demen gibi.

2) Veya (müşebbehin) halinin miktarını açıklamak için “siyahlıkta, bir karganın simsiyahlığı gibidir” demen gibi.

Bu ilk iki garazın/maksadın fonksiyonu, yeterince açıktır. Her iki durumda teşbîhin saiki, önceden mevcut olmayan bir bilgiyi sağlamaktır. Örneğin bir kişi, “bu sarık, şu sarık gibidir” derse, daha önce hakkında bir bilgi bulunmayan bir şeye (yani sarık) bir özellik atfetmiş olmaktadır. “Bu, karga gibi siyahtır” ibaresi için de aynı şey doğrudur; sadece yeni bilgi, aşamalıdır. Bu şu demektir: Dinleyiciler, karganın siyah olduğunu bilir; ama konuşmacı bu benzetmeyi yapınca kadar, onlar o ona kadar gerçekte o kuşun siyah olduğunun farkında değillerdir.

Son üç şıkında Sekkâkî, teşbîhin fonksiyonunu biraz farklı bir şekilde ortaya koyar. Bu örneklerde o, bir şairin bir şeyi başkasıyla karşılaştırdığını iddia eder (MU, 341):

3) (Teşbih) [Müşebbehin] varlığının (mümkünlüğünü) açıklamak için yapılır. Örneğin sen bir kişinin, insanlıktan çıkarıp onu daha üstün bir türe [dönüştürecek] derecede cinsine üstünlüğünü [göstermek] istediğinde, bu isteğin zahirde imkânsız gibi bir şey olduğunu gördüğünde, [imkânsız olarak görünen şeyin gerçekte] mümkün olduğunu göstermek için [böyle bir tasvîri] teşbîhe tabi tutar ve ‘onun durumu, miskin durumu gibidir’ dersin. Misk, ceylanın kanından sayılmaz ama kanının bir bölümünü oluşturur. Böylece, kandan çıkarılan misk gibi daha üstün bir türle gerekli üstünlük vurgulanmış olur.²¹

4) Veya (Teşbih) [müşebbehin] durumunu dinleyicinin zihninde pekiştirmek ve onun nazarında onun durumunu daha fazla desteklemek için yapılır. Örneğin, arkadaşınla birlikte olduğunda ve onun çabasının işe yaramadığına onu ikna etmeye çalıştığına, sonra

²⁰ Sekkâkî, fiilen *eğrâz* sunumunu iki konuya ayırmaktadır. İlki, bir *teşbîhin müşebbeh* hakkında bilgi etmedeki tavrıyla ilgilenmekte iken, ikincisi *teşbîhleri*, saiklerin benzetme nesnesi (*müşebbehün bih*) hakkında bilgi sağlamadığı bir şey olarak olarak telakki etmektedir. Bu ikinci tip *teşbîhin* bir örneği olarak Sekkâkî, geceleyin gökyüzündeki yıldızlar ile yeniliğin potansiyel sapıklığı içerisindeki peygamber sünneti (“nasıl ki kasvet/karanlık ortasında yıldızlar ne ise/sapıklığın ortasında peygamberin parlak hayatı odur.) arasındaki *teşbîhi* nakletmektedir. Bu *teşbîhin* gerçek gayesi, peygamberin hayatını tasvîr etmektedir. (Bu durumda o, *müşebbeh* olmaktadır); ama retorik gayeler açısından şair, sünneti *teşbîhin* öznesinden ziyade nesnesi yapmaktadır. Bu yüzden *teşbîhin* bizzat kendi ilişkisinden ziyade *teşbîhi* ifade etmek için geleneksel gramatik yapısını manipüle etmektedir (MU, 341-342). Bu yüzden, benzetmenin nesnesiyle ilişkili olan *eğrâz*, Sekkâkî’nin *teşbîhin* fiili ilişkisiyle ilgilendiği *ahvâl* tartışmasıyla alakadar olmamaktadır.

²¹ Parfümün esasını teşkil eden misk ile yapılan *teşbîh*, İslâmî literatürde çok yaygındır. Miskin, geyiğin – kanından değil de- karın sıvısından geldiği gerçeği, bu tür bir analogi için onu özellikle faydalı kılmaktadır.

su üzerine yazı yazmaya başladığında, sonra da 'suya yazı yazmam, herhangi bir işaret bıraktı mı? Gerçekte senin çaban, benim sudaki yazım gibidir, dediğinde, kuşkusuz, sen bu temsîlinle gizli kalmayacak bir destek bulmuş olursun.²²

5) (Teşbih) Güzelleştirme, çirkinleştirme, yenileştirme²³ veya başka bir yolla, [müşebbehi] dinleyici nazarında daha önemli hale getirmek için yapılır. Örneğin sen, iyi formunda onu güzelleştirmek için her türlü çabayı göstererek kara bir yüzü ceylanın gözüne benzetmen veya onu çirkin bir şekilde göstermek, çirkinliğini ve tiksintiliğini artırmayı murad ederek, sivilceli bir yüzü, horozun gagaladığı katı bir gübreye benzetmen, ya da yeni bir imge kullanmak için, vakiada mevcut olandan adeten imkânsız olana naklederek, içinde yanan bir kor bulunan kömürü, dalgası altın olan misk denizine benzetmen gibi.

Teşbihin üçüncü ve dördüncü gayeleri, Esrâr'daki bir pasaja dayanmaktadır ki, Cürçânî burada temsîlin iki gaye için kullanıldığını anlatmaktadır. İlki, realiteyle çelişkili olduğu görülen bir ifadenin gerçekliğini (veya mümkünlüğünü) kurmaktır. Öte yandan ikinci sebep ise, kendi içinde mantikî olmayan bir ifade için daha ikna edici kanıt sunmaktır (EB, 109-113; GW, 136-141).

Yukarıda sunulan listedeki ilk şık (yani "...varlığını açıklamak"), Cürçânî'nin ilk gayesini tasvîr etmektedir. Şair, sanki misk ve ceylanın kanı arasındaki ilişkinin paralel durumunu aktararak, bir adamı "başka tür" olarak tasvîr ederken oluşan sarıh tutarsızlığı yumuşatmaktadır. Cürçânî'nin ikinci gayesi, Sekkâkî'nin dördüncü şikkında ve suya yazma örneğinde ortaya çıkmaktadır. Dinleyici, bir kişinin çabalarının faydasız olduğu şeklindeki ifadeye inanırken, şairin suya yazı yazma teşebbüsüne benzer bir örneğe dikkatleri çekmekle bu ifadeler yine de daha ikna edici olmaktadır.²⁴

²² *Temsîl*, burada nakledilen örnekte olduğu gibi, iki durum arasındaki benzerliğe dayanan bir ifadedir. Cürçânî, *Esrâr*'da *temsîlin*, bazı akli kavramları daha iyi anlaşılmasını sağlamak için hissedilebilir şeyler için kullanıldığını ifade etmektedir.

²³ İstizrâf terimi, biraz problemlidir. Sekkâkî'nin buradaki tartışması, Cürçânî'nin gurbah (tuhaflık) özelliğini ele aldığı *Esrârul-Belâğ'a*'daki birkaç pasaja dayanmaktadır. Bunların birinde (s. 118) Cürçânî, "cins açısından birbirinden farklı iki şey arasındaki *teşbih* yapılmasının, gizli istizrâf (özelliğini)... çağrıştıran bir şey olduğunu" kaydetmektedir ki, Ritter bunu "wohlgefallen" ("haz", "zevk", GW, 146) olarak tercüme etmektedir. İstizrâf'ın daha literal karşılığı, "bir *teşbih*i zarif olarak değerlendirme" gibi bir şeydir. Ritter de muhtemelen bu tercümesiyle zarif veya yeni bir *teşbih* işittiklerinde dinleyicilerin almış olduğu zevke işaret etmeyi amaçlamıştır. Binaenaleyh bu makale için daha önemli olan şey, Cürçânî'nin *istizrâf*i kullanırken (*Esrâr*'ın Muhammed Abduh tahkikinde de böyle geçmektedir), Sekkâkî'nin *istizrâf*i (1899 Kahire baskısında da böyledir) kullanıyor olması gerçeğidir. *İstizrâf*i elimden kaçırmamaya kararlıyım; çünkü bu, (zarifin zıddı olarak yeni) özelliğini daha açık tanımlamaya işaret etmektedir. Ayrıca bu, Sekkâkî'nin argüman yapısına daha bir uygun düşmektedir. *İstizrâf*ın *Miftâh* için de daha doğru bir okuma olabileceğini kabul ediyorum; ama bunun bu makaledeki benim argümanlarımı değiştireceğine inanmıyorum.

²⁴ Cürçânî, Sekkâkî gibi aynı örneklere işaret etmektedir. Miske yapılan referans, Mütenebbî'nin şu beytinden kaynaklanmaktadır: "Onlardan biri olmana rağmen insanlığa üstün gelebilirsin/ [Tıpkı] miskin de, bir ceylanın kanının bir parçası olması gibi" Cürçânî, temsîlin, bir şairin ifadesi hakkındaki dinleyicinin şüphesini bertaraf etmek için olduğu şeklindeki argümanına yönelik potansiyel bir itirazı cevaplamak için bu ayrımı yapmaktadır (EB, 109; GW, 136). Buna göre, o, temsîlin sadece bu fonksiyona (ki bu, Sekkâkî'nin

Bu iki durumda, konuşmacı teşbîhiyle sadece bilgi sağlamayı değil aynı zamanda da bu bilgiyi “pekiştirmeyi” ve onu daha inandırıcı kılmayı amaçlamaktadır. Diğer bir deyimle, üçüncü ve dördüncü şıkların, daha özel retorik saiklerle ilgilendiğini söyleyebiliriz.²⁵ Bu, aynı zamanda yukarıdaki listenin son şıkkı için de doğrudur; ama buradaki terimler, biraz daha özelliğlidir. Sekkâkî'nin beşinci şıkkı altında konuşmacı teşbîhi, güzelleştirmek, çirkinleştirmek veya “bir şeyi yeni kılmak” için kullanır ve bu son saik, yazarın teşbîhin kabulü ve reddiyle ilgili sonraki tartışmasında özellikle anlamlı olmaktadır. Müstakil bir saik olarak istitrâfın dile getirilmesi, Sekkâkî'ye nefsin yeni ve tanıdık olana kararsız iştahını anlamlandırmasına izin vermektedir.

İyi, Kötü ve Tanıdık

Önsöz olarak şartlar ve prensiplerle ilgili farklı listelerle başlamakla, Sekkâkî, teşbîhle ilgili en basit ve en doğrudan soruyu dile getirmeye hazırlanmıştır. Yani, bir teşbîh ne zaman makbûl olur ve ne zaman merdûd olur? Bu, Sekkâkî'yi ilgilendiren sadece birinci ihtimaldir ve o buna göre üç özel yorumda bulunur (MU, 352-353):

1) Müşebbehün bih, (müşebbehteki aynı özellikten) rengi, şekli, miktarı veya diğer (özellikleri) duyular vasıtasıyla daha bilinir (bir nesne) olmalıdır. Teşbîhin maksadı, bu özellik cihetinden müşebbehin halini açıklamaksa -veya (müşebbehin bu özelliğe sahip olma) miktarını izah etmekse, bu durumda nefis, daha iyi bilinene karşı daha bir meylli olur...

2) Müşebbehün bih, vech-i şebih olan hissî bir durum için en mükemmel bir şekilde hissedilen bir nesne olmalıdır. Maksat, eksik bir müşebbehin kamil mertebesine çıkarılması veya -yukarıda geçen (ifade) örneğinde olduğu gibi,- müşebbehin dinleyici üzerindeki etkisinin artırılması durumunda gerçekleşir. Veya müşebbehün bihin, vech-i şebihde kastedilen şeyde açık bir şekilde bilinen bir şey olmasıdır. Teşbîhin gayesi, [müşebbehin] varlığının mümkünlüğünü beyan etmek veya onu güzelleştirmek ya da çirkinleştirmektir. [Çünkü] nefsin bilinen şeyi kabulü, bilinmeyen şeyi kabûlünden daha üstündür.

3) Yeni bir teşbîhte müşebbehün bihin, tasavvurunun zorluğundan dolayı, zihinde nadir geçen bir şey olmasıdır ya da müşebbehün bih ile müşebbeh arasındaki uzak ilişkiden dolayı, [müşebbehün bihin], müşebbehle birlikte zihinde bulunmasının zor

üçüncü şıkkını karşılamaktadır.) değil, aynı zamanda etkiliden çok inandırıcı bir ifade yaratmaya malik olduğunu söylemektedir.

²⁵ Sekkâkî, “iletici” ile “belâğî”nin anlamları arasında herhangi bir ayırım yapmaz; ama böyle bir şeyi Râzî'nin *Nihayetü'l-Îcâz*'inde buluyoruz. Ğarazü't-teşbih terimini ilk kullanan şahıs, Râzî'dir. Sekkâkî de, seleflerinin sunumunu bu bölümde çok yakından takip etmektedir. Râzî, Ğarazla ilgili bölümüne şunları kaydederek (s. 74) başlar: “(Bir teşbîhte) maksat, ya bilinmeyen bir şeyin hükmünü beyan etmektir ya da böyle bir şey yapmamaktır.” (*el-ğarazu fihi la yahlu imma en yekune beyane hükmi mechulin ev la yekune keزالik*). O, *eğrâzi*, burada kullandığım şekliyle hemen hemen aynı iki gruba bölerek sözlerine devam eder.

olmasıdır. Bu durumda nefis, yenilik zevkini onun yanında tasavvur ettiğinden ve alışılmış tiksintisinden beri olmayı temsil ettiğinden dolayı, muttali olduğu nadiri hızlı kabullenir.

Sekkâkî'nin taahhüt ettiği gibi, burada eğrâza bağlılık, açıktır. İlk şıkta aktarılan şartlar, “teşbihin gayesi, (müşebbehin) halini açıklamak... veya miktarını açıklamaktır” şeklinde ilk ve ikinci gayelere işaret etmektedir. Sonraki şıkkın ibaresi, daha az açıktır; ama eğrâzlarla ilintisi, yine mevcuttur. Yazarın, “müşebbehin dinleyiciye etkisi”nin artırılmasına ve “[müşebbehin] varlığının mümkünlüğünü veya onu güzelleştirmek veya çirkinleştirmek... için olduğunu açıklamaya işaret etmesi; üçüncü, dördüncü ve beşinci gayelerdeki argümanları yansıtmaktadır. Nihayetinde, bu üç şıkkın sonuncusunda istitrâf'a yapılan referans, açık bir şekilde bizi Sekkâkî'nin beşinci maksadına götürmektedir.²⁶

Bu durumda bizim, teşbîhi arkasında yatan maksada göre değerlendirmemiz gerektiği yeterince açıktır. Bununla birlikte, yazarın daha önce kurmuş olduğu kolaylık ve zorluk (karîb/be'îd) eksenine göre bu üç şıkta tasvîr edilen teşbihleri değerlendirmeye aldığımızda nelerin olabileceğini görmemiz gerekir. Sekkâkî'nin listesindeki ilk iki şıkkı, biraz yukarıda “kolay” teşbihler olarak tasvîr etmiş, teşbihin ahvâli bölümünü başlattığı prensipleriyle kolayca ilintilemiştir. İlk şıkta örneğin, yazar “müşebbehün bihin çok iyi bilinmesi gerektiğini” açıklarken, ikincisinde nefsin bilinmeyendense bilineni kabul etmeye daha hevesli olduğunu defaetle tekrar etmiştir.

Makbûl ve merdûd konusundaki yorumları, gerçekten kolay veya karîb teşbihlerin büyük bir kısmıyla ilintilidir. Bu bölümün sadece üçüncü şıkkı altında, Sekkâkî, “yeniliğin... sebep olduğu zevk”den ötürü böyle bir teşbîhi “nefsin hemencecik kabul edeceğini” kaydetmek suretiyle onayladığı zor veya nadir teşbîhe ihtiyacı hesaba katar. Her ne kadar bu, Sekkâkî'nin altıncı açıklayıcı prensibinde yapmış olduğu ifadeyle kabaca aynıysa da, bu listenin bu son kısmının bağlamı, farklıdır. Bu formülasyonda Sekkâkî, yenilik zevkini, tartıştığı öteki ağrazdan müstakil olan özel bir ğaraza (istitrâf) bağlamıştır.

Müstakil bir saik olarak yeniliğin dile getirilmesi, Sekkâkî'nin başlangıçta dikkatlerimize sunduğu paradoksu çözümlemesine imkân tanımaktadır. Ahvâl üzerine kurulan sistem, konuşmacının motivasyonu için alışıklık ve yenilik meselesini desteklemektedir. Bu paradigmadaki, ne yeni ne de alışılmış imge, mutlak olarak doğrudur. Dahası, maksada yönelik şartlar uygun olursa, teşbihin her iki türü de doğru olabilir. Bu yüzden, yeni ve alışılmışın paradoksal çekiciliği –ve buna bağlı olarak estetik değeri, içinde farklı teşbihlerin kullanıldığı maksada yönelik şartlara atfedilebilir. -Sekkâkî'nin ortaya

²⁶ Bu son üç şıkkı numaralandırmam, *Miftâh*'ın en son baskısının formatını izlemiştir. Bu, daha faydalı olduğu gibi, istitrâf ile öteki *eğrâz* arasındaki ayrımı abartmış görünmektedir. Sekkâkî'nin listesindeki üç şıkkından ilk ikisi, açık bir şekilde tek bir ğaraza bağlanmıştır (*izâ kâne'l-ğaraz ... beyâne'l-müşebbeh ... izâ kâne'l-ğaraz ... beyâne imkâne'l-vücûd*). Öte yandan üçüncüsü, “yeni teşbih” (*fi't-teşbîhi'l-istitrâf*) ibaresine bir referansla basit bir şekilde sunulmuştur. Bu nedenle, biz sentaksı katı bir biçimde izlersek, üçüncü şık gerçekte –olduğu şekliyle- birden fazla *eğrâza* işaret eden ikinci şıkkın bir parçası olacaktır. Mamafih bunun Sekkâkî'nin çekici bir *teşbîhte* önerdiği tek bir örnek olduğu göz önüne alındığında, editörün/muhakkıkın bu noktayı diğerlerinden ayırmakta haklı olduğunu düşünüyorum.

koyduğu gibi,- açık ve basit bir teşbîhten (karîb) çok bu şartlara daha sık ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte, bir şair, özellikle yeniliği izlemeye niyet ederse, zor ve çarpıcı bir imge/teşbîh (be'îd) gerekli olacaktır.

Sonuç

Kabul edilmelidir ki, burada bir tür gereksiz bir tekrar (totoloji) vardır. Çarpıcı bir tasvîrin, yalnızca şairin teşbîhinin zoraki olmasına niyet ettiğinde değer kazanabileceği şeklindeki görüşün, tam bir kavrayış olduğu görülmemektedir. Bununla birlikte bu, sık sık gözden kaçırılan bir meselenin en açık ifadesidir. Nefsin yeniye meyli ile tanıdık olana düşkünlüğünün yan yana gelmesi, sürüncemede kalan edebî bir tartışmanın geleneksel pozisyonlarını yeni bir formata sokmuştur. Karîb ve be'îd'i savunma yerine Sekkâkî, uygun perspektiften bakılınca, her iki pozisyonun geçerli olduğunu öne sürmektedir.

Sekkâkî, ayrımların ve yan yana gelmelerin ayrıca ilişkilerin pozisyonunun ilginç süreci sayesinde makbûl veya merdûd şeklindeki nihai beyanına ulaşmıştır. Karîb/be'îd meselesini başka bir faktöre, yani teşbîhin retorik fonksiyonuna bağlayarak makbûl sunumunu yapılandırmaktadır. Bu yüzden teşbîhi tasvîr etmek için geleneksel paradigmayı saik meselesine bağlamakta; böylece kolay ve zoru da maksat sorununa ilintilemektedir. Bu yolda o, yenilik eksenini, maksatlılık eksenine ileri düzeyde tanımlayarak teşbîh tartışmasını bir tür grafiksel yapıya kavuşturur.

Sekkâkî'nin istitrâfı dile getirmesi, bu grafik yapı kapsamında. İstitrâf'ın, herşeyden önce, bilginin nispeten doğru naklini gerektiren bu teşbîh gayelerinin tümünden farklılık arzettiğini kaydetmek önemlidir. Ayrıca Sekkâkî'nin değerlendirmeye aldığı öteki retorik gayelerden de ayrılmaktadır. Tezyîn (güzelleştirme) ve teşvîh (çirkinleştirme), gerçek teşbîhleri gerektirirken istitrâf, sadece zorakılığı/tekellüf gerektiren teşbîhin gayesidir. Bu yüzden Miftâh'ın formülasyonu, istitrâfı konseptler ve nesnelere arasındaki çarpıcı ilişkilerin saf alanı olarak sivriltilmektedir. İstitrâf, bazı açılardan Sekkâkî'nin tasvîr sürecinin dile getirilişini temsil etmektedir.

Herşeyin ötesinde teşbîh, dilde bir iletişimsel ve bilişsel beyan aracıdır. Miftâh'ın kapsamlı terimleri içerisinde teşbîhi değerlendirmeye aldığımızda, onun çeşitli fonksiyonlara sahip olarak tanımlamamız; bu çeşitliliğin teşbîhin değerlendirmesini zorlaştırdığını kabul etmemiz gerekir. Sekkâkî, ahvâl ile ilgili bölümünde bir paradigmalara 'sistemi'nin ana hatlarını sunar. Böylece de hangi teşbîh elemanının hangi paradigma ile ilgili olduğunu nasıl seçeceğini okuyucuya gösterir.

Bu sebeple Sekkâkî'nin Miftâh'ta kurduğu yapı, daha titiz bir çerçevede teşbîhin değerini düzenlemeye yardım eder. Yazarın listeli formatının, öteki eleştiri kaynaklarında teşbîhin tartışmasına sinen daha edebî duyarlılık ile birçok açıdan "uyumsuz" olduğu görülmektedir. Buna rağmen, bu uyumsuzluk unsuru, edebî eleştiri literatürüne Sekkâkî'nin yaptığı katkıyı göz ardı etmemize sebep olmamalıdır.

Kaynakça

- Acemî, Mansur, *Neckveins of Winter*, Leiden, 1984.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1939-1949.
- Bürge, J. C., "Die Beste Dichtung ist die Lügenreichste", *Oriens*, 23/24, 1974, ss. 7-102.
- Dayf, Şevki, *el-Belâğâ: Tatavvur ve Tarih*, Kahire, 1965.
- Ebu Dîb, K., *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warminster, 1979.
- el-Cürçânî, Abdülkahir, *Esrâru'l-Belâğâ*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1957.
- Matlub, Ahmed, *el-Belâğâ inde's-Sekkâkî*, Bağdad, 1964.
- Râzî, Fahrudin, *Nihâyetü'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Îcâz*, Kahire, 1317.
- Ritter, Helmut, *Geheimnisse der Wortkunst*, Wiesbaden, 1959.
- Ritter, Helmut, *Über die Bildersprache des Nizâmî*, Berlin, 1927.
- Sellheim, R., *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden-Stuttgart, 1976-1987.
- Smyth, William, "The Canonical Formulation of Ilm al-Balaghah and al-Sakkaki's Miftâhu'l-Ulûm", *Der Islam*, Vol. 72 (1), 1995, ss. 7-24.
- Smyth, William, "The Making of a Textbook", *Studia Islamica*, no. 78, 1993, ss. 99-115.
- Van Gelder, G. J. H., *Beyond the Line*, Leiden, 1982.
- W. Heinrichs, *Hand of th Northwind*, Wiesbaden, 1977.

KİTAP İNCELEMESİ “İBN SÎNÂ”

HATİCENUR PİŞKİN^a

Öz

İbn Sînâ, mantık, matematik, tıp, astronomi, fizik gibi çeşitli alanlarda birçok eser vermiş Müslüman bir filozoftur. Yunan felsefî geleneğini ayrıntılı ve eleştirel bir biçimde incelemiş, oradan elde ettiği verileri İslâm düşüncesi ile birleştirerek özgün fikirler sunmuştur. İbn Sînâ; Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi kendisine muhalif olanlar da dâhil olmak üzere bazı Müslüman filozofları etkilemiştir. Ayrıca ondan, özellikle on ikinci yüzyıl ortaları on üçüncü yüzyıl sonları arasında yaşayan bazı Batılı filozoflar da etkilenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Felsefe, Mantık, Metafizik

İBN SÎNÂ

Abstract

Ibn Sînâ is a Muslim philosopher who made many works in various fields such as logic, mathematics, medicine, astronomy and physics. He examined the Greek philosophical tradition in detail and critically and presented original ideas by combining the data he obtained with Islamic thought. Ibn Sînâ influenced some Muslim philosophers, including those who opposed him, such as Ghazâlî and Ibn Rushd. He was also influenced by some Western philosophers, especially those who lived between the mid-twelfth and late thirteenth centuries.

Key Words: Ibn Sînâ, Philosophy, Logic, Metaphysics

Kitabın Künyesi:

Yazar: Ömer Mahir ALPER

Eser adı: İbn Sînâ

Yayınevi/yeri ve yılı: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018

Sayfa sayısı: 202

Tanıtan: Hatıcenur Pişkin, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencisi

Tanıtımını yapacağımız bu çalışma, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı öğretim üyesi Ömer Mahir Alper tarafından yazılmıştır.

^a Lisans Öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İbn Sînâ'nın felsefeye yön veren fikirleri kelâm ve tasavvuf düşüncesini etkilediği gibi modern dönemde de pek çok batılı filozof üzerinde etkili olmuştur. Kaleme alınan bu eser filozofun daha iyi tanınması adına önemli bir katkı sağlamaktadır. Eser “Önsöz”, üç ana bölüm ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.

Birinci bölümde İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Asıl adı Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ olan İbn Sînâ, 980-81 yılında Özbekistan sınırları içerisinde Buhara şehrinin yakınındaki Efşene köyünde doğmuştur. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesi ile Cûzcânî'nin ilave bilgilerinin nakledilmesi sayesinde İslâm filozoflarına nispetle hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. İbn Sînâ, çocukluğundan itibaren felsefe, geometri ve Hint matematiğine ilgi duymuş, bu alanlarda araştırmalar yapmıştır. Kur'ân'ı Kerîm'i küçük yaşta ezberlemiş, dil, edebiyat, fıkıh, akâid alanında öğrenim görmüştür. Ortaçağ âlimleri ve düşünürleri tarafından kendisine “eş-Şeyhü'r-reîs” unvanı verilen İbn Sînâ, Batı'da ise Avicenna olarak bilinir. İbn Sînâ; felsefe, mantık, matematik, tıp, astronomi, fizik gibi birçok alanda eser vermiştir. Bu alanlarda kaleme aldığı başlıca eserleri şunlardır: *eş-Şifâ*, *et-Ta'likât*, *el-Kanun fi't-Tıb*, *el-İnsaf*'tır.

Kitabın ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın felsefe, mantık, bilgi teorisi, doğa felsefesi, psikoloji, metafizik, ahlâk, siyaset, din felsefesi, tıp ve mûsiki hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. İbn Sînâ, Yunan felsefî geleneğini ayrıntılı ve eleştirel bir biçimde incelemiş, oradan elde ettiği verileri İslâm düşüncesi ile birleştirerek özgün fikirler ortaya koymuştur. Yazar'ın ifade ettiği gibi İbn Sînâ düşüncesi değişik kaynaklardan alınıp bir araya getirilmiş derleme görüşler olmayıp sistemli bir düşünüşün ürünüdür. İbn Sînâ, Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çerçevesinde Yeni Platonculuğu ve Fârâbî okulunun yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristoculuğunu felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir. Felsefeyi “insanın eşyanın hakikatine vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesi” olarak tanımlayan İbn Sînâ, varlıkları bizim dilememiz ve fillerimizle oluşmayanlar ve bizim fillerimiz ve dilememiz ile oluşanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci kısım teorik felsefeye, ikinci kısım ise pratik felsefeye tekabül etmektedir. Böylelikle felsefenin teorik ve pratik yönlerini ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde felsefe de amaçlanan şey bütün var olanların hakikatlerinin bilgisini edinmektir. Nitekim İbn Sînâ *eş-Şifâ* eserinin “el-Burhân” bölümünde felsefeyi “insan nefsinin mümkün olabildiği ölçüde doğru bilgi ve eylemlerle yetkinliğine doğru ilerlemesi” olarak tanımlamaktadır. Nihayet o, felsefenin özünün metafizik ve Tanrı bilgisi olduğunu ileri sürmektedir.

İbn Sînâ, klasik mantığın bütün konularını tek bir kitap içerisinde bir araya getirip inceleyen ilk mantıkçı konumundadır. Nitekim *eş-Şifâ* adlı eserinin mantık bölümü bunun en iyi örneğidir. İbn Sînâ'ya göre, mantık tutarlı ve doğru düşünmenin kanun ve kurallarını öğretir. Mantık bilinenlere dayalı olarak bilinmeyenin bilgisine geçişin yol ve yöntemini sağlamaktır. Aristo mantığını Fârâbî geleneğinde incelemiş ve eleştirel bir yöntemle özgün

bir şekilde yeniden ortaya koymuştur. Aristoteles ve Fârâbî'nin mantığı gibi İbn Sînâ'nın mantığı da içeriksel bir mantıktır.

Epistemolojide Aristotelesçi çizgiyi takip eden İbn Sînâ, bilmenin; dış dünyanın verilerinin soyutlama yoluyla zihne aktarılması, zihnin kendine özgü faaliyetlerle bunları birtakım işlemlerden geçirerek kavram ve yargılara ulaşması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre, bilme işlemi; duyu idraki, hayâl idraki, vehmî idrak ve aklî idrak olmak üzere dört aşamadan oluşmaktadır. Aristoteles ve Fârâbî'nin düşüncesinde yer almayan vehmî idrak İbn Sînâ'ya özgü bir idrak şeklidir. Bir insanın kurdun adını duyduğu zaman onun kendisi için tehlikeli bir varlık olduğunu algılaması vehmî idrake örnektir.

İbn Sînâ'ya göre, doğa felsefesinin konusu "değişim içerisinde bulunması, hareket ve durağanlıkla nitelenmesi açısından cisimler"dir. Her doğal cisim, cisim olabilmesi açısından madde ve sûret olarak iki ilkeye bağlıdır. Madde sûretten soyutlanmış bir biçimde kendi başına var olamaz. Maddenin var oluşu ancak sûretle mümkündür. Doğal şeylerin en genel arazi sayılabilecek olan hareket, bilkuvve olanın bilkuvve olması yönünden ilk yetkinliğidir. Ona göre, her değişim bir hareket değildir. Eğer değişim yavaş ve bir süreç içerisinde gerçekleşirse hareket, aniden ve birdenbire gerçekleşirse oluş ve bozuluş adını almaktadır. İbn Sînâ, hareketi; nicelikten niceliğe, nitelikten niteliğe, bir yerden bir yere ve bir konumdan bir konuma doğru gerçekleşen hareket olmak üzere dört başlıkta ele almaktadır.

Psikolojiye ya da nefis teorisine felsefede merkezî bir yer veren İbn Sînâ, insanı dünyadaki en değerli varlık olarak görmüş, insanı beden ve nefisten oluşan düalist bir yapı içerisinde incelemiştir. İbn Sînâ, nefsin bedende bulunmadığını ve beden bir fonksiyonu olmadığını söyleyerek Aristo'dan ayrılır. Nefsin türünü belirleyen şey onu taşıyan cismin mizacıdır. O'na göre insan nefsi çok çeşitli güçlere sahip olsa da tektir. Nefsin ölümden sonra yaşamına devam edeceğini ileri süren İbn Sînâ, ruh göçü görüşüne reddetmiştir.

İbn Sînâ, metafizik sisteminde önceki filozoflardan elde ettiği malzemeyi kendi sistemine katarken eleştirel, seçici ve yanlışın yerine doğruyu koyma tavrı içerisinde. Tümdengelimci akıl yürütme modelini de bu sisteme dâhil eden İbn Sînâ, metafiziğin konusu ile meselesi arasında temel bir ayrıma gider ve Tanrı'nın metafiziğin konusu değil meselesi olduğunun altını çizer. Zira ona göre, metafiziğin konusu Tanrı değil, varlıktır. Metafiziğin merkezine varlık kavramını yerleştiren İbn Sînâ'ya göre, şey ve zorunlu kavramları gibi varlık kavramı da insan zihninde evvelî olarak bulunmaktadır. Bu kavram insan zihnine tecrübe yoluyla gelmediği gibi tanım ve akıl yürütme yoluyla da kazanılmış değildir. Aksine bu kavram insan zihni tarafından doğrudan doğruya kavranan ve insanın doğasında var olan bir kavramdır.

Yazar, metafiziğin ardından İbn Sînâ'nın ahlâk ile ilgili görüşlerini incelemiştir. İbn Sînâ, ahlâkı düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın, insan nefisinden birtakım fiillerin kolaylıkla doğmasını sağlayan yatkınlık olarak tanımlar. İnsanın ahlâk sahibi olmaya

yönelik bir potansiyeli vardır fakat doğuştan bir ahlâk getirmez. Ahlâkın gayesi insanın gerçek mutluluğudur.

Kitabın son bölümünde ise İbn Sînâ'nın İslâm ve Batı dünyasına etkileri ele alınmıştır. Buna göre onun etkisi sadece felsefe alanında değil kelâm ve tasavvuf alanında da görülmektedir. İbn Sînâ'nın İslâm dünyasına etkisi en başta öğrencileri üzerinde tesir etmiş ve daha sonra öğrencileri onun fikirlerini geliştirip, zenginleştirmişlerdir. İbn Sînâ felsefesi Müslüman düşünürler üzerinde negatif etkiler doğurduğu gibi pozitif etkiler de doğurmuştur. Bunun en tipik örneğini de Gazzâlî oluşturmaktadır. Nitekim Gazzâlî, İbn Sînâ'nın birçok alanda görüşlerini çürütmeye çalışırken büyük oranda onun etkisi altında kalmıştır.

Arapçadan Latinceye çevrilen eserleri sayesinde İbn Sînâ'nın zengin birikimine vâkıf olan batı dünyası İbn Sînâ'nın görüşleri ile zihnî alanda bir reform yaşamıştır. Batı dünyasının İbn Sînâ'yı yakından tanınması on ikinci yüzyılın ortaları ve on üçüncü yüzyılın sonları arasındaki dönemdir. Onun fikirleri özellikle Augustinciler tarafından benimsenmiştir.

İslâm felsefesi sahasında önemli araştırmalarıyla tanınan Ömer Mahir ALPER tarafından yazılan bu eser İSAM yayınları tarafından 2018 yılında okuyucunun teveccühüne sunulmuştur. Bize İbn Sînâ'yı her yönüyle tanıma fırsatı sunan bu eser felsefe ve özellikle de din felsefesine ilgisi olan öğrenciler için sahaya giriş kitabı ve aynı zamanda İbn Sînâ ile ilk defa tanışacak olan okuyucular için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Şüphesiz bir yazarı en iyi kendi kitaplarını okumakla anlarız. Ancak özellikle klasik bir eseri incelemek belli bir donanıma sahip olmayı gerektirir. Bu eser okuyucuya İbn Sînâ'yı anlamak için gerekli formasyonu sağlamada yardımcı olacaktır.