

İÇİNDEKİLER

SEVR'DEN CUMHURİYET'E MÜSLÜMANLIK (DİNDARLIK) ANLAYIŞI; BUGÜNKÜ DİNDARLIK ANLAYIŞIMIZ NASIL OLMALI?

Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT 9

BİR ALAN ARAŞTIRMASININ ANATOMİSİ: "TOKAT YÖRESİ ALEVİLERİ, TARİHÇESİ, İNANÇLARI, ÖRF VE ADETLERİ

Prof. Dr. Ahmet TURAN Dr. Cenksu ÜÇER 35

KUR'ÂN'A GÖRE Hz. İSÂ'NIN REF'İ VE İLGİLİ ÂYETLERİN YORUMLARININ TAHLİLİ

Prof. Dr. İshak YAZICI 69

KÜRESELLEŞME KÜLTÜRÜ VE EĞİTİMİN İŞLEVİ

Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE 103

SAHABE DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELESİNDE ARAP DÂHİLERİNDEN KAYS B. SA'D

Yrd. Doç. Dr. Kenan AYAR 115

HZ. ÖMER'İN KOMUTAN ATAMA STRATEJİSİ: SA'D B. EBİ VAKKÂS VE EBÛ UBEYDE B. EL-CERRÂH ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. İsrâfîl BALCI 171

HAZRETİ PEYGAMBER (a.s) DÖNEMİNDE KUR'AN AYETLERİNİN VE SURELERİNİN TESBİT VE TERTİBİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Yrd.Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK 213

DÂD HARFİNİN OKUNUŞ ÖZELLİĞİ MUHAMMED MER'ÂŞİ (SAÇAKLİZÂDE)'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Yrd. Doç. Dr. Remzi ATEŞYÜREK 237

TÜRK BOYLARININ ALEVİLİĞİ VE SÜNNİLİĞİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Dr. Cenksu ÜÇER 253

KUR'AN FİLOLOJİSİNE DAİR İBN ABBÂS'A NİSBET EDİLEN ÜÇ ESER

Dr. Ali BULUT 279

**LAİKLİK-DİN İLİŞKİSİ: İSLÂM'IN LAİK BOYUTU ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME**

Dr. Osman EYÜPOĞLU 299

DİN PSİKOLOJİSİNİN GELECEĞİ

Michael E. Nielsen & Çev. Doç. Dr. Ali Rıza AYDIN 329

ARAP NAHVİNDE SESBİLİM (FONETİK)'LE İLGİLİ SORUNLAR

Dr. Târk 'Abd 'Avn el-Cenâbî & Çev. Yrd.Doç. Dr. Ahmet YÜKSEL 335

**SEVR'DEN CUMHURİYET'E
MÜSLÜMANLIK (DİNDARLIK) ANLAYIŞI;
BUGÜNKÜ DİNDARLIK ANLAYIŞIMIZ NASIL OLMALI?***

Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT**

ÖZET

I. Dünya Savaşı'nda yenilen devletler safında yer alan Osmanlı Devleti ile Fransa, İngiltere, İtalya ve Yunanistan'dan oluşan İtilaf Devletleri arasında 10 Ağustos 1920'de 433 madde ve 13 bölümden oluşan Sevr Anlaşması imzalandı. Ancak Yeni Türk Devleti Kurtuluş Savaşı sonrası bu anlaşmayı tamamen geçersiz saydı. 23 Nisan 1920'de TBMM'yi açan yeni Türk Devleti, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan etti. Sevr'den Cumhuriyet'e dindarlık anlayışımızı iyi anlamak için, İslam'da insan özgürlüğü ve bağımsızlığını iyi anlamak gerekir.

İslam inancına göre Allah'tan sonra en yetkili varlık "halife (naib-yetkili)" olarak insanın nitelenmesi, bir bakıma insana verilen öne bir vurgudur. Buna ilaveten özgür olmayana Cum'a Namazının farz kılınmaması ve ruhbanlığın açıkça reddedilmesi İslam'ın inançsal ve bilinçsel özgürlüğe verdiği önemi ortaya koymaktadır.

İslam'a göre, dindarlık alenî inançlılıktır. İnançlılık özgürlüğe ve a-lenîliğe dayanıyorsa, dindarlık söz konusu olabilir. Gizli inançlılık İslam'a zıttır ve bu tür inançlılık insanı köleliğe götürür. Oysa, dindarlık, bireysel olarak özgürlüğe ve toplumsal olarak bağımsızlığa dayanır. Müslüman dindarlar, kendileri bağımsız yaşadıkları gibi, devletlerini de bağımsız olarak yaşatmak zorundadırlar.

Bağımsız olarak yaşamının en temel dayanağı özgürlüğe tutkun insanların edindiği yurttur. Yurt, dünyada insanların sahip olmak ve üzerinde rahatça yaşamak için uğrunda can vermek zorunda oldukları topraklardır. 13 Eylül 622 Mekke'den Medine'ye Hicret eden Hz. Muhammed'in göçü bir anlamda bağımsız "yurt edinme" arayışıdır.

İslam insanlığın kendi kimlik ve kişiliğini yitirmesini asla istemez. Din anlayışımız da istenen düzeyde ve verimlilikte olması için insan kimliğini esas alan ulusal nitelik ağırlıklı ve bilime ve çağdaşlığa dayalı olmalıdır. Bunu iyi saptayan aziz Atatürk'ün Millî Eğitim konusundaki hedeflendirmesini mutlaka din öğretimi ve eğitimi ko-

* Bu konu İnebolu Kaymakamlığı ile Müftülüğü tarafından 06.03.2005 tarihinde organize edilen panelde bildiri olarak sunulmuştur.

** Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

nusunu da kapsamasını belirtirken, din anlayışımızın milli (Ulusal) bir din eğitim ile olmasına işaret etmiştir.

Sonuç olarak Sevr'den Cumhuriyete İslamî dindarlık anlayışımız, özgür ve bağımsız yaşamamıza katkıda bulunmuştur. Görünen o ki, bu katkı Türk Ulusu için sonsuza değin sürecektir ve bu topraklarda şanlı Türk Bayrağı ebediyete kadar özgürce dalgalanacaktır.

1. Sevr Nedir?

Osmanlı Devleti, çok stratejisini hesaplamaya zaman bulamadan kendini I.Dünya Savaşı içinde bulmuştur. Birtakım zorunluluklar nedeniyle yenilenler safında savaşa katılan Osmanlı Devleti'ni paylaşım planları yapan Batılılar ve Rusya, Mondros Anlaşması dışında başka anlaşmalar yapmak peşindeydiler.

İtilaf devletleri Fransa, İngiltere, İtalya ve Yunanistan kendi aralarında 16 Mayıs 1916'da Sykes-Picot anlaşmasını gizlice yaparak Osmanlı topraklarını paylaştılar. Amerikalılar, İngilizler'i destekliyordu. Rusya kendi hesaplarını yapıyordu.

İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar ve Yunanlılar İtalya'nın San Remo kentinde buluşarak "Sevr Barış Anlaşması Tasarısı"nı hazırladılar. Osmanlı Devleti'nden, anlaşmayı duyurmak üzere bir temsilci istediler. Osmanlı Devleti, Tevfik Paşa başkanlığında bir heyet gönderdi. İtilaf Devletleri 11 Mayıs 1920'de barış koşullarını Tevfik Paşa'ya bildirdiler. Bu anlaşma koşullarını bağımsız bir devlet anlayışıyla bağdaştıramayan Tevfik Paşa anlaşmayı imzalamadı.. Durumu Osmanlı hükümetine bildirdi.

Osmanlı Hükümeti, onu görevden alarak Damat Ferit Paşa başkanlığında Paris'e bir heyet gönderdi. İtilaf devletleri, kendileri hiç haksız savaş yapmamış gibi, Osmanlı Devleti'ni I. Dünya savaşının suçlusu ilan ederek isteklerini dayattılar. Bir yandan da Yunanlılar'ın Anadolu'yu işgaline destek veriyorlardı. 22 Haziran 1920'de Yunan askeri birlikleri Bursa-Uşak hattına ilerlediler.

İstanbul Hükümeti Vahdettin'in başkanlığında 22 Temmuz 1920'de toplanarak, San Remo taslağının kabulünden başka çıkar yol olmadığına karar verdi. Bu anlaşma, devletin bütünlüğünü ve bağımsızlığını yok ediyor ve Türkler'i dünya haritasından silmeyi amaçlıyordu. Neticede Hadi Paşa başkanlığında bir heyet Fransa'ya gönderilerek 10 Ağustos 1920'de anlaşma imzalanmış oldu. 433 madde ve 13 bölümden oluşan bu anlaşma, itilaf devletlerinin bütün çabalarına rağmen hiçbir zaman uygulanamamıştır. Bu anlaşmanın Türkiye açısından en önemli etkisi, milli mücadeleyi hızlandırmıştır. Türk Ulusu'nun gözünü erken açmıştır.

Bu anlaşmaya karşı ilk tepki, Mustafa Kemal ve arkadaşlarından ve Anadolu hareketinden gelmiştir. Ankara'da toplanan TBMM bu anlaşmayı kabul etmedi. Aslında Batılılar yıktıkları Osmanlı Devleti ile anlaşma yapmak gibi gülünç yolu seçmişlerdi. Bir araştırmacımız şöyle diyor:

Şurası hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, Türkiye'mizin jeopolitik ve stratejik konumu dolayısı ile tarihin her döneminde olduğu gibi, bugün de ve gelecekte de birçok düşmanları olacaktır. Bu düşmanlar Kurtuluş Zafirimizden sonra rafa kaldırdıkları Sevr Barış Anlaşması'nı, fırsatını bulur bulmaz, tekrar gündeme getireceklerdir. Zira, bugün gerek komşularımızın ve gerekse yurt içindeki bölücü unsurların vatanımızı parçalama ve akabinde ele geçirme faaliyetleri Sevr barış anlaşmasının günümüze uygulanması çalışmalarının devamı olarak algılanması olasıdır. Türkiye'mizin bu jeopolitik ve stratejik konumu devam ettiği sürece düşmanlarımız her zaman Sevr Barış anlaşmasının gerçekleştirilmesi hülyası ile yaşayacaklardır. Bu yüzden bağımsız olarak yaşayabilmemiz için, milli birlik ve beraberliğimizi koruyarak her zaman her yönden güçlü olmak zorundayız.¹

Sevr, Türk Ulusu için özgürlük ve bağımsızlığımızın yok edilmesi çizgisidir. Bu nedenle, Türk Ulusu olarak Sevr'den alacağımız ders, bir daha asla o tehlikeli çizgiye düşecek duruma gelmemek için önlemleri şimdiden almamız gerektiğidir. Batı dünyasının Türkler'le başka açılardan da hesapları vardır. O da Türkler'in Müslüman olmalarıdır. Bu açıdan özellikle İstanbul'un fethini Hristiyan dünyasının hazmetmesini beklemek saflık olur. O nedenle işin ciddiyetini anlamak için Fener Rum Patriklerinin çalışma ve söylemlerine bakmakta yarar vardır.

2. Avrupa Birliği Üyeliği ve Fener Rum Patriği, Ekümeniklik, Rahiplik Okulu

AB Üyeliğine girme çabalarında çok dikkatli olmamız lazımdır. A-çıkça görülebilen sakıncaları, kısa ve uzun vade için etkisiz hale getirecek önlemleri ve yaptırımları şimdiden almamız gereklidir. Kolayca gözükkenleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Siyasal, hukuksal, ekonomik ve kültürel olarak karşılıklı dengeyi mutlaka korumalıyız. Denge bozulursa, tek taraflı düzeltmemiz imkansız hale gelebilir. Çünkü, kimlik ve kişiliğimizi kendi potalarında eritmek isteyen sömürgeci anlayıştan Avrupa ülkeleri kurtulmuş değillerdir.

¹ Ahmet Hürşit Tolon, **Birinci Dünya Savaşı Sırasında Taksim Anlaşmaları ve Sevr'e Giden Yol**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi (Yayıncı), Ankara 2004, s. 283-284.

2. Tarihte kalması Lozan ile kararlaştırılmış olan Sevr ve Sykes-Picot ve benzeri art niyetli anlaşmaları, Batılılar, her zaman buzdolaplarından çıkarıp önümüze koyma çabalarını her fırsatta gösteriyorlar.

3. Hıristiyanlığın görkemli günlerine dönüş özlemini gerçekleştirmek amaçlarında ve hazırlığında oluşları, İstanbul ve Anadolu'nun siyasal ve demografik yapılarını değiştirmek kararlılığında olduklarını gösteriyorlar. Bunun en açık kanıtı Patriğin niyet ve uygulamalarını gösteren sözleridir. Fener Rum Patriği, dış ilişkilerinde. **“Ecumenical Patriarch and Archbishop of Costantinople and New Rome”** unvanını kullanması çok anlamlıdır.

Patriğe bağlı, İstanbul, İskenderiye, Şam, Kudüs, Moskova, Sırbistan, Romanya, Bulgaristan, Gürcistan, Kıbrıs, Yunanistan, Polonya, Arnavutluk, Çekoslovakya, Finlandiya olmak üzere 15 patriklik ve bağımsız kilise ve 12 Başpiskoposluk varlığını ve faaliyetlerini sürdürmektedir.

Patrikliğin bugünlerde hızla ulaşacağı amaçları şöyle sıralamak olasıdır:

1. Türkiye AB üyesi olduğunda, Patrikliğin Ekümeniklik niteliğinin gerçekleşmesi daha kolaylaşacaktır. Sonuçta İstanbul, Ortodoksluğun dini merkezi haline geleceği için yerleşecek Ortodokslar'la İstanbul bir Hıristiyan kenti olma özelliğini kazanacaktır. Bu da Doğu Roma'nın (Bizans'ın) canlanmasının ciddi ve önemli bir adımı olacaktır. Eyüp kaymakamlığına bağlılıktan kurtularak, Lozan'da kaybettiği tüzel kişiliğini kazanacaktır. Patrik tüzel kişilik elde edince, kazanacakları şöyle sıralanabilir: “Dava açabilme; mal edinme; vakıf ve dernek kurma; Aya-sofya'nın Patrikhaneye devri dahil tüm Ortodoks taşınamazlarının iadesini talep etme; İstanbul dışındaki eski metropolitiklerini resmen tanıtmak; yer yüzündeki tüm Ortodoks patriklikler ile bağımsız kiliselerin ve bunlara bağlı tüm kiliselerin evrensel tahtı Ekümenik patriklik olarak yurt içinde ve dışında tanınma; devlet başkanı statüsünde protokolün ön temel hak ve özgürlüklerini ele geçirme.”²

3. Kurulduğundan beri **“Grek yayılcılığının Harp Okulu”** olarak görev yapan Heybeli Ada Ruhban Okulu'nu yeniden açmak.

4. Batı'nın evrensel barış, uluslar arası hukuk, insan hakları söylemlerinde samimî olmadığı, Bosna'da, Afganistan'da ve Irak'ta yaptıkları uygulamalardan görülmektedir.

5. Batı'nın Yunan eski uygarlığı tutkusundan ve Hıristiyan kardeşliğinden kaynaklanan duygusal bağı çok kuvvetlidir. Bu nedenle,

² Suat İlhan, *Fener Rum Patriği, Ekümeniklik, Rahipler Okulu, Türkeli Dergisi*, Ekim 2003, Yıl: 7, Sayı:102, s. 14.

Türkiye'nin yanında olmak, Batılıları, Hristiyan dindaşlarından ayırmak günahına girmek ve eski Yunanlı soyuna saygısız davranmak anlamına geleceği için incitmektedir.

6. Yunanistan ve özellikle Hristiyan dünyası Türkiye'nin iç sorunu olan kendisi de Türkiye Cumhuriyeti yurttaşları olan Fener Rum Patriğine karışmamalıdır ve özellikle Yunanistan ilişkilerinde şu hususların, bizzat Yunanlılar tarafından düzeltilmesi lazımdır:

“Patriklik, Fransız devriminin milliyetçilik akımlarını güçlendirmesinin ardından Yunan Megalo İdea'sını desteklemeye başlamıştır. 1821 yılında başlayan ve Yunanistan'ın kuruluşunu hazırlayan, Mora İsyanındaki etkinliği sebebiyle Patrik Gregorius'un asıldığı tarihten itibaren Patrikhanenin bir kapısı kapalı tutulmaktadır. Mora isyanı korkunç bir Türk katliamı ile başlatılmış, 'Mora'da ve dünyada Türk kalmayınca kadar ölüm' sloganı kullanılmıştır. Bugün aynı slogan Yunan ilkokul kitaplarında bulunuyor.”³ Günümüzde iki ülkenin dost olması için Yunanlılar, Türkler aleyhine ilkokul kitaplarında kin aşılayan müfredatlarını en azından gözden geçirmek durumundadır.

3. Cumhuriyet Dönemi Nedir?

Yurdumuzun kurtuluşundan sonra yeni Türk devleti, kurulurken birçok eski kurumları yenileştiriyordu. Bir kısım kurumları da kaldırıyordu. Bunların en önemlisi zaten başlangıçta TBMM kurularak yapılmıştı. Bu aşamalar birbirini izlerken 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edildi. Tarih boyunca birçok devlet kuran Türkler, Cumhuriyetle ilk kez kucaklaşıyordu. Atatürk azim, gayret ve kararlılığıyla kurduğu Cumhuriyeti, bencillik yapmayarak millete mal etmişti. Cumhuriyeti kuran irade daha sonra tekke ve zaviyeleri kapatırken ve alfabeyi değiştirirken, Diyanet İşleri Başkanlığını onurlu yerine oturtmayı ihmal etmemiştir.

Halifelik, 3 Mart 1924'te kaldırılmıştır. Arap yazısı olan Müslüman halkımıza Kur'an yazısı olarak takdim edilen eski yazı yerine Latin alfabesini esas alan Türk ABC'sine geçilmiştir. Ama iç ve dış odaklar tarafından organize edilen Cumhuriyete ve yeni Türk devletinin temelini yıkmaya yönelik karşı hareketler günümüze değin hiç durmamıştır.

Türk Ulusunun kısa sürede kendini toparlayarak Batı karşısında askerî zaferlerin arkasından eğitim-kültür ve ekonomide aldığı mesafe Batılı sömürgeci zihniyetleri karşı hareketler için iyice tahrik etmiştir. Bu nedenle, her an için Sevr ve benzerlerini devreye sokabilmek için pusuda beklemektedirler.

³ A.g.e., a. y.

Bugün dünya ulusları içerisinde saygın yerimiz vardır. Yaşadığımız topraklarımızı, inancımızı, soyumuzu, bağımsızlığımızı ve geleceğimizi ne tür tehlikeler beklediğini ve kimlerin bizi yok etme kararlılığında olduklarını asla unutmamalıyız. Bu nedenle aziz Atatürk'ün "Dinen dahi müstakil olmak mecburiyetindeyiz" özdeyişine uymak ve onu uygulamak zorundayız.⁴ İslam'a göre dinî anlayışımızın temeli olan dindarlık anlayışımızı iyi anlamak için İslam'da insan özgürlüğü konusuna kısaca açıklık getirelim.

4. İslam ve İnsanın Özgürlüğüne Bakışı

İslam'a göre, dinî anlayışımızın dayandığı temel, inanmak yani inançtır. Ancak insanın inanması veya inanç sahibi olması, inandığı varlık hakkında beslediği veya tasarladığı bilgiye dayanır. İslam'a göre, bu bilginin vahiy ile Cebrail meleği ve Peygamber kanalıyla aktarıldığına inanılır.

İnsan özgürlüğü, insanın inançsal ve bilinçsel özgürlüğü, İslam'daki "Allah"ın varlığı ve birliği (tevhîd inancı) ile doruk noktasına ulaştığını rahatça söyleyebiliriz.

Tarihsel süreç içerisinde, insanın yüce Allah'a bağlanması, çağdaş filozoflar tarafından özgürlüğü kısıtlayan bir olgu olarak görülebilir. Gerçekten Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'daki tek Allah inancı, yıllarca sürecek insanoğlunun "özgürlük mücadelesini". sadece bir varlığa odaklıyor.

Tarih boyunca insanlar ağaca, taşa, insana, insan figürlerine, doğadaki güçlere, putlara, yıldızlara tapmışlardır. İnsanların, kurtarıcı bir insan beklentisi (mehdî) inancı, tanrılara ve tanrıçalara taptığı ve adak adadığı görülür. Bu anlamda insan, gizemli ve üstün güçlerin etkisinden ve baskısından kurtularak özgür olmak mücadelesi vermiştir. İnsan kendi dışında kendini daha özgür yapacak varlık aramaktan hiçbir dönemde geri durmamıştır. Özgür olmak yasaya ve akla uygun davranmaktır. Özgürlük, bir bireyin hareketlerinde akli kullanma derecesi olan olumlu bir olgunun saptanmasını izleyen hukukî bir nitelemedir. Hukuk, akıl ve özgürlük arasındaki bu uyum, ilahî adaletin, yaratılış üzerine kurulduğu dengenin derin anlamıdır. İnsan bu özgürlüğünü kazanabilmek için binlerce yıl mücadele vermiştir.

İslam'da varolan "Allahın birliği", "dinin birliği" ve "insanın birliği ilkesi" ilkeleri evrenselliği sergilemektedir.⁵ Bana göre, İslam'ın evrenselliği, "Allah'ın birliği" ve insanın özgür olması, İslam'da "Allah'a iman" ile sağlanır. Çünkü o öyle bir inançtır ki, yalnız Allah'a ama yalnız Al-

⁴ Atatürk'ün **Söylev ve Demeçleri**, (ASD), C.II, s.13

⁵ Ebu'l-Fazl İzzetî, **İslam'ın .Yayılaş Tarihine Giriş**, Çev.:Cahit Kaytar, İstanbul, 1984, s. 216

lah'a teslimiyet ve itaat söz konusudur. Aracı koymak yasaklanır ve "şirk inancı" olarak belirlenir.⁶

"Şirk koşmak" birçok ayette yerilir. Kur'an, şirk'i Allah'ın affetmeyeceği suç arasında olarak görürü⁷ ve onu insanın kendisine zulmetmesi⁸ olarak değerlendirir. Ancak şirk, klasik İslam bilginlerinin yorumladığı gibi, sadece Allah'a ortak koşma olarak değerlendirilemez. Şirk inancı, Allah ile insan arasına bir aracı koymak değil, aynı zamanda insan özgürlüğünün kısıtlanmasıdır. Yüce Allah, insan özgürlüğünü kısıtladığı için şirk'i yasaklamıştır. Allah'a inananın puta taparak veya başka biçimde, Allah'ın dışında, kendinden yüce bir varlık tanınması veya bir varlığı var sayması, o insanın özgürlüğüne müdahaledir. Salt "Allah'a iman".soyut olan ve ancak eserleriyle kendi elinde ve yetkisinde bir insanı hedefliyor. Hz. Muhammed, "ben yüce ahlakı tamamlamak için gönderildim" derken olgun ve özgür insan oluşturmayı amaçladığı açıktır.⁹

İnsan özgürlüğüne verilen önemin en somut göstergesi insanın Allah'tan sonra en yetkili varlık (halife) olarak yeryüzüne gönderilmesidir.¹⁰ İslam'a göre, insanın yaşamı ve varlığını sürdürmesi, Allah'ın varlığından hemen sonra gelir. Yine İslam'a göre ibadet yapmak, akli vücuda ait zincirlerinden kurtarmak, alt bir doğadan üstün bir doğaya doğru yükseltmektir.

İslam'ın çok genel iki amacı vardır. Birincisi, "İnsanın özgür olması", ikincisi, "fesad ve nizanın kaldırılması"dır.

Kur'an ayetlerinin yaklaşık üçte birinin "tevhit" konusunu işlemesi, salt olarak yalnız tek Allah inancın ve ibadetin katışıksız olarak istenmesi, kendisi ile insanın arasına -insan dahil- hiçbir varlığın sokulmaması, eğer kendi ile insan arasına biri girerse, bu inancın "şirk" olduğunu kabullenmesi¹¹ yüce Allah'ın insanın özgür olmasını istemesidir: Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Salt olarak yalnız Allah'a teslimiyet içerisinde olan insan, nasıl özgür olabilir?

İslama göre özgürlük anlayışı ve insanın özgür olması sorunu, kişi iradesini kullanması ve ilişkilerinin dayanağı kelam bilminde ele alınmıştır. Özellikle kelimada "Allah'ın kudreti ile insanların hayatları ara-

⁶ İbn İshak b. Yesâr, **Siretu İbn İshâk**, Konya, 1981, ss. 178-181

⁷ Kur'an: Nisa 4 /48

⁸ Kur'an: Lukmân 31/13

⁹ Celâluddin Suyûtî, **e'l-Câmi'u's-Sağîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., C.I, s. 295, Hadis No: 2584

¹⁰ Kur'an: Bakara 2/30

¹¹ Kur'an: En'am6/71;136-139; A'râf 7/191-192,195; İbrâhîm 14/30; İsrâ 17/56; Mer-yem 19/81; Hacc 22/12-13,73; Furkân 25/3; 'Ankebût 29/25; Sebe' 34/21; Fâtr 35/13-14,40

sındaki ilişki veya kader yani özgür irade sorunu ” enine boyuna tartışılmış ve çözümler üretilmiştir.¹² Hatta özgürlüğü yüce Allah’ın düzeyine çıkararak çok aşırı götürenler idam edilmişlerdir.¹³

İnsanın özgürlüğü konusu ikinci olarak, uygulamaya yönelik biçimde İslam tasavvufçuları tarafından ele alınmıştır. İnsan kişiliği ve kimliği, “özgürlük fikrinin mutlak içselleştirilmesinde, özgürlük fikriyle mutlak özdeşleşmede bulur”.¹⁴ Hallâc-ı Mansûr, “ben tanrıdanım” diyerek özgürlüğü insanlığın doruk noktasına çıkararak kendini tanrının varlığının bir parçası sayarak onunla özdeşleştiğini hissetmiştir.

İslam’da devletin yurttaşının –tebaa’sının- özgürlüğü konusunda kayda değer çalışmaya rastlanmazken, bireyin özgür olması sadece birey arasında değil, yüce Allah’ın huzurundaki özgürlüğünün varlığı var sayılarak görüşler ortaya atılmıştır.

Özgürlük, Hıristiyanlık dininde “özgürlük teolojisi” olarak ele alınabilmiştir diyebiliriz.¹⁵ Ancak bu anlayış, ezilenlerle işbirliği içinde temel Hıristiyan kanaatlerinden yola çıkarak dünyanın adaletsiz sosyo-ekonomik yapısını değiştirmeyi gaye edinir.¹⁶

5. İslam’ın Özgürlük Anlayışını Yok Eden Ruhbanlık

İslam’ın diğer büyük dinlerden (Yahudilik ve Hristiyanlıktan) farkı, “ruhbanlık” kurumunun olmayışıdır. Çünkü, İslam dininin çok genel birinci amacı olan insan özgürlüğünden söz ederken onu dinî açıdan tehdit eden “ruhbanlık” konusuna dikkat etmek gerekir. Kur’an’daki çoğu âyetlerde “ruhbanlık” reddedildiği gibi, Hz. Muhammed tarafından bildirilen hadislerde de açıkça reddedilmiştir. Hz. Muhammed şöyle buyuruyor: “Ruhbanlık bize yazılmadı”.¹⁷ “Ben ruhbanlıkla emrolunmadım”.¹⁸

Zira, “ruhbanlık” bir insanın, kutsallaşmış konuma bürünerek, yani Allah adına yetkili olarak, başka insanlara dinî egemenlik kurması ve işleyişi inancıdır. Hıristiyanlıkta “kutsama-blessing” ayinlerinin bulunması “ruhbanlığın” bir sonucu olsa gerekir.

¹² A.S. Triton, **İslam Kelamı**, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1983, ss.57-58

¹³ Taberî, **Tarihu’r-Rusul ve’l-Mulûk**, Neşreden:De Goeje, C.I-XV, Leiden, 1879-1901, C.II, s.1777

¹⁴ Abdallah Laroui, **İslam ve Modernlik**, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992, s.59

¹⁵ Mahmud Aydın, “Özgürlük Teolojisinin İslami İzdüşümleri”, **Tezkire**, Sayı: 31-32, Mart-Haziran, 2003, ss.137-156)

¹⁶ Rebecca C Chop, **Latin American Liberation Theology**, David F. Ford, ed.:The Modern Theologians: Oxford: Blackwell, 1997, s. 412

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Kahire, 1313, C.VI, s.226

¹⁸ e’d-Dârimî, **Sünen**, Beyrut, Bty., Nikâh, 3

Ruhbanlık, İslam dininin yasakladığı şirk inancının bir türü olmakla kalmaz, aynı zamanda “insanın özgürlüğünü” hem Allah huzurunda hem de insanlar arasında kısıtlayan bir kurumdur. Ruhbanlık, temel inancı ve insan özgürlüğünü yok edeceği için İslam dini yasaklamıştır.

Hız Muhammed’e bile, Allah adına insanları değerlendirme yetkisi verilmediği “(Ey Muhammed!) de ki: ben de sizin gibi bir insanım”¹⁹ âyetinde açıkça belirtilmişken, bir insanın diğerinden kutsal sayılması, başka bir deyişle, bir insanın diğer insanı Allah adına kutsaması ve değerlendirmesi, sorgulaması, yargılaması ve dinî durumunu belirlemesi İslam dini ile taban tabana zıttır. Sonuç olarak, bu konuda denebilir ki, Yüce Allah’ın “ruhbanlığı” yasaklaması, sadece şirk inancına yol açtığı için değil, aynı zamanda ruhbanlığın, insan özgürlüğünü kısıtlaması nedeniyledir. İslam Dininde ruhbanlık olmaması, bir insanın dinî bir kişiliğe yani kutsallığa bürünerek diğer insanları etkilemesini kaldırmak içindir.

İslam’ın birçok hükümleri, can güvenliğini ve kişinin korunmasını hedef alır. İslam’da yaşamak bir hak değil, aynı zamanda Tanrısal buyruğa dayanan bir görevdir. Allah’ın âyetlerinin ışığında yaşamak, yalnız hak olmakla kalmıyor, Tanrı’ya karşı bir borç olarak değerlendiriliyor. Yaşam her şeyin başı ve temeli sayılıyor. Yaşam satılamaz. Özgürlük en doğal haktır. İnsan öldürmek haramdır (yasaktır). İslâm’ın özünde kölelik yoktur; ancak İslâm’ın tarihi boyunca kölelikle mücadele edilmişse de bir türlü kaldırılamamıştır. İslâm, köleliği kendinden önceki toplum tarafından bırakılan çocuk gibi, kucağında bulmuştur. İslam’da insan özgürlüğü o kadar önemlidir ki, özgür olmayana bazı ibadetler farz değildir. Yani özgür olmayan Allah tarafından ibadet etmeye bile layık görülmemiştir. Örneğin Cuma Namazı özgür olmayan için farz değildir. Onun için insan özgürlüğü İslam’a göre insanın yaşam temelidir. Özgür olmak demek, İslam’a göre inançsal ve dinî anlamda Allah’tan başkasına bağlı olmamak ve dünyevî anlamda tam özgür ve bağımsız olmaktır. Bağımsız olanlar tam Müslüman olarak yaşayabilirler. Başkalarına tutsak olanların veya manda altında yaşayanların bağımsız olarak yaşaması imkansızdır.

İslam’da özgürlük anlayışını klasik İslam bilginleri “irade”ye ilişkin ele almışlardır. İslam özgürlük anlayışını irdeleyen araştırmacılar, gerek Nisa 4/ 75 âyetini gerekse Sebe suresi 31-34. âyetlerini ve buna ek olarak Kasas suresinde Hz. Musa’nın halkını Firavun’dan kurtarışını konu alan âyetleri kaynak olarak açıklama yapıyorlar.²⁰ Bu açıklamalarında Hıristiyan teolojisi yönteminin etkisiyle özgürlüğü ezilenlerin veya tut-

¹⁹ Kur’ân: Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

²⁰ M.Aydın, age.

sakların kurtulması olarak değerlendirdikleri düşüncesi ağırlık kazanıyor. Buna göre özgürlük, zayıfların kurtarılması veya haklarının korunması olarak görülüyor. Oysa, İslam'ın özgürlük anlayışı, bireyin yaşam temeli kabul ediliyor.

İslam'ın açıkladığı tek Allah'a bağlılık ve ruhbanlığın reddedilmesi, açısından inançlılık (iman), özgürlüğe destek verir. İnancın özgürlüğü desteklemesi için, inancın alenî savunulmaması ve gizlice sürdürülmesi gibi bir durum söz konusudur. Böyle bir inanca sahip olmak kişiyi özgürlüğe değil, kolayca köleliğe ve mandacılığı kabule götürür.

6.İslam'da Özgürlük, Dindarlık ve İnançlılık; Aralarındaki Fark ve İlişki

İnançlılık ile dindarlık arasında inancın alenî savunulmasına göre tanımlama yapılabilir.

Dindarlık ile inançlılık arasında temelde sadece dindarlığın alenî inançlılık olması dışında fark yoktur. Kısacası, dindarlık alenî inançlılıktır. İslam'a göre, dindarlığın en belirgin özelliği, aleniliğe yani özgürce dinî kurumlaşmaya gidilmesidir. İnançlılık özgürlüğe ve aleniliğe dayanırsa, dindarlık söz konusu olabilir.

Dindarlık, bireysel olarak özgürlüğe ve toplumsal olarak bağımsızlığa dayanır. Bu açıdan Türk Ulusunu köle etmeyi amaçlayan Sevr'e karşı çıkışta, İslamî dindarlık anlayışımız büyük katkı sağlamıştır. Çünkü, Cum'a namazının kılınamayacağı bir durum olan mandayı, köleliği ve başkasının emrinde olmayı kesinlikle reddetmede ve direncimizin daha da artmasını sağlamada İslam inancının etkisi olmuştur. Bu etki, Türk Ulusunun kahraman evlatlarının siperlerde ve meydan savaşlarında "Allah ! Allah ! " nidalarıyla yankılanarak Kurtuluş Savaşımızda ve Çanakkale ve diğer savaşlarda açıkça ve somut olarak görülmüştür. Onun için Sevr ve benzeri dayatmaları Türk Ulusunun dindarlık anlayışı asla kabul etmedi ve ebediyete kadar etmeyeceği açıktır. Bunu, aziz Atatürk bağımsızlık konusunu dile getirirken şöyle vurguluyor:

"Türkiye halkı,asırlardan beri hür bağımsız yaşamış ve bağımsızlığı bir yaşama gereği saymış bir milletin kahraman evlatlarıdır. Bu millet bağımsızlıktan uzak yaşamamıştır ve yaşamayacaktır !"²¹

Müslümanlar, kendileri bağımsız yaşadıkları gibi, devletlerini de bağımsız olarak yaşatmalıdırlar. Bunun örneğini tarih boyunca yüce Türk Ulusu vermiştir. Bağımsız olarak yaşamının en temel dayanağı

²¹ ADS, C.II, s.35; Utkan Kocatürk, **Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 199, s. 29.

özgürlüğe tutkun insanların edindiği yurttur. Kendinize ait yurt yoksa, toprak üzerinde yaşayan canlı gibi yaşayabilirsiniz. Yurt, dünyada insanların sahip olmak ve üzerinde rahatça yaşamak için uğrunda can vermek zorunda oldukları topraklardır. Ulusal şairlerimizden Mithat Cemal Kuntay'ın dizelerindeki şu ifade bu açıdan çok anlamlıdır:

“Bayrakları bayrak yapan üzerindeki kandır.

Toprak eğer uğrunda ölen varsa vatandır.”.

Onun için, yurt edinmek insan toplumunun kaçınılmaz hedefidir ve de öyle olmaya devam edecektir.

7. İslam’da Yurt Edinmenin Yeri

İslam tarihçileri, Kur’an’ın indiği 610’larda, toplumun belli bir kültür düzeyine ve birçok devlet deneyimine sahip olduğunu bildirirler.²² Özellikle Hicaz yöresinde kabile anlayışı egemendi. Mekke yönetimi Kureyş kabilesinin elindeydi. Belki bir site devleti denemez ama ona benzetilebilirdi.

Hicaz bölgesinin üç büyük kenti şunlardır: Kutsal özelliğe sahip Mekke, kavun, karpuz, muz, üzüm, incir, badem, şeftali ve nar gibi meyvelerin yetiştiği Taif²³ ve Medine önemli yerleşim birimleriydi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Allah’ın yaratıkları arasında en üstünü insandır.²⁴ Allah onu yeryüzüne vekil olarak göndererek²⁵ona güçlü oranında sorumluluk vermiştir.²⁶

Yüce Allah, Cennetten çıkarılan Adem’in yuva kurmasını sağladı; daha doğrusu, ona o bilinci verdi. Adem babamız, Havva anamızla evli çift olarak, çocuklar oluncaya kadar yerküremizde dolaşmışlardır. Çocukları olma aşamasında, sanıyoruz ki, yuva sahibi olmuşlar ve ilk konut bilinci gelişmiş ve uygulaması olmuştur.

Konut yani “ev”, insan yaşamında, barınma ihtiyacını karşılamakla kalmıyor. İslam’da ilk öğretim ve eğitim yeri olarak yani ibadetler dahil her şeyin ilk deneyimlerinin yapıldığı yer olarak görülüyor. Bunun içindir ki, yüce Allah, “Beytullah”tan söz ediyor. Sanıyoruz ki, yüce Allah, kendisinin bir “ev” e ihtiyacı olmadığına göre, insanlarda bir “ev” bir “yuva” bir “yurt” bilinci geliştirmek için, bu biçimde “Allah’ın evi” ne değiniyor. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için, Kur’an’da geçen âyetlere göz atmakta yarar var.

²² Mes’ûdî, Murûcu’z-Zeheb, Paris, 1844, CIII, s.366.

²³ İbn Batuta, Tuhfetü’n-Nuzzâr, 1893, C. I, ss.304-305.

²⁴ Kur’an: Tîn 95/4

²⁵ Kur’an: Bakara 2/30

²⁶ Kur’an: Bakara 2/233; En’âm 6/ 152; A’râf 7/42; Mü’minûn 23/62.

“Alemlere feyz ve hidâyet kaynağı olarak insanlar için ilk inşa edilen Beyt (ev), şüphesiz Mekke’deki Kabe’dir”.²⁷ “Orada apaçık alametler vardır. İbrahim’in makamı (bunlardan biridir). Kim oraya girerse, (tecevülden) emin olur”.²⁸ Ayetlere göre ilk bina (konut-ev) Kabe’dir. “Alametler var”dan kasıt, insanların birçok ibret almalarını gerektiren durum olduğu söyleniyor. Bu ibretler, insanların “yurt edinme” veya konut edinmesinden başlayarak, birçok şey olabilir.

“Beyt (Kabe-ev) i, insanlar için toplanma yeri ve güvenli yer kılmış ve “İbrahim’in makamını namazgâh edinin” (demiştik). İbrahim ve İsmail’e de evimi tavaf edenler, orada kalanlar, rüku ve sucûd edenler için temiz tutmalarını tavsiye etmiştik”.²⁹

Yukarıda belirttiğimiz gibi, âyette “yuva”, “ev”, “yurt” veya herhangi bir “yerleşim birimi” bilincinin geliştirilmesi hedef alınmıştır. Ve de bu “Ev-Beyt-Kabe”, bir ilk ve kutsal örnektir. İnsanlar, bu evi örnek alacak ve birçok konut yaparak, orada güven içinde olacaklardır. Ama onların yaptıkları “ev”de, kendilerine güven, kolaylık, ahlaksal korunma, rahat ibadet etme ve öğretim-eğitim olanağı sağlayacaktır. Âyetle klasik Kur’an yorum bilimcileri, “Kabe”nin güven, esenlik ve ibadet yeri olduğunun açıklandığı üzerinde durmuşlar ve bizim dikkat çektiğimiz bu noktayı gözden kaçırmışlardır. Oysa ki, bizim anlayışımıza göre, Kur’an insanı yönlendirmek ve ona yaşayışında yol göstermek ve kolaylık sağlamak için rehber olarak inmiştir. Onu sadece dar anlamda yorumlamak doğru olmasa gerekir.

Yüce Allah, Hz. İbrahim ile Hz. İsmail’in Kabe’yi yapışını anlatırken onların dua ve yakarışlarındaki sözleri belirterek, “yurt edinme” kavramını “Allah’a teslimiyet” ve “ibadet” kavramları kapsamında vurguluyor.³⁰ Allah “Beyt”in ibadet amacıyla ziyaret edilmesini isteyerek, hem kutsal Kabe’ye saygının sürdürülmesini istiyor, hem de Müslümanların yurt bilincini canlı tutmalarını sağlamış oluyor”.³¹ Yurduna, evine gelenlere saygılı olmak öğütleniyor.³² En kutsal Kabe dahil, her yerleşimin bir düzeni olduğu Kur’an’da belirtilir.³³ Ancak evin, yurdun ve Kabe’nin kutsallığının duaların kabulü için yeterli olmadığı, niyetin, amacın ve çalışmaların ciddi olması gerektiği vurgulanır.³⁴

İnsanların kendi konaklayacakları ev edinmelerini sonunda Kabe’de konaklayacaklarını Kur’an’ın bildirmesi, barınılacak konutun ne

²⁷ Kur’an: Hac 22/22,29

²⁸ Kur’an: Âli İmrân 3/96-97

²⁹ Kur’an: Bakara 2/125

³⁰ Kur’an: Bakara 2/126-130

³¹ Kur’an: Bakara 2/158

³² Kur’an: Maide 5/2

³³ Kur’an: Maide 5/97

³⁴ Kur’an: Enfâl 8/35

denli önemli olduğunu vurguladığının kanıtıdır.³⁵ Aslında Kur'an, insanın ev yani bir konut edinmesini, önceki peygamberlere ve hayvanlara verdiği buyrukları hatırlatarak bildiriyor. Konuya ilişkin âyetlere bir göz atalım:

“Biz Musa ve kardeşine: “Mısır’da kavimlerin için evler hazırlayın ve evlerinizi kible yapıp namaz kılın; mü’minleri de müjdeleyin” diye vahyetmiştik”.³⁶ “Allah size evlerinizden ikamet edeceğiniz yerler hayvanların derilerinden, yolculuğunuzda ve ikametinizde kolayca taşıyacağınız evler; yünlerinden, tüylerinden ve kıllarından belirli bir süreye kadar kullanabileceğiniz örtüler ve eşyalar yapmıştır. “Allah size yarattığı (ağaç v.s. gibi) şeylerden gölgelikler; dağlardan sığınaklar; sizi sıcağın koruyan zırhlar yapmıştır. İşte Allah Müslüman olasınız diye üzerinizdeki nimetini böyle tamamlar”.³⁷ Bu âyetler, insanın Allah’ın kendisine verdiklerini değerlendirerek bir “ev” bir “yurt” edinmesini açıkça anlatıyor. Ev yapın örneklemeşi aşağıda şöyle anlatılıyor:

“Rabbin balarısına şöyle vahyetmiştir: “Dağlardan, ağaçlardan ve çardaklardan kendine evler edin”.³⁸ Bireyden sonra topluca yerleşim birimleri oluşturulması, yüce Allah tarafından şöyle vurgulanıyor:

“Allah’ın Ad kavminden sonra size yeryüzünün hakimleri yaptığını, düzlüklerinizde köşkler edindiğiniz, dağlarında evler tuttuğunuz yeryüzüne sizi yerleştirişini düşünün. İşte bütün bu nimetleri düşünün ve yeryüzünde bozgunculuk yapıp fesad çıkarmayın”.³⁹ “Ve siz onlardan sonra yeryüzüne yerleştireceğiz. Bu makamımdan ve tehdidimden korkanlar içindir”.⁴⁰ “Rabbimiz! Ben çocuklarımdan kimini, namaz kılabilmeleri için senin kutsal evinin yanında, ziraata elverişsiz bir vadiye yerleştirdim. İnsanlara, onlara sevgiyle meyleden bir kalb ver; onları şükretsiner diye çeşitli meyvelerle rızıklandır”.⁴¹ diye yakaran Hz. İbrahim’in bu duasını yüce Allah bir âyet olarak Kur’an’da tekrar ediyor.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tıpkı yücelik sıralamasında Allah’tan sonra insan geldiği gibi, dinden önce insanın “yurt” –ev– “konut” edinmesi gerekiyor. Bunu âyetlerde açıkça gördük. Çünkü, bir kez Medine’ye göç edilip yerleşildi; artık oradan göç edilmedi. Zaten de insanların her sıkıştıkça göç etmesi doğru olamaz. Bunun tarihte yerleşik kültüre geçenlerin, göçer kültüre sahip olanlara üstünlüğü kanıtlamıştır.

³⁵ Kur’an: Hâc 22/33

³⁶ Kur’an: Yûnus 10/87

³⁷ Kur’an: Nahl 16/80-81

³⁸ Kur’an: Nahl 16/68

³⁹ Kur’an: Ârâf 7/74

⁴⁰ Kur’an: İbrahim 14/14

⁴¹ Kur’an: İbrahim 14/37

8. İslam'ın Yurdun Korunmasına ve Savunmasına Verdiği Önem

İslam dininin, yurt edinmeye verdiği önemin neredeyse iki katı çabayı, bu yurdu korumaya göstermesi, “yurdu koruma”nın önemli olduğunu açıkça sergiler. Hatta Hadis’te yurdu sevmenin imandan geldiği vurgulanıyor.⁴² Kurân, yurdun savunması üzerinde ısrarla durur ve saldırılara karşı hazırlıklı olunmasını ister. Yurdun düşmanı Allah’ın düşmanı ile eşdeğerde tutulduğu vurgulanarak, yurdunu korumaya yönlendirilmesi doruk noktasına çıkarılır. Bu görüş, aşağıdaki âyetlere bakınca daha iyi anlaşılır:

“Onlara karşı, gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla hem Allah düşmanını, hem de kendi düşmanınızı ve hem de bunların dışında sizin bilmediğiniz, fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız, haksızlık yapılmadan karşılığı size aynen ödenir”.⁴³ Savaşa kadar hazırlıklı olmak emredildiği gibi, savaşta canını feda etmek de ölümsüzlüğe (şehitlik derecesine) götürür⁴⁴ denilerek savaşta cesaret verilir. Yüce Allah savaşta çarpışmayla ilgili olarak bir âyette şöyle buyurur:

“Kuşkusuz yüce Allah, yolunda saf halinde sanki birbirine bağlanmış bir bina gibi çarpışanları sever”.⁴⁵ “Allah yolunda sizinle çarpışanlarla çarpışınız. Tecâvüz etmeyiniz. Şüphesiz Allah tecâvüz edenleri sevmez”.⁴⁶ Bu son âyette savaşta, güçsüzlere, çocuklara ve kadınlara zulmedilmemesi emredilmektedir. Hz. Peygamber, savaşın hile olduğunu vurgulayarak, sanıyoruz ki, savaş stratejisine dikkat çekmektedir.⁴⁷ Ayrıca o, dönemin savaş teknikleri olan atıcılık ve okçuluk gibi sporları öğütlemiştir.⁴⁸

İslamda Allah adının yücelmesi yolunda yapılan çabaların tümü “cihad” olarak nitelenmekle birlikte, en büyük “cihad”ın insanın kendi kendisini kontrol etmek olduğu vurgulanmıştır. Hz. Muhammed, zafer kazandığı bir savaştan dönerken, askerlerini şöyle selamlıyor:

⁴² e'l-'Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, C.I, Hadis No: 1102; 'Aliyyu'l-Kârî, Mevz'ât, s. 38; Sağâni, Mevzu'ât, s. 7; Albânî, Silsile, Hadis No:36.

⁴³ Kur'an: Enfâl 8/60

⁴⁴ Kur'an: Bakara 2/154

⁴⁵ Kur'an: Sâf 61/4

⁴⁶ Kur'an: Bakara 2/190

⁴⁷ Mehmed 'Arif, Binbir Hadis, C.I, s. 176, Hadis No:397; Muhammed Alan e's-Sıdkî, **Delilu'l-Fâlihîn Lî Turûki Riyazu's-Sâlihîn**, C.I-VIII, Kahire, 1966, C.IV, s.152, Hadis No:68

⁴⁸ Zekiyuddin e'l-Münziri, **e't-Terğib ve't-Terhib Min e'l-Hadis's-Şerif**, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1987, C.II, s. 276, Hadis No:1-2.

Merhabalar! Şimdi siz küçük “cihad”dan büyük “cihad”a dönüyorsunuz” Orada bulunanlar, “Büyük cihad” nedir ? diye sordular. O şöyle cevap verdi: “İnsanın kendi kendisini kontrol etmek olan “nefis mücadelesi”dir.⁴⁹

İslam’da yurt kavramı, ileride de görüleceği üzere, her ne kadar “Medine Sözleşmesi”nden bahsedilse bile, inanca dayalı olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Allah inancının sanki bir tür başka insanlara aşılması çabasına zorlamaksızın girilmiştir. Burada “cihad” kavramının başka insanları baskı altında tutma sloganı haline getirildiği söylenebilir. Oysa, yukarıda belirttiğimiz gibi, peygamberimiz “büyük cihadın insanın kendi kendisini kontrol etmek”⁵⁰ olduğunu açıkça vurgulamıştır. İnsanın kendi kendisini kontrol edecek bilinçte olması istenmiştir. İslam heva ve hevese göre hareket etmeyi doğru bulmaz. İslama göre insan sorumluluğunu yerine getirmelidir.

Sonuçta açıkça söylenebilir ki, İslam tarihi örnek alındığında “yurt edinme”, “din edinme” den önce gelir. Allah’ın yaratışı da böyledir. Çünkü yüce Allah, önce insanı (ilk insan Adem’i) yurt sahibi yapmış, sonra ona din göndermiştir.

9. İslam’da Devlet Anlayışı

İslam’da dünya ve din işleri ya da ahiret işleri bir ayırım yapılmasına rağmen her ikisinin, yani ahiretin ve dünya işlerinin dünyada görüldüğü kabul edilmektedir. Çünkü insana sadece dünyada her ikisini kazanmak için zaman verilmiştir.⁵¹

İslam, bireyden topluma doğru bir sorumluluk anlayışını benimser. Bireylerin yakın akrabadan uzağa doğru bir insan ilişkisini öngörür. Bu, miras anlayışında açıkça görülür. Temel dayanak kan akrabalığına dayalı olmakla birlikte Allah’ın koyduğu ve evrensel olan yasak ve buyruklar da bazı durumlarda kan akrabalığını aşacak güce sahiptir.

27 Şubat 610’da Peygamberlik görevi verilen Hz. Muhammed, güçlü kabile anlayışının egemen olduğu site devleti halinde görülebilecek Mekke’nin aristokrat sınıfından yani soylularındandı. O henüz doğmadan altı ay önce babası vefat etmiş, altı yaşına geldiğinde annesi Amine’yi kabetmişti. Dedesi Abdülmuttalib torununa sahip çıkmış, ancak onun da vefatından sonra ölümünden önce torunu Hz. Muhammed’in bakımını amcası Ebu Talib üstlenmişti. O, amcasının evinde iken, M.

⁴⁹ İsmail b. Muhammed e’l-‘Aclûnî, **Keşfu’l-Hafâ**, Tahkik: Ahmed e’l-Kalaş, Müessestü’r-Risâle, Beyrut, 1405, C.I, s.511, Hadis No: 1362; e’l-Gazâlî, **İhyâ e’l-‘Ulûmi’d-Din**, Huzur Yayınevi C. III, ss.149-150; Beyhâkî, “Zühd” babında Cabir’den rivayet edilmiştir.

⁵⁰ Beyhâkî, Zühd, Hadis No: 373

⁵¹ Kur’an: Kasas 28/77

596 yılında, eşi Hatice'nin evine taşınarak, orada, Hz. Ali ile birlikte kalmaya başlamıştı.

Mekke'de İslam dinini açıkladığında kırk yaşlarındaydı. Karşı çıkanlar oldu. Mücadele hızlandı. Kendisini yok etme planlarının yapıldığı sırada doğup yetiştiği fiziki ve toplumsal çevreden ayrılmak zorunda kaldı. Ayrılırken Mekke'ye son bir kez dönerek annesinin akrabalarının bulunduğu Medine'ye yol aldı. Bu yolculuk, 13 Eylül 622 yılında başlayıp 10 gün sürerek, "yurt edinme" ilk meyvesini vermiş özgürlüğün ilk simgesi olan ilk Cuma namazı Ranuna vadisinde Hz. Muhammed tarafından kıldırılmıştır.

Hz. Muhammed'in buradaki ilk işi, bir anlamda ilkel de olsa, kentleşmeyi sağlamasıydı. Medine'de birlikte yaşama bilincini geliştirmeye çalışarak, her tür din ve düşünceden olanları "Medineli olma" yani "Medine yurttaşı" olma noktasında birleştirerek "Medine Sözleşmesi" imzaladı. Bu sözleşme, bir anlamda yurt edinmenin tamamlandığını ve "yurt savunması" aşamasına geçildiğini göstermektedir. Çünkü, "yurt edinme" bitmeden dinin tamamlanması düşünülemezdi. Hz. Peygamberin kurduğu Medine site-devleti, ileride geliyecek ve yaygınlaşacak İslamda devlet anlayışına temel olacaktı.

Bir devletten söz edebilmek için, şu temel elemanların bulunması gereklidir.

1. Ülke : Üzerinde yaşayanların egemen olduğu sınırları belirlenmiş bir toprak parçası.
2. Halk: O topraklara sahiplik eden nüfus.
3. Egemenlik: O toprak parçasında yaşayanların egemen olması ve başkalarından buyruk almaması.
4. Hükümet: Halkın bağımsız ve kendi öz iradesi ile kendisini yönetmek üzere seçtiği bir kurum.⁵²

Ancak şunu söylemek gerekir ki, Hz. Muhammed'in kurmaya çalıştığı devlet, güçlü bir site devleti olarak nitelendirilebilir.⁵³

10. İslam Devletinin İlk Başkanı Hz. Muhammed ve Müslümanların Yönetim Anlayışı

Hz. Muhammed, Medine'de ileride oluşacak siyasal devletin temellendirilmesi için, her tür düşünce ve inançtaki insanlarla ilişki

⁵² Hamza Eroğlu, **Devletler Arası Umumi Hukuk**, Ankara, 1984, ss.124-125.

⁵³ Muhammed Hamidullah, **Hız. Peygamberin Savaşları**, Çev.:Salih Tuğ, İst., 1981, ss.45-47

kurmuştur.⁵⁴ Sonuçta Hz. Muhammed, peygamberliğin yanı sıra oluşturduğu Medine Site Devleti'nin başkanı olmuştur.⁵⁵ O, insanî kişiliğiyle devlet başkanlığını bizzat kendisi yürütürken, aynı zamanda peygamberlik sıfatıyla İslam dinini uygulamalı biçimde insanlığa bildiriyordu.⁵⁶ Onun önderliğinde kurulan siyasi düzende Müslüman ve Müşrik Araplar'ın yanı sıra Yahudi ve Hıristiyanlar da bulunuyordu.

Vefatının ardından ciddi bir sarsıntıyla karşı karşıya kalan Medine site-devleti, Hz. Ebu Bekir'in gayretleriyle s yıkılmaktan kurtulmuştur. Onun ardından halife olan Hz. Ömer İslam devletinin hukuksal ve siyasal yapısını oluşturdu. Mahkemeler ve divanlar kuruldu. Belki de Hz. Muhammed'in isteği doğrultusunda bir devlet anlayışına doğru sonuç alınmış oldu. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinin Müslümanlar açısından oldukça sancılı geçtiği bilinmektedir. Emeviler ve Abbasiler'den sonra Türkler devreye girmiş ve ilk Müslüman Türk Devleti olarak Karahanlılar tarihe geçmiştir.⁵⁷

Klasik İslam anlayışına göre devlet, vahiy alan elçiler (resuller) ve nebiler (peygamber) aracılığıyla ilahî otoritenin bir vekaleti kurumudur. Bu, aslında, teokrasiden başka bir şey değildir. Bu anlayışı temel alan görüşe göre, kurulan devlet de kuşkusuz, Teokratik devlet olacaktır. Nitekim İslam tarihinde böyle olmuştur. Ancak gerçekten, insanlara bazı yetkiler veren yüce Allah, devlet yetkisini elinde tutanları kendisine vekalet eden kimseler olarak kabul ediyor mu? Veya devleti elinde tutanlar, gerçekten Allah'ın vekilleri midir?

Bu sorulara İslam'ın öz kaynakları (Kur'an ve hadisler açısından) verilecek cevaplar olumsuzdur. Yani ne devleti elinde tutanlar Allah'ın vekilleri olabilir, ne de yüce Allah, yeryüzüne kendi adına iş görecek, yetki kullanacak vekil atamıştır. Aksine vahiy için araç olarak seçtiği peygamberleri bile "bir insan ve uyarıcı olduğu, kendisine verileni sadece iletmek olduğu" Kur'an'da açıkça vurgulanmaktadır. Kur'an, birçok âyette Hz. Peygamberin görevinin insanlar iyi davranışlarda bulduklarında, karşılığını sadece dünyada değil, ahirette de alacaklarını "müjdelemek", yanlış ve kötü davrandıklarında, karşılıklarını (cezalarını) sadece dünyada değil, ahirette de göreceklerini "uyarmak" olduğunu

⁵⁴ Muhammed Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, Çev.:Salih Tuğ, İstanbul, 1981, s.52.

⁵⁵ Muhammed Hamidullah, **İslama Giriş**, Ankara, s. 228.

⁵⁶ Osman Zümrüt, **İslam'da Kamuoyu Oluşumu**, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1997, ss. 231-240.

⁵⁷ Erdoğan Merçil, **Müslüman Türk Devletleri**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2.Baskı, Ankara, 1993, s.18 ; Reşat Genç, **Karahanlı Devlet Teşkilatı**, İstanbul, 1981, s. 37.

vurgular. Ama hiçbir âyette peygamberin görevinin Allah'ın yeryüzünde vekaletini sürdürmek ve devlet kurmak olduğunu belirtmiyor.⁵⁸

Öte yandan Kur'an'da yüce Allah, peygamberlerin insan olduğunu birçok âyette tekrâr ediyor.⁵⁹ Tüm bu tekrarlamaların yanısıra, peygamberlerin özellikle kendilerinin insan olduklarının vurgulanmasını istiyor. "...(Ey Muhammed!) de ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben elçi olan bir insandan başka neyim?"⁶⁰

11. İslam Devlet Yöneticileri ve Halifelik

İslam tarihi boyunca, özellikle Hz. Ömer'den sonra devleti elinde bulunduranlar "Allah'ın yeryüzünde halifesi" olma konusunu, çıkarlarını rahatça sürdürebilmek için kullanmışlardı. Yine devleti elinde tutanlara yardımcılık yapacak bulunmuş ve bunlar Kur'an'dan bazı âyetleri, kanaatimizce yanlış yorumlamakta gecikmemişlerdir. Dayandıkları âyetler şunlardır:

"Hani Rabbin Meleklerle "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dediğinde onlar (melekler) : "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak kimseler mi yaratacaksın? Biz Sana hamdederek, noksan sıfatlardan seni tenzih, kemal sıfatlarıyla da tasvir edip duruyoruz" demişlerdi. (Rabbin de onlara) "Şüphesiz ben sizin bilmediğiniz şeyleri daha iyi bilirim" demişti.⁶¹ "De ki: "Ey mülkün sahibi Allah! Mülkü dilediğine verir, dilediğinden de alır. Dilediğini yükseltir, dilediğini de alçaltır. Hayırlı şeyler, yalnız senin elindedir. Şüphesiz sen, her şeye kadirsin".⁶² "Musa da kavmine demişti ki: "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin. Yeryüzü Allah'a aittir ve onu kullarından dilediğine bırakır. İyi âkıbet Allah'tan sakınanlarıdır".⁶³ "(Ona şöyle demiştik) Ey Dâvud! Biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. İnsanlar arasında adaletle hükmet; keyfine tabi olma; aksi halde, Allah'ın yolundan seni saptırır. Allah'ın yolundan sapanlara ise, hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azab vardır".⁶⁴

Kanaatimizce bu âyetlerden devleti elinde tutanların veya insanların yönetenlerin "Allah'ın vekili" olduğunu açıklayan bir anlam ve söylem çıkmaz. Ancak buradan Serahşi gibi bir İslam bilgini, hadisleri de tara-

⁵⁸ Kur'an: Bakara 2/119; İsrâ 17/105; Furkân 25/56; Ahzâb 33/45; Sebe' 34/28; Fâtır 35/24; Fussilet 41/4; Fetih 48/8

⁵⁹ Kur'an: İbrahim 14/11; Kehf 18/110; Enbiya 21/3; Mü'minûn 23/24; Şuara 26/154, 186; Yâsîn 36/15; Fussilet 41/6

⁶⁰ Kur'an: İsrâ 17/93

⁶¹ Kur'an: Bakara 2/30

⁶² Kur'an: Âli İmrân 3/26

⁶³ Kur'an: A'râf 7/128

⁶⁴ Kur'an: Sa'd 38/26

yarak “sultan (yönetici) yeryüzünde Allah’ın gölgesidir” diyebilmiştir.⁶⁵ Bu, doğru değildir. Aslında halife, sonraki işleri alacak ve sorumluluğu yürütecek anlamındadır. Vekil anlamında değildir. Hele devleti yönetenleri Allah’ın vekili olarak görmek, İslam’da insan özgürlüğünün temeli olan Allah inancına terstir. Kaldı ki, devlet, insanların oluşturduğu bir kurumdur; kutsallığı nereden gelebilir; Hele devleti yönetenlerin kutsallığı hiç söz konusu olmaz. Devleti Allah adına yönettiklerini söyleyenler, kendi çıkarlarını gizlemek için bunu yapmaktalar ve böylelikle kendi lehlerine kamuoyu oluşturmaktadırlar.

İslam’da halifelik siyasal olarak kullanıldığı gibi, tamamen sonradan ortaya çıkartılmış olan “imamet” de siyasal olarak kullanılmıştır.⁶⁶ Sünniler hilafeti, Şiiler imameti kullanmışlardır. Sonuç görüldüğü gibi aynıdır. Kabul etmek gerekir ki, İslam’dan çıkacak devlet anlayışı tamamen insanların oluşturacağı bir devletten yana olup Tanrı baskısı ve Tanrı (din) istismarına yer vermeyen bir devlet anlayışıdır. Ancak yöneticiliğe gelen Müslüman, devlet ve yurttaşlık anlayışını dine dayandırmayı tarih boyunca sürdürmeye çalışmıştır; bunun iyi sonuç vermediği ortadadır. Çünkü insanları Kur’ân, dine dayalı olarak üç ana sınıfa ayırmıştır:

1. İnanan(Mümin)
2. İkili oynayan (münafık)
3. İnanamayan(kafir)

İkili oynayan (münafık) sınıfı daha kötü görülmüştür.⁶⁷

Ancak bu tasnifi insanların yapma hakkı yoktur. Eğer insanların kendisi bilinçli biçimde, “ben inanmıyorum” diyorsa, o olabilir. Ama birtakım insanların kalkıp da insanları “şu inanan”, “şu ikili oynayan (münafık)”, “şu inanan (mü’min-müslüman)” gibi, tasnife tabi tutmak hak ve yetkileri yoktur. İnsanın inançsal değerlendirilmesi tamamen Allah’ın denetiminde ve yetkisindedir.

Klasik doktrin devleti ele alırken “dâru’l-harp (savaş veya düşman yurdu)” ve dâru’l-İslam (Müslüman yurdu) kavramlarını kullanır. Bu kavramlar klasik hukuk kitaplarında önemli ölçüde yer almıştır. Fıkıh kitapları, Müslüman ile Müslüman olmayanın egemen olarak yaşama-

⁶⁵ Serahsî, **Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr Li’l-İmâm Muhammed e’s-Şeybânî(e’l-Fıkhü’s-Serahsî)**, Haydarabad, 1384, C.I, s. 15

⁶⁶ İsa Doğan, **Anadolu’da Aleviliğin Doğuşu ve Samsun Alevileri**, Samsun, 1990, ss.14-15

⁶⁷ Kur’ân: Bakara 2/1-16

larını esas alarak bir takım açıklamalar yapmıştır.⁶⁸ Oysa her yer Allah'ın olduğuna göre, dinî açıdan bir sınırlama koymak yanlıştır.⁶⁹

“İslam yurdu” ve “düşman yurdu” ayırımı Kur'an'a terstir. Hele küreselleşmenin geldiği bu noktada, dine veya düşünceye dayalı, slogan ve ideoloji halinde ayırım insanlığı yıkıma götürür. Devletin bağımsızlığı ve egemenliği, o devletin dış ilişkilerinde serbest haklara sahip olması demektir. Başka bir deyişle, bir devletin iç ve dış işlerini her hangi bir dış kuvvet etkisi ve baskısı olmadan yönetme hakkı, o devletin bağımsızlığı ve egemenliğidir.

İslam tarihinde tartışılan bir konu da egemenlik yani hakimiyet kavramıdır. Kelamcılar insan özgürlüğü açısından konuyu irdelerken, İslam hukukçuları, egemenliğin “Allah'a ait olup olmadığını ya da insana bırakılıp bırakılmadığını tartışmışlar, ancak somut biçimde görüş birliği oluşturacak cevaplar verememişlerdir. Kuşkusuz inanan insan, insanın egemenliğinden veya insan topluluğunun egemenliğinden söz eder. Allah'ın egemenliği üzerinde hiç kimse bir şey yapamaz. Aslında, kendi insânî egemenliğini Allah'a bırakanlar, Hariciler'in Sıffin'da yaptığı gibi, kendileri sorumluluktan kaçan ve çözümsüzlükten yana olanlardır.

O halde İslam'ı yeniden yorumlayacak çabalara ve çalışmalara bugün acil ihtiyaç vardır. Çünkü İslam ülkeleri 11. ve 12. yüzyıl yorumlarıyla bugünün insanlarına yardımcı olmak yerine yük olmaya başlamış, olması, öteki uluslardan üstün olmak yerine, sömürülmeye ve çatışma alanları haline gelmiştir. İslam'ın geçmiş altın çağı ile büyüklük taslaması, övgüsü ve tekrarı bugün karnımızı doyurmuyor ve bizi tutsaklığa geri kalmışlığa götürmekten kurtarmaya yetmiyor. Zaten yüce Allah geçmiştekilerle övünülüp yetinilmesini doğru bulmuyor ve sayısal çokluktan ziyade verimli ve siyasal çözümlere bizi özendiriyor.⁷⁰ Biz burada uzun uzadıya İslam devlet yapısını tümünden tartışacak değiliz. Ancak biraz temel bilgi vermekle yetineceğiz.

İslam'da belli bir devlet biçimi ve belli bir sistem önerilmez. Yüce Allah, dini ve peygamberleri insanlara hizmet etmek ve yardımcı olmak amacıyla gönderdiğini açıkça vurguladığından, öteki tüm durumların insanlığa hizmet edecek biçimde olmasını istiyor. Ve de yüce Allah, daha çok insanları kaynaştıracak evrensel değerler üzerinde duruyor: Bu değerler, özgürlüğün korunması (insanın her şeyden kutsal olduğu ve tutsak edilemeyeceği), adalet ve eşitlik gibi değerlerdir. O halde İslam'a göre, insan, yani, yurттаş, her şeyin üzerinde ve her türlü saygıya layık-

⁶⁸ Abdülkerim Zeydan, **Ahkâmü'z-Zımmiyyîn ve'l-Müst'emîn fi Dâri'l-İslâm**, Bağdad, ss.10-21

⁶⁹ Kur'an: Nisa 4/97

⁷⁰ Kur'an: Tekâsür 102/1-8

tır. Ancak bunu söylerken devletin yurttaşın üzerinde baskı kurup, onu ezmesini doğru bulmayan İslam, öyle başıboş-dağınık ve anarşik bir anlayışa sahip bir topluluktan ziyade –diktatörlüğe kaysa da- tutarlı bir devlet anlayışını benimser.

İslam, bireyden topluma doğru yönlendirmeye ağırlık verdiği için, İslam'da “devlet-yurttaş” bütünleşmesi esas alınmıştır. Önce yurttaş sonra o yurttaşın devleti anlayışı hakimdir. Akla bir soru gelebilir: “Tarih boyunca böyle mi olmuştur?” Hayır, tabii ki, böyle olmamış, yönetimi devralanların kendi çıkarlarını ön plana çıkardığı devreler eksik olmamıştır. İslam'daki “devlet-yurttaş” bütünleşmesini, Hz. Peygamberin aileden topluma, devlete ve uluslararasına uzandığını bildiren şu hadis-i şerif çok güzel açıklamaktadır:

“Hepiniz çoban ve koruyucusunuz, yönettiklerinizden sorumlusunuz. İktidarda olan da koruyucudur ve yönetimle birlikte yönettiklerinden sorumludur. Erkek yuvanın tüm üyelerinden sorumludur. Kadın, yuvanın tüm üyelerinin koruyucusu ve sorumlusudur. Kısacası her insan yöneticidir. Yönetebildiklerinden sorumludur”⁷¹.

Burada üzerinde ısrarla durulması gereken nokta, İslam'da, devletin Müslümanlığı-kafirliği olmaz. Devlet insanların daha güvenli ve rahat yaşamaları için kendilerinin oluşturduğu kurumdur. Bu nedenle, yüce Allah, Kur'an'da “Ey Devletler! İnanın” demiyor, “Ey insanlar! İnanın” diyor. Çünkü, insanın inancı olur, devletin inancı olmaz; o devleti oluşturan insanların inançları olur. Bu inançların, daha önceki bölümde değindiğimiz gibi, “tek-tip inanç” olma zorunluluğu da yoktur. Eğer tek –düze bir anlayış önerilseydi, yüce Allah aşağıdaki ayetleri bildirmezdi. “...Eğer Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı, Fakat size verdiği şeylerden sizi denemek için (böyle yapmadı) ...”⁷²

Hız Muhammed'in 16 Haziran 632 de ölümüyle vahiy son bulmuştur. Ondan sonra Allah adına, İslam adına kimsenin konuşma hakkı yoktur, konuştuğu şey, ancak kendi sözü ve kendi yorumudur. O nedenle, hilafet, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi gibi kavramlar, Hz. Peygamberden sonra yöneticiler tarafından bazen iyi bazen de kötü yönde kullanılan maddi kurum olarak görülmemelidir.⁷³

Yüce Allah, insanların özgür ve nizasız biçimde, ilahî varlığa inanarak yaşamalarını istiyor. Birlikteliği (cemaat olmayı) yani bugünkü deyişle, toplumsallaşmayı ibadetlerde bile “toplucu ibadet edenlerin daha fazla sevap kazanacağını” bildirerek teşvik etmiştir. Hz. Muhammed açıkça “toplucu kılınan namazın yalnız başına kılınan na-

⁷¹ Muhyiddin Nevevî, **Riyazü's-Salihîn**, C. I, Hadis No:298

⁷² Kur'an: Mâide 5/48

⁷³ Neşet Çağatay, **İslam Tarihi**, Ankara 1993, s.308

mazdan yirmibeş derece daha faziletli olduğunu” bildirmiştir.⁷⁴ Devletin yurttaşı olduğunun bilincinde olmak, birlikteliğin doruk noktasına ulaşmasıdır. Öyleyse, büyük bir devlet sahibi olmak kadar, devletin bir yurttaşı olmak bilinçliliği bir Müslüman için Allah buyruğudur. Devlet içinde yaşayan “yurttaş”ları ayrılığa götürecek konulardan kaçınmak gerekir. Burada belki “ırkçılık-kavmiyetçilik”ten kaçınırken “ulusal benlik” veya “ulusal kimlik” unutulmamalıdır. İslam “ulusal kimlik”i insan onur ve kişiliğinin bir simgesi olarak gördüğü için “evlat edinme”yi yasaklamıştır.⁷⁵ Kur’an’da eş anlamlı olarak “halk”, “ümme”, “millet”, “kabile”, “kavm”, “aşiret” kavramları geçmektedir. Günümüzde devleti ve yurttaşlığı tehdit eden olgulardan en önemlisi “ırkçılık” bayrak yapılarak var olan yapıyı terör ile bozmak veya devletin ağırlıklı ve yerleşmiş “ulusal kimlik” veya “ulusal kişiliği”ne isyan ederek yıllara mal olarak oluşmuş devlet ve toplumsal kimliğin yitirilmesi çabalarıdır. Bu çabaların hemen hemen tümü günümüzde terör eylemleri olarak görülmekte ve değerlendirilmektedir.

12. Dinî anlayışımız nasıl olmalıdır ?

Türk Ulusu olarak, Batılılar buzdolabında veya derin dondurucuda saklasalar bile, Sevr’i nice evladımızı şehit vererek ve kan dökerek yırtıp attığımız ve Türkiye Cumhuriyetini kurduğumuz için, özgürlüğe ve bağımsızlığa tutkun bir ulus olduğumuzu tarihte bir kez daha kanıtladık. Şimdi bundan sonrasına hazırlanmamız gerekir. Öyleyse bağımsızlığa tutkun bir Ulus olarak dindarlık veya dinî anlayışımız ne olmalıdır? Dinî anlayışımızın olması gereken durumunu şöyle sıralayabiliriz:

1. Birey, toplum ve ulus olarak tam özgür ve bağımsız olmalıyız. Dünyada itaat edip boyun eğeceğimiz canlı ve cansız hiçbir güç yoktur. Burada isyan ve bozgunculuk ile uyum ve işbirliğini ayrıca iyi anlamalıyız ve özgürlük ve bağımsızlık terimlerini karıştırmamalıyız. Allah’a itaati sadece Allah değerlendirebilir; insanların hiçbir kimseyi Allah adına dinî olarak değerlendirme yetkisi ve hakkı yoktur.

2. Her Müslümanın tek tip düşünmesi ve yaşaması İslam’da yoktur. İslam, tek Allah’ı savunur. Tek tip düşünceyi değil.

3. Fesadı-Niz’a’yı kaldıracak anlayışımız olmalıdır. Her şeyden önce kendi kendimiz ile barışık olmalıyız. Çünkü, kendi ile barışık olmayan, ailesi, toplumu ve ulusu ile de barışık olamaz.

4. Bağımsız yurdu olmayanın inancı olabilir ama dindarlığı ve dini olamaz. Onun için Hz. Muhammed 13 Eylül 622’de Mekke’den Medi-

⁷⁴ M. Arif, **Binbir Hadis**, C. II, s. 239, Hadis No: 522

⁷⁵ Osman Zümrüt, **Din Müslümanlık-Şeri’at-Laiklik-Yurttaşlık**, Samsun, 2002, s. 242

ne'ye yurt edinmek için göç etmiştir. Çünkü yurdu olamayanın dini olmaz. Sadece inancı olur.

13. İslam Evrensel Değerlerde Ulusalçılığın Yok Olmayacağı Dinî Anlayışı Öngörür

İslam, insanlığın kendi kimlik ve kişiliğini yitirmesini asla istemez. Bu nedenle evlat edinmeyi yasal karşılamamıştır.. Bu nedenle, de Müslüman Türkler kendi gelenek ve kültürleri ile özgün İslam kültürü yaratmışlardır. Semah, sema ayinleri, mevlit ve camilerin mimarisi vb. eserler bunu açıkça gösterir. Bunu iyi saptayan aziz Atatürk'ün milli eğitim konusundaki hedeflendirmesini mutlaka din öğretimi ve eğitimi konusunu da kapsamasını belirtirken, din anlayışımızın milli bir dinin eğitim ile olmasına şöyle işaret ediyor:

“Eğitimidir ki, bir milleti hür,bağımsız, şanlı, yüksek bir toplum halinde yaşatır veya bir milleti kölelik veya yoksulluğa terk eder. Eğitim kelimesi, yalnız olarak kullanıldığı zaman herkes kendince istediği gibi yorumlayabilir. Ayrıntılarına girilirse eğitimin hedefleri, amaçları çeşitlenir. Mesela dinî eğitim, milli eğitim, uluslar arası eğitim. Bütün bu eğitimlerin hedefleri başka başkadır.Ben burada yalnız yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni nesle vereceği eğitimin, milli eğitim olduğunu kesinlikle ifade ettikten sonra, diğerleri üzerinde durmayacağım.Yalnız işaret etmek istediğim manayı kısa bir misal ile izah edeceğim: Yeryüzünde üçyüzmilyonu geçen (o zaman ki sayı) Müslüman vardır. Bunlar ana, baba, hoca eğitimiyle, terbiye ve ahlak almaktadır. Fakat üzümlük söylüyorum, gerçek hadise şudur ki, bütün bu milyonlarca insan kütelleri şunun veya bunun esaret ve hoşgörü zincirleri altındadır. Aldıkları manevî eğitim ve ahlâk, onlara bu esaret zincirlerini kırabilecek insanlık meziyetini vermemiştir, veremiyor. Çünkü eğitimlerinin hedefi milli değildir. Milli eğitimin ne demek olduğunu bilmekte artık hiçbir şekilde problem kalmamalıdır. Bir de milli eğitim esas olduktan sonra onun dilini, usûlünü, araçlarını da milli yapmak zorunluluğu tartışmadan uzaktır. Milli eğitim ile geliştirmek ve yükseltmek istenilen genç dimağları, bir taraftan da paslandırıcı, uyuşturucu, hayalî fazlalıklarla doldurmaktan dikkatle kaçınmak lazımdır.”⁷⁶

Sonuç olarak ulusal eğitim, din eğitimini de kapsmalıdır. Dini algılayışımızın istenen düzeyde ve verimlilikte olması için din anlayışımızda ulusal nitelik ağırlıklı olmalıdır. Ulusunu ve sonra da insanlığı tutsaklığa razı edecek teslimiyetçi bir din eğitimi ve anlayışı İslam Dini ile asla bağdaşmaz.. Onun için, İslam Dini, Türk Ulusu'nun karakter ve yapısına en uygun bir din olmuştur.

⁷⁶ ADS, C.II, s.198

14. Diyanet İşleri Başkanlığı ve başkanlığın Varlığımızın Devamına Katkısı

Bazı kimseler Diyanet İşleri Başkanlığı gibi Cumhuriyetle yaşıt olan ve Aziz Atatürk'ün özenle kurup değer verdiği kurumu Cumhuriyetimizin temeli Laiklik ilkesine ters göstererek kaldırılmasını istiyorlar. Atatürk'ün de vurguladığı gibi, şunu açıkça söylüyorum. "Türk milleti daha dindar olmalıdır." Daha çok çalışarak ulusal birliğini korumalıdır. Dışarıdan gelen yardım ve destekleri beklemek yerine, kendi öz kaynaklarını ve gücünü kullanmalıdır. Bugün Müslümanlar arasında siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik nedenlerle, çok sebepsiz ayrışmalar olmaktadır. Ülkemizde Müslümanlar arasında Sünniler'de olduğu gibi, tarih boyunca kendileri çok tutarlı birlik sergileyen alevi kardeşlerimiz bile ayrışma durumu ile karşı karşıya kalmıştır. Herkes atasından gelen birliğini ve bağlılığını daha güçlü tutmalıdır. Bu birliktelikler olmalıdır ki, ülke daha sağlam birliğe dayanabilsin.

SONUÇ

Sevr, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenilen devletler safinde yer alması ile 10 Ağustos 1920'de İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar ve Yunanlılar'dan oluşan itilaf devletleri ile imzaladığı 433 madde ve 13 bölümü içeren anlaşmadır. Bu anlaşmaya karşı ilk tepki, Mustafa Kemal ve arkadaşlarından ve Anadolu hareketinden gelmişti. Bu anlaşma, itilaf devletlerinin bütün çabalarına rağmen hiçbir zaman uygulanmamıştır. Bu anlaşmanın Türkiye açısından en önemli etkisi, milli mücadeleyi hızlandırmıştır.

Batılılar için, Türkiye'nin yanında olmak, Hıristiyan dindışlarından ayrılmak günahına girmek ve eski Yunanlı soyuna saygısız davranmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle Batılılar asla günaha girmek ve saygısız davranmak istemezler.

Yurdumuzun kurtuluşundan önce TBMM kurulmuştu. Sonra yeni Türk devleti, eski kurumların çoğunu yenileştirerek 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edilmişti. Tarih boyunca özgür ve bağımsız yaşamış Türk ulusu, İslam inanç sisteminin özgürlüğü ve bağımsızlığı desteklemesinden ve ilk ilke edinmesinden güç almıştır.

İnsanın inançsal ve bilinçsel özgürlüğünün esin kaynağı İslam'daki Allah'ın varlığı ve birliği inancıdır. Tek Allah inancı, insanlığın "özgürlük mücadelesini" sadece bir varlığa odaklamıştır. İslam'da inançsızlık olarak kabul edilen şirk, insan özgürlüğünü kısıtladığı için yasaklanmıştır.

Ruhbanlık ise, İslam dininin yasakladığı şirkin bir türü olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın özgürlüğünü hem Allah huzurunda hem de insanlar arasında kısıtlar. Cuma namazının özgür olmayana farz

kılınmaması, İslam'da insan özgürlüğüne verilen önemin somut göstergesidir. Öte yandan özgür olan insan, inançtan önce barınacağı eve ve yurda muhtaçtır.

Konut yani ev, insan yaşamında, barınma ihtiyacını karşılamakla kalmaz. Konut İslam'da ilk eğitim ve öğretimin başladığı yerdir. Yüce Allah'ın konuta ihtiyacı olmadığı halde, Kur'an'da Beytullah'tan (Allah'ın evinden) söz edilmesi, insanlarda ev ya da yurt bilinci geliştirmeye yönelik bir vurgudur.

İslam tarihine bakıldığı zaman yurt edinmenin, din edinme den önce geldiği görülür. Allah'ın yaratışı da böyledir. Çünkü yüce Allah, önce insanı ilk insan (Adem'i) yurt sahibi yapmış, sonra ona din göndermiştir.

Hız Muhammed, insanî kişiliğiyle devlet başkanlığını bizzat kendisi yürütürken, aynı zamanda 'peygamberlik' sıfatıyla İslam dinini uygulamalı biçimde insanlığa göstermiştir. İslam'da halifelik siyasal olarak kullanıldığı gibi, tamamen sonradan oluşturulmuş bir kurum olup, zaman zaman siyasal söylemler için kullanılmıştır. Sünniler hilafeti, Şii'ler ise imamet i kullanmışlardır.

Dâru'l-İslâm ve (İslam yurdu) ve dâru'l-harp (düşman yurdu) kavramları Kur'anî olmayıp sonradan oluşturulmuş ve doktrin haline getirilmiş siyasal söylemlerdir. Bugün için bu sınırları çizmek oldukça zor olsa gerektir. Hele küreselleşmenin geldiği bu noktada, dine veya düşünceye dayalı, slogan ve ideoloji halinde ayırım insanlığı yıkıma götürür.

İslam'da belli bir devlet biçimi ve belli bir sistem önerilmez. Yüce Allah, dini ve peygamberleri insanlara hizmet etmek ve yardımcı olmak amacıyla gönderdiğini açıkça vurguladığından, öteki tüm durumların insanlığa hizmet edecek biçimde olmasını istiyor. Ve de yüce Allah, daha çok insanları kaynaştıracak evrensel değerler üzerinde duruyor. Dini anlayışımız, birey, toplum ve ulus olarak tam özgür ve bağımsız olmalıdır. Her şeyden önce kendi kendimiz ile barışık olmalıyız. Çünkü, kendi ile barışık olmayan, ailesi ile toplumu ve ulusu ile barışık olamaz.

İslam'a göre, bağımsız yurdu olmayanın inancı olabilir ama, dindarlığı ve dini olamaz. Hız Muhammed 13 Eylül 622'de Mekke'den Medine'ye yurt edinmek için göç etmiştir. Çünkü yurdu olmayanın sadece inancı olur.

Aziz Atatürk'ün milli eğitim konusundaki hedeflendirmesini mutlaka din öğretimi ve eğitimi konusunun da ulusal olmasındaki ısrarı doğru bir saptamadır.

İslam'a göre, dindarlığın en belirgin özelliği, aleniliğe yani özgürce dinî kurumlaşmaya gidilmesidir. İnançlılık özgürlüğe ve aleniliğe dayanıyorsa, dindarlık söz konusu olabilir. Dindarlık, bireysel olarak özgürlüğe ve toplumsal olarak bağımsızlığa dayanır. Bu açıdan Türk ulusunu köle etmeyi amaçlayan Sevr'e karşı çıkışta, İslamî dindarlık anlayışımız büyük katkı sağlamıştır. Çünkü, Cum'a namazının kılınmayacağı bir durum olan mandayı, köleliği ve başkasının emrinde olmayı kesinlikle reddetmede ve direncimizin daha da artmasını sağlamada İslam inancının etkisi olmuştur. Bu etki, Türk Ulusunun kahraman evlatlarının siperlerde ve meydan savaşlarında "Allah! Allah! "nidalarıyla yankılanarak Kurtuluş Savaşımızda ve Çanakkale'de ve diğer savaşlarda açıkça ve somut olarak görülmüştür. Onun için Sevr ve benzeri dayatmaları Türk ulusunun dindarlık anlayışı asla kabul etmedi ve ebediyete kadar etmeyeceği açıktır.

Bunu, aziz Atatürk bağımsızlık konusunu dile getirirken şöyle vurguluyor:

"Türkiye halkı, asırlardan beri hür bağımsız yaşamış ve bağımsızlığı bir yaşama gereği saymış bir milletin kahraman evlatlarıdır. Bu millet bağımsızlıktan uzak yaşamamıştır ve yaşamayacaktır!"

Ulusal eğitim, din eğitimini de kapsamalıdır. Din anlayışımız da istenen düzeyde ve verimlilikte olması için ulusal nitelik ağırlıklı olmalıdır. Ulusunu ve sonra da insanlığı tutsaklığa razı edecek teslimiyetçi bir din eğitimi ve anlayışı İslam dini ile asla bağdaşmaz

Kur'an'da dile getirilen ve "yalnız Allah'a ibadet eder, yalnız O'ndan yardım dileriz" ayetlerinin mesajı, bir bakıma Aziz Atatürk'ün şu sözlerinde formüle edilmiştir: "Dinen dahi bağımsız olmak mecburiyetindeyiz."

Türk Müslümanları, İslam'ı hakıyla anlamak ve yorumlamak için Hoca Ahmet Yeseviler, Mevlanalar, Yunus Emreler, Hacı Bektaş Veliler ve Hoca Sadettinler gibi tarihsel değerlerini iyi tanımalıdır. Anadolu'yu Anadolu yapan Türk erenleri ve Kurtuluş Savaşı şehitleri din anlayışının ve dindarlığın ne şekilde olması gerektiğini Türk milletine göstermiştir. Cumhuriyet dönemi dindarlık anlayışımız, bireysel özgürlüğe, ulusal bütünlük ve bağımsızlığa katkıda bulunacak biçimde olmalıdır ve özellikle bu dindarlık anlayışımızın "Kuvây-ı Milliye" temelinden yükseldiği asla unutulmamalıdır.

**BİR ALAN ARAŞTIRMASININ ANATOMİSİ:
“TOKAT YÖRESİ ALEVİLERİ,
TARİHÇESİ, İNANÇLARI, ÖRF VE ADETLERİ”***

Prof. Dr. Ahmet TURAN
Dr. Cenksu ÜÇER*****

ÖZET

Bu çalışmada, Tokat yöresi Aleviliği hakkında yapılan bir araştırmanın metot ve sonuçları, konu başlıkları ve bu başlıklarla ilgili önemli görülen noktalar göz önünde bulundurularak dikkatlere sunulmuştur. Alan araştırmasına dayanan bu çalışmamızda, elde edilen veriler, Aleviliğin temel kaynakları ve Alevilik hakkında yazılan diğer eserlerle kıyaslanmış ve böylece genel bir Alevilik çerçevesi çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Alevilik, Soya Dayalı Tarikatlar, Hakk-Muhammed-Ali, Cem.

1. METODOLOJİ:

Araştırmanın Önemi:

Alevilik, ülke gündemini meşgul eden bir olgudur. Ancak hakkında derin bir bilgi boşluğu vardır. Alevilik konusunda daha fazla bilimsel çalışmanın yapılarak toplumdaki bilgi boşluğunun en kısa zamanda giderilmesi ve kamuoyunun doğru bir şekilde bilgilendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Aleviliğin sağlıklı biçimde ortaya konulabilmesi için alan araştırmasına dayalı Alevilik çalışmaları son derece önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı:

Bu çalışmada, günümüzde Tokat yöresinde **ilhâm ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul eden “Geleneksel Aleviliği”** ya-

* Adı geçen bu çalışma, OMÜ. İlahiyat Fakültesi’nde Arş. Gör. Cenksu ÜÇER tarafından hazırlanmış olan doktora çalışması olup (Samsun, 2005) sunduğumuz bu makale, bu çalışmanın bir özetiştir.

** OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi, aturan@omu.edu.tr

*** OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi, cucer@omu.edu.tr

şayan Aleviler'in inanç, ibâdet ve kültürünün bilimsel metotlarla ortaya konulması ve ülkemizde bu konuda görülen bilgi boşluğunun bir nebze de olsa giderilmesine katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi:

- *Literatür taraması
- *Kaynak kişiler ile mülâkat
- *Gözlem

Literatür Taraması:

Literatür taraması, öncelikle alan araştırmasında yapılacak olan mülâkatlar esnasında deneklere yöneltilcek soruları oluşturmak, daha sonra da bölgede yapılan mülâkat ve gözleme dayalı alan araştırması sonucu elde edilen "Geleneksel Alevîlik" ile ilgili verilerin, mevcut eserler ile desteklenmesi ve bir sistematik dahilinde ele alınması için kullanıldığı halde eser isimleri doktora çalışmasında ifade edildiğinden dolayı burada verilmemiştir.

Kaynak Kişiler ile Mülâkat:

Bu çalışma, kaynak kişiler ile mülâkat sonucunda elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Günümüzde "Geleneksel Alevîliği" yaşayan ve yaşatmaya çalışan insanların bizzat kendilerinden, literatür taraması sonucu oluşturulmuş çalışma başlıkları ile ilgili bilgiler derlenmiştir. Bu bilgiler çalışmanın başlıkları ile ilgili olarak sorulan sorulara verilen cevapların anında kaydedilmesi ile oluşturulmuştur. Mülâkat soruları daha önce taslak olarak hazırlanmış, ancak mülâkatlar esnasında ortaya çıkan yeni konular da gözardı edilmemiştir. Böylece bu çalışmada, önceden hazırlanan sorular metnin oluşmasında ana iskeletin ortaya çıkmasına yardımcı olurken, mülâkat esnasında ortaya çıkan duruma göre kaynak kişilere yöneltilen sorular ise metnin detaylı bir şekilde oluşmasını sağlamıştır.

Mülâkatlarda:

Bölgenin bütününe ulaşılmaya çalışılmış, bütün grupların il ve ilçe merkezlerinde, kasaba ve köylerde yaşayan temsilcilerine ulaşılmaya gayret edilmiş, yerleşim yeri olarak da sadece bir ocağa bağlı Alevîlerin yaşadıkları köyler, farklı Alevî grupların yaşadıkları köyler ve Alevî-Sünnî karışık köyler seçilmiştir.

Gözlem:

İbadetleri, örf ve âdetleri hakkında elde edilen bilgiler, doğal ortamlarında gözlemlenmeye ve bu gözlemler neticesinde bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda birkaç örnek verilecek olursa,

icra edilen cemlere iştirak edilmiş, orucun nasıl tutulduğunu görmek için Hızır ve Muharrem oruçlarının tutulduğu zamanlarda bölgede bulunulmuş, kurban ibadeti ve kurban bayramında yapılanlar yerinde tespit edilmiş, cenaze törenlerine vb. bizzat katılmak suretiyle uygulamalar kendi ortamında gözlemlenmiştir.

Elde edilen bu veriler,

“Türk kültürünün sistemleştirilmesi doğrultusundaki yaklaşımlar önceden seçilen modellere uygun gereç arama değil; tam tersine gerece uygun model aranması biçiminde olmalıdır. Bu da şematik bir tümdengelim yöntemini değil, tümevarımla tümdengelim karşılıklı etkileşimi ile belirlenen bir yöntemi gerektirir” görüşü doğrultusunda farklı disiplinlerin temel yaklaşımlara göre değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bu çalışmada:

Emik yaklaşım gereği mülâkatlarda elde edilen veriler çerçevesinde alanda bulunan insanların kendi görüşleri çalışmanın oluşturulmasında esas alınmış, **etik** yaklaşıma göre de elde edilen bu veriler değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Araştırma konusu olan kişilerin kendi görüşlerinin araştırıcı tarafından yorumlamasında ise, Mezhepler Tarihi, Kelâm, Tarih, Tasavvuf ve Tasavvuf Tarihi, Dinler Tarihi, Sosyoloji, Antropoloji vb. bilim dallarının usûl ve verileri bir **standart ortalamanın** sağlanması için kullanılmıştır.

Araştırmada Kullanılan Kaynaklar :

*1. Kaynak kişiler

*2. Kaynak eserler

Kaynak kişiler:

Dedeler: Kaynak kişilerin tespit edilmesinde, bu kişilerin “Geleceksel Alevîliği” bilenler ve yaşayanlardan oluşmasına dikkat edilmiştir. Durum bu olunca, kaynak kişilerin büyük çoğunluğunu Dedeler oluşturmaktadır.

Tâlipler: Tâlipler arasında mülâkat için *yolun âdâb ve erkânını* bilen ve yürütenler tercih edilmiştir. **Mülâkat için seçilen hem köyde hem şehirde yaşayan farklı yaş gruplarına mensup olan Dede ve Tâliplerin aynı zamanda farklı eğitim ve meslek gruplarına mensup oldukları da ifade edilmelidir.**

Kaynak Eserler :

1. Alevîler’in Temel Kaynak Olarak Kabul Ettiği Eserler

2. Yedi Ulu Ozan ve Diğer Alevî Ozanları’nın Deyişleri

3. Çalışma Esnasında Kullanılan Diğer Eserler

Alevîler'in Temel Kaynak Olarak Kabul Ettiği Eserler:

1. Buyruklar 2. Makâlât 3. Menâkıbnâmeler ve Vilâyetnâmeler
4. Kenzü'l-Mesâib (Kumrunâme) 5. Fazîletnâme 6. Hüsniyye
7. Diğerleri (Câvidannâme, Cebbâr Kulu)

Yedi Ulu Ozan ve Diğer Alevî Ozanları'nın Deyişleri:

Yedi Ulu Ozan ya da diğer ermiş kişilerin deyişleri, ilham ve keşf sonucu söylendikleri kabulünden hareketle bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Dolayısıyla Alevî inançlarını ve zihniyetini ortaya koymak için bunların mutlaka göz önünde bulundurulması gereklidir.

•Yedi Ulu Ozan: Nesimî (ö. 1418), Yeminî (XV. yy.), Hatâyî (ö. 1524), Fuzûlî (ö. 1556), Virânî (ö. XVI. yy.), Pir Sultan (ö. 1590) ve Kul Himmet (XVI yy.).

•Diğerleri: Kaydusuz Abdal (ö. 1444), Kul Hüseyin (XVII. yy.), Deruni Baba, Fedayi Baba, Hubyar Sultan, İsmail Sebati vb.

Çalışma Esnasında Kullanılan Diğer Eserler:

I. **Görüşme Kılavuzu** oluşturmak amacıyla yapılan literatür taramasında başta Alevîler'ce ele alınan birinciden kaynaqlar olmak üzere Alevîlik hakkında yazılan eserler incelenmiştir. Sözelimi, Baki Öz, Rıza Zelyut, Mehmet Yaman, Cemal Şener, Reha Çamuroğlu gibi Alevîliği çok farklı noktalardan ele alıp tanımlayan çalışmaların yanı sıra, Yusuf Ziya Yörükân, Mehmet Eröz, Ruhi Fırlalı, William Hasluck, Anton Jozef Dierl gibi yerli ve yabancı bilim adamları tarafından yapılan konuyla ilgili çalışmalar bu bağlamda zikredilebilir.

II. Konunun tarihsel boyutu ele alınırken, konu bu alanda yapılan müstakil çalışmalarla beraber özellikle Anadolu'da bazı olayların cereyan ettiği dönemde yazılan eserlerin tanıklıklarına da müracaat edilmiştir. Sözelimi, Babaîler isyanı ele alınırken Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmasından yararlanılmış, Celâli isyanlarından bahsedilirken ise Solakzâde tarihi gibi dönemin eserlerinin tanıklıklarına başvurulmuştur. Burada Alevîliğin mezhebî yönüyle ilgili de yine gerek klasik Mezheler Tarihi kaynaklarına gerekse bu konuda yapılan müstakil çalışmalara müracaat edilmiştir.

III. İnanç ve ibadetler konusunda bölgede elde edilen veriler geleneksel Alevîliği ele alan birinciden kaynaqlar olarak görülebilecek olan Alevîler'in bizzat yaptıkları çalışmalarla mukayese edilmiş;

ayrıca bu veriler gerek Tokat, gerekse diğer bölgelerde yapılan bilimsel araştırmaların sonuçlarıyla da desteklenmiştir.

2. ALEVİLİK:

Kelime olarak, “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” ve “Ali soyundan gelen” anlamlarına gelen Alevî kelimesi ıstılah olarak yaygın olarak üç sahada kullanılmıştır:

1.Siyâsî 2. İtikâdî 3. Tasavvufî.

Siyâsî alanda Alevî:

Bu terim, hilafetle ilgili anlaşmazlıklar sırasında kullanılmaya başlanmış, Hz. Peygamber’in ölümünden sonra başlayan ve halife Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra şiddetlenen hilafet tartışmalarında Hz. Ali tarafını tutanlara “*el-Aleviyye*” veya “*Şîatü Ali*” denilmiştir. Bu anlamıyla “*Alevî*” terimi Hz. Ali taraftarlarından oluşan siyâsî bir topluluğu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Abbâsiler döneminde İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan ve kimi mahallî idareler kimi de müstakil devletler kuran birtakım sülaleler de kendilerinin Hz.Ali soyuna mensup olduklarını göstermek için “*Alevî*” nisbesini kullanmışlardır.

İtikâdî alanda Alevî:

Asıl anlamını yaygın olarak itikat alanında kazanan “*Alevî*” terimi, Hz. Ali hakkında beslenen inançlarla ilgili olarak kullanılmıştır. Onu en üstün sahabî olarak görenlerin yanı sıra, kendisine peygamberlik konusunda paye verenlerden ulûhiyyet atfedenlere varıncaya kadar, çok geniş bir yelpazede ifade edilebilecek çeşitli inançları taşıyanlar bu terimin kapsamında değerlendirilmişlerdir. Bu anlamda genellikle Şüiler ve Şîa içinde yer aldıkları kabul edilen bazı mezhepler “*Alevî*” nisbesini alırlar. Nitekim Zeydiyye, İsnâ Aşeriyye gibi mutedil Şüiler’in yanında Beyâniyye, İsmâiliyye ve Bâtıniyye gibi ğulât (aşırı) olarak nitelenen gruplar da “*Alevî*” diye bilinirler.

Tasavvufî alanda Alevî:

•Silsilelerini Hz. Ali’ye dayandıran tarikatlar genel olarak Alevî olarak nitelendirilirler.

•Bu genel isimlendirme haricinde “*Alevî*” nisbesi taşıyan kişilere bağlılıkları sebebiyle “*Aleviyye*” olarak isimlendirilen tarikatlar mevcuttur.

• Cehrî zikri tercih eden tarikatlardan bir kısmı “*Alevî*” olarak görülürken, Hz. Ali de cehrî zikri benimseyenlerin piri olarak kabul edilmiştir.

Bu durumda günümüzde Alevî kelimesi ne anlam ifade etmektedir:

Tokat bölgesindeki Alevîler'in, gerek Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği yönündeki kabulleri, gerek onun en üstün sahabi olmasından, ona birtakım ilâhî sıfatlar atfedilmesine varıncaya kadar çok farklı da olsa onunla ilgili bazı inançları benimsemeleri, gerekse tarikat silsilelerini Oniki İmam'dan biri yoluyla Hz. Ali'ye ulaştırmaları sebebiyle "Alevî" kelimesinin sahip olduğu bütün ıstılahî anlamların özelliklerini taşıdıkları görülmektedir.

Buradan hareketle Alevî denilince:

Kelimenin ıstılah olarak kullanıldığı alanlardaki anlamları ve bölgedeki mevcut durum bir araya getirildiğinde, "**Alevî**" kelimesi ile *bu üç alanda kullanılan anlamların hepsinin bileşkesinin* anlaşılması gerektiği görülmektedir.

Alevîlik hakkında yapılan tanımlar:

Alevîlik hakkında çok farklı ve birbiriyle ilgisiz pek çok tanım yapılmakta; Alevîlik "kültürdür, yaşam biçimidir, İslam'ın Anadolu yorumudur, Zerdüştlüktür, Türk dinidir, ulusçuluktur, solculuktur ve sosyalizmdir, materyalist bir felsefedir, tasavvufur, tarikattir, heterodoks İslam'dır, Şiîliktir, dindir, mezheptir" vb. tanımlanmaktadır.

Bu çalışmada,

Alevîlik hakkında yapılan din, mezhep ve tarikat şeklindeki tanımlar ve değerlendirmeler üzerinde durulacak ve konu bunlarla ilgili tahlillerle sınırlı tutulacaktır.

Alevîlik din midir?

Alevîlik din değildir. Çünkü;

1. Bölgede yapılan alan araştırması sırasında mülâkata tabi tutulan veya kendileriyle derinlemesine mülâkat yapılmadığı halde genel çerçevede görüşülen kişilerin hemen hemen tamamına yakını gerek kendilerinin gerekse diğer Alevîler'in din olarak İslâm'ı kabul ettiklerini beyan etmişlerdir.

Bu çerçevede "Sazlı-sözlü" ibadetlerin varlığı sebebiyle Alevîlik ayrı bir din olarak değerlendirilebilir mi?

2. Alevîlikte icra edilen dînî törenler ve ritüellerin, gerek muhteva gerekse tarz olarak İslâm dairesi içinde oluşmuş "alt kimlik kollarından" tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşmış şekli olan tarikatlarda icra edilen tören ve ritüellerle eşdeğer olması, Alevîliğin müstakil bir din olarak görülmesini mümkün kılmamaktadır.

Alevîlik mezhep midir?

Bir hareketin mezhep olması için gerekli unsurlar göz önünde bulundurulduğunda; Alevîliğin bir mezhep olmadığı görülür. Çünkü,

•Alevîliğin birbirinden farklı pek çok görüşü bünyesinde barındıran farklı alt gruplarının hiç birisinin sistematik bir teolojik yapı ortaya koymadığı açıktır.

•Alevîler tarafından temel kaynak olarak kabul edilen eserlere bakıldığında bunların bir mezhebin görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan eserler olmaktan çok, tarikat bağlılarının benimsemeleri ve uygulamaları istenen birtakım âdâb ve erkân ile ilgili kitaplar oldukları anlaşılacaktır.

•Alevîliğin muhakkak toplumsal bir boyutunun olmasına rağmen cemaat içi ilişkilerde pîr-mürşid ve tâlib-derviş şeklinde bir yapılanmanın bulunması, bu toplumsal yapıda mezhebî yapılanmadan ziyade tamamen kurumsallaşmış bir sufîliğin egemen olduğunu göstermektedir.

Mezhebî kabuller ve uygulamalar:

•Bütün Alevîler mezheplerinin Caferîlik olduğunu ifade ederler. Ancak,

• “Mezhepte Caferî” oldukları hususunun itikâdî-siyâsî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet arz etmektedir. Aslında bölgede yapılan alan araştırması esnasında oluşan izlenimler ve bu konuda yapılan bazı açıklamalar “mezhepte Caferî” olma konusunun Mezhepler Tarihi'nin usûl ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, “tarikat önderliği” ve “yol kuruculuğu” anlamında bir kabul olduğunu ortaya koymaktadır.

•Alevîler arasında, hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde, Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle daha çok Mâturidî-Hanefî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir. Burada Ehl-i Beyt Vakfî çevresi istisna edilmelidir.

Alevîlik tarikat mıdır?

Bu konu tarikatların zikir ve seyr-u sulûk gibi fiilî, pîr, şeyh, derviş gibi insanî ve tekke gibi maddî birtakım ortak unsurları göz önünde bulundurulurken bir kıyaslama ile tespit edilebilir.

Zikir esas alındığında:

Grupların hepsinde **zikir** esasına dayalı olarak tarikat ayinlerinin diğer bir ifade ile cemlerin sürdürüldüğü görülmektedir. Genelde

tevhid denilen müstakil bölümlerin bulunduğu cemleri birer tarikat ayini, daha doğrusu zikir toplantısı olarak kabul etmek en isabetli tavır olacaktır. Bu zikrin cehrî (sesli) yapıldığı görülmektedir. Cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, diğer tarikatlardaki ilahiler ile, kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette olduğu da ifade edilmelidir.

Seyr-u sulûk esas alındığında:

Alevilikteki **“İkrar Verme Cemi”** aslında bir tarikata giriş, inâbe-
biat uygulamasından farklı bir şey değildir. Nitekim **ikrâr verme** tari-
katlarda görülen **inâbe-biat** ile aynıdır.

Dînî hiyerarşi esas alındığında:

Alevîler'deki *“soya dayalı”* sosyal yapı gereği mahiyetinde birtakım farklılıklar bulunsa da **pîr, şeyh, dede, rehber, tâlip** şeklindeki yapı-
lanmanın diğer tarikatlardaki yapılanma ile paralellik arzettiği açıktır.

Silsile esas alındığında:

Tarikatlarda genelde **“el ele, el Hakk'a”** şeklinde ifade edilen **“silsile”** anlayışına da bakıldığında, Alevîlerin bu konuda kendilerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla Hz. Ali'ye dayandırdıkları görülür. Nite-
kim, bölgede ocakların değişik imamlar ile kendilerini Hz. Ali'ye bağla-
dıkları görülmektedir. Şöyle ki, bazen sözlü de olsa kimi Zeyne'l-Abidin, kimi İmam Cafer, kimi Musa Kazım ve kimi de İmam Rıza aracılığı ile silsilelerini Hz. Ali'ye ulaştırmaktadırlar.

Sonuçta:

Bütün bunlar, Tokat yöresinde Alevî grupların her birinin müsta-
kil birer tarikat olarak yapılandıklarını göstermektedir. Nitekim her
grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı
uygulamalarının olması, yine kendi içlerinde tarikatlarını yürütmeleri
ve diğer gruplardan olanların tarikatlarına alınmaması vb. hususlar
Alevîler'in **“soya (ocaklara) dayalı tarikatlar”** şeklinde varlıklarını
devam ettirdiklerini ortaya koymaktadır.

Bu sonuç Alevîler tarafından yapılan tanımlarda da görülmek- tedir:

Bölgedeki insanların Alevîlik tanımlarında **“Hakk-Muhammed-Ali”**,
Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kur'an, Ehl-i Beyt, tecellî ve evliyâ kültü vb.
inançlar; dört kapı, kırk makam ve üç sünnet yedi farz gibi âdâb ve
erkân; eline-diline-beline sahip olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattı-
ğını güldürmek, aç doyurmak, açık giydirmek, başkalarını kendi nefesine
tercih etmek vb. ahlakî ilkelerin ağırlık kazandığı ve Alevîliğin **tarikât**
şeklinde tanımlandığı görülmektedir.

“Soya dayalı tarikatlar” olarak varlığını sürdüren Geleneksel Aleviliğin, bu yapıyı kazanma sürecini içine alan tarihsel arka planına göz atmak yerinde olacaktır:

3. TARİHSEL SÜREÇ

İslâmiyet'ten Önce Türkler'de Din:

Alevilik'te varolan senkretik yapının İslâm öncesi mensup oldukları din ve inançlarla ilgili olduğu dile getirilmektedir:

•Eski Türk Dini

•Gök Tanrı inancı •Atalar kültü •Tabiat kültleri

•Diğer Dinler

•Şamanizm (bir din değildir) •Budizm •Mazdeizm ve Zerdüştlük
•Maniheizm

•Hıristiyanlık •Yahûdilik

Türkler'in İslâmlaşma Süreci:

•Emevîler döneminde İslâmlaşma hemen hemen yok denilecek kadar az olmuştur.

•Emevî-Hâşimî mücadelesi bölgede İslâmiyet'i kabul aşamasında olanlar üzerinde bazı belirleyici etkilere neden olmuş, bunun neticesinde bölge insanları bu mücadelenin sloganik kavramlarından olan *Ali taraftarlığı* ve *Eh-i Beyt sevgisi* ve *taraftarlığı* ile yüz yüze gelmişlerdir.

•Abbâsiler döneminde orduda ve yönetimde yer alan Türkler aynı zamanda İslâmlaşmışlardır.

•İslâmiyet Türkler arasında Samanîler ve Karahanlılar zamanında hızla yayılmıştır.

•İslâmlaşma o dönemde varolan sosyal yapı farklılıkları doğrultusunda değişik boyutlarda gerçekleşmiştir.

Sosyal yapıya göre İslâmlaşma da farklı olmuştur:

Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde, yerleşik halk bir yerde devamlı oturmaları sebebiyle, genelde Sünniliği benimseyen devletlerin resmî desteğini sağlayan ve eğitim geleneğine bağlı olarak medreselerde işlenen ve öğretilen ve doğal olarak kitâbî esaslara daha sadık bir İslâm anlayışını benimsemiştir. Buna karşılık çevrede yarı göçebe ya da göçebe yaşayan halk ise kitâbî dinden farklı “*popüler İslâm*” şeklinde ifade edilebilecek, kendilerine öncelikle İranlı sonra da

Türk sūfîler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir *mistik Müslümanlık* anlayışını benimsemişlerdir.

İslâmlaşma Sürecinde Mezhebî Etkiler: Alevîlik için sözü edilen senkretik yapının anlaşılması için İslâm öncesi inançların göz önünde bulundurulması ne kadar önemli ise, İslâmlaşma sürecinde karşılaştıkları mezhebî etkilerin ortaya konulması da en az onun kadar önemlidir. Bu çerçevede:

●Hâricîler, Kirmân kısmen de Sistan'da; Şî'a, Keşan, İsfahan, Kum ve kısmen de Rey'de; Zeydîler Taberistan'da; Mu'tezile ise İstahr, Ermeniye ve Azerbaycan'da, Hâricîliğin zayıflamasından sonra Kirmân'da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Gizli davet metodunu seçen İsmâîlîlik ise hicrî ikinci asrın ortalarından sonra batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'in bütün bölgelerinde fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Sonuçta Alevîlik üzerinde hakim olan mezhebî etki şu şekilde gösterilebilir:

●Şîi-Bâtîni etkiler ●Mâturidî-Hanefî etki ●Mürciî etki ●Kerrâmî etki

İslâmlaşma Sürecinde Tasavvufî Etkiler:

●Horasan Melâmetiliği:

●Gerek ilk dönemde Türkler'in İslâmlaşmasındaki rolü, gerek Yusuf Hemedânî (ö. 534/1140) aracılığı ile Ahmed Yesevî'yi ve Yesevîliği etkilemesi ve Yesevîliğin Türkler'in İslâmlaşmasındaki konumu; gerekse Anadolu'nun İslâmlaşmasında "**Horasan Erenleri**" ismi ile anılan bu ekole mensup mutasavvıfların etkileri dolayısıyla Türkler'in dînî tarih ve hayatlarında son derece önemi haizdir.

●Yesevîlik:

●Yerleşîği ve göçebesi ile bütün toplum arasında yaygınlık kazanmıştır.

●*Hanefî bir ortamda yetiştiği bilinen Yesevî'nin, heterodoks nitelermeli gruplar arasında benimsenmesi bu kimliğini tartışmalı bir hale getirir mi?*

●Yesevîlik hem Nakşibendîlik gibi Sünnî hem de Kalenderîlik, Haydarîlik gibi gayr-ı sünnî ya da heterodoks nitelermeli tarikatlara kaynaklık etmiştir. Yesevîliğin bu iki farklı ekole kaynaklık etmesi, Yesevî'nin kendisinin Sünnî-Hanefî kimliğini tartışılır hale getirmmez. Nitekim Yesevîliğin iki farklı ekol tarafından temsil edilmesi, Yesevîliğin muhatap olduğu toplulukların sosyo-kültürel yapılarıyla ilgilidir.

Selçuklular Döneminde Göçler ve Yerleşme:

Moğol istilasına maruz kalan bölgelerdeki pek çok göçebe aşiretten başka, sahip oldukları taşınabilir malları sayesinde göç etmeye güç yetirebilen birtakım köylü halk, zengin tacirler, fikir ve sanat adamları, bazı dervişler gibi yerleşik unsurlar da büyük oranda Anadolu'ya gelip yerleşmişlerdir.

Göçlerden Önce Anadolu'da İnançlar:

Anadolu'da Hıristiyanlık, yalnız yerli putperest kültürle değil, İran menşeli kültür ve inançlarla da mücadele etmek zorunda kalmış ve bütün bunlar, Türkler öncesi Anadolu kültürünün ve bu arada inanç ve geleneklerinin oluşmasında kendilerine göre bir paya sahip olmuşlardır.

Göçlerle Anadolu'ya Gelen İnanç ve Gruplar:

Anadolu'ya göç eden Türkler arasında büyük kültür merkezlerinden gelen tam Müslümanlaşmış olanlar kadar yeni ve sathî bir şekilde İslâmlaşmış, hatta hiç Müslüman olmamış kişiler ve gruplar da vardı. Bu göçlerle birlikte İslâm içerisinde oluşan farklı yaklaşımlar da Anadolu'ya taşınmıştır. Yine Orta Asya'daki yapıya benzer bir şekilde - Selçuklular'ın dinî siyaseti gereği resmen de destekledikleri **Hanefi-Sünnî ağırlıklı kitâbî İslâm, yerleşikler tarafından şehir merkezlerinde** temsil edilirken; **gerek köylere yerleşmiş gerekse göçebe hayatı yaşayan bazı Türkmen gruplar** hiç şüphesiz sağlam ve samimi Müslüman olmakla beraber, onları hem **Sünnilik hem de Şîilik'ten ayıran hulûl, tenâsüh gibi inançları benimsemeleri nedeniyle heterodoks diye nitelenen ve bunların tasavvuf rengine boyanmış basit ve popüler bir şeklini** oluşturan imânî kabulleri yaşatıyorlardı. Bu inançların, Anadolu'nun her yerinde aynı nispet ve yoğunlukta görülmemekle beraber, göçlerle XI. yy.dan itibaren buraya girdiği ve birtakım popüler süfi çevreleri temsil eden Türkmen Babaları etrafında odaklaştığı görülmektedir.

İlk Dönem Anadolu'da Sûfî Hareketler:

- Mâverâünnehir, Hârezm, Horasan ve diğer memleketlerin gelişmiş kültür çevrelerinden gelen şeyh ve dervişler, yine şehirlerde yerleşmeyi uygun görüyorlardı.

- Önemli kültür merkezlerinde yayılan bu şehirli tasavvuf akımları da vahdet-i vücûdçular ve Kübrevilik veya Sühreverdilik gibi kimi ahlakçı kimi de estetikçi iki ana ekolün etrafında şekillenmişlerdi.

- Şehir ve kasabalara gelip yerleşen dervişler ise genellikle Sünnî tarikatlara mensup kimselerdi. Bu bağlamda Anadolu'ya İran kanalıyla gelen Horasan Melâmetiliği kaynaklı bu iki sünnî tarikata ilaveten yine Sünniliğe alabildiğince sadık kalmaya çalışan ve bölgeye Irak kanalın-

dan giren iki büyük Sünnî tarikatı Rufâilik ve Kâdiriliğin de pek çok taraftar bulup bu topraklara sıkı sıkıya yerleştiği ifade edilmelidir.

Göçmen aşiretlerde dînî hayat:

Göçmen aşiretler arasında ve bunların yerleştikleri köylerde cereyan eden tasavvuf hareketlerine göz atıldığında dînî hayat bunlar arasında daha çok sûfî telakkiler şeklinde algılanarak şekillenmiş, dolayısıyla tasavvuf hayatı bu gruplar içerisinde daha canlı, samimi, taşkın ve daha çok uygulama ve fiile dönüştürmeye elverişli bir konumda olmuştur. Nitekim bu potansiyel tasavvufun, VII/XIII. yy. Anadolu'sunda göçebe ve yarı göçebe çevrelerde kuvvetli temsilciler bulmasına yol açmıştır.

Göçebeler arasında hangi tarikat mensuplarının daha yoğun faaliyet gösterdikleri:

VII/XIII. asırda Yesevî dervişleri ile birlikte Kalenderî, Vefâî ve Haydarî dervişler Anadolu'yu doldurmaya başlamışlar ve bu tarikatların propagandacı dervişleri şehirlerden ziyade, köylerde ve göçebeler arasında daha uygun bir ortam bulabilmişlerdir.

Anadolu'da Yesevîlik:

Yesevîlik, Anadolu'nun dînî hayatında Orta Asya'daki gibi doğrudan geniş veya sistemli bir etkiye malik değilse de yine de hem Yesevîlik kaynaklı tarikatlar hem de bu geleneğe sahip dervişler aracılığıyla önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bunlardan ilkinde göre Yesevîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Kübrevîlik, Mevlevîlik, Nakşibendîlik, Bektâşîlik gibi tarikatlar üzerindeki etkisi dolayısıyla Anadolu hayatının da önemli müessirlerinden biri olmuştur.

Anadolu'da özellikle göçebeler üzerinde etki eden diğer tarikatlar ise,

- Vefâîlik
- Haydarîlik
- Kalenderîlik'tir.

Anadolu'da Tekke ve Zâviyelerin Kurulması ve Fonksiyonları:

Dönemlerindeki yönetimlerin iskan politikaları sonucu, birer sosyal yardım müessesesi oldukları kadar, aynı zamanda imar ve iskan aracı olarak kullanılan ve bununla birlikte emniyet ve taşımacılığın sağlanmasına katkılarının yanı sıra dînî propaganda bakımından da son derece önemli merkezler durumundaki bu tekke ve zâviyeler, yerine getirdikleri bu sosyal görevlere bağlı olarak kazanmış oldukları vergi muafiyeti vb. bazı imtiyazları ile gerçekten bu görevleri yerine getirebilecekleri yerlerde kurulmuşlardır.

Göçebe dervişler mi yerleşik hayata geçip aşiret ağırlıklı köyler kurmuşlardır; yoksa köyler kuran göçebe aşiretler mi birtakım derviş zümreleri meydana getirmişlerdir?

Daha ziyade köyler oluşturacak şekilde toprağa yerleşmekte olan göçebe aşiretlerin birtakım derviş zümreleri meydana getirmelerinin, daha kabul edilebilir olduğu görülmektedir. Bu da **soya dayalı olma** durumuna açıklık getiren bir göstergedir.

Bu grupların ilk organize hareketleri: Babaîler isyanı

Dini olmaktan çok siyâsî-sosyal bir hareket olan ve bu bağlamda göçebeliğin yerleşikliğe ve siyâsî otoriteye karşı çıkışı şeklinde algılanması gereken bu isyan, olayın cereyanı esnasında kitleleri harekete geçiren veya geçirmek için kullanılan bazı inanç motifleri açısından dikkate değerdir. Nitekim isyan sırasında, özellikle Baba İlyas'ın gerek kendisi tarafından gerekse etrafındakilerin şahsıyla ilgili kullanıldıkları, Baba İlyas'ın *yenilginin nedenini Tanrı'ya sorması, Tanrı ile görüşmek üzere göğe çıkması* gibi inanç motifleri, onun resul olarak algılanması kadar, aynı zamanda *Gök Tanrı ile buluşmak üzere at üstünde göğe çıkan Şamanları* hatırlatması noktasında, isyancıların dinî-mistik yapılarını az çok açıklığa kavuşturan göstergeler olarak anlamak mümkündür.

Babaîler isyanı,

İslâm anlayışları daha çok sūfliğin kalıpları içerisinde şekillenen bu zümreleri derleyip toparlamış, birbiriyle irtibatlandırmış ve böylece bu isyana kadar muhtelif kesimler halinde yaşamakta olan bu grupları, Anadolu'da XIII. yy. ikinci yarısından itibaren aynı amaç uğruna bir araya getirmiştir. İslâm anlayışları sūfliğin kalıplarına dökülmüş olan konar-göçer Türkmen zümrelerinin ve bunların ötesinde kırsal kesimde yerleşiklerinin ortaya koydukları bir sūfi hareket olarak Babaîler isyanı, yüzyıllar boyunca Anadolu'da kalıcı bir etkiye sahip olmuş ve kendi içinden yeni dinî-sosyal birtakım hareketlere kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda, Babaîler, başlangıçtan itibaren aynı sosyal tabana sahip olan, ancak zamanla belirli değişimler geçirmiş ve günümüze kadar gelmiş, çalışmamızdaki yapılandırma çerçevesinde Bektâşîliği de kapsayan, **Alevîliğe** kaynaklık etmiş en önemli "sistemli bir hareket" olarak görülmelidir.

Babaîler Sonrası ve Osmanlı'nın İlk Dönemlerinde Anadolu'da Zümreler:

•Abdallar:

•Anadolu Selçuklu devletinin dağılmasıyla ortaya çıkan çeşitli Türkmen Beyliklerinde ve doğal olarak Osmanlı Beyliği topraklarında görülen *Abdâl* ve *Baba* lakaplı, gazalara katılan ve müridleriyle birlikte

fethedilen topraklarda zâviyeler kurarak bazı faaliyetlerde bulunan der- viş zümrelerini ifade etmektedir. Hubyarlıların kendilerini Abdal gelene- ğine mensup görmeleri çalışmamız için önemlidir.

●**Ahîlik:**

●Osmanlı Devleti'nin imparatorluk sürecine girdiği IX/XV. asrın ikinci yarısından itibaren Ahîliğin esnaf loncalarına dönüşüp yarı resmî bir hüviyet kazanmasıyla, özellikle köylerdeki Ahî zâviyeleri etrafında büyük ölçüde devletten bağımsız hareket eden ve sonraları Alevîliği teş- kil edecek bir zümreleşme süreci söz konusu olmuştur. Bölgemizde Keçeci Baba Ocağı kendisini Ahîlikle irtibatlandırmaktadır.

●**Bektâşîlik:**

Rûm Abdalları içinde iki kültten sadece Hacı Bektâş'a ait olanı, Yesevîliği de içine alan Haydarîlik ile varlığını sürdürerek, muhtemelen Orhan Gazi zamanından itibaren, Baba İlyas kültüne dayanan Vefâîliği içine alarak ortadan kaldırmıştır. Böylece, Osmanlı kaynaklarında *Ho- rasan Erenleri* ismiyle zikredilen ve sûfî temel itibariyle Horasan Melâmetîliğine dayanan Kalenderîler'in Anadolu'nun batısındaki temsil- cileri sayılabilecek olan Haydarîlik tarikatı, Abdal Musa tarafından tem- sil edilen *Hacı Bektâş* kültünü geliştirerek, XV. yy. sonları ve XVI. yy. başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun en popüler tarikatı "**Bektâşî- lik**"i doğurmuştur.

●**Bektâşîleşme:**

Bektâşîliğin Osmanlı'nın resmî desteğini kazanmasıyla, Anadolu ve Rumeli'de yeni Bektâşî zâviyeleri açılmakla birlikte, buralardaki XIII- XV. yüzyıllar arasında kurulmuş olan pek çok Kalenderî vb. zâviyeler artık Bektâşî kimliğine bürünmüştür. Dönemlerinin belgelerinde *torlak, ıstık, kalender, haydarî, şemsî, câmî* vb. isimlerle zikredilen ve Bektâşîlik dışında kalan diğer Kalenderî çevreler de XVII. yy. sonlarında tamamen Bektâşîlik içerisinde erimişler, diğer bir ifadeyle *Bektâşîleşmişlerdir*. Günümüzde *Dedeci Bektâşî* denilen grupların pek çoğunun bunlardan oluştuğunu düşünmek zor değildir.

●**Anadolu Alevîliğine tesir eden önemli akımlar:**

●Hurûfilik ve Etkileri ●Safevî Etki

●**Hurûfilik ve Etkileri:**

●Fazlullah Hurûfi'nin öldürülmesinden sonra XV. yy.ın ikinci ya- rısından itibaren İran'ı terk etmek durumunda kalan Hurûfiler, Anado- lu ve Rumeli'yi kendileri için sığınak olarak görmüş ve buralara göç- müşlerdir. Anadolu ve Rumeli topraklarında Fazlullah'ın halifeleri Aliyyü'l-'Alâ, Mir Şerif ve Nesimî gibi güçlü kişiler tarafından temsil edi-

len Hurûfilik, Bektâşî görünerek korunmak amacıyla özellikle Bektâşiliğe nüfuz etmiş ve böylece inançlarını Bektâşilik içerisinde korumuştur.

•Bektâşilik’le beraber diğer gruplarda, daha doğrusu bütün Anadolu Alevileri’nde kutsal ve ilhama muhatap oldukları kabul edilen yedi büyük şairden üçünün -Nesimî, Virânî ve Yeminî- Hurûfî olmaları, Hurûfiliğin Anadolu Aleviliği üzerindeki etkisini görmek için yeterlidir.

Safevîler’in Ortaya Çıkışı ve Etkileri:

Osmanlı döneminde Anadolu’daki bu gruplarla ilgili durum Safevî öncesi ve Safevî sonrası dönem şeklinde iki periyotta ele alınır. Daha önce zikredilen etkilere ek olarak günümüz Aleviliğine bugünkü karakterini kazandıran asıl süreç, Safevî devletinin kurulması ve Safevîler’in, bazısı bu devletin kuruluşunda etkin rol oynayan Anadolu’daki bu gruplar üzerinde sistemli bir propaganda yürütmesi ile ortaya çıkmıştır.

•Şeyh Cüneyd’le sistemli olarak Anadolu’ya taşınmaya başlayan *ruhun beden göçü (reenkarnasyon, tenâsüh), Tanrı’nın insanda tecellisi* gibi aşırı Şîî renkteki ve bu grupların İslam öncesi mensup oldukları dinlerden dolayı pek de yabancı olmadıkları bazı inançlar; Şah İsmail ile beraber daha sistemli bir halde savunulmuş, nihayet bu inançlar da Şîî bir İslâmî cilaya büründürülmüştür. Bu durumda söz konusu inançlar Safevî geleneğini oluşturan bir sülûk ve onunla ortak karakter taşıyan Şîîlik ile şekillendirilmiştir

•Böylelikle bu gruplar Safevîler sayesinde cemaat dışı (heterodoks) bir Müslümanlık içerisinde yerlerini almışlardır

•Şah İsmail’in, “*Allah’ın beşer suretinde tecellisi olan Ali’nin yeni bir bedenle görünüşü olması*” gibi inançların yanı sıra, Kur’an’ın sadece bâtinî yorumuna dayanmanın bir esas kabul edilmesi, Oniki imama derin saygı, Kerbela şehitlerine bağlılık, Ali’nin düşmanlarına lanet yani *teberrâ*, Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet yani *tevellâ*, vb. günümüzde hâlâ varlığını sürdüren söz konusu inançlar bu gruplara hep Safevîler’den gelmiştir.

•Kendilerine bağlı olan gruplara, “Safevîler’in Hz. Ali soyundan geldikleri” yönünde propaganda yapan Şah İsmail, mensubu oldukları aşiret/kabilelerin hem dînî hem de dünyevî lideri konumunda olan Türkmen Babaları’nı da yaptığı düzenlemelerle “Ali soyundan gelen seyyidler ya da dedeler” haline getirmiştir. Nitekim bu soylar da **ocak** denilen *seyyidlik*le nitelenen kutsal dede ailelerini oluşturmuşlar ve Safevîler’e bağlı olan bu zümrelerin her biri, başlarında dedelerin bulunduğu bu ocaklara bağlanmıştır.

• Söz konusu bu yapılanma, çalışmamızda Alevilik tanımını için dile getirilen “**soya dayalı olma**”nın tarihsel süreçte son şeklini aldığı zaman dilimini göstermesi açısından kayda değerdir.

Anadolu Aleviliğini Oluşturan Coğrafya ve Ekoller:

•Türkistan: Türkistan erenleri ve Horasan erenleri (Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş Veli vb.)

•Anadolu ve Mezopotamya: Rum Erenleri. Bu nitelime onların aynı bir kökenleri olduğunu gösterdiği kadar, kendilerinin katışmamışlıklarını korumaya çalışan ya da Anadolu’da sürekli kaldıkları için yeni gelenlere karşı yeterince hazırlıklı olmayan insanlar olduklarını da göstermektedir .

•Erdebil: Safevî etki

Safevî-Osmanlı mücadelesinin sonucu,

Çaldıran öncesi ve sonrası meydana gelen olaylar Aleviliğin günümüzdeki yapıya kavuşmasında önemli roller oynamıştır. Safevî taraftarı olan bu gruplar zâviyesinden olaya bakıldığında her şeyden önce kendileri için *Osmanlı karşıtlığının* zihniyet dünyalarının en temel ögesi haline dönüştüğü ve bunun, kendilerinin Osmanlı devletinden olabildiğince uzaklaşmalarına sebep olduğu görülmektedir. Böylece bunlar sıcağ savaş döneminde kazandıkları bir tavırla, sadece siyâsî otoriteye karşı olmakla kalmamışlar; aynı zamanda bu otoritenin temsil ettiğine inandıkları kitâbi/Sünnî İslâm anlayışından da aynı derecede uzaklaşmışlardır. Bu durum da günümüze kadar varlığını sürdüren bir farklılaşma ve kutuplaşmaya yol açmış, zaman içinde inanç boyutunun da eklenmesiyle kendisini daha da hissettiren kutuplaşma, toplumda birbirlerine karşı önyargıların ve karşısındakini mutlak yanlış ve kötü görme anlayışının doğmasına sebep olmuştur. Nitekim, iki toplum kesiminin birbirlerini -kendi açılarından diğerini kötölemek için kullandıkları **Kızılbaş** ya da **Yezid** nitelendirmeleri, o günlerden günümüze kalan bir miras olarak varlığını sürdürmektedir.

Günümüz Aleviliğini oluşturan tarihsel arka plan genel hatlarıyla verildikten sonra bölgede elde edilen veriler ortaya konulabilir:

Alevîler’in Yapılanması:

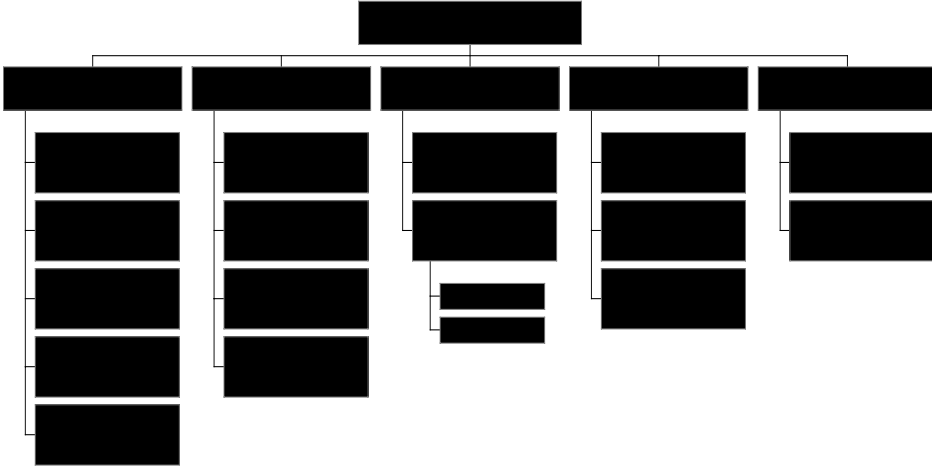
“Soya dayalı tarikatlar” şeklinde varlıklarını sürdüren, kendi aralarında **metbu ocak** olarak bilinen *ana ocak* ya da *baş ocaklar* etrafında toplanan ve bu ana ocağa bağlı alt ocaklar oluşturan bu Alevî zümreler, yine bu ana ocağın tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da **metbu tekke** olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuşlardır.

Bölgedeki yapı,

•Bölgedeki yapı ortaya konulurken, öncelikle, en belirgin ve öne çıkan görüntüsünden hareketle “**soya dayalı tarikatlar için bir üst kimlik olması**” şeklindeki Alevilik tanımına da uygunluğu dolayısıyla yöredeki fiili durum göz önünde bulundurularak *ana ocağın tekkesi* etrafında şekillenen “**tekke’ye bağlılık**” esas alınmıştır.

•**Ana ocak** ve buna bağlı **alt ocaklar** ve dolayısıyla **metbu tekke** ve **alt tekkeler** şeklinde burada ortaya konulan şablonun bütün Anadolu Aleviliğine uygulamak mümkündür. Örnek olarak bölge dışından Tahtacılar tabloya taşınacak olursa şu şekilde bir yapılandırma söz konusu olabilir:

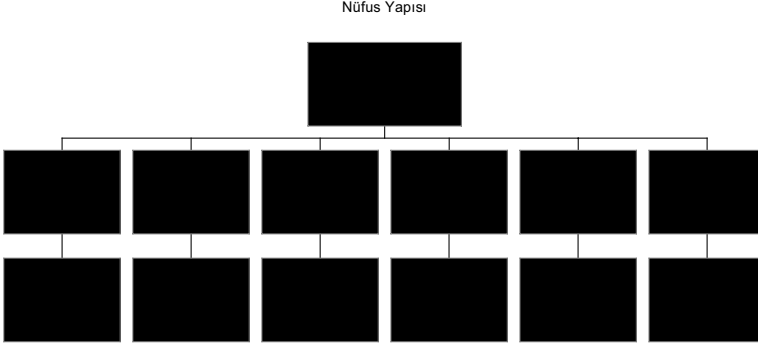
Yapılanma:



Coğrafi Dağılım:

Tokat iline ait 64’ü kasaba 613’ü köy toplam 677 kasaba ve köyden; 17 kasaba ve 175 köy toplam **192** yerleşim yerinde sadece **Alevîler**, 44 kasaba ve 422 köy toplam **466** yerleşim yerinde ise sadece **Sünnîler** yaşarken; 3 kasaba ve 16 köy toplam 19 yerleşim yerinde de Alevî-Sünnî karışık bulunmaktadır.

Nüfus Durumu:



Tokat bölgesindeki Alevilerin nüfusu, ülkemizde Alevilerin nüfusu hakkında dile getirilen rakamların oldukça ihtiyatlı karşılanması gerektiğini göstermektedir:¹

4. İNANÇLARI:

•Alevilik'te inanç sisteminin gelişiminin daha çok yeni inançların, eskilerinin yanına eklenerek tedicî bir yapı içerisinde oluşması ve bu

¹ Ülkemizde Aleviler'in nüfusu hakkında bizzat kendileri tarafından abartılı olarak 15 milyondan 20-25 milyona varıncaya kadar farklı rakamların telaffuz edildiği görülmektedir. Ancak, Aleviler'in yoğun olarak buldukları illerimizde yapılan alan araştırmalarında ortaya çıkan rakamlar, yukarıda telaffuz edilen söz konusu rakamların oldukça ihtiyatlı karşılanması gerektiğini göstermektedir. Nitekim, Metin Bozkuş tarafından Sivas ilinde yapılan çalışmada, 1997'de yapılan Genel Nüfus Sayımı verileri göz önünde bulundurularak yapılan değerlendirmede, 695.528'lik toplam nüfusun 77.700'ünün Aleviler'den oluştuğu tespit edilmiş ve bunun oran olarak Sivas'ın toplam nüfusunun %11'ine tekabül ettiği ifade edilmiştir. Bkz. Metin Bozkuş, **Sivas Yöresinde Alevilik**, Sivas, 2000, s. 71. Aynı şekilde Harun Yıldız'ın Amasya'da yürüttüğü doktora çalışmasında 2000'de yapılan sayım verileri göz önünde bulundurularak Amasya'nın 365.231 toplam nüfusunun 68.595'inin Aleviler'den oluştuğu ve bunun da nüfusun %18.7'sine tekabül ettiği tespit edilmiştir. Harun Yıldız, **Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme**, Araştırma Yay., Ankara, 2004, s. 101. Bizim Tokat'ta yürüttüğümüz bu çalışmamızda yine 2000 sayımları göz önünde bulundurulduğunda 828.027'lik toplam nüfusun 158.380'ini Aleviler'in oluşturduğu ve bunun, nüfusun - ±%1'lik bir farklılaşma payı ile beraber- %19,1'ine tekabül ettiği görülmektedir. Yine Alevi vatandaşlarımızın çoğunlukta olduğu illerimizden biri olan Tunceli'nin 2000 sayım sonuçlarına göre toplam nüfusunun 93.548 olduğu göz önünde bulundurularak - Tunceli nüfusunun tamamının Aleviler'den oluştuğunu da varsaysak bile ki, Tunceli'de Sünniler'in yaşadığı da bir gerçektir-, Aleviler'in en yoğun oldukları bu dört ilimizdeki yaklaşık 78.000, 70.000, 160.000 ve 80.000-90.000 (dört ilin yaklaşık toplamı 375-380 bin) nüfus miktarları dikkate alındığında Aleviler hakkında telaffuz edilen ve 20-25 milyona vardırılan rakamların oldukça abartılı rakamlar oldukları anlaşılmaktadır.

sistemin, kökenleri değişik mekan ve zamanlarda bulunan öğeleri içermesine ek olarak, farklı yaklaşımlar sonucu ortaya çıkan farklı anlayışları da barındırması dolayısıyla, Alevilik hakkında sistematik ve bütün müntesiplerini bağlayıcı bir homojen inanç sisteminden söz etmek mümkün değildir.

●İlhâm ve keşf merkezli inançları vahiy kültürünün inançlarına öncelenmiştir:

●Burada, Aleviliğe asıl rengini veren **ilhâm ve keşf merkezli** bütün inançların hemen hemen bu iki inanca bağlı olarak kurgulanması sebebiyle Aleviliğin temel inancı olarak kabul edilen **Hakk-Muhammed-Ali** inancından sonra **Ehl-i Beyt** inancına yer verilmiştir.

Hakk-Muhammed-Ali İnancı: Bu inançla ilgili üç farklı yaklaşım söz konusudur.

●Hakk-Muhammed-Ali inancındaki Hakk, her şeyin yaratıcısı ve tek ilah olan Allah; Muhammed, Allah'ın kendilerine vahyettiği peygamberlerinin en sonuncusu olan Hz. Muhammed; Ali, Allah'ın arslanı, Peygamber'in damadı, amcaoğlu, büyük kahraman vb. bütün üstün meziyetleri dolayısıyla kendisine velâyet kapısının piri olma özelliği verilmiş olan Hz. Ali'dir. Buna göre, Hakk **ilah**; Muhammed **peygamber**; Ali ise **velâyet kapısının piri**dir.

●Hak-Muhammed-Ali inancındaki Hakk, Allah'tır, ilahtır; Muhammed ve Ali ise ruhu, cismi, bedeni aynıdır, aralarında bir fark yoktur, nitelik ve özellik olarak bunlar birbirinin aynıdır.

●Hakk da Muhammed de Ali de birdir. Bunlar bir şeyin farklı tezahürleridir. Aslında bunların hepsi aynıdır.

Ehl-i Beyt İnancı:

Ehl-i Beyt'in kim olduğu konusunda Ehl-i Kisâ ve Selmân-ı Fârisî gibi eklemeli özel bazı kabullerin yanı sıra bu kavramın içerisine Oniki İmam'la ilgili bazı anlayışların da yerleştirildiği görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, daha çok Safevî etkiyle Aleviler arasında yaygınlaşan bu kabulün bu çerçevede çeşitli boyutlarda ele alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim mülâkatlar esnasında Ehl-i Beyt'le ilgili Oniki İmam çerçeveli telakkilerin farklı oldukları tespit edilmiştir. Buna göre, Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Oniki İmam'dır; Oniki İmam'la beraber eşleridir; Oniki İmam ve neslidir.

Ehl-i Beyt inancının önemi:

Alevilik'te, yaratılış, ilhâm ve keşf, velâyet, mehdilik, tarikat silsilesi, dedelerin seyyidliği, tevellâ-teberrâ, şefaath ve ahiretle ilgili bazı ka-

buller gibi Alevîliğe ana karakterini kazandıran pek çok konu Ehl-i Beyt inancı ile bağlantılı olarak şekillendirilmiştir.

Hakk-Muhammed-Ali ve Ehl-i Beyt inançlarının sosyal hayata yansımaları:

Sözgelimi, cemde hizmetin oniki hizmet ile yürütülmesi, çerağ u-yandırırken yakılan mumların sayısının oniki olması, aşure çorbasının oniki malzemeden yapılarak en az oniki kapıya dağıtılması vb. dinî uygulamalarına ek olarak bir belediyede oluşturulan parktaki çeşmelerin *Hakk-Muhammed-Ali Çeşmesi*, *Oniki İmamlar Çeşmesi*, *Kırklar Çeşmesi* vb. isimlendirmelerle üç, oniki ve kırk gözeden oluşturulması; yine Alevîler tarafından kurulan bir otobüs şirketinin logosunun, Oniki İmam inancını sembolize edecek şekilde merkezde aslan, etrafında ise oniki yıldızın olduğu bir kombinasyonla oluşturulması; yeni yapılan türbelerde tavanların genelde oniki dilimli inşa edilmesi bu noktadaki vurguya açıkça işaret etmektedir.

Vahiy Kültürüyle İlgili İnançlar:

Meleklerle İman:

•Mülâkatlarda sıkça dört büyük melek ile ilgili kabullerin yanı sıra sual melekleri, kirâmen kâtibin melekleri vb. meleklerin varlıklarına iman edildiği dile getirilmiştir.

•Bazı Alevîler arasında meleklerin, gerçekliği olan varlıklar olarak görülmekten ziyade, “insanların iyilik ve kötülükleriyle bağlantılı bir sıfat olarak görülmesi” ile ilgili bazı yaklaşımlar da sergilenmektedir.

Meleklerle iman ve atfedilen önem:

•Özellikle yaratılış ve miracla ilgili mitolojik kabullerde, yani gerek yaratılışta ham ruha ne yapması gerektiğini gösteren, gerekse miraç olayında Hz. Muhammed’in Hz. Ali’nin sırrına ermesinde etkin rol oynayan varlığın Cebrâil olduğu göz önüne alındığında, onun Alevî inançları için ne derece önemli bir unsur olduğu anlaşılacaktır.

•Meleklerin Alevî zihninde çok önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Zira cem âyini ile meleklerin Âdem’e secde etmelerinin özdeşleştirildiği görülmektedir.

Kitaplara iman:

Vahiy kültürünün, bu inanç noktasındaki genel çerçevesinin Alevîlik’te de aynı şekliyle kabul edildiği görülmektedir. Mülâkat esnasında elde edilen verilere göre Allah, insanlara yol göstermek üzere seçtiği peygamberlerine vahyetmiş, bu vahiy mahsulü olarak da **suhuf** ve **kitaplar** göndermiştir. Bunların sayısı 104’tür. Bunlardan 100’ü suhuf; 4’ü ise kitaptır. Suhuf lar Hz. Adem, Hz. Şit, Hz. İdris ve Hz. İbrahim’e

indirilmiştir. Kitaplar da, Tevrat, Hz. Musa'ya; Zebur, Hz. Davud'a; İncil, Hz. İsa'ya ve Kur'an, Hz. Muhammed'e gönderilmiştir.

Kur'an anlayışları, kutsallığı:

Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla Hz. Muhammed'e vahyedilmiştir. Kur'an, Allah'ın vahyi olması dolayısıyla da kutsaldır.

Kur'an'ın korunmuşluğu ya da tahrifi:

Kur'an'a **el katılması** ile ilgili olarak, iddia edilen ayetlerin varolduğu nüsha ortaya çıkarılmadıkça, bu tür iddiaların bir iftira olacağı dile getirilse de, sonuçta Kur'an'a el katılması ile ilgili kabullerin, Kur'an'ın korunmuşluğunu ve eksiksiz olduğunu kabul edenler de dahil bütün Aleviler'in zihinlerinde bir şekilde yer ettiği görülmektedir. Nitekim, Kur'an'ın eksiksiz olduğunu ifade edenlerce dile getirilen, "Kur'an'a el katılmışsa bile Hz. Ali'den sonra olmuştur, çünkü Hz. Ali'nin zamanında böyle bir şeyin olmasına kendisi izin vermezdi" şeklindeki görüş, bunlar arasında da konuyla ilgili bir ihtimal payının bıraktığını göstermektedir.

Mevcut Kur'an' nüshalarına bakışları ve kaynaklık değeri:

●Kur'an'a el katılmışlığı konusundaki kabuller ne olursa olsun, Aleviler günümüzdeki mevcut Kur'an nüshasını kabul ederler. Nitekim Kur'an'la ilgili birtakım kabullerini de bu nüshayla bağlantılı olarak dile getirirler. Her ne kadar sürelerin dizilişinin, vahiy sırasına göre ya da Hz. Ali'nin nüshası esas alınarak yapılmasının daha güzel olacağı yönünde bazı görüşler beyan edilse de, bütün sürelerin kıymetli ve güvenilir olduğu genel kabul görmektedir.

●Aslında ilham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak kabul eden Alevî zihninde teorik olarak Kur'an'ın kaynaklık değerine vurgu yapılır.

Kur'an'ın kullanılması:

Kur'an'ın kaynaklık değeri veya kaynak olarak sıralamadaki yeri ne olursa olsun, Kur'an'ın sonuçta gerek dinî alanda gerekse sosyal alanda fiilen kullanıldığı bir gerçektir. Nitekim cem başta olmak üzere, özel günlerde, doğum, düğün, nikah ve askerlik vb. sosyal olaylarda ve ölüm ile ilgili uygulamalarda Kur'an okunmaktadır.

Kur'an kültürleri gelişmemiştir:

Aleviler arasında Kur'an okumasını bilenlerin sayısı oldukça azdır. Yukarıda zikredilen, Kur'an'ın okunduğu yerlerde bu işi üstlenen Hoca ve Dedeler'in pek çoğunun da Kur'an okumasını bilmedikleri görülmektedir. Bu kişilerin söz konusu Kur'an ayetlerini de geleneklerine uygun olarak "kulaktan dolma" ezberledikleri anlaşılmaktadır. İşte yazılı me-

tinden okuyup ezberleme melekesi kazanamayan bu kişiler, bunun neticesinde Kur'an'ı oldukça yanlış okumaktadırlar.

Peygamberlere iman:

Vahiy kültürünün bu inanç noktasındaki genel çerçevesinin Alevilik'te de aynı şekliyle kabul edildiği görülmektedir. Mülâkat esnasında elde edilen verilere göre Allah, insanlara yol göstermek üzere seçtiği peygamberlerini görevlendirmiştir. Bunların sayısı 124 bindir. Ancak bunlardan 28'inin isimleri bilinir. Bu peygamberlerden bazısına kitap verilmiştir.

Peygamberlere iman noktasında,

Aleviler arasındaki kabullere göre, kendilerine mucizeler bahşedilen Peygamberler, adaletlidirler, hatasızdırlar, daha doğrusu kusurları olsa da Allah onların bu kusurlarını vahiy ile düzeltir. **Peygamberler'in Adem'in ruhunu taşıdıkları** hakkındaki kabul ise **ilk yaratılan şeyin Muhammed-Ali ruhu olduğu ve peygamberlerin de bu ruhu taşıdıkları** ile ilgili Aleviler'e ait inancın bu iman noktasında da bir şekilde işlendiğini ortaya koymaktadır.

Peygamberler arasında Hz. Muhammed:

Hz. Muhammed peygamberlerin en üstünüdür, çünkü O **habîbullâh**'tır. Hz. Muhammed diğer bütün peygamberler için de şefahtçidir. Bütün bu özelliklerinden dolayı peygamberler arasında en çok Hz. Muhammed'e değer verilir.

Kazâ ve kadere iman:

Aleviler'de "kazâ ve kader" in varlığı konusunda bir ortak inanç olmakla beraber, konunun girişinde ifade edilen "sistematik ortak bir anlayış"ın olmaması ile ilgili tespit, daha çok hayır ve şerrin Allah tarafından yaratılıp-yaratılmayacağı ve takdir-tedbir ilişkisi üzerinde ortaya konulan inançlarda kendisini göstermektedir. Bu noktada ileri sürülen görüşler şunlardır:

Hayır ve şerr telakkîleri:

- Kimilerine göre, hayır da şerr de Allah'tandır.
- Kimilerine göre ise, Allah hayrı yaratmış, şerri yaratmamıştır, hayır Allah'tan, şerr ise nefistendir.

Takdir-tedbir telakkîleri:

- Takdir Allah'tan, tedbir sendendir; asıl olan tedbiri alıp takdire bahane bulmamak" şeklindedir.

●Tedbir takdiri bozamaz. Takdiri ancak takdir bozar. İnsanın Allah'ın takdir ettiği bir şeyi değiştirmesi söz konusu değildir.

●Tedbir takdiri bozar.

Ahiret inancı: (Bu inançta üç farklı yaklaşımın sergilendiği görülmektedir.)

●**Ahiretin varlığına** inanılır ki, Aleviler'in çoğunluğu bu inancı taşımaktadır.

●Cennetin de cehennem de bu dünyada olduğu fikrinin ön plana çıkarılarak **ahireti kabul etmeme** söz konusudur. Bu grup ise kendileri tarafından kullanılan şekliyle **esfel kalıbı** yani **tenâsüh** inancına sahiptir.

●Hem **ahiret** hem de **esfel kalıbı/tenâsühü** aynı anda mezceden bir yaklaşım sonucu ortaya konulan bir inanç vardır.

İnançlar hakkında sonuç yerine inançlarla ilgili Yörükân'ın yorumu:

“Vasıl olduğum kanaat şudur ki, bunlarda ecdattan kalma nefesler, itikadlarındaki esasları vücûda getirir. Bilâhare Bektâşiler'den ve diğer Alevî zümrelerden aralarına giren nefesler, bu akîdelerini anlaşmaz bir hâle getirmiş ve kendilerini müşkül mevkie düşürmüştür. Halk şairlerinin nefesleri de kendilerine tesir yapmış, hulûle, tenâsühe, Miraca, Hurûfiliğe ve birtakım remizlere dair olan nefesler, hep kendilerine birer intiba bırakmış, nihayet kendilerinin de anlamadıkları bir vaziyet ortaya çıkmıştır. Ellerine sonradan geçmiş olan Fazîletnâme, Sâkiname, Kumru, Hüsniye gibi kitaplarla destânî bazı manzumeler de, kendilerini büsbütün şaşırtmıştır.”²

5. İBADET ANLAYIŞLARI:

Aleviler, “*imani ikrâr olarak görmek*” suretiyle inanç konusunda sergiledikleri tavırda olduğu gibi, ibadet hayatlarını da tasavvuf kalıpları içerisinde şekillendirmişlerdir. Bütün dinî telakkilerini tarikat hayatı bağlamında değerlendirmeleri ibadet hayatları için de geçerlidir. Sözgelimi, Aleviler bir zikir ayini olan cem'i temel ibadet olarak kabul etmektedirler.

Temel İslâmî ibadetler hakkında olumsuz bir tavır sergilemektedirler:

●Sosyal şartlar nedeniyle ibadetleri yerine getirmeme hususu, zamanla, bu ibadete alışamama sonucunu doğurmuştur.

² Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayın Haz.: Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s. 247.

•Bunda İslâmlaşma sürecinden itibaren karşılaşmış oldukları Mürcie ve Kerrâmiyye gibi imanı amelden ayıran grupların etkisi göz ardı edilmemelidir.

•Bunun, ilk dönemden itibaren karşılaştıkları ve tarihsel süreçte hiçbir zaman uzak kalmadıkları Bâtınî karakterli hareketlerden kaynaklandığı görülmektedir.

•Zamanla yukarıda anılan geleneklerin etkisiyle oluşmuş tasavvuf telakkilerinin baş rol oynadığı ifade edilmelidir.

•İbadetlerin terk edilmesi konusunda gözdardı edilmemesi gereken diğer bir husus, Alevîlik'teki **teberrâ anlayışı**dır.

Tarikat hayatı kalıplarına hasredilmiş bir ibadet hayatı:

Her şeyi tasavvuf kalıpları içerisinde anlamlandıran Alevîler, ibadetleri de bu çerçevede anlamışlardır. Alevîler'de temel İslâmî ibadetlere, bazısına **halkacık namazında** olduğu gibi '**ismiyle**', bazısına **oruçtaki** gibi '**şekliyle**', bazısına ise **hacdaki** gibi '**benzeriyle**' kâim alternatif ibadetler ikâme etmeleri, ibadet psikolojisi ile de bağlantılı görülmelidir. Gerek sosyal yapıları, gerek tasavvuf anlayışları, gerekse teberrâ anlayışı gereği temel İslâmî ibadetleri terk eden Alevîliğin, ibadetlerin dînî hayatın ayrılmaz bir parçası olması dolayısıyla, ihtiyaca binâen temel telakkileri çerçevesinde farklı bir ibadet hayatı oluşturma durumunda kaldığı anlaşılmaktadır.

Gusül ve abdest:

Eskiden bazı Alevîler'in gusül ve abdest konusunda toplumda varolan yaygın kabulleri haklı çıkaracak bir tutum sergiledikleri ve sözgelimi, cinsel ilişkiden sonra guslü gerek görmeyerek; bunun yerine "sepetteki elmalardan yere düşenlerinin yıkanması gerektiğini" ileri sürerek kısmî bir temizliği yeterli gördükleri dile getirilmektedir. Günümüzde Alevîler'in, istisnaları olmakla beraber, çoğunlukla gusül ve abdest konusunda olumlu bir tutum sergiledikleri, mülâkatlar esnasında dile getirilmiştir.

Gusül ne zaman alınır:

Hakkında bazı tasavvufî telakkilerin varolduğu gusül, cinsel ilişkiden sonra, *görgüye* girerken (hem dede hem tâlib tarafından), kurban keserken, bayram namazlarından önce ve musâhiblik erkânında alınır.

Abdest:

Cemlere giderken, bayram namazlarında, cenaze namazlarında, kurban keserken vb. abdest alınır. Bu abdestin adı "şeriat abdesti"dir. Bölgede Ehl-i Beyt Vakfı'nın görüşlerine yakın olanlar hariç bütün Alevîler abdesti Hanefî usûle göre alırlar.

●**Alevîlik'te tarikat abdesti önemlidir. Abdesti alınmış,namazı kılınmış olmak ya da ruh veya tarikat abdesti şu anlama gelmektedir:**

“Verdiğin ikrârla, bu cemaatle kıldığın halka namazı üzere, gelecek seneye kadar ve ömrün boyunca Allah'ın hiçbir canlı varlığını incitmezsen, hakkına el sürmezsen, Yaratan'ın seni de yarattığını bilerek, emrini tutup nehyinden kaçarak, seneye görgüye gelirsene ya da ömrün hitâma ererse, işte böylece **abdestin alınmış, namazın kılınmıştır.**”

Namaz:

Alevîlik'te namaz denince “**halkacık namazı**” ya da “**halka namazı**” denilen **tarikât namazı** anlaşılır. Aleviler, şeriat namazı olarak gördükleri beş vakit namazı kılmamakla beraber, konu girişinde işaret edilen hususlar doğrultusunda şeklen ve muhteva olarak farklı bir namaz ihdas etmişler, bunu da ibadet hayatlarının önemli bir yerine oturtmuşlardır. Nitekim Alevîlik'te asıl olan tarikat namazıdır.

Beş vakit namaz:

●Temel kaynaklarda namazla ilgili kuvvetli vurgular olmasına rağmen beş vakit namaz kılmazlar.

●Ancak, bayram ve cenaze namazları kılınırken; bazıları Cuma namazını da kılar.

Oruç:

Aleviler arasında oruç hakkında farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Bütün Aleviler'in üzerinde ittifak ederek tuttıkları tek oruç 12 günlük **Muharrem Orucudur**. Bunun haricinde Aleviler'in kimi, Muharremden önce 3, kimi 2 gün oruç tutarken; aynı farklı kabullerin **Hızır Orucu** için de (3 ya da 7) geçerli olduğu görülmektedir. Farklı uygulamalarla beraber Aleviler arasında tutulan oruçlar, Muharrem, **Medet-Mürüvvet**, Hızır, **48 Perşembe, adak oruçları** ve farklı sayılarda tutulan **Ramazan orucu** (1-3-9-30) şeklinde sıralanabilir.

Hac:

Hararet nardadır, sacda değildir

Kerâmet baştadır, taçta değildir

Her ne ararsan kendinde ara

Mekke'de Kudüs'te Hac'da değildir

Aleviler **Gönül Haccı** esastır diyerek,

•Kaynaklardaki kabule rağmen, Kabe'yi ziyaret etmeyi hac için bir şart olarak görmezken;

•Kabe'deki haccın unsurlarını Hacı Bektâş'a taşımak suretiyle **benzeriyle kâim bir hac ibadeti** ikâme etmişlerdir. Buna göre **Aleviler hacı olmak için Hacı Bektâş'ı ziyaret ederler.**

•Ayrıca tekke ziyaretlerinin hacca alternatif teşkil edecek bir şekilde anlamlandırıldığı da görülmektedir.

Mâlî ibadetler:

•**Tekke ya da Dergahlara Yapılan Yardımlar:** Her grubun **karakazanı** bağlı olduğu Ocak'ın tekkesinde kaynamaktadır.

•**Hakkullah:** Dedelere, yürütmüş oldukları hizmetler karşılığında verilir.

•**Diğerleri:** Dergâhın bakımı, onarımı, aydınlatılmasının yanı sıra evlenecek olanlara, ev yapacak olanlara, hastalara, yetimlere, fakirlere verilenler.

•Birlik, Muharrem ve Hızır Cemleri'nde kesilecek kurbanlar, cemevlerinin giderlerinin karşılanması vb. şeyler için de para toplanması.

Kurban:

Tercüman ya da **Lokma** şeklinde de isimlendirilen Kurban, Alevilik'te en yaygın olarak yerine getirilen ibadettir. İki kısma ayrılır:

- Canlı ve cansız kurbanlar
- İçeri ve dışarı kurbanlar

Cansız kurbanlar:

Canlar, cemlere gelirken elleri boş gelmez. Evlerinde pişirdikleri yiyecekler veya meyve ya da çerez türü şeyleri ceme getirirler ve burada getirilen her şey Dede tarafından dualanarak, kesilen kurbanla beraber cem sonunda sofralara konulmak üzere ilgililere teslim edilir. Bunlar '**cansız kurban**' olarak nitelendirilir.

•Ayinlerde kesilen kurbanlar **içeri kurbanı**, âyin-erkân dışında kesilenler ise **dışarı kurbanı**dır:

İçeri kurbanları:

- 1.İkrâr Kurbanı
- 2.Görgü (Yıl) Kurbanı
- 3. Musâhiplik Kurbanı

- 4. Düşkünlük Kaldırma Kurbanı
- 5. Dardan İndirme Kurbanı
- 6. Abdal Musa (Birlik) Kurbanı
- 7. Muharrem Kurbanı
- 8. Hızır Kurbanı

•**Dışarı Kurbanları:**

- 1. Kurban Bayramı Kurbanı
- 2. Yağmur Duası Kurbanı
- 3. Adak Kurbanları
- 4. Şükür Kurbanı
- 5. Diğerleri (Hıdırellez ve Nevruz vb.)

Kurban kesiminde uyulması gereken kurallar:

•Mutlaka besmele çekilmeli, tekbir getirilmeli, kableye çevrilmelidir. (Çoğunlukla salavât da getirilir.)

•Öncelikle kesilecek hayvan (erkek olması tercih edilir) sağlıklı olmalıdır, sakat olmamalıdır. Koç bir yaşını, sığır iki yaşını doldurmuş olmalıdır. Hayvan kesilirken incitilmemesine azamî dikkat gösterilmeli, **mutlaka tekbirlenmelidir**, kanı açılacak bir kuyuya gömülmeli, kemikleri kırılmamalı, pişirilmeden önce etten herhangi bir parça alınmamalı, pişen et, Dedenin izni olmadan yemeye başlanmamalı, dağıtım yapılırken elden geldiğince herkese eşit pay vermeye dikkat edilmeli, orada bulunamayan hasta ve yaşlılara payları gönderilmeli, yendikten sonra kemikleri toplanıp **tercüman kuyusuna** gömülmelidir.

Dua:

Alevilikte **gülbank** denilen **dua**, dinî hayatın olduğu kadar günlük hayatın da ayrılmaz bir parçasıdır.

•Aleviler arasında da dua farklı şekillerde yapılır. Bu şekiller duanın yapıldığı yere göre değişmektedir. Meselâ, sofrada duası yaparken, her iki elle sofranın kenarlarından tutmak suretiyle hem yemek öncesi hem de sonrası dua yapan Aleviler, tarikatta ise, secdeye kapanmış bir halde ellerini başlarının önünde birleştirerek, kimi avuçları kapalı kimi ise hafif açarak dualarını yaparlar.

6. TARİKAT ANLAYIŞLARI:

•İmanı bile **ikrâr etmek** anlamına hasreden, cennet-cehennem kabullerini *yola girmek* ya da yine *ikrâr vermekle* bağlantılı olarak şekillendiren, ibadet anlayışını da tarikat hayatı kalıpları içerisinde biçimlendiren ve tasavvuf düşüncesinin hakim olduğu Alevilik, bu düşüncesini tasavvuf ekollerinin hepsinde bir şekilde varolan usûl ve âdâb-erkân çerçevesinde sistemleştirmiş; buna göre tasavvuf usûllerini **dört kapı-kırk makam** anlayışıyla oluşturmuş, âdâb-erkân bağlamında **üç sünnet-yedi farz, niyaz, cem** gibi unsurları esas olarak kabul etmiş ve ahlâk anlayışlarını **eline-diline-beline sahip olmak** ilkesini merkez olarak oluşturmuştur.

•**Dört kapı-kırk makam**, bir tâlibin **Hakk'a ulaşması** için katetmesi gereken yolu ifade eder:

•Buna göre, **dört ulu kapı** ve bu dört kapıya bağlı **kırk makam** vardır. Birinci kapı **şariat**, ikinci kapı **tarikât**, üçüncü kapı **marifet** ve dördüncü kapı, ana kaynak olan **hakikat** kapısıdır. Bu dört kapının herbirinin onar makamı vardır. Tarikat ehli, dört kapıya bağlı kırk makamdaki geçerek **Hakk'a** ulaşır. Bu yolculuk esnasında, **şariat gemisi**ne biner, **tarikât denizine** açılır, **marifet dalgıcı** olur ve **hakikat incisini** bulur. Bu nedenle, tarikat ehli **Hakk'a ulaşma amacına** ermek için **şariatın** şartlarını yerine getirmek, **tarikâtın** içinde bulunmak, **marifetten** ayrılmamak ve sürekli **hakikatı** arar olmak durumundadır. Nitekim bu yolun gereklerini yerine getirerek **insan-ı kâmil** olanın *çerağ* gibi durması, *fitil* gibi yanması, *yağ* gibi erimesi ve *nur* gibi ışık vermesi gerekir.

•Üç sünnet-yedi farz, yolun önemli ilkeleriyle beraber bir tür teşkilat yapısını da ortaya koyan, Aleviliğin âdâb ve erkânında merkezî bir kavramdır.

•Üç sünnet:

- 1. Dili kelime-i tevhidden ayırmamak
- 2. Kalpten kibri ve tekebbürü gidermek
- 3. Farzları bilmek ve edâ etmek.

•Yedi farz:

- 1. Sır saklamak
- 2. Bir “*nefes*” söylendiğinde onu kabul etmek ve onunla ilgili bir delil istememek
- 3. Özüne niyaz ehli olmak

- 4. Mürebbî hakkını hak bilmek
- 5. Musâhip hakkını hak bilmek
- 6. Tevbe ehli ve sahib-i irşad olmak
- 7. Tâc vurunmak, üstadlara itaatkâr olmak, ayin-i cem kardeşlerini hak bilmek.

Niyaz:

Niyaz, tarikat ulusuna, büyüğüne ya da tarikatta bir makamı temsil eden şeye, yere ve bunlar aracılığıyla Allah'a yalvarma, yakarma biçiminde bir ibadet ya da erkândır:

1. **Niyaz secde** manasınadır ve asıl **niyaz Allah'**adır.
2. Kişinin tarikata ya da yola bağlı olduğunu, bu bağlamda sözcülimi, meydan, post, dede, deyişler gibi tarikat hayatının unsurlarını tasdik ettiğini ifade eder.
3. Canların birbirleriyle ilişkilerindeki **rızalığı** beyan etmek amacıyla yapılır.

Cem:

- Cem, Alevî dînî hayatının merkezinde yer alan bir ibadettir.
- Alevîler'in iman ve ibadet anlayışlarını tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendirdikleri"ni en somut şekilde ortaya koyan husus, bir tarikat toplantısı ya da **zikir âyini** olan cemi, ibadet hayatlarının merkezine yerleştirmiş olmalarıdır.
- Yerine getirilen hizmetlerin sıralaması ve şeklinde, yöreden yöreye, ocaktan ocağa farklı uygulamaların olduğu cemlerin yapıldığı zaman ve amaca göre çeşitleri vardır:

1. İkrâr Cemi, 2. Birlik ya da Abdal Musa Cemi, 3. Görgü Cemi, 4. Musâhiplik Cemi, 5. Muharrem Cemi, 6. Hızır Cemi, 7. Dardan İndirme Cemi, 8. Koldan Koparma Cemi, 9. Düşkünlük Kaldırma Cemi.

Cemde 12 hizmet:

1. **Mürşid** (Dede) 2. **Rehber** 3. **Peyik** (Davetçi) 4. **Bekçi** (Kapıcı):
5. **Gözcü** 6. **İznikçi** (Meydancı) 7. **Zâkir** (Âşık, Sazander) 8. **Ferrâş** (Carcı, Süpürgeci) 9. **Çerağcı** (Delilci) 10. **Sakka** (İbrikdâr, Dolucu)
11. **Pervâne** (Semahcı, Pervazcı) 12. **Sofracı** (Kurbancı, Lokmacı)

Cemde kurallar:

Öncelikle herkes cemlere alınmaz. Adam öldürenler, haksız yere boşananlar, zina yapanlar ve başkalarının namusuna göz dikenler,

komşularının huzurunu bozanlar, daha genel ifadeyle *düşkünler* ve toplum nazarında *suçlu olanlar* cemlere katılamazlar. Cemlere genellikle boy abdesti ve şeriat abdesti alınarak gidilir. Herkes ceme giderken temizlik yapmalı ve temiz elbiseler giymelidir. Ceme eli boş gidilmez.

Bir Cem icrası:

Peykiler cemi duyurur. Bu duyuruyu alan Canlar, cemevine gelmeden evlerinde abdest alırlar ve aile içinde birbirlerinden rızalık alırlar. Herkes, imkanı ölçüsünde yanlarına lokma alarak cemevine gelir. *Herkes toplanınca Dede tevbe istiğfar verdirir. *Tarikat abdesti alınır *Ferraş meydanı süpürür *Meydan postu serilir *Post süpürülür *Dargınlar barıştırılır *Rızalık alınır ve okunan deyişlerle halkacık namazı kılınmış olur *Çıracık uyarılır *Kurban hizmeti yürütülür *Cemin mühürlenmesine geçilir * Burada Na'd-ı Ali, Bağışlanma ve Tevbe İstiğfar okunur* Tevhîd okunur (çekilir) *Miraçlama okunur *Kırklar Semahı ve İstek Semahları dönülür *Sakka hizmeti sunulur *Lokma hizmeti verilir *Yemeklerin yenilmesi ve duaların edilmesiyle çerağ sır edilir ve hizmet sahipleri meydana niyaz ederek cemi bitirirler.

Edeb yâ Hû ya da *eline-diline-beline sahip olmak*:

Alevilik, tasavvufta üzerinde önemle durulan ilkeleri olduğu gibi kabul ederek bunları soya dayalı sosyal hayatlarına taşımak suretiyle, o soyun bir üyesi olmakla beraber aynı zamanda tarikatın da üyesi olan mensupları için sosyal hayatta uyulması gereken kurallar manzumesi haline getirmiş ve bunları **eline-diline-beline sahip olmak** şeklinde formüle etmiştir.

7. ÖRF VE ADETLERİ:

Doğum ve Ad Koyma:

Günümüzde Aleviler arasında uygulama değişmiş olsa da, Geleneksel Alevilik'te konulan isimlerin ya bir aile büyüğünün veya bir din ulusunun ya bir yiğidin adının olmasına özen gösterilir. Bu bağlamda, Mehmet, Ali, Haydar, Hasan, Hüseyin, Hatice, Fatma, Zeynep, Ali Ekber, Ali Rıza, Musa, Kazım gibi isimler en çok konulan isimlerdir. Bir diğer husus, **gâib eren** olarak kabul edilen kişilerin adlarının genellikle isim olarak kullanılmamasıdır. Nitekim, Sıraçlar arasında **Hubyar Sultan**'ın "bir gâib eren olarak yaşadığı" inancından dolayı çocuklara Hubyar ismi konulmaz ve bu ismin konulması günah sayılır.

Sünnet ve Kirvelik:

●Alevilik'te sünnet ve kirvelik oldukça önemli âdetlerdendir. Sünnet olayına bağlı olarak insanlar arasında kurulan kirvelik ilişkisi, bir tarikat erkânı/kurumu haline getirilmiş ve bu kuruma en az musâhiplik kadar önem atfedilmiştir.

• Kirvelik, **Muhammed dostluğu** şeklinde nitelendirilirken; sünnet sırasında akan kan Oniki İmam'a nispetle **imam kanı** olarak isimlendirilerek, akrabalıktan da öte kuvvetli bir manevi bağ oluşturulur.

Evlilik:

- İç evlilik esastır.
- Ocakzâdeler, ocakzâdeler ile evlenirler.
- Dede kendi tâliplerinden evlenemez.
- Kirvelikte olduğu gibi musâhip çocukları da birbirleriyle evlenemezler.
- Süt kardeşlerinin de birbiriyle evlenmesi yasaktır.
- Gereksiz boşanmak düşkünlük sebebidir.
- İstisnaları olsa da tek eşle evlilik esastır.

İçki içmek:

Aleviler'in eski âdet ve geleneklerini, birtakım tasavvufi terimleri kendi anlayışlarıyla yorumlayarak, -onlara İslâmî referanslar da vermek suretiyle- temel ibâdet olarak gördükleri cem ayinlerine taşıdıkları anlaşılmaktadır. Alevilik'te içki, zaman içerisinde inanca bağlı niteliğiyle beraber, kültürel bir boyut da kazanarak Aleviler'in günlük hayatlarının bir parçası olmuştur. Önceleri cemlerde içki içenlerin, gerek Aleviler'in kendi içlerinden; gerekse hem İslâmiyet'te içkinin yasaklanması hem de çevre baskısı ve çevreye uyma düşüncesi gibi dışarıdan gelen etkilerle cemde içki içmeyi terk etmeleri, Aleviler arasında içki içmenin sadece kültürel hayatın önemli bir parçası haline gelmesine neden olmuştur.

Ölüm ve ölüm sonrası yaptılar:

*Hastanın yanında Kur'an okunur ve şehadet telkin edilir *Kişi ruhunu teslim edince gözleri kapatılır, çenesi bağlanır, elbiseleri çıkarılır, bir çarşafa sarıllar elleri yanlara uzatılır ve kibleye doğru yere yatırılır *Cenaze yıkanır (akrabaları rızalık suyu dökerler) ve kefenlenir *Cenaze namazı kılınmadan önce evinin önünde cemaatten helallik istenir *Namaz kılındıktan sonra defnedilir * Mezarlık dönüşünde **kazma takırtısı** yemeği verilir. Bundan sonra, genellikle cenazenin defnedildiği günün akşamında **dârdan indirme**, ilk perşembeyi cumaya bağlayan gece **cumalık**, ölünün kırkıncı ve elli ikinci günlerinde **kırk ekmeği** ya da **elli ikisi**, ölüm yıldönümünde **can ekmeği** merasimleri düzenlenir. Bu merasimlerde kurbanlar kesilir, bu kurbanın eti pişirilerek çağrılan cemaate yedirilir ve bu merasimlerin hepsinde başta **Yâsîn** sûresi olmak üzere Kur'an okunur.

Ziyaretler:

Alevîler arasında ziyaretler sadece türbe ya da yatır ziyaretleriyle sınırlı değildir. Ziyaretleri esnasında nasıl davranılması gerektiğiyle ilgili kuralların bulunduğu bu türbe ve yatır ziyaretlerinin yanında bir su kaynağının, bir çeşmenin ya da kuyunun, bir kaya parçasının, bir taşın ya da taşlığın, yaş veya kuru bir ağacın ya da ormanlığın ziyaret mekanı olarak seçilebildiği görülmektedir. Bunda eski inançlardan kaynaklanan, yer-su kültürü, dağ kültürü, taş-kaya kültürü, ağaç ve orman kültürünün önemli bir rol oynadığında şüphe yoktur. Buralara yapılan ziyaretlerde, hasta olanlar şifa bulmak, evlenemeyenler kısmet açmak, çocuğu olmayanlar çocuk sahibi olmak, bir derdi bulunanlar bu derdinden kurtulmak vb. pek çok maddî ve manevî sebepler ve farklı amaçlar söz konusudur.

Sonuçta Alevîlik:

İnanç esasları noktasında farklı kabul ve yorumlarda bulunmakla beraber büyük oranda temel İslamî inançları benimseyip bunları **Hakk-Muhammed-Ali** üçlemesiyle formüle ederek bunu da daha çok **ulûhiyyet-nübüvvet-velâyet** çerçevesinde anlayan, **Ehl-i Beyt** merkezli bir dünya ve ahiret görüşünü benimseyen, ibadet hayatını tarikat hayatı kalıplarında şekillendirip sadece bu alana hasreden, diğer gruplarla özellikle öteki olarak kabul ettikleri ile ilişkilerinde **tevellâ ve teberrâyı** temel prensip olarak gören, **ilham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı** olarak kabul eden, **eline-diline-beline sahip olmayı** temel ahlâkî ilke olarak benimseyen, **soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan** oluşan gruplar bütünü için bir **üst kimlik** veya bir **şemsiye kavram** ya da bir **ortak üst addır**.

**Anatomy of a Regional Research: “Alawis In Tokat Region,
Their History, Beliefs, Customs And Tradition”**

ABSTRACT

This paper presents the methodology and results of a research on Alawis in Tokat region in terms of subtitles of the research and highlighted points in it. Based on a regional research, this paper draws readers' attention to the data obtained through research, as compared to the basic sources of, and scholarly studies on, Alawi tradition. Hence it gives a general picture of Alawis in Tokat region.

Key Words: Tokat, Alewism, Sects Based on Ancestry, Haqq-Muhammad-Ali, Jam (Gathering).

KUR'ÂN'A GÖRE Hz. İSÂ'NIN REF'İ VE İLGİLİ ÂYETLERİN YORUMLARININ TAHLİLİ

Prof. Dr. İshak YAZICI*

ÖZET

Kur'an'ın açık ifadelerine göre Hz. İsa, ilâhi bir mucize sonucu babasız olarak Hz. Meryem'den dünyaya gelmiştir. Onun yeryüzünden ref'i yani yükseltilmesi konusu ise Kur'an yorumcuları arasında tartışmalara yol açmıştır. Bazı yorumcular, söz konusu ref'in sadece ruhen gerçekleştiğini öne sürerken; çoğunluğunun katıldığı kanaate göre Hz. İsa hem bedenen, hem de ruhen yeryüzünden bir mucize eseri gökyüzüne yükseltilmiş olup yine başka bir mucizenin açık bir göstergesi olarak kıyamet kopmadan önce tekrar yeryüzüne inecektir.

Anahtar Kelimeler: İsa, ref, yükseltme, yeryüzüne inme.

GİRİŞ

I. Hz. İSÂ'NIN MUCİZEVİ DOĞUMU, GENÇLİĞİ VE PEYGAMBERLİĞİ

A. MUCİZEVİ DOĞUMU

En başta Hz. Resulullah (s.a.v) olmak üzere, Allah'ın kendilerinden, peygamberlik görevlerini her türlü engellere ve olumsuzluklara rağmen yerine getirecekleri konusunda ahit aldığı¹ "ULÛ'L-'AZM" olarak bilinen beş peygamberden biri de Hz. İsa (a.s)'dır.

Hz. İsa'nın doğumu zaten başlı başına bir mucizeydi. Kadir-i Mutlak olan Yüce Yaratıcımızın ilâhi iradesinin bir sonucu olarak annesi Hz. Meryem, onu babasız olarak dünyaya getirmişti.

Hz. Meryem, Kur'an'ın ifadesine göre, İmrân adındaki bir babanın kızıdır.² Meryem'in annesi, ona hamile iken; kız çocuğu mu, yoksa oğ-

* Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Bkz. Ahzâb 33/7.

² Bkz. Âl-i İmr3an 3/35.

lan çocuğu mu dünyaya getireceğini bilmeden bebeğini daha karnında iken Allah'a adanmıştı. Bu olay Kur'an'da şöyle ifade olunmaktadır:

“Hani bir zaman İmrân'ın karısı şöyle demişti: Ey Rabbim, karnımda taşıdığım çocuğumu (Beyt-i Mukaddese hizmet etmek üzere) her türlü bağdan kurtulmuş olarak sana adadım. Benim bu adağımı lütfen kabul buyur! Şüphesiz ki her şeyi en iyi işiten ve en iyi bilen Sensin.” “Derken onu doğurduğunda –ki Allah onun ne doğurduğunu bildiği halde- : “Ey Rabbim, ben bir kız doğurdum. Elbette ki erkek evlat kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum. Onu ve onun neslinden gelecek olanları, melûn (rahmetinden kovulmuş) şeytanın şerrinden korumanı niyaz ediyorum” dedi.”³

Hiz. Meryem'in doğumundan sonraki bakımı ve onun büyütülüp yetiştirilme sorumluluğu, teyzesinin kocası konumunda olan Hiz. Zekeriyya (a.s.)'a Allah tarafından bir görev olarak verilmişti.⁴

İlâhî inayet ve desteğe mazhar olan Hiz. Meryem'in diğer kadınlardan ayrıcalıklı kılındığı gerçeği melekler tarafından kendisine şöyle haber verilmişti:

“Melekler demişti ki: Ey Meryem, Allah seni seçti, temizledi ve seni dünyadaki (diğer) kadınlara üstün kıldı.”⁵

Hiz. Meryem'in, Hiz. İsrâ'ya ilâhî bir mucize eseri olarak hamile kalacağı, melekler tarafından kendisine şu şekilde haber verilmişti: “Hani melekler ona demişti ki: Ey Meryem, Allah seni, kendisinden bir kelime ile müjdeliyor. Onun adı Meryem oğlu İsrâ Mesîhtir. O dünyada yüzlü (Allah katında şerefli) ve ahirette de Allah'a yakın olanlardandır.”⁶ Meleklerin böyle bir haber vermelerine çok şaşırın Hiz. Meryem hayretini şu sözlerle ifade etmişti:

“Ey Rabbim, bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl bir çocuğum olur?”⁷

Bu olay, biraz daha detaylı olarak Meryem sûresinde şöyle anlatılmaktadır:

“Kitab'da Meryem'i de an. O, bir süre ailesinden ayrılıp doğu yönünde bir yere çekilmişti (mabedde kendini ibadete vermişti). “Böylece kendisiyle onlar arasında bir perde çekilmişti. Biz de Ruhumuzu (Cebrâil'i) ona gönderdik. O, ona mükemmel bir insan şeklinde göründü.” “Meryem dedi ki: Ben, senden rahmeti sonsuz olan Allah'a sığın-

³ Âl-i İmrân 3/35-36.

⁴ Âl-i İmrân 3/37.

⁵ Âl-i İmrân 3/42.

⁶ Âl-i İmrân 3/45.

⁷ Âl-i İmrân 3/47.

rım. Eğer Allah'tan korkuyorsan bana dokunma.” “Cebrâil de dedi ki: “Ben sadece Rabbimin elçisiyim. Sana tertemiz bir erkek çocuğu hediye etmeye geldim.” (Bunun üzerine) Meryem: “Benim nasıl bir oğlum olabilir? Bana bir insan dokunmadı ve ben ahlaksız bir kadın da değilim” dedi.”⁸

İnsan kılığındaki Cebrâil, Hz. Meryem'in bu tepkilerine karşı gerçekleşecek böyle bir doğumun tamamıyla ilâhi iradeye dayalı olduğunu ve insanlara Allah'ın kudretini ispat edecek bir mucize teşkil etmek üzere bunun mutlaka olacağı söyledi. Böylece ilâhî hükümlerle kararlaştırılan iş tahakkuk etti.⁹

Hz. Meryem'in, Hz. İsa'ya gebe kalmasından sonraki olayların gelişimi de Kur'an'da şöyle özetlenmektedir:

Meryem, hamile kalınca uzak bir yere çekildi. Bilâhare doğum sancısı başlayınca bir hurma dalına yaslandı ve üzgün bir ifadeyle:

“Keşke, bundan önce ölüp gitseydim veya unutulsaydım” dedi. Cebrâil ise gelip onu teselli etti. Yaslandığı hurma ağacının dallarını silkeleyip meyvelerini yemesi ve Allah'ın ilâhî bir kudret sonucu olarak orada var ettiği arkdan da su içmesini ve şükretmesini öğütledi.”¹⁰

Ayrıca melek (Cebrâil) ona, karşılaşacağı insanlarla da konuşmaması uyarısını yaptı. Hz. Meryem kucağındaki bebekle (Hz. İsa ile) toplumun içine girince; onlar onu eleştirmeye başladılar ve: “Ey Harun'un kız kardeşi, baban kötü bir adam sayılmazdı, annen de fahişe değildi, sen bu çocuğu nereden peydahladın?” dediler. Hz. Meryem ise, bütün bu söylenenlere karşı hiçbir cevap vermeyip eliyle kucağındaki çocuğu (Hz. İsa'yı) gösterdi ve onunla konuşmalarını ima etmek istedi. Onlar ise bunu hayretle karşılayıp: “Biz beşikteki çocukla nasıl konuşuruz?” dediler.¹¹

Doğum hadisesinde ilk ilâhî mucizenin tecelli ettiği çocuk (Hz. İsa), yine ikinci bir mucize eseri olarak dile gelip orada bulunanlara şunları söyledi:

“Ben Allah'ın kuluyum. O bana Kitâb verdi ve beni peygamber yaptı. Beni bulduğum her yerde insanlara yararlı kıldı. Sağ olduğum sürece bana namaz kılmamı ve zekât vermemi emretti. Beni anneme hürmetkâr (itaatkâr) kıldı; beni bir zorba ve bir bedbaht kılmadı. Doğ-

⁸ Bkz. Meryem 19/16-20.

⁹ Meryem 19/21.

¹⁰ Meryem 19/22-26.

¹¹ Meryem 19/27-29.

duğum gün de, öleceğim gün de ve diriltileceğim gün de Allah'ın selam ve esenliği benim üzerimdedir.”¹²

B. GENÇLİĞİ VE PEYGAMBERLİĞİ

Allah'ın, kendisine nimet verdiği ve İsrailoğullarına örnek bir kul kıldığını beyan buyurduğu¹³ Hz. İsa'nın, beşikte ve olgunluk çağında insanlarla konuşması¹⁴nın ötesinde, Allah tarafından kendisine lutfedilen başka olağanüstü olaylar da vardır. Bunlara yönelik Kur'an'da şöyle bir hatırlatma yer almaktadır:

“Hani Allah buyurmuştu ki: Ey Meryem oğlu İsa, sana ve annene olan nimetimi hatırla! Hani seni Ruhul-Kudüs (Cebrâil) ile desteklemiştim. Beşikte ve yetişkinlikte insanlarla konuşuyordun. Sana ilâhî hüküm ve hikmetleri, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettim. Hani sen, benim iznimle çamurdan kuşa benzeyen bir şekil meydana getirip sonra da içine üflüyordun; o da benim iznimle (canlı) bir kuş oluveriyordu. Ayrıca benim iznimle anadan doğma körü ve derisi alacalı olanı (cilt hastasını) iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltip (kabirlerinden) çıkarıyordun. Bu arada İsrailoğullarını da senden savmıştım. Hani sen, kendilerine bu aşikar delilleri (mucizeleri) getirdiğinde içlerinden inkarcı olanlar: “Bu olsa olsa apaçık bir sihirdir” demişlerdi.”¹⁵

Bu mucizelerinin yanı sıra o, hangi azıkları evlerinde yiyip tükettiklerini, hangilerini de yemeyip biriktirdiklerini İsrailoğullarına bir bir haber verirdi.¹⁶

Allah'ın yardımıyla gerçekleştirdiği bu mucizelerin desteği altında Hz. İsa'nın, kendi toplumuna şu ilâhî hakikatleri hatırlattığı haber verilmektedir:

“Ben, önümdeki Tevrat'ı tasdik edici olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helal kılalım diye gönderildim. Size Rabbinizden bir mucize getirdim. Allah'tan saygıyla korkun ve bana itaat edin.” “Allah, benimde Rabbinizdir. O'na kulluk edin; işte sırat-ı müstakim (dosdoğru yol) budur.”¹⁷

“Ben onlara: “Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin” şeklindeki senin bana emretmiş olduğundan başka bir söz söylemedim.”¹⁸

¹² Meryem 19/30-33.

¹³ Bkz. Zuhuruf 43/59.

¹⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/46; Mâide 5/110.

¹⁵ Mâide 5/110.

¹⁶ Bkz. Âl-i İmrân 3/49.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/50-51.

¹⁸ Mâide 5/117.

İsâ, aşikar mucizeler getirdiğinde dedi ki: “Ben, size hikmet getirdim ve ihtilafa düştüğünüz bazı şeyleri size açıklamak için geldim. Allah'tan saygıyla korkun ve bana itaat edin!”¹⁹

Ne var ki: İsrailoğulları arasındaki inkarcı olan büyük bir grup bunca uyarı ve hakikatlere kulaklarını tıkadılar. Hz. İsa'nın gösterdiği hiçbir mucizeden etkilenmediler, hatta ona tuzak kurup öldürmeye bile kalkıştılar; ama Allah, onların onu yok etmelerine mani oldu. Bu olayın safahatı Kur'ân'da şöyle dile getirilmektedir:

“İsâ, onların (İsrailoğullarının) inkar edeceklerini hissedince: “Allah yolundaki benim yardımcılarım kimlerdir?” dedi. Havârilere: “Bizler Allah yolunun yardımcısıyız. Allah'a iman ettik. Bizim müslüman (Allah'a teslim olanlar) olduğumuza şahit ol” dediler. (Ve yine sözlerine devamla) “Ey Rabbimiz, senin indirdiğine inandık, peygamberine tabi olduk bizi (hakka) şahit olan kullarınla beraber yaz” (bizi onların arasına dahil et dediler. İnkarcı olan İsrailoğulları ise İsa'ya) “Tuzak kurdular. Allah da onların tuzaklarına mukabelede bulundu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır (Onların tuzaklarını boşa çıkarandır).”²⁰

II. HZ. İSÂ'NIN REF'İNİ BEYAN EDEN ÂYETLER:

“Hani Allah buyurmuştu ki: Ey İsa, Ben seni ölmüş (gibi) yapacağım, seni bana (katıma) yükselteceğim, seni inkarcılardan aklayıp paklayacağım (kurtaracağım) ve sana uyanları kıyamet gününe dek inkarcıların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz bana olacaktır. Bende ihtilafa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda hükmümü vereceğim.”²¹

“...Halbuki onu (İsa'yı) öldürmediler ve onu salbetmediler (asmadılar); fakat (öldürdükleri) onlar için (İsa'ya) benzetildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler, ondan yana tam bir şüphe içindedirler. Onların zanna uymaktan başka o konuda herhangi bir ilimleri de yoktur. Onu (İsa'yı) kesin olarak öldürmediler. Bilakis Allah onu kendisine (kendi katına) yükseltti. Allah, aziz (emrinde yegâne galip) ve hakîm (hikmeti sonsuz) olandır.”²²

Âl-i İmrân 55. âyette geçen “وَرَفَعَكَ إِلَىٰ” ve yine Nisâ 158. âyette yer alan “بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” ifadelerindeki “رفع” kavramından neyin kastedildiğini, ondan maksadın maddî (bedeni) mi, yoksa manevî (ruhî) mi olduğunu kestirebilmek ve bu yükseltme keyfiyetinin bu âyetlerde hangi anlamda kullanıldığını anlayabilmek için, öncelikle bu kavramın taşıdığı filolojik

¹⁹ Zuhruf 43/63.

²⁰ Âl-i İmrân 3/52-54.

²¹ Âl-i İmrân 3/55.

²² Nisâ 4/157-158.

manalarının neler olduğunu ve de bu kavramın geçtiği âyetlerde hangi manalarda kullanıldığını çok iyi tespit etmek gerekmektedir.

A. REF' KAVRAMININ TAŞIDIĞI ANLAMLAR:

“رَفَعَ” kavramının sözlükteki aslı (birincil) anlamı bir nesneyi yukarı kaldırmak ve yükseltmek demektir. Arapça’da bu deyim “رَفَعَهُ - رَفَعًا” şeklinde kullanılır. Bu deyim zıddı ise “وَضَعَهُ” kullanımındadır. O ise, bir nesneyi bir yere koymak, indirmek demektir.

Bir nesnenin kendi kendine yükselmesi veya birinin bir şeyi eliyle yükseltmesi anlamının Arapça’daki karşılığı “ارْتَفَعَ” kavramıdır.

“Ref” kavramı, bir kimsenin makam ve derecesini yükseltmek anlamına da gelir. Ayrıca birini hakim huzuruna çıkarma manasında da kullanılır.

Bütün bunların yanısıra, ekinin hasattan sonra harman yerine taşınıp kaldırılması da “Ref” demektir. Bunun için “رفع زرع” deyimini kullanılır.²³

B. REF' KAVRAMININ GEÇTİĞİ ÂYETLER:

1- “...وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ...”²⁴ “...Allah onların kimilerinin derecelerini yükseltti.”

2- “...نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأَةٍ...”²⁵ “...Biz dilediklerimizin derecelerini yükseltiriz...”

3- “...وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ...”²⁶ “...Allah bir kısmınızın derecelerini diğerlerine üstün kılandırdı...”

4- “...وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا...”²⁷ “Eğer dileseydik onu da âyetlerimizle yüceltirdik...”

5- “...نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأَةٍ...”²⁸ “...Biz dilediklerimizin derecelerini yükseltiriz...”

²³ Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Mısır, t.y., “R.F.'A.” md.; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, Beyrut, 1399/1979, “R.F.'A.” md.; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Lüğavî, **Mücmelü'l-Lüğa**, thk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, 1406/1986, “R.F.'A.” md.

²⁴ Bakara 2/253.

²⁵ En'âm 6/83.

²⁶ En'âm 6/165.

²⁷ A'râf 7/176.

6- "... فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ "29 "(Bu kandil) Allah'ın yükseltilmesi-ne ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerdir..."

7- "... رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ "30 "(O) dereceleri yükselten ve Arş'ın sahibi (Allah)..."

8- "... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ... "31 "...Onların bir kısmının derecelerini diğerlerinden üstün kıldık..."

9- "... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ... "32

"Allah, sizden iman edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yüksetsin."

10- "... مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ "33 "Yükseltilen ve temiz tutulan (sahifelerde)."

11- "... وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ "34 "Biz senin şanını yüceltmedik mi?"

12- "... وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ... "35 "...İyi davranış onu yükseltir..."

Buraya kadar verdiğimiz bu örnek âyetlerde geçen "رفع" kavramı, manevi anlamda bir yüceltme ve yükseltme anlamı ifade etmektedir.

Maddi anlamda bir nesnenin yükseltilmesi anlamını içeren diğer âyetler ise şunlardır:

1- "... وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ "36 "Hani sizden ahit (kesin söz) almış ve dağı üzerinize kaldırmıştık..."

2- "... وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ "37 "Hani İbrahim, İsmail'le beraber Beytin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor..."

3- "... وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ "38 "Ahirette bulunmaları (kesin söz vermeleri) için Tûr'u üzerlerine kaldırdık..."

28 Yûsuf 12/76.

29 Nûr 24/36.

30 Mûmin 40/15.

31 Zümer 43/32.

32 Mücadele 58/11.

33 Abese 80/14.

34 İnşirah 94/4.

35 Fâtır 35/10.

36 Bakara 2/63.

37 Bakara 2/127.

38 Nisâ 4/154.

4- “...وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ”³⁹ “(Yûsuf) Anne ve babasını tahtın üzerine çıkarttı...”

5- “...إِنَّ اللَّهَ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا”⁴⁰ “Allah, sizin de gördüğünüz gibi semaları direksiz olarak yükseltti...”

6- “...وَرَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا”⁴¹ “Onu (İdris’i) yüce bir mekana yükseltmiştik.”

7- “...لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...”⁴² “...Seslerinizi Peygamber’in sesinin üzerine çıkartmayın...”

8- “...وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ”⁴³ “Andolsun yükseltilmiş tavana (gökyüzüne).”

9- “...وَالسَّمَاءِ رَفَعَهَا”⁴⁴ “Gökyüzünü yükseltti...”

10- “...خَافِضَةً رَافِعَةً”⁴⁵ “O (kıyamet), alçaltıcı ve yükselticidir (dağları ve yeri alt üst edicidir).”

11- “...وَفُزِّشَ مَرْفُوعَةً”⁴⁶ “Onlar (cennetlikler) yükseltilmiş döşeklerdedirler.”

12- “...رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا”⁴⁷ “Gökyüzünün kalınlığını (tavanını) yükseltti ve onu düzenledi.”

13- “...فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ”⁴⁸ “Orada (o yüce cennette) yükseltilmiş tahtlar vardır.”

14- “...وَأَلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ”⁴⁹ “Gökyüzüne bakmıyorlar mı? Nasıl yükseltildi?”

³⁹ Yûsuf 12/100.

⁴⁰ Ra'd 13/2.

⁴¹ Meryem 19/57.

⁴² Hucurât 49/2.

⁴³ Tûr 52/5.

⁴⁴ Rahmân 55/7.

⁴⁵ Vâkı'a 56/3.

⁴⁶ Vâkı'a 56/34.

⁴⁷ Nâziât 79/28.

⁴⁸ Ğâşiye 88/13.

⁴⁹ Ğâşiye 88/18.

Kanaatimizce Âl-i İmrân 55. âyette geçen “وَرَفَعْنَاكَ إِلَىٰ” ve Nisâ 158. âyette yer alan “بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” ifadelerindeki “رفع” kavramının içerdiği anlam, bir nesnenin maddi/fiziki olarak bir yerden yükseltilmesi yani yukarı çıkartılması tarzındaki ikinci grup âyetler manzumesinin taşıdığı manayla örtüşmektedir.

C. HZ. İSÂ'NIN REF'İNE İLİŞKİN TEFSİRLERDE AKTARILAN HABERLER:

Hiz. İsa'nın ref'i ve Kur'an'ın da ifade ettiği gibi onun yerine öldürülen şahsın kimliği hakkında kaynak tefsirlerde dört ayrı rivayet yer almaktadır. Buna göre anlatılan olay şöyle gelişmiştir:

1- Hiz. İsa'nın havâriyelerinden biri casusluk yaparak Yahudilere onun yerini haber verir. Kralın askerleri söz konusu yeri kuşatma altına aldıklarında Allah, o sahte havârinin görüntüsünü Hiz. İsa'ya benzetir. Askerler de tutup onu salbederler, yani çarmıha gererek öldürürler.⁵⁰

Merhum Ebu'l-Leys es-Semerkindî, onun adının Yehûda (Tatyânus) olduğunu söyler.⁵¹ Barnabas İncil'inde de bu olay anlatılır ve adının Yehûda olduğu kaydedilir.⁵²

2- Yahudilerin kendisini öldürmeye geldiklerinde Hiz. İsa, havâriyelerine hitaben: “Kim kendisinin bana benzetilerek öldürülmesi karşılığında cenneti satın almak ister?” diye sorar. İçlerinden birisi: “Ben” diye cevap verir. Allah da onu Hiz. İsa'ya benzetir ve onlar da İsa zannederek onu öldürürler. Bu arada Allah, Hiz. İsa'yı semaya ref eder.⁵³

3- Yahudiler, Hiz. İsa'yı öldürmesi için içlerinden birini, Hiz. İsa ve havâriyelerinin bulunduğu mekana yollarlar. Allah, Mesih'i (Hiz. İsa'yı) semaya ref eder ve onu öldürmeye geleni onun görüntüsüne benzetir. Daha sonra bu yere gelen kralın askerleri onu Mesih sanarak öldürürler.⁵⁴

4- Yahudiler, Hiz. İsa'yı öldürmeyi planlayınca Allah Teâla onu semaya yükseltti. Yahudilerin önde gelenleri ise avam arasında fitne (kargaşa) çıkmasını diye bir başkasını tutup astılar ve onu halka karşı İsa olarak gösterdiler. Halk zaten Mesih'i yakinen tanıyıyordu; sadece

⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Mısır, 1388/1968, VI/12-17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Tahran, t.y., XI/100.

⁵¹ Bkz. Tefsiri **Ebi'l-Leys (Yazma)**, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bl. No: 224. I/vr. 112b-113a.

⁵² Bkz. **Barnabas İncili**, Bl. 217, s. 355-360.

⁵³ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, **Tefsîsu'l-Kur'âni'l-Azîm**, Kahire, 1376/1956, II/576.

⁵⁴ et-Taberî, a.g.e., VI, 12-17.

ismen biliyordu. Çünkü, Hz. İsa insanlar arasında pek sık dolaşmazdı.⁵⁵

Söz konusu bu haberler detayda birbirinden çok farklı görünse de, bunların birleştiği ortak nokta şudur: Salbedilen, yani çarpmıha gerilerek öldürülen Hz. İsa değildi. Zaten Kur'an'da da bu varılan ortak nokta kesin bir gerçek olarak ortaya konmaktadır.

Öldürülen şahsın kimliğinin ne olup olmadığı hiç önemli değildir. Zira, Kur'an'daki peygamberlere ve onların kavimlerine yönelik haberlerde ayrıntıya asla girilmez.

Hz. İsa'nın refi, Kur'an nassı ile sabit ve kesin olmakla birlikte; onun mahiyeti hakkında gerek müfessirler, gerekse diğer alimler nezdinde birbirinden tamamen farklı iki ayrı görüş söz konusudur:

1- Müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği meşhur olan görüşe göre Allah Teâla, Hz. İsa'nın ruhunu bedeni (cesedi) ile birlikte semaya yükseltmiştir.⁵⁶

2- Azınlıkta kalan bir grup alime göre ise Hz. İsa'nın refi bedenlen değil, sadece ruhen gerçekleşmiştir.⁵⁷

Söz konusu bu iki bakış açısından hangisinin daha fazla ağırlık kazanıp kazanmadığını anlayabilmek ve objektif bir değerlendirmeye zemin hazırlayabilmek için; "Ref" kavramının "Teveffi" kavramıyla olan bağlantısını öncelikle ortaya koymanın ve daha sonra da gerek "ref" gerekse "teveffi" kavramlarıyla ilgili yorumların tahlilini yapmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

III. "HZ. İSÂ İLE İLGİLİ OLARAK "TEVEFFİ" KAVRAMININ GEÇTİĞİ ÂYETLER:

Kur'an'da Hz. İsa'nın "VEFAT ETTİRİLMESİ" olayına sadece iki âyette temas edilmektedir: Bunlardan birincisi, Hz. İsa'nın "ref"ini gündeme getiren ve daha önce temas ettiğimiz Âl-i İmrân sûresinin 55. ayetidir. Diğeri ise Mâide sûresindeki şu âyettir:

“مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ”⁵⁸. وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Ben onlara, ancak Senin bana emretmiş olduğun şeyi söyledim ve “benim de, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin” dedim. Ben onla-

⁵⁵ Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., XI, 100.

⁵⁶ Mücâhid b. Cebr, **Tefsîru Mücâhid**, Beyrut, t.y., I/181; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîru Ebi'l-Leys**, I, vr. 69b; Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, **el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'an**, Kahire, 1387/1967, IV/99-100; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd el-İmâdî, **İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mısır, t.y., I/242; Vehbe Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Münîr**, Beyrut, 1411/1991, VI/20-21; Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsîr**, İstanbul, t.y., I/317.

⁵⁷ Muhammed Reşid Rîdâ, **Tefsîru'l-Menâr**, Beyrut, t.y., III/317; Ahmed Mustafa el-Merâğî, **Tefsîru'l-Merâğî**, Beyrut, 1394/1974, III/169.

⁵⁸ Mâide 5/117.

rın içinde olduğum sürece onları kolladım. Sen beni vefat ettirdiğinde (ölmüş gibi yapıp yeryüzünden aldığında) ise, artık onları görüp gözetleyen yalnız Sen oldun. Sen her şeye gerçek anlamda şahit olansın.”

Söz konusu bu iki âyette geçen “مَتَوَفِّكَ” ve “مَتَوَفِّتَنَ” kavramlarının gerek Arap dili açısından, gerekse Kur'an bütünlüğü çerçevesinde taşıdıkları anlamlara ve bu kavramlara ilişkin çeşitli müfessirler tarafından yapılan birbirinden farklı yorum ve te'villere geçmeden önce, “VEFÂ” kökünden türetilen diğer kelimelerin Kur'an'daki değişik kalıplarda kullanılan türevlerine ve bunların ifade ettiği genel anlamlara dikkat çekmek istiyoruz.

A- “İF'ÂL” KALIBINDAKİ TÜREVLER VE KULLANIMLAR:

Kur'an'da “VEFÂ” kökünden “İF'ÂL” kipiyle türetilen kelimeler “EVFÂ”, “EL-EVFÂ”, “VE'L-MÜFÜNE”, “EVFÎ”, şeklindeki türevlerdir.⁵⁹

Söz konusu bu kavramların ilgili âyetlerde taşıdıkları anlamlar ise ahde vefalı olma yani sözünde durma, bir şeyi eksiksiz yapma ve tam olarak verme gibi manalardır.

B- “TEF'İL” KALIBINDAKİ TÜREVLER VE KULLANIMLAR:

Bu kalıptan olan kavramlar da hemen hemen “İF'AL” kalıbından olan kavramların taşıdığı anlamların benzerini ifade etmekte ve onlara çok vefalı olma, bir şeyi tam yapma ve eksiksiz verme gibi manalar yüklenmektedir. Bu kelimeler, “VEFFÂ”, “VEFFÂHÜ”, “VÜFFİYET”, “YÜVEFFE”, “TÜVEFFÂ”, “TÜVEFFEVE”, “NÜVEFFÎ”, “يُوفِّيهِمْ”, “يُوفِّيهِمْ”, “LE MÜVEFFÜHUM” ve “لِيُوفِّيَهُمْ” kalıplarıyla Kur'an'da yer almaktadır.⁶⁰

Ayrıca “İSTİF'ÂL” kipinde “YESTEVFÜN” tarzında ayrı bir kalıp daha mevcuttur ki bu, Kur'an'da tek bir yerde geçmekte⁶¹ anlamı ise “tam ve eksiksiz yapma” demektir.

C- “TEVEFFÎ” KAVRAMININ LÜGAT ANLAMLARI VE ONUN KUR'ÂN'DA YER ALDIĞI ÂYETLER:

Arapça'daki “TEFE'ÜL” fiil kalıbından olan bu kavramın sözlük kaynaklarında farklı anlamlarının olduğundan bahsedilmektedir.

⁵⁹ Bu türev ve kullanımların yer aldığı âyetler için bkz. Bakara 2/40, 177; Âl-i İmrân 3/76; En'âm 6/152; Tevbe 9/111; Hüd 11/85; Yûsuf 12/59, 88; Ra'd 13/20; Nahl 16/91; İsrâ 17/34, 35; Hacc 22/29; Şu'arâ 26/81, Fetih 48/10; Neml 53/41; İnsân 76/7.

⁶⁰ Bkz. Bakara 2/272, 281; Âl-i İmrân 3/25, 57, 161, 185; Nisâ 4/173; Enfâl 8/60; Hüd 11/15, 109, 111; Nahl 16/111; Nûr 24/25, 39 Fâtır 35/30; Zümer 39/70; Ahkaf 46/19; Necm 53/38.

⁶¹ Bkz. Mutaffifin 83/2.

1- Birinin ruhunu almak yani öldürmek “Kabada nefsehu ve ruhahu”.

2- Bir şeyi bütünüyle almak ve kabzetmek “teveffeytü'l-mâle”, “teveffeytü's-şey'e”.

3- Uyku halindeki birinin bu esnada akıl ve şuur melekelerinden bütünüyle soyutlanması “teveffi'n-nâimi”.⁶²

“تَوَفَّى” kavramının geçtiği âyetler şunlardır:

1- “وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...”⁶³

“İçinizden ölenlerin ve geride eşler bırakanların...”

2- “...إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ كُنْتُمْ شُرَكَاءَ لِي بِالْحَقِّ وَإِنِّي أُرْسِلُكَ إِلَى الْبَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْبَيِّنَاتِ...”⁶⁴

“Hani Allah buyurmuştu ki: Ey İsa ben seni uyutup ölmüş (gibi) yapacağım...”

3- “...وَتُوفَّئَاتُ مَعَ الْآبِرَارِ...”⁶⁵

“...Ey Rabbimiz, bizim canımızı itaatkâr (iyi) kullarınla birlikte al!”

4- “...حَتَّى يَتُوفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ...”⁶⁶

“...Ölüm onları alıp götürene kadar...”

5- “...إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا...”⁶⁷

“Melekler, kendilerine yazık eden kimselere (canlarını alırken) derler ki...”

6- “...فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...”⁶⁸

“Ne zaman ki, Sen beni (onların içinden) çekip aldın, onları görüp gözetken sadece Sen oldun...”

7- “...وَهُوَ الَّذِي يَتُوفِّيكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ...”⁶⁹

⁶² Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, “V.F.Y.” md.; el-Cevherî, **es-Sihâh**, “V.F.Y.” md.; el-Lügavî, **Mecmelü'l-Lüğa**, “V.F.Y.” md.; Ebu't-Tâhir Firuzâbâdi, **Kâmus Tercemesi**, “V.F.Y.” md.

⁶³ Bakara 2/234, 240.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/55.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/193.

⁶⁶ Nisâ 4/15.

⁶⁷ Nisâ 4/97.

⁶⁸ Mâide 5/117.

⁶⁹ En'âm 6/60.

“O Allah ki, gece vakti sizi uyutarak ölmüş gibi yapar, gündüz vakti de neler yaptığınızı bilir ve sonra da sizi o gündüz anında uyandırır (hayata döndürür)...”

8- “...حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا...”⁷⁰

“...Nihayet sizden birisine ölüm (fermanı) geldiğinde elçilerimiz (melekler) gelip onun canını alırlar...”

9- “...حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ...”⁷¹

“...(O günahkarların ömürleri tükenince) bilâhère elçilerimiz gelip canlarını alırlar...”

10- “...وَتَوَفَّيْنَا مُسْلِمِينَ...”⁷²

“...Ey Rabbimiz, bizim Müslüman olarak canımızı al!”

11- “...وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ...”⁷³

“(Ey Resülüm) Melekler, o inkarcıların canlarını alırken (hallerini) bir görseydin...”

12- “...وَأَمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ...”⁷⁴

“Ya onlara vaat ettiğimiz (kötü akibetler)in bir kısmını sana gösteririz, ya da canını alırlar...”

13- “...وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّيكُمْ...”⁷⁵

“...Ben ancak, sizi öldürecek olan Allah'a kulluk ederim...”

14- “...تَوَفَّيْ مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ...”⁷⁶

“...Ey Rabbim, beni Müslüman olarak öldür ve beni salihlerin arasına kat!”

15- “...الَّذِينَ تَتَوَفَّيْهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَلَمْتِ أَنْفُسَهُمْ...”⁷⁷

⁷⁰ En'âm 6/61.

⁷¹ A'raf 7/37.

⁷² A'raf 7/126.

⁷³ Enfâl 8/50.

⁷⁴ Yûnus 10/46; Ra'd 13/40; Mü'min 40/77.

⁷⁵ Yûnus 10/104.

⁷⁶ Yûsuf 12/101.

⁷⁷ Nahl 16/28.

“Melekler, onların canlarını, kendilerine yazık eden kimseler olarak aldığında...”

16- “...الَّذِينَ تَتَوَفَّيْهُمْ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ”⁷⁸

“Melekler, onların canlarını, iyi kimseler olarak aldıklarında...”

17- “...وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ”⁷⁹

“Allah, sizi yarattı sonra da öldürecek...”

18- “... وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ آزْدَلِ الْعُمْرِ”⁸⁰

“...Sizden kimilerinin (küçük yaşta) canları alınır, kimileri de ömrün en kötü çağına (ihtiyarlığa) itilir...”

19- “...قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ”⁸¹

“De ki: Sizinle ilgili olarak görevlendirilen melek (Azrâil) canınızı alacaktır...”

20- “...اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا”⁸²

“Allah, bazı kullarının canlarını ölümleri esnasında, henüz ölmemiş olan bazılarınınkini ise uykuları sırasında alır (onları ölmüş gibi yapar)...”

21- “... وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ ...”⁸³

“...Sizden kimilerinin de gençlik veya ihtiyarlık çağına) ermesinden önce canları alınır...”

22- “...فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْهُمْ الْمَلَائِكَةُ”⁸⁴

“Melekler onların canlarını aldıklarında ...ya halleri nice olur?”

Meallerin muhtevalarından da anlaşılacağı gibi, verdiğimiz bu 24 örnek âyetten sadece üçünde “تَوَفَّى” kavramı, vefat ettirmek yani fiilen ölümü gerçekleştirmek anlamının dışında kullanılmaktadır.

⁷⁸ Nahl 16/32.

⁷⁹ Nahl 16/70.

⁸⁰ Hacc 22/5.

⁸¹ Secde 32/11.

⁸² Zümer 39/42.

⁸³ Mü'min 40/67.

⁸⁴ Muhammed 47/27.

Özellikle Zümer sûresinin 42. âyetinde, bir kimseyi ölmüş gibi yapıp uykusundayken canını alma anlamına dikkat çekilmektedir.

Kanaatimizce Âl-i İmrân sûresinin p55. âyetinde geçen “مُتَوَفِّيكَ” kavramının, Zümer sûresindeki az önce değindiğimiz âyetin bu anlamıyla ilintili olması mümkündür ve böyle bir yaklaşım âyetin bağlamıyla da uyuşmaktadır.

Ayrıca, Mâide sûresindeki “تَوَفَّيْتَنِي” ifadesinin ise, bu kavramın az önce değindiğimiz “Kabzetmek” yani bir şeyi bütünüyle kaldırıp alma şeklindeki ikinci sözlük anlamıyla alakalı olması da kuvvetle muhtemeldir.

Zaten müfessirlerin çoğunluğu da “مُتَوَفِّيكَ” ve “تَوَفَّيْتَنِي” kavramlarına, “öldürme” (vefat ettirme) anlamının dışındaki bu iki anlamı yüklemeyi daha fazla tercih etmişlerdir.⁸⁵

D- “TEVEFFİ” KAVRAMI HAKKINDAKİ MÜFESSİRLERİN YORUMLARI:

Müfessirlerin bu kavram üzerinde yaptıkları yorumlar, doğrudan doğruya onun muhtemel sözlük anlamlarıyla bağlantılı olarak ortaya konmuş olup, özellikle Âl-i İmrân sûresinin 55. âyetindeki “يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ” ifadesi hakkında şu izahlar yapılmıştır:

1- Bu ifadelerde geçen vefat, uyutma tarzındaki bir vefattır. Buna göre bunun anlamı: “Ey İsa, seni uyutacağım ve Bana (Katıma) yükselteceğim” demektir.

2- Âyette takdîm-te’hir söz konusudur. Buna göre bu âyetin anlamı: “Ey İsa, seni Bana (Katıma) yükselteceğim, seni inkarcılardan arındıracağım (kurtaracağım) ve seni bundan sonra vefat ettireceğim” biçimindedir.

3- Ölüm anlamındadır. “Ey İsa, Ben seni öldüreceğim ve Bana yükselteceğim” demektir. Çünkü, Allah onu gündüz vakti üç saat süreyle öldürmüş, sonra tekrar diriltmiş ve bilâhare de ref etmiştir.

4- “Teveffî” , “Kabz” yani Hz. İsa'nın ruhunun cesediyle birlikte yeryüzünden kaldırılması (çekilip alınmasıdır). Buna göre âyetin mana-

⁸⁵ Abdullah b. Abbâs, **Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsiri İbn Abbâs**, Mısır, 1378/1959, s. 48, 105; Celâlüddin es-Suyûtî, **ed-Dürerü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tahran, t.y., II/36; İbn Cerîr et-Taberî, a.g.e., III/291; Fahrüddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, VIII/67; Sıdık Hasan Han, **Fethu'l-Beyân**, Kahire, ty., III/123; Konyalı Mehmed Vehbi, **Hulâsatu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, İstanbul, 1969, III/1363.

sı şöyle olur: “Ey İsa, seni yeryüzünde ölüm söz konusu olmadan kendi katıma çekip alıp müşriklerin ve kafirlerin arasından ref’ edeceğim.”⁸⁶

E- “REF” ve “TEVEFFİ” KAVRAMLARIYLA İLGİLİ YORUMLARIN TAHLİLİ:

Müfessirlerin büyük çoğunluğu, Hz. İsa’nın “ruh ma’al’cesed” şeklinde yani bedeniyle birlikte ruhunun yeryüzünden yükseltilmesi görüşünü tercih etmişlerdir. Hz. İsa’nın “refi”nin bu tarz bir yorumla algılanması kanaatimizce gerek Âl-i İmrân sûresinin 55. âyetindeki “وَرَأَيْتَكَ إِلَىٰ”، gerekse Nisâ sûresinin 158. âyetindeki “بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” ifadelerindeki bağlamlarıyla daha fazla örtüşmektedir.

Ancak merhum Muhammed Reşid Rıdâ ve Ahmed Mustafa el-Merâği gibi bazı müfessirler ise “ref” olayının bedenî değil, ruhî olarak gerçekleştiğini öne sürmektedirler.⁸⁷ Onlar “تَوَفَّى” kavramını da fiilen öldürme yani ruhun bedenden ayrılması şeklinde anlamaktadırlar. Onlara göre, Allah Hz. İsa’yı vefat ettirmiş, sonra da ruhunu cennete yükseltmiştir. El-Merâği bu yaklaşımı şu cümlelerle savunmaya çalışmaktadır:

“Birinin ruhuna hitabetmede herhangi bir gariplik yoktur. Çünkü, ruh insanın özü ve hakikatidir. İnsan da ruha sahip olduğu sürece insandır.”⁸⁸

Burada şunu belirtelim ki “ref” olgusunun böyle bir yaklaşımla algılanması halinde gerek dil mantığı, gerekse Hz. İsa’nın ref’ olayını gündeme getiren tarihi rivayetler açısından bazı problemler ortaya çıkması ve zihinlerde bazı istifhamların uyanması da mümkündür. Şöyle ki:

1- Acaba âyetteki “يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ” şeklindeki ilâhî hitabın muhatabı sadece Hz. İsa’nın ruhu mıydı?

⁸⁶ Ebû Zekeriyye Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni’l-Kur’ân**, I/219; İbn Cerir et-Taberî, a.g.e., III/289-291; İbn Kesir, a.g.e., I/366; Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil**, Beyrut, t.y., I/432-433; Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesir fi İlimi’t-Tefsir**, Dımaşk, 1384/1964, I/396; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, **Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil**, Mısır, t.y., I/160; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **Fethu’l-Kadir**, Mısır, 1383/1964, II/95; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsîmî, **Mehâsinü’t-Te’vil**, Mısır, 1377/1957, IV/851; Ebu’l-Âlâ el-Mevdûdî, **Tefhîmu’l-Kur’ân**, (trc. Heyet), İstanbul, 1986, I/211-212; Vehbe Zuhaylî, a.g.e., VI/20-21.

⁸⁷ Bkz. **Tefsîru’l-Menâr**, Beyrut, t.y., III/317; **Tefsîru’l-Merâği**, Beyrut, 1394/1974, III/169.

⁸⁸ Bkz. **Tefsîru’l-Merâği**, III/169.

2- “رفع” ve “نَوَى” olayları gerçekleşmeden önce geleceğe yönelik ilâhî tecellileri haber olan Hz. İsa'nın, daha ruhu bedenini terk etmemişken (sağken); yalnızca ruhuna hitabedilmesinin akıl ve örf açısından dayandırılabilir haklı bir gerekçesi var mıdır?

3- Âyetlerde, ref'in ruhi olduğunu gösteren sınırlandırıcı ve açıklayıcı kesin bir beyan mevcut mudur?

4- Hz. İsa'nın ruhu ref' olunduysa cesedi nerede kaldı? Yoksa cesette ayrıca mı ref' olundu? Hz. İsa'ya benzetilen şahsın cesedinin yanısıra ortada ikinci bir ceset de kaldı mı?

Kanaatimizce bu ve benzeri sorulara makul ve mantıklı cevaplar bulmak oldukça zor olsa gerektir.

Merhum Konyalı Mehmed Vehbi Efendi de “ref” olayının hem ruhi, hem de bedeni olduğunu savunur ne Nisâ sûresinin 158. âyeti hakkında şunları söyler:

“İsa (a.s)'ın semaya ref'i bu âyetle sabittir ve semaya ref' etmek kudret-i beşere nispetle müteazzır ise de Allah Teâlâ'nın kudretine ve hikmetine nazaran asla taazzür olmadığını beyan için Cenâb-ı Hak âyetin âhîrinde azîz ve ğâlib olduğuna ve kemâl-i ilmîne işaret için hakim olduğunu ve İsa (a.s)'ın semaya ref'e kudret ve hikmetinin kâfi bulunduğunu beyan buyurmuştur.”⁸⁹

Müfessirlerin çoğunluğu, ref' keyfiyetinin sadece ruhla değil, aynı zamanda bedenle birlikte gerçekleştiği şeklindeki görüşlerini Hz. İdris (a.s)'le ilgili âyetin desteklediğini öne sürerler. Söz konusu âyette: “وَرَفَعْنَاهُ عَلَىٰ”⁹⁰ “Biz, onu yüce bir yere yükselttik” buyrulmaktadır. Onlara göre, yüce yerden maksat, semadır. Müfessir Hâzin de bu âyet hakkında şunları söyler: “O, semaya yükseltildi. En doğru görüş budur.”⁹¹ Çünkü Kur'an mantığına göre “عَلِيًّا” kelimesi, manevi olarak yüce anlamına geldiği gibi, maddi (fizikî) olarak “yüksek yer” anlamına da gelmektedir.

⁸⁹ Bkz. **Hulâsâtu'l-Beyân**, III/1108; Aynı yaklaşımı merhum Fahreddin er-Râzi de eserinde sergilemektedir. Bkz. Mefâtihu'l-Gayb, XI/103.

⁹⁰ Meryem 19/57.

⁹¹ Hâzin, a.g.e., III/224.

Söz gelimi “فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ”⁹² ifadesi “Hüküm, yüce ve ulu olan Allah’ındır” manasında kullanıldığı halde, “مَكَانًا عَالِيًّا” ifadesi de yüksek yer anlamında kullanılmaktadır. Yine “أَعْلَى” kelimesi de aynı şekilde hem manevi anlamda en yüce, hem de maddi anlamda en yüksek manalarına gelmektedir. Mesela: “أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى.”⁹³ “Ben sizin en Yüce Rabbinizim” ve “سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى.”⁹⁴ “Rabbinin en yüce adını tesbih et!” ifadelerinde manevi anlamda yücelik kastedilirken; “وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى.”⁹⁵ “O, en yüksek ufukta iken” ifadesinde ise maddi ve fizikî olarak en yüksekte bulunan şeklinde bir mana hedeflenmektedir. Dolayısıyla “وَرَفَعْنَا مَكَانًا عَالِيًّا” “Biz onu (İdris’i) en yüksek bir yere (semaya) kaldırdık” âyetinde de maddi açıdan olan yükseklik kastedilmektedir. Ayrıca âyette “مَعَامًا” yerine “مَكَانًا” buyurulduğunu da göz önüne alırsak; “en yüksek bir yer” şeklindeki yaklaşımın daha İsbetli olabileceğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda Hz. İsbâ’yla ilgili “ref” olgusunun da ruhî değil, aynı zamanda bedenî bir çerçevede gerçekleştiği kanaatindeyiz.

“Ref” ve “Teveffi” kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak algılayan müfessirlerinin çoğunluğunun söz konusu bu yorumlarından ortaya çıkan sonuca göre Hz. İsbâ (a.s), ya ruhu ve bedeniyle birlikte topyekün kabzedilerek, ya da uyku halinde adeta ölmüş gibi yapılarak yeryüzünden alınıp gök yüzüne yükseltilmiştir.⁹⁶

Hiç şüphe yok ki çoğunluğunun benimsediği bu yorumun tabii bir uzantısı ve kaçınılmaz bir sonucu da Hz. İsbâ’nın kıyametin büyük alametlerinden biri olarak tekrar yer yüzüne inmesi durumudur. Prensipte olarak Hz. İsbâ’nın ölmediğini kabul edenlere göre, Kur’ân’daki bazı âyetlerde onun yeniden yeryüzüne ineceğine dair işaretler vardır.

Meselâ pek çok müfessirin özellikle de merhum Ebu’l-Leys es-Semerkandî (r.a)’nin de beyan ettiği gibi, âyette geçen “وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الذِّينِ كَفَرُوا” ifadesinden maksat “seni onların elinden kurtaracağım” demektir.⁹⁷ Bu

⁹² Mü’min 40/12.

⁹³ Nâzi’ât 79/24.

⁹⁴ “Alâ 87/1.

⁹⁵ Necm, 53/7.

⁹⁶ el-Ferrâ, a.g.e., I/219; et-Taberî, a.g.e., III/289-291; İbn Kesîr, a.g.e., I/366; ez-Zemahşerî, a.g.e., Beyrut, t.y., I/432-433; İbnü’l-Cevzî, a.g.e., Dimaşk, 1384/1964, I/396; en-Nesefî, a.g.e., Mısır, t.y., I/160; eşŞevkânî, a.g.e., Mısır, 1383/1964, II/95; el-Kâsımî, a.g.e., Mısır, 1377/1957, IV/851; el-Mevdûdî, a.g.e., (trc. Heyet), İstanbul, 1986, I/211-212; Vehbe Zuhaylî, a.g.e., VI/20-21.

⁹⁷ Bkz. Tefsîru Ebi’l-Leys, I, vr. 69b.

yorum çerçevesinde düşünecek olursak; Allah'ın, Hz. İsa'nın ölümüne müsaade etmeyeceği gibi bir sonuç ortaya çıkmakta ve buna göre de onun ruhunun, cesediyle birlikte ref olunma ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

Cumhurun dışındaki bazı yorumcular ise, Hz. İsa'nın öldüğünü, dolayısıyla nüzülünün söz konusu olmadığı görüşünü kabul ederler ve ilgili ayetleri müfessirlerin çoğunluğundan farklı bir tarzda yorumlarlar.

Söz gelimi merhum Seyyid Kutub, Hz. İsa'nın ref'inin ve vefatının nasıl gerçekleştiği meselesinin, te'vili Allah'tan başkasının bilemeyeceği "MÜTEŞABİHÂT" konularına dahil olan hususlardan biri olduğunu iddia eder.⁹⁸

IV- Hz. İSÂ'NIN NÜZÛLÜNE İŞARET EDEN ÂYETLER VE BUNLARA İLİŞKİN YORUMLAR:

Şunu açıkça vurgulamak gerekirse, Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğine dair Kur'an-ı Kerim'de kesin nass niteliği taşıyan ve yoruma ihtiyacı olmayan sarih bir âyet yoktur. Ancak bazı âyetlerin, doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu konuya temas ettiği, nüzül-i İsa hakkında işaretler ve mesajlar taşıdığı birçok müfessir tarafından öne sürülmüştür. Bu âyetlerden ilki şudur:

”وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا“⁹⁹

“Ehl-i Kitab'dan hiç kimse müstesna olmamak üzere muhakkak ölümünden önce ona (İsa'ya) inanacak ve o da âhiret günü onlar aleyhinde şahitlik yapacaktır.”

Âyette birbirinden farklı yorumların yapılmasına yol açan iki zamir söz konusudur. Bunlardan biri “بِهِ”, diğeri ise “مَوْتِهِ”dir. Çok az sayıdaki istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa birinci zamirin Hz. İsa'ya ait olduğu konusunda neredeyse ittifaka yakın bir anlayış oluşmuş ve “ona inanacaktır” ifadesinden maksadın “Hz. İsa'ya inanacaktır” biçiminde algılanması gerektiği ileri sürülmüştür.

Asıl zıt yorumların yapılmasına yol açan zamir ise “قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesinde yer almaktadır. “Ölümünden önce” deyiminin, hem Hz. İsa'ya, hem de Ehl-i Kitab'dan olan herkese yönelik olma ihtimali,¹⁰⁰ farklı algılama probleminin doğmasına sebep olmaktadır.

⁹⁸ Bkz. Fî Zilâli'l-Kur'an, Beyrut, 1391/1971, I/595-596.

⁹⁹ Nisâ 4/159.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Abbâs, a.g.e., s. 85; el-Ferrâ, a.g.e., I/294-295; İbn Cerîr et-Taberî, a.g.e., XVI, 18-23; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XI/104; İbn Kesîr, a.g.e., I/366; Kurtûbî, a.g.e., VI/10-11; Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Neysâbüri, **Ğarâibu'l-Kur'an ve Rağâibu'l-Furkân**, Mısır, 1381/1962, VI/15; Nâsirüddin Kadî el-Beydâvî, **Envâru't-**

Söz konusu zamirin Ehl-i Kitâb'la bağlantılı olduğu görüşünü kabul edenler, ölmek üzere olan o şahsın gerçeği görerek Hz. İsa'ya inanaacağı yorumunu yapmaktadırlar. Dolayısıyla yeis halinde gerçekleşen ve tabii geçerli sayılmayan böyle bir ikrar sebebiyle de Hz. İsa, âhiret günü o kişilerin aleyhinde şahitlik edecektir.

Ne var ki söz konusu bu yaklaşım, Fahreddin er-Râzi'nin de dediği gibi¹⁰¹ âyetin açık ifadesine ters düşmektedir. Zira, burada geçersiz sayılacak olan imandan ziyade, geçerli kabul edilecek iman olgusundan söz edilmektedir. Yine Merhum Elmalılı da böyle bir yorumun âyetin zahirine muvâfık olamayacağını; çünkü, âyette “حِينَ مَوْتِهِ” yani “ölümünde” değil, bilakis “فَبَلَّ مَوْتِهِ” yani “ölümünden önce” ifadesi kullanıldığını beyan etmekte ve Hz. İsa'nın âhiret günü Yahudiler hakkında “Ya Rabbi, bunlar beni tekzib ettiler”, Hıristiyanlar hakkında ise “Ya Rabbi, bunlar bana ilâh ve İbnullah (Allah'ın oğlu) dediler” diyerek aleyhlerinde şahadette bulunacağını haber vermektedir.¹⁰²

Hz. İsa (a.s)'nın nüzûlüne işaret eden ikinci âyet Zuhrûf sûresinde yer alan şu âyettir: “...وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ...”¹⁰³ “Hiç şüphe yok ki, O (İsa) kıyame-tin (beyanı açısından) bir bilgi kaynağıdır.”

Müfessirlerin çoğunluğunun ifade ettiklerine göre; âyetin baş tarafındaki “وَإِنَّهُ” kelimesinin sonunda yer alan zamirle amaçlanan şahıs Hz. İsa'dır.¹⁰⁴ Bazıları ise “O'ndan maksat Kur'an'dır veya Muhammed Mustafa'dır”¹⁰⁵ demişlerse de, bu pek taraftar bulmamıştır. Çünkü, bundan önce geçen 59. âyet ile, bundan sonraki 63. âyetin bağlamları söz konusu bu âyetle paralellik arz etmektedir. Her üçünde de bahse konu olan şahıs Hz. İsa'dır. Dolayısıyla bunun dışındaki yaklaşımlar, kanaatimizce pek tutarlılık arz etmemektedir.

Âyetteki ikinci kelimeyi Ashab'dan bazıları özellikle de İbn Abbâs (r.a) “لَعَلَّمَهُ” diye de okumuştur.¹⁰⁶ Bu okuyuşa göre âyetin ilk cümlesinin

Tenzil ve Esrârü't-Te'vil, Kahire, t.y., s. 141; eş-Sevkânî, a.g.e., I/534; Kâsimî, a.g.e., V/1811; Konyalı Mehmed Vehbî, a.g.e., III/1109; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1968, III/1519-1520.

¹⁰¹ Bkz. Mefâtihu'l-Ğayb, XI/104.

¹⁰² Bkz. Hak Dini Kur'an Dili, III/1519-1520.

¹⁰³ Zuhrûf 43/61.

¹⁰⁴ İbn Abbâs, a.g.e., s. 415; Ebu'l-Leys es-Semerkindî, **Tefsîsu Ebi'l-Leys**, I/vr. 68b; Alâ'u'd-Din Ali b. Muhammed el-Hâzin, **Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil**, Beyrut, t.y., IV/108; ez-Zemahşerî, a.g.e., III/494; en-Nesefî, a.g.e., IV/122; Vehbe Zuhaylî, a.g.e., XXV/173.

¹⁰⁵ Sıdık Hasan Han, a.g.e., VIII/428; eş-Sevkânî, a.g.e., IV/562.

¹⁰⁶ Sıdık Hasan Han, a.y.; eş-Sevkânî, a.y.

anlamı şöyle olmaktadır: “Hiç şüphe yok ki o (İsâ), kıyametin bir alame-tidir.”

Bazı müfessirler tarafından Hz. İsa'nın nüzulüne işaret eden hususlardan biri olarak onun çocukluk ve yetişkinlik dönemlerinde insan-larla konuşacağını haber veren âyetler¹⁰⁷ delil olarak öne sürülmekte ise de, söz konusu bu âyetlerin onun nüzulü için delil sayılmasına hak-lı itirazların olabileceğini ve bunun “zorlama” bir yorum sayılacağını tahmin etmekteyiz. Çünkü, âyette geçen “KEHLEN” ifadesinden “insa-nın ulaştığı tam olgunluk çağı” kastedilir ve bunun 30-40 yaşları arası olduğu kabul edilir.¹⁰⁸

Lügat kaynaklarında da “kühûlet” dönemi 30-40 veya 33-50 yaşla-rı arası olarak kabul edilir.¹⁰⁹

Hiz. İsa'nın 30 yaşından takriben 33 yaşına kadar resul olarak gö-rev yaptığı tarihen sabit olunca¹¹⁰ zaten “kühûlet” dönemi içinde insan-larla konuşmuş olacağı sonucu ortaya çıkar.

Hiz. İsa'nın kıyametin alameti olması konusu ise müfessirler tara-fından iki şekilde yorumlanmıştır:

- 1- Hiz. İsa'nın semadan yeryüzüne inmesi kıyamet için bir işarettir.
- 2- Hiz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi ve onun, hayret verici bazı mucizelerin meydana gelmesinde baş rol oynaması kıyametin ola-cağının bir delilidir. Çünkü, Hiz. İsa'nın ölüleri diriltmiş olması, âhîret gününde ölülerin de diriltileceğine delalet eder.¹¹¹

Hiz. İsa (a.s.)'nin yeryüzüne ineceği tezini kabul eden ve yukarıda ifade ettiğimiz âyetleri bu doğrultuda yorumlayanlar, söz konusu bu yorumlarına en büyük delil ve mesned olarak Hiz. Peygamber (s.a.v)'den nakledilen hadisleri göstermektedirler.

Buhârî ve Müslim'in “Sahih”leri ile Tirmizî'nin “Sünen”inde yer alan bir hadiste, Allah Resûlü (a.s.m) tarafından Hiz. İsa'nın yeryüzüne ineceği şu ifadelerle haber verilmektedir:

¹⁰⁷ Bkz. Âl-i İmrân 3/46; Mâide 5/110.

¹⁰⁸ Bkz. Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., VIII/52; en-Neysâbüri, a.g.e., III/194.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., “KHL” md.; el-Cevherî, a.g.e., “KHL” md.; Ebû Mansûr Mu-hammed b. Ahmed el-Ezherî, **Mu'cemu Tehzîbi'l-Lüğa**, Beyrut, 2001, Dâru'l-Ma'rifet, “KHL” md.

¹¹⁰ Bkz. Alâuddin el-Hâzin, **Lübâbü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl**, I/235.

¹¹¹ İbn Abbâs, a.g.e., s. 415; el-Hâzin, a.g.e., IV/108; ez-Zemahşerî, a.g.e., III/494; en-Nesefî, a.g.e., IV/122; eş-Şevkânî, a.g.e., IV/562; Sıddık Hasan Han, a.g.e., VIII/428; Konyalı Mehmed Vehbî Efendei, a.g.e., XIII/ 5227; Vehbe Zuhaylî, a.g.e., XXV/173; es-Sâbüni, a.g.e., III/162.

والذى نفسى بيده ليوشكن أن بن مريم حكما مقسطا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال
والذى نفسى بيده ليوشكن أن بن مريم حكما مقسطا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال
حتى لا يقبله أحد.”¹¹²

“Canım (kudreti) elinde olan Allah’a andolsun ki, Meryem’in oğlunun (İsâ’nın) adil bir hakim olarak aranıza inmesi (gelmesi) hiç şüphesiz yaklaşmaktadır. O, haçı kıracak, domuzu öldürecek (onların yok edilmesini emredecek), cizyeyi kaldıracak, (halkın elindeki) mal o denli çoğalacak ki, onu kabul edecek (yardıma muhtaç) hiç kimse olmayacaktır.”

Ayrıca kıyametin on alametini gündeme getiren başka bir hadiste de Hz. İsâ’nın (yeryüzüne) ineceğinden bahsedilmektedir.¹¹³

IV- GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ:

Özetle ifade edecek olursak: Hz. İsâ (a.s)’nın ref’i, müfessirler tarafından birbirinden farklı iki anlayış çerçevesinde yorumlanmakta ve algılanmaktadır:

Çoğunluğunun benimsediği birinci anlayışa göre, Hz. İsâ’nın ruhu ve bedeni aynı anda yeryüzünden alınmış ve yükseltilmiştir.

İkincisine göre ise, ref’e konu olan beden değil, ruhtur.

Müfessirlerin ref’ olgusuyla ilgili bu yaklaşımlarının, onların “Teveffî” kavramı hakkındaki yorumları ve bakış açılarıyla birebir paralellik arz eder. Bunun tabii bir sonucu olarak, Hz. İsâ’nın ref’inin ruh ve bedenle birlikte gerçekleştiğini kabul eden çoğunluk, “Teveffî”den maksadın öldürmek olmadığını söyler. Onlara göre, Allah Hz. İsâ’yı ya uyutup ölmüş gibi yapmış, ya da topyekün yeryüzünden kaldırmıştır (kabzetmiştir). Bu görüş sahiplerinden bazıları da âyette takdim-te’hîr olduğunu öne sürerler. Onlara göre Allah, Hz. İsâ’yı önce ref’ etti, sonra da kıyamet kopmadan önce öldürecektir.

Hz. İsâ’nın ruhu ref’ olunmuştur diyen ikinci gruba göre ise, Allah, Hz. İsâ’yı vefat ettirmiş sonra da ruhunu yeryüzünden kaldırmıştır.

¹¹² Bkz. Ebu’l-Hasan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, “**el-Câmi’u’s-Sahîh**”, İstanbul, Kitâbu’l-Buyu’ (34), B. 102, nr. 1; Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Haccâc, “**el-Câmi’u’s-Sahîh**”, İstanbul, 1401/1981, Kitâbu’l-İmân (1), nr. 242-243; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre et-Tirmizî, “**es-Sünen**”, İstanbul, 1401/1981, Kitâbu’l-Fiten (34), B. 54, nr. 2233.

¹¹³ Bkz. Müslim, a.g.e., kitâbu’l-Fiten (52), nr. 39; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, “**es-Sünen**”, İstanbul, 1401/1981, Kitâbu’l-Melâhim (31), B. 12, nr. 4311; et-Tirmizî, a.g.e., Kitâbu’l-Fiten (34), B. 21, nr. 2183; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, “**es-Sünen**”, İstanbul, 1401/1981, Kitâbu’l-Fiten (36), B. 28, nr. 4055; Ahmed İbn Hanbel, “**Müsned**”, İstanbul, 1402/1982, IV/6, 7.

Kanaatimizce her iki kavramla ilgili çoğunluğunun benimsediği görüş, özellikle hadislerin beyanlarıyla çelişmemesi açısından daha İsbâetlidir.

Hz. İsa'nın ref'i ve nüzûlü meselesi, geçtiğimiz yıllarda bazı araştırmalara da konu olmuştur.¹¹⁴

Söz konusu bu araştırmalarda savunulan ortak yaklaşım: Hz. İsa'nın Allah tarafından vefat ettirilip sadece ruhunun ref' edildiği, dolayısıyla da yeryüzüne inmesinin söz konusu olmayacağıdır.

Adı geçen araştırmalarda katılabileceğimiz bazı yorumlar olduğu gibi, katılamayacağımız bizce objektif sayılmayan değerlendirmeler de mevcuttur. Söz gelimi "teveffî" kavramının Hz. İsa'nın hem ölmediği, hem de öldüğü yorumuna müsait bir kavram olduğu tarzındaki yaklaşıma bizim de katılmamız mümkündür. Ancak, başka bir araştırma referans gösterilerek şu cümlelere tenkitsiz tarzda yer verilmesi, hem araştırmacının yukarıdaki kişisel yorumu ile çelişmekte hem de objektifliğe ve bilimsel anlayışa ters düşmektedir: "Yüce Allah, Hz. Peygamber'den önce hiç kimseye ölümsüzlük bahşetmediğini kesin olarak ifade ettiği ve "hiç kimse" ifadesinin kapsamına Hz. İsa'nın da gireceği şüphesizdir. Şu halde Hz. İsa'nın ölmediğini ve kıyametten önce yeryüzüne ineceğini iddia etmek bu âyete ve Kur'an'ın bütününe ters düşmekten başka bir şey değildir."¹¹⁵

Aslında bu anlayışın, Hz. İsa'nın ölmediğini ve yeryüzüne ineceğini savunanlar adına da son derece haksız bir eleştiri olduğu kanısındayız. Çünkü, Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğini kabul edenler, onun ölümsüz olacağı tezini savunmamaktadırlar. Zira, Hz. İsa (a.s), kıyamet alameti olarak yeryüzüne inecek ve Allah'ın takdiriyle kıyamet kopmadan önce vefat edecektir. Bunun, genelde Kur'an'ın bütününe, özelde de: "Senden önce hiçbir insana ebedi hayat vermedik..." âyetine¹¹⁶ ters düşecek bir yönü yoktur.

Hatta iyice dikkat edilecek olursa, ileri sürülen bu iddianın aksine olarak; Âl-i İmrân suresi 55. âyette geçen "قَبْلَ مَوْتِهِ" ifadesinin sonunda yer alan zamirin Hz. İsa'ya ait olduğu yorumunu yapan müfessirlerin söz konusu bu değerlendirmelerine göre: Bu ifadenin bizzat zahiri görüntüsü, kıyametin bir alameti olarak yer yüzüne inecek olan Hz. İsa'nın, kıyamet kopmadan öleceğine zaten kesin bir delil teşkil etmek-

¹¹⁴ Bkz. Mehmet Ünal, "Tefsir kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûl Meselesi", Ankara, 2000, İslamiyat Araştırmaları Dergisi, s. 133-146; M. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (a.s) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", Ankara, 2000, İslamiyat Araştırma Dergisi, s. 147-168.

¹¹⁵ Bkz. Mehmet Ünal, a.g.m., s. 138.

¹¹⁶ Enbiya 21/34.

tedir. Çünkü “ölümünden önce” anlamındaki bu ifade, fani olan her canlı gibi Hz. İsa'nın da ilâhî yasa gereği, kıyamet kopmadan ölümü tadacağına yönelik çok net bir mesaj taşımaktadır.

Hız. İsa'nın nüzulü konusunda varit olan tüm hadislerin çeşitli yönlerden tenkitlerinin ele alındığı bir bilimsel çalışmada,¹¹⁷ Hz. Resûlullah (a.s.m)'a isnat edilen bu nevi haber ve rivayetlere ilişkin yapılan eleştirilerin hem katıldığımız, hem de katılmadığımız yönleri mevcuttur.

Söz konusu rivayetlerin bütünü'nün lafzî mütevatir niteliği taşımadığı, onların ancak haber-i vâhid kapsamında ele alınması gerektiği ve haber-i vâhidin ise itikadî konularda delil olarak öne sürülemeyeceği¹¹⁸ biçimindeki değerlendirmeye biz de katılıyoruz. Çünkü, bu nevi haberler Cumhur'a göre de kat'î ilim değil, sadece zann-ı râcîh ifade eder.¹¹⁹

Ayrıca Hz. İsa'nın nereye ineceği konusundaki birbiriyle çelişkili rivayetler ile nüzul sonrası gerçekleşecek olayları ince ayrıntılarına varınca kadar anlatan bazı haberlerin sağlam olamayacakları, dolayısıyla Hz. Resûlullah'a ait olmayan bazı mevzu rivayetlerin söz konusu bu hadisler arasına sokulma ihtimalini de göz ardı etmiyoruz. Özellikle Hz. İsa'nın nereye ineceği hususundaki birbiriyle çelişkili haberlerin mevzu olma ihtimali daha da yüksek olabilir. Çünkü, bazı coğrafya parçalarını değerli göstermek ve adeta oraları kutsallaştırmak veya var olan kutsallığını arttırmak için buraları öven bazı mevzu haber ve isnadların ortaya konduğu bir vaki'dir. Bu açıdan olaya bakılacak olursa, Hz. İsa'nın bir mekana inmesi, hiç kuşkusuz oranın değerini mânen yücelten bir unsur olarak görülebilir.

Ancak, Hz. İsa'nın nüzulünü haber veren hadislere, genellikle İslam öncesi din ve kültürlerden etkileşim adına İslam'a sızmış İsrâiliyat ve Mesihiyat gözüyle bakmanın ve hatta bu rivayetlerin kesinlikle mevzu veya merdûd olma ihtimalinden söz etmenin¹²⁰ objektiflikle bağdaşmayacağını düşünüyoruz.

Biz yine de objektif davranarak böyle bir ihtimali gündem dışına itmemek kaydıyla bu nevi benzer ifadelerin, her üç dinin ortak normları ve öğeleri olma ihtimalinin de söz konusu olabileceği kanaatindeyiz.

Hız. İsa'nın adil bir hakim olarak ineceğinden söz eden hadis in Mesihî ve İsrâilî bir haber olma ihtimali mantıken çok zayıftır. Çünkü

¹¹⁷ Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, “Hz. İsa'yı (a.s) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, c. III, sayı: 4, s. 147-168.

¹¹⁸ Bkz. Kırbasoğlu, a.g.m., s. 166.

¹¹⁹ Bkz. Abdülkerim Zeydan, **el-Veciz fi 'Usûli'l-Fıkh**, İstanbul, t.y., s. 171-175; Muhammed Ebû Zehra, **Üsûlü'l-Fıkh**, İstanbul, t.y., s. 108-110.

¹²⁰ Kırbasoğlu, a.g.m., s. 166.

bu hadiste, Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesiyle birlikte artık Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin bütünüyle sona ereceği, Nisâ suresinin 159. âyetinde de ifade buyrulduğu gibi tüm ehl-i kitabdan olanların ona inanacakları, dolayısıyla artık domuz beslenmesi ve domuz eti tüketimine de izin verilmeyeceğine yönelik mesajlar yer almaktadır. Diğer bir deyişle, böyle bir ortamda Peygamberimizin getirdiği İslam dininin hükümleri uygulanacaktır. Dolayısıyla, "Hz. İsa gibi bir şahsiyetin ilk icraatının domuz katliamı ve haçları kırmak mı olduğu? Zaten kaldırılmış bulunan cizye ve haracı Hz. İsa'nın nasıl kaldıracağı?"¹²¹ gibi soruların da hadiste ki söz konusu mesajların sağlıklı algılanması halinde cevaplarını bulacağını düşünmekteyiz. Çünkü, daha önce Hz. İsa'yı ulûhiyet (tanrılık) mertebesine çıkaran Hıristiyanlar ile, ona inanmayan ve hatta öldürmeye kalkışan Yahudiler, Hz. İsa'nın irşatları doğrultusunda Tevhîd akidesi çerçevesinde imâna kavuşup bunun tabii bir sonucu olarak Ehl-i Kitâb yani zimmî statüsünden çıkmış olacaktırlar.

Diğer taraftan, bu hadisin senedinde yer alan ricâl hakkında, hadis otoritelerince herhangi bir olumsuz beyanın yer almadığını da müşahede etmekteyiz.

Kuteybe b. Sa'îd'in sika (güvenilir) olduğu¹²² el-Leys b. Sa'd'ın da aynı şekilde sika olduğu hep sahih hadis rivayet ettiği,¹²³ Muhammed b. Rumh'un en güvenilir kabul edildiği,¹²⁴ Muhammed b. Müslim'in fıkıh ve sünneti en iyi bildiği,¹²⁵ Sa'îd b. Müseyyeb'in ise sika ve hüccet olduğu¹²⁶ ifade edilmektedir.

Ayrıca hadisin gerek sened, gerekse metin tenkidi açısından "HASEN" ve "SAHİH" kapsamına girdiği de hadis otoritelerince dile getirilmektedir.¹²⁷

Diğer taraftan "hadis usûlü" açısından "Hasen" hadisin güvenilirlik durumunu göz önüne aldığımızda onun, râvilerinin zaptı bakımından sahih hadîse oranla aynı mükemmellikte sayılmamasıyla birlikte; şart-

¹²¹ Kırbaşoğlu, a.g.m., s. 166.

¹²² Ebû Hâtim Muhammed b. İdris el-Münzir et-Temîmî er-Râzi, **Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl**, Beyrut, 1372/1952, VII/140.

¹²³ a.e., VII/179.

¹²⁴ a.e., VII/255.

¹²⁵ a.e., VII/71-74.

¹²⁶ a.e., IV/59-61.

¹²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hakim en-Neysâbüri, **el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn**, Beyrut, t.y., II/651; İbn Kayyım el-Cevziyye, **'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebû Dâvûd**, Medine, 1389/1969, XI/307,308.

ları itibariyle “sahîh” seviyesinde olduğu¹²⁸ ve hatta usûl ve hadis alimlerinin ekserisinin onu delil olarak kullandıkları¹²⁹ ifade edilmektedir.

Dolayısıyla Hz. İsa'nın âdil hakim olarak incecini haber veren söz konusu hadisin metninin zayıf ve mevzu olarak değerlendirilmesinin oldukça ağır bir eleştiri olacağı kanaatindeyiz.

Daha önce de değindiğimiz gibi,

Hz. İsa'nın nüzûlünün de yer aldığı diğer bir hadiste ise, kıyamet kopmadan meydana gelecek büyük alametler kapsamındaki hadiseler, Hz. Resûlullah (a.s.m) tarafından haber verilmekte ve on alamet müşahede edilmedikçe kıyametin kopmayacağı ifade edilmektedir.

Kıyamet kopmadan insanlar tarafından mutlaka görülecek ve yaşanacak bu büyük alametler söz konusu hadiste şu şekilde sıralanmaktadır:

Duhan; Deccâl; Dâbbetü'l-Ard; Güneşin batı istikametinden doğması; Meryem oğlu İsa'nın yeryüzüne inmesi; Ye'cüc ve Me'cüc; Doğuda, batıda ve Arap Yarımadasında olmak üzere meydana gelecek üç yer çöküntüsü ve Yemen'den çıkıp insanları önüne katıp sürükleyecek yangın.¹³⁰

Bu arada önemle şunu vurgulamak isteriz ki:

Kıyamet alametlerini beyan eden bu Nebvî hadisin sağlıklı bir biçimde metin tenkidinin yapılabilmesi ve buna uygun bir zeminin hazırlanabilmesi için, konuya bir de Kur'an perspektifinden bakmak ve şu soruya cevap aramak kaçınılmaz olacaktır:

“Acaba hadiste sayılan kıyametin bu büyük alametleri Kur'an'da da gündeme gelmiş midir?”

Hemen belirtelim ki: Hadiste sayılan söz konusu alametlerden üçünün adı sarîh ifadelerle Kur'an'da da zikredilmektedir. Bunlar: Duhân, Dâbbetü'l-Ard, ve Ye'cüc-Me'cüc'dür.

Bunların ilki olan “DUHÂN” dan Kur'an'da şöyle bahsedilir:

“فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ”¹³¹

¹²⁸ Bkz. Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, **Fethu'l-Muğis**, Beyrut, 1417/1996, I/85; Subhi es-Sâlih, **Ulûmu'l-Hadis ve Mastalahuhu**, Beyrut, 1977, s. 156.

¹²⁹ Bkz. Mahmud et-Tahhân, **Teysîru Mustalahi'l-Hadis**, Riyad, 1417/1996, s. 46-47.

¹³⁰ Bkz. Müslim, a.g.e., Kitâbu'l-Fiten (52), nr. 39; Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Melâhim (31), Bab: 12, nr. 4311; et-Tirmizî, a.g.e., Kitâbu'l-Fiten (34), Bab: 21, nr. 2183; İbn Mâce, a.g.e., Kitâbu'l-Fiten (36), Bab: 28, nr. 4055; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV/6-7.

¹³¹ Duhân 44/10-11.

“Gökyüzünün âşikâr bir duman getireceği günü gözetle (bekle!). Bu duman insanları topyekün sarar. İşte bu, elem verici bir azaptır.”

Hadis metninde üçüncü sırada yer alan “DÂBBETÜ'L-ARD” alame-tini gündeme getiren âyet şudur:

“...وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ”¹³²

“(Kıyamet alametiyle ilgili) Hak söz onların başlarına gelince, onla-
ra yerden bir Dâbbe (gezinen bir canlı yaratık) çıkarırız...”

Kur'an'da bahsi geçen söz konusu alametlerin üçüncüsü ise “YE'CÛC-ME'CÛC”dur. Kehf suresinin değişik âyetlerinde onunla ilgili şu ifadeler yer alır:

“...قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نُجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا”¹³³

“Dediler ki: Ey Zül-Karneyn, Ye'cüc ve Me'cüc bu yerde (bölgede) bozgunculuk yapıyor. Bizimle onlar arasına bir sedd yapman için sana vergi verelim mi?”

“...فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا...”¹³⁴

“Rabbimin va'di (Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkma vakti) geldiği zaman onu (seddi) yerlebir eder. Rabbimin va'di şüphesiz gerçektir.”

Görüldüğü gibi, söz konusu hadiste haber verilen kıyamet alamet-lerinden üç tanesi sarîh ifadelerle Kur'an'da da geçmektedir.

Bir başka deyişle Kur'an ve Sünnet birbirini tasdik etmektedir. Ancak, Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğine dair Kur'an'da kesin ve doğru-
dan ifadeler yerine, yoruma açık ve dolaylı ifadeler kullanılmaktadır. Halbuki bu konuda vârid olan hadislerin ifadeleri ise kesin ve sabittir. Kanaatimizce Kur'an ve Sünnette böyle farklı özellik taşıyan ifade ve üslûbun kullanılmasında, hikmeti sınırsız olan Yüce Rabbimiz'in gözet-tiği nice hikmetlerinin ve biz kullarına vermek istediği bir takım mesaj-larının olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Gücü ve ilmi sınırlı bir varlık olarak söz konusu hikmetler manzumesinin tümünü kavra-mamız mümkün olmamakla birlikte; zihnimizde çağrışım yapan bir gerçeği muhtemel hikmetlerden biri olarak öne sürmemiz sanırım yan-lış olmaz. Zannımızca Hakim olan Yüce Yaratıcımız, Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda Kur'an'da sarîh ve kesin ifadeler kullanmamakla; böyle önemli bir konuda açıklama yapma yetkisini Resûlüne bırakmış ve onun da “ŞARİ” (dini hüküm koyma yetkisine sahip) biri olduğunu biz

¹³² Neml 27/82.

¹³³ Kehf 18/94.

¹³⁴ Kehf 18/98.

kullarına bildirmek istemiştir. Nitekim, yenilmesi ve içilmesi haram olan şeylerin büyük bölümü Kur'an'da beyan edildiği halde, bunlardan bazıları da Hz. Peygamber'in Sünneti ile yasaklanmıştır. Söz gelimi, avlarını keskin dişleri ve pençeleriyle yakalayıp parçalayan canavarların ve yabani kuşların etlerinin yenilemeyeceği hükmü Kur'an'da değil, Sünnette yer almaktadır.¹³⁵

Hız. İsa'nın nüzulünü sarîh ifadelerle bildirme yetkisini Resûlüne tanıyan Allah Teâlâ'nın, Hız. İsa'yı babasız olarak dünyaya getirmesinde, onu cesedi ve ruhuyla birlikte yeryüzünden ref' etmesinde ve tekrar yeryüzüne indirecek olmasında da nice hikmetlerin saklı olduğunu düşünmek gerekir. İki gerçekleşen ve biri de kıyamet kopmadan gerçekleşecek olan her üç hadise (olay) de Allah'ın ilmi ezeli ve ilâhî iradesi kapsamında değerlendirilmesi gereken mucizelerdir. Bunlar, "SÜNNETULLAH"a da aykırı değildir. Çünkü, ilâhî kudretini ispat için Allah'ın, peygamberlerinin şahsında bir takım mucizeler gerçekleştirmesi, kainatta var olan "değişmez yasa"nın bir gereğidir.

Diğer taraftan bazı "Kelam" bilginleri, Hız. İsa'nın yeryüzüne inceğini kabul etmenin, Hız. Muhammed (a.s.m)'in son peygamber olduğu gerçeğiyle çelişeceğini de iddia etmektedirler. Merhum Fahreddin er-Râzî, sözü edilen bu iddiaya şu cevabı vermektedir:

"Bana göre böyle bir problem söz konusu değildir ve bunu bir sarkınca olarak öne sürmek çok zayıf bir iddiadır. Çünkü, nebilerin yeryüzüne gelmeleri, Hız. peygamber'in Resûl olarak gönderilme anına kadar devam etmiştir. Hız. Peygamber'in Resûl olarak gönderilmesiyle mevzu bahis olan bu süreç sona ermiştir. Ancak Hız. İsa'nın, nüzulünden sonra Hız. Muhammed'e ve onun şeriatına tâbi oluşu, onun Hız. Muhammed'den sonra Nebî olduğunu göstermez."¹³⁶

Bazı müfessirler ise, hadiste ifade edilen Hız. İsa'nın âdil bir hakim olarak yeryüzüne inceğini şeklindeki cümleleri mecaz olarak algılamakta ve şunları söylemektedirler: "Hız. İsa'nın nüzulünden maksat, onun risâlet sırlarının gerçekleşmesi ve yine rahmet, muhabbet, barışa yönelik talimlerinin de herkes tarafından iyice anlaşılmasıdır."¹³⁷

Bu arada hemen şunu hatırlatalım ki: hakiki manayı vermenin mümkün olmadığı, yani hakiki mananın tercih edilmesi halinde dil ve

¹³⁵ Bkz. Müslim, a.g.e., Kitâbü's-Seyd (34), nr. 12,16; Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Et'ime (21), Bab: 33, nr. 3802, 3803; et-Tirmizî, a.g.e., Kitâbu'l-Et'ime (18), Bab: 3, nr. 1477-1478, Ebû Abdurrahman Şuayb en-Nesâî, "Sünen", İstanbul, 1401/1381, Kitâbu's-Sayd (42), Bab: 28; İbn Mâce, a.g.e., Kitâbu's-Sayd (28), Bab: 13, nr. 3232, 3234; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, "Sünen", İstanbul, 1401/1981, Kitâbu'l-Edâhî (6), Bab: 18; Ahmed b. Hanbel. a.g.e., IV/89,90.

¹³⁶ Bkz. Mefâtihu'l-Gayb, XI/104.

¹³⁷ Reşid Rıda, a.g.e., III/317; el-Merâğî, a.g.e., III/169.

din açısından bir takım sakıncalarının doğmasının söz konusu olacağı durumlarda mecaza baş vurulacağı bilinen bir usûl kuralıdır. Dolayısıyla Hz. İsa'nın nüzûlüne yönelik ifadelerin hakikî ve zâhirî anlamlarını devre dışı bırakarak onları salt mecazî ve Batınî (işarî) olarak algılamamızın bilimsel usûle aykırı olacağı kanaatindeyiz. Ancak hakiki manayı gündem dışına itmemek kaydıyla, söz konusu ifadelerden Batınî (işarî) bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Nitekim Merhum Bediuzzaman Saîd Nursî, Hz. İsa'nın nüzûlü keyfiyetini hem hakiki ve zâhirî, hem de işarî anlamda algılamakta ve şunları söylemektedir:

“...Hz. İsa Aleyhisselamın şahsiyeti mâneviyesinden ibaret olan hakikî İsevîlik dini zuhur edecek, yani rahmet-i ilâhiyenin semâsından nüzûl edecek halihazır Hıristiyanlık dini o hakikate karşı tasaffi edecek, hurafattan ve tahrifattan sıyrılacak, hakâik-i İslamiyye ile birleşecek mânen Hıristiyanlık bir nevi İslamiyete inkılap edecek...” “...Âlem-i semavatta cismi beşerisiyle bulunan şahs-ı İsa Aleyhisselam, o din-i hak cereyanının başına geçeceğini bir Muhbir-i Sâdık, bir Kadir-i Külli Şey'in vaadine istinad ederek haber vermiştir. Madem haber vermiş, haktır. Madem Kadir-i Külli Şey vaad etmiş, elbette yapacaktır.”¹³⁸

Hz. İsa'nın nüzûlünü hakiki anlamda algılayan alimlerden biri de “Tecrid-i Sarîh” mütercimi ve şârihi merhum Kamil Miras'tır. O, âdil bir hakim olarak Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğini haber veren söz konusu hadisi şerh ederken şu uyarıda bulunmaktadır: “Lisân-ı Şâri'den şeref sâdir olmuş bu eşrât-ı saat, haber-i âhad ile menkul olmakla beraber her mü'min için bilâ-te'vîl kabul ve itikad edilmesi lazımdır.”¹³⁹

Sonuç olarak, vardığımız kanaatlerin aksini savunan merhum alimlerin ve günümüz bilim adamlarının görüşlerine saygı duymakla birlikte, örnek olarak sunduğumuz âyetlerde geçen “REF” kavramının müfessirlerin çoğunluğu tarafından cismanî ve ruhî olarak algılandığını gördük. Onlara göre Hz. İsa, beden ve ruh olarak yeryüzünden yükseltilmiştir. Biz de bu görüşü paylaşıyoruz.

Ayrıca, “Teveffî” kavramını öncelikle Kur'an bütünlüğü çerçevesinde ele alıp değerlendirdiğimizde, onun “öldürme” anlamının ötesinde “yeryüzünden bütünüyle kaldırıp almak” ve “uyutmak, ölmüş gibi yapmak” anlamlarına da geldiğini müşahede ettik. Diğer taraftan Hz. İsa'nın, kıyametin bir alameti olarak yeryüzüne ineceğini haber veren söz konusu hadislerin açık ifadeleriyle, “teveffî” kavramını birlikte değerlendirdiğimizde, öldürmenin, genel olarak can alma manasını taşımasıyla birlikte ona bu genel anlamın dışındaki diğer muhtemel anlamlarının yüklenmesinin daha İsbetli olacağı kanaatindeyiz.

¹³⁸ Bkz. Risâle-i Nûr Külliyyatı, İstanbul, 1996, I/372 (Mektubât: 15).

¹³⁹ Bkz. Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ankara, 1991, VI/532.

Zaten müfessirlerin ekseriyeti de “teveffi” yi “öldürme” anlamında kabul etmemişlerdir. Çünkü, bunun aksine olan bir anlayış ve yorum söz konusu olduğunda; haliyle Kur’ân’ın ifadeleriyle Sünnett’in beyanı arasında bir takım çelişkilerin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

Hiz. İisâ’nın kıyamet alameti olarak yeryüzüne ineceğini haber veren söz konusu hadisleri mecaz olarak algılama biçimindeki yorumların da çok İisâbetli olamayacağını düşünmekteyiz. Çünkü böyle bir anlayış, Hiz. İisâ’nın nüzûlünün yanı sıra hem Kur’ân’da, hem de hadiste geçen “Duhân”, “Dâbbetü’l-Ard” ve “Ye’cûc ve Me’cûc” gibi diğer kıyamet alametlerinin de aynı mantıkla mecaz algılanmasını gündeme getirecektir ki, böyle bir yaklaşıma Kur’ân’ın “sarîh” ifadeleri müsait değildir. Söz gelimi “Duhân” için âyette “بَدْحَانَ مُبِينٍ” yani âşikar olarak görülecek bir duman ifadesi kullanılmaktadır. Âyetteki bu ifadeden de anlaşılacağı gibi kıyamet alametlerine ilişkin Kur’ân ve Hadiste geçen kavramların prensip olarak hakiki ve zahiri anlamda algılanması da kaçınılmazdır.

Netice olarak, Hiz. İisâ’nın öldüğünü, sadece ruhunun ref’ olduğunu ve yeryüzüne inmeyeceğini iddia edenlerin yorumları ne derece haklılık payı taşıyorsa; Hiz. İisâ’nın hem cismen, hem de ruhen ref’ edildiğini, ölmediğini ve kıyametin bir alameti olmak üzere tekrar yeryüzüne ineceğini kabul edenlerin yorumlarının da en az diğeri kadar haklılık payı taşıdığı kanaatindeyiz. Yine de her şeyin n doğrusunu Allah bilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Çağrı yay., İstanbul, 1402/1982.
- Barnabas İncili**, çev. Mehmet Yıldız, İstanbul, t.y.
- Beydâvi, Nâsiruddin Kadî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Kahire, t.y.
- Buhârî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. İsmail, **El-Câmiu's-Sahîh**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es-Sıhah**, Beyrut, 1399/1979.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **es-Sünen**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **Sünen**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, **İrşâdü'l-Aklis's-Selim İlä Mezâye'l Kur'âni'l-Kerîm**, Mısır, t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed, **Usûlü'l-Fıkh**, Tebliğ yay., İstanbul, t.y.
- El-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Mu'cemu Tehzîbi'l-Lüğa**, Beyrut, 2001, Dâru'l-Ma'rife
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad, **Me'âni'l-Kur'an**, Beyrut, 1980.
- Fîruzâbâdî, Ebu't-Tâhir, **Kâmus Tercümesi**, y.y., t.y.
- Hakim en-Neysâbûnî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, **el-Müstedrek 'Ale's-Sahihayn**, Beyrut, t.y.
- Hâzin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, **Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl**, Beyrut, t.y.
- İbn Abbâs, Abdullâh İbn Abdülmuttalib el-Hâşimî, **Tenvîru'l-Mikbâs Min Tefsîri İbn Abbâs**, Mısır, 1378/1959.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, **Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, Dimaşk, 1384/1964.
- İbn Kayyim, el-Hâfız el-Cevziyye, **'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1389/1969.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Kahire, 1376/1956.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, **es-Sünen**, y.y., 1401/1981.
- İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Mısır, t.y.
- Kasımî, Muhammed Cemâluddîn, **Mehâsinu't-Te'vîl**, Mısır, 1377/1957.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an**, Kahire, 1387/1967.
- Lüğavî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya, **Mücmelü'l-Lüğa**, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, 1406/1986.
- Mehmed Vehbî, Konyalı, **Hulâsâtü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an**, Üçdal neşriyat, İstanbul, 1969.
- Mevdûdî, Ebu'l-'Ala, **Tefhîmu'l-Kur'an**, trc. Heyet, İnsan yay., İstanbul, 1986.
- Mücâhid İbn Cebr, el-Mekki el-Mahzûmî, **Tefsîru Mücâhid**, Beyrut, t.y.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn, **Sahîh**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, **Sünen**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Ebu'l-Berekât, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Mısır, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, **Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî**, Beyrut, t.y.

- Neysâbûnî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed el-Kummî, **Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân**, Mısır, 1381/1962.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin, **Mefâtihu'l-Ğayb (et-tefsîru'l-Kebîr)**, Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, Tahran, t.y.
- Râzî, Muhammed b. İdris el-Münzîr et-Temîmî, **Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1372/1952.
- Rîdâ, Muhemmed Reşid, **Tefsîru'l-Menâr**, Beyrut, t.y.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, **Safvetü't-Tefâsîr**, Dersaadet yay., İstanbul, t.y.
- Said Nursî, Bediüzzaman, **Risâle-i Nûr Külliyyâtı**, Yeni Asya yay., İstanbul, 1996.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahman, **Fethu'l-Muğîs**, Beyrut, 1417/1996.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, **Tefsîru Ebi'l-Leys**, (Yazma), İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi.
- Seyyid Kutub, **Fi Zilâli'l-Kur'ân**, Beyrut, 1391/1971.
- Sıdık Hasan Han, **Fethu'l-Beyân**, nşr. Abdullah Ali Mahfûz, Kahire, t.y.
- Subhî es-Sâlih, **Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhu**, Beyrut, 1977.
- Suyûtî, Celâlüddin, **ed-Düererü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tahran, t.y.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Mısır, 1383/1964.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Mısır, 1388/1968.
- Tahhân, Mahmûd, **Teysîru Mustalahi'l-Hadîs**, Riyad, 1417/1956.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa Sevre, **Sünen**, Çağrı yay., İstanbul, 1401/1981.
- Vehbe Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Münîr**, Beyrut, 1411/1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Nebioğlu basımevi, İstanbul, 1968.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı: Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, çev. ve şrh. Kamil Miras, Ankara, 1991.
- Zemahşeri, Carullah Mahmûd, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut, t.y.
- Zeydân, Abdülkerim, el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, t.y.

The Analyse of Interpretation of Âyât Concerning the ascending of Jesus According to the Qur'an

ABSTRACT

According to plain statements of the Koran, Jesus was born by Maria without any father. However, whether he was ascended to Heaven or not has been a matter of interpretations conflicting with each other. While some interpreters (mufassirun) ascertain that Jesus was ascended only spiritually (Ruh), most of them sustain the idea that he was ascended both bodily and spiritually as a sign of miracle; and he will return to his worldly life before the end of the world.

Key words: Jesus, ascending, returning to worldly life

KÜRESELLEŞME KÜLTÜRÜ VE EĞİTİMİN İŞLEVİ

Yrd.Doç.Dr.Erkan PERŞEMBE*

ÖZET

Yaşadığımız yüzyıl, insanlığın önceki yüzyıllarında görülmeyen çapta bir bilgi yoğunlaşması ve buna bağlı toplumsal değişme hareketliliğiyle tanımlanıyor. Modernlik, bilgi toplumu, küreselleşme gibi değişik kavramsallaştırmalarla dile getirilen yeni dönemin karakteristik özelliği bilgi teknolojileri ve onun kullanımına ilişkin göstergelerdir. Günümüzde küreselleşmenin ivme kazandırdığı bilgi ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler, uluslararası düzeyde ekonomi, siyaset, kültür ve bilgi transferlerinin kapsamını genişletmektedir. Bilgi toplumu olma yolunda önemli değişmelerin yaşandığı dünyamızda, küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı kültürler arası rekabette, diğer kültürlerin ve ekonomilerin hegemonyasına girmeden onurluca yaşayabilmenin, iyi eğitilmiş kitlelerle yaşanabileceği bir gerçektir. Bilgiyi üretme, değerlendirme ve kendi kültürel kimliğinin bilincinde olarak dünyada varolabilmede eğitimin yararlı işlevi en çok küreselleşme sürecinde görünür olacaktır.

Anahtar Kelimeler : Küreselleşme, eğitim, bilgi toplumu.

Giriş

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi olan küreselleşme, ekonomiden kültüre, siyasetten çalışma hayatına kadar birçok alanda yaşanan bir değişim ve ülkelerin birbirlerine yakınlaşma sürecini ifade etmektedir. Dünyada özellikle son yarım yüzyılda gözlenen bilgi ve teknolojiye dayalı gelişmeler, insanların gündelik yaşantılarını da önemli boyutta etkilemektedir. Kitle iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin, dünyayı küçülttüğü ve her türlü bilgi ve enformasyonun bütün dünyada daha önceki yüzyıllarda görülmeyen yoğunlukta ve kapsamda toplumsal değişmelere neden olduğu bir dönemi yaşıyoruz. Toplumların tüketim kültürünün nesnesi konumuna

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

getirildiği dünya yüzeyinde küresel kültürün kapsayıcılığı, yerel kimlikleri farklılıklar temelinde yeniden üretiyor.

Küreselleşme, günümüz dünyasında yeni ortaya çıkan veya şimdilerde daha da belirgin hale gelen çeşitli faktörlerin etkisi sonucunda, insani varoluşun toplumsal, kültürel ve ekonomik yönleri bakımından coğrafi sınırların önemini yitirmeye başlaması ile birlikte toplumların da giderek bunun bilincine varmaları sürecini ifade eden bir kavramdır. “Bu süreç uluslar arasında her bakımdan karşılıklı bağımlılığı artırmakta ve hayatlarımızı giderek daha fazla bizden çok uzakta meydana gelen olaylara ve alınan kararlara bağımlı hale getirmektedir.”¹ İletişim ve bilgi teknolojilerindeki önemli gelişmeler dünyanın küçülerek yoğunlaşmasını, dünyanın ‘küresel köye’ dönüşmesini ve insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı artırmıştır.²

Bu çalışmamızda, öncelikle küreselleşmenin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durarak, küreselleşmenin, ulus devlet yapılarında meydana getirdiği kültürel erozyona karşı eğitimin artan önemi vurgulanacaktır. Bu kapsamda, toplumsal değişimin yeni bir göstergesi olarak “küreselleşme süreci”nden kaçınmanın veya karşı çıkmanın alternatifleri değil, yaşadığımız dünyayı algılayabilecek ve ezilmeden o dünyada varolma biçimlerini oluşturabilecek bir insan yaratmada eğitimin işlevine değinilecektir.

Küreselleşmeye Yaklaşımlar

Küreselleşme fenomeni üzerinde geniş bir literatürün bulunmasına rağmen, üzerinde herkesin anlaştığı ortak bir tanımın yapılamadığından, kavram hakkında teorik tartışmaların artarak devam ettiği görülmektedir. “Küreselleşme kavramının en çarpıcı özelliklerinden biri, olası etkilerinin çok sayıda ve çeşitli olduğu izlenimi vermesidir.”³ Bu tartışmaların ve karışıklıkların, küreselleşme kavramının ele alınış biçimiyle ilgili olduğu ve özellikle, bu sürecin ne zaman ve nasıl başladığına ilişkin farklı değerlendirmelerin yapılabildiği görülmektedir.⁴

Küreselleşme yeni bir terim olmakla beraber, kökleri sömürgecilik tarihine kadar uzanan çok eski bir süreçtir.⁵ Batılı ülkelerin egemenlikleri altındaki sömürge bölgelerinden yaptıkları küresel ticaret, yaşadığımız yüzyılın dünya ekonomisinde de belirleyici konumu bu ülkelerin

¹ Anthony Giddens, **Modernliğin sonuçları**, çev. E. Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul, 1994, s.62.

² Marshall McLuhan, *Global Köy*, Ç: Bahar Düzgören, Scala Y. İstanbul 2001, s.46.

³ John Tomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, Ç: A. Eker, Ayrıntı Y., İstanbul 2004, s.13.

⁴ P. Hirst, G. Thomson, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, Ç. Ç. E. Yücel, Dost K., Ankara 2000, s.29-32.

⁵ Wayne Ellwood, *Küreselleşmeyi Anlama Klavuzu*, Ç: B. D. Genç, Metis Y., İstanbul 2002, s.14.

tekeline kazandırmıştır.⁶ Ekonomik faaliyetlerin küreselleşmesinin ve bunun yarattığı yönetim sorunlarının İkinci Dünya Savaşından sonra, bilhassa 1960 sonrası dönemde ortaya çıktığı genellikle kabul görülmektedir. Çok uluslu şirket faaliyetleri ve uluslar arası ticaret hacminin hızla geliştiği bu dönem bütünleşmiş ve bağımlı bir dünya ekonomisinin de habercisi olmuştur.⁷

Yüzyılın son çeyreğinde mikro-elektronik, telekomünikasyon ve internet ağlarıyla birbirine bağlanan yeni enformasyon ve iletişim teknolojileri günümüz ekonomileri arasındaki çok yönlü ilişkileri ve etkileşimi yoğunlaştırmıştır.⁸ Bilgisayar destekli enformasyon sistemleri sayesinde finansal piyasalar hareketlilik kazanmış, her türlü mal ve hizmetler, ülkeler arasında daha hızlı değiştirebilir konuma gelmiştir. Bir pazarda satışa sunulan bir ürünün değerindeki değişim ürünün bağlı bulunduğu birçok pazarı aynı anda etkileyebilmektedir.⁹ Küresel ekonomi yalnızca malların serbest ticaretiyle değil; daha da fazla, sermayenin serbest hareketiyle çeşitli ülkelerdeki faiz oranları, döviz kurları, hisse senedi fiyatları, mal ve hizmetlerin değerleri üzerinde inanılmaz bir etkiye sahip olmaktadır.¹⁰

Dünya piyasalarındaki mali sermaye, küresel ekonominin imkânlarını ve fırsatlarını kullanarak uluslar arasında dolaşırken, aynı zamanda önemli bir istikrarsızlık unsuru da olabilmektedir. Buna bağlı olarak küçük bir azınlığın serveti sürekli büyürken, zenginler ve yoksullar arasındaki mesafeler artmaktadır.¹¹ Sermayenin sabit bir yurdunun olmadığı bir dünyada, çok uluslu şirketlerin artan nüfuzları birçok devletin ekonomik kaynaklarının çok üzerine çıkabilmektedir.¹² Bugün dünyadaki en büyük 100 ekonomiden 50'si devlet değil, çokuluslu şirketlerdir. En büyük 200 şirketin toplam yıllık gelirleri, dünya nüfusunun % 80'inin yaşadığı 182 ülkeninkinden daha büyüktür.¹³

Dünyanın en zengin 358 küresel milyarderinin toplam servetinin en yoksul kesimden 2,3 milyar (dünya nüfusunun %45'i) insanın toplam gelirlerine eşit olduğunu gösteren BM'nin en son İnsani Gelişme Raporu'nun bulgularını yorumlayan Victor Keegan dünya kaynakları-

⁶ Ellwood,a.g.e.,s.16.

⁷ Hirst,Thompson,a.g.e.,s.44.

⁸ Manuel Castells,"Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm",Ç:M.Armağan, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan, Ufuk K.,İstanbul 2004,s.142.

⁹ Castells,a.g.m.,s.146.

¹⁰ George Soros,Küresel Kapitalizm Krizde,Ç:G.Şen,Sabah K.,İstanbul 1999,s.15.

¹¹ Ellwood,a.g.e.,s.67.

¹² Zygmunt Bauman; Küreselleşme, Ç:A.Yılmaz,Ayrıntı Y.,İstanbul 1999.,s.67.

¹³ Human Development Report 1999,UN Development Program, New York/Oxford 1999'dan aktaran, Ellwood,a.g.e.,s.51.

nın mevcut dağılımını yeni bir yol kesip soyma biçimi olarak adlandırmaktadır.¹⁴

Küreselleşmeye yöneltlen en büyük eleştirilerin ve yaşanan sorunların merkezinde çokuluslu sermayenin küreselleşme sürecinde kurallarını kendisinin koyduğu bir alanda, ulusal hükümetlerin politika oluşturmakta yetersiz kalmalarıdır. Aynı zamanda enformasyon ağlarıyla finans piyasalarının birbirine bağlı olduğu bir küresel ekonomide uluslar üstü sermayenin çok kısa zamanda ülke borsalarını terk edebilmesi, Rusya ve Asya krizlerinde olduğu gibi küresel krizlere neden olabilmektedir. Bilgi ve enformasyon teknolojilerinin rekabette üstünlüğü yarattığı bir dönemde yeni enformasyon teknolojilerini yaratan ve kullanan ülke ve grupların gelişmiş ülkeler olması, ülkeler arasındaki eşitsizliği daha da arttırmaktadır. Önümüzdeki dönemde az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerle gelişmiş ülkeler arasındaki eşitsizliğin neden olduğu gerilimler ve buna yönelik çözüm arayışları hızlanacaktır.

Görülüyor ki, küreselleşmenin bu yönü iletişim teknolojilerindeki baş döndürücü gelişmelerin, emek ve sermayenin daha akışkan ve daha esnek hale gelmesinin, ekonomideki örgütlenmenin ulusal sınırları aşan boyutlar kazanmasının ve ulusal var oluşun rekabetçi bir dünya sistemi içinde sürdürülmesinin devletler açısından ortaya çıkardığı zorluklarla ilgilidir. Bu yönüyle küreselleşme doğal bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır ve dolayısıyla küreselleşmeye direnmek hiçbir ulusal otorite için mümkün gözükmemektedir.¹⁵

Bu bağlamda küreselleşme, teknolojinin yaygınlaşması, üretim ve tüketim süreçlerinin dünya ölçeğinde yeni pazar potansiyelleri sağlaması, demokrasi, insan hakları ve özgürlüklerin genişlemesi gibi olumlu özellikler yanında, uluslar arası ekonomik dengelerin sarsılması, ekonomik ve siyasal krizlerin artması, ulus-devletlerin zayıflaması gibi olumsuz özellikleriyle de tanımlanmaktadır.¹⁶

Küreselleşme yanlılarına göre küreselleşme süreci, küresel sermayenin hareketliliği çerçevesinde 'serbest piyasa ekonomisi ve serbest piyasa kuralları' nın uluslar arası kapsama erişmesidir. Geleceğin toplumunda bu değişmelere ayak uyduramayan, yeni dönemin taleplerine cevap veremeyen ve daha da önemlisi toplumsal sorunlara çözüm bulmak yerine onları pekiştiren, hatta yaratan, ve bu nedenle de değişime

¹⁴ Bauman, a.g.e., s.82.

¹⁵ Mustafa Erdoğan, "Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme", Küreselleşme, Ed.C.Uşak, Ufuk K., İstanbul 2002, s.42.

¹⁶ Gökhan Yavuz Demir, "Küreselleşen Küreselleşme Retoriği", Birikim, S:158(2002), s.60-63.

ayak bağı olan sistemler var olamayacaktır. Onlara göre piyasalar devletlerden daha güçlüdür.¹⁷

Küreselleşme karşıtları ise küreselleşmeye kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Onlara göre küreselleşme, yeni bir durumu ya da yeni bir dönemi simgelemesinin aksine, dünya kapitalizm tarihi içinde 'eşitsiz ve dengesiz ekonomik kalkınma' bağlamında bir 'sürekliliği' ifade etmektedir. Dolayısıyla küreselleşme, kapitalist modernliğin kökenleri ve tarihsel gelişim süreciyle temellendirilen ve onunla bağlantılı olarak tartışılan bir fenomendir. Bu bakımdan, küreselleşme emperyalizmin 'yeni bir masalı' veya 'yeni bir biçimi' ya da kapitalizmin günümüzdeki boyutunu ve görünümünü temsil etmektedir. Küreselleşme, kapitalizmin diasporası, yani onun dünyaya dağılıp yayılması, dünyayı kuşatmasıdır.¹⁸ Bu bağlamda kendilerini 'küreselleşme karşıtları' olarak isimlendiren grupların, Kasım 1999'da Seattle'da Dünya Ticaret Örgütü'ne, Ekim 2000'de Prag'da Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası'na karşı geniş katılımlı protesto eylemleri düzenledikleri bilinmektedir.¹⁹ Dünya çapında yaşanan adaletsiz ve eşitsiz gelişimin, ekonomik krizlerin, derinleşen yoksulluğun toplumları yeniden tabakalaştırması; ulus-ötesi şirketlerin ve Uluslararası Para Fonu, Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşların, ulus-devletlerin ve ulusal-hükümetlerin iktidarını zayıflatan, dünyayı düzene ve bütünleşmeye değil, yepyeni düzensizliklere ve belirsizliklere sürükleyen politikaları; geleneksel değerlerin ve yerel adetlerin asimilasyona uğraması, ekolojik dengenin tehdit altında kalması ve bireylerin yaşamlarında kendi müdahaleleri olmaksızın görülen değişim ve dönüşümler; kısacası, insanların yaşadıkları dünyanın kendi kontrollerinden çıkmakta olduğu düşüncesi, bütün bu tepkilerin kaynağı olarak görülmelidir.²⁰

Küreselleşme yanlıları ile küreselleşme karşıtları arasında küreselleşme fenomenini, toplumsal değişimi simgeleyen süreç olarak ele almaya çalışan görüşler, küreselleşmenin ciddi bir eleştiri ve sorgulama sürecine sokulması gereken 'toplumsal bir olgu' olarak kabul edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Bu bakış açısına göre, çağdaş küresel etkileşimlerin sonuçları karmaşık, çelişkili ve önceden tahmin edilemez ve sonuçları aynı değildir. Küreselleşme, küreselleşmecilerin ve retçilerin ele aldıkları gibi sadece ekonomik temelli bir süreç değil, aynı zamanda siyasal, kültürel ilişkileri ve süreçleri de içeren bir 'ilişkiler bütününü' simgelemektedir. Dönüşümcüler, küresel kültürel akışlar içinde yer alan önemli değişiklikleri kabul etmekle birlikte, bunun so-

¹⁷ Fuat Keyman, "Globalleşme, Alternatif Moderniteler ve Türk Kapitalizminin Kültürel Ekonomisi", *Toplum ve Bilim*, S:93, (2002), s. 84.

¹⁸ Sezgin Kızılçelik, *Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*, Anı Y., Ankara 2001, s.15.

¹⁹ Ellwood, a.g.e., s.7.

²⁰ Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme*, Ç:A.Çaksu, Küre Y., İstanbul 2001, s.186-191.

nuçlarının küreselleşmecilerin ve retçilerin iddia ettiklerinden daha fazla karmaşık ve çok-boyutlu olduğunu ileri sürmektedirler.²¹ Onlara göre, bu yönde atılacak bir adım, indirgemeci ve kutuplaşmacı söylemlerin dışında bir alanda küreselleşme fenomeninin demokratik bir biçimde tartışılmasını sağlayacaktır.²²

Kültürel Anlamda Küreselleşme:

Küreselleşme yalnızca siyasal ve ekonomik alanları değil aynı zamanda kültürel alanı da etkileyen bir süreçtir. Küreselleşme, hakim söylemin kendi amacı doğrultusunda küresel-bütünleşmiş bir dünya oluşturması sürecinin yanında, paradoksal bir biçimde aynı zamanda kültürler arası farklılaşmayı parçalanma düzeyinde gerçekleştirirken, yerel ve alt toplumsal/kültürel söylemlerin ya da Batı-dışı toplumların kendilerini yeniden tanımlarıyla ilgili bir yönelimi de simgelemektedir.²³ Karmaşık bir bağlantılılığın olduğu bir dünya(küresel bir pazar, uluslar arası moda kuralları, uluslar arası işbölümü, paylaşılan bir eko-sistem) milyonlarca insanın sayısız gündelik eylemleriyle uzakta yaşayan ve tanımadıkları ötekilerin kaderini hatta gezegenin muhtemel kaderini birbirine bağlamaktadır.²⁴ Bu yüzden kültürel küreselleşme bağlamında, küresel bir kültürün var olup olmaması konusundan ziyade, kültürün küreselleşmesi, dünya ölçeğinde yayılması üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü, kültürel küreselleşme, zamansal ve mekansal sıkışmayı niteleyen yeni bir elektronik kültürel mekânın ortaya çıkması anlamına gelmektedir.²⁵ Ortaya çıkan sosyo-kültürel mekân, heterojen kültürel düzenlemelerin küreselleşmesine, dünya ölçeğinde yayılmasına da zemin hazırlamaktadır. Kitle iletişim araçları, küçük toplumsal ve siyasal gruplardan etnik ve dinsel cemaatlara kadar bütün yerel/alt gruplara, hem ulus devletler hem de daha geniş ölçekte bölgesel ya da küresel kültüre karşı kendi toplumsal ve kültürel söylemlerini geliştirme ve devam ettirme imkânı tanımaktadır. Kitle iletişim araçları vasıtasıyla, kendilerini tanıtmaya imkânı bulan yerellikler, küresel sisteme dahil olabilmektedirler. Yerellikler, hem buldukları coğrafya üzerinde, hem de göçler vasıtasıyla Batı metropollerinde giderek güçlenmektedir. Bugün dünyanın büyük kentlerinde bile, çok sayıda etnik ve dinî alt kültürler, farklı dilleri konuşan değişik geleneklere sahip insanlar bir arada yaşamaktadır.²⁶ Bu bakımdan bütünüyle küreselleşmiş ve tüm dünyaya egemen bir kültürden söz

²¹ Keyman, a.g.m., s. 86.

²² Giddens, a.g.e., ss. 23-25

²³ Ali Y.Sarıbay, "Kültürel Bir olgu Olarak Küreselleşme", Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme, M. S. Aydın, vd. *Ufuk Kitapları*, İstanbul, 2002, s. 52.

²⁴ Tomlinson, a.g.e., s.43.

²⁵ Keyman, a.g.e., s. 30.

²⁶ Hirst, Thomson, a.g.e., s.215.

edebilmek, modern ülkelerin kendi yapılarında bile çoğunlukla mümkün görülmemektedir.

Günümüzde kültürel bütünleşme dinamiklerinin yerele kıyasla daha fazla ağırlık kazandığı görülmekteyse de, bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, küresel-yerel, iç-dış, doğu-batı, kimlik-fark ve benlik-öteki arasında çizilmiş modern ve geleneksel ayrımları ortadan kaldırırken, kültürel, etnik, dinsel, ırksal, cinsel ve sınıfsal bir çok boyutta parçalanmaya da zemin hazırlamaktadır. Küreselleşme, birleştirirken parçalara da ayırmaktadır. Bauman'ın deyişiyle, "yerkürenin tek tipliliğini artıran nedenlerle bölen nedenler özdeştir."²⁷ Böylece küreselleşme sürecinde kaybedenler ve kazananlar olduğu ya da çok fazla sayıda tahakküm ve tâbi kılma biçimleri ürettiği için, ortaya çıkan kültürel deneyimin son derece karmaşık ve çeşitli olması söz konusudur²⁸

Kültürel küreselleşme, yerel/alt kültürlerin hem canlanmasını ve dünya ölçeğinde kabul görmesini hem de öncü toplumların kültür kodlarıyla etkileşime girerek yeni kültürel pratiklerin oluşmasını sağlamaktadır. Ancak küreselleşmede hakim konumda bulunan Batılı kültürel değerlerin bütün dünyada oluşturduğu ortak gündelik hayat kültürünün özellikle gelişmekte olan ülkelerde önemli siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunlar yarattığı bilinmektedir. Ekonomileri sürekli olarak gelişmiş ülkelere bağlı bulunan ve kendi gelişme önceliklerini planlamayan ülkeler, siyasal düzeyde de tam bağımsız hareket kabiliyetine sahip olamamaktadır. Kültürel emperyalizm olarak tanımlanan bu durum, çoğunlukla gelişmesini tamamlayamamış, alt yapı sorunları ve bağlı olarak eğitim kalitesi ve düzeyi yönünden geri kalmış ülkelerde ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşme ve Eğitimin İşlevi :

Eğitim bir toplumun bugününü ve geleceğini ilgilendiren en temel kurumlardan biridir. Eğitim sistemi, toplumun gelişme dinamiği içinde önemli bir yere sahiptir ve toplumun güncel istek ve koşullarını karşılamayı amaçlarken; zaman boyutunda değişen koşullar ve beklentiler karşısında sürekli güncelleştirilmelidir. Kendi kültürel kaynaklarının gücünü bilen ve onlardan yararlanabilen, günümüz biliminin gelişmelerine ve verilerine açık bir eğitim sistemi çağdaş eğitim anlayışını yansıtır. Çağdaş eğitimin amacı; yaşadığı toplumsal ve doğal çevrenin bilincinde olan, toplumsal var oluşunun kaynaklarını öğrenmiş, kendi kültürel değerlerini kavrayan ve sorgulayarak geliştiren bireyler yetiştirmektir. Bilgi toplumu olarak değerlendirilen günümüz dünyasında

²⁷ Bauman,a.g.e.,s. 8.

²⁸ Tomlinson,a.g.e.,s.181.

var olabilmenin ve her konuda rekabet edebilmenin temel koşulu budur.

Küreselleşme sürecinde, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda kendini kabul ettirebilmiş toplumların bilgi toplumu olma özelliği dikkat çekicidir. Çağdaş toplumların iş hareketliliğinde, beden işçilerinin oranı hızla azalırken bilgi işçilerinin sayısı çoğalmaktadır. “Enformasyon çağında talep edilen yeni bilgi türü eyleme yönelik, pratik, yerel ve günlük hayatta hemen kullanılacak bilgi ve enformasyondur. Bu durum epistemolojik yaklaşımlarda da değişime yol açmıştır. Çokuluslu firmalar bilgi üretme ve uygulama faaliyetlerini daha da genişletmekte, var olan araştırma-geliştirme (AR-GE) birimlerine kendi çalışanlarına beceri ve bilgileri öğretecek eğitim birimlerinin de ekleyerek korporasyon/firma üniversiteleri kurmaktadır. Temel ve uygulamalı araştırma yapacak profesyonel bilim insanları buralarda çalışmaktadır. Yeni bilgi, beceri, teknik ve teknoloji işte bu üniversitelerde üretilmekte ve hemen uygulamaya geçirilmektedir.”²⁹

Görüldüğü gibi bilgi toplumunda bilgiye dayalı emek, sanayi toplumuna göre çok daha fazla mobilize ve pratik hale gelmektedir. Bilgi işçileri ülke içinde sıklıkla iş değiştirebilecekleri gibi, ülkeler arasında da kolayca hareket edebileceklerdir. 2020’li yıllarda, bilgi ve iletişim sektöründe çalışan eğitilmiş insanların sermaye kadar hareket yeteneği kazanmasıyla birlikte emeğin de küreselleşmesine tanık olacağız.”³⁰

Günümüzde bilgi ve iletişim sektörü, bu alanda eğitim görmüş bir kaç uzman kişinin bir araya gelerek çok kısa sürede kârlılığa geçebilen şirketleri kurabildiği bir alan haline gelmiştir. Bu alanda çalışanlar, sanayi ve tarım toplumunun temsilcilerine oranla dünya görüşleri, kültürel yapıları ve yönetim anlayışları bakımından daha fazla küresel eğilimlere sahiptirler. Yaşamı küresel olarak algılayan bu yeni sınıfın yirmi birinci Yüzyılın ilk yarısına kadar önce ekonomik sonra da siyasal üstünlüğü ele geçirmesi kuvvetle muhtemel gözüküyor.

Küreselleşme sürecine paralel olarak teknolojinin ve üretimin organizasyonunun sürekli olarak ve giderek artan bir hızla değişmesi, mesleki eğitim anlayışının da değişmesini zorunlu kılmaktadır. Artık, birkaç yıllık bir eğitim döneminde edinilen bilgilerle 25-30 yıllık bir çalışma yaşamını sürdürmek mümkün değildir. Okullarda edinilen bilgiler çalışma yaşamının ilk yıllarında eskimeye başlamaktadır. Bu durumda mesleki eğitimin amacının, bir mesleğin yapılması için bugün

²⁹ Bahattin Akşit, “Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar”, Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar Görüşler, Yorumlar Eleştiriler ve Tartışmalar, Ankara 2002, s.348.

³⁰ Peter F. Drucker, *Yeni Gerçekler*, Türkiye İş Bankası Y., Ankara 1996, s.191-195

gerekli olan bilgileri öğretmek değil, meslekteki değişimlere uyum sağlayacak yetenekleri kazandırmak olmalıdır.

Küreselleşme ile dünya bir uydu kente dönüşmekte, insanların iletişimi kitlesel boyutlarda olmakta, insanın yarattığı bilimsel, teknolojik, tarihsel ve sanata değin olan her şey en etkili iletişim aracı olan dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dil, bireylerin ve toplumların yaşamında temel iletişim ve anlaşma unsurudur. Bir kültürün karakterleri arasında önce dil, sonra düşünce ve mantalite vardır. Düşünme yeteneği, düşünülenleri anlatma ve başkalarının düşüncelerini anlama yetisi, dilden yararlanma yeteneği ile sınırlıdır.

Küreselleşmenin kültür ve dolayısıyla dil eğitimine ilişkin iki önemli etkisi söz konusudur. Birincisi, küreselleşmenin teknik, ekonomik ve siyasi dinamikleri sebebiyle, bazı yabancı dillerin, özellikle İngilizce'nin küresel bir dil kimliğini kazanarak yerel ve ulusal dilleri kuşatmış olması, bu dillerin kendilerini nasıl koruyacakları sorunu ile karşı karşıya bırakmıştır. İkinci önemli etki ise, küreselleşmenin yarattığı imkânlardan yararlanabilmek için küresel dinamiklerin doğal yayılma aracı olan dillerin etkin ve yaygın bir şekilde topluma öğretilmesi zorunluluğunun ortaya çıkmış olmasıdır. Biraz paradoksal gibi görünen bu iki etkiyi, küreselleşmenin ne gözü kapalı bir şampiyonluğunu ne de sert ve acımasız bir karşıtlığını yaparak değerlendirmek mümkündür. Küreselleşmeyi bir gerçek olarak kabul edip, olumlu etkilerini faydaya, olumsuz etkilerinden ise, yine rasyonel zeminde kalarak, arınmaya çalışmak gerekir. Dünya bilim literatürüne hakim olabilmenin ve bu alanda varlığını gösterebilmenin koşulları İngilizce'ye dayandığı için, bu dili en iyi şekilde öğrenmenin bir ülkenin kendi kimliği açısından olumsuz bir anlamı düşünülmemelidir. Eleştirilmesi gereken konu, bir ülkenin kendi dilinin gündelik hayattaki işlevselliğini yitirmesi ve yozlaşmacı yönüyle bir yabancı dili benimsemesidir. Küreselleşmenin dinamiklerini zamanında algılayıp değerlendirebilme, bu dinamikleri bir toplumsal faydaya dönüştürebilme kendi diline ve bir yabancı dile hakim nesiller yetiştirmekle mümkündür.

Bir toplumun küresel kültürün rekabetine açılmasının karşılığı, bu ortamda ekonomisinin, kültürel değerlerinin ve bilimsel katkılarının değeriyle ölçülmektedir. Bilgi toplumu çağında, halkının eğitimsel sorunlarını çözememiş, gelecekteki yetişmiş insan gücü potansiyelinin planlamasını yapamamış toplumlar geri kalmaya mahkûmdurlar. Bu açıdan yaklaşınca geri kalmış veya geri kalmışlıktan kurtulamayan ülkelerin en önemli sorununun, kalkınma önceliklerini belirleyememiş olmaları ve halkının eğitim düzeyinin çağdaş dünya normlarına yükseltilememesi olmaktadır. Ekonomik açıdan dışa bağımlı ve tüketim toplumu kimliği ön plana çıkan bu toplumlarda, kültürel anlamda da küreselleşme rüzgarının sürüklediği popülist yaklaşımlar ön plâdadır.

Küresel kültürün kapsayıcılığı karşısında istikrarlı bir büyüme gerçekleştiremeyen ülkeler, küreselleşme süreçlerini kendi varlıklarına karşı tehdit gibi algılamak yerine, çağdaş toplumun değişen ritmine uyumda nasıl bir strateji geliştirebilecekleri üzerinde durmalıdırlar. Küresel düzeyde rekabet edebilmenin, kendi kültürel değerlerini koruyarak dünyanın her yerinde varolabilmenin anlamı, çağdaş eğitim anlayışıyla bilgili ve deneyimli bireyler yetiştirerek kalıcı çözümler üretmek ve uygulamaktan geçmektedir.

İlköğretimden yüksek öğretime kadar iyi planlanmış fonksiyonel bir eğitim sistemiyle, bağımsız düşünebilen, kendi yeteneğine göre yönlendirilmiş, sorgulamayı bilen ve sorgulamadan çekinmeyen, ana dilinin kurallarını ve sözcüklerini öğrenmiş; yurttaşlık kavramı ve bunu oluşturan değerleri kavramış bireyler yetiştirilmelidir. Kendi toplumunda ve dünyada birlikte yaşama deneyimi çerçevesinde bireylere, eşitlik, adalet, hoşgörü, insan haklarına saygı ve uzlaşmacı nitelikler kazandırılmalıdır. Demokrasi kültürünü benimsemek, bilginin değerini ve nasıl kullanılacağını öğrenmek yetişkinler için de önemsenmeli bu alanda da eğitim faaliyetleri ihmal edilmemelidir. Sürekli eğitim kapsamında örgün eğitim kurumlarının halka açık etkinliklerinin artırılmasına da çalışılmalıdır. Bu konuda başta üniversiteler olmak üzere, diğer örgün eğitim kurumlarında Sürekli Eğitim Merkezleri yaygınlaştırılmalıdır. Özellikle, sivil toplum kuruluşları eğitim faaliyetlerinde, teşvik edilerek bu kuruluşların sürekli ve yaygın bir eğitim merkezi haline dönüştürülmeleri sağlanmalıdır. Bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunması, toplumun geleceğini ilgilendiren ortak sorumlulukların paylaşılması gibi konularda sivil toplum kuruluşları ne kadar aktif olurlarsa, toplumun kendi yerel özelliklerini yeniden üreterek kapsayıcı küreselleşmeye direnmesi mümkün olabilecektir.

Sonuç olarak, küreselleşme açık uçlu bir süreçtir. Bu yüzden, kültürlerin karşılaşması ve küresele eklenmesi devam edecektir. Öte yandan, küreselin ve yerelin eş-zamanlılığı ve yorumunu içeren bir süreç olarak küreselleşme, Batı-dışı toplumların kendilerini yeniden tanımlarına ve tanımlamalarına dair imkan da sunmaktadır. Bu bakımdan, Batı-dışı toplumların, küreselleşmenin kendilerine sunduğu imkân içerisinde, kendi kendine oryantalize etme düşüncesine ve ege-men küreselleşmenin alternatifsiz hakimiyetini meşrulaştırmaya düşmeden, kendi değerlerini bilerek ve kendi kültürlerini koruyarak küresel sistemle nasıl eklenileceğinin yollarının araştırılması gerekmektedir.

Eğitim alanında yeni strateji ve hedeflerin planlanması, en yeni teknolojik araç gereçlerin kullanılması, kendi yaşadığı ortama ve kültüre verimli katkılar yapabilecek bir bilinç düzeyinin kazanılması, küreselleşme ortamında rekabetin ve kalkınmanın önkoşuludur. Bilgi top-

lumu olma yolunda önemli değişmelerin yaşandığı dünyamızda, küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı kültürler arası rekabette, diğer kültürlerin ve ekonomilerin hegemonyasına girmeden onurluca yaşayabilmenin, iyi eğitilmiş kitlelerle yaşanabileceğinin idrakinde olmalıyız.

KAYNAKÇA

- Akşit, Bahattin, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", Bilgi Toplumuna Geçiş: Sorunsallar Görüşler, Yorumlar Eleştiriler ve Tartışmalar, Ankara 2002
- Bauman, Zygmunt, Küreselleşme, Ç:A.Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul 1999
- Castells, Manuel, "Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm", Ç:M.Armağan, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan, Ufuk K., İstanbul 2004
- Demir, Gökhan Y., "Küreselleşen Küreselleşme Retoriği", Birikim, S:158(2002)
- Drucker, Peter F., *Yeni Gerçekler*, Türkiye İş Bankası Y., Ankara 1996
- Ellwood, Wayne, Küreselleşmeyi Anlama Klavuzu, Ç:B.Genç, Metis Y., İstanbul 2002
- Erdoğan, Mustafa, "Siyaset ve Hukuk Perspektifinden Küreselleşme", Küreselleşme, Ed.C.Uşak, Ufuk K., İstanbul 2002
- Falk, Richard, Yırtıcı Küreselleşme, Ç:A.Çaksu, Küre Y., İstanbul 2001
- Giddens, Anthony, Modernliğin sonuçları, çev. E. Kuşdil, Ayrıntı, İstanbul, 1994
- Halliday, Fred, 2000'lerde Dünya, İstanbul Bilgi Üniv.Y., İstanbul 2002
- Hirst, P., Thomson, G., Küreselleşme Sorgulanıyor, Ç:Ç.E.Yücel, Dost K., Ankara 2000
- Keyman, Fuat, "Globalleşme, Alternatif Moderniteler ve Türk Kapitalizminin Kültürel Ekonomisi", Toplum ve Bilim, S:93, (2002)
- Kızılçelik, Sezgin, Küreselleşme ve Sosyal Bilimler, Anı Y., Ankara 2001
- McLuhan, Marshall, Global Köy, Ç:Bahar Düzgören, Scala Y. İstanbul 2001
- Sarıbay, Ali Y., "Kültürel Bir olgu Olarak Küreselleşme", Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme, M. S. Aydın, vd. Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002
- Soros, George, Küresel Kapitalizm Krizde, Ç:G.Şen, Sabah K., İstanbul 1999
- Tomlinson, John, Küreselleşme ve Kültür, Ç:A.Eker, Ayrıntı Y., İstanbul 2004

SAHABE DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELESİNDE ARAP DÂHİLERİNDEN KAYS B. SA'D

Yrd. Doç. Dr. Kenan AYAR*

ÖZET

Bu makalede, İslam toplumunda Hz. Ali ve Hasan dönemlerinde yönetimde yer alarak siyasi gelişmelere etki eden ve bu özelliğiyle de Arap dâhilerinden biri olarak gösterilen önemli devlet adamlarından Kays b. Sa'd'ın siyasi ve idari faaliyetleri incelenerek İslam tarihinde ortaya çıkan ilk iç karışıklıkların aydınlatılmasına, ümmetin bölünmesinin gerekçelerinin ortaya konulmasına ve yöneticilerin bu olaylardaki tutumlarının tespitine çalışılmıştır. Ensârın önde gelenlerinden Kays b. Sa'd, Hz. Ali döneminde Mısır ve Azerbaycan'da valilik, savaşlarda ordu komutanlığı, devlet idaresinde danışmanlık ve elçilik görevlerini üstlenmiş ve Ensârın iç savaşlarda Hz. Ali safında yer almasını sağlamıştır. Hz. Hasan'ın hilafet makamına geçmesinde aktif rol oynamış ve onun başarılı olması için Muaviye'ye karşı mücadele etmiştir. Hz. Hasan Muaviye ile anlaşınca Kays b. Sa'd, Hz. Ali taraftarlarının canlarına ve mallarına dokunulmayacağına ilişkin yazılı bir antlaşma yaparak görevini bırakmış ve onların daha önce yaptıklarından dolayı cezalandırılmalarında etkili olmuştur.

Anahtar kelimeler: Kays b. Sa'd, Hz. Ali, Hz. Hasan, Maviye, Ensâr.

Giriş

Hz. Peygamber ve dört halife dönemleri İslâm dinin anlaşılmasında referans olarak kullanıldığı için her yönüyle incelenmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam toplumunda ilk defa Hz. Osman döneminde yönetime karşı gelişen tepkiler başkaldırıya dönüşmüş ve halife asi Müslümanlar tarafından katledilmiştir. Hz. Osman'ın öldürülerek iktidardan uzaklaştırılmasından sonra Hz. Ali halife olmuş ancak onun döneminde siyasi ayrılıklar ve iç çatışmalar değişik bir boyutta devam etmiştir. İsyanın ve iç çatışmaların temelinde Arap toplumunda yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimin ve dönüşümün

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ortaya çıkardığı sorunlar yanında, yönetim modelinin ve yöneticilerin izlediği politikaların da etkisi olmuştur. Bu makalede, dönemin önemli devlet adamlarından birisi olan Kays b. Sa'd'ın idari ve siyasi faaliyetleri incelenerek fitne dönemi olaylarında oynadığı rol ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hız. Peygamber'i ve Muhacirleri yurtları Medine'de barındırıp koruyan Ensâr, devletin kurulması, İslam'ın gelişmesi ve güçlenmesi için her türlü desteği vererek İslam tarihinin seyrini değiştirmiştir. Hız. Peygamber'den sonra devletin yönetimini ele geçirmek için Ensâr, Benû Sâide gölgeğinde liderleri Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek üzere iken, Hız. Ebû Bekir ile Hız. Ömer'in müdahale etmesi sonucu biatten vazgeçmiş ve Muhacirler lehine fedakârlıkta bulunarak Hız. Ebû Bekir'e biat etmiştir. Bundan sonra hilafet meselesinde herhangi bir iddiada bulunmamakla birlikte ilk üç halife tarafından önemli idari görevlere de getirilmemiştir.

Buna rağmen Ensâr, ilk iki halifenin politikalarını genel olarak desteklemiş ve fetihlere katılmıştır. Hız. Osman döneminin ikinci yarısında ise halifeden şikâyetçi olanlar arasında yer almış, halifeye karşı girişilen harekette isyancılara katılmamış ancak onlara karşı herhangi bir eylemde de bulunmayarak Hız. Osman'ın katledilmesine dolaylı olarak etki etmiştir. Hız. Ali'nin halife olmasını destekleyen Ensâr, onun iktidara gelişiyle birlikte yönetim ve siyasette etkili olmaya başlamıştır. Hız. Ali, Basra ve Mısır gibi önemli eyaletlere Ensârdan valiler tayin ederek onları yönetime ortak etmiştir. Bunlardan Mısır valisi Kays b. Sa'd, idari ve siyasi dehasıyla kendini göstermiş, Muaviye'nin iktidara gelişi ne kadar siyasette etkili olmuştur. Bu bağlamda burada önce Kays b. Sa'd'ın Hız. Peygamber dönemindeki hayatının incelenmesi daha sonra da fitne dönemindeki idari ve siyasi faaliyetleri üzerinde durulması konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

1. Hız. Peygamber Döneminde Kays b. Sa'd

Kays b. Sa'd, Hazrec kabilesinin liderlerinden Sa'd b. Ubâde b. Düleym'in oğludur. Künyesi Ebû Abdillâh ve Ebû Abdilmelik'tir.¹ Anne-

¹ Kays b. Sa'd'ın soyu ve künyesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., VI, 52; Halife b. Hayyât (240/854), *Kitâbu't-Tabakât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Umerî, Riyad 1982, I, 97; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Kitâbu'l-Meârif*, thk., Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1970, s. 113; Abdülbâkî b. Kâni' Ebu'l-Hüseyn (351/962), *Mu'cemü's-Sahâbe*, thk., Salâh b. Sâlim el-Mısrâti, Medine 1418, II, 346; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebi Hâtim (354/965), *Kitâbu's-Sikât*, thk., es-Seyyid Şerifuddîn Ahmed, Dâru'l-Fikr, yy. 1975, III, 339; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebi Hâtim (354/965), *Meşâhiru'l-Ulemâi'l-Emsâr*, thk., M. Fleischer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1959, s. 61; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Vehbetullah (571/1175), *Târihu Medîneti*

si aynı kabileden Fukeyhe bint Ubeyd b. Düleym'dir.² Kaynaklarda Kays'ın doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte bi'sete yakın bir zamanda doğduğu ve hicret esnasında henüz genç yaşta olduğu anlaşılmaktadır.³

Kays b. Sa'd dönemin şartlarına göre Medine'nin en itibarlı ve kültür seviyesi yüksek ailelerinden birine mensuptu. Babası Sa'd b. Ubâde, Câhiliyye devrinde okuma yazmayı, yüzmeyi ve ok atmayı iyi bilen ender biriydi ve bu özellikleri sebebiyle kendisine el-Kâmil denilirdi. Kays'ın babası ve dedesi, Medine'nin zenginlerinden iyilik ve hayır-severliğiyle tanınan kişilerdi. Medineli ilk Müslümanlardan birisi olan Sa'd, ikinci Akabe Biati'nda seçilen on iki nakip arasında yer aldı⁴ ve Hicretten sonra Hz. Peygamber'in her türlü ihtiyacını karşılamak için seferber oldu. Hz. Peygamber'in evine her gün bir kap yemek göndermekteydi.⁵ Hz. Peygamber hicretin ilk yıllarında zaman zaman onun evine gelir dinlenirdi.⁶

Dumaşk, yy. ty., XLIX, 396; ez-Zehabi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk., Şuayb el-Arnâvût-M. Nuaym el-Arksûsi, Beyrut 1986, III, 102; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk., A. M. el-Bicâvî, Kahire 1970, V, 473; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, VIII, 353. Kays b. Sa'd'ın Ümâme adında ana baba bir kız kardeşi (İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 373; Halife, *Tabakât*, I, 97), Saïd ve İshak adlarında iki erkek kardeşinin olduğu (el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, nşr., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, XXIV, 41) belirtilir.

² İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 373; Halife, *Tabakât*, I, 97.

³ Kaynaklarda Kays'ın doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılamasa da, onun Bedir Harbine iştirak ettiği ve sancaktarlık yaptığı (Bkz. Abdurrezzâk Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef*, thk., Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1403, V, 458), Hicretin sekizinci yılında 400 kişilik bir birliğe kumandan tayin edildiği (Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 326; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (öl. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut ty., V, 84) bilgilerinden hareketle onun Hicret esnasında genç bir delikanlı olduğu söylenebilir.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 613-617; VI, 52; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 112; krş. el-Vâkidi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/823), *Kitâbü'l-Megâzi*, thk., Marsden Jones, London 1966, II, 775, 776, 825; III, 1095.

⁵ Muhammed b. İshâk b. Yasâr (151/768), *Sîratu İbn İshâk*, thk., Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 243; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 614; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, II, 212. Hz. Peygamber hangi eşinin yanında bulunuyorsa Sa'd b. Ubâde'nin gönderdiği yemek oraya gelirdi (İbn İshâk, *Sîratu İbn İshâk*, s. 243). Sa'd b. Ubâde'nin gönderdiği yemeğin daha çok etten yapılan tirit yemeği olduğu belirtilir (İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 614).

⁶ Örneğin Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubâde'nin evine gelerek banyo yapıp yemek yediği ve oradan ayrılırken Sa'd'ın ona bir binek tahsis ettiği, oğlu Kays'ı da ona eşlik etmesi için görevlendirdiği rivayet edilir (Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Mısır ty., III, 421). Bir başka rivayete göre, Sa'd b. Ubâde oğlu Kays ile birlikte Hz. Peygamber'e kaybolan hayvanı yerine bir hayvan götürdüklerinde, Hz. Peygamber Sa'd'a, "Medine'ye geldiğimiz zamandan beri bize yaptığın cömertlik sana yetmiyor mu?" demekten kendini alamamıştır. Sa'd bundan duyduğu memnuniyeti ifade edince Hz. Peygamber onu

Sa'd b. Ubâde'nin Hz. Peygamber ile olan yakın dostluğunun Kays b. Sa'd üzerinde de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sa'd, oğlu Kays'ı hicretin ilk yılında Hz. Peygamber'in hizmetine verdi.⁷ Böylece Kays, on yıl boyunca Hz. Peygamber'in hizmetinde bulundu⁸ ve O'nun terbiyesi altında yetişti. Hz. Peygamber hizmetinde bulunanlara yetenek ve kabiliyetlerine göre görev vermekteydi;⁹ zekâsı ve fiziğiyle dikkati çeken Kays'ı güvenliğini sağlamakla görevlendirdi.¹⁰ Zaman zaman toplanan zekât mallarını korumak da Kays'ın sorumluluğundaydı.¹¹ Bu sayede Kays ilk idari tecrübelerini Hz. Peygamber'in yanında edinmiş oldu.

İyilik ve cömertlik yapmayı aileden tevarüs etmiş olan Kays b. Sa'd, katıldığı gazve ve seriyyelerde bu özelliğini sergilemiştir. Nitekim o, Hz. Peygamber tarafından hicretin sekizinci yılında keşif amacıyla Kızıldeniz kıyısına gönderilen Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutasındaki 300 kişilik birliğin içinde yer almış; sefer sırasında ordu açlık sıkıntısı çekmeye başlayınca, bölgede bulunan bir şahıstan, bedeli Medine'de babası tarafından verilmek üzere beş deve satın alarak bunların üçünü orduya ikram etmiştir. Diğer ikisini ikram etmesine seriyye komutanı

överek hayır duada bulunmuş ve Allah'ın ona iyi huy verdiğini, insanların madenler gibi olduklarını, Câhiliyye döneminde hayırlı olanların İslam'da da hayırlı olduklarını ve bu iyiliklerinin zayı olmayacağını belirtmiştir (Vâkıdî, *Meğâzi*, III, 1095).

⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 422.

⁸ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, (256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk., es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, by. ty., VII, 141; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim (354/965), *Kitâbu's-Sikât*, thk., es-Seyyid Şerifuddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, by. 1975, III, 339; İbn Hibbân, *Meşâhiru'l-Ulemâi'l-Emsâr*, s. 61; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 103; krş. Şemsuddin es-Sehâvî (902/), *et-Tuhfetu'l-Latîfe fî Târîhi Medîneti's-Şerîfe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 387.

⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 337.

¹⁰ Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayete göre Kays, Hz. Peygamber'in güvenlik âmiri mevkiindeydi (et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk., Hamdi Abdülmecid Selefi, Mektebetü'l-Ulûmi'l-Hukm, Musul 1983, XVIII, 346; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk., A. M. el-Bicâvî, I-IV, Kahire ty., III, 1289; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 337). Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber, Kays b. Sa'd'ı, kendisine karşı saldırı yapılabilecek noktaya güvenlik görevlisi olarak yerleştirdi (Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 103; es-Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-Latîfe*, II, 387). Enes b. Mâlik (ö. 93/711) Kays b. Sa'd'ın Hz. Peygamberin yanında *sâhibu's-şurta* mevkiinde olduğunu söylerken, o Hz. Peygamber döneminde henüz böyle bir kurumun olmadığına da işaret etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Enes bu haberi Muaviye döneminde bir emniyet kurumu olarak *şurta* ortaya çıktıktan sonra rivayet etmiş olmalıdır. Öte yandan Kays b. Sa'd'ın hem boy hem de genişlik bakımından oldukça iri bir vücut yapısına sahip olduğu nakledilmektedir (İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yûsuf (874/1470), *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1929, I, 95, 96). Kendisine güvenlik görevi verilmesine bu özelliği de etki etmiş olmalıdır.

¹¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 104. İbn Kesîr'in Enes b. Mâlik'ten naklettiği bir rivayete göre, Ensârdan yirmi genç Rasûlullah'ın ihtiyaçlarını karşılamak için yanından ayrılmazlardı. Bir işin yapılmasını istediğinde onları görevlendirirdi (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 337).

müsaade etmemiştir. Medine'ye döndüklerinde olayı öğrenen babası Sa'd b. Ubâde, oğlunu bu iyiliğinden dolayı tebrik ederken onun alışverişine ve develeri kesmesine engel olmak isteyen Ömer b. el-Hattâb ile seriye komutanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a sitem etmiştir.¹² Kays ve babası Sa'd'ın yaptıklarını öğrenen Hz. Peygamber, onların cömertliğinin ailelerinden gelen bir özellik olduğunu belirterek onları övmüştür.¹³

Kays b. Sa'd Hz. Peygamber tarafından seriye komutanı olarak da görevlendirilmiştir. Huneyn Gazvesi dönüşü Ci'râne'de ganimetler dağıtıldıktan sonra Hz. Peygamber, Kays b. Sa'd'ı 400 kişilik bir seriyyenin başında komutan tayin ederek Sudâ' kabilesini İslam'a davet etmesi için Yemen'e göndermiştir (8/630). Kays, Kanat kasabasında ordusunu savaşa hazırlarken Sudâ' kabilesinden bir kişi,¹⁴ ordunun kendi kabilesine karşı hazırlandığını öğrenince acilen Hz. Peygamber'e giderek, kabilesi adına geldiğini ve İslam'ı kabul edeceklerini belirtip askerleri geri çağırmasını rica etmiştir. Hz. Peygamber de orduyu geri çağırması ve Sudâ' kabilesinden 15 kişi Medine'ye gelerek Müslüman olup kabileleri adına Hz. Peygamber'e biat etmiştir.¹⁵

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 132. Seriyeye katılanların Kızıldeniz sahiline vardıklarında, sahile vurmuş bir balinanın etinden yedikleri ve sefer sırasında herhangi bir çatışma olmadığı belirtilir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 132. Bazı tarihçiler (İbnü'l-Esir, İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk., Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdi, Beyrut 1995, II, 232-233; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 276) bu seriyyenin hicri sekizinci yılın Recep ayında gönderildiğini ve Kays'ın bu sefer esnasında 9 deve kestiğini, daha fazla deve kesmesine Ebû Ubeyde'nin engel olduğunu kaydederler.

¹³ Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 774-776. Kays'a ödünç deve satan bedevi, Sa'd b. Ubade'ye gelip kavminin seyyidlerinden birisi olan oğlu Kays'a yaptığı iyiliği anlatmış, onu malsız bırakmadığını, seriye kumandanı mal satmasını engellemek istediği halde, ahlaki özelliklerini tanıdığı Kays'a develeri verdiğini söylemiş, bu olayı öğrenen Peygamber de "Kays cömert bir ailedendir, cömertlik bu aile efradının tabiatındandır" diyerek Kays'ı ve babasını takdir etmiştir (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 233). Zehebî, Kays'ın Medine'ye döndüğünde durumu babasına anlattığını, babası Sa'd'ın, oğlunun ödünç deve satın almasına engel olmak isteyen Ömer ve Ebû Bekir'e giderek oğlu Kays'a söyledikleri sözlerden dolayı özür dilemelerini istediğini belirtir (Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 106). Bu rivayetler, Sa'd b. Ubâde ile Hz. Ömer arasında daha Hz. Peygamber döneminde gizli bir rekabet olduğunu hisas ettirmektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensâr, Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek üzereyken Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh gelerek onlarla tartışıp Hz. Ebû Bekir'in seçilmesini sağlamışlardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk., Taha Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1990, VI, 77-83; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 182-186; 316-317; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk., Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967, I, 12-17; el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk., Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, Beyrut 1996, II, 259-273; Taberî, *Târîh*, II, 233-235, 241-244.

¹⁴ İbn Kesir (*el-Bidâye*, V, 84), bu şahsın adının Ziyâd b. el-Hâris es-Sudâi olduğunu kaydeder.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 326; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 84; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 113. Hz. Peygamber'in Yemen kökenli Sudâ' kabilesi üzerine göndereceği orduya Yemen kökenli Hazrec'den Kays b. Sa'd'ı kuman-

Kays b. Sa'd, Hazrec içindeki sorunların çözümünde babasına yardımcı olmuştur. Bir keresinde Hazrec kabilesinden Safvân b. Muattal, kabiledaşı şair Hassân b. Sâbit'i hakkında söylediği bir hiciv sebebiyle kılıçla yaralayınca, orada bulunanlar tarafından tutuklanmıştı. Hassân Rasûlullah'a gidip aldığı yaradan dolayı ölebileceğini söyleyerek Safvân'dan davacı olmuş, tarafları dinleyen Hz. Peygamber sonuç belli oluncaya kadar Safvân'ın tutuklu kalmasına karar vermişti. Bu olayı öğrenen kabile lideri Sa'd b. Ubâde, kabiledaşları arasında oluşan husumeti gidermek için harekete geçmiş, Hazreclilere, Hz. Peygamber'in doğru karar verdiğini, ancak Safvan'ın affedilmesinin ve Hassân'ın da davadan vazgeçmesinin daha uygun olacağını söylemişti. Fakat orada bulunan Hazrecliler muhtemelen Hz. Peygamber'in verilmiş bir kararı bulunduğundan dolayı Sa'd'ın görüşünü kabul etmek istememişlerdi. Bunun üzerine Kays b. Sa'd söz alarak, Hazreclilere böyle bir olayda babası Sa'd'ı yalnız bırakmalarını gerektiği uyarısında bulunmuştu. Bunun üzerine Safvân'ı tutanlar bağlarını çözüp serbest bıraktılar. Sa'd b. Ubâde, Hassân'ın gönlünü alarak bu davadan vazgeçmesini sağladı. Safvân'ı da yanına alarak evine götürüp ihtiyaçlarını karşıladı. Bu iki sahabinin Sa'd tarafından barıştırıldığını öğrenen Hz. Peygamber, "Allah, Sa'd'a cennet elbiseleri giydirdin" duasını yaparak memnuniyetini dile getirdi.¹⁶ Bu olayda Sa'd b. Ubâde'nin, kendi kabilesine mensup kişiler arasında meydana gelen anlaşmazlığı daha fazla büyümeden kabilenin iç dinamikleriyle çözmek için harcadığı çaba, kendisini destekleyen oğlu Kays'ın Hazreclileri etkileyecek nitelikte konuşması, tarafların barıştırılması ve Rasûlullah'ın yaklaşımı dikkat çekicidir.

Gerek babası ve gerekse kendi özelliklerinden dolayı Kays b. Sa'd, Ensâr içinde tanınan saygın bir kişiydi. Bu yüzden o, bazı gazvelerde Ensârın sancağını taşımış,¹⁷ bazı gazvelerde de Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yapmıştır.¹⁸ Mekke'nin fethi sırasında Ensârın sancağını taşıyan Sa'd b. Ubâde, Mekkelileri kılıçtan geçirmekle tehdit etmiş, bunu öğrenen Hz. Peygamber, sancağı Kays b. Sa'd'ın almasını emretmiş,¹⁹ Sa'd da sancağı oğlu Kays'a vermek durumunda kalmıştır.²⁰ Hz.

dan tayin etmesi dikkat çekicidir. Onun Yemen kökenli kabileler arasındaki yakınlık ilişkilerinden yararlanarak, savaşmadan Sudâ' kabilesinin teslim olmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Nitekim Medine'ye gelen Sudâ kabilesi heyetini Kays'ın babası Sa'd b. Ubâde misafir etmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 326; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 84. Rasûlullah'ın Kays'ı komutan tayin etmesi, Cî'râne'de Ensâr arasında oluşan rahatsızlığı gidermeye yönelik bir girişim de olabilir.

¹⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, II, 436-38.

¹⁷ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 458.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 102, 103, 104; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 295.

¹⁹ Sa'd b. Ubâde, "Bugün savaş ve kan dökmenin helal olduğu ve Allah'ın Kureyş'i zelil ettiği gündür" şeklinde sözler söylemiş, bunu öğrenen Hz. Peygamber de, "Bugün merhamet ve Allah'ın Kureyş'i yücelttiği bir gün olacaktır" diyerek kan aktılmanın hedeflenmediğini açıkça ifade etmiştir. Vâkıdî, *Meğâzi*, II, 821; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 135.

Peygamber, Ensârın lideri konumundaki Sa'd b. Ubâde'den sancağı alıp Kays'a vermekle, bu yetkiyi aynı ailede bırakmış, yapılan her ne kadar Sa'd'ın hoşuna gitmemişse de²¹ Ensârı pek fazla rahatsız etmemiştir.²²

Hire halkının kendi liderlerine secde ettiğini gören Kays b. Sa'd basit bir kıyasla secde edilmeye Rasûlullah'ın daha layık olduğunu düşünerek bunu Hz. Peygamber'e teklif etmiştir. Fakat O, Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek böyle bir hareketi kabul etmemiştir.²³

2. İlk Üç Halife Döneminde Kays b. Sa'd

Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün, Benû Sâide gölgeğinde toplanan Ensâr, Sa'd b. Ubâde'ye devlet başkanı olması için teklifte bulunmuş, halifenin Medineli Müslümanlardan olmasını isteyen Sa'd, hasta olmasına rağmen başkanlık teklifini kabul etmiştir. Fakat bu sırada toplantıya katılan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-

²⁰ Vâkıdî, *Meğâzi*, II, 822. İbn Sa'd'ın rivayetine göre bu seferde Sa'd Ensârın değil Peygamberin sancağını taşımaktaydı. Onun Kureyş hakkındaki sözü Peygambere ulaşınca, sancağı Sa'd'dan alıp oğlu Kays'a verdi. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 135. Başka bir rivayete göre Sa'd b. Ubâde Ensârın sancağını taşımaktaydı. Sa'd çevresindeki Ensâra, "Bugün Kâbe'de savaşın helal olacağı gündür" şeklinde sözler sarf edince bunu duyan bir Muhâcîr, onun sözlerini Hz. Peygamber'e ilettiler. Mekke'de kan akıtılmasını istemeyen Hz. Peygamber, Sa'd'ın oğlu Kays'ı yanına çağırdı ve sancağı babasından alıp taşıması talimatını verdi. Bkz. El-Fâkihi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ishâk, *Ahbârü Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hâdisihi*, thk., Abdülmelik Abdullah Dehiş, Dâru Hadar, Beyrut 1414, V, 216; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 295-296. Sa'd'ın, "Bugün savaş günüdür" sözüne karşılık Peygamber'in "Bugün merhamet günüdür" dediği rivayet edilir. Bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Siyer*, thk., Muhammed el-İd el-Hatrâvî vd., Beyrut 1992, II, 232.

²¹ Sancağı almak isteyen Kays'a babası Sa'd'ın kızdığı ve sancağı sadece Peygamberin emriyle alabileceğini söylediği, Peygamberin emriyle sancağı almak istediğini bildirmesi üzerine sancağı oğluna verdiği rivayet edilir. Bk. Fâkihi, *Ahbârü Mekke*, V, 216; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 295-296.

²² Sa'd b. Ubâde muhtemelen bu sözleri henüz Müslüman olmayan Mekke'deki Kureyşlilerin yıllarca Medine'yi tehdit edip mal ve can kayıplarına yol açmalarına olan öfkesinden dolayı söylemiştir. Artık o, Müslümanların Kureyşlilerden intikam alma zamanının geldiğini düşünüyordu. Muhtemelen çevresindeki Ensâr da benzer duygu ve düşünceleri paylaşıyordu. Oysa Muhacirler, akrabalarından pek çok kötülük görmüş olsalar da onların zarar görmesini istemiyorlardı. Düşmanı imhayı değil, kazanmayı gaye edinen Hz. Peygamber, Mekkelilerin potansiyel gücünü yok etmeyi değil, bu gücü kazanarak daha sonra kullanmayı düşünüyordu. Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, s. 258. Ne var ki, başta Sa'd olmak üzere Ensâr bunu hoş karşılamamış, Kureyş'e tanınan ayrıcalık olarak görmüş, daha sonra Cî'râne'de kendilerine ganimetten pay verilmeyince rahatsızlıklarını Sa'd b. Ubâde vasıtasıyla Hz. Peygamber'e iletmişlerdir. Cî'râne'de meydana gelen olaylarla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, VI, 77-83; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 114-115, II, 152-154; Taberî, *Târîh*, II, 176-177; Ahmet Önkâl, "Cî'râne", *DİA*, VIII, 25.

²³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, İstanbul 1981, "Nikâh", 40; ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman (255/868), *es-Sünen*, Beyrut 1407, I, 406.

Cerrâh, halifenin Muhacirlerden olması gerektiğini ileri sürmüşler ve yapılan tartışmalar sonucunda Ensâr, Sa'd b. Ubâde'den vazgeçerek Muhacirlerin aday gösterdiği Ebû Bekir'e biat etmiştir.²⁴ İbn Kuteybe'ye nisbet edilen *el-İmâme ve's-Siyâse* adlı eserde nakledildiğine göre, hasta olduğu için Benû Sâide gölgeliğinde bulunanlara sesini duyurmakta güçlük çeken Sa'd, oğlu Kays'tan sözlerini duyurması için yardım talep etmiş, Kays da babasının sözlerini yüksek sesle tekrar ederek toplantıda bulunanlara aktarmıştır.²⁵ Burada yapılan tartışmalardan sonra Ensârın kendisinden ayrılıp Ebû Bekir'e biat etmesi, Sa'd b. Ubâde'yi çok üzmüş ve bundan dolayı Hz. Ebû Bekir'e biat etmediği gibi açıkça muhalefet etmiş, onun arkasında ne vakit ne de Cuma namazlarını kılmıştır. Daha sonra Medine'den ayrılarak Suriye tarafına gitmiş ve orada vefat etmiştir.²⁶

Sa'd b. Ubâde Hz. Ebû Bekir'e biat etmediğine göre, oğlu Kays biat etti mi? Bununla ilgili kaynaklarda açık bir bilgiye rastlanılamamaktadır. Ne var ki, Hz. Ebû Bekir halife olduktan birkaç gün sonra Sa'd'a bir elçi göndererek, Hazrec dâhil insanların kendisine biat ettiklerini belirtip onu kendisine biat etmeye davet etmiştir. Buna karşın Sa'd, ölünceye kadar ona biat etmemekte kararlı olduğunu, ailesi ve aşireti kendisine destek verirse ona karşı savaştan çekinmeyeceğini söylemiştir. Kendisine biat eden Ensârı karşısına almak istemeyen Hz. Ebû Bekir ona biat etmesi için baskı yapmamıştır.²⁷ Öyle anlaşılıyor ki, birkaç gün içinde, Kays b. Sa'd da dâhil olmak üzere Sa'd b. Ubâde dışında Ensârın hemen hepsi Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir.

²⁴ Ensârın yaptığı bu toplantı ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'r-Ridde ve Nebezetun min Futûhi'l-İrâk*, neşr. Muhammed Hamidullah, Paris 1989/1409, s. 21-28; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, VI, 77-83; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 182-186; 316-317; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeyni, Kahire 1967, I, 12-17; Belâzurî, *Ensâb*, II, 259-273; Taberî, *Târîh*, II, 233-235, 241-244.

²⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 12-13. Taberî de benzer bir rivayeti zikreder ancak, Kays'ın adını vermeden, Sa'd'ın sözlerini oğlunun veya amcasının oğlunun seslendirdiğini belirtir (Taberî, *Târîh*, II, 241).

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 616, 617, VII, 390; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 17; Belâzurî, *Ensâb*, II, 272. Taberî, *Târîh*, II, 244-245; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 307-308.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 616; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 17; Taberî, *Târîh*, II, 244-245. Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'e Sa'd'ı biate zorlaması tavsiyesinde bulunmuş ancak orada bulunan Hazrecli Beşir b. Sa'd, ona baskı yapılmasının kabile asabiyetini harekete geçireceğini ve Ensârın biati bozarak Sa'd b. Ubâde'ye sahip çıkacağını şu sözlerle dile getirmiştir: "Sa'd, öldürülünceye kadar sana biat etmez. Yanındaki oğlu, ailesi ve aşireti öldürülmedikçe o öldürülmüş olmaz. Hazrec öldürülmedikçe onları öldürmüş olmazsınız. Evs öldürülmedikçe Hazrec öldürülmüş olmaz. Öyleyse lehinize sonuçlanmış bu işi aleyhinize çevirmeyin. Onu kendi haline bırakın, zaten tek başına kalmıştır, size bir zararı dokunmaz." Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 616; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 17; Taberî, *Târîh*, II, 244-245.

Daha sonra babasının neden halife olamadığı kendisine sorulduğunda Kays b. Sa'd, aslında babasının iyi bir siyaset izlediğini fakat onu çekemeyen bir kişinin onun halife olmasını engellediğini belirtmiştir.²⁸ Onun değerlendirmesine göre babasının halife olmasını Sakifetu Benî Sâide'de yapılan tartışmada Hazrec kabilesinden olmasına rağmen halifenin Kureyşten olması görüşünü destekleyen ve Hz. Ebû Bekir'e ilk biat eden Beşir b. Sa'd (ö.12/633) engellemiştir.²⁹

Kays b. Sa'd babası Medine'den ayrıldıktan sonra ailenin reisi olmuştur. Kaynaklarda bununla ilgili şöyle bir olay anlatılır: Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde Sa'd b. Ubâde, malını çocukları arasında paylaştırarak Medine'den ayrılıp Suriye'nin güneyinde bulunan Havrân'a³⁰ gittikten sonra hamile olduğu anlaşılan hanımı doğum yapmış ve yeni doğan çocuk babasının malından mahrum kalmıştır. Bunu öğrenen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bu çocuğun mağduriyetini gidermek için Kays b. Sa'd'a gelip Sa'd'ın mallarını yeniden paylaşımını teklif etmişler, fakat Kays babasının yaptığı işlemi kesinlikle değiştirmeyeceğini belirterek onların teklifini kabul etmemiş, yeni doğan kardeşinin mağdur olmaması için kendi payını ona verdiğini açıklamıştır.³¹

Hz. Ebû Bekir döneminde Kays b. Sa'd, Suriye fetihlerinde bulunmuştur.³² Hz. Ömer döneminde Amr b. el-Âs ile birlikte Mısır ve

²⁸ Belâzurî, *Ensâb*, III, 285; Müberred, *el-Kâmil*, II, 117; İbn Abdірabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (327/939), *el-Ikdü'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emin ve diğ., Kahire 1965, IV, 338; el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali (346/956), *Mürücu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, Mısır 1384/1964, III, 25-26; krş. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır, Beyrut ty., II, 187.

²⁹ Hazrec'in ileri gelenlerinden Beşir b. Sa'd, Benü Sâide gölgeğinde Kureyşlilerin de katılımıyla yapılan tartışmada, hilafetin Kureyşlilerin hakkı olduğunu söylemiş, bunun üzerine orada bulunan Hazrec kabilesinden Hubâb b. Münzir (ö. 20/641) onu amcasının oğlu Sa'd b. Ubâde'ye haset etmekle suçlamıştır. Beşir sadece bununla kalmamış aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'e ilk biat eden kişi olmuştur. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 16; Taberî, *Târîh*, II, 243; krş. Belâzurî, *Ensâb*, II, 260, 263. Öyle anlaşılıyor ki, Beşir b. Sa'd, Sa'd b. Ubâde'nin halife olmasını destekleseydi hilafetin siyasi seyri belki de değişecekti.

³⁰ Havran bölgesi, 13/634 yılında Hâlid b. Velid kumandasındaki İslam ordusu tarafından fethedilmiştir. Havran ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yâkût, *Mu'cem*, II, 364-365; Besim Dokrat, "Havrân", *İA*, V/1, s. 378-379; Şit Tufan Buzpınar, "Havrân", *DİA*, XVI, 539-541.

³¹ el-Muberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid (285/898), *el-Kâmil fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, tah., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IV, Kahire ty., II, 116. Zehebî, Sa'd'ın ölüm haberi Medine'ye ulaştıktan sonra halife Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in Kays'a bu teklifi yaptıklarını kaydeder. Bkz. ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm (Ahdu'l-hulefâi'r-Râşidin)*, thk., Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1987/1407, s. 92-93; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 107; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 33.

³² Kays b. Sa'd, Halid b. Velid tarafından Gassânî hükümdarı Cebele b. Eyhem'e (bkz. Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", *DİA*, VII, 184-185) Bizans ile işbirliği yapmaması ve

İskenderiye'nin fetihlerine iştirak etmiştir.³³ Dolayısıyla Mısır fatihleri arasında yer alan Kays, daha sonra vali tayin edildiği bu bölgeyi ve buraya yerleşen ilk gazileri tanıma fırsatı elde etmiş ve onlarla aynı haklara sahip olmuştur.

Kaynakların Hz. Osman dönemindeki faaliyetlerinden söz etmediği Kays b. Sa'd, Hz. Ali'nin halife oluşundan sonra adından sıkça söz edilen sahabilerden biri haline gelmiştir.

3. Hz. Ali Döneminde Kays b. Sa'd'ın İdari ve Siyasi Faaliyetleri

Hz. Peygamber vefat edince Ensâr, Sa'd b. Ubâde'yi devlet başkanı yapmak için harekete geçip siyasetin belirleyici aktörü olmak istediye de bunu başaramadı. İlk üç halife döneminde Ensâra önemli idari görevler verilmedi. Hz. Ömer yerine geçecek halifeyi belirleyecek şuraya onlardan temsilci tayin etmedi. Muhtemelen Ensârın Sa'd b. Ubâde'yi devlet başkanı yapma girişimi, halifeler tarafından Ensârın potansiyel siyasi rakip olarak algılanmasına yol açtı. Bununla birlikte Ensâr ilk iki halifeyi destekledi. Onlar da çeşitli konularda Ensârın görüşüne başvuruldular. Hz. Osman ise hilafeti döneminde sadece Ensârı değil muhacirleri de ihmal ederek Ümeyyeoğullarına öncelik verdi. Bunun üzerine Ensâr ve muhacirler halifenin politikalarını eleştirmeye ve zamanla onu desteklememeye başladılar. Bu gelişme eyaletlerden Medine'ye gelen asilerin rahat hareket etmelerini sağladı. Dolayısıyla Ensâr, halifeye karşı muhalefetin yanında yer aldı, aktif olarak isyancıları desteklemese de, tarafsız kalarak onların işini kolaylaştırdı. Yönetimle yakın ilişki içinde bulunan birkaç Medineli dışında Hz. Osman'dan yana tavır koymayan olmadı.³⁴

Bu dönemde isyancıların eylemlerine karşı çıkmayan Kays b. Sa'd'ın tarafsız davrandığı ve Hz. Osman'ın görevden uzaklaşmasını istediği anlaşılmaktadır. Gerek isyancılar ve gerekse onların eylemine karşı çıkmayarak destek veren Ensâr, Hz. Osman'ın öldürülmesini değil, görevden ayrılmasını istiyorlardı. Nihayet istifa etmeye yanaşmayan Hz. Osman yaklaşık kırk gün süren kuşatmadan sonra 18 Zilhicce 35 (17 Haziran 656 Cuma) tarihinde şehit edildi. Onun yerine hilafet makamına genel olarak Medine'deki ileri gelen ashabın ve isyancıların

kan kardeşi olan Araplara karşı savaşmaması için görüşmek üzere gönderdiği Medineli Müslümanlardan oluşan heyet içinde yer almıştır. Geniş bilgi için bkz. El-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822), *Fütûhu's-Şâm*, I-II, Dâru'l-Cil, Beyrut ty, I, 171-172.

³³ Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, II, 49-50, 84-86; İbn Abilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah (257/870), *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, thk., Charles Torrey, el-Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad ty., s. 98. İbn Abilhakem, Kays'ı fethi katılıp Cuma mescidi çevresinde arsa sahibi olanlar arasında zikreder (İbn Abilhakem, *Fütûhu Mısr*, 98).

³⁴ Belâzurî, *Ensâb*, VI, 174-175, 190-192, 210-211.

biatini alan Hz. Ali geçti.³⁵ Fakat başta Muaviye olmak üzere Ümeyyeoğulları onun halifelğini tanımadılar. Bazı sahabiler de kimin haklı olduğunu bilemediklerini ileri sürerek Hz. Ali'ye biat etmediler. Böylece ilk defa İslam toplumu siyasi bakımdan üç gruba ayrılmış oldu. Bu durum karşısında Hz. Ali, Hâşimoğulları, isyancılar ve Ensâra dayanmak zorunda kaldı. Böylece ilk üç halife tarafından idari görevlere getirilmeyerek yönetimin dışında bırakılan Hâşimoğulları ve Ensâr, yönetime katılma imkânı elde ettiler. Hz. Ali Hz. Osman'a karşı isyan edenlerden bazılarını da zaman içinde idari görevler verdi.³⁶ Bir bakıma daha önceki dönemin mağdurları Hz. Ali'nin iktidara gelişiyle birlikte dayanışma içine girdiler.

Hz. Ali halife olunca, Ensârdan Osman b. Huneyfî Basra'ya, Sehl b. Huneyfî Şam'a, amcazadesi Ubeydullah b. Abbas'ı da Yemen'e vali tayin etmiştir.³⁷ Fakat Şam ve Küfe'ye gönderdiği valiler görev yerlerine varamayıp muhalifler tarafından geri çevrilmişlerdir.³⁸

Hz. Ali diğer eyaletlere vali tayin ederken başlangıçta Mısır'ı bu uygulamanın dışında tuttu. Çünkü Hz. Osman muhasara altındayken Mısır'da bulunan muhalifler vali Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i görevinden uzaklaştırarak buradaki muhaliflerin önderi Muhammed b. Ebî Huzeyfe'yi³⁹ vali yapmışlardı.⁴⁰ Hz. Ali halife olunca onu görevinde bı-

³⁵ Seyf, *Fitne*, 95; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 31; el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, thk., Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, Beyrut 1996, III, 7; ed-Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/895), *el-Ahbârü't-Twâl*, tah., Abdülmun'im Âmir, Kahire 1960, 140; Taberî, *Târîh*, III, 6. Ayrıca bkz. Cl., Huart, "Ali", *IA*, I, 307; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA*, II, 372; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara, 1990, s. 123, 125; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 199; Mustafa Günal, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İstanbul 1998, s. 34; Abdulhalık Bakır, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara 2004, s. 207-208. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle ilgili rivayetlerin tahlili için bkz. Sabri Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD*, XXVII, Ankara 1985, 149-176.

³⁶ Örneğin Hz. Ali isyancıların önde gelenlerinden Muhammed b. Ebî Bekir'i Mısır'a vali tayin etmiştir (Belâzürî, *Ensâb*, III, 163; Taberî, *Târîh*, III, 65-68, 126-127; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 272); Mâlik b. Hâris el-Eşter'i el-Cezîre valiliğine atamıştır (el-Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962, s. 12). Buna Adnan Demircan da işaret etmektedir (Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, 2002, s. 83).

³⁷ Taberî, *Târîh*, III, 3 (Seyf).

³⁸ Taberî, *Târîh*, III, 3. Bunun üzerine Hz. Ali, Şam valisi Muaviye ile Küfe valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye birer mektup göndererek kendisine biat etmelerini istemek durumunda kalmıştır (Taberî, *Târîh*, III, 4).

³⁹ Habeşistan'da doğan Muhammed b. Ebî Huzeyfe, Muaviye'nin dayısının oğludur. Babasının vefatından sonra Hz. Osman'ın himayesinde yetişmiş ve ondan istediği valilik görevini alamayınca Mısır'a giderek halife aleyhine faaliyete başlamış ve valiliği ele geçirmiştir. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Târîh*, 53, 433, 601.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, III, 61-62 (Vâkıdî'den), 133 (Vâkıdî'den); İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 251. Fethedilmesinden sonra Mısır'da sırasıyla Amr b. el-Âs ve Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh valilik yapmıştı. Amr b. el-Âs'ın görevden alınış sebebi

raktı. Fakat Hz. Ali'nin halifelğini tanımayan Muaviye, Mısır'ı kazanmak ya da etkisiz hale getirmek için harekete geçti ve Suriye sınırında, Mısır-Filistin yolu üzerinde bulunan el-Ariş⁴¹ kentine saldırarak şehri savunmakta olan vali Muhammed b. Ebî Huzeyfe'yi yakalayarak esir aldı.⁴² Bununla birlikte Muaviye, Mısır'da bulunan Hz. Osman taraftarlarınınca desteklenmediği için şehre giremedi. Muhtemelen Muhammed, bir ay kadar valilik yapabildi.⁴³

Bunun üzerine Hz. Ali, gerek insan potansiyeli gerekse ekonomik kaynakları bakımından önemli ordugâh şehri olan Mısır'ı elinde tutabilmek için Ensârın liderlerinden dirayeti ve kahramanlığıyla tanınan Kays b. Sa'd'ı oraya vali atadı.⁴⁴ Muhtemelen onun atanması Hz. Ali'nin iktidara gelişinden yaklaşık 45 gün sonra gerçekleşti.⁴⁵

ve tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001, s. 120-121.

⁴¹ Ariş, Filistin'den Mısır'a gidiş yolunda bulunan ve Mısır toprakları içinde yer alan bir şehirdir. Ya'kûbi, *Târîh*, II, 148; Buhl, F. "Ariş", *İA*, IV, 221; Mustafa L. Bilge, "Ariş", *DİA*, III, 378-379.

⁴² Taberî, *Târîh*, III, 61-62 (Vâkidi'den) , 133 (Vâkidi'den); İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 266; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 251; Bakır, *Hz. Ali*, 88. Belâzuri'nin kaydettiği rivayetlere göre Muhammed b. Ebî Huzeyfe, Kays b. Sa'd Mısır'a gelince oradan Medine'ye gitmek üzere yola çıkmış, bunu haber alan Muaviye onu yakalatıp hapsedirmiş ve Hz. Osman tarafı bir adam tarafından öldürülmüştür (Belâzuri, *Ensâb*, III, 174-175; Taberî, *Târîh*, III, 133). Taberî'nin Hişâm b. Muhammed el-Kelbi'den rivayetine göre Muhammed b. Ebî Bekir öldürüldüğünde Muhammed b. Ebî Huzeyfe Mısır'da bulunmaktaymış. Amr, Mısır'ı ele geçirince Muhammed'i yakalatıp Muaviye'ye göndermiş. Tutuklanan Muhammed hapisten kaçmış, ancak daha sonra yakalanarak öldürülmüştür (Taberî, *Târîh*, III, 133). Muhammed b. Ebî Huzeyfe hakkındaki çeşitli rivayetler için bkz. Belâzuri, *Ensâb*, III, 174-176; Taberî, *Târîh*, III, 61-62, 133; el-Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf (350/961), *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk., Rhuvan Guest, Leyden London 1912/ Beyrut 1908, s. 20.

⁴³ Kays b. Sa'd'ın Mısır'a vali tayin edildiğini öğrenen Mısır eski valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Muhammed b. Ebî Huzeyfe'nin kendi yakınlarına çok nankörlük ettiğini fakat buna rağmen bir ay bile valilik yapamadığını söylemiştir (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 266).

⁴⁴ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetu ve Vak'atu Cemel*, I, 100; Belâzuri, *Ensâb*, III, 161; el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, thk., Rıdvân Muhammed Rıdvân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403, s. 229; Dineverî, *Ahbâr*, 141; Taberî, *Târîh*, III, 3, 61, 62; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 268.

⁴⁵ Taberî, *Târîh*, III, 61-62; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 229, 251. Taberî'nin Ebû Mihneften (ö. 157/774) naklettiğine göre, Hz. Ali, Kays b. Sa'd'a verdiği atama mektubunu Safer 36 (Ağustos 656) tarihinde yazdırmıştı (Taberî, *Târîh*, III, 63). Dineverî ve Taberî'nin Seyf b. Ömer'den naklettiği rivayete göre ise, Hz. Ali 36 yılının başında vilayetlere valilerini gönderirken Kays'ı da Mısır'a vali olarak göndermiştir (Dineverî, *Ahbâr*, 141; Taberî, *Târîh*, III, 3). Bazı tarihçiler ise Kays'ın 37. yılda Mısır'a vali tayin edildiği görüşündedir. Bunlardan birisi olan el-Kindî (ö. 350/961) Kays'ın 37 yılı Rebiyülevvel ayı başında (17 Ağustos 657 Perşembe) Mısır'da göreve başladığını nakleder (el-Kindî, *Vulât*, s. 20). İbn Abdilhakem (ö. 257/870) ay ve gün belirtmeksizin Kays'ın 37 yılında Mısır'a vali tayin edildiğini zikreder (İbn Abdilhakem, *Fütûh*, s. 274). ez-Zehebî (ö. 748/1347) de aynı görüştedir (ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, (Ahdu'l-Hulefâi'r-Râşidin), thk., Ömer

Hız. Ali, Kays b. Sa'd'ı Mısır'a vali tayin edince ona birtakım tavsiyelerde bulunmuştur.⁴⁶ Orada hem dostları hem de düşmanları bulunacağını hatırlatarak, düşmanlarını sindirmek, dostlarını güçlendirmek için bir orduyla Medine'den oraya gitmesini emretti. Halka karşı iyi davranmasını, kötülere taviz vermemesini ve adaletten ayrılmamasını tavsiye etti.⁴⁷ Bunun üzerine Kays b. Sa'd halifeye şu cevabı verdi:

“Allah sana rahmet etsin ey Mü'minlerin Emîri! Dediğini anladım. 'Mısır'a bir orduyla git' sözünüze gelince, şayet Mısır'a Medine'den götürüleceğim ordu olmaksızın giremeyeceksem, vallahi oraya asla girmem. Bu orduyu sana bırakıyorum. Eğer onlara ihtiyacın olursa senin yakınında olurlar ve bir yere göndermek istediğinde emrinde hazır bulunurlar. Ben oraya ailem ile birlikte gideceğim. Bana yumuşaklık ve iyilik yapma tavsiyene gelince, kuşkusuz bunun için yardımına başvurulacak olan yüce Allah'tır.”⁴⁸

Kays'ın bu sözleri, kendisine olan güveni, halifeye olan bağlılığını ve ileri görüşlülüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü o, Mısır'a ailesiyle birlikte gideceğini, halk onu Mısır'a sokmazsa, şiddet kullanarak oraya girmeye çalışmayacağını, başka bir ifadeyle halkın desteği olmadan valilik yapmanın bir anlamı olmadığını ifade etmiştir. Kaldı ki fitne olayları sebebiyle Müslümanların siyasi birliğinin bozulmaya yüz tuttuğu bir dönemde, halifenin Medine'de her an askeri bir güce ihtiyacı olabilirdi. Bu güç, Medine'deki Ensâr ailelerinin güvenliği

Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, s. 601). 37 yılını tercih eden bu yazarlar, muhtemelen Mısır'ın fethi ve sonrası hakkında eser yazan İbn Abdilhakem'e dayanmışlardır. O da rivayetinin kaynağını vermemektedir. Muhtemelen bu haberi aktaran kişi Muhammed b. Ebî Huzeyfe'nin Mısır'daki valilik tarihiyle Muhammed b. Ebî Bekir'in valilik tarihini karıştırdığı için 37 yılını zikretmiştir. Kanaatimizce Kays'ın atama tarihi Taberî, Dineverî ve Belâzurî'nin (Belâzurî, *Futûh*, 229) verdikleri 36 yıldır ve olayların akışı da bunu doğrular niteliktedir.

⁴⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetu ve Vak'atu Cemel*, I, 100; Belâzurî, *Ensâb*, III, 161; Belâzurî, *Futûh*, 229; Dineverî, *Ahbâr*, 141; Taberî, *Târîh*, III, 3, 61, 62; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 268.

⁴⁷ Taberî, *Târîh*, III, 62. Hız. Ali, halife olduktan sonra Kays b. Sa'd'ı yanına çağırarak ona şu talimatı verir: “Seni Mısır'a vali tayin ettim, kalk oraya git. Güvendiğin ve sevdiğin adamlardan istediğini yanına al ve bir ordu ile birlikte yola çık. Senin böyle yapman düşmanını ürküteceği/korkutacağı gibi dostunu/yanında olanı daha da güçlendirecektir. İnşallah oraya vardığında iyilik yapana iyilikte bulun, şüpheye düşüren/kötü kişi için dayanılmaz ol, her seviyeden insana karşı nazik ve yumuşak davran, çünkü yumuşaklık güven verir.” Taberî, *Târîh*, III, 62.

⁴⁸ Taberî, *Târîh*, III, 62. A. Bakır, Kays'ın Hız. Ali'ye böyle bir kuvvetin Kûfe'de bulundurulmasının ileride meydana gelecek olaylar açısından daha isabetli olacağını bildirerek ordu ile yola çıkma fikrine rağbet etmediğini belirtir (Abdulhalık Bakır, *Hız. Ali Dönemi*, Ankara 1991, s. 88-89). Böylece Bakır, Hız. Ali'nin Kays'ı Cemel Savaşı'ndan sonra Kûfe'den Mısır'a gönderdiğini kabul etmiş görünmektedir. Ancak referansı Taberî, Hız. Ali halife olunca Kays'ı vali tayin ettiğini, Medine'den ordu götürmesini önerdiğini belirtmektedir.

bakımından da önemliydi. Zira Hz. Ali'nin muhalifleri, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sadece kuşatmaya katılan isyancıları değil, bu trajik olay yaşanırken Medine'de bulunduğu halde isyancılara karşı çıkmayan herkesi sorumlu tutuyorlardı. Böyle bir ortamda Kays'ın bireysel olarak sadece kendi çıkarını düşünmediği, olayları çok yönlü değerlendirerek hareket ettiği görülmektedir. Hatta o, halka nasıl davranması gerektiğiyle ilgili Hz. Ali'nin tavsiyelerine, halkla ilişkilerini Allah'ın yardımını ve buyrukları doğrultusunda en iyi şekilde düzenleyeceğini belirterek bu konuda tavsiyeye ihtiyacı olmadığını ifade etmiştir.

Hz. Ali, Şam ve Küfe'ye gönderdiği valilerin şehre sokulmayarak yoldan çevrildikleri gibi⁴⁹ Kays b. Sa'd'ın da Mısır'daki muhalifler tarafından benzer muameleye maruz kalmaması için bir orduyla Mısır'a gitmesini istemiştir.⁵⁰ Mısır ordusunda görev yapan önde gelen askerlerin Hz. Osman taraftarı oluşları ve bunların Muaviye ile işbirliği yapma ihtimali Hz. Ali'yi kaygılandırmış, başarılı olmasını istediği Kays b. Sa'd'a böyle bir teklifte bulunmuştur. Halife Mısır'daki mevcut durum sebebiyle Kays'ın valilik görevinden kaçınmasını önlemek amacıyla orduyla oraya gitmesini emretmiş olabilir.⁵¹

Hz. Ali'nin Kays b. Sa'd'ı Mısır'a vali tayin etme sebepleri arasında şunlar sayılabilir: Birincisi yukarıda kısaca ifade edildiği üzere Hz. Ali'nin halifeliğini tanımayan Muaviye Mısır'ı ele geçirmek istemekteydi. Bu yüzden oraya atanacak valinin muhaliflere karşı mücadele edebilecek güçlü bir kişiliğe sahip olması gerekmektedir. İkincisi Mısır'da Hz. Osman'ın yönetiminden memnun olmuş, yönetim ile birlikte çalışmış, bölgenin gelirlerinden birinci derecede yararlanma hakkına sahip fethe katılmış gaziler yaşamaktaydı. Bunları kontrol altında tutabilmek için, tayin edilecek valinin Mısır'ın fethine katılmış ve gazilerle aynı haklara sahip olan bir kişi olması gerekmektedir. Üçüncü olarak atanacak valinin, gerek Muaviye'ye karşı gerekse mevcut muhalefete karşı halkın desteğini alabilecek ve onlara göre İslam'da önceliği olan bir kişi olmaydı. Dördüncüsü siyasi iktidar mücadelesinin başladığı bir dönemde, tayin edilecek valinin halifenin güvenini kazanmış ve siyasetten anlayan ilkeli bir kişi olmalıydı. İşte Hz. Ali, zikredilen bu özelliklerin hemen hepsine sahip olan Kays b. Sa'd'ı bu göreve atamıştır.⁵² Zaman içinde

⁴⁹ Taberî, *Târîh*, III, 3-4

⁵⁰ A. Bakır, Hz. Ali'nin Kays dışında Mısır'a göndermiş olduğu hiçbir valiye böyle bir teklifte bulunmamasını, ona Hz. Peygamber dönemindeki önemli yerinden dolayı gösterdiği bir iltifat olarak değerlendirmektedir (Bakır, *Hz. Ali*, s. 89).

⁵¹ Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas'ı Şam'a vali tayin etmek istemiş, fakat o, Muaviye'nin halkı aleyhine kıskırtacağı endişesiyle bu görevden affını istemiştir. Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 3-4; Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, s. 127.

⁵² Abdülkerim el-Hatib, Hz. Ali'nin Kays'ı, ihlâsı, cesareti, kabilesinin kendisine olan bağlılığı ve genel olarak Araplar arasındaki yeri sebebiyle vali yaptığını vurgular (Hatib, *Ali*, s. 410).

yaşananlar bunun ne kadar isabetli bir görevlendirme olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Kays Medine'den ailesi ve yedi arkadaşıyla birlikte Mısır'a gelmiş,⁵³ minbere çıkarak insanlara, halifenin siyasi ve dini değerlendirmelerini içeren Safer 36 tarihli mektubunu okumuştur.⁵⁴ Halife bu mektubunda İslam ve Hz. Peygamber hakkında özet bilgi verdikten sonra, ilk üç halife dönemini ve kendi hilafetini şöyle değerlendirmiştir:

"Müslümanlar onun (Rasûlullah'ın) yerine iki salih emîri halife yaptılar. Bunlar kitap ve sünnetle amel ettiler, iyi bir hayat sürdürdüler, sünneti çiğnemediler ve bu hal üzere vefat ettiler. Onlardan sonra gelen yönetici (Hz. Osman) kötü işlerin meydana gelmesine sebep oldu. Böylece ümmet onun aleyhine konuşacak gerekçe buldu; ondan nefret edip onu değiştirdi. Sonra da bana gelip biat etti. Ben Allah'tan hidayet vermesini ve takva için yardım etmesini istiyorum. Beni dinleyin! Size karşı sorumluluğumuz Allah'ın kitabı ve Rasûlünün sünnetiyle amel etmek, hakkıyla sizi görüp gözetmek, sünnetini uygulamak ve görünmeyen (gaybı) hakkında size öğüt vermektir."⁵⁵

Mektubun devamında Hz. Ali onların vali Kays'a karşı sorumluluklarını ve valinin takip edeceği politikayı şöyle açıklamıştır:

"Size Kays b. Sa'd b. Ubâde'yi vali olarak gönderdim. Onunla dayanışma ve yardımlaşma içinde bulunun. Hakkın hâkim olması için ona yardım edin. Ona, sizin iyilik yapanlarınıza iyilikte bulunmasını, şüpheli uyandıranlarınıza karşı sert davranmasını, toplumun her kesimine yumuşak davranmasını emrettim. O, kendisinden razı olduğum, iyilik ve nasihatini umduğum kişilerdendir. Allah'ın bize ve size temiz amel, bol sevap ve geniş rahmet vermesini dilerim."⁵⁶

Halifenin mektubunu okuduktan sonra Kays b. Sa'd halkı şu sözlerle biat etmeye çağırmıştır:

"Ey insanlar! Biz, peygamberimiz Muhammed'den sonra tanıdığımız en hayırlı kişiye biat ettik. Ey insanlar! Siz de kalkın, Allah'ın kitabı ve elçisinin sünneti üzerine ona biat edin. Eğer biz, sizler için bu iki prensibe dayanarak iş yapmazsak, bize karşı biat sorumluluğunuz kalmayacaktır."⁵⁷

⁵³ Belâzurî, *Ensâb*, III, 161; Taberî, *Târîh*, III, 62, 63; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, III, 63; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 269; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 102.

⁵⁵ Taberî, *Târîh*, III, 63. Belâzurî ve İbnü'l-Esir bu mektubun içeriğinden özetle söz etmektedirler (Belâzurî, *Ensâb*, III, 161; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 269).

⁵⁶ Taberî, *Târîh*, III, 63; krş. Belâzurî, *Ensâb*, III, 161; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 269.

⁵⁷ Taberî, *Târîh*, III, 63; krş. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 269; İbn Haldun, *el-İber*, II, 427.

Kays'ın bu konuşmasından sonra insanlar Hz. Ali'ye biat ederek valiye itaatlerini bildirip otoritesini kabul ettiler.⁵⁸ Yalnız Mısır'ın Haribta⁵⁹ adı verilen bir kasabasında toplanmış aralarında Mesleme b. Muhalled (ö. 62/682),⁶⁰ Muaviye b. Hudeyc ve Büsr b. Ebî Ertât (ö. 86/705)⁶¹ gibi önemli şahısların bulunduğu⁶² yaklaşık on bin kişi⁶³ vali Kays'a, "Biz sizinle savaşmayacağız. Bu yüzden memurlarını gönder. Çünkü bölge sizin bölgendir. Fakat bizi insanların yönetim işinin nasıl sonuçlanacağını görünceye kadar kendi halimize bırak"⁶⁴ mesajını göndererek biat etmediler. Onlar bu ifade ile onun hâkimiyetini engellemeyeceklerini, onunla savaşmayacaklarını ve Mısır'ın idaresinin onun otoritesinde olduğunu kabul ettiler.⁶⁵ Bununla birlikte Mısır'da Hz. Osman döneminde yönetime yakın olan ve halifenin şehit edilmesini

⁵⁸ Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; Taberî, *Târîh*, III, 63; krş. İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, I, 97-98; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 269.

⁵⁹ Haribta Mısır'ın İskenderiye kenti çevresinde bulunan bir kasabadır. Haribta'nın Hiribta şeklinde telaffuz edildiği de belirtilmektedir. Bkz. Yâkût, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., II, 355. Yâkût, Hiribta'nın Harinba şeklinde yazılış ve okunuşunun yanlış olduğunu kaydetmektedir (Yâkût, *Mu'cem*, II, 362).

⁶⁰ Mesleme b. Muhalled b. es-Sâmit (öl. 60/680 veya 62/682), Hazrec kabilesinin Sâide oğulları kolundandır (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 504; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 339; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 391). Hicretten dört yıl önce veya hicrî birinci yılda doğan Mesleme, Hz. Ömer tarafından Fezâre kabilesinin zekâtlarını toplamak için görevlendirilmiştir (İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 323; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 339). Mısır'ın fethine katılmış ve buraya yerleşmiştir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 504; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, III, 1398). Mısır ve Kuzey Afrika'daki fetihlere katılan Mesleme, Muaviye tarafından 50/670 yılında Mısır ve Kuzey Afrika valiliğine tayin edilmiş ve yaklaşık on üç yıl burada valilik yaptıktan sonra 62/682'de Mısır'da vefat etmiştir (İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, III, 1398; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 117; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 391). Rasûlullah'tan rivayet ettiği hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 104; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 228.

⁶¹ Büsr b. Ebî Ertât, adıyla bilinen Büsr b. Umeyr b. Ertât b. Uveymir el-Âmirî el-Kureşî, 2/624'te Mekke'de doğmuştur. Suriye bölgesindeki bazı fetihlere ve özellikle Amr b. Âs'ın komutasındaki Mısır'ın fethine katılmıştır. Cesareti, atılganlığı, fedakarlığı ve savaş taktiğine vakıf oluşuyla Amr'ın dikkatini çekmiş Veddan'ın fethini gerçekleştiren orduya kumandanlık yapmıştır (23/643-44). İfrikiyye seferine iştirak eden Büsr, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Muaviye'nin tarafında yer almış, Kinde kabilesinin lideri Şurahbil b. Sımt'ı Muaviye tarafına kazandırmış ve halkı Muaviye'ye biat ettirmek için Medine, Mekke ve Yemen'e gitmiştir (41/661-62). Bir yıl Basra valiliği de yapan Büsr, 43/663-664'de Bizans'a karşı deniz seferine, İstanbul seferine ve Ukbe b. Nâfi ile Mağrib seferine katılmıştır. Daha sonra siyasetten çekilen Büsr 86/705-706'da Suriye'de ölmüştür. Geniş bilgi için bkz. H. Lammens, "Büsr", *IA*, II, 841-842; Abdülkerim Özaydın, "Büsr b. Ebü Ertât", *DİA*, VI, 494.

⁶² Taberî, *Târîh*, III, 63; Belâzurî, bu mesajı Yezid b. el-Hâris'in Kays'a gönderdiğini kaydeder (*Ensâb*, III, 162). Taberî ise, Haribta'daki muhaliflerin başında Kinane kabilesine mensup bir adamla Müdlicoğullarından Yezid b. el-Hâris'in bulunduğunu zikreder (Taberî, *Târîh*, III, 63).

⁶³ Haribta halkının o gün on bin kişi olduğu ez-Zühri tarafından rivayet edilmektedir (Taberî, *Târîh*, III, 65; Kindî, *Vulât*, 21).

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, III, 63; krş. İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, I, 98.

⁶⁵ Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; Taberî, *Târîh*, III, 63.

hazmedemeyen bu kişiler, Hz. Ali'nin henüz bütün Müslümanların biatini alamadığını bildikleri için, siyasi iktidar mücadelesi sonuçlanıncaya kadar halifeye biat etmek istemediklerini açıkladılar. Bu durum karşısında Kays b. Sa'd, Mısır'da huzur ve güvenin sağlanması adına, onlara olumlu yanıt vererek biat etmeye zorlamayacağını bildirdi.⁶⁶ Bu sırada Kays, Ensârdan Mesleme b. Muhalled'in Hz. Osman'ın kanını talep etmeye başladığını öğrendi ve ona, "Yazıklar olsun sana! Bana karşı geliyorsun, Allah'a yemin olsun ki, Şam'dan Mısır'a kadar her yerin benim olması halinde bile seni öldürmek istemem" mesajını gönderdi.⁶⁷ Bunun üzerine Mesleme, Kays'a, "Sen Mısır valisi olduğun sürece sana elimi uzatmayacağım" cevabını vererek ona karşı muhalefet etmeyeceğini bildirdi.⁶⁸ Mesleme b. Muhalled ile aralarında gerçekleşen bu haberleşme, Kays'ın akrabalık bağlarının avantajından yararlandığını, muhaliflerine karşı hissi davranmadığını, kötü sözler sarf etmediğini, şiddet yanlısı bir politika izlemeyerek muhaliflerin şiddete başvurmalarını engellediğini göstermektedir. Haribta'da üslenen muhalif gruba karşı kuvvet kullanmanın olumlu bir netice vermeyeceğini bilen ve onlara karşı yumuşak bir politika izleyerek onlarla anlaşan Kays, herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan Mısır'ın haracını toplamayı başardı.⁶⁹

Halkın biatini alan Kays, Hz. Ali'ye Mısır'daki müslümanların siyasi durumuyla ilgili bir rapor gönderdi. Raporunda o, siyasi bakımdan halkın üç gruba ayrıldığını; ilk grubun kendisine koşulsuz biat ettiğini, Hz. Osman'ın muhaliflerinden ve isyana katılan şahıslardan oluşan ikinci grubun taraftarlarının cezalandırılmaması koşuluyla biat ettiğini, Haribta'da toplanan üçüncü grubun ise, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasından sonra biat edeceğini belirterek biat etmediğini ve katillerin cezalandırılması için mücadeleyi sürdüreceğini açıkladığını bildirmekteydi.⁷⁰ Buna göre halkın büyük bir kısmının vali ve halifeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Mısır'dan Medine'ye giderek Hz. Osman'ın muhasarasına katılanlar veya bunların yakınları, muhtemelen olayların kendi aleyhlerine gelişmesinden endişe duymaktaydılar. Zira katillerin cezalandırılmasını isteyenler seslerini her yerde yükseltmeye başlamışlardı. Dolayısıyla bunlar, her ne kadar Hz. Ali'ye biat etmiş olsalar da Hz. Osman'ın öldürülmesi eylemine katılan arkadaşla-

⁶⁶ Taberî, *Târîh*, III, 63; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 101; İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, III, 137; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 251-252; el-Makizî, Takıyyüddîn Ahmed (845/1442), *Hitat*, (Dâru Sâdır), Beyrut ty., I, 300; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I, 99.

⁶⁷ Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; Taberî, *Târîh*, III, 63. Kays b. Sa'd'ın aşiretinden bir grup insanın da Mesleme'yi desteklediği belirtilir (Taberî, *Târîh*, III, 63).

⁶⁸ Taberî, *Târîh*, III, 63.

⁶⁹ Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; Taberî, *Târîh*, III, 63; Bakır, *Hz. Ali*, s. 90.

⁷⁰ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetu ve Vak'atu Cemel*, I, 100; Taberî, *Târîh*, III, 3; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebi Hâtim (354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru Hulefâ*, tsh., Hafız Seyyid Aziz Bey, Beyrut 1987, s. 527; İbn Hibbân, *es-Sikât*, II, 274; İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, III, 201.

rının cezalandırılmaması şartıyla biat etmiş olduklarının altını çiziyorlardı.⁷¹

Hız. Ali'ye biat etmeyip tarafsız kalarak Haribta bölgesinde toplananlar niçin Hız. Osman'ın katillerinin öldürülmesini istiyorlardı? Kays'ın tespitine göre, Haribta kasabasındaki muhalifler on bin kişiydiler. Bunlar Mısır halkının önde gelenlerinden ve koruma görevlilerinden⁷² oluşmaktaydı ve başlarında Mesleme b. Muhalled, Muaviye b. Hudeyc ve Büsr b. Ebî Ertât gibi önemli şahıslar bulunmaktaydı. Çünkü bunlar ünlü savaşçılar olarak tanınmaktaydı.⁷³ Bu grupta yer alanların, Hız. Ömer döneminde Amr b. el-As ile birlikte Mısır'ın fethine katılıp buraya yerleşen ve nimetlerinden faydalanan, zamanla buralarda önemli mevkilere yükselen kişiler oldukları anlaşılmaktadır.⁷⁴ Bunlar Hız. Osman'ın idaresinden memnun oldukları için, onun haksız yere öldürüldüğü ve intikamının alınması gerektiği düşüncesindeydiler. Muhtemelen bunlar, Muhammed b. Ebî Huzeyfe, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i görevinden uzaklaştırıp idareyi ele geçirince, Haribta'da toplanmışlardı. Muaviye ve Hız. Osman taraftarlarının Hız. Ali'ye karşı mücadelelerini de yakından izliyorlardı. Bu nedenle Kays'ın valiliğini kabul ettiler, ancak Hız. Ali'ye biat etmeyip, iktidar mücadelesinin sonucunu bekleyeceklerini bildirdiler. Ayrıca bunlar, Mısır'dan Medine'ye giden muhaliflerin Hız. Osman'ın şehit edilmesinde önemli rol oynadıklarını ve onlar sayesinde her şeyin değiştiğini biliyorlardı. Eski statülerini koruyabilmeleri bir ölçüde sözü edilen muhalefet grubunun cezalandırılmasına bağlıydı. Bu gerçekleşirse rakipleri saf dışı kalacak, kendileri aklanıp mevkilerini koruyacaklardı. Onlar, alışageldikleri yönetim anlayışını sürdürecektir bir iktidarın işbaşına gelmesini bekliyorlardı. Buna ulaşmak amacıyla Hız. Osman'ın intikamı meselesini savunmayı araç olarak kullanıyorlardı.⁷⁵ Nitekim Kays'a, kendisiyle savaşmayacaklarını, valilik görevini engellemeyeceklerini, iktidar mücadelesi sonuçlanıncaya kadar biat etmeyeceklerini bildirerek, risk almaktan kaçınmışlar ve gönüllerinde yatan Muaviye'nin galip gelmesini beklemeye başlamışlardı.⁷⁶

3.1. Mısır Valisi Kays b. Sa'd'ın Muaviye İle Mektuplaşmaları

Bilindiği gibi Hız. Ali, halife olunca Muaviye'yi Şam valiliğinden azletmiş ve yerine Sehl b. Huneyf'i vali tayin etmişti. Ancak Sehl, Şam'a

⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, s. 527.

⁷² Bazı araştırmacılar "ehlü'l-hifâz" tabirini Kur'an hafızları olarak değerlendirmişlerdir. Bkz. Bakır, *Hız. Ali*, 89; Aycan, *Muaviye*, s. 141. Kanaatimizce bu tabir güvenlik görevi yapanlar için kullanılmıştır.

⁷³ Taberî, *Târîh*, III, 65.

⁷⁴ Bakır, *Hız. Ali*, s. 90.

⁷⁵ Bakır, *Hız. Ali*, s. 90.

⁷⁶ Taberî, *Târîh*, III, 65; krş. Belâzurî, *Ensâb*, III, 162.

ulaşmadan Muaviye'nin adamları tarafından geri çevrilmişti.⁷⁷ Muaviye ne valilikten ayrılmış ne de Hz. Ali'ye biat etmişti. Hz. Osman'ın intikamının alınması gerektiğini ileri sürerek halifeye karşı cephe almıştı. Hz. Ali diplomatik yollarla onun itaat etmesini sağlayamayınca, Şam üzerine yürüme kararı aldı. Mısır, Basra ve Kûfe valilerine birer mektup yazarak bu sefere destek vermelerini talep etti. Mısır valisi olarak Kays b. Sa'd da halifeden Şam'a yapılacak sefer için hazırlık talimatı alanlar arasındaydı.⁷⁸ Fakat halife bu hazırlıkları yaparken Cemel ehli ortaya çıktı ve önce onlarla ilgilenmek zorunda kaldı.⁷⁹

Hz. Ali, Şam üzerine yapacağı seferi, Cemel ehlinin ortaya çıkması sebebiyle erteleyince, Muaviye, haklılığıyla ilgili geniş halk kitlelerine propaganda yapma fırsatı elde etti. En önemlisi de Hz. Ali'nin elinde bulunan Mısır eyaletini eline geçirmek ya da en azından halifeye askeri destek veremeyecek bir duruma getirmek için harekete geçti. Zira Muaviye, bir taraftan Hz. Ali'nin Iraklılar ile diğer taraftan Kays b. Sa'd'ın Mısırlılar ile Şam üzerine yürümeleri halinde kurtuluş şansının olmadığını biliyordu.⁸⁰ Özellikle komutanlık ve idarecilik sahasında kabiliyetli Kays b. Sa'd'ın Mısır valisi olması onu korkutuyordu.⁸¹ Muhtemelen Muaviye, Hz. Ali'nin Irak'tan gelebileceğini düşünerek, Mısır'a askeri bir harekât da düzenleyemiyordu. Mısır'dan gelebilecek saldırıyı önlemek ve sınır güvenliğini sağlamak amacıyla bir dizi siyasi oyunlara başvurdu. Onun hedefi Kays'ı kendi tarafına çekmek, bu olmazsa en azından onun Mısır valiliğinden alınmasını ve yerine güçsüz ve yeteneksiz birinin gelmesini sağlamaktı.⁸² Bu amaçla önce Kays b. Sa'd'ı kendi safına çekmek için şöyle bir mektup yazdı:

“Allah'ın selamı üzerine olsun. Siz Osman b. Affan'ı, kendisine ve yakınlarına olan düşkünlüğünden, vurduğu kırbaçtan, birisine hakaret etmesinden, diğerini sürgüne yollamasından ve (tecrübesiz) gençleri vali yapmasından dolayı suçlu bulup intikam aldıysanız, onun kanını akıtmanızın caiz olmadığını biliyordunuz. Siz bunu yapmakla büyük bir suç işlediniz ve ağır bir yük yüklendiniz. Ey Kays b. Sa'd! Allah'a tövbe et. Çünkü sen Osman b. Affan aleyhine kışkırtanlar içindeydin... Arkadaşına (Ali) gelince, biz onun insanları Osman b. Affan'a karşı kışkırttığını, öldürmeye teşvik ettiğini ve bu yüzden onların onu öldürdüklerini kesin olarak biliyoruz. Senin aşiretinin büyük bölümü Osman'ın öldürülmesi konusunda suçsuz değildir. Ey Kays! Eğer imkânın varsa Osman'ın ka-

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, III, 3.

⁷⁸ Taberî, *Târîh*, III, 3-5; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 204.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, III, 5-10.

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, III, 64; krş. Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 137-138; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 252; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 102.

⁸¹ Taberî, *Târîh*, III, 64; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 137-138; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 252; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 96.

⁸² Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 142-143.

nımı talep edenlerle birlikte ol ve bu konuda bize katıl. Zafer kazandığım takdirde, hayatta olduğum sürece, Basra ve Kûfe'nin idaresi senin; hâkimiyetim devam ettiği müddetçe Hicaz'ın idaresi arzu ettiğin yakınlarından birinin olsun. Bundan başka arzu ettiğin ne varsa benden iste. Zira istediğin her şeyi sana veririm. Sana yazdıklarım ile ilgili görüşünü bana yaz. Vesselam."⁸³

Görüldüğü üzere Muaviye bu mektupla Kays'a, Suriye ile Mısır'ın güçlerini birleştirerek Hz. Ali'ye karşı birlikte savaşmayı teklif etmektedir. Abdülhalık Bakır, Kays'ın Haribta'daki karşıtlarına yumuşak davranarak maaş ve erzaklarını kesmemesini Muaviye'nin zaaf olarak telakki ettiğini ve bundan cesaret alarak ona bu mektubu yazdığını ileri sürmektedir. Ona göre, mektubun içeriği Muaviye'nin sözlerinde samimi olmadığını gösterir. Zira Muâviye, Osman'ın öldürülmesiyle Kays'ı suçladığı halde, onu aynı halifenin intikamını almaya davet etmekte, suçlu kabul ettiği Kays'a ve yakınlarına Basra, Kûfe ve Hicaz gibi önemli vilayetleri vermeyi ve hatta başka isteklerini de yerine getirmeyi vaat etmektedir. Dolayısıyla Muaviye siyasi emellerine ulaşmak için sık sık bu gibi entrikalara başvurmaktadır.⁸⁴ Kanaatimizce mektubun içeriğinde Muaviye'nin pozisyonu bakımından bir çelişki yoktur. Çünkü Muaviye, Hz. Osman'ın öldürülmesine katkıda bulunmakla suçladığı Kays'tan tövbe ederek kendilerine katılmasını talep etmektedir. Tövbe edip kendilerine katılması ve hâkimiyeti ele geçirmeleri halinde önemli vilayetlerin idaresini ona vermeyi vaat etmektedir. Zira Mısır valisi Kays, Muaviye'nin siyasi geleceğini belirleyecek önemli bir mevkide bulunmaktadır. Muaviye'nin yanında yer alırsa, muhtemelen Ensâr da ona destek verecek ve böylece Muaviye büyük bir engelle karşılaşmadan iktidarı ele geçirebilecektir. Muaviye, tövbe edip Hz. Osman'ın intikamı meselesinde kendisine destek vermesi karşılığında Kays'a, sahip olduğu Mısır valiliğinden daha fazla siyasi ve idari yetki vereceğini söylemekle bir entrika değil, açıkça onu kendi tarafına geçmeye teşvik etmektedir. Muaviye'nin Kays'a Mısır valiliğini vaat etmemesi Amr b. el-Âs ile yaptığı anlaşmaya bağlanabilir, ancak Kays'a zaten sahip olduğu bir valiliği teklif etmesinin anlamsız olacağı da aşıkardır.⁸⁵ Ayrıca bu

⁸³ Taberî, *Târîh*, III, 64; İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, III, 137-138. Belâzurî, bu mektubu özetleyerek verir (*Ensâb*, III, 162); krş. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 186; İbnü'l-Esîr, *el-Kamîl*, III, 269-70; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 99.

⁸⁴ Bakır, *Hz. Ali*, s. 91.

⁸⁵ Ayrıca Amr b. el-Âs'ın Cemel Vakası sonuçlandıktan sonra Muaviye ile anlaşma yaptığı belirtilir. Amr b. el-Âs'ın hangi duygu ve düşüncelerle nasıl anlaştığı hakkında geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 70-74; Taberî, *Târîh*, III, 68-70; Adem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 132-140. Adem Apak, Amr-Muaviye ikilisinin, Ali ile topyekun savaşa girmeden onun gücünü azaltmak amacıyla siyasi bir hareket olarak Kays'a mektup yazma işini tertiplediklerini, bunun özellikle Amr'ın planı olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 142. Amr ile Muaviye'nin anlaşması Cemel Vakası sonuçlanmadan önce gerçekleşti ise bu görüş

mektubun doğru olması halinde, Muaviye'nin Siffin Savaşı'ndan önce açıkça devlet başkanı olmak için mücadele ettiği ve kendisinden başkasını halife olarak düşünmediği söylenebilir.⁸⁶

Muaviye'nin mektubuna Kays b. Sa'd, şu cevabı yazmıştır:

“Mektubunu aldım. Osman'ın katli konusundaki sözlerini anladım. Bu benim girmedığım ve bulaşmadığım bir iştir. Arkadaşımın (Ali b. Ebi Tâlib) insanları Osman'a karşı kıskırtıp onu öldürmelerine sebebiyet verdiği iddiasına gelince, bu konuda da hiçbir bilgim yoktur. Aşiretimin çoğunluğunun Osman'ın kanını dökmek suçundan kurtulamayacağını zikrediyorsun ki, bu doğrudur; ona karşı ilk olumsuz hareketi başlatanlar yakınlarım oldu. Sana uymamı istemeni ve bunun karşılığında vereceğin mükâfatı da anladım. Bu, üzerinde uzun uzun düşünmem gereken bir konudur, hemen karar verilecek türden değildir. Ben senden uzak duracağım. Allah'ın dilediğini beraberce göreceğimiz güne kadar, benden sana karşı sevmeyeceğin bir hareket olmayacaktır.”⁸⁷

Kanaatimizce bu mektuplar, Cemel Savaşı'nın neticesi Muaviye ve Kays'a ulaşmadan önce yazılmış olmalıdır. Özellikle Kays'ın verdiği cevap bu izlenimi uyandırmaktadır. Zira Kays, Hz. Ali'nin valisi olmasına rağmen Muaviye'ye net olarak olumsuz cevap vermemiştir. O, bu mektubu Cemel Savaşı'ndan sonra Hz. Ali Kûfe'de bulunurken yazmış olsaydı, düşüncesini açıklamaktan çekinmezdi. Hz. Ali'nin Cemel ehline karşı yaptığı seferin sonucunu henüz bilmeyen Kays, maddi desteklerle susturmaya çalıştığı Mısır'daki muhalif grupların yanında bir de Muaviye'yi karşısına almak istememiştir.⁸⁸ Bir taraftan Hz. Ali'nin bu savaşta yenilme olasılığının bulunması diğer taraftan Şamlılardan aldığı destekle Muaviye'nin Mısır'a saldırabileceği endişesi, Kays'ı yumuşak bir üslupla cevap vermeye sevk etmiş olmalıdır. Zaten Hz. Ali'nin savaşı kazandığını öğrenmiş olsaydı, Muaviye'nin mektubu hakkında halifeyi bilgilendirir, ondan habersiz bu yazışmayı gerçekleştirmezdi. Nitekim Muaviye, Kays'ın bu mektubunu okuyunca onun ne uzakta durduğunu ve ne de kendisine yaklaştığını, asıl amacının zaman kazanmak oldu-

isabetli olabilir, aksi takdirde bu girişimi Muaviye, Amr'ın etkisi olmadan başlatmış olmalıdır.

⁸⁶ Muaviye'nin Amr'a iktidar mücadelesini kazanması halinde Mısır'ın idaresini vermeyi vaat etmesi, Siffin Savaşı öncesinde devletin başına geçmeyi amaçladığını gösteren delillerden biridir. Bu anlaşma için bkz. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 87-88; Taber, *Târîh*, III, 68-70.

⁸⁷ Taberî, III, 64; İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, III, 270. Belâzürî bu mektubun özetini veriyor (Belâzürî, *Ensâb*, III, 162; krş. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I, 100).

⁸⁸ Bakır, 92. Bakır, Muaviye'nin dost ve düşmanına karşı uyguladığı taktiklerde hiçbir kural tanımadığını (Taberî, *Târîh*, III, 65; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I, 101), Kays'ın ise Hz. Peygamber'in 'Hile ve aldatmak cehennemliktir' ilkesine uyararak insanlarla olan ilişkilerinde daha titiz ve temkinli davrandığını belirtmektedir. Oysa aynı zamanda Bakır, Kays'ın taktik gereği Muaviye'yi karşısına almamak için uzun vadeli umutlara bağlama çabasında olduğunu belirtmektedir. Bkz. Bakır, 92.

ğunu anladı. Bunun için Kays'a ikinci bir mektup yazarak şu cevabı verdi:

“Mektubunu okudum, senin yakınlık gösterdiğini görmedim ki seni dost kabul edeyim; senin uzaklaştığını görmedim ki seni düşman sayayım. Sen bu konuda, kurbanlık koyunun bıçağa gelmeyen gırtlığına benzemektesin. Benim gibi yanında çok sayıda adamı ve elinde iyi atları bulunan birisi, ne hilelere aldanır ve ne de tuzaklara düşer.”⁸⁹

Vali Kays, Muâviye'nin tehdit içeren bu mektubuna yazdığı cevapta, ona karşı kendisini müdafaa edip gerçek düşüncesini şu sözleriyle dile getirdi:

“Beni aldatmaya kalkışmana, benden faydalanmaya teşebbüs etmene ve görüşümü hiçe saymana şaşılır doğrusu. Bana insanların emirliğe en layık olanın, hakkı en iyi söyleyenin, en doğru yolda olanın ve derece bakımından Allah'ın elçisine en yakın olanın buyruğundan çıkıp, hilafete insanları en uzak olanına, yalan ve iftirayı en çok kullananına, en sapık yaşantıya sahip olanına, Allah ve elçisinden derece bakımından en uzak olanına, sapıkların sapığının ve şeytanın ayartıcılarından bir ayartıcının oğlu olan insanın, yani senin itaatine girmemi mi emrediyorsun? Senin üzerime gelip, 'Mısır'ı atlarla ve adamlarla dolduracağım' şeklindeki tehdidine gelince, yemin ederim ki, eğer seni canını kurtarmaktan başka bir şeye önem veremeyecek şekilde kendinle uğraştırmazsam gerçekten varlık sahibisin.”⁹⁰

Kays, Muaviye'nin birinci mektubuna, sanki Muaviye ile Hz. Ali arasında tarafsız bir valiymiş gibi, savunma, oyalama ve zaman kazanmaya yönelik bir cevap yazarken, ikinci mektubunda Hz. Ali'nin meziyetlerini ve faziletlerini zikrederek ona sahip çıkmış, Muaviye'ye hakaret ederek meydan okumuştur. Kanaatimizce bu iki farklı tutumun sebebi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ilk mektubu yazarken Hz. Ali'nin Basra seferinin nasıl sonuçlanacağını kestirememesi, ikinci mektubu yazarken halifenin zaferini öğrenmiş olması ve bunun verdiği güvenle gerçek düşüncelerini ifade etmesidir. Belâzurî, Muaviye'nin Kays'tan hakaret ve tehdit içeren bu mektubu aldıktan sonra ona, “*Ey Yahudi oğlu Yahudi*”⁹¹ diye hakaret ederek cevap verdiğini, buna karşılık Kays'ın da ona, “*Ey putun oğlu put, İslam'a istemeyerek girdiniz ve ondan gönüllü olarak çıktınız*” karşılığını verdiğini kaydeder.⁹² Yakubi

⁸⁹ Taberî, *Târîh*, III, 64; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 270-271.

⁹⁰ Taberî, *Târîh*, III, 64-65; krş. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 271; İbn Tağriberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 100.

⁹¹ Muaviye'nin bu ifadeyi, İslam öncesi dönemde Medine'de Yahudiler yaşadığı için Medineli olan Kays'ı kınama amaçlı olarak kullandığı anlaşılıyor.

⁹² Belâzurî, *Ensâb*, III, 62-63. Hatib, Muaviye'nin diplomatik yolla Kays'ı yanına çekemeyeceğini anlayınca, Kays'ın gerek Mısır'da gerekse Irak da güvenilirliğini sarsacak şekilde girişimlerde bulunduğunu, Kays'ı tamamen saf dışı yapacak nihai darbeyi de bu son mektubuyla attığını ileri sürer (Abdülkerim el-Hatib, *Ali b. Ebi Tâlib*, Beyrut, 1975, s. 415).

ise, Muaviye'nin hitabına karşılık Kays'ın ona, "Sen Mekke'nin putlarından bir putsun, İslam'a istemeyerek girdin ve gönüllü olarak çıktın" diye yazdığını belirtir.⁹³

Ez-Zühri'den nakledilen bir rivayete göre Muaviye ile Amr b. el-Âs, yetenekli Mısır valisi Kays'ı Mısır'dan çıkarıp orayı ele geçirmek için çalışıyorlardı. Kays onların çabalarını akıllıca boşa çıkardığı için Mısır'ı ele geçirmeyi başaramadılar. Muaviye bunun üzerine Hz. Ali ile Kays'ın arasını açmak için bir plan yaptı. Buna göre Şamlılara bir konuşma yaparak, Kays b. Sa'd'ın aleyhine konuşmalarını, ona karşı savaş kışkırtıcılığı yapmalarını, zira onun kendi yandaşı olduğunu, ondan gizli mektuplar ve mesajlar aldığını, nitekim onun Haribta'daki Hz. Osman taraftarlarına iyi davranıp onların maaşlarını (atâ') ve erzaklarını verdiğini, ihtiyaçlarını karşıladığını ve gönderdikleri elçilere iyi muamele ettiğini söyledi.⁹⁴ Arkasından kendisi tarafından yazılmış Kays'ın kendisine biat edip emrine tabi olduğunu ifade eden sahte bir mektubu Şam halkına okudu.⁹⁵ İçeriği Muaviye ve Şamlıların duygu ve düşüncelerini yansıtmaması bakımından dikkat çeken bu mektup şöyleydi:

"Kays b. Sa'd'dan Emir Muaviye'ye... Düşününce anladım ki, imamlarını müslüman, kanının akıtılması haram, iyi ve takva sahibi olduğu halde öldüren kitleyi destekleyemem. Bu yüzden yüce Allah'ın günahlarımızı bağışlamasını ve dini yaşantımızı günahattan arındırmasını dileriz. Bilmiş olun ki, ben size barış elini uzattım. Mazlum ve hidayet üzere olan imam Osman'ın katilleriyle savaşmak için sana icabet ettim. İstedigin mal ve adamları sana getireceğimden emin ol."⁹⁶

Bu mektubun mesajına göre Hz. Ali taraftarları halife Osman b. Affân'ı haksız yere öldüren grubu desteklemektedirler. Onlar bu tutumlarından vazgeçerek tövbe edip Muaviye ile birlikte katillere karşı savaşmalıydılar.

Sonra Muaviye Medine'deki Ümeyyeoğullarına bir mektup yazarak onlara Kays'ın kendilerine katıldığını, ancak bunu kimseye söylememelerini, aksi takdirde Hz. Ali tarafından azledilebileceğini bildirdi.⁹⁷ Hâlbuki Muaviye bu iddianın bizzat Ali taraftarlarınca duyulmasını istiyordu.⁹⁸ Ayrıca Muaviye, Iraklı taraftarlarına da Kays b. Sa'd'ın kendisine tabi olduğunu belirten bir mektup yazdı.⁹⁹ Onun arzusu haberin en kısa zamanda yayılması ve Hz. Ali'ye ulaşmasıydı. Muaviye, bu ha-

⁹³ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 187.

⁹⁴ Taberî, *Târîh*, III, 65; krş. Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 458-459.

⁹⁵ Belâzurî, *Ensâb*, III, 163; Taberî, *Târîh*, III, 65.

⁹⁶ Taberî, *Târîh*, III, 66 (Hişâm, Ebû Mihneften); krş. Belâzurî, *Ensâb*, III, 163; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 109.

⁹⁷ Kindî, *Vulât*, s. 22 (el-Medâini'den).

⁹⁸ Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, s. 144.

⁹⁹ Taberî, *Târîh*, III, 65 (Zühri'den); Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 459.

beri duyduktan sonra Hz. Ali'nin Kays'ı azledeceğini, yerine tayin edeceği valinin kendileri için Kays'tan daha iyi olacağını düşünmekteydi.¹⁰⁰ Bu söylentiler sayesinde Muaviye, bir yandan güçlü ve haklı olduklarına dair Şamlıların inançlarını pekiştirmeyi, öte yandan Iraklıların maneviyatını zayıflatmayı ve Hz. Ali'nin Kays'a olan güvenini sarsarak Kays'ın görevden alınmasını sağlamayı hedefliyordu. Gerçekten de Kays, akıllı hareket ederek Mısır'daki muhalefet grubuna karşı iyi davranmış, onlarla ateşkes anlaşması yapmış ve Muaviye tarafından kıskırtılmalarını engellemiştir. Muaviye Kays'ın bu politikasının bir şekilde bozulmasını, Haribta'daki muhaliflerin vali tarafından baskı altına alınmalarını, bu baskıdan kurtulmak için kendisine yaklaşmalarını ve işbirliği yapabilir hale gelmelerini arzu ediyordu.

Kays'ın Muaviye ile anlaştığı ve ona tâbi olduğu haberi, Şam halkı arasında yayılınca, Irak'a ulaşmakta gecikmedi.¹⁰¹ Kays ile ilgili bu haber duyulduktan sonra Iraklı ve Medinelilerin ileri gelenleri halifeye Kays'ın değiştiğini söyleyerek onu azletmesini istediler. Halife, Kays'ın böyle bir şey yapmayacağını söyleyerek direndiyse de, onlar bunda ısrarcı oldular.¹⁰² Taberi'nin Ebû Mihneft'ın rivayetine göre ise, Hz. Ali bu haberi öğrenince büyük bir şaşkınlık yaşadı; oğullarını ve yeğeni Abdullah b. Cafer'i yanına çağırarak durumu onlarla görüştü. Abdullah b. Cafer, halifeye hakkında kuşku oluşan Kays'ı Mısır valiliğinden azletmesini önerdi. Hz. Ali ise, Kays hakkındaki bu haberin doğru olamayacağını söyledi. Ancak Abdullah onun hangi tarafta yer aldığının azledilerek anlaşılacağını, görevinden ayrılmazsa bu haberin doğruluğunun kesinleşeceğini ileri sürdü. Tam da bu sırada Hz. Ali'ye, Kays'ın Mısır'da biat etmeyenlere karşı tutumunu bildiren bir mektubu geldi. Kays mektubunda, Mısır'da biat etmeyip insanların işi yoluna girinceye kadar kendi hallerine bırakılmalarını talep eden bir grup insanın bulunduğunu, kendi düşüncesinin onları kendi hallerine bırakıp savaş-

¹⁰⁰ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 109.

¹⁰¹ Belâzuri, *Ensâb*, III, 163.

¹⁰² Kindî, *Vulât*, 22. Çağdaş bir yazar olan Abdülkerim el-Hatîb, Kays'ın Muaviye'ye verdiği ilk cevapta saldırmama sözünü vermiş olmasının Mısırlıların tutumlarından Muaviye'nin emin olması anlamına geldiğini, Muaviye'nin böylece savaşın yarısını harpsiz kazandığını ve bununla yetinmeyip tam emin olmak ve işini garantiye almak için tekrar mektup yazdığını belirtir. El-Hatîb, Muaviye'nin Kays'a Irak valiliğini ve yakınlarına da Hicaz valiliğini vaat etmesine Kays'ın olumsuz cevap vermediği haberinin yayılmasıyla, gerek Mısır gerekse Irak'ta Kays'ın tartışmalı hale geldiğini ve Mısır'da artık birliği sağlayamayacağını anlaşıldığını ileri sürer. Ona göre Muaviye baştan beri bütün mektupların içeriğini halka açıklayarak kamuoyu oluşturmak istemiş olabilir. Muaviye'nin teklifleri halk arasında yayılınca, bunu duyan Hz. Ali ve arkadaşlarının Kays'a olan güvenleri sarsıldı. İnsanlar da artık Kays'ın söz ve fiillerine inanmaz oldular (el-Hatîb, *Ali b. Ebî Talib*, ss. 413-415. Onun bu görüşünü destekleyen bir belge yoksa da Muaviye halkı ikna etmek için Kays'ın yukarıda zikredilen ilk mektubunu kullanmış olabilir.

makta acele etmemek, Allah'ın kalplerini döndürmesini umarak onlarla anlaşmak olduğunu bildiriyordu.¹⁰³

Muaviye ile yaptığı yazışmalardan halifeyi haberdar etmeyen Kays'ın, kendisi hakkında Muaviye tarafından uydurulan haberlerin halifeyi etkilemesinin önüne geçmek amacıyla Mısır'da bulunan muhaliflere karşı takip ettiği politika hakkında bilgi verme ihtiyacı duyarak bu mektubu yazdığı anlaşılmaktadır. Ne var ki o, muhaliflere karşı izlediği politikayı zamanında halifeye bildirmedığı için, son anda yazdığı bu mektupla hakkında oluşan şüpheyi gideremedi tersine daha da artırdı. Nitekim Abdullah b. Cafer halifeye, bu mektubun kendisini haklı çıkardığını ifade ederek, biat etmeyen bu grupla savaşması için Kays'a emir vermesini teklif etti. Böylece Kays'ın hangi tarafta yer aldığı da anlaşılmış olacaktı. Bunun üzerine Hz. Ali, siyasi ortamın ve yakın çevresinin etkisiyle Kays hakkındaki söylentileri bizzat adam göndererek yerinde tetkik ettirmek yerine Mısır'da düzenin bozulmasına sebep olacak bir yolla Kays'ı sınamaya kalktı; ona bir mektup yazarak bu insanların üzerine gitmesini ve biat etmezlerse onlarla savaşmasını emretti.

Eğer Kays, muhaliflerin üzerine giderse değişmeyip halifenin yanında yer aldığını göstermiş olacak; onların üzerine gitmezse Muaviye tarafına meylettığı ortaya çıkacaktı. Oysa Kays siyasi ortamı iyi analiz ediyor, muhalifleri etkisizleştirecek ve düzeni sağlayacak bir politika takip ediyordu. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bütün olup bitenleri halifeye bildirme ve ona danışma ihtiyacı da hissetmiyordu. Belki de böyle davranarak kendisini halifenin otoritesinden bağımsız kılarak şartlara göre daha rahat hareket edebilme inisiyatifini korumak istiyordu. İzlediği politikanın doğruluğundan o kadar emindi ki, halifenin emrine uymadığı gibi bu emrin yerine getirilmesinin siyasî bakımdan kesinlikle akıllıca bir iş olmadığını ifade eden şu mektubu halifeye gönderdi:

“Bu emrine şaştım doğrusu. Sana saldırmaktan uzak durup düşmanlarına karşı savaşmakta seni özgür bırakan bir kitleyle savaşmamı mı emrediyorsun? Onlara savaş açarsan, sana karşı düşmanına yardım ederler. Bu konuda benim dediklerime uy ve onlara saldırma. Doğru olan görüş, onları kendi hallerine bırakmaktır.”¹⁰⁴

¹⁰³ Taberî, *Târîh*, III, 66.

¹⁰⁴ Taberî, *Târîh*, III, 66 (Ebû Mihneften). Belâzuri'nin Ebû Mihneften rivayetine göre ise, Kays halifenin mektubunu alınca şu cevabı yazdı: “Bana savaşmamı emrettiğin düşmanınla savaşmaktaki aceleciliğine şaştım doğrusu. Bunu yaptığım zaman, senin düşmanlarının birbirlerine destek vermeleri, yardımlaşmaları ve her yerden toplanıp bir araya gelmelerinden ve böylece işi zorlaştırıp güçlenmelerinden emin olamam.” Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, III, 163.

Ez-Zühri'den gelen rivayete göre ise Kays halifeye, Haribta'da toplanan muhaliflerin marjinal bir grup olmayıp Mısır'ın ileri gelenleri, eşrafı ve güvenlik görevlileri olduklarını; bunların kendisinden memnun olduklarını, maaşlarını ve erzaklarını ödediğini; bununla birlikte onların gönlünün Muaviye ile olduğunu bildiğini belirtmiştir. Hem kendisi hem de halife için onlar hakkında bundan daha uygun bir politikanın olamayacağını, eğer onlarla savaşırca, içlerinde Büsr b. Ebî Ertât, Mesleme b. Muhalled ve Muaviye b. Hudeyc gibi Arap kahramanları bulunduğunu ve bu yüzden onların kendisine karşı mücadeleyi göze alabileceklerini bildirmiştir. Halifeden izlenecek politikayı kendisine bırakmasını isteyerek haklarındaki her şeyi bildiğini ve onları kontrol altında tuttuğunu vurgulamıştır. Ne var ki bu mektubu alan Hz. Ali, onun görüşüne itibar etmemiş, ona yazdığı cevapta muhaliflere karşı savaşması emrini yinelemiştir. Fakat Kays onun bu emrini de yerine getirmemiş ve ona, “*Benden şüphelendiysen valiliğinden beni azlet ve başka birini gönder*” teklifinde bulunmuştur.¹⁰⁵

Öyle görünüyor ki Kays, Hz. Ali'nin ısrarından halifenin kendisinden kuşku duyduğunu ve bu kuşkuyu test etmek amacıyla böyle bir emir verdiğini anlamıştır. Onun kuşkusunu gidermek için emrini yerine getirmesi halinde belki kendisini temize çıkarabilirdi, fakat tamiri mümkün olmayan bir yıkıma da yol açardı. Bu sorumluluğu üstlenmek istemediği için halifenin emrini yerine getirmede. Bu mektup Hz. Ali'ye ulaşınca Abdullah b. Cafer, Kays hakkındaki haberin doğrulandığını söyleyip, Kays'ı azletmesini ve yerine Muhammed b. Ebî Bekir'i görevlendirmesini teklif etti. Ayrıca haklılığını pekiştirmek için o, Kays'ın muhaliflerin liderlerinden birisi olan Mesleme hakkında, “*Mesleme b. Muhalled'in öldürülmesiyle ayakta kalacak iktidar/hâkimiyet ne kötüdür*” dediği haberinin kendisine ulaştığını belirtti.¹⁰⁶ Hz. Ali de Kays'ı azlederek yerine evlatlığı ve Abdullah b. Cafer'in de ana bir kardeşi olan Muhammed b. Ebi Bekr'i tayin etti.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Taberî, *Târîh*, III, 65; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 459-460. Nasr b. Muzâhim, Kays'ın çabalarına rağmen Muaviye'nin Mısır'daki muhaliflerle yazıştığını kaydeder (el-Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962, s. 127).

¹⁰⁶ Belâzuri, *Ensâb*, III, 163.

¹⁰⁷ Belâzuri, *Ensâb*, III, 163; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 272. İbn Tağriberdî, Hz. Ali'nin Kays'ı azletmesi için etkili olanlardan birinin Muhammed b. Ebi Bekir olduğunu, bunu ya Mısır'ı sevdiği ya da idaresini istediği için yaptığını, Abdullah b. Cafer'in de aynı çabayı gösterdiğini kaydeder (İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 97). El-Kindî'nin el-Medâini'den aktardığı bir rivayete göre, Hz. Ali, Kays'a bir mektup yazıp, onun yanında olmasını arzu ettiğini belirtmiş ve yerine birini vekil bırakarak yanına gelmesini emretmiştir. Kays da bu mektubu okuyunca, Muaviye'nin kurduğu tuzak sonucu görevinden alındığını anlamış; yalancılık yasaklanmış olmasa, Muaviye'nin evinin içine girmeyi bile temin edecek tuzak kurabileceğini ifade etmiştir (Bkz. Kindî, *Vulât*, 22). Mısır valiliğinden azledilen Kays'ın yerine kimin tayin edildiği hakkında farklı rivayetler vardır. Zühri'ye göre Hz. Ali, Kays'ı Mısır valiliğinden azledince yerine Eşter'i görevlen-

Kays b. Sa'd'ın valilikten azledilmesine gösterdiği tepki ile ilgili kaynaklarda kısmen birbirini tamamlayan üç farklı haber yer almaktadır. Ebû Mihnef'ten nakledilen birinci habere göre Kays, Mısır'a gelen halefi Muhammed b. Ebî Bekr'e, halifenin kendisi hakkındaki düşüncesinin nasıl değiştiğini ve onu kimin etkilediğini sormuş,¹⁰⁸ Muhammed de ona, "Bu hâkimiyet senin hâkimiyetin mi?" diye çıkmış; Kays da öfkelenip Mısır'dan ayrılarak Medine'ye gitmiştir.¹⁰⁹ Buna karşın ez-Zühri'den nakledilen diğer rivayete göre, Kays b. Sa'd, Mısır'a gelen halefi Muhammed'i karşılayıp görevini devrettikten sonra ona, "Sen bilgisiz kavrayışsız bir kişinin yanından geldin. Beni görevden almanız size öğüt vermeme engel değildir. Bu buyruğunuzda ben basiretli hareket ettim" dedikten sonra gerek Muaviye ve Amr'a, gerekse Haribta ehline karşı dengeli bir siyaset takip ettiğini ve onların planlarını boşa çıkardığını belirtmiş; kendisine de aynı politikayı izlemesini tavsiye etmiş; tersini yaparsa yok olacağı uyarısında bulunmuş ve ayrıntılı olarak izlediği politikayı anlatmıştır.¹¹⁰ el-Kindî ise Kays'ın, yeni vali Muhammed'e, halifenin kendisini başarısız olduğu için azletmediğini belirterek tavsiyelerde bulunmuş; bu çerçevede ona Muaviye b. Hudeyc, Mesleme b. Muhalled, Büsr b. Ebî Ertât ve onlarla birlikte hareket edenleri kendi hallerine bırakmasını, düşüncelerine karışmamasını, kendisine geldiklerinde onları kabul etmesini, onlara müdahale etmemesini, Mudar ve Müdlic kabilesi mensuplarına iyi davranmasını, onları hoş tutup himayesine almasını, bu davranışın onları kötülük yapmaktan alıkoyacağını, insanlara seviyelerine göre muamele etmesini, hastaları ziyaret edip cenazelere iştirak etmesini tavsiye etmiştir.¹¹¹

dirdi, onun ölümünden sonra da Muhammed b. Ebî Bekr'i tayin etti (Taberî, *Târîh*, III, 65; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 460). Hişam b. Muhammed'in rivayetine göre ise Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekr'in öldürülmesinden sonra Eşter'i Mısır'a vali tayin etti (Taberî, *Târîh*, III, 65-68). Tarihçiler tarafından kabul gören görüş ise Ebû Mihnef'in rivayetine dayanmaktadır ve buna göre Kays'ın yerine Muhammed b. Ebî Bekir Mısır'a vali tayin edilmiştir (Belâzuri, *Ensâb*, III, 163; Taberî, *Târîh*, III, 65-68, 126-127; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 272; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I, 97. Eşter ve Kays'ın aktif olarak Sıffin Savaşı'na katılmış olmaları da bunu göstermektedir.

¹⁰⁸ Taberî, *Târîh*, III, 66-67.

¹⁰⁹ Taberî, *Târîh*, III, 67; Belâzuri, Muhammed Mısır'a gelince, Kays kızdığını ve bir an bile onunla kalmayacağını söyleyerek Medine'ye gittiğini nakleder (Belâzuri, *Ensâb*, III, 164). İbn Ebi'l-Hakem Kays'ın Mısır'da Cuma mescidinin kible tarafına bir saray inşa ettirdiğini, bu sarayın ona ait olduğu bilindiği, fakat Kays'ın vefat etmeden önce bu sarayı müslümanların yardımıyla yaptırdığını ve bu sebeple müslümanlara ait olduğunu söyleyerek onun valiler tarafından kullanılmasını vasiyet ettiğini kaydeder (İbn Ebi'l-Hakem, *Futûh*, s. 98).

¹¹⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 460; Taberî, *Târîh*, III, 126; krş. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 273. Muhammed b. Ebi Bekir, Kays'ın tavsiyelerini dikkate almayarak Haribta ehline karşı şiddete baş vurmuş, onlar da Muaviye ve Amr ile bağlantı kurarak güç birliği oluşturup onu yenmiş ve Mısır'ı ele geçirmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîh*, III, 66-68, 126-135; krş. Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 460.

¹¹¹ Kindî, *Vulât*, 27.

Halefi Muhammed'e yaptığı bu tavsiyelerden Mısır valiliği döneminde Kays b. Sa'd'ın nasıl bir politika izlediğini anlamak mümkündür. Onun temel hareket noktasının kötülükleri iyilikle savmak olduğu söylenebilir. Birey ve toplum psikolojisinin bilincinde olan Kays, Hz. Ali idaresine karşı olan muhalifleri kazanmanın yolunun şiddetten değil, muhaliflere ve onların yakınlarına karşı iyi davranmaktan ve onlarla sağlıklı iletişim kurmaktan geçtiğini bilmektedir. Fertlerin kabileden bağımsız olmadığı bir dönemde, kabilenin genel olarak yönetimin yanında yer alması, o kabileden çıkan muhalif kişileri de hiç kuşkusuz önemli ölçüde etkisiz hale getirecektir. Aslında yöneticinin halka iyi davranması, halkın valiyi desteklemesini, huzuru bozanlara karşı yönetimin yanında yer almasını sağlayacaktır. Kays, hoşgörü ile idare etme politikası sayesinde Mısır'da Hz. Osman taraftarlarını etkisiz hale getirmeyi başarmıştır.¹¹²

Sonuç olarak Kays b. Sa'd'ın azledilmesi Hz. Ali'nin telafisi mümkün olmayan bir güç kaybına uğramasına sebep olurken, Muaviye bakımından Hz. Ali'ye karşı kazandığı ilk önemli siyasi başarı olmuştur. Zira Muaviye her yönüyle kendilerine karşı mücadele edebilecek dırayetli bir idareci olan Kays b. Sa'd ile Hz. Ali'nin arasını planladığı gibi açarak onun Mısır'dan alınmasını sağlamıştır. Hz. Ali'nin telafisi mümkün olmayan diğer bir kararı ise Kays gibi bir idarecinin yerine 26 yaşındaki genç ve yeterli siyasi tecrübesi olmayan¹¹³ evlatlığı Muhammed b. Ebî Bekr'i (632-658) atamasıdır.¹¹⁴ Kays'ın Mısır valiliğinden azledilmesi ve yerine Muhammed'in atanması olayı, Hz. Ali'nin tecrübeli danışmanlardan yoksun olduğunu ve önemli kararları alırken akrabalarının etkisi altında kaldığını göstermektedir.

Kays b. Sa'd'ın hicri 36 senesi Cemaziyelahir ayında (Kasım 656) vuku bulan Cemel Savaşı'na katılıp katılmadığı ile ilgili muhtelif rivayetler mevcuttur.¹¹⁵ Ebû Mihnef'in rivayetine göre, Hz. Ali Cemel Savaşı'na çıktığında ve Basra'dan Kûfe'ye döndüğünde, Kays b. Sa'd Mısır'da görevinin başında bulunuyordu ve bu savaşa iştirak etmemiştir.¹¹⁶ ed-Dineverî ise Kays b. Sa'd'ı Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'nin istişare

¹¹² Buna karşın Kays b. Sa'd'ın yerine atanan Muhammed b. Ebî Bekir'in Hz. Osman taraftarlarına karşı şiddet politikası izlediği, onların evlerini yıkıp mallarını müsadere ettiği belirtilir. Bkz. İbn Tağriberdî, *Nucûm*, I, 107; Aycan, *Muaviye*, s. 160.

¹¹³ Taberî, *Târîh*, III, 127.

¹¹⁴ Buhl, F., "Muhammed b. Abî Bakr", *İA*, VIII, 476; Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, 145.

¹¹⁵ El-Vâkıdî'nin (öl.207/823) bildirdiğine göre (Taberî, *Târîh*, III, 55), Cemel savaşı 10 Cemaziyelahir 36'da (2 Kasım 656), Halife b. Hayyât'a (öl. 240/854) göre (Halife b. Hayyât, (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk-Beyrut 1397, s. 181) ise, 15 Cemaziyelahir 36 (7 Kasım 656) yılında vuku bulmuştur. Cemel Savaşı hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Cemel Vak'ası", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 320-321.

¹¹⁶ Belâzurî, *Ensâb*, III, 162; Taberî, *Târîh*, III, 63

ettiği ileri gelen adamları arasında zikreder.¹¹⁷ İbn Abdilber el-İstîâb adlı eserinde, bir genelleme yaparak Kays b. Sa'd'ın Hz. Ali ile birlikte Cemel, Siffin ve Nehrevân savaşlarına katıldığını belirtir.¹¹⁸ İbn Abdilber'in bu haberine dayanarak A. Bakır, Kays'ın Cemel Savaşı'ndan önce görevinden alındığını ve Mısır'dan döndükten sonra bu savaşa katıldığını ifade eder.¹¹⁹ Oysa bunun doğru olması mümkün görünmemektedir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kays'ın azledilişiyle ilgili kaynaklarda iki tarih verilmektedir; bunlardan birisi Cemel Savaşı'nın yapıldığı Cemaziyelahir ayından sonra gelen Recep, diğeri de Ramazan ayıdır. Kays'ın Recep ayında valilikten azledildiği bilgisi doğru kabul edilse bile, Kays, bu savaşın cereyan ettiği Cemaziyelahir ayında Mısır valisi olmalıdır. Mısır valisi olarak Kays bu savaşa katılmış olsaydı, Mısırlı birliklerle katılır ve bu bilgiler de muhtemelen kaynaklarda yer alırdı. Kaldı ki Kays, bu savaşa iştirak etmiş olsaydı, Halife Hz. Ali ile birebir görüşme fırsatı bulur, gerek Mısır'daki durum gerekse Muaviye ile yaptığı yazışmalar hakkında ona bilgi verirdi ve daha sonra azline sebep olan güven bunalımı yaşanmazdı. Dolayısıyla Kays'ın Cemel Savaşı'na katıldığı ile ilgili haberlerin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Onun Cemel Savaşı'na iştirak etmemesinin sebebi Mısır'da muhaliflerin bulunması ve Muaviye'nin onlarla işbirliği yaparak saldırıya geçebileceği endişesi olmalıdır.

Kays b. Sa'd'ın Mısır'da göreve başlama tarihi konusunda olduğu gibi ne zamana kadar görevde kaldığı hususunda da tarihçiler arasında bir ittifak yoktur. El-Kindi'nin naklettiği bir rivayete göre¹²⁰ Ramazan ayının başında göreve başlayan Kays dört ay beş gün valilik yaptıktan sonra Recep ayının beşinde valilikten ayrılmıştır. İbn Tağriberdi de bunu desteklemektedir.¹²¹ Oysa Recep ayının beşinde Kays'ın valilikten ayrılmış olması için kendisine azledildiğiyle ilgili bir bilginin ulaşması gerekmektedir. Kaynaklarda bunu doğrulayan bir bilgiye rastlanılamamaktadır. Ebû Mihnef'in rivayetine göre ise, Muhammed b. Ebî Bekir 36 yılı Ramazan ayının başında (Şubat 657) Mısır'a vali tayin edil-

¹¹⁷ Dineveri, *Ahbâr*, 150.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1290.

¹¹⁹ Abdülhalik Bakır, "Kays b. Sa'd", *DİA*, XV, 93. Bakır, Kays'ın Cemel Savaşı'na iştirak ettiğini, İbn Abdilber'e (*el-İstîâb*, III, 1290) dayanarak ileri sürmektedir. İbn Abdilber de ed-Dineveri'ye istinaden bu kanaate varmış olabilir. Bakır, Kays'ın Cemel Savaşı'ndan önce Mısır valiliğinden azledildiğini belirtirken, Ahmet Akbulut, Kays'ın Cemel Savaşı'ndan sonra Mısır'a vali tayin edildiğini bildirmektedir ki bu da isabetli görünmemektedir. Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Pozitif Matbaacılık) Ankara 2001, s. 201.

¹²⁰ Kindi, *Vulât*, 22.

¹²¹ İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire*, I, 97.

miştir.¹²² el-Kindî'nin diğer bir rivayetine göre Muhammed b. Ebî Bekir Ramazan ayında Mısır'a ulaşmıştır.¹²³ el-Kindî'nin bu son rivayeti ile Ebû Mihnef'in rivayeti birbirini tamamlar niteliktedir; Ramazan ayının başında valiliğe tayin edilen Muhammed bu ay içinde Mısır'a ulaşarak görevine başlamıştır . Sonuç olarak 36 yılı Safer ayında Mısır valiliğine tayin edilen Kays b. Sa'd'ın Rebiulevvel ayının başında göreve başladığı, yaklaşık olarak altı ay sonra Ramazan ayında yerine tayin edilen Muhammed'in Mısır'a gelmesiyle görevinden ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Kays'ın valiliği döneminde Mısır'da siyasi istikrarın sağlanması dışında yaptığı icraatlarla ilgili kaynaklarda pek bilgi bulunmamaktadır. İbn Abdilhakem valilik döneminde Kays'ın halkın yardımlarıyla Cuma mescidinin kible tarafında bir ev (dâr) inşa ettirdiğini kaydeder.¹²⁴

3.2. Kays b. Sa'd'ın Valilikten Azledildikten Sonra Küfe'ye Gidişi

Görevini en iyi şekilde yerine getirdiğini ve hata yapmadığını düşünen Kays b. Sa'd, halifeye bağlılığını ve sadakatini sürdürdüğü halde görevinden azledilmesine üzölmüş, bu yüzden Mısır'dan halifenin bulunduğu Küfe'ye değil memleketi Medine'ye gitmiştir.¹²⁵ Onun bu hareketi başlangıçtan beri Muaviye tarafına meyletmediğini, Hz. Ali'nin haklı olduğuna inancını sürdürdüğünü ve onurlu davranarak halifeye karşı cephe almadığını gösterir. Ne var ki, Kays doğup büyüdüğü Medine'de umduğu ortamı bulamamıştır. Burada siyasi mücadeleye aktif olarak katılmayan Hz. Osman taraftarlarının sözlü sataşmalarına maruz kalmıştır. Bir gün Hazrec'in Neccaroğulları koluna mensup Hassan b. Sâbit, Kays'ın yanına gelerek onunla alay edip, "Ali seni görevinden azletti. Osman'ı öldürdün ve böylece geriye yüklediğin günah kaldı. Buna karşın bir iyilik de görmedin" demiş, Kays da ona, "Ey kalbi ve gözü kör adam! Vallahi kabilelerimiz arasında bir savaş meydana gelmiş olsaydı senin boynunu vururdum" diyerek onu kovmuştur.¹²⁶ Zührî'nin rivayetine göre ise, Mısır'dan Medine'ye gelen Kays'ı burada Mervan b. Hakem ile el-Esved b. Ebi'l-Buhterî tehdit etmişlerdir. Yakalanıp öldü-

¹²² Taberî, *Târîh*, III, 67. Buna karşın Nasr b. Muzâhim'in Ömer b. Sa'd'dan naklettiği bir rivayete göre (Minkarî, *Vak'atu Sıffîn*, 127) Hz. Ali Küfe'ye geldikten sonra Kays b. Sa'd'ı Mısır'a vali tayin etmiştir ki, bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

¹²³ Kindî, *Vulât*, 26-27.

¹²⁴ İbn Abdilhakem (*Futûh*, s. 98) Kays'ın Mısır'da Cuma mescidinin kible tarafına bir saray inşa ettirdiğini, bu sarayın ona ait olduğu bilindiği, fakat Kays'ın vefat etmeden önce bu sarayı müslümanların yardımıyla yaptırdığını ve bu sebeple müslümanlara ait olduğunu söyleyerek onun valiler tarafından kullanılmasını vasiyet ettiğini nakleder.

¹²⁵ Taberî, *Târîh*, III, 67, 126. (Ebû Mihnef); Belâzurî, Muhammed Mısır'a gelince, Kays'ın kızdığını ve bir an bile onunla kalmayacağını söyleyerek Medine'ye gittiğini nakleder. Belâzurî, *Ensâb*, III, , 83, 164 (Ebû Mihnef).

¹²⁶ Belâzurî, *Ensâb*, III, 164; Taberî, *Târîh*, III, 67.

rüleceğinden korkan Kays, oradan ayrılıp Kûfe'ye Hz. Ali'nin yanına gitmiştir.¹²⁷

Medine'de tarafsız olarak yaşayamayacağını anlayan Kays Kûfe'ye Hz. Ali'nin yanına gitmeye karar vermiş ve oraya vardığında ona olup bitenleri ayrıntılı olarak anlatmış,¹²⁸ o da Kays'ın izlediği politikanın gerekçelerini öğrenerek kendisine ihanet etmediğini anlamış ve onun doğru hareket ettiğini ifade etmiştir.¹²⁹

Muaviye, Kays b. Sa'd'ın rahatsız edildiği için Medine'den ayrılarak Kûfe'ye gittiğini öğrenince, onu taciz eden Mervan b. Hakem ile el-Esved b. Ebi'l-Buhteri'ye kızmış ve onlara yazdığı mektupta, "Vallahi, eğer Ali'ye yüz bin savaşı ile¹³⁰ yardım etmiş olsaydınız benim için Kays b. Sa'd'ı ona göndermeniz kadar sinir bozucu olmazdı"¹³¹ diyerek sitem etmiştir. Zira Muaviye, Kays gibi liderlik kabiliyeti olan kararlı ve strateji sahibi birisinin kendi yanında yer almadığı takdirde siyaset denkleminin dışında kalmasını, karşısında bulunmamasını istiyordu. Tam da o, bu amacına ulaştığını düşünürken Hz. Osman taraftarlarının tahrikleriyle Kays tekrar Hz. Ali'ye katılmış oldu. Artık Kays, hem Ensârın Hz. Ali saflarında yer almasında hem de izleyeceği politikalarda ve karşılaşacağı sorunları çözmede ona yardımcı olacaktır.¹³²

3.3. Sıffin Savaşı'nda Kays b. Sa'd

Ramazan 36 (Şubat-Mart 657) tarihinde Mısır'dan ayrılan Kays b. Sa'd'ın Medine'de ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak Hz. Ali Şam üzerine yürüme kararı almadan önce Kays b. Sa'd'ın Kûfe'ye ulaştığı ve savaş kararıyla ilgili bir konuşma yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kays Medine'de kısa bir süre kaldıktan sonra halifenin yanına gitmiş olmalıdır. Zira Zilhicce 36 (Mayıs 657) tarihinde Sıffin'de iki ordunun

¹²⁷ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 460; Taberî, *Târîh*, III, 67, 126; Belâzurî, *Ensâb*, III, 83. Abdurrezzâk'ın kaydettiği rivayete göre Kays, Sehl b. Huneyf ile birlikte Medine'den ayrılarak Hz. Ali'nin yanına gitti. Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 460.

¹²⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 461.

¹²⁹ Belâzurî, *Ensâb*, III, 164; Taberî, *Târîh*, III, 67. Bununla birlikte Hz. Ali'nin özellikle Muhammed b. Ebi Bekir'in Mısır'da öldürüldüğü haberini aldıktan sonra, Kays'ın son derece büyük işler başardığını, her türlü hile ve tuzağı boşa çıkardığını daha iyi anladığı belirtilir. Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 67, 126; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 110. Hz. Ali'nin kendisine Kays'ın azlini tavsiye edenin iyi bir nasihatte bulunmadığını anladığı ifade edilir. Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 126.

¹³⁰ Abdurrezzâk "sekiz bin asker ile" dediğini kaydeder (Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 461). Belâzurî'nin başka bir rivayetinde Muaviye'nin ifadesi, "on bin atlı ile"dir (Belâzurî, *Ensâb*, III, 83).

¹³¹ Taberî, *Târîh*, III, 67, 126; Belâzurî, *Ensâb*, III, 83-84. Belâzurî'nin bir rivayetine göre Kays'ı Medine'de Mervan ve Esved b. Ebi'l-Buhteri, ölümle tehdit etmişler; Sehl b. Huneyf, Hz. Ali'nin yanına gitmek isteyince Kays, Medine'de yalnız kalıp onlar tarafından öldürülmekten veya tuzağa düşürülmekten korkmuş onunla birlikte Hz. Ali'nin yanına gitmiştir. Belâzurî, *Ensâb*, III, 83; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 253).

¹³² Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 461; Belâzurî, *Ensâb*, III, 83-84.

karşı karşıya geldiği ve aralarında kısmi çatışmaların başladığı bilinmektedir.¹³³ Kays Kûfe'ye geldiğinde halife, bir yandan savaş hazırlıklarını yaparken diğer yandan barış yoluyla Muaviye'nin kendisine biat etmesi için çalışıyordu.¹³⁴ Muaviye'nin barış yoluyla kendisine itaat etmeyeceğini anlayınca, kendisiyle beraber olan Muhacir ve Ensâra ortak düşmanları Muaviye'ye karşı sefere çıkma düşüncesinde olduğunu açıkladı ve görüşlerini sordu. Önce Muhacirler adına Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs ile Ammâr b. Yâsir konuşarak halifenin görüşünü desteklediler.¹³⁵ Arkasından Kays b. Sa'd ayağa kalkıp, halifeye seslenerek kendilerini derhal düşmanlarına karşı sefere çıkarmasını, bundan çekinmemesini tavsiye etti. Kays'a göre onlarla savaşılmalıydı; çünkü onlar Allah'ın emirlerini yerine getirmede gevşek davranmakta, Allah'ın dostları ve Peygamberin arkadaşları olan Ensâr ve Muhacirleri hakir görmekte, insanlara haksız cezalar vermekte, insanların *feylerini* haksız yere yemekte ve insanları köleleri gibi görmekteydiler. İşte bu sebeple Kays'a göre onlara karşı savaşmak, Türk ve Rumlara karşı cihat etmekten daha öncelikli ve önemlidir.¹³⁶

Savaş hazırlıklarını tamamladıktan sonra Kufe'den hareket eden Hz. Ali Sıffin'de Muâviye'nin ordusuyla karşılaştı. Ancak iki ordunun top yekûn savaşa girmesi halinde sonucun çok feci olmasından korkulduğu için toplu saldırıya geçilmedi. Bunun yerine her iki taraf karşılıklı birlikler çıkarıp bunları savaştırdılar. Hz. Ali'nin bu amaçla çıkardığı birliklerin bazısına Kays b. Sa'd komutanlık yaptı.¹³⁷ Muharrem ayında ara verilen çatışmalar 37 yılının Safer ayının girişiyile birlikte (19 Temmuz 657 Çarşamba) yeniden başladı. Bu ayın ilk günlerinde Hz. Ali, Kays b. Sa'd'ı Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs ile birlikte Basralı yaya askerlerin kumandanlığına tayin etti.¹³⁸ Toplu savaş başlamadan önce Kays, Muaviye'nin İbn Zü'l-Kelâ el-Himyeri komutasında öne çıkardığı

¹³³ Taberî, *Târîh*, III, 74-76.

¹³⁴ Taberî, *Târîh*, III, 70-74.

¹³⁵ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 92-93.

¹³⁶ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 93; İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/962), *el-Fütûh*, Beyrut 1406/1986, I-II, s. 559. Kays konuşmasını bitirdikten sonra Ensârın saygı duyulan yaşlıları ona, kabilenin yaşlı kişileri varken neden onlardan önce konuştuğunu sordular. Kays onlara olan saygısını ifade ettikten sonra düşmanlarına karşı duyduğu öfkenin sonucu olarak bu şekilde davrandığını ifade etmiştir. Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 93; İbn A'sem, *Fütûh*, I-II, 560. Muhacir ve Ensârı dinledikten sonra halife Hz. Ali'nin Iraklıları Şamlılara karşı savaşa teşvik etmek için yaptığı konuşmada, "Kur'an ve Sünnet düşmanlarına karşı yürüyün! Ahzâb (Hendek Savaşındaki müşrikler) kalıntısı Muhacir ve Ensârın katillerine karşı sefere çıkın!" dediği rivayet edilir. Bkz. Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 94.

¹³⁷ Taberî, *Târîh*, III, 77, 82; krş. Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 195.

¹³⁸ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 208; Belâzurî, *Ensâb*, III, 85; Taberî, *Târîh*, III, 82; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 261.

birliğe karşı savaştı.¹³⁹ Topyekûn savaş sırasında bir ara Iraklı *kurrâ*'nın komutanlığını da yaptı.¹⁴⁰

Nasr b. Muzâhim'in kaydettiğine göre, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali, Kays b. Sa'd'ı yanına çağırması ve onu överek Ensârın başına kumandan tayin etmiştir.¹⁴¹ Hz. Ali tarafında yer alan Ensârın saldırıları karşısında zor duruma düşen Muaviye, ileri gelen adamlarını yanına çağırarak durum değerlendirmesi yapmış ve Kays b. Sa'd'ı askerlerine en çok zarar veren kişiler arasında zikretmiştir. Kendileri için tehlikeli addettiği bu kişilerin başında bulunduğu birliklere karşı savaşmak üzere çıkaracağı birliklerin başına kimlerin geçeceğini belirlemiş ve bu amaçla Büsr b. Ebî Ertât'ı Kays b. Sa'd'ın kumandanlık ettiği birliğe karşı savaşmakla görevlendirmiştir.¹⁴² Üçüncü gün Büsr b. Ebî Ertât'ın birliğiyle Kays b. Sa'd'ın birliği karşılaşmış, iki birlik arasında mübareze ve yoğun çatışmalar meydana gelmiş, Kays bu çatışma esnasında savaştan kaçmadığını, kendisine şehitliği vermesi için Allah'a dua ettiğini beyan eden bir şiir söylemiş ve çarpışmalardan sonra iki birlik ordularına dönmüştür.¹⁴³ Yine Nasr b. Muzâhim'in naklettiğine göre Sıffin Savaşı'nda Ensâr Hz. Ali'yi desteklemiş; Muaviye tarafında ise Ensârdan sadece Nu'mân b. Beşir b. Sa'd ile Mesleme b. Muhalled yer almışlardı. Ensârın saldırıları karşısında zor duruma düşen Muaviye, ordusunda bulunan Ensârdan bu iki kişiyi yanına çağırması ve onlara, askerlerine Hz. Ali tarafında bulunan Evs ve Hazreclilerin çok büyük zarar verdiğini, kılıçlarıyla askerlerine meydan okuduklarını, karşılıklarına çıkan her süvariye öldürdüklerini ve bu yüzden askerlerinin onlardan korktuğunu, her ne kadar Ensâr kendisini "barındırıp yardım edenler"¹⁴⁴ olarak tanıtsa da şimdi batılın yanında yer aldıklarını ileri sürmüş ve Ensârın üzerine onlardan daha üstün Kureyşli adamlarını salacağı tehdidinde bulunmuştur.¹⁴⁵ Ancak Muaviye'nin Ensârın savaşçılığından yakınması, onları Kureyşlilerle durduracağını söyleyerek Ensârı küçümsemesi, Nu'mân ve Mesleme'nin kabile asabiyetiyle tepki göstermelerine sebep olmuştur. Önce Nu'mân söz alarak Ensârın cahiliye döneminde de iyi savaşçı olduğunu, ilgili ayetleri Peygamber ile katıldıkları savaşlarda da okuduklarını, Kureyşle daha önce de karşılaşmış galip geldiklerini söylemiş ve eğer onlara denk Kureyşli bulabilecek-

¹³⁹ Taberî, *Târîh*, III, 83; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 287, 297; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 262.

Kays b. Sa'd'ın Safer ayının yedinci günü savaşan birliklerin başında bulunduğu da rivayet edilir. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 86.

¹⁴⁰ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 232; Taberî, *Târîh*, III, 84.

¹⁴¹ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 453.

¹⁴² Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 426-427.

¹⁴³ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 428-429.

¹⁴⁴ Muhtemelen Ensâr muhataplarına, haklarında inen Enfâl suresinin 74. ayetini hatırlatıyordu: "...Muhacirleri barındırıp onlara yardım edenler, işte onlar gerçekten inanmış olanlardır."

¹⁴⁵ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 445.

se göndermesini söyleyerek kızgınlığını ifade etmiştir. Sonra söz alan Mesleme, Ensârın yaptığı savaşın onun kadar kendilerini de üzdüğünü, fakat her ne kadar kendileri siyasi olarak ayrı yerlerde bulunsalar da kabilelerinden kopmadıklarını ve bu yüzden Ensârı soy ve savaşçılıklarıyla kınamaması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁶

Hız. Ali saflarında savaşan Ensâr, Muaviye ile iki Ensâr arasında geçen bu konuşmadan haberdar olmuş ve Kays Ensârı toplayarak bir konuşma yapmış, Muaviye'ye gerekli sözlü cevabı iki Ensârın verdiğini, kendilerine düşen görevin daha önce olduğu gibi Muaviye'yi şimdi de mağlup etmek olduğunu, bunu başaracaklarını, zira kendileri Peygamberin sancağını taşıırken, karşı tarafın Ebû Cehil'in sancağını taşıdığını ifade etmiştir. Sonra Hız. Peygamber ile katıldıkları savaşlarda Kureys müşriklerine karşı başarılarını dile getiren ve Muaviye'yi yeren bir şiir söylemiştir.¹⁴⁷ Bunu öğrenen Muaviye, Ensârın hakaretlerinden, yergilerinden ve Kays b. Sa'd'ın etkili konuşmalarından kurtulmak için ne yapması gerektiğini Amr b. el-Âs'a sormuş, Amr onlara hakaret etmemesini, eğer onları yermek isterse kabileleri değil, şahısları hedef almasını ve sabretmesini tavsiye etmiştir. Arkasından Muaviye Ensâr'dan bazı şahıslara haber göndererek Kays'ı kendilerini yermekten vazgeçirmelerini talep etmiştir. Onlar da Kays'a gidip Muaviye'nin kendilerini yermekten vazgeçtiğini onun da Muaviye'yi yermeyi bırakmasını rica etmişlerdir. Kays bunu kabul edebileceğini ancak Allah'a kavuşuncaya dek onlarla savaşmaktan geri durmayacağını söyleyip hamle yapmış ve söylediği bir şiirle Muaviye'yi yermiştir. Bunun üzerine Muaviye Şamlılara Kays ile karşılaştıklarında ona benzer şekilde mukabelede bulunmalarını emretmiştir. Muaviye'nin bu talimatına Nu'mân ve Mesleme kızdılar ve onu terk edip Ensârın yanına geçmekle tehdit etmişlerdir. Ensâr'dan bu iki taraftarını kaybetmek istemeyen Muaviye, onları yatıştırmış ve Nu'mân'ı Kays'a gidip onu kınamakla ve ona barış teklifi yapmakla görevlendirmiştir.¹⁴⁸ Sonra Nu'mân iki ordu arasına gelerek Kays'a seslendi ve ona, Ensârın, evi kuşatılan halife Osman'ı terk ettikleri için hatalı olduklarını, onun yardımcılarını Cemel Savaşı'nda öldürdüklerini, Sıffin'de Şamlılara karşı atlarıyla saldırdıklarını, Osman'ı terk ettikleri gibi Ali'den ayrılarak hatalarını telafi edebileceklerini, oysa onların hakkı bırakıp batıla yardım ettiklerini, diğer insanlar gibi olmayı kabul etmeyip meydan okuduklarını ve mübarezeye davet ederek savaşı kızıştırdıklarını, Ali'nin yenilgiye uğramasını engellediklerini ve ona zafer vaat ettiklerini, ancak savaş nedeniyle her iki taraftan da insanların öldüğünü bu yüzden geride kalanlar için Allah'tan korkma-

¹⁴⁶ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 446.

¹⁴⁷ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 446-447.

¹⁴⁸ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 447-448.

larını istemiştir.¹⁴⁹ Bunun üzerine Kays, Nu'mân b. Beşîr'e verdiği cevapta; onun aldatılmış ve aldatan birisi olduğunu, Osman'ı öldüren ve onu terk eden kişilerin ondan daha hayırlı kişiler olduklarını, Cemel Ashabı ile biatlerini bozdukları için savaştıklarını, Araplar Muaviye üzerinde ittifak etseler bile Ensârın onunla savaşacağını, Peygamber ile katıldıkları savaşlarda olduğu gibi hak gelinceye kadar onlarla savaşmayı sürdüreceklarını, onlar istemeseler de Allah'ın emrinin gerçekleşeceğini söylemiştir. Sonra Nu'mân'a seslenerek, Muaviye'nin yanında yer alanların ya Mekke'nin fethine kadar müslüman olmayanlar, ya bedeviler ya da aldatılmış Yemenliler olduğunu; Muhacir ve Ensâr ile onların yolundan gidenlerin Hz. Ali'nin yanında yer aldıklarını; Muaviye'nin yanında ise Bedir ve Uhud'a katılmayan ve İslam'da da önceliği olmayan Nu'mân ile arkadaşının yer aldığını, babası Beşîr'in de onun gibi kendilerine karşı çıktığını ifade etmiştir.¹⁵⁰

Şii bir yazar olan Nasr b. Muzâhim tarafından nakledilen ancak diğer kaynaklarda yer almayan bu tartışma ve suçlamalar, eğer gerçekten vuku bulduysa Hz. Ali döneminde cereyan eden iç savaşlarda Ensârın bakış açısını yansıtmakta, vuku bulmadıysa, Şia'nın erken dönemde meydana gelen hadiseleri nasıl okumak istediğini göstermektedir.

İbn Kuteybe, Sıffin'de Şamlılar mushafları kaldırıp Hz. Ali'yi ve Iraklıları Kur'an'ın hükmüne davet ettiklerinde, Iraklılardan bazıları bu çağrıya icabet edilmesi gerektiğini söylerken,¹⁵¹ Mâlik b. el-Hâris el-Eşter ile Kays b. Sa'd'ın halifeye bu çağrıyı reddetmesi için telkinde bulduklarını kaydetmektedir.¹⁵² Yine İbn Kuteybe, Amr b. el-Âs'ı hakem olarak belirleyen Muaviye'nin, Hz. Ali'nin kimi hakem yapabileceği üzerinde değerlendirme yaptığını, Hz. Ali'nin en fazla güvendiği beş kişi arasında Kays b. Sa'd'ın adını da zikrettiğini ve onun hakkında, "Kays Kureyşli olsaydı Araplar ona (halife olarak) biat ederdi" dediğini belirtir.¹⁵³ Bilindiği gibi Hz. Ali kendi kararıyla hakemini seçmemiş, taraftarlarından bir grubun baskısıyla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi hakem tayin etmek zorunda kalmıştır.

¹⁴⁹ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 448-449.

¹⁵⁰ Nasr b. Muzâhim, *Vak'atu Sıffin*, 449. Nasr b. Muzâhim'in naklettiğine göre Hz. Ali Kays b. Sa'd'ı Sıffin Savaşı'nda Ensârın başına getirdi (Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, 453).

¹⁵¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 111-112.

¹⁵² İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 112.

¹⁵³ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 112. Bu rivayetin devamında Muaviye, insanlar savaşmaktan bıktığı için bu kişileri değil takva ehli birisini hakem yapacaklarını ifade eder. Orada hazır bulunan Utbe b. Ebî Süfyan da bunun Ebû Musa olacağını tahmin ettiğini söyler. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 112.

3.4. Kays b. Sa'd'ın Ordu Komutanlığı ve Azerbaycan Valiliği

Hız. Ali, Sıffin Savaşı'ndan sonra kendisine sadakati ve dirayetinden kuşku duymadığı Kays b. Sa'd'ı seçkin askerlerden oluşan öncü kuvvetlerin başına getirmiş ve Azerbaycan valiliğini de ona vermiştir. Tahkim meselesi sonuçlanıncaya kadar Kûfe'de kalmasını, karardan sonra Azerbaycan'a gitmesini istemiştir. Bu yüzden Kays tahkim olayı sonuçlanıncaya kadar Kûfe'de şurtanın başında kalmıştır.¹⁵⁴ Abdurrezzâk'ın Zühri'den naklettiğine göre, Hız. Ali, ölünceye kadar kendisini müdafaa etmek üzere biat etmiş 40 bin askerden oluşan şurtatü'l-hamîs (öncü kuvvetler) adlı bir ordu oluşturmuş ve başına Kays b. Sa'd'ı getirmiştir. Böylece Kays, Hız. Ali ölünceye kadar bu ordunun başında bölgenin güvenliğini sağlamıştır.¹⁵⁵ Burada sözü edilen şurtanın, şehrin iç emniyetini sağlayan emniyet kurumu olmayıp, ordu içerisinde yetenekli ve güçlü askerlerin seçilmesiyle oluşturulan öncü ordu birlikleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁶ Muhtemelen bu öncü ordu, Hız. Peygamber döneminden başlayarak İslam ordularında kullanılan beşli düzene göre tertip edildiği için şurtatü'l-hamîs olarak isimlendiriliyordu.¹⁵⁷ Diğer yandan şurtatü'l-hamîs denilen öncü ordunun asker sayısının kırk bin kişiye ulaşması olası görünmemektedir. Bu ifade Hız. Ali'ye gönülden bağlı askerlerin sayısının çokluğunu göstermek için dile getirilmiş olabilir.

Sıffin Savaşı'ndan sonra Hız. Ali, Mısır'daki muhaliflerin, Muaviye'nin de desteğiyle, vali Muhammed'e saldırdıklarını ve şehrin düzenini bozduklarını öğrendi. Genç valinin onlarla başa çıkamayacağını anladı ve oraya iki adamından birisini göndermenin uygun olacağını düşündü. Bunlardan birisi Mısır eski valisi Kays b. Sa'd diğeri de Cezire valisi Mâlik b. el-Hâris el-Eşter idi. Yaptığı değerlendirme netice-

¹⁵⁴ Taberî, *Târîh*, III, 126; krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 52. Nehrevân Savaşı'ndan sonra Hız. Ali, Kays'ı Azerbaycan valisi tayin etti. Belâzurî, *Ensâb*, III, 84, 167; Taberî, *Târîh*, III, 126. Tahkim olayı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkâl, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM*, Yıl:1, Sayı: 2, Konya 2003, s. 33-68.

¹⁵⁵ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 461.

¹⁵⁶ Şurtatü'l-hamîs hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Yılmaz, *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*, Samsun 2003, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 35-37.

¹⁵⁷ *el-Hamîs* kelimesi, cahiliye devrinden başlayarak İslam ordularında kullanılan beşli düzen anlamında askeri bir terim olup, ordunun savaşa stratejisi gereği öncü, sağ, sol, orta ve geri birlikler biçiminde yapılanarak savaşa katılmasını ifade etmektedir. Bkz. Mustafa Zeki Terzi, *Hız. Peygamber ve Hulefâi Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun 1990, s. 102. Şurtaya izafe edilen *el-hamîs* kelimesi hakkında çeşitli görüş ve değerlendirmeler için bkz. Yılmaz, *İslam Şurta Teşkilatı*, s. 35-36. Şurtatü'l-hamîs kavramındaki şurta kelimesinin, bu orduda yer alan askerlerin kendilerini zafere şartlandırmalarından dolayı kelimenin şart kökünden hareketle kullanıldığı ileri sürülür. Bkz. ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Fâik fi Ğaribi'l-Hadis*, thk., Becâvî-Muhammed Abdü'l-Fadl İbrahim, Kahire 1971, II, 238.

sinde halife, Eşter'i Mısır'a vali olarak görevlendirdi.¹⁵⁸ Kays'ı tekrar Mısır valiliğine tayin etmemesinin sebebi onu danışman ve komutan olarak yakınında tutma isteği olmalıdır. Nitekim Eşter Mısır'a giderken yolda Muaviye'nin görevlendirdiği bir kişi tarafından zehirlenince, onun yerine Kays'ı göndermemiş; Muhammed b. Ebî Bekir'in gönlünü alarak görevini sürdürmesini istemiş, fakat vali Muhammed, Amr b. el-Âs'ın organize ettiği saldırılar karşısında yenilmiş ve feci bir şekilde öldürülmüştür.¹⁵⁹

Sıffin Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'nin en önemli iki adamı Kays b. Sa'd ile Mâlik b. el-Hâris el-Eşter idi. Nitekim Mâlik el-Eşter'in ölüm haberini aldığı anda Muaviye'nin taraftarlarına "Ali'nin iki eli –yani Kays b. Sa'd ve el-Eşter- vardı. Bunlardan birisini kestik" dediği nakledilir.¹⁶⁰ Muhammed'in ölüm haberini aldıktan sonra Hz. Ali'nin Kays b. Sa'd'ın Mısır'da ne kadar önemli işler başardığını, siyasi tuzakları bertaraf ettiğini, onun azlini tavsiye edenlerin kendisini yanıltıklarını ve hatalı olduklarını anladığı ve bundan sonra bütün işlerinde Kays'ın görüşüne önem verdiği rivayet edilir.¹⁶¹

Tahkim olayından çözüm çıkmaması üzerine Hz. Ali, Muaviye'ye karşı savaş hazırlıklarına başlamış ve Nehrevân'da toplanan Hâricilere mektup yazarak Muaviye ile mücadelelerine katılmaları çağrısında bulunmuş, fakat onlar bu çağrıyı reddetmişlerdir.¹⁶² Hz. Ali Sıffin'e gitmek için harekete geçtiğinde Basralı Hâricilerin Nehrevân'a giderken yolda rastladıkları Abdullah b. Habbâb b. el-Eret'i ve eşini öldürdükleri habe-

¹⁵⁸ Belâzurî, *Ensâb*, III, 167-168; Taberî, *Târîh*, III, 126. Hz. Ali, Eşter'i Mısır'a vali olarak gönderirken Muhammed b. Ebî Bekir'in tecrübesiz bir genç olduğunu ifade eder. Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 127; İbn Kesîr, Muhammed'in 26 yaşında olduğunu belirtir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 313. Muhammed Mısır'da valilik görevine başladıktan bir ay sonra Haribta'daki Osman taraftarlarına haber göndererek ya itaat etmelerini ya da şehirden çıkıp gitmelerini emretti. Onlar da şimdilik biat etmeyeceklerini, onları gelişmelerin nasıl olacağını görmeleri için kendi hallerine bırakmasını, kendileriyle savaşmakta acele etmemesini söylediler. Bu kişiler muhtemelen Muaviye-Ali mücadelesinin nasıl sonuçlanacağını bekliyorlardı. Fakat Muhammed'in tutumundan da oldukça rahatsızdılar ve korkuyorlardı. Sıffin Savaşı hakem olayıyla sonuçlanınca onlar Muhammed üzerine yürüyeceklerini ilan ettiler. Muhammed onlar üzerine birlikler gönderdiyse de başarılı olmadı. Bu arada Muhammed ile Muaviye arasında ağır hakaretlerin yer aldığı yazışmalar gerçekleşti. Taberî, *Târîh*, III, 68.

¹⁵⁹ Belâzurî, *Ensâb*, III, 168-173. Hz. Ali Muhammed'in öldürülmesinden çok büyük üzüntü duymuş ve Muhammed'e Allah'tan rahmet dileyerek onun genç bir delikanlı olduğunu, aslında Mısır'a Haşim b. Utbe'yi vali tayin etmek istediğini, bunu yapmadığı için hayıflandığını, evlatlığı olduğunu, kardeşi Cafer'in oğlunun kardeşi olduğunu ve onu evladı saydığını ifade etmiştir. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 173.

¹⁶⁰ Belâzurî, *Ensâb*, III, 167-168. Hz. Ali hakem olayından sonra Muaviye ve onu destekleyen ileri gelen adamlarına sabah namazlarında beddua etmeye başlamış, bunu öğrenen Muaviye de Ali ve yakın adamlarına sabah namazlarında beddua etmeye başlamıştır. Bunların içinde Kays da vardır. Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, 552.

¹⁶¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 461.

¹⁶² İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 123; Belâzurî, *Ensâb*, III, 135, 141; Dineverî, *Ahbâr*, 206.

rini aldı. Kûfeli askerler bunu öğrenince, sefere çıkmaları halinde ailelerine Hâricilerin zarar verebileceğini ileri sürerek önce Haricî probleminin halledilmesini istemişlerdir. Bunun üzerine halife onlar üzerine gitmeye karar vermiştir.¹⁶³ Hz. Ali, Kays b. Sa'd'ı öncü birliklerinin başına kumandan tayin ederek Medâin'e göndermiş ve orada emrini beklemesini istemiştir.¹⁶⁴ Halife Nehrevân'a yaklaşınca Kays b. Sa'd ile Ebû Eyyüb el-Ensârî'yi Hâricilere onları ikna etmeleri için göndermiştir. Kays Hâricilerden katilleri teslim etmelerini ve ortak düşmanları Muaviye'ye karşı savaşmak için kendilerine katılmalarını talep etmiştir. Hz. Ali taraftarlarını haksız yere şirke düşmekle suçladıklarını ve müslümanları müşrik sayarak kanlarını akıttıklarını söylemiştir. Hâriciler adına Kays'a cevap veren Abdullah b. Şecere es-Sülemî, kendileri için gerçeğin apaçık ortaya çıktığını, Ömer b. el-Hattâb gibisini kendilerine getirmediği sürece onlara kesinlikle tabi olmayacaklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine Kays, Ömer'e benzer bir kişi olarak yalnız Ali b. Ebi Tâlib'i tanıdıklarını belirtmiş, fakat o bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine Kays, artık onların yola gelmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁶⁵ Daha sonra onlara hitabeden Ebû Eyyüb Hâlid b. Zeyd, artık onlarla amaçlarının örtüşüğünü, aralarında bir fark kalmadığını, dolayısıyla kendilerine karşı savaşmalarının anlamsız olduğunu belirtmiş; onlar da Hz. Ali'ye şimdi biat etseler yarın tekrar hakem tayin etmeye kalkabileceğini söyleyerek bunu reddetmişlerdir.¹⁶⁶ Hz. Ali'nin bütün girişimleri sonuçsuz kalınca Hâricilerle savaş kaçınılmaz hale gelmiş,¹⁶⁷ onlara karşı yapılan savaşta Kays b. Sa'd orduda bulunan 700 veya 800 Medinelinin komutanlığını yapmıştır.¹⁶⁸ Hâricilerin saldırısıyla başlayan savaş onlardan çatışmaya girenlerin tamamına yakınının kılıçtan geçirilmesiyle neticelenmiştir (9 Safer 38/17 Temmuz 658).¹⁶⁹

Nehrevân Savaşı'ndan sonra Azerbaycan valiliğine dönen Kays b. Sa'd, idari ve askeri işler yanında İslam'ı öğretmekle de meşgul oldu.¹⁷⁰ Ne var ki onun buradaki görevi uzun sürmedi. Zira Hz. Ali, Muaviye'ye karşı savaş kararı alarak hazırlıklara başladı ve Kays b. Sa'd'ı sefere

¹⁶³ İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 126-127; Belâzürî, *Ensâb*, III, 136, 142-143; Dineverî, *Ahbâr*, 207.

¹⁶⁴ Taberî, *Târîh*, III, 120; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 343.

¹⁶⁵ Taberî, *Târîh*, III, 120; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 343; krş. Belâzürî, *Ensâb*, III, 145; Dineverî, *Ahbâr*, 207.

¹⁶⁶ Taberî, *Târîh*, III, 120; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 289.

¹⁶⁷ Belâzürî, *Ensâb*, III, 145-146.

¹⁶⁸ Belâzürî, *Ensâb*, III, 146; Taberî, *Târîh*, III, 121; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 345; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 289. Halife b. Hayyât, Kays b. Sa'd Nehrevân'da Hz. Ali'nin sağ kanat komutanlığını yaptığını nakleder (Halife, *Târîh*, 197).

¹⁶⁹ Taberî, *Târîh*, III, 121-122.

¹⁷⁰ Halife Hz. Ali, Kays b. Sa'd'a bölgenin haracını toplamasını, askerlerine iyi davranmasını ve Allah'ın kendisine öğrettiği bilgileri insanlara öğretmesini emretmişti (Ya'kûbî, *Târîh*, II, 202).

katılması için Kûfe'ye çağırdı. Böylece o, yerine Abdullah b. Şübeyl el-Ahmesî'yi bırakarak Kûfe'ye geldi.¹⁷¹ Burada askeri sefer hazırlıkları yapılırken 17 Ramazan 40/24 Ocak 661 tarihinde Hz. Ali, Abdurrahman b. Mülcem adındaki bir Hâricî'nin saldırısına uğradı ve aldığı yaradan dolayı birkaç gün içinde vefat etti.¹⁷²

4. Hz. Hasan Döneminde Kays b. Sa'd

Hz. Ali yerine herhangi birisini veliaht tayin etmeden vefat etmişti.¹⁷³ Kûfe'de oluşan otorite boşluğunu ordu komutanı olarak Kays b. Sa'd doldurdu. Hâriciler dışında Müslümanlar halifenin Kureyş'ten olmasına alıştıkları için Kays b. Sa'd'ın halife olması gündeme gelmedi. Bu sırada Hasan b. Ali¹⁷⁴ dışında Kûfe'de halkın halife adayı olarak gördüğü hilafet makamına geçebilecek Kureyşli başka bir sahabe bulunmamaktaydı. Diğer Arap kabilelerinden halife adayının çıkması ise, kabile dengeleri dikkate alındığında Kûfe'de ayrılık ve çatışmaya sebep olabilirdi. Böyle bir durumun meydana gelmemesi için Kays b. Sa'd halkı Hz. Hasan'a biat etmeye çağırdı. Halka yaptığı konuşmada, Hz. Ali'nin faziletlerini, oğlu Hasan'ın mezziyetlerini ve Hz. Peygamber'e olan yakınlığını zikrettikten sonra, hilafetin Hasan b. Ali'nin hakkı olduğunu açıkladı. İlk olarak da kendisi ona biat etti. Arkasından diğer insanlar onu takip ettiler.¹⁷⁵ Kays b. Sa'd'ın biat etmek için Hz. Hasan'a geldiğinde, "Elîni uzat! Allah'ın Kitabı, Peygamber'inin sünneti ve isyancılarla savaşmak üzere sana biat edeyim" dediği, Hz. Hasan'ın ise ona, "Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti" ifadesinin diğer bütün şartları içerdiğini

¹⁷¹Belâzurî, *Ensâb*, III, 238, 278; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 203.

¹⁷²İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 138; Belâzurî, *Ensâb*, III, 256-258; Dineverî, *Ahbâr*, 213-214; Taberî, *Târîh*, III, 164; İbn A'sem, *Futûh*, [III-IV] II, 279-282; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1997, II, 528-530. Hz. Ali'nin öldürülmesiyle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Kapar, "Hz. Ali'nin Öldürülmesi ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, Konya 1994, s. 341-345.

¹⁷³Bir rivayete göre vefatından önce Hz. Ali'ye yerine birisini veliaht tayin edip etmeyeceği sorulmuş; o da kimseyi veliaht tayin etmeyeceğini söylemiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1402/1992, II, 275; Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, s. 140; Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996, s. 39. Taberî'nin naklettiği bir rivayete göre yaralandıktan sonra Hz. Ali'ye Cündeb b. Abdullah vefat etmesi halinde, "Hasan'a biat edelim mi?" diye sormuş, o bunu ne emredeceğini ne de yasaklayacağını söyleyerek kararı müslümanlara bırakmıştır (Taberî, *Târîh*, III, 157). Mes'ûdî'nin naklettiğine göre ise Hz. Ali, yaralandıktan sonra oğlu Hasan'ı Cuma namazını kaldırmakla görevlendirmiş ve minberde konuşma yapan Hasan, yönetim hakkının ehl-i beyte ait olduğunu söylemiştir (Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 9).

¹⁷⁴Hz. Hasan'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 21-125; Lammens, "Hasan", *İA*, V/I, 308-309; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hasan", *DİA*, XVI, 282-285.

¹⁷⁵Belâzurî, *Ensâb*, III, 278; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999, s. 506.

söyleyerek isyancılara karşı savaşma şartını zikretmesini kabul etmediği ve Kays'ın onun isteğine uygun olarak biat ettiği nakledilmektedir.¹⁷⁶

Öyle anlaşılıyor ki, Kays b. Sa'd, yeni halifenin Muaviye'ye karşı savaş şartıyla biat almasını istiyordu. Bilindiği gibi Muaviye, hâkimiyet alanını genişletmek için faaliyetlerini sürdürmekteydi. Yeni halifenin iktidarının devam etmesi, Muaviye'ye karşı yapacağı mücadeleyi kazanmasına bağlıydı. Eğer insanlar Hz. Hasan'a savaş koşuluyla biat eder ve buna sadık kalarak topyekûn Muaviye'ye karşı mücadeleye katılırlarsa başarılı olabilirlerdi. Bu yüzden Kays, savaş çağrılarında uymakta gevşek davranan Küfelileri yükümlülük altına sokmak amacıyla isyancılara karşı savaş şartı ile biat edilmesini istemiş olmalıdır. Ayrıca böyle bir şart, uzlaşmacı bir kişiliğe sahip olan Hz. Hasan'ı da savaşa zorlayacaktı. Ne var ki Hz. Hasan görev ve yetkilerinin sınırlandırılması anlamına da gelen bu koşulu kabul etmedi. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Muaviye ile savaşmayı biat koşulu yapmak isteyenler biat ederken savaş şartını ileri süren ve daha sonra da savaşmayı istemeyen ikiyüzlü kimseler değil, aksine Kays b. Sa'd'ın başında bulunduğu *surtatü'l-hamise* mensup Hz. Ali'yi müdafaa etmek için yemin etmiş askerlerdi. Bunlar Muaviye'ye karşı savaşın kaçınılmaz ve gerekli olduğunu düşündükleri gibi savaşmayı da arzu ediyorlardı.

Bir bakıma daha iyi bir seçenek olmadığı için hilafet makamına getirilen Hz. Hasan,¹⁷⁷ önce bütün ümmetin biatını almak için girişimde bulundu. Bu çerçevede Muaviye'ye karşı savaş hazırlıklarına ara vererek Hz. Ali'ye bağlı bölgelerin biatını aldıktan sonra¹⁷⁸ Suriye ve

¹⁷⁶ Taberî, *Târih*, III, 164; İbnü'-Esîr, *el-Kâmil*, III, 402; krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14. İbn Kuteybe'nin naklettiği bir rivayete göre Hz. Hasan, insanların kendisine dinlemek ve itaat etmek, savaşacağı kişilerle savaşmak, barış yapacağı kişilerle barış yapmak üzere biat etmelerini istemiş; Şam ehline karşı savaşmak şartıyla biat etmek isteyen Küfeliler onun bu teklifini kabul etmeyerek kardeşi Hüseyin'e gidip ona, asi Şam ehline karşı savaşmak koşuluyla biat etmeyi teklif etmişler; o bunu kabul etmeyince çaresiz Hz. Hasan'a gelip biat etmek zorunda kalmışlardı (İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 140). Belazuri'nin naklettiği rivayete göre Hz. Ali defnedildikten sonra Ubeydullah b. Abbas insanlara bir konuşma yaparak halifeyi övmüş ve yerine hilm ve fazilet sahibi bir halef bıraktığını, dilerlerse ona biat etmelerini, bunu istemezlerse kimsenin kimseyi zorlamayacağını söylemiş; insanlar itaat edeceklerini belirtmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Hasan onların huzuruna çıkıp bir konuşma yapmış, ehl-i beyitten olduklarını ve babasının faziletlerini zikretmiş, sonra insanları kendisine biat etmeye çağırmıştır. İnsanlar konuşmanın etkisinde kalarak ağlayıp ona biat etmişlerdir. Hz. Hasan insanlardan biat alırken savaşla savaşmak barış yapanla barışık olmak üzere biat almıştır. Bu şartla biat almasını orada bulunan bazı insanlar, Muaviye ile anlaşmayı düşündüğü şeklinde yorumlamışlardır (Belazuri, *Ensâb*, III, 279).

¹⁷⁷ Belazuri, *Ensâb*, III, 279; İbn A'sem, *el-Futûh*, II, 289.

¹⁷⁸ Belazuri, *Ensâb*, III, 279. Hz. Hasan hilafet makamına geçtikten sonra, yaklaşık iki ay Şam'a karşı herhangi bir savaş ve seferden söz etmemiştir. Bkz. Belazuri, *Ensâb*, III, 279; Ya'kûbî, *Târih*, II, 214; Taberî, *Târih*, III, 167; İbn A'sem, *el-Futûh*, [III-IV] II, 285.

Mısır'a hükmeden Muaviye'yi kendisine biat etmeye çağırdı.¹⁷⁹ Fakat Muaviye onun bu talebini, kendisinin gerek yetenek, gerek birikim ve tecrübe ve gerekse siyasi ve askeri güç bakımından ondan daha üstün ve halifelğe ondan daha ehil olduğunu belirterek reddetti. Bununla da kalmayarak hilafetten ayrılıp kendisine biat etmesini istedi ve bunun karşılığında ona Kûfe hazinesindeki malı, bir bölgenin yıllık haracını ve ilave bağışları teklif etti.¹⁸⁰

Hz. Hasan bu mesajla birlikte Muaviye'nin Irak üzerine yürümek için hazırlık yaptığı haberini de aldı ve kendisine Muaviye'den önce Şam üzerine yürümesi önerildi. Bununla birlikte Hz. Hasan, barış yoluyla artık hâkimiyetini sürdüremeyeceğini anlamış olsa da askeri harekâta başlayan taraf olmak istemedi ve Muaviye'nin fiili olarak Irak seferine çıkmasını bekledi. Nihayet Suriye ordusunun Irak üzerine gelmekte olduğu haberini alınca harekete geçti¹⁸¹ ve halkı karargâhta toplanmaya çağırdı. Fakat onun bu çağrısına pek icabet eden olmadı. Bunun üzerine Muaviye ile savaşmakta istekli olan Kays b. Sa'd ve diğer önde gelen şahıslar halkı cihada teşvik ederek karargâhta toplanmalarını sağladılar.¹⁸²

Hz. Hasan'ın babası Hz. Ali'nin bile yenmeye muvaffak olamadığı Muaviye'ye karşı silahlı bir mücadeleyi kazanması oldukça zordu. Bununla birlikte Kays b. Sa'd ile emrindeki seçkin askerler bir an önce sefere çıkılmasını istemekteydiler. Onların dışında, halkın büyük bir kısmı iç çatışmalardan yorgun düşmüş ve bu çatışmalara katılmak istemiyordu. Kays b. Sa'd'ın hem emrindeki askerler ve hem de halk üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktaydı. Bu durum karşısında Hz. Hasan, sefere çıkmadan, Kays b. Sa'd'ı ordu komutanlığından alarak

¹⁷⁹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 280. İbn A'sem'in kaydettiğine göre Hz. Hasan, Muaviye'ye gönderdiği mektupta Hz. Peygamber sonrası halife seçiminde kendilerine haksızlık yapıldığını ima eden ifadeler kullanmış, Muaviye'nin dini bakımdan haksız yere kendileriyle mücadele ettiğini ve hilafete layık bir özelliğinin de bulunmadığını belirten sözler sarf ettikten sonra onu ümmetin kanının dökülmemesi için kendisine biat etmeye çağırmıştır (İbn A'sem, *el-Futûh*, [III-IV] II, 287).

¹⁸⁰ Belâzürî, *Ensâb*, III, 280; İbn A'sem, *el-Futûh*, [III-IV] II, 287-288. İbn A'sem'in kaydettiğine göre Muaviye Hz. Hasan'a gönderdiği cevapta, Kureyş'in Hz. Ebû Bekir'i en iyileri olduğu için halife seçtiklerini, içlerinde ondan daha iyisi olsa onu seçeceklerini, dolayısıyla ehlibeyte bir haksızlık yapılmadığını, onunla kendisi arasında da benzer bir durum olduğunu; eğer idari, siyasi ve askeri güç ve ehliyet bakımından kendisinden üstün olsa yaptığı teklifi kabul edebileceğini, oysa tahkim sonucuna göre hilafeti düşen babasının yerine geçmesi sebebiyle hilafet iddiasında bulunmaya bile hakkının olmadığını ileri sürmüştür (İbn A'sem, *el-Futûh*, [III-IV] II, 287-288).

¹⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 280.

¹⁸² Belâzürî, *Ensâb*, III, 281. Belâzürî'nin Hasan-ı Basri'den naklettiği rivayete göre ise Kûfe halkı Hz. Hasan'ı Hz. Ali'den bile çok sevmiş ve onu 50.000 asker ile desteklemiştir (Belâzürî, *Ensâb*, III, 293).

yerine amcazadesi Ubeydullah b. Abbas'ı tayin etti.¹⁸³ O, bu değişikliği ordunun kendisine daha fazla itaat etmesini sağlamak, aile dayanışmasından yararlanmak, Kureyşli bir komutan ile Muaviye'nin karşısına çıkmak ve Kays b. Sa'd'ın nüfuzunu azaltmak amacıyla yapmış olabilir. İlave bir gerekçe olarak Hz. Hasan, muhtemelen Muaviye'ye karşı askeri açıdan başarılı olamayacağını, silahlı mücadeleye girişildiğinde boşuna Müslümanların kanlarının akıtılacağını ve siyasi mücadeleyi kaybedeceğini anlayınca,¹⁸⁴ savaşmadan anlaşarak hilafetten çekilmeyi düşünmeye başladı ve buna engel olabilecek Kays b. Sa'd'ı ordu komutanlığından aldı.¹⁸⁵

Nihayet Hz. Hasan 12.000 kişiden oluşan öncü kuvveti başına Ubeydullah b. Abbas'ı komutan, Kays b. Sa'd'ı da ona müşavir tayin ederek Enbar ve Meskin yolunu kesip Muaviye'yi beklemek üzere Fırat sahiline gönderdi. Ayrıca ona her gün kendisine rapor göndermesini, Kays b. Sa'd ve Sa'id b. Kays el-Hemedânî ile istişare etmesini, onların tavsiyelerine uymasını, şayet kendisi gelmeden, Muaviye savaşını başlatırsa savaşmasını, ölecek olursa yerine Kays b. Sa'd'ın geçmesini, o da ölürse Sa'id b. Kays'ın komutayı ele almasını emretti.¹⁸⁶

¹⁸³ Belâzürî, *Ensâb*, III, 281. İbn Kesîr, Kays b. Sa'd'ın Hz. Ali öldüğünde Azerbaycan valisi olduğunu ve emrinde 40 bin askerin bulunduğunu, biat ettikten sonra savaşmak istemeyen Hz. Hasan'ı Muaviye ile savaşmaya zorladığını ve bu yüzden halifenin onu Azerbaycan valiliğinden azledip yerine Ubeydullah b. Abbas'ı tayin ettiğini kaydeder. Ona göre halife savaşı istemediği halde, savaşmak için çok sayıda asker toplanınca, Kays'ı 12.000 kişilik öncü birliğinin başına getirmiştir (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14). Belâzürî ordunun başında Kays'ın bulunduğunu ve Ubeydullah'ın da onun yanında olduğunu ifade eden rivayetler bulunduğunu, ancak bunların doğru olmadığını belirtir (Belâzürî, *Ensâb*, III, 281).

¹⁸⁴ Taberî, *Târîh*, III, 164, 167; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14.

¹⁸⁵ Taberî, *Târîh*, III, 165.

¹⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, III, 281; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 214; el-İsfahânî, Ebu'l-Ferac (356/967), *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, by., ty., s. 62; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara, 1963, s. 50. İbnü'l-Esir öncü kuvvet komutanının Kays olduğunu ancak komutan olarak Abdullah b. Abbas'ın da zikredildiğini kaydeder. Ya'kûbî'nin kaydettiğine göre, Hz. Hasan halife olduktan iki ya da dört ay sonra Ubeydullah b. Abbas ve Kays b. Sa'd'ı Muaviye'ye karşı savaşmak için göndermiştir (Ya'kûbî, *Târîh*, II, 214). Buna karşın Belâzürî'nin Hasan-ı Basrî'den naklettiği bir rivayete göre, Hz. Hasan ordusuyla Medân'e geldikten sonra Kays b. Sa'd'ı 20.000 kişiden oluşan öncü kuvvetin başında Muaviye'ye karşı göndermiştir (Belâzürî, *Ensâb*, III, 293). Taberî'nin İsmail b. Râşid'den naklettiği bir rivayete göre ise, Hz. Hasan, Kays b. Sa'd'ı Medayin'den 12.000 kişiden oluşan öncü kuvvetin başında Muaviye'ye karşı göndermiştir (Taberî, *Târîh*, III, 165). Buna göre Hz. Hasan, Medain'e geldikten sonra Hz. Hasan, Kays b. Sa'd'ı öncü kuvvetlerinin başına getirerek Muaviye'ye karşı göndermiştir. Muhtemelen bu rivayetlerde olayı aktaran raviler, Ubeydullah pek fazla askeri bir varlık gösteremediği için onu atlayıp gerçek direnişi gösteren, ordudan hiç ayrılmayan ve askerlerin itaat edip güvendiği Kays b. Sa'd'ı zikretmekle yetinmişlerdir. Hasan-ı Basrî'nin verdiği asker sayısı ise abartılıdır. Zira diğer kaynaklar 12.000'den yukarı rakam vermemişlerdir.

Muaviye ise, Şam halkından halife olarak biat aldıktan sonra, Hz. Hasan'ı teslim olmaya zorlamak için Irak seferine çıkmıştı.¹⁸⁷ Rakka, Nusaybin, Musul ve Ahnûniye gibi yerleşim birimlerini itaat altına aldıktan sonra Meskin önlerine gelerek karargâhını kurmuştu.¹⁸⁸ Hz. Hasan'ın gönderdiği öncü kuvveti burada Muaviye ile karşılaştı. Savaşmayı en son çare olarak düşünen Muaviye, onlara karşı hemen saldırıya geçmedi. Hz. Hasan'ın askerlerinin savaşmadan kendi tarafına geçmesini ya da dağılmasını sağlamak amacıyla diplomatik girişim başlattı. Önce Medain'de bulunan Hz. Hasan'a elçi göndererek hilafetten çekilmesi için teklifini yineledi. Bundan hareketle Meskin'de bulunan Ubeydullah b. Abbas ile Kays b. Sa'd'a elçi göndererek, bağlı oldukları Hasan b. Ali'nin kendisiyle anlaşmak istediğini bildirdi ve onlara para ve mal karşılığında kendi tarafına geçmelerini teklif etti. Onlar bu teklifi reddedince, Muaviye Hz. Hasan ile görüşmeleri sonuçlanıncaya kadar saldırıya geçmemekte kararlı olduğunu belirterek bu süre içinde Ubeydullah'ın da saldırmamasını talep etti.¹⁸⁹ Muaviye, Hz. Hasan'ın esasen savaşacak askerinin bu öncü kuvvette bulunduğunu biliyordu ve bu kuvvetin başında bulunan komutanları ikna ederse savaşmadan zafere ulaşmış olacaktı. Kays b. Sa'd'ın anlaşmaya yanaşmadığını anlayınca, elçisini onun kadar kararlı olmayan Ubeydullah b. Abbas'a gönderdi ve Hz. Hasan'ın kendisi adına mal ve para karşılığında anlaşma yapmak için yazıştığını belirterek ona önce bir milyon dirhem karşılığında kendi tarafına geçmesini teklif etti. Ubeydullah b. Abbas da Hz. Hasan'ın anlaşarak hilafetten çekileceğini tahmin ederek yapılan teklifi kabul etti ve maddi çıkar karşılığında ordusunu gizlice terk ederek Muaviye tarafına geçti.¹⁹⁰

¹⁸⁷Belâzürî, *Ensâb*, III, 292; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 402.

¹⁸⁸Belâzürî, *Ensâb*, III, 284.

¹⁸⁹Belâzürî, *Ensâb*, III, 283-284.

¹⁹⁰Belâzürî, *Ensâb*, III, 284; İsfahânî, *Makâtîlu't-Tâlibiyyin*, 64-65. Abdurrezzâk'ın naklettiğine göre, Ubeydullah b. Abbas, halife Hasan'ın kendisi adına Muaviye ile anlaşacağını sezince Muaviye'ye bir mektup yazarak mal karşılığı anlaşmayı teklif etmiş ve isteği kabul edilince Muaviye tarafına geçmiştir (Abdurrezzâk; *Musannef*, V, 461). Belâzürî'nin Ahmed b. İbrahim ed-Devraki'den naklettiğine göre, Ubeydullah, Hz. Hasan'ın ordusunda karışıklık çıktığını, elbiseleri ve çadırının yağmalandığını öğrenince, Muaviye'ye haber gönderip anlaşma yapmak istediğini bildirmiş, talebi kabul edilince askerlerini bırakıp Muaviye'nin safına katılmıştır (Belâzürî, *Ensâb*, III, 292). Ya'kubi'nin kaydettiğine göre ise, Ubeydullah'ın ordusuyla karşılaşan Muaviye, önce Kays'a bir milyon dirhem karşılığında kendi safına geçmesi veya savaştan ayrılması teklifinde bulunmuş; Kays bunu reddedince, Ubeydullah b. Abbas'a bir milyon teklif etmiş; teklifi kabul eden Ubeydullah Muaviye'nin tarafına geçmiştir (Ya'kubi, *Târîh*, II, 214). Bu haberler birbirini tamamlar niteliktedir. Muhtemelen Muaviye'nin elçisi vasıtasıyla yaptığı teklife Ubeydullah başlangıçta olumsuz cevap vermiş, ancak daha sonra Hz. Hasan'ın ordusunda çıkan sorunları ve Muaviye'nin elçileriyle görüşmeye başladığını öğrenince, gizlice Muaviye'ye haber göndererek anlaşıp onun tarafına geçmiştir.

Ubeydullah b. Abbas'ın Muaviye tarafına geçtiği ortaya çıkınca, yerine askerler tarafından Kays b. Sa'd komutan yapıldı. Komutayı ele alan Kays b. Sa'd, askerlere bir konuşma yaparak, Ubeydullah'ı sadakatsizlik, vefasızlık, zayıflık, korkaklık ve ihanetle suçladı. Bunun üzerine emrindeki askerler onunla birlikte ölünceye kadar mücadele etmek üzere Kays'a biat ettiler.¹⁹¹ Ubeydullah'ın kendi safına geçmesiyle öncü kuvvetin moral gücünün zayıfladığını düşünen Muaviye, kendi öncü birliğine onlara karşı saldırı emrini verdi. Ancak yapılan çarpışmalarda Kays'ın ordusu galip geldi. Ertesi gün saldırı tekrarlandıysa da sonuç değişmedi. Kays ve emrindeki askerlerin savaşmakta kararlı olduğu anlaşılınca saldırıyı durduran Muaviye, Kays'a elçi göndererek bir kere daha bir milyon dirhem karşılığında kendi tarafına geçmesini önerdi. Onun bunu kabul etmeyeceğini bilse de muhtemelen askerleriyle onun arasını söylentiler yayarak açmak istiyordu. Bunu bilen Kays b. Sa'd onun tuzağına düşmedi ve direnişini sürdürdü. Bir süre sonra Muaviye, Kays'a Medain'de Hz. Hasan'ın ordusunda ihtilaf çıktığı ve onu yaraladıkları haberini göndererek onun durumu netliğe kavuşuncaya kadar saldırıya ara vermesini teklif etti. Bu durum karşısında Kays, gelecek haberi beklemek üzere saldırıya geçmeyeceğini bildirdi.¹⁹²

¹⁹¹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 284.

¹⁹² Belâzürî, *Ensâb*, III, 284; İbn A'sem, *Futûh*, II (III-IV), 291. İbn A'sem'in naklettiğine göre, Hz. Hasan'ın yaralandığı ve askerlerinin dağıldığı haberi Kays ve Muaviye'nin ordusunda yayılmış, Kays askerlerini meşgul etmek için saldırıya geçmiş ve çatışmalarda ölenler olmuştur. Bunun üzerine Muaviye Kays'a haber göndererek Hasan'ın durumu hakkında bilgi vermiş ve boş yere kendisini ölüme atmamasını ve gelecek haberi beklemesini önermiştir. Bunun üzerine Kays savaşa ara vermiş, ancak bu arada Küfeliler gelerek kabileleri adına Muaviye'ye biat etmeye başlamışlardır. Bu durumu Kays bir mektupla halifeye bildirmiştir. Hz. Hasan da bunun üzerine Muaviye ile anlaşmaya karar vermiştir (İbn A'sem, *Futûh*, II (III-IV), 291). Bu haberden hareketle Mahfuz Söylemez, Hz. Hasan'ın bu gelişmeyi duyduktan sonra Muaviye ile anlaşmaya karar verdiğini söylemektedir (Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadâriğe Küfe*, Ankara 2001, s. 25). Oysa İbn A'sem'e göre de Hz. Hasan savaşı kendisinin istemediğini ima eden bir konuşma yapmış ve bunun üzerine askerleri dağılmış ve bir şahıs tarafından yaralanmıştır (İbn A'sem, *Futûh*, II (III-IV), 289-290). Dolayısıyla Hz. Hasan, daha önce savaşı kazanamayacağını anlamış, en iyi şartlarda anlaşma yapmanın zeminini oluşturmak istemiştir. Kays'ın ordusunun dağılmaması ona bu avantajı sağlamıştır. Bazı rivayetlere göre Kays b. Sa'd anlaşmaya yanaşmayınca Muaviye ona gönderdiği mektupta, "Sen kesinlikle Yahudi oğlu yahudisin. Kazanmasını istediğin taraf galip gelirse seni görevinden azledip yerine başkasını tayin edecek; istemediğin taraf kazanırsa seni öldürerek cezalandıracak" diyerek hakaret ve tehdit etmiş; babası Sa'd b. Ubâde'nin de izlediği yanlış siyaset sonucu başarısız olduğunu hatırlatmıştır. Kays ona verdiği cevapta, "Ey Muaviye! Sen Mekke putlarından bir putun oğlusun. İslam'a isteksiz girdin ve ondan gönüllü çıktın. Erken iman etmediğin gibi, münafıklığın da yeni ortaya çıkmadı" diyerek hakaret etmiş ve onu İslam ümmetinin dışına çıkmakla suçlamış; babası Sa'd'ın aslında doğru hareket ettiğini, fakat insanların onun değerini takdir edemediklerini, kendisi talep etmediği halde devlet başkanı olması teklif edildiğini, onun halife olmasını çekemeyen birisinin buna engel olduğunu ifade etmiştir. Mektubun sonunda Kays, Muaviye'ye, "Biz senin terk ettiğin dinin Ensârı, şu anda içinde bulunduğun di-

Hız. Hasan'ın ordusunda çıkan karışıklığa da Muaviye'nin politikası sebep olmuştur. Yukarıda da zikredildiği gibi Hız. Hasan'ın ordusunda savaşmayı isteyen askerler daha ziyade öncü kuvvetin içinde yer almaktaydı. Medain'de Hız. Hasan'ın yanında bulunan askerlerin çoğu muhtemelen Muaviye'ye karşı yapılacak savaşı kazanamayacaklarını düşünerek savaşmakta istekli değillerdi. Bunu iyi bilen Muaviye, Hız. Hasan'a elçiler göndererek anlaşma yoluyla hilafetten çekilmesi teklifini canlı tutmaya çalıştı. Muaviye'nin teklifi reddedilmiş olsa da, bu görüşmeler asker arasında kuşku oluşmasına zemin hazırladı. Hız. Hasan askerlerini Muaviye'ye karşı savaşmak için motive edici konuşmalar da yapmamaktaydı. Hatta bir defasında askerlerine onları savaşa zorlamadığını da ifade ederek anlaşma yapacağını ima eden sözler söyledi ve ordusu içinde tartışma çıktı.¹⁹³ Bu sırada Muaviye'nin görevlendirdiği adamlar tarafından Hız. Hasan'ın askerleri içinde Kays b. Sa'd'ın Muaviye ile anlaşarak onun tarafına geçtiği¹⁹⁴ ya da Kays b. Sa'd'ın öldürüldüğü söylentisi yayıldı.¹⁹⁵ Bir taraftan askerlerin önemli bir kısmının savaşmaya istekli olmayışı diğer taraftan savaşmakta kararlı olan komutan Kays b. Sa'd hakkındaki söylentiler askerlerin umutsuzluğa kapılıp dağılmaya başlamalarına sebep oldu. Bu esnada bazı askerler tarafından Hız. Hasan'ın çadırı yağmalandı. Bunun üzerine o, karargâhtan ayrılarak Medain'e gitmek zorunda kaldı. Oraya giderken yolda bir şahsın saldırısına uğrayarak yaralandı ve Medain'e götürülerek tedavi edildi.¹⁹⁶ Bu sırada Hız. Hasan Irak halkının ileri gelenlerinin Muaviye'ye biat etmeye başladıklarını¹⁹⁷ ve askerlerinin dağıldığını öğrendi. Bu durum karşısında Muaviye ile anlaşmaya karar verdi. Yapı-

nin düşmanlarıyız" diyerek onu İslam ümmetinin dışına çıkmakla suçlamıştır. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 285; Müberred, *el-Kâmil*, II, 117; İbn Abdîrabbîh, *İkd*, IV, 338; Mesûdî, *Mürûc*, III, 25-26; krş. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 187.

¹⁹³Belâzurî, *Ensâb*, III, 293; Dineverî, *Ahbâr*, 217. İbrahim Sarıçam, gerek Muaviye ve gerekse Hız. Hasan'ın büyük ordularla birbirlerine karşı sefere çıkmalarının Hız. Hasan'ın halife seçildiği ilk günlerde barış yapma düşüncesini açıklamadığını gösterdiğini ileri sürmektedir (İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*, Ankara 1997, s. 283).

¹⁹⁴Ya'kûbî, *Târîh*, II, 214.

¹⁹⁵Taberî, *Târîh*, III, 165.

¹⁹⁶Taberî, *Târîh*, III, 165, 167; krş. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 214-215; Dineverî, *Ahbâr*, 217-218.

¹⁹⁷Belâzurî, *Ensâb*, III, 284. Irak halkının ileri gelenleri kabileleri adına Muaviye'ye biat etmeye başladılar. İlk olarak Halid b. Ma'mer, kabilesi Rebia adına Muaviye'ye biat etti (Belâzurî, *Ensâb*, III, 284). Bunu öğrenen Hız. Hasan Iraklılara seslenerek babasını önce savaşa ve tahkime zorladıklarını sonra da ona muhalefet ettiklerini, şimdi de Irak halkının ileri gelenlerinin Muaviye'ye biat ettiklerini öğrendiğini söyleyerek serzenişte bulunmuş ve kendisini aldatmamalarını istemiştir (Belâzurî, *Ensâb*, III, 285). İbn A'sem, Kays b. Sa'd'ın Hız. Hasan'a bir mektup yazarak beraberinde bulunan Küfe'nin ileri gelenlerinin Muaviye'ye biat ettiğini ve kendisinin bu çözümlenin önüne geçmediğini bildirdiğini kaydetmektedir (İbn A'sem, *Futûh*, k için

lan görüşmeler neticesinde daha çok kişisel kazanımlar elde etmeyi garanti altına alarak hilafetten çekildi.¹⁹⁸

Hız. Hasan Muaviye ile anlaştıktan sonra Meskin'de bulunan öncü kuvvet komutanı Kays b. Sa'd'a bir mektup göndererek yaptığı anlaşmayı haber vererek Muaviye'ye itaat etmesini istedi. Bunun üzerine Kays b. Sa'd emrindeki askerleri toplayarak durumu onlara bildirdi ve önlerinde iki seçenek bulunduğunu; ya imamsız mücadelelerini sürdüreceklərini ya da doğru yoldan ayrıldığına inandıkları Muaviye'ye itaat edeceklerini belirtti.¹⁹⁹ İbn Ebî Şeybe'nin rivayetine göre Kays askerlerine, "*Dilerseniz sizinle ölünceye kadar mücadele ederim, dilerseniz sizin için eman alırım*" teklifinde bulundu. Askerler eman almak koşuluyla teslim olmayı tercih ettiler.²⁰⁰ Bu karar üzerine askerler hem kendilerinin hem de diğer Hız. Ali taraftarlarının mal ve can emniyeti teminat altına alınıncaya kadar Muaviye'ye karşı savaşmak için yemin ettiler.²⁰¹

¹⁹⁸ Taberî, *Târîh*, III, 165, 167; Ya'kübî, *Târîh*, II, 214-215; Dineverî, *Ahbâr*, 217-218. Hız. Hasan'ı Muaviye ile anlaşmaya sevk eden sebepler arasında; şahsiyeti, savaş taraftarı bir insan olmaması, fitneye karşı olması ve iktidar mücadelesi içinde yer almak istememesi, babası dönemindeki iç savaşların Müslümanların gücünü zayıflatmaktan başka bir sonuç getirmediğini görmüş olması ve bunun için fedakarlık yaparak hilafet hakkından vazgeçmek durumunda kalması, babasının bir suikast sonucu öldürülmesi, Medain'de çadırının yağmalanıp yaralanması gibi olaylardan hareketle Küfelilere karşı duyduğu güvensizlik, komutanı Ubeydullah'ın Muaviye tarafına geçmesi, bazı Küfelilerin Muaviye ile anlaşmak istemeleri, Muaviye karşısında güçsüzlüğünü anlamış olması, Muaviye'nin yaşça büyük ve siyasi tecrübesinin de daha fazla olması zikredilebilir. Bkz. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 66-69. Anlaşmanın şartları hakkında geniş bilgi için bkz. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 75-86.

¹⁹⁹ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 462; Belâzurî, *Ensâb*, III, 292; Dineverî, *Ahbâr*, 217; Taberî, *Târîh*, III, 168; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 15, 19, 89. Belâzurî'nin el-Hasan el-Basrî'den naklettiğine göre Kays b. Sa'd askerlerine yaptığı konuşmada, Muaviye taraftarlarının başlangıçta Hız. Muhammed'i yalanlayıp onu inkar ettiklerini, Müslümanların güçlenmesi karşısında içlerinde nifak olduğu halde istemeyerek İslama girdiklerini, İslam'a karşı gelme fırsatını yakaladıklarında içlerindeki nifakı açığa vurduklarını; Hız. Hasan'ın aciz ve zayıf kaldığını ve Muaviye ile barışa boyun eğdiğini ifade etmiş, bundan sonra ya imamsız savaşacaklarını ya da fitne sahibine (Muaviye'ye) biat edeceklerini belirtmiş ve iki seçenektan birisini seçmelerini istemiştir. Askerler de Muaviye'ye tabi olmayı kabul etmişlerdir. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 294.

²⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (235/849), *el-Musannef fi'l-Hadis ve'l-Âsâr*, thk., Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1409, VII, 472.

²⁰¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 462; Belâzurî, *Ensâb*, III, 284. Belâzurî, Kays'a bağlılık yemini eden askerlerin sayısını dört bin olarak vermektedir. Ya'kübî ise, Ubeydullah ile sekiz bin askerin Muaviye tarafına geçtiğini bildirmektedir (Ya'kübî, *Târîh*, II, 214). İbn Ebî Şeybe'nin naklettiğine göre Kays'ın emrinde 5.000 asker bulunmaktaydı. Belki de Kays b. Sa'd, Muaviye'nin Hız. Hasan ile anlaşmasını öğrendikten ve Muaviye'ye teslim olması için Hız. Hasan'dan mektup aldıktan sonra askerleriyle durum değerlendirmesi yapmış, onlara teslim olmayı ya da mücadeleyi sürdürmeyi seçebileceklerini söylemiş; 12.000 askerden 8.000'i teslim olmayı tercih ederken 4.000'i imamsız da olsa kendilerinin ve Hız. Ali taraftarlarının mal ve can emniyeti sağlanıncaya kadar mücadeleyi sürdürmeye karar vermişlerdir. Çünkü bunlar teslim oldukları takdirde geçmişte yaptıkları

Kays b. Sa'd'ın idari ve siyasi yeteneğinin, kararlılığının ve askerleri üzerindeki etkisinin farkında olan Muaviye, onlara karşı savaştığında en az onların sayısı kadar kendi askerlerinden de kayıp vereceğini biliyordu. Bu yüzden anlaşma yoluyla Kays'ın teslim olması için çalıştı, Hasan b. Ali'nin kendisine biat ettiğini belirterek onu kendisine biat etmeye çağırdı. Fakat Kays b. Sa'd askerleriyle kararlaştırdığı şartlar kabul edilinceye kadar mücadeleyi sürdürmekte ısrar etti. Karşılıklı mektuplaşmalar bir süre devam ettikten sonra Muaviye, Kays'ın ileri sürdüğü koşulları kabul edeceğini belirterek, bu şartları gönderdiği altı mühürlü boş kâğıda yazmasını istedi. Kays b. Sa'd da kararlaştırdıkları gibi kendilerinin ve tüm Hz. Ali taraftarlarının mal ve can güvenliklerinin sağlanması ve geçmişte yaptıklarından dolayı cezalandırılmamaları koşullarını ilgili belgeye yazarak Muaviye'ye gönderdi. Maddi herhangi bir talepte bulunmadı. Muaviye de bu şartları kabul etti.²⁰² Bu antlaşmadan sonra Kays b. Sa'd Meskin'den ayrılarak Küfe'ye geldi ve burada isteksiz de olsa Muaviye'ye biat etti.²⁰³ Hz. Hasan taraftarlarının biat etmesiyle Muaviye, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan siyasi bölünmüşlüğü ortadan kaldırarak ümmetin birliğini sağladı.

Kays b. Sa'd ve emrindeki askerlerin Muaviye'ye karşı mücadelede kararlı olmaları, hem kendilerinin hem de Hz. Ali taraftarlarının geleceği açısından önemli kazanımlar elde etmelerini sağladı. Bu sayede gerek Hz. Osman'a karşı isyan edenler, gerekse Muaviye'ye karşı Siffin'de savaşanlar ve onu acımasızca eleştirenler, takibattan ve cezalandırılmaktan kurtuldular. Gerçekten de Muaviye yaptığı anlaşmaya sadık kalarak Hz. Osman'a isyan edenler de dâhil olmak üzere Hz. Ali taraftarlarını geçmişte yaptıklarından dolayı hesaba çekerek cezalandırmadı.

Muaviye bütün müslümanların halifesi olunca, Hz. Ali tarafında yer almış bulunan Ensâr, mevcut statülerinin ve haklarının korunması kaygısına düştüler ve Muaviye'ye bir heyet göndererek Ensâra Rasûlullah'ın vasiyetine göre²⁰⁴ muamele etmesini talep ettiler. Muaviye

rından ötürü takibata uğramaktan ve cezalandırılmaktan korkmaktaydılar. Kays'ın da içinde bulunduğu bu askerler eman almadan teslim olmadılar.

²⁰² Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 462; Belâzuri, *Ensâb*, III, 292, 294; Taberî, *Târîh*, III, 168; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 15, 19, 89. Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, III, 294.

²⁰³ Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 463; Belâzuri, *Ensâb*, III, 293; Taberî, *Târîh*, III, 168; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 15, 19, 89. Bir başka rivayete göre Kays, biat etmeden Medine'ye dönmüş, daha sonra Muaviye'nin ısrarı üzerine biat etmiştir (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 102). İbn A'sem'in naklettiğine göre Muaviye herkese eman vermesi şartıyla kendisine biat etmek isteyen Hz. Hasan'a sadece Kays'a eman vermeyeceğini belirtmiş, fakat Hz. Hasan bunu kabul etmeyince ona da eman vermek durumunda kalmıştır. Kays, Hz. Hasan'ın ısrarları sonucu Muaviye'ye biat etmiştir (İbn A'sem, *el-Futûh*, II, 294).

²⁰⁴ Hz. Peygamber, son hastalığı sırasında Ensârdan bazı kimselerin kendisini ebediyen kaybedecekleri korkusuyla toplanıp ağladıklarını öğrenince minbere çıkıp Ensâr hakkında bir konuşma yapmış, onlara iyi davranılmasını, hatta kötülük yapanlarının bile

de onlara Ensârın kendisine karşı mücadelelerini ve düşmanlığını hatırlatıp bu kadar düşmanlıktan sonra özür dilemeden böyle bir talepte bulunmalarına şaşırıldığını dile getirerek onlara sitem etmiştir. Heyetkiler adına ona cevap veren Kays b. Sa'd, bu düşmanlığın esas sorumlusunun Muaviye olduğunu ve kendilerinin doğru olanı yaptıklarını, kendisine itaati Allah'a itaat olarak bildikleri bir şahsın emrine uyararak ona karşı savaştıklarını belirtmiş; onunla yakın ilişki içine girmek istemediklerini, ancak ondan İslam'a sahip çıkmasını ve Rasûlullah'ın vasiyetine uymasını istediklerini ifade etmiştir.²⁰⁵

Kays b. Sa'd ve Hz. Hasan'ın ordusunda bulunan Medineliler, Muaviye'nin iktidara gelişiyle birlikte Küfe'den ayrılarak Medine'ye dönmüşlerdir.²⁰⁶ Bundan sonraki yaşamını Medine'de sürdüren Kays b. Sa'd, yeni yönetimde görev almak ya da sıcak ilişkiler içinde bulunmak istememiştir. Bununla birlikte Muaviye onunla karşılaştığında ona değer vermiş ve saygı göstermiştir. Bir defasında Muaviye Kays b. Sa'd'ı yanına alarak birlikte Kâbe'yi tavaf etmiş ve onu Dâru'n-Nedve'ye götürerek yanına oturtmuştur. Burada yaptıkları sohbet esnasında Muaviye -belki de Kays'ı sınamak amacıyla- Hz. Ali hakkında çirkin sözler söylemiş; Kays hemen ona müdahale ederek, Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkındaki sözlerini hatırlatarak onun hakkında çirkin sözler söylememesi gerektiği uyarısında bulunmuştur.²⁰⁷ Böylece Kays b. Sa'd, Hz. Ali'ye olan muhabbetinin Hz. Peygamber'in sözlerine dayandığını ve bu yüzden onu savunduğunu göstermiş, halifeye yakın olmak arzusuyla düşüncesini gizlememiştir.

Küfe'den ayrıldıktan sonra Medine'de siyasetten uzak yaklaşık yirmi yıl sade bir hayat süren Kays b. Sa'd, Muaviye döneminin sonlarında 59/679 ya da 60/680 yılında vefat etmiştir.²⁰⁸ Zekâsından ve fitne dönemi olaylarındaki tutumundan dolayı ismi Arap dâhileri ara-

başışlanmasını tavsiye etmiştir. Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1981, "Menâkıbü'l-ensâr", 11; Hüseyin Algül, "Ensâr", *DİA*, XI, 252.

²⁰⁵ Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 26; İbn Abdірabbih, *İkd*, IV, 34; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 111.

²⁰⁶ Küfe'den Medine'ye dönerken Kays b. Sa'd, her gün bir deve keserek arkadaşlarına ikram etmiştir (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 333; VII, 472).

²⁰⁷ Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 23.

²⁰⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 52; Halife, *Târîh*, 227; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 113; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 525; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 112. Kays b. Sa'd'ın Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi Karibe bt. Ebî Kuhâfe ile evlendiği nakledilmektedir (İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 249). Bu evliliğin siyasî bir yönü olup olmadığı bilinmemekle birlikte bu evlilik Kays'ın Muhammed b. Ebî Bekir ile ilişkilerine etki etmiş olabilir. İşin ilginç tarafı babası Sa'd'ın yerine Ebû Bekir, kendisinin yerine de Mısır valiliğine Muhammed b. Ebî Bekir getirilmiştir, fakat Kays bunlara çok sert tepki göstermemiştir. Bunda söz konusu evliliğin etkisi olabilir.

sında zikredilen Kays b. Sa'd,²⁰⁹ idari ve siyasi yeteneği, cesareti, cömertliği, iyilikseverliği ve ilkeli kişiliğiyle²¹⁰ tarihteki yerini almıştır.²¹¹

Sonuç

İnsanları idare etmeyi bilen ve liderlik kabiliyeti olan Kays b. Sa'd, fitne dönemi olaylarında öne çıkan ve belirleyici rol oynayan siyasi şahsiyetlerden birisi olmuştur. İnsanları idare etme sanatını kabilesinin lideri olan babasından ve hizmetinde bulunduğu Hz. Peygamberden öğrenmiştir. Hz. Peygamber döneminde sancaktarlık ve seriyeye komutanlığı yapmış, fakat ilk üç halife döneminde fetihlere katıldıysa da kendisine idari bir görev verilmemiştir. Hz. Osman'ın asiler tarafından katledilmesinden sonra iktidara gelen Hz. Ali, önemli eyaletlere Ensârdan valiler tayin ederek onlarla birlikte yönetimi paylaşmıştır. Bu valilerden Mısır'a tayin edilen Kays b. Sa'd görevinde başarılı olmuş, stratejik bakımdan hayati öneme sahip bu eyaleti hakimiyeti altına almıştır. Ancak bunu kendi siyasi geleceği açısından tehdit olarak gören Muaviye, onu kazanmak ya da görevinden alınmasını sağlamak amacıyla diplomatik girişimlerde bulunmuş ve böylece Kays ile Hz. Ali arasında güvensizlik oluşturmuş; onun bu stratejisini fark edemeyen Hz. Ali de onu görevinden azlederek en önemli siyasi hatalarından birisini gerçekleştirmiştir. Üstelik onun yerine ismi halefinin katilleri arasında zikredilen idari ve siyasi tecrübesi bulunmayan genç Muhammed b. Ebî Bekr'i atamıştır. Halifenin bu hataları Mısır'ın elinden çıkmasına sebep olmuştur.

Kays b. Sa'd, Hz. Ali'yi mevcut sahabiler içinde hilafete en layık kişi olarak görmüş ve onu hem sözlü hem de fiili olarak desteklemiş; bu hususta Ensârın öncülüğünü yapmıştır. Valilikten azledilmesine neden olan Muaviye'yi ve taraftarlarını meşru halifeye karşı isyan edenler olarak değerlendirmiş ve onlara karşı savaşmakta tereddüt etme-

²⁰⁹ Kays b. Sa'd'ın yaşadığı dönemin beş Arap dâhisinden birisi olduğu hakkında bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, V, 463; Taberî, *Târîh*, III, 168; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 108; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 338, VIII, 102; Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A'şâ fi Snâati'l-İnşâ*, thk. Yusuf Ali Tavi, Dimaşk 1987, I, 510.

²¹⁰ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, I, 256; Kindî, *Vulât*, 21; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 26; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 337, VIII, 100. Kays b. Sa'd'ın hile ve entrikayı herkesten daha iyi bildiği halde Hz. Peygamber'den hile ve tuzak kurmanın cehennemlik iş olduğunu duyması sebebiyle buna başvurmadığını ifade ettiği nakledilir. Bkz. Kindî, *Vulât*, 21; Zehebî, *Siyer*, III, 107-108; İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, I, 95, 96.

²¹¹ Kays b. Sa'd'ın rivayet ettiği hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 421; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Siret", 3, "Nikâh", 40; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 451; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hasan b. Ali (458/1079), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mektebetü'd-Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994, I, 293; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 102, 107, 108.

miştir. Hâricilere karşı da benzer duygu ve düşüncelerle mücadele etmiştir.

Ammâr b. Yâsir'in Siffin'de öldürülmesinden sonra Hz. Ali'nin en önemli adamı haline gelen Kays, ölünceye kadar halife için mücadele etmekte kararlı askerlerden oluşturulan *şurtatü'l-hamîs* adlı ordunun komutanlığına getirilmiş ve Azerbaycan valiliği de uhdesine verilmiştir. Bir suikast sonucu Hz. Ali şehit olunca, ordu komutanı olarak Kays b. Sa'd, Hz. Hasan'a biat edilmesini sağlamış ve onu Muaviye'ye karşı savaşması için teşvik etmiştir. Başlangıçta buna yanaşmayan Hz. Hasan, Muaviye'nin saldırıya geçmesi üzerine savaş kararı almış, Kays'ı da komutanlıktan alarak yerine Ubeydullah'ı getirmiştir. Ancak Ubeydullah'ın para karşılığında Muaviye ile anlaşarak saf değiştirmesi üzerine askerler tarafından Kays tekrar komutan yapılmıştır.

Bu arada Hz. Hasan Muaviye ile anlaşmış ve Kays'ın teslim olmasını istemiştir. Bunun üzerine Kays kendisi, askerleri ve Hz. Ali taraftarları adına eman almak için mücadele etmiş, yaptıklarından dolayı Hz. Ali taraftarlarının cezalandırılmayacağına dair yazılı bir anlaşma yaparak Muaviye'ye biat etmiştir. Kays'ın bu kararlılığı hem Muaviye'nin Hz. Hasan'ın şartlarını kabul etmesini hem de kendisinin eman almasını ve böylece Hz. Osman karşıtı olanlar da dâhil Hz. Ali taraftarlarının cezalandırılmamasını sağlamıştır. Ubeydullah gibi kendi yakınları Hz. Hasan'a ihanet ederken, Kays aldığı bütün rüşvet tekliflerini reddederek parayla satın alınamayacak güvenilir ve ilkel bir devlet adamı olduğunu göstermiştir. Öyle anlaşılıyor ki Kays b. Sa'd, Hz. Ali'yi desteklemeseydi Muaviye daha kısa zamanda iktidarı ele geçirebilirdi.

Netice olarak Hz. Peygamber'in terbiyesi altında yetişen Hz. Ali ve Kays b. Sa'd, İslam'ın ilkelerine bağlı kaldıkları ve entrikayla siyasi başarı kazanmayı bu ilkelere uygun bulmadıkları için kaybederken, siyasi başarı için her türlü hile ve entrikaya başvurmaktan çekinmeyen Muaviye siyasi mücadeleyi kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef*, thk., Habiburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1403.
- Abdûlbâkî, b. Kâni' Ebu'l-Hüseyn (351/962), *Mu'cemü's-Sahâbe*, thk., Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Medine 1418.
- Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Mısır ty.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991.
- Algül, Hüseyin, "Ensar", *DİA*, XI, 251-252.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1997.
- Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara 1990.
- Bakır, Abdulhalık, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.
- Bakır, Abdulhalık, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara 2004.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk., Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, thk., Rıdvân Muhammed Rıdvân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. hasan b. Ali (458/1079), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mektebetü'd-Dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994.
- Bilge, Mustafa L. "Arîş", *DİA*, III, 378-379.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, (256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk., es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, by. ty.
- Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Buhl, F. "el-Arîş", *İA*, IV, 221.
- Buzpınar, Şit Tufan, "Havran", *DİA*, XVI, 539-541.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman (255/868), *es-Sünen*, Beyrut 1407.
- Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul 2002.
- Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd (282/895), *el-Ahbârü't-Twâl*, tah., Abdülmun'im Âmir, Kahire 1960.
- Dokrat, Besim, "Havrân", *İA*, V/1, 378-379.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, İstanbul 1981.

- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ishâk, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hâdisihi*, thk., Abdülmelik Abdullah Dehîş, Dâru Hadar, Beyrut 1414.
- Fayda, Mustafa, "Cebele b. Eyhem", *DÎA*, VII, 184-185.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DÎA*, II, 372.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Cemel Vak'ası", *DÎA*, VII, 320-321.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Hasan", *DÎA*, XVI, 282-285.
- Güenal, Mustafa, *Hız. Ali Dönemi ve İç Siyaset*, İstanbul 1998.
- Halife b. Hayyât (240/854), *Kitâbu't-Tabakât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Umerî, Riyad 1982.
- Halife b. Hayyât, (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Umerî, Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk-Beyrut 1397.
- Hatib, Abdülkerim, *Ali b. Ebi Tâlib*, Beyrut 1975.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi*, Ankara 1999.
- Hizmetli, Sabri, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD*, XXVII, Ankara 1985, 149-176.
- Huart, Cl., "Ali", *İA*, I, 307.
- İbn A'sem el-Küfî, Ebû Muhammed Ahmed (314/962), *el-Fütüh*, Beyrut 1406/1986
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk., A. M. el-Bicâvî, Kahire ty.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh (257/870), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), el-Mektebetu'l-Müsenâ, Bağdat ty.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî (327/939), *el-Ikdü'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn ve diğ., Kahire 1965.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Vehbetullah (571/1175), *Târîhu Medîneti Dımaşk*, yy. ty.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe (235/849), *el-Musannef fî'l-Hadis ve'l-Âsâr*, thk., Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (852/1449), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk., A. M. el-Bicâvî, Kahire 1970.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm (354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru Hulefâ*, tsh., Hafız Seyyid Aziz Bey, Beyrut 1987.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm (354/965), *Kitâbu's-Sikât*, thk., Es-Seyyid Şerifuddîn Ahmed, Dâru'l-Fıkr, yy. 1975.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm (354/965), *Meşâhiru'l-Ulemâi'l-Emsâr*, thk., M. Fleischer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1959.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk., Taha Abdurraûf Sa'd, (I-VI), Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1990.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yasâr (151/768), *Sîratu İbn İshâk*, thk., Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, (öl. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Kitâbu'l-Meârif*, thk., Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1970.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzi ve's-Siyer*, thk., Muhammed el-İd el-Hatrâvî vd., Beyrut 1992.
- İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddîn Yûsuf (874/1470), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1929.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, thk., Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî, Beyrut 1995.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferac (356/967), *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, by. ty.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A'sâ fî Sinâati'l-İnşâ*, thk. Yusuf Ali Tavîl, Dımaşk 1987
- Kapar, Mehmet Ali, "Hz. Ali'nin Öldürülmesi ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, Konya 1994, 341-345.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf (350/961), *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk., Rhuvan Guest, Leyden London 1912/ Beyrut 1908.
- Lammens, "Büsr", *İA*, II, 841-842.
- Lammens, "Hasan", *İA*, V/I, 308-309.
- Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed (845/1442), *Hıtat*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali (346/956), *Mürücu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Mısır 1384/1964.
- Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, thk., Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, nşr., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid (285/898), *el-Kâmil fî'l-Lugati ve'l-Edeb*, tah., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire ty.

- Önkal, Ahmet, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM*, Yıl:1, Sayı: 2, 2003, 33-68.
- Önkal, Ahmet, "Ci'râne", *DİA*, VIII, 25.
- Özaydın, Abdülkerim, "Büsr b. Ebû Ertât", *DİA*, VI, 494.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar*, Ankara 1997.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Şemsüddîn es-Şehâvî (902/1496), *et-Tuhfetü'l-Latîfe fî Târîhi Medîneti'ş-Şerife*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk., Hamdi Abdülmecîd Selefî, Mektebetü'l-Ulûmi'l-Hukm, Musul 1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407.
- Terzi, Mustafa Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefâi Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun 1990.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'r-Ridde ve Nebezetun min Futûhi'l-İrâk*, neşr. Muhammed Hamidullah, Paris 1989/1409.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/823), *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk., Marsden Jones, London 1966.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- Yâkût, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Yılmaz, Metin, *İslam Şurta Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşleyişi)*, Samsun 2003, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk., Şuayb el-Arnâvût-M. Nuaym el-Arksûsî, Beyrut 1986.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, (Ahdu'l-Hulefâi'r-Râşidîn), thk., Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer (538/1143), *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadis*, thk., Becâvî-Muhammed Abdü'l-Fadl İbrahim, Kahire 1971

**The Place of Kays b. Sa'd, the Genius of Arabs in the Struggle
for the Position of Power in the Period of the Companions of
The Prophet Muhammad**

ABSTRACT

This article examines, in general, the place of some people who played important roles on political developments in the period of Caliph Ali and his son, Hasan, and, in particular, the place of Kays b. Sa'd who was one of the genius of Arabic people and statesmen, his political and administrative affairs, the explanations of the first domestic disorders, the reasons for the dividing of the Muslim nation, and the policies of the statements towards those events. Kays b. Sa'd worked as a governor of Egypt and Azerbaijan in the time of Caliph Ali, as a commander of army, as a consultant in the state affairs, as an ambassador at abroad, and caused the companions of the Prophet Muhammad engage in war on behalf of Caliph Ali in the civic wars. He took an active role in having of caliphate for Hasan, and fought against Muaviye for his accomplishing of this task. When Hasan and Muaviye came to an agreement, Kays b. Sa'd made a written agreement based on the stipulation that any harm in terms of life and properties would not be given to the followers of Ali, and then he left from his duty. He also played an important role in not giving any punishment for their past activities.

Key Words: Kays b. Sa'd, Caliph Ali b. Abi Talib, Hasan b. Ali, Muaviya, Ansâr.

**HZ. ÖMER'İN KOMUTAN ATAMA STRATEJİSİ:
SA'D B. EBİ VAKKÂS VE EBÛ UBEYDE B. EL-CERRÂH ÖRNEĞİ**

Yrd. Doç. Dr. İsrail BALCI*

ÖZET

Hz. Ömer kendisinden önceki halife Ebu Bekir'in politikalarını devam ettirmiş, ancak bu politikaları mevcut komutanlar ile değil, kendi atadığı komutan veya idarecilerle sürdürmek istemiştir. Bu itibarla Bizans'a karşı savaşan Hâlid b. Velid yerine Ebû Ubeyde b. El-Cerrah'ı, Sâsânîler'e karşı mücadele eden Müsennâ b. Hârîse yerine de Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı atamıştır. Bu görev değişikliklerinde siyasal etkenlerin yanı sıra, halifenin tercihi, görevden alınan ve göreve getirilen kişilerin komutanlık özellikleri, bu kişilerin Müslümanlar arasındaki konumu ve kabileler arası dengelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu makale söz konusu hususları irdeleyerek, her iki cephede gerçekleştirilen komutan değişikliklerinin nedenlerini aydınlatmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Komutan, Hz. Ömer, Müsennâ b. Hârîse, Sa'd b. Ebî Vakkas, Hâlid b. Velid, Ebû Ubeyde b. El-Cerrah

Giriş

Hz. Ömer idarî, siyasî ve dinî konularda zaman zaman kendisinden önceki uygulamalardan farklı tercihler yapmasıyla tanınır. Ancak bu durum onun geçmiş uygulamalardan tamamen ayrıldığı veya bu uygulamaları rafa kaldırdığı anlamına gelmemelidir. O, daha ziyade kendi döneminin koşullarına bağlı olarak dinî ve idarî konularda gerekli açılımları ve yeni çözümleri arayışları getirebilmiştir. Hatta denebilir ki, bugün bile Müslümanların bir kısmı hâlâ onun açılımlarının mahiyetini kavrayıp kavramama noktasında görüş ayrılığı yaşamaktadırlar.

Hz. Ömer halife olduğu zaman Irak ve Suriye cephelerinde devam etmekte olan fiili savaşın gidişatıyla ilgili alınacak kararlar önemli iki sorundu. Hatırlanacağı gibi Hz. Ebû Bekir Arabistan'daki iç kargaşayı sona erdirip devlet içerisindeki birlik ve bütünlüğü sağladıktan sonra bir bakıma orduyu asli fonksiyonu olan sınırların güvenliğini koruma görevine yönlendirmişti. Bu maksatla o, Sâsânîler ve Bizans'tan gelebilecek muhtemel tehlikelere karşı önlem olarak orduyu Irak ve Suriye bölgelerine doğru kaydırmıştı. Onun vefatına yakın zamanlarda her iki cephede sıcak çatışmalar devam etmekteydi. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'den sonra halife olan Hz. Ömer, Suriye ve Irak cephelerindeki sorunu çözmek veya bu mücadeleleri sürdürmekle karşı karşıyaydı.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Hız. Ömer halife olduğu zaman bir bakıma ‘devlette devamlılık esasır’ prensibi gereği varolan mücadeleyi sürdürme kararı almış, ancak bu mücadeleyi mevcut komutanlarla değil, kendisinin göreve getirdiği komutan veya idarecilerle sürdürmek istemiştir. Bu bağlamda Hız. Ömer Irak ve Suriye bölgesindeki komutanları değiştirerek bu bölgelere yönelik politikalarını kendisinin belirlediği komutanlarla gerçekleştirmeyi tercih etmiştir. Bilindiği gibi o sırada Irak cephesinde Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî, (öl. 14/636) Suriye cephesinde de Hâlid b. Velid (öl. 21/642) başkomutan olarak görev yapmaktaydı. Yeni halife her ikisini sorumlu oldukları bölgenin başkomutanlığından azletmiştir.¹ Oysa her iki komutan da buldukları bölgelerde başarıyla mücadele etmekteydi ve önemli başarılar kazanmışlardı. Hız. Ömer halife olduğu zaman her iki komutanı görevden alıp Irak bölgesinde Müsennâ b. Hârise’nin yerine Sa’d b. Ebî Vakkâs’ı, (öl. 56/678?) Suriye bölgesine ise ünlü komutan Hâlid b. Velid’in yerine Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh’ı (öl. 18/639) başkomutan atamıştır.² Yeni halifenin iki önemli cephedeki parlak başarılar kazanmış komutanları üstelik sıcak savaşın devam ettiği bir zamanda görevden alması dikkat çekmektedir. Halifenin bu önemli kararının ebette ki, birtakım nedenleri vardı ya da birtakım amiller halifeyi böyle bir değişiklik yapmaya zorlamıştı. Bu makale işaret edilen hususları dikkate alarak Hız. Ömer’in mevcut komutanları görevden alma nedenlerini ve komutan atarken dengeleri gözetmedeki hassasiyetini ve hangi esasları ölçü aldığını irdelemeyi hedeflemektedir.

A. Müsennâ b. Hârise’nin Komutanlıktan Alınıp Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın İran Cephesi Başkomutanlığına Getirilmesi

Hız. Ömer halife olduğu zaman Hız. Ebû Bekir’in ileri gelen komutanlarından olan Müsennâ b. Hârise İran cephesi başkomutanıydı.³ Müsennâ İran’a karşı mücadelesini sürdürebilmek için Hız. Ebû Bekir’den destek istemiş ve bu talep doğrultusunda irtidat ve isyan savaşlarının başarılı komutanı Hâlid b. Velid ona yardıma gönderilmişti.⁴ Onun gönderilmesinden sonra buradaki komutan Müsennâ b. Hârise geçici bir süre görevden alınıp Hâlid b. Velid Irak bölgesi başkomutanlığına atanmıştı. Bu görev değişikliğini Hız. Ebû Bekir bir yazıyla

¹ Halife b. Hayyât, **Tarihu Halife b. Hayyât; Halife b. Hayyât Tarihi**, Türkçe çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001, s. 150.

² Taberî, **Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülük**, Beyrut, t.y., IV, 54.

³ Taberî, IV, 3.

⁴ İbn Sa’d, **et-Tabakâtü’l-Kübrâ**, Dâru’s-Sâdır, Beyrut, t.y., VII, 396; Taberî, IV, 2, 3; İbn Hacer, **el-İsâbe fi Temyizi’s-Sahâbe**, nşr. Ali Muhammed Becâvî, Kahire, 1970, II, 252, 253; Muhammed Receb Beyyûmî, “*Min Revâi’u’l-Müsenâ b. Hârise*”, **Mecelletü’l-Ezher**, c. 35, sy. 1, (1963), 45.

Müsennâ'ya bildirmiş ve Hâlid geldiği zaman onun emrine girmesini istemişti.⁵

Hz. Ebû Bekir Hâlid b. Velid'i komutan atayıp Sevad bölgesine gönderdiği zaman buradaki komutan Müsennâ b. Hârise kendi yerine onun geçeceği gerekçesiyle Hâlid'in gelişinden memnun olmamıştır.⁶ Muhtemelen Hz. Ebû Bekir bu durumun farkında olduğu için Müsennâ'ya gönderdiği yazıda Hâlid'i bir süreliğine Sevad bölgesine gönderdiğini, onun ayrılmasından sonra komutanlığın yine kendisine bırakılacağını söyleyerek bir bakıma onun gönlünü almıştır. Neticede Hâlid bölgedeki görevini tamamladıktan sonra Suriye bölgesine gönderilmiş ve komutanlık yine Müsennâ'ya verilmiştir.⁷

Hâlid bölgeye gönderildikten sonra Müsennâ onun emrine girmiş ve bir süre burada İranlılar'a karşı irili ufaklı savaşlar yapılmıştır.⁸ Ancak Suriye bölgesindeki komutanlar Hz. Ebû Bekir'den yardım isteyince halife Hâlid b. Velid'i bu bölgeye göndermiş ve Irak bölgesindeki başkomutanlık görevi yeniden Müsennâ'ya verilmişti.⁹ Müsennâ başkomutanlık görevini devraldıktan sonra, bir taraftan ordunun gücünün azalmış olması, bir taraftan da İranlılar'ın sıkı savaş hazırlığı yapmaları üzerine halifeden destek almak ve cepheye olup bitenleri görüşmek üzere Medine'ye gelmişti.¹⁰ Ancak o, Medine'ye geldiği zaman Hz. Ebû Bekir ölüm döşeginde hastaydı ve henüz istediği desteği alıp cepheye dönmeden halife vefat etmişti.¹¹ Hz. Ebû Bekir henüz vefat etmeden önce yerine geçecek olan Hz. Ömer'e Irak cephesindeki mücadeleyi sürdürmesi için bizzat vasiyette bulunmuş¹² ve şöyle demişti: "... Ben öldüğüm zaman akşama kalmadan halkı Müsennâ komutasında Sâsânîler'e karşı mücadele etmeye teşvik et."¹³ Hz. Ebû Bekir vefat edince yerine geçen Hz. Ömer, onun defin işini tamamladıktan sonra, münâdisi vasıtasıyla halkı İran'a karşı savaşılmaya çağırdı. Ancak halk

⁵ Taberî, IV, 3; Muhammed Ali Abd, "el-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî", **el-Arab**, sy. 19 (1984), 64; Ahmed Zekî Safvet, **Cemheretu Resâilî'l-Arab**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 120-121.

⁶ Dineverî, **Ahbaru't-Tıvâl**, Kahire, 1960, 112.

⁷ Dineverî, 112.

⁸ Dineverî, 111-12; Taberî, IV, 3, 4; Ya'kûbî, **Târîh**, Beyrut, 1960, I, II, 133.

⁹ İbn Sa'd, VII, 397; Ya'kûbî, II, 133; Taberî, IV, 3, 32.

¹⁰ Taberî, IV, 43; ayrıca bkn. Abd al-Husain Zarrinkûb, "The Arab Conquest of Iran and Aftermath", **The Cambridge History of Iran**, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge 1993, IV, 8.

¹¹ Taberî, IV, 61, 63; Temîmî, **es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ**, thk. Seyyid Aziz Bek ve diğl., Beyrut 1987/1407, 460-61; Muhammad Hudarî Bek, **Muhâdarat Târîhu'l-İslâmiyye ed-Devletü'l-Umeviyye**, Mısır 1969, 199; Beyyûmî, 45.

¹² Belâzurî, **Fütûhu'l-Buldân**, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Beyrut, 1978/1398; Türkçe çev. Mustafa Fayda, **Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)**, Ankara, 1987, 112, (çev. 151); Taberî, IV, 43; İbn Abdi Rabbih, **Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferid**, nşr. Ahmed Emîn ve diğl., Kahire, 1956, IV, 268-69; Abd, 64-65.

¹³ Taberî, IV, 43-44, 61; İbn Kesir, **Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut, 1966, VII, 17-18.

halifenin çağrısına fazla ilgi göstermedi. Birkaç gün bir belirsizlik yaşandı.¹⁴ Taberî bu konu ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

Ömer halife olunca, Ebû Bekir'in öldüğü gecenin sabah namazından önce Müsennâ ile birlikte Müslümanları İran'a karşı savaşmak için çağırıldı. (Sabah olunca halkı kendisine biat ettirdi). Halk onun davetine icabet etmedi. Ömer çağrısı tekrarladı. Ancak yine kimse onun davetine kulak asmadı. Araplar için Fars cephesinde savaşmak oldukça ürkütücü ve tedirgin edici bir işti. Bunun nedeni Sâsânîler'in saltanat, kuvvet ve kudret yönünden güçlü olmalarından ve diğer milletlere karşı üstünlüklerinden kaynaklanıyordu. Ömer dördüncü gün halkı savaşa çağırıldığı zaman ilk kabul eden kişi Ebû Ubeyd b. Mes'ûd ve Sa'd b. Ubeyd oldu... Bundan sonra Müslümanlar birbiri arkasından Fars cephesine gitmeyi kabul ettiler.¹⁵

Üç gün arka arkaya yapılan çağrıya rağmen halkın isteksiz ve çekingen davranması üzerine,¹⁶ Hz. Ömer bir konuşma yapmış ve onları savaşa teşvik etmeye çalışmıştır. Ancak beklediği ilgiyi göremeyince halkın huzuruna çıkarak "*Allah'ın samimi kulları nerede?*" diye serzenişte bulunmuştur. Onun peşinden Müsennâ b. Hârise söz almış ve halkı ikna etmeye çalışmıştır. Görünen o ki, İran'a karşı savaşmak konusunda halkta ciddi bir endişe söz konusuydu ve Müslüman Araplar öteden beri gözlerinde çok büyüttükleri ve adeta yenilmez bir güç olarak gördükleri Sâsânîler'e karşı fiili bir savaşı göze alamamışlardı. Nitekim İranlılar'ı yakından tanıyan Müsennâ b. Hârise halka yaptığı konuşmada bu çekincenin gereksiz olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

Ey Araplar! Siz Farşlar ile savaşmanın zor ve ürkütücü olduğu kanısındasınız. Ama biz daha önce onlardan Sevad'ın bereketli topraklarının önemli bir bölümünü ele geçirdik. Bu toprakların idaresini onlarla yarı yarıya bölüştük. Biz sizden önce de onlarla savaştık ve galip geldik. Allah'ın izniyle bu mücadelenin sonunda da zafer bizim olacaktır.¹⁷

Yapılan bütün çağrılara rağmen ordunun toplanması gecikince Müsennâ b. Hârise bugünkü Küfe yakınlarındaki karargâh merkezi olan Haffan'a döndü. Bu arada Hz. Ömer, halkı ikna etmek için ısrarlı bir şekilde çabasını sürdürdü ve yavaş yavaş onları ikna etmeye başladı. Halifenin savaş çağrısını ilk kabul eden kişi Sakîf kabilesinden genç bir delikanlı olan Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakâfi (öl. 13/634) idi.¹⁸

¹⁴ İbn Tiktakâ, **el-Fahrî fi Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye**, Beyrut, t.y., 78-79.

¹⁵ Taberî, IV, 61.

¹⁶ Mes'ûdi, **Mürûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher**, thk. M. Muhiddin Abdurrahmân, Mısır, 1964/1384, II, 315; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi Tarih**, nşr. J. Tonrberg, Beyrut, 1965-66, II, 432-33.

¹⁷ Taberî, IV, 61; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 433; Muhammad Hudarî Bek, 199.

¹⁸ Taberî, IV, 63. Ebû Ubeyd, Emevîler döneminde aktif olarak siyaset sahnesinde gözükten Muhtar es-Sakâfi'nin babasıdır. Hz. Ömer dönemindeki İran'a karşı yapılan savaş çağrısını kabul etmesiyle birlikte tanınmış yiğit komutalardandır. Bkn. Asri Çubukçu,

Onun ardından başta Sakîf kabilesi olmak üzere çeşitli kabilelerden askerler Medine etrafında toplanmaya başladı.¹⁹ Hz. Ömer toplanan askerlerin başına muhtemelen İran'a karşı savaş çağrısını ilk kabul etmenin bir ödülü olarak Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakâfî'yi komutan tayin etme düşüncesindeydi. Her ne kadar Ebû Ubeyd, savaş çağrısını ilk kabul eden kişi sıfatıyla komutan olarak düşünülüyor idiyse de, Hz. Ömer'in böyle bir tercihte bulunmasının muhtemelen bazı gerekçeleri söz konusudur. Zîra ortada bir komutan vardı ve bu atamayla birlikte mevcut komutan Müsennâ b. Hârîse başkomutanlık görevinden dolayı da olsa alınacaktı. Nitekim halife Ebû Ubeyd'i cepheye gönderdiği zaman, Müsennâ'ya mektup yazarak ona itaat etmesini emretmiştir.²⁰

Ebû Ubeyd'in ardından diğer Araplar savaşa gitmeyi kabul ettikten sonra toplanan kuvvetlerin başına kimin komutan olacağı tam netleşmemişken, aşıptan bazıları halifeye "Sen bunların başına ilk hicret edenlerden (Muhacirler) veya Ensâr'dan birisini komutan tayin et." diye öneride bulundular. Ancak Hz. Ömer onlara belki de beklemedikleri bir karşılık vererek şunları söyledi: "Hayır Allah'a yemin olsun onlardan birisini komutan tayin etmeyeceğim. Allah sizin derecenizi ancak düşmanla savaşmaya başkalarından önce icabet edip bu konuda acele ötmenizle yüceltmiştir. Ben ancak çağrıma ilk cevap veren kişiyi başkomutan tayin edeceğim."²¹ Bir başka kayıta ise halifenin bu sözlerini tamamlayıcı nitelikte şu ifadeler yer almaktadır: "Sahabenin üstünlük ve fazileti ancak düşmanla karşılaşmak için acele hareket edip daveti kabul etmeyenlere karşı yararlılık göstermeleriyle belli olur. Sahabeden olmayan biri onların yaptıklarını yapar, sahabeden olanlar düşmana karşı yürümekte ağır davranırsa, yaya veya atlı olarak düşmana karşı yürüyenler onlardan daha çok komutanlığa hak sahibidirler. Allah'a yemin olsun ben ancak çağrıma ilk icabet edeni başkomutan tayin edeceğim."²² Bu konuşmadan sonra Ebû Ubeyd'in ardından savaşa gitmeyi kabul eden Süleyt ve Sa'd b. Ubeyd'i çağırdı ve onlara şunu söyledi: "Çağrımı ilk önce kabul etmiş olsaydınız sizden birinizi başkomutan yapardım. Kıdemli olma hakkını kazanırdınız." Ardından Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakâfî'yi başkomutan atadı.²³

Taberî, Sa'd b. Ubeyd'in atanmaması ile ilgili ilginç bir kayıt düşmektedir. Ona göre Sa'd b. Ubeyd daha önce münasebetsiz bir hareketle bulunmuş ve bu kötü davranışını telafi etmek için savaş çağrısını

¹⁹ "Ebû Ubeyd se-Sakâfî", **DİA**, İstanbul 1994, X, 249; Ali-Nâcî Tantâvî, **Ahbâru Omer ve Ahbâru Abdullah b. Omer**, Byrut 1983, 61.

²⁰ Taberî, halifenin toplanan kuvvetlerden yaklaşık bin kişi seçtiğini ve Ebû Ubeyd'i onlar üzerine komutan tayin ettiğini belirtmektedir. Taberî, IV, 63.

²¹ Taberî, IV, 63, 64; Dîneverî, 113.

²² Taberî, IV, 61.

²³ Taberî, IV, 61, 63.

²⁴ Taberî, IV, 61.

kabul etmişti. Bu kaydın öncesinde de Taberî, onun dünyevi çıkarlar için savaşa gitmeyi kabul ettiği kanısıyla Köprü savaşındaki (13-14/634-35) bozgundan sonra cepheden kaçmasını Allah'ın bir imtihanı olarak değerlendirmektedir.²⁴ Anlaşılan onunla ilgili, sebebi belirtilmeyen bir soru işareti söz konusuydu.

Hız. Ömer, Ebû Ubeyd'i atadıktan sonra ona birtakım nasihatlerde bulundu ve orduda ashaptan olanlarla sürekli istişare etmesini, bilinçli davranmasını ve gerektiği zaman geri çekilmeyi bilmesini öğütledi.²⁵ Ardından ona Süleyt'i komutan tayin etmemesinin nedeninin onun savaşlarda aceleci olmasından kaynaklandığını söyledi ve sözüne şöyle devam etti: "Acele edip savaşa başlamak savaşı kaybettirir. Savaşa ancak ne yapacağını belirledikten sonra başlanmalıdır. Süleyt aceleci olmasaydı onu görevlendirirdim. Savaşı ancak düşünerek hareket eden kazanır."²⁶

Müsennâ b. Harise yıllarca bu bölgede İranlılar'a karşı savaşmış ve önemli başarılar kazanmış bir komutandı.²⁷ Uzun süre bu bölgede savaşmış, bölgeyi iyi bilen, deneyimli bir komutan bulunurken, onun yerine vasfı sadece İran'a karşı yapılan savaş çağrısını ilk kabul eden kişi olmaktan öteye geçmediği anlaşılan genç, deneyimsiz ve bölgeye tamamen yabancı olan birisini, halifenin böylesine önemli bir devlet icraatında kilit noktaya getirmesi düşündürücüdür. Ayrıca bu orduda ashaptan önemli isimler de bulunuyordu. Oysa halife onların başına genç bir delikanlıyı komutan atamıştır. Üstelik toplanacak ordunun Müsennâ'nın emrine verilmesi için Hız. Ebû Bekir'in açıkça tavsiyesi bulunmaktaydı.²⁸ Acaba Medine veya Arabistan'ın diğer bölgelerindeki Araplar, Müsennâ b. Hârise'nin komutası altına girmek mi istememişlerdi? Ya da yeni gerçekleşmiş olan iktidar değişikliği halkta belli bir umutsuzluğa veya bir memnuniyetsizliğe mi yol açmıştı? Yoksa Hız. Ebû Bekir'in komutan olarak görevlendirdiği kişiyi Hız. Ömer beğenmemiş miydi ya da kendisi de Hız. Ebû Bekir'in yaptığı gibi onu görevden alıp yerine kendi görevlendireceği komutanla mı mücadeleye devam etmek istemişti? Hatırlanacağı gibi Hız. Ebû Bekir, Hâlid b. Velid'i Irak'a gönderdiği zaman Müsennâ'yı görevden almış ve Hâlid b. Velid'i baş-

²⁴ Taberî, IV, 61.

²⁵ Abbâs Mahmud Akkâd, **Abkariyetu Omer**, Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1948, 153.

²⁶ Taberî, IV, 61.

²⁷ Geniş bilgi için bkn. İsrâfil Balcı, "İran Sömürgesine Karşı Arap Aşiretleri Direnişinin Önderi: Müsennâ b. Hârise ve Siyasi Faaliyetleri," **EKEV Akademi Dergisi**, yıl: 8, sayı: 19, Bahar 2004, ss. 177-194.

²⁸ Taberî, IV, 44; İbn Kesîr, VII, 17-18. Bu konu ile ilgili geniş açıklamalar için bak. Hâlid'in görevden alınması sırasında ileri sürülen gerekçelerle ilgili açıklamalar için bak. Belâzurî, **Fütûh**, 252, (çev. 358); Dîneverî, 113; Belâzurî, **Ensâbü'l-Eşraf**, nşr. Suheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, Beyrut 1996/1417, X, 328; Taberî, IV, 68; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 494; İbn Kesîr, VII, 81; Abdu'l-Mut'im Mâcid, **Târîhu's-Siyâsi li'd-Devleti'l-Arabiyye**, Kahire 1982, 183.

komutan yapmış, Hâlid'i Şam'a gönderdikten sonra Müsennâ'yı yeniden komutan tayin etmişti. Akla gelebilecek bu tür sorulara verilecek cevapların ne derece tutarlı olacağı tartışılabilir. Ancak bunların ötesinde birtakım kabilevî dengeler ve idareye getirilecek kişilerin konumlarının önemli ölçüde etkili olduğu da bir gerçektir.

Müslümanların halifenin savaş çağrısına kulak asmamaları, Taberî'ye göre İran'dan çekinmeleriyle açıklansa da,²⁹ bu çekincenin belli bir etkisi olmakla birlikte, meselenin arka planında değişik amillerin olması muhtemeldir. Daha önceden de Müsennâ, Medine'den destek istediği zaman Hz. Ebû Bekir ona Hâlid b. Velid komutasındaki orduyu göndermiş ve bu orduda bulunan askerler arasında herhangi bir itiraz vuku bulmamıştı. Gerçi bu görevlendirme sırasında komutan Hâlid b. Velid idi. Ancak İran cephesine gitmeme gibi bir itiraz da söz konusu olmamıştı. Öte yandan Müslüman Araplar'ın Müsennâ komutasında orduya katılmak istemediklerine dair başlangıçta somut bir itiraz da mevcut değildir. Ancak aşağıda da değinileceği gibi daha sonraki gelişmelere bakıldığında Hicaz bölgesindeki Müslümanların Müsennâ'nın emrine girmek istememeleriyle ilgili bazı işaretlerden söz edilebilir. Acaba halife halkın bu konudaki kanaatini dikkate alarak mı Müsennâ'ya komutanlık görevi vermemişti? Ya da Hz. Ebû Bekir de bu durumu bildiği için mi onu görevden alıp Hâlid'i başkomutan yapmıştı?

Müsennâ yerine Ebû Ubeyd'in başkomutan atanması kararında gönderilecek ordunun toplanmasının gecikmesiyle de ilgili olduğu düşünülebilir. Nitekim Taberî'deki bir kayıta ordunun toplanması uzayınca halifenin, Müsennâ'yı bir gurup askerle görev yerine gönderdiği belirtilmektedir.³⁰ Yine başka bir kayıta aynen şu ifadeler yer almaktadır: Hz. Ömer, Müsennâ'yı acele yola çıkarmak maksadıyla "Arkadaşlarının yanına geldiğin gibi çabuk dönmeye gayret et." dedi.³¹ Müsennâ Medine'den yola çıkıp on gün sonra Hire'ye vardı. O sırada İranlı komutan Rüstem Horasan sınırına yaklaşmıştı. Onun ilerlemekte olduğunu öğrenen Müsennâ sınır muhafızlarını toplayarak Haffan'a geldi ve burada başkomutan Ebû Ubeyd'i bekledi. Yaklaşık bir ay sonra Ebû Ubeyd gelince onunla birleşti.³² Ebû Ubeyd onu ordunun sağ kanadının komutanlığına getirdi.³³ Bu gelişmeye göre muhtemelen durumun kritik olması nedeniyle halife onu erkenden yola çıkarmış olabilir.

²⁹ Taberî, IV, 61.

³⁰ Taberî, IV, 61.

³¹ Taberî, IV, 63.

³² Ebû Ubeyd b. Mes'ûd başkomutan atandıktan sonra Irak topraklarındaki Kussu'n-Nâtîfa gelmiş ve burada Müsennâ ona katılmıştır. Dineverî, 113.

³³ Taberî, IV, 63.

Ebû Ubeyd, Müsennâ ile birleşerek başta Namarık savaşı olmak üzere İranlılar'a karşı önemli başarılar kazandı.³⁴ Kesker, Barusma gibi yerler alınarak buradaki idarecilerle anlaşmalar yapıldı.³⁵ Ancak bu başarılar uzun sürmedi ve İranlılar ile yapılan Köprü (el-Cisr, Kussu'n-Natıf) savaşında ağır bir yenilgi alındı. Kaynaklar bu yenilgiyi Ebû Ubeyd'in tecrübesizliği ve aceleciliğine bağlamaktadır. Gerçekten de ordudaki ileri gelenlerin bütün uyarılarına rağmen Ebû Ubeyd savaşın yapıldığı yerdeki Fırat Nehri üzerinde bulunan Köprüyü geçip savaşı İranlılar tarafında sürdürme kararı alınca, arkadan İranlılar'ın köprüyü³⁶ yıkmaları sonucu Müslüman askerler ağır bir bozguna uğramıştır. Bu yenilgiyle birlikte başta Ebû Ubeyd olmak üzere peş peşe Sakîf kabilesinden altı komutan şehit düştü. Yedinci sıradaki komutan olan Müsennâ b. Hârise sancağı devralarak dağılan askerleri topladı ve emniyete aldı.³⁷ Müsennâ köprüyü onardıktan sonra karşıya geçip askerleri selamete aldı.³⁸ Medineli askerler onu terk ederek evlerine döndüler. Bir kısmı ise savaştan kaçmanın ezikliğiyle Medine'ye giremedikleri için çöle dağıldı. Müsennâ yanındaki az sayıda olan bölgedeki askerlerle baş başa kaldı. O, Abdullah b. Zeyd ile olup bitenleri bir mektupla halifeye bildirdi.³⁹ Hz. Ömer, korkudan Medine'ye kaçıp gelen askerleri gördüğünde 'Ben sizin sığınağınızım.' diye onları teselli etti ve onlara karşı oldukça samimi davrandı.⁴⁰

Sâsânî ordusu karşısında yaşanan bozgunun ardından sonra Hicaz bölgesinden olan askerler ordudan ayrılıp etrafa dağılmaya başlayınca, Sakîf kabilesinden Abdullah b. Yezid⁴¹ kaçan askerleri engellemek için köprünün başına gelip "Ey askerler komutanlarınızın öldüğü gibi siz de şerefimizle ölün veya zafer kazanın." diye seslenerek onları savaşa teşvik etmeye çalıştı.⁴² Hz. Ömer Köprü savaşında kahramanca savaşarak şehit düşen komutanı Ebû Ubeyd için şu ifadeleri kullanmıştır: "Ey Allah'ım her Müslüman benim himayemdedir. Allah Ebû Ubeyd'e merhamet etsin. Şayet o, köprünün karşı tarafındaki Hayfa sığınmış veya

³⁴ Hayyât, 152-53; Taberî, IV, 62, 64.

³⁵ Taberî, IV, ss. 63-65.

³⁶ Burada sözü edilen köprü bizim bildiğimiz modern anlamdaki köprü değil su üzerine halatlarla ahşapların bağlanmasıyla oluşturulmuş bir köprüdür. Bkn. Taberî, IV, 67, 68.

³⁷ Belâzurî, **Fütûh**, 252, (çev. 360); Taberî, IV, 67-68; Dineverî, 113; Mes'ûdi, II, 316; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, II, 438-39; İbn Kesîr, VII, 28; İbn Hacer, VII, 258; Zarrinkûb, IV, 8-9; Fred McGraw Donner, **The Early Islamic Conquests**, Princeton University Press, New Jersey 1981, 174.

³⁸ Hayyât, 154.

³⁹ Dineverî, 114; Taberî, IV, 69.

⁴⁰ Taberî, IV, 70.

⁴¹ Taberî'de Abdullah b. Mersed diye geçmektedir. Taberî, IV, 68.

⁴² Hayyât, 153.

fazla kahramanlık gösterip kendisini felakete sürüklemekten yanımıza dönmüş olsaydı biz onun sığınacağı bir sığınak ve ona gölge olurduk."⁴³

Ebû Ubeyd'in şehit düşmesinden sonra komutanlığı devralan her komutan bir önceki komutanın atamasıyla belirlenmiştir. Bir başka rivayete göre ise Ebû Ubeyd savaştan önce askere şu konuşmayı yapmıştır: "Eğer ben öldürülürsem Cebr b. Ebi Ubeyd komutanınızdır. O, öldürülürse Ebû Cebr, o öldürülürse Habib b. Ebi Rebia, o öldürülürse Ebû Kayd b. Habib, o da öldürülürse Abdullah b. Mesud b. Amr (Bu komutan Ebû Ubeyd'in kardeşidir.) komutanınızdır."⁴⁴ Bu şekilde komutanlar peş peşe şehit düştükten sonra Müsennâ b. Hârise ancak altıncı sıradaki komutanın kendisini halef göstermesiyle komutanlığı devralmıştı. Dolayısıyla onun tekrar komutanlığa getirilmesi bizzat Hz. Ömer'in kararıyla değil, kendisinden önceki komutanın belirlemesiyle gerçekleşmiştir.

Belâzuri'nin aktardığı bir kayda göre, Hz. Ömer'in Müsennâ yerine Hicaz bölgesinden bir komutanı tercih etmesinin nedeni, Medine'de ordunun toplanması gecikince Müsennâ b. Hârise'nin daha fazla beklemeyip cepheye dönmesidir. Daha sonra toplanan kuvvetlerin başına Hz. Ömer, Ebû Ubeyd b. Mes'ûd'u getirmiştir. Ardından Salit b. Kays b. Amr ile Müsennâ'ya bir yazı göndermiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Şayet aceleci olmasaydın seni komutan tayin ederdim. Bilindiği gibi savaş karışıklıktır ve sadece teenni ile hareket eden kimse savaşı iyi idare eder."⁴⁵

Dineverî, halifenin bu sözü komutanlık için istekli olan Ensâr'ın Neccâr kolundan Salit b. Kays'a söylediğini belirtmektedir. Bu kayda göre halife onu Ebû Ubeyd'in ordusuna dahil etmiş ve Ebû Ubeyd'e Salit ile ilgili şu sözü söylemiştir: "İslâm'da senden daha faziletli olan birisini seninle birlikte gönderdim. Onunla istişarede bulun."⁴⁶ Belâzuri'nin kaydına göre Müsennâ'nın komutanlıktan alınmasının nedeni onun aceleci davranmasına bağlanmaktadır ve bu acelecilik yüzünden halifenin güveni sarsılmıştır. Ancak bu kayıt bile halifenin tercihini tam anlamıyla açıklayacak nitelikte değildir.

Philip K. Hitti, Hz. Ömer'in Müsennâ'yı komutan olarak atamasıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Müsennâ ne Medine ne de Mekke ile hiçbir irtibatı olmayan, bir Bedevî kabilesinin şeyhinden başka bir şey değildi. Hz. Peygamberin vefatı hadisesine kadar ne İslâm'ı işitmiş ne de ihtida etmişti. Halife Hz. Ömer bu sebeple, Hz. Peygamber tarafından Bedir harbinden sonra Cennet ile müjdelenen kim-

⁴³ Taberî, IV, 67.

⁴⁴ Hayyât, 153.

⁴⁵ Belâzuri, **Fütûh**, 251, (çev. 358).

⁴⁶ Dineverî, 113.

selerden birisi⁴⁷ olan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı başkomutan olarak seçti ve Irak cephesine gönderdi.⁴⁸ Her ne kadar Hitti, Müsennâ hakkında bu değerlendirmeyi yapmışsa da onun Hz. Peygamber ile görüşmek üzere Medine'ye gelen Şeybân Oğulları heyetinde yer aldığı,⁴⁹ muhtemelen bu görüşmeden sonra İslâm'ı kabul ettiği ve Hz. Ebû Bekir zamanında Bahreyn bölgesindeki mürtetlerle savaştığı ve Hz. Ebû Bekir'in valisi Alâ b. Hadramî'ye, kabilesiyle birlikte yardımcı olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Bu bilgilere bakıldığında Müsennâ'nın İslâm'dan hiç haberi olmadığı yönündeki görüş tutarlı gözükmemektedir.

Hz. Ömer İran'a karşı asker toplamakla uğraştığı sırada İranlılar Kisra soyundan Yezdicerd'i hükümdarlığa getirerek Arap saldırılarını durdurmak için ciddi bir hazırlık içine girmişlerdi.⁵¹ Müsennâ İranlılar'ın bu hazırlığını öğrendiği zaman, ordusunu güçlendirmek için Hz. Ömer'den yardım istedi. Halife ona süratle yardımcı kuvvet göndereceğini bildirdi.⁵² Cepheden gelen bu talep üzerine Hz. Ömer, bölgeye asker göndermek için tekrar çağrı yaptı. Hatta daha çok asker gönderebilmek için vaktiyle irtidat edip pişman olanların da orduya katılmalarını istedi.⁵³ Bu arada Müsennâ'ya da haber gönderip bölgedeki Arap aşiretlerinden destek bulmasını, destek vermek istemeyenlerden de gerekirse zorla asker toplamasını bildirdi.⁵⁴ Öte yandan halife bölgeye gidip savaşacak askerlere ganimetlerden daha fazla pay vereceği fikrini söyledi ve Arap aşiretlerini savaşa teşvik etmeye çalıştı. Onun çağrısı üzerine Becile⁵⁵, Ezd, Kinâne, Teym, Sa'd Oğulları, Has'am, Hanzala, 'İcl Oğulları, Âmir Oğulları, Dâbbe Oğulları, Temîm, Nemr, Abdulkayslar gibi Güney Arabistan kökenli aşiretler Medine'de toplanmaya başladılar. Hz. Ömer ayrı ayrı toplanan bu kuvvetlerin başına kendi aşiretlerinden birisini komutan tayin etti ve bu şekilde orduları Irak'a sevk etti.⁵⁶ Gönderilen bu aşiretlerin başlarındaki komutanlardan Cerîr dışındakiler Müsennâ'ya itaat etmişlerdir.⁵⁷

Dineverî'nin verdiği bilgiye göre halife Medine'de toplanan askerlerin başına Cerîr b. Abdullah el-Beceli'yi başkomutan olarak görevlen-

⁴⁷ Ebû Davud, Sünnet 9, (4648, 4649, 4650); İbn Sa'd, III, 383; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (öl. h. 277), **el-Ma'rifetu ve't-Tarih**, nşr. Halil Mansur, 1. Baskı Beyrut 1419/1999, I, 119.

⁴⁸ Philip K. Hitti, **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay. İstanbul 1980, I, 235-36.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, **Üsdü'l-Ğabe fi Temyizi's-Sahâbe**, Kahire, 1970, V, 90.

⁵⁰ Taberî, III, 259, 260.

⁵¹ Taberî, IV, 81.

⁵² Dineverî, 113, 114; Belâzurî, **Fütûh**, 253, (çev. 360).

⁵³ Taberî, IV, 63, 88.

⁵⁴ Taberî, IV, 82.

⁵⁵ Belâzurî, **Fütûh**, 253, (çev. 362); Zarrinküb, IV, 9.

⁵⁶ Taberî, IV, 72-73; Dineverî, 114.

⁵⁷ Taberî, IV, 72-73.

dirmiştir.⁵⁸ Ancak o, kendi kabilesinin başındakilerin komutanıydı. Bu askerler Irak'a geldiği zaman Hz. Ömer farklı bir sorunla karşılaşmıştır. Örneğin Cerîr b. Abdullah buradaki mevcut komutan Müsennâ b. Hârîse'nin emrine girmek istememiş ve onunla yetki tartışmasına girmiştir. Halbuki Cerîr halifenin emriyle Müsennâ'ya yardımcı kuvvet olarak gönderilmişti⁵⁹ ve kendisine cepheye gittiği zaman başkomutan olacağına dair herhangi bir şey söylenmemişti. Hatta Irak'a gidip Müsennâ ile birleşmesi bizzat emredilmişti.⁶⁰ Ayrıca Müsennâ'ya da onun kendi başına hareket edebileceğine dair herhangi bir haber gönderilmemişti. Görünen o ki, Irak cephesindeki kuvvetlerin komutanı olan Müsennâ halifeden yardım isteyince değişik kabilelerden toplanan kuvvetler kendi kabilelerine mensup bir komutanın önderliğinde yardıma gönderilmişti. Cerîr b. Abdullah el-Becelî de onlardan birisiydi. Cerîr bölgeye gelince Müsennâ onun orduya katılmasını istemiş ve bu doğrultuda halifenin emrini hatırlatmıştır. Ancak Cerîr '*Ben de senin gibi bir komutanım. Ben senin emrinle hareket etmem.*' diye çıkmış ve onun emrine girmeyi reddetmiştir.⁶¹ Bu tartışma bölgede ordunun ikiye bölünmesine neden olunca Müsennâ, Hz. Ömer'e bir mektup yazıp durumu bildirmiştir. Ancak Hz. Ömer ona gönderdiği cevabi yazıda "*Ben seni Allah Rasulü'nün sahabilerinden birine, yani Cerîr'e komutan tayin etmemiştim.*"⁶² sözleriyle Müsennâ'nın beklemediği bir karşılık vermiştir.⁶³

Hz. Ömer benzer bir karşılığı yine bölgedeki aşiret önderlerinden olup Sâsânîler'e karşı savaşan Süveyd b. Kutbe'ye de vermiştir. Dîneverî'nin anlattığına göre Ubulla (eski Basra) bölgesinde mücadele eden Süveyd, Müsennâ'nın başarılarını duyunca kendisi de halifeden yardım ve destek istemiştir. Hz. Ömer bu yardım çağrısına cevap vermiş, ancak onu komutan atamayıp bu bölgeye gönderdiği askerlerin başına Utbe b. Ğazvân el-Mâzennî'yi atamış ve Süveyd'e bir mektup gönderip ona itaat etmesini istemiştir.⁶⁴ Buna mukabil bölgeye gitmek isteyen Muğire b. Şu'be, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî ve Ukbe gibi şahsıların ko-

⁵⁸ Dîneverî, 114.

⁵⁹ Taberî, IV, 72, 78.

⁶⁰ Taberî, IV, 70, 71, 72; Muhammed Ferec, **Şahsiyyâtu Askeriye'l-İslâmiyye**, Kahire t.y., 193-94.

⁶¹ Taberî, IV, 61, 71, 78; Temimî, 464-65; İbn Kesir, VII, 30.

⁶² Taberî, IV, 78.

⁶³ İbn Hacer, Cerîr'in yüzünün güzel olduğundan ve bu nedenle Hz. Yüsuf'a benzetildiğinden söz eder ve Hz. Ömer'in onun hakkında samimi sözler söylediğini rivayet eder. (İbn Hacer, I, 476-77). Ayrıca Hz. Peygamber'in de onunla ilgili güzel sözler söylediği nakledilmektedir. Bkn. Kûlâî, **el-Hilâfetu'r-Râşide ve'l-Butûletu'l-Hâlîde fi Hurûbi'r-Ridde**, nşr. Ahmed Ğanm, Kahire, 1979, 31.

⁶⁴ Dîneverî, 116. Utbe, Benû Nevfel b. Abdimenaf'ın anlaşılmasıydı ve Hz. Peygamber'in ashabındandı. Dîneverî, 116.

mutan olarak görevlendirmiştir.⁶⁵ Ebû Mûsâ görev istediği zaman halife Ensâr'dan da ordusuna asker vermesini önermiş ve onlarla ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: 'Benimle birlikte Ensâr'dan da asker gönder. Zira Ensâr'ın Müslümanlar arasında yeri yemekteki tuz gibidir.' Bu istek üzerine halife onlardan orduya asker katmıştır.⁶⁶

Buraya kadar cereyan eden hadiselerle bakıldığında Hz. Ömer'in, Müsennâ b. Hârise'nin Irak orduları başkomutanlığına atanmasına pek taraftar olmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar halife, Köprü yenilgisinden sonra Müsennâ'nın komutanlığı üstlenmesine engel olmamışsa da, onu resmen Irak bölgesinin başkomutanı olarak atamamıştır. Muhtemelen halifenin bu tutumu, özellikle Medine ve civardaki Arap kabilelerinin Müsennâ'nın emrine girmek istememeleriyle yakından ilgilidir. Nitekim yardımcı kuvvet olarak bölgeye gitmeyi kabul eden Arap aşiretleri, halifeden başlarına kendi kabile üyelerinden birisini komutan olarak atamasını istemişlerdir.⁶⁷ Arap toplumundaki kabile asabiyeti duygularının sürekli etkin olduğu göz önünde bulundurulunca Hz. Ömer'in bu konudaki tavrını anlayışla karşılamak gerekir. Örneğin Hz. Ömer, Becile kabilesine farklı bir aşiretten olan Arfece'yi komutan atamak isteyince, onun bu tercihi kabile üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Hatta kabile önderlerinden Cerîr b. Abdullah halifenin kararına darılmıştır. Bu nedenle Cerîr kabile üyelerinden onu değiştirmesi için halifeye baskı yapmalarını istemiştir. Bunun üzerine kabile ileri gelenleri Hz. Ömer'e 'Sen onu bize komutan tayin etme.' diye istekte bulundular. Hz. Ömer onlara, 'İlk önce hicret eden ve ilk önce İslâmiyeti kabul edip aranızda büyük yararlılıklar gösteren ve iyiliklerde bulunan bir kişiyi azledemem.' karşılığını verdi. Onlar 'Bize kendi aramızdan birisini komutan tayin et, yabancıyı bizim işimize karıştıрма.' dediler. Neticede halife onların isteği üzerine aynı kabileden Cerîr b. Abdullah'ı onlara komutan olarak görevlendirdi.⁶⁸ Muhtemelen halife Cerîr'i bir daha küstürmemek için Müsennâ'ya itaat etmediği zaman onun bu davranışını farklı bir şekilde değerlendirip her ikisini görevden almıştır.

Komutanlık görevlendirmelerinde aynı kabile üyelerine görev verme belki de olağan bir davranıştı. Örneğin Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakâfi kendi kabile üyelerinde peş peşe altı komutan tayin etmiştir.

⁶⁵ Dineverî, 118.

⁶⁶ Dineverî, 118.

⁶⁷ Taberî, IV, 77-78.

⁶⁸ Taberî, IV, 72, 77-78. Arfece aslen Ezd kabilesinin Barık kolundan olup Becile kabilesinin anlaşılması idi ve onların ileri gelenleri arasında girmeyi başarmıştı. Rivayete göre vaktiyle bu kabileler arasında çatışma çıkmış ve karşılıklı kan akıtılmıştı. Arfece bu olaylara karışmayıp Becile kabilesine sığınmış ve sonradan onların ileri gelenlerinden birisi olmuştu. Ancak halifenin onu komutan tayin etmesi Cerîr'i darıltmıştı. Hatta Cerîr kabile mensuplarına onu kabul etmemeleri için baskı yapmış ve halifeden komutanı değiştirmesini istemelerini tavsiye etmiştir. Taberî, IV, 72, 78.

Aynı şekilde Müsennâ b. Hârise de başkomutan olduğu dönemlerde kardeşleri Müennâ ve Mes'ûd'u ordunun sağ ve sol kanatlarının başına getirmiştir.⁶⁹ Hz. Ömer bu durumu bildiği için kabilevi dengeleri dikkate alarak onun görevde kalmasını belki de zorunlu olarak uygun görmemişti. Özellikle orduda bulunan sahabiler göz önüne alınca Hz. Ömer'in aşıptan olmayan birisini onların başına komutan tayin etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Ancak halifenin aynı hassasiyeti Müsennâ'yı görevden alıp yerine atadığı Ebû Ubeyd için göstermediği de bir gerçektir. Hatta halife sahabeden birisinin komutan atanması isteğine onların başlangıçta savaş çağrısını ağırdan almaları nedeniyle şiddetle karşı çıkmıştır. Bunların yanında belli bir kabilevi dengeden de söz edilebilir. Örneğin Müslüman Araplar bölgeye geldiği zaman onlara at satmak için gelen Hıristiyan bir Arap Müsennâ'ya destek vermiştir.⁷⁰ Benzer şekilde bölgedeki birçok kabile Müslüman Araplar'a destek vermiş ve Müsennâ'nın yanında savaşmıştır. Bütün bunların yanı sıra askerinin ekseriyetini Irak bölgesinde yaşayan Araplar'la Yemen ve Güney Arabistan'dan gelen değişik kabileler oluşturuyordu ve bunların bir çoğu henüz tam anlamıyla İslâm'ı özümsemiş değillerdi.⁷¹ Hz. Ömer muhtemelen olayın kendi kontrolünün dışına çıkabileceği gerekçesiyle böyle bir tercihte bulunmak zorunda kalmış ve kendi güvendiği, kendisine yakın bulduğu ve aynı zamanda savaşma konusunda samimi olan birisine komutanlık görevi vermeyi uygun görmüş olabilir.

Köprü yenilgisi sonrası orduda bulunan Medineli askerlerin Müsennâ'nın emrinde savaşmak istememelerini göz ardı etmemek gerekir. Hatta onlar Müsennâ komutanlık görevini üstlenince ordudan ayrılıp Medine'ye dönmüşlerdir. Gerçi bu ayrılışın önemli etkenlerinden birisi Köprü bozgunu sonrası yaşanan korkuydu. Ancak Medineli askerlerin tamamının ayrılmış olması yukarıda dile getirilen savı bütünüyle ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla Müsennâ b. Hârise bölgedeki Araplar'dan oluşan askerlerin başında komutan olarak kalmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Medine'den gönderilen birlikler onun emrine girmek yerine kendi kabile üyelerinden birisinin komutası altında savaşmak isteyince, muhtemelen halife bu durumun farkında olduğu için Müsennâ'yı Irak bölgesinin tek yetkilisi sıfatıyla görevlendirmek istemiştir. Aksi halde bölgede bir çok başarıda başrolü oynamış, İranlılar'ı yakından tanıyan ve bölgedeki dengeleri iyi bilen deneyimli bir komutanı görevden almak veya yetkilerini kısıtlamak bir bakıma çelişki arz etmektedir. Nitekim Büveyb savaşı (14/635?) öncesi Medineli askerler Cerir b. Abdullah komutasında savaşırken Kuzey Arabistanlı

⁶⁹ Taberî, IV, 42, 43, 73.

⁷⁰ Taberî, IV, 73-74, 76.

⁷¹ Özellikle güneyden gelen Mu'âviye b. Hudeyc komutasındaki Kindeli askerlere Hz. Ömer'in kuşkuyla yaklaştığı belirtilmektedir. Taberî, IV, 86.

askerler Müsennâ b. Hârise'nin komutasında savaşmışlardır. Her iki komutan da kendilerine bağlı birlikleri cesaretlendirici konuşmalar yapmışlardır.⁷² Bu konuşmalar üzerine her iki taraf askerleri bağlı buldukları komutanın sancağı altında toplanmışlardır.⁷³ Hatta bundan dolayı Büveyb savaşının komutanının kim olduğu hususunda bir muğlaklık söz konusudur. Becile kabilesinin ileri gelenleri komutanın Cerîr b. Abdullah el-Becelî olduğunu iddia ederlerken Rebî'a kabilesinin mensupları ise komutanın Müsennâ b. Hârise olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bir başka görüşe göre de onların her ikisi kendi kabilelerinin komutanlarıydı.⁷⁴ Anlaşıldığı kadarıyla özellikle Büveyb savaşıyla birlikte Müsennâ ve Cerîr arasında komutanlık tartışması yaşanmasından sonra Hz. Ömer meselenin daha fazla büyütülmemesi için her ikisini de görevden almayı uygun çözüm olarak görmüştür.

Sa'd b. Ebi Vakkâs, İran orduları başkomutanı olarak atanıp bölgeye gönderildiği zaman, Müsennâ'nın emrinde bölgedeki kabilelerden oluşan askerler bulunurken, güneyden gelenler de kendi kabilelerinden birisinin komutasında bulunuyordu. Örneğin Adiy b. Hatim Tayyılular, Cerîr b. Abdullah el-Becelî Beceliler, Mu'aviye b. Hudeyc Kindeliler, Husayn b. Nümeyr de Sekûnlular'ın başında komutan olarak görevliydiler.⁷⁵ Bunlara ilaveten güneyden gelen bazı kabileler vaktiyle kendi kabile üyelerinin Suriye bölgesine göç ettiklerini söyleyerek Irak yerine bu bölgeye gitmek istemişlerdir. Mudarlılar ise akrabalarının Irak'ta olduklarını söyleyerek bu bölgeye gitmeyi tercih etmişlerdir.⁷⁶

Cerîr b. Abdullah'ın Müsennâ'nın emrine girmek istememesinin apayrı bir nedeni de olabilir. Taberî'nin verdiği bilgiye göre, Cerîr bölgeye geldiği zaman Müsennâ onu bir ara ordunun sağ kanadının komutanlığına getirmiş ve öncü birliklerin başında bir başka komutan olan Münzir ile birlikte savaş öncesi keşif amaçlı göndermiştir. Onlar İranlı komutanlardan Mihran'ı yakalayıp öldürmüşler ve ele geçirdikleri ganimetleri aralarında paylaşırken anlaşamamışlar; bunun üzerine Müsennâ onlara hakemlik yapıp malları bölüştürmüştür.⁷⁷ Muhtemelen bu bölüşmede Cerîr'i rahatsız eden bir tercih söz konusu olmuştur.

Müsennâ ile Cerîr b. Abdullah arasında yetki tartışması Hz. Ömer'e bildirildiği zaman, halife danışma meclisini toplamış ve onlarla

⁷² Kaynaklarda Büveyb savaşının komutanıyla ilgili farklı bilgiler yer almaktadır. Bir rivayete göre bu savaşın komutanı Cerîr b. Abdullah el-Becelî'dir. Bir başka rivayete göre de Müsennâ'dır. Bu karışıklığın nedeni Müsennâ b. Hârise'nin başta Bekr b. Vail kabilesi ve bölgedeki Araplar'dan oluşan kuvvetlerin komutanı olması, Cerîr'in ise kabilesi Beceliler'in komutanı olmasıdır. Bkz. Belâzurî, **Fütûh**, 254, (çev. 363).

⁷³ Dineverî, 114-115.

⁷⁴ Belâzurî, **Fütûh**, 254.

⁷⁵ Taberî, IV, 86.

⁷⁶ Taberî, IV, 87.

⁷⁷ Taberî, IV, 74, 78.

konuyu görüşmüştür. Bir taraftan da İranlılar'ın ordu hazırlığını dikkate alarak bizzat kendisi başkomutanlığı almak için hazırlıklara başlamıştır. Hatta ordunun iki kanadına Zübeyr ile Abdurrahmân b. Avf'ı getirmiş, öncü birliklerin başına da Talha b. Ubeydullah'ı görevlendirerek onu önceden yola çıkarmıştı. Başta Talha olmak üzere bir kısım sahabe onun komutan olarak sefere çıkmasından yanayken Abdurrahmân b. Avf ve Hz. Ali gibi bir kısmı da kalmasından yanaydı. Onlar halifeye gelebilecek muhtemel bir zararın bütün Müslümanları olumsuz yönde etkileyeceği gerekçesiyle halifenin ayrılmasını isabetli bulmamışlardı.⁷⁸ Meclistekiler de ona sahabeden birisini komutan tayin edip kendisinin Medine'de kalmasını ve asker göndererek mücadeleyi sürdürmesini önermişlerdi. Bunun üzerine halife Talha'yı geri çağırılmış ve ardından herkesin ortak kararına göre sahabeden birisini komutan yapmaya karar vermiştir.⁷⁹

Hz. Ömer tayin edeceği komutanı belirlemek için arayış içerisindeyken daha önce valilerinden yardım istemek için gönderdiği mektuba Hevazin kabilesinde vergi amili olarak görev yapan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın cevabî yazısı gelmişti. Mektup geldiği zaman Abdurrahmân b. Avf ona, 'Ey halife sen başkomutan yapacağın kişiyi buldun.' dedi. Hz. Ömer 'kim?' diye sorunca Abdurrahmân, 'Pençeleri aslan pençesi gibi dehşetli olan Sa'd b. Ebî Vakkâs.' diye cevap verdi. Mecliste bulunan diğerleri de onun bu fikrini desteklediler. Bunun üzerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın başkomutan atanmasına karar verildi.⁸⁰ Haberin bir başka versiyonunda Hz. Ömer'e aradığını buldun dediler. Hz. Ömer 'kimdir' deyince, 'Düşmana karşı saldıran aslan.' dediler. Hz. Ömer 'bu aslan kim' deyince, 'Sa'd' diye karşılık verdiler. Hz. Ömer onu komutan yapmaya karar verdiği zaman Medine'ye çağırıp şu uyarıda bulundu: 'Ey Vüheyb Oğulları'nın Sa'd'ı, insanların seni Allah Rasulü'nün dayısı ve arkadaşı olarak anmaları aldatmasın.' Ardından Medine'de toplanan kuvvetlerin başına onu komutan yaptı ve kendisine uzunca nasihatlerde bulunarak bir süre onu uğurladı. Son söz olarak da yaptığı tavsiyeleri unutmamasını ısrarla hatırlattı.⁸¹ Halife ayrıca, Müsennâ ve Cerîr'e mektup gönderip Sa'd b. Ebî Vakkâs'a itaat etmelerini istedi.⁸² Her iki komutan da onun emrine girme konusunda itiraz etmedi. Özellikle Müsennâ'nın emrine girmek istemeyen Cerîr'in bir itirazda bulunmaması, onun Müsennâ'yı kabul etmek istemediğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bunun yanında Müsennâ'nın, Hz. Ömer'e muhalif herhangi bir tutum içerisine girmemesini göz ardı etmemek gerekir.

⁷⁸ Belâzurî, **Fütûh**, 255, (çev. 364); Dineverî, 125; Taberî, IV, 83-84; Mes'ûdî, II, 318.

⁷⁹ Taberî, IV, 83, 84.

⁸⁰ Taberî, IV, 84.

⁸¹ Belâzurî, **Fütûh**, 255, (çev. 364); Dineverî, 119; Taberî, IV, 78, 83-85; Mes'ûdî, II, 317; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, II, 437, 451; İbn Tiktakâ, 79; İbn Kesîr, VII, 35.

⁸² Belâzurî, **Fütûh**, 255-56, (çev. 365); Taberî, IV, 78.

Aksine o, Sa'd bölgeye gönderildiği zaman hastalığı giderek arttığı için evine götürülmesine rağmen, ona yardımcı olabilmek için bölgenin özelliği ve Sâsânîler'in durumu hakkında bir mektup yazarak birtakım tavsiyelerde bulunmuştur.⁸³

Sa'd b. Ebî Vakkâs Irak bölgesine vardıktan sonra bölgedeki askerlerin komutasını ele aldı. Görünen o ki, halife bölgede doğabilecek kargaşayı önlemek ve ordunun asıl gücünü oluşturan Hicaz ve Güney Arabistanlı askerler ile Irak topraklarında yaşayan Arap aşiretlerinin itiraz edemeyeceği bir aday belirlemeye çalışmıştır. Bir başka ifadeyle halife Medine'den uzak olan bu bölgede ciddi bir savaş verirken kendisine daha yakın hissettiği ve samimiyetinden şüphe etmeyeceği birisini başkomutan yapmayı uygun bulmuştur. Öte yandan halifenin bu tercihinin Müsennâ b. Hârîse'ye güvensizliğinden kaynaklamadığını da belirtmekte yarar vardır. Onun bu tercihi daha çok ordunun asıl ağırlığını oluşturan askerlerin başına Arap aşiretlerinden hepsinin kabul edebileceği bir komutan adayını belirlemek isteğiyle yakından ilgili gözükmektedir. Bunun yanında kendisinin yakından tanıdığı bir isim olmasına da dikkat etmiştir. Halifeyi böyle bir düşünceye sevk eden geçmiş tecrübeden söz edilebilir. Hatırlanacağı gibi hilafet tartışmaları sırasında da Ensâr'ın halifelik gerekçelerine karşı Hz. Ebû Bekir karşı gerekçe sunarken, Araplar'ın ancak Kureyş'ten çıkacak bir başkana itaat edeceklerini ve onu kabul edebileceklerini dile getirmiş ve bu görüş Ensâr'ın hilafet gerekçelerini önemli ölçüde zayıflatmıştı.⁸⁴ Hz. Ebû Bekir konuşmasında şu ifadelerle yer vermişti: "Ey Ensâr! Dile getirdiğiniz bütün meziyetlerinize kimsenin bir diyeceği yok. Ancak Araplar idare ve hakimiyetin ancak Kureyş'te olduğuna inanır. Onlar yurtları ve nesepleri bakımından en faziletli olanlardır."⁸⁵ Benzer görüşleri Hz. Ömer de o toplantıda dile getirmiştir.⁸⁶ Dolayısıyla ilk hicret edenler ve Kureyş'ten olanlar komutanlık gibi üst düzey görevlerde kendilerini sürekli daha öncelikli görmek istemişlerdir.

Zetterstéen, Hz. Ömer'in Müsennâ yerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı tayin etmesini şu ifadelerle izah etmiştir: Cesaretine ve denenmiş kabiliyetine rağmen, çölde yetişmiş bir kimse olan Müsennâ'nın başkomutanlığa tayini, İslâmiyet'e peygamberin ölümünden sonra girmiş bir kimse olması ve Arap kabileleri arasında birbirlerine karşı kıskançlıkları dolayısıyla Mekke'nin eski bir ailesine mensup ve peygamberin en

⁸³ Taberî, IV, 88-89.

⁸⁴ Vâkıdî, **Kitâbu'r-Ridde ve Nebezetun min Futûhi'l-İrak**, nşr. M. Hamidullah, Paris 1989, 23; Taberî, III, 201.

⁸⁵ Taberî, III, 201.

⁸⁶ Bkn. Taberî, III, 209.

sadık taraftarlarından olarak tanınan Sa'd b. Ebî Vakkâs'a nazaran daha az uygun idi.⁸⁷

Sa'd b. Ebî Vakkâs hem İslâm'daki önceliği, hem aşireti nedeniyle toplumun her kesimince kabul edilebilecek bir adaydı.⁸⁸ Belâzurî, onun atanmasıyla ilgili şu bilgileri vermektedir: Kadisiye savaşı (15/636-37) öncesi bölgedeki komutanlar Hz. Ömer'e mektup yazıp İranlılar'ın büyük bir ordu hazırladıklarını duyurdular ve yardım istediler. Hz. Ömer kendisi savaşa gitmek istedi ve hazırlık yaparak askerın toplanması için ordugâh kurdu. Başta Abbâs b. Abdülmuttalib olmak üzere sahabenin ileri gelenleri halifenin kalmasını ve asker göndermesini tavsiye ettiler. Ali b. Ebî Talib ise halifenin gitmesinden yanaydı. Hz. Ömer ona "Ben burada kalmaya karar verdim." dedi ve kendisini gönderebileceğini söyledi. Ancak Hz. Ali bunu kabul etmedi. Sonra Hz. Ömer, Sa'id b. Zeyd Amr b. Nüfeyl el-Adevî'yi göndermek istedi; daha sonra içine doğduğuna göre Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı gönderdi. Hz. Ömer onun için "Sa'd, kahraman ve iyi ok atan bir kimsedir." dedi.⁸⁹ Belâzurî'nin aksine Taberî halifenin bölgeye gitmek için ısrarlı olduğunu, hatta ordu toplayıp sağ ve sol kanada Zübeyr'le Abdurrahmân b. Avfı getirdiğini, öncü birliklerin başına da Talha'yı getirip yola çıkardığını, ancak danışmanları onu gitmekten caydırınca Talha'yı geri çağırıp durum değerlendirmesi yaptığını ve neticede Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın gönderilmesine karar verildiğini söylemektedir.⁹⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Sa'd'ın özellikleri de başkomutan olmasında etkili olmuştur. O iyi ok atmasıyla, peygamber zamanında bir çok seriyeye katılmasıyla ve ilk Müslümanlardan olmasıyla tanınıyordu.⁹¹

Sa'd b. Ebî Vakkâs Irak'a gittikten sonra bölgedeki komutanlar onun emrine girdi. Ancak Müsennâ b. Hârise onunla birleşmeden vefat etti. O, Köprü savaşında aldığı yara nedeniyle giderek fenalaştı ve kabilesine götürüldü.⁹² Bütün hazırlıklar tamamlandıktan sonra bugünkü Necef yakınlarındaki Kadisiye'de İranlılar ile bir bakıma dönüm noktası sayılabilecek bir savaş yaptı. Bu savaştan bir süre sonra Farslar kışlık başkent olarak kullandıkları Medain'i de kaybettiler. Kadisiye savaşında komutanlık açısından dikkat çeken önemli bir hadise Sa'd b.

⁸⁷ K. V. Zetterstéen "Sa'd b. Ebi Vakkas", **MEBİA**, İstanbul 1967, X, 19.

⁸⁸ Sa'd b. Ebi Vakkas ilk Müslümanlardandır ve Zühre oğulları vasıtasıyla Hz. Peygamber ile akrabalığı bulunmaktadır. Hatırlanacağı gibi peygamberin annesi de Zühre oğullarındandı. Bu nedenle peygamber ona büyük sevgi besledi. Sa'd, Hz. Peygamber zamanında bir çok seriyeyenin yanı sıra, Bedir, Uhud, Hendek, Hudeybiye, Hayber, Mekte'nin fethi gibi önemli savaşlara iştirak ederek büyük hizmetlerde bulunmuştur. Bkn. İbn Sa'd, III, 137, 139, 142; İbnü'l-Esir, **Üsdül-Gâbe**, II, 367; Zetterstéen, *Sa'd b. ebi Vakkas*, X, 19.

⁸⁹ Belâzurî, **Fütûh**, 255.

⁹⁰ Taberî, IV, 83-84.

⁹¹ İbn Sa'd, III, 140.

⁹² Taberî, IV, 88, 89.

Ebî Vakkâs'ın hasta olması nedeniyle yerine Hâlid b. Urtufa'nın vekalet etmesidir. Hz. Ömer'in ciddi ön araştırmalardan sonra atamış olduğu başkomutanın hayati bir savaşta yerine başka birisini görevlendirmesi ve asıl komutanın savaşı dışarıdan izlemesi ayrıca dikkate değer bir husus olarak gözükmektedir. Sa'd karargâhtaki yatağında hasta yatar-ken Hâlid b. Urtufa savaşı idare etmekteydi.⁹³

Müsennâ b. Hârîse'nin vefat etmesi üzerine onun hanımı Selmâ, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a gelip kocasının tavsiyelerini iletmişti. Anlaşılan Sa'd ondan hoşlanmış olacak ki, bu kadınla evlenmiştir.⁹⁴ Savaş devam ederken, Sa'd hasta yatağındaiken bu hanım ona refakat etmekteydi. Savaşın gidişatından endişelenen hanımı önceki eşi Müsennâ'yı hatırlamış ve bir bakıma Sa'd'ı eleştirerek şöyle bir serzenişte bulunmuştu: "Vah Müsennâ vah, senin için ağlıyorum. Artık atlara binerek kahramanca savaşan Müsennâ yok." Bu sözler Sa'd'ın erkeklik gururuna dokunmuş olacak ki, kalkıp hanımına bir tokat patlatmış. Selmâ ise ona dönerek ağlamaklı bir şekilde "Ey Sa'd! Bu dayak kıskançlıktan mı, yoksa korkaklıktan mı?" diye tepki göstermiştir.⁹⁵

Nihavend savaşı (21-22/641-42) öncesi İran cephesine takviye kuvvet gönderen Hz. Ömer bu kuvvetlerin başına komutan tayin edeceği zaman şu ifadeleri kullanmıştır: "Öyle birisini komutan atayacağım ki, mızraklarla karşılaşan ilk kişi o olacaktır."⁹⁶ Halife bu kuvvetlerin başına Nu'mân b. Amr b. Mukarrin el-Müzenî'yi tayin etti ve kararı bir mektupla bildirmiştir. O, Nu'mân'a gönderdiği mektubunda şu ifadelere yer vermiştir: "Şayet sen öldürülürsen komutan Huzeyfe b. Yemân, o öldürülürse Cerîr b. Abdullâh el-Beceli, o da öldürülürse Muğîre b. Şu'be, o da öldürülürse Eş'âs b. Kays komutan olacaktır."⁹⁷ Dineverî, Nu'mân'ın ashâbın ileri gelenlerinden olduğunu ve o sırada Kesker'de vergi memuru olarak görev yaptığını belirtmektedir.⁹⁸

Bu kaydın diğer bir versiyonunda Nu'mân o sırada Medine'de bulunuyordu. Halife karar verdiği zaman onu yanına çağırılmış ve yakında kendisine valilik vereceğini söylemiştir. Nu'mân ona şayet vergi amilliği ise kabul edemeyeceğini ancak savaşmak için görevlendirilirse kabul edebileceğini söylemiştir. Halife de ona 'savaşmak için gideceksin' demiş ve kendisini komutan olarak görevlendirmiştir. Sonra Kûfelilere mektup yazdı ve ona yardım etmelerini istedi.⁹⁹ Hz. Ömer mektubu

⁹³ Taberî, IV, 88.

⁹⁴ Dineverî, 119; Fesevî, III, 314; Taberî, IV, 88; Ahmed Halil Cum'a, **Nisâ min 'Asri't-Tabî'in**, Beyrut 1992, II, 95.

⁹⁵ Belâzurî, **Fütûh**, 258, (çev. 369); İbnü'l-Esir, **Üsdü'l-Ğâbe**, V, 90.

⁹⁶ Belâzurî, **Fütûh**, 300.

⁹⁷ Belâzurî, **Fütûh**, 300; Dineverî, 135.

⁹⁸ Dineverî, 135.

⁹⁹ Belâzurî, **Fütûh**, 300.

Nu'mân'a es-Sâib ile göndermiş ve kendisini ganimetleri gözetmekle görevlendirmiştir. Ona "Bâtılı yükseltme, hakkı alıkoyma diye de tavsiyede bulunmuştur.¹⁰⁰ Nihavend'de ilk ölen kişi Nu'mân olmuştur. Ondan sonra sancağı Huzeyfe almıştır.¹⁰¹ Hz. Ömer'in Nihavend savaşında Kadisiye savaşının başkomutanı Sa'd b. Ebî Vakkâs'a görev vermemesi dikkat çekicidir.

Hâlid b. Velîd'in Başkomutanlıktan Alınıp Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın Atanması

Hz. Ömer halife olduğu zaman Şam bölgesinde Bizans'a karşı verilen mücadeleyi sürdürme kararı almış, ancak mevcut komutan Hâlid b. Velîd'i değiştirme gereği duymuştur. Her nedense bu görev değişikliği diğer değişikliklere oranla fazla yankı bulmuştur. Oysa bu dönemde Hâlid'in yanı sıra Müsennâ b. Hârîse de görevden alınmıştır.

Hâlid b. Velîd'in görevden alınışıyla ilgili kaynaklarda görünürde ve perde arkasında değişik gerekçeler aktarılmaktadır. Bu bilgilerden hangisinin doğru ve gerçekçi olduğunu ayırt etmek bazen içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Ancak bizim buradaki hedefimiz Hâlid b. Velîd'in komutanlıktan azil sebep ve gerekçelerini ele alıp değerlendirmek değil,¹⁰² Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı komutanlığa getirmedeki gerekçelerini irdelemek ve bu konu çerçevesinde halifenin önceliklerinin neler olduğunu belirlemeye çalışmaktır. Ancak bunu tespit etmeye çalışırken ister istemez Hâlid b. Velîd'in görevden alınış nedenlerine de vurgu yapma gereği duyulacaktır.

Kaynakların bir çoğu Hz. Ömer'in halife olur olmaz ilk iş olarak Hâlid b. Velîd'i görevden alıp yerine Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı atadığını,¹⁰³ ancak savaş durumu devam ettiği için kritik bir zamanda bu olayın orduda olumsuz etki yaratacağı gerekçesiyle Ebû Ubeyde'nin bu değişikliği bir süre Hâlid'den sakladığını naklederler¹⁰⁴ Bu haberlere göre sanki Hz. Ömer, Hâlid b. Velîd'i görevden almak için eline geçecek fırsatı kollamış ve bu fırsatı ele geçince de derhal gereğini yapmış konumda gözükmektedir. Cephedeki askerler zamansız gibi gözükken bu değişikliğin orduda olumsuzluğa yol açacağını bildiği halde, acaba Hz. Ömer'in bu durumu gözden kaçırmaması mümkün müdür?

Halife olur olmaz Hz. Ömer'in, Hâlid b. Velîd'i görevden aldığıyla ilgili haberlerde birtakım çelişkiler göze çarpmaktadır. Bir rivayete göre

¹⁰⁰ Belâzürî, **Fütûh**, 302.

¹⁰¹ Belâzürî, **Fütûh**, 302.

¹⁰² Hâlid b. Velîd'in komutanlıktan aziliyle ilgili yerinde tespit ve değerlendirmeleri için bkn. Mustafa Fayda, **Allah'ın Kılıcı Hâlid bin Velid**, İstanbul 1992, ss. 423-441.

¹⁰³ Örneğin bkn. İbn Sa'd, VII, 397; Hayyât, 151, 155; Ya'kûbî, II, 139; Taberî, IV, 54.

¹⁰⁴ Taberî, IV, 55.

halife onu Ecnadeyn savaşından (30 Temmuz 634) hemen sonra, bir rivayete göre Dımeşk şehrinin kuşatması sırasında görevden almıştır. Sağlıklı bir sonuca varabilmek için öncelikle Hz. Ömer'in halife olduğu tarih ile Hâlid b. Velid'in görevden aldığı tarihi tespit etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Hz. Ebû Bekir 22 Cemâziyelâhir 13/23 Ağustos 634 tarihinde vefat etmiş¹⁰⁵ ve Hz. Ömer bu tarihte halife olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in, Ecnadeyn savaşının (28 Cemâziyelûla 13/30 Temmuz 634) hemen akabinde vefat ettiği bilinmektedir.¹⁰⁶ Bu savaşın ay farklarıyla 13. yılda vuku bulduğu kaynaklarca tasrih edilmiştir.¹⁰⁷ Ancak Hz. Ebû Bekir'in vefat haberinin Suriye'ye ulaştırılması, Hz. Ömer'in halife olması ve Hâlid b. Velid'in görevden alınıp Ebû Ubeyde'nin atanması hakkındaki rivayetlerde farklılıklar bulunmaktadır. Bu durumda halifenin vefat haberiyle Hâlid'in görevden alınmış haberinin farklı zamanlarda bölgeye ulaşmış olabileceği muhtemeldir. Taberî'nin verdiği bilgiye göre, Hz. Ebû Bekir'in ölüm haberini ve Hâlid'in görevden alındığı bilgisini getiren postacı, Hâlid'in huzuruna çıkmış gizlice ona ölüm haberini söylemiştir. Hâlid haberin yazılı olduğu mektubu ok çantasına koymuş ve askerlerden gizlemiştir.¹⁰⁸ Bu kayıttaki görevden alma haberi muhtemelen olayı aktaran ravinin eklemesidir. Zira görevden alma haberinin Hâlid'e değil Ebû Ubeyde'ye geldiği kaynakların hemen hepsince kabul edilmektedir. Dolayısıyla gelen postacı muhtemelen sadece halifenin ölüm haberini getirmiştir. Bu haber Ecnadeyn savaşından sonra Vakusa'da toplanan Bizanslı askerlerle yapılan mücadele sırasında gelmiştir.¹⁰⁹ Şayet burada görevden alma haberi gelmiş olsaydı, o takdirde Dımeşk fethi sırasında Hâlid'in görevden alınıp Ebû Ubeyde'nin atandığı haberi ve bu bağlamda Dımeşk'in fethiyle ilgili rivayetlerin değeri ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla burada belki ölüm haberi gelmiş olabilir, ancak görevden alma haberinin daha sonradan gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hz. Ebû Bekir'in vefat haberi Ecnadeyn savaşından sonra 28 Cemâziyelûla 13/30 Temmuz 634 Suriye'ye ulaştığı halde,¹¹⁰ bu tarihten sonra devam eden Fihl ve Dımeşk muhasaralarında Hâlid b. Velid'in komutan olarak görev yaptığına dair haberler bulunmaktadır.¹¹¹ Fihl savaşı 13 Zilkade/Ocak 635'de vuku bulmuştur.¹¹² Bu olay

¹⁰⁵ Belâzuri, **Fütûh**, 122.

¹⁰⁶ Taberî, IV, 46.

¹⁰⁷ Taberî, IV, 46; Hayyât, 148; Belâzuri, **Fütûh**, 121, 122; Fesevî, III, 309; ayrıca bkn. Fayda, **Hâlid bin Velid**, 384.

¹⁰⁸ Taberî, IV, 34.

¹⁰⁹ Taberî, IV, 46.

¹¹⁰ Belâzuri, **Fütûh**, 122; Taberî, IV, 55.

¹¹¹ Hayyât, 155.

¹¹² Hayyât, 149; Fesevî, III, 309; Hayyât, bir başka kayıтта Fihl savaşının 14. yılın Zilhicce ayında vuku bulduğunu belirtmektedir. Bu kayda göre Ebû Ubeyde başkomutandır. Bkn. Hayyât, 155-56.

Hz. Ömer'in halife olmasından yaklaşık beş altı ay sonra gerçekleşmiştir.¹¹³ Fihl'den sonra kaçan Bizanslı askerleri takip eden Hâlid Şam üzerine yürümüştür. Ebû Ubeyde, Hâlid b. Velid ile birlikte hareket ederek Şam'ı muhasara etmiştir.¹¹⁴ Şam muhasarası devam ederken de Hâlid'in azli ve Ebû Ubeyde'nin atandığı haberi gelmiştir.¹¹⁵ Hâlid b. Velid maddesini yazan Zetterstéen de Hâlid'in Ecnadeyn savaşından sonra kaçan Bizanslı askerleri takip ederek Şam'ı muhasara edip 14 Receb/Ağustos-Eylül 635'de burayı teslim aldığını, aynı tarihlerde Hâlid'in görevden alındığını ve Ebû Ubeyde'nin atandığını ileri sürmektedir.¹¹⁶ Ebû Ubeyde'nin Ecnadeyn savaşının hemen akabinde mi, yoksa Şam'ın muhasarası sırasında mı göreve getirildiği savaşın gidişatından ziyade görev değişikliği tarihinin belirlenmesi bakımından dikkate değerdir.

Müslümanlar Hâlid b. Velid komutasında 4 Şubat 634'te Dasin, 30 Temmuz 634'te Ecnadeyn ve ardından Fihl savaşlarını kazanıp Receb/Eylül 635 yılında Şam'ı ve Hıms'ı ele geçirdiler.¹¹⁷ Ancak 636 Ağustos ayında Yermük savaşı (20 Ağustos 636) öncesi Bizanslı komutanlardan Heraklios'un kardeşi Theodor ve General Vahan'ın karşı saldırıya geçmesi üzerine bu şehirler boşaltıldı. 20 Ağustos 636 yılında Yermük savaşının kazanılmasından sonra Müslüman askerler 636 ve 637 yıllarında boşaltılan şehirlerin ele geçirilmesi için tekrar harekete geçti ve 637 yılı başlarında Şam, Hıms ve Ba'lbek gibi şehirler tekrar ele geçirildi.¹¹⁸ Şam'ın tahliye edilmesi ve ardından tekrar muhasarası 15. yılın Receb ayındadır.¹¹⁹ Gelişmelere bakılırsa Hâlid b. Velid'in muhtemelen Şam'ın ikinci kez fethi sırasında görevden alınmış olması gerekir.¹²⁰ Nitekim Taberî'nin verdiği bilgilere göre o sırada Hz. Ömer'in Hâlid'i azledip Ebû Ubeyde'yi başkomutan atadığı haberi gelmiş ve Ebû Ubeyde durumu bir süre gizledikten sonra Hâlid'e bildirmiştir.¹²¹ Hâlid haberi öğrendiği zaman "Allah sana merhamet etsin, neden böyle davrandın?" deyince, Ebû Ubeyde "Seni üzüp işini zaafa uğratmak istemedim, çünkü sen düşmanın önünde bulunuyordun." dedi.¹²² Yukarıda zikredilen kayıtlarda olduğu gibi Hz. Ömer'in halife olur olmaz Hâlid'i görevden aldığına dair haberler belki de Hz. Ebû Bekir'in vefat haberi-

¹¹³ Belâzürî, **Fütûh**, 122.

¹¹⁴ Hayyât, 154.

¹¹⁵ Belâzürî, **Fütûh**, 122; Taberî, IV, 55; Hayyât, 155.

¹¹⁶ K. V. Zetterstéen, "Halid b. Velid", **MEBİA**, İstanbul 1977, V, 143.

¹¹⁷ Taberî, IV, 55.

¹¹⁸ Walter E. Kaegi, **Bizans ve İlk İslam Fetihleri**, çev.Mehmet Özay, İstanbul 2000, 110.

¹¹⁹ Fayda, *Hâlid b. Velid*, 428.

¹²⁰ Fesevî, III, 311; R. Hartmann, "Şam", **MEBİA**, İstanbul 1979, XI, 300; Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velid," **DİA**, İstanbul 1997, XV, 291; ay., mlf., **Halid bin Velid**, 433.

¹²¹ Taberî, IV, 55; ayrıca bkn. Fesevî, III, 311.

¹²² Belâzürî, **Fütûh**, 122.

le karıştırılmıştır. Bu durumda komutanların görev değişikliği Hz. Ömer'in halifelüğünden çok daha sonra vuku bulmuştur. Nitekim Fesevî, Hz. Ömer, halife olduğu zaman halkın Şam'a gidip Hâlid b. Velid'in yanında savaşmaları için emir verdiğini söyleyerek bir bakıma onun başkomutanlığını teyit etmektedir.¹²³

Şam fethinden sonra Hz. Ömer, Hâlid b. Velid ile birlikte Irak'tan gelen askerlerin yurtlarına gönderilmesi için Ebû Ubeyde'ye mektup yazmış ve bu kuvvetlerin başına da Hâşim b. Utbe'yi tayin etmiştir. Halife bu emri Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Kadisiye savaşı öncesi yardım talep etmesi üzerine göndermişti. O sırada Yermük savaşı kazanılmıştı ve Şam'a sığınmış olan Bizanslı askerler burada muhasara edilmekteydi. Hz. Ömer gelen yardım talebi üzerine hem Hâlid'in azil haberini hem de yeni atadığı komutan Ebû Ubeyde'ye Irak'tan gelen askerlerin yurtlarına dönmesi emirini vermiştir. Dolayısıyla Hâlid'in azil haberi bu emirle birlikte gelmiş olmalıdır.¹²⁴ Bu askerlerin sayısı biraz abartılı bir şekilde yaklaşık on bin kişi olarak gösterilmektedir. Ayrıca Irak ordusunun öncü komutanlığına Ka'ka' b. Amr, ordunun iki kanadının başına da Amr b. Mâlik ile Rebi' b. Amr tayin edilerek Irak'a gönderilmiştir.¹²⁵ Muhtemelen Hâlid görevden alındığı için halife Iraklı askerleri bir başka komutanla göndermiş ve Ebû Ubeyde'yi de başkomutan yapmıştır.¹²⁶ Taberî'nin verdiği bilgiye göre halifenin yazısı geldiği zaman Hâlid Dımeşk'e yürümek üzere hazırlık yapmaktaydı. Bu habere göre halifenin yazısı Dımeşk şehrinin fethinden sonra Hâlid'e açıklanmıştır. Seyf kanalıyla verilen haberlere göre Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir tarafından tayin edilen komutanlardan Amr b. As ve Hâlid b. Velid hariç hepsini görevleri başında bıraktı. Hâlid'i görevden alıp Ebû Ubeyde'nin emrine verdi. Amr'ı ise Filistin üzerine yardımcı kuvvet gönderdi.¹²⁷ Amr b. Âs'i görevden almaması dikkat çekicidir.

Taberî, Hz. Ömer'in Hâlid'in komutanlıktan alınışıyla ilgili şöyle dediğini belirtir: "Ebû Bekir, Hâlid'i Irak'ta savaşanlara başkomutan tayin etmenin benim için zor olacağını bildiği için, onun komutasında Irak'tan gelen askerleri yurtlarına göndermemi vasiyet ettiği zaman Hâlid'in adını anmamıştır."¹²⁸ Hatırlanacağı gibi Hz. Ebû Bekir, Irak'tan Suriye'ye yardım için gönderilen askerlerin görevlerini bitirdikten sonra tekrar Irak'a gönderilmelerini istemişti. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in bu isteğinden hareketle, Iraklı askerlerin Hâlid komutasında gönderilip gönderilmemesiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmadığını söyleyerek

¹²³ Fesevî, III, 310.

¹²⁴ Bkn. Fayda, **Halid bin Velid**, 434.

¹²⁵ Taberî, IV, 58.

¹²⁶ Taberî, IV, 63.

¹²⁷ Taberî, IV, 56.

¹²⁸ Taberî, IV, 43.

aynı zamanda Hâlid hakkındaki öteden beri mevcut olan kanaatini ortaya koymaktadır. Neticede Iraklı askerler Suriye'deki görevlerini tamamladıktan sonra, Irak'a gönderilmiş, ancak Hâlid görevden alındığı için bu orduda yer almamıştır.¹²⁹

Öte yandan Hz. Ebû Bekir'in Hâlid'e Şam'daki vazifesini tamamladıktan sonra görevi başında Irak'a dönmesini emreden bir mektup yazdığından söz edilmektedir.¹³⁰ Taberî'nin metnine yer verdiği mektupta şu ifadeler yer almıştır: "Yermük'de bulunan Müslümanlara yardım etmen için Irak askerlerinin yarısını alıp yarısını Müsennâ'ya bırak. Allah zaferi nasip ettiği zaman bu askerleri Irak'a gönder. Kendin de onlarla birlikte vazifenin başına dön."¹³¹ Yine Taberî'deki bir kayıta Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'e şunu vasiyet ettiği belirtilmektedir: "Allah Şam'da fethi nasip ederse Hâlid ve onunla birlikte gelen askerleri Irak'a gönder. Çünkü onlar bu bölgeyi tanıyorlar ve Sâsânîler'le savaşmayı iyi biliyorlar. Onlar bu bölgede cesaretle savaşmaya alışmışlardır ve ancak burada daha iyi idare edilebilirler."¹³² Bu kayda göre Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in tavsiyesini dikkate almamış ve Hâlid'i bir bakıma ikinci kez azletmiştir. Buna mukabil Fesevî, Hâlid'in Irak'a gönderilmemesiyle ilgili şu bilgileri vermektedir: Şam'ın fethi tamamlanınca halife, Hâlid'i Irak'a göndermek istemiş ancak Hâlid bu kararı iyi karşılamamıştır. Bunun üzerine bir şahıs Hâlid'e, 'Allah'tan kork, fitne çıkmıştır.' deyince, Hâlid de ona Hz. Ömer sağ olduğu sürece fitnenin mümkün olmadığını söylemiştir.¹³³ Fesevî'nin kaydına yakın bir rivayet Ebû Yûsuf tarafından nakledilmektedir. Bu kayda göre Hâlid görevden alındığını öğrendiği zaman ayağa kalkmış ve şu konuşmayı yapmıştır: "Mü'minlerin Emîri beni Şam'a komutan tayin etti. Ben orayı yağ-bal haline getirince, beni azletti ve Ebû Ubeyde'yi bana tercih etti." Bu söz üzerine topluluktan birisi araya girerek 'Ey Emîr, sabırlı ol, bu bir fitnedir' deyince Hâlid ona 'Ömer sağ olduğu sürece fitne yoktur.' diye karşılık vermiştir. Hâlid'in bu konuşmasını öğrenen Hz. Ömer ise şu tepkiyi göstermiştir: 'İslâm'a yardım edenin Hâlid değil, Allah olduğunu öğrensin diye onu görevden aldım.'¹³⁴ İbn Sa'd'da ise şu kayıt yer almaktadır: "Hâlid b. Velîd ve Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî'yi Allah'ın sadece kendilerine değil diğer kullarına da yardım ettiğini öğrensinler diye mutlaka görevden alacağım."¹³⁵ Hz. Ömer'in Müsennâ b. Hârise ve Hâlid b. Velîd'in görevden alınmasıyla ilgili şu sözlerine yer verilmektedir: "*Ben kendilerini haklarında herhangi bir şüphem olduğundan dolayı görevden alma-*

¹²⁹ Taberî, IV, 58, 63.

¹³⁰ Taberî, IV, 40, 42, 44.

¹³¹ Taberî, IV, 42.

¹³² Taberî, IV, 43-44, 61; İbn Kesîr, VII, 17-18.

¹³³ Fesevî'den naklen Fayda, **Halid bin Velid**, 435.

¹³⁴ Ebû Yûsuf, **Kitâbu'l-Harâc**, Kahire 1936, 159-160; Hayyât, 150.

¹³⁵ İbn Sa'd, III, 284.

dım. Ancak halk onları gözünde öyle büyütmişti ki, Allah'ı unutarak onlara güvenmelerinden korktuğum için görevden aldım.”¹³⁶

Ya'kûbî halifenin Hâlid hakkında kötü kanaat sahibi olduğundan görevden alındığını söylemektedir.¹³⁷ İbn Hacer ise onun görevden alınma sebebini ganimetleri kendi yakınlarına dağıtmasına, Hz. Ebû Bekir kendisinden açıklama istediği zaman ona hesap vermek istemesine ve Mâlik b. Nüveyre'yi öldürüp hanımıyla evlenmesini Hz. Ömer'in hoş karşılamamasına bağlamaktadır. Bu haberin devamında Hz. Ömer'in, Hâlid'e emredilenin dışında herhangi bir eylemde bulunmaması için mektup yazmasını istediği, Hz. Ebû Bekir bu doğrultuda mektup yazdığı, ancak Hâlid'in, işine karışmaması ve kendisini serbest bırakması için bir bakıma halifeye rest çektiği yer almaktadır. Bunun üzerine Hz. Ömer onu görevden alması için Hz. Ebû Bekir'e telkinde bulunmuş, ancak onu görevden alınca yerine kimi getireceğini sormuştur. Hz. Ömer ise kendisinin göreve talip olduğunu, Hz. Ebû Bekir'in onu komutanlığa getirmeyi düşündüğünü, ancak ashaptan bazı kimse-lerin ona ihtiyacı olduğu için Medine'den uzaklaştırılmasının doğru olmayacağını ve Hâlid'in görevine devam etmesinin daha uygun olacağını söylemeleri üzerine Hz. Ebû Bekir onu görevden almaktan vazgeçmiş, ancak Hâlid'i Medine'ye çağırıp sorguya çekmiştir.¹³⁸ Taberî'ye göre Hz. Ömer, Hâlid b. Velid hakkında şikayette bulunduğu zaman Hz. Ebû Bekir onun sözlerine kulak asmamış ve duymazlıktan gelmiştir.¹³⁹ Taberî Hz. Ömer'le ilgili şu ifadeleri aktarmaktadır: “Ömer b. Hattab Hz. Ebû Bekir'e Hâlid b. Velid ve Hâlid b. Sa'id'i suçlayıcı sözler söyler, ancak o bu sözlere kulak asmaz ve şöyle karşılık verir: "Ben Allah'ın kâfirlere karşı kınından çıkardığı kılıcı kınına sokamam." Ancak Hâlid b. Sa'id yenilip cepheden kaçınca Hz. Ömer'in onun hakkındaki sözlerini dinlemeye başladı.¹⁴⁰

Hâlid'in görevden alınmasında Mâlik b. Nüveyre'yi¹⁴¹ öldürüp hanımıyla evlenmesi, irtidat savaşları sırasında bazı insanları haksız yere öldürüp aşırılığa gitmesi gibi nedenlerin etkili olduğu belirtilmekte-

¹³⁶ Belâzuri, **Ensâb**, X, 328; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, II, 494; İbn Kesir, VII, 81.

¹³⁷ Ya'kûbî, II, 139.

¹³⁸ İbn Hacer, II, 255.

¹³⁹ Taberî, IV, 31.

¹⁴⁰ Taberî, IV, 30.

¹⁴¹ Küla'î, 91 vd. Mâlik b. Nüveyre, Temim oğullarının reisiydi. İrtidat ve isyan hadiseleri sırasında önce isyan etmiş, ancak Hâlid'in başarılarını öğrendiği zaman pişman olmuştur. Hz. Ebû Bekir Hâlid'i onun kabilesine gönderdiği zaman, öncü birlikler onu yakalayıp Hâlid'e getirmiş ve Hâlid onu öldürmüştür. Daha sonra kardeşi Mütemmim b. Nüveyre Medine'ye gelerek Mâlik'in haksız yere öldürüldüğüne dair halifeye şikayette bulunmuştur. Hüzünlü bir şekilde kardeşinin ölümünden bahsedince Hz. Ömer bu olaydan fazla etkilenmiş ve haksız yere öldürdüğü gerekçesiyle Hâlid'in görevden alınmasını istemiştir. bkn. Taberî, III, 242; Küla'î, 98-99.

dir.¹⁴² Hatta bu nedenle Hz. Ebû Bekir onu Medine'ye çağırıp sorgulamış, ancak suçsuz bulununca tekrar görevinin başına göndermiştir.¹⁴³ Aynı şekilde Hâlid'in Yemâme bölgesindeki isyanı bastırdıktan sonra bu kabileden Müccâa b. Mürare adlı şahısla yaptığı anlaşma ve onun kızıyla evlenmesi, birtakım şaibelere neden olmuş ve eleştirilmiştir.¹⁴⁴ Hâlid'in bu evlilikleri nedeniyle Hz. Ömer onunla ilgili halifeye "Hâlid'in kılıcının üzerinde kötülük ve şer izleri var. Onun bu suçu sabit ise cezalandırmak senin vazifendir." demiştir. Hatta bu uyarıyı defalarca tekrarlamış ve şiddetle onun komutanlığına muhalefet etmiştir.¹⁴⁵ Hz. Ebû Bekir ona "Ey Ömer, o hükümleri yorumlarken yanılmıştır, sen Hâlid'e dil uzatmaktan sakın." diye karşılık vermiştir. Bir başka kayıta ise "Ben Allah'ın kâfirlere karşı savaşmak için kınından çıkardığı kılıcı kınına sokmam." dediği belirtilmektedir. Ardından Hâlid'i Medine'ye çağırıp sorgulamış, ancak onu suçlu bulmamıştır. Yalnız Araplar'ın savaş anında evlenmeyi hoş karşılamadıklarını hatırlatarak komutanını azarlamıştır.¹⁴⁶ Öte yandan Hz. Ömer'in Hâlid'e bu derece karşı çıkmasında kardeşi Zeyd b. Hattâb'ın Yemâme'de şehit edilip¹⁴⁷ ardından Hâlid'in şaibeli bir evlilik yapmasının acaba etkisi olabilir mi? Zira kardeşinin ölümüne Hz. Ömer'in hayli üzüldeği bilinmektedir. Nitekim Mâlik b. Nüveyre'yi öldürdeği zaman kardeşi Mütemmim b. Nüveyre'nin hüznü bir şekilde onun öldürülmesinden halifeye dert yanarken Hz. Ömer bundan çok etkilenmiş ve kendi kardeşinin ölümünü hatırlayarak hüznülenmiştir.¹⁴⁸ Hatta onunla birlikte kendi kardeşinin ölümünü hatırlamış ve dertleşmiştir.¹⁴⁹

Hz. Ömer, Hâlid'i suçlarken bir başka kayıta da Hâlid'i kast ederek "Bir Müslüman'ı öldürdü ve onun hanımıyla evlendi." demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir Hâlid'i cepheden çağırıp sorgulamıştır.¹⁵⁰ Hâlid Medine'ye gelip halifenin huzuruna gireceği zaman, sarığına birkaç ok ilişirmişti. Hz. Ömer onu görünce yerinden öfkeyle kalkarak okları çıkarmış ve parçalamıştı. Ona "Bu gösteriş de ne oluyor? Sen bir Müslüman'ı öldürdün, sonra onun eşinin üzerine düştün. Allah'a yemin olsun seni kendi taşlarınla vururum." demiştir. Hz. Ömer ona bağırırken Hâlid halifenin de aynı kanaatte olduğunu düşünerek hiç cevap vermemiştir. Daha sonra halifenin huzuruna girmiş ve ondan özür dilemiştir. Halife onun özrünü kabul etmiş ve görevinin başında bırak-

¹⁴² Hayyât, 130-131; Küla'î, 96-97; İbn Abdilberr, **el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-Ashâb**, thk. Ali Muhammed Becâvî, Kahire, t.y. II, 429.

¹⁴³ Taberî, III, 242.

¹⁴⁴ Taberî, III, 243.

¹⁴⁵ Zetterstéen, *Halid b. Velid*, V, 143.

¹⁴⁶ Taberî, III, 242.

¹⁴⁷ Küla'î, 123, 126.

¹⁴⁸ Küla'î, 99.

¹⁴⁹ Küla'î, 99.

¹⁵⁰ Taberî, III, 243.

mıştır. Hâlid doğruca Hz. Ömer'in yanına giderek "Ey Ümmü Şemle'nin oğlu, buraya gel" diye seslenmiş ve halifeden aldığı destekle ona karşı tepki göstermiştir. Hz. Ömer, Hâid'in bu çıkışından halifenin onu affettiğini anlamıştır.¹⁵¹

Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinde birçok kez Hâlid b. Velid'in uyarılması için halifeye telkinlerde bulunmuş, hatta onun çağrılıp Medine'de sorgulanmasında önemli rol oynamıştır. Bu nedenle Hâlid Hz. Ebû Bekir'in kendisiyle ilgili kararlarında sürekli Hz. Ömer'in parmağının olduğunu düşünmekten kendisini alamamıştır. Örneğin Halife tarafından Irak'tan Şam'a gönderileceğine dair yazı aldığı zaman bu işte Hz. Ömer'in etkisinin olduğunu düşünmüş ve şöyle demiştir. "Bu İbn Hattab'ın işidir. Irak'ın benim vasıtamla fethedilmesini kışkırdı."¹⁵²

İbn İshâk kanalıyla verilen bilgilere göre Hz. Ömer'in Hâlid'i görevden almasının nedeni onun Hz. Ömer hakkında söylemiş olduğu bir söze bağlanmakta ve özetle şu bilgiler verilmektedir: Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in halifeliği zamanında bile ona dargındı. Onun İbn Nüveyre'yi öldürmesini haksız buluyor ve savaşlar sırasındaki onun iş ve hareket tarzını beğenmiyordu. Hz. Ömer halife olunca hemen onu görevden aldı ve 'O, benim halifeliğim zamanında hiçbir memuriyette bulunmayacaktır' dedi. Haberin devamında Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye şu mektubu gönderdi. 'Hâlid kendisini yalanlarsa eskisi gibi başkomutanlık görevinde kalır. Şayet kendini yalanlamaz ise, sen onun yerine geçer başından sarığını çekip al, mal ve servetini ikiye bölüp yarısına el koyarsın.' Ebû Ubeyde bu durumu Hâlid'e açtığı zaman Hâlid meseleyi kız kardeşiyle değerlendirmesine kadar müsaade istedi ve kardeşinin yanına gitti. Meseleyi ona anlattı. Kardeşi Fatıma ona 'Ömer hiçbir zaman seni sevmeyecektir. O ancak senden kendini yalanlamayı istiyor. Sen kendini yalanladıktan sonra seni yine azledecektir.' dedi. Hâlid, kardeşinin bu sözlerini teyit etti ve kendini yalanlamaktan vazgeçti. Bunun üzerine Ebû Ubeyde onun malını ikiye ayırdı ve yarısına el koydu. Hatta ayaklarındaki ayakkabıdan birisini bile çıkarıp aldı. Hâid ona hiçbir tepkide bulunmayıp 'istediğin gibi muamelede bulun' dedi. Hâlid Medine'ye döndü. Hz. Ömer Hâlid'i gördüğü zaman 'Ey Hâlid Allah'ın malını sakladığın yerden çıkar' der, Hâlid de ona yemin ederek kendisinde Allah adına mal olmadığını söyler ve şöyle derdi: 'Ey halife elimdeki malın değeri kırk bin dirhemdir.' Hz. Ömer ona 'senin malını kırk bin dirheme aldım' dedi ve ona parayı verdi. Hâlid parayı aldı. Hâlid'in elinde silah ve köleleri vardı. Bunların değeri hesap edildi ve toplam seksen

¹⁵¹ Taberî, III, 243.

¹⁵² İbn Sa'd, VII, 397. Taberî bu kaydı "Bu iş Solak b. Ümmü Şemle'nin, yani Ömer b. Hattab'ın işidir. O, Irak'ın benim elimle fethedilmesini kışkırdı." diye belirtmektedir. Taberî, IV, 44.

bin dirhem olduğu ortaya çıktı. Hz. Ömer bu parayı ikiye ayırdı ve kırk dirhemini ona verdi. Hz. Ömer'e kendisine Hâlid'den aldıklarını geri vermesinin uygun olacağı hatırlatıldığı zaman asla o malları iade etmeyeceğini söylemiştir.¹⁵³ Ancak içeriğinden de anlaşıldığı gibi bu haberlerin mevsukiyeti son derece zayıftır. Örneğin kaynakta yer alan Hâlid'in kendisini yalanlamasıyla ilgili kaydın ne ile ilgili olduğu belirtilmemiştir. Ayrıca diğer kaynaklarda da bu rivayet ile ilgili destekleyici bir bilgi bulunmamaktadır. Kısacası bir yalanlamadan söz edilmekte, ancak ne ile ilgili olduğuna değinilmemektedir. Dolayısıyla üzerine yorum yapmamız konumuzun sınırlarını aşacaktır.

Hâlid b. Velid ayrıca Nemr oğullarından iki kişinin haksız yere öldürülmesiyle de suçlanmıştır. Rivayete göre öldürülen şahısların elinde Müslüman olduklarına dair Hz. Ebû Bekir'in yazısı vardı. Halife onların diyetini ödemiştir. Bu nedenle Hâlid b. Velid hem bu şahısları hem de Mâlik b. Nüveyre'yi öldürmekle Hz. Ömer tarafından suçlanmıştır. Hz. Ebû Bekir ise savaş şartlarında bu tür yanlışların yapılacağı gerekçeyle onu suçlu görmemiştir¹⁵⁴

Hâlid b. Velid'in azliyle ilgili bir bakıma gizemli ve retorik bilgilerden de söz edilmektedir. Örneğin Belâzurî, Hâlid b. Velid'in el-Cezîre'nin bazı yerlerini Hz. Ömer adına idare ettiği dönemde, hamamda içinde şarap olan bir şeyi süründüğünden dolayı halifenin onu azlettiğini, ancak bu haberin doğru olmadığını söyler.¹⁵⁵ Ancak Hâlid'in böyle bir valilik görevinde bulunmadığı eksindir.¹⁵⁶ Bunun yanında Hz. Ömer ile Hâlid çocuklukta güreş tutmuşlar ve bu güreş sırasında Hâlid'in rakibinin kolunu kırdığı için Hz. Ömer'in halife olduğu zaman onu görevden aldığı ileri sürülmüştür.¹⁵⁷ Ancak bu rivayetlerin Hâlid'in görevden alınmasıyla doğrudan ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁸

Hâlid'in azledilmesinde ganimet mallarını bazı kişilere istediği gibi dağıtmasının neden olduğundan bahsedilmektedir. Örneğin İbn Kesîr, Hâlid'in Bizanslılar'dan yüklü miktarda ganimet aldığını, kendisinden mal isteyen Eş'as b. Kays'a bu mallardan verdiğini, Hz. Ömer durumdan haberdar olunca Ebû Ubeyde'ye mektup yazıp bu malların hesabını sormasını istediğini, şayet ganimet mallarından vermişse bunun hainlik olacağını söylemesini ve görevden alınmasını emrettiğini bildirmektedir. Burada verilen bilgilere göre Hâlid'in bazı kişilere fazla mal verdiğinden dolayı azledildiği vurgulanmaktadır.¹⁵⁹

¹⁵³ Taberî, IV, 56.

¹⁵⁴ Taberî, IV, 24; Külaî, 97-98.

¹⁵⁵ Belâzurî, **Fütüh**, 182; ayrıca bkn. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, II, 536.

¹⁵⁶ Fayda, **Hâlid bin Velid**, 430.

¹⁵⁷ İbn Kesîr, VII, 115.

¹⁵⁸ Bkn. Fayda, **Halid bin Velid**, 429-30.

¹⁵⁹ İbn Kesîr, VII, 80.

Hiz. Ömer, Cabiye'ye geldiği zaman halkla konuşurken Hâlid'in azil meselesine de değinmiş ve şunları söylemiştir: 'Hâlid'in azli için sizlerden özür dilerim. Ben kendisine, bu malları fakir muhacirler için saklamasını emretmiştim. Ancak o zengin, şerefli ve güzel söz söyleyenlere verdi. Ben de kendisini azlederek Ebû Ubeyde'yi atadım.' Onun bu sözlerine Ömer b. Hafs b. el-Muğire şu karşılığı verdi: 'Vallahi Ey Ömer, böyle söylemekle sen özür dilemiş değilsin. Rasûlullah'ın komutan tayin ettiği bir genci sen azlettin. Onun çektiği bir kılıcı sen kınına koydun. Onun diktiği sancağı sen indirdin. Ayrıca akrabalık bağını da kopardın ve amcanın oğlunu kıskandın.' Hiz. Ömer ona şu karşılığı verdi: 'Sen onun yakın bir akrabası-sın. Ayrıca yaşın da genç olduğu için amcanın oğluna kıızıyorsun.'¹⁶⁰ Yine Hiz. Ömer bu ziyaretini sırasında Hâlid b. Velid'in evini de teftiş etmiş ve Hâlid de bu teftiş olayından pek memnun olmamıştır.¹⁶¹

Bir rivayete göre Hiz. Ömer, Hâlid'den elindeki mallarının hesabını istemiş, ancak o, Hiz. Ebû Bekir'e yazdığı gibi ona da olumsuz cevap verince halife onu görevden almıştır.¹⁶² Devlet idaresinde merkezizetçiliğe önem veren Hiz. Ömer'in böyle bir tepkiyi kabullenmesinin zor olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶³ şayet yukarıdaki kayıt doğruysa Hâlid'in görevden alınmasının önemli nedenlerinden birisi bu olabilir. Hiz. Ebû Bekir bu konuda daha yumuşak bir politika izlemiştir. Örneđin Hiz. Ebû Bekir kendisinin halife sečilmesini onaylamayan ve yaklaşık iki ay kadar ona biat etmeyen Hâlid b. Sa'îd b. el-Âs'ı řam bölgesine komutan olarak atamıştır. Hiz. Ömer "Aleyhinde bu işleri işledikten sonra sen onu komutan mı tayin ediyorsun." diye olaya karşı çıkmıştır.¹⁶⁴

Dımeşk muhasarasının tamamlanmasından sonra komutanlığı devralan Ebû Ubeyde, Hiz. Ömer'in talimatıyla Hıms üzerine yürümüştür. Hiz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye gönderdiği mektupta 'her bölge ve şehrin komutanı, ordunun kendi bölgesinden geçmesi durumunda oradan ayrılınca kadar komutanlık görevini uhdesine alır' diye de bir uyarıda bulunmuştur. Halifenin talimatından sonra Ebû Ubeyde on kişiden oluşan komutanları Fihl'e göndermiştir. Bu on komutandan her birinin emrinde beşer kişilik bir alt komutan görevlendirilmiş ve onların başına aşhaptan biri tayin edilmiştir. Ancak sahabî olmaması durumunda diğerlerinden uygun olan birisi komutan olarak görevlendirilmiştir.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Fesevî, I, 247; İbn Kesir, VII, 115; Fayda, **Halid bin Velid**, 439-40.

¹⁶¹ Fayda, **Halid bin Velid**, 441.

¹⁶² İbn Hacer, II, 255.

¹⁶³ Suleymân Muhammed et-Temâvî, **Omer b. el-Hattab ve Usûlu's-Siyâse ve'l-İdâretü'l-Hadise**, y.y., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., 270-71.

¹⁶⁴ Taberî, IV, 28.

¹⁶⁵ Taberî, IV, 57.

Sa'd b. Ebi Vakkâs da Irak'a gittiği zaman bütün orduları bir araya getirince onları onar onar bölüklere ayırmış ve başlarına İslâm'daki derecelerine göre samimi olanlardan ve sahabilerden birer kişi tayin etmiştir.¹⁶⁶ Bununla birlikte Sa'd, alt komutanlar görevlendirirken kabile üyelerinin isteklerini de göz önünde bulundurmuştur. Örneğin öncü birliklerin başına Hecer kabilesinin reisi Abdullah b. Katade b. Haviyye'yi getirmiştir. Bu şahıs Cahiliye döneminde kavmi tarafından başkanlığa getirilmiş ve Hz. Peygamber'e elçi olarak gönderilmişti.¹⁶⁷

Savaşlarda sahabeden olanlara özel bir muamele yapıldığı ya da onların orduda belli bir ağırlık ve ayrıcalıklarının olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hâlid, Irak'tan Suriye'ye gideceği zaman ashaptan olan askerleri Müsennâ'ya bırakmak istemeyip kendi yanına almış ve ona peygamberle sohbet etmemiş olanlardan bir miktar asker bırakmıştır. Hatta o, peygamberin huzuruna elçi sıfatıyla gelip onu görenleri de yanına almıştır. Onların sayısı kadar asker ve onlar ölçüsünde fikir ve görüş sahibi insanları Müsennâ'ya bırakmıştır. Hâlid'in bu kararını Müsennâ uygun bulmayarak sahabilerden kendi yanına bir miktar asker bırakmasını istemiştir. Bunun üzerine Hâlid, Müsennâ'yı memnun edecek sayıda sahabeyi onun yanında bırakmıştır.¹⁶⁸ Yine Hz. Ebû Bekir ridde savaşları sırasında Hâlid b. Velid'i başkomutan atadığı zaman ona nasihatlerde bulunurken kendisini Ensâr ve Muhacirler'den olanların başına komutan tayin ettiğini söyleyerek bir bakıma bunun kıymetini bilmesini istemiştir.¹⁶⁹ Ayrıca Hâlid'e nasihatte bulunurken ordusunda bulunan Ensâr'a iyi muamelede bulunmasını, onlarla samimi konuşmasını, tatlı sözlerle hitap etmesini, onların faziletlerinin buna layık olduğunu, bu konuda Allah Rasulü'nün de vasiyetinin olduğunu hatırlatmıştır.¹⁷⁰ Ancak Ensâr'a karşı gösterilen bu hassasiyet onların komutanlığı ve üst düzey idareciliği gibi görevler söz konusu olunca pek de dikkate alınmamış gibidir. Bu konuda Muhacirler sürekli kendilerinde bir öncelik hakkı görmüşlerdir. Hz. Ebû Bekir'in tercihinde de Hz. Ömer'in tercihlerinde de bunu açıkça görmek mümkündür.

Araplar'ın komutanlıkla ilgili düşüncelerini ifade etmesi bakımından Hâlid b. Velid'in Şam'a gönderildiği zaman buradaki komutanlara yaptığı konuşma belli bir fikir verebilir. Habere göre Hâlid bölgeye geldiği zaman buradaki komutanlar ayrı ayrı birliklerin başında sorumlu oldukları bölgelerde bulunuyordu.¹⁷¹ Hâlid onların bir araya toplanma-

¹⁶⁶ Taberî, IV, 87.

¹⁶⁷ Taberî, IV, 88.

¹⁶⁸ Taberî, IV, 42.

¹⁶⁹ Küla'î, 58.

¹⁷⁰ Küla'î, 62, 66.

¹⁷¹ Hayyât, 148.

ları için şu konuşmayı yapmıştır: “Ebû Bekir bizi buraya gönderdiği zaman düşmanı kolaylıkla yeneceğimiz kanaatindeydi. O, burada olup bitenleri, karşılaşacağımız güçlükleri, Müslümanların, kendileri için zararlı ancak, düşmanları için faydalı olan bu durumunu bilmiş olsaydı sizi bir başkomutan idaresinde toplamış olurdu. Ben dünyevi maksatların bizi birbirimizden ayırmış olduğunu görüyorum. Her biriniz ayrı ayrı şehrin valisi ve komutanı olmuştunuz. Bu komutanlardan her biri aralarından birinin emri altına girer ve ona itaat ederse, onlardan hiçbirinin derece ve şerefi eksilmeyecek ve ayrı ayrı hareket etmekle de rütbe ve şerefi yükselmeyecektir. Sizden her birinizin bir başkomutana tabi olması ne Allah ne de onun elçisi katında onun derecesini alçatmayacaktır. Aranızdan birisini başkomutan seçip ona tabi olunuz... İsterseniz sırayla başkomutanlık görevini üstlenelim. Bu gün birimiz, yarın başka birimiz, öbür gün de üçüncü birimiz başkomutan olsun. Böylece her birimiz bu vazifeyi görmüş oluruz. İzin verirseniz bu gün başkomutanlık görevini ben üstleneyim.”¹⁷²

Ebû Ubeyde vefat edince Hz. Ömer onun yerine Yezid b. Ebî Süfyân'ı Şam vilayetine vali tayin etti. Ancak Yezid Kaysâriyye'nin muhasarası sırasında hastalanınca yerine kardeşi Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ı bırakarak kendisi Dimeşk'e döndü ve burada vefat etti. Kuşatmayı sürdüren Mu'âviye, Kaysâriyye'yi fethettikten sonra, Hz. Ömer onu Şam valisi olarak atadı. Bu atamadan memnun olan Mu'âviye'nin babası Ebû Süfyân, Hz. Ömer'e teşekkür etmiş ve “Ey Mü'minleri Emîri! Akrabalık seni bağladı.” demiştir.¹⁷³ Yine Ebû Süfyân, Hz. Ebû Bekir halife olunca onu kabullenememiş ve birtakım eleştirilerde bulunmuştu. Ancak Hz. Ebû Bekir onun oğlu İkrime'yi Şam bölgesine komutan tayin etmiş, o vefat edince yerine kardeşi Mu'âviye'yi atamıştı. Ebû Süfyân, Hz. Ebû Bekir'i eleştirdiği zaman birisi ona “ama o senin oğlunu komutan tayin etti” deyince Ebû Süfyân ona “o sadece kardeşlik hukukunu yerine getirmiştir.” diye karşılık vermiştir.¹⁷⁴

Yermük savaşında yara alan İkrime b. Ebî Cehil, Hâlid'in yanına getirildiği zaman komutan onun başını dizine yaslayarak yüzündeki kanları silip ağzına su damlatırken Hz. Ömer'i kast ederek şu sözleri söyledi: “İbn Hanteme'nin (Hz. Ömer) bizim hakkımızda 'onlar şehit olmak istemiyor,' diye iddia etmesi doğru değildir.”¹⁷⁵ Ancak her şeye rağmen Hâlid'in Hz. Ömer'e dargın olmadığı ve görevden alınmayı olgunlukla karşıladığı görülmektedir. Nitekim Ebû Ubeyde göreve geldikten sonra onu yanından ayırmamış ve Şam'daki fetihlerin büyük bir

¹⁷² Taberî, IV, 33.

¹⁷³ Belâzuri, **Fütûh**, 145, 146.

¹⁷⁴ Taberî, III, 202.

¹⁷⁵ Taberî, IV, 36.

bölümünde onunla birlikte hareket etmiştir.¹⁷⁶ İbn Kesir'in ifadesine göre halife, Hâlid'i görevden almış, ancak savaşlar konusunda kendisine danışılan bir müsteşar olarak onu görevde bırakmıştır.¹⁷⁷ Muhtemelen Hâlid halifenin kendisi hakkındaki kanaatini daha önceden tahmin etmiştir. Hâlid'in Hz. Ömer'le ilgili şu sözleri söylediği belirtilir: "Ebû Bekir'i ölüme mahkûm eden Allah'a hamd olsun. O, bana Ömer'den daha sevgili idi. Ömer'i halifelik mevkiine getiren Allah'a hamd olsun. O, bana Ebû Bekir'den ziyade dargındır. Sonradan Allah onu bana sevdirdi.¹⁷⁸ Bu sözler Hâlid'in Hz. Ömer'e kırgın olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer de, Hâlid görevden alındıktan sonra Ebû Ubeyde'ye verdiği destek ve orduda gösterdiği yararlılıkları nedeniyle memnuniyetini şu sözlerle ifade etmiştir: "Ebû Bekir'den Allah razı olsun, o insanları benden daha iyi tanırdı."¹⁷⁹ Bu sözler her ikisi arasında kırgınlıkların olmadığını ve bir bakıma tabii gelişmenin neticesi olduğunu göstermektedir.

Hâlid b. Velid'in sert bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle irtidat ve isyan savaşları sırasında birtakım aşırı uygulamalar yaptığı bilinmektedir.¹⁸⁰ Hatta Hz. Peygamber zamanında bile, Cüzeyme kabilesini İslâm'a davet için gönderildiği zaman, biraz aşırı davranarak kendisine itaat etmek istemeyen kabile mensuplarını öldürmüştür.¹⁸¹ Hâlid b. Velid, Ebû Ubeyde'nin haricinde başka bir komutanın emrinde savaşmamıştır. 21 yılında ölünceye kadar Hıms'da kalmış ve mallarının halifeye verilmesini vasiyet etmiştir. Onun Medine'de öldüğüne dair rivayetler bulunsa da Hıms'da öldüğü bilinmektedir.¹⁸²

Hâlid b. Velid ile ilgili yukarıda anlatılanlar bir bütün halinde düşünüldüğü zaman Hz. Ömer'in onu görevden almasının birtakım gerekçelerinin olduğu muhakkaktır. Buna mukabil Ebû Ubeyde'yi göreve atmasının da aynı şekilde birtakım nedenleri bulunmaktadır. Her ne kadar Hâlid b. Velid komutanlık özellikleriyle üst düzey bir komutan idiyse de, yerine getirilen Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın ondan aşağı kalır yönü yoktu ve bu özellikler onun komutan olmasında önemli oranda rol oynamıştır.

Ebû Ubeyde Habeşistan'a hicret, Medine'ye hicret¹⁸³ ve Hudeybiye Musalahası gibi Hz. Peygamber zamanındaki önemli olaylarda sürekli ön saflarda yer almıştır. Ayrıca Zülkassa, Zâtü's-selâsil, Habat gibi

¹⁷⁶ İbn Sa'd, VII, 397; Fayda, *a.g.madda.*, XV, 291.

¹⁷⁷ İbn Kesir, VII, 114.

¹⁷⁸ Taberî, IV, 37.

¹⁷⁹ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 494.

¹⁸⁰ Küla'î, 80-81.

¹⁸¹ Hayyât, 113.

¹⁸² Belâzuri, **Fütûh**, 177.

¹⁸³ İbn Sa'd, III, 410.

önemli seriyelere komutanlık yapmıştır.¹⁸⁴ Bu seriyelerde sergilediği tavır, komutanlık özellikleri, uyumlu ve yapıcı kişiliği, cesur ve isabetli kararlar verebilmedeki mahareti, aynı zamanda onun kendinden emin bir komutan olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle üstlendiği görevleri başarıyla neticelendirmesi, savaş esnasındaki maharetiyle de sürekli itidali elden bırakmayan bir tutum sergilemiştir. O, yapıcı kişiliği ve komutanlık sırasında haddi aşmamasıyla asker ve diğer komutanlar arasında çıkabilecek ihtilafları ortadan kaldırmış ve sürekli denge unsuru olmuştur. Öyle ki, orduda erzak azaldığı zaman bizzat kendisi paylaşarak, askerlere eşit muamelede bulunmuş ve hem asker hem de halk tarafından sayılan ve sevilen bir kişi olmuştur.¹⁸⁵ Özellikle Ensâr ve Muhacirlerden oluşan orduların başına Hz. Peygamber'in onu komutan tayin etmesi, onun herkesçe kabullenilen bir isim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanında bilgisi, tecrübesi, komutanlıktaki liyakati, dini konulardaki vukufiyeti, liderlik kabiliyeti herkesçe biliniyordu. Hz. Peygamber zamanında bir çok kararın alınmasında onun bilgi ve görüşüne başvuruluyordu. Bunların yanında Ebû Ubeyde başta Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektupları olmak üzere değişik nitelikteki bir çok olaya tanıklık etmiştir. Özellikle Sa'd b. Ubâde'nin onu bir arazi meselesi için şahit göstermesi, Ebû Ubeyde'nin toplum nezdindeki konumunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.¹⁸⁶

Ebû Ubeyde, Hz. Peygamber tarafından Zâtü's-selâsil'e aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de bulunduğu Ensâr ve Muhacirlerden oluşan ordunun başında gönderilmiştir. Peygamber onu Amr b. Âs'a yardıma göndermiş ve aralarında ihtilaf çıkmaması için uyarılmıştı. Ebû Ubeyde, Amr ile birleştikten sonra orduya kendisinin komuta etmesini önermişti. Ancak Amr ona, "Hayır sen bana yardımcı gönderildin, ben ise sizin emîrinizim." deyince, Ebû Ubeyde üstelemeyip ona itaat etmiş ve şunları söylemiştir: "Ey Amr, Allah Rasulü'nün bana söylediği en son söz "Vardığınız zaman ikiniz anlaşın ve ihtilaf çıkarmayın." olmuştur. 'Şayet bana itaat etmezsen ben sana tabi olurum.' Amr, onun önerisini kabul etmeyince, Ebû Ubeyde 'ben sana tabi oluyorum' diyerek ihtilafın büyümesini önlemiştir.¹⁸⁷ Orduda bulunan Muğire b. Şu'be, Ebû Ubeyde'ye "Allah Rasulü seni bize komutan tayin etti. Senin onunla bir ilişkin yoktur" diye çıkıştı. Ebû Ubeyde ise 'peygamber bizim anlaşmamızı istedi' diyerek onun bu sözü nedeniyle Amr'a tabi olduğunu söyledi.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Vâkıdî, **Kitâbü'l-Meğâzî**, nşr. M. Jones, Beyrut, 1984, II, 552, 774; İbn Sa'd, II, 86, 132, III, 411.

¹⁸⁵ Vâkıdî, **Meğâzî**, II, 774; İbn Sa'd, III, 411.

¹⁸⁶ Vâkıdî, **Meğâzî**, II, 776.

¹⁸⁷ Vâkıdî, **Meğâzî**, II, 771; İbn Sa'd, II, 131.

¹⁸⁸ İbn Hacer, III, 588.

Ebû Ubeyde komutanlık özelliklerinin yanı sıra aynı zamanda liderlik vasfını haiz bir kişiliğe sahiptir. Örneğin hilafet tartışmaları sırasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer halife olarak ona biat etmek istemişler ve orada bulunanlara halife adayı olarak önermişlerdir.¹⁸⁹ Necranlılar Hz. Peygamber'le görüştüktan sonra kendilerine güvenilir birisini göndermesini istedikleri zaman Rasulü Allah ashabın da önerisiyle onu Necran'a göndermiştir.¹⁹⁰

Ebû Ubeyde, zühdü, takvası, samimiyeti, ahlaki yapısı nedeniyle Hz. Peygamber tarafından en çok sevilenlerden birisidir. Hz. Ömer de kendisini sayar ve severdi.¹⁹¹ Hz. Ömer veba salgınını öğrendiği zaman bu hastalıktan kurtulması ve kendisinden sonraya kalması durumunda Ebû Ubeyde'yi halifelğe vasiyet etmek istediğini söylemiştir. Hatta suikasta uğradığı zaman Hz. Ömer'den yerine birisini halife tayin etmesini isteyenlere şayet Ebû Ubeyde hayatta olsaydı onu vasiyet edebileceğini söylemiştir.¹⁹² Vefat edeceği zaman yanındakiler ona yerine halife adayı bırakıp-bırakmayacağını sordular. Hz. Ömer onlara kendisinden önce iki hayırlı insandan Hz. Peygamber'in halife tayin etmediğini, Hz. Ebû Bekir'in ise tayin ettiğini hatırlatarak, yerine vekil bırakmayı düşünmediğini söyledi. Ardından şayet Ebû Ubeyde veya Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim yaşasaydı onlardan birisini yerine önerebileceğini dile getirdi.¹⁹³ İbn Sa'd'daki kayıta ise şu ifadeler yer almaktadır: "Ebû Ubeyde yaşasaydı onu halife tayin ederdim. Şayet rabbim bana neden onu halife tayin ettiğimi sorsaydı, derdim ki, peygamberin onun hakkında 'emînu hâzihi'l-ümme' dediği için onu tayin ettim."¹⁹⁴ Görünen o ki, Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde'ye olan saygı ve güveni sonsuzdur.

Hatırlanacağı gibi Ensâr kendi arasından halife adayı belirlemek üzere toplantı yaptığı sırada, haberi alan Hz. Ömer öncelikle Ebû Ubeyde ve Hz. Ebû Bekir'e haber verip doğruca bu toplantıya katılmışlardır.¹⁹⁵ Bu durum her üçü arasındaki sıkı ilişki ve yakınlığı göstermesi bakımından dikkate değerdir. Özellikle haberi alan Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde ve Hz. Ebû Bekir haricinde birisine bilgi vermemesi dikkate çekicidir. Bir başka ifadeyle Ebû Ubeyde, Hz. Ömer'in itibar ettiği kişilerin başında geliyordu.

Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise'nin oğlu Üsame'yi Şam'a doğru göndermek için hazırlık yaparken, bu orduda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer,

¹⁸⁹ Vâkıdî, **Ridde**, 26; Taberî, III, 201; Ahmet Önkal, "Ebû Ubeyde", **DİA**, İstanbul 1994, X, 250.

¹⁹⁰ İbn Sa'd, III, 411, 412.

¹⁹¹ İbn Sa'd, III, 413-14, VII, 384-85.

¹⁹² Önkal, *a.g.m.*, X, 250.

¹⁹³ İbn Sa'd, III, 343.

¹⁹⁴ İbn Sa'd, III, 413.

¹⁹⁵ Vâkıdî, **Ridde**, 22; İbn Sa'd, II, 269, III, 586; Taberî, III, 208.

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi önemli isimler bulunuyordu. Ancak bir kısım Araplar, Hz. Peygamber'in bu tercihini "Muhacirler ve Ensâr'ın ileri gelenlerine bir çocuğu komutan atadı." diye yadırgamışlar ve değiştirilmesini istemişlerdir.¹⁹⁶ Onların bu tavrına Hz. Peygamberin oldukça öfkelenildiği söylenir. Hatta minbere çıkarak onların vaktiyle bir köle olan babası Zeyd'in komutanlığına da itiraz ettiklerini hatırlatarak serzenişte bulunmuş ve minberden ayrılarak doğruca evine gitmiştir.¹⁹⁷ Üsâme ordusunun gönderileceği günlerde Hz. Peygamber vefat edince, bu orduda yer alan Ebû Ubeyde ve Hz. Ömer ortak hareket ederek birlikte Medine'ye dönmüşlerdir.¹⁹⁸ Bu durum onların yakın ilişkilerinin olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer onunla ilgili övücü ve saygı ifade eden sözler söylemiştir.¹⁹⁹

Ebû Ubeyde gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse ondan sonraki dönemde sürekli idare ile iç içe olmuştur. O aynı zamanda Peygamber vefat ettiği zaman görüşüne başvurulmuş müstesna şahsiyetlerden birisiydi. Hatta Hz. Peygamber'in kabrinin kazılmasıyla ilgili ihtilaf çıktığı zaman Ebû Ubeyde danışılan kişilerden birisi olmuş ve meseleyi yapıcı bir şekilde çözmüştür. Ayrıca o, muhacirlerin temsilcisi olarak kabir kazanlar arasında yer almıştır.²⁰⁰

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh için 'Her ümmetin bir emîni vardır. Bu ümmetin emîni de Ebû Ubeyde'dir.' dediği belirtilmektedir.²⁰¹ Ayrıca Hz. Peygamber onunla ilgili övücü sözler de söylemiştir.²⁰² Hz. Ömer'in onunla yaptığı yazışmalarda Emînu hâzihi'l-ümme' (Bu ümmetin Emîni)²⁰³ sıfatını kullandığı belirtilir. O aynı zamanda 'aşere-i mübeşşere' diye bilinen ve dünyadayken cennetle müjdelendiği kabul edilen on kişiden birisiydi.²⁰⁴ Ayrıca Ebû Ubeyde ilk Müslümanlardan olup Bedir, Uhud, Hendek, Mekke'nin fethi gibi büyük savaşlara katılmış, özellikle Uhud savaşında (3/625) büyük kahramanlık ve fedakârlıklar gösterip Hz. Peygamber'e kol kanat germiş ve

¹⁹⁶ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, II, 316.

¹⁹⁷ Vâkıdî, **Meğazi**, III, 1118; İbn Sa'd, II, 190-91, 249-50.

¹⁹⁸ Vâkıdî, **Meğazi**, III, 1119.

¹⁹⁹ İbn Sa'd, III, 413.

²⁰⁰ İbn Sa'd, II, 298; Ya'kûbî, II, 114; Taberî, III, 204.

²⁰¹ Buharî, *Fedailu'l-Ashab* 21, *Meğazi* 72; Müslim, *Fedailu'l-Ashab* 53, 54 (2419); Tirmizî, *Menakıb* (3793, 3794); Fesevî, I, 263; Necran'ın iki ileri geleni Hz. Peygamber'e gelerek "Biz sana istediğini vereceğiz, bize emin birini gönder. Bizimle emin olmayanı gönderme!" dediler. Onların isteği üzerine Peygamber, "Ben sizinle gerçekten hakkıyla emin bir adam göndereceğim" dedi ve Ebû Ubeyde'ye 'sen kalk' dedi. Ebû Ubeyde kalkınca, Resulullah "İşte bu, ümmetin emindir" dedi. Buharî, *Fedailu'l-Ashab* 21, *Meğazi* 72; Müslim, *Fedailu'l-Ashab* 53, 54 (2419); İbn Sa'd, III, 412; Fesevî, I, 263.

²⁰² Fesevî, I, 263.

²⁰³ İbn Sa'd, III, 411, 412, VII, 384; Vâkıdî, **Fütûhu's-Şâm**, Mısır, 1935, II, 68, 72; Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, nşr. M.M. Abdulhamid, Mısır, 1952, 136; İbn Hacer, VII, 269.

²⁰⁴ Ebû Davud, *Sünnet* 9, (4648, 4649, 4650); İbn Sa'd, III, 383; İbn Hacer, VII, 269.

onu korumuştur.²⁰⁵ Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber onu merkezdeki kuvvetlerin komutanlığına getirmiştir.²⁰⁶

Hilafet tartışmaları yapıldığı sırada Hz. Ebû Bekir, Ebû Ubeyde ile Hz. Ömer'in elini tutarak ikisinden birisine biat etmelerini istemiştir. Onlara Ebû Ubeyde için Hz. Peygamber'in ümmetin emini olduğu sıfatını hatırlatmıştır. Hz. Ömer için ise Allah'ın İslâm dinini onunla şerefleştirdiğini söylemiştir.²⁰⁷ Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye, 'Sen bu ümmetin eminisin, uzat elini sana biat edeyim.' demiştir. Ancak Ebû Ubeyde ona kendisinden önce Müslüman olan Hz. Ebû Bekir'in İslâm'a olan hizmetini dile getirmiş ve ona biat etmenin uygun olacağını söylemiştir.²⁰⁸ Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde'ye karşı özel bir sevgisi ve yakınlığı söz konusudur. Nitekim İbn Sa'd bunu açık bir şekilde dile getirmektedir.²⁰⁹ Halife seçilmesinden sonra Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'e biat etmek istemeyince Ebû Ubeyde bizzat evine giderek onu ikna etmeye çalışmıştır. Aralarındaki konuşmada Hz. Ali ona "Sen bu ümmetin eminisin, kendi adına Allah'tan kork ve bu günün yarını vardır..." diye karşılık vermiştir.²¹⁰ Bu anlatılanlar Ebû Ubeyde'nin önde gelen şahsiyetlerden birisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bunun yanında Ebû Ubeyde'nin kişiliği, samimiyeti ve komutanlık özelliklerinin halifeyi etkilediği muhakkaktır. Özellikle Hâlid gibi biraz daha sert bir mizaca sahip komutan yerine herkesi kucaklayacak bir komutanla mücadeleyi sürdürmek belki daha mantıklıydı. Bilindiği gibi Hâlid irtidat savaşlarının komutanıydı. Savaşlar sırasında zaman zaman aşırıya giderek birçok isyancı ya da mürtedi öldürmüştü. Daha sonra Hz. Ömer zamanında onların yakınlarından birçoğu savaşlara mutlaka katılmışlardır. Haliyle kendi yakınlarını öldüren bir komutanın emri altında savaşmak büyük bir ihtimalle kabullenememe duygusunu sürekli canlı tutmuştur. Bunun yerine herkesin kabullenebileceği ve hem de Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuş, hakkında en küçük bir soru işareti bulunmayan birisiyle mücadeleye girişmek daha mantıklı ve daha tutarlı bir politika olarak gözükmektedir. Öte yandan artık Müslümanlar Suriye topraklarına yerleşmiş durumdaydılar. İslâm'ın henüz yayılmaya başladığı yıllarda Hâlid gibi biraz daha sert mizaca sahip bir komutanın bölge halkına karşı birtakım sıkıntı doğurabilecek uygulamaları olabilirdi. Oysa Ebû Ubeyde bu konuda daha mülayim ve daha itidalli hareket eden bir komutandı. Her şeyden önce Müslümanların kalıcı olarak yerleştikleri Şam topraklarındaki

²⁰⁵ İbn Sa'd, III, 409-10; K. V. Zetterstéen "Ebu Ubeyde" **MEBİA**, İstanbul 1977, IV, 58.

²⁰⁶ İbn Hişâm, **Sîretü'n-Nebeviyye**, nşr., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatül-Medenî, Kahire 1383/1963, IV, 865.

²⁰⁷ Vâkıdî, **Ridde**, 22; Ya'kûbî, 123.

²⁰⁸ İbn Sa'd, III, 181.

²⁰⁹ İbn Sa'd, III, 413.

²¹⁰ Vâkıdî, **Ridde**, 29.

gayr-i Müslim halka İslâm'ın pratik uygulamalarını gösterecek uygun bir vali/komutana ihtiyaçları söz konusuydu. Hz. Ömer bu durumu göz önünde bulundurmuş olabilir. Nitekim Fayda da benzer görüşler dile getirerek bir bakıma halifenin kararını haklı görmekte ve bu olayı 'tabii bir gelişme' olarak nitelemektedir.²¹¹

Ebû Ubeyde, Hz. Ebû Bekir zamanında da Hz. Ömer'le birlikte idarede etkin olarak görev almıştır. Bilindiği gibi o, Hz. Ebû Bekir zamanında maliye görevlisiydi. Hatta halifeye maaş bağlanması için Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'i Ebû Ubeyde'ye götürmüştür.²¹² Ayrıca Hz. Ebû Bekir onu Şam'a ordu komutanı olarak gönderdiği zaman buradaki birliklerin başına başkomutan tayin etmiş ve askere şu talimatı vermişti: "Sizler savaşmak üzere bir araya toplandığınız zaman başkomutanınız Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'tır. O bulunmadığı zaman Yezid b. Ebî Süfyân'dır. Amr b. Âs ise Müslümanlara yardımcı kuvvetlerle kendisine iltihak edenlerin komutanıdır."²¹³ Hatta ordu henüz Medine'den hareket etmeden önce toplanan kuvvetlere Ebû Ubeyde imamlık yapmıştır.²¹⁴ Bilindiği gibi Ebû Ubeyde Hıms'a, Amr b. Âs (öl. 43/664) Filistin'e, Yezid b. Ebî Süfyân (öl. 18/639) Dımeşk'e ve Şurahbîl b. Hasene (öl. 18/639) de Ürdün'e tayin edilmiştir.²¹⁵

Her şeyden önce Ebû Ubeyde gerek kişiliği gerekse komutanlar arasındaki tutumuyla Hâlid'den daha farklı özelliklere sahip bir komutan portresi çizmiştir. Örneğin Hâlid b. Velid daha çok serbest hareket etmeyi yeğlerken, Ebû Ubeyde bir üst otoritenin kararlarına göre hareket etmeye önem vermiştir. Dikkat edilirse Hz. Ömer cephedeki komutanlarıyla sürekli yazışmalar yapmış ve onlara Medine'den birtakım talimatlarla yönlendirmiştir. Halife komutanlarına, "Bana yazın, sürekli yazın. Öyle ayrıntılı yazın ki, sizi görmüş gibi olayım."²¹⁶ şeklinde talimatlar göndermiştir. Ayrıca o, Medine'den görevliler yollayıp olup biteni öğrenmeye çalışmıştır. Hatta onun orduda casus bulundurduğundan söz edilmektedir.²¹⁷ Oysa Hâlid b. Velid halifenin bu tutumuna pek uymayan ve kendi bildiği gibi hareket etmeyi seven yapıda bir komutandır. Bu bağlamda halifenin Ebû Ubeyde ile olan şahsi dostluğu ve ona yakınlığı tabii bir hadise olarak yorumlanmalıdır. Günümüzde bile yöneticiler iş başına geldikleri zaman kendilerine yakın ekiple çalışmayı yeğlemektedirler.

²¹¹ Bkn. Fayda, **Halid bin Velid**, 436.

²¹² İbn Sa'd, III, 184; Taberî, IV, 50, 54; Suyûtî, 79.

²¹³ Belâzurî, **Fütûh**, 115, (çev. 156); Diyarbekrî, **Târihu'l-Hâmis fi Ahvâli'l-Enfesi'n-Nefis**, Beyrut, t.y., II, 233.

²¹⁴ Belâzurî, **Fütûh**, 116, (çev. 156).

²¹⁵ Vâkidî, **Fütûhu's-Şâm**, I, 4 vd.

²¹⁶ Taberî, IV, 88; İbn Kesîr, VII, 37.

²¹⁷ Taberî, IV, 86-7.

Oysa Hâlid, Hz. Ebû Bekir ona hesap sormak isteyince halifeden kendisini serbest bırakmasını istemiş ve sorgulanmaya pek yanaşmadığı gibi, halifeye de rest çekmiştir. Hâlid'in aynı tepkiyi Hz. Ömer'e de gösterdiğine yukarıda değinilmişti. İrtidat ve isyan savaşları sırasındaki tutumunda da Hâlid kendi istediği gibi kararlar almıştır. Örneğin Hz. Ebû Bekir, Hâlid'i Benû Süleym'den irtidat ve isyan edenler üzerine gönderdiği zaman Hâlid'in onlardan bir adamı yakalayıp yaktığı söylenir. Hz. Ömer bu olayı duyduğu zaman Hz. Ebû Bekir'e gelip Allah'tan başkasının yakarak ceza vermesinin doğru olmadığını söylemiş ve onu görevden almasını istemiştir.²¹⁸ Oysa Ebû Ubeyde kendisine yardıma gönderilen komutanla bile görüş alverişinde bulunmaya özen göstermiştir. Nitekim Amr b. Âs ona yardım amacıyla gönderildiği zaman Ebû Ubeyde şu sözleri söylemiştir: "Ey Ebâ Abdillah! Sen birçok savaşlara katıldın ve Müslümanlar lehine büyük yararlılıklar gösterdin. Ben sizden birisiyim. Başınızda amiriniz de olsam başkasının değil sizin işinizi hükme bağlayacağım. Sen yanımdan hiç ayrılma ve görüşlerini benimle paylaş. Ben senden bağımsız değilim."²¹⁹ Ebû Ubeyde Şam bölgesine başkomutan atandığı zaman askerlere bir konuşma yapmış ve şunları söylemiştir: "Ey insanlar, ben Kureyş'ten bir kişiyim. Sizden siyah ya da kırmızı bir kimse takva yönüyle benden üstün olabilir, ancak ben de onun derisine bürünür onun gibi olmayı isterim."²²⁰ Bu sözlerinden ve yaklaşımından anlaşılacağı üzere Ebû Ubeyde'nin oldukça mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu ortadadır.

Hz. Ömer gibi Hz. Ebû Bekir de ona saygı ve itibar göstermiştir. Örneğin Şam'a gitmek için gelen Tayy kabilesinin şefine Hz. Ebû Bekir, Ebû Ubeyde hakkında şu nasihatlerde bulunmuştur: "Komutanların en üstününü ve muhacirlerin ilkini size komutan tayin ettim. Ona tabi olun, onunla birlikte hareket etmeniz sizi memnun edecektir. Onun ahlâk ve edebi sizin için övünç vesilesi olacaktır. O ne güzel bir yol arkadaşı ve ne güzel bir dosttur."²²¹ Yine Şam'a gitmek için toplanan Hemedanlı askerlerin reisi, Hz. Ebû Bekir'e, bölgeye gönderdiği komutanlardan hangisinin Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunu sorunca, Hz. Ebû Bekir Ebû Ubeyde'nin olduğunu söylemiş ve ona katılmalarını öğütlemiştir.²²²

Hz. Ömer komutan atamalarında halifeye itaate büyük önem vermiştir. Örneğin Hz. Ebû Bekir kendi halifeliğine karşı çıkan ve olayların seyrine göre tavır belirlemek için yaklaşık iki ay biat etmeyen

²¹⁸ İbn Sa'd, VII, 396; Hâlid'in diğer isyancıları da benzer şekilde cezalandırdığından söz edilmektedir. Bkn. Küla'î, 80.

²¹⁹ Diyarbekrî, II, 227.

²²⁰ İbn Sa'd, III, 412-13.

²²¹ Diyarbekrî, II, 224.

²²² Diyarbekrî, II, 226.

Hâlid b. Sa'îd'i Şam'a göndermek üzere komutan atayınca Hz. Ömer şiddetle bu olaya karşı çıkmış ve "Aleyhine birtakım faaliyetlerde bulunduktan sonra sen onu mu komutan tayin edeceksin?!" diye tepki göstermiştir.²²³ Öte yandan Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e Hâlid b. Velid ve Hâlid b. Said'i suçlayıcı konuşmalar yapar, ancak Hz. Ebû Bekir onun Hâlid b. Velid hakkındaki sözlerine kulak asmazdı.²²⁴

Basra valisi Utbe b. Ğazvân hac yapmak ve Hz. Ömer ile görüşmek için Medine'ye gideceği zaman yerine Mücâşi b. Mes'ûd'u vekil bırakmış ve Medine'ye gitmişti. Ancak o sırada Mücâşi Basra dışında olduğu için onun gelmesine kadar valiliğe Muğîre b. Şu'be'nin vekâlet etmesini istemişti. Muğîre, "Bedevî olan birisini şehirli birisine vali mi tayin ediyorsun?" sözleriyle karara itiraz etmişti. Utbe, Medine'ye geldiği zaman halifeye yerine Mücâşi'yi bıraktığını söyledi. Ancak bir süre sonra Muğîre kazandığı başarılar hakkında Hz. Ömer'e haber gönderince halife Utbe'yi çağırıp "Sen bana Mücâşi'yi bıraktığını söylememiş miydin?" diye sordu. Utbe ise bunun doğru olduğunu ancak o sırada Mücâşi'nin Basra dışında olduğu için onun dönmesine kadar Muğîre'yi vekil bıraktığını söyledi. Bunun üzerine halife "Ömrüme yemin ederim şehirlilerin vali tayin edilmeleri bedevî olanlardan daha iyidir." dedi ve daha sonra muhtemelen Muğîre'nin kazandığı başarıların da etkisiyle onu Basra valiliğine atadı.²²⁵ Halifenin onu özellikle Ehvaz bölgesindeki başarıları nedeniyle görevlendirdiği de söylenir.²²⁶

Bütün bunların yanında Hz. Ömer komutan tayinlerinde daha çok liyakat, samimiyet, komutanlık özellikleri, İslâm'daki konumları, İslâm'a olan hizmetleri gibi hususlara dikkat etmiştir. Örneğin Kesîr b. Şîhab adlı sakat birisi Kûfe valisi Muğîre tarafından komutan olarak görevlendirilmiştir. Bu şahıs Rey, Destebâ ve Kazvin'de önemli başarılar imza atmıştır. Belâzuri onunla ilgili "yakışıklı, akıllı, basiretli ve kötürüm bir kimseydi" ifadelerini kullanmaktadır.²²⁷ Öte yandan Hz. Ömer komutanların keyfi olarak görevlerinden istifa etmelerini doğru bulmamıştır. Örneğin İran cephesi başkomutanı Sa'd b. Ebî Vakkâs Basra valisi Utbe b. Ğazvân'a baskı yapınca istifa etmiş ancak halife onun istifasını kabul etmemiştir.²²⁸

Araplar için komutan veya idareciliğin ne anlama geldiğine dair ilginç bir diyalog Hz. Osman ile sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh arasındaki yaşanmıştır. Hz. Osman, Amr'ı Mısır valiliğinden alıp yerine onu atamıştı. Aslında halifenin niyeti başarılı bir şekilde valilik yapan

²²³ Taberî, IV, 28.

²²⁴ Taberî, IV, 30.

²²⁵ Belâzuri, **Fütûh**, 338-39.

²²⁶ Belâzuri, **Fütûh**, 370.

²²⁷ Belâzuri, **Fütûh**, 314.

²²⁸ Belâzuri, **Fütûh**, 340-41.

Amr'ı görevden almayıp komutan Abdullah'ı vergi amili yapmaktı. Ancak bunu kabullenmeyen Abdullah, Hz. Osman'a şu sözlerle karşılık vermiştir: "Emir ineği sağarken ben iki boynuzunu tutan kimse konumunda olmak istemiyorum."²²⁹

Değerlendirme

Her iki komutanın görevden alınışı ve yerlerine atanan komutanların göreve getirilişlerinde farklı amiller söz konusudur. Komutanlık veya diğer önemli idari görevlerde ashaptan olma ve ashap içerisinde de muhacirlere mensubiyet ilk Müslümanların bilincinde sürekli öncelik hakkı olarak algılanmıştır. Hz. Ömer de bu durumu göz önünde tutmasına rağmen, yeri geldiği zaman bu kuralın dışına çıkabilmiştir. Örneğin Müsennâ'yı görevden alırken daha deneyimli ve saygın sahabiler dururken Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakâfi gibi ilk muhacirlerden olmayan ve aynı zamanda tecrübesiz birisini göreve getirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla halife bu tercihte sahabeden olma yerine savaşa çağrıda gönüllüğü ve samimiyeti esas almıştır. Halifenin bu tutumu Ebû Ubeyd'in komutanlık özellikleri veya deneyiminden ziyade, savaş çağrısına ilk cevap veren kişi olması ve onun gösterdiği cesaretle ilintilidir. Bir başka ifadeyle halife bu kararı alırken sahabenin fazilet ve üstünlüğüne değil, insanların samimiyetine göre hareket etmiştir.

Hz. Ömer komutan atamalarında yakından tanıdığı ve güvendiği samimi Müslümanları ön planda tutmuştur. Nitekim o, Medine ve civardan toplanan askerlerin başına merkezden çok uzaktaki bir komutan olan Müsennâ b. Hârise yerine, liyakat olarak hiçbir tecrübesi olmayan, ancak daha yakından tanıdığı bir ismi tercih etmiştir. Üstelik Müsennâ bir bakıma denenmiş ve İranlılar'a karşı büyük başarılar imza atmış, aynı zamanda bölgeyi yakından tanıyan birisiydi. Bununla birlikte halifenin Ebû Ubeyd'i göreve getirmesi Müsennâ'ya karşı özel bir husumetten kaynaklanmayıp, daha ziyade şartlar gereği ya da halifenin tercihiydi. Ancak her ne olursa olsun bu tercihte Müsennâ'nın hizmetlerinin pek de dikkate alınmadığı söylenebilir.

Halife, Ebû Ubeyd'i komutan atayacağı zaman bu tercihinin sahabe itiraz edip kendi aralarından birisini atamasını önermişler, ancak halife savaş çağrısını ilk kabul eden kişi olduğu için Ebû Ubeyd'in öncelikli olduğunu söylemiştir. Bir başka ifadeyle o, sahabeden beklediği desteği görmediği zaman, onların İslâm'a olan hizmet ve faziletlerine büyük bir itibar göstermesine rağmen, gerektiğinde samimiyetlerine göre muamelede bulunmuştur.

Hz. Ömer Müsennâ'yı ikinci kez görevden alırken yerine herkesin kabul edebileceği bir isim üzerinde durmuş ve neticede danışmanları-

²²⁹ Belâzuri, **Fütûh**, 225.

nın da önerisiyle Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı tercih etmiştir. Ebû Ubeyd'i atarken daha çok duygusallık ön plandayken, Sa'd'ı atamasında daha temkinli hareket etmiş ve ciddi araştırmalar yapmıştır. Örneğin İran cephesine kimi göndereceği konusunda şûra üyelerinin görüşüne başvurmuştur. Ancak halifenin aynı hassasiyeti Hâlid b. Velid'i görevden alırken göstermediği de bir gerçektir. Nitekim ne Hâlid'in görevden alınması ve ne de Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın atanmasında herhangi bir şûra kararından söz edilmemektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın atanmasında onun peygambere yakınlığı, İslâm'a olan hizmetleri ve muhacirlerden olması önemli amillerdir. Bunların yanında halifenin, Hâlid'i görevden alırken yine bu bölgeye Hz. Ebû Bekir tarafından atanan bir başka ünlü komutan Amr b. As'ı görevden alması dikkat çekmektedir. Bu durum onun Hâlid'e karşı özel bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir.

Hâlid b. Velid'in yerine atanan Ebû Ubeyde'nin göreve getirilişinde ise daha farklı amiller etkili olmuştur. Halifenin bu kararında birtakım siyasi kaygılar ve kişisel tercihlerin etkili olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ayrıca komutanlık özelliklerinin yanı sıra, Bizans'la yapılan savaşlardan sonra Şam'daki durumu çekip çevirecek idarecilik ve liderlik özellikleriyle ön plana çıkmış bir isme duyulan ihtiyacın etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Halife, komutan değişikliklerinde bazen duygusallığı bazen de şartlar neyi gerektirmişse ona göre hareket etmeyi tercih etmiştir. Örneğin Hâlid b. Velid son derece başarılı bir komutanken, bir bakıma misyonunu tamamladığı için onu görevden almış ve yerine savaş sonrası şartları göz önünde bulundurarak daha çok idareci kişiliği ile ön plana çıkan ve bölge için uygun isim olan Ebû Ubeyde'yi tercih etmiştir. Ancak kısmen de olsa hem Hâlid hem de Müsennâ b. Hârise'nin görevden alınışında bir duygusallıktan söz etmek mümkündür.

Bunlara ilaveten Hz. Ömer komutan atamalarında ve komutan değişikliklerinde samimiyet, cesaret, sadakat, kabilevi dengeler, atacak kişinin toplum nezdindeki konumu, kendisine bağlılığı, Müslümanların malını gözetmede göstereceği titizlik, liyakat, ehliyet, liderlik yapabilme yeteneği gibi hususları göz önünde bulundurmuştur. Onun bütün hedefi göreve getirilecek kişinin Müslüman toplumun çıkarlarını koruması üzerine kurgulanmıştır.

The Strategy of Khalif Umar's Commander Appointment: The Case of Sa'd b. Abû al-Waqqâs and Abû Ubayda b. al-Jarrah

ABSTRACT

Khalif Umar followed basically political strategies of the former Khalif Abû Bakr, though he appointed new commanders and administrators. In this context, he appointed Abû Ubayda b. al-Jarrah in place of Khalid b. Walid as the commander of current army for Byzantium, and Sa'd b. Abi Waqqas in place of Musanna b. Kharisa as the commander of the army for Sasanids. The reasons for these new appointments seem to be determined according to new political situations, the preference of the Khalif, qualities of the new commanders, their positions within Islamic community and the political balance between different tribes. This paper aims at exploring this type of historical conditions so as to throw a light behind the appointments of new commanders of the armies for Byzantium and Sasanids.

Key words: commander, Khalif Umar, Musanna b. Kharisa, Sa'd b. Abi Waqqas, Khalid b. Walid, Abu Ubayda b. al-Jarrah

HAZRETİ PEYGAMBER (a.s) DÖNEMİNDE KUR'AN AYETLERİNİN VE SURELERİNİN TESBİT VE TERTİBİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK*

ÖZET

Kur'an Hz. Peygamber zamanında tamamen ezberlenmiş ve sahabe tarafından da değişik yazı malzemeleri üzerine kaydedilmiştir. Ayetler, Hz. Peygamber'in emri ile bugünkü şekilde tertib edilmiştir. Surelerin günümüzdeki şekliyle tertibi Hz. Peygamber döneminde biliniyor ve sahabe tarafından da o şekilde okunuyordu. Cebrail her sene Kur'an'ı Hz. Peygamber'e bu tertib üzere arz ediyordu. Ancak o dönemde surelerin bugünkü şekliyle tertib edildiği bir mushaf henüz hazırlanamamıştı. Buna zaman yetmemişti. Sureleri dağınık halde derlenmiş bir Kur'an nüshası, Peygamber'in evinde bir ipile beğli şekilde muhafaza edilmişti.

Anahtar Kelimeler: Tesbit, Tertib, Cem, Ayet, Sure, Ezber, Yazı, Katip

GİRİŞ

Kur'an'ın metin haline getirilmesi, Kur'an'ın umumi tarihinin bir parçasıdır. Bu makalede, Kur'an'ın hafızalarda korunup, yazıyla tesbiti, yazı malzemelerinin türü ve bunları kaleme alan vahiy kâtipleri, ayet ve surelerin tanzim ve tertibi, batılı Kur'an araştırmacılarının ayet ve surelerin metin düzeni üzerindeki yorumları ve bu yorumlar hakkındaki eleştirilerimizi, Kur'an ve hadisler ışığında, akli ve nakli delillerle ele almaya, Hz. Peygamber döneminde ayetlerin ve surelerin tesbit ve tertibinin, Kur'an'ın metin haline getirilmesindeki rolünü, kısa ve özlü bir şekilde sunmaya çalışacağız.

A- AYET VE SURELERİN TESBİT VE TERTİBİ

Böyle bir çalışmada ilk akla gelen husus, Kur'an ayetlerinin ve surelerinin, Peygamber zamanında tesbit ve tertib edilip edilmemesi meselesidir.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Kur'an'ın tesbiti iki manaya gelir:

1- Kur'an'ın Ezber Yoluyla Tesbiti: Kur'an'ın, Rasulü Allah döneminde ezberlenerek belleklerde korunduğu hususunda bütün Kur'an araştırmacıları hemfikirdirler. Zira o dönemin en ideal öğrenim metodunun ezber ve sözlü metod¹ olduğunu biliyoruz. Diyebiliriz ki bu metod, Kur'an'ın tahriften korunması için alınmış önemli önlemlerden biridir.

Cebrail, Allah'tan aldığı vahiyleri, Peygamber'e okur, O da kendisine okunanları akılda tutardı.

Kıyâmet Sûresi'nde, Allah (c.c) Peygamber'ine şöyle bir vaadde bulunmuştur: "(Resûlüm!) O'nu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz O'nu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve O'nu okutmak bize aittir. O halde, biz O'nu okuduğumuz zaman, sen O'nun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, O'nu açıklamak da bize aittir."²

Tabresi, bu ayetlerin tefsirinde; "İbn Abbâs'ın rivayetine göre; Allah Resulüne Kur'an nazil olurken O, dilini hareket ettirmeye başlar ve indirilen ayetleri okurdu. Zira Kur'an'ı çok severdi. Unutmamak için onu öğrenmeye ve hifz etmeye hırs ve ihtimam gösterirdi..."³ şeklinde bir izahta bulunur.

Nitekim Cebrail, Peygambere (a.s)'a vahyi getirir, Peygamber (a.s) da gelen vahyi önce ezberler sonra da ezberlediklerini ashabına okurdu.⁴ Sahabe de Rasulü Allah'ın okuduğu ayetleri bir kaç defa dinler ve Peygamber gibi onlar da o ayetleri ezberlerdi. Buna ilave olarak onlar öğrendikleri ayetleri namazlarında tekrar ederlerdi. Sonra da nazil olan Kur'an ayetlerini orada bulunanlar bulunmayanlara öğretirler bu sayede, ayet veya surelerin nüzulünden bir veya iki gün geçmeden yeteri kadar sahabe onları ezberleyerek Peygamber (a.s)'a arza hazır olurlardı. Fırsat bulduklarında da Kur'an'ın nazil olmuş kısmını Rasulü Allah'ın huzurunda hatmederlerdi.⁵

Hicri II. yılda Medine'de, orucun farz kılınmasından itibaren, Rasulü Allah her yılın Ramazan ayında, o ana kadar inmiş olan ayetleri Cebrail'e arzedip okuyor, sonra Cebrail de Peygamber'e okuyordu ki bu işleme "arza" deniyordu. Böylece her sene o zamana kadar inmiş olan

¹ Bağdâdî, Hatib, *Takyîdü'l-İlm*, Dimeşk 1949, ss. 36 vd.

² Kıyâmet (75), 17

³ Tabresî, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran, 1373, X, ss. 397, 475

⁴ Merzûk, Muhammed Abdulaziz, *el-Mushafu's-Şerif*, Mısır 1975, s. 40; el-Kummî, Abbas, *Sefinetü'l-Bihâr ve Medinetü'l-Hikem ve'l-Âsâr*, Tahran, 1355, II, 415; Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfi*, trc ve şrh: Seyyid Hâşim Resûli, Tahran, 1387, IV, 394-418; Hamîdullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc: Salih Tuğ , İstanbul, 1993, s. 41

⁵ Zencânî, Abdullah, *Tarihu'l-Kur'an*, Beyrut, 1969, ss. 38-39

ayetler gözden geçiriliyor ve yapılan karşılaştırmalarla kesinlik kazanıyordu. Rasulüallah'ın vefatından önceki son Ramazan ayında bu okuma iki kere tekrarlanmış; Hz. Peygamber de, bunun yakında vefat edeceği manasına geldiğini anlamıştı.⁶

Kur'an'ın belleğe alınarak hıfzedilmesi anlamına gelen Kur'an'ın hafızalarda tesbiti, yani "ezberlenmesi" Peygamber zamanında kesin olarak gerçekleşmiştir. Peygamber (a.s) zamanında sahabilerden bir kısmı Kur'an ayetlerini ezberlemişler ve bunlar "huffaz" veya "kurra" olarak meşhur olmuşlardır.

Ensar ve Muhacirden; Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Sa'd b. Ubeyd, Ebu'd-Derda, Uveymir b. Zeyd, Muaz b. Evs, Ebu Zeyd b. Sabit b. Zeyd, Ubey b. Ka'b, Ubeyd b. Muaviye, Zeyd b. Sabit, Ubade b. Samit, Ebu Eyyub el-Ensari, Mücemmi b. Cariye, Talha, Abdullah b. Mesud, Huzeyfe, Salim b. Ma'kal, Ebu Hureyre, Abdullah b. Saib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Muaz b. Cebel, Fudale b. Ubeyd, Mesleme b. Mahled, Aişe, Hafsa ve Ümmü Seleme, Peygamber zamanında Kur'an'ı ezberleyenlerden meşhur olanlarıdır.⁷

Ancak Rasulüallah zamanında Kur'an'ı ezberleyen kişilerin isimlerini zikreden ve sayılarından söz eden bütün kaynaklarda tam bir kesinlik yoktur. Bazıları meşhurlarını almış, bazıları bildiklerini yazmış, hatırlayamadıklarını almamış, bazıları da bunu şiirlere dökmüş, şiir kafiyesi gereği zikretmediği bir kısım Kur'an hafızı dışarda kalmıştır.

Şüphesiz Rasulüallah döneminde Kur'an'ı ezberleyenlerin sayısı oldukça fazla idi. Çünkü Kur'an'ı öğrenmeyi Rasulüallah teşvik etmiş ve bu konu üzerinde titizlikle durmuştu. Sahabe de bütün gayretlerini Kur'an'ı ezberleme uğruna sarf etmişlerdi.

Bu konuda Rasulüallah (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

⁶ Ebü Şâme el-Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *Kitâbu'l-Mürşidü'l-Vecîz*, thk: Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, ss. 22-23; Hamidullah, *a.g.e.*, ss. 42, 91; Müslim, İbn Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmiu's-Sahîh*, 2. baskı, Çağrı yay., İstanbul, 1992, Kitâbu Fedâilî's-Sahâbe 15 (II, 1905)

⁷ Buhâri, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, 2. baskı, Çağrı yay., İstanbul, 1992, Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân 8 (VI, 102); ed-Dabbâğ, Muhammed Ali, *Semiru't-Talibîn fî Resmî ve Zaptî'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Tashih: Abdu'l Hamid Ahmed Hanefî, Kahire, trz., ss. 8-9; Ebü Şâme, *a.g.e.*, s. 38; Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1992, s. 240; İbnu'n-Nedim, Muhammed b. İshak b. Ya'kup, *Fihrist*, Mısır 1348, ss. 47-41; el-Kurtûbî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, I, 42; es-Sâlih, Subhi, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1968, ss. 66-68 ; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1978, I, ss. 94-96; et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, 2. baskı, Çağrı yay., İstanbul, 1992, Kitâbu'l-Menâkıb, 32 (V, 666); Zencânî, *a.g.e.*, s. 47; Ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk: Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşelî, Beyrut, 1990, I, 335, 337

“Sizin en hayırlınız; Kur’an’ı öğrenen ve onu öğretendir”⁸.

“Ümmetimin şereflipleri Kur’an’ı ezberleyenlerdir.”⁹

“Kur’an’ı okuyunuz. Çünkü Kur’an, okuyanlara kıyamet günü şefaatçi olarak gelecektir”¹⁰

Bu ve benzeri hadisler¹¹, Peygamber’in ashabını harekete geçirmiş, genç-yaşlı, kadın-erkek, çocuk, köle demeden herkes Kur’an’ı ezberlemek ve anlamak için adeta yarış içine girmişlerdir.

Peygamber (a.s)’in, ashabından Kur’an’ı ezberleyenleri ezberlemeyenlerden üstün tutması, savaşlarda çoğu zaman İslâm’ın sancağını Kur’an hafızlarına vermesi, bir topluluğu bir yere gönderdiğinde onlara namaz kıldırarak için imam olarak Kur’an’ı en iyi okuyanı tayin etmesi, birden fazla cenazenin bulunduğu bir ortamda kabire, Kur’an’ı en iyi bileni önce koyması, bir erkekle bir kadını evlendirirken mehir olarak Kur’an’dan ezberinde olmayı yeterli sayması¹² ve benzeri teşvikler, Kur’an’ın ezberlenerek tesbit edilmesinde mühim rol oynamıştır.

Muhammed Hamidullah, Tevrat metinleri ile Kur’an metinleri arasındaki farkı özetlerken şöyle der: “Yahudiler Cumartesi günü ma’bedlerinde toplanırlar. İbadetlerini idare eden haham Tevrat ayetlerini okur, ötekiler sadece dinlerler. Haham da ezberinden okuyamaz, kitaptan okur. Müslümanların hepsi ise namazlarında hafızalarından okurlar. Peygamberimizin aldığı bu tür tedbirin de, Kur’an metninin mahfuz kalıp bize intikal etmesi hususunda rolü vardır. Yahudilerde hahamdan başkası Tevrat’ı okuyamazdı. Tevrat sadece ma’bedlerde bulunurdu. Bu durumda herhangi bir kimse Tevrat’ı ortadan kaldırmak isteyince, Yahudi ma’bedlerine girerek oradaki nüshaları imha etmesi kâfi gelirdi. Halbuki müslümanların hepsinin evlerinde şahsi Kur’an nüshaları olduğu gibi ayrıca onu hafızalarında da tutuyorlardı”¹³

Kur’an hafızları, önceleri Suffe Ashabı ile birlikte Medine mescidinde kalıyorlardı ve bu durum H. 40 yılına kadar böyle devam etti. Hafızların sayısı artınca Mahreme b. Nevfel’in evine yerleştiler. Burası

⁸ Ahmed, İbni Hanbel, *Müsned*, 2. baskı, Çağrı yay., İstanbul, 1992; I, 58; Buhâri, *Kitâbu Fedâilü’l-Kur’ân* 21 (VI, 108); İbni Mâce, Muhammed b. Yezid Ebü Abdillâh, *es-Sünen*, 2. baskı, Çağrı yay., İstanbul, 1992, Mukaddime 16 (I, 76); Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şerefu’n-Nevevî ed-Dimeşkî, *Riyâzü’s-Sâlihîn*, thk ve thr: Abdulaziz Rabah ve Ahmed Yusuf ed-Dakkâk, Dimaşk, 1994, s. 327

⁹ el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Beyrut, 1399, I, 129

¹⁰ Nevevî, *a.g.e.*, s. 326

¹¹ Nevevî, *a.g.e.*, ss. 326-328; Cânan, İbrahim, *Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara, 1988, III, 224-244

¹² İbni Kesîr, İmâdüddîn İsmâil, *Fedâilü’l-Kur’ân*, Beyrut, 1347, ss. 40, 64

¹³ Hamidullah, Muhammed, *Kur’ân-ı Kerîm Târîhi*, trc: Suat yıldırım, Erzurum, 1978, s. 15

hafızların merkezi oldu ve Dâru'l-Kurra olarak isimlendirildi. Abdullah b. Ümmi Mektum, Bedir savaşından sonra Mekke'den Medine'ye geldiğinde bu eve yerleşmiştir. Burası aynı zamanda güvenilir bir yer olarak kabul gören bir adres haline geldi.¹⁴

2- Kur'an'ın Yazı Yoluyla Tesbiti: Kur'an'ın tesbiti tabirinden kastedilen ikinci mana ise; O'nun yazılmasıdır. Hz. Peygamber'e vahyedilen ayetlerin bir süre, sadece Peygamber'in ve ashabının hafızalarında muhafaza edilip yazıya geçirilmemiş oldukları muhtemel görülmektedir. Çünkü o sırada Peygamber'e iman etmiş fazla insan yoktu. Fakat bu ilk dönem metinleri uzun olmadığı gibi fazla sayıda da değildi. Hz. Peygamber'in onları unutmama tehlikesi yoktu, zira onları namazlarında daima okuyor ve konuşmalarında tekrar ediyordu.

Kur'an'ın hangi tarihten itibaren yazıya geçirilmeye başlandığını tam olarak bilemiyoruz, ancak daha ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın yazıya geçirilmiş bazı bölümlerinin olduğuna dair tarihsel kanıtlar vardır. Bunlardan biri de Hz. Ömer'in müslüman olmasına vesile olan yazılı belgedir.¹⁵

Hız. Peygamber (a.s), vahyin gelişinden hemen sonra yazı bilen birisine onu yazdırıyordu. Bundan da önemlisi vahyi yazdırdıktan sonra onu tekrar ettiriyor, okutturuyor ve herhangi bir yanlışlık bulduysa düzeltiyordu.¹⁶ Müteakiben o katibe; "Yazdığımı çoğalt ve mü'minlere dağıt" diyordu. Belki de yazı bilen mü'minler bizzat kendileri istinsah ediyorlardı.

Kur'an'ın yazılı olduğuna dair başka bir hadise de Hicretten bir kaç yıl önce, İslâm Dini'ne girmek üzere Medine'den Mekke'ye gelen ve Akabe Biatı'na katılan, Rafi' b. Malik'le ilgilidir. Rafi' müslüman olunca Hız. Peygamber ona, o zamana kadar vahyolmuş ayet ve surelerden oluşan bir Kur'an metni vermişti. O da yazılı metni Medine'ye götürmüş ve kendi evinde halka okumaya başlamıştı. Yazılı Kur'an metinleri konusunda doğru bir rivayet olarak ikinci belge budur.¹⁷

¹⁴ Mahreme b. Nevfel, Mekke'nin fethinden sonra müslüman oldu. Annesi Rukayka, Mahreme'den önce müslüman olmuştu. Peygamber (a.s)'i düşman tuzağından haberdar ederdi. Bu ev, Dâru'l-Kurrâ olarak isimlendirilmiştir. Zübeyri, Mus'ab, *Nesebu Kureyş*, Kahire, 1953, s. 262

¹⁵ Hız. Ömer, İslâm'a giren kırkıncı kişi olarak bilinir. O, vahyin 5. yılında, hicretten 8 sene önce müslüman olmuştur. Bkz: Hamidullah, *a.g.e.*, s. 41; el-Hımyeri, Abdül-Melik b. Hişam b. Eyyüb, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Kahire, 1955, I, 344; İbnu Sa'd, Muhammed, *es-Siretü'n-Nebeviyye mine't-Tabakâti'l-Kübrâ*, Kahire, 1989, III, ss. 267-268; es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952, ss. 109-110

¹⁶ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 42

¹⁷ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 44

Hız. Hamza da, Uhud savaşında şehid düşmeden önce kendisi için, o zamana kadar inen ayetlerin yer aldığı bir mushaf hazırlamıştır.¹⁸

Zerkani, İmam Muhasibi'nin, "Kur'an'ın yazılması sonradan olan bir faaliyet değildir. Hız. Peygamber (a.s) yazılmasını emrederdi"¹⁹ dediğini naklederek, Kur'an'ın bizzat Peygamber zamanında yazıldığını bize haber vermiştir.

Zeyd b. Sabit'in, "Biz Rasulüllah zamanında Kur'an'ı deri parçalarına yazdık"²⁰ sözü de, Kur'an'ın Peygamber zamanında yazıldığının açık delilidir. Suyuti, bu delilin Kur'an'ın toplanması hususuna da ışık tutan bir delil olduğunu söyler.²¹

Diğer bir delil de Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hız. Ebu Bekir'in, Peygamberimizin evinde bulunduğu bir takım sahifeleri bir iple bağlamış olmasıdır.²²

Tarihi kaynaklarda, Kur'an vahiylerinin Peygamber'in şahsen gözetimi altında yazılarak kaydedildiğine dair yeteri kadar bol rivayet vardır. İnanmayanlar tarafından müslümanlara vahşice zulmedildiği zaman dahi, bu vahiy katipleri Peygamber'e vahyedilen her ayeti yazarak kaydetmek üzere her zaman onun çevresinde hazır bulunmuşlar, Peygamber ve onun yakın arkadaşları, Mekke'den ayrılıp Medine'ye göç ettiklerinde, yolculuğun zorluklarına rağmen yazım malzemelerini yanlarında taşımışlardır.²³

Allah Rasûlü, düşman topraklarına mushaf ile yolculuk yapmayı yasaklamıştı.²⁴ Amaç, mushafın düşman eline geçmemesi idi. Kur'an, müslümanlar arasında nüshalar halinde bulunmasaydı böyle bir yasağın konulması söz konusu olmazdı.

Ayrıca Kur'an'ın bizzat kendisi de Kur'an'ın yazıldığına işaret eder:

"Hayır! Şüphesiz bunlar (ayetler), değerli ve güvenilir katiplerin elleriyle (yazılıp) tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış mukad-

¹⁸ Ramyar, Mahmud, *Târîhi Kur'ân*, Tahran 1990, s. 334; Şâhin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1966, s. 126

¹⁹ ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân*, Beyrut, 1988, I, 63.

²⁰ Buhâri, Kitâb'u Tefsîri'l-Kur'ân 20 (V, 210); İbni Hanbel, V, 185; el-Merzûg, *a.g.e.*, s. 3; et-Tirmizî, Kitâb'u Tefsîri'l-Kur'ân 9 (V, 283)

²¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 78.

²² Suyûtî, *a.g.e.*, I, 76

²³ Khalife, Mohammed, *The Sublime Qur'an and Orientalism*, London 1993, s. 38; Muhammed Ali, Mevlânâ, *İslâm Dîni*, trc: Nâciye Hamdi Akseki, İstanbul 1946, ss. 44-45 (1.dp) ; Bu malzemeler, deriler ve parşömenlerdi. Zor şartlar altında ağaç, hurma dalı, taş, kemik v.s gibi aletlerin taşınması güç olurdu.

²⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr fi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Tahran, 1312, II, 19, 46

des sayfalarda (yazılı) bir öğüttür, dileyen ondan (Kur'an'dan) öğüt alır.²⁵

“Yine onlar dediler ki: (Bu ayetler), O'nun başkasına yazdırıp da kendisine sabah-akşam okunmakta olan, öncekilere ait masallardır.”²⁶

Bu ayet, Mekke döneminin 6. ve 7. senesinde nazil olmuştur. Müşrikler burada Kur'an'ın yazıldığını söylüyorlar. Bu ayet, Kur'an'ın yazıldığına işarettir.

Kur'an, müşriklerden 10 sure getirmelerini istiyor. Bu ayetin içinde olduğu Hüd Sûresi hicretten 4 yıl önce nazil olmuştur.²⁷

Bu gösteriyor ki, Kur'an o dönemde yazılı bir mecmua olarak mevcuttu. O zamanda bu mecmua, 3400 ayetten ibaretti. Bunların aynı zamanda müşriklerin elinde bulunması gerekir.²⁸

Müşrikler, ne ile mücadeleye davet edildiklerini biliyorlardı. Bunu bildikleri için de Peygamber ve ashâbı ile tartışıyorlardı. İnsanlar, bilmedikleri meçhul bir şeyle mücadeleye çağrılmazlar. Buradan anlıyoruz ki, bi'set'in 8. ve 9. yıllarında o zamana kadar inen ayetler toplanmıştı.

Müşrikler Peygamber (a.s)'a, bize kitap getirmeden inanmayız diyorlardı. Yahudiler de bunu biliyorlardı. Çünkü onlar Kitab-ı Mukaddes'i kağıt üzerine yazıyorlardı. Buna en açık delil, En'am Sûresi'nin 91. ayetidir. Öyleyse Yahudiler, kağıt üzerine yazılan Kur'an'ı da biliyorlardı. Rasûlullah döneminde Kur'an, kağıt üzerinde toplanmıştı. Sahabede mevcuttu.

Kur'an'da “suhuf” kelimesi 8 kere tekrar edilmiş, yassı sahifelerden²⁹ ve kitap varaklarından söz edilmiştir.³⁰

Sünnette de bir çok yerde açık ifade ile Kur'an'ın Peygamber zamanında tesbit edildiğinden bahsedilir. En belirginleri, “Sakaleyn hadisleri”dir. Bütün müslümanlar tarafından bilinen ve meşhur olan bu hadise göre Hz. Peygamber, “Kitab”ı, ümmete ne şekilde bıraktığını genel olarak ifade eder. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. “Size kıymetli iki şey bırakıyorum. Allah'ın kitabı ve Ehli beytim”³¹

²⁵ Abese (80), 11-16

²⁶ Furkân (25), 5

²⁷ Bazargan, Mehdi, *Seyri Tahavvuli Kur'an*, Tahran 1360, I, 143

²⁸ Ramyar, a.g.e., s. 282

²⁹ Müddessir (74), 52

³⁰ Enbiyâ (21), 104. Kitap; üzerine yazı yazılan kağıtlardan teşekkül etmiş demektir. “Kitap”, “yazılı belge” ve “yazı” anlamlarına gelir. Çoğulu “kütüb”dür. Bkz: Blachere, Regis, *Introduction au Coran*, Paris, trz., s. 5

³¹ İbni Hanbel, III, 14, 17 ; et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Menâkıb* 31, (V, 662); es-Sağîr, Muhammed Hüseyin Ali, *Târîhu'l-Kur'an*, Beyrut, 1983, s. 78; Zerzur, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1991, s. 81

Kur'an'ın hafızalarda tesbiti anlamına gelen "hıfzı" ve farklı varaklarda yazılması, Hz. Peygamber (a.s) döneminde tamamlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'e son derece önem veren, onu koruyan hatta Kıyamet, 15-16. ayetiyle acele okuması dahi nehyedilen Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı zihinlerde dağınık vaziyette bırakmış olabileceği nasıl olur da tasavvur edilebilir?

Diğer taraftan bu yazma işi şu şekilde olmuştur: Vahiy parça parça geldiğinden surenin bitmesine kadar geçici olarak ufak tefek şeyler üzerine yazılmış, sonra daha uygun malzeme üzerine kopya edilmiştir. Bir surenin tamamının inmesi biter bitmez katipler, Hz. Peygamber'in gözetiminde son şeklini vermek üzere ayetleri bulunmaları gereken sıraya yerleştirmişlerdir.³²

Yazılan ayetler, Peygamber'e arz edilmiş, o da yanlışları düzeltmiştir.³³ Rasulü Allah, inen vahiylerin nasıl yazılacağı hususunda da ashabına yol göstermiştir. Özellikle adı Kur'an'ın derlenip tesbit edilmesiyle özdeş olan üçüncü halife Hz. Osman'ın bildirdiğine göre; her hangi bir ayet ve çeşitli surelerden oluşan bir bölüm kendisine indirildiğinde, Allah'ın elçisi Kur'an'ı önceden kaydeden kişilerden birisini çağırıp ona: "Bu ayetleri kendisine yakın ayetlerin bulunduğu falan sureye yazın" demiştir. ³⁴ "Lâ yestevil Kâidüne..."³⁵ ayeti indiğinde Rasulü Allah, bir kalem ve hokka alarak Zeyd b. Sabit'in çağrılmasını istemiştir. ³⁶ Bu da gösteriyor ki ihtiyaç anında Peygamber (a.s)'ın talimatı ile bu konuda sahabilere görevler verilmiş ve bu suretle O'nun gözetiminde Kur'an ayetleri yazılmıştır. Keza Cebrail, ayetlerin surelerin hangi yerine konulacağını haber vermiştir. Bu şekilde Kur'an'ın yazım işlemi gerçekleşmiştir.

Önce deri parçalarına yazılan bu ayetler, sicil gibi hazırlanan sayfalara aktarılmış, Rasulü Allah'ın işaretleri ile de her ayetin hangi sure içinde ve nerede yer alacağı belirlenmiştir. Peygamber'in vahiy katiplerinden bazıları, parça parça ayetleri değil, bilakis sureleri yazmışlardır.³⁷

Muhammed Hamidullah, Menazır Ahsen Gilani'nin yazı malzemeleriyle ilgili şu tesbitini bize nakletmektedir: "Sert bir cisim üzerine yapılan kakmalar, silinip kaybolma hususunda mürekkebin v.b. ile yazılmış bir şeyden daha çok mukavemet ederler. Aynı şekilde parşömen ve

³² Hamidullah, *a.g.e.*, s. 43

³³ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 42

³⁴ ; Mohammed Khalife, *a.g.e.*, s. 38 ; et-Tirmizî, Kitâb'u Tefsiri'l-Kur'an 4 (V, 241)

³⁵ Nisâ (4), 95

³⁶ Buhârî, Kitâb'u Fedâilî'l-Kur'an 4 (vi, 100); el-Haysemî, Nüreddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1986, VII, 12 ; İbni Kesîr, İmâduddîn İsmâil el-Kureşî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire 1988, I, 512;

³⁷ Mihrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsetün Târihiyyetün mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1980, s. 24

deri, papirüsten daha çok dayanıklıdır. Vahiilerin parçalar halinde gelmesi sebebiyle bunlar önce, geçici olarak küçük eşyalar üzerine yazılıyor ve böylece nazil olan surenin tamamlanmasına kadar bekletiliyor, sonra daha münasib ve uygun başka bir malzeme üzerine geçiriliyordu.”³⁸ Zerkeşi de, Beyhaki'nin: “Kanaatimce bundan maksat, ayrı ayrı zamanlarda inen ayetleri Hz. Peygamber'in nezaretinde sureler halinde derlemektir” diyerek aynı görüşü desteklediğini söylemiştir. ³⁹

B- KUR'ÂN'IN YAZILDIĞI MALZEMELER

Ayet ve sureler şeklinde derlenen ve kaleme alınan Kur'an, pek çok malzeme üzerine yazılıyordu. Bu yazı malzemelerinin neler olduğunu bize anlatan ilk kaynak Kur'an'dır. Kur'an'da yazı malzemesi olarak geçenler şunlardır.

Kalem⁴⁰, Harir⁴¹, Dihan⁴², Rakk-ı Menşür⁴³, Sicl⁴⁴, Suhuf⁴⁵, Kırtas⁴⁶, Kitab⁴⁷, Midad.⁴⁸

Bunlara ilaveten; rik'a, lihaf, usub, ektaf, edla, levh ve kadim⁴⁹ de yazı malzemeleri olarak kullanılmıştır.

Yazı malzemeleri, daha çok vahiy katibine ve onun imkanına göre değişiyordu. Kırtas, deri, kemik, levha, odun ve ağaç yaprakları gibi yazı yazabilecekleri her şeye Kur'an'ı yazıyorlardı. Bu anlatılan yazı aletlerinin kullanıldığı her türlü Kur'an yazısına ise “sahife” deniliyordu.⁵⁰

Fakat Rasulülla döneminde özel katiplerin ve zengin sahabilerin kullandığı yazı malzemesi daha çok deri ve kağıttı. Kur'an daha çok deri ve kağıt üzerine yazılmıştı. Derinin o dönemde yazı malzemesi olarak kullanıldığına dair pek çok delil vardır:

Hicret esnasında çölde, Süraka b. Malik, Rasulüllahtan bir emannâme istedi. Rasulülla'nın emriyle Ebu Bekir ona bir emannâme

³⁸ Hamidullah, *a.g.e.*, s. 43

³⁹ ez-Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 354

⁴⁰ Alak (96), 4; Lokmân (31), 27; Kalem (68), 1; Âl-i İmrân (3), 44

⁴¹ Hacc (22), 23 Yazmak için kağıt yerine kullanılıyordu.

⁴² Rahmân (55), 37 Dühnun cem'i olup, post, deri anlamında kullanılmıştır.

⁴³ Tûr (52), 3 İnce deri demek.

⁴⁴ Enbiyâ (21), 104. Antlaşma anlamında.

⁴⁵ Taha (20), 133. Sahifenin çoğulu olup 8 yerde zikredilmiştir. Taha (20), 133; Necm (53),

36; Abese (80), 13; Tekvir (81), 10; Ala (87), 18,19; Müddessir (74), 52; Beyyine (98), 2

⁴⁶ En'âm (6), 7, 19, 91

⁴⁷ Çok yerde geçer.

⁴⁸ Mürekkep anlamında olup yazma işinde kullanılıyor. Bkz: Kehf (18), 109

⁴⁹ Ramyar, *a.g.e.*, s. 276

⁵⁰ İbnu Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, tsh: Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî, Beyrut-Lübnan, 1996, V, 291

yazdı. Bu mektup deri üzerinde idi.⁵¹ Buradan yazı aletlerinin de hicret esnasında götürüldüğünü anlıyoruz. Ayrıca beraberinde götürdükleri bu yazı malzemeleri, yanlarında kolayca taşıyabilecekleri ve gizleyebilecekleri türdendi. Çünkü düşmanları Kureyş, onları gördüklerinde ellerinden alıp tahrip ediyorlardı. Bu da ancak deri ve kağıt cinsinden malzemeler olabilir.

Tebük seferinde, Mâlik b. Ahmer Rasulüllah'a gelerek müslüman oldu. Resulüllah'tan bir emannâme istedi. Ona verilen mektup, deri parçası üzerine yazılmış, dört parmak genişliğinde ve bir karış uzunluğunda idi.⁵²

Dumetül-Cendel meliki, Ukeydir'e verilen mektup da beyaz deri üzerinde idi.⁵³

Bu mektuplar, işlenmiş deri üzerine yazılmıştı. Daha sonra bunları, raqq= İnce deri ve ceylan derisi takip etmiştir.

Zeyd, Rasulün katipliğini yaparken, Kur'an'ı derilere yazıyor, Peygamber'in son arzusunda bulunuyor ve Kur'an'ı Peygamber'e arz ediyordu.⁵⁴

Haris-i Muhâsibi de, Resulüllah'ın Kur'an'ın yazılmasını emrettiğini ve ayetlerin deri, yaprak, kağıt üzerine yazıldığını ve bunların Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini⁵⁵ bildirmiştir.

Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'an toplanırken, Resulüllah'ın evinde bulunan Kur'an nüshası da alınmış ve zayi olmasın diye parçalar birbirine dikilmiştir.⁵⁶ Buradan Peygamberin evinde korunan mushafın deri veya kağıt üzerine yazıldığı anlaşılmaktadır.

Resulüllah, vefatı esnasında "bana kağıt, kalem getirin. Benden sonra sapmamanız için bir şeyler yazayım"⁵⁷ demiştir.

Bu misallerden, o dönemde kağıdın da meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetler aynı zamanda, Hz. Ebu Bekir ve Osman zamanında da kağıdın bolca bulunduğunu göstermektedir.

⁵¹ Hamîdullah, Muhammed, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî*, Kahire 1958, s. 12; İbnu Kesîr, İmâmuddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Târih*, Kahire 1963, V, 348;

⁵² el-Kettânî, Abdu'l-Hayy, *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, trc: Ahmet Özel, İstanbul, 1990, I, 206; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 174

⁵³ Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 190

⁵⁴ ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 331; Bugün Taşkent, Topkapı ve Britisch müzelerindeki orijinal Kur'an nüshalarının ve varaklarının da ince deri olduğunu ve yazıların bu deri üzerine yazıldığını belirtmekte yarar görmekteyiz.

⁵⁵ Huccetî, Muhammed Bâkır, *Pejohesi der Târih-i Kur'ân*, Tahran, 1989, ss. 216-217; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 78

⁵⁶ Bâkır, *a.g.e.*, ss. 425-426; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 78

⁵⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-İlm* 39 (I, 36); Müslim, *Kitâbu'l-Vasıyye* 5 (II, 1257, 1258).

Araplar, eskiden beri kağıdı biliyorlardı. O zamanlarda kağıt, Hindistan'da yapılıyor, oradan Yemen'e ve Yemen'den kervanlarla Şam'a, oradan da Rum'a, Anadolu'ya gidiyordu. O zaman, Güney İran, Hindistan ve hatta Çin'den kervanlarla getirilen mallar Kuzey Arabistan'a ve Şam'a nakledilerek oradan Rum iline getiriliyordu. Rumdan da güneye gidiyordu. Rum malları da Kuzeyden güneye taşınıyordu. Mekke, Arabistan'ın içinde kuvvetli bir ticaret merkezi idi. Kervanlar, Mekke'de beklemek zorunda idiler. Bu yüzden de Mekke halkı, tacir ve zengin idi. Ebu Süfyan'ın kervanının oldukça kalabalık olduğu rivayet edilir. Tabii ki, böyle büyük bir ticaret, hesap-kitap ve yazı malzemesini gerektirir. Halbuki kağıt, transit malı idi ve Mekke'de de ona ihtiyaç vardı. Bundan dolayıdır ki halk, kağıt ve kalemi bilmiyordu diye bir iddiada bulunamayız. Veya sadece deve kemiği, düz taşlar, hurma dallarından başka malzeme yoktur da diyemeyiz.⁵⁸

İbnu'n-Nedim şöyle diyor: "Ebû Bekir zamanında Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ı tesbit ve tedvin etme görevi önerildiğinde o şöyle dedi: "Vallahi, bir dağı yerinden oynatmak, Kur'an'ı toplamaktan bana daha ağır gelmezdi. Kur'an'ı kağıtlardan, ince derilerden, ince taşlardan, geniş hurma odunlarından ve insanların göğüslerinden vs.den topladım"⁵⁹

İbnu'n-Nedim'in bu sözünden şu anlaşılmaktadır. Kur'an, hem deri parçalarından, hem de diğer yazı malzemelerinden toplandı. Buradaki deri parçası, Resulullah'ın evindeki Kur'an'ın yazıldığı parçalardır. Diğer malzemeler de sahabilerin ellerindeki malzemelerdir. İhtiyaten karşılaştırılmak işlemi için onlar da Ebu Bekir zamanında toplanmış, resmi mushafın yazılmasından sonra bu mushaflar, tekrar sahiplerine iade edilmiştir.

Yukarıdaki misallerden, Mekke ve Medine'de o zaman kağıdın ve derinin mevcut olduğunu ve bunlara vahiylerin yazıldığını anlıyoruz. Krallara gönderilen mektuplar da, kağıtlar ve tabaklanmış deriler üzerine yazılmıştı. Kur'an için canlarını veren bu insanlar, deri ve kağıt pahalı diye onlara yazmamazlık edemezlerdi.

Böylece Kur'an, Peygamber'in hayatına yazıya geçirilmişti. Hz. Ebu Bekir'in katkısı, bu sahifelerin, sonraları Medine çevresinde dağıtılan bir kitaba nakli için düzenleme yapmasıydı. Allah bize, Kur'an'ın, Muhammed (a.s) zamanında O'nun da okuduğu tertemiz sahifelere yazıldığı⁶⁰ haberini veriyor.⁶¹

⁵⁸ Ramyar, *a.g.e.*, ss. 277-278

⁵⁹ İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, ss. 36-37; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 76

⁶⁰ Beyyine (98), 2

⁶¹ el-Askalâni, Şihâbüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. İbnu'l-Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Kahire 1987, VIII, ss. 629- 630

Rasulü Allah, Mekke'den itibaren Kur'an ayetlerini vahiy katiplerine yazdırmıştır. İster vahyi yazanlar, ister mektupları yazanlar olsun ya da her ikisi de beraber, Hz. Peygamber'in katiplerinin sayısı çoktu. Abdullah ez-Zencani, "Kur'an Tarihi" adlı kitabında en meşhurları Hulefa-i Raşidin olmak üzere Hz. Peygamber'in kırk üç vahiy katibi olduğunu zikretmiştir.⁶²

114 surenin 86'sı Mekke'de nazil olmuştur. 6236 ayetten yaklaşık sadece 1600'ü Medine'de nazil olmuştur. Bu sayı dörtte birden biraz fazladır. Mekki ayetler kısadır ama kelime olarak ele alacak olursak, Medine'de inen ayetlerin kelime sayısının üçte biri kadardır. Burada Mekke'deki vahiy katiplerinin önemi artmaktadır. Özellikle Mekke devrinde Resulü Allah, Ebu Talib'in himayesinde ve Erkam'ın evinde faaliyetini devam ettirmiştir. Şu bir gerçek ki, Mekke devri hakkındaki bilgimiz, Medine devrinden daha azdır.

Özellikle; Osman b. Affan, Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit ve Hanzala b. er-Rebi, hem Kur'an'ı hem de mektupları yazmışlardır.⁶³

C- AYET VE SURELERİN TERTİB VE DÜZENİ:

Yazılma anlamında Kur'an'ın tamamının tesbiti ve ayetlerin surelerdeki düzeni, muteber deliller ve belgelere göre kesin olarak Peygamber hayatında gerçekleşmiş ve Kur'an ilimlerinde araştırma yapan hiç bir bilim adamı bu hususta tereddüt etmemiştir.

Kur'an ilminde araştırmacıları meşgul eden ve onları farklı görüşlere sevk eden asıl mesele, ayetler gibi surelerin de peş peşe tanzim edilip edilmediği hususudur. Yani Kur'an, Allah Resulünün hayatında aynen ayetler gibi sureler de tertiplenerek tesbit ve tedvin edildi mi? Yoksa, böyle bir düzenleme Rasulü Allah'ın vefatından sonra mı gerçekleşti?

Başlangıçta böyle bir suale cevap vermek-çelişkili rivayetlerden dolayı- zor görünmekte ve Peygamber zamanında Kur'an'ın tesbiti ve tedvini konusunda araştırmacıların farklı kanaatlere sahip olduğu bilinmektedir. Binaenaleyh biz, bu kanaat sahiplerinin delillerini zikrettikten sonra kendi tercihimizi izhar edeceğiz.

1- Peygamber Zamanında Kur'ân'ın Tesbit ve Tertibini Kabul Edenlerin Delilleri:

Kur'an ilmi ile ilgili eski ve yeni pek çok belge ve kaynak araştırıldığında, Kur'an'ın Peygamber zamanında ayet ve surelerinin tanzim ve tertib edildiği sonucuna varırız.

⁶² ez-Zencânî, *a.g.e.*, s. 42

⁶³ İsa, Ahmed Muhammed Abdurrahman, *Küttâbu'l-Vahy*, Riyad, 1980,, ss. 65-66; Daha fazla bilgi için bkz: Öztürk, *a.g.e.*, ss. 79 vd.

Zeyd b. Sabit'in; "Biz Rasulü Allah zamanında Kur'an'ı ince derilerden te'lif ederdik" sözü gösteriyor ki, vahiy katipleri Peygamber zamanında Kur'an'ın tedvinine ilaveten tesbit, te'lif ve tertibiyle de meşgul oluyorlardı. Çünkü te'lif kelimesi sadece yazma anlamına gelmez. Aynı zamanda Kur'an'ın tanzim ve tertibini de ifade eder.⁶⁴ Yani bu hadise, vahiy katiplerinin yanında deri, kağıt gibi yazı aletlerinin bulunduğunu göstermekle beraber bizzat aynı katiplerin bu malzemeler üzerine Kur'an'ın ayet ve surelerini tertib etmeye çalıştıklarını da kanıtlar.

Fakat bu rivayet ile ilgili şu soru akla gelebilir: Peygamber zamanında Kur'an'ın tanzim ve tertib işi tamamlanıp, müdevven bir Kur'an hazırlandı mı?

Tabresi, Mecmau'l-Beyan adlı eserinde, Bagavi'nin şu tesbitini nakleder: "Peygamber, Kur'an'ı Cibril'in indirdiği şekilde imla ettiriyor ve yazılmasına nezaret ediyordu. Sahabe de bunu aksatmadan ve eksiltmeden Kur'an'ı iki cild arasına yerleştirmiştir. Kur'an, Peygamber zamanında toplanmış ve şu andaki şekliyle telif edilmiştir."⁶⁵

Bazı muhakkikler ve tarihçiler de Kur'an'ın Peygamber zamanında tesbit, tedvin ve tertib edildiğini açıkça ifade etmişlerdir:

Muhammed Bakır, bunlardan "Belhi"'nin, "Camiu ilmi'l-Kur'an" adlı tefsir kitabında şöyle dediğini bize nakleder: "Müslümanlar için hüccet, Peygamber davetinin esas sermayesi ve dinin hükümlerini açıklayan Kur'an'ın, Rasulü Allah'ın hayatında kendi haline bırakılarak kıraat ve tilavet meselesinin kesinleştirilmemesi, ayet ve surelerinin tesbit, te'lif ve tertibine ihtimam gösterilmemesi düşünülemez"⁶⁶

Tabresi, Seyyid Murteza'nın; "Kur'an'ın Peygamber zamanında bugünkü mevcut tertibiyle tesbit ve te'lif edildiğini, sahabenin Kur'an'ı Rasulü Allah zamanında ta'lim ve tedris ettiğini ve Peygamber ashabından bir kısmının Kur'an'ı hıfzettiğini, Abdullah b. Mesud, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit gibi bazı sahabilerin, Kur'an'ı başından sonuna kadar bir kaç kere Peygamber nezdinde kıraat ve hatmettiklerini"⁶⁷ bize nakletmektedir.

Seyyid Murteza'ya göre, bütün bu deliller şuna delalet ediyor: "Kur'an, her hangi bir karışıklık ve dağınıklık olmaksızın Peygamber zamanında tam olarak tesbit ve tertib edilmişti ve bu konuda bazı Şia ve Haşeviye⁶⁸ alimlerinin muhalefetine itimad edilmemelidir. Çünkü bu

⁶⁴ Serhan, Abdulhamid İbrahim, *el-Vahy ve'l-Kur'an*, Kahire 1993, s. 140

⁶⁵ Tabresi, *a.g.e.*, I, 15

⁶⁶ Bakır, *a.g.e.*, s. 224

⁶⁷ Tabresi, *a.g.e.*, I, 15

⁶⁸ Haşeviye, hadisin senedini araştırmadan metnine güvenen insanlardır.

muhalefet, zayıf hadislere dayanmaktadır. Kur'an'ın tesbit ve tertib meselesinin sıhhati ise malum ve kesindir.”⁶⁹

Muasır fakihlerden biri kabul edilen el-Hui, Peygamber zamanında Kur'an'ın tesbit ve tertibi ile ilgili delilleri zikrediyor ve fıkhi bir değerlendirme yaparak muhaliflerin delillerini reddediyor ve şöyle diyor: “Peygamber'in ve sahabenin hallerini tedkik ettiğimizde Kur'an'ın Rasulüallah zamanında tesbit ve tertib edildiği sonucuna varırız.”⁷⁰

Hui, Kur'an'ın ilk defa halifeler döneminde toplandığı hususundaki rivayetleri ve kaynakları muhtelif yönden cerhederek bu rivayet ve değerlendirmelerin zaafını, tutarsızlığını ve sahteliğini ispat ederek ilk defa halifeler vasıtası ile Kur'an'ın tesbit ve tertibinin, kitab, sünnet, icma, akıl ve tüm şer'i delillere aykırı olduğunu dile getirmektedir.⁷¹

El-Mebani müellifi de: “Biz biliyoruz ki Kur'an, Rasulüallah'ın hayatında toplanmış ve tertiplenmiştir”⁷² demiştir.

Bauer der ki: “Allah Resulünün zamanında Kur'an, surelerin uzunluk sırasına göre küçük mecmualar halinde hazırlanmıştı. Örneğin; Hurufu mukattaa dediğimiz harflerle başlayan bazı sureler, mevcut metinde beşer, altışar sure şeklinde tertib edilmiş ve genel olarak uzunluk sırası esas alınmıştır.”⁷³

Kur'an'ın tertibinin sahabeye bırakılması, ferdler arasında ihtilafa sebep olacak ve herkes kendi arzusu ve ictihadına göre sureleri tertib edecektir. Peygamber'in böyle bir ihtilafın ortaya çıkmasına müsaade etmeyeceği aşikardır. Ebu'l-Fadl, İbnu'l-Enbari'nin; “Ayet ve harflerin düzeni ve uygunluğu gibi surelerin düzeni de Peygamber zamanında yapılmıştır. Kim sureyi takdim ya da te'hir ederse Kur'an'ın nazmını bozmuş olur”⁷⁴ dediğini nakleder.

2- Peygamber Zamanında Kur'an'ın Tesbit ve Tertibini Kabul Etmeyenlerin Delilleri:

Zeyd b. Sabit'in yukarda zikrettiğimiz, “Biz Rasulüallah zamanında Kur'an'ı ince derilere yazardık” sözüne karşılık, yine Zeyd b. Sabit'in; “Peygamber (a.s) dünyadan ayrılırken Kur'an, bir mushafta toplanmamıştı” sözünü delil getirirler.⁷⁵

⁶⁹ Tabresi, *a.g.e.*, I, 15

⁷⁰ el-Hüi, Ebu'l-Kâsım el-Müsevi, *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Necef, 1969, ss. 376-377

⁷¹ *a.y.*

⁷² Bâkır, *a.g.e.*, s. 430 (el-Mebâni fi Nazmi'l-Meâni, s. 452'den naklen)

⁷³ Bauer, H., *Über die Anordnung der Suren und über die Geheimnisvollen Buchstaben im Qoran*, Leibzig, 1921, 1-20

⁷⁴ Ebu'l-Fadl, Mir Muhammedi, *Buhûs Fi Târîhi'l-Kur'ân ve Ulûmuhû*, Beyrut, 1980, s. 105

⁷⁵ el-Askalâni, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. İbnu'l- Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Kahire 1939, IX, s. 9; Bâkır, *a.g.e.*, s. 227

Bu iki rivayet zahiren birbiri ile çelişkili görünse de bu rivayetleri birleştirebilir veya yorumlayabiliriz:

Birincisi: Birinci rivayete göre, Zeyd b. Sabit ve diğerleri, Peygamber zamanında Kur'an'ın tesbit ve tertibi ile ilgileniyorlardı. Fakat Resulullah'ın vefatından önce onu tamamlamaya muvaffak olamadılar. Yani surelerine göre, mürettep, munazzam veya müdevven bir Kur'an hazırlayamadılar.

İkincisi şudur ki; Kur'an'ın te'lifinden Zeyd b. Sabit'in kasdı, Kur'an'ın ayet ve surelerinin tertibiydi ki, Peygamber'in emriyle tamamlanacaktı ama onlar onu bir mushafta toplayamadılar ve Peygamber sadece onları ayet ve sureler ile ilgili has bir nazm ve tertibden haberdar etti.

Her halukarda ikinci rivayete göre Kur'an, mükemmel ve müdevven bir mecmua şekline getirilemedi. Hz. Ali'nin Allah Resulünün vefatından sonra Kur'an'ın tesbit ve tertibi ile meşgul olduğu ve onu bir mushafta topladığına atıf yapılarak eğer, Kur'an toplansaydı Ali'nin bunu toplamasına ihtiyaç duyulmayacaktı denmektedir.⁷⁶

Burada Ali'nin yaptığı işi yorumlamak da mümkündür. Kur'an, bugünkü tesbit ve tertib şekliyle Peygamber zamanında da mevcut idi. Tesbit ve tertible ilgili Ali'nin yaptığı iş ise Kur'an'ın ayet ve surelerinin nüzul tarihlerine göre tertib edilmesinden ibaret idi.

Muhakkiklerin bir kısmı, Kur'an'ın peygamber zamanında bir kitapta tesbit ve tertib edilmediğini söylemişlerdir.

Suyuti, Kur'an neden Peygamber zamanında bir mushaf veya defterde tesbit edilmedi? sorusuna, Hattabi'nin cevaben şöyle dediğini bize naklediyor: "Allah Resulü daima vahyin nüzulünü bekleyerek yaşardı. Yani Peygamberin hayatında hiçbir zaman vahiy kesilip katiplerin Kur'an'ı bir mushafta tesbit ve tertib edecek fırsatı olmamıştır. Bazı ayetler nazil olurken bazıları da nesh edilme ihtimali vardı. Böyle bir durumda Kur'an'ı toplamak mümkün mü? Açıktır ki, Peygamber'in vefatıyla vahiy kesildi, böylece sahabeden her biri, sırasıyla Kur'an'ı toplama işine başladı. Kur'an'ın tamamı Peygamber zamanında yazıldı ancak bir yerde cem edilmedi ve sureleri de tertib edilmemiştir."⁷⁷

Taberi'nin sözleri de Peygamber zamanında Kur'an'ın tesbit ve tertib edilmediği yönündedir. Tefsirinde şunlar yer almaktadır: "...Ve bu Kur'an, az kişinin elinde olup, cümleden müteferrik bir vaziyette idi. Übey b. Ka'b'ın yanında diğer herkesten fazla bulunuyordu. Çünkü o

⁷⁶ Bâkır, *a.g.e.*, s. 228

⁷⁷ Suyûti, *a.g.e.*, I, 76

daima Peygamber'in sohbet ve hizmetinde hazırды. Gece-gündüz vahiy iner inmez o yazardı. O hep Peygamber'in yanında idi."⁷⁸

Mushafların tertibi Peygamber zamanında yapılışaydı, sahabe, şahsi mushaflarının tertibinde ihtilaf etmeyecekti. Übey b. Ka'b ve İbnu Mesud'un Mushafları, bugün elimizdeki mushaftan farklıdır. Yani sahabe mushaflarının tertibinin farklı olması, tertibin olmadığına delildir.

İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste, o şöyle demiştir: Hz. Osman'a: "Tevbe Suresi'ni Enfal suresi ile birleştirmenden maksadın nedir? Enfal, Mesâni'den, Tevbe, Miün'dandır. Bu ikisini birleştirdin ve aralarına besmeleyi yazmadın" dedim. Osman da: "Enfal, Medine'de ilk inen surelerdendir. Tevbe ise son inen surelerdendir. Bu ikisinin kıssası birbirine benzer. Rasulüallah vefat etti. Bu iki surenin durumu hakkında bir açıklamada bulunmadı. Ben de onu ondan zannettim ve birleştirdim"⁷⁹ demiştir.

Öncelikle sahabe mushaflarının tertibi meselesine gelince, belki de sahabe bu tertibi, Rasulüallahın metin düzenini emretmesinden önce yapmışlardı. Sonradan bu tertibden haberleri oldu. Bu tertibe göre okumaya başladılar. Ama önceden yazdıkları mushaflarının tertibi, olduğu gibi kaldı.

İbnu Abbas'a atfedilen hadise gelince; bu hadisin zayıf olduğu hususunda görüş vardır. Zira bu hadisin senedinde Yezid el-Farisi vardır. Buhari onu zayıflar arasında saymıştır. Ahmed Şakir de bu hadisin aslı yoktur demiştir.⁸⁰

Bu konuda Muhammed Bakır şunları söylemektedir: "Kur'an'ın tamamı Peygamber zamanında malum idi. Sure sayısı da belli idi. Sahabeden hiç biri bu konuda tereddüt etmezdi. Ancak vahiy katipleri ve sahabe, onu tertiplenmiş düzenli bir kitab haline getirmemişlerdi. Kur'an okuyanlar da, sureleri okurken sıralara riayet etme mecburiyetini duymazlardı. Bunun sebebi şuydu: Sahabenin bir kısmı Peygambere sure nazil olduğu zaman- onu hıfzederler veya yazarlardı. Bazen Peygamber'in katılmadığı harplere iştirak etmek üzere Resulüallah'ın ikametgahından ayrılırlardı. Hazır bulunmadıkları bu sıralarda bazı sureler nazil oluyordu. Döndüklerinde, onlar yokken nazil olan ayet ve sureleri hıfz etmeye veya yazmaya çalışırlardı. Kaçırdıkları ayetlerin hıfz ve yazma işini ise daha sonra uygun zamanlara bırakırlardı. Bu yüzden onların Kur'an yazılarında sure sırası açısından,

⁷⁸ Bâkır, *a.g.e.*, s. 229; et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1903, I, 7

⁷⁹ İbni Hanbel, I, 57; es-Sicistânî, Ebû Dâvud Süleyman b. El-Eş'as, *es-Sünen*, 2.baskı, çağrı yay., İstanbul, 1992, Kitâbu's-Salât 122 (I, 498); et-Tirmizî, Kitâbu Tefsiri'l-Kur'an 9 (V, 272)

⁸⁰ el-Kattân, Mennâu'l-Halil, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1993, s. 144

takdim, tehir vuku buluyordu. Bazıları esasen Kur'an'ı yazmazdı. Hafızasına güvenirdi.”⁸¹

Surelerin tertibi ve düzeni ile ilgili serdettiğimiz lehte ve aleyhteki deliller ışığında vardığımız sonuç şudur:

Kur'an metninin düzeni Peygamber zamanında biliniyordu. Gerek sahabeye verdiği emirlerle gerekse birbirini izleyen sureleri kendisi okuyarak Peygamber, surelerin metin düzenini yapmıştır. Bununla ilgili kanıtlar da vardır: Bir hadiste peygamber (a.s): “Tevrat yerine Kur'an'ın yedi büyük suresi “Seb-ı Tıval”, İncil yerine “Mesani= Hüd-Nahl arası” ve Zebur yerine “Miün=100 ayet civarında olan sureler” ve buna ilave olarak “Mufassallar= Hamimlerden Kur'an'ın sonuna kadar” bana verilmiştir”⁸² demiştir.

Bu hadisten Kur'an'ın tertibi kastedilmiştir. Önce Seb-ı Tıval, Mesani, Miün ve en son, kısa süreler. Öyleyse Kur'an sureleri Peygamber'in buyurduğu şekilde tertib edilmiştir.

Übey b. Ka'b'ın bir rivayetinde Peygamberden surelerin isimleri nakledilmiş, Mülk ve Secde surelerinin birlikte zikredilişinin dışındakiler aynıdır⁸³ denmiştir.

Fatiha Suresi Kur'an'ın açış suresidir. Kur'an-ı Kerim, Cebrail'in vahyi ile Allah Rasulü tarafından tertib edilmemiş olsaydı, bu sureye Fatiha (açış) Suresi denmezdi. Çünkü bu surenin, nüzul sırasına göre ilk inen sure olmadığı hususunda icma vardır. Nazım, tertib ve anlam açısından bu surenin ilk sırada yer alması uygun görülmüştür.⁸⁴

Hz. Peygamber'in, Ramazan ayında teravih namazı kıldırıldığını ve bu namazda Kur'an'ın tamamını ayın sonunda bitecek şekilde bölüm bölüm okuduğunu, yani hatmettiğini de biliyoruz.⁸⁵ Resulullah, bu hatmi hangi sıraya göre yapmıştır.?

Aralarında Said b. Halid'in de bulunduğu bir grubun da belirttiğine göre, Peygamber, cemaate imamlık yaparken ikinci sureyi el-Bakara, üçüncüsünü Al-i İmran, adlarıyla okumuştur. Başka bir kere sinde de ilk sekiz sureyi şu andaki kutsal kitapta kayıtlı olduğu şekliyle okudu. Yine başka bir ibadet esnasında sırasıyla; “İsra, Kehf, Meryem, Taha, Enbiya” surelerini okudu.⁸⁶ Bu sureler bugün, sırasıyla 17, 18,

⁸¹ Bâkır, *a.g.e.*, ss. 430-431

⁸² Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 2. baskı, çağrı yay., İstanbul, 1992, Kitâb'ü Fedâilî'l-Kur'an 17 (II, 723, 724); Khalife, *a.g.e.*, s. 42; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, 2. baskı, çağrı yay., İstanbul, 1992, İftitah 26 (II, 139, 140); Tabresî, *a.g.e.*, s.14

⁸³ Jefferi, Arthur, *Mukaddîmetân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır 1954, ss. 64-74

⁸⁴ es-Sağîr, *a.g.e.*, s. 82

⁸⁵ Hamîdullah, Muhammed, *İslâm'a Giriş*, trc: Cemal Aydın, Ankara 1996, s. 26

⁸⁶ Suyûti, *a.g.e.*, I, 83-84

19, 20, 21 numaralı sureler olarak aynı sırayla düzenlenmiş biçimde bulunuyor.

Kur'an'ın başında yer alan Bakara ve Al-i İmran sureleri Medine'de inmiştir. Halbuki onlardan önce 8 küsur sure Mekke'de inmişti. Ama başa alınmamıştı. Bu da bize, bu tertib işinin peygamber tarafından yapıldığını gösterir.⁸⁷

Ayrıca metin sırasının Peygamberin zamanından beri var olduğunu kanıtlayacak güçlü kanıtlar, Kur'an'ın kendi içinde de aranabilir. 75. Sureyi okuyalım:

“Onu kalbinde toplamak ve lisanında kıraatini sabit kılmak bize aittir. Sana Kur'an'ı kıraat eylediğimizde sen onun kıraatine tabi ol.”⁸⁸

“Onu toplamak” sözü burada ayet ve sureleri düzenleyerek bir araya getirme anlamında kullanılıyor. Surelerin toplanması veya düzenlenmesi ancak ilahi olan belirli bir sıraya göre yapılabilirdi. Şurası açıktır ki, vahiyler Allah tarafından indirilmekle kalmayıp, ayrıca toplanarak düzenleniyordu.⁸⁹

Ayet ve surelerin metin düzeni üzerinde, konuyu farklı boyutlarıyla inceleyen müsteşrikler tarafından ortaya konan bir çok yorum okuyoruz. Tam olarak kaç tanesinin mushafın geleneksel düzenini kabul ettiğini söylemek, böyle bir durumda hiçbir yorum yapmaya gerek olmadığından imkansızdır. Diğer taraftan zamanla düzenlemeler yapıldığını ileri sürerek ayet ve surelerin sırasında kusur bulan müsteşrikler vardır. Ricoldo, Vincent de Beauvais gibi orta çağ yorumcuları, Kur'an'dan “uydurulmuş, yıpranmış ve düzensiz...devirler ve krallar nezdinde kronolojik bir zaman sırası yok”⁹⁰ şeklinde söz etmektedirler. Onlardan sonra gelen bazı müsteşrikler de buna benzer suçlamaları ısrarlı bir biçimde devam ettirecek, Muir, Nöldeke, Palmer, Rodwell ve daha yakın bir zamanda Jeffery, Cragg ve Kritjeck⁹¹ tarafından surelerin kronolojik sırayla farklı olarak düzenlendiği iddia edilecektir.

Rodwell ve Tritton, Zeyd b. Sabit ile komitesini surelerin düzenlenmesi sırasında her sistemi dikkate almamakla suçladılar.⁹² Oysaki bu müsteşrikler şu gerçeği unutmaktadırlar: Zeyd ve komitesi, Peygamberin kendisi tarafından belirlenen Kur'an'ın metin düzenini takip ediyordu. Her iki müsteşrik de Zeyd'in eline ne geçtiyse basitçe bir ara-

⁸⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Öztürk, Hayrettin, *a.g.e.*, ss. 144-147

⁸⁸ Kıyâmet, 17-18

⁸⁹ Muhammed Khalife, *a.g.e.*, s. 43

⁹⁰ Daniel, N. , *İslam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1966, s 60

⁹¹ Cragg, K, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965, p. 175; Bethman, E. W., *Bridge to İslam: A Study of the Religious Forces of İslam and Christianity in the Near East* Allen, London 1953, p. 175; Jeffery, A., *İslam, Mohammad and His Religion Lib*, New York, 1958, p. 47

⁹² Tritton, A.S. , *İslam: Belief and Practice*, London, 1962, p. 15

ya topladığını sanmaktadır. Kritzeck, “tekdüze bir still, konularda süreklilik yok, okunması, anlaşılması ve birbiriyle uygunluğu olmayan çoğunlukla uyduruk ve yamama bir iş” diyerek Zeydi, surelerin düzenini kendisine göre uydurmakla suçlamaktadır.⁹³ En ağır suçlama ise, “Peygamberden kalan vahiylerdeki bir çok pasajın güvenilirliği oldukça kesin biçimde şüphelidir” biçimindedir. Bu eleştiri Jeffery tarafından yapılmıştır.⁹⁴ Fakat Jeffery bunu söylerken, bu iddiasını kanıtlamak için tek bir örnek bile verememiştir.

Bu müsteşrikler, bazı surelerin kesin sırasından bile emin değildirler. Örneğin; “Fatiha” suresinin kronolojik sırasını, Muir altı, Rodwell sekiz, Nöldeke kırksekiz olarak düşünmektedir. Jeffery ise bu sureyi Kur'an'dan olduğu gibi çıkarmaktadır.⁹⁵ Jeffery'nin “açılış” suresini Kur'andan çıkarma gerekçesi şudur: “Bu surede insan Allah'a hitab ediyor. Oysaki Kur'an'da her zaman Allah insana hitab eder.”⁹⁶ Halbuki bu ayetlerde ve diğer ayetlerde inananlara, Allah'a en iyi biçimde seslenmeleri için yol gösteriliyor.

Bu farklılıklar şaşırtıcı değildir. Bunların çıkış noktaları ve tarzları benzer olmasına rağmen vardıkları sonuçların farklı olması garip değildir. Onların tek benzerliği şudur: İslami gelenekçe Kur'an için saptanan surelerin sırasını, hepsi kabul etmemekte ısrarlıdırlar.

SONUÇ

Netice itibarıyla Kur'an, tamamıyla Resulullah zamanında ezberlenmiş ve buna ilave olarak deriler ve diğer yazı malzemeleri üzerine sahabe tarafından yazılmıştır. Ayetler ve sureler de, Rasulullah'ın emri ile bu günkü şekliyle tanzim edilmiştir. Surelerin bugünkü şekliyle tertibi Resulullah zamanında biliniyor ve sahabe tarafından okunuyordu. Cebrail de her sene Kur'an'ı Peygamber'e bu tertib üzere arz ediyordu. Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Mes'ud da Resulullah'a Kur'an'ı bu tertib üzere arz etmişlerdir. Ancak surelerin bugünkü şekliyle tanzim edildiği bir mushaf hazırlanamamıştı. Buna zaman yetmemişti. Sureleri dağınık bir şekilde bir araya getirilen bir Kur'an nüshası, Peygamber'in evinde bir iple bağlanarak muhafaza edilmiştir.

Muhammed Bakır Hucceci, “Tarihi Kur'an” adlı eserinde bu kanaatimizi pekiştirici mahiyette şunları söylemektedir: Übey b. Ka'b, Kur'an kıraatini mevcut tertibi ile-Fatiha ile başlayıp, nâs ile bitecek şekilde- Peygambere arz etti. Übey b. Ka'b, Allah elçisinden surelerin faziletlerini naklederken, Kur'an surelerini elimizde mevcut olan mushaf tertibine uygun olarak saymıştır. Hatta Sahabenin bir çoğu,

⁹³ Kritjeck, J. Ed., *Anthology of Islamic Literature*, Harmondsworth, 1964, p. 15

⁹⁴ Jeffery, A., *The Koran: Selected Suras Translated*, New York, 1958, p. 16

⁹⁵ Khalifa, a.g.e., s 54

⁹⁶ Jeffery, a.g.e., p. 23

surelerin tertib ve te'lifini de Allah Rasulünden ezberlediler. Zeyd b. Sabit de son "arza"da bulunmuş ve Kur'an'ı son şekliyle Rasulullahtan almıştır. Zeyd b. Sabit'in, Kur'an'ın tanzim ve tertibini yapmadığını düşünsek bile o zaman bu tertibi Peygamberden hıfzetmiştir.⁹⁷

Mahmud Ramyar da Tarihu'l-Kur'an'ında Kur'an'ın Rasulüllah zamanında ezberlendiğini, derilere ve diğer malzemelere yazıldığını, ayetlerin surelerde tertibinin Resulüllah'ın emri ile bu günkü şekliyle tanzim edildiğini ancak belki surelerin bu günkü şekliyle tanzim edilmiş olabileceğini ve asıl nüshanın Peygamberin yanında mevcut olduğunu zikretmiştir.⁹⁸

Sadık Kılıç da Zeyd b. Sabit'in Kur'an'ı Resulüllah'a arzettiğini ve bu arzanın son arza olduğunu ve bu işin de Peygamber (a.s)'in vefat yılında olduğunu zikrettikten sonra şunları söylemektedir: "...Resulüllah'ın parça parça vahiyleri tek bir nüsha haline getirmesi, hayatında mümkün olmamıştı. Ama böyle bir şey işarî olarak mevcuttur..."⁹⁹ demek suretiyle bu tertibin yazılı değil ama sözlü olarak bilindiğini ima etmektedir. Zira Zeyd'in son arzayı bir tertib dahilinde okuduğu muhakkaktır. O zaman surelerin tertib edildiği resmi bir mushaf olmadığına göre bu arza hangi tertibe göre yapılmıştı? Buradan da anlaşılmaktadır ki günümüzdeki mushaf tertibi sahabilerin zihinlerinde mevcuttu.

Hiz. Peygamber zamanında, dört halife, Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derda, Zeyd b. Sabit, Sa'd b. Ubeyd, Ebu Zeyd, Ubade b. Samit, Ebu Eyyub, Temim ed-Dari, Mecma b. Cariye, Abdullah b. Mesud ve daha pek çok sahabe Kur'an'ı ezberlemişlerdir. Bu sahabilerden bazıları, hafızlığını Hiz. Peygamberin vefatından sonra tamamlamıştır. Şüphesiz ki bunlar, bir sıraya göre Kur'an'ı ezberlerlerdi. Bundan dolayıdır ki Osman zamanında Kur'an cem edilirken bu sahabiler, bu tertib sırasında bir zorluk çekmemişlerdir ve bu konuda da ihtilaf olmamıştır. Bu da günümüzdeki mushaf tertibinin Hiz. Peygamberden gelen tertib olduğuna bir delildir.¹⁰⁰

Kur'an'ın tertibi konusunda eser kaleme alan müelliflerin tamamına yakını surelerin tertibinin de ayetlerin tertibi gibi Peygamberden geldiği hususunda kanaat belirtmişlerdir. İbnu'l-Enbari, "Surelerin intizamı, ayet ve harflerin intizamı gibidir. Hepsi Peygamberdendir. Kim

⁹⁷ Bâkır, *a.g.e.*, s. 223

⁹⁸ Ramyar, *a.g.e.*, s. 295

⁹⁹ Kılıç, Sâdık, "Kur'an'ın Cem'i Meselesi", *İslami İlimler Dergisi*, Ankara, 1980, s. 4, ss. 262-263

¹⁰⁰ Ğânim Gaddûri el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, Bağdad, 1982, s. 121

onda bir takdim yada te'hir yaparsa, Kur'an'ın nazmını bozmuş olur."¹⁰¹ demiştir.

Surelerin tertibinin sahabenin ictihadi ile olduğunu ileri sürenlerin temelde iki argümanı vardır. Birincisi; Sahabe Mushaflarındaki tertibin farklılığı, ikincisi de; İbni Abbas kanalıyla gelen, Enfal Suresi ile Berâe suresinin bugünkü sıraya göre yerleştirilmesinin Peygamberden değil de Hz. Osman'dan geldiği rivayeti.

Bu iki mesele daha önce izah edilmiş ve özetle şöyle denmişti: Öncelikle sahabe mushaflarının tertibi meselesine gelince, sahabe bu tertibi, Rasulüllahın metin düzenini emretmesinden önce yapmışlardı. Sonradan bu tertibden haberleri oldu. Bu tertibe göre okumaya başladılar. Ama önceden yazdıkları mushaflarının tertibi, olduğu gibi kaldı.

İbnu Abbas'a atfedilen hadise gelince; bu hadisin zayıf olduğu hususunda görüş vardır. Zira bu hadisin senedinde Yezid el-Farisi vardır. Buhari onu zayıflar arasında saymıştır. Ahmed Şakir de bu hadisin aslı yoktur demiştir.¹⁰²

Ebu Cafer el-Gırnâti, el-Burhan fi Tertibi Süveri'l-Kur'an adlı eserinde, Kur'an'ın tertibi hakkında uzunca bilgi verdikten sonra tercihe sayan olan görüşleri şöyle sıralamıştır:

1-Birbirini destekleyen pek çok kaynak, Kur'an'ın tertibinin Peygamber döneminde olduğunu bize bildirmektedir.

2-Cebrail, Kur'an'ı her sene Peygambere arz ederdi. Öldüğü sene bu arza iki kere olmuştu. Eğer Kur'an, nüzul tertibine veya başka bir tertibe göre olsaydı, son arzada bulunan, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman döneminde Kur'an'ın cem'i heyetinin başkanı olan Zeyd b. Sabit, Peygamber zamanındaki sıralamanın aksi bir sıralamaya karşı gelmez miydi?

3- Ümmet, Hz. Peygamberden itibaren bu tertibte icma etmiştir. Nesilden nesile de bu şekilde gelmiştir. Kıyamet gününe kadar da bu tertib geçerli olacaktır.

4-Kur'an, lafızlarındaki fesahat, manalarındaki yücelik itibariyle veciz bir kelim olduğu gibi, ayetlerindeki nazım ve tertib itibariyle de bir mucizedir. Kur'an ayetleri ve sureleri arasındaki ilişki, tenasüb ve

¹⁰¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1993, I, 61

¹⁰² el-Kattân, Mennâu'l-Halil, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1993, s. 144; Daha fazla bilgi için bkz: Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferc el-Endülûsi el-Kurtubi, *el-Veciz fi Fedâili'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk: Alâuddin Ali Rıza, Dâru'l-Hadis, trz, s. 192 (dip not no: 162)

açık uyumluluk, Kur'an'ın levhi mahfuzdan böyle indirildiğine en büyük delildir.¹⁰³

Sonuç itibarıyla şu an Mushaflarda karşılaştığımız surelerin tertibi, İslamın ilk döneminde tamamlanmıştır. Konuyla ilgili görüşlerin ve rivayetlerin tamamından surelerin de ayetler gibi Hz. Peygamber döneminde şimdiki haliyle tertib edildiğini anlıyoruz. Müslümanlar, on dört asırdır bunu kabul etmiş ve bununla amel etmiştir. Öyle ki bununla amel etmek ve olduğu gibi kabul etmek zaruridir. Her ne kadar bunun dayanağı icthadî mi yoksa tevkifi mi dense de bu tertibin değiştirilmesi caiz değildir.

¹⁰³ Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim b. Zübeyr el-Çirnâti, *el-Burhan fi Tertibi Süveril Kurân*, tahkik: Muhammed Şa'bânî, Mağrib, 1990, s. 55

**An Evaluation on the determination and order of Quranic Text
The Collection and Ordering of the Quran in the Period of Prophet
Muhammed**

ABSTRACT

Quran was memorized wholly in the life time of the Prophet Muhammed and was recorded on the various writing materials by his companios (ashab). The verses were put into order in its final composition, which is current throughout Islamic history, by the guidance of the Prophet Muhammed. The current order (i.e., final composition) of the suras was already spread out among Muslims at the time of the Prophet and was recited by his companions. Angel Gabriel was also reciting Quran face to face to him in the same manner every year. Yet, at that time written form of Quran (mushaf) wasn't prepared. There hadn't been enough time for doing this. However a copy of Quran whose suras were collected together was kept as being tied by a rope in the house of Prophet.

Key Words: Determination, Ordering, Collaction, Ayat, Surah, Memorizing, Writing, Secraterly.

DÂD HARFİNİN OKUNUŞ ÖZELLİĞİ*
MUHAMMED MER'ÂŞÎ (SAÇAKLIZÂDE)'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Yrd. Doç. Dr. Remzi ATEŞYÜREK**

ÖNSÖZ

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'i sâde, anlaşılır bir üslûpla ve anlamını örtecek bir eğrilik olmadan, fasih bir Arapça ile indirmiştir. Bu sebeptendir ki, her Kur'an okuyucusunun, Kur'an'ı okurken dilini hata (lahn)dan koruması gerekir. Kırâat bilginleri ilâhi kelâma yakışır bir tarzda Kur'ân'ın kelime ve harflerinin nasıl telaffuz edileceğine dair ölçüleri belirlemişlerdir. Bu itibarla her akl-ı selim sahibi Kur'ân okuyucusu, bu konuda bir dayanağı olmadan, belli-belirsiz ortaya atılan sözlere değil, konunun uzmanı olan âlimlerin eserlerinde tespit ettikleri usul ve kaidelere uymalıdır.

Kur'ân tilâvetinde, harflerin sıfatları ve mahreçlerinin önemli bir yeri vardır. Harflerin sıfatlarına özen göstererek telaffuz edeceğimiz harflerin başında "Dâd" harfi gelmektedir. Bu harf, okuyucular arasında ses itibariyle farklılıklar arz etmektedir. İslâm ülkelerinde, özellikle de Türk hafızları ile, Arap okuyucuları arasında duyum (ses) itibariyle farklılık arz eden harflerin başında "Dâd" harfi gelmektedir.

Müellif Saçaklı zâde Muhammed Mer'âşî (ö.1115/1737) "Dâd" harfinin nasıl okunacağı konusunda " Keyfiyyetü Edâi'd-Dâd" adlı makalesiyle bu harfin doğru okunuşunu gösteren ikna edici ve gönülleri rahatlatıcı deliller ortaya koymuştur. Bu nedenledir ki, Kurân okuyucularına ışık tutması amacıyla bu eseri Türkçe'ye çevirmenin uygun olacağını düşündük.

* Bu makale " Keyfiyyetü Edâi'd-Dâd" adlı makalenin tercümesidir. Bu makaleyi, Saçaklı zâde lakaplı Muhammed Mer'âşî kaleme almış, Dr. Hatim Sâlih ed-Dâmin de tercümesini yaptığımız ve h. 1130 yılında yazılan bu makaleyi esas alıp diğer üç nüsha ile karşılaştırarak tahkik etmiştir. Bkz. **Mecelletü Mecmei'llüğati'l-Arabiyye**, c. 70, sayı, 4, (1416/1995), Dimaşk, s. 641-657. Tercümede yapılırken makalede geçen bazı tecvîd ve kırâatle ilgili istilahlara tarafımızdan yapılan ilâveler parantez içerisinde (çev.) kısaltmasıyla gösterilmiştir. Tercümede parçanın üslûbuna sadık kalınmıştır.

** OMÜ. İlh. Fak, Tefsir ABD. Öğretim Üyesi.

Yaptığımız bu tercüme, müellif Saçaklı Zâde Muhammed Mer'âşî'nin hayatını ve ulaşabildiğimiz kadarıyla eserlerini de ilave ettik.

Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde) nin Hayatı ve Eserleri

Saçaklızâde lakabıyla şöhret bulan müellifin ismi Muhammed b. Ebi Bekr'dir. Kahramanmaraş'ta doğmuştur. Doğum yerine nisbet edilerek kendisine Mer'âşî denmiştir. Hanefî mezhebi fıkıh âlimlerindedir. Kahramanmaraş'ta imamlık yapan Mer'âşî, ilim tahsiline memleketi olan Kahramanmaraş'ta başlamış ve daha sonra tahsilini "Tibyân" müellifi Muhammed b. Hamza ile Dârendeli Hamza efendi'den dersler alarak sürdürmüştür. Kahramanmaraş'ta bir süre ikamet ettikten sonra Şam'a giderek bu şehirde ikamet eden bu büyük âlim, Abdül-Ganî en-Nablûsî'den hadis, tefsir ve tasavvuf dersleri de almıştır.

Abdül-Ganî en-Nablûsî'den icâzet alıp tekrar memleketine dönen Mer'âşî, burada hem öğrenci yetiştirmeye ve hem de eserler kaleme almaya başlamıştır. Başta tefsir, kelam, mantık, ferâiz, meânî münâzara ve kırâat alanlarında bir çok eser meydana getirmiştir.

Mer'âşî, ilmi ile amel eden bir âlimdi. 1145/1732'de vefat etti. Vefat ettiği gün Kendisi için şu satırlar yazıldı: "Eş-Şeyh Saçaklı Zâde dünya'dan bekâ'ya irtihal etti."¹

Eserlerinden Bazıları Şunlardır:

- 1-Haşiye-i Tefsir-i Keşşâf alâ Süreti'l-Bakara.
- 2-Aynü'l-Hayât fi Beyani'l-Münâsebât.
- 3-Risâle fil-Âyâti'l-Müteşabihât.
- 4-Risâle fi İmân-i Vâlidî Rasûlillah.
- 5-Gâyetü'l-Burhân fi Tefsir-i Âyet-il-Kürsî.
- 6-Hâşiye alâ Şerh-i Dibâce-i Tarikat-ı Muhammediyye.
- 7-Teshilü'l-Ferâiz.
- 8-İsmetül Ezhân.
- 9-Şübühâtü'l-Kadr.
- 10-Selsebilü'l-Meânî, 4
- 11-Tevdihu Zübdeti'l-Menâzir.

¹ Hayatı için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, I, 333; İsmail Paşa el-Bağdâdî İstanbul, 1986, *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asâri'l Musannifin*, Beyrut,1955, VI, 322; M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, 1308, IV, 233-234; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l- Müellifin*, Beyrut, Trz., IX,18.

- 12-Nehrün-Necât.
- 13-Andelibül- Menâzi
- 14-Hâşiye âlâ Şerh-i Risâleti'l-Âdâb Li Taşköprülü-Zâde.
- 15-Takrîrü'l Kavânîn.
- 16-Risâle fi Tecdid-i İmân.
- 17-Risâle fi'l-Fetâva.
- 18-Câmiu'l-Künûz.
- 19-Cühdü'l-Mukill minet-Tecvid.
- 20-Tahrîru't-Takrîr.
- 21-Risâle-i Âdudiyye.
- 22-Tehzîbü'l-Kırâa (33.) cüz.
- 23-Arâis fi'l-Mantık.
- 24-Velediyye.
- 25-Hâşiye âlâ Şerh-i Metâlî.
- 26-Hâşiye âl'el-Hayâlî.
- 27-Risâle fi İtlâfi'l-Kilâbi'l Mudırıra.
- 28-Risâletü't Tenzihât Má'al Hâşiye.
- 29-Neşr-i Teâlî.
- 30-Tertîbü'l-Ulûm.

“DÂD” HARFİNİN EDÂ KEYFİYETİ

Muhakkikin önsözü

İnceleme ve hakkında te'lifte bulunmayı yeğlediğim Kur'ân konularından biri de çeşitli yönleriyle ele alınması gereken harflerdir.

Bu konuyla ilgilenen âlimler, harfleri lügat ve nahiv açılarından ele almışlar ve bunlarla ilgili hükümleri açıklamışlardır.² Söz konusu araştırmalardan en büyük paya sahip olan iki harf ise, dâd (ض) ve zâ (ظ) harfleri olmuştur.

Müellifler bu harfleri incelerken iki yol izlemişlerdir:

1.Sözlük ve Dil yönü:

² Harfler konusunda yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet yüksel , “ Arap Dilinde Me‘âni ” , (- Hurûf türüne Dâir Literatür çalışmaları) , **Ekev Akademi Dergisi**, yıl, 2004, sayı 20, s. 295-306.

İzlenen bu yolda hedeflenen şey, ya Kur'an'da bulunan dâd (ض) ve zâ (ظ) harflerini içeren kelimelerin sayım ve dökümü ve ya manalarının tefsiri (açıklanması) ya da genellikle zâ (ظ) harfini dâd (ض) harfinden ayırmak için zâ (ظ) harfinin nevini, özelliğini açıkça belirtme ve bununla yetinmedir.

2. Fonetik (ses) yönü:

Burada, harflerin telaffuzu, mahreçleri, sıfatları ve tilâvet³ esnasında bu iki harfin bulunduğu kelimelerin güzel bir şekilde uygulanışı incelenmiştir. Daha sonra araştırmanın akışı genel anlamda birçok kimseye doğru olacak tarzdaki telaffuzu zor gelen dâd (ض) harfi üzerinde yoğunlaşmış ve bu harfle karıştırılabilecek diğer harflerle karşılaştırılması yapılmıştır.

İlk defa tahkikli olarak sunduğumuz risâle dâd (ض) harfinin okunuş tarzını inceler. Çalışma bir giriş, maksad ve hâtime (sonuç) bölümlünden oluşur.

Mukaddime; dört itbâk harfi olan: sâd, dâd, tâ ve zâ harflerinden, her birinin özelliklerinin açıklanması ve özellikle de dâd (ض) harfinin önemini ihtiva eder. Zirâ, risâlenin ana konusu bu harftir.

Amaç bölümü; Mer'âşî'nin dönemindeki geniş bölgelerde tâ (ط) harfindeki tefhîm,⁴ itbâk⁵ ve şiddet⁶ sıfatlarını dâd (ض) harfine vererek

³ Tilâvet: Kur'an'ın sûre ve ayetlerini fâsılasız olarak ve araya hiçbir şey katmaksızın, anlamını da düşünerek okumaktır. Her tilâvet kıraattir fakat her tilâvet kıraat değildir. Kıraat kelimesi tilâvet kelimesinden daha özel olup lafızların ard arda gelmesi de şart değildir. Tilâvet kelimesi daha ziyâde Kur'an'dan olan ve uyulması gereken bir şeyi okumak için kullanılır. Bkz. Râgıb el- İsfehâni, *el-Müfredât fî Garibi'l Kur'an*, Mısır, 1324, s.75.(Çev.)

⁴ Tefhîm, lügatte bir şeyi büyükmek ve kalın yapmak anlamına gelir. Tecvid ilminde ise tefhîm harflerinin telaffuzu esnasında dil kökünün üst damağa yükselmesi sebebiyle harflerin sesinde bir kalınlık oluşması ve bu kalınlık sayesinde ağız içinin sesin sedasıyla dolmasıdır. Kısaca , "harfin kalın okunmasıdır " diyebiliriz. "Râ" harfinin özel okunuşu hariçte tutulacak olursa, tefhîm harfleri (ض ص ط ظ) harfleri ile bu harflerle beraber okunan elif (ا) ile vav (و) harfidir. Bkz. İsmâil b. Hammâd el- Cevheri, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabi*, Beyrut, 1974, I, 228; Muhammed Mekki, *Nihayetü'l-Kavli'l- Müfid fî İlmi't-Tecvid*, Mısır , Trz , s. 93. (çev.)

⁵ Itbâk, lügatte yapışmak, kapamak ve ulaşmak anlamlarına gelir. Tecvid ilminde harf okunurken dil kökünün ortasıyla beraber üst damağa yükselmesine ve yapışmasına (ve bu sebeple de harfin kalın okunmasına) denir. Itbâk harfleri sâd (س) , dât (ض) , tâ (ط) ve zâ (ظ) harfleridir. Bu harfler telaffuz edilirken ses, dil ortasıyla damak arasında akmayıp hapsolünür. Çünkü bu sıfat kuvvetli bir sıfattır. Bkz. Ebû Bişr Amr b. Osmân

bu harfi ta (ط) harfi gibi okumanın yaygınlaştığını anlatır. Bunun yanlışlığını yedi yönden ispatlar.

Sonuç bölümünde ise, amaç bölümünde akla gelen tereddütler müellif tarafından ortadan kaldırılır.

Müellif bu risâleyi kaleme alırken aşağıdaki eserlerden yararlanmıştı:

1-Muhammed Mekki'nin ⁷ “er-Riâye” adlı eseri.

2-Muhammed İbnü'l Cezerînin ⁸ “et-Temhîd fi İlmit Tecvîd” adlı eseri

3-Aliyyül-Kârî'nin⁹ “el-Minâhü'l-Fikriyye âlâ Metni'l Cezeriyye” adlı eseri.

Saçaklızâde lakaplı, Muhammed Mer'âşî'nin bu risalesine gelince; Mer'âşî: Maraş şehrine nispet edilmiştir. Bu şehir, Rum şehirleri ile Şâm arasında bir geçit şehridir.¹⁰

Saçaklı: Türkçe bir sözcüktür. Kirpik sahibi demektir.¹¹

Zâde: Bu da Türkçe bir kelimedir, manası: Asaletli demektir.

Mer'âşî'nin hayatı, çeşitli felsefî ve şerî konulardaki ilmî faaliyetlerle doludur. Öğrencim Dr. Sâlim Kaddûrî Hamd, Mer'âşî'nin “Cühdü'l-Mukîl”¹² isimli eserine yaptığı tahkîkin ön sözünde altmış tane eserinin olduğunu söyler. Burada onun eserlerini saymama gerek yoktur. Mer'âşî h.1150 senesinde vefat etmiştir.¹³

b. Kamber, el- **Kitâb, Kahire** 1982, IV, 82; Abdül- Vehhâb b. Muhammed el-Kurtûbî, **el-Mûdih fi't-Tecvîd** , Ürdün , 2000 , s. 90. (çev.)

⁶ Şiddet lügatte, kuvvet ve kudret anlamlarına gelir. Istilahta, şiddet harfleri olan (ا ج د ق ط) harfleri sükûn ile okunduğu zaman sesin ve nefesin tamamen hapsolünup ak-mamasına denir. Bu harfler telaffuz edilirken mahreç sıkışması sonucu ses kuvvetli bir şekilde çıkar. Seyyid Ali b. Hüseyin (Eskicizâde) , **Terceme-i Dürri Yetim**, İzmir, 1301, s. 28 (mecmua içerisinde); İsmâil Karaçam, **Kur'an-ı Kerim' in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul**, 1980, s.213. (çev.)

⁷ Muh. Mekki b. Ebî Tâlib el- Kaysî (ö. 437/1045)

⁸ İbnü'l Cezerî.(ö 833 /1429)

⁹ Aliyyül-Kârî (ö.1014 /1606.)

¹⁰ Mu'cemü'l-Büldân, V, 107.

¹¹ Mütercim Âsım, Kamus Tercümesi, İstanbul, 1305, I, 534.

¹² Cühdü'l-Mukîl, s.15-27.

¹³ Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: el-Bağdâdî, **Hediyyetü'l-Arifîn**, II, 322; Zirikli, **el-'elâm**, V1, 60; Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemü'l Müellifîn**, XIII, 14; **Mucemü'l-Müfessirin**, XI, 505; **Mukaddime-i Cühdül-Mukîl**, s.4-27. Saçaklızâde'ye ait olan “Tertibü'l-Ulûm” adlı eser üzerinde çalışıp tahkikini yapan araştırmacı Fadıl Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed'dir. 1408/1988 yılında Beyrut'ta “Darü'l-Beşâiril-İslâm” tarafından neşredilmiştir. Saçaklızâde tefsirinde şöyle der (s.51-52):

“Saçaklızâdenin şöhretine gelince, o iki lafızdan meydana gelmiş bir kelimedir:

1.si Saçaklı: “büyük âlim” demektir.

RİSÂLENİN EL-YAZMA NÜSHALARI:

Bu risâlenin tahkikini dört nüshaya dayanarak yaptım.

Birincisi Nüsha: Amerika'da Princeton Üniversitesindeki nüsha. Bu, nüshaların en eskisidir. Müellif hayatta iken, h.1130 da kaleme alınmıştır. Kütüphanede 5602 demirbaş numaralı gurubun, (11b-13b) sayfeler arasında bulunmaktadır. Bu nüshayı bana teşekkürü borç bildiğim Dr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid temin etti.

Nüsha, açık bir hatla yazılmış olup çok güzel bir nüshadır. Nüşhanın kenarında âlimlerden birine ait açıklama bulunmaktadır. Her sahifedeki satır sayısı “on dokuz” dur. Saçaklızâde'ye nispet edilen söz konusu risâle şu şekilde bitmektedir:

المنسوبة لسجفلى زاده [] عامله الله بالحسنى وزباده [] بقلم الفقير على الحقير العلاءى (كذا) [] حامداً و قد تمّ الرسالة
مصلياً و مسلماً [] فى عصر يوم الأحد [] وهو اليوم الثانى من شهر جمادى الاولى من شهور سنة ثلاثين ومئة بعد الألف [] على نبية
ألف ألف تحية.

Saçaklızâdeye nispet edilen risâle bitmiştir. Allah ona en güzeliyle ve daha güzeliyle muâmele etsin. Bu risâle, fakîr, hakîr, Alâî 'nin kaleminden hamd, salât ve selâm ile Pazar günü yani, 1130 senesinin aylarından, Cemâziyel ülâ ayının ikinci günü satırlara dökülmüştür. Nebi'ye milyon kere selâm olsun.

Bu nüshayı asıl kabul ettim.

İkinci Nüsha: “Darü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye” nüshası: (Z)

Bu nüsha, içerisinde ondört risale bulunan 13A- 20A varakları arasında dır. Gayet açık, okunaklı bir hat ile yazılmıştır. Her sahifedeki satır sayısı on dokuz'dur. Demirbaş numarası 6273'dür. İlk varakta temellük kayıt tarihi h. 1257 olarak geçmektedir.

Üçüncü Nüsha: Tunus Milli Kütüphanesindeki nüshadır. (T)

Bu nüsha altı varaktır. Açık bir hat ile yazılmıştır. Haşiyesinde faydalı ek bilgiler mevcuttur. Her sahifede on yedi satır bulunmakta olup, demirbaş numarası 38025'dir.

Nüşhanın sonu şu sözlerle biter:

تمت فى سنة ألف ومنتين وثمانية (كذا) وخمسين

2.si (Zâde): Farişiyeye asıllı olup Türkçe karşılığı “oğlu” demektir. Bu durumda “Saçaklı zâde” istilâhının anlamı; Hocaların hocasının oğlu demek olur. Sonra bu tefsirin 52. sahi fesinin ilk dipnotunda şu ilave vardır. Bana bu bilgiyi İstanbul Üniversitesinden Mekke'ye Hac Araştırmaları Merkezine geçici olarak görevlendirilen arkadaşım saadetin Ünal bildirdi.

Dördüncü Nüsha: Irak Müzesindeki nüshadır.(M)

Bu nüsha, o kütüphânedeki 11068 demirbaş numarasında yer alan risaleler mecmuasının 6. risalesidir ve dört varaktan ibarettir. Her sahifedeki satır sayısı 17'dir. Nüsha eskidir ve nüsha'nın baş tarafından dört varak eksiktir. Bunu, bana teşekkürü borç bildiğim Doktor Gânim Kaddûrî Hamd temin etmiştir.

Hamd, bizi buna ulaştıran Allah içindir; çünkü eğer O bize yol göstermeseydi, biz asla doğru yolu bulamazdık! Başarım Allah'a bağlıdır. Ona yöneldim, Ona tevekkül ettim.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlarım. O'na hamd ederim. Resûlüne ve âline selâm olsun.

Saçaklızâde diye tanınan ve ilâhî rahmete muhtaç olan Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde) , her türlü noksanlardan münezze¹⁴ olan Allah onu saâdet ve afiyetle şereflendirsin- şöyle demektedir:

Bu ifadeler, dâd-ı mu'ceme'nin¹⁵ okuyuş tarzıyla ilgilidir. Bu risâlede mukaddime, maksad ve hatime bulunmaktadır. Mukaddime-deki izahlar şunlardır:

İtbâk harfleri dört tanedir: Bunlar tâ (ط), dâd (ض), sâd (ص) ve zâ (ظ) harfleridir.

Bu harflerden birkaç tanesi diğerlerinden itbâk yönüyle kuvvetlidir. Tâ (ط), harfi bunların en kuvvetlisi, zâ (ظ) ise, bunların en zayıfıdır. Dâd (ض) ile sâd (ص), itbâk'da orta kuvvettedirler.

İtbâk: Dilin arkasının üst damağa yapıştırılıp, havanın dil ile üst damak arasında sıkışıp yoğunlaşmasına denir. Muhammed Mekki'nin "er-Riâye" adlı eserinde böyle açıklanmıştır. ¹⁶

Tâ-ı Mühmele ¹⁷ telaffuz edilirken dilin sırtı, üst damağa sağlam bir tabak şeklinde yapışır¹⁸ ve diğer üç¹⁹ harfin tersine kendisinde bu-

¹⁴ Bu ifâdenin Tunus nüshasında kaydı yoktur.

¹⁵ **منجمة** : Mu'ceme, noktalı olan, nokta sahibi harf demektir. Şeklen birbirine benzeyen harfler nokta ile birbirlerinden ayırt edilirler. Meselâ bu harflerden şîn, dâd (ض) ve zâ (ظ) gibi harflere bu sebeple "dâd-ı mu'ceme" ve "zâ-i mu'ceme" denilmiştir. Bkz. Celâleddin Karakılıç, **Tecvid ilmi**, Ankara, 1972, s.44. (Çev.).

¹⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib el- Kaysî , **Kitabü'r-Riâye li Tecvidi'l-Kirâati ve't-Tahkiki Lafzî't- Tilâve**, Ürdün, 1988, s. 122.

¹⁷ Tâ-i Mühmele: Noktasız olan harf demektir. Şekil itibariyle birbirinin aynı olan ve bir nokta ile ayırt edilen harflerden şîn, sâd ve tâ gibi noktasız olanlarına denir. Karakılıç, **Tecvid ilmi**, a. y, s. 44 (Çev.).

¹⁹ Asıl nüshada "es-Selâsetü" ifâdesi, Irak ve Tunus nüshalarında "es-Selasü" şeklinde kayıtlıdır.

lunan cehr, ve şiddet sıfatlarından dolayı hava tamamen dil ortası ile damak arasına sıkışır.

Aliyyü'l-Karî (ö.1014)²⁰ mukaddime-i İbnü'l-Cezeri şerhinde şöyle der: Tâ-i Mühmele (ط) gibi kuvvetli sıfatları kendinde bulunduran harf, en kuvvetli harftir. Tâ harfinin dışında kalan diğer üç²¹ harfte rihvet sıfatı vardır. Rehâvet, esas itibariyle sesin sıkışmayıp kolaylıkla akmasıdır.²² Şiddet ise; sesin tam olarak sıkışmasıdır. Dâd harfi ile gayn harfine gelince, bu ikisinde ses akar, nefes akmaz.²³

Nefesin akmamasının maksadı, ses olmadan onun akmaması demektir. Tıpkı mehmûs²⁴ harflerinin durumunda olduğu gibi. Bu harfleri telaffuzda sesle birlikte akan nefesin bir bölümü geri kalır. Ancak bu, asıl itibariyle nefesin sessiz akması demek değildir. Çünkü sesin akması, nefes akımı olmaksızın mümkün olmaz.. Bu konu ile ilgili geniş açıklama Aliyyü'l-Kârî'nin kitabında mevcuttur.²⁵ Dâd-ı mu'ceme'de²⁶ istitâle sıfatı vardır. İstitâle, dilin kenarının başlangıcından sonuna kadar lâm'ın mahrecini de kapsayacak şekilde sesin uzamasına denir. Aynen med harfinde olduğu²⁷ gibi. Ancak med harfinden farkı şudur: Caberî'nin²⁸ dediği gibi, istitâle durumunda olan harf, mahrecinde icra edilir, med yapılan (uzatılan) harfler ise, harfin kendisinde gerçekleşir. "akma", uzama anlamındadır. Sâkin fâ ile okunan "Nefs" kavramı zât anlamındadır. Yahut da fâ harfinin fethası ile "Nefes" de olabilir. Bu okunuşa göre cümlelerin açık ifadesi şöyle olur: Sesle birlikte çıkan nefes, uzatılan²⁹ mahrecinin başından sonuna kadar devam eder.³⁰ Böylece uzatılan ses, mahrec uzunluğu kadar olur. Ses

²⁰ Aliyyü'l-Karî , *el-Minâhu'l-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, yy., tsz, s.17.

²¹ Tunus ve Irak nüshalarında "es-Selâs" şeklinde kayıtlıdır.

²² Rihvet: lügatte yumuşak olmak, manasına gelir. İstilahta ise, kendilerinde Rihvet sıfatı bulunan harflerin sükun ile okunması durumunda mahrece itimatın zayıf olması nedeniyle sesin nefesle beraber akmasına denir. Harfleri (حس حظ شص هذ و ضعت يا فذ) beytinde toplanmıştır. Bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaide-leri*, Şamil yay, İstanbul, 1980, s.214. (Çev.)

²³ Aliyyü'l-Karî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s.15.

²⁴ Mehmûs, hems sıfatına sâhip olan harf demektir. Hems lügatte sesi gizlemeye veya sesin gizli olmasına denir. Tecvid ilminde, kendisinde hems sıfatı bulunan harfleri hareketli olarak telaffuz ederken nefesin sesle beraber akmasına denir. Hems harfleri zayıf harfler olduğu için tilâvet esnâsında mahrece itimatları da zayıftır. Hems sıfatlı harfler on tane olup şu beyitte toplanmışlardır: فحده شخص سكت Bkz: Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşi, Şerhu - Cühdü'l - Mukıll, Konya, 1286, s.28.

²⁵ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s.15

²⁶ Mu'ceme kelimesi Tunus nüshasında kayıtlı değil.

²⁷ Irak nüshasında " fe yekûnü" şeklinde kayıtlıdır.

²⁸ Aliyyü'l-Kârî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s.17 (el-Caberî İbrahim b. Ömer, ö.732; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, I, 12; Buğetü'l-Vuât,I,420.

²⁹ Tunus nüshasında "el-Hurûfü'l Müstetîl" şeklinde kayıtlıdır.

³⁰ (T) İstitale harfi

mahrecin bitimiyle sona erer. Med harflerinde ise, ses mahrecin bitişiy-le bitmez, aksine devam eden nefesin bitimiyle biter. Bu yüzdendir ki, sesin uzaması uzun veya kısa³¹ olabilir. Bu, tıpkı borudan akan su gibidir. Fâ harfinde³² olduğu gibi dâd harfinde de, şîn harfinin tefeşşi'si³³ gibi olmasa da az bir tefeşşi özelliği vardır. Câberî'nin açıklaması böyledir.

Muhammed Mekkî de eserinde³⁴ tefeşşiyi, havanın yayılması şeklinde açıklamıştır. Ancak, bu yayılma, "dâd" (ض) mahrecini aşmayıp yayılmanın uzantısı, mahrecin uzunluğu kadar olup, fazla değildir. Şîn'in tefeşşisinde de zâ-ı mu'ceme (ظ)³⁵ harfinin mahrecine kadar uzama söz konusudur. Bu sebeple *er-Riâye* sahibi³⁶ dâd-ı mu'cemenin tefeşşisi için şöyle demiştir: Şüphesiz,³⁷ tecvîd ehli bir kârî'nin dâd (ض) harfini telaffuz ederken, tefhim, isti'lâ³⁸ ve mustatîle(istitâle) sıfatlarına dikkat etmesi gerekir. Böylece dâd harfi teleffuz edilirken dil kenarının azı dişlere yanaşır³⁹ sıkışmasıyla havanın çıkış sesi ortaya çıkar. Sonra Aliyyü'l Kârî, Zekeriyâ'nın (ö.926 / 1520)⁴⁰ sözünü şöyle nakleder: فمن (ض) dâd (ض) harfini tâ (ط) harfinden ayırmak gerekir.⁴² Aynı mahalde bulunmazlar, çünkü iki harf arasında bir benzerlik yoktur. "*er-Riâye*" adlı eserin müellifi der ki: "Dâd harfi, okunuş itibariyle zâ harfine benzer.⁴³Yine o, der ki, zâ-ı mu'ceme, ses itibariyle dâd-ı mu'ceme gibi telaffuz edilir. Çünkü her iki harfte ortak sıfat olarak itbâk, isti'lâ ve cehr sıfatları vardır. ⁴⁴

³¹ Zahiriyeye Kütüphanesindeki nüshada bu kelimenin kaydı yoktur.

³² "Fî'lfai" kelimesi, asıl nüshada mükerrer ifade ile zikredilmiştir.

³³ Tefeşşi: lügatte yayılmak ve dağılmak anlamlarına gelir. İstilahta, şîn harfini telaffuz ederken sesin ağızda, zâ harfine varıncaya kadar uzanmasına denir. Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri**, s.229. (Çev.)

³⁴ Mekkî, *er-Riâye*, s.135.

³⁵ Irak ve Tunus nüshasında dâd (ض) harfi şeklinde kayıtlıdır.

³⁶ Mekkî, *er-Riâye*, s. 184-185

³⁷ Bu ifade, Tunus nüshasında bulunmamaktadır.

³⁸ İsti'lâ: Lügatte, yükselme yüksek olma anlamlarına gelir Tecvid ilminde, isti'lâ harflerini tilâvet esnasında dilin, kökü ile beraber üst damağa kalkıp yükselmesine denir. İsti'lâ harfleri (خص ضغط فظ) harfleridir. Bkz.. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fî Kırâati'l Aşr, Beyrut.**, Trz. I, 202-203. (Çev.)

³⁹ Asıl nüshada zikredilen "Lima" ifâdesi, "*er-Riâye*"adlı serde "bima" şeklinde geçmektedir.

⁴⁰ Ed-Dekaiku'l Muhkeme fi Şerhi'l Mukaddime, s.25. Şeyh Zekeriya İbn Muhammed el-Ensârî. **el-Kevâkibü's-Sâire**, I,126; **ve'n-Nuru's-Safir**, s.120.

⁴¹ Bakara, 2/173, Mâide, 5/3, En'âm, 6/145,Nahl, 16/115.

⁴² Aliyyü'l- Kârî, **el-Minahü'l Fikriyye**, s. 39.

⁴³ Mekkî, *er-Riâye*, s.184.

⁴⁴ Mekkî, *er-Riâye*, s. 220.

Eğer her iki harfin mahreçleri farklı ve dâd (ض) harfinde istitâle sıfatı olmasaydı, zâ (ظ) harfi dâd (ض) harfi olurdu.

Aliyyü'l-Kârî'nin⁴⁵ zâ-ı (ظ) mu'cemeler babındaki açıklamalarının ta'lil yönü şunu ortaya çıkarmıştır: Dâd (ض)⁴⁶, kendisinde bulunan isti'lâ, itbâk ve cehr gibi kuvvet sıfatları ve lâm'ın mahrecine kadar uzanan istitâle sıfatı ile zâ harfinden ayrılmıştır.⁴⁷ Yâni, bu üç sıfat zâ-ı (ظ) mu'ceme içinde vardır, ancak duyum itibariyle dâd (ض) harfinin zâ (ظ) harfinden ayırt edilebilmesi için ayrıca onun istitâle sıfatına ihtiyacı da vardır.

er-Riâye sahibi şöyle der: “Bir okuyucu ne zaman dâd-ı mu'ceme telaffuzunda⁴⁸ tecvîd ölçüsünü aşarsa, bu harfi ya, zâ (ظ) şeklinde, ya da zâl-i (ذ) Mu'cemeteyn gibi okur”. Ve yine o der ki: “Ne zaman bir okuyucu, zâ-i Mu'ceme lafzının tecvidinde ölçüyü kaçırırsa onu dâd (ض) ve zâl (ذ) gibi çıkarmış olur.”⁴⁹ Bunlara ilâve olarak Mekki şunları da söylemiştir: Bir okuyucu zâl-i mu'ceme'nin, terkik⁵⁰ ile okunmasına, özellikle de ondan sonra Kaaf (ق) harfi geldiğinde özen göstermesi gerekir. (ذ ق) örneğinde görüldüğü gibi. Aksi halde zâl harfi, dâd (ض) ve zâ (ظ) harfleri gibi okunur.⁵¹ Dâd, zâ ve zâl (ذ) harfleri, duyum (ses) itibariyle birbirlerinin aynıdır, ancak mahreç ve bazı sıfatlar yönüyle birbirlerinden ayrılırlar.”

Yine *er-Riâye* müellif: Birisi ض dâd-ı mücemenin bulunduğu kelimenin tecvidinde lâubâlî davrandığında (ظ) zâ-i mü'ceme, ya da (ذ) zâ-mü'ceme gibi çıkarırlar. O yine der ki: “ Dâd harfi üzerinde yeterli alıştırtma yapmayan birine zor geldiği için imam ve kurrâ'dan birçok kimşenin dâd harfini hatalı okuduğunu gördüm. Dâd harfi mahreç açısından külfetli ve okuyucuya en zor gelen harftir.”⁵²

⁴⁵ Aliyyü'l- Karî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s. 35.

⁴⁶ Tunus nüshasında “harfû'd-Dâdi” şeklinde kayıtlıdır.

⁴⁷ Aliyyü'l- Karî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s. 34.

⁴⁸ Tunus nüshasında “nüshatü” şeklinde kayıtlıdır.

⁴⁹ Muhammed Mekki, *er-Riâye*, s. 185, 220.

⁵⁰ **Terkik:** Terkik, lügatte inceltmek, zayıflatmak anlamlarına gelir. İstilahta ise, tefhim harflerinin dışında kalan harflerin ince olunması anlamına gelir. Bkz. Karakılıç, *a.g.e.*, s. 48. (çev.)

⁵¹ Mekki, *er-Riâye*, s. 220.

⁵² Mekki, *er-Riâye*, s. 184.

Maksad bölümüne gelince: Bu bölümde birçok yörede dâd-ı mu'ceme⁵³ harfinin telaffuzunu, tâ-ı mühmele'nin sıfatları olan şiddet ve itbâk sıfatlarını bu harfe vermek ve tefhim özelliğini aşırı abartarak onu aynen tâ (ط) gibi okumak yaygınlaşmıştır. Bu okuyuş birkaç yönden⁵⁴ hatalıdır.

1- Şüphesiz (ض) muceme, rihvet harflerindedir ve telaffuzu esnasında ağız, tâ-i mühmele (ط) gibi değil, sâd (ص) harfinin telaffuzundaki gibi tabak şeklini alır, tabaklaşma miktarınca kalın okunur.

2-Tâ-ı mühmele, harflerin en kuvvetlisi olduğu halde rihvet harfine sahip bir harf gibi nasıl telaffuz edilebilir. Hatta okuyuşta mahir olduğunu iddia eden bazı kimselerin وَلَا الضَّالِّينَ⁵⁵ ayetindeki dâd harfini, الصراط⁵⁶ lafzındaki tâ (ط) harfinden daha kalın ve daha da kuvvetli okuduğu duyulur⁵⁷ ve (öyle okuduğu) anlaşılır.⁵⁸ Bu,⁵⁹ onların kırâatinin esasının sadece taklitten ibaret olduğunu gösterir. Aynı şekilde⁶⁰ O, şüpheden kendini alamaz ve ona tahrif girer. Çünkü o, kırâatinin esasını asıl üzerine dayandırmamıştır. *er-Riâye* adlı eserde de bu şekilde anlatılır.⁶¹

3-Aliyyü'l-Karî'nin de açıkladığı gibi dâd-ı mu'ceme(ض) ile tâ-ı mühmele (ط) arasında⁶² bir benzerlik bulunmamaktadır.⁶³ Bu bilgi daha önce de geçmişti.

4-Dâd (ض) harfindeki istitâle, şiddet sıfatını ortadan kaldırıyor. Çünkü istitâle, sesin uzamasıdır. Şiddet sıfatı ise, sesin tutulmasıdır. Yine, dâd (ض) harfinde bulunan tefeşşi sıfatı da, havanın tamamen akması demek olan ve en kuvvetli sıfat durumundaki itbâka engel oluyor.

⁵³ Tunus nüshasında mu'ceme kaydı yok. Ayrıca parantezden sonrası da diğer nüshalarda da bulunmamaktadır.

⁵⁴ Asıl nüshada "Li vücühin" ifadesi, Irak nüshasında "bi vücühin" şeklinde geçmektedir.

⁵⁵ Fatıha, 1/7.

⁵⁶ Fatıha, 1/6.

⁵⁷ Zahirîye kütüphanesindeki nüshada " nesmeu" şeklinde kayıtlıdır.

⁵⁸ Zahirîye kütüphanesindeki nüshada " fe nühissü" şeklinde kayıtlıdır.

⁵⁹ Asıl nüshada " zalike" şeklinde bulunan kelime, Tunus nüshasında " zake" şeklinde kayıtlıdır.

⁶⁰ Zahirîye kütüphanesinde "zalike " şeklinde geçmektedir.

⁶¹ Mekki, *er-Riâye*, s.89.

⁶² Zahirîye kütüphanesindeki nüshada "beyne " kaydı bulunmamaktadır.

⁶³ Aliyyü'l- Karî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s.39.

5-Dâd-ı mu'ceme'ye (ض) ta'nın (ط) itbâkında olduğu gibi, en kuvvetli sıfat olan itbâk sıfatı verilirse, o takdirde dâd mahrecinden uzaklaşır. Çünkü en kuvvetli olan itbâk, dil ortasının üst damağa sıkıca yapışması anlamına gelmekte, böyle olunca da dâd (ض) harfinin mahreci olan dil kenarı azı dişlerden uzaklaşarak dil ucu üst ön dişlerin diplerine⁶⁴ yaklaşır. Bu, tamamen tâ (ط) harfinin mahrecidir. Buna İbnü'l-Cezerî, "et-Temhîd" adlı eserinde şu şekilde işaret eder: Bazı kişiler, dâd-ı mu'ceme'yi mahrecine uygun olarak çıkaramayıp⁶⁵ tâ-i mühmele (ط) ile karışık bir şekilde tâ (ط) harfinin mahrecinden çıkarıyorlar. Mısırlıların çoğu ve bazı Mağribliler⁶⁶ böyledir.⁶⁷

Aliyyü'l- Kârî de bazı kişilerin, dâd (ض) harfini Mısırlılar gibi tâ (ط) şeklinde mahrecinden çıkardıklarını söylemiştir. ⁶⁸ Aliyyü'l Kârî'nin demek istediği şudur: Bu kimseler dâd (ض) harfini okuyacak iken okuyuşlarını ât-ı mühmele (ط) gibi yaptıklarında dâd'ın (ض) mahreci tâ (ط) harfine kayar. O zaman bu harfe dâd (ض) değil de tâ (ط) demek daha doğru olur. En doğrusunu Allah bilir.

6-Şüphesiz, daha önce de zikredildiği gibi dâd (ض) harfini, ğayn (غ) harfinde olduğu gibi ses akışı verilerek okumak gerekir. Şimdi vicedanına danış, dâd (ض) harfini tâ (ط) harfi gibi okuduğunda dâd (ض) harfiyle beraber ses akışı gerçekleşiyor mu?

7- Daha önce de açıklandığı gibi dâd (ض) ile zâ (ظ) harfleri duyum (ses) olarak birbirlerine benzemektedirler.

MAKSADIN AÇIKLANMASI

Muhakkak dâd-ı mu'ceme'yi⁶⁹ (ض) , mahreç ve sıfatlarda mutlak olarak tâ-ı mühmele (ط) gibi okumak lahn-ı celîdir ⁷⁰ ve sırf hatadır.

⁶⁴ Irak ve Tunus nushlarında "asl" şeklinde kayıtlıdır.

⁶⁵ Zahiriyye ile Tunus kütüphanelerinde " veminhüm men lâ yüsülü'-d-dâd e'l-Mu'ceme" şeklinde geçmektedir.

⁶⁶ Dört nüsha da da "el-ğarbu" şeklinde geçer.

⁶⁷ Muhammed b. Muhammed İbnü'l- Cezerî , *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd* , Beyrut, s.141.

⁶⁸ Aliyyü'l- Kârî, *el-Minahü'l Fikriyye*, s. 34.

⁶⁹ Asıl nüshada, "el-mühmele" şeklinde geçmektedir.

⁷⁰ Lahn: lügatte hata etmek ve doğrudan sapmak anlamlarına gelir. Tecvîd ilminde ise, tecvîd kurallarına uymamaktan dolayı ortaya çıkan okuyuş hatalarına denir. Lahn-ı celî ve lahn-ı hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Lahn-ı Celî açık ve belirgin olarak yapılan tecvîd hatasıdır ki, bir harfin başka bir harfle değiştirilmesi veya harekenin başka bir

Dâd (ض) harfini, zâ (ظ) harfi gibi okumak ta böyledir. Ancak bazı fukahâ, dâd (ض) ile zâ (ظ) harfini birbirinden ayırmak zor olduğu için (ض) harfini, zâ (ظ) gibi okumak namazı bozmaz demişlerdir. Bu, iki hatadan en ehven olanıdır.

Dâd harfini, duyumda tâ-i mühmele (ط) harfi gibi yani dil kenarının azı dişlerine yaklaştırılması (yapıştırılması) suretiyle okursan dâd (ض) harfini mahrecinden çıkarayım derken, aynı zamanda en kuvvetli sıfatlardan olan tâ-i mühmeledeki (ط) itbâk, şiddet, istitâle ve tefhîmi ona, yani dâd (ض) harfine vermiş olursun. Bu ise, dâd (ض) harfinden rihvet, istitâle ve tefeşşî'yi kaldırmak demektir. Çünkü o, rihvet,⁷¹ istitâle, tefeşşî, itbâk ve tefhîm sıfatlarına sahip olan dad (ص) gibi bir harftir.⁷² Bu durumda, bir yönden hata bir yönden de isabet etmiş olursun. Bu da lahn-ı hafî'dir. Bun da ise azap korkusu vardır. Şüphesiz⁷³ bu hata bütün kurra'nın bildiği hatalardandır. Böyle bir okuyuş tarzı her ne kadar meşhur olsa da İnşallah namazı bozmaz.

Dâd (ض) harfinin beşinci özelliği bölümünde duyduğun gibi, kuvvetli tarzdaki bir itbâk, onu mahrecinden uzaklaştırır. Ancak sen onun mahrecini duyum itibariyle zâ-i mu'ceme (ظ) gibi kılacak olursan, yani dilin kenarını azı dişlerine yapıştırıp yaklaştırır ve de ona za-i mu'cemenin (ظ) söz konusu sıfatlarını verecek olursan, (bilesin ki bu uygulama) vasat derecede itbâk ve tefhîm özellikleri ile birlikte (rehavet)⁷⁴ cehr, istitâle ve az da olsa tefeşşî sıfatları vermiş olursun.

İşte bu⁷⁵ okuyuş, kırâat imamlarının kitaplarındaki sözleriyle te'yîd edilen doğru bir okuyuş biçimidir. Kullarını başarıya ulaştıran Allah'a ham dolsun!

Hâtîme Bölümüne Gelince: Bu bölüm maksad kısmında anlatılanlardan akla gelebilecek tereddütleri ortadan kaldırmayı amaçlar.

harekeyle değiştirilmesi ve yahut ta sükûn'u hareke ile değiştirmek şeklinde meydana gelir. Lahn-ı Hafî ise, ihfâ, ıklâb vb. tecvîd kurallarını terk etmektir. Medleri terk etmek, kasr ile okunması gereken yerde kasr yapmamak gibi. Kur'ân okunurken bu gibi hatalardan sakınmak gerekmektedir. Bkz. Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri**, s. 251-254; Remzi Ateşyürek, **Kur'ân Okuma ve Tecvîd**, Samsun, 2001, s. 84-86.

⁷¹ Asıl nüshada "rihvün" lafzı Tunus nüshasında "rihvetün" şeklinde kayıtlıdır.

⁷² Tunus nüshasında harf kelimesi yerine "min" lafzı kayıtlıdır.

⁷³ Tunus nüshasında "fe inne" şeklinde kayıtlıdır.

⁷⁴ Zahirîye nüshasında "rihvet" şeklindedir.

⁷⁵ Zahirîye nüshasında "ve haza" şeklinde kayıtlıdır.

Soru: 1. Eğer derssen ki, dâd-ı mu'ceme'de (ض) tâ (ط) harfinde bulunan kuvvetli sıfatlardan cehr, itbâk ve isti'lâ bulunmaktadır, bu yüzden o da aynı şekilde ⁷⁶ tâ (ط) harfi gibi okunabilir.

Cevap: Ben de derim ki: Dâd (ض) harfi, rihvette olduğu gibi diğer sıfatlarda da zâ (ظ) harfi ile ortak durumdadır. Ancak dâd (ض) harfinin itbâk'ı, daha önce belirtildiği gibi ta-i mühmelenin itbâk'ı gibi değil, sâd (ص) harfinin itbâk'ı kadardır. Bu harfteki tefhîm, isti'lâ ve itbâk ölçüsündedir. Dâd harfinde ayrıca sesin uzamasını gerektiren istitâle sıfatı da vardır. Yine onda (ض harfinde), havanın yavaş yavaş yayılmasını gerektiren az da olsa tefeşşî sıfatı da bulunmaktadır. Dâd harfi söz konusu bu iki özelliği ile diğer üç harften ayrılır. Aynı şekilde dâd (ض), rihvet ve itbaknın azlığıyla ta (ط) dan, Cehr ve safir sıfatlarına sahip olmasıyla da sâd (ص) dan ayrılır.⁷⁷

Özetle, dâd-ı mu'ceme (ض), zâ-i mu'ceme'ye (ظ) benzer, tâ (ط) harfine değil. Öyle ise bunu iyice kavrayınız!⁷⁸ Her türlü noksanlıklardan beri olan yüce Allah, bizi ve sizi başarıya ulaştırır.

Soru 2: Eğer⁷⁹ sen: “söz konusu bu hatalı⁸⁰ okuyuş çok geniş bölgelerde nasıl yaygın hale geldi?” diyecek olursan; Ben de derim ki; Sen “**er-Riâye**” müellifinin şöyle dediğini duymadın mı?:

“Dâd harfinin bulunduğu kelimeyi, gördüğüm imam ve Kurra'nın çoğu telaffuzunu hatalı yapmaktadır. Onların bu hatası, telaffuzundaki zorluğu nedeniyle üzerinde yeteri kadar alıştırmama yapmamalarından kaynaklanmaktadır. Mekki yine der ki: “Mahrecinden külfetli olarak çıkan en zor harf dâd (ض) harfidir.”

Bu hatalı okuyuş, tâ h.420⁸¹ tarihinde başladı⁸² ve zamanımızda (günümüzde) bu yanlışlık hâlâ sürmektedir. Bunu böyle değerlendi-

⁷⁶ Irak ve Tunus nüshalarında “ ve liza” şeklinde kayıtlıdır.

⁷⁷ **Safir**:Lügatta olarak safir, ıslık ve kuş sesine denir. Tecvid ıstılahı olarak kendilerinde safir sıfatı bulunan sâd, sîn ve zây harflerini okurken, kuş veya ıslık sesine benzer bir şekilde kuvvetli ve keskin bir sesin çıkmasına denir. Bu harfler mahrecinden çıkarken kuş veya ıslık sesini andıran bir tarzda çıkar. Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri**, s 222. (Çev.).

⁷⁸ Tunus nüshasında “tekil olarak, “fe tedeber... ve “ve iyyake” şeklinde, diğer nüshalarda parentez içerisinde gösterilmiştir.

⁷⁹ Tunus ve Zahirîyye nüshalarında “ ve in” şeklinde kayıtlıdır.

⁸⁰ Tunus nüshasında “Tasfir” şeklindedir.

⁸¹ Mekki'nin 1973 Dımeşk baskılı **er-Riâye** isimli eserinin 42-43.sahifelerinde şöyle bir bilgi bulunmaktadır. “390 senesinde bu kitabı yazmak e tertip etmek gönlüme doğ-

rin.⁸³ Belli ki bu yanlış okuyuş Mısırlıların hatalı okuyuşundan kaynaklanarak yayıldı.⁸⁴

Bu hatanın yayılması, tecvîd kitaplarında râ harfinin tekrîrinin izhârının yapılmamasıyla ilgili pek çok uyarıyla dolu olmasına rağmen yine de yapılıyor olmasından daha garip değildir.

Aynı şekilde, er-Rahmânirrahîm⁸⁵ deki şeddeli ra (,) harflerinde yapılan taklîl'in ⁸⁶ yaygınlaşmış olması da bir hatadır.

Riâye sahibi⁸⁷ bu konuyu şöyle izah eder: “ Râ (,) harfi şeddeli olarak okunduğunda, okuyucuya ra (,) ‘nın tekrîrinin ihfâsını (gizliliğini) koruması, teşdidini (şeddesini) de kuvvetli yapması gerekir.

Mekki'nin sözleri şöylece özetlenebilir: Şeddeli harfler içerisinde şeddesi en mübâlağalı okunacak harf, râ (,) dır. Diğer taraftan her türlü noksanlıklardan arınmış⁸⁸ ve şânı yüce Allah, yüce kitabını⁸⁹ kelimelerinde ve edâ keyfiyetinde muhtemel tahriflerden korumuş ve bu hususu uhdesine almıştır. Zira Allah, âlimleri kitabın kelimelerini ezberleme ve yazdıkları eserlerinde harflerinin sıfatlarını, gerçeği isteyen kimsenin mutlaka bulacağı şekilde açıklamalar yapmaları konusunda muvaffak kılmıştır. Bir de şunu vurgulamak gerekir: Bir mukri'nin ⁹⁰ hocasını taklitle yetinmesi doğru değildir. Bilakis o, Muhammed Mekki'nin er-**Riâye** adlı eseri gibi geniş açıklamalı kitaplardan harflerin sıfatları hakkında bilgi talep etmelidir. Eğer böyle yapmazsa, (şunu

muştı. O zaman aklıma takılan (bu) konuyu açıklayıcı notlarla kaleme almayı düşündüm ancak bu konuda önceden yazılmış bir eser bulamadığım için yazmaktan vazgeçtim. Zaman sonra Allah niyetimi kuvvetlendirdi ve yaklaşık otuz sene sonra kitabı tamamlama konusundaki görüşümü yeniledi ve bu işi bana kolaylaştırdı. Gerekli bilgileri elde etmemi sağladı ve eserin yazılması hususunda benden yardımlarını da esirgemedi.”

⁸² Bu bilgi Mekki'nin er-Riâye adlı eserinin 42. sahifesinde geçmektedir.

⁸³ Irak nüshasında bu kayıt bulunmamaktadır.

⁸⁴ Terceme ettiğimiz metinde geçen “kad” lafzı zahiriye nüshasında kayıtlı değildir.

⁸⁵ Fatiha 1/3ve benzeri ayetlerde.

⁸⁶**Taklîl**: Diğer adı imale-i suğradır. İmâle, lügatte meylettirmek, eğmek, bükme anlamlarına gelir. Tecvid ve Kirâat ilminde fetha harekeyi kesreye harekeye doğru meylettirmek demektir. İmâle-i suğra ise, fetha harekeyi, halis fetha ile kesre arasında, fethaya yakın bir tarzda meylettirerek okumak anlamına gelmektedir. İbnü'l-Cezeri, **en-Neşr**, II, 30.

⁸⁷ Muhammed Mekki, **er-Riâye**, s. 255.

⁸⁸ Zahriyye nüshasında bu ayt yoktur.

⁸⁹ Bu kelimeden sonra zahiriyye nüshasında “kema veadehü” lafzı kayıtlıdır.

⁹⁰**Mukri**:Kirâat kelimesinden gelmektedir. Kur'an okuyan veya Kur'an okumasını öğreten veyahut ta Kur'an'ı bir başkasına öğretmek amacıyla okutan ve ya Kur'an'dan ezber yaptıran kişiye denir. Bkz. Ferid Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi, Ankara,1999, s.681. (Çev.)

aklından çıkarmamalıdır.): Belki de o veya onun üstadları bazı harfler-
de hataya düşmüş ve bu harfleri tahrif etmiş olabilirler.

“**Riâye**” sahibi şöyle dedi: Kurrâ (kıraat âlimleri) tecvîd ilminde
birbirlerinden üstündürler. Onlardan bazıları tecvîd ilmini rivâyet,
kıyâs ve temyîz açısından bilir. İşte bu kimse mütehasıs⁹¹ ve anlayışlı
kişidir.

Diğerleri de sadece duyma ve taklit açısından bilebilir. Bu bilgi
zayıf sanıdan ibarettir, onun bilgisine kısa sürede şek ve şüphe bulaşır
ve onun bilgisine tahrif⁹² ve tashîf⁹³ dâhil olur. Çünkü⁹⁴ o bilgisini ne
bir temel üzerine binâ etmiş ne de bir anlayarak nakletmiştir. .

Kıraat konusunda sadece “mukaddime” ve “risâle” niteliğindeki
eserlerle iktifâ etmemek gerekir. Çünkü bunlar yeterli olmaz. Gerçeği
öğrendikten sonra bir müslüman’ın hatada ısrarcı olmaması gerekir.

İlâhî rahmete muhtaç bu fakir der ki: her türlü noksanlardan
arınmış yüce⁹⁵ Allah bizi başarıya ulaştırdı, onlara bu yolu gösterdim,
yanlışlıklarını delillerle ispatladım. Bundan sonra yine şüpheyi düşer-
lerse “Artık bundan sonra neye inanacaksınız.”⁹⁶ İyi işleri tamamlayan
izzet ve celal sahibi Allah’a hamd olsun. “Güç ve kuvvet sahibi Rabbin,
onların işnâd ettikleri vasıflardan münezzehdir. Selam tüm peygamberle-
re ve hamd âlemlerin Rabbi Allah’a”.

⁹¹ Tercüme ettiğimiz metinde “ el-hazik” şeklindeki ifade, **er-Riâye** adlı eserde ve diğer
nüshalarda ve asıl nüshada “el-hızgü” şeklindedir.

⁹² **Tahrîf**: Harflerin yerini değiştirme, bozma, kalem oynatma, değiştirme; bir ibarenin
anlamını değiştirme. Devellioğlu, **a.g.e.**, s.1021. (Çev.)

⁹³ **Tashîf**: Yazı yazarken kelimeyi yanlış yazma, yanlış yazma kelime yazama. Devellioğlu,
a.g.e., s.1037. (Çev.)

⁹⁴ Zahirîye nüshasına “lem yebni kıraatehü” şeklinde kayıt vardır.

⁹⁵ Irak ve Tunus nüshalarında bu kayıt bulunmamaktadır.

⁹⁶ Araf , 7/185.

TÜRK BOYLARININ ALEVİLİĞİ VE SÜNNİLİĞİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

-Tokat Bölgesinde 'Sünnileşenler (Dönükler)' ve 'Ehl-i Beytçi Papahlılar' Örneği -

Dr. Cenksu ÜÇER*

ÖZET

Bu çalışma, Tokat bölgesinde elde edilen verilerden hareketle, geçmişten günümüze Türk boylarının Aleviliği ve Sünniliği üzerinde durmaktadır. Bölgedeki tablo, aynı boydan olanlar arasında Alevilik-Sünnilik bağlamında farklı gruplara mensubiyet olgusunu göstermekle beraber, aynı zamanda gruplar arası geçişin günümüzde de varolan sosyolojik bir gerçek olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun tarihsel süreçte de gerçekleşmiş olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Türk boylarının tarihsel süreçte Alevilik ya da Sünniliği benimsemeleri noktasında kesinlik ifade eden söylemlerden kaçınmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Alevilik, Sünnilik, Sünnileşenler (Dönükler), Ehl-i Betçi Papahlılar.

Giriş:

Bu çalışma, Tokat bölgesinde elde edilen verilerden hareketle geçmişten günümüze Türkler'in Aleviliği ya da Sünniliğini ele almayı amaçlamaktadır. Türkler'in İslâmlaşması sürecinde Alevilik ya da Sünniliği benimseme noktasında farklı etkenlerin söz konusu olduğu bilinmektedir. Bölgede elde edilen veriler Türkler'in Aleviliği ya da Sünniliği konusunda mutlaklık ifade eden söylemlerden kaçınmak gerektiğini; zira, zamanla Alevilik'ten Sünniliğe ve Sünnilik'ten Aleviliğe geçişlerin mümkün olmakla kalmayıp, aynı boy ya da aşiretten olan kişiler arasında farklı inanç gruplarına mensubiyetin günümüzde de geçerliliğini koruyan sosyolojik bir gerçek olduğunu ortaya koymaktadır.

1. Alevilik ve Sünnilik

Konuya başlarken öncelikle Alevilik ve Sünnilik'ten ne anlamamız gerektiğinin çerçevesi çizilmelidir. Özellikle Tokat bölgesindeki fiili du-

* OMÜ İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi, e-mail:cucer@omu.edu.tr

rumdan hareketle yapacağımız Alevilik tanımı makalemizin başlığında yer alan olgunun anlaşılması için kaçınılmazdır.

A. Alevilik:

Sözlükte “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” ve “Ali soyundan olan” anlamlarına gelen Alevî kelimesine¹ terim olarak siyâsî, itikâdî ve tasavvufî açıdan çeşitli anlamlar yüklenmiştir.² Bu terim siyâsî alanda, Hz. Ali’nin birinci halife olması ve halifelîğın onun soyundan gelenlerce yürütülmesi gerektiği yönündeki kabullere sahip olanlar için kullanılmışken; itikâdî alanda Hz. Ali’yi en üstün sahabî olarak görenlerin yanı sıra, kendisine peygamberlik konusunda paye verenlerden ulûhiyyet atfedene varıncaya kadar, çok geniş bir yelpazede ifade edilebilecek çeşitli inançları taşıyanlar bu terimin kapsamında değerlendirilmiştir. Tasavvuf alanında ise silsilelerini Hz. Ali’ye dayandıran tarikatlar genel olarak Alevî -meşreb- olarak isimlendirilmiş, aynı zamanda cehrî zikri tercih eden tarikatlar da Alevî kelimesi ile nitelendirilmiş, Hz. Ali de cehrî zikri benimseyenlerin pîri olarak kabul edilmiştir.³

Alevilik için son derece önemli olan deyişlerde Alevî kelimesinin XIX. yy. öncesinde yaşayan ozanlarca kendilerini tanımlayan bir sıfat olarak kullanılmasına rağmen,⁴ kelimenin Anadolu’da söz konusu gruplar için kullanımının bu yüzyılda olduğu yönünde görüşler ileri sürülse de,⁵ Tokat bölgesinde yürüttüğümüz alan araştırmasında, günümüzde Alevî kelimesinden “kelimenin ıstılahî anlamlarının bir bileşkesinin anlaşılması” gerektiği görülmüştür. Buna göre, Tokat bölgesindeki Alevilerin, gerek Hz. Ali’nin birinci halife olması gerektiği yönündeki kabulleri, gerek -onun en üstün sahabî olmasından, ona birtakım ilâhî sıfatlar atfedilmesine varıncaya kadar çok farklı da olsa- kendisi hakkında bazı inançları benimsemeleri ve gerekse tarikat silsilelerini Oniki İmam’dan biri yoluyla Hz. Ali’ye ulaştırmaları, “Alevilikten, ıstılahî alanlarda kullanılan anlamların bir bileşkesinin anlaşılması gerektiği” yönündeki tespitimize temel gerekçe oluşturmaktadır. Nite-

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru’l-Maârif, Kahire, ty., c. IV, s. 3095; Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1998, c. IV, s. 229; Ayrıca bkz.: Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf’tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İst., 1977, s. 19; Ahmet Yaşar Ocak, “Alevî”, *DİA*, c. II, İst., 1989, s. 368-369.

² Ocak, *agm.*, s. 368-369.

³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1953, s. 199; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 1990, s. 201, 202. Kelimenin ıstılahî olarak kullanımı ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Cenksu Üçer, *Tokat Yöresi Alevîleri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, s. 15-17.

⁴ Bu ozanlardan birine örnek olarak bkz., Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İst., 1989, s. 188-189; Üçer, *age.*, s. 41.

⁵ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev.: Turan Alptekin, Cem Yay., İst., 1994, s. 53.

kim, Hz. Ali'yi en üstün sahabî ya da velâyet kapısının piri olarak gör-seler dahi, Rufâilik, Kâdirilik vb. silsile ve zikir şekli itibariyle "Alevî meşrep" kabul edilen tarikatların, Alevî olarak isimlendirilmemeleri yukarıdaki tespitimizi destekleyen fiili bir durumdur. Bu da Alevî kelimesinin daha çok İslam tarihinde siyâsî alanda halifelerin kronolojik sıralamasından farklı bir kabule sahip olarak Hz. Ali'nin birinci halife olması ve hilafetin onun soyundan gelenlerce sürdürülmesi gerektiğini savunan gruplar için ayırıcı bir niteleme olarak kullanılageldiğini göstermektedir. Zira yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, gerek –bütünüyle olmasa da- itikâdî alanda, gerekse tasavvuf alanında birbirleriyle aynı kategoride değerlendirilebilecek benzer grupların hepsinin Alevî olarak isimlendirilmemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî kelimesinin neyi ifade ettiği Tokat bölgesinde kendileriyle mülakat yapılan kişilerin yaptıkları tanımlarda görülebilir. Bölgedeki insanların yaptıkları tanımlarda, -hepsi konuyu farklı açılardan ele alsalar bile- Alevilikle ilgili genel bir çerçeve çizilmiştir. Buna göre, bölgedeki insanların Alevilik tanımlarında "Hakk-Muhammed-Ali", Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kur'an, Ehl-i Beyt, tecellî, evliyâ kültü vb. inançlar; dört kapı-kırk makam ve üç sünnet-yedi farz gibi âdâb ve erkân; eline-diline-beline sahip olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattığını güldürmek, aç doyurmak, açık giydirmek, başkalarını kendi nefsi-ne tercih etmek vb. ahlakî ilkelerin ağırlık kazandığı ve Aleviliğin **tari-kat/tasavvufi bir oluşum** şeklinde tanımlandığı görülmektedir.⁶

Bilindiği gibi, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde varlıklarını devam ettiren ve çok farklı isimler altında bulunan tarikatlar fiilî, insanî, fikrî ve maddî birtakım ortak unsurları⁷ ihtiva ederler. Yapılan bu tanımlardaki ifadeler doğrultusunda, bir şeyin tarikat olarak nitelendirilebilmesi için gerekli; zikir, seyr-u sülûk vb. fiilî; pîr, şeyh, halife, der-viş, inâbe-biat, silsile vb. insanî ve tekke gibi maddî unsurlar göz önü-ne alınarak bir değerlendirme yapıldığında, gerçekten de tanımlarda dile getirilen hususlar doğrultusunda Aleviliğin tarikat/tasavvufi bir oluşum çerçevesinde bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Nitekim, Alevî ibadet hayatının temelini oturtulan cemlerin birer zikir toplantısı olması, Alevilikteki İkrar Verme Cemi'nin aslında bir tarikata giriş, inâbe-biat uygulamasından farklı bir şey olmaması,⁸ diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlip (mürîd) şeklinde bir hiyerarşik yapı-

⁶ Üçer, *age*, s. 30-37.

⁷ Kara, *age*, s. 200-271.

⁸ Metin Bozkuş, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik*, Sivas, 2000, s. 208; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Araştırma Yay., Ank., 2004, s. 166; İlhan Cem Erseven, *Alevilerde Semah*, Ant Yay., İst., 1996, s. 206; Esat Korkmaz, *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yay., İst., 2000, s. 373.

lanmanın bulunması, bazen sözlü de olsa kimi Zeyne'l-Abidin,⁹ kimi İmam Cafer,¹⁰ kimi Musa Kazım¹¹ ve kimi de İmam Rıza¹² aracılığı ile silsilelerini Hz. Ali'ye ulaştırmaları¹³ ve Aleviler'in kendilerince metbu ocak¹⁴ denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergilemeleri ve her bir grubun müstakil olarak varlığını sürdürmesi, Alevilik şemsiyesi altında toplanan bütün grupların birer tasavvufi bir oluşum olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim, cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, diğer tarikatlardaki ilahiler,¹⁵ kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette olmasına¹⁶ ek olarak Aleviler'in gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse bölgede mülakata tabi tutulan kişilerin ifadelerinde kullanılan dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, kutb, ilham vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında Aleviliğin tasavvufi bir oluşum olarak değerlendirilmesi gerektiği görülmektedir.

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen gruplar, her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, yine tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer gruplardan olanların tarikatlarına alınmaması (Bektâşiliğin Babağan kolu hariç), "soy sürme"nin esas olması vb. özel bazı hususlar dolayısıyla **"soya (ocaklara) dayalı tarikatlar"** şeklin-

⁹ *Eyüp Yıldırım*, 1931 Tokat Çerçi doğumlu, ilkokul mezunu, Zeyne'l-Abidin Ocağı Dede-si.

¹⁰ *Mustafa Pekgöz*, 1959 Doğlacık doğumlu, ilkokul mezunu, İmam Cafer Ocağı tâlibi.

¹¹ Bir çok Bektâşi'nin kendilerini Musa Kazım'a bağladıkları bilinen bir husustur.

¹² *Nesimi Yıldız*, 1931 Zile Küçükaköz doğumlu, İmam Rıza ocağına bağlı Şihanlı aşireti Dedesi, okur-yazar, Dedeci Bektâşi; *Yusuf Özer*, 1933 Zile doğumlu, ilkokul mezunu, İmam Rıza ocağı Dedesi, Dedeci Bektâşi; *Sadık Arslan (Güzel Dede)*, 1924 Erbaa Keçeci doğumlu, okur-yazar, Keçeci Baba sülâlesinden dede.

¹³ Bu geleneğin bölge dışındaki Aleviler için de söz konusu olduğu bilinmektedir. Bkz.: Cemal Şener, *Benim Kabem İnsandır*, Ad Yay., İst., 1996, s. 98-99. Nitekim Çankırı bölgesinde bulunan Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağının silsilesini Muhammed Bakır yoluyla Hz. Ali'ye dayandırdığı görülmektedir. Bkz.: Alemdar Yalçın-Hacı Yılmaz, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler", HBVAD, S.,26, Ank., 2003, s. 85. Bu gruplar için söz konusu durumun tarihsel süreçte nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak bkz.: Baha Said, "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İctimâi Alevilik", *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.:İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2000, s. 119.

¹⁴ Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İst., 1995, s. 206.

¹⁵ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ank., 1966, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz.: İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İst., 1999, s. 24-25.

¹⁶ Şehirlerde icra edilen Bektâşi ayinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yay., Ank., 2002, s. 89.

de nitelendirilmelidir.¹⁷ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de, söz konusu gruplarda hakim olan en belirgin özellik, tasavvufi oluşumların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu yapılanmalar¹⁸ net olarak “**soya dayalı tasavvufi oluşumlar**” şeklinde tanımlanabilir. Bu da günümüzde Anadolu’da yaşayan Aleviliğin **soya (ocaklara) dayalı tasavvufi oluşumlardan oluşan gruplar (topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram** olduğunu göstermektedir.

B. Sünnilik:

Ehl-i Sünnet’e bağlı olanlara “sağlam ve doğru yolda olanlar” anlamında “**Sünnî**” denir. Hz. Peygamber ile Sahabe’nin dinin temel konularında (usûli’-d-din) takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında kullanılan Ehl-i Sünnet, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Bu ifadedeki **sünnet** kelimesi Hz. Peygamber’e, halifelere ve sonraki ilk nesillerin siyasi uygulamalarına karşılık gelmekle birlikte, **cemaat** kelimesi ise, siyasi bir kavramdır.¹⁹

Sünnî kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı noktasında farklı görüşler olsa da,²⁰ bu kelimenin ifade ettiği Ehl-i Sünnet düşüncesi hicrî I. yy. sonunda ortaya çıkmaya başlamış ve hicrî IV. (milâdî X.) yy.da da oluşumunu tamamlamıştır.²¹ Başlangıç döneminde Ehl-i Sünnet sisteminin şekillenmesinde önemli rol oynayan alimlerin başında, Müslümanların mevcut yönetime isyan etmelerini doğru bulmayan, halkı fitneden uzak tutmaya ve cemaat şuuru geliştirmeye çalışan Hasan Basrî(ö. 110/728)’nin geldiği kabul edilir.²² Ehl-i Sünnet’in itikâdi

¹⁷ Aleviliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için bkz.: Recep Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2000, s. 149-153; Yahya Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*, İlahiyat Yay., Ank., 2004, s. 254.

¹⁸ Günümüzde Tokat’taki yapılanma ile ilgili olarak bkz.: Üçer, *age*, s. 107-120.

¹⁹ Buradan hareketle Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ı en genel anlamıyla “Hz. Peygamber ile Ashab cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” şeklinde tanımlamak mümkündür. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, c. X, İst., 1994, s. 531.

²⁰ M. Watt, Sünnî teriminin ilk defa IV/X. yy.da kullanıldığını ileri sürmüştür. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., İst., 1998, s. 338. Buna karşılık Ethem Ruhi Fırlalı, İbn Batta el-Ukberî’nin *İbâne* adıyla meşhur olmuş *Kitâbu’s-Şerh ve’l-İbâne ‘alâ Usûli’s-Sünne ve’d-Diyâne* adlı eserinde yer alan Said b. Cübeyr (ö. 95/714)’e nispet ettiği bir rivayete dayanarak, bu kelimenin daha erken bir dönemde kullanıldığını söylemektedir ki, bu da hicrî I. yy. sonlarına (miladi VIII. yy. başları) rastlamaktadır. Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2004, s. 49; Yavuz, *agm.*, s. 525.

²¹ Yavuz, *agm.*, s. 529.

²² Emevîler’in uygulamalarını gerektiğinde ağır bir dille eleştirmesine rağmen onları meşru idareciler olarak gören Hasan Basrî, konuyla ilgili Ehl-i Sünnet’in ilk habercisi rolünü oynamıştır. Fırlalı, *age.*, s. 51-54.

görüşlerinin teşekkülünde ilk ciddi isim ise şüphesiz ki Ebû Hanife (ö. 150/767)'dir. Nitekim Ebû Hanife, Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Vâsıl b. Atâ (131/749) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in ileri sürdükleri görüşler karşısında ilâhî sıfatları, kaderi ve şefaati ispat etmiş, Kur'an'ın mana itibarıyla mahluk olmadığını söylemiş, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunmuş, büyük günah işleyenin mü'min olduğuna hükmederek ahirette göreceği muameleyi ilâhî iradeye havale etmiş ve böylece Ehl-i Sünnet akidesinin en önemli meselelerine ışık tutmuştur.²³ Bu temel görüşler daha sonraları, kendileri tıpkı Ebû Hanife gibi aynı zamanda birer fikhî mezhep kurucusu olan İmam Malik (ö. 179/795), İmam Şafii (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve "Ehl-i Hadis Kelamcıları" şeklinde isimlendirilen İbn Küllâb (ö. 239/854) ve Hâris el-Muhâsibi (ö. 243/857) gibi alimler tarafından savunulmuş, söz konusu bu görüşler Eş'arilik ve Mâturidilik'in ortaya çıkmasıyla güçlenerek h. IV.-V./m. X.-XI. yüzyıllardan itibaren İslam dünyasının pek çok bölgesinde ana mezhep haline gelmiştir.²⁴

Kimlerin Ehl-i Sünnet'e mensup oldukları izafi olmakla beraber Ehl-i Sünnet denildiğinde genellikle Selefilik, Eş'arilik ve Mâturidilik'ten oluşan gruplar anlaşılır. Gruplara göre az çok farklılıklar göstermekle beraber Ehl-i Sünnet'in genel prensipleri denildiğinde şu noktalar ön plana çıkar: Allah tarafından vazedilmiş olan dinî hükümlerin doğru anlaşılması Allah'ın muradını tespit etmekle mümkündür. Allah kullarına iletilmesini dilediği şeyleri vahiy yoluyla peygamberine bildirmiş, vahyi açıklayıp uygulama görevini de ona vermiştir. Son peygamberin tebliğat ve uygulamalarının ilk muhatapları Sahabe topluluğu olduğundan İslâm'ın temel konularında onların anlayış, uygulama ve rivayetleri Allah'ın muradına ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun düşen bir yol olarak kabul edilmelidir. Ehl-i Sünnet alimlerine göre nasslardan isabetli hükümler çıkarmak ve ihtilafı konuların çözümüne ulaşabilmek için anlamı açık olan muhkem ayetlerden hareket etmek, sahih hadislerin beyanlarını dikkate almak, nassları bütünlük içinde anlamaya çalışmak, nakli ve akli bir zaruret olmadıkça nassların zahirine bağlı kalıp akli nakle tabi kılmak gerekir. Şî'a'nın hakim olduğu İran, Irak, Yemen ile İbâdîler'in azınlıkta oldukları Kuzey Afrika ülkelerinin bir kısım bölgeleri ve az sayıda İsmâili'nin yaşadığı Pakistan ile Hindistan'ın bazı yöreleri dışında kalan bütün İslâm ülkelerinde %90'lık bir oranla en yaygın mezhep olan Ehl-i Sünnet ile beraber İslâm dünyasında ilk dört halifeyi ve onları takip eden diğer yönetimleri meşru sayan ve Sahabe'den itibaren her asırda çoğunluğu oluşturan

²³ Yavuz, *agm.*, s. 526. Ayrıca bkz.: Fiğlalı, *age.*, s. 54-63.

²⁴ Yavuz, *agm.*, s. 526-527.

Müslüman alimlere saygılı olmayı şiar edinen bir anlayış hakim olmuştur.²⁵

2. Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Söz Konusu Olan Başlıca Etkiler

A. Siyâsî Yapı ve Etkisi

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilk dönem İslâm toplumunda daha ziyade siyâsî ağırlıklı olan, ancak ekonomik, kültürel vb. boyutları da hiçbir zaman gözardı edilmemesi gereken birtakım ihtilaflar baş göstermiş ve bu ihtilaflar İslâm dünyasında günümüze kadar süregelen itikâdî ve siyâsî oluşumların kaynağı olmuştur. Bir nebze dinselliğe büründürülmüş bu ilk dönem siyâsî olaylar, yeni müslüman olan kitlelerin İslâmî düşünce ve inançlarının da bu çerçevede şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Aynı olgunun Türkler için de söz konusu olacağı açıktır. Olaya Türkler'in İslâmlaşması noktasında baktığımızda şu hususlar dikkat çekmektedir: Savaşlara katılan mevâlîye pay verilmesi, hiçbirinden haraç alınmaması, bölgede han ve kervansaray gibi müesseseler kurulması gibi uygulamalarla fethedilen topraklardaki insanların kalplerini kazanmaya çalışan Ömer b. Abdülaziz dönemi istisna olmak kaydıyla,²⁶ Emevîler döneminde uygulanan politikalar Türkler'in İslâmlaşması sürecinde olumsuz etkiler uyandırır da, bu dönemde Haşimoğulları ve Ümeyyeoğulları arasındaki siyâsî mücadelenin Türklerin İslâmlaşmasında bazı önemli etkileri olduğu görülmektedir. Geçmişten o güne kadar Emevîler'in siyâsî rakipleri olan Haşimîler'in, muhalif gruplar olarak merkezden uzak kalmak ve propagandalarını daha rahat yapmak amacıyla özellikle yeni fethedilen bölgelerde yoğunlaşmaları,²⁷ bölgede İslâmiyet'i kabul aşamasında olanlar üzerinde bazı belirleyici etkilere neden olmuş, bunun neticesinde bölge insanları Emevî-Hâşimî mücadelesinin sloganik kavramlarından olan *Ali taraftarlığı* ve *Eh-i Beyt sevgisi* ve *taraftarlığı* ile yüz yüze gelmişlerdir.²⁸ Nitekim Emevîler'in politikaları, Hâşimîler, mevâlî ve yeni fethedilen topraklardaki diğer halklar arasında bir yakınlaşmaya neden olmuş, bu yakınlaşma da doğal ola-

²⁵ Yavuz, *agm.*, s. 527-529. Ehl-i Sünnet hakkında ayrıca bkz.: Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta, 2001, s. 57-92.

²⁶ Bkz.: Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ty, c. IV/8, s. 134; Ebu'l-Hasan el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, haz.: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, s. 415; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr, Yay.,Ank., 1998, s. 238-271.

²⁷ Meselâ, babasının öldürülmesinden sonra Benî Esed'den bir adam Yahya b. Zeyd'e gelerek Horasanlılar'ın Haşimoğulları taraftarı olduğunu, bu sebepten onun bu bölgeye gitmesinin daha iyi olacağını söylemiştir. Taberî, *age.*, c. IV/8, s. 277; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsiler'e Kadar)*, TDV. Yay., Ank., 1997, s. 361.

²⁸ Sarıçam, *age.*, s. 352.

rak yeni müslüman olanların İslâmiyet'i algılama şekilleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.²⁹

Abbâsiler döneminde Abbâsî ordusunun çeşitli birimlerinde görev alan ve zamanla askeri alandaki bu nüfuzlarını siyâsî alana taşıyarak halifenin atanmasına tesir edecek bir noktaya ulaşan Türklerin³⁰ İslâmlaşmaları sadece Irak'ta kendileri için kurulan şehirlerle sınırlı kalmış, İslâmlaşan bu grupların asıl memleketlerindeki soydaşlarının İslâmlaşmasında bir etkisi olmamıştır. Yine de bu dönemde Abbâsilerin Türkler'le ilişkilerinin dostane bir tarzda yürümesi, ticârî ilişkilerin canlanması, Türkler'in İslâm'ı tanımalarına ve ilgilerinin artmasına neden olmuştur.³¹

Her ne kadar hanedan sülalesi İran asıllı olsa da, halkının ve askeri gücünün büyük bir kısmını Müslüman Türkler'in oluşturduğu Samaniler döneminde (279-395/892-1005) III.-IV./IX.-X. asırlarda İslâmiyet Türkler arasında hızla yayılmaya başlamıştır. Bunda Samaniler döneminde kültür ve medeniyet hayatının hızla gelişmesi, bununla birlikte geniş bir alana yayılan ticaret ağının şehir hayatını canlandırması ve bu ticaret ağı sayesinde İslâmiyet'in en ücra köşedeki Türkler'e kadar ulaşmasının büyük bir etkisi olmuştur. Ayrıca bu gelişmeler doğrultusunda Samaniler döneminde medreselerle beraber medrese görevi de gören pek çok ribatın kurulmasının İslâmlaşma sürecinde önemli bir etkiye sahip olduğu tartışmasızdır.³² Bu dönemde söz konusu ilmi hareketliliğe bazı dervişlerin ferdi irşad faaliyetleri de eklenmiştir. Nitekim, sonraki dönemlerde Ahmed Yesevî (ö. 563/1167)'nin şahsında tarikat halinde sistemleşen tasavvuf geleneğinin bölgedeki ilk temsilcileri olan İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Şakîk Belhî (ö. 194/810) gibi bazı sülâhler, kendilerini tebliğ ile görevli sayarak uzak coğrafyalarda dolaşp, dinî tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunmuşlar ve bölgenin İslâmlaşmasına katkı sağlamışlardır.³³ Günümüzde Alevîsi Sünnîsi ile Türk-

²⁹ Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt, Samsun, 2000, s. 107.

³⁰ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sâdır ve Dâru Beyrût, Beyrut, 1960, c. II, s. 471-492; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İÜEF Yay., İst., 1976, s. 38.

³¹ M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*, Ötüken Yay., İst., 2003, s. 100.

³² Faruk Sümer, "Türkler'in İslâmiyet'e Girmeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 42, 1990, 7-9. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır ve Dâru Beyrût, Beyrut, ty, c. I, s. 533; V.V. Bartold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1975, s. 77-78; Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihî ve İslâm'a Giriş*, Edebiyat Fakültesi Mat., İst., 1978, s. 124 s. 151; Fuad Köprülü; "Ribat", *Vakıflar Der.*, S. II, Ank., 1942, s. 272-273; ayrıca Selçuklular döneminde ribatlar ve buralardan yetişen süfi alimler için bkz.: Ahmet Ocak, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı (TATAV) Yay., İst., 2002, s. 148-154.

³³ Esin, *İslâma Giriş*, s. 149-151.

lerde hakim olan tasavvuf kültürünün ilk nüvelerini burada görmek mümkündür.

Karahanlılar döneminde Satuk Buğra Han'ın önderliğinde bir Müslüman Türk Devleti'nin kurulması ise, İslâmiyet'in Türkler tarafından kitleler halinde kabul edilmesine yol açmış,³⁴ ayrıca m. X. asrın ikinci yarısında İslâmlaşmaya başlayan Oğuz Türkleri arasında da İslâm, m. XI. yy. da hakim din haline gelmiştir.³⁵ Türkler'in İslâmlaşmasıyla eş zamanlı olarak Gazneliler, Selçuklular, Harezmşahlar gibi Müslüman Türk devletleri de tarih sahnesinde yerlerini almışlardır.³⁶

B. Mezhep ve Tasavvuf Hareketlerinin Etkisi

Türkler'in İslâmlaşması sürecinde dikkatle üzerinde durulması gereken bir diğer husus, o dönemde kimi şehirleşmiş, kimi konar-göçer bir hayat yaşayan Türkler için sosyal hayattaki bu çeşitlilik nedeniyle İslâm'ı algılayış biçimi ve kabulde de birtakım farklılıkların söz konusu olmasıdır. Merkezi teşkil eden şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde,³⁷ yerleşik halk bir yerde devamlı oturmaları sebebiyle, genelde Sünniliği benimseyen devletlerin³⁸ resmî desteğini sağlayan ve eğitim geleneğine

³⁴ Emel Esin, *Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar*, AKM Yay., Ank., 1985, s. 13; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yay., İst., 1998, s. 166-168; Sümer, "Türkler'in İslâmiyet'e Girmeleri", s. 9. Türk devletleri arasında İslâm dinini devlet dini olarak kabul eden ilk devlet *İdil (Volga) Bulgarları*'dir. Nitekim III/X. asrın sonlarında Bulgarlar'ın çoğu İslâm'ı benimsemişler ve her köy, kasaba ve şehirde Kur'an okulları kurmuşlardır. Bkz.: Emel Esin, "Türkler'in İslâmiyet'e Girişi", *Tarihte Türk Devletleri*, c. I, AÜ Yay., Ank., 1987, s. 296-298.

³⁵ Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ana Yay., İst., 1980, s. 51.

³⁶ İlk Müslüman Türk Devletleri ile ilgili olarak bkz.: Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, I, çev.: Neşet Çağatay, AÜF Yay., Ank., 1964, s. 154-166; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Ank., 1993, s. 13-199.

³⁷ Türkler'in oldukça erken dönemlerde yerleşik hayata geçmeye başladıkları bilinmektedir. Tarihte Göktürkler ve Hunlar'ın Çinliler ile büyük ticaret ve ziraat şehirlerini elde tutmak amacıyla yaptıkları mücadeleleri, erken dönemde bazı Türk boylarının yerleşik hayata geçtiklerini göstermektedir. Nitekim, X. asrın başlarında pek çoğu göçebe hayat yaşayan Oğuzlar'ın aynı dönemde *Yeni-Kend*, *Cend ve Huvâre (Cuvâre)* gibi şehirleri bulunuyordu. Konu ile ilgili olarak bkz.: Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1978, c. I, s. 141- 311; Sümer, *Oğuzlar*, s. 37-42; a.yzr., *Eski Türklerde Şehircilik*, TTK Yay., Ank, 1994, s. 87-91; Tuncer Baykara, "Türklerde ve Anadolu'da Şehir Hayatı", *Tarihte Türk Devletleri*, c. I, AÜ Yay., Ank., 1987, s. 397-400.

³⁸ Karahanlılar, Selçuklular vb. bölgedeki Türk devletlerinin hepsi devlet görüşü olarak Sünniliği benimsemişlerdir. Meselâ pek çok bakımdan Osmanlı'nın kökeninde bulunan Büyük Selçuklular, XI. yy. ikinci çeyreğinde belli tarihî şartlar sonucu Mâverâünnehir bölgesinde Sünnî İslâm'ı benimsemişlerdir. Bu çoğu Türkler'in tarihinde olduğu kadar Sünnî İslâm'ın tarihinde de pek çok bakımdan, özellikle de siyasal açıdan büyük bir dönüm noktası olmuştur. Böylelikle bu tarihten itibaren Türk siyasal himayesinde yaşamaya başlayan Orta Doğu İslâm dünyasında Sünnî İslâm bir daha elinden bırakmayacağı çok güçlü bir siyâsî destek kazanmıştır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVY Yay., İst., 1998, s. 79. İlk Müslüman devletlerin Sünniliği ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Brockelmann, *age.*, s. 158, 160; Yılmaz Öztuna,

bağlı olarak medreselerde işlenen ve öğretilen ve doğal olarak kitâbî esaslara daha sadık bir İslâm anlayışını benimsemiştir. Buna karşılık çevrede yarı göçebe ya da göçebe yaşayan halk ise kitâbî dinden farklı “popüler İslâm” şeklinde ifade edilebilecek, kendilerine öncelikle İranlı sonra da Türk sûfiler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir *mistik Müslümanlık* anlayışını benimsemişlerdir.³⁹ Şehirli için sahip oldukları sosyal yapı gereği yeni dinin bütün icaplarını yerine getirme imkanı söz konusu iken, genellikle kırsal alanlarda, dağlarda ve yaylalarda hayvancılıkla meşgul olan göçebeler Müslümanlığı yine sosyal yapılarına göre kabul etmişlerdir.⁴⁰ Böylelikle İslâmlaşan Türk boyları, içinde buldukları fiziki şartların belirlediği sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik birtakım yapı farklılıkları sebebiyle İslâm’ı anlama ve uygulamada farklılaşmışlardır.⁴¹ Buna göre, şehir köy ayırımı da dahil olmak üzere bir yandan fizikî durumlara bağlı *yataı farklılaşmalar*, diğer yandan hem siyâsî iktidarların benimseyerek öne çıkardığı “merkez-çevre” ilişkisine bağlı hem de başlangıçtan itibaren İslâm’ı anlama, yorumlama ve yaşamaya dayalı *dikey farklılaşmalar*, İslâm dünyasının bu coğrafyasında da farklı mezheplerin ve algılamaların ortaya çıkmasında temel neden olmuştur.⁴²

İslâmlaşma sürecinde Mürcie ve Kerrâmiyye gibi farklı mezhebî etkilere maruz kalsalar da, Türkler’in en çok etkilendikleri mezhep itikâdî alanda Maturidîlik, fikhî alanda ise Hanefilik, yani Sünnîlik olmuştur.

Türkler üzerinde etkili olan ikinci mezhep ise, ilk dönemden itibaren siyâsî alanda Ali taraftarlığı bağlamında yoğun faaliyetlerde bulunan propagandacılar kanalıyla Türklerin yaşadıkları bölgeye yayılan Şîiliktir. Bunlar özellikle kendilerine taraftar bulmak amacıyla karşılaştıkları insanların eski inançlarını onaylayan inançsal bazı prensiplere uygun bir propaganda tarzı geliştirmişlerdir. Şîilik çok değişik gruplardan oluşmakta ve birbiriyle farklı görüş ve metotları taşıyan Zeydîlik, İsmâîlîlik ve Gulât gibi alt grupları bünyesinde barındırmaktadır. Makalemizin başında Alevî kelimesinin anlam çerçevesini çizerken ifade ettiğimiz “siyâsî, itikâdî ve tasavvufî ıstılah anlamlarının bir bileşkesinin anlaşılması gerektiği” yönündeki tespitimizde yer alan siyâsî ve

Devletler ve Hânedanlar (İslâm Devletleri), Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1996, c. I, s. 473, 627.

³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İst., 1996, s. 45; Sarıkaya, *Târîhi Arka Plan*, s. 103.

⁴⁰ Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik*, TDAV Yay., İst., 1992, s. 10.

⁴¹ Ahmet Yaşar Ocak, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalfe Problemi”, *İAD.*, c. IV, S. 3, Ank., 1990, s. 191.

⁴² Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ank., 1975, s. 42; Arabacı, *age.*, s. 78-79.

itikâdî konuların ilk nüvelerinin bu erken dönem siyâsî ve mezhebî hareketlerle ortaya çıkmaya başladığı aşikardır.⁴³

Türkler'in İslâmlaşma sürecinde karşılaştıkları tasavvuf ekollerine gelince, Türkler üzerinde etkili olan tasavvuf hareketlerinin bütün tasavvuf ekolleri ve Sünnî-Alevî tarikatlarca kabul gören melametiliğin bölgedeki şekli Horasan Melametiliği ve daha sonra Orta Asya'da Kalenderilik, Nakşibendilik, Kübrevilik ve bunların Anadolu'daki uzantıları gibi pek çok sûfi teşekküllere kaynaklık etmiş olan Yesevilik olduğuna işaret etmek yerinde olur. Ayrıca Türkler ve tasavvufla ilgili genel olarak şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Öncelikle bu makalede Alevilik tanımına getirilen "**soya dayalı tasavvufi oluşumlar**"ın bir üst kimliği olması yaklaşımı İslâmlaşma sürecinde bölgedeki tasavvuf hareketlerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Zira, İslâm düşünce tarihinde kelim ve fıkıh ekolleri ile paralel bir gelişme gösteren tasavvuf,⁴⁴ gezgin sûfi ve dervişlerin çabaları sonucu geniş halk kitlelerine ulaşma imkanı bulması ile İslâm'ın yayılma sürecinde de oldukça etkili olmuştur. Nitekim, özellikle yarı göçebe ve göçebe Türkler'in İslâmlaşmasında bu sûfi ve dervişlerin önemli rol oynadıkları bilinmektedir.⁴⁵ Yukarıda da işaret edildiği üzere gerek bağımsız, gerek ilk dönemlerde kurulan ribatlarla ve gerekse Kerrâmîler tarafından kurulan hânkâhlarla bağlantılı sûfîlerin, benimsedikleri hayat prensiplerinin yanı sıra, bununla irtibatlı olarak oldukça hoşgörülü bir İslâmî irşad faaliyetinde bulunmaları, İslâm'la yeni karşılaşan kitleler üzerinde son derece etkili olmuştur.⁴⁶ Konumuz Türkler'in İslâmlaşma sürecinde tasavvuf olunca, burada dikkat edilmesi gereken husus, tasavvufta var olan yapının, Türkler'in eski Türk dininden getirdikleri yapıya uyarlanabilir bir karakterde olmasının olumlu bir sonuç doğurduğu düşünülebilir. Nitekim gerek Gök Tanrı inancı, gerek atalar kültü ve buna bağlı olarak varolan "ocak kutsallığı" vb. inançlar, Türkler'in tasavvuf düşüncesini bu yapıya uydurarak almalarına sebep olmuştur. Böylece, İslâmlaşma sürecinde gezgin dervişlerin, tarikat şeyhlerinin, velîlerin ve pîrlerin rolleri ile geleneksel Türk dinindeki *kam* ve benzeri din adamları

⁴³ Üçer, *age.*, s. 52-59.

⁴⁴ Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev.: E.Ruhi Fıglalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İst., 1999, s. 133-136; Sarıkaya, *Tarihi Arka Plan*, s. 165.

⁴⁵ Nitekim ilk İslâmlaşma sürecinde medreselerde yetişen din adamlarının oymak ve köylere gidip onlara yeterli dinî bilgi vermemeleri neticesinde çıkan boşluğun dervişlerce doldurulduğu, doğal olarak da bu oymak ve köylerin dervişlerin telkinlerine açık buldukları da söz konusudur. Faruk Sümer, *Çepniler*, TDAV Yay., İst., 1992, s. 25, 35. Ayrıca muhtelif eski dinlerden kalma karışık mefhumları, İslâmiyet ile mezc eden ve Alevî temayüllü de olabilen tarikatlar da Türkler tarafından destekleniyordu. Bkz.: Esin, "Türkler'in İslâmiyet'e Girişi", s. 293.

⁴⁶ Ethem Ruhi Fıglalı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yay., İst., 1990, s. 84-85; İsa Doğan, *Türklük ve Alevilik*, Samsun, 1997, s. 92; Sarıkaya, *Tarihi Arka Plan*, s. 165.

rının rolleri birbirlerinin yerini almıştır.⁴⁷ Bunun neticesinde de, dönemlerinde aşiret/kabile sistemi yaşayan halk arasında bu aşiretlerin hem dinî, hem de dünyevî önderleri durumunda olan “ata”, “baba” ve “dede”⁴⁸ denilen, belli aşiretlere mensup ve zamanla da “seyyidlik” nisbesi verilen kişiler etrafında bir “*veli kültü*” oluşturulmuştur.⁴⁹ Bu kültürün dönemlerindeki “aşiret evliyâsı” yapısını da korumak suretiyle günümüz Alevilerinde hâlâ canlılığını muhafaza ettiği görülmektedir ki, bu da yukarıdaki tanımda dile getirilen **soya dayalı** olma durumunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Orta Asya’da kazandığı bu yapıyla Anadolu’ya göçmek durumunda kalan ve günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen gruplar hakkında, Anadolu’ya göçlerden sonraki süreç de dikkate alınmak suretiyle makalemizin tarihsel süreç kısmı sonlandırılabilir. Nitekim, günümüzde soya dayalı tarikatlar şeklinde varlığını devam ettiren Alevîliğin bu yapısının tarihsel arka planı ile ilgili olarak genel hatlarıyla şunlar söylenebilir. Miladî X. yy.dan itibaren Türkler’in İslâmiyet’i kabul etmeye başlamalarıyla beraber göçebe ya da yarı göçebe bir hayat yaşayan çeşitli aşiret veya oymaklar, daha önce mensup oldukları farklı dinî anlayışlarını yeni din ile mezcetmişlerdir. İslâmiyet’i kabul eden bu gruplar başlangıçta Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik gibi sūfî kalıplar içinde şekillenmiş, aynı zamanda farklı mezhebî etkilere de maruz kalmışlardır. Yine bu gruplar, m. X-XIV. yy.larda Anadolu’ya göç ettiklerinde burada bazı eski kültürlerden etkilenmişler, Anadolu’da Hurûfîlik ve Bâtınîlik gibi akımların etkilerine maruz kalmışlar, Safevî hareketinin ortaya çıkmasıyla da yüzeysel bir biçimde Oniki İmam Şîliği ile karşılaşmış ve ondan da bazı telakkiler alarak, karma bir yapıya sahip olmuşlardır. Tarihsel süreçte Osmanlı-Safevî ilişkileri nedeniyle içe kapanık topluluklar haline gelen Alevîlerin büyük çoğunluğu günümüze kadar bu yapılarını muhafaza etmişlerdir.

3. Değişim

Tarihsel süreçte ana hatlarıyla işaret edilen hususlar Türkler’in İslâmlaşması sürecinde Alevîlik ya da Sünnîliği benimseme bağlamında kesin hükümlerde bulunmanın oldukça güç olduğunu ortaya koymak-

⁴⁷ Mehmet Rami Ayas, *Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, AÜ, Ank., 1991, s. 36.

⁴⁸ Nitekim bu kavramlardan örneğin hem İranlı hem de Türk sūfîlerin kullandıkları “Baba” ünvanı, sıradan derviş ve şeyhlerin değil en üst kademedeki şeyhlerin ünvanıydı ki, bunun da aşiretin hem dünyevî hem de dinî lideri konumundaki kişileri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bkz.: Fuad Köprülü, “Baba”, *İA*, c. II, İst., 1979, s. 165-166; Ocak, *Babaîler*, s. 90-91.

⁴⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-14, 18-19; Ocak, *Babaîler*, s. 81; seçilme şekilleri, kılık kıyafetleri, hizmetleri, itibar ve toplum içindeki yerleri duaları vb. konularda Alevîlerdeki Dede ve Baba’nın Kamilar ile benzerlikleri için bkz.: Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Otağ Mat., İst., 1977, s. 257-283; a. yzr., *Eski Türk Dini*, s. 12-32.

tadır. Günümüzde Alevî sıfatıyla nitelenen grupların bugünkü yapılarını daha çok Safevilerden sonra yaşanan süreçle kazanmış olmaları bunun açık göstergesidir. Safevî öncesi dönemde sosyal bünyelerine uyarlanmış bir halk sūfilığı yaşayan günümüzde Alevî kelimesiyle isimlendirilen grupların, o dönemde yine kendileri gibi halk sūfilığı ya da daha doğru bir ifadeyle sūfi renkli bir halk Müslümanlığı yaşayan gruplarla farklılaşmasının, Osmanlı-Safevî ilişkileri dikkate alındığında, bu dönemde grupların buldukları coğrafya ve yaşadıkları sosyal çevre ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Bu husus, Faruk Sümer'in, XVI. yy.da Anadolu'daki Kayı (s. 425), Karaevli (s. 429), Döğer (s. 431), Dodurga (s.432), Kızık (s. 437), Beğdili (s. 438), Karkın (s. 440), Çavuldur (s. 444), Salur (s. 448), Eymür (s. 450), Alayund (s. 451), Yüreğir (s. 452), İğdir (s. 455), Bügdüz (s. 456) ve Kınık (s. 460) gibi Oğuz boylarına ait yer adlarını sıraladığı eseri incelenip, kendisinin, Hasluck tarafından dile getirilen "bu grupların hepsinin heterodoks oldukları"⁵⁰ hususunun kesinlikle doğru olmadığı ifadesi⁵¹ dikkate alındığında açıkça görülmektedir. Bu boyların hepsinin tarihte Alevî oldukları yönündeki iddiaların günümüzdeki fiili durumla da geçersiz kılındığı anlaşılmaktadır. Nitekim günümüzde Tokat bölgesinde bu isimleri taşıyan yerleşim yerlerinin kimisi Alevî iken, kimisi de Sünnîdir. Sözelimi bu isimleri taşıyan yerleşim birimlerinden Tokat merkez *Kızık*, *Almus*, *Turhal* ve *Zile* ilçelerine bağlı *İğdir* ve *Salur* adını taşıyan yerleşim birimlerinin sünnî olmaları bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, Anadolu'da dağınık olarak yerleşen aynı boydan gruplarda Sünnîlik-Alevîlik anlamında farklılıkların görüldüğüdür. Sözelimi, Anadolu'nun farklı bölgelerinde yerleşmiş bulunan **Dodurga** boyuna mensup köylerden Tokat bölgesindeki köy Alevî iken, Türkiye'deki diğer Dodurgalılar'ın Sünnî oldukları bilgisi⁵² konumuz için güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Tarihsel süreçte boyların Alevî ya da Sünnî olmasının tespitinin oldukça zor olduğunu Tokat yöresindeki bazı misaller açıkça ortaya koymaktadır. Tokat'taki Dodurga Köyü hariç, diğer bölgelerdeki Dodurgalılar'ın Sünnî olmaları; buna karşın Tokat'taki Dodurga Köyünün ise günümüzde Alevî olmakla beraber bölgedeki en eski camilerden birinin bulunduğu köylerden biri olması söz konusu zorluğun göstergesidir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün koruması altında olmasına rağmen şu anda bakımsızlıktan yıkılmak üzere olan bu cami, kareye yakın dörtgen mekan düzenlemesine sahiptir ve tam ortada sekizgen bir kasnak üze-

⁵⁰ F. William Hasluck, *Cristianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1922, c.I, s. 475-477.

⁵¹ Sümer, *Oğuzlar*, s. 629.

⁵² Hüseyin Öztürk, 1952 Tokat Merkez Dodurga doğumlu, Edebiyat öğretmeni.

rinde yükselen kubbeye örtülmüştür. Yörede yaşayan Alevi büyüklerine göre, plan düzenlemesi ve malzemesi göz önüne alındığında XIV. yy.da yapılmış olabileceği sonucuna varılan caminin aynı yapıdaki iki benzeri, bölgede her ikisi de sünnî olan Tokat merkez *Dedeağzı* ve Artova ilçesi *Salur* köylerinde bulunmaktadır.⁵³

Aynı boya ya da aşirete mensup olan kişilerin zaman içerisinde farklı etkenlerle farklı inanç gruplarına mensup olabilecekleri itiraz edilmeyecek sosyolojik bir gerçektir. Bu gerçeğin, bölgede Alevilik için önemli merkezlerden birisi olan ve yapılandırmamızda müstakil bir ana ocak olarak ele alınan⁵⁴ ve aslında gerek bölgede, gerekse konuyla ilgili yazılan eserlerde Aleviliğin *otantik olarak en yoğun şekilde yaşandığı grup* olarak nitelendirilen Hubyarlılar (Sıraçlar) için bile söz konusu olduğunu görmek, konunun boyutlarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim Hubyar Derviş'in babası Yâr Ahmed'in Değeryer (Çayönü) halkından birisi olarak kaydedilmiş olması konumuz için güzel bir örnektir. Zira, şu an Sünnî inançlı vatandaşlarımızın yaşadığı bir yer olan Değeryer (Çayönü) köyünün bu özelliğe eskiden beri sahip olduğu belgelerden anlaşılmaktadır.⁵⁵ Konu ile ilgili ikinci ilgi çekici husus ise Sünnî bir köy olan Sivas Zara Akören köyü ve civar köylerde bulunan ve çevre halkı tarafından evliyâ olarak görülen bazı kişilerin Hubyar Sultan'ın kardeşleri olarak kabul edilmesidir.⁵⁶

⁵³ Mehmet Ali Çelik, 1938 Dodurga doğumlu, ilkokul mezunu, Nefes Evlatları talibi.

⁵⁴ Üçer, *age.*, s. 113-115.

⁵⁵ Fikri Karaman, *Sivas-Tokat Tozanlı Kazası*, İst., 2003, s. 218-220. Karaman tarafından ortaya konulduğu şekliyle köy ile ilgili en eski belge 1455'e dayanmakla beraber, söz konusu belgelerdeki listelerde imam ve hatiplerin ismi de geçmektedir. Hubyar'la ilgili söz konusu belgeler için eserin yanı sıra ayrıca bkz.: Ali Kenanoğlu- İsmail Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyar Kültür Derneği Yay., İst., 2003, s. 80-152. Burada bir hususa dikkat çekilmelidir. Buna göre, Hubyar Tekkesi Şeyhi Mustafa Temel Bey ellerinde yayınlanmışlardan başka belki onlardan yüz sene öncesine ait belgeler olduğunu beyan etmiş, ancak bunların Almanya'da akademik çalışmalar da yürüten oğlu Hıdır Temel'de olduğunu, onun yayınlayacağını ve bundan dolayı belgeleri görme imkanımızın olmadığını ifade etmiştir. Bu bilgi, konu ile ilgili birkaç noktaya değinmeyi gerekli kılmaktadır. Birincisi şu andaki belgelere göre Tekke'nin kuruluş tarihi olarak zikredilen 1554 yılı, yeni belgeler ortaya çıkınca belki daha sağlıklı olacaktır. İkincisi, Mustafa Temel'in ifade ettiklerinden, Anadolu kültür ve inanç tarihi için çok kıymetli olan bazı belgelerin bir şekilde yurt dışına çıkartılmış olmasıdır ki bu da birer kültür değeri olan söz konusu belgelerin ülkemiz bilim adamlarının ulaşabilecekleri bir duruma kavuşturulması için gerekli girişimlerin yapılmasını ve dolayısıyla bu belgelerin memleketimizde kayıt altına alınmasının gerekli olduğunu göstermektedir.

⁵⁶ Kenanoğlu'nun yerinde tespit ettiği kabullere göre Hubyar Sultan'la beraber Sarı-Baba, Bağnaçık Melül Baba, Şahin Baba, Çörmük Baba ve isimleri unutulmuş bu 7 kardeş, Alaaddin Keykubat'ın Köseadağ savaşı sırasında Horasan'dan gelerek savaşmışlar ve Hubyar Sultan haricindekiler burada şehit düşmüştür. Bkz.: Kenanoğlu-Onarlı, *age.*, s. 35.

Bu bağlamda Tokat yöresinden diğer güzel bir örnek ise, Almus ilçesi Cihet kasabası merkezli Eraslan Ocağı'dır. Günümüzde Cihet kasabasıyla beraber Alan ve Çiftlik gibi çevre köylerde talipleri bulunan bu ocağa ismini veren Eraslan Devletlü'nün Hünkâr Hacı Bektaş Veli gibi Horasan Nişabur'dan geldiğine inanılır. Eraslan Devletlü'nün türbesi Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Güneykaya (Bidoktun) Köyü'nde bulunmaktadır. Bu köy halkı ise Alevî değil, Sünnidir. İşte her ne kadar Eraslan Ocağı mensupları arasında Eraslan Devletlü ile Hacı Bektaş arasında geçen bir menkıbeden hareketle onun türbesinin bir Sünnî köyde mekan tuttuğunu yorumlayanlar varsa bile,⁵⁷ bizim için önemli olan nokta Alevîler arasında önemli bir ocak evliyâsı türbesinin Sünnî bir köyde bulunmasıdır. Eraslan Ocağı dedeleri ve taliplerinin zaman zaman bu köye giderek kurbanlar kestikleri ve lokmalar yaptıkları ifade edilmektedir.⁵⁸

Sıralanan bu misaller, **tasavvuf ağırlıklı halk Müslümanlığı** göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel süreçte bu boylar ya da aşiretler için Alevîlik ya da Sünnîliği benimseme noktasında kesin bir yargıda bulunmanın güçlüğüne ortaya koymakta ve Alevîleşme veya Sünnîleşme bağlamında nasıl bir değişim yaşandığı; diğer bir ifadeyle bu boyların öncelikle Alevî iken sonraları mı Sünnîleştikleri ya da önceleri Sünnî iken daha sonra mı Alevîleştiklerini kestirmenin hiç de kolay olmadığını göstermektedir. Ancak yukarıda verilen örnekler bir boyun mensuplarının bir kısmının Sünnî olabilirken, diğer kısmının da Alevî olduğunu, zamanla Alevîlikten Sünnîliğe ve Sünnîlikten de Alevîliğe geçişlerin imkan dahilinde olduğunu anlamamıza katkı sağlamaktadır. Konunun geçmişteki keyfiyetinin net olarak tespit edilebilmesi bazı zorlukları içermekle beraber, olayın günümüzdeki durumunu ortaya koymak ise alan araştırmalarıyla güncel ve kesin bilgilere dayanmasından dolayı eskiye nazaran daha kolaydır. Nitekim Tokat bölgesinde yapılan alan araştırmasında Alevîler arasında Sünnîleşen grupların varlığı ile beraber bir boya sahip olan kişiler arasında Sünnîlik veya bir nevi Alevîleşme denilebilecek Ehl-i Beyt merkezli kabullere sahip olma olayının günümüz için de geçerliliğini koruyan bir olgu olduğu görülmüş ve her iki durum için de bölgede bazı örneklerin varlığına şahit olunmuştur.

A. Dönükler Örneğinde Alevîlikten Sünnîliğe Geçiş:

⁵⁷ Menkıbeye göre Eraslan Devletlü aslana binmiş ve Hacı Bektaş-ı Veli ise cansız duvarı yürüterek onu mahcup etmiş. Cansız yürütmek daha üstündür diyerek Eraslan, Hünkârın eline sarılmış. Ali Yaman, Erzincan ve Tokat'ta Gezi Notlarım (2): Çelebilere Bağlı Ocaklardan Eraslan Ocağı, http://www.alevibektasi.org/ali_yaman10.htm

⁵⁸ Ali Yaman, Erzincan ve Tokat'ta Gezi Notlarım (2): Çelebilere Bağlı Ocaklardan Eraslan Ocağı, http://www.alevibektasi.org/ali_yaman10.htm.

Burada öncelikle **dönük** nitelemesinin, bölgedeki Aleviler'in, daha önce kendileri Alevî iken Sünniliği benimsemiş kişi ya da gruplar için kullandıkları bir tabir olduğunu ifade ederek başlamak yerinde olacaktır. Zira Aleviler bu kişi veya gruplara "**dönük**" derler⁵⁹ Biz de ele alacağımız olayın Alevilikten Sünniliğe geçiş olması nedeniyle burada bu yerel nitelermeyi kullanmayı tercih ettik.

Dönükler, Alevî inanç ve uygulamalarını terk ederek "Sünnileşen" kişi ve gruplardan oluşur. Bunlar bölgede dağınık bir durumdadırlar. Almus'un Baba Köyü; Niksar'ın Ayvalı, Bozcaarmut ve Özdemir köyleri; Reşadiye'nin Darıderesi, Işıklar, Elmacık, Nebişeyh ve Hasanşeyh vb. köyleri bu kişilerin buldukları köylerden bazılarıdır.

Bunlardan bazıları Alevî iken Sünnileştiklerini açıkça ifade ederken, bazıları ise kendileri için dile getirilen "daha önceleri Alevî oldukları" yönündeki bilgileri bir söylenti ve iddia olarak görürler ve bunu kabul etmezler. Bu ikincisine güzel bir örnek, Turhal'ın Sütölce ve Yağlıalan köyleridir. Bu iki köy Turhal'da kendilerinden bilgi alınan Aleviler'den bazılarınca Alevî olarak sıralanmışken, diğer bazılarınca da "Alevilikten dönenler" olarak nitelendirilmişlerdir. Ancak bu köylerden Sütölceliler ile yapılan görüşmelerde köy sakinlerinin Aleviler tarafından dile getirilen "kendilerinin Alevî oldukları veya Alevilik'ten döndükleri" şeklindeki her iki görüşe de itiraz ettikleri görülmüştür. Bu köylülere göre, her iki köy de eskiden beri Sünnî itikad ve ibadeti devam ettirmektedir ve geçmişten günümüze Alevî inanç ve erkanı ile bir bağlantıları yoktur.⁶⁰ Ayrıca köyün muhtarı da Aleviler arasında Osman ismini pek rastlanmadığını, ancak hem içlerinde Osman ismini taşıyanların bulunduğunu, hem de kendisinin üçüncü göbek dedesinin isminin Osman olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Sütölce köyünün imamı da üç aylar orucu, şevval orucu, pazartesi ve perşembe orucu tutanların olduğunu söyleyerek bu köyde Alevî inanç ve ibadetlerinin söz konusu olmadığına işaret etmektedir.⁶²

Sünnileşen kişilerde, Ehl-i Beyt'e hürmet, evliyâ kültü, Allah'ı zikir gibi tasavvuf düşüncesinde anlamlandırılacak kabullerin devam

⁵⁹ Bu kelime güncel olup, *Kadim Durmaz*; *Ali Özdemir*, 1945 Niksar Çatak doğumlu, emekli öğretmen, Niksar Hacı Bektaş Vakfı Başkanı; *Temel Özcan*, 1940 Reşadiye Çevrecik doğumlu, emekli öğretmen tarafından da ifade edilmiştir.

⁶⁰ *Hakkı Erbaş*, 1927 Yağlıalan doğumlu, okur-yazar değil. Hakkı Erbaş'ın babası ve kardeşi Hacc'a gitmiştir, köydeki cami yaklaşık 200 seneliktir ve bu iki köy yetiştirdiği hocalar ile meşhurdur. Bütün bu söylenenleri kendilerinin hiçbir zaman Alevî olmadıklarını ifade için dile getiren bu kişi sözlerinin sonunda şöyle diyor: "Biz Alevilik nedir, cem nedir, dede nedir bilmeyiz."

⁶¹ *Yüksel Açar*, 1967 Sütölce doğumlu, lise mezunu. Yüksel Açar Hz. Ali'nin tarihi meziyetleri sebebiyle sevildiğini, buna karşılık kendilerinde Allah-Muhammed-Ali inancı vb. Alevî inançlarının bulunmadığını, Yağlıalan'ın asıl halkının Alevî olmadığını, ancak Alevî köylerden buraya göçeden kişilerin bu inançlarını sürdürdüğünü söylemektedir.

⁶² *Faruk Gültekin*, 1963 doğumlu, Sütölce imamı.

etmekle beraber, beş vakit namaza devam, 30 gün Ramazan orucu tutmak, hac için Kabe'yi ziyaret gibi uygulamaların da titizlikle yerine getirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Aslında söz konusu ibadetleri yerine getirdikleri için Sünnileştikleri söylenen bu grupların bu ibadetleri yerine getirmeleri noktasında birkaç hususa dikkat çekmek gerekir. Dört kapı-kırk makamı temel düstur olarak kabul eden Aleviler arasında şehirleşme ya da kapalı toplum kalıplarından çıkıp Geleneksel Aleviliği ayakta tutan Dedelik kurumunun etkisinin de zayıflamasıyla, dört kapının ilki Şeriat kapısında yer alan namaz, oruç, hac gibi Aleviler'ce şeriat makamının ve dolayısıyla Sünniliğin ibadetleri olarak görülen bazı ibadetleri yerine getirmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü kendilerini tarikat makamının müntesipleri olarak kabul edip, şeriat makamı ibadetleriyle yükümlü olmadıkları genel kabulünden hareketle ibadet hayatlarını tarikat hayatının gerekleriyle sınırlayan ve Dedelikle beraber düşkünlük, iç evlilik, musahiplik gibi cemaati dışarıdan gelecek etki ve tepkilerle karşı tahkim ederek bir nevi iç bütünlüğe zorlayan kapalı bir toplum hayatını⁶³ terk eden kişilerde, değişik etkiler söz konusu olsa bile en azından psikolojik açıdan daha önce zaten kabul ettikleri bir makamın gereklerini yerine getirme noktasında bazı kolaylıkların olabileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim şehirde yaşayan bir Ocakzade Alevinin, "aslında Cuma namazına devam edilmesi gerektiği, hatta namaz konusunun dört kapı-kırk makamım ilk makamında sıralanan hususlardan birisi olduğu"⁶⁴ yönündeki ifadeleri şehirleşme ya da söz konusu kapalı toplum hayatından çıkmakla benzer yaklaşımların sergilenmesi potansiyeline işaret etmektedir.

B. Ehl-i Beytçi Papahlılar Örneğinde Aynı Boy ya da Aşirete Mensup Kişilerin Farklı İnanç Grubuna Mensubiyeti

Makalemizin ana konularından biri olan aynı boy ya da aşiretin üyesi kişilerin farklı etkenlerle değişik inanç gruplarına mensup olabilecekleri sosyolojik gerçeğine gelince, bu noktada yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz Dodurgalılar'ı burada tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. Dodurgalılar'dan Tokat dışındakilerinin Sünni olmaları, Tokat'taki Dodurga köyünün ise Alevi olmasına karşın bölgede yapılan ilk camilerden birisinin bu köyde bulunması bu örneği burada tekrar etmeyi gerekli kılmaktadır. Dodurga köyünde "*nefes evlatlığı*" ile ilgili bir kabulün varlığı ve bu kabulün bir tasavvuf yolu olan Üveysî meşreb tarzda da anlaşılması,⁶⁵ bu noktalar üzerinden bazı sonuçların çıkarılabileceğini göstermektedir.

⁶³ Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005, s. 61.

⁶⁴ *Feyzi Ay*, 1965 Kargın doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, Aziz Baba Ocağı.

⁶⁵ Bkz: Üçer, *age.*, s. 111-112.

Alevîler arasında Veysel Karanî ile ilgili bazı kabullerin hâlâ canlılığını koruması⁶⁶ Alevîlikteki **Üveysî** telakkîyi gösterebileceği kadar, şu an itibarıyla kendilerini Alevîlik içinde ifade eden bazı hareketlerin dönüşümüne işaret etmesi açısından da önemlidir. Nitekim, Alevîler arasında kabul gören **Kitab-ı Cabbar Kulu**'nun sahibi **Cabbâr Kulu**'nun Üveysî meşrep biri olması bu durum için güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁶⁷ Söz konusu kitabı yayıma hazırlayanların bu eser için seçtikleri **Üveysilikten Bektâşiliğe** şeklindeki yerinde bir başlığın, söz konusu durumu öz bir şekilde ifade ettiği görülmektedir.⁶⁸

Bölgedeki en eski camilerden birinin o köyde bulunması ve nefes evlatlığının Üveysî meşreb bir tarzda anlaşılması göz önünde bulundurulduğunda yukarıda zikredilen Dodurga örneği daha çok Sünnilikten Alevîliğe bir dönüşüm görüntüsünde olsa da, tarihsel süreçte aynı boya mensup kişilerin farklı inanç gruplarına mensup olabileceklerini göstermesi açısından da önemlidir. Tokat bölgesinde yakın zamanda ortaya çıkmış bir oluşum ise bu konuya daha güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Örneğimize konu olanlar 1880'li yıllarda Azerbaycan'dan Anadolu'ya göçüp, yerleşim alanlarından biri olarak Tokat bölgesini seçen Karabağ Türkleri'dir. Bölgede kendilerine **Papahlı/Papaklı** denilir. Papahlıların bir kısmı Ehl-i Sünnet itikadını benimsemişken; diğer bir kısmı Ehl-i Beyt merkezli bir inanç dünyası kabul etmiştir.⁶⁹ İşte bu fiili durumdan hareketle bölgedeki Papahlıları, Ehl-i Sünnetçi Papahlılar ve Ehl-i Beytçi Papahlılar şeklinde iki grup olarak ele almak mümkündür. Ehl-i Beytçi Papahlılar, Ehl-i Sünnet itikadını benimsemiş soydaşları/akrabaları ile beraber Zile'nin Hatıppınarı, Süleymaniye ve Reşadiye köylerinde yaşarlar. Bu grup, Ehl-i Sünnetçi Papahlılar'ın da kabul edip benimsedikleri Mir Hamza Nigari'nin⁷⁰ talipleridir.

⁶⁶ Nitekim Nefes Evlatlığını anlatırken Ali Kaya Dede'nin olayı bu çerçevede yani Veysel'in Hz. Peygamber'in nefes evladı olduğu şeklinde tasvir ettiği görülmektedir. *Ali Kaya* (Kaya'nın Ali Dede), 1938 Yağmur Köyü doğumlu, Yağmur Dedesi. Alevîler arasında da Veysel Karanî ile ilgili kabullerin hâlâ canlılığını koruduğunu gösteren şu çalışmaya da bkz.: Mehmet Şimşek, *Yemen'li Veysel Karanî*, Can Yay., İst., 1999.

⁶⁷ Hasan Yüksel-Saim Savaş, *Üveysilikten Bektâşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*, Sivas, 1997, s. 8-15.

⁶⁸ Hasan Yüksel-Saim Savaş, *Üveysilikten Bektâşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*, Sivas, 1997.

⁶⁹ *Binali Düzen*, 1951 Zile Hatıppınarı doğumlu, emekli, esnaf.

⁷⁰ Mir Hazma Nigari 1805 yılında Karabağ Perküşad kasabasında doğmuştur. Mir Hazma, Anadolu, Mekke, Medine ve Kudüs'ü ziyaret etmiş, müridleriyle beraber Kuzey Kafkasya'da Ruslar ile savaşmıştır. Ruslar'ın baskısı sonucu tekrar Anadolu'ya gelmiş, daha sonra müridleri ile beraber Kırım'da tekrar Ruslar ile savaşmıştır. Kırım savaşından sonra Erzurum'a yerleşerek tarikat ve marifet dersleri vermiş, daha sonra Amasya'ya yerleşmiştir. Amasya'dan Harput'a göçmek durumunda kalan Mir Hazma 1886'da orada vefat etmiştir. Cesedi talipleri tarafından Amasya'ya getirilerek Beyazıt mahallesinde bir kabre konulmuş, kabrinin yanına da bir cami (Şirvanlı) ile beraber türbe inşa edilmiştir.

Aslında bir Nakşibendî şeyhi olan Mir Hamza'nın, Alevilik-Sünnilik çerçevesinde tartışma unsuru olan ve bu noktada ayırımı körükleyen bazı konularda söz konusu ayırımını kaldırmak için uğraştığı anlaşılmakta, bu uğraşını "Divanı"na taşıdığı görülmektedir:

Hariciyem sevmesem damadını Peygamber'in

Rafiziyem fark idersem Haydar'ı Faruk'tan

Yine başka bir şiirinde bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir:

Allah'ı Muhammed'i, Ali seven dostaniyiz

Ne sünniyiz ne şii halis müselmanız

Çâr-yârı isteriz zira ki Mustafa'nın

Dostuna dostuz v'Allah hasmına hasmaniyiz.⁷¹

Kendisi bir Nakşî şeyhi olan ve muhtemelen yaşadığı coğrafyalarda karşılaştığı Sünnilik-Şülik tartışmalarından rahatsızlık duyarak bunları kaldırmak gayretinde olduğu anlaşılan Mir Hamza'nın müridlerinin şu an itibarıyla iki ana gruba ayrılmış olması ise garip bir tecellidir.

Özellikle Ehl-i Beytçi Papahlılar arasında Mir Hamza'nın sülalesinin Peygamber soyundan geldiğine inanılır ve bunlara "efendi" denilir.⁷² Ehl-i Beytçi Papahlılar'da Allah, peygamber, kitap, melek, ahiret, cennet, cehennem, hesap, Kur'an, zekat, kurban konularındaki inanç ve uygulamalar Ehl-i Sünnet inanç ve uygulamalarına yakındır. Hac konusunda da Kabe'yi ziyarete gidenleri olduğu gibi, bu niyetle Mir'in Amasya'daki mezarını ziyaret edenleri de bulunmaktadır. Bu gruba mensup olanlar arasında ferdi olarak namaz kılan ve Ramazan orucu tutanlar olsa da, çoğu cenaze namazı haricinde beş vakit namaz kılmaz ve oruç olarak da Oniki Muharremi tutar. Bu grup kendilerinin şeriat ve tarikati yaşayıp **marifete** ulaştıklarını kabul eder. Eskiden "Efendiler" önderliğinde zikir toplantıları düzenlenmesine rağmen şu anda sadece "Efendiler" in katılımıyla sohbet toplantıları yapılmaktadır.⁷³ "Efendiler" in yürüttükleri bu toplantılar daha ziyade Ehl-i Beytçi Papahlılar'ın katılımıyla gerçekleştirilir. Ehl-i Sünnetçi Papahlılar ise bu toplantılara katılmazlar, ancak Mir'in Amasya'daki türbesini ziyaret edip adaklarını sunarlar.⁷⁴ Bunlara ilaveten son olarak zikredilmesi gereken bir husus Ehl-i Beytçi Papahlılar'da da mehdi inancının oldu-

Bkz.: Muzaffer Akkuş, *Seyyid Nigari Divanı*, Niğde Üniversitesi Yay., Niğde, 2001, s. 10-12.

⁷¹ Akkuş, *age.*, s. 10-12.

⁷² Şu anda postta Amasya'da bulunan Muzaffer Özbay ile Necdet Özbay oturmaktadırlar.

⁷³ Raif Ömrüuzun, 1955 Zile Hatıppınarı doğumlu, ortaokul mezunu, esnaf.

⁷⁴ Bekir Önder, 1951 Zile doğumlu, Süleymaniye köyünden, esnaf.

ğudur. Bu doğrultuda Onikinci İmam'ın mehdi olarak geleceğine inanılır.⁷⁵

Ehl-i Beytçiler arasında hac konusunda Mir'in mezarını ziyaretin hac yerine geçeceği, ferdi olarak Ramazan orucu tutanlar olsa da Oniki Muharrem tutmanın asıl kabul edilmesi, yine ferdi olarak beş vakit namaz kılanlar olsa da, genelde namazın kılınmaması gibi hususlar, Geleneksel Alevilikteki benzer yaklaşımlar göz önüne alındığında⁷⁶ Ehl-i Beytçi Papahlılar'ın geleneksel anlamıyla olmasa da -tabir yerinde ise- bir Alevilik temayülü içerisinde olduklarını göstermektedir.

Sonuç

Türklerin İslâmlaşma sürecinde buldukları coğrafya, sahip oldukları sosyal yapı, muhatap oldukları gruplar vb. etkenlerle İslâm'ı anlama ve uygulamada farklılaşmalar ortaya koydukları bilinmektedir. Farklı mezhebî etkilerle karşılaşmış olsalar da yine ilk dönemden itibaren yerleştiği ve göçebesiyle yoğun bir tasavvufi telkine muhatap olan Türkler'in, söz konusu tasavvuf geleneğini farklı şekillerde de olsa günümüze kadar taşıdığı aşikardır. Alevilikte hakim olan ana karakterin tasavvuf olması, günümüzde Sünnî olarak nitelendirilen kişiler arasında da tasavvufi kabullerin ağırlıklı olduğu bir halk Müslümanlığının yaygın oluşu, tasavvufun Türk dinî hayatındaki yerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Özellikle günümüzde Alevî ismiyle nitelendirilen grupların bugünkü yapılarını daha çok Safevî etkiden sonra kazandıkları ve Alevîsi ve Sünnîsi ile Türk dinî hayatı hakkında zikredilen hakim tasavvufî yapı göz önüne alındığında, Türkler'in İslâmlaşması sürecinde Alevilik ya da Sünnîliği benimsemeleriyle ilgili kesin hükümler vermenin oldukça güç olduğu anlaşılmaktadır. Dodurgalılar, Hubyarlılar, Eraslanlılar örneklerinde olduğu gibi Tokat bölgesindeki verilerin ortaya koyduğu şekliyle, aynı boya sahip gruplar arasında hem Alevîliğin hem de Sünnîliğin görülmesi bu güçlüğü açıkça göstermektedir. Günümüz itibarıyla Alevilik-Sünnîlik bağlamında geçiş örneklerinin görülmesi ise bunun tarihsel süreçte de gerçekleşmiş olabileceğini göstermektedir.

Dodurgalılar ve Ehl-i Beytçi Papahlılar göz önüne alındığında, bu örnek bir boya mensup kişilerin farklı inanç gruplarına mensup olabilecekleri göstermekle beraber, zamanla gruplarda yukarıda çizilen tablo çerçevesinde bir Alevilik temayülünün olabileceğine işaret etmektedir. Özellikle Ehl-i Beytçi Papahlılar örneğinden hareket edilecek olursa, bu noktada dikkat çeken hususlar, bu grubun söz konusu temayül öncesinde de bir tasavvuf hayatı yaşıyor olmasıdır. Nitekim, onların bir

⁷⁵ Hayrettin Düzen, 1940 Zile doğumlu, Süleymaniye köyünden, esnaf.

⁷⁶ Geleneksel Alevilikteki ibadet telakkileri hakkında bkz.: Üçer, *age.*, s. 191-193.

Nakşi şeyhinin talipleri olduğu ifade edilmişti. Bu grupların aynı boy ya da aşirete mensup olmaları, liderlerinin (Efendiler) Peygamber soyundan geldikleri düşüncesiyle yegane yetkili kabul edilmeleri, *Efendiler*'i ile irtibatlarını devam ettiren Ehl-i Beytçi Papahlılar'ın zamanla Efendiler kanalıyla yönlendirilebileceklerini göstermektedir. Soya dayalı tarikatlar şeklinde varlıklarını sürdüren ve Dedeler kanalıyla dîni hayatlarını tanzim eden Aleviler ya da ilham ve keşfi birinci derece bilgi kaynağı olarak kabul eden ve Ehl-i Beyt merkezli bir dünya ve ahiret görüşü benimseyen geleneksel Alevilik göz önüne alındığında, benzer şekilde Ehl-i Beyt merkezli kabulleri merkeze alan ve akrabalarından oluşan bir grup olan Ehl-i Beytçi Papahlılar'ın bir nevi Alevilik temayülleri anlaşılabilirlik kazanmaktadır. Geleneksel Alevilikteki "kendilerinin tarikat ehli olmaları nedeniyle şeriat makamının gerekleri olan namaz, oruç vb. ibadetlerden yükümlü olmadıkları" gerekçesiyle söz konusu ibadetlerin terk edilmesinin Ehl-i Beytçi Papahlılar tarafından da dile getirilmesi, hatta kendilerinin "marifet ehli oldukları" gerekçesiyle aslında bütün tarikatlarda varolan ve tarikat makamının gereklerinden kabul edilen zikir toplantılarının terk edilmesi, Ehl-i Beytçi Papahlılar'ın gelmiş oldukları noktayı göstermesi açısından kayda değerdir.

Söz konusu değişim Alevilikten Sünniliğe geçiş bağlamında da geçerliliğini korumaktadır. Tokat bölgesinde Aleviler tarafından **dönük** şeklinde isimlendirilenler, bu değişimin günümüzde de sürdüğünü göstermektedir. Sünniliğin gerekleri olarak görülen ibadetleri yerine getirmeleri nedeniyle Sünnileştikleri gerekçesiyle bölgedeki Aleviler tarafından *dönük* şeklinde isimlendirilen kişilerdeki değişimde dikkat çeken hususlar ise, kapalı toplum kalıplarından çıkmak ve Geleneksel Aleviliği ayakta tutan Dedelik kurumunun etkisinin zayıflamasıdır. Geleneksel kapalı toplum kalıplarından çıkıp Dedelik kurumunun etkisinden uzaklaşan bu gruplarda, beş vakit namaz, Ramazan orucu gibi Sünnilik olarak görülen ibadetleri yerine getirmede birtakım kolaylaştırıcı etkenler söz konusudur. Bunların başında ise Sünnileşerek yerine getirme noktasında daha titiz davrandıkları namaz, Ramazan orucu, hac gibi ibadetlerin, daha önce mensubu oldukları Alevilikte de şeriat makamının gereklerinden sayılması gelmektedir.

Böylece günümüzdeki veriler, soya dayalı bir sosyal yapı içerisinde olan gruplar arasında, bu yapıdaki değişimler doğrultusunda zaman içerisinde inanç bağlamında da bir dönüşümün olabileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunun tarihsel süreçte de gerçekleşmiş olduğunda şüphe yoktur.

KAYNAKÇA

Kaynak Eserler

- Akkuş, Muzaffer, *Seyyid Nigarî Divanı*, Niğde Üniversitesi Yay., Niğde, 2001.
- Arabacı, Fazlı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Etüt, Samsun, 2000.
- Ayas, Mehmet Rami, *Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, AÜ, Ank., 1991.
- Baha Said, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İctimâi Alevilik”, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz.:İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2000.
- Bartold, V.V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1975.
- Baykara, Tuncer, “Türklerde ve Anadolu’da Şehir Hayatı”, *Tarihte Türk Devletleri*, c. I, AÜ Yay., Ank., 1987, ss. 397-406.
- Belâzurî, Ebu’l-Hasan, *Fütûhu’l-Buldân*, haz.: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
- Birdoğan, Nejat, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yay., İst., 1995.
- Bozkuş, Metin, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik*, Sivas, 2000.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, I, çev.: Neşet Çağatay, AÜİF Yay., Ank., 1964.
- Cengiz, Recep, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2000.
- Doğan, İsa, *Türklük ve Alevilik*, Samsun, 1997.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*, Otağ Mat., İst., 1977.
- , *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektâşilik*, TDAV Yay., İst., 1992.
- Erseven, İlhan Cem, *Alevilerde Semah*, Ant Yay., İst., 1996.
- Esin, Emel, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihî ve İslâm’a Giriş*, Edebiyat Fakültesi Mat., İst., 1978.
- , *Türk Kültür Tarihi İç Asya’daki Erken Safhalar*, AKM Yay., Ank., 1985.
- , “Türkler’in İslâmiyet’e Girişi”, *Tarihte Türk Devletleri*, c. I, AÜ Yay., Ank., 1987, ss. 287-320.
- Fırlı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*, Selçuk Yay., İst., 1990.
- , *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, İnkilâp Kitabevi, İst., 1953.

- , *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkilap ve Aka Kitabevleri, İst., 1977.
- Hasluck, F. William, *Cristianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1922.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İst., 1990.
- Karaman, Fikri, *Sivas-Tokat Tozanlı Kazası*, İst., 2003.
- Kenanoğlu, Ali-Onarlı, İsmail, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, Hubyar Kültür Derneği Yay., İst., 2003.
- Keskin, Yahya Mustafa, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elaziğ Sünköy Örneği*, İlahiyât Yay., Ank., 2004.
- Korkmaz, Esat, *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yay., İst., 2000.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ank., 1966.
- , "Ribat", *Vakıflar Der.*, S. II, Ank., 1942, ss. 267-278.
- , "Baba", *İA*, c. II, İst., 1979, ss. 165-166.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Fecr, Yay., Ank., 1998.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılcı Görüşler*, çev.: E.Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İst., 1999.
- Melikoff, İrene, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev.: Turan Alptekin, Cem Yay., İst., 1994.
- , *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev.: Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İst., 1999.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Ank., 1993.
- Ocak, Ahmet, *Selçuklular'ın Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı (TATAV) Yay., İst., 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İst., 1996.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TVY Yay., İst., 1998.
- , "Alevî", *DİA*, c. II, İst., 1989, ss. 368-369.
- , "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İAD.*, c. IV, S. 3, Ank., 1990, ss. 190-194.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1978.
- Öztelli, Cahit, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İst., 1989.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hânedanlar (İslâm Devletleri)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1996.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsiler'e Kadar)*, TDV. Yay., Ank., 1997.
- Sarıkaya, M. Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta, 2001.

- , *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*, Ötüken Yay., İst., 2003.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1998.
- Sezgin, Abdülkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yay., Ank., 2002.
- Subaşı, Necdet, *Alevi Modernleşmesi*, Kitâbiyât, Ankara, 2005.
- Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilâtı- Destanları*, Ana Yay., İst., 1980.
- , *Çepniler*, TDAV Yay., İst., 1992.
- , *Eski Türklerde Şehircilik*, TTK Yay., Ank, 1994.
- , "Türkler'in İslâmiyet'e Girmeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S. 42, 1990.
- Şener, Cemal, *Benim Kabem İnsandır*, Ad Yay., İst., 1996.
- Şimşek, Mehmet, *Yemen'li Veysel Karani*, Can Yay., İst., 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ty.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay., Ank., 1975.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yay., İst., 1998.
- Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., İst., 1998.
- Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kübî*, Dâru Sâdır ve Dâru Beyrût, Beyrut, 1960.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır ve Dâru Beyrût, Beyrut, ty.
- Yalçın, Alemdar-Yılmaz, Hacı, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler ", *HBVAD*, S.,26, Ank., 2003, ss. 83-120.
- Yaman, Ali, Erzincan ve Tokat'ta Gezi Notlarım (2): Çelebilere Bağlı Ocaklardan Eraslan Ocağı, [http: // www.alevibektasi.org / ali_yaman10.htm](http://www.alevibektasi.org/ali_yaman10.htm)
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, c. X, İst., 1994, ss. 525-530.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İÜEF Yay., İst., 1976.
- Yıldız, Harun, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Araştırma Yay., Ank., 2004.
- Yüksel, Hasan-Savaş, Saim, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitab-ı Cebbâr Kulu*, Sivas, 1997.

Kaynak Kişiler:

Ali Özdemir, 1945 Niksar Çatak doğumlu, emekli öğretmen, Niksar Hacı Bektaş Vakfı Başkanı.

- Binali Düzen, 1951 Zile Hatippınarı doğumlu, emekli, esnaf.
Bekir Önder, 1951 Zile doğumlu, Süleymaniye köyünden, esnaf.
Eyüp Yıldırım, 1931 Tokat Çerçi doğumlu, ilkokul mezunu, Zeyne'l-
Abidin Ocağı Dedesi.
Faruk Gültekin, 1963 doğumlu, Sütlüce imamı.
Feyzi Ay, 1965 Kargın doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, Aziz Baba Oca-
ğı.
Hakkı Erbaş, 1927 Yağlıalan doğumlu, okur-yazar değil.
Hayrettin Düzen, 1940 Zile doğumlu, Süleymaniye köyünden, esnaf.
Hüseyin Öztürk, 1952 Tokat Merkez Dodurga doğumlu, Edebiyat öğ-
retmeni.
Kadim Durmaz, . 1953 Kemalpaşa doğumlu, emekli öğretmen.
Mustafa Pekgöz, 1959 Doğlacık doğumlu, ilkokul mezunu, İmam Cafer
Ocağı tâlibi.
Mehmet Ali Çelik, 1938 Dodurga doğumlu, ilkokul mezunu, Nefes Ev-
latları talibi.
Nesimi Yıldız, 1931 Zile Küçükaköz doğumlu, İmam Rıza ocağına bağlı
Şihanlı aşireti Dedesi, okur-yazar, Dedeci Bektâşî.
Raif Ömrüzün, 1955 Zile Hatippınarı doğumlu, ortaokul mezunu, es-
naf.
Sadık Arslan (Güzel Dede), 1924 Erbaa Keçeci doğumlu, okur-yazar,
Keçeci Baba sülâlesinden dede.
Temel Özcan, 1940 Reşadiye Çevrecik doğumlu, emekli öğretmen.
Yüksel Ağar, 1967 Sütlüce doğumlu, lise mezunu.
Yusuf Özer, 1933 Zile doğumlu, ilkokul mezunu, İmam Rıza ocağı De-
desi, Dedeci Bektâşî.

**FROM PAST TO THE PRESENT SOME THOUGHTS ON THE
ALAWI AND SUNNITE FAITH OF TURKISH LINEAGE**

**-With The Contribution of Some Examples such as “Dönükler”
and “Ehl-i Beytçi Papahlılar” in The Region of Tokat-**

ABSTRACT

This study examines the Alawi and Sunnite faith of Turkish people from past to the present based on a scientific study done in the Tokat Region, Turkey. It indicates that while the same group/race of Turkish people have a different group belonging in terms of Alawi and Sunnite faith; it is a sociological fact that some transitions have occurred between these groups thorough the history. It will not be a mistake to say that these changes have occurred in the historical process. Thus, it should be avoided of claiming that the various groups of Turkish people have accepted Alawi or Sunnite faith just in a certain period and have not changed their faiths at all in the process of history.

Key Words: Tokat, Alewism, Sunnite, Dönükler, Ehl-i Beytçi Papahlılar.

KUR'AN FİLOLOJİSİNE DAİR İBN ABBÂS'A NİSBET EDİLEN ÜÇ ESER

Dr. Ali BULUT *

ÖZET

Kur'an filolojisi alanında İbn Abbâs'a *Garibu'l-Kur'an / Luġātu'l-Kur'an / Luġatu'l-Kur'an, Mesâilu Nafi' b. el-Ezrak* ve *Sahifetu Ali b. Ebi Talha* isimli üç eser nisbet edilmektedir. Bu çalışmada, bu üç eserin rivâyet zinciri, hangi kütüphane ve kaynaklarda bulunduğu, kimler tarafından neşredildiği gibi konularla muhteva ve yöntemleri hakkında bilgi verilmiştir.

Giriş

Rivayet tefsiri ya da me'sûr tefsir dendiğinde ilk akla gelen sahâbilerden birisi İbn Abbâs (68/687)'tir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in özel duasına mazhar olan İbn Abbâs'ın tefsir, fıkıh ve hadis ilmindeki üstünlüğü sahâbe devrinden itibaren, hemen hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Tefsir kitapları, Arap dilinin inceliklerini, âyetlerin nüzûl sebeplerini, nâsihini mensûhunu, Arapların örf ve âdetlerini, Hıristiyan ve Yahudilerin durumlarını çok iyi bilen İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerle doludur. Sahabe arasında tefsir alanında en çok rivayet İbn Abbâs'tan gelmiştir. Hemen her âyet hakkında ondan bir veya birkaç tefsir şekli rivayet edilmiştir.¹ Rivayet tefsirinde olduğu kadar, filolojik tefsire ait eserlerde de İbn Abbâs'tan nakledilen birçok rivayet mevcuttur.

Rivayete göre İbn Abbâs, *gıslîn* (Hâkka 69/36), *hanânen* (Meryem 19/13), *evvâh* (Tevbe 9/114) ve *rakîm* (Kehf 18/9) dışındaki bütün Kur'an kelimelerinin anlamlarını bildiğini söylemiştir.²

* Araş. Gör. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâġatı ABD.
(e-mail: alibulut@omu.edu.tr)

¹ İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerin bol ve karmaşık olmasından dolayı münekkitle, ondan gelen tefsir tariklerini tek tek inceleyerek sağlam ve zayıf tarikleri tespit etmişlerdir. Bkz. Çakan, İsmail Lütfi – Eroġlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, I, 78; Gümüş, Sadrettin, "Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doġuşu", *M.Ü.İ.F.D.*, sayı: 5-6, yıl: 1987-88, İstanbul, 1993, s. 16.

² es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1991, I, 245.

İlk dilcilerin çalışmalarında Kur'an-ı Kerim'deki garib lafızların anlamını ortaya koymak için ilk yol eski Arap şiirine müracaat olmuştur.³ Bu konuda Hz. Ömer'in "Câhiliyyedeki şiir dîvânınıza sarılız. Çünkü onda Kitabınızın tefsiri vardır."⁴ sözüyle, İbn Abbâs'ın, "Şiir, Arab'ın dîvânıdır. Allah'ın Arapça olarak indirdiği Kur'an'ın bir kelimesini anlayamadığımızda Arab'ın dîvânına başvururuz, manayı orada ararız." sözü şiirle istişhâd faaliyetlerinde delil olarak gösterilmiştir.⁵ Zaten İbn Abbâs, *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak* adlı eserine binâen Arap dilinde şiirle istişhâd faaliyetinin de ilk mümessili olarak kabul edilmiştir.⁶

İbn Abbâs'ın, Kur'an filolojisi alanındaki görüşleri, daha sonraki âlimler tarafından derlenerek, onun adına telif eserler oluşturulmuştur. Bu çalışmada İbn Abbâs'a nisbet edilen eserlerin muhteva ve yöntemi hakkında, misaller ışığı altında genel bilgi verilerek, onun Kur'an filolojisine olan katkılarının ortaya konması amaçlanmıştır.

A- İbn Abbâs'ın Hayatı

Tam adı, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib el-Kureşî el-Hâşimî'dir. Hicretten üç sene önce Mekke'de doğan İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcasının oğludur.⁷ Hz. Peygamber'in kendisine "Allahım ona hikmeti ve Kur'an'ın te'vilini öğret, onu dinde mütehasıs kıl" gibi sözlerle dua ettiği rivayet edilmektedir.⁸

Tefsir, fıkıh ve hadis ilimlerinin yanında Arapça, şiir, ensâb, eyyâmü'l-Arab⁹ gibi ilim dallarında da otorite olan¹⁰ İbn Abbâs'a bu

³ er-Râfiî, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Beyrut, 1974, II, 71; Bulut, Ali "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibu'l-Kur'an, Meânî'l-Kur'an, İ'râbu'l-Kur'an) Ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *O.M.Ü. İ.F.D.*, sayı 12-13, Samsun, 2001, s. 394.

⁴ eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, nşr. Abdullah Dirâz, İbrâhim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, II, 397.

⁵ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 255.

⁶ Cerrahoğlu, İsmail, "Garibu'l-Kur'an" mad., *DİA*, XIII, 380.

⁷ İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb (el-İsabe fi Temyizi's-Sahâbe* nin hâmişinde) Mısır, 1328, II, 351; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahâbe*, Kahire, 1328, II, 330; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts, I, 75.

⁸ el-Buhârî, *es-Sahîh*, Kitabu'l-İlm, Bab no.17- I, 52; K. Fazâilî's-Sahâbe Bab no.10- I, 74; Müslim, *es-Sahîh*, K. Fazâilî's-Sahâbe Bab no. 30, Hadis no:138 rakam:2477- II, 1927; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I, 266, 314, 328, 335.

⁹ "Eyyâmü'l-Arab" ifadesi cahiliye döneminde Arap kabilelerinin kendi aralarında, bazen de Rumlar'la ve İranlılar'la yaptıkları savaşlar ve bu savaşları anlatan nesir, şiir vs. gibi edebiyat ürünleri için kullanılır. İslam'ın ilk dönemlerindeki savaşlar için de bu terimi kullananlar olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, XII, 14-16; *Dâiretu'l-Meârifî'l-İslâmiyye*, trc. Muhammed Sâbit el-Fendî v.dğr. Tahran, 1933, III, 180.

özellikleri sebebiyle "Tercumânu'l-Kur'ân," "Hibru'l-Ummeh¹¹," "el-Bahr" ve "Sultânu'l-Mufessirîn" gibi lakablar verilmiştir.¹²

Tâif'te altmış bir yaşındayken h. 68 (m. 687) yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir.¹³

İbn Abbâs'a nisbet edilen filolojik eserler şunlardır:

I- *Garîbu'l-Kur'ân / Luġâtu'l-Kur'ân / Luġatu'l-Kur'ân*

II- *Mesâilu Nafi' b. el-Ezrak*

III- *Sahifetu Ali b. Ebî Talha*

Bu üç eserin dışında tefsirle ilgili olarak, İbn Abbâs'a ait rivayetler, el-Kamûsu'l-Muhîm müellifi Fîrûzâbâdi tarafından Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbni Abbâs adlı çalışmada toplanmıştır. Günümüzde de matbû olan (Kahire, ts.) bu eserin, İbn Abbâs'a dayandırılan en zayıf ve güvenilmez tarikle gelen rivayetlere dayanması nedeniyle İbn Abbâs'a aidiyetine temkinli bakmak gerekir.¹⁴

Ayrıca Abdulaziz b. Abdullah el-Humeydi, onbeş hadis kaynağında yer alan İbn Abbâs'a ait tefsir rivayetlerini *Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyâtuhû fi't-Tefsîr min Kutubi's-Sunne* adıyla iki cilt hâlinde neşretmiş (Riyad, ts.), Fîrûzâbâdi'nin tefsir metinlerini de eserine almıştır.

¹⁰ İbn Abdî'l-Berr, **a.g.e.**, II, 357; İbn Sa'd, **et-Tabakâtu'l-Kubrâ**, Beyrut, ts., II, 367-368; ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, **et-Tefsîr ve el-Mufessirûn**, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Kahire, 1976, I, 66.

¹¹ Bu kelime kimi dilcilere göre "habr", kimilerine göre de "hıbr" olarak okunur. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru'l-Me'ârif, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, v.d., Kahire, ts., II, 478-479.

¹² İbn Abdî'l-Berr, **a.g.e.**, II, 352; İbn Hacer, **el-İsâbe** II, 332-333; İbn Sa'd., **a.g.e.**, II, 366; Bilmen, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi**, İstanbul, 1973, I, 242, 246

¹³ İbn Abdî'l-Berr, **a.g.e.**, II, 352; İbn Hacer, **el-İsâbe** II, 334; İbn el-İmâd, **a.g.e.**, I, 75; ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve el-Mufessirûn**, I, 65; Özek, Ali, "Dirâyet Mufessiri İbn Abbâs", **M.Ü.İ.F.D.**, sayı 4, İstanbul, 1986, s. 69.

¹⁴ Eserde yer alan "Muhammed b. Mervân es-Suddî es-Sağîr, an Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, an Ebî Sâlihî, an İbni Abbâsin" şeklindeki rivâyet tariki, İbn Abbâs'tan gelen tariklerin en zayıf ve güvenilmezi olarak kabul edilmektedir. Bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, II, 416; Abdulmun'im er-Reccâl, **Tefsîru İbn Abbâs el-Musemmâ bi-Sahifetu Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, 1991, s. 54-55; Çakan – Eroġlu, a.g.mad., **DİA**, I, 78.

B- İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Filolojik Eserler

1- *Garîbu'l-Kur'ân / Luġâtu'l-Kur'ân*

Arap dilinde ilk sözlük olarak daha sonraki sistemli sözlüklerin nüvesini teşkil eden¹⁵ bu eserin yazma nüshaları farklı isimlerle kütüphanelerde mevcuttur¹⁶:

1. "*Kitâbu Garîbi'l-Kur'ân*": Atıf Efendi Kütüphanesi no. 2815/8.
2. "*Beyânu Luġâti'l-Kur'ân*": Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no. 91/3.
3. "*Kitâbu'l-Luġât fi'l-Kur'ân*": Dimaşk Zâhiriyye Ktp.
4. "*Luġatu'l-Kur'ân*": Dublin Chester Beatty Ktp. no. 4263.
5. Amerika Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda Bölümü.

Hem Esad Efendi hem de Atıf Efendi Kütüphanelerindeki nüshada eserin ilk râvisi yani Abdullah b. Abbâs'dan rivayet eden şahıs Atâ b. Ebî Rabâh'tır. Fakat Esad Efendi'deki nüshayı kaleme alan şahıs Muhammed b. Ali b. el-Muzaffer el-Vezzân el-Hanefî (h. 4. asrın sonları ve 5. asrın başları)'dir. Dublin'deki eser de el-Vezzân'a nisbet edilir. Dimaşk Zâhiriyye nüshası ise Ebû Muhammed Abdullah b. el-Huseyn b. Hasnûn el-Mukri' (386/996)'ye nisbet edilmektedir. Bu şahıs Atıf Efendi'deki nüshada da sekizinci şahıstır. Yani Esad Efendi nüshası ile Chester Beatty ve Atıf Ef. ile de Zâhiriyye nüshaları rivayet zinciri açısından benzerlik arz etmektedir.¹⁷

Eser, Ahmet Bulut tarafından Esad Efendi, Atıf Efendi ve Zâhiriyye nüshalarını karşılaştırılarak neşredilir.¹⁸ Bunun dışında eser, Muhammed İbrahim Selim tarafından *Garîbu'l-Kur'ân* adıyla (Kahirets.), Salâhuddin el-Muneccid tarafından da Zâhiriyye nüshası esas alınarak *Kitâbu'l-Luġât fi'l-Kur'ân* adıyla (Kahire-1946, Beyrut-1972, 1978) neşredilmiştir. İsmail Cerrahoğlu da Esad Efendi ve Atıf Efendi

¹⁵ Muhtar, Cemal, "İslâmda Sözlük Çalışmaları" **M.Ü.İ.F.D.**, sayı 3, İstanbul, 1985, s. 366-367.

¹⁶ Bulut, Ahmet, **Kitâbu Garîbi'l-Kur'ân**, Kahire, 1993, s.33; a. mlf., "Kur'an'a Dair Eserler," **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi D.**, sayı:4, Bursa, 1992, ss. 132-133; el-Bukâî, Muhammed Hayr, "Kitâbu Luġâti'l-Kur'ân li-Abdullah b. Abbâs", **Mecelletu Mecmai'l-Luġati'l-'Arabiyyeti'l-Urdunî**, sayı: 46, yıl: 18, Ürdün, 1994, s. 136; (el-Bukâî şu kataloglardan yararlandığını belirtir: Arberry, A.j., **The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts**, Dublin, 1962, V, 82; Mach, Rudolf, **Catalogue of the Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library**, Princeton, 1977, s. 15.)

¹⁷ Bulut, Ahmet, **a.g.m.**, s. 133-134, Sezgin, **GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)**, Lesiden 1967, I, 28, 45.

¹⁸ Bulut, Ahmet, **Abdullah b. Abbas ve Garibu'l-Kur'an'ı**, İstanbul, 1976, Bursa, 1986, **Kitâbu Garîbi'l-Kur'an**, Kahire, 1993.

nüshalarıyla Ebû Ubeyd'e nisbet edilen ve *Risale Celile Tetezammenu mâ Verade fi'l-Kur'ân min Luğâti'l-Kabâil* adıyla 'nin hâşiyesinde neşredilen (İstanbul-1968-1983, s. 124-275) eseri karşılaştırarak "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı" isimli makalede neşretmiştir. Bu makalede Cerrahoğlu, Ebû Ubeyd'e nisbet edilen eserin de İbn Abbâs'ın *Garîbu'l-Kur'ân*'ından alındığını, yalnızca bazı fazlalıklar olduğunu söyler.¹⁹

İbn Abbâs'ın *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Ahmed b. Abdulazîz ed-Dîrîni (694/1295)'nin *et-Teysîru'l-Kâfîl bi-Halli'l-Muşkil min Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinin hâşiyesinde (Kahire-1892, s. 139-163) İbn Sellam'a nisbet edilerek neşredilmiştir. el-Bukâî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi (576/1180)'ye ait *Şerhu Ba'di'l-İbârâti'l-Garîbeti fi'l-Kur'ân* adlı, Berlin Ulusal Kütüphanesi no. 698'de bulunan eserin de İbn Abbâs'ın *Garîbu'l-Kur'ân*'ının aynısı olduğunu söyler.²⁰

İbn Abbâs'ın *Garîbu'l-Kur'ân*'ına ait bütün bu yazma ve matbû nüshalar karşılaştırılarak yapılacak neşir kanaatimizce daha da mükemmel olacaktır.

Bu eseri, Esad Efendi, Atıf Efendi ve Zâhiriyye nüshalarını karşılaştırarak neşreden Ahmet Bulut, aynı kitaba değişik isimler verilmesini şu sebeplere dayandırır:

1-*Garîbu'l-Kur'ân* ismi verilmiştir. Çünkü eser, Kur'an'da geçen anlaşılması zor ya da manası herkes tarafından bilinemeyen garîb kelimeleri içermektedir.

2-*el-Luğât fi'l-Kur'ân* ve *Beyânu Luğâti'l-Kur'ân* isimleri verilmiştir. Çünkü Arap dili birçok farklı lehçelerden oluşuyordu ve o devirde bir kimsenin bütün bu lehçeleri bilmesi zordu. Eserde, Kur'an'daki garîb kelimelerin hangi lehçe ve dillere ait olduğu gösterildiği için bu isimler verilmiştir.

3-Luğatu'l-Kur'ân: Kur'ân sözlüğü anlamında bu isim verilmiştir.²¹

Eserin giriş bölümünde İbn Abbâs, Kur'an'da Arapça olmayan kelimelerin var olup olmadığıyla ilgili bilgiler verir. "بلسان عربی مبین" ²² âyetini بلسان قریش şeklinde tefsir ederek söze başlar. Sonra Kur'an'ın Arapça ol-

¹⁹ Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı", **A.Ü.İ.F.D.**, XXII, 1978, s. 23-24.

²⁰ el-Bukâî, **a.g.e.**, s. 133-135; Carl Brockelmann, **GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)**, Leiden- 1944-49, I, 450; **Supplement**, Leiden, 1937, I, 624.

²¹ Bulut, Ahmet, **a.g.e.**, s. 33; **a.g.m.**, s. 132-133.

²² Şuarâ(26): 195.

masaydı anlaşılamayacağını ve Allah'ın indirdiği her kitabın Arapça olup (Zâhiriyye nüshasında İbrânice olarak geçer) Cebrâil'in bunu her peygambere halkının diline göre terceme ettiğini söyler. Buna delil olarak da "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ"²³ âyetini gösterir.²⁴

Bundan sonra da hiçbir milletin dilinin Arapça'dan daha geniş olmayıp Kur'an'da Arapça haricinde bir dil olmadığını, ancak Arapça'da olan bir kelimenin başka herhangi bir dilde de bulunabileceğini fakat kelimenin esas itibariyle Arapça olup Kur'an'ın da Arapça olduğunu söyler.²⁵

Bundan sonra esere Bakara sûresiyle başlanır ve Adiyât sûresiyle tefsir sona erer. Genel olarak âyetlerin tefsirinde şu yol takip edilir:

1- Garîb lafızların anlamı verilir.

2- Hangi lehçeye veya başka bir dilde de bulunuyorsa hangi dile ait olduğu belirtilir.

3- Garîb kelime başka bir âyette de geçiyorsa o âyet de söylenir.

Bunların yanında sadece dört âyetin izahında Arab kelâmından da örnekler verilir.²⁶

Eserde Kinâne, Tay', Gassân, Hüzeyl, Cürhüm, Kureyş, Mezhic, Huzâ'a, Benî Âmir b. Sa'saa, Temîm, Ezduşenûe, Kays b. Aylân, Himyer, Kinde, Umân, Kays, Hicâz, Hazramevt, Gatafân, Sebe, Yemâme, Müzeyne, Benî Hanife, Medyen, Lahm, Sakîf, Süleym, Kinde, Sedûs, Amâlika, Has'am, Sa'd el-Aşîre, Cüzâm, Enmâr, Eş'âr, Bahr, Ezd, Yemen, Sa'leb, Evs, Hazrec, Hemdân lehçeleri ve Süryanca, Nabatca, Habeşçe, Rumca, İbrânca, Farsça, Kıbtice, Çince ve Berberice dilleri yer alır.

2- Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak

Bu eserin yazma nüshaları Murad Molla Ktp. no. 307/4'de (190a-195a varakları arası) ve Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi Böl. No. 757/2'de (51b-75b varakları arası) mevcuttur.²⁷ Ayrıca Muberrid'in el-Kâmil'inde²⁸ üç, İbnu'l-Enbârî'nin *İzahu'l-Vakf ve'l-İbtidâ min Kitabillahi Azze ve Celle* isimli eserinde²⁹ elli ve Taberânî (360/972)'nin

²³ İbrâhim(14): 4.

²⁴ İbn Abbâs, **Kitâbu Garîbi'l-Kur'ân**, s. 37.

²⁵ İbn Abbâs, **a.g.e.**, s. 37.

²⁶ Bu âyetler: Enfâl(8): 11, 37; Hüd (11): 77; Kalem-Nûn-(68): 9.

²⁷ Süleymaniye nüshasında 183, Murad Molla nüshasında ise 50 mesele yer almaktadır.

²⁸ el-Muberrid, **el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb**, nşr. Muhammed Ebû el-Fazl İbrahim, Kahire, 1956, III, 222-231.

²⁹ İbnu'l-Enbârî, **İzâh**, 270-378a varakları arası. (Mesâil 277b'den itibaren).

el-Mu'cemu'l-Kebir'inde³⁰ ve el-Heysemî'nin *Mecma'u'z-Zevâid*'inde³¹ otuz birer mesele yer almaktadır. Suyûtî ise, *el-İtkân*'ında 189 meseleye yer verir ve on küsür meseleyi de meşhur olduklarından dolayı kitabına almadığını söyler.³² M. Fuâd Abdülbâkî de yayına hazırladığı *Mu'cemu' Garîbi'l-Kur'ân Müstahracen min Sahîhi'l-Buhârî'nin* sonunda Suyûtî'deki meseleleri alfabetik bir sıraya koyarak neşreder.³³ Yine bu eser Dr. Âişe Abdurrahman tarafından Dimeşk Zâhiriyye (mecmû: 3849) ve Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye (mecâmi : 166, 266) nüshaları İbnu'l-Enbârî, Taberânî ve Suyûtî'deki meselelerle de karşılaştırarak *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak* adıyla şerheder (Kahire-1987), daha sonra da Muhammed Ahmed ed-Dâli tarafından *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak* adıyla neşredilmiştir (Kıbrıs-1993).

Bu eser ise Hâricilerin reisi Ebû Râşid Nâfi' b. el-Ezrak el-Hanefî el-Hanzalî (65/684)'nin Kur'ân'da geçen 200 civarında garîb kelime hakkında İbn Abbâs'a sorduğu sorular ve onun eski Arap şiirinden verdiği cevapları içerir.³⁴ Kaynaklarda bu hâdise şöyle aktarılır: "İbn Abbâs'ın Kâbe'nin avlusunda insanların Kur'ân tefsiriyle ilgili sorularını cevapladığı bir anda İbnu'l-Ezrak, yanında Necde b. Uveymir ile oraya gelir. İbn Abbâs'a kendilerinin Kur'ân'la ilgili soruları olduğunu, fakat bunlara Arap şiirleriyle cevap vermesini, çünkü Kur'ân'ın apaçık bir Arapça'yla nâzil olduğunu söylerler. O da "İstediginizi sorun" der ve onların sorularına eski Arap şiirleriyle cevaplar verir."³⁵

Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak, İslâmî dönemde kelimelerin delâletleri hususunda ilk araştırma olarak kabul edilmektedir. İbn Abbâs'ın bu tefsiri ve diğer eserleri gerek tabiîn devrinde gerekse daha sonraki dönemlerde birçok Garîbi'l-Kur'ân tefsirlerinin meydana getirilmesinde müelliflere ışık tutmuş ve bunların kaynağı olmuştur. Bu lugavî tefsir çalışmaları, nahvî tefsir çalışmalarına da yol açmış ve başta Me'âni'l-

³⁰ et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Yy, 1986, X, 248-256 .

³¹ el-Heysemî Nureddin Ali b. Ebî Bekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid**, Beyrut, 1967, (278-283. sayfalar arası).

³² es-Suyûtî **a.g.e.**, I, 158-175.

³³ M. Fuad Abdalbaki, **Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân Mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, 1950, ss 234-292.

³⁴ Tâhâ Hüseyin, câhiliye şiirleri gibi İbn Abbâs'a nisbet edilen bu hadisenin de uydurma olduğunu iddia eder. Tâhâ Hüseyin, **Câhiliye Şiiri Üzerine**, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara-2003, s. 55-56.

³⁵ **Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak**, Süleymaniye nüshası, varak 52ab; es-Suyûtî, **a.g.e.**, I, 158; İbnu'l-Enbârî, **İzahu'l-Vakf ve'l-İbtidâ**, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Böl. No:5.5, varak: 277b; es-Suyûtî, **a.g.e.**, I, 158; Âişe Abdurrahman Bintu's-Şâtî, **el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak**, Kahire, 1987, s. 289-295; Selkinî, Abdullah Muhammed, **Habru'l-Umme Abdullah b. Abbas ve Medresetuhu fi't-Tefsîr bi-Mekke el-Mukerreme**, Beyrut, 1986, s. 93-94.

Kur'ân olmak üzere çeşitli isimler altında Kur'ân'ın nahvî tahlîle dayalı tefsiri yapılmaya başlanmıştır.³⁶

Eserde takip edilen üslûp şu şekildedir: Nâfi', İbn Abbâs'a "أخبرني عن" diyerek Kur'an'dan içinde garib kelime bulunan bir âyetin anlamını sorar. O da kelimenin anlamını söyler. Bunun üzerine Nâfi' "و" "أما" "هل تعرف العرب ذلك؟" diye tekrar sorar. O da "سمعت قول الشاعر؟" diyerek Arap şiirinden bir beyit okuyarak cevap verir. Bütün diyaloglarda aynı üslup takip edilir. Misal:

1- قال نافع: اخبرني عن قول الله تعالى: "عَنِ الْبَيْتِ وَعَنِ الشِّمَالِ عَزِينَ." قال ابن عباس: العزون: حلق الرفاق. قال:

و هل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أ ما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاؤا يهرعون اليه حتى يكونوا حول منبره عزينا

"Nâfi', İbn Abbâs'a "Bana *عَنِ الْبَيْتِ وَعَنِ الشِّمَالِ عَزِينَ* (Meâric: 37) ayetinin anlamını söyle." dedi. İbn Abbâs da *العزون* kelimesinin halka halka, bölük bölük anlamına geldiğini söyledi. Nâfi', "Araplar bunu biliyorlar mı?" diye sorunca da İbn Abbâs, "Abîd b. el-Ebras (ö.m. 555)'ı duymadın mı? O şöyle der" dedi:

Ona koşarak gelip

Kürsüsü etrafında halka halka oldular"

Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında³⁷ ve Süleymâniye'deki yazma nüshada³⁸ ilk olarak bu mesele verilmektedir. Âişe Abdurrahman bu meselenin Dârul-Kutubi'l-Mısriyye'deki iki nüshada da bulunduğunu söyler.³⁹

2- قال نافع اخبرني عن قوله "وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ" قال: الوسيلة الحاجة. قال: و هل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم أ

ما سمعت عنبرة وهو يقول:

إن الرجال لهم اليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي وتخصبي

"Nâfi', İbn Abbâs'a *وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ* (Maide: 35) ayetinin anlamını söyle" dedi. İbn Abbâs da *الوسيلة* kelimesinin ihtiyaç manasına geldiğini söyler.

³⁶ Gümüüş, **a.g.m.**, s. 17.

³⁷ es-Suyûtî, **a.g.e.**, I, 256.

³⁸ Bkz. v. 52b.

³⁹ Âişe Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 309.

Nâfi', "Araplar bunu biliyorlar mı?" diye sorunca da İbn Abbâs, "Evet, Antere (ö.m. 615)'yi duymadın mı? O şöyle der" dedi:

Adamlar seni almak isterler

Eğer alırlarsa sürmelen ve kınalan"

Bu mesele Suyûti'de⁴⁰ ve Süleymaniye'deki yazma nüshada⁴¹ ikinci olarak yer almaktadır. Yine İbnü'l-Enbârî'nin *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*'sında da mevcuttur⁴². Âişe Abdurrahman yukarıda adı geçen iki yazma nüshada da bulunduğunu söyler.⁴³

3 - قال: اخبرني عن قول الله تعالى "لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لَ ذِمَّةٌ" قال: الإل: القرابة، الذمة، العهد. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أ ما سمعت قول الشاعر:

جزى الله إلا كان بيني وبينهم جزاء ظلوم لا يؤخر عاجلا

"Nâfi', İbn Abbâs'a "Bana يَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لَ ذِمَّةٌ (Tevbe: 8) ayetinin anlamını söyle" dedi. İbn Abbâs da الإل kelimesinin akrabalık, zimmet ve ahit anlamına geldiğini söyledi. Nâfi', "Araplar bunu biliyorlar mı?" diye sorunca İbn Abbâs, "Evet, şairin şu beytini duymadın mı?" dedi ve beyti okudu:

Allah, benimle onlar arasındaki ahdin cezasını versin

Zalime ertelenmeyip anında verilen ceza gibi"

Suyûti'de¹⁰⁰ olarak zikredilen bu mesele Süleymaniye'deki nüshada ve İbnü'l-Enbârî'de de bulunmaktadır⁴⁴. Yine Âişe Abdurrahman Mısır'daki iki nüshada da bulunduğunu söyler.⁴⁵

4 - قال: اخبرني عن قوله تعالى: "ذاتِ الْحُبِّكِ" قال: ذات الطرائق والخلق الحسن، أ ما سمعت قول زهير بن ابى سلمى:

46م يضر بون حبيبك البيض اذ لحقوا لا ينكصون اذا ما استلحموا وحموا

⁴⁰ es-Suyûti, **a.g.e.**, I, 256.

⁴¹ Bkz. 52b.

⁴² Bkz. Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa, no. 5&5, (270-378a varakları arası) v.278a.

⁴³ Âişe Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 310

⁴⁴ es-Suyûti, **a.g.e.**, I,270; Süleymaniye nüshası, v. 65b; İbnü'l-Enbârî, **İzâh**, v. 278b

⁴⁵ Âişe Abdurrahmân, **a.g.e.**, s. 460

⁴⁶ **Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ**, Beyrut-Ts, s. 93; ez-Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâga**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1979, s. 110; İbn Manzûr, **a.g.e.**, II, 758.

"Nâfi', İbn Abbâs'a "Bana ذات الحُبِّك (Zariyat: 7) ayetinin anlamını söyle" dedi. İbn Abbâs da bu ifadenin yolları olan ve güzel yaratılmış anlamlarına geldiğini söyledi ve Zuheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu beytini duymadın mı? dedi:

Yetiştiklerinde parlak zırhlara vururlar

Zorda kalıp öfkelenirlerse de asla korkup kaçmazlar"

Suyûti'deki bu 126. mesele Süleymaniye'deki nüshada ve Taberânî'de de yer almaktadır.⁴⁷ Ancak Taberânî'de bu beyit yerine yine Züheyr'in şu beyti verilir:

مكمل باصول النجم تنسجه ريح الشمال لضاحى مائه حيك⁴⁸

Bitki köklerinden taç giymiş suyu dokur

Suyunun parlaması için yol yol kuzey rüzgarı

Yine Âişe Abdurrahman Dimaşk ve Mısır nüshalarında da bulunduğu ifade eder.⁴⁹

قال: نعم، أ 5- قال: اخبرني عن قوله تعالى: "والقمر إذا أتسق" قال: اتساقه، اجتماعه، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ ما سمعت قول طرفة بن العبد:

إن لنا قلائصا نقانقا مستوسقات لو يجدن سائقا⁵⁰

"Nâfi', İbn Abbâs'a "Bana والقمر إذا أتسق (İnşikâk: 18) ayetinin anlamını söyle" dedi. İbn Abbâs da اتساق kelimesinin toplanmak anlamına geldiğini söyledi. Nâfi', "Araplar bunu biliyorlar mı?" diye sorunca da İbn Abbâs, "Tarafe b. el-Abd (ö.m. 560)'ın şu beytini duymadın mı?" dedi:

Bizim hayvanlarımız var

Şayet bir çoban bulsalar toplanacaklar"

Suyûti'deki bu 29. mesele Süleymaniye'deki yazma nüshada, İbnu'l-Enbârî ve Taberânî'de de yer almaktadır.⁵¹

⁴⁷ es-Suyûti, **a.g.e.**, I, 273; Süleymaniye nüshası, 68b; et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Yy, 1986, X, 253-254.

⁴⁸ **Dîvânü Zuheyr**, s. 50; ez-Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 110; İbn Manzûr, **a.g.e.**, II, 758.

⁴⁹ Âişe Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 501.

⁵⁰ el-Evnebi, Ebû Ubeyd el-Bekrî, **es-Simtu'l-Leâli Şerhu Emâli'l-Kâli**, yy., ts, I, 102.

⁵¹ es-Suyûti, **a.g.e.**, I, 260; Süleymaniye nüshası, v. 56b; İbnu'l-Enbârî, **İzâh**, v. 279b; et-Taberânî, **a.g.e.**, X, 254-255.

6- قال: اخبرني عن قوله تعالى: "وَلْيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ" قال: ليكتسبوا ما هم مكتسبون. أ ما سمعت قول لبيد:

إِنِّي لَأَتِ مَا آتَيْتُ وَ إِنِّي لِمَا اقْتَرَفْتُ نَفْسِي عَلَىٰ لِرَاهِبٍ⁵²

"Nâfi', İbn Abbâs'a "Bana وَلْيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ (En'am: 113) ayetinin anlamını söyle" dedi. İbn Abbâs da "Kazanmakta oldukları (günahlarını) kazansınlar" anlamında olduğunu söyledi ve Lebîd (ö.m. 661)'in şu beytini duymadın mı?" dedi:

Ben yapacağımı yaptım vemuhakkak ki ben

İşlediğim bu günahlar sebebiyle korkmaktayım."

Bu mesele Suyûtî'deki 189. ve de son meseledir.⁵³ Süleymaniye'deki yazmanın da 183. ve son meselesidir.⁵⁴ İbnu'l-Enbârî'de de yer almaktadır.⁵⁵ Yine Âişe Abdurrahman Mısır'daki iki nüshada da bulunduğunu söyler.⁵⁶

3- Sahîfetu Ali b. Ebî Talha

Râvîsine izafeten bu adı alan eserden Ali b. Ebî Talha (143/760)'nın İbn Abbâs'tan rivayeti olarak bahsedilmektedir.⁵⁷ Bu eserle ilgili olarak Suyûtî, İbn Abbâs'tan tefsirle ilgili olarak çeşitli kanallardan birçok rivayetin mevcut olup Ali b. Ebî Talha kanalıyla gelenlerin en iyilerden olduğunu söylemekle birlikte⁵⁸ kendisinin bizzat İbn Abbâs'la görüşmesinin ve ondan tefsirini rivayet etmesinin mümkün olamayacağı, ikisi arasında başka bir şahsın bulunması gerektiğini belirtir. Zehebî (748/1348), bu şahsın Mücâhid (103/721) olduğunu söylerken,⁵⁹ Suyûtî bu kimsenin Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr olabileceğini ifade eder.⁶⁰ Ebû Ca'fer en-Nahhâs (338/950) ise aradaki şahsın Mücâhid ve İkrime (105/723) olduğunu⁶¹; Hazrecî (923/1517) de

⁵² **Dîvânu Lebîd**, Beyrut-ts, s. 221.

⁵³ es-Suyûtî, **a.g.e.**, I, 281.

⁵⁴ Bkz. v. 75a.

⁵⁵ İbnu'l-Enbârî, **İzâh**, v. 278a.

⁵⁶ Âişe Abdurrahman, **a.g.e.**, s. 597.

⁵⁷ es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 415; Bazı kaynaklarda da, Ali b. Ebî Talha yoluyla gelen rivâyet zincirinin en sağlam rivâyet yolu olduğu dile getirilir. Bkz. Bilmen, **a.g.e.**, I, 293; Bulut, **a.g.e.**, s. 33-34; Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1991, s. 270; Gümüş, **a.g.m.**, s. 17.

⁵⁸ es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 414-415.

⁵⁹ ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman **Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl**, Mısır, 1963, III, 134.

⁶⁰ es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 241.

⁶¹ en-Nahhâs, Ebû Ca'fer, **en-Nâsîh ve el-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Kâhire, ts. s. 20.

Mücâhid ve el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (108/726) olduğunu ifade eder.⁶² Görüldüğü gibi Mücâhid ismi ağırlıklı olarak yer alır.⁶³

Ahmed b. Hanbel (241/855) bu eserin Mısır'da bulunduğunu söylemiş ve bu eseri "Mısır'da Muâviye b. Sâlih'in *Kitâbu't-Te'vîl*'i var. Bana göre bir kimse Mısır'a gidip sadece bu kitabı yazıp geri dönse bu yolculuğu boşa gitmiş sayılmaz." diyerek övmüştür.⁶⁴ Onun *Kitâbu't-Te'vîl* dediği eser *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha*'dır. Çünkü *Sahîfe*'yi İbn Abbâs'dan Ali b. Ebî Talha ondan Muâviye b. Sâlih(158/775), ondan da Abdullah b. Sâlih(223/837) rivayet etmişlerdir.⁶⁵ Başka bir rivayette de İbn Hanbel'in bu eserden "Ali b. Ebî Talha'nın rivayet ettiği tefsirle ilgili bir Sahife" olarak bahsetmesi⁶⁶ *Kitâbu't-Te'vîl* dediği eserin *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha* olduğunu teyit etmektedir.

Bu *Sahîfe*'nin alimler arasında yaygın olmaması iki sebebe dayandırılmaktadır. Birincisi Ali b. Ebî Talha'dan, bu *Sahîfe*'yi, ömrünün çoğunu Endülüs'te geçirmiş olan Humuslu Muâviye b. Sâlih'in, ondan da Mısır'da yaşamış olan Leys'in kâtibi lakaplı Abdullah b. Sâlih'in rivayet etmesidir. Gerek Ali b. Ebî Talha'nın Humus'tan dışarı çıkmaması, gerekse diğer iki râvinin de Kuzey Afrikalı oluşu sebebiyle bu nüsha fazlaca tanınmamıştır. Şayet bu *Sahîfe*'yi Iraklı bir âlim rivayet etseydi hem Irak bölgesinde hem Kuzey Afrika'da daha çok yayılır ve rivayet edilirdi. İkincisi ise bazı cerh ve ta'dîl âlimlerinin Ali b. Ebî Talha'yı ve Abdullah b. Sâlih'i cerh etmeleridir.⁶⁷

Sahîfe, çeşitli hadîs ve tefsir kaynakları içerisinde dağınık bir halde bulunmaktadır. İbn Hacer ve Suyûtî'nin, bu sahifeden Taberî (310/922), İbn Ebî Hâtım (327/939) ve İbnu'l-Munzir (318/930)'in tefsirlerinde, el-Buhârî (256/870)'nin de *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde yararlandıklarını söylemeleri⁶⁸, bu eserin birer nüshasının bu alimlerin elinde mevcut olduğunu göstermektedir.

İbn Ebî Hâtım ve İbnu'l-Munzir'in tefsirlerinin kütüphanelerde tam olarak bulunmaması nedeniyle bu sahifeyi bütün olarak ortaya

⁶² el-Hazrecî, Safiyyuddın Ahmed b. Abdullah el-Ensâri, **Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemal fi Esmâi'r-Ricâl**, Beyrut, 1979, s. 275.

⁶³ Koç, Mehmet Akif, **İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, İbn Ebî Hâtım (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi**, Kitâbiyat, Ankara, 2003, s. 64.

⁶⁴ en-Nahhâs, **a.g.e.**, s. 20; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Kahire, 1986, VIII, 293; es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 415.

⁶⁵ İbn Hacer, **a.g.e.**, VIII, 293; es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 415.

⁶⁶ es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 415; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, **Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 14.

⁶⁷ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahîfesi", **A.Ü.İ.F.D.**, XVII, Yıl 1969, Ankara, 1971, s. 59; er-Reccâl, **a.g.e.**, s. 32.

⁶⁸ İbn Hacer, **a.g.e.**, VIII, 293; es-Suyûtî, **a.g.e.**, II, 415.

koymak mümkün gözükmemektedir. Sahîfe, Abdülmun'im Reccâl tarafından *Tefsîru İbn Abbâs el-Musemmâ bi-Sahîfetu Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla neşredilmiştir (Kahire, 1991). Reccâl, İbn Abbâs'tan Ali b. Ebî Talha kanalıyla gelen rivayetleri başta Buhârî'nin *Sahîh*'i olmak üzere 32 adet hadis ve tefsir kaynağını tarayarak eseri telif eder. Ancak Reccâl'in bu çalışmasında ileride bahsedileceği gibi, kütüphanelerde noksan olarak bulunan ve bu haliyle değişik araştırmacılar tarafından tahkik edilen İbn Ebî Hâtim tefsirindeki rivayetlerle, Ayasofya Kütüphanesi no. 175'te II. cildi bulunan *İbn Ebî Hâtim Tefsiri*'nin kenarındaki *İbnu'l-Munzir Tefsiri* ve *Abd b. Humeyd Tefsiri*'nden yapılan nakiller kullanılmamıştır. Özellikle de *İbn Ebî Hâtim Tefsiri*'ndeki rivayetler taranmış olsaydı eser daha da mükemmel olurdu.

Reccâl'in bu çalışmasının yanında, M. Fuâd Abdülbakî, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki rivayetleri alfabetik olarak bir araya getirerek *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân Mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî* ismiyle neşretmiştir (Mısır-1950). Buhârî, *Sahîfe*'nin çoğunu teşkil eden Garîbu'l-Kur'ân'a dair rivayetleri eserine almış olup, hepsini almamıştır.⁶⁹

İsmail Cerrahoğlu da "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi" adlı makalesinde bu sahîfeye ait olarak Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerinde gelen, Âli İmrân sûresine ait rivayetleri karşılaştırmıştır.⁷⁰

Bu eserler içinden Ali b. Ebî Talha'ya ait rivayetlere birkaç misal verirsek, eserin muhteva ve üslubu hakkında bir kanaat edinilebilir.

1- Buhârî'nin *el-Câmi'us-Sahîh*'i: Buhârî'nin bu eserindeki Ali b. Ebî Talha kanalıyla gelen İbn Abbâs'a ait rivayetlerin M. Fuat Abdülbakî tarafından alfabetik olarak neşredildiğini söylemiştik. Biz verdiğimiz misalleri el-Buhârî'nin eserindeki yerine de işaret ederek bu eserden aktaracağız.

⁷² باجمع: مهلك. 171- فَلَغَلَّكَ بِأَجْعِ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ.

"... arkalarından üzüntüyle neredeyse kendini harap edeceksin".
باجمع : harap eden, helak eden.

⁷⁴ قال ابن عباس: فاتبع قرآنه: فاستمع له وانصت. 273- فاذا قرأناه فاتبع قرآنه.

⁶⁹ Reccâl, **a.g.e.**, s. 29-30.

⁷⁰ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi", s. 75-82.

⁷¹ Kehf (18): 6.

⁷² **Mu'cemu Garîbi'l-Kur'ân**, s. 12; el-Buhârî, **a.g.e.**, Tefsîru sûre 18, Bab no. 18, (III, 1463).

⁷³ Kiyâme(75): 18.

- "Biz onu okuduk mu sen de okunuşunu takip et." İbn Abbâs şöyle der: فاتبع قرآته ifadesi ona iyice kulak ver ve onu iyi dinle anlamındadır.

⁷⁶ واحدها تابع مثل غائب. 375- فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعاً.

- "...ve zayıflar, büyüklük taslayanlara "Biz size tabi idik" diyecekler. kelimesinin tekili غائب kalbında تابع lafzıdır.

⁷⁸ حرصا-محرصا: يذبيك الهم. 477- قالوا تالله تفتنوا تذكر يوسف حتى تكون حرصاً.

- "Allah'a andolsun ki sen hâlâ Yusuf'u anıyorsun. Sonunda kederinden eriyeceksin." حرصا kelimesi مُحْرَصاً olarak da gelir, keder seni eritecek manasındadır.

⁸⁰ ليدحضوا: ليزيلوا, الدحض: الزلق. 579- ويُجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق.

- "Kâfirler ise hakkı batıla kaydırmak için mücadeleye ediyorlar. yok etmek, الدحض da kaymak anlamındadır.

⁸² ركزا: صوتا. 681- وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحدٍ أو تسمع لهم ركزا.

- "Hem onlardan önce biz, nice asır (halkını) helâk ettik. Onlardan hiç birini hissediyor musun, yahut onların hafif bir sesini işitiyor musun?" ركزا, ses anlamına gelmektedir.

⁸⁴ كالطود: كالجبل. 783- فأنفلتق فكان كل فيزق كالطود العظيم.

- "Deniz yarıldı. Her parçası kocaman bir dağ gibi oluverdi." كالطود dağ gibi anlamına gelmektedir.

⁷⁴ Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 19; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 75, Bab no. 2 (III,1577).

⁷⁵ İbrâhim(14): 21.

⁷⁶ Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 20; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 14, Bab no. 14(III,1449).

⁷⁷ Yûsuf(12): 85.

⁷⁸ Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 34; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 12, (III,1444)

⁷⁹ Kehf(18): 56

⁸⁰ Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 53; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 18, Bab no. 1, (III,1464)

⁸¹ Meryem(19): 98

⁸² Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 73; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 19, (III,1471)

⁸³ Şuarâ(26): 63.

⁸⁴ Mu'cemu Garibi'l-Kur'an, s. 124; el-Buhârî, a.g.e., Tefsîru sûre 26 (III, 1496).

2- Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı : Her ne kadar Fuat Sezgin, el-Buhârî'nin İbn Abbâs'tan bu *Sahîfe* vasıtasıyla sadece filolojik tefsirleri ve garib kelimelerin izahını aldığı halde; Taberî'nin yalnızca "ahkam ve nüzul sebebi" ne dair rivayetleri aldığını söylese de⁸⁵ Taberî'nin eseri incelendiğinde aşağıda verilen misallerde de görüleceği gibi birçok filolojik tefsir örneğine de rastlanılacaktır:

ثنى المثنى قال: ثنا عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن 1⁸⁶ - "او يلبسكم شيعاً"
87عباس (او يلبسكم شيعا) يعنى بالشيع : الاهواء المختلفة.

- "Sizi birbirinize katıp". Taberî, *Musennâ'dan, o, Abdullah b. Salih'ten, o, Muâiye b. Salih'ten, o, Ali b. Ebî Talha'dan, o da İbn Abbâs'tan şöyle rivayet eder: الشيع kelimesi farklı istekler, arzular anlamındadır.*

حدثنى المثنى قال: ثنا عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية عن علي بن ابي طلحة عن ابن 2⁸⁸ - "ولتصغى اليه افئدة"
89عباس (ولتصغى اليه افئدة) يقول: تزيع اليه افئدة.

- "kalpleri meyletsin diye..." Bu rivayete göre de *ولتصغى اليه افئدة* ifadesi kalplerin meyletmesi anlamındadır.

حدثنى المثنى قال: ثنا عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية عن علي بن ابي طلحة عن ابن 3⁹⁰ - "وعلى الأعراف رجالاً"
91عباس قال: الاعراف: سور بين الجنة والنار.

- "A'raf üzerinde de birtakım kimseler bulunmaktadır" Bu rivayete göre de *الأعراف* kelimesi cennet ile cehennem arasında bir sur anlamına gelmektedir.

حدثنى علي قال : ثنا عبدالله قال: ثنى معاوية عن علي عن ابن عباس (يكادون يسطون) 4⁹² - "يكادون يسطون"
93يقول: يبطشون.

- Bu rivayette *يكادون يسطون* ifadesi saldırmak anlamındadır.

⁸⁵ Sezgin, Fuat, **Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar**, İstanbul, 1956, s. 122.

⁸⁶ En'âm (6): 65.

⁸⁷ et-Taberî, **a.g.e.**, V, 221.

⁸⁸ En'âm (6): 113.

⁸⁹ et-Taberî, **a.g.e.**, V, 7.

⁹⁰ A'râf (7): 46.

⁹¹ et-Taberî, **a.g.e.**, V, 189.

⁹² Hac(22): 72.

⁹³ et-Taberî, **a.g.e.**, X, 202.

حدثنى على قال: حدثني عبدالله بن صالح قال: ثنى معاوية عن علي عن ابن عباس قوله (و 594- "و خذ بيدك ضغثاً"⁹⁴
⁹⁵خذ بيدك ضغثاً) يقول: حزمة.

- *Burada ayetindeki kelimesi demet anlamındadır.*

حدثنى على قال: ثنا ابو صالح قال: ثنى معاوية عن علي عن ابن عباس (فتقبوا في البلاد) قال: ⁹⁶6- "فتقبوا في البلاد"⁹⁷ اثروا.

- *Bu rivayete göre ifadesi iz bırakmak anlamındadır.*

3- İbn Ebî Hâtim Tefsiri: İstanbul Ayasofya Kütüphanesi'nde yalnızca ikinci cildi bulunan bu tefsirin Kahire Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye ve Medîne el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye'de bulunduğu söylenmektedir.⁹⁸ Bu tefsirin ancak yarısı günümüze ulaşmış, değişik araştırmacılar tarafından yüksek lisans ve doktora tezi olarak çalışılmış, bunların bir kısmı da neşredilmiştir.⁹⁹ Ayasofya Kütüphanesi'nde incelediğimiz bu ikinci cilt Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini ihtiva etmektedir. Kenarında da İbnu'l-Munzir ve Abd b. Humeyd (249/863) tefsirlerinden nakiller bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtim de Taberî gibi rivayetleri senedleriyle birlikte aktarır. Senedlerden kendisiyle Abdullah b. Sâlih arasındaki vasıtanın babası Ebû Hâtim (277/890) olduğu anlaşılmaktadır. Misal:

حدثنا ابى حدثنا ابو صالح كاتب الليث حدثني معاوية بن صالح عن علي بن ابى طلحة عن ابن 1¹⁰⁰ - "و يُزَكِّيهِمْ"¹⁰¹عباس قوله: "و يزكِّيهِمْ" يعنى بالزكاة طاعة الله و الاخلاص.

-*İbn Ebî Hâtim, babasından, o, el-Leys'in katibi Ebû Salih'ten, o, Muâviye b. Sâlih'ten, o, Ali b. Ebi Talha'dan, o da İbn Abbâs'tan şöyle rivayet eder: زكاة' tan maksat, Allah'a itaat ve ihlastır.*

حدثنا ابى حدثنا ابو صالح حدثني معاوية بن صالح عن علي بن ابى طلحة عن ابن عباس قوله: ¹⁰²2- "وابنُ السبيل"¹⁰³"وابن السبيل" قال: هو الضيف الفقير الذى ينزل بالمسلمين.

⁹⁴ Sâd (38): 46.

⁹⁵ et-Taberî, **a.g.e.**, XII, 168.

⁹⁶ Kâf (50): 36.

⁹⁷ et-Taberî, **a.g.e.**, XIII, 176.

⁹⁸ Koç, **a.g.e.**, s. 12, dipnot 4; Bockelmann, **Supplement**, I, 278-279; Cerrahoğlu, "Ali İbn Ebî Talha'nın Tefsir Sahîfesi", s. 71, dipnot 3.

⁹⁹ Mekke Ummu'l-Kurâ Üniversitesi'nde araştırmacılar tarafından bir ya da birkaç süre paylaşılarak çalışılmıştır. Bu araştırmacılar için bkz. Koç, **a.g.e.**, s. 12-14.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân (3): 164.

¹⁰¹ **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, v. 84b.

¹⁰² Nisâ (4): 36.

¹⁰³ **Tefsîru İbn Ebî Hâtim**, v. 137a.

- Bu rivayette de *ابن السبيل* ifadesinden maksadın müslümanlara konuk olan fakir misafirler olduğu belirtilir.

4- İbnu'l-Munzir Tefsiri: Brockelmann bu tefsirin Bakara süresinin 27. âyetinden en-Nisâ süresinin 94. âyetine kadar olan kısmının Gotha Kütüphanesi no. 521'de bulunduğunu söyler.¹⁰⁴ Yukarıda bu tefsirin bazı kısımlarının İbn Ebî Hâtim Tefsiri'nin kenarında bulunduğunu söyledik. İbn el-Munzir de *Sahîfe* den yaptığı rivayetleri senedleriyle birlikte veriyor. Bu senedlerden kendisiyle Abdullah b. Sâlih arasındaki vasitanın Allân b. el-Muğîra olduğu anlaşılmaktadır. Misal:

1- قال ابن المنذر: حدثنا إعلان حدثنا عبدالله بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: "تُخْرَجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيْتِ" ¹⁰⁶ قال: تخرج النطفة الميتة من الحي ثم تخرج من النطفة بشرا حيا.¹⁰⁵ الميت

- *İbn el-Munzir, Allân'dan, o, Abdullah b. Sâlih'ten, o, Ali b. Ebi Talha'dan, o da İbn Abbâs'tan şöyle rivayet eder: تُخْرَجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيْتِ ifadesi; canlı (bir bedenden) ölü bir meniye, o meniden de canlı bir insanı çıkarırsın anlamındadır.*

2- وقال ابن المنذر حدثنا إعلان بن المغيرة حدثنا عبدالله بن صالح ابو صالح الجهني كاتب الليث عن سعد قال حدثني والميثاق الغليظ امسك بمعروف او ¹⁰⁷ معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: "وأخذن منكم ميثاقا غليظا" ¹⁰⁸ تسريح باحسان.

- *Bu rivayete göre وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ifadesi, ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermek anlamındadır.*

Sonuç

Kur'an filolojisiyle ilgili çalışmalar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren başlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashâbının, Kur'an lafızlarını anlama noktasında önemli bir sorunları olmadığı için, bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den vârid olan hadislerin sayısı diğer hadislere nazaran çok fazla değildir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Brockelmann, **GAL.**, I, 191.

¹⁰⁵ Ali İmrân (3): 27.

¹⁰⁶ **Tefsiru İbn Ebî Hâtim**, v. 16b.

¹⁰⁷ Nisâ (4): 5.

¹⁰⁸ **a.g.e.**, v. 122a.

¹⁰⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen Garibu'l-Kur'an tefsirine ait bazı misaller için bkz. er-Râzî, Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir, **Tefsiru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm**, nşr. Hüseyin Elmalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 8-9.

Fakat İslâm fetihlerinin artması ve Arapların, diğer milletlerle birlikte yaşaması ve bu milletlerin müslüman olup, İslâm'ı öğrenme, Kur'ân'ı okuyup anlama faaliyetleri neticesinde, Kur'ân'daki garîb lafızların izahına yönelik çalışmalar artmış, bu alanda eski Arap şiirinden de büyük ölçüde istifade edilmiştir.

Garîbu'l-Kur'ân türü eserler, Kur'ân filolojisi alanında telif edilen ilk çalışmalardır. Bu sahada yazılan ilk eser de İbn Abbâs'a nisbet edilen ve muhtemelen onun öğrencileri tarafından telif edilen ve birkaç değişik isimle anılan eserdir. Bu esere Kur'ân'daki garîb lafızları açıkladığı için *Garîbu'l-Kur'ân*, Kur'ân'daki Kureyş lehçesi dışındaki lehçeleri beyan ettiği için *Luġātu'l-Kur'ân* ve kelimelerin luġat anlamlarını vermesi sebebiyle de *Luġatu'l-Kur'ân* adları verilmiştir. İbn Abbâs'ın bu eseri sözlükçülük alanında da, daha sonraki sistemli sözlüklerin ilk nüvesi olarak kabul edilmektedir.

İbn Abbâs'a nisbet edilen diğer bir eser *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak* ise, Kur'ân'daki garîb lafızların, eski Arap şiiriyle izahını içeren ve soru-cevap yöntemiyle telif edilmiş bir çalışmadır. 200 civarında garîb lafza yine aynı oranda şiirle izah getirilen bu eser, hem tefsir hem de dil ilimleri için önemli bir kaynaktır. Bu esere binâen İbn Abbâs, Arap dilinde şiirle istişhâd faaliyetinin ilk mümessili olarak kabul edilir.

İbn Abbâs'tan rivayetle telif edilen *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha* isimli eser, nüzûl sebepleri, nâsîh-mensûh, fikhî hükümler gibi rivayet tefsirine de yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak Kur'ân'daki garîb lafızların izahını içermektedir. Yani bir nevi *Garîbu'l-Kur'an* sayılabilir.

Bütün bu örnekler, İbn Abbâs'ın, rivayet tefsiri alanında olduğu kadar, lugavî tefsir olarak da ifade edilen filolojik tefsir alanında da yetkin ve otoriter bir âlim olduğunu göstermektedir.

**The three works that ascribed to Ibn Abbâs concerning the
Qur'anic philology**

ABSTRACT

The three works *Garîb al-Qur'ân / Luġât al-Qur'ân / Luġat al-Qur'ân*, *Masâilu Nafi' b. al-Azrak* ve *Sahifatu Ali b. Abî Talha* are ascribed to Ibn Abbâs in the field of the Qur'anic philology. The purposes of this study are to investigate the chain of narration in this works, in which libraries they are found, by whom published, and their contents and methods.

LAİKLİK-DİN İLİŞKİSİ: İSLÂM'IN LAİK BOYUTU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Osman EYÜPOĞLU*

ÖZET

Bu çalışmada, laikliğin, insanoğlunun daha iyi, güzel, doğru, kolay ve güvenilir olanı arama arzusunun doğal bir sonucu olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda laiklik, özellikle dinsel düşünce farklılıklarından kaynaklanan çatışmaları köklü bir barışa kavuşturmak isteyen her devletin sahip olması gereken esas bir nitelik olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla laiklik, insanoğlunun çok önemli evrensel bir ihtiyacını (kalıcı barış ihtiyacını) karşılayan sosyal bilimsel bir icat olarak görülmüştür. Bu doğrultuda, insanoğlunun elde ettiği tüm bilimsel birikimlerinde veya yararlı tüm kazanımlarında, daha önceki kültürlerin belli-belirsiz bir katkısının da mutlaka var olduğu özellikle vurgulanmıştır.

Dolayısıyla, devletin, inanabilme ve inanmayabilme özgürlüklerini sağlayan niteliği biçimindeki genel bir laiklik tanımlaması açısından bakılınca, İslam dininin veya Kur'an'ı Kerim'in de, dinde zorlamanın olmaması gerektiğini; dileyenin inanabileceğini, dileyenin inanmayabileceğini; aklını etkin olarak kullanmayanların zarara uğrayacağını; insanın doğruyu-yanlışı, güzeli-çirkini, iyiyi-kötüyü ayırt edebilecek bir potansiyelde yaratıldığını; iyi niyetle gerçekleştirilecek her ahlaki eylemin (güzel davranışın) Allah katında da güzel olacağını ifade etmesi ve özellikle ahlaki buyruklarını, inanç, ibadet ve muamelat boyutlarının özü olarak görmesi nedeniyle, insanoğlunu laikliğe götüren sürece önemli katkılar sağladığı; laikliği dolaylı bir tarzda da olsa gerekli gördüğü rahatlıkla düşünülebilir. Bu nedenle, çoğu Müslüman yurttaşlarıyla laik bir Türkiye'nin, çağdaş değerlere uyum sağlayamayacağı asla ileri sürülemez.

Anahtar Kavramlar: İslam, Laiklik, İslam ve laiklik, Kur'an Yorumu, Din Sosyolojisi.

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Samsun. E-Mail: eyupoglu@omu.edu.tr; osmaneyuboglu@hotmail.com

I

'İslam'ın Laik Boyutu' biçimindeki böyle bir makale başlığı konusunda, öncelikle Mustafa Kemal **Atatürk**'ün, "Hangi şey ki, akla, mantığa ve menfaati âmmeye muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır"¹ biçimindeki özlü vurgusundan; ileride (doğrudan/dolaylı) aktaracağımız üzere, bu vurgunun zaman zaman bir tür açılımı olarak, ilahiyatçıların da yer aldığı bazı platformlarda sergilenen akademik tartışma zenginliğinden,² özellikle de *insanoğlunun elde ettiği tüm bilimsel birikimlerinde veya yararlı tüm kazanımlarında, daha önceki kültürlerin de belli-belirsiz bir katkısının mutlaka var olduğuna ilişkin* (aşağıda işaret edeceğimiz) kısmen varsayımsal eğilimden esinlendiğimizi belirtmek bilim ahlakının bir gereğidir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, yoğun bir küreselleşme sürecine giren Dünyamızın barışa olan ihtiyacı geçen her gün artmaktadır. Bu süreçte, kasıtlı oldukları anlaşılrsa da, *İslam'ın küresel barışa yeterli katkıyı sunamayacağı yanlışlarının düzeltilmesi* yönünde her tür çaba anlamlı olmaktadır. İşte çalışmamız da söz konusu bu çaba bağlamında ele alınabilir. Bu doğrultuda çalışmamızda, İslam kültürünün makul/meşru her değişime en aktif/dinamik uyumu sağlayacak, hatta ve hatta bu tür değişimleri gerekli görececek bir potansiyele ne derece sahip olduğu konusunda kimi değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız. Laikliğin, yoğun bir küreselleşme sürecine giren Dünyamızda biraz daha vurgulu bir tarzda ön plana çıkması, hatta bir bakıma tartışma konularının özünü oluşturması nedeniyle, çalışmamızda da, laiklikle İslam arasındaki ilişkiyi irdelemek; böylece, zaman zaman tartışılan önemli bir konuya bir katkı da biz sağlamak istedik.

Bilindiği gibi laiklik, daha çok, din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması veya bunun bir tür açılımı olarak, *devletin bir taraftan, meşruiyetini salt teolojik veya metafizik kurumlardan değil de akla ve nesnellığe (olabildiğince beşeri dünyaya ilişkin kavram/kurumlara) day-*

¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 4. baskı, (haz., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s.131-132, italik vurgular bize aittir. Atatürk'ün İslam dinine ilişkin görüşleri konusunda, bizzat bu adı taşıyan çalışmalardan bir örnek olarak bak., Osman Zümrüt, *Atatürk'ün İslam Dini Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.

² Bu bağlamda birkaç örnek olarak bak., *İslam ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998; *1. Kur'an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994; *1. Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Yay., Ankara, 1995; *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (haz., İlyas Çelebi), Rağbet Yay., İstanbul, 1998; *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, (haz., Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel), Rağbet Yay., İstanbul, 1999; *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Yay., İstanbul, 2000; *Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2000.

nan bilimsel anlayıştan alan siyasal, hukuksal ve sosyal bir yapılanmaya giderken, diğer taraftan, dinler ve mezhepler arası çatışmalar karşısında tarafsız ve eşit mesafeli bir konumda kalarak³ yurttaşlarının din ve vicdan (inanabilme ve inanmayabilme) özgürlüğünü güvence altına alması⁴ biçimindeki tanımıyla şöhrat bulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlama yaklaşımı, Atatürk'ün, "**Laiklik, yalnız din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması demek değildir. [Aynı zamanda] Bütün yurttaşların vicdan, ibadet ve din hürriyetlerini [de] tekeffül etmektir**"⁵ biçimindeki laiklik tanımlamasıyla uyum halindedir. Laiklik-din ilişkisine dair tartışmalarda sıkça başvurulan kamusal alan-özel alan ayırımlarında, her ne kadar uzlaşma sağlanamadığı görülse de,⁶ bu, söz konusu uzlaşmaya katkı bağlamında birkaç temel vurgu yapamayacağımız anlamına gelmemektedir/gelmemelidir.

Türkiye açısından bakıldığında, laikliğin genelde üç biçimde anlaşıldığı dikkat çekmektedir. Bunları biraz vurgulu olarak kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: İlk yaklaşım sahipleri, tarihte olmuş ve bu nedenle yeniden cereyan etme ihtimali olan olumsuz dini tezahürler nedeniyle, toplumsal yapılanmada hiçbir dinsel meşruiyete dayanılmaması esasından hareket eder ve olabildiğince değişimden yana tavır koyar. İkinci bakış açısının, daha çok dini meşruiyeti dikkate alması nedeniyle ilk yaklaşımın olabildiğince karşısına konabilecek bir eğilim sergilediği söylenebilir. Bu ikincisine göre, laik yapılanma din ve vicdan özgürlüğüne duyduğu saygının gereğini yerine getirmeli ve dinsel hukukun inananlarınca yaşanmasını sağlayacak tampon bir toplumsal bölge oluşturmalıdır. Bu iki yaklaşımı uzlaştırma amacı taşıdığı anlaşılan üçüncü bakış açısına göre ise, dinsiz dinsizliğiyle, dindar da dindarlığıyla dikkate alınabilmeli, kısaca, dinin siyasi-hukuki boyutunun dışında kalan asli boyutları, yani, *itikadî-taabbudî* ve özellikle evrensellik arz eden *ahlakî* boyutları laiklik tarafından gerektiği şekilde gözetilmelidir.⁷

Sözü edilen bu hususa Nilüfer Göle de, *laiklik-din ilişkisinde Türkiye'deki değişimlerin örneklik teşkil etmesi* açısından değinmektedir. N.

³ Diyanet'in konumunun söz konusu eşitlik vurgusuna aykırı olduğuna ilişkin tartışmaları bu bağlamda bir örnek olarak görebiliriz. Örneğin bak., *İslam ve Laiklik*, s.251.

⁴ Genel kabul gören bu tanımlamaya ilişkin bir değerlendirme örneği olarak bak., *İslâm ve Laiklik*, s.133-134,150,168-169,256-257.

⁵ Atatürk, (*Komutan, Devrimci ve Devlet Adamı Yönleriyle*), Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yay., Ankara, 1980, s.580, kalın vurgular bize aittir.

⁶ Söz konusu uzlaşmanın sağlanamaması bağlamında bir tartışma örneği olarak bak., *İslam ve Laiklik*, s.61.

⁷ Bu hususa ilişkin olarak şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 2003, s.126-135.

Göle'nin, Türkiye'de laiklikle demokrasi arasındaki doğal gerilime işaret ederken, İslamcı seçkinlerin laik sisteme uyum sağlamadaki başarılarını yorumlama biçiminden de anlaşılabilmesi üzere, bir kültürel değişim ögesi olarak laiklikle, yine bir kültürel sistem olarak İslami gelenek, gerçekte birbirinden bağımsız iki sosyal olgu değildir ve bu yüzden, aralarındaki çatışma potansiyelinin gittikçe kültürelleşmesi/kültürelleştirilmesi gayet doğaldır. Önceleri, *İslam Hukukuna dayalı devlet ve beşeri hukuka dayalı devlet* biçimindeki sade tartışma konularının bugün aldığı biçim, geçici bir niyet gizlemeyi değil de, daha çok, iki farklı kültürel dünyanın ortak değerlerinde buluşma arayışını çağırıştırılmaktadır. Örneğin, N. Göle'nin de değindiği üzere, bugün tartışılan asıl hususu, ilahi hukuktan mı yoksa beşeri hukuktan mı hareket edileceği değil, inanç ile rasyonalite,⁸ eleştirel düşünce ile İslami ahlak⁹ ve kadının rolleri ile özel alan¹⁰ arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Bunlar da bize sorunun esasının, kültürel dünyalar arasındaki farklardan değil de, bilhassa önemsenmesi gereken ortak noktalardan hareket edebilme kararlılığında yattığını göstermektedir. Özellikle Türkiye'nin son yıllardaki durumu, bu konuya ilişkin en dikkat çekici olumlu örnekliliği sergilemektedir.¹¹

Ayrıntılara girme gereği duymadan, öncelikle şunu söyleyebiliriz ki, laikliğin ortaya çıkışının dinsel içerikli savaşlarla, kavgalarla sıkı bir ilişkisi vardır. *Farklı ulusal kimliğe* sahip taraflar arasındaki daha çok dinsel içerikli savaşlardan, *aynı ulusal kimliğe* sahip taraflar arasındaki mezhep kavgalarına doğru inildikçe, laikliğin ortaya çıkış gerekçesinin meşruluğu daha da belirginleşmiş olmaktadır. Farklı ulusların dinsel savaşlarında laikliğin gerekliliği yeterince net görülemeyebilir. *Ancak aynı ulusa mensup gruplar arasında çıkacak bir mezhep kavgasında, devlet aygıtının takınacağı tutum ne olacaktır?* İşte bu soru laikliğin gerekliliğini ortaya koyan *en net soru* olarak görülebilir.¹²

Laikliği, anayasalarının temel bir niteliği olarak görmek istemeyen ve bunu başarabilen yönetimler olabilir. Hatta laikliği kabul etmesine rağmen ona çok farklı uygulama biçimleri kazandıran devletler de ola-

⁸ Bu bağlamda, Kur'an'ın akla uygunluğa çağıran somut söylemleri (örneğin, *Kur'an*, Yunus(10)/100) hatırlanabilir.

⁹ Bu çerçevede de, Kur'an'ın inanç özgürlüğüne işaret eden ifadeleri (örneğin, *Kur'an*, Gâşiyeh(88)/21; Bakara(2)/256; Tekvir(81)/27-28) irdelenebilir.

¹⁰ Bu hususta da, kadının tesettür sorununun kamusal alanı değil, laik hukukun da tanıdığı özel alanı (bireysel yaşam tarzını) ilgilendirdiğine dair tartışmaları hatırlatabiliriz. Bir örnek olarak bak., *İslam ve Laiklik*, s.61.

¹¹ Bu çerçevede bir örnek olarak bak., Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, 1. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2000, s.83,86-87.

¹² Bu sorunun Ahmet Arslan tarafından, Katoliklik-Protestanlık çatışması bağlamında kısa bir irdeleniş örneği olarak bak., *İslam ve Laiklik*, s.22-23. M. A. Kılıçbay'ın benzer vurguları için karşı., *İslam ve Laiklik*, s.131-132.

bilir. *Yine de bu realitelerden bağımsız olarak, laikliğin yakın bir geçmişte ortaya çıkmasına rağmen, geçerliliğini ve gerekliliğini kaybetmeyecek bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve bu nedenle evrensellik arz eden bir boyutu/boyutları da olan bir kavram olduğunu söylemek zor olmasa gerektir.*

Adını barıştan (silm/selamdan) alan bir dini inanç (İslam) olgusu ne derece evrensellik arz ediyorsa, buna bağlı olarak, inanç ve inançsızlığı bir arada yaşatmayı ana hedef edinen laikliğin de benzer derece evrensellik arz edeceğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda laiklik *sosyal bilimsel bir icat* olarak da görülebilir. Sosyolojinin doğuşu nasıl, doğa bilimlerindeki gelişmelerin, insana tabiatı kontrol altına alma cesareti vermesinden ilhamla, toplumsal olay ve olguları kontrol altına alma ve sağlam/mutlu bir toplumsal dünya kurma arzusundan kaynaklanmışsa,¹³ benzetilebilecek şekilde laikliğin de, insani bir ihtiyacı karşılamaya yönelik bir amaçla ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla laiklik, daima daha iyiyi, daha güzeli, daha doğruyu, daha kolay ve güvenilir olanı arayan insanoğlunun serüveninde önemli bir boşluğu doldurmaktadır ve bu nedenle onun meşruiyetini tartışmanın, hatta onu tanımlamaya ilişkin teferruata girmenin pek gereği yoktur denebilir. Belki, laikliğin dünyadaki farklı uygulama biçimleri, daha iyisini belirleme açısından tartışılabilir. Ancak bizim burada gelmek istediğimiz **asıl konu**, laikliği ortaya çıkaran mezhep kavgaları karşısında devletin tutumuna ilişkin daha önceki sorumuz bağlamında, kavram olarak yeni olsa bile, laikliğe geçişi sağlayan süreçte, örneğin mezhep kavgaları aracılığıyla *dinin* sadece olumsuz bir işlev sergilemediği, *bu sürece aşağıda değineceğimiz üzere, olumlu katkılar da sağladığı*, bu nedenle, *laikliğin başlangıcını aslında, insanoğlunun toplumsal sorunlara çözüm aramaya başladığı ilk günlere kadar geri götürmenin mümkün olduğu hususudur.*

Gelinen bu noktada, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, hiçbir bilimsel icat veya buna kısmen de olsa benzer hiçbir çaba, keskin/sabit bit kırılma olarak nitelenemez. Özellikle *bilimsel icatlar bir sürecin veya bir birikimin ürünüdürler*. Bu nedenle hiçbir bilimsel icat, tek başına bir bilim adamına, bir gruba veya bir ulusa mal edilemez; *bilimsel icatlar veya laiklik de dâhil olmak üzere bunlara benzer tüm çabalar, daha iyi-*

¹³ Birkaç örnek olarak bak., Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1968, s.12-13; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, 2. baskı, (çev., M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir), Birey Yay., İstanbul, 1994, s.14-18; Özer Ozankaya, *Toplumbilimine Giriş*, 3. baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bil. Fak. Yay., Ankara, 1979, s.7-11; Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, 7. baskı, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 1994, s.45-46; Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, 2. baskı, (çev., Tahir Çağatay), Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1968, s.5-9.

yi, güzeli, doğruyu, kolay ve güvenilir olanı arama çabasının sonsuzluğu nedeniyle genel anlamda insanoğlunun ürünüdür.¹⁴

II

Bu aşamada İslam'ın, doğduğu ortamın yazılı bir kültüre sahip olması nedeniyle laiklikle ilişkisi açısından rahatlıkla irdelenebileceğini söyleyebiliriz. Yine, İslam'ın, doğuşundan bugüne değin ilişkiye girdiği kültürleri etkilemesi, onlardan en azından şekli olarak da olsa etkilenmesi süreci ise, laiklikle ilişkisinin irdelenmesini kolaylaştırıcı bir süreç olarak görülebilir. Genel anlamda bir din olayı, birçok boyutuyla ele alınabilir. Daha dar bir anlamda örneğin Kur'an, sosyal değişimle ilişkisi bağlamında, inanca, ibadete, muamelata, ahlaka, tabii ve tarihi olay/olgulara dair ayetleri açısından irdelenebilir. Bu altılı kategorizasyon, *inanç*, *ibadet*, *muamelat* ve *ahlak* biçiminde dörde de veya en temelde, Kur'an'ın ne olduğuna (özel) ve ne işe yaradığına ilişkin (işlevsel/nesnel) iki ana soruya¹⁵ da indirilebilir. Burada bizim için asıl önemli olan, kategorizasyonun veya değinilen boyutların sayısı (nicelik) değil, boyutlar arasındaki ilişki biçimi (nitelik) önemlidir. Örneğin, daha çok Kur'an açısından baktığımızda, klasik Kelam tartışmalarındaki temel biçimiyle, İslam'ın iman boyutunun mu, yoksa amel boyutunun mu daha önemli olduğu sorusu,¹⁶ bu aşama için güzel bir başlangıç oluşturabilir. Ancak burada Kelâmî tartışmalara girmek hem bizi aşabilir, hem de buna zaten ihtiyacımız yoktur. Burada kısaca şunu vurgulamakla yetinebiliriz ki, *gerçekte bir dine inanmakla, inancın gerektirdiği davranışlar arasında net bir ayırım yapmak oldukça zordur ve bu tür bir ayırma vurgu yapmak yarar sağlamaktan da uzaktır*¹⁷. Çok sade ve yeterli görülebilir bir örnek olarak, "inanın [*iman*] ve doğru sözlü olanlar [*amel/davranış*]..."¹⁸ ayetini, 'inanın ve dürüst olanlar...' veya kısaca 'dürüstçe inananlar...' olarak anlamak da mümkündür. Dürüstlüğe inanmakla (inançsal/*itikâdî bir öge* ile) verilen sözü tutmak (davranışsal/*ameli bir öge*) arasında ne derece köklü bir ayırım yapılabilir? İmana ve dürüstlüğe çağırın bu ayette, İslam'ın *inanç* (Allah'a iman), *ibadet* (Allah'a ve dolayısıyla dediğine; dürüstlüğe boyun eğmek; boyun eğemediği için af dilemek veya boyun eğeceğine dair söz vermek),

¹⁴ Bu konuda bir-iki değerlendirme örneği olarak bak., Lewis Wolpert, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, (çev., Evcimen Perçin), Sarmal Yay., İstanbul, 1994, s.174-180; Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Yay., Ankara, 1993, s.114,138.

¹⁵ Bir örnek olarak bak., Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme Ve Din*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s.51-64.

¹⁶ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bir-iki örnek olarak bak., Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi, Yay., Konya, 1988, s.104-107; Murat Sülün, *Kur'an'ı Kerim Açısında İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yay., İstanbul, 2000, s.49-61.

¹⁷ Bu konuyla ilgili Din Sosyolojik açıklayıcı bir irdeleme örneği olarak bak., Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s.217-231.

¹⁸ *Kur'an*, Fussilet(41)/30; Ahkâf(46)/13.

ahlak (Allah'ın dediği davranışa; dürüstlüğe yönelmek, kavli dürüstlükten fiili dürüstlüğe geçmek) ve *muamelat* (toplumsal ilişkilerde dürüstlüğe riayet etmek) boyutlarını, adeta *birbirinden ayrılamaz derecede* sıkı bir ilişki içerisinde görmek hiç de zor olmasa gerektir. Diğer bir örnek olarak, yoldan bir diken kaldırımın da ibadet olduğunu ifade eden hadisi şerifte¹⁹ de, *inanç-ibadet-muamelat-ahlak boyutlarını iç içe görmek hiç de zor değildir. İman olmadan namaz kılmanın elbette anlamı olmaz, ama kötülükten uzaklaşmıyayan bir namaz da makbul değildir.*²⁰ Benzer bir vurgu olarak, yalan konuşmayı adeta alışkanlık edinen bir bireyin, Allah'a inandığını söylemesine belki bireysel bir anlam verebiliriz. Ama onun bu tür bir imanına sosyal bir anlam verebilmemiz ise hiç de o kadar kolay değildir. Böyle bir anlam verilebilseydi eğer, münafıklık kâfirlikten de daha kötü görülür müydü?²¹

Ulaştığımız bu noktada, dinsel bir inancın beraberinde daima sosyal bir boyut da taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dini inancın davranışsal boyutunun varlığı tartışılmaz, ama bu boyutun darlığı veya genişliği elbette tartışılabilir. Örneğin, Atatürk'ün devrimleri sonucu oluşan hukuki-siyasi sistemimizin taşıdığı laiklik niteliği gereği, din ve vicdan özgürlüğü devletin koruması altındadır ama bu Kur'an'ın hukuki boyutunun (öz işlerliğinin değil de) *zahiri* işlerliğinin devamı anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın hukuki boyutunun *zahiri* işlerliğine izin verilmemesi, inanç özgürlüğüyle çatışmamakta veya bu durum İslam'ın muamelat boyutunu tamamen baskı altına almamaktadır.²² Devlet, içkiye sigaraya izin verse bile, bunların zararları konusunda halkı uyarmakta, kullanım alanlarını kısıtlamakta,²³ hele hele içilmesini yasal bir yükümlülüğe kesinlikle bağlamamaktadır. Tabir caizse, bu durum kabaca bir benzetmeyle, Allah'ın bazı tavsiyeleri konusunda kullunu doğrudan zorlamamasına benzetilebilir.²⁴ Devlet de sigara ve içkiyi

¹⁹ *Buhâri*, Mezâlim, 24; Cihâd, 128.

²⁰ *Kur'an*, Ankebut(29)/45.

²¹ *Kur'an*, Bakara(2)/191.

²² “Binaenaleyh makul olan, dini usul ve hukuku Müslüman ferdin takip ve takdirine bırakmak ve bu usul ve hukukun devlet hukuku ile mücadeleye girmesine meydan vermemektir. Müslümanlık içkiyi, faizi, kumarı ve fuhşu men eder. Müslüman ferdine düşen, dine imtisal ederek, bu gibi menhiyattan kendini çekmektir. Devlet kanunlarının bunlara müsaade etmiş olması buna bir mani teşkil etmez...” (Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998, s.157-158).

²³ Örneğin, içkili vaziyette araç kullanmak ve bazı kapalı mekânlarda sigara içmek yasaktır.

²⁴ Yüce Allah, Mekke'nin ileri gelenlerini ikna etmeye, gerçekte inanmak istemedikleri halde, onları (baskıyı ima eden bir tarzda) inandırmaya çalışırken, inanma arzusuyla ortaya çıkan ve “Allah'ın sana öğrettiklerinden bana da öğret ya Rasûlellah” diyen kör Ümmi Mektûm'a, sözünü kestiği için canı sıkılan ve yüzünü gayri memnun bir şekilde başkalarına çevirip onlarla meşgul olmaya başlayan, böylece âlemlere rahmet olan ruhuna ağır gelen bir tutum sergilemiş olan Hz. Peygamber'in bu hatasını, “surat astı ve döndü; kör geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak yahut öğüt dinleyecek de öğüt kendi-

yasaklamıyor ama zararları konusunda halkın uyarılmasını (örneğin sigara paketleri üzerine “sigara sağlığa zararlıdır” ifadesinin konmasını) zorunlu kılıyor. Dolayısıyla inananların, Kur'an'ın içki yasağına uyma özgürlükleri laikliğin koruması altında olmaktadır. Kısaca, laiklik tamamen inanca teslim olmasa da veya tamamen onu bir meşruiyet kaynağı edinmese de, onu dikkate almazlık da asla yapmamaktadır. Bu durumun bir tür takıyye olmadığı da gayet açık olsa gerektir. Kısaca, Atatürk'ün ilerideki ifadelerinden de anlaşılabilir üzere, aslında laik bir yapılanmanın, dinin kültürel boyutunu kendi kültürelliği ile değiştirdiği; aynı dinin ahlaki boyutunu ise, arz ettiği evrensellik nedeniyle doğal olarak koruduğu söylenebilir.

Laikliğin, dinin muamelat (siyasi-hukuki) boyutunu bir taraftan daraltırken, diğer taraftan inanç özgürlüğünü koruma altına alması bir çelişki olarak değil, bir kesişim kümesinin oluşturulması veya uzlaşma alanının sağlanması olarak yorumlanmalıdır. Bu durum aynı zamanda, tüm sosyal değişimlere rağmen, kültürlerin birbirleriyle rahat ilişkilerini sağlayan evrensel nitelikli köprü süreçlere sahip oldukları anlamında da değerlendirilebilir. İşte tam bu noktada, laik bir kültür olarak örneğin Cumhuriyet Dönemi ile daha çok İslami nitelikli bir kültür olarak Cumhuriyet öncesi dönem arasında geçişi sağlayan köprü sürecini ne olduğunu/olabileceğini özellikle Kur'an bağlamında irdeleyebiliriz.

III

Siyasi, hukuki ve medeni yapılanmasını Kur'an'ın hukuki boyutuna göre gerçekleştiren bir toplum veya kısaca geleneksel İslami bir toplum, aynı Müslüman bireyleriyle, en dikkat çekici örneğini Cumhuriyet Türkiye'sinin oluşturduğu laik bir yapılanmaya ihtilalle değil de, Atatürk'ün liderliğinde adeta bir halk devrimiyle geçmeyi başarabilmişse, burada yumuşak geçişi sağlayan köprü bir süreçten söz etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Atatürk'ün, Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi, hukuki, medeni yapılanması ile Kur'an'ın hukuki boyutu arasındaki tezat *görünümünü* aşmada ileri sürdüğü gerekçe/gerekçeler gayet özlüdür:

sine yarayacak. Kendisini zengin görüp tenezzül etmeyene gelince; sen ona yöneliyorsun; onun arınmamasından sana ne. Fakat koşarak sana gelen; (Allah'tan) korkarak gelmişken, sen onunla ilgilenmiyorsun. Hayır, (olmaz böyle şey); (o inen Kur'an ayetleri) bir hatırlatmadır. *Dileyen onu düşünüp öğüt alur* (Kur'an, Abese(80)/1-12) biçiminde düzeltmişti (Süleyman Ateş, *Kur'an'ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarih yok, s.584). Burada, *inanmak isteyene gerekli ortamın sağlanması, inanmak istemeyenin de kendi haline (özgür) bırakılması* anlamında *laik bir tutumdan* söz etmek hiç de zor olmasa gerektir. Bu sureyi dinde zorlamanın olamayacağını ifade eden ve aşağıda değineceğimiz ayetlerin (Bakara(2)/256; Kehf(18)/29; Gâşiye(88)/21-22) bir tür açılımı olarak da ele almak mümkündür. *Dinde zorlamayı reddeden ifadelerin hem Mekke dönemi ayetlerinde hem de Medine dönemi ayetlerinde yer alması ayrıca anlamlandır.*

“İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa hakikate tamamen tevafuk ve tetabuk ediyor. Eğer akla, mantığa ve hakikate tevafuk etmemiş olsaydı, bununla diğer kavanini tabiiye ilahiye beyninde tezat olması icap ederdi. Çünkü bilcümle kavanini kevnîyeyi yapan Cenabı Hakır” [07.11.1923'te Balikesir'de halkla yaptığı konuşmadan].²⁵

“Tarihimizi okuyunuz, dinleyiniz... görürsünüz ki, milleti mahveden, esir eden, harab eden fenalıklar hep din kisvesi altındaki küfür ve melanetten gelmiştir. Onlar her türlü hareketi dinle karıştırdılar. Hâlbuki elhamdülillah hepimiz Müslümanız, hepimiz dindarız. Artık bizim, dinin icabatını öğrenmek için şundan bundan derse ve akıl hocalığına ihtiyacımız yoktur. Analarımızın, babalarımızın kucaklarında verdikleri dersler, bize dinimizin esâsâtını anlatmaya kâfidirler. Buna rağmen hafta tatili dine mugayirdir gibi [iddialar ileri sürerek], hayırlı ve akla, dine muvafık meseleler hakkında, sizi iğfal ve izlâle çalışan habislere iltifat etmeyin. Milletimizin içinde hakiki ve ciddi ulema vardır. Milletimiz bu gibi ulema ile müftehirdir. Onlar milletin emniyetine ve ümmetin itimadına mazhardırlar. Bu gibi ulemaya gidin. “Bu efendi bize böyle diyor, siz ne diyorsunuz?” deyiniz. Fakat sureti umumiyede buna [bu tür bir soru sormaya] da ihtiyaç yoktur. Bilhassa bizim dinimiz için herkesin elinde bir miyar vardır. Bu miyarla hangi şeyin bu dine uygun olup olmadığını kolayca takdir edebilirsiniz. Hangi şey ki, akla, mantığa ve menfaati âmmeğe muvafıktır; biliniz ki o bizim dinimize de muvafıktır. Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslâm'ın menfaatine muvafık kimseye sormayın. O şey dindir. Eğer bizim dinimiz aklın, mantığın tetabuk ettiği bir din olmasaydı ekmel olmazdı, âhir din olmazdı[...]. Büyük dinimiz çalışmayanın insanlıkla alakası olmadığını bildiriyor. Bazı kimseler asri olmayı kâfir olmak sanıyorlar. Asıl küfür onların bu zanıdır. Bu yanlış tefsiri yapanların maksadı İslâmların kâfirlere esir olmasını istemek değil de nedir?” [16.03.1923'te Adana esnafıyla yaptığı konuşmadan].²⁶

“Ehli İslâm'ın duçar olduğu zulüm ve sefaletin elbette birçok müsebbipleri vardır. Âlemi İslâm hakikati diniye dairesinde Allah'ın emrini yapmış olsaydı, bu akıbetlere maruz kalmazdı. Allah'ın emri çok çalışmaktır. İtiraf ederim ki, düşmanlarımız çok çalışıyor. Biz de onlardan ziyade çalışmaya mecburuz. Çalışmak demek, boşuna yorulmak, terlemek değildir. İcâbâtı zamana göre ilim ve fen ve her türlü ihtirââtı medeniyeden azami derecede istifade etmek zaruridir” [05.02.1923'te Akhisar'daki konuşmasından].²⁷

“Dünyada mevcut bilcümle medeni devletlerin kanunu medenileri hemen yekdiğerinin pek yakınıdır[...]. Binaenaleyh bizim dahi mevzuatı hukukiyemizin bilcümle medeni devletlerin müdevvenatı kanuniyesinden nakıs olması caiz değildir[...]. Efendiler, bizim elyevm mevcut olan ka-

²⁵ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c.2, s.98. İtalik vurgular bize aittir.

²⁶ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c.2, s.131-132. İtalik vurgular bize aittir.

²⁷ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c.2, s.95-96. İtalik vurgular bize aittir.

nunu medenimiz Mecelledir. Bu kanunu medeni takriben yarım asır evvel Cevdet Paşa merhumun tahtı riyasetinde bir heyeti ilmiye marifetiyle tertip olunmuştur. İşte o *mecellenin kavaidi külliyesindeki "Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" kaidei fıkhiyesi, siyaseti adliyesinde üssül esasımızdır*".²⁸

Atatürk'ün, özellikle Mecelle'nin 39. maddesi bağlamındaki açıklaması, kültürlerin birbirinin devamı olduğuna, aralarında dışlayıcı bir ilişkinin değil, tamamlamacı bir ilişkinin bulunduğu, önceki herhangi bir kültürün belli bir dönem de olsa sağladığı olumlu katkıların en azından yâd edilmesi; hatıratının devamlı canlı tutulması gerektiğine dair değindiğimiz yaklaşımı destekler nitelikte gözükmektedir. Atatürk'ün yeni siyasi-hukuki yapılanmada dayanak edinmeye çalıştığı Mecelle'nin (örneğin 14. maddesinin ima etmiş olabileceği üzere) aslında daha çok geleneksel bir tarzda ele alındığı söylenebilse²⁹ de, sonuçta Atatürk, geleneksel bir yaklaşım içinden, daha sonraki sosyo-kültürel değişimlere geçişi ve uyumu sağlayacak uzantıları seçmiş olmaktadır. Kısaca, her yeni kültür, öncekilerin bir çeşit uzantısı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, geleneğin hatırasının değeri maddi açıdan pek bir önem arz etmeyebilir. Ama manevi açıdan; onu hatırlamayı sağlayan her tür nesnel kalıntının (bir âdetin, örfün, değer anlayışının, zihniyetin, bir anıtın, kervansarayın, caminin... Kısaca fiziki-sosyal tüm kurumlarının) paha biçilemez bir değerinden söz etmek kaçınılmazdır. Atatürk'ün heykel konusundaki açıklamaları bu bağlamda ele alınabilecek açıklıktadır:

"Âbidattan bahseden arkadaşımızın maksadı heykel olsa gerektir[...] *Âbidatın [Heykellerin] şuraya buraya hatıratı tarihiye olarak rekzinin [dikilmesinin] mugayiri din olduğunu iddia edenler, ahkâmı şeriyeyi layikiyle tetebbu ve tetkik etmemiş olanlardır. Cenabı Peygamberin dini İslam'ı tesisinden bu ana kadar bin üç yüz bu kadar sene geçmiştir. Hazreti Peygamberin evamiri ilahiyeyi tebliği esnasında muhataplarının kalp ve vicdanında putlar vardı. Bu insanları tariki hakka davet için evvela o taş parçalarını atmak ve bunları ceplerinden ve kalplerinden çıkarmak mecburiyetinde idi. Hakayiki İslamiye tamamiyle anlaşıldıktan ve hâsıl olan kanaati vicdaniye kuvvetli hadisat [deliller] ile de teeyyüt eyledikten [sağlamlaştıktan] sonra³⁰ birtakım münevver insanların, böyle taş parçalarına*

²⁸ Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, c.1, s.239. İtalik vurgular bize aittir. Atatürk bu ifadesini 01.03.1922'de dile getirmiştir.

²⁹ Mecelle'nin değinilen 14 ve 39. maddeler için bak., Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 2. baskı, Hikmet Yay., İstanbul, 1979, s.20,22.

³⁰ Atatürk'ün bu öncülü bize, "dinde zorlama yoktur, doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur" (Bakara(2)/256); "İşte (bir) hakikat (olan bu Kur'an) Rabbinizdendir, artık dileyen inanabilir, dileyen inanmayabilir" (Kehf(18)/29) ayetlerini çağrıştırmaktadır. Yani insan, bir saygı simgesi olan heykelle, Allah'a tapmanın farklılığını ayırt edebilecek düzeyde olduktan sonra sorun yok demektir.

taabbüdünü [taptığını] farz ve zan etmek âlem-i İslâm'ı tahkir etmek demektir. Münevver ve dindar olan milletimiz, terakkinin esbabından biri olan heykeltıraşlığı azami derecede ilerletecek ve memleketimizin her köşesi ecdadımızın ve bundan sonra yetişecek evlatlarımızın hatıratını güzel heykellerle dünyaya ilan edecektir[...] Mısırlılar İslam değil midir?[...] Mısır'da birçok eâzımın heykelleri vardır. Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete maliktir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet, milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz. İnsanlar mütekâmil olmak için bazı şeylere muhtaçtır. Bir millet ki resim yapamaz, bir millet ki heykel yapmaz, bir millet ki fennin icabettirdiği şeyleri yapmaz; itiraf etmeli ki o milletin tarihi terakkide yeri yoktur. Hâlbuki bizim milletimiz, evsafı hakikiyesiyle mütemeddin ve müterakki olmaya layıktır ve olacaktır".³¹

"Mimar Koca Sinan'ın eserlerinin en kesif bulunduğu İstanbul'da ve son şaheserinin yapıldığı Edirne'de, ona bir anıt dikilmelidir. Cumhuriyetimizin başkenti Ankara'da da bütün *Türk büyüklerinin heykelleri ve anıtlarının dikilmesi, gelecek nesillere örnek olmaları bakımından lazımdır*".³²

Atatürk'ün kritik düşünceye ne derece önem verdiğini ve gerçek büyüklüğünü de buradan aldığını belirtmek,³³ her Türk yurttaşında olması gereken duygusallığın yanı sıra, bilimsel etiğin de bir gereğidir. Zaten tüm değişimlerin temelinde, *yaşamı daha kolay ve güvenilir kılmaya arzusu* biçiminde temel bir güdüyü koymak da mümkündür. Bu anlamda huzurlu, kolay ve güvenilir ilişkilerden oluşan toplumsal bir dünya kurma arzusunun da, insanoğlunun kesintisiz bir süreci ifade eden evrensel bir arzusu olduğu görülmektedir.

Atatürk'e ait aktarılan doğrudan alıntılarda, önceki gelenekle bir çatışmanın değil, o geleneğin içinden çağdaş kültüre geçişi sağlayan/sağlayacak olan potansiyellerden yararlanmanın, onları vurgulamanın söz konusu olduğu gayet açık olsa gerektir. Gerçekten de Atatürk'ün aktardığımız ifadelerinden de anlaşılabilceği üzere, her kültür gibi geleneksel İslam kültürü de, daha iyiyi, doğruyu, güzeli, kolay ve güvenilir olanı arama bağlamında pozitif olarak ne gerekiyorsa onu yapmaya çalışmıştı. Kaldı ki, Atatürk'ün devrimlerinde şekli farklılığa verdiği önemin, geri kalmışlıktan kurtulmayı kolaylaştırmak amacıyla yeni bir *Türk Kimliği* (veya yeni bir *Türk Zihniyeti*) oluşturmak biçimindeki ana hedefi için yardımcı unsurlardan yararlanma çerçevesinde

³¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c.2, s.70-71. Atatürk bu ifadelerini 22.01.1923'te dile getirmiştir. İtalik vurgular bize aittir.

³² Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 3. baskı, Turhan Kitabevi Yay., yer yok, 1984., s.136 [Afet İnan, *Mimar Koca Sinan*, Türkiye Emlak Kredi Bankası Neşriyatı, Ankara, 1968, s.67'den aktarma]. Atatürk bu ifadelerini 1935'te dile getirmiştir. İtalik vurgular bize aittir.

³³ Bu bağlamda bir değerlendirme örneği olarak bak., Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik*, 2. baskı, Tekin Yay., Ankara, 1983, s.148-149.

anlaşılması daha sağlıklı bir yaklaşım görünümündedir.³⁴ Şekilsiz bir zihniyet elbette olmaz; ama şekil de esas değil sadece esasa götüren bir araç olarak görülmelidir. Bu açıdan bakılınca Atatürk devrimlerinin arz ettiği şekilsel farklılığın (aktardığımız ifadelerinin de gösterdiği üzere) İslam geleneğinin inkârı anlamına asla gelmeyeceği rahatlıkla anlaşılabilir. Kısaca, *Atatürk'ün yaptığı şey aslında, Türk dünyasının ve dolayısıyla tüm geri kalmış ulusların geri kalmışlıktan bir an önce kurtulmalarını sağlamak biçimindeki iyi niyete dayalı bir tür içtihat olarak rahatlıkla anlaşılabilir. "Atatürk, Din ve Din Adamları" adlı çalışmasında Ali Sarıkoyuncu'nun şu değerlendirmesi de bu bağlamda bir örnek olarak ele alınabilir:*

"Gerçekte Atatürk, ne dini toplumsal hayattan çıkarmak istemiş, ne de dinin özüne dokunmuştur. Onun mücadele ettiği din adına ortaya çıkan zihniyettir. Atatürk gerçekçi, akılcı, ileriye gören, toplumunu ve dünyayı doğru okuyan, ne yaptığını bilen bir devlet adamıdır. Dine, dini değerlere değil, hurafeciliğe ve din istismarına karşıdır. Bu da din düşmanlığı değildir; gerçek dindarlıktır. Bu sebeple laiklik asla dinsizlik olmadığı gibi Atatürk de dinsiz değildir. Bu bağlamda, Türkiye koşullarında gerçek dindarlık Atatürkçülüğün bir boyutudur".³⁵

Aslında geline bu noktanın, kültürler arasında iyi-kötü ayrımının değil, ancak ve ancak, söz konusu daha iyi, doğru, güzel, kolay ve güvenilir olanı arama konusunda az/çok başarılı olma ayrımının yapılabirliği noktası olduğu da ifade edilebilir. Tıpkı Hz. Peygamber'in de ifade ettiği üzere, "amellerin değerini taşıyan niyetler belirlediği"³⁶ için ve dolayısıyla, genelde tüm kültürlerin söz konusu daha iyi, güzel... vs. olanı arama hususunda aynı iyi niyeti taşımalarından dolayı, aralarında başarısız/başarılı (ve dolayısıyla iyi/kötü) ayrımı yapılamaz.

³⁴ Türkiye'yi laikleştiren o meşhur üç yasanın Meclis müzakerelerinde, bir İslam Hukukçusu olan İzmir Vekili Seyyid Bey'in, çağdaş Batılı ülkelerin de izlediği yöntem üzere; yeni yasaların Türk geleneklerine uygun bir tarzda oluşturulması, dolayısıyla bu işin aceleye getirilmemesi gerektiğine dair önerilerini (veya bu durumun ciddiyetini) Atatürk dikkate almış olmalı ki, Sami Selçuk'un da ifade ettiği üzere, Atatürk bu amaçla bir komisyon kurdu, ancak gerekli alt yapının olmadığı anlaşılınca da, bir bakıma zorunlu olarak yasa ithali yoluna gidilmiştir: "Atatürk'ün Medeni Kanun yapma girişimi vardır: Bir medeni kanun yapın demiş ve komisyon kurulmuş. Atatürk zaman zaman sormuş ne oldu diye. Bir yıl sonra çağırılmış, komisyon başkanı ve yanındakiler, daha birinci maddedeyiz demişler. Ondan sonra da Atatürk gereğini yapmış" (*İslâm ve Laiklik*, s.213). Türkiye'yi laikleştiren yasalar ve Seyyid Bey'in sözü edilen önerileri için bak., *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar*, (haz. ve sadeleştiren: Reşat Genç), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1998, s.159,161.

³⁵ Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk, Din ve Din Adamları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s.215.

³⁶ *Buhâri*, Bed'ül-Vahiy, 1; Aclünî, *Keşf'ül-Hafâ*, c.1, Beyrut, 1985, s.234.

Sözü edilen arayış bağlamında çok başarılı olmak, az başarılı olma karşısında bir üstünlük iddia etme meşruiyeti de sağlamaz. Bu tıpkı, hiçbir kasıt taşımayan sakat bir doğum nedeniyle, topal ama gayretli bir atleti, sağlam ve yine gayretli bir atletin geçmesine; diğer bir örnekle ifade edecek olursak, iki çalışkan ve eşit sağlığa sahip öğrenciden birinin *çok cüzi bir muhteva farkıyla* birinci olmasına benzer. Fark *çok cüzi bir muhteva farkı* da olsa, sonuçta biri kazanan, diğeri kaybedendir. Burada dikkatler adeta hep kaybedenin mağlubiyetine çekilir. Hâlbuki o türden bir muhteva farkını başarı (veya başarısızlık) ölçütü sayan sınav sisteminin mutlak bir kusursuzluğa sahip olup olamayacağı genelde dikkatlerden kaçar.

Kısaca, kültürler arası karşılaştırmalarda başarı veya başarısızlık değil, bir bütün olarak³⁷ düşünüldüğünde, taşınacak olan iyi niyet esas alınmalıdır. İyi niyeti de taşımayan bir kültürden söz etmek pratikte mümkün değildir. Şu türden örnekler bu anlamda değerlendirilebilir: “Çakalsız orman olmaz” [ormanın içinde çakal olması onun iyiliğine zarara vermez]; “ümmetim [herhangi bir toplum bir bütün olarak] dalalet üzere ittifak etmez”³⁸ [ümmetimin (herhangi bir toplumun) içinde yanlış cereyanların olabileceği gerçeği, bir bütün olarak ümmetimi (herhangi bir toplumu) kötülemeyiz]; ‘hiçbir hukuk sistemi zinayı [ahlaksızlığı; bağlılık adına verilen sözün bozulmasını] teşvik etmez’³⁹ [ama her hukuk sistemi kendine uygun; diğerlerinden farklı olabilen (recm, eşleri boşama, hapis, para cezası... vs.) önlemler alır/alabilir]...

Değinegeldiğimiz üzere insanın, arzuladığı toplumsal dünyayı olabildiğince beşerilikle nitelirmede, aslında her dönemde aktif olduğu; öncekisiyle sonrakisiyle (bir bütün olarak) her kültürün daha iyi, güzel, doğru, helal olanı aramada, dereceleri farklılık arz etse de temelde aynı iyi niyeti taşıdığı söylenebilir. Salt dinsel ölçütlere göre kurulan toplumsal bir dünya bile, aslında beşeri nitelikli olarak görülebilir. Dini, insanın düşünce serüveninin belli bir aşaması olarak görenler bile, toplumda gördüğü işlevsellik nedeniyle ona belli bir anlam atfederler.⁴⁰

³⁷ Tıpkı, Hz. Peygamber’in, “ümmetim dalalet üzere ittifak etmez” (*İbn Mâce*, Fiten, 8) ifadesinin de çağrıştırdığı üzere, hiçbir kültür *tamamen* kötü veya başarısız olarak nitelenemez. O toplumun içinde güzel, doğruyu, iyiyi, helali arama çabaları da mutlaka vardır.

³⁸ *İbn Mâce*, Fiten, 8.

³⁹ Sami Selçuk’un şu ifadesi bu bağlamda bir örnek olarak görülebilir: “Kur’an’ın temel kuralları nedir, örneğin eğer bunlardan biri zina ise, ben bugüne kadar bir ceza hukukçusu olarak hiçbir ülkede zinayı özendirici bir hukuk kuralına rastlamadım” (Sami Selçuk ve diğerleri, *Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar*, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s.214).

⁴⁰ A. Comte’un, “insanlık geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrının yerine geçiyor” biçimindeki sözü bu bağlamda dikkat çekici bir örnek olarak görülebilir. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1992, s.80

Bu yaklaşımı, her toplumun öncelikle bir beşer toplumu olarak ele alınmasının daha anlamlı olacağına ilişkin genel vurgunun⁴¹ değişik bir ifadesi olarak da değerlendirebiliriz. Daha açık ve somut bir örnek olarak, Kur'an'ın, Arapçayı dil olarak seçme gerekçesini verebiliriz.⁴² Bir toplumun dilinin vahiy aracı olarak kullanılması, kısmen de olsa *kültürel öğelerin işe karışmasının doğallığı* anlamına gelmektedir. İslam geleceğinin temel kavramlarından olan nâsîh-mensuh tartışmalarını,⁴³ benzer şekilde nuzûl sebebine (esbâb-ı nuzûl'e) ilişkin tartışmaları⁴⁴ ve hermenötikçilerin, 'Tanrı eğer benim dilimi kullanıyorsa, o zaman kutsal metin benim ondan anladığımı söylemektedir' biçimindeki vurgularını⁴⁵ bu bağlamda hatırlayabiliriz. Kısaca, ayrıntılara girme gereği duymadan şunu söyleyebiliriz ki, bir dinin Tanrı, melek, ahiret gibi manevi kavramlarına ilişkin boyutu konusunda rasyonellik ihtiyacı olabildiğince azken, bu ihtiyaç aynı dinin dünyaya (sosyal ilişkilere) bakan boyutunda olabildiğince çoktur. Örneğin zekât konusunda duyulacak rasyonellik ihtiyacı oranı yüksektir. Nitekim zekâtın gerekliliğini akli olarak açıklamaya sıkça başvururuz. Bu açıklamalar zekâtın somut hikmetleri olarak bizi yeterince ikna eder. Böylece bu davranışı hem bir ibadet hem de somut bir sosyal eylem olarak icra etmiş oluruz. Ancak cennet-cehennem gibi kavramlar konusunda durum biraz farklıdır. Dünyevi ve uhrevi adalet gereği cennet-cehennemin akli zorunluluğunu ortaya koyabiliriz. Ancak yine de zekâttaki somutluğu yakalayamayabiliriz. Zekâta akli ve nesnel bir somutluk varken, cennet-cehennem kavramlarında ise daha çok akli bir somutluk söz konusudur. *Durum böyle de olsa*, cennet-cehenneme ilişkin manevi kavramların bize, tamamen bu somut-nesnel dünyaya ilişkin bir kavram olan dille ifade edilmesi, *din-dünya veya ahiret-dünya ilişkilerinde dışlayıcılık-ayrışmacılık niteliklerinin değil, tamamlamacılık niteliğinin*⁴⁶ esas alınması gerektiğini yeter açıklıkta göstermektedir.

[Auguste Comte, *Catechisme Positiviste*, 2. baskı, yayınlayan yok, Paris, 1874, s.378'den aktarma].

⁴¹ Bu hususta bir değerlendirme örneği olarak bak., Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev., Ali Coşkun), İnsan Yay., İstanbul, 1993, s.65-67.

⁴² "Biz bu Kur'an'ı anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (*Kur'an*, Yusuf(12)/2).

⁴³ S. Ateş'in, tüm ilahi dinlerin dilleri dışında bir farklılık ihtiva etmediklerini neshin olamayacağı bağlamında dile getirmesini bu hususta bir örnek olarak görebiliriz. Bak., Süleyman Ateş, *Kur'an'ın Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, s.33; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, c.1, s.49,214.

⁴⁴ Bu konuda bir değerlendirme örneği olarak bak., Ahmet Nedim Serinsu, "*Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzûl'e Yeni Bir Yaklaşım*", 1. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, s.200.

⁴⁵ Bu konuyla ilgili bir tartışma örneği olarak bak., *Din-Devlet ve Toplum*, s.22,57-58.

⁴⁶ "Dünya ahiretin tarlasıdır" (Aclûnî, s.495) hadisi söz konusu tamamlamacılık bağlamında ele alınabilir.

Son bir örnek olarak, Kur'an'ın hukuki ayetlerinin, indiği toplumun mevcut hukuki anlayışıyla büyük oranlı bir yakınlık⁴⁷ arz etmesi verilebilir. Sosyolojik ifadesiyle hukuki ayetler, organik dayanışmaya dayanan sonraki toplumların iade edici hukukuna karşılık, mekanik dayanışmanın egemen olduğu önceki toplumların cezalandırıcı hukuku icra etmelerinin⁴⁸ Kur'an'a doğal bir yansıması olarak da görülebilir. Bu nedenle, Kutsal Kitabımız Kur'an'ı Kerim'in hırsızlığa önerdiği el kesme cezası ile beşeri laik hukukumuzun önerdiği hapis cezası arasında bir çatışma *görünümü* olsa da, gerçekte yani öz anlamda böyle bir şey söz konusu değildir.⁴⁹ Laik hukuki yapımız eğer hırsızlığa hapis cezasını değil de herhangi bir ödülü önerseydi, ancak bu durumda bir çatışmadan söz edilebilirdi. Hâlbuki mevcut beşeri ceza hukukumuz da, hırsızlığa ağır ceza önermekte, hatta ve hatta, örneğin bir devlet memuru için bu suçu yüz kızartıcı olarak nitelemekte ve görevden süresiz men cezasını⁵⁰ gerekli görmektedir. Böyle ağır bir ceza ile el kesme arasındaki *zahiri* farklılığı, *özel* farklılık olarak algılamak şüphesiz yanıltıcı olacaktır.⁵¹ Böyle bir algılama, vahyin donukluğunu iddia etmeyi veya onun zamanlar üstü niteliğini görmemeyi olabildiğince doğrudan ima etmektedir. Bu tür bir algılama Atatürk'ün değindiğimiz ifadeyle kişiyi haklı olarak, "*ahkâmı şeriyeyi layikiyle tettebbu ve tetkik etmemiş olanlar*" sınıfına sokar. Bu tür bir yaklaşım *dini zaman ve zemine uydurmak* değil, tam aksine, *dini zaman ve zemine göre yeniden düşünmek* anlamına gelmektedir. İkisi şüphesiz farklı şeylerdir. Düşünmeyi ısrarla emreden Kur'an açısından bu tutum (*dini zaman ve zemine göre yeniden düşünmek*) zaten apaçık bir yükümlülüktür. O meşhur Mu'az ha-

⁴⁷ Burada büyük oranlı bir yakınlığın söz konusu olmasından söz etmek, İslam hukukunun orijinalliğini tartışmak anlam ve amacını taşımamaktadır. Bu bizi ve en önemlisi konumuzu aşan bir husustur. Ateş'in hukuki ayetleri orijinal olarak değil de, mevcut örfün bir uzantısı olarak görmesi bu bağlamda bir örnek olarak ele alınabilir. Bak., Süleyman Ateş ve diğerleri, "*İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu*", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s.84-86; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, c.2, s.524-525.

⁴⁸ Sezgin Kızılcıkelik, *Sosyoloji Teorileri*, Yunus Emre Yay., Konya, 1994, s.63-65.

⁴⁹ Kaldı ki, el kesmeyi öneren ifadenin (*Kur'an*, Maide(5)/38) hemen peşinden, "kim de yaptığı hırsızlıktan sonra tevbe eder ve kendini düzeltirse, Allah onun tevbesini kesinlikle kabul eder, çünkü o en bağışlayıcı ve en merhametlidir" (Maide(5)/39) biçiminde, *iade edici hukuku* da neredeyse doğrudan çağrıştıran vurguların yer alması son derece anlamlıdır.

⁵⁰ Bak., *657 Devlet Memurları Kanunu*, Madde 48/A/5; Madde 125/E/g.

⁵¹ El kesme cezasıyla hapis cezası arasındaki amaçsal yakınlığı (malın korunması amacını) yeterli gören ve dolayısıyla iki ceza arasında herhangi bir potansiyel çatışma durumunun olmadığını ifade etmeye çalışan bir yaklaşım örneği olarak bak., Ferhat Koca, "*Kur'an'daki Fikhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme*", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (haz., İlyas Çelebi), Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s.108-115,155-156,163.

disi⁵² bu bağlamda olabildiğince somut geleneksel bir örnek olarak görülebilir. Dolayısıyla içtihat kavramı kısaca, dini zaman ve zemine göre yeniden düşünmek olarak anlaşılabilir. Bu düşünmede taşınan iyi niyetten dolayı isabetler iki, hatalar ise bir sevaba nail olacaktır. Biraz iddialı olacak ama hataya dahi sevap verilmesi, *iyi niyetle düşünmeyi teşvikten* başka bir anlama gelebilir mi? İzleyen satırlarda bu durumun açılımını görmek mümkündür.

IV

Gelinen bu noktada, genel bir kavram olarak vahyin, ilk ortaya çıktığı zaman-mekân koşullarıyla olabildiğince yakın/iç içe bir ilişkiye girdiğini; bu koşulları asla tamamen dışlamadığını, özellikle ahlaki açıdan ıslah etme yoluna önem verdiğini söyleyebiliriz. Adeta gelenekçi-modernist ayırım yapma gereği duymayacağımız derecede, günümüz akademik ilahiyatçıların çoğunun, hatta bir bakıma hepsinin, Kur'an'ın tüm zamanların evrensel bir rehberi olmasını özellikle ve öncelikle ahlaki boyutu aracılığıyla sağladığını dile getirmesi⁵³ de bu hususu pekiştirmektedir. Zaten Hz. Peygamber de gönderiliş gerekçesini, "Ben ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildim"⁵⁴ biçiminde dile getirmektedir. İlahiyatçılar da dâhil olmak üzere birçok akademisyenin katıldığı şu bildiri maddeleri, belki de tüm dinlerin, özellikle İslam'ın, indiği ortamın kültürünü ne derece olumlu anlamda dikkate aldığına güzel/özlü ifadeleri olarak görülebilir:

"İslam'a göre temel amacı, insanları, dünya ve ahiret hayatında, iyilik, güzellik ve mutluluğa ulaştırmak için yol göstericilik olan vahiy, akla hitap eder ve onun tarafından anlaşılıp yorumlanmasını ister[...] Her mümin aklını kullanmak zorundadır. Hiçbir fert veya zümre dinin anlaşılması ve yorumlanması hususunda ilahi bir yetkiye sahip olduğu iddiasında bulunamaz".⁵⁵

"İslâm'ın ilk dönemlerinde vahiy-hayat ilişkisi çok daha somut bir biçimde kurulmuş, fonksiyonel akla önem verilmiş, hatta bazı nassların açık ifadelerine rağmen, dinin ana maksatları ve zaruretler dikkate alınarak, hükümlerin farklı yorumları yapılabilmiş ve uygulamalara gidilebilmiştir. Bu çerçevede günümüz Müslümanları da İslâm dünyasının gündelik problemlerini çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler".⁵⁶

⁵² *Mu'âz hadisi* veya *ıctihat hadisi* adıyla meşhur olan bu hadis ve özellikle içtihat kurumu konusunda bir değerlendirme örneği olarak bak., Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1985, s.15,19.

⁵³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için Eyüpoğlu'nun daha önce değinilen çalışmasına bakılabilir.

⁵⁴ Ali İbn Ebu Bekir el-Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid*, c.9, Kahire, 1407, s.15. "Sen üstün bir ahlak üzeresin" (Kur'an, Kalem(68)/4) ayeti de bu bağlam da ele alınabilir.

⁵⁵ *İslâm ve Laiklik*, s.269.

⁵⁶ *İslâm ve Laiklik*, s.269-270.

“İslâm'ın demokratik hukuk devletinin evrensel ve temel değer ve ilkeleri dışında, siyasi rejimin ayrıntılarının düzenlenmesini topluma bıraktığı görüşündeyiz”.⁵⁷

Kur'an'ın yeni koşullara aktif/dinamik bir uyumu için arayış içine girenlerin, bazen dini çağa uydurmayı ima ettikleri akla gelse veya ileri sürülse de,⁵⁸ ilerideki doğrudan aktarmalarda görülebileceği üzere onlar, bunu geleneksel İslami yaklaşımın temel bir kavramı olan içtihat aracılığıyla yaptıklarını, dolayısıyla taşıdıkları iyi niyetten dolayı hatalı olsalar bile en azından bir sevabı hak ettiklerini ifade etmektedirler. Bunlardan Hatiboğlu'nun yaklaşımı da ayrıca dikkat çekici görülebilir. Hatiboğlu, ilk İslami nesilden Muaviye ve Râzî'nin, illetlerine bakarak bazı ayetlerin ihtiva ettiği ahkâmı *zahiren* aşmalarından, “katılın veya katılmayın, bu daha birinci asırda illetlerine bakılarak Kur'an'ın ahkâmının bile değişebileceğini kabul eden âlimlerin bulunduğunu gösterir [... Kısaca] bir şeyi güzel gördün mü, o İslamidir” biçiminde bir sonuç çıkarmaktadır.⁵⁹

Tüm bu tartışmalar bizi, özellikle İslâm'ın potansiyel anlamda, tüm meşru/makul/bilimsel değişimlere uyum sağlayacak, hatta uyumu gerekli görececek bir görünüm arz ettiği sonucuna götürmektedir. Atay'ın şu ifadesi dikkat çekici bir vurgu içermektedir:

“İslâm dininin iki temel kaynağı vardır: Akıl ve Kur'an. Kur'an akla ters değildir, çünkü ona dayanmaktadır. [...] Zira şimdi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapılmasına Kur'an ve İslâm'ın orijinal kültürü izin değil, özellikle emir vermektedir[...] Buna rağmen bin yüz senelik batını, maniheist ve gnostik kültürlerin etkisi, Müslümanların aklını felce uğrattı, aklı âtil kıldı ve sonunda akla süikast etmeyi başardı. Böylece içtihat katledildi ve içtihat yapmaya çalışanlar şahıs otoritesine, rivayet sultasına isyankâr sayılarak kâfir ilan edildi; durum böyle de devam etmektedir. İslâm memleketleri bu tekfirci kurum, dernek ve devlet kanunları altında inim inim inlemektedir. Buna karşılık *Türkiye'de laikliğin yarım açık penceresinden nefes alınmaktadır*”.⁶⁰

Benzer bağlamlı diğer bir örnek olarak Osman Turan'ın şu yaklaşımı verilebilir:

“İslamiyet kendi birliği ve esaslarını yıkan irtidâd (İslamiyet'i terk) ve Rafizilik (İslamiyet esaslarına aykırı mezhep) hareketlerine müsaade etme-

⁵⁷ *İslâm ve Laiklik*, s.270-271.

⁵⁸ Örneğin H. Karaman bazı yorumların, Kur'an'ın sırf çağa uydurulması çabasını çağrıştırdığını ve bir bakıma daha titiz davranılması gerektiğini ileri sürer. Bak., *İslâm ve Laiklik*, s.266. S. Ateş ise söz konusu yorumların Kur'an'ın özünden sapma anlamına gelmediğini ifade eder. Bak., *İslâm ve Laiklik*, s.84-86.

⁵⁹ *İslâm ve Laiklik*, s.118-119.

⁶⁰ Hüseyin Atay, “Soruşturma”, *İslamiyat*, c.1, S.4, 1998, s.256,260. İtalik vurgular bize aittir.

miş ise de bu, umumî ilim ve fikir hürriyetini hedef tutmadığı gibi, siyasi bir tehlike teşkil etmedikçe fiilen Sünniliğe aykırı mezheplerin mevcudiyetini de tanımıştır[...] dinde cebri red ve rızayı esas kabul eden İslamiyet'in cihad fikrini hâla yanlış anlayanlara bunun asla din değiştirmekle münasebeti olmadığını, [o günün mevcut koşullarının doğal bir sonucu olarak] siyasi ve ideolojik bir mana taşıdığını hatırlatmak kâfidir".⁶¹

M. A. Kılıçbay'ın yaklaşımında da, dinlerin laik kısmına doğrudan vurgunun diğer bir ifadesini görmek mümkündür:

"Yönetim dünyevi bir meseledir. Dünyevi yönetim ancak laik olabilir, başka türlü mümkün ve muhtemel değildir. Kilise yönettiği zaman dahi o laik bir yönetimdir. Din eğer bu dünyayı yönetiyorsa, o *dinin laik kısmıdır*".⁶²

Yine benzer bir örnek olarak Ahmet Taner Kışlalı'nın yaklaşımı hatırlanabilir. Kışlalı'nın yaklaşımında da, İslam'ın gerekli (meşru ve makul) her değişime uyum sağlayacak bir potansiyele sahip olduğu şu şekilde ifade edilir:

"Peygamber bile -bir yaşam süresince- değişmek gereğini duyduğuna göre, İslâm'ın genel kuralları dışındaki uygulama ile ilgili kurallarının, değişen koşullara koşut olarak, öze uygun biçimde değişmesi doğal sayılmaktadır".⁶³

Söz konusu öz de, "Dinde zorlama yoktur",⁶⁴ "Sen ancak bir uyarıcısın, bir zorba değilsin",⁶⁵ "Kur'an ancak aranızda doğru yola gitmeyi dileyene ve âlemlere bir öğüttür"⁶⁶ biçimindeki ayetlerle izah edilmeye çalışılır.⁶⁷

Değinen bütün bu yorum ve tartışmaları, Atatürk'ün daha önce aktardığımız sözlerindeki özlü yaklaşımın bir tür açılımı olarak görmek

⁶¹ Osman Turan, *Türkiye'de Mânevî Buhran Din Ve Laiklik*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, s.45. Bu yaklaşım tarzı bize, N. Öktem'in, İslam'ın değil, onun yorumlanma biçimini laiklikle çatışacağını veya çatışmayacağını; bu bağlamda, teslimiyetçiliğe yaptığı güçlü vurgular nedeniyle İslam'ın Cebriyeci yorumunun laiklikle çatışacağını, bireysel tercihi esas alması nedeniyle de Mutezileci yorumunun ise laiklikle çatışmayacağını ifade ettiği yorumlarını çağrıştırmaktadır. Bak., Niyazi Öktem, "*Dinler ve Laiklik*", *Cogito (Laiklik Özel Sayısı)*, sayı 1, Yaz 1994, s.36-40; *İslam ve Laiklik*, s.184-186. Ahmet Arslan'ın da benzetilebilecek Sünni-Alevi yaklaşımı için karşı., *İslam ve Laiklik*, s.23.

⁶² *İslam ve Laiklik*, s.210, italik vurgular bize aittir.

⁶³ Ahmet Taner Kışlalı, "*İslâm ve Laiklik*", *Bülten*, Atatürkçü Düşünce Derneği Samsun Şubesi Yay., yıl 3, S.10, Eylül 2000, s.22-23.

⁶⁴ *Kur'an*, Bakara(2)/256.

⁶⁵ *Kur'an*, Gaşiye(88)/21.

⁶⁶ *Kur'an*, Tekvir(81)/27-28.

⁶⁷ Kışlalı, s.22-23.

hiç de zor olmasa gerektir. Kısaca, İslam dini, ilmen, aklen, ahlaken, hukuken... tüm gerekli değişimlere uyum ve uygun önlemler alma potansiyeline sahip olmasaydı, değindiğimiz yaklaşımlar/yorumlar kolay kolay ortaya çıkabilir miydi? İşte tam bu noktada İslam-Laiklik ilişkisini yeniden düşünebiliriz:

Makul ve bu nedenle gerekli bir değişim olan laikliğe, *rasyonalite*ye vurgulu bir biçimde⁶⁸ çağıran İslam'ın olumsuz anlamda diyebileceği hiçbir şey yoktur. Tam aksine, İslam ona uyumu ve uygun önlemler almayı gerekli görür. Akdemir'in yaklaşımı gelinen bu aşamada dikkat çekici örneklerden biri olarak hatırlanabilir. Akdemir yaklaşımında, ,“(Ey Peygamber) Sen yüzünü ‘hanif’ olarak *dine*; Allah'ın insanları kendisine göre yarattığı *fitrata* yönelt. Allah'ın yaratmasında değişiklik yoktur. İşte dosdoğru din budur; ancak insanların çoğu bunu bilmemektedir”⁶⁹ ayetini temel hareket noktası olarak ele alır ve bu ayetin laikliğin gerekliliği bağlamında açılımını şu şekilde yapmaya çalışır:

“Şu halde insan *fitratının* bozulmaması bu yüzden de sürekli koruma altında bulunması büyük önem arz eder. Çünkü insanın yeryüzünde özgürce hareket edebilmesi, mutlu olması, *kendi dışındakileri sevmesi* ve dolayısıyla onlara zarar verecek şeylerden kaçınması, *fitratının* temiz olmasına bağlıdır[...] *Fitratı* bozulan gerçek anlamda *dini* de olmaz. İşte yeryüzünde yaşanmış olan bütün zulümler; adaletsizlikler, soykırımlar hep bu *fitratın bozulması* sonucu ortaya çıkar. Şu halde *gerçek din*, dış dünyadaki *kurumsallaşmış din değil*, insanın doğuştan taşıdığı ulvi ve *aşkın değerlerdir*. Dış dünyadaki *kurumsallaşmış dinler*, vahye göre hareket ettiklerini söylerler, ama aslında çoğu kez ona taşımadığı ve hatta onunla taban tabana ters düşen anlamlar yüklerler, böylece onlar *hidayet değil*, *yabancılaşma kaynağı* olurlar[...] *Vahiy, tıpkı su gibidir*, *bulunduğu kabin şeklini alır*, bu bakımdan onu temiz olarak tutmak büyük önem arz eder. Bu nasıl gerçekleşebilir? Kurumsallaşma başladığı andan itibaren vahiyden sapmaların başladığı yadsınmaz bir gerçek olduğuna göre, öncelikle yapılması gereken *kurumsallaşmadan kaçınmak* olmalıdır”.⁷⁰

Aşağıdaki değerlendirmeler de, laikliğin gerekliliğine gölge düşürecek yorumlara karşı barışçıl bir eleştiri amacı taşımaktadır. En az bu barışçıl eleştiri kadar önemli olan diğer bir husus da, dinin özüne olumlu anlamda ciddi bir uygunluk kaygısının taşınmasıdır. Bu kaygının açık varlığı, sadece değişime salt bir uyum arayışını değil, deği-

⁶⁸ “Allah [geri kalmışlık] pisliliğini ve rezilliğini aklını (yeterince etkin) kullanmayanlara verir” (*Kur'an*, Yunus(10)/100).

⁶⁹ *Kur'an*, Rum(30)/30. İtalik vurgular bize aittir.

⁷⁰ Salih Akdemir, “*Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım-Aşkın Boyut*”, 1. *Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazhaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Yay., Ankara, 1995, s.325, italik vurgular bize aittir.

şime uyum arzusunun yanında, yorumun *olabildiğince somut geleneksel dayanaklarının gözetilmesini* de çağrıştırmaktadır:

“Mekke’de bir ara[...] *kralık teklifini reddeden*[...] Mekke’de doğrudan doğruya dünyevi iktidara bir ilgi duymayan Hz. Muhammed’in, Medine’de adeta *bir devlet kurucusu gibi davranmasın*, o zamanki Arabistan’ın *sosyo-politik durumu ve şartları ile yakından ilişkili olduğunu* önemle belirtmeliyiz. Müslüman siyaset nazariyecileri, Müslüman devletin siyasi temellerini Kur’an’ı Kerim’deki, “Hükümün Allah’a ait olduğu”nu ifade eden ayetlere[...] dayandırmak istemekte[...] Bununla birlikte derinliğine tetkikler, bu ayetlerde söz konusu olanın, *siyasi bir hâkimiyet değil, kelâmî bir takdir* olduğunu ve ona siyasi hâkimiyet anlamı yüklemenin *zorlamadan başka bir şey olmadığını* ortaya koyuyor[...] Kur’an’ı Kerim’de devlet ve yönetimle ilgili olarak *en azından doğrudan açıklamalar* mevcut değildir. Hz. Peygamber’in, Medine’de dini otorite ile dünyevi otoriteyi birleştirmiş gibi görünmesi ve bir Peygamber olmasının yanı sıra adeta bir devlet başkanı gibi görünmesi, o zamanın *şartlarının bir zorlaması* ve sonucundan başka bir şey gibi görünmemektedir. Mekke’de dinî bir amaçla ortaya çıkan ve Müslüman cemaatin önderi olan Hz. Peygamber, yaşadığı toplumun genel durumu ve hususiyle Medine’deki sosyo-politik durum ve şartlar karşısında, tebliğ görevinin yanı sıra, ister istemez dünyevi yükümlülükler ve düzenlemelere de yönelmiş[...]”⁷¹

İlk bakışta değişime uyum adına aşırı fedakârlığın yapılması görünümünü arz eden bu türden yaklaşım biçimlerinde asıl dikkati çekmesi gereken husus, gerçekte geleneğin bu türden yorumlara fırsat verecek bir potansiyelde olmasıdır. Aksi takdirde bu derecede net yorumların yapılması çok zor olurdu. Hatiboğlu’nun yaklaşımı, geleneğin değinilen türden yorumlar açısından ne derece müsait olduğunun diğer bir somut açılımı olarak görülebilir:

“Bana kendi kitabım[...] Salih amel işle diyor[...] ama bunların bir listesini bana vermiyor[...] Mesela şu mikrofon[...] Eğer hayırlı bir işse bu İslamî’dir diyorum. Eğer şerli bir işse bu gayri İslamî’dir diyorum[...] Biz ahiret hayatımızı bu dünyada inşa etmekle mükellefiz[...] bu dünyanın bütün meseleleri benim nazarımda ve Kur’an’dan aldığım fikirle İslamî’dir[...] bizim İslamî fikriyatımızda ibadetlerimiz bile dünyevidir[...] ahirette namaz kılacak mıyız[...] hayır[...] Dünyada, biz namaz kılıyor, oruç tutuyorsak, adam olalım diye Cenab-ı Hak bunları vazetmiş[...] *her şeyimizi hüsn meselesi içinde mütalaa etmek durumundayız*”⁷²

“Acaba diyorum, *bizlerden daha iyi Kur’an’ı, hadisleri anlamak durumunda olan o ilk nesil*, sahabe bu sahada ne yapmışlar? Çünkü dini benden iyi biliyorlar onlar. Peygamberi tanımışlar görmüşler. Onların tetkiklerine

⁷¹ Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara, 1997, s.51-52,59-60,66,69. İtalik vurgular bize aittir.

⁷² Mehmet S. Hatiboğlu ve diğerleri, “*İslâm’da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu*”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s.116-117. İtalik vurgular bize aittir.

biraz aşına olmaya başladığımız zaman kafamız değişiyor. Çünkü biz medresemizde koyduğumuz bir hükümle ayağımızı bağlamışız, 'mevridi nasta içtihadı mesağ yoktur' demişiz. Ama bizler İslam'ın daha ilk asrında bazı halifelerin, bazı sahabilerin farklı düşündüklerini görüyoruz[...] daha birinci asırda illetlerine bakılarak Kur'an ahkâmının bile değişebileceğini kabul eden [Hz. Ömer, Razi ve Muaviye gibi] âlimlerin bulunduğunu gösterir".⁷³

Bu noktada, çalışmamızın başında da vurguladığımız üzere, 'laikliğe geçişi sağlayan süreçte, örneğin mezhep kavgaları aracılığıyla dinin sadece olumsuz bir işlev sergilemediği, bu sürece olumlu katkılar da sağladığı' rahatlıkla anlaşılmaktadır. Tüm insanlığın aynı özden [Hz. Âdem'den] türemelerine benzer şekilde, kültürlerin de sonuçta birbirlerinin devamı ve tamamlayıcısı olduğu dikkate alındığında, bu temel varsayımsal eğilimi doğrulayacak birçok somut örnekle karşılaşmak hiç de zor olmasa gerektir. Yukarıda değindiğimiz birkaç yaklaşım örneği yeterli açıklığa sahip bir-iki misal olarak kolaylıkla değerlendirilebilir. Mehmet S. Aydın'ın, ciddi itirazla karşılaşan yaklaşımının, sonuçta bir tür içtihat olarak değerlendirilmesini adeta istirham etmesi, geleneğin veya kısaca İslam'ın gerekli her değişime açık bir potansiyele sahip olduğunu gösteren diğer somut bir örnektir:

"Beni kimse aforoz etmezse, ben vahyin dışındaki konularda Peygamberimizin de büyük ölçüde, o kültürün şartları içinde ve o günün ihtiyaçları muvacehesinde hareket ettiğini düşünüyorum"; "Türkiye'de benim gibi düşünenlere lutfedip müsamahayla bakmak lazım; onlar hata yapıyorlarsa, isterseniz [içtihadta hata ettiğimi kabul etseniz bile taşıdığım iyi niyetten dolayı en azından] yarım sevap verin".⁷⁴

V

İşaret ettiğimiz diğer yaklaşımlara benzetilebilecek şekilde Aydın'ın istirhamı da, İslam geleneğinin en azından içtihat kavramı aracılığıyla birçok yeni duruma en aktif/dinamik uyumu sağlayacak potansiyele sahip olduğu anlamına gelmektedir. Kısaca, eleştirilebilirliklerine rağmen, iyi niyet taşıdıklarından⁷⁵ kuşku duyulmayacak bir görünüm arz

⁷³ Hatiboğlu ve diğerleri, s.118-119. İtalik vurgular bize aittir.

⁷⁴ Din-Devlet ve Toplum, s.54,62, italik vurgular bize aittir. Benzer bağlamı vurgular için karşı., İlhami Güler, "Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması)", 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, s.340; İslâm ve Laiklik, s.90; Mehmet S. Aydın, "Oturum Başkanı (Kur'an'ın Günümüzde Uygulanabilirliği)", 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, s.271.

⁷⁵ M. S. Aydın'ın fundamentalist olarak gördüğü Mevdudi ile modernist olarak değerlendirdiği Fazlur Rahman'ı, İslam dünyasının geri kalmışlığına bir çözüm bulma ortak amacında birleşirmesi bu hususta dikkat çekici bir örnek olarak ele alınabilir: "Sözgelimi, [modernist] Fazlur Rahman ile [fundamentalist] Mevdudi arasındaki farklılıklar, benzerliklerle mukayese edilemeyecek kadar büyük ve önemli. Ben onların bir 'endişede

eden yukarıdaki yaklaşımlar, temelinde iyi niyet olmak şartıyla insanın kuracağı her dünyanın, olabildiğince beşeri bir nitelik arz etse bile, bir şekilde ilahi bir nitelik de taşımış olacağı bağlamında ele alınabilirler. Çünkü insan, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, helal-haram ayırımlarını yapabilecek bir potansiyelde yaratılmıştır: “Nefse ve onu şekillendirene, ona *bozukluğunu ve korunmasını* (isyanını ve itaatini) *ilham edene* and olsun ki, (Allah'tan başkasına tapmayarak) nefsini yücelten iflah olmuş, (yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyana uğramıştır”.⁷⁶ Benzer şekilde ve daha önce de değindiğimiz üzere, bir davranışın değerini taşıyan niyet belirler.⁷⁷ Yine benzetilebilecek şekilde, güzel bir şeye öncülük eden, onu devam ettirenlerin sevabı kadar sevap da ayrıca alır. Kötü bir şeye öncülük eden için de tersi söz konusudur.⁷⁸ Devamla, “ümmetimin nazarında değerli olan Allah katında da değerlidir”;⁷⁹ “ümmetim dalalet üzere ittifak etmez”;⁸⁰ “insanı ancak kendi gayreti kurtaracaktır”⁸¹... gibi sayıları çoğaltılabilecek birçok örnek, insanoğlunun kuracağı hemen hemen her dünyanın olabildiğince beşerilikle nitelenebilir olması durumunda bile, söz konusu dünyalar için ilahi bir boyutun da daima var olduğunu; *aslında beşerilikle-ilahilik niteliklerinin o toplumda iç içe geçmiş bir vaziyette daima yer aldığını*⁸² en azından ima etmektedir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz üzere, dinin ahlaki her ögesi, itikadi ve amelî bir boyuta da zaten sahiptir. Ahlak kuralları büyük oranda evrensellik arz ettiği⁸³ ve ahlaksız bir toplum da ol-

buluştukları'nı anlatmaya, bir ‘dertli bilinç’ten söz etmeye çalışıyorum[...]’. Mehmet S. Aydın, “Değişme ve Endişe”, *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12.

⁷⁶ *Kur'an*, Şems(91)/7-10.

⁷⁷ *Buhâri*, Bed'ül-Vahiy, 1.

⁷⁸ *İbn Mâce*, Mukaddime, 14.

⁷⁹ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, c.1, s.279; Aclünî, s.234.

⁸⁰ *İbn Mâce*, Fiten, 8.

⁸¹ *Kur'an*, Necm(53)/39.

⁸² Din-toplum ilişkisi açısından bakıldığında, en basitinden en karmaşığına kadar tüm tabii gruplarda bile dinin bir şekilde kuvvetli varlığını bu bağlamda ele alabiliriz. Bu bağlamda bir örnek olarak bak., Günay, *Din Sosyolojisi*, s.239-252.

⁸³ Din-ahlak ilişkisi bağlamında teferruata girme gereği duymadan M. S. Aydın'ın, “Tek cümle ile ahlak, doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur” biçimindeki yaklaşımı ve benzetilebilecek şekilde Kırbaşoğlu'nun, “dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur” şeklindeki vurguları, Kur'an'ın temel ahlaki buyruklarının, tartışmayı adeta gereksiz kılacak derecede evrensellik arz ettiği bağlamında iki örnek olarak ele alınabilir. Sırasıyla bak., Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s.220; Hayri Kırbaşoğlu ve diğerleri, “*Dünyada ve Türkiye’de Laiklik*”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998, s.157. S. Ateş, M. Paçacı, M. S. Hatiboğlu, H. Atay ve H. Albayrak'ın benzer vurgular için sırasıyla karşı., *İslâm ve Laiklik*, s.86; s.93-94; s.116-

madığı için, laik bir toplum dinsizlikle veya dindışılıkla asla nitelene-
mez. Din ve vicdan özgürlüğünü koruma altına alan bir siyasi nitelik,
“dinde zorlama yoktur”;⁸⁴ “İşte (bir) hakikat (olan bu Kur'an) Rabbiniz-
dendir, artık dileyen inanabilir, dileyen inanmayabilir”;⁸⁵ “Sen sadece
bir öğüt vericisin, bir zorba değil”⁸⁶... gibi ayetlerin temel vurgusuyla
net bir paralellik arz etmekte değil midir? *İnanç ve inançsızlık karşısın-
da eşit mesafede duran, yani bu iki özgürlük eğilimini koruma altına
alan bir laiklik tanımlamasıyla*, dinde zorlamanın olamayacağını, dile-
yenin inanabileceğini, dileyenin inanmayabileceğini ifade eden bu ayet-
ler arasındaki *olabildiğince somut yakınlığı* görmek hiç de zor olmasa
gerektir.

Tam bu noktada şu hususa da değinmekte yarar vardır: Dinde
zorlamanın olamayacağı bağlamında dile getirilen ve laiklikle olumlu
anlamda ilişkilendirilen söz konusu ayetlerle,⁸⁷ *dinden dönenin öldü-
rülmesini*,⁸⁸ *namaz kılmayanın dövülmesini*⁸⁹ veya *kadınların dövülebi-
lirliğini*⁹⁰ ifade eden nasslar (ayet ve/veya hadisler) arasındaki çatışma

119; Atay, s.256,260; 1. Kur'an Haftası, (haz., Hüseyin Nazlıyıldın, Hayrullah Terkan),
Fecr Yay., Ankara, 1995, s.173.

⁸⁴ Kur'an, Bakara(2)/256.

⁸⁵ Kur'an, Kehf(18)/29.

⁸⁶ Kur'an, Ğâşiye(88)/21-22.

⁸⁷ İrtidat (din değiştirme) sorununu, Kur'an'da inanç ve irade özgürlüğünü ifade eden
ayetler bağlamında ele alan bir çalışma örneği olarak bak., Mehmet Okuyan,
“Kur'an'da İnanç ve İrade Özgürlüğü; İrtidat Sorunu”, *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde
Göller Bölgesi Sempozyumu (07-08 Eylül 2000)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü Yay., Isparta, 2001, s.193-237.

⁸⁸ *Buhârî*, Cihad, 149; *Diyat*, 6; *İbn Mâce*, Hudûd, 2; *Ebû Davud*, Hudûd, 1.

⁸⁹ Namaz kılmayanın dövülebileceği, hatta din değiştirmiş kabul edilerek öldürülebilece-
ğine dair fikhî görüşler mevcuttur. Ancak, “lâ ilâhe illellah deyip Allah'tan başka tapı-
lanları inkâr edenin malı ve kanı korunmuştur” biçimindeki hadisi şerifler aracılığıyla,
kişinin inancını yaşama biçimine dahi karışılmayacağını ifade eden görüşler de mev-
cuttur. *Bu görüş zenginlikleri*, İslam'ın meşru ve makul her değişime uyum sağlayabile-
cek bir potansiyele sahip olduğu bağlamında rahatlıkla ele alınabilir. Sözü edilen gö-
rüşler ve özlü bir değerlendirilişleri bağlamında bir örnek olarak bak., Vehbe Zuhaylî,
İslâm Fıkhu Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul, 1994, c.1, s.387-390.

⁹⁰ Kadının toplumsal statüsüne ilişkin tartışmalar konusunda ayrıntılara girme gereği
duymadan, biz burada kısaca şunları ifade etmekle yetinebileceğimiz kanaatindeyiz:
Kadınların dövülebilirliğini bir dizi şarta bağlı olarak ifade eden ayetin (Nisa(4)/34)
özetle şu şekillerde yorumlanabilmesi, vurgulayageldiğimiz üzere, İslam'ın meş-
ru/makul her değişime uyum sağlayabilecek, hatta ve hatta bu türden değişimleri ön-
görebilecek bir potansiyele sahip olduğunun bir göstergesi olarak görülebi-
lir/görülmalıdır. Söz konusu yorumlardan birine göre, Kur'an dövmeyi asla emretmi-
yor, tavsiye de etmiyor, sadece, bunun kaçınılmaz bir kültürel realite olduğu durumlar-
da, vahşice bir tarzda asla değil, bunu zaten şarta bağlayan ilgili ayetin devamından da
anlaşılabileceği üzere, *eğitici bir tarzda uygulanmasını*; bir bakıma, *cezanın kaçınılmaz
olduğu durumlarda bunun bari adam gibi (insanca) yapılması gerektiğini* ifade ediyor.
Bak., *Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), Akçağ Yay., İstanbul, tarih yok, c.1,
s.153-158; benzer vurgular için karşı., Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*,
(sadeleştirilenler, İ. Karaçam ve diğerleri), Azim Yay., İstanbul, tarih yok, c.2, s.260-262;

görünümünü aşmak hiç de zor olmasa gerektir. M. S. Aydın'ın ve benzer şekilde değinilen diğer düşünürlerin yorumlarındaki vahiy-kültür iç içeliğine ilişkin vurgular, işaret edilen çatışma *görünümünün*, evrensellik arz etmeyen mevcut sosyo-kültürel koşulların vahye doğal yansımından başka bir şey olmadığını göstermektedir. Diğer bir örneği, önde gelen İslam Hukukçularından biri olarak Hayrettin Karaman'dan verebiliriz. Aslında daha çok gelenekçi yaklaşımıyla öne çıktığı veya kendini bizzat gelenekçi olarak nitelediği görülen⁹¹ Karaman, M. S. Aydın'la yaptığı bir dizi televizyon programlarının birinde, dinden dönenin öldürülmesi veya namaz kılmayanın dövülmesi gibi hususların, o günün sosyo-kültürel koşullarının vahye doğal bir yansıması olduğunu; örneğin, *dinden dönenin* öldürüleceği meselesinde esas olanın, dinde zorlama olmadığını; o koşullarda din değiştirmenin *savaş anında saf değiştirmek yani vatana ihanet* (sadece kişinin bizzat kendini değil, *tüm toplumu ilgilendiren vahim bir durum*) anlamına geldiğini, bugünkü anlamda *sırf bireysel boyutta kalan bir tercih*⁹² anlamına gelmediğini, dolayısıyla bugün dinden dönene hem İslami açıdan hem de laiklik açısından herhangi bir yaptırım gerekmeceğini, çünkü *bugün din değiştirmenin yurttaşlığa ihanet anlamına gelmediğini* vurguluyordu. Modernist yo-

Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.2, s.276-278. Şiddetli geçimsizlikte ısrar eden kadınların dövülebilirliğini ifade eden ayetteki '*darabe*' fiilinin, '*dövmek*' anlamına gelmediğini; '*koumak, terk etmek, ayrılmak*' kök anlamlarının tercih edilerek ayetin, '*şiddetli geçimsizlik sergileyen kadınlara nasihat edin, olmazsa, yataklarınızı ayırın, yine de olmazsa, onlardan boşanın*' anlamına geldiğini ileri süren türden bir yorum da, tartışılabilirliği bir yana, İslam'ın meşru/makul her olası değişime uyum sağlayabilecek bir potansiyele sahip olduğunun diğer bir örneği olarak görülebilir. Değinilen türden bir yorum örneği olarak bak., Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul, 2002, c.5, s.124-125. Gerçekten de yukarıda değindiğimiz *eğiticilik* esasına göre hareket edildiğinde, laik yurdumuzda kadınlar ya asla dövülmez, ya da, Kur'an'ın da zaten asla arzulamadığı ve barış için her iki tarafın da ailesini yardıma çağıracağı (Nisâ(4)/35) bu geçimsizlik durumu, çağdaş eğitimin kabul edemeyeceği bir şiddete kesinlikle dönüşmez/dönüşemez. Kısaca, adını barıştan alan bir din (İslam; barış, esenlik, huzur), savaşı asla istemez. Ancak savaş kaçınılmaz bir realite ise, o zaman *öldürmenin dahi en güzelini* ister (*Ebu Dâvud*, Cihad, 120). Benzetilebilecek şekilde, kadınları anne olarak gören ve anneye de, Cenneti ayaklarının altına koyacak derecede (*Nesâi*, Cihad, 6) üstün değer veren bir din, kadının (annenin) dövülmesini mi, yoksa onun layık olduğu toplumsal statüye bir an önce kavuşturulmasını mı emreder? Cevabı en açık sorulardan biri bu olsa gerektir.

⁹¹ Hayrettin Karaman, "*Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*", *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991, s.288.

⁹² Kur'an'ın, "*hiçbir günahkâr başkasının suçuyla yargılanmaz*" (Enam (6)/164; İsrâ(17)/15) biçimindeki ayetleriyle, suçun ferdiliği esasını koyduğu, hatta bu esasla temel hukuki devrimi yapmış olduğu dile getirilir. Bir örnek olarak bak., Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul, 2004, c.11, s.208-209. Dolayısıyla, gerçekte Kur'an'ın veya İslam'ın, inanç ve ibadette vicdan özgürlüğüne (toplumu ilgilendirmeyen; sırf bireysel boyutta kalan tutum farklılıklarını korumaya) son derece büyük önem verdiği rahatlıkla söylenebilir.

rumlara karşı endişeli bir yaklaşım sergileyen Karaman'ın⁹³ bu açıklamaları, vahiy-kültür ilişkisinin doğallığı ve İslam'ın meşru/makul her olası değişime aktif/dinamik uyum sağlayacak (hatta bu tür değişimleri gerekli görece) bir potansiyele sahip olduğu bağlamında rahatlıkla ele alınabilir.

Son söz olarak, İslam'ın, laikliği dışlamayacağı; aksine, *devletin, inanç ve inançsızlık*⁹⁴ özgürlüğünü güvence altına almasını sağlayan niteliği anlamında bir laiklik tanımlamasıyla örtüşen (ve yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz) birçok ayet-hadisinden de ilham ettiği üzere, laikliği gerekli göreceği rahatlıkla söylenebilir. Kısaca, İslam dini veya Kur'an'ı Kerim, özellikle ve öncelikle evrensel nitelikli ahlaki ayetlerden ve fonksiyonel (işlek, amelî) akla uygun davranmayı öngören söylemlerden⁹⁵ oluşan boyutu aracılığıyla laik bir yapılanmayı uygun ve hatta zorunlu görmektedir denebilir. Burada ahlaka ve fonksiyonel akla ilişkin boyutun öne alınması, diğer boyutları dışlamak anlamına asla gelmemektedir. İşaret ettiğimiz üzere, Kur'an'ın boyutları arasındaki ilişki, önceki-sonraki ilişkisi değil, iç içelik ve *sürekli tamamlayıcılık* arz eden bir ilişkidir.⁹⁶ Ahlak (gücünü iyi niyetten alan güzel-yararlı davranış) boyutu, sadece, diğer boyutlar arasındaki ilişkinin canlılığını sağlayan adeta bir ruh işlevi görmektedir. Bu nedenle her boyuttan söz etmek, öncelikli olarak ahlaktan söz etmek anlamına gelmektedir. Aslında, *inanç-ibadet-muamelat-ahlak boyutları* yerine, bir bakıma *inancın-ibadetin-muamelatın ahlaki boyutlarından* söz etmek daha açıklayıcı görülebilir. Bu durumda, Kur'an'ın ahlaki ve akli boyutu aracılığıyla laikliği gerekli göreceğini söylemek, diğer boyutların ikinci önem sırasına konmasını (veya Kur'an'ın özsel evrenselliğine gölge düşürülmesini) asla ima etmiş olmaz.

⁹³ *İslâm ve Laiklik*, s.266; Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", s.284. Burada Karaman'ın endişeleri Ateş'in yaklaşımıyla karşılaştırılınca daha net anlaşılabilir. Ateş için karş., *İslâm ve Laiklik*, s.84-86.

⁹⁴ M. A. Kılıçbay ve S. Selçuk'un, laikliğin genellikle inanç özgürlüğünü koruyan tarafının vurgulanmasının yetersiz olduğunu, gerçekte laikliğin *hem inanç hem de inançsızlık özgürlüğünü eşit derecede koruma altına alan siyasi bir nitelik olduğu* biçimindeki tanımının vurgulanması gerektiğini ifade etmelerine bakılırsa, değinilen ayetlerin (Bakara(2)/256; Kehf(18)/29; Gâşiye(88)/21-22) bu ikinci tanımlama bağlamında ele alınabileceği rahatlıkla görülebilir. Kılıçbay ve Selçuk'un tanımlama vurgusu için sırasıyla bak., *İslâm ve Laiklik*, s.133-134; s.150,168-169,256-257.

⁹⁵ Kur'an'da rasyonalizm anlamında değil de, rasyonalite anlamında bir akıl vurgusundan söz edilebilir. Bu anlamda aklın işlek hale getirilmesine büyük önem veren birçok ayetten bahsedilebilir. Bunlardan bizce en dikkat çekici olanı şudur: "Allah [geri kalmışlık] pisliği[ni] ve rezilliğini] aklını (yeterince etkin) kullanmayanlara verir", *Kur'an*, Yunus(10)/100.

⁹⁶ Bu çalışmanın II. kısmının "Bu aşamada İslam'ın, doğduğu ortamın yazılı bir kültüre sahip olması nedeniyle..." biçiminde başlayan ilk paragrafı ve orada atıfta bulunulan Ünver Günay'ın ilgili çalışması (Günay, s.217-231) bu bağlamda tekrar hatırlanabilir.

KAYNAKÇA

1. *Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Yay., Ankara, 1995.
1. *Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Yay., Ankara, 1995.
1. *Kur'an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994.
- Aclûnî, *Keşf'ül-Hafâ*, c.1, Beyrut, 1985.
- Akdemir, Salih, "Laiklik Sorununa Yeni Bir Yaklaşım-Aşkın Boyut", 1. *Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazlıaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Yay., Ankara, 1995 (s.321-338).
- Atatürk, (Komutan, Devrimci ve Devlet Adamı Yönleriyle), Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yay., Ankara, 1980.
- Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, 4.b., (haz., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- Atay, İlhami Güler, "Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması)", 1. *Kur'an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994 (s.339-341).
- Ateş, Süleyman ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998 (s.84-86,99).
- Ateş, Süleyman, *Kur'an'ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarih yok.
- , *Kur'an'ın Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.1, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988; c.2, 1989.
- Aydın, Mehmet S., "Değişme ve Endişe", *Zaman*, 28 Ocak 2002 (s.12).
- , "Oturum Başkanı (Kur'an'ın Günümüzde Uygulanabilirliği)", 1. *Kur'an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994 (s.352-354).
- , *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, c.5, Bayraklı Yay., İstanbul, 2002; c.11, 2004.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev., Ali Coşkun), İnsan Yay., İstanbul, 1993.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, 2.b., Hikmet Yay., İstanbul, 1979.
- Çağatay, Tahir, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1968.
- Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2000.

- el-Heysemî, Ali İbn Ebu Bekir, *Mecme'uz-Zevâid*, c.9, Kahire, 1407.
- Eyüpoğlu, Osman, *Türkiye'de Sosyal Değişme Ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2003.
- Freyer, Hans, *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, 2.b., (çev., Tahir Çağatay), Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1968.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, 2.b., (çev., M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir), Birey Yay., İstanbul, 1994.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniv., Yay., Konya, 1988.
- Göle, Nilüfer, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, 1. baskı, Metis Yay., İstanbul, 2000.
- Günay, Ünver ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara, 1997.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), c.1, Akçağ Yay., İstanbul, tarih yok.
- Hatiboğlu, Mehmet S. ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998 (s.75-76, 116-119).
- Hüseyin, "Soruşturma", *İslâmiyât*, c.1, S.4, 1998 (s.253-268).
- İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (haz., İlyas Çelebi), Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, (haz., Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel), Rağbet Yay., İstanbul, 1999.
- İslam ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, c.5, S.4, 1991 (s.284-291).
- , *İslam Hukukunda İctihâd*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1985.
- Kırbaşoğlu, Hayri ve diğerleri, "Dünyada ve Türkiye'de Laiklik", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998 (s.156-159,176).
- Kışlalı, Ahmet Taner, "İslâm ve Laiklik", *Bülten*, Atatürkçü Düşünce Derneği Samsun Şubesi Yay., yıl 3, S.10, Eylül 2000 (s.22-23).
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, Yunus Emre Yay., Konya, 1994.
- Koca, Ferhat, "Kur'an'daki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, (haz., İlyas Çelebi), Rağbet Yay., İstanbul, 1998 (s.73-163).
- Kocatürk, Utkan, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 3.b., Turhan Kitabevi Yay., yer yok, 1984.

- Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Yay., İstanbul, 2000.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Yay., Ankara, 1993.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2.b., İletişim Yay., İstanbul, 1992.
- Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme Ve Din*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- Okuyan, Mehmet, "Kur'an'da İnanç ve İrade Özgürlüğü; İrtidat Sorunu", *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu (07-08 Eylül 2000)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yay., Isparta, 2001 (s.193-237).
- Ozankaya, Özer, *Atatürk ve Laiklik*, 2.b., Tekin Yay., Ankara, 1983.
- , *Toplumbilimine Giriş*, 3.b., Ankara Üniv. Siyasal Bil. Fak. Yay., Ankara, 1979.
- Öktem, Niyazi, "Dinler ve Laiklik", *Cogito (Laiklik Özel Sayısı)*, sayı 1, Yaz 1994 (s.36-40).
- Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, 7.b., Anadolu Üniv. Yay., Eskişehir, 1994.
- Sarıkoyuncu, Ali, *Atatürk, Din ve Din Adamları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.
- Selçuk, Sami ve diğerleri, "Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994 (s.189-201).
- Sülün, Murat, *Kur'an'ı Kerim Açısında İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yay., İstanbul, 2000.
- Turan, Osman, *Türkiye'de Mânevî Buhran Din Ve Lâiklik*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993.
- Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar*, (haz. ve sadeleştiren: Reşat Genç), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 1998.
- Wolpert, Lewis, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, (çev., Evcimen Perçin), Sarmal Yay., İstanbul, 1994.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.2, (sadeleştirenler, İ. Karaçam ve diğerleri), Azim Yay., İstanbul, tarih yok.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c.1, Risale Yay., İstanbul, 1994.
- Zümrüt, Osman, *Atatürk'ün İslam Dini Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.

**SECULARISM-RELIGION RELATION:
AN EVALUATION ON SECULAR DIMENSION OF ISLAM**

ABSTRACT

This paper claims that secularity is a natural result of human beings' striving for better, easier, and more reliable. It takes secularity as an attribute which all types of government would aim at if they want to resolve possible religious conflicts yielded by different religious thoughts. Hence secularity is accepted as being a social scientific invention which satisfies the need for significant universal peace of humanity. In this respect, it is deeply emphasised that there is direct or indirect contribution of the previous cultures on all the scientific accumulations or all kinds of useful gains.

Accordingly, given that government defines secularity as the condition for the human right of believing and non-believing, Islam seems to support secularism in an indirect way with regard to its declaration that no force is applicable to human being in his/her belief; whoever does not use his/her reason will suffer; human beings are so created potentially as to differentiate between beautiful and ugly; good and evil; moral understanding is the core of belief, prayer and daily religious practice. Hence, the claim that 'Turkey with its Muslim population and secular political system cannot be adopted to contemporary values' is not valid.

KEY WORDS

Islam, secularism, Islam and secularism, Koranic interpretation, sociology of religion.