

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



e-ISSN: 2587-1854

Sayı: 43

Samsun – 2017

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
e-ISSN: 2587-1854
2017 Sayı: 43

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
e-ISSN: 2587-1854
2017 Number: 43

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Sekreteryaya
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Metin YILMAZ
Doç. Dr. Recep GÜN
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim HAKSEVER
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Aralık 2017

Tashih / Proof Reading
Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe)
Arş. Gör. Tuğba BİLGİN (English)

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜZ; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖRTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK; Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Adem APAK;
Prof. Dr. Ahmet Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL; Prof. Dr. Ali BOLAT; Prof. Dr. Ali BULUT;
Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Cemil KÜÇÜK; Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR;
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK; Yrd. Doç. Dr. Hasan Selim KIROĞLU; Doç. Dr. İhsan ARSLAN;
Prof. Dr. Kadir GÜRLER; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kenan AYAR; Doç. Dr. Kerim BULADI;
Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Mehmet AZIMLI; Prof. Dr. Mehmet OKUYAN;
Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN;
Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU; Doç. Dr. Recep DEMİR; Prof. Dr. Remzi KAYA;
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN; Yrd. Doç. Dr. Salih KEŞGİN; Doç. Dr. Selim EREN;
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Doç. Dr. Süleyman TURAN; Prof. Dr. Şevket TOPAL;
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yaygın organdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083
e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergipark.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

- Prof. Dr. Burhanettin TATAR & Arş. Gör. Sümeyye AYDIN
Müzik ve İktidar İlişkisi: Kuramsal ve Tarihsel Bir Analiz 5-30
The Relationship Between Music and Power: A Theoretical and Historical Analysis
-
- Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: 31-73
Namazların Cem'i Örneği
*Understanding and Interpretation Ahadith al-Ahkām by Using Multiple Method:
The Example of Combining Two Prayers*
-
- Prof. Dr. Selim TÜRCAN
Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem Üzerine 75-94
On the Field and Method in Academic Tafseer Studies
-
- Doç. Dr. Cengiz BATUK & Arş. Gör. Dr. Rabia MERT
Sekülerlik ve Dindarlık Arasında Sıkışmış 95-127
Modern Bir Devlet Olarak İsrail
Israel as a Modern State in between Secularity and Religiosity
-
- Doç. Dr. Eyüp NEFES & Prof. Dr. Yılmaz CAN & Doç. Dr. Recep GÜN
Samsun / Vezirköprü'de Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş 129-154
Bir Grup Ahşap Cami
A Cluster of Wooden Mosques Built with Canti Technique in Vezirköprü in Samsun
-
- Yrd. Doç. Dr. Osman KESKİNER
Arap Edebiyatında İnşa ve Rasulullah'ın Mektuplarında 155-192
Kur'ân-ı Kerim'in Etkisi
*Insha in Arabic Literature and the Influence of the Qur'an
on the Letters of Prophet Muhammed (pbuh)*
-
- Yrd. Doç. Dr. Aladdin GÜLTEKİN
Arap Gramerinde Gayr-ı Munsarif Kelimelerin 193-216
Cümle İçinde Farklı Kullanımları
Different Use of Ghair Munsarif (diptote) Words in a Sentence in Arabic Grammar
-

Yrd. Doç. Dr. Yaşar AKASLAN
Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları 217-251
Method Concepts in the Quranic Recitation (Qiraa)

Yrd. Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ
Haçlı Seferlerinde Üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması 253-282
Three Women in the Crusades and Provision of Islamic Unity

Yrd. Doç. Dr. Eyyup AKDAĞ
Ebû Medyen'in (ö. 594/1197) Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve İstiğfâr Kasîdesi 283-324
Abu Madyan's (D. 594/1197) Life, His Understanding of Sufism and His Repentance Ode

Yrd. Doç. Dr. Mehmet UYAR
Şeyh Kavramına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme 325-353
An Evaluation about the Criticisms of the Concept of Sheikh

Janet SOSKICE
Din Dili 355-368
Religious Language

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Gülsüm SOLMAZ
Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri 369-372
Mehmet Kubat

Şule ÇAKIR
Hayata Sufi Gözüyle Bakmak 373-376
Şeyman Uludağ

Toplantı Özeti / Meeting Summary

Arş. Gör. Ali SEVER
III. Milletlerarası Sahabe Sempozyumu, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe 377-381
(Sahabe ve Dirâyet İlimleri)

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle) eklenmelidir.
 9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
 10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
 11. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
 12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmemelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3;5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3;5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1;5 satır aralıkla; dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkikli ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed.: veya haz.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (*italik*); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayın ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.); karşılaştırmız (krş.); adı geçen eser (age); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA); MEB İslâm Ansiklopedisi (İA); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölümü (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s.).

MÜZİK VE İKTİDAR İLİŞKİSİ: KURAMSAL VE TARİHSEL BİR ANALİZ

BURHANETTİN TATAR*
SÜMEYYE AYDIN**

The Relationship Between Music and Power: A Theoretical and Historical Analysis

Abstract: In Western and Islamic cultures, music has not only been transformed into a 'ready to hand' object which has a use-value for certain pre-determined purposes, but also as a way creating a high-level aesthetic-artistic space for human existence in the world. In this article, we will first make a theoretical analysis of the music that gains new dimensions in the context of events such as propaganda, censorship, slavery, war, resistance to political oppression, domination and control in popular culture. After that, we will discuss historical-sociological analyzes of music-power relation in Ottoman State, Turkish Republic and its post-1950 period. Especially it is possible to say that –despite differences - music is considered as a part of modernization or as an impetus in the experience of modernization of the Ottoman and Republican era of Turkish culture. Music in the post-1950 period of Turkish culture seems to have continued its relationship with power concerning that it is produced in a different form from a partially modernized environment. According to this, the relationship between music and power does not mean a music practice

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD.
[burhantatar@hotmail.com].

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD.
[sumeyye.aydin@omu.edu.tr].

that is only directed or targeted by the state. At the same time, the mentioned relationship seems to be the way for transforming the society by leading to the formation of a perspective, namely consciousness or value judgment towards music.

Keywords: Music, Power, Modernization.



Öz: Batı ve İslam kültüründe müzik, insan varlığının dünyada kendisine üst düzey bir estetik-sanatsal mekan açma biçimi olduğu kadar, önceden belirlenmiş bazı amaçlara yönelik kullanım değeri olan bir 'el-altında nesneye de dönüştürülmüştür. Makalemizde önce iktidar ile ilişkisinde sık sık propaganda, sansür, kölelik, savaş, siyasi baskıya direnç, popüler kültürde tahakküm ve kontrol gibi olaylar bağlamında yeni boyutlar kazanan müziğe dair teorik analizler yer alacaktır. Daha sonra Osmanlı, Cumhuriyet ve 1950 sonrası dönemlerde müzik-iktidar ilişkisine dair tarihsel-sosyolojik analizler yapılacaktır. Özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi modernleşme tecrübesinde farklılıklar söz konusu olsa da- müziğin, modernleşmenin bir parçası ya da itici gücü olarak ele alınmış olduğunu söylemek mümkündür. 1950 sonrası dönemde ise müzik, kısmen modernleşmiş bir ortam içerisinde geleneğin farklı bir formda üretilmesi noktasında iktidarla olan ilişkisini devam ettirmiş görünmektedir. Buna göre müzik ve iktidar ilişkisi, yalnızca iktidarın yönlendirdiği ya da hedeflediği bir müzik pratiği anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda bu ilişki tarzı, müziğe yönelik bir perspektif, bilinç ya da değer yargısı oluşumuna yol açarak bu eksenle toplumu da dönüştürme biçiminde tezahür ediyor görünmektedir.

Anahtar Sözcükler: Müzik, İktidar, Modernleşme.



Giriş

Müzik ve iktidar arasında süregelen ilişki, müzik ile siyasi, dini, ekonomik bilinci temsil eden güç odakları arasındaki ilişkiler şeklinde oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak siyasi, dini, ekonomik bilinç formları, aynı zamanda güç alanlarını yani iktidarlarını belli bir takım söylemler üzerinden oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bizim bu makalede ele alacağımız temel husus, müzik ve iktidar odakları arasındaki ilişkileri dolayımlayan bu alanların kuramsal ve tarihsel açıdan yeniden düşünülmesidir. Bu minvalde müzik ve iktidar ilişkisi, müziğin "iktidar tarafından kontrol altına

alınma" ve "iktidara karşı direniş yolları açma" gibi iki farklı boyutuyla birlikte ele alınacaktır. Bu anlamda müzik ve iktidar ilişkisinde temel problem, müziğin iktidarın belirlediği kültürel kodların ötesine bizi taşıma gücünün olup olmadığıyla ilgili olarak açığa çıkmaktadır. Bunun için çalışmamızın kuramsal analiz kısmında müzik ve iktidar ilişkisine dair bazı teorik yaklaşımlar ele alınıp kimi sorunlarına değinilecektir. Tarihsel analiz kısmında ise Osmanlı'dan günümüze değin Türk müziği tarihine referansla müzik ve iktidar ilişkisinin tarihsel tezahürleri hakkında kısmi analizler yer alacaktır.

Kuramsal Analiz

Müzik, bireysel olduğu kadar sosyal tecrübeye açık bir sanat formu olduğu için, siyasi, dini ve ekonomik güç odaklarının her zaman ilgisini çekmiştir. Özellikle 19. asrın başlarına değin Avrupa'da ve 20. asrın başlarında Osmanlı'da müziğin genel olarak siyasi ve dini iktidarların kontrolü altında olduğu hatırlandığında, söz konusu ilginin ne denli uzun bir tarihsel geçmişe sahip olduğu kolayca fark edilebilir. Şayet, Habermas'ın dediği gibi, Avrupa'da özellikle 1800'lerin başlarında halka açık konserlerin icrası ile siyasi iktidardan kısmen bağımsız bir müzik eleştirisi¹ ve kamuoyu oluşmaya başlamışsa,² bu aynı zamanda müzik-iktidar ilişkisinin iki farklı ve zıt yönlerde gelişmeye başladığı tarihi de göstermektedir. Daha açık deyişle, bu tarihlerden itibaren 'siyasi ve dini iktidarların kontrolünde' ve 'siyasi ve dini iktidarlara karşı' müzik şeklinde iki zıt tezahürün gözlemlenebileceğini söyleyebiliriz.

Türk müzik tarihinde müzik-iktidar ilişkisinin böylesi zıt yönlü hale ne zaman geldiği, bu çalışmanın ikinci kısmının konusudur. Bizde böylesi bir durumun --belki Batı'da gördüğümüze benzer şekilde-- kamusal

¹ S.J.V.Z. Muller, "Music Criticism and Adorno", IRASM 36 (2005) 1, 101-116.

² John Street, Seth Hague and Heather Savigny, "Playing to the Crowd: The Role of Music and Musicians in Political Participation", <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-856X.2007.00299.x/full> (21.04.2017)

alandaki halka açık konserlerin başlaması ve müzik eleştirisinin gelişimi ile başladığını söyleyemesek de, sözgelimi Osmanlı askeri marşları ile zeybek müzikleri karşılaştırıldığında farklı bir düzleme sahip olduğumuz fark edilebilir. Zira askeri marşlar tamamen siyasi iktidarın kontrolündeki müziği temsil ederken, zeybek müzikleri, genel olarak Osmanlı döneminde siyasi iktidara boyun eğmeyen bir takım silahlı çetelere övgü mahiyetinde oldukları için, o zamanın toplumunda bir karşı siyasi bilinci temsil edebilmişlerdir.

Her iki zıt yönelim içinde müziğin toplumsal tecrübenin bir kodu haline gelmesi veya bu tecrübeyi yönlendirmekte rol oynaması, müzik-iktidar ilişkisine tümüyle itiraz eden üçüncü bir yaklaşımın gelişimine katkı yapmıştır.³ Özellikle 20. yüzyılın başlarında genel bir tartışma konusu haline gelen “sanat için sanat” ve “toplum için sanat” ikilemi, sanat eserlerinin otonomlaştırma sürecine girmesiyle ortaya çıkmıştır. “Otonom” (autonomos) kelimesi, kendisini yönetecek kural ya da kanunu kendisi üreten ve bu kanuna kendisi uyan anlamına gelmektedir. Buna göre, sanat eserinin otonomlaştırılması, sanat eserlerinin kurallarının siyasi, dini, ekonomik, sosyal vs. düzlemlerde yani sanat eserinin dışında bir merkez tarafından belirlenemezliğini göstermektedir. Bu yaklaşımın kabul görmesiyle birlikte müzik tarihinde formalizm ve toplumsalcılık geriliminin, özellikle Sovyetler Birliği, Küba, Çin gibi sosyalist ve komünist rejimlerde ve Nazi Almanyasında sanatçıların ülke dışına kovulması ya da hapse atılması gibi kritik ve trajik sorunlara yol açtığını görmekteyiz.⁴

³ Lydia Goehr, “Political Music and the Politics of Music”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 52, No. 1, *The Philosophy of Music* (Winter, 1994), ss. 99-112.

⁴ Robin D. Moore, *Music and Revolution Cultural Change in Socialist Cuba*, University of California Press, Berkeley, 2006; Annie J. Randall (ed), *Music, Power, and Politics*, Routledge: New York, 2005; Shirli Gilbert, *Music in the Holocaust*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Ne var ki formalizm ve toplumsalcılık tartışmalarında temel sorun, müzik-iktidar ilişkisini ya tamamen birbirinden ayrı iki unsura dönüştüren ya da iktidarın kontrolünde veya iktidara karşı müzik şeklinde bir karşıtlık ilişkisi içinde tutan bilincin kendisidir. Kısacası her halükarda müzik, ikili karşıtlık (binary oppositions) içinde düşünen bilincin doğrudan müdahale edebildiği ve onun dilsel düzeyde yaptığı ayrımlara kolayca itaat eden bir şey gibi tasarlanmaktadır. Böylece müzik-iktidar ilişkisi, daha geride müzik ve bilinç arasındaki ilişki sorunu içinde şekillenmeye başlamaktadır.

Müzik-iktidar ilişkisi, müzik ile siyasi, dini, ekonomik bilinci temsil eden güç odakları arasındaki ilişkiler şeklinde bir yelpazeye sahiptir. Ancak siyasi, dini, ekonomik bilinç formları, aynı zamanda güç alanlarını yani iktidarlarını belli bir takım söylemler üzerinden oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla onlar, kendilerine özgü dilsel iktidarı bulunan bilinç formlarıdır. Sözelimi siyasi iktidar, aynı zamanda siyasi söylem bağlamında dilsel iktidarı göstermektedir.⁵ Benzer şekilde dini iktidar, dini söylem bağlamında dilsel iktidar anlamına gelmektedir. Bu yüzden müzik-iktidar ilişkisi, kendine özgü bir dilsel iktidara sahip bilinç ile müzik arasındaki ilişkidir.

Bu noktada formalizmin temel iddiasının ve toplumsalcılığa itirazının ne anlama geldiği daha kolay belirlenebilir. Formalizm açısından sanat eserinin otonomluğu, onun dışarıda bir sosyal gerçekliğe ve dilsel iktidara referansta bulunamayacak kadar kendi içine kapalı bir estetik bütünlük anlamına gelmektedir. Daha açık deyişle, genel olarak tüm sanat eserleri ve özel olarak müzik, referansları belirlenebilir bir kavramsal dilden yoksundurlar. Bu yüzden onlar siyasi, dini, ekonomik bağlamdaki dilsel iktidar ile bağlantısı açıkça kurulabilecek semantik boyuta sahip değildirler.

⁵ Siyasi ve dilsel iktidar arasındaki yakın ilişkilerin analizi, daha ziyade Foucault ve Habermas gibi eleştirel felsefi düşünceye sahip filozoflarca ele alınmıştır. Bu bağlamda Habermas'ın İletişim teorisine dair yazdığı eserler belli oranda açıklayıcı rol üstlenirler.

Sözgelimi müzik, sadece müziğin kendi iç kurallarına bakılarak anlaşılabilir bir estetik bünyedir.

Burada formalizm ve toplumsalcılık arasında bir uzlaşma noktası arayan bir başka yaklaşımdan (kabaca “eleştirel yaklaşım” olarak anılır) söz etmek yerinde olacaktır. Adorno⁶, Ricoeur⁷, Kramer⁸ gibi filozofların içinde yer aldığı bu yaklaşım, müzik-iktidar ilişkisini iki ayrı düzey olarak ele alma eğilimindedir. İlk düzey, formalist yaklaşımın temel iddiasının benimsenmesiyle oluşur. Buna göre müzik eserleri, formal ve otonom birer bünye olarak, bizi toplumsal (aşına) gerçekliğin ötesine yönlendirir ve böylece bu gerçekliğe yabancılaşmaya ya da toplumsal olanla aramıza bir mesafe (parantez) koymamıza yol açarlar. Bu mesafe aynı zamanda, Ricoeur’a göre, yaratıcı muhayyilenin en fazla güce erişebildiği yani üretim yapabildiği bir aralıktır. Böylece temelde kurgusal (fictive) olan müzik eseri, toplum içinde biçimlenen bilincimize aşına olduğumuz şeyi sorgulama ve dönüştürme (o şeyi dönüştürme) imkanını fark ettirir. Kramer’in ifadesiyle, toplumsal dilin ötesinde “başka bir seslilik” (other voicedness)⁹ tezahür eder. Belki Sovyet yazar ve yorumcu Ilya Ehrenburg’un Shostakovich’in 8. Senfonisi üzerine söylediği “Müzik, muazzam bir avantaja sahip; o, hiçbir şey söylemeden, her şeyi söyleyebilir”¹⁰ sözünü burada hatırlamak uygun düşmektedir. Müziğin açıkça bir şey söyleyemeyişi yani semantik bir anlam alanına sahip olmayışı, onun kendi soyutluğu, gündelik dünyayı aşması ve sükutu içinde konuşması demektir.

10

OMÜİFD

⁶ Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, trans. R. H. Kentor, Continuum, New York, 1997. Roger W. H. Savage, “Aesthetic Experience, Mimesis and Testimony”, *Ricoeur Studies*, <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/114/58> (21.04.2017).

⁸ Lawrence Kramer, *Interpreting Music*, University of California Press, Berkeley, 2011.

⁹ Lawrence Kramer. *Music as Cultural Practice: 1800-1900*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990, s. 180.

¹⁰ White, Richard H R. "Shostakovich Versus The Central Committee: The Power Of Music." *Clinical Medicine* (London, England) 8.4 (2008): 405-409. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.955.6089&rep=rep1&type=pdf> (21.04.2017)

Söz konusu filozoflara göre, müziğin formal ve otonom bünyesi sayesinde böylesi bir farklı sese dönüşmesi onun aynı zamanda mevcut sosyal gerçekliğe ve bu gerçekliği korumak isteyen siyasi, dini, ekonomik güç odaklarına karşı bir alternatif dünyayı fark etmemize yol açar. Böylece müzik, formal bünyesi açısından gerçekte toplumun dışında değil, aksine toplumsal gerçekliğin içinde açılan, yani bu gerçekliği kendi içinde ikiye bölen bir siyasi işlev görmeye başlar. Sonuçta müzik eseri, tam da formal bünyesi sayesinde siyasi, dini, ekonomik iktidara alternatif söylemlerin ya da bilincin zemini haline gelir.

Müzik ve iktidar arasındaki ilişkileri, kuramsal açıdan ele alan bu genel ve kısa bilgilerden sonra, kısmen daha ayrıntılı olarak, bazı temel noktalara değinebiliriz. Öncelikle belirtilmesi gereken şey, iktidar sorunu bağlamında ele alındığı zaman müzik ile daha ziyade müziğin sözünün kastedildiğidir. Sözgelimi, saf anlamda iktidarı temsil ettiği düşünülen askeri veya milli marşlarda ön plana çıkarılan husus, marşların sözüdür. Ne var ki marşlarda melodik seyir ve marşın sözü biri saf müzikal, diğeri dilsel olmak üzere iki farklı düzleme işaret ederler. Bu noktada klasik yaklaşım, müzikal seyri sözün anlamını güçlendiren bir şey olarak ele almaktadır. Buna karşın müziğin en az söz kadar anlamın kurucu unsuru olduğunu kabul eden modern yaklaşımlar da söz konusudur.¹¹

Modern yaklaşımlarda dikkat çekilen husus, müziğin --söz kadar-- anlamın teşekkülünde rol oynaması için müziğin toplumun kültürel kodlarını çağrıştırması gerektiğidir. Bu açıdan bakıldığında, bir mehter marşında anlamın teşekkülü yalnızca marşın sözleriyle değil, bu sözlere eşlik eden müziğin Türk kültürünün tarihsel kodlarına, yani toplumsal duygudaşlık durumuna referansta bulunmasıyla gerçekleşir. Benzer şekilde, bir

¹¹ Derli toplu bilgi için bkz. Pieslak, Jonathan R. *Sound Targets : American Soldiers and Music in the Iraq War*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, ss. 16-21; John Street, Seth Hague and Heather Savigny, "Playing to the Crowd: The Role of Music and Musicians in Political Participation", ss. 6-8.

ekonomik iktidarın görsel ve işitsel medyadaki reklamı, sadece reklam sözleri ya da orada kullanılan imgelerle değil, aynı zamanda müziğin kültürel hisleri çağrıştırma gücü ile belirli bir anlam alanına erişmektedir.

Fark edileceği üzere, modern yaklaşımların dikkat çektiği müzik, hala içinde üretildiği kültür tarafından icra edilen ve yorumlanan müziktir. Daha açık deyişle, müziğin anlamın teşekkülünde rol oynayabilmesi için hali hazırda mevcut kültürel kodlara ve toplumsal duygudaşlığa referansta bulunması, ancak toplumun zaten alışkın olduğu ve benimsediği müzik türleri için söz konusu olabilir. Bu durum ise, özellikle eleştirel yaklaşım adı verilen yaklaşımın temel iddiası ile kolayca uzlaştırılmaz halindedir. Zira eleştirel yaklaşımın dediği gibi, müzik otonomluğu sayesinde bizi, aşına olduğumuzdan farklı olana çağırıyor ve aşına olduğumuz şeye yabancılaştırıyor, bu durumda müziği zaten aşına olunan melodik yapılarla sınırlamak mümkün olmayacaktır.

12

OMÜİFD

Müziği aşına olunan melodik yapılarla sınırlamak, ortaya şöyle bir paradoks çıkarmaktadır: Eğer müzik bir anlam ifade edecekse, toplumun kültürel kodlarına referansta bulunmalıdır. Ancak o bu kodlara referansta bulunmak için toplumun zaten aşına olduğu melodik ezgilerin bir benzerini üretecekse, bu durumda o farklı olanı, başka bir dünyayı, yabancılaşmayı beraberinde getiremeyecektir. Kısacası müzik, böylesi bir durumda vulgar, popüler olanı yani tekrarlanan gelen şeyi güçlendireceği için ya statükoyu (iktidarı) destekleyecek veya iktidara karşıt bir aygıt dönüşecektir. Burada asıl sorun, ister iktidar lehinde isterse iktidar aleyhinde olsun müziğin, sözün kontrolünde ve belirli kültürel kodlar alanı içine sıkışıp kalan bir şeye dönüşmesidir.

Bu açıdan bakıldığında, müzik ve iktidar ilişkisinde en temel soru, müziğin sözün ve belirli kültürel kodların ötesine bizi taşıma gücünün olup olmadığıyla ilgilidir. Şayet müzik, belli bir anlamın oluşmasında rol oynama adına sözün kontrolünde veya kültürel kodlar içinde kalan bir şey olacaksa, bu durumda o gerçek anlamda bir sanat haline gelemeyecektir.

Zira sanat eserlerinin temel işlevi, bizi henüz düşünülmemiş ve kavranmamış olana davet etmesidir. Daha açık deyişle, melodik ezgilerin bir marş ya da zeybek türkü sözüne eşlik ettiği durumda temel işlevi, henüz söylenmemiş olanı bize getirebilmesi ve böylece bizi söylenenin ötesine götürebilmesidir. Böylece yukarıdaki soru, müziğin --anlam ifade edebilmesi için-- bir kültürün kodları içinde sıkışıp kalması değil, bu kodların ötesine bizi nasıl götürebileceği yani kültürel kodları nasıl dönüştürebileceği ile ilgilidir.

Modern bazı yaklaşımlarda fark ettiğimiz temel soru, “anlam” kelimesi ile zaten verili olan, kültürel ortam içinde tecrübe edilmekte olan anlamı ele almalarıdır. Yukarıdaki örneği hatırlayacak olursak, bir mehter marş müziği, marş sözünün yanı sıra anlamın kurucu unsuru olabilmek için, kültürel duygudaşığa veya kültürel his kodlarımıza referansta bulunduğu zaten tecrübe edilmiş anlamın mimetik bir unsuru olmaktadır.

Kuşkusuz her bir bestenin farklı bir müzikal ezgi ve seyire sahip olması, onun farklı bir yaratıcı muhayyileye yol açması anlamına gelmektedir. Bu da yukarıda sözünü ettiğimiz mimetik unsurun –Ricoeur’un dediği gibi— basit bir tekrar olmadığı ve yeni bir boyutu beraberinde getirdiği anlamına gelmektedir. Ancak burada anlam hala, verili olan anlamın esnetilmesi, çağrışım alanının genişletilmesi, zenginleştirilmesi demektir. Oysa bizim yukarıda sözünü ettiğimiz asıl soru, verili anlamın kendisini bir başka açıdan görmemizi ve sorgulamamızı sağlayacak, yani kültürel kodların dönüşme potansiyelini beraberinde getirecek müzikal anlam ile ilgilidir. Bu ise, verili anlamın “*extensiyon*”u yani esnetilmesi, genişletilmesi veya zenginleştirilmesi değil, tam tersine onun topyekûn anlamının fark edilmesi ile ilgilidir.

Müzik, sanat olacaksa, bu durum kültürel kodların anlamının yine kültür içinde verili anlam dünyasıyla sınırlı kalmamasıyla mümkün görünmektedir. Aksi halde kültürel kodların yine bu kodları üreten kültürün

verili anlam dünyası içinde ele alınması bir tür kısır döngü haline gelmektedir. Dolayısıyla soru, müziğin, kültürel kodları, kültür içinde verili olmayan yeni bir anlam dünyasının teşekkülünde rol oynayarak sorgulamaya açması ile ilgilidir. Kısacası soru şudur: Müzik, kültürel olarak verili anlamın ne anlama geldiğinin fark edilmesinde nasıl bir rol oynamaktadır? Böylece asıl olan, verili anlamın kendisi değil, onun üzerinde yeni bir refleksiyon, düşünme, sorgulama alanının oluşmasında müziğin bir sanat olarak katkısının nasıl olacağıdır.

Bu noktada Derrida'nın "yapı çözümü" (deconstruction) kavramını hatırlamak, söylemeye çalıştığımız hususun anlaşılmasına katkı yapabilir. Yapı çözümü, dilin şimdi-burada anlamı yani gerçekliği üretme gücüne (yani dilin bu şekilde kullanımına ve anlaşılmasına) karşı, dilin en temelde iç çelişkilerle malul bir sistem olduğunu gösterme çabasıdır. Sözgelimi, dil, çoğu kez iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi ikili karşıtlıklar içinde gerçeği tanımlama yani şimdi-burada anlamı açığa çıkan bir şey olarak belirlenme amacıyla kullanılmaktadır. Bunu yaparken, çoğu kez karşıt kelimelerden birini merkeze alarak diğerini ona referansla anlamaktayız. Böylece dil içinde daima bir kavram, diğer kelimeler üzerinde iktidar kuran ve kendi anlamını onlar üzerinden inşa eden sistemin oluşumuna katkı yapmaktadır. Yani dilin genel kullanımı, belirli kavramların diğerleri üzerinde iktidar kurmasına yol açacak bir sistem mantığına göre gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda hangi kavramın iktidarı söz konusu ise, gerçekliğin de öyle bir şey olduğu ve dilin her kullanımı esnasında gerçekliğin saf biçimde yeniden açığa çıktığı tasarlanmaktadır. Kısacası dil, belli kavramların iktidarını güçlendiren bir sisteme dönüştükçe, hep aynı gerçeklikle yüzleştiğimiz şekilde bir algının oluşumuna yol açmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, bizim söylemeye çalıştığımız husus, kısmen Derrida'nın yapı çözümü kavramını hatırlatmaktadır. Zira müzik, bir sanat olarak, henüz düşünülmemiş ve söylenmemiş olana bizi davet etti-

ğinde, bizi tamamen dilin dışına değil, aksine dilde zaten söylenmiş ve düşünölmüş olanın gerisine yani zeminine götürebilmektedir. Daha açık söylersek, müzik, bizi dilin anlam üretme gücünü sorgulamaya ve dil içinde kurgulanmış olan gerçekliği yeni baştan nasıl ele alabileceğimizi düşünmeye sevk edebilmektedir. Sözelimi, siyasi iktidar karşıtlığını veya karşı siyasi bilinci temsil ettiğı düşünölen zeybek türü eserlerin müziğı, sözü ne söylerse söylesin, bizi daima tüm siyasi bilincin gerisine ve dünya içinde insanın var olma çabasının zeminine davet etmektedir. Artık orada dil içinde tanımlanmış ve iyi-kötü ikilemi içinde konumlandırılmış olan siyasi karşıtlık bilinci, yerini, sadece müziğın gösterebildiğı daha köklü bir zemine bırakır. Orada dünya içinde insanın anlamına dair derin tecrübe konuşmaya başlar. Böylece kültürel kodlar içinde sıkışmış görönen müzik, gerçekte, bu kültürel kodları kendi içinde yapı çözümüne uğratmaya başlar.

Türkü sözü, hangi kültürel kodu veya siyasi bilinci temsil ederse etsin, orada müzikal ezgi, bu kodların çözüldüğü ve karşıtlıkların ortadan kalktığı bir varoluş zeminine bizi sürükler. Belki bu şekilde, türkünün müziğı, türkü sözü ile arasında derin bir farklılığın oluşmasına yol açarak, sözü kendi kültürel kodlarından sıyrılmaya zorlar. Yani sözü, kendi kültürel yorum alanından uzaklaştırarak, onu dilin ayrıştırıcı rolüne direnmeye zorlar. Dil, Derrida'nın yapı çözümü kavramıyla ima ettiğı gibi, genelde ayrıştırıcı bir rol oynayabilir. Buna karşı müzik, türkü, marş, şarkı gibi hangi formda olursa olsun, kendisine eşlik eden sözü kendi dilsel sistemi içinde bir tür yapı çözümüne maruz bırakarak, onu karşıtlıkların eridiğı veya çözüldüğü bir zemine çekmeye başlar. Bu sayede, bir zamanlar belli bir siyasi, dini veya ekonomik iktidara destek amacıyla araçsallaştırılan müzik, kendi müzikal kalitesine göre, tüm iktidar söylemlerinin gerisine, insanın dünyada varoluş zeminine giden bir yolu aralamaya başlar. Müzik, böylesi bir rol oynadığında klasikleşir ve sözü kendi zemininde tüm kodlamaların ötesine giden bir tarihsel yolculuğa çıkarır.

Tarihsel Analiz

Tarih içerisinde dini, ekonomik, siyasi olaylarla ilişkili tezahür ettiği müziğin bir sanat eseri formunun yanı sıra toplumsal ve tarihsel bir anlatının parçası olduğunu da işaret etmektedir. Müziğin bu tarihsel ve toplumsal anlamının özellikle iki açıdan ortaya çıktığı çalışmanın kuramsal kısmında ifade edilmişti. Bu kısımda Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren Cumhuriyet'in ilk dönemi ve 1950 sonrasında Türk müziğinin iktidarla olan ilişkisinin "kontrol altına alma" ve "kontrol altına almaya karşı bir direnç oluşturma" açısından bir analizi gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla söz konusu dönemlere ait müzik pratikleri ve oluşan müzik düşüncesinin iktidar ile kurduğu ilişkide müziğin sanatsal bir form olarak gücünü iktidar ile gerilimli bir tarzda sürdürmeye devam ettiği söylenebilir.¹² Bu düşünceden hareketle öncelikle Osmanlı'nın son döneminde müzik ve iktidar ilişkisine bakılabilir:

16

OMÜİFD

Osmanlı Son Dönemi Müzik-İktidar İlişkisi

Osmanlı'nın son döneminde müzik ve iktidar arasındaki gerilimli ilişkiyi izleyebilmek için sanatsal bir form olarak müziğin tarihsel süreçte icra biçimleri ve ortamlarının dönüşümüne dikkat çekilebilir. Buna göre yüksek saray kültürü ve çevresinde, tarihsel sürekliliği içinde tezahür eden müzik, üretilen yeni formlarıyla bir yandan müziğin dönüşmesini bir yandan da toplumun müzik ile ilişkisini dönüştürmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Batılılaşma etkilerinin henüz güçlü bir şekilde hissedilmediği klasik dönemde saray kültürü bağlamında müziğin halk kültürüyle etkileşimi

¹² Burada özellikle Anthony Giddens'in "çifte hermenötik" tabiriyle ele almış olduğu perspektifle sosyolojik bilgilerin, kavramların sosyolojik bir gerçekliği anlamak üzere helezonik bir şekilde etkileşim içinde olduklarını ifade etmeliyiz. Buna göre sosyolojik kavramlar bir pratiği anlamlandırmada hem kendilerini hem de pratiği dönüştürerek hareket ederler. Dolayısıyla müzik ve iktidar arasındaki ilişkinin de bu etkileşim içerisinde hareket ettiği söylenebilir. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990, ss. 15-16.

devam etmekle birlikte özellikle padişahın hakimiyet ve gücünün sembolü olarak anlaşıldığı ifade edilebilir.

Müziğin padişahın hakimiyet ve gücünün sembolü olarak tezahür ettiği mekanlara kabaca bakıldığında, özellikle Osmanlı'da işret meclisleri¹³, Osmanlı ordu müziğinin icra edildiği Mehterhane gibi mekanlardan bahsedilebilir. Bununla birlikte Mevlevihaneler, kahvehaneler gibi Osmanlı'da müziğin icra edildiği diğer mekanlar da genel anlamda sosyal ve siyasal fonksiyonlardan soyutlanmış yerler değildirler. Örneğin işret meclisleri müzik ve şiir sanatının mükemmel örneklerinin hükümdar tarafından ödüllendirildiği bir mekan olmasının yanı sıra genellikle hükümdarın in'am¹⁴, caize¹⁵, hil'at¹⁶ ve rütbe tevcihi gibi bağışlarının yapıldığı ortamlardı. Bu uygulamaya bakıldığında sanatçının hükümdarın beğenisini kazanmasını sağlayacak bir eser ortaya çıkarması gerekliliği, müziğin klasik düşüncede anlam kazandığı *patronaj* kavramıyla birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Buna göre belli bir sanat zevki ve anlayışına sahip patronun himayesinde eser ortaya koymak durumunda kalan sanatçı Osmanlı'da, hükümdarın ve seçkin sınıfın desteğine bağımlı bir durumda görünmektedir.¹⁷ Klasik dönemde sanatçının bu konumuna yönelik düşüncenin değişmesinin ilk işaretleri Batılılaşma ile ilişkilendirilebilir.

Osmanlı'da Batılılaşmanın müzik icraları ve düşüncesine yönelik etkilerine bakıldığında II. Mahmut zamanında Mehterhane'nin yerine Mızıkai Humayun'un kurulması söz konusu değişimin ilk çarpıcı örneğini

¹³ İşret Meclisleri: Padişahın yakın adamları olan nedimlerle birlikte katıldığı, şiir, musiki ve raks sanatının en seçkin örnekleri eşliğinde hoşça vakit geçirdikleri eğlence meclisleri olarak ifade edilebilir.

¹⁴ İn'am: Osmanlı zamanında yeniçerilerin aylıklarına yapılan zam.

¹⁵ Caize: Takdim olunan medhiyeli bir şiire veya bir san'at eserine karşılık olarak verilen para, hediye ve bahşişler.

¹⁶ Hil'at: Yüksek makamdaki zatların beğendiği kimseye ve takdir edilen zevata giydirdiği kıymetli, süslü elbise. Kaftan.

¹⁷ Halil İnalçık, Has-bağçede 'ays u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016, ss. 68-69.

ifade etmektedir. İtalya'dan davet edilen Guatelli Donizetti ile Mızıkai Humayun ilk çok sesli müzik çalışmalarıyla devletin resmi müziğini temsil etmeye başlamışlardır. Mızıkai Humayun tarafından icra edilen çok sesli marşlar, kabul merasimleri, cülûs ve biat, padişahın doğum yıldönümü, Sur-i Hümayun, muâyede ve Cuma Selamlığı gibi yarı dinî veya açık bir şekilde dini bağlamı bulunmayan merasimlerin bir parçası olmuştur. Ayrıca yabancı devletler ile yürütülen diplomatik ilişkileri güçlendirmede birer araç olarak da kullanılmışlardır.¹⁸ Özellikle Meşrutiyet ile birlikte gelişen yeni siyasî ortamda, hükümet ve taraftarları tiyatro oyunlarının yanı sıra müziği de propaganda amacıyla kullanmaya çalışmıştır. Bu sebeple 1908 yılının marş besteciliği açısından zengin bir dönem olduğu ifade edilmektedir.

Klasik Osmanlı düşüncesinde müziğin, hükümdarın gücünün ve hakimiyetinin bir göstergesi olarak işlev görmesi, Batılılaşma etkileri ile birlikte devam eden müzik geleneğinin padişahın gücünü temsil edecek bir biçime dönüştürülmek suretiyle yönlendirilmesi anlamına da gelmektedir. Yani Avrupa merkezli ortaya çıkan modernleşme sürecinin Osmanlı'da benzer biçimini oluşturmak amacıyla müzik pratikleri dönüştürülmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla müzik pratiklerinin modernleşmenin bir parçası ya da itici gücü haline getirildiği söylenebilir. Bu minvalde saray tiyatrolarının kurulması, yabancı müzisyenlerin saraya davet edilmesi, padişahların kendilerine mahsus marşların bestelenmesi, şehzadelerin eğitiminde Batı müziğine önem verilmesi gibi hususlar devletin Batılılaşmanın bir aracı olarak müzik pratiklerini yönlendirme çabaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁸ "Giuseppe Donizetti yönetimindeki bandonun repertuarının genişlemesiyle elçiler kendi millî marşlarıyla karşılaşmaya başlamıştır. 1833'te İngiltere elçisi Lord Ponsonby Dolmabahçe'deki sahil sarayın rıhtımına çıktığında saray bandosunun God Save the King'i çalması bunun örneklerindedir." Auldjo'dan alıntılan Selçuk Alimdar, XIX. Yüzyıldan İtibaren Osmanlı Devleti'nde Batı Müziğinin Benimsenmesi ve Toplumsal Sonuçları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s. 34.

Osmanlı son döneminde müzik ve iktidar ilişkisinin karşılıklı gerilimini yansıtan ne tür dönüşümlerin ortaya çıktığına bakıldığında saray dışında gelişen müzik faaliyetlerinin bu noktada anlamlı olabileceği söylenebilir. Her ne kadar saray içerisinde Batı müziği ve Türk müziği birlikte icra ediliyor olsa da hükümdarların Batı müziğine olan eğilimleri ve desteği zamanla artmış ve bu da bazı karşı oluşumların ortaya çıkmasına neden olmuş görünmektedir. Buna göre Osmanlı'da saray dışında müziğin icra edildiği kahvehaneler, Mevlevihaneler, meyhaneler, özel konaklar gibi geleneksel Türk müziğinin mekanlarına bakmak gerekmektedir. Özellikle Osmanlı kültüründe 16. yüzyıl itibariyle önemli sosyo-kültürel mekanlardan sayılan kahvehaneler, Batılılaşma karşısında muhalif görüşlerin seslerini duyurma yerlerinden biri olmuştur. Her sınıftan ve her dinden halk için müşterek bir uğrak noktası olan kahvehaneler eski İstanbul'un musiki, sohbet ve eğlence mekanları arasında sayılabilir.¹⁹ Bu kahvehanelerin bir türü de Bektaşilerin işlettiği ve müdavimi oldukları Semai kahvehaneleriydi. Yeniçeri kültürünün ortaya çıkardığı bu kahvehanelerde özellikle Yeniçeri teşkilatının çökmek üzere olduğu zamanlarda siyaset yapılmış, sazlı sözlü eğlenceler tertip edilmiştir. 1826'da Mehterhane'nin ve dolayısıyla Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte bu kahvehaneler itibar kaybına uğramışlar ve müdavimleri Anadolu'ya sürülmüşlerdir. Buna tepki olarak da Semai kahvehanelerinde ozanların, "Beyoğlu'nun modern ve Avrupai yaşam tarzı"nu ve oralardaki eğlence mekanlarında icra edilen müzik türlerini ve dans gösterilerini eleştirmek için alafanga şarkıları alaturka çalgılarla dejenere ederek çaldıkları dolayısıyla Semai kahvelerinde eleştirel içerikli "melez" bir müzik türünün icra edildiğini öğrenmekteyiz.²⁰

¹⁹ Aksoy, Bülent, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003, s. 260.

²⁰ Ahmet Selim Koytak, *19. Yüzyılda İstanbul'da Osmanlı Makam Müziğinin Yapıldığı Mekanlar ve Batılılaşma'nın Bu Müzik Mekanları Üzerine Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010, s. 65.

19. yüzyılda müzik ve iktidar gerilimini bir başka mekan olan Mevlevihanelerde izlemek mümkün görünmektedir. Bu dönemde İstanbul kültürel ortamında Mevlevihanelerin Batı müziği furyasına karşı bestekârlar tarafından bir sığınak olarak görüldüğü ifade edilebilir. Dolayısıyla sarayda başlayan Batılılaşma hareketleri karşısında makam müziğinin klasik yapısının korunması ve repertuarının bugüne taşınmasında Mevlevihanelerin önemli rol üstlendikleri görülmektedir. Batılılaşma etkisinin artarak devam ettiği bu süreç Türk müziğinin halka yönelmesinin ilk işaretleri olarak da ele alınabilir. Bu sürecin izlenebileceği bir örnek “şarkı” formunun yaygınlaşmasıdır. Batı müziğinin karşısında Türk müziğinin sarayda daha az yer bulması ile besteciler, daha önce çok da rağbet edilmeyen ve “basit” bir form olarak değerlendirilen “şarkı” formuna yönelmişler ve bu formun popülerleşmesi noktasında etkili olmuşlardır. Duyguları ön plana çıkaran, kişisel temaların işlendiği bu formun zengin örneklerini veren Hacı Arif Bey, Türk müziğinin dönüşmesinde bu anlamda önemli bir isim olmuştur.

20

OMÜİFD

Osmanlı'nın son döneminde müzik ve iktidar arasındaki gerilimli ilişki özetle şöyle ifade edilebilir: Bu süreçte Batı müziği Saray'da büyük ilgi görmekteyse de devlet tarafından zorunlu bir değişim olarak dayatılan bir durum haline getirilmemiştir. Özellikle aydınların ve gayrimüslimlerin şehrin sosyo-kültürel çehresinin değişiminde ve bunun halk tarafından benimsenmesinde etkileri dikkate alındığında,²¹ bu dönemde müzik ve iktidar ilişkisinin merkezden çevreye yayılan ve çevrede karşılığı bulunan bir etkileşim içinde hareket ettiği görülebilir. Bu dönemde iktidar müzik ilişkilerinin geçişken yapısının bir başka göstergesi de iki müzik türü arasındaki etkileşimin Türk müzik geleneğinde yeni formların ortaya çıkışına yol

²¹ Batı müziği çalgılarının Türk müziği icralarında kullanılması, bazı Türk müziği bestelevlerinin çokseslendirilmesi, marş ve oyun müzikleri gibi bazı formların rağbet görmesi, müziğin profesyonel bir geçim kaynağı olması, bireysel performansın geçmişe kıyasla daha ön plana çıkması gibi durumlar daha detaylı olarak ifade edilebilir. (Alımdar, *a.g.e.* s. 128.)

açması ve dolayısıyla yeni bir müzik düşüncesine kapı aralanmış olması şeklinde ifade edilebilir.

Cumhuriyet'in Kuruluş Döneminde Müzik-İktidar İlişkisi

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde müzik ve iktidar ilişkisinin bir boyutu bir devlet politikası olarak "milli bir bilinç" kazandırmak, "Türk ulusuna özgü" bir müzik oluşturmak amacıyla oluşturulan müzik düşüncesiyle ilişkilidir. Müziğin ulus devlet, modernleşme gibi kavramlar etrafında bir form ve düşünme biçimini yansıtır hale getirilmesi fikri, bu minvalde geleneksel-modern, yerel-evrensel, tek sesli-çok sesli gibi tartışmaların toplumsal ve siyasal gündem oluşturduğu bir dönemi beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet'in politik hedefleriyle yönlendirilen bir pratik alan olarak müzik faaliyetleri de bu süreçte "çağdaş-ulusal" bir Türk müziğinin oluşturulması düşüncesinin sıklıkla dile getirildiği bir sürece evrilmiştir. Bu konuda Ziya Gökalp'in halk müziği melodileri ile Batı müziği tekniklerinin birleştirilmesini öneren fikirleri iktidar tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve böylece Cumhuriyet'in resmi müzik politikasını temsil eder hale gelmiştir. Atatürk'ün "Garp musikiciliği"ni²² uygulama çabası olarak ifade ettiği bu durum kısa bir zaman içinde Türk milletini temsil edebilecek ulusal bir müzik ideolojisiyle ilişkilidir. Kısaca söylersek Cumhuriyet döneminde iktidarın yönlendirdiği müzik pratiklerinin, henüz kurulmakta olan devletin çağdaş düzeyde kendine yer arayışına aracılık etmesi doğrultusunda tasarlandığı ifade edilebilir.

Müziğin iktidar tarafından kontrol altına alınması çabası ve buna karşılık muhalif düşünce ve pratiklerin ortaya çıkması, Cumhuriyet döneminde müzik-iktidar ilişkisinde izlediğimiz gerilimi arttırmış görünmektedir. Bu minvalde Türk milletinin "kolektif ruhu"nu ifade edeceği umulan müzik eserlerinin verilmesine yönelik olarak müziğin formu, içeriği ve

²² Gülper Refiğ, *A. Adnan Saygun ve Geçmişten Geleceğe Türk Musikisi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, ss. 84-86.

toplumsal alanda tezahürünü yönlendiren bir düşünceyle müziğin biçimlendirildiği birçok politik uygulamadan bahsedilebilir. Buna göre Cumhuriyet döneminde Türk müziği eğitiminin kaldırılması, kısa bir dönem de olsa radyo yayın yasağının getirilmesi, tekkelerin kapatılması²³ gibi Türk müziği icra mekanlarının işlevsizleştirilmesi durumu müziğin iktidar tarafından kontrol altına alınmasının örneklerindedir. Bilhassa yeni teknik imkanların ortaya çıkması, iktidarın bu imkanları politik hedefler doğrultusunda etkin bir şekilde kullanmasını beraberinde getirmiştir. Fonograf ve gramfonun ve daha sonrasında radyonun Türkiye’de tanınmaya başlanması ile iktidar müzik ilişkisinde farklı sosyolojik durumların ortaya çıktığını görebiliriz. Türk toplumunun öz (saf) müziği olduğu düşüncesi ile önem kazanan halk müziğine ait eserler 1927-1930 yılları arasında İstanbul Folklor heyeti tarafından Anadolu’nun muhtelif yerlerinde fonogramlar ile kayıt altına alınmış ve akabinde bunların çokseslendirilmesi ile “milli bir musiki”nin ortaya çıkması amaçlanmıştır. Yine teknik imkanların kullanılması bağlamında Anadolu’nun sosyolojik ve siyasi mekanları olarak görülebilecek kahvehanelerinde Cumhuriyet’in politik amaçları doğrultusunda gramfonlardan İstiklal Marşı’nın, 10. Yıl Marşı’nın, plaklara kaydedilen siyasi konuşmaların dinletilmesinden bahsedilmektedir.²⁴

22

OMÜİFD

Bu dönemde müziğin iktidarla olan ilişkisini şekillendirmesi açısından bir başka teknik gelişme de radyonun kullanılmaya başlanması ve böylece radyo aracılığıyla iktidarın söylemlerinin halka ulaştırılmasıdır. Gündelik hayatın bir parçası olarak radyo, yeni Türkiye’de Cumhuriyet ideolojisinin “ses”i olarak kullanılmıştır.²⁵ 1934 yılında Türk müziğine radyo yayın yasağı getirilmiş ve bu karar ile halkın gündelik hayatından

²³ Güneş Ayas, *Musiki İnkılabı’nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, s. 38.

²⁴ Serdar Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Kahvehane ve İktidar (1930–1945)*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

²⁵ Bülent Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008, ss. 182-183.

“arkaik” olarak tanımlanan Türk müziğinin çıkarılması ve buna karşılık “modern” Batı müziğinin dinletilmesi ve benimsetilmesi amacıyla radyo yayınları yapılmış ve böylece sosyolojik anlamda yeni bir zaman anlayışı oluşturma çabasına girilmiştir. Ancak bu yasak kısa bir süre sonra kaldırılmıştır. Radyonun Türk müzik geleneğine şekil verme ve buna karşı aktif direnç oluşturma boyutu, geniş bir kesime ulaşma ve kitleselleşmeye imkan vermesi dolayısıyla bir güç unsuru olarak algılanmasıyla alakalı görünmektedir. Öyle ki Türk müziğinin radyoda yasaklandığı süreçte mükâmsal melodilere alışkın olan halk, radyoda sunulan hafif Batı müziğini pek dinlememiş, bununla birlikte Türk müziğindeki etkileri sonraki süreçte izlenebilen Arap radyolarına yönelmişlerdir.²⁶

Cumhuriyet döneminde resmi ideolojinin anlayışı doğrultusunda Türk beşlerinin²⁷ çalışmaları iktidar-müzik ilişkisinin şekillendirdiği örnekler açısından oldukça dikkat çekicidir. Özellikle Adnan Saygun’un “arabuluculuk siyaseti”nin²⁸ örnekleri olarak değerlendirilen “Özsoy” operası ile “Yunus Emre” oratoryosu bunlardan ikisidir. Uluslararası sunumları da yapılan “Yunus Emre” oratoryosu müziğin kültürel ve siyasi ittifaklara zemin hazırlayan yönünün yanı sıra “arada” bir form olarak ne yerel ne de modern denilebilecek yeni bir formun örneğini sunmaktadır.

Cumhuriyet döneminde makam müziğinin dönüştürülmesinin ilginç bir başka örneğini de Refik Fersan’ın hatıralarından öğreniyoruz. 1924 yılında bir akşam faslı semai ile son bulduğunda, Atatürk fasılların sonunda

²⁶ Güneş Ayas, *Musiki İnkılabı’nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014, ss. 300-301.

²⁷ Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra ulusalcı kültür ve eğitim politikalarının gereği olarak birçok müzisyen yurt dışına gönderilmiştir. Türk müziğinin evrensel düzeye ulaşmasını amaçlayan bu hareketin içerisinde yer alan Cemal Reşit Rey, Ulvi Cemal Erkin, Ahmet Adnan Saygun, Hasan Ferit Alnar ve Necil Kazım Akses, daha sonra Türk Beşleri olarak anılırlar.

²⁸ Kathryn Woodard, *Music Mediating Politics in Turkey: The Case of Ahmed Adnan Saygun, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27, no. 3, 2007, s. 554.

çalınan saz semailerinin tarzının hemen hemen bir diğerinin aynı olması dolayısıyla burada biraz farklılığa gitmenin nasıl olacağına yönelik düşüncesini dile getirmiştir. Atatürk'ün ifadesiyle "... saz semailerinin sonları bizlere heyecan verecek, ruhumuzu okşayacak, mesela bizim zeybek havaları gibi daha kıvrak, zevkimizi okşayan ve bizi zıplatan havalarla tertip edilmiş olsaydı, milli ruhumuzu daha ziyade okşamaz mıydı?" deyince bu fikir, Refik Fersan'a harika bir buluş olarak görünmüş ve derhal bu minvalde bir eser yazmak "emirlerini" yerine getirmek için tenha bir yere çekilmiştir. O anda ortaya çıkan notaları bir kâğıda Hamparsum notalarıyla yazdığını, eserin dördüncü hanesini de zeybek temposunda bir oyun havası ekleyerek yaklaşık on beş dakika içinde besteyi tamamladığını ve Atatürk'ün huzurunda bu besteyi icra ettiğinde oldukça takdir gördüğünü hatıralarından aktarmaktadır.²⁹

24
OMÜİFD

Türk müziğinin modernleşme sürecinde direnme stratejilerinden bir başkası da Münir Nurettin Selçuk'un gelenekte küçük mekanlarda icra edilen Türk müziğini "konser müziği"ne dönüştürme gayreti, bir diğeri ise Mesut Cemil tarafından Batı müziğine has "koro" anlayışı ile Türk müziğinin "Batılı" bir dış görünüme büründürülmesi çabası olarak ifade edilebilir.³⁰ Birçok eleştirinin odağı haline gelse de Türk müzik geleneğinde ortaya çıkan bu dönüşümlerin, modernitenin dönüştürdüğü kültür içinde ayakta kalma ve kendi varlığını devam ettirebilme stratejileri olarak anlaşılması da mümkündür. Bilhassa Türk müziğinin modern kültür eşliğinde değişmiş olan icra mekanları da birlikte düşünüldüğünde halkın ve iktidarın müzik pratikleri üzerinde devam eden gerilimli ilişkisi Türk müziğinde bu dönüşümleri mecburi kılmış görünmektedir.

1950'ye kadar devam eden süreçte müzik-iktidar ilişkisinin seyrini dönüştüren gelişmelerden oldukça önemli olduğunu ifade edebileceğimiz

²⁹ Murat Bardakçı, Refik Bey...: Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Baskım, 2012, s. 149.

³⁰ Aksoy, Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar, s. 194.

müzik piyasası ve teknik imkanların gelişmesi Türk müziği tarihinde bir kırılma noktası meydana getirmiştir denilebilir. Hem politik amaçlar doğrultusunda kullanılmış halk müziği hem de bu politik hedeflerin saf dışı bırakmayı amaçladığı Türk müziği yeni piyasa koşullarından etkilenerek farklı sosyolojik anlamlara açılmışlardır.³¹ Küresel etkilenmelerin de yeni müzik türlerinin oluşmasına imkan verdiği bu süreçle birlikte müzik ve iktidar ilişkileri de yeni boyutlar kazanmış görünmektedir. Söz konusu politik ve kültürel ortam içinde müziğin tarihinin yalnızca ulusal bir müzik ideolojisi doğrultusunda oluşumlara indirgenemeyeceği görülmüştür. Bilhassa uluslar arası müzik etkileşimlerinde yeni içerik ve formlar, Türk müziğinin tarihini dönüştürdüğü gibi söz konusu ulusal ideolojilerin de yeneden gözden geçirilmesi için kritik düşünme biçimine imkan vermiştir denilebilir.

1950 Sonrası Müzik-İktidar İlişkisi

Türkiye’de tek parti döneminin sona ermesi ile toplumsal yapının büyük çoğunda ortaya çıkan farklılaşmaları ifade eden modernleşme süreci, Türk müziğinin anlamının da farklı mekan ve zaman dolayımında açığa çıkmasına olanak vermiştir. Farklı müzik türleri, icra mekanları kültürel değişimlerle birlikte yeni anlam imkanlarını ve bununla beraber iktidar ve müzik ilişkisinde kritiğe imkan veren toplumsal bir eylem alanını mümkün hale getirmiştir. Müziğin kültürel bir süreç olarak işlediği dolayısıyla sosyo-kültürel, politik unsurların müziğin tınsal bileşenleri yoluyla ortaya çıktığı düşüncesine paralel olarak³² “tınsal topluluklar”ın müzik ve iktidar ilişkisinde müziği toplumsal bir tepkiye dönüştürdüklerinden bahsedilebilir.

³¹ Uğur Küçükkaplan, *Arabesk: Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 73.

³² Shepherd-Wicke ‘den alıntılan Ayhan Erol, *Müzik Üzerine Düşünmek*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2015, s. 163.

1950 sonrası süreçte Türk müziğinin, merkezi yapısının parçalanmasıyla Türkiye’de müzik geleneğinin hem çoğul hem de karmaşık bir yapıya dönüştüğü görülmektedir. Sevilen yabancı parçalara Türkçe sözlerin yazılmasıyla başlayan ve ilerleyen yıllarda “aranjmanlar” olarak anılan Türkçe sözlü hafif Batı müziği, 27 Mayıs 1960 darbesinin siyasi ve toplumsal ikliminde halk ezgilerinin Batı çalgılarıyla yeniden yorumlanmasına dayanan Anadolu-pop/rock müzik akımı bunlardan bazılarıdır.³³ Yine sözlü bir makam müziği ve ritmik açıdan ağırlıklı olarak klasik Türk müziğindeki basit usulleri ile icra edilen, bağlamaya önem veren yönüyle halk müziği ile de ilişkisini devam ettiren, Batı veya Arap tarzı yay tekniği tercihleri ile oldukça karma bir müzik olan arabesk bir başka tür olarak ortaya çıkmıştır.³⁴

Arabesk müziğin Türkiye’de göç ve buna bağlı olarak toplumsal konulara ulusal düzeyde bir duyarlılık sağlayarak sınıf olgusuna dolaylı olarak değinmesi³⁵ diğer yandan şehirde “üst kültür”ün olumsuz söylemlerine karşı kendi arabesk kültürünü üreterek bir direnç noktası haline gelmesi kültürel düzeyde açığa çıkan direnme yollarından birisidir.³⁶ Ancak arabesk müziğin dolaylı ve metaforik protesto içerimlerinin yanı sıra Türk solunun 1980’lerden itibaren açık başkaldırı ve politik eylem çağrısının duyulabildiği bir müzik biçimi ortaya çıkmıştır. Bu özgün müzik, Batının gitara dayanan armonisini, Batı rock müziği enstrümanlarını ve tanınmış radikal şairlerin sözlerini ve bağlamayı kullanarak başkaldırı ve özgürlüğü yücelten bir müzik düşüncesinin gelişmesini de mümkün kılmıştır.

³³ Uğur Küçükkaplan, Türkiye’nin Pop Müziği, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 41, 46.

³⁴ Küçükkaplan, Arabesk, s. 202.

³⁵ Martin Stokes, Türkiye’de Arabesk Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2016, s. 215.

³⁶ Burada özellikle 60’lı ve 70’li yılları kapsayan TRT’nin arabesk de dahil olmak üzere birçok farklı müzik türünde sıkı bir denetim uyguladığı hatırlanmalıdır. Gülay Karşıcı, “Müzik Türlerine İdeolojik Yaklaşım: 1970-1990 Yılları Arasındaki Trt Sansürü”, Folklor/Edebiyat, cilt:16, sayı:61, 2010/1.

Başka bir müzikal topluluk olarak ifade edilebilecek Alevi müziğine bakıldığında gündelik yaşam ve politik konularla yakın münasebeti dolayısıyla bu müziğin, toplumsal baskı ve protesto tarihini yansıtan boyutu dikkat çekmektedir. Özellikle akademik literatürde bu müzik bağlamında da ifade edilen “uyanışçı söylem”in tarihsel ve kültürel sürekliliği temellendiren otantiklik vurgusunun da siyasi olandan bağımsız ele alınamayacağı söylenebilir. Buna göre modern kültür içinde “yeni bir otantisite arayışı”nın³⁷ değişen sosyo-kültürel ve politik durumlarla birlikte seyreden bir arayış olduğu görülecektir. Bu dönemde müzik ve iktidar ilişkisinin bir başka örneği olarak İran İslam Devrimi ve İran-İrak savaşı esnasında ortaya çıkan marş biçimindeki müzik repertuarından bahsetmek mümkündür. İran’da iktidarın siyasi gücünün propagandasına aracılık eden marşlar, benzer formlarla Türkiye’de İslamcı hareketin toplumsal ve siyasi amaçları için modern devlete karşı bir direniş yolu olarak benimsenmiş ve bu doğrultuda müzik çalışmaları yapılmıştır.

Bu durumda “kozmpolitik” ve “öteki”den oluşan “alternatif” ve “transkültürel” olarak adlandırılabilir bu müzik türlerini iktidar-müzik ilişkisinde müzikal toplulukların meydan okumaları şeklinde yorumlanması mümkün görünmektedir. Müziğin kültürel olarak belirlenen sınırları aşan yönü dolayısıyla, “transkültürasyon”un güçlü bir aracı olarak müziğin potansiyeline işaret etmek gerekir.³⁸ Arap filmlerinin ve müziğinin Türkiye’de popülaritesinin artışıyla ilişkili olarak fantezi müzik türünün yaygınlaşması, melez bir müzikal dokuya sahip arabeskin geniş bir kesim tarafından benimsenmesi, Alevi müzik geleneğindeki dönüşümler, İslamcı müzik pratiklerinin ortaya çıkışı, kendi içlerinde kültürel, ekonomik, dini boyutlarıyla son derece karmaşık düşünme biçimleri ve toplumsal-politik

³⁷ Erol, Müzik Üzerine Düşünmek, ss. 140-143.

³⁸ Andi Frkovich, “Musical Transculturation: A Challenge to the Kemalist National Identity”, <http://juhood.wix.com/juhood#!musical-transculturation/cmm>, online erişim: 07.12.2015.

pratikler üretmişlerdir. Bu örnekler detaylı bir şekilde ele alındığında müziğin politik bir konuya dâhil olduğu hemen hemen her yerde politik hedefin taşıyıcısı olmaktan başka, politik olanı kritik etmeye alan açan boyutu ile de kendini açığa çıkardığı ifade edilebilir. Bu minvalde 1950 sonrası dönemde yer yer iç içe geçen, geçmişin Batı ve Osmanlı karşıtlığına indirgenemeyen müzikal türlerin girift yapısı ve anlam dünyasının, müziğin soyut, yapay ve totaliter ele alınma biçimlerinin daha iyi farkına varılmasını da sağladığı söylenebilir.³⁹

1950 sonrası müzik politikalarında dönüşüm ve kritik kırımların ortaya çıkması, Türkiye’de gerçekleşen toplumsal, siyasal birçok farklılaşmayla birlikte düşünüldüğünde aynı anda hem müzik ve iktidar ilişkilerinin tarihsel sürekliliğini hem de farklılaşan boyutlarını ifade etmektedir. Buna göre Türk müziği, Osmanlı’nın son dönemi itibarıyla Batı müziğinin artan popülaritesiyle ikinci planda kalmış, Cumhuriyet’in politik uygulamalarıyla da (kamusal hayat içinde görünürlüğü azaltma girişimleriyle) baskı altına alınmaya çalışılmıştır. 1950 sonrası süreçte ise Türk müziğinin farklı form ve içerikler yoluyla halk arasında yeniden canlanması müziğin iktidar ile olan ilişkisinde direniş stratejileri olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç

İktidar tarafından baskı altına alındığı süreçler içerisinde müzik, kültürel, siyasi ve diğer kodlamalara karşı yeni anlam dünyaları oluşturma gücünü ifşa eder. Formalizm ve toplumsalcılık arasında ortaya çıkan gerilimi uzlaştırmaya çalışan eleştirel kuram açısından bakıldığında müzik eserleri, formal ve otonom birer bünye olarak, bizi toplumsal (aşına) gerçekliğin ötesine yönlendirir ve böylece bu gerçekliğe yabancılaşmaya ya da toplumsal olanla aramıza bir mesafe (parantez) koymamıza yol açarlar. Böylece temelde kurgusal (fictive) olan müzik eseri, toplum içinde biçimlenen

³⁹ Aksoy, Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar, s. 282.

bilincimize aşına olduğumuz şeyi sorgulama ve dönüşme (o şeyi dönüştürme) imkanını fark ettirir. Buna göre müzik eseri ve iktidar arasındaki ilişkinin bu diyalektik süreci müziğin, toplumsal olana indirgenemeyen ve aynı zamanda kendi içine kapalı otonomluğuna da imkan vermeyen ikili bir boyut kazanmaktadır.

Müzik-iktidar ilişkisine Türk müzik tarihi açısından baktığımızda, Osmanlı'nın son döneminde müziğin, Batılılaşmanın etkisiyle iktidarın özellikle askeri alanda bir güç göstergesi olarak müziği dönüştürmesi faaliyeti dikkat çekmektedir. II. Mahmut zamanında Mehterhane'nin yerine Mızıka-i Humayun'un kurulması söz konusu değişimin çarpıcı bir örneğini sunmaktadır. Daha sonra Cumhuriyet döneminde Türk müziği eğitiminin kaldırılması, kısa bir dönem de olsa radyo yayın yasağının getirilmesi, tekkelerin kapatılması gibi Türk müziği icra mekanlarının işlevsizleştirilmesi durumu müziğin iktidar tarafından kontrol altına alınmasının örneklerini oluşturmaktadır. Bu dönemin müzik anlayışı en temelde ulusal bir müzik oluşturulması doğrultusunda belirlenmiştir. 1950'lerden sonra ise müzik ve iktidar ilişkisine bakıldığında bu dönemde, Türk müziğinin, merkezi yapısının parçalanmasıyla Türkiye'de müzik geleneğinin hem çoğul hem de karmaşık bir yapıya dönüştüğü görülmektedir. Bu dönemde iktidar odakları tarafından çeşitli nedenlerle yayınlanmasına yasak getirilen müzik eserlerinden bahsetmek mümkündür. Ancak iktidarın çeşitli stratejilerle engelleme, yasaklama pratikleri karşısında halkın bir şekilde bu eserlerle bağını devam ettirdiğini dolayısıyla eserlerin kendilerini belirleyen siyasal, kültürel kodların ötesine taşıyarak var olmaya devam ettiklerini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Adorno, Theodor, *Aesthetic Theory*, trans. R. H. Kentor, Continuum, New York, 1997.
- Aksoy, Bülent, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003.
- Aksoy, Bülent, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.

- Alimdar, Selçuk, XIX. Yüzyıldan İtibaren Osmanlı Devleti'nde Batı Müziğinin Benimsenmesi ve Toplumsal Sonuçları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Ayas, Güneş, Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Bardakçı, Murat, Refik Bey...: Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Erol, Ayhan, Müzik Üzerine Düşünmek, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Frkovich, Andi, "Musical Transculturation: A Challenge to the Kemalist National Identity", <http://juhood.wix.com/juhood#!musical-transculturation/cmm>, online erişim: 07.12.2015.
- Giddens, Anthony, The Consequences of Modernity, Stanford University Press, 1990.
- Gilbert, Shirli, Music in the Holocaust, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Goehr, Lydia, "Political Music and the Politics of Music", The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 52, No. 1, The Philosophy of Music (Winter, 1994), ss. 99-112.
- İnalçık, Halil, Has-bağçede 'ayş u Tarab: Nedimler, Şairler, Mutribler, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Karşıcı, Gülay, "Müzik Türlerine İdeolojik Yaklaşım: 1970-1990 Yılları Arasındaki Trt Sansürü", Folklor/Edebiyat, cilt:16, sayı:61, 2010/1.
- Koytak, Ahmet Selim, 19. Yüzyılda İstanbul'da Osmanlı Makam Müziğinin Yapıldığı Mekanlar ve Batılılaşma'nın Bu Müzik Mekanları Üzerine Etkileri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kramer, Lawrence, Interpreting Music, University of California Press, Berkeley, 2011.
- Kramer, Lawrence, Music as Cultural Practice: 1800-1900. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Küçükkaplan, Uğur, Arabesk: Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Küçükkaplan, Uğur, Türkiye'nin Pop Müziği, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Moore, Robin D., Music and Revolution Cultural Change in Socialist Cuba, University of California Press, Berkeley, 2006.
- Muller, S.J.V.Z, "Music Criticism and Adorno", IRASM 36 (2005) 1, 101-116.
- Öztürk, Serdar, Cumhuriyet Türkiye'sinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.
- Pieslak, Jonathan R. Sound Targets : American Soldiers And Music in The Iraq War, Indiana University Press, Bloomington, 2009.

- Randall, Annie J. (ed), *Music, Power, and Politics*, Routledge: New York, 2005.
- Refiğ, Gülper, A. Adnan Saygun ve Geçmişten Geleceğe Türk Musikisi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Savage, Roger W. H., "Aesthetic Experience, Mimesis and Testimony", *Ricoeur Studies*, <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/114/58> (online erişim: 21.04.2017)
- Stokes, Martin, *Türkiye'de Arabesk Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Street, John, Hague, Seth and Savigny, Heather, "Playing to the Crowd: The Role of Music and Musicians in Political Participation", <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-856X.2007.00299.x/full> (online erişim: 21.04.2017)
- White, Richard H R. "Shostakovich Versus The Central Committee: The Power Of Music." *Clinical Medicine (London, England)* 8.4 (2008): 405-409.
- Woodard, Kathryn, "Music Mediating Politics in Turkey: The Case of Ahmed Adnan Saygun", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 27, no. 3, 2007, ss. 552-562.



AHKÂM HADİSLERİNİN ÇOKLU YÖNTEMLE ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI: NAMAZLARIN CEM'İ ÖRNEĞİ

OSMAN ŞAHİN*

Understanding and Interpretation Ahadith al-Ahkâm by Using Multiple Method: The Example of Combining Two Prayers

Abstract: It is known that the sunnah, which is one of the basic sources of Islamic law, in great measure, is based on zann (probability). Moreover, since sunnah is based on the Prophet's quarter-century prophetic life hadiths related to the ahkâm (ahadith al-ahkâm) narrated with very different words and application. Riwayat that came in such controversial ways were generally analyzed by the fuqaha in terms of credibility and text, and after that the judgment was made. In this method applied in the classical period, it is observed that the riwayat are divided among the sides. However, when we look at the present day, which has almost got a new structure compared to the past, to take this treasure of riwayat as a whole and to evaluate them in a multidirectional way will provide a clear understanding of the formation process of the ahkâm in the revelation period and thus helping to solve today's problems more accurately. Here, the method we call "multiple method" appears to try to understand each of the hadiths related

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
[osahin@omu.edu.tr].

to the ahkām with the evaluations of the former fukaha, and then as a whole in the light of other sources. In this process, in addition to benefiting from the sources of fiqh and furuu, it is utilized from ilm al-hadith in the technical analysis of the riwayat and from sirah, civilization and culture sources in understanding the time and space dimension of events and the characteristic structure of events. In this method, every sahabi who is subject to a riwayat is determined and then his words and practices and the words and practices that can be related to the issue at different times are tried to be compiled. The obtained data is processed as a complementary resource in covering each other's fault, in clarifying the enclosed parts and in making the results consistent by cross-query method. We believe that the riwayat about combining two prayers (jam' al-salatayn) will give an idea in understanding multiple method because it contains differences.

Keywords: Ahadith al-Ahkām, Combining Two Prayers, Understanding, Interpretation, Multiple Method.



32 Öz:

OMÜİFD

İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olan sünnetin büyük oranda zannî olduğu malumdur. Üstelik sünnet, Hz. Peygamber'in çeyrek asırlık risalet hayatına dayandığı için ilgili ahkām hadisleri çok farklı söz ve uygulama içeriğiyle nakledilmiştir. Bu şekilde ihtilafı olarak gelen rivayetler fukaha tarafından genellikle sıhhati ve metni bakımından incelemeye tabi tutularak hüküm tespiti yoluna gidilmiştir. Klasik dönemde uygulanan bu metotta rivayetlerin taraflar arasında taksim edildiği gözlenmektedir. Ancak geçmişe kıyasla adeta yeni bir yapı kazanan günümüz açısından baktığımızda, bu rivayet hazinesini bir bütün olarak ele almak ve bunları çok yönlü olarak değerlendirmek vahiy döneminde hükmün oluşma sürecini daha net bir şekilde anlamayı, dolayısıyla günümüz problemlerini daha sağlıklı bir şekilde çözmeyi sağlayacaktır. İşte "çoklu yöntem" adını verdiğimiz metot, ahkām hadislerini bir bütün olarak ele alıp, her birini önce geçmiş fukahanın değerlendirmeleriyle parça parça, sonra diğer kaynaklar ışığında bir bütün olarak anlamaya çalışmak şeklindedir. Bu süreçte fıkıh usulü ve furuu kaynaklarından yararlanmanın yanında, rivayetlerin teknik incelemesinde hadis ilminden, olayların geçtiği zaman ve mekân boyutu ile olayların karakteristik yapısını anlamada siyer kaynakları ile medeniyet ve kültür kaynaklarından yararlanılmaktadır. Bu yöntemde rivayete konu olan her bir sahabî tespit edilmekte ve hem o konudaki söz ve uygulamaları, hem de farklı zamanlarda mesele ile ilgi kurulabilecek söz ve uygulamaları derlenmeye çalışılmaktadır. Elde edilen veriler çapraz sorgulama mantığıyla birbirinin açığını kapatmada, kapalı kısımlarını açıklığa

kavuşturmada ve çıkarımı tutarlı hale getirmede birbirini tamamlayan kaynak olarak işlenmektedir. Namazların cem'ine dair gelen rivayetler de farklılıklar içerdiği için çoklu yöntemi anlamada bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

Anahtar Sözcükler: Ahkâm Hadisleri, Namazların Cem'i, Anlama, Yorumlama, Çoklu Yöntem.



Giriş

İslam'ın beş temel şartından olan namaz, Kur'an¹ ve mütevatir sünnet² yoluyla günde beş vakit olarak farz kılınmış, ayrıca beş vakit olduğunda ümmet de icmâ etmiştir.³ Bir Müslümanın hayatının merkezinde yer alan namazın düzenli⁴ ve eksiksiz bir şekilde kılınması zorunludur.⁵ Ne var ki acele edilmesi gereken yolculuk veya yağmur gibi bazı durumlar bu ibadetin beş ayrı vakitte edasını zorlaştırabilmektedir. Meseleye sünnet kaynağı açısından baktığımızda bu gibi durumlarda Hz. Peygamber ve ashabının namazları birleştirerek kıldıkları ve böylece günün daha az kısmında görev ifa edilerek kolaylık elde edildiği görülmektedir. Fakat namazların bir arada kılındığına dair rivayetler incelendiğinde bu namazların kendi vaktinde kılınarak birleştirildiğine kanaat getirmek mümkün olduğu gibi, namazları diğer vakte kaydırarak kılmanın da meşru olduğuna kani olmak da mümkün gözükmektedir. Binaenaleyh fukaha detayları aşağıda geleceği üzere kendi delil ve usulü çerçevesinde bu iki ihtimal-

¹ Nisâ, 4/103. Kur'an'ın çeşitli surelerinde sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarının vakitleri açık olarak veya işaret yoluyla açıklanmıştır. (Hud, 11/114; İsrâ, 17/78; Tâhâ, 20/30; Nûr, 24/58; Rûm, 30/17-18; Kâf, 50/39-40; Dehr, 76/25-26) Nâfi' b. Ezrak, İbn Abbas'ın yanına gelip, "Beş vakit namaz Kur'an'da var mı?" diye sorar. İbn Abbas "Evet" der ve Rûm suresinin 17. ve 18. ayetlerini okuyup, "حين تمشون" akşam namazı, "حين تصبحون" sabah namazı, "وعشي" ikindi namazı, "و حين تطهرون" öğle namazıdır, dedikten sonra, Nûr suresinin 58. ayetindeki "ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم" ilâhî kelamını da okur (yatsıya işaret eder)." Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, 1997, II, 483 (H.no3598).

² Bkz. Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 1-27; Müslim, *el-Mesâcid ve Mevâdiu's-Salât*, 31.

³ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, (Haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân), Dâru İbnü'l-Cevzî, Demmâm, H.1423, 1998, IV, 333.

⁴ Bakara, 2/238.

⁵ Bakara, 2/43.

den birini tercihe yönelmiştir. Bu çalışma ise ilgili rivayetleri bir bütün olarak görüp çoklu yöntemle ele almaktadır. Ancak bu yöntemin detaylarını açıklamadan önce yukarıda zikredilen fukahanın klasik fıkıh yöntemiyle ve günümüzde İslam hukukçularının fıkhi meseleleri inceleme yöntemlerini kısaca tanıtmakta yarar vardır.

Klasik dönemde müdellel fıkıh eserleri Serahsî'nin (ö.490/1097) *el-Mebsût*'u, Merginânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye*'si ve Şirbînî'nin (ö.977/1569) *Muğni'l-muhtâc*'ı gibi mezhep içi görüş farklılıklarını ele alanlar ve İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö.595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid*'i, İbn Kudâme'nin (ö.620/1223) *el-Muğni*'si ve Nevevî'nin (ö.676/1277) *el-Mecmû*'u gibi mezhepler arası görüş farklılıklarını ele alanlar olmak üzere iki kısımır. Mezhep içi mukayeseli eserlerde fıkhi mesele ile ilgili görüşler sıralanıp, delilleri zikredilir ve mezhebin benimsediği fıkıh usulü çerçevesinde değerlendirilerek tercih yoluna gidilir.⁶ Ayrıca bu türde bazen diğer mezheplere ait görüşler ve delilleri de zikredilip niçin o deliller ile amel edilmediği ortaya konulmaya çalışılır.⁷ Mezhepler arası mukayeseli eserlere gelince, bu gibi eserlerde meseleye ait görüşler sahipleriyle birlikte sıralanıp, delilleri ortaya konulur ve deliller fıkıh usulü dikkate alınarak değerlendirmeye tabi tutulur. Bu eserlerin müellifleri, çoğunlukla kendi mezheplerinin görüşlerini,⁸ bazen diğer mezheplerin görüşlerini tercih ederler.⁹ Bu yöntemin eleştirilebilecek yönlerinin başında neredeyse fıkıhın bütün konularında bizlere kadar ulaşan rivayetlerin, mezheplerin metot farklılığı sebebiyle -açık örneğini Tahâvî'nin (ö.321/933) *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ında gördüğümüz şekliyle¹⁰- taraflar arasında âdetâ payla-

⁶ Örnek olarak Bkz. Serahsî, Şemsüddîn, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989, I, 97-99, III, 3-4; Merginânî, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâye*, (Thk. Tallâl Yusuf), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., I, 27.

⁷ Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâye*, I, 16, 22, 24, 26.

⁸ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (Thk. Abdullah et-Türki-A. Muhammed el-Hulv), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997, I, 148, 158, VII, 8.

⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 133; VII, 16.

¹⁰ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Thk. Muhammed en-Neccâr-Muhammed Câdu'l-Hak), Âlemü'l-Kütüb, 1995, I, 11-18, 32-34, 53-62.

şılmış ve atomik bir yapıda istifade edilme yoluna gidilmiş olmasıdır. Böylece bu büyük rivayet serveti bütünlüğünü kaybedebilmekte, belki de birbirini destekleyen, beyan ve tavzih eden veya kayıt altına alan rivayetler gözden kaybolma riski taşımaktadır.

Geçmişe kıyasla adeta yeni bir yapı kazanan günümüzde yapılan fıkhi çalışmalarda ise çoğunlukla mezhepler arası karşılaştırmalı müdellel eserlerin usulü takip edilmektedir. Bunu yaparken görüşler ortak noktaları dikkate alınarak gruplara ayrılmakta, bu grupların delilleri bir araya toplanmakta, daha önceki fukahanın deliller üzerindeki yorumları ile karşı görüş sahiplerine verdikleri cevaplar ya deliller sunulurken veya değerlendirme kısmında ele alınmakta, değerlendirme yapılırken -İslam hukuku bir bütün kabul edilerek- belli bir mezhebin usulü yerine fıkıh usulünün bütününe ve ayrıca lüzum görüldüğünde hadis ilmine müraaat edilmektedir. Sonuç olarak bu görüşler arasından kuvvetli görülen tercih edilmektedir. Bu tercihlerde günümüz ihtiyaçlarının etkisi bulunduğu da burada zikredilmelidir.¹¹

Bizim “çoklu yöntem” adını verdiğimiz metoda gelince, esasen mezhepler arası mukayeseli literatürde benimsendiği üzere çalışma konu hakkında oluşan görüşler üzerinden yürütülmekte ve doğası gereği tercih yöntemi uygulanmaktadır. Tabii bunu yaparken, öncelikle görüşler ortak noktalarından hareketle ana gruplara ayrılmakta, daha sonra tarafların kendi kaynaklarında yer verdikleri deliller, bu görüşler bağlamında Kitap, sünnet, icmâ, sahabe görüş ve uygulaması (eser), kıyas ve akıl şeklinde bir düzen içerisinde birleştirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte tarafların birbirlerinin delillerine yönelttiği eleştiriler ve cevaplar, hem tekrardan kaçınmak, hem de bütünlüğü bozmamak amacıyla delilin bulunduğu yerde ele alınmaktadır. Ayrıca, konuyla ilintili olduğu halde başvurulmuş fıkıh kaynaklarında bulunamayan Hz. Peygamber’e ve sahabeye ait diğer veriler de araştırmaya dâhil edilmektedir. Bu esnada olayla ilgisi olan sahabiler tespit edilmekte ve hem o konudaki söz ve uygula-

¹¹ Bkz. Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Ensar Neş., İstanbul, 2009.

maları, hem de farklı zamanlarda meseleyle ilgi kurulabilecek söz ve uygulamaları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Elde edilen veriler “çapraz sorgulama” mantığıyla birbirinin açığını kapatmada, kapalı kısımlarını açıklığa kavuşturmada ve çıkarımı tutarlı hale getirmede birbirini tamamlayan kaynak olarak işlenmektedir. Böylece mesele hadis ilmi bakımından da ikmale çalışılmaktadır. Bu yöntemde de fıkıh usulü bir bütün olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte ayrıca “olayların geçtiği zaman ve mekân boyutu” ile “olayların karakteristik yapıları” ise siyer ve meğazi eserleri yanında, Yâkût el-Hamevî'nin (ö.626/1229) *Mu'cemü'l-Büldan*'ı gibi medeniyet ve kültür eserleri vasıtasıyla da tetkik edilmektedir. Böylece fıkhi bir mesele çok yönlü bir şekilde incelenerek güçlü bir kanaat oluşturulması amaçlanmaktadır.

Aşağıda ele alınan namazların birleştirilmesi (cem') meselesinin çoklu yöntemin genel işleyişi bakımından fikir vereceği kanaatindeyiz.

36

OMÜİFD

I. Namazların Birleştirilmesi (Cem'-i Salâteyn) Meselesi

Namazların birleştirilmesi (cem'-i salâteyn), *öğle namazıyla ikindi namazı ve akşam namazıyla yatsı namazlarının ara verilmeden peş peşe kılınmasıdır*.¹² Bu meyanda her bir namazı kendi vaktinde kılmak şartıyla iki vaktin namazını peş peşe kılmaya *sûrî (görünüşte) cem'*, bir namazı diğer bir vakitte o vaktin namazı ile birlikte kılmaya ise *hakikî cem'* denir. Diğer taraftan söz konusu ikili namazları ilkinin vaktinde kılmaya *cem'-i takdîm*, ikincisinin vaktinde eda niyetiyle kılmaya ise *cem'-i te'hîr* denir.¹³

Hz. Peygamber'in *hac mevsiminde*, Arafat'ta öğle vaktinde öğle ile ikindi namazının arasını cem' edip cem'-i takdim şeklinde, Müzdelife'de ise yatsı vaktinde akşam ile yatsı namazını cem' edip cem'-i tehir şeklinde kıldığı sabit olup, bunun hac mevsiminde Müslümanlar için de caiz

¹² Gözübenli, Beşir, “Cem' ", *İİGYA.*, I, (276-284), s. 276; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1098, s. 53. Sabah namazının yatsı veya öğle namazı ile, akşam namazının ise ikindi ile birleştirilmeyeceği *icmâ* ile sabittir. Nevevî, Ebû Zekerriyâ Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzi*, (Thk. M. Necib el-Mutî), Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, 1980, IV, 249.

¹³ Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009, ss. 25-28.

olduğunda *ittifak* vardır.¹⁴ *Hac mevsimi dışında* ise, küçük farklılıklar dik-kate alındığında birçok görüş ortaya çıkmakla beraber,¹⁵ bunları ana yaklaşım olarak ikiye indirgemek mümkündür. *Birinci yaklaşım* -hac mevsimi dışında- namazların hiçbir surette cem' edilemeyeceği, *ikinci yaklaşım* ise sefer başta olmak üzere yağmur, hastalık gibi mazeretlerle birleştirilebileceği yönündeki yaklaşımır. Buna göre değerlendirmenin de bu iki bakımdan ele alınması uygun olacaktır.

A. Hac Mevsimi Dışında Namazları Birleştirmenin Caiz Olmadığını Savunanlar ve Delilleri

Bu görüş sahipleri sahabeden İbn Mes'ud, Sa'd b. Ebî Vakkas, İbn Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Câbir b. Zeyd; tâbiînden Ömer b. Abdilaziz, İbrahim en-Nehaî, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Mekhûl, Esved, Sâlim, Amr b. Dînâr ile müçtehit imamlardan Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ve Leys b. Sa'd (ö.175/791)¹⁶ ile Hanefî mezhebidir.¹⁷ Yine bu görüşü Mâlikîlerden İbnü'l-Kâsım (ö.191/806) tercih etmiş ve bunu Mâlik'ten (ö.179/795) de rivayet etmiştir.¹⁸ Bu görüş ayrıca Şâfiîlerden Müzenî'ye (ö.264/878) de nispet edilmiştir.¹⁹

Bu görüş sahiplerinin kaynaklara yansıyan delilleri Kur'ân, sünnet, sahabe görüş ve uygulamaları ile akıl ve kıyastır:

¹⁴ İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, (Thk. Ebû Hammâd Sağır Hanîf), Mektebetü'l-Furkân, 1999, s. 41; Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yay., İstanbul, 1995, II, 64.

¹⁵ Farklı görüşler hk. bkz. İbn Battâl, Ebu'l-Hasen b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, ty., III, 94-96; Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, VII, 217-218; Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, (Thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, II, 374, 377; Doğanay, Ekrem, *İki Mesele*, Bahar Yay., İstanbul, 1983, ss. 58-60.

¹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 95; İbn Kudâme, *Muğni*, III, 127; Aynî, *Umde*, VII, 218.

¹⁷ Bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Huce alâ Ehli'l-Medîne*, (Haz. Mehdî Hasen el-Keylânî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, I, 174; Mevsulî, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., I, 41-42.

¹⁸ İbn Kudâme, *Muğni*, III, 128; Aynî, *Umde*, VII, 225.

¹⁹ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 250 Bu tespit Kadı Ebû Tayyib vb.nden gelmektedir. Ancak Müzenî'nin, cem'i onayladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ, *Muhtasar fi Furûi's-Şâfiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 41.

1- Kur'ân

a- Yüce Allah “*Namaz müminlere vakitli olarak farz kılındı.*” buyurmuştur.²⁰ O halde namazları biri diğerinin vaktine geçecek şekilde cem’etmek vakitleri değiştirmek olur.²¹ Ayrıca Şevkânî (ö.1250/1834) ayetin tefsirinde Allah Teâlâ’nın namazları kullarına farz kılıp, onlar için muayyen vakitler belirlediğini, uyku ve unutma gibi şer’î bir özür olmadıkça vaktinin dışında kılmanın caiz olmayacağını vurgular.²²

b- Allah Teâlâ “*Namazlarınızı özellikle de orta (ikinci) namazlarınızı düzenli olarak (حافظوا) kılınız.*” buyurmuştur.²³ Bedreddin el-Aynî’ye (ö.855/1451) göre, Yüce Allah bu ayetiyle namazların, vakitlerinde edâ edilmesini emretmiştir. Binâenaleyh, namazları cem’-i sûrî şeklinde kılmak bu ayetlerle amel etmek, hakiki cem’ yapmak ise ayetle ameli terk etmek demektir.²⁴

38

OMÜİFD

c- Yine kâfir ve münafıklardan bahsedilen bazı ayetlerde onların ya “*namazlardan gafil oldukları*”²⁵ veya “*namazları zâyi ettikleri*”²⁶ vurgulanır. Taberî’nin Sa’d b. Ebî Vakkas’tan tahriç ettiği bir rivayette, Hz. Peygamber namazından gafil olan kimselerin namaz vaktini geçiren kimseler olduğunu açıklamıştır.²⁷ Namazların zayi edilmesini izah eden bazı sahabîler tümünden terk edilmesi demek olduğunu ileri sürerken, İbn Mes’ûd gibi bazı sahabîler de vaktinin geçirilmesi olarak anlamışlardır.²⁸

²⁰ Nisâ, 4/103.

²¹ Mevsilî, *İhtiyar*, I, 41.

²² Şevkânî, Muhammed b. Ali, Fethu’l-Kadîr el-Câmî’ beyne Fenneyî’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti min İlmi’t-Tefsîr, (Thk. Abdurrahman Umeyre), by., 1994, I, 809.

²³ Bakara, 2/238.

²⁴ Aynî, *Umde*, VII, 220.

²⁵ Mâûn, 107/5.

²⁶ Meryem, 19/59.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Thk. Muhammed Fadl Acmâvî vd.), Müessesetü Kurtuba, Kahire, 2000, XIV, 471.

²⁸ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 264-266.

Bu bağlamda Zehebî'ye (ö.748/1348) göre namazları vaktinden geciktirmek büyük günah iken,²⁹ İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre ise, vakti çıkacak şekilde namazı geçirmek şirkten sonraki en büyük günahdır.³⁰

2- Sünnet

a- Hz. Peygamber'in namazları ilk vaktinde kılmaya teşvik eden hadisleri namazları vakti dışında cem'etmeye mânidir.

1) Ebû Hureyre dâhil bazı sahabenin rivayetine göre Hz. Peygamber "Kişi namazını vaktini geçirmeden kılar. Şüphesiz kaçırıldığı kısmı ailesinden ve malından daha hayırlıdır." buyurmuştur.³¹ Tahâvî'ye göre bu hadis, vakit içinde namazın özel bir vaktinin olduğunu, o vakitte kılmanın vaktin kalanında kılmaktan efdal olduğunu ifade eder.³²

2) İbn Ömer'in nakline göre Hz. Peygamber "Herhangi bir vakit namazı kılmaksızın vaktini geçirenler yuvası dağılmış, malını mülkünü elden kaçırmış gibidirler." buyurmuştur.³³

b- Hz. Peygamber'in namazları vaktinden te'hir etmeyi nehyettiği hadisler cem'in caiz olmadığını gösterir. Şöyle ki:

1) Ebû Katâde'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber "Uykuda iken kusur yoktur. Asıl kusur, uyanık iken bir namazı diğerinin vakti girinceye kadar

²⁹ Zehebî, Şemsüddîn, *el-Kebâir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., s. 51.

³⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Al b. Ahmed, *el-Muhallâ*, İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, Mısır, H.1352, VI, 217; Zehebî, *el-Kebâir*, s. 49.

³¹ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 150. Hadis, Ebû Hureyre kanalıyla müsned, Talk b. Habib kanalıyla da mürsel olarak rivayet edilmiştir. Ayrıca imam Mâlik, Yahya b. Said'in sözü olarak da rivayet etmiştir. Bkz. İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdillâh el-Endelûsî, *el-İstizkâr el-Câmi' li-Mezâhib Fukahâi'l-Emsâr...*, (Thk. A. Emin Kal'acî), Dâru'l-Va'y, Haleb-Kahire, 1993, I, 279-281.

³² Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 150.

³³ Buhârî, *Mevâkîf*, 14 (H.no: 552); Müslim, *Mesâcid*, 35 (H.no: 626); Beyhakî, *Sünen*, I, 653 (H.no: 2092).

geciktirmektir."³⁴ buyurmuştur. Bu hadis her namazın vaktinin diğerinin vakti girene kadar devam ettiğini gösterir.³⁵

2) Ebû Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber "Namaz (vakti)nin başı ve sonu vardır. Öğle vaktinin başı güneşin batıya meyletmesi, vaktinin sonu ise ikinci vaktinin girmesidir." demiştir. Tahâvî'ye göre bu hadis ile ikinci vaktinin girişi, öğle vaktinin çıkışına bağlanmıştır.³⁶ Bu da namazların ayrı ayrı vaktinin olduğunu gösterir.

3) Başka bir rivayette Hz. Peygamber "*Namaz vakti bu iki vakit arasıdır.*" buyurmuştur.³⁷ Bu rivayet de namazların vakitleri dışına çıkarılmayacağını vurgulamaktadır.

Ancak, Nevevî, vakitleri belirleyen hadislerin umumî olduklarını, buna karşılık -ileride gelecek olan- yolculuk sebebiyle yapılan cem' hadislerinin hususî olduğunu, dolayısıyla hususî olanın önceliğinin bulunduğunu ileri sürer.³⁸ Ne var ki, bu iddia ancak, cem' hadislerinin sabit olduğu ortaya konduktan sonra geçerlilik kazanabilir. Oysa yolculuk bağlamında nakledilen cem'in, hakikî veya sûrî olup olmadıkları tartışmaya açıktır.

c- Rasullullah'ın bir defa dışında namazları cem' etmediğine dair İbn Mes'ud'dan ve İbn Ömer'den gelen rivayetler de hakikî cem'in caiz olmadığına delildir.

1) İmam Muhammed'in (ö.189/805) Alkame b. Kays ve Esved b. Yazid'den tahririne göre İbn Mes'ud "*Arafat'ta öğle ve ikinci namazının dışında iki namazı birleştirmek yaktır.*" demiştir.³⁹ Hz. Peygamber'in hac esna-

³⁴ Müslim, *Mesâcid*, 55 (H.no: 681). Farklı sahabilerden rivayetler için bkz. Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 165-166.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr ale'l-Hidâye*, (Haz. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 225; Aynî, *Umde*, VII, 218.

³⁶ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 149.

³⁷ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 148, 165.

³⁸ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 252.

³⁹ Şeybânî, *Hucce*, I, 164-165.

sında Arafatta'ki cem'i sabit olduğuna göre, bu haberin o olaya dayandığı ve hakikî cem' olduğu açıktır.

2) İbn Ömer'in nakline gelince, Ebû Dâvûd'un Süleyman b. Ebî Yahyâ'dan tahririne göre İbn Ömer "Rasulullâh yolculukta akşam ile yatsıyı sadece bir defa cem'etti." demiştir.⁴⁰ Bu rivayetteki cem'in de hakikî cem' olduğu ve Müzdelife'de meydana geldiği anlaşılmaktadır.⁴¹

3) Yine Buhârî ve Müslim iki ayrı tarikle İbn Mes'ud'un "Rasulullâh'ın hiçbir namazı vaktinin haricinde kıldırıldığını görmedim. Sadece Cem (Müzdelife)'de akşam ile yatsıyı birlikte kıldırdı. Sabahı da (mutat) vaktinden önce kıldırdı." ve "Kendisinden başka ilah bulunmayana yemin ederim ki, Rasulullâh, Arafat'ta öğle ile ikindiye ve Cem'de akşam ile yatsıyı cem' etmenin dışında her namazı vaktinde kılmıştır." dediğini rivayet etmiştir.⁴²

Aynî'ye göre bu hadis hazar, sefer veya başka hangi sebeple olursa olsun öğle ile ikindi ve akşam ile yatsıyı cem'etmeye cevaz veren bütün hadisleri iptal etmektedir.⁴³

Diğer yandan İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'e daimî yakınlığından hareket eden Zâhid Kevserî (ö.1952), Hz. Peygamber'in cem'-i hakikî şeklinde uygulaması olsaydı İbn Mes'ud'un mutlaka haberi olması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁴

Diğer yandan bu gerekçeleri cem' konusunda cem'in iki vakitten birisinde yapıldığına açıkça delalet eden hadisleri reddetmek için yeterli görmeyen Kırbasoğlu, "Rasulullâh'ın iki namazı, iki vakitten birisinde

⁴⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, *Salâtü'l-Müsâfir*, 5 (H.no: 1209).

⁴¹ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 250.

⁴² Buhârî, *Hac*, 99 (H.no: 1682, 1683); Müslim, *Hac*, 48 (H.no: 1289).

⁴³ Aynî, *Umde*, V, 45.

⁴⁴ Kevserî, Mumammed Zâhid b. el-Hasen, *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tehaddüs an Rudûd İbn Ebî Şeybe alâ Ebi Hanîfe*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2000, s. 38. Nitekim Ebû Mûsa el-Eş'arî, İbn Mes'ud hakkında "Hz. Peygamber'i her gördüğümde, İbn Mes'ud'u da ehlinden görürdüm" derdi. Bkz. İbn Sa'd, Muhammed ez-Zühri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (Thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001, III, 142.

cem'ettiğini gören pek çok sahabe mevcuttur. Bir yanda Abdullah b. Mes'ûd görmedim diyor, öte yandan pek çok sahabi gördüm demektedir. Bu durumda hangisinin hadisi kabul edilecektir?"⁴⁵ diye sorarak itiraz eder. Bu sorunun cevabı sadedinde Nevevî, İbn Mes'ud'un cem'i *görmediğini* ifade (nefy) ettiğini, buna karşılık, sahih yolla gelen rivayetlerde diğer sahabenin *gördüğünü* ifade (isbat) ettiğini, tercih usulüne göre hem sahih olduğu hem de daha fazla bilgi (ziyade) içerdiği için, cem' edildiğini belirten sahabenin hadislerinin tercih edileceğini savunur.⁴⁶

Ancak bu itiraz ve tercih yerinde değildir. Zira İbn Mes'ud'un sözünü "görmedim" (nefy) şeklinde değil, "namazları ayrı ayrı kılarken *gördüm*" (isbat) şeklinde anlamak lazımdır. Gerçekten de İbn Mes'ud Hz. Peygamber'in bütün savaşlarında hazır bulunduğu gibi, cem'e dair rivayetlerin geldiği Tebuk tecrübesini de yaşamış⁴⁷ ve Hz. Peygamber ile namaz kılmuştur. Buna bağlı olarak hem Hz. Peygamber'in o namazları nasıl kıldığını tarif etmiş, hem de namazları gördüğü şekilde uygulamıştır. Şöyle ki: Taberânî İbn Mes'ûd'un "Rasulullâh akşam ile yatsıyı birleştirir. Birini vaktinin sonuna te'hir eder, diğerini vaktinin başına alırdı." dediğini naklederken,⁴⁸ Tahâvî de Abdurrahman b. Yezid'in "Bir hac yolculu-

⁴⁵ Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Namazların Birleştirilmesi*, İlahiyât Yay, Ankara, 2002, s. 111.

⁴⁶ Nevevî, *Mecmû'*, IV, 252. Bazı durumların eşit olması halinde ziyade taşıyan tarafın tercih edilmesi kabul edilen bir uygulamadır. (Bkz. Serahsî, *Mebûsât*, XIV, 100-101; İbn Hacer, *Feth*, VI, 178). Bu gibi delillerin tearuzunda tercih kuralları hk. bkz. Berzencî, Abdüllatif Abdullâh Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 186vd.

⁴⁷ İbn İshak'ın tahririne göre İbn Mes'ud Tebuk'te buldukları bir sırada gece yarısı kalkmış, ordugâhın bir köşesinde bir ateş ışığı görmüş, ışığa doğru ilerleyince Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in vefat eden Abdullah Zül-Bicadeyn'in defniyle ilgilendiklerini görmüş, hatta Hz. Peygamber bizzat kabir içinde definle ilgilendiği ve merhuma hayır dua ettiği için, o kabirde yatanın kendisi olmasına dair hasretini ifade etmiştir. Bir diğer rivayete göre, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Ebû Zerr'in Medine'ye üç günlük uzaklıktaki Rebeze'de vefat ettiği sırada, umre yapmak amacıyla oradan geçmiş, kimsesiz kalan cenazesine yardımcı olmuş, bu esnada oradakilere Tebuk seferinde Ebû Zerr'in bu durumu hakkında Hz. Peygamber'den duyduğu sözleri aktarmıştır. (Bkz. Köksal, M. Âsım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul, 1987, XVI, 181, 211-212).

⁴⁸ Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir, *Buğyetü'r-Râid fi Tahkiki Mecmai'z-Zevâid ve Menbei'l-Fevâid*, (Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Dâru'l-Fikr, 1994, II, 365 (H.no: 2968).

ğunda İbn Mesud'la birlikte bulundum. Öğle namazını te'hir, ikindi namazını ta'cil, akşam namazını te'hir yatsı namazını ta'cil ediyordu. Sabahı da ortalık ağarırken kıldırıyordu." dediğini rivayet etmiştir.⁴⁹ Neticede İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'in namazları cem'ettiğini inkâr etmediğine dikkat çeken Merhum Ekrem Doğanay, onun aslında namazları "vaktinin dışında kıldığı" konusunu reddettiğini, onun kanaatinin de cem'-i salâtin namazları vaktinden önce veya sonra kılmak demek olmadığını, birini vaktin sonunda diğeri ise vaktinin başında kılmak demek olduğunu, zaten bazı sahabîlerin de bunu açıkça belirttiğini ifade eder.⁵⁰

Nitekim ayrıca Tebük seferine değilse de Benî Mustalık gazasına şahit olan Hz. Ali⁵¹ ve Hz. Âişe⁵² de benzer şekilde Hz. Peygamber'in cem' yaptığını tarif ederek İbn Mes'ud ve İbn Ömer'in tespitini teyid etmişlerdir.

d- Cem'in şeklini tarif eden çoğu sahih haberler sûrî cem'i açıkça ortaya koymaktadır.

1) Ömer b. Ali, babası Hz. Ali'nin yolculukta önce akşamı kıldırıldığını, sonra yatsı vaktini bekleyerek akşamın arkasından yatsıyı kıldırıldığını ve "Rasulullâh'ın böyle yaptığını gördüm" dediğini naklederken,⁵³ Hz. Âişe'nin de "Hz. Peygamber yolculukta öğleyi geciktiriyor, ikindiye acele ediyordu. Akşamı geciktiriyor, yatsıyı acele ediyordu." dediği rivayet edilmiştir.⁵⁴

Ancak râvi Ebû Mâlik en-Nehaî zayıftır. Bununla birlikte, Heysemî hadisin bundan başka bir siyakla sahih yolla geldiğini ifade etmiştir. *A.g.e.*, a.y.

⁴⁹ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 166.

⁵⁰ Doğanay, *İki Mesele*, ss. 111-112.

⁵¹ Köksal, *Tarih*, XII, 36.

⁵² Benî Mustalık gazası, akabinde ifk hadisesinin yaşandığı gazvedir. Hz. Âişe o gazveye Ümmü Seleme ile birlikte katılmıştır. Detaylar için bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, II, 60; Köksal, *Tarih*, XII, 36-52, 61-86.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, III, 504 (H.no: 8321).

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, III, 503 (H.no: 8314); Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 164; Heysemî, *Buğye*, II, 364 (H.no: 2965). Heysemî'ye göre râvisi *Muğîre b. Ziyad* hakkında İbn Muîn, İbn Adiy ve Ebû Zur'a sika derken, Buhârî ve başkaları da zayıf olduğunu söylemişlerdir. *Buğye*, a.y.

2) Enes'in de yolculukta namazları birleştirerek kılmak istediğinde, öğleyi vaktinin sonuna geciktirip kıldığı, ikindiye ise vaktinin başında kıldığı, yine akşamı vaktinin sonunda, yatsıyı da vaktinin başında kıldığı, ardından "Rasulullâh seferde namazları böyle birleştirdi" dediği rivayet edilmiştir.⁵⁵

e- İkâmet halinde namazların cem'edilerek kılındığını belirten hadisler de sûrî cem' uygulamasını teyit eder.

İbn Abbas'ın ifadesine göre "Rasulullâh korku ve sefer hali olmadan öğle ile ikindiye birlikte ve akşam ile yatsıyı da birlikte kıl(dır)dı."(...)⁵⁶

İbn Hazm bu hadiste cem'-i hakikîden bahsedilmediği için, kendilerinin meşrû gördüğü cem'-i sûrî uygulaması arasında herhangi bir çelişki söz konusu olmadığını savunurken,⁵⁷ Aynî ise İbn Abbas'ın bu tespitinin namazları birleştirmeye ilgili hadislerin cem'-i sûrî olduğunu teyit ettiğini ileri sürer. Zira hiç kimse hizada iken hakikî cem'in caiz olduğunu savunmamıştır. O halde (diğer hadislerdeki cem' ifadesiyle aynı olan) buradaki cem' ifadesi, ilkinin vaktinin sonuna ertelendiğini ve ikincisinin vaktinin başına alındığını gösterir.⁵⁸

Hatta Hanbelîler, İbn Abbas'ın bu rivayetinden hareketle, alışkanlık haline getirmemek kaydıyla günlük ihtiyaçtan dolayı namazları cem'etmeyi caiz gören İbn Şübrüme'ye (ö.144/761) itiraz ederken, Hz. Peygamber'in o namazları, birinci namazı vaktinin sonuna, ikinci namazı ise vaktinin başına alarak kılmış olabileceğini itiraf etmişlerdir. Bu konuda onların düşüncesini etkileyen şey, hadisin sonunda ravi Amr b. Dînâr ile Câbir b. Zeyd arasında geçen "öğleyi geciktirip ikindiye öne aldı, akşamı geciktirip yatsıyı öne aldı" şeklindeki diyalogdur.⁵⁹ Yani Hanbelîler bu iti-

⁵⁵ Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsned*, (Thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, H.1409, II, 255 (H.no: 664); Heysemî, *Buğye*, II, 366-367 (H.no: 2974). Râvileri arasında İbn İshak vardır. O sikadır ama müdellistir. *Buğye*, a.y.

⁵⁶ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 162.

⁵⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 173.

⁵⁸ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 162; Aynî, *Umde*, VII, 218.

⁵⁹ Bkz. İbn Kudâme, *Muğni*, III, 137.

razlarında esasen ilgili namazın cem'-i sûrî ile kılınmış olma ihtimalini de kabullenmişlerdir.

f- Vakitleri tayin eden naslar tevâtür veya şöhet derecesinde sabit olmuştur. Binaenaleyh kuvvetçe kendilerine denk bir delil bulunmadıkça bu nasları terk etmek caiz değildir. Oysa cem'e dair rivayetler âhâd haberdir. Mütevatir haberler âhâd haberlerle terk edilemez.⁶⁰

Fakat cem'e dair topladığı üç yüz küsur hadisi inceleyen Kırbaşoğlu, bunların *on iki* adet sahabe, *otuz bir* adet ikinci tabaka râvisi ve *kırk yedi* adet üçüncü tabaka râvisi tarafından nakledildiğini, binaenaleyh konu ile ilgili hadislerin *meşhur* derecesinde olduğunu, Hanefilere göre meşhur hadislerle kat'î nasların tahsis edilebildiğini, bu sebeple gelen rivayetlere göre hakikî cem'in Hanefî usulünce de geçerli olduğunu ileri sürer.⁶¹ Ne var ki, aynı hadisler üzerinde bizim yaptığımız değerlendirmede hakikî cem'in lehine ve aleyhine olan bütün rivayetlerin sayıldığı, dolayısıyla metinlere sanki tek bir metin imiş veya mana birliği varmış gibi yaklaşıldığı kanaati hâsıl olmuştur. Oysa hadislerin, ilgili çalışmada birbirlerinden farklı olduğunu gösteren başlıklarla sınıflandırılmasına rağmen, Kırbaşoğlu tarafından tek bir metin imiş gibi sayıma gidilmesi, yani tartışma konusu cem'-i hakikî olduğu için, mutlak cem' ve cem'-i sûrî rivayetlerinin bir arada sayılması tutarlı değildir. Detayları ileride geleceği üzere cem'-i hakikî şeklinde rivayet gelen sahabiler sadece Enes b. Mâlik, İbn Ömer ve İbn Abbas'tır. Ancak Enes ve İbn Ömer hakkında aynı konuda gelen başka rivayetlerde açıkça cem'-i sûrî yapıldığı yönünde açıklamalar da vardır. Yani iki sahabînin rivayetleri birbiriyle çelişmektedir. İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin ise ileri derecede zayıf olduğu görülmektedir.⁶² Bu sebeple birbirini destekleyen rivayetlerden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

⁶⁰ Bkz. Aynî, *Umde*, VII, 220.

⁶¹ Kırbaşoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 108-110.

⁶² Aşağıya bkz.

3- İcmâ

Daha önce de geçtiği gibi namazın beş vakit olduğu konusunda bütün ümmetin *ittifakı* (icmâ) bulunmaktadır.⁶³ Zira miraç esnasında farz namazlar beş vakte çıkarıldıktan sonra, ertesi gün Cebrail Hz. Peygamber'e gelerek beş adet namazın vakitlerini bizzat ayrı ayrı göstermiştir⁶⁴ ve bunlar arasında bir vakitte iki namaz kılmak yoktur.⁶⁵

4- Sahabe Görüş ve Uygulaması (Eser)

a- Bazı sahabîlerin namazları özürsüz olarak cem'etmeyi büyük günahlardan sayması, sahabe arasında cem'in hoş karşılanmadığına işaret etmektedir.⁶⁶

Bu bağlamda İmam Muhammed, *el-Hucce* adlı eserinde Hz. Ömer'in uzak beldelerdeki emirlere mektup yazıp bir vakitte iki namazı birleştirmeyi yasaklayarak, *iki namazı bir vakitte birleştirerek kılmanın büyük günah olduğunu* bildirdiğine dair haber ulaştığını belirtmiş,⁶⁷ *el-Muvatta'* rivayetinde ise bunu sika raviler yoluyla el-Alâ b. El-Hâris'in Mekhûl'den rivayeti olarak aldıklarını açıklamıştır.⁶⁸

İmam Muhammed ayrıca, Ebû Katâde el-Adevî'den "Hz. Ömer'in 'Şu üç şeyin büyük günah olduğunu, iki namazı birleştirmek, savaştan kaçmak ve ganimetten çalmak' şeklindeki mektubunun okunduğunu duydum" dediğine dair rivayeti de nakletmiştir.⁶⁹

Buna karşılık, bu ikinci rivayeti –sahih isnatla⁷⁰– tahric eden İbn Ebî Hâtim "*yani özürsüz olursa*" açıklamasını eklemiştir,⁷¹ Beyhakî de Ebu'l-

⁶³ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV, 333.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 2 (H.no: 393).

⁶⁵ Yaylalı, Davut, "Seferîlik Hükümleri", *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997, s. 252.

⁶⁶ Dalgın, *Tartışmalı Dini Konular*, s. 106.

⁶⁷ Şeybânî, *Hucce*, I, 164-165. Ay. bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 505 (H.no: 8329).

⁶⁸ *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), s. 82.

⁶⁹ Şeybânî, *Hucce*, I, 165; Beyhakî, *Sünen*, III, 240-241 (H.no: 5560).

⁷⁰ Tespit için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 463.

Âliye'den gelen bir rivayette Hz. Ömer “Özürsüz namazları birleştirmek büyük günahlardandır” dediğini nakletmiştir.⁷²

Diğer taraftan Hz. Ömer'in mektubunu alan Ebû Mûsâ el-Eşâ'î'ri'den de “Özürsüz namazları cem'etmek büyük günahlardandır” dediği rivayet edilmiştir.⁷³ Ayrıca benzer bir söz İbn Abbas vasıtasıyla Hz. Peygamber'den rivayet edilmişse de rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴

Rivayetlerde sözü geçen cem'in, büyük günah olduğu nitelemesine bakılırsa, onun hakikî cem' olduğunda kuşku yoktur. Nitekim İbn Kesîr (ö.774/1373) de, rivayetdeki cem'den maksadın öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının takdim veya tehir suretiyle birleştirilmesi olduğunu onaylar.⁷⁵ Ancak birbirini destekleyen rivayetlere bakıldığında Hz. Ömer'in “özür” şartı aradığı ağırlık kazanmaktadır. Bu durumda özürden maksadın ne olduğu önem kazanıyor. Şafiî bu konudaki özrün *sefer ve yağmur* gibi faktörler olduğunu savunurken,⁷⁶ Şevkânî ise –daha önce de geçtiği gibi- bunun *uyku ve unutma* (sehiv) gibi şer'î özürler olduğunu ileri sürer.⁷⁷ Nitekim uyku ve unutma özrü yukarıda geçen hadis de desteklenmiş olup, hakkında ihtilaf eden olmamıştır. Oysa sefer ve yağmurun özür olduğu ihtilaflıdır. Bu durumda hakkında nas ve ittifak bulunan özür, tercihe şayandır.

b- Bazı sahabîlerin uygulamasına bakıldığında onların cem'-i sûrî yaptıkları açıkça görülmektedir. Meselâ;

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Rasûli'llâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*, (Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke- Riyad, 1997, IV, 932 (H.no: 5208); İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 463 (İbn Kesîr isnadın sahih olduğunu söyler. Buna göre Şeybânî'nin rivayeti de sahih demektir).

⁷² Beyhakî, *Sünen*, III, 240 (H.no: 5559).

⁷³ Bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 505 (H.no: 8328); Aynî, *Umde*, VII, 220.

⁷⁴ Hindî, *Kenz*, VII, 547 (H.no: 20191).

⁷⁵ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 463.

⁷⁶ Beyhakî, *Sünen*, III, 240.

⁷⁷ Şevkânî, *Feth*, I, 809.

1) Daha önce geçtiği gibi, İbn Mes'ud bir hac yolculuğunda öğleyi tehir ediyor ve ikindiye öne alıyordu (ta'cîl), akşamı tehir ediyor ve yatsıyı öne alıyordu. Sabahı ise aydınlıkta kılıyordu.⁷⁸

2) Ebû Osman, Sa'd b. Mâlik'le yaptığı hac yolculuğunda, acele ettikleri için birini öne alıp diğerini geciktirerek öğle ile ikindiye cem'etiklerini ve yine birini öne alıp diğerini geciktirerek akşam ile yatsıyı cem'ettiklerini, bu şekilde zaman kaybetmeden daha az mola ile Mekte'ye vardıklarını söylemiştir.⁷⁹

5- Kıyas ve Akıl

Cem'-i hakikîyi caiz görmeyenler, korku namazıyla sabah namazına kıyas yaparak görüşlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.

1) Savaş halinde bile düşmanın baskın yapma tehlikesi altında (bilfiil çatışma hali hariç) namazların kısaltılarak kılınması (korku namazı) emredilmiş olup, cem'edilerek sonradan toptan kılınmasına müsaade edilmemiştir. Bu durum, bir kısım sıkıntılı anlarda da olsa, namazların cem'edilerek kılınmayacağına delilidir.⁸⁰ Nitekim İbn Kudâme de "şayet korku içinde bulunursanız, ister yürüyerek ister binekte (yine de namazları kılın)" ayetinin namazların vakitlerinden geriye bırakılmayacağına delili olarak görür.⁸¹

2) Sabah namazının kendine has bir vakti olduğu ve vaktinden önce ve sonra alınamayacağı konusunda *icmâ* olduğuna göre, diğer namazların da aynı şekilde her birinin önceye veya sonraya alınamayan özel vakti olmalıdır.⁸²

3) Bir namazı vaktinden evvel kılmak, mün'akit olma şartı tahakkuk etmeden bir şeyi yapmaya benzer. Oysa namazın farz olmasının sebebi vakittir. Bu sebeple vaktinden önce kılınan namaz sahih olmaz. Namazı

⁷⁸ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 166.

⁷⁹ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 166.

⁸⁰ Dalgın, *Tartışmalı Dini Konular*, s.106.

⁸¹ İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 93.

⁸² Bkz. Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 166; Serahsî, *Mebûsât*, I, 149.

vaktinde kılmayıp te'hir ederek, diğer vakit girince kılmak ise uyku dışında caiz bir hareket değildir.⁸³

Aklî yönden ise namazları vaktinde veya vakit dışında kılınmasının sonuçları irdelenmiştir. Şöyle ki:

1) Namazlar cem'edildiği takdirde, bu namazların vakitlerinin birleşmesi (tedâhul) meydana gelmiş olur. Meselâ öğle vakti ikindinin de vakti olurken, ikindi vakti aynı zamanda öğle namazının da vakti olmuş bulunur. Bu takdirde, cem'-i salâteyn iki namazı birleştirmekten de öte, cem'-i vakteyn (iki vakti birleştirmek) olur. Bunun neticesi olarak da beş olduğu kat'î deliller ile sabit olan namaz vakitleri üçe indirilmiş bulunuyor. Vakti gelmeden kılınan namaz caiz olmadığı gibi, vakti çıktıktan sonra kılınan namaz ise eda değil, kazadır.⁸⁴

2) Namazları cem'-i sûrî şeklinde kılmak, Kur'ân ile amel etmenin yanında, te'vile ihtiyaç duymadan bu konuda gelen bütün hadislerle de amel etmek anlamına gelir.⁸⁵

B- Hac Dışında Çeşitli Mazeretlerle de Namazları Birleştirmenin Caiz Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

Bu görüş sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Sa'd b. Ebî Vakkas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İbn Abbâs, İbn Ömer, Üsâme b. Zeyd, Saîd b. Zeyd, Muâz b. Cebel'e nispet edilmekte olup, yine tabiînden Tâvûs, Mücâhid, İkrime, Zeyd b. Eslem, Atâ ve Câbir b. Zeyd; müçtehit imamlardan İshâk b. Râhaveyh, Rebîa, Ebû Sevr, Sevrî, Evzaî ve Leys⁸⁶ ile Mâlikî,⁸⁷ Şâfiî⁸⁸ ve Hanbelî mezhebinin görüşüdür. Bu gruba göre –

⁸³ Dalgın, *Tartışmalı Dînî Konular*, s. 105.

⁸⁴ Doğanay, *İki Mesele*, ss. 55-56.

⁸⁵ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 172; Aynî, *Umde*, VII, 220.

⁸⁶ Bkz. İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 127; İbn Battâl, *a.g.e.*, III, 94-95; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 250 (İbnü'l-Münzir ve Beyhakî'den); Aynî, *Umde*, VII, 217-218.

⁸⁷ *Mâlikîler* mubah bir yolculuk olmak kaydıyla -kısa mesafeli yolculuklarda bile- her iki şekli caiz görürler. (İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, 1982, I, 172; Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (Düsûkî Hâşiyesi ile), Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty., I, 368).

aralarında bazı ihtilaflar olmakla beraber- sefer başta olmak üzere hastalık, yağmur, ihtiyaç gibi bir mazeret bulununca namazları bir vakitte birleştirmek caizdir.⁸⁹ Ayrıca İbnü'l-Münzir (ö.318/930) bu görüşü Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve Muhammed'e nispet etmişse⁹⁰ de Hanefîler buna şiddetle karşı çıkarlar.⁹¹ Üstelik imam Muhammed *el-Muvatta'* rivayetinde Müzdelife ve Arafat dışında namazları birleştirmediklerini açıkça ifade eder.⁹²

İbn Hazm'a göre ise esasen öğle ile ikindi ve akşam ile yatsının ortak olduğu vakit yoktur. Bu sebeple normal yolculuklarda cem'-i sûrîden başkası caiz değildir.⁹³ Ancak gelen sahih hadisler dikkate alındığında acele etmek gerektiği zaman öğle ve akşam namazının vakti sonraki vakte sarkar ve böylece cem'-i te'hîr suretiyle namazların birleştirilmesi caiz olur.⁹⁴

50

OMÜİFD

Yine İmâmiye'ye⁹⁵ ve Zeydiye'ye göre de sefer faktörüyle namazları birleştirmek caizdir.⁹⁶

Ancak meşhur rivayete göre İmam Mâlik, namazları cem'etmenin cevazını, yolculukta acele etmeyi gerektiren bir faktör şartına bağlamıştır.(Mâlik, *Müdevene*, I, 205; Karâfi, *Zahîra*, II, 373).

⁸⁸ Şâfiîler kasr ruhsatı bulunan yolcu için, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarını hem cem'-i takdim, hem de cem'-i tehir şeklinde bir vakitte kılmayı caiz görürler. (Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1973, I, 77; Müzenî, *el-Muhtasar*, s. 41).

⁸⁹ Hanbelîler kasr yapılabilecek her yolculukta cem'i de caiz görürler. Şu kadar var ki, onlar da ihtilaftan kurtulmak (murâatu'l-hilâf) için namazları ayrı vakitlerde kılmayı efdal görürler. Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, (Thk. M. Emin ed-Dinnâvî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1997, I, 488vd.

⁹⁰ Bkz. Nevevî, *Mecmû'*, IV, 250.

⁹¹ Bkz. Aynî, *Umde*, VII, 218; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Tsh. İbn Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, H.1379, II, 580.

⁹² *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), s. 82.

⁹³ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 172.

⁹⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 175; Aynî, *Umde*, VII, 217.

⁹⁵ İmâmiye'ye göre esasen her namazın ilk vakti efdal vakittir, ancak hastalık, yağmur ve yolculuk sebebiyle namaz, (diğer) vaktin sonuna tehir edilebildiği hakikî cem' ile de kılınabilir. (İbn Hamza, Ebû Cafer b. Ali et-Tûsî, *el-Vesîle ilâ Neyli'l-Fadîle*, (Thk. Muhammed el-Hasûn), Matbaatu'l-Hıyâm, Kum, H.1408, s. 82).

Bu gruptakilerin delillerine gelince, bunları Hz. Peygamber'in uygulamaları, sahabenin görüş ve uygulamaları ile akıl ve kıyas olarak toplamak mümkündür.

1- Sünnet

Cüveynî, cem'etmenin cevazını ispat konusunda, te'vil kabul etmeyecek şekilde sahih naslar mevcuttur, derken, Nevevî ise sahih ve meşhur hadisleri delil aldıklarını ifade eder. Zira sahih rivayetlerde Hz. Peygamber'in hac dışındaki yolculuklarında da cem'ettiği meşhur olmuştur.⁹⁷ Şöyle ki:

a- Bazı sahabîler Hz. Peygamber'in, yolculuklarında *mutlak olarak namazları cem'ettiğini* açıklamıştır.

1) Bezzâr'ın tahriç ettiği hadiste Ebû Hureyre, "*Rasulullâh seferde iki namazı birleştirdi*" demiştir. Ancak Heysemî'ye göre bu rivayette râvi Muhammed b. Ebân el-Ca'fî teferrüd etmiş olup, ayrıca zayıf ravidir.⁹⁸

2) Heysemî'nin derlediği bir hadiste İbn Mes'ûd "*Rasulullâh seferde iki namazı birleştirdi.*" demiştir.⁹⁹ Ne var ki, İbn Mes'ûd'un açıkça Hz. Peygamber'in hac dışında hakikî cem' yapmadığına dair açıklaması dikkate alındığında bu sûrî cem' olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁶ Zeydiye'ye göre daha evden çıkmadan öğle vakti olmuşsa, evde öğle ile ikinci birleştirilir. İstenirse aralarında nâfile de kılınabilir. Ancak yolda giderken öğle vakti olmuşsa, ikindiye kadar yola devam edilir ve ikinci ile beraber öğle kılınır. Zira Hz. Peygamber'den uygulama bu şekilde gelmiştir. Akşam ile yatsıda da aynı şekilde, yıldızların görüldüğü bir vakitte konaklanmışsa iki namaz birleştirilir. Yolculuğa devam ediliyorsa, şafağın kaybolma zamanına kadar yola devam edilir, kaybolmasından önce veya sonra namazlar birleştirilerek kılınır. Bu bilgileri kaydeden Hüseyin b. Yahyâ, Ehl-i Beyt âlimlerinin genel olarak, Hz. Peygamber'in hizada herhangi bir illet ya da yağmur olmadan namazları birleştirdiğini, yağmur olduğu takdirde başka bir illet ve yolculuk olmadan da namazları birleştirdiğini ifade ettiklerini söyler. (Yahyâ b. Hüseyin, el-Hâdî er-Rasî, *el-Ahkâm fi'l-Halâl ve'l-Harâm*, by., 1410/1990, I, 130-131).

⁹⁷ Deliller için topluca bkz. Nevevî, *Mecmû'*, IV, 250-251.

⁹⁸ Heysemî, *Buğye*, II, 365 (H.no: 2967).

⁹⁹ Heysemî, *Buğye*, II, 365 (H.no: 2966). Ebu Ya'lâ'nın râvileri sikadır. *A.g.e.*, a.y.

3) Abdullah b. Amr b. el-Âs da bir rivayetinde mutlak olarak “*Rasulullâh seferde iki namazı birleştirdi.*”¹⁰⁰ derken, başka bir rivayette ortamı belirterek “*Rasulullâh Benî Mustalık gazasında iki namazı birleştirdi.*”¹⁰¹ şeklinde açıklar.

4) İbn Abbas’a göre Rasulullâh seferde iki namazı cem’ederek kıldırılmıştır.¹⁰²

5) Taberânî, Huzeyme b. Sâbit’in “*Hz. Peygamber ile tek kametle cem’ ile namaz kıldım.*” dediğini rivayet etmiştir. Şu’be ve Sevrî’ye göre râvi Kays b. er-Rebî’ sika iken, başkalarına göre zayıftır.¹⁰³

6) Bir rivayette Enes b. Mâlik, “*Hz. Peygamber seferde iki namazı cem’etmek istediğinde öğleyi ikindinin ilk vakti girinceye kadar geciktirir, ikisini cem’ederdi.*” derken,¹⁰⁴ diğerinde “*Hz. Peygamber bir yolculukta güneş batıya meyledince öğle ve ikindiye kıldı ve sonra hareket etti*” demiş,¹⁰⁵ bir başkasında “*Rasulullâh, zeval vaktinden önce yolculuğa çıktığında öğleyi ikindi vaktine erteler, ikindi vaktinde inip ikisini cem’ederdi. Güneşin batıya meyletmesinden sonra yola çıkarsa, yola çıkmadan önce öğleyi kılar sonra yola koyulurdu.*” şeklinde ifade etmiştir.¹⁰⁶

İbn Battâl’a (ö.449/1057) göre Enes hadisi –cumhur’un kabul ettiği gibi- acele edilmeyen *normal seferde* cem’in cevazına delildir. Bu rivayet yol alma zorunluluğunu ifade eden aşağıdaki rivayetlerle çelişmemekte-

¹⁰⁰ Heysemî, *Buğye*, II, 364 (H.no: 2962); Râvileri arasında Haccâc b. Ertât olup, hakkında eleştiri vardır. *A.g.e.*, a.y.

¹⁰¹ İbn Ebî Şeybe, III, 504 (H.no: 8320); Heysemî, *Buğye*, II, 364 (H.no: 2961).

¹⁰² *Müsned*, IV, 322 (H.no: 3288).

¹⁰³ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiye, el-Kâhire, ty., IV, 83 (H.no: 3714); Heysemî, *Buğye*, II, 365-366 (H.no: 2970).

¹⁰⁴ Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 5 (H.no.703).

¹⁰⁵ Beyhakî, *Sünen*, III, 231 (H.no: 5523).

¹⁰⁶ Buhârî, *Ebvâbu’t-Taksîr*, 15, 16 (H.no: 1111, 1112); Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 5 (H.no: 704).

dir. Her iki uygulama da sahih olarak Hz. Peygamber’den nakledilmiş, bu sebeple her ikisi de *sünnet* olmuştur.¹⁰⁷

b- Hz. Peygamber’in yolculuklarında *öğle ile ikindi* ve *akşam ile yatsı* namazını *mutlak olarak* birleştirdiğini gösteren rivayetler de vardır.¹⁰⁸ Meselâ

1) Ebu’z-Zübeyr, Câbir’e “*Rasulullâh akşam ile yatsıyı cemetti mi?*” diye sorduğunu, onun da “*Evet, Benî Mustalık kazasında*” diye cevapladığını açıklar.¹⁰⁹ Ancak râvi İbn Lehî’a tenkit almıştır.¹¹⁰

2) Buhârî’nin tahririne göre İbn Abbas “*Rasulullâh seferdeyken öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem’ederdi.*” demiştir.¹¹¹

3) Muâz b. Cebel ise, Tebük gazvesindeki uygulama bağlamında, “*Rasulullâh çıkmış olduğu bir gazvede öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarını cem’ediyordu.*” demiştir. Ravi Ebû Tufeyl Muâz’a “*Rasulullâh’ın gayesi nedir?*” diye sorduğunda, o “*Ümmetine zorluk olmasın diye*” cevabını verir.¹¹²

4) Muâz “*Rasulullâh Tebük gazvesinde, hareket etmeden önce güneş zevale ermişse (yani gecikmişse) öğle ile ikindiye bir arada kılar. Güneş zevale ermeden hareket etmişse öğleyi ikindi için konaklayacak kadar geciktirirdi. Akşamda da aynısını yapardı. Güneş batmadan önce hareket etmişse akşamı yatsı için konaklayacak kadar geciktirirdi. Sonra ikisini*

¹⁰⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 96. Benzeri bir yaklaşım için bkz. İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, (Thk. M. Mustafa el-A’zamî), el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1980, II, 83.

¹⁰⁸ Kırsaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 44-50.

¹⁰⁹ Müsned, III, 348 (H.no: 14791); Heysemî, *Buğye*, II, 364 (H.no: 2964).

¹¹⁰ Heysemî, *Buğye*, II, 364.

¹¹¹ Buhârî, *Ebvâbu’t-Taksîr*, 13 (H.no: 1107); Müsned, I, 217 (H.no: 1874).

¹¹² Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 6 (H.no: 705); Tayâlisî, *Müsned*, I, 463 (H.no: 570). Hadisin diğer varyantları için bkz. Kırsaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 20-21.

birlikte kılardı.” demiştir.¹¹³ Tirmizî hadisin hasen olduğunu, Beyhakî ise sahih ve mahfuz olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴

İbn Battâl’a göre bu rivayet, Hz. Peygamber’in öğle ile ikindiye bazen öğle vaktinde bazen de ikindi vaktinde cem’ettiği, akşam ile yatsıyı da bazen akşamın bazen de yatsının vaktinde cem’ettiği izlenimi vermektedir.¹¹⁵

Burada ifade edelim ki, cem’ konusunda Muâz’dan nakledilen tespitler sadece Tebuk seferiyle ilgili olup, üç farklı açıklamayla gelmiştir. *Birincisi* mutlak cem’ olarak, *ikincisi* hem cem’-i sûrî hem de cem’-i hakikî olarak anlaşılabilir şekilde, *üçüncüsü* ise cem’-i sûrî olduğu açıkça ifade edilmiş olarak gelen haberlerdir. Yukarıda zikredilen rivayetler mutlak ifadeli rivayetlerdendir. Diğer iki şekle ait birer örnek yeterli olacaktır sanırız.

54

OMÜİFD

Her iki şekilde anlaşılabilir ifadeye Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin şu rivayeti örnek verilebilir. Muâz şöyle demiştir:

“Tebük gazvesinde, Rasulullâh güneş zeval vaktine erişmeden önce yola çıkarsa öğle namazını ikindi ile bir arada kılacak kadar geciktirip ikisini beraber kıldırırdı. Zeval vaktinden sonra yola çıktığında ise öğle ile ikindiye cem’ ederek kıldırır, sonra hareket ederdi. Akşam namazının vakti girmeden yola çıktığında, akşam namazını yatsı namazıyla birlikte kıldırarak kadar tehir ederdi. Akşam namazı vakti girdikten sonra yola çıkarsa yatsıyı öne alır (عجل) ve akşam ile birlikte kıldırırdı.” demiştir. Ebû Dâvûd, bu hadisi sadece Kuteybe rivayet etmiştir, derken¹¹⁶ Tirmizî de Kuteybe’nin teferrüd ettiği,

¹¹³ Ebû Dâvûd, *Salâtü’s-Sefer*, 5 (H.no: 1208); Dârakutnî, *Sünen*, III, 241 (H.no: 1462).

¹¹⁴ Bkz. Tirmizî, *Salât*, 394 (H.no: 553); Beyhakî, *Sünen*, III, 232 (H.no: 5527).

¹¹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 98-99. Bu rivayetin zahirinden hareket eden Buhûtî’ye göre, kişi ister konaklamış olsun, ister yola devam ediyor olsun cem’-i takdim veya cem’-i tehir yapması arasında bir fark yoktur. Buhûtî, *Keşşâf*, I, 488.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, *Salâtü’s-Sefer*, 5 (H.no: 1220); Beyhakî, *Sünen*, III, 232 (H.no: 5528). Varyantları için bkz. Kırsaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 22-23.

“Leys - Yezîd b. Ebî Habîb - Ebû Tufeyl” kanalıyla gelen hadisin garib olduğunu ifade eder.¹¹⁷

Cem’-i sûrî olduğu açık olan rivayete ise Taberânî’nin şu rivayeti örnektir. Muâz şöyle demiştir:

“Tebük gazvesinde Rasulullâh ile birlikte yola çıktık. Rasulullâh öğle ile ikinci namazlarını cem’ediyordu. *Öğleyi son vaktinde kılıyor, ikindiye ilk vaktinde kılıyordu.* Sonra yola devam ediyordu. *Sonra akşamı şafak kaybolmadan son vaktinde, yatsıyı da şafak kaybolurken ilk vaktinde* kıldırıyordu (...).¹¹⁸

Görüldüğü üzere Muâz’ın rivayetleri aynı seyahatle ilgili olup birbirini açıklar mahiyettedir. Birincide iki namazın mutlak olarak bir arada kılındığı, ikincide birinin geciktirilip diğerinin öne çekildiği, üçüncüde ise birinin vaktinin sonunda sonrakinin vaktinin başında kılındığı belirtilmiştir. Bu rivayetleri sûrî cem’ şeklinde anladığımızda hepsi birbiriyle örtüşmekte ve çelişki ortadan kalkmaktadır. Binaenaleyh birinci ve ikinci grup haberler arasında namazların adını vermenin ötesinde çok büyük farklılık olmadığı, üçüncü gruba gelince bu rivayetler ise açıkça öncekileri tefsir eder mahiyette izah (ziyâde) ile geldiği dikkate alınınca, Nevevî’nin de işaret ettiği gibi, ziyâde taşıyan haber tercihe şâyandır. Kanaatimizce ziyâde izah sadedinde olursa evleviyetle diğerlerine tercih edilmelidir. Binâenaleyh, Muâz’dan gelen haberlere bu yöntemle bakılırsa Hz. Peygamber Tebük seferinde namazları cem’-i sûrî ile kıldığı İbn Mes’ud yanında Muaz ile de teyit edilmiş olmaktadır. Bu durumda rivayetler cem’-i hakikîyi caiz görenlere delil olamaz.

Üstelik Tebük seferine katılan¹¹⁹ İbn Abbas¹²⁰ ve Câbir’in¹²¹ de “Hz. Peygamber’in öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem’etti” şeklindeki cem’e

¹¹⁷ Tirmizî, *Salât*, 394 (H.no: 554).

¹¹⁸ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, (Thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru’l-harameyn, el-Kâhire, ty., VII, 76 (H.no: 6901); Heysemî, *Buğye*, II, 367 (H.no: 2975).

¹¹⁹ *Müsned*, III, 446 (H.no: 1987).

¹²⁰ İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 82 (H.no: 967).

dair rivayetlerinin mutlak ifadesi dikkate alınırsa bu yolculukta hakikî cem' yapıldığını kat'î olarak ispatlayacak açık bir rivayetin bulunmadığı görülür.

c- Bazı rivayetlerde, yolculukta *acele edilmesi gerektiğinde* Hz. Peygamber'in namazları cem'ederek yola devam ettiği ifade edilir.¹²² Meselâ

1) Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre İbn Ömer "Hz. Peygamber acele etmesi gerektiğinde akşam ile yatsıyı cem'ederdi." demiştir.¹²³

2) Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in acele yol alması gerektiğinde öğleyi ikinci vaktine geciktirdiğini, akşamı ise şafak kaybolurken cem'etmek üzere akşamı yatsıya kadar geciktirdiğini ifade etmiştir.¹²⁴

3) Bezzâr, Üsâme b. Zeyd'in "*Rasulullâh'ın acelesi olduğunda öğle, ikindi, akşam ve yatsıyı cem'ederek kılardı*" dediğini de naklederken,¹²⁵ İbn Ebî Şeybe de Üsâme'nin acelesi olduğu zamanlarda namazları cem'ettiğini rivayet eder.¹²⁶

4) Abdullah b. Amr b. el-Âs da "*Rasulullâh acelesi olduğunda (إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ) akşam ile yatsıyı birlikte kılardı.*" demiştir.¹²⁷

d- Bazı rivayetlerde, sefer halinde bir namazın diğerinin vaktinde kıldığı *açıkça* belirtilir.¹²⁸ Meselâ

1) Müslim'in tahririne göre Nâfi', İbn Ömer'in acele yol alması gereken durumlarda *şafak kaybolduktan sonra* akşam ile yatsıyı cem'ettiğini ve

¹²¹ İbn Ebî Şeybe, III, 501 (H.no: 8304).

¹²² İbn Kudâme, *Muğnî*, III, 128; Nevevî, *Mecmû'*, IV, 251.

¹²³ Buhârî, *Ebvâbu't-Taksîr*, 6 (H.no: 1091); Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 5 (H.no.703).

¹²⁴ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 5 (H.no.704).

¹²⁵ Bezzâr, *Müsned*, VII, 56 (H.no: 2604).

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, III, 503 (H.no: 8317).

¹²⁷ Taberânî *Evsat*, VIII, (H.no: 8584); Heysemî, *Buğye*, II, 364 (H.no: 2963). Râvi Abdülkerim b. Ebî'l-Mehârik zayıftır. *Buğye*, a.y.

¹²⁸ Kırbasoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, s. 22vd.

ardından “*Rasulullâh acele yol alması gerektiğinde akşam ile yatsıyı cem’ederdi*” dediğini rivayet etmiştir.¹²⁹

2) Benzer bir rivayet İbn Ömer’in oğlu Sâlim’den de gelmiştir.¹³⁰

Ancak aşağıda geleceği üzere Nâfi ve Sâlim’den İbn Ömer’e ait bu açıklama ile çelişen başka ifadeler gelmiştir. Bu sebeple bu rivayetler de delil olma özelliklerini kaybetmektedir.

3) Abdürrezzâk, râvi Kureyb vasıtasıyla İbn Abbas’tan “... (Rasulullâh) şayet (yolda) konaklamış ve o sırada güneş zevâle ermişse (yani öğle vakti olmuşsa, bineğine) *binmeden öğle ile ikinci namazlarını cem’ederdi*. Konakladığı sırada henüz zeval olmamışsa, yola devam eder, *ikinci vakti olunca iner ve öğle ile ikindiye cem’ederdi*. (Aynı şekilde) konakladığı sırada akşamın vakti girmişse akşam ile yatsı namazlarını cem’ederdi. Yine konakladığı vakit akşam namazının vakti girmemişse yola devam eder, *yatsı vakti girince iner ve ikisini cem’ederdi*.” dediğini rivayet etmiştir.¹³¹ Ancak hadis, Kureyb’den rivayet eden Hüseyin b. Abdillâh’ın zayıf râvi olması sebebiyle muallâle hale gelmiştir.¹³² Üstelik Abdürrezzâk, el-Mikdam’ın o hadisi İbn Cüreyc’den işitmediğini, Abdürrezzâk’dan başkasının da rivayet etmediğini söylediğini belirtir.¹³³

2- Sahabe Görüş ve Uygulaması (Eser)

a- Sahabe ve tâbiûnun ileri gelenleri namazlarını cem’ederek kılmıştır.¹³⁴ Meselâ

¹²⁹ Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 5 (H.no.703).

¹³⁰ Bkz. Buhârî, *Umre*, 20 (H.no: 1805); Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 5 (H.no.703).

¹³¹ *Müsned*, IV, 322 (H.no: 3480); Beyhakî, *Sünen*, III, 232-233 (H.no: 5530).

¹³² Bkz. Dârakutnî, *Sünen*, II, 234-235 (Hâmîş). İbnü’t-Türkmânî’ye göre râvi Hüseyin İbn Maîn ve Ebu Hatim tarafından zayıf görülmüş, İbnü’l-Medenî ve Nesâî onun “hadisi rededilen râvi (metrûku’l-hadis)” olduğunu söylemiş (Nesâî, *Kitâbu’d-Duaâfâ ve’l-Metrûkîn*, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1985, s. 85.), Sa’dî ve Cüzcânî de “hadisiyle meşgul olunmaz” demiştir. (Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 233 (D.not:1)).

¹³³ Abdürrezzak, II, 548-549 (H.no: 4405).

¹³⁴ Kırbaoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 64-70.

1) Enes b. Sîrîn'in rivayetine göre, Enes b. Mâlik ile birlikte Şakk-ı Sîrîn denilen mevkie doğru yola çıkmışlar, gemide iken yaygı üzerinde onlara imamlık yapmış, öğleyi iki rekât kıl(dır)ıp, sonra iki rekât (ikindi) kıl(dır)mıştır.¹³⁵

2) Gelen rivayetlere göre İbn Abbas seferde iki namazı cem'ederdi ve sünnet olduğunu söylerdi.¹³⁶

Ancak bu rivayette cem' mutlak olup, hakikî cem'e kesin delil teşkil edemez. Üstelik gelen bir rivayette Atâ, İbn Abbas'ın arazisinden ayrıldığı bir zamanda akşam ve yatsı namazlarını cem'edişini sûrî cem' olarak söyle tarif etmiştir: Öğle namazını te'hir ikindiye ta'cil eder, sonra ikisini cem'ederdi. Akşamı da te'hir edip yatsıyı ta'cil ederek ikisini cem'ederdi.¹³⁷

3) Ümmü Zerra'nın rivayetine göre Hz. Âişe kadınlara yolculukta namazlarını cem'etmelerini emrederdi.¹³⁸

b- Beyhakî'nin nakline göre Hz. Ömer, Hz. Osman, Sa'd b. Ebî Vakkas, Enes b. Mâlik, Saîd b. Zeyd ve Üsâme b. Zeyd *acele yolculuk etmeleri gerektiğinde*, öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı cem'ederlerdi.¹³⁹

Namazların yolculuk, hastalık, telaş vb. durumlarda cem'edilerek kılınabileceği hakkındaki rivayetlerin birçoğunun ravisi durumunda olan İbn Ömer de namazları cem'ederek kılmıştır.

Buhârî'nin İbn Ömer'in oğlu Sâlim'den yaptığı tahrice göre İbn Ömer süratle yol aldığı zaman akşam için kâmet getirir ve üç rekât kılar, sonra selam verir, biraz bekler ve yatsı için kâmet getirip iki rekât olarak (yatsıyı) kılar sonra selam verirdi. Ne akşam ile yatsı arasında ne de yat-

¹³⁵ Tahâvî, *Meâni'l-Âsâr*, I, 420.

¹³⁶ Beyhakî, *Sünen*, III, 235 (H.no: 5539).

¹³⁷ Abdürrezzak, II, 549 (H.no: 4409).

¹³⁸ Abdürrezzak, II, 551 (H.no: 4416).

¹³⁹ Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 235 (H.no: 5540).

sıdan sonra nafile kılardı. Geceleyn nafile kılıncaya kadar (başka) nafile kılmazdı.¹⁴⁰

Nâfi'den gelen bir haberde ise İbn Ömer yola acele ettiğinde *akşam ve yatsı* namazlarını *şafak kaybolduktan sonra* cem'ederdi. O, Rasulullâh'ın bu iki namazı süratle yol aldığı zaman cem'ettiğini söylerdi.¹⁴¹

Ancak, Hanefiler bu son rivayette geçen *şafağın* mana ve mahiyeti hakkında ihtilaf bulunduğunu,¹⁴² bu sebeple yatsı vaktinin girdiğinin kesinlik kazanmadığını ileri sürerek delile itiraz ederler. Zira *şafak* dilde hem güneş kaybolduktan sonra ufukta beliren *kızıllığa*, hem de onun ardından gelen *beyazlığa* denir.¹⁴³ Buna göre râvinin, meydana gelen kızartıyı dikkate alıp, şafağın battığını ifade etme ihtimali vardır. Bu durumda ufukta hala şafağa ait bir beyazlık bulunmuş olabileceği için, bu da yapılan cem'in sûrî olma ihtimalini güçlendirir.¹⁴⁴

Diğer taraftan yine Nâfi'den gelen bazı haberlerde İbn Ömer'in yolculuk halinde her namazı vaktinde kıldığı, ancak hanımına ölüm döşeninde yetişmek amacıyla hayatında yalnızca bir¹⁴⁵ veya iki defa¹⁴⁶ namazları birleştirerek kıldığı da ifade edilir. Üstelik Beyhakî'ye göre hâfız râviler vasıtasıyla Nâfi'den gelen rivayetler doğruya daha yakındır.¹⁴⁷ Nitekim Nâfi'den gelen rivayetler arasında İbn Ömer'in acele ettiği o gece, şafak sırasında akşamı kıldığı, şafak kaybolana kadar bekleyip sonra yatsıyı kıldığı da sarahaten belirtilmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Buhârî, *Ebvâbu't-Taksîr*, 14 (H.no: 1109).

¹⁴¹ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 5 (H.no: 703).

¹⁴² Bu konuda iki farklı yaklaşım vardır: Üç mezhep ve İmameyn'e göre *kızıllık*, Ebû Hanîfe'ye göre ise kızartının ardından meydana gelen *beyazlıktır*. Merginânî, *Hidâye*, I, 39;

¹⁴³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., IV, 2292.

¹⁴⁴ Detay için bkz. Doğanay, *İki Mesele*, ss. 70-74.

¹⁴⁵ Abdürrezzak, II, 547-548 (H.no: 4401, 4403).

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Salâti's-Sefer*, 5 (H.no: 1209); Aynî, *Umde*, VII, 219.

¹⁴⁷ Beyhakî, *Sünen*, III, 228 (H.no: 5516).

¹⁴⁸ Nesâî, *Mevâkît*, 45 (H.no: 596).

c- Hz. Ömer,¹⁴⁹ Ebû Mûsâ el-Eş'arî¹⁵⁰ gibi bazı sahabîler özürle birlikte namazların cem'edilmesinin cevazına kail olmuşlardır. İşte Şâfiî'ye göre, bu konuda, sefer de özür teşkil eder.¹⁵¹ Ancak, daha önce de geçtiği üzere, aynı konuda Hz. Ömer'den gelen ve cem'i yasaklayan bazı rivayetlerde "özürsüz olarak" ziyadesi bulunmadığı, daha açık ifadeyle hakikî cem'i mutlak olarak yasakladığı gibi, caiz olduğu yönündeki rivayetler dikkate alındığında bile seferin şer'î özür olduğu kesinlik kazanmamıştır.¹⁵² Dinin direği olan namaz şüpheler üzerine bina edilemeyeceği için, özür olduğu konusunda başka bir delil olmadıkça sefer özür olarak kabul edilemez.

3- Kıyas ve Akıl

Seferî namazları cem'etmeyi caiz görenler bunu Arafat ve Müzdelife'deki icmâ edilen cem'lere kıyas ederler. Şöyle ki:

60

OMÜİFD

a- Mâlikî İbnü'l-Kassâr (ö.397/1008), sefer vakitleri hazar vakitleri ile örtüşmüyor; Hz. Peygamber'in seferde namazları cem'ettiği müstefiz derecede¹⁵³ rivayet edilmiştir. İbn Ömer, İbn Abbas, Muâz hadisi bunlardandır. Mukim oldukları halde Mekke ve Arafat halkının, Arafat ve Müzdelife'de cem'etmelerinin cevazında ittifak ettiğimize göre, aynı şekilde seferde de namazları cem'etmeleri caiz olmalıdır, der.¹⁵⁴

b- Arafat ve Müzdelife'de namazların cem'edilerek kılınmasının gerekçesinden hareketle, hac dışında da cem'in caiz olması mümkündür. Hac esnasındaki cem'in sebebi, hacıların hac ibadetiyle meşguliyetlerinden dolayı buna muhtaç olmalarıdır. Böyle bir durum hac dışında da söz konusu olabilir. Normal hayatta da -acil yolculukta olduğu gibi- kişilerin

¹⁴⁹ Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 240-241 (H.no: 5559, 5560).

¹⁵⁰ Bkz. İbn Ebî Şeybe, III, 505 (H.no: 8328); Aynî, *Umde*, VII, 220.

¹⁵¹ Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 240 (H.no: 5559). Yağmur da özürdür. A.g.e., a.y.

¹⁵² Şeybânî, *Huce*, I, 164-165; İbn Ebî Şeybe, III, 505 (H.no: 8329).

¹⁵³ *Müstefiz*: Fıkıhçıların kullandığı bu terim, hadisçilerim *meşhur hadisi* karşılığı olup, ikiden fazla turuku olan, ancak mütevatir seviyesine ulaşmayan hadis demektir. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara, 1985, s. 332.

¹⁵⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 95.

acil meşguliyetleri bulunabilir. Şeriatla hacda söz konusu ruhsatı etkileyen, belirli vakitte bir mesafeyi alma meşakkatinin dışında, başka bir özel durumun bulunduğunu bilmiyoruz. Aynı illetin tahakkuk ettiği başka yerlerde de, benzer hükmün verilmesi, namazların cem’edilerek kılınması gerekmektedir.¹⁵⁵

c- Benzer kıyas Sâlim’den de gelmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî, Sâlim’e “yolculukta öğle ile ikindi namazı cem’edilir mi? diye sormuş, Sâlim de “bunda bir beis yoktur. İnsanların Arafat’ta kıldıkları namazları görmüyor musun?” cevabını vermiştir.¹⁵⁶

Zurkânî’ye (ö.1122/1710) göre, bu konuda başka hadis gelmemiş olsaydı bile, bu rivayet cem’ konusunda en kuvvetli delil olurdu.¹⁵⁷

Ancak Tahâvî, Arafat’taki imamın bu namazları ayrı kıldıracağı takdirde günah işlemiş olacağı yönündeki icmâdan hareketle karşı kıyas yaparak, hac uygulamasının özel (kıyasa aykırı) olduğunu ileri sürmüştü,¹⁵⁸ İbn Rüşd el-Hafîd ise ibadetlerde kıyas yapmanın zayıf olduğunu hatırlatmıştır.¹⁵⁹

Cem’i caiz görenler bazı **aklî** gerekçeler de getirmişlerdir:

a- Bu konuda Cüveynî (ö.478/1085) insaf sahibi kimsenin, cem’in daha kolay olduğunu anlayacağını, zira namaza kalkan kimse için, iki rekât yerine dört rekât kılmasının çok da zor olmayacağını ileri sürer. Ayrıca ona göre her namaz için konaklamak yerine, namazları birleştirerek yapılan az sayıda konaklamanın daha kolay olduğu da açıktır.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Topluca bkz. İbn Hacer, *Feth*, III, 582; Nevevî, *Mecmû’*, IV, 251-252; Ebû Hasen, Muhammed Mahmûd, *Risâletün fi’l-Kasr ve’l-Cem’*, (Thk. Hilmi es-Seyyid Ebû Hasen), Metâbi Rûzi’l-Yûsuf, Mısır, ty., s. 90; Dalgın, *Tartışmalı Dînî Konular*, s. 106.

¹⁵⁶ *Muvatta’*, *Kasru’s-salât*, 1 (H.no: 332); Abdürrezzak, II, 550 (H.no: 4414); Beyhakî, *Sünen*, III, 235 (H.no: 5541).

¹⁵⁷ Zurkânî, Muhammed, *Şerhu’l-Muvatta’*, el-Matbaatü’l-Hayriyye, by., ty., I, 264.

¹⁵⁸ Tahâvî, *Meâni’l-Âsâr*, I, 166.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 172.

¹⁶⁰ Bkz. İbn Hacer, *Feth*, II, 581.

b- Yolculuklarda cem'etmenin yolculara tanınan bir kolaylık olduğu düşünülürse, vakitlerin başını ve sonunu takip etmeyi gerektirdiği için, Hanefilerin öngördüğü şekli cem'i uygulamanın yolcu için daha meşakkatli olacağı açıktır.¹⁶¹ Genişlik ve rahatlık, öğleyi ikindi, ikindiye öğle vaktinde kılmaktır.¹⁶² Zira her namazın vakti aslında geniştir. Dolayısıyla vaktin kendisini takip etmek, vaktin sonunu-başını tespit etmeye göre daha kolaydır.¹⁶³

Buna karşılık Aynî, namazın dinin önemli işlerinden biri olduğunu, bu sebeple kâmil bir Müslümanın bu (vakit tayini) gibi işleri zaten bilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁶⁴ Üstelik bazı fakihler saat ve takvimin geçerli olmadığı ortamlarda namaz vakitlerinin tespiti için kolay pratik yöntemler de teklif etmişlerdir. Sözelimi Karâfi (ö.684/1285), herkesin boyunun kendi ayağıyla yaklaşık olarak 6,5 ayak boyu olduğunu, bu metotla öğle ve ikindi vaktini kolayca ayırt etmenin mümkün olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Gerçekten bu gündüz güneşli vakitlerde yaya yolculuk yapan için uygulaması kolay olan bir yöntem gözüküyor. Günümüzde otomobil ile gidenler için ise bu ihtiyacı genellikle takvimler karşılamaktadır. Dolayısıyla ortada kolaylık yapmayı gerektirecek kadar bir zorluk (meşakkat) yoktur.

II. Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân ve sahih sünnete bakıldığında her namaz için özel bir vaktin tayin edildiği, ayrıca namazları ilk vaktinde kılmanın teşvik edildiği ve uyuya kalma gibi şer'î bir özür bulunmadıkça namazları vakitlerinin dışında kılmanın büyük günah olduğu açıktır. Bununla birlikte, Hz. Peygam-

¹⁶¹ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, (Tsh. ve Tab. M. Râgıb et-Tabbâh), Halep, 1932, I, 264; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, IV, 334.

¹⁶² Sübhânî, Ayetullah Ca'fer, "Şi'a İmâmiyesinde Seferilik Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997, (ss. 385-396), ss. 386-387.

¹⁶³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 99; Hattâbî, *Meâlim*, I, 264; Aynî, *Umde*, VII, 220.

¹⁶⁴ Aynî, *Umde*, VII, 220.

¹⁶⁵ Karâfi, *Zahîra*, I, 14.

ber'in hac özüyle mevsiminde Arafat ve Müzdelife'de namazları birleştirerek kıldığında ihtilaf yoktur.

Bunlara ek olarak, yolculuk ve yağmur gibi hallerde, hatta mazeretsiz olarak namazların birleştirilerek kılındığına dair haberler de mevcuttur. Yolculuklar arasında Benî Mustalık ve Tebük seferleri rivayetlerde açıklık kazanırken, bunların dışındaki yolculuklar hakkında mekân belirtilmemiş, gelen rivayetlerde sadece namazların birleştirildiğinden bahsedilmiştir. Ayrıca bu rivayetlerde yapılan yolculuğun uzun süren bir yolculuk olduğu ve acele edilmesi gerektiği yönündeki ifade ve işaretler dikkate alınırca, mahalli belirtilmeyen rivayetlerin de çoğunun¹⁶⁶ Tebük seferi hakkında varit olduğu söylenebilir. Bu iki seferin nasıl cereyan ettiğini ve buralarda yapılan cem'le ilgili rivayetleri incelediğimizde ise uygulamanın cem'-i sûrî olduğu ağırlık kazanmaktadır.

Benî Mustalık seferi ile ilgili rivayetler Hz. Ali ile Hz. Âişe'den gelmiş olup, bunların hiçbirinde yolculuk esnasında yapılan cem'in, hakikî cem' olduğuna dair açıklık yoktur.¹⁶⁷ Oysa Hz. Ali'nin, akşam ve yatsı namazlarını cem'-i sûrî ile kıldığı bir yolculuğunda, Hz. Peygamber'in uygulamasını örnek aldığını söylemesi, diğer yandan Hz. Âişe'nin de Hz. Peygamber'in yolculuklarında birinciyi geciktirme ve ikinciyi öne almak suretiyle –gerekçesi az sonra açıklanacağı üzere iki vaktin kavuştuğu zaman diliminde- namazları birleştirdiği yönündeki ifadesi dikkate alındığında, bu yolculukta namazların cem'-i hakikî ile kılındığını söylemek zordur.

Tebük seferi ile ilgili rivayetler ise, görebildiğimiz kadarıyla Muâz b. Cebel başta olmak üzere, Ebû Hureyre, Câbir ve İbn Abbâs'tan¹⁶⁸ gelmiştir. Bu rivayetlerden Ebû Hureyre¹⁶⁹ ve Câbir'in¹⁷⁰ rivayetlerinde *mutlak*

¹⁶⁶ Câbir'in rivayetine göre normal seferde Serif mevkiinde akşam ve yatsı namazları cem' ile kılınmıştır (Beyhakî, *Sünen*, III, 234 (H.no: 5535)). Hz. Peygamber'in bunun dışında kalan hac ve umre seyahatlerinde -kasrdan bahsedildiği halde-, cem'den bahsedilmez.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, II, 60; Köksal, *Tarih*, XII, 36-52, 61-86.

¹⁶⁸ İbn Huzeyme, *Sahih*, Bab 376 (H.no: 967)[II,82]

¹⁶⁹ Muvatta', *Kasru's-Salât*, 1 (H.no: 327).

¹⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, III, 501 (H.no: 8304).

cem' yapıldığı ifade edilirken, Muâz'ın rivayetlerinde ise hem *mutlak cem'*¹⁷¹ yapıldığı ve hem de açık bir şekilde *cem'-i sûrî*¹⁷² yapıldığı ifade edilmektedir. Bu üç ravinin rivayetlerinde hakikî *cem'* yapıldığına dair her hangi bir açıklama yoktur. Ayrıca burada aynı seferde bulunan İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in hac dışında asla hakikî *cem'* ile namazları birleştirmedeği açıklaması da hatırlanmalıdır.

İbn Abbas'ın rivayetlerine gelince, onun rivayetinde *Tebük'*ün açıkça geçtiği diğer rivayetlerde *mutlak cem'* yapıldığı ifade edilmekte, buna karşılık *nerede geçtiği belirtilmeyen* bazı rivayetlerinde ise *hakikî cem'* yapıldığı te'vil götürmeyecek açıklıkta belirtilmektedir.¹⁷³ Ne var ki, bu rivayetlerde yer alan ifadelere bakılırsa, rivayetın *Tebük* seferiyle ilgili olması da muhtemel olduğundan, bunların değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Söz konusu rivayetler incelendiğinde bunların, birkaç bakımdan, ne *Tebük'*te hakikî *cem'* yapıldığına, ne de hakikî *cem'*in câiz olduğuna delil teşkil edecek nitelikte olmadığı görülür. Öncelikle birkaç tarikten gelen rivayetlerin bir kısmının râvisi durumunda olan Hüseyin b. Abdullah *zayıf* ve *metrûku'l-hadis* bir ravi olduğu,¹⁷⁴ bu sebeple onun ravisi bulunduğu tariklerin *muallal* hale geldiği,¹⁷⁵ yine Taberânî'nin *el-Evsat'*ında tahrîc ettiği rivayetın ravisi olan Ebû Ma'ser Necîh'in de tartışmalı olduğu¹⁷⁶ dikkate alınırsa rivayetlerin senet bakımından delil almaya elverişli olmadığı görülür. Metin yönüne gelince, ondan gelen rivayetlerde *cem'-i sûrî* şeklinde açıklamalar da bulunduğundan metinde çelişki (ıztırab) olduğu,¹⁷⁷ üstelik onun *Tebük* seferine katılma yaşının on iki olduğu¹⁷⁸

¹⁷¹ İbn Ebî Şeybe, III, 501 (H.no: 8304).

¹⁷² Heysemî, *Buğye*, II, 367 (H.no: 2975).

¹⁷³ Bkz. a) *Müsned*, IV, 322 (H.no: 3480); Beyhakî, *Sünen*, III, 232-233 (H.no: 5530); b) Şâfiî, *Müsned*, s. 351; c) Heysemî, *Buğye*, II, 366 (H.no: 2972); d) Dârakutnî, *Sünen*, II, 235 (H.no: 1451, 1453).

¹⁷⁴ Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 233 (D.not:1).

¹⁷⁵ Topluca bkz. Dârakutnî, *Sünen*, II, 234-235 (Hâmiş); Kırbasoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, s. 27.

¹⁷⁶ Heysemî, *Buğye*, II, 366 (H.no: 2972); Kırbasoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, s. 33.

¹⁷⁷ Bkz. Beyhakî, *Sünen*, III, 233 (Muhakkikin dip notu:1).

dikkate alınrsa, İbn Mes'ûd gibi açıkça hakikî cem' yapılmadığını beyan eden yetişkin müçtehit sahabîlere karşı tercih edilemeyeceği (mercûh) kabul edilmelidir.

Konunun daha iyi anlaşılması için, bu aşamada Tebük seferi hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. *Tebük yolculuğu* otuz bin kişi ile zor şartlar altında yapılmış, büyük su sıkıntıları çekildiği için, Hz. Ömer'in ifadesiyle abdest azalarının bile birer defa yıkandığı¹⁷⁹ "zorluk seferi" olarak tarihe geçmiştir.¹⁸⁰ Bu açıklamalar ışığında, hem çok kalabalık bir topluluk olduğu, hem büyük su sıkıntısının yaşandığı ve hem de bir an önce çok uzak mesafelerin kat edilmesi gereken bir yolculukta, her namaz için mola vermek makul olamazdı. Bu sebeple bir abdestle iki namazın kılınacağı ve daha az mola verilerek çabuk ilerlemenin sağlanacağı bir yol izlemek askerî deha ile izah edilebilecek çok yerinde bir tercih olmuştur. Bu meyanda verilen molaların öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının kavuştuğu zaman diliminde verilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. Bu yolculuktaki cem'i anlatan rivayetler –ki bunlara Enes'in rivayeti dâhil olmak üzere diğer yolculuklara ait rivayetleri de katabiliriz- dikkatle incelendiğinde, öğleden önce hareket edilmiş ise ikindi vaktine kadar yol alındığı, vakit yaklaşınca –veya bazı rivayetlere göre vakit girince ikindinin hemen ilk kısmında- mola verilip iki namazın cem'edildiği, şayet öğle vakti girmişse yola çıkılmayıp beklendiği ve ikindi vakti yakla-

¹⁷⁸ İbn Abbas zaten Mekke'de olduğu için, ilk defa Mekke'nin fethinde ve akabinde Huneyn seferinde bulunmuştur. Daha sonra da Tebük seferinde yer almıştır. Hz. Peygamber vefat ettiğine İbn Abbas on üç yaşında olduğuna göre, Hz. Peygamber'in vefatından bir yıl önce Hicretin dokuzuncu yılında cereyan eden Tebük'e on iki yaşında katılmış olur. Detay için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., IV, 90; İbn Abdilberr, *İstiâb*, I,559; Köksal, *Tarih*, XVI, 152.

¹⁷⁹ *Müsned*, I, 294 (H.no: 151); Köksal, *Tarih*, XVI, 197.

¹⁸⁰ *Tevbe*, 9/117; Buhârî, *Megâzi*, 78. Orduğâh Seniyyetül-vedâ'da kurularak, otuz bin kadar erat, on bin at, on iki bin veya on beş bin deve ile yola çıkılmış, (Köksal, *Tarih*, XVI, 172). Yol üzerinde on dokuz yerde konaklanmış ve konaklanan yerlerde mescidler kurulmuştur (Detaylar için bkz. *A.g.e.*, XVI, 181-205). Hz. Peygamber'e tebukte çadır kurulmuştu ve Müslümanlardan bazıları onun başında geceleri nöbet tutuyordu (*A.g.e.*, XVI, 214). Tebuk'te on dokuz veya yirmi gece kalınarak, savaş yapılmadan geri dönülmüş, aynı zorluklarla Ramazan ayında Medine'ye varılmıştır. (İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 151- 153; Köksal, *Tarih*, XVI, 245vd.).

sınca namazların birleştirildiği,¹⁸¹ bekleme sebebiyle kaybedilen zamanın akşamın son vaktine kadar yola devam edilerek tekrar kazanıldığı anlaşılmaktadır. Hatta Tebük'te çadırlar kurulu olduğu halde bile Hz. Peygamber'in öğleyi te'hir edip ikindiyle birlikte kaldırdığı, akşamı te'hir edip yatsı ile birlikte kaldırdığı gelen rivayetler arasındadır.¹⁸² Bizce bu, su sıkıntısının devam ettiğini, namazları birleştirip tek abdestle kılma ihtiyacının ağırlıkla hissedildiğini, Hz. Peygamber'in çadıra girip bir süre sonra çıkması da bu rivayetlerde belirtilen namazların iki vaktin kavuştuğu zaman diliminde kılındığını göstermektedir.¹⁸³ Üstelik hem yolculuk esnasında hem de çadırlarda beklerken zeval vakti girdiğinde şayet hakikî cem' yapılacaksa ikindiyi öne almak daha pratik olduğu halde –ki Medine'de yağmur sebebiyle kılınan namazlar için de aynı durum geçerlidir- öğlenin ikindi vaktine kadar geciktirilmesi namazların kavuşma anının özellikle seçildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Medine ve çadır örnekleri namazları birleştirmenin yolculukla veya acele etmeyle zorunlu bir ilişkisinin olmadığını da ortaya koymaktadır.

Diğer yandan bu rivayetlerde yer alan "Hz. Peygamber öğleni ikindinin ilk vaktine kadar geciktirdi" gibi ifadeler incelendiğinde, olayların geçtiği Arabistan Yarımadası'nın coğrafi bakımdan tepelerinin basık/yayvan olduğu düşünülürse, gündüz namazları hakkında gölge, başka bir deyişle vakit değişimi tespitinde zorluk olabileceği,¹⁸⁴ dolayısıyla vakitlerin kavuştuğu zamanlarda cereyan eden bir olay için, bazı ravilerin öğlenin çıkıp ikindinin girdiği, buna karşılık başka ravilerin öğlenin

¹⁸¹ Beyhakî, *Sünen*, III, 234 (H.no: 5533). Ancak Tirmizî'den gelen bir rivayette "عَجَلَ الْعَصْرَ إِلَى الظَّهْرِ : ikindiyi öğle namazına çeker" ifadesi varsa (Tirmizî, *Salât*, 394 (H.no: 553)) da, İbn Hacer ve Zürcânî'nin yaptığı tahkikatta bu rivayet dâhil cem'-i takdimi ifade eden hiçbir rivayetin sabit olmadığı anlaşılmıştır. İbn Hacer, *Telhisu'l-Habir fi Tahriri Ehâdisi'r-Râfiî el-Kebîr*, (Haz. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs), Müessesü't Kurtuba, Mekke, 1995, II, 102; Zürcânî, *a.g.e.*, I, 261.

¹⁸² Muâz rivayeti için bkz. Muvatta', *Kasru's-Salât*, 1 (H.no: 328); Şâfiî, *Ümm*, I, 177; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 6 (H.no: 706); Beyhakî, *Sünen*, III, 231 (H.no: 5526). Diğer varyantlar için bkz. Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 17-20.

¹⁸³ Farklı bir değerlendirme için bkz. A'zami, Ziyâurrahman, "Sefer Namazı", *İlmî Araştırmalar*, (Çev. Y. Vehbi Yavuz), S. 1, Temmuz, 1986, (ss. 54-70), s. 69.

¹⁸⁴ Doğanay, *İki Mesele*, ss. 69-70. Krş. Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 118-119.

vaktinin sonunda ve ikindinin ise vaktinin başında kılındığı yönünde açıklama yapmaları garip karşılanmamalıdır.

Ayrıca cem' konusunda gelen rivayetler toplu olarak incelendiğinde, kendisinden rivayet gelen sahabenin *on iki kişi* olduğu görülür.¹⁸⁵ Ancak görebildiğimiz kadarıyla bunlardan *üçü* Hz. Âişe, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Ebû Alkame es-Sakafî sadece mutlak cem'den söz etmiş ve Ebû Saîd el-Hudrî ile Ebû Hureyre de ilk namazın geciktirilip (te'hîr), ikincinin öne alınarak (ta'cil) kılındığını belirtmiş iken, Muâz b. Cebel ile Câbir'den ise her iki yönde ifade nakledilmiştir.

Yine İbn Mes'ûd bir rivayette mutlak cem' yapıldığını, bir başka rivayette ise hac dışında asla hakikî cem' yapılmadığını söylemiş, Hz. Ali de onu destekleyecek şekilde mutlak cem' ile te'hîr ve ta'cil dışında bir beyanda bulunmamıştır. Dolayısıyla, mutlak cem' haberleri de dâhil olmak üzere, bu rivayetlerde hakikî cem'i ispatlayacak ne bir açıklık ne de bir işaret vardır.

Geride kalan Enes b. Mâlik, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın rivayetlerine gelince, Enes ve İbn Ömer'den mutlak cem' ve hakikî cem'e dair rivayetler gelmişse de, bunların aksine aynı olaylarla ilgili olarak cem'-i sûrî yapıldığı yönünde açık rivayetler de gelmiştir. Üstelik İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bir defa (hac) dışında namazları cem'etmediğine dair rivayet etmiş, buna ek olarak, hakkındaki tespitlerine güvenilen Nâfi'in açıklamasına göre kendisi de, ölüm döşeginde yatan hanımı Safiyye'ye yetişmek için¹⁸⁶ acele ettiği bir –veya bazı rivayetlere göre iki- gece dışında cem' yapmamıştır.¹⁸⁷ Yani İbn Ömer namazları daima kendi vakitlerinde

¹⁸⁵ Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, s. 110.

¹⁸⁶ Hanımı o zaman Safiyye iyileşmiş ve İbn Ömer'den sonra vefat etmiştir. Keşmîrî, *Muhammed Enver Şâh b. Mu'zam Şâh es-Sindî, el-Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, (Tsh. Mahmud Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2004, II, 54.

¹⁸⁷ Gelen bazı rivayetlerde o gece hakikî cem' yapıldığı ifade edilirken, (Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, ss. 31-32) bazılarında ise cem'in sûrî olduğu açıkça belirtilir. (A.g.e. ss. 38-39).

kılmıştır.¹⁸⁸ İbn Abbas'tan da mutlak cem' ve te'hîr ve ta'cil dışında, hakikî cem'e dair rivayetler bulunmakla birlikte, bunların senet ve metin yönünden delil olamayacağı daha önce geçtiği gibi, Atâ'dan gelen bir rivayette onun cem'-i sûrî şeklinde kıldığı ifade edilmektedir.¹⁸⁹

Netice olarak, bazı çağdaş İslam hukukçuları, cem' taraftarlarının delillerinin yanında, onların çoğunluğu oluşturduğunu da dikkate alarak, yolculukta cem'i tercih etmekte, ancak gerek Hz. Peygamber'in bütün yolculuklarında cem'etmediği ve gerekse konunun ihtilafı olduğunu da göz önünde bulundurarak efdal olanın, şartlar elverdikçe namazları vakitte kılmaya gayret göstermek olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁰ Benzer şekilde Hanefîlerin delillerini daha güçlü görmesine rağmen Dalgın da, günümüzde birçok iş ve meslek alanında, hatta eğitim öğretim hayatında ortaya çıkan/aşılamaayan makul mazeretler dolayısıyla namazların cem' edilerek kılınabileceği görüşü ile amel etmek, ibadet yapmak istediği halde, elinde olmayan gerekçelerle zamanında ibadetlerini yapamamanın iztirabını duyan birçok Müslüman için bir rahmet olabileceği için cumhurun görüşlerini daha makul bulmaktadır.¹⁹¹

Kanaatimizce ehil kimselerin içtihadına dayanıp cem' ile de olsa edâ suretiyle ibadet yaparak Allah'a kulluğu bakımından kendini daha huzurlu hisseden kimselere, fetvâ usulü bakımından diyecek söz olamaz. Ancak ilmî açıdan baktığımızda, beş vakit namazın tevâtürle sabit olması ve namazların kendi vakitlerinde kılınmasında ısrar edilmesi, hatta o

¹⁸⁸ Hindî'nin İbn Cerîr yoluyla tahricine göre İbn Ömer "Birinizin acele bir haceti olur da, akşamı geciktirmek ve yatsıyı öne almak isterse, bunu yapın" ifadesi (Hindî, Alâuddîn Ali el-Müttekî, Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl, (Tsh. Safve es-Sakâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, VII, 547 (H.no: 20190)) de kendi uygulamasının sûrî cem' olduğunu destekler mahiyettedir.

¹⁸⁹ Abdürrezzak, II, 549 (H.no: 4409).

¹⁹⁰ Bkz. Yaylalı, "Seferîlik Hükümleri", s. 254. Bazı araştırmacılar da sünneti dikkate alarak cem'in cevazına hükmeder. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, II, 351; Karadâvî, *Fetâvâ*, ss. 245-246; Bayındır, Abdülaziz, "Seferîlik ve Namazların Birleştirilmesi", *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997, s. 362; Apaydın, H. Yunus, "İki Namazı Bir Vakitte Kılmak (Cem')", *Erciyes Zirve*, y:1, S. 1, Kayseri, 1993; (a.mlf.), *Diyanet İlmihali*, I, 332-333.

¹⁹¹ Dalgın, *Tartışmalı Dînî Konular*, s. 110.

vakitlerin efdal bölümlerinde kılınmasının teşvik edilmesi; hac dışındaki seyahatlerde Rasulullâh'ın cem'ettiğine dair rivayetlerin çoğunun mutlak veya cem'i sûrî olması,¹⁹² buna karşılık hakikî cem'den bahseden hadislerin genel olarak tenkit almış bulunması,¹⁹³ Hz. Peygamber'in ağır şartlarda cereyan eden Benî Mustalık ve Tebük gazveleri dışında diğer gazve ile hac ve umre yolculuklarında namazları kendi vakitlerinde kılması, üstelik bütün seyahatlerinde bulunarak uygulamaya şahit olan ve ilmi ve anlayışı bakımından sahabenin ileri gelenlerinden olan İbn Mes'ûd ile Hz. Peygamber'i faziletlerde dahi sıkı sıkıya takip eden İbn Ömer'in –bu iki gazve dâhil- hac dışında asla hakikî cem' yapılmadığına dair açıklamaları; cem'-i sûrî şeklinin, Kur'ân'a uygunluğu yanında, te'vile ihtiyaç duymadan bu konuda gelen bütün hadislerle de amel etmek anlamına gelmesi;¹⁹⁴ cem'-i sûrînin meşrûiyetinde ittifak var iken, cem'-i hakikî hakkında ihtilaf edilmiş olması; uzun yolda daha az mola vermek isteyen kimseler için, cem'-i sûrînin yeterli ve vakit tespitinin –özellikle günümüzde- kolay olması; vakit içinde araçlarından inmeleri mümkün olmayan yolcuların bu durumlarının îmâ ile de olsa edâ için meşrû özür olması gibi sebeplerle hacdaki özel uygulama dışında hakikî cem'in caiz olmayacağı kanaati ağırlık kazanmaktadır.

Burada son olarak belirtelim ki, sefer sebebiyle hakikî cem'in caiz olmayacağı kanaatine ulaştıktan sonra, yağmur ve hastalık gibi sebeplerle hakikî cem' yapılamayacağı evleviyetle ortaya çıkmaktadır. Zaten yağmur sebebiyle Hz. Peygamber'in yaptığı cem'ler, sadece camidekilere uygulanmış olup İbn Abbas'tan gelen rivayette sûrî cem' olduğu kuvvet-

¹⁹² Bkz. İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 171-172; Mevsilî, *İhtiyâr*, I, 41-42; Ahmed Naim – Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara, 1985, II, 488; Yayla, "Seferilik Hükümleri", s. 253.

¹⁹³ Geniş bilgi için bkz. Şeybânî, *Hucce*, I, 165 (Dipnot:3). Her ne kadar İbnü'l-Kayyim, cem' hadislerinin hepsinin açıkça hakikî cem' ifade ettiğini savunursa (İbnü'l-Kayyim, *İlâm*, IV, 334) da yukarıdaki değerlendirmeler bu iddianın çok da geçerliliğinin olmadığını göstermektedir.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 172; Aynî, *Umde*, VII, 220.

le muhtemeldir.¹⁹⁵ Yatağında hasta yatan ve zorluktan kurtulmak amacıyla bir abdestle iki namazı birleştirerek kılmak isteyen kimse için de cem'-i sûrî bu ihtiyacı karşılayacak bir çözüm olup, başkasına yönelmeyi gerektirecek ağır zaruret görülmemektedir. Kanaatimiz bu yönde olmakla beraber, duruma fetvâ usûlü açısından bakıldığında, yukarıda sayılan müçtehid imamlara ait görüşlerin de mükellefler tarafından amel etmeye açık olduğunu belirtmek uygun olacaktır.

Kaynakça

- A'zami, Ziyâurrahman, "Sefer Namazı", *İlmî Araştırmalar*, (Çev. Y. Vehbi Yavuz), sy:1, Temmuz, 1986, ss. 54-70.
- Abdürezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (Thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ty.
- Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned*, (Thk. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.
- Naim, Ahmed– MİRAS, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara, 1985.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yay., İstanbul, 1995.
- Apaydın, H. Yunus, "İki Namazı Bir Vakitte Kılmak (Cem')", *Erciyes Zirve*, y:1, S. 1, Kayseri, 1993.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Bayındır, Abdülaziz, "Seferîlik ve Namazların Birleştirilmesi", *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997.
- Berzençî, Abdüllatîf Abdullâh Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

¹⁹⁵ Bkz. Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 6 (H.no: 1668). Ay. bkz. Tahâvî, *Meanil-Âsâr*, I, 162; Aynî, *Umde*, VII, 218; Bayındır, "Namazların Birleştirilmesi", s. 367. Yağmur sebebiyle yapılan cem'lerde –istisnâî görüş olmakla birlikte– genel anlayış cem'in sadece camidekiler için geçerli olmasıdır. Her ne kadar Nevevî, İbn Abbas'ın bir ikindiden sonra namazı yatsıya kadar geciktirdiği, bunu Hz. Peygamber'in cem' uygulamasına dayandırdığı, râvi İbn Şakîk'in içinin rahat etmemesi üzerine Ebu Hureyre'ye sorduğu ve onun da bilgiyi desteklediğini dikkate alarak, uygulamanın sûrî cem' olma ihtimalini zayıf ve batıl bulsa (Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Sahîh-i Müslim ile), el-Matbaatü'l-Musriyye, Kahire, 1929, V, 218) da, İbn Abbas'ın bu son rivayetinde hakikî cem' olduğu açık olmadığı gibi, râviyi rahatsız eden –cem' konusunda hassas davranan hemen bütün sahabe böyledir– akşamın ilk vaktinde, yatsının da geciktirilerek kılınmasının sünnet olması hassasiyetinden geldiği de görülmektedir.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thk. M. Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsned*, (Thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, H.1409.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh*, (Haz. Ebû Suheyb el-Keremî), Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad, 1998.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, (Thk. M. Emin ed-Dinnâvî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1997.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dîmî Konular*, Ensar Neş., İstanbul, 2009.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, (Thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (Düsûkî Hâşiyesi ile), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
- Doğanay, Ekrem, *İki Mesele*, Bahar Yay., İstanbul, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'ab es-Sicistânî, *Sünen*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, ty.
- Ebû Hasen, Muhammed Mahmûd, *Risâletün fi'l-Kasr ve'l-Cem'*, (Thk. Hilmi es-Seyyid Ebû Hasen), Metâbi Rûzi'l-Yûsuf, Mısır, ty.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1098
- Gözübenli, Beşir, "Cem' ", *İİGYA.*, I, 276-284.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, (Tsh. ve Tab M. Râgıb et-Tabbâh), Haleb, 1932.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir, *Buğyetü'r-Râid fi Tahkîki Mecma'z-Zevâid ve Menbe'i'l-Fevâid*, (Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Dâru'l-Fikr, 1994.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (Tsh. Safve es-Sakâ), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdillâh el-Endelûsî, *el-İstizkâr el-Câmi' li-Mezâhib Fukahâi'l-Emsâr...*, (Thk. A. Emin Kal'acı), Dâru'l-Va'y, Haleb-Kahire, 1993.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, ty.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Rasûli'llâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*, (Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke- Riyad, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2004.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Tsh. İbn Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, H.1379.
- _____, *el-İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

- _____, *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfiî el-Kebîr*, (Haz. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs), Müessesetü Kurtuba, Mekke, 1995.
- İbn Hamza, Ebû Cafer b. Ali et-Tûsî, *el-Vesîle ilâ Neyli'l-Fadîle*, (Thk. Muhammed el-Hasûn), Matbaatu'l-Hıyâm, Kum, H.1408.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Al b. Ahmed, *el-Muhallâ*, İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, Mısır, H.1352.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, (Thk. M. Mustafa el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Thk. Muhammed Fadl Acmvî vd.), Müessesetü Kurtuba, Kahire, 2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, (Thk. Abdullah et-Türkî-A. Muhammed el-Hulv), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1997.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma' rife, 1982.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (Thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr ale'l-Hidâye*, (Haz. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, (Haz. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân), Dâru İbnü'l-Cevzî, Demmâm, H.1423, 1998.
- İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, (Thk. Ebû Hammâd Sağîr Hanîf), Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, (Thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1994.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Mu'zam Şâh es-Sindî, *el-Arfu's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, (Tsh. Mahmud Şâkir), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004.
- Kevserî, Mumammed Zâhid b. el-Hasen, *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tehaddüs an Rudûd İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2000.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Namazların Birleştirilmesi, İlahiyât Yay*, Ankara, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara, 1985.
- Komisyon, *İlmihal 1 (İman ve İbadetler)*, TDV. Yay., 2009.
- Köksal, M. Âsım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul, 1987.
- Mâlik B. ENES, *el-Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), (Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif), Dâru'l-Kalem, Beyrut, ty.
- Merginânî, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fî Şerhi'l-Bidâye*, (Thk. Tallâl Yusuf), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, (Haz. Ebû Suheyb el-Kermî), Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, 1998.

- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ, *Muhtasar fî Furû'î's-Şâfiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Nesâî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, (Thk. M. Necib el-Mutî), Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, 1980.
- _____, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Sahîh-i Müslim ile), el-Matbaatü'l-Musriyye, Kahire, 1929.
- Serahsî, Şemsüddîn, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989.
- Sübhanî, Ayetullah Ca'fer, "Şî'a İmâmiyesinde Seferilik Hükümleri", *Seferilik ve Hü-kümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997, ss. 385-396.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1973.
- Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, (Thk. Abdurrahman Umeyre), by., 1994.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Hucce alâ Ehlî'l-Medîne*, (Haz. Mehdi Hasen el-Keylânî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (Thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru'l-harameyn, el-Kâhire, ty.
- _____, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiye, el-Kâhire, ty.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Thk. Muham-med en-Neccâr-Muhammed Câdu'l-Hak), Âlemü'l-Kütüb, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır, ty.
- Yahyâ B. Hüseyin el-Hâdî er-Rasî, *el-Ahkâm fî'l-Halâl ve'l-Harâm*, by., 1410/1990
- Yaylalı, Davut, "Seferilik Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar Neş., İstanbul, 1997, ss. 247–290.
- Zehebî, Şemsüddîn, *el-Kebâir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985.
- Zürkânî, Muhammed, *Şerhu'l-Muvatta'*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, by., ty.



AKADEMİK TEFSİR ÇALIŞMALARINDA ALAN VE YÖNTEM ÜZERİNE*

SELİM TÜRCAN**

On the Field and Method in Academic Tafseer Studies

Abstract: The search for method in tafseer has developed under the influence of modernism. . Nevertheless, it is understood that these studies differ only in terms of tafsir approaches in Islamic sciences It is especially significant to comprehend similarities and approach differences between Islamic sciences and academic tafseer studies. If the principles of academic work are consistently carried into tafsir studies, the academic richness which is universally applicable will arise. On the other hand, tafseer activities, which are at least as fundamental as academic ones for us, can be improved and renewed by using the mentioned richness.

Keywords: Tafseer, Academic, Classical Tafseer, Field, Method.



* Bu makale, 2012 yılında Kazakistan'da "Türk Dünyasında İslamî İlimlerin Rolü" isimli uluslararası bir sempozyumda sunulan tebliğden geliştirilmiştir. Bk. Selim Türcan, "Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem", ТҮРКІ ДҮНИЕСІНДЕП ИСЛАМ ҒЫЛЫМДАРЫНЫҢ РӨЛІ, Халықаралық ғылыми конференция материалдарының жинағы, 26-27 сәуір 2012 жыл Түркістан қаласы. (*Türk Dünyasında İslamî İlimlerin Rolü*, Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 26-27 Nisan 2012, ss. 1-13.)

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD. [s-turcan@hotmail.com].

Öz: Tefsirde yöntem arayışları modernizmin tesiri altında gelişmiştir. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların geleneksel İslamî ilimler içindeki tefsir perspektifinden sadece sureta farklılaşabildiği anlaşılmaktadır. Özellikle akademik tefsir çalışmaları ile İslamî ilimler arasındaki yaklaşım farkının ve ilişkinin iyi kavranması önemlidir. Akademik çalışma prensipleri tutarlı biçimde tefsir çalışmalarına taşınırsa evrensel anlamda geçerli akademik bir birikim elde edebiliriz. Öte yandan bizim için en az onun kadar önemli olan tefsir faaliyetlerinin de kendi mecrasında bu birikimden yararlanarak gelişimi ve yenilenmesi temin edilebilir.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Akademik, Klasik Tefsir, Alan, Yöntem.



Giriş

Tefsir ilminin yöntem sorunu bulunduğu son dönemlerde çokça zikredilen bir konudur. Aslında bütün İslamî ilimlerde bir yöntem sorunundan bahsedilse¹ de özellikle modern zamanlarda “Kur’an’ı anlama”nın kendine mahsus bir yöntemi olmadığı, dolayısıyla tefsire bir yöntem bulmak gerektiği meselesi daha sık zikredilmiştir. Mesela çağdaş Mısırlı âlim Emin el-Hulî gibi meseleyi İslamî ilimlerin bir usûle sahip olup olmaması açısından değerlendirip de tefsirin konumunu diğer ilimler karşısında oldukça geri bulan bazı bilginler mevcuttur. Emin el-Hulî, eskilerin sözlerine istinaden tefsirin ne olgunlaştığını ne de tam olarak tekâmüle erdiğini söyler. Buna karşın mesela bir fıkıh usûlü hem olgunlaşmış, hem de tekâmüle ermiştir.² Her ne kadar el-Hulî’ye göre mesele sadece tefsir ilminin yani Kur’an’ı anlamının sağlam bir usûle kavuşturulması gibi gözüксе de bu tartışmanın gündeme gelişinde son iki yüzyıldaki siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelerin, yani modernizmin açık tesirinin bulunduğu muhakkaktır. Elbette bin dört yüz yıllık tefsir geleneğinde Hâris el-

76

OMÜİFD

¹ Türkiye’deki tartışmalar için *İslâmî Araştırmalar*, *İslâmiyât* gibi dergilerin hemen her sayısında konuyla ilişkili bir makale bulmak mümkündür. Konuya özel olarak veya yoğun biçimde değinen örnekler için bk. *İslâmî Araştırmalar*, (Fazlur Rahman özel sayısı), c. 4, sayı:4, Ekim 1990; c. 6, sayı: 4, 1993; c. 7, sayı: 1; Kış 1993-4; c. 7, sayı: 3-4, Yaz-Güz 1994; c. 9, sayı: 1-4, 1996; *İslâmiyât*, (İslamî İlimler Sorunu), c. 6, sayı: 4, Ekim-Aralık 2003; (1. Kur’an Vahyi ve Tarih) c. 7, sayı: 1, Ocak-Mart 2004; (4. Karşılaşma İslam ve Çağdaş Durum) c. 7, sayı: 4, Ekim-Aralık 2004.

² Bk. Emîn el-Hulî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur’an Kitaplığı İstanbul 1995, s. 66.

Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân*'ı, Râgıb el-İsfehânî (ö. 402 H. ?)'nin, *Mukaddime*'si, Gazâli (ö. 505 H) ve İbnu'l-'Arabî (ö. 543 H)'nin *Kânûnu't-te'vîl*'leri, et-Tûfî (ö. 716 H)'nin *el-İksîr*'i ve İbn Teymiyye (ö. 728 H)'nin *el-Mukaddime*'si gibi tefsir/te'vil faaliyetine derli toplu bir yöntem bulma ve bir meşruiyet çerçevesi çizme gayretinde olan çalışmalar mevcuttur.³ Fakat modernizmin etkisinin usûl tartışmalarına ideolojik bir farklılık meydana getirdiği de muhakkaktır. Biz özellikle tefsirde son iki yüzyıl içinde gündeme gelen yöntem tartışmalarının akademik tefsir çalışmalarındaki zihniyete ne derecede katkı sağladığını değerlendireceğiz.

1. Tefsir Araştırmacılarını Yeni Yöntemler Aramaya İten Psikolojik Etkenler

Meselenin nereden sürüp geldiğini çözümlenmeye çalışmak, teşhis açısından önemli bir katkı sağlayabilir. Her tür farklılaşmanın temelinde duygusal ve düşünsel dönüşümler vardır. Bu çerçevede tefsirde yöntem arayışlarını gündeme getiren maddi sebeplere bağlı bir takım psikolojik etkenler bulunmaktadır. Mesela batıdaki araştırma yöntem ve tekniklerini değiştiren gelişmenin, aydınlanma düşüncesi ve sonrasında yaşanan felsefi dönüşümler olduğu artık herkesin malumudur. Buna benzer bir durumun, batıdaki gelişmelerin etki gücü nedeniyle İslamî ilimlerde özellikle de tefsir çalışmalarında kısmen yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede tefsirdeki günümüz arayışların temelinde gözlemleyebildiğimiz iki psikolojik etkenin varlığından bahsedebiliriz. Söz konusu etkenler birbirinden bütünüyle bağımsız da değildir. Neticede özellikle tefsir akademisyenleri içinde geleneksel çerçeveyi aşmak isteyenlerin yaptıkları çalışmalardaki temel saiklerin, bahse konu iki psikolojik etken olduğu ya

³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243 H.), *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, tahk.: Huseyn el-Kuvvetî, Dâru'l-Fikr, by., 1391/1971; er-Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhât, Dâru'd-Da've, Kuveyt, 1405/1984; Ebu Hâmid el-Gâzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, by. 1413/1992; el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-'Arabî el-Mağribî el-İşbilî, *Kânûnu't-te'vîl*, tahk.: Muhammed es-Süleymânî, Muessetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1406/1986; Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim es-Sarsarî el-Bağdâdî et-Tûfî, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*, tahk.: Abdulkâdir Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire ts.; Takıyyuddîn Ahmed b. Halîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, tahk.: Adnân Zerzûr, by., 1392/1972.

da bu iki etkene raci olduğu inkâr edilemez. Yeri gelmişken ifade edelim ki İslamî ilimler geleneğinde gündeme gelen çeşitli arayışlarla son dönemdekiler arasında benzerlikler bulunabilir. Ne var ki bu son dönemdekiler, mahiyet farkına uzanan bir iddia içindedirler.

Birinci etken, modernizmin tesirine doğrudan girmiş kesimlerin üzerinde gözlemediğimiz ideolojik çerçevedir. Şöyle ki “Kur’an’ı anlama” işinin bir usûle kavuşturulması geçmişten bugüne değin başarılammış bir mesele olarak takdim edilirken son yüzyılda aynı problem, daha önceki dönemlerde rastlamadığımız türden ideolojik bir vurgu ile dile getirilmiştir. Bu husus, çeşitli araştırmacılar tarafından yer yer ifade edilen bir gerçektir. Sebebi ise Batı’nın siyasi ve kültürel, özellikle bilimsel ve teknolojik üstünlüğü karşısında Müslümanların geri kalışından geleneksel kültürel birikimi suçlayan kesimlerin, aslında Kur’an’ı anlamamanın önündeki engel olarak yerleşik tefsir, hadis, fıkıh, kelam birikimini sorumlu ilan etmeleridir. Meseleyi en uç görüşlerden hareketle tasvir edersek, tüm kültürel birikim bir kenara itildiğinde geriye bir tek sağlam kaynak olarak Kur’an’ın kaldığı⁴; bunun devamında onu anlamamanın da yeni bir sorunsal olarak takdim edildiği görülmüştür. Böylece Kur’an’ı anlamamanın yöntemini (bir neo-tefsir) yeniden inşa etmek -ki bu artık tüm İslamî ilimlerin özellikle de fikhî yaklaşımın alternatifi olacaktır- bir zorunluluk olarak görülmüştür. Böylece ilk önce Kur’an’ın anlaşılacağı, daha sonra da onun sayesinde Müslümanların geri kalmışlığına çare bulunacağı hesaplanmıştır. İşte İslamî ilimlerin özelde de tefsir ilminin metodolojik bir ihtiyaç içerisinde olduğu tezi, böyle bir zemine sahiptir. Ulûmu’l-Kur’an çalışmalarının isimlerinde *usûl* tabirinin kullanılmasının da son dönemde gündeme geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca söz konusu eserlerin içeriğine de bu durum açıkça yansımıştır.⁵

⁴ Mesela Seyyid Ahmed Han’ın hadisleri toptan reddetmesi konusunda bk. Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme III*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 49.

⁵ Neredeyse tüm modernist hareketlerin kendisine atıfta bulunduğu kişi olan ed-Dihlevi, ulûmu’l-Kur’an ile ilgili yazdığı esere *el-Fevzû’l-Kebîr fi usûli’t-tefsîr* adını vermiştir. Bu eser, açık biçimde *tefsir* ve *usûl* tabirlerini yan yana kullanan ilk çalışmadır. ed-Dihlevi bu kısa çalışmasını geleneksel ulumu’l-Kur’an çalışmalarına göre kısmen farklı bir plan-

İkinci etken, birincisi ile belli bir ilişkiye sahip olsa da modernizmin daha dolaylı bir tesiri olarak görülebilir. Bu, modernizmin İslamî ilimlerin klasik bölümlenmesine çok daha bağlı gibi görünen kesimler üzerinde bıraktığı etkinin ilginç bir neticesidir. Söz konusu etki sayesinde İslamî ilimler üniversite sistemi içerisinde yerini alırken otantik tasnif biçimi ile yeni düzene adapte edilmeye çalışılmıştır. Aslında bu adaptasyon işi yapılırken İslamî ilimlerde nasıl bir farklılaşma yaşanacağı temelli biçimde ele alınmamış, eklektik bir yapı inşa edilmiştir. Modernizmin getirdiği bir anlayış olarak ilimlerin birbirinden kopmuş kompartımanlar olarak algılanması, hepsinin ayrı ayrı yaklaşım biçimi ve hatta metodolojilere sahip olduğu düşüncesi yerleşmiştir. Bunun tesirinde kalınarak üniversite sisteminin bir parçası haline getirilen İslamî ilimler birbiriyle organik ilişkisi bulunmayan üniteler olarak algılanmaya başlamıştır. O yüzden her ilmin müstakil bir alanı ve bu alanın da müstakil bir yöntemi olması gerektiği varsayımı ile hareket edilir olmuştur. Öyle ki geçmişe ait kavramların mesela bir kelimciliğin, mesela bir fakihliğin, bir müfessirliğin ve muhaddisiliğin kendi başına meslekler olduğu düşüncesi, modernizmin tesiriyle güçlenmiştir. Geçmişte en fazla bu ilimlerin kendi aralarında üstünlüğünden bahsedilirken; modern dönemlerde şaka ile karışık da olsa ilahiyat akademisyenleri arasında yarı örtülü bir üstünlük yarışının gündeme geldiği de söylenebilir. Özellikle İslam hukuku ve kelim akademisyenleri, tefsir veya hadis akademisyenine karşı kendi alanının sofistike ve metodik olduğu gerekçesiyle fazlasıyla özgüvenli hissederler. Zaten tefsir akademisyenlerinin bir kısmının da meseleyi kelim ve İslam hukuku akademisyenleri ile aynı açıdan değerlendirip meslekî bir aşağılık kompleksine dönüştürdükleri söylenebilir. Onlar, dâhil oldukları bu üstünlük yarışında geri kalmış olmalarını tefsirin bugüne değin somut bir usûlünün ortaya konulamamasına bağlamışlar ve tefsire bir usûl bulun-

la ele almıştır. (Bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsir*, çev.: Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.) ed-Dihlevî'in tefsir meselesinde basit bir usûl ile sadece Kur'an metnini esas alan eğitim yöntemi konusunda bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 95.

ması gerektiğini, tefsir araştırmacılığının en büyük meselesi olarak takdim etmişlerdir.⁶

2. Tefsirde Yöntem Arayışlarının Ulaştığı Neticeye Dair

Modernizmin bahse konu her iki tesir biçimi de bizi aynı noktaya getirmektedir: Tefsirin bir metodu yoktur, dolayısıyla böyle olmayan ilimlere göre değersizdir veya ihtiyaç duyduğu metoda kavuştuğunda kendi başına bir değere sahip olabilecektir. Peki, yeni Kur'an'ı anlama örneklerinde ileri sürülen hususlar nasıl bir yaklaşım biçiminin ürünüdür? Aslında bunun cevabını verirken karmaşık tahliller yapmaya gerek duyulmaksızın, klasik modernist ve tarihselci söylemlerin çeşitli konularda ulaştığı sonuçlar üzerinden bir tespit yapabiliriz. Bu sonuçların yer yer birbiriyle çelişmesi veya ayrı konularda olmaları da belirginleştirmek istediğimiz husus açısından çok önemli değildir. Zaten bu görüşlere katılmak ya da onları doğrudan reddetmek gibi bir amaç da gütmüyoruz. Dolayısıyla karışık biçimde bunlardan bazılarını değinebiliriz: Mesela "Kur'an, aklın ve bilimin ilkeleriyle çelişmez"⁷, "Recm cezası Kur'an'da geçmediğine göre İslam'ın aslında yoktur"⁸ "Kur'an köleliği kaldırmak istemiştir"⁹, "kadınların başörtüsü, hür kadının soysal statüsünü ayırmakla ilgiliydi,

⁶ Türkiye'de usûl problemini tartışanlar konuyu açıkça böyle vazetmeseler de biz bunun ciddi psikolojik bir etken olduğunu düşünmekteyiz. (Usûl meselesini tartışan bazı akademisyenler ve çalışmaları için bk. Ömer Özsoy, Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, ss. 439-451; Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, Ekim-Aralık 2003, c. 6, sayı: 4, ss. 69-84.) Öte yandan İslamî ilimlerin kendi aralarında bir eşgüdüm olduğunu, usûl ihtiyacını fıkıh usûlünün giderdiğini düşünenler vardır. Bu düşünce diğerlerine cevaben serdedilmiştir. Bk. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?", *İslâmiyât*, 2003, c. 6, sayı: 4, ss. 85-104; "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, c. II, sayı: 1, ss. 7-20.

⁷ Mazharuddîn Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990, s. 113 vd.

⁸ Recm cezasını hem Kur'an hem de sünnet açısından reddeden bir çalışma için bk. Hayri Kirbaçoğlu, "İslam'a Yamanan Şiddet: Recm İrtidat Meselesi, *İslâmiyât*, c. 5, sayı: 1, Ocak-Mart 2002, ss. 125-132. Ayrıca bk. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, ss. 117-129.

⁹ Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 204.

bugün aynı fonksiyonu icra etmez"¹⁰, "İslam'da aslında tek eşlilik esastır"¹¹, "hadler, mesela hırsızlık cezası dönemin şartlarına göre yeni bir forma bürünebilir"¹², "Kur'an anayasal bir öneride bulunur" veya "Kur'an anayasal konularda sadece ilkeleri verir"¹³ gibi önermeler zikredilebilir. Dikkat edilirse bu görüşler, birbirinden farklı beklentilerin ürünü olsalar bile temel bazı ortak özelliklerde buluşmaktadırlar. Mesela eski duruma ilişkin eleştirel bir tasvir, yeni bir öneri olma iddiası taşıma, zamanın şartlarına göre öneriler olma iddiası, modern çağın şartlarından doğrudan etkilenme vs. gibi. Ama söz konusu ortak özelliklerden en önemlisi, bu önerilerin yaşamımızı şekillendirmeye yönelik acil ve modern çözümler olarak normatif bir yapıda olmalarıdır. Dolayısıyla yenilikçilerin yöntemlerini bu temel yaklaşım biçimine göre yaptıkları sonucuna varabiliriz. Eski ile arasındaki fark, sadece temel kabulleri teşkil eden nassların çerçevesinin artık olabildiğince daraltılması ve nassların (anlama işinin kendisi net kurallara bağlanmadığı için) anlayan zihin karşısında daha edilgen hale getirilmiş olmasıdır. Böylece modern telakilere daha uygun sonuçlar hedeflenmiştir. Netice itibarıyla biz, şunu söylemek isteriz ki bu görüşlerin hepsi, İslamî ilimlerin tarih boyunca sergilediği yaklaşım biçimini kökten etkileyecek bir mahiyet arz etmez. Yeni bakış açısı eskinin daha az emek harcanmış, daha az işlenmiş, daha aceleci ve dolayısıyla geniş Müslüman kitleler nazarında meşruiyet problemini aşamamış yeni versiyonlarından ibarettir.

¹⁰ Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 222. Bu tartışmada geleneksel bakışı temsil eden bir cevap için bk. Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı: 4, Ekim 1991, ss. 287 vd. Geleneksel yaklaşımdan yana olup daha orta yollu bir değerlendirme için bk. İsmail Hakkı Ünal, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslâmiyât*, c. 4, sayı: 2, Nisan-Haziran 2001, ss. 53-68.

¹¹ Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, ss. 223 vd. Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 121, 122.

¹² Mesela Fazlur Rahman'ın görüşü için ve ayrıca Türkiye'den bir örnek için bk. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, "Çevirenlerin Önsözü" (Fazlur Rahman'ın İslâm kitabına yazdıkları önsöz), Selçuk Yayınları, İstanbul, ts., s. XIII; Hüseyin Atay, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek", *AÜİFD*, c. 43, sayı: 2, 2002, s. 16.

¹³ Mesela bk. Abdulvahhab Hallaf, "İslam Devlet Anayasası", çev.: Hanefi Şola, *Hikmet Yurdu*, c. 5, sayı: 9, Ocak-Haziran 2012, ss. 199-205.

Burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, ilahiyatlarda hâlihazırda üretilen en yenilikçi akademik bilgilerin bile bu tür bir yenilenme iddiasının ancak takipçisi olabilmesidir. Üniversitenin bir parçası olan ilahiyatlardaki akademik bilgi ile İslamî ilimlerin temel yaklaşım biçimi karşılaştırıldığında geçmişle bugün arasında bir farkın bulunmadığı, buna ilişkin köklü bir bilincin inşa edilmediği gözlenmektedir. Dolayısıyla yeni metodolojik önerilerin ne kadarı ile mevcudu ıslah etme mantığını aştığı şüphelidir. Müslüman akademisyenler, her ne kadar modernitenin tesiri ile hareket eden yenilikçi görüşler ileri sürmeye gayret etseler de aslında temel bir ıslahat mantığını aşamamış durumdadırlar. Modernleşme adına siyasi ve ekonomik alanda yapılmaya çalışılan ve istenilen düzeyde neticeyi hiçbir zaman vermemiş olan ıslahatlarla klasik İslamî ilimler bakışındaki tecdit faaliyetleri paralellik arz etmiş, bünye ile barışık bir gelişme kaydedilememiştir. Kur'an'ı anlamada yeni bir yöntem bulmak adına söylenenler, tarih boyunca kendine mahsus bir gelişim çizgisi olan bu ilimlerin doğal mecrasını tahrif etmek olarak algılanmıştır. Söz konusu ithamın haklı olması ya da olmaması ayrı bir husustur, ama algılama öyledir. Bugün Türkiye toplumunda ilahiyatlı akademisyenlere karşı güvensizlik duygusunun belirmesi de bunun bir yansımasıdır. Öyleyse daha köklü çözüm önerilerine ihtiyaç bulunduğu söylenebilir.

82

OMÜİFD

3. Akademik Yaklaşım ve İslamî İlimler Yaklaşımı Arasındaki Farka Dair

Bize göre, bahse konu tecdit gayretlerinin istenilen neticeyi vermemesi, klasik İslamî ilimler ile akademik ilahiyat araştırmalarının; mesela tefsirin kendisi ile akademik tefsir çalışmalarının bir mahiyet farkı bulunduğu yeteri kadar kavranamamış olmasından kaynaklanabilir. İki faaliyet biçimi arasında yaklaşım biçiminden yöntem anlayışına kadar bir farklılık bulunduğunu kabul etmek iyi bir başlangıç olabilir. Hatta söz konusu farklılık, yaklaşım biçimini de belirleyen unsur olan bilimsel çalışma alanı farkına kadar bile uzanabilir. Bizim akademik ilahiyat araştırmalarında yaşadığımız yeterli problemleri, araştırmacılar tarafından bu temel farklılıklara riayet edilmemesi nedeniyle ortaya çıkıyor olabilir. Yenilenme

gayretlerinin, eskiyi ıslah etme mantığını aşır, eskinin önemini küçük görmeksizin yeni yaklaşım biçimi, yöntem ve alan telakkisine yönlendirilmesi lazımdır. Burada eskiyi revize ederek gelişmek yerine yanına yeni olanı eklemek şeklinde bir öneride bulunmak istiyoruz. Somut biçimde ifade edersek bu, geleneksel İslamî ilimler yanında akademik ilahiyat çalışmalarının ayrı bir kategori olarak ele alınmasından ibarettir. Dolayısıyla akademik açıdan en önemli problemimiz, tefsiri bir usûle kavuşturmadan ziyade tüm alanlar üzerinde faaliyet icra edecek akademik bir bakış açısı ve yöntem geliştirememiş olmamızdır.

Gelinen noktada geleneksel İslamî ilimler mantığı ile akademik ilahiyat araştırmaları arasında bir farklılığın bulunduğu konusunda bugüne değin ilahiyatlı akademisyenlerin zihninde bir takım fikirlerin hiç uyanmadığı, en azından bir başlangıcın dahi yaşanmadığı söylenebilir mi? Elbette üniversite bünyesinde faaliyet gösterip modern bilimlerin işleyiş biçimlerinden az çok haberdar olup da hiç etkilenmemek kabil değildir. Bununla beraber ilahiyat araştırmalarındaki akademik problemin ne olduğuna dair bugüne değin net tanımlamalar yapılmamıştır. Bizler, söz konusu problemin varlığını fark etmiş olsak da onu ancak beğenmediğimiz akademik çalışmalarla ilgili yaptığımız eleştiri kalıpları üzerinden dillendirmekte ve tam bir bilinç haline dönüştürememekteyiz. İşte lazım olan şeyin söz konusu eleştiri kalıplarının bidayette hareket noktasını teşkil eden ilkeler üzerine gitmek, bunu akademik bir bilinç haline getirmektir. Şimdi bu eleştiri kalıplarını hatırlayarak tebliğimize devam edelim.

Genelde beğenilmeyen akademik çalışmalarla ilgili olarak “vaaz üslubu ile kaleme alınmış”, “sadece ayetlerin ve hadislerin alt alta dizilmesi ile yapılmış bir çalışma”, veya en fazla “klasik kitaplardaki bilgilerin aktarımından ibaret”, “anlattıkları içerisinde yazarın kendisi yok”, “yeni hiçbir şey söylemiyor” gibi bir takım kalıplaşmış cümlelerin sarf edildiğini görürüz. Nadiren daha teferruatlı tanımlamalar içeren eleştiri kalıplarının kullanıldığını da görmekteyiz. Söz gelimi “sadece belli yöndeki verileri esas almış, seçerek ön plana çıkarmış; diğerlerini görmezden gel-

miş”, “kabul ettiği öncüllerin zorunlu sonuçlarını görmezden gelmiş” gibi. Dikkat edilirse bu tür eleştiri kalıpları, özellikle Müslümanların İslâmiyat konusunda yaptıkları akademik çalışmalarla ilgilidir. Fakat tüm eleştiri kalıplarımızın sadece Müslümanların yaptığı çalışmalarla ilgili olmadığını, batılıların yaptığı ya da onların yaklaşım biçimi, yöntem ve dilini taklit eden çalışmalar için de farklı eleştiri kalıpları geliştirdiğimizi hatırlatmakta fayda vardır. “Düşmanca bir bakış”, “dışarıdan tarafgir bir bakış”, “oryantalizmin dili ile konuşmak” vs.

Şu soruyu sorarak devam etmek zihin açıcı olabilir: Bu eleştirileri tekrarlamamızın ve onları kalıp hale getirmemizin işaret ettiği şey nedir? Söz konusu eleştiri kalıplarımız, aslında akademik ilahiyat çalışmalarının sahip olması gereken niteliklerle ilgili bir takım fikirlere sahip olduğumuzu, bununla birlikte söz konusu niteliklerin tam olarak neler olması gerektiğine dair net düşüncelere ulaşmadığımızı, onları kavramsallaştıramadığımızı göstermektedir. Yani biz sadece akademik ilahiyat araştırmalarında olmaması gerekenleri vurgulayan klişelerle kendimizi ifade etmekteyiz. Öyleyse akademik ilahiyat araştırmaları ve özellikle tefsir araştırmaları adına net yaklaşım biçimi ve yöntem önerilerine ilişkin kavramsallaştırmalara, derli toplu, sistemli düşüncelere ihtiyacımız bulunmaktadır. Zira akademik bilginin rastgele düşünce üretimi anlamına gelmediği herkesçe malumdur. Bilgi üretim prosedürlerinin mutlaka sorgulanıp sistematize edilmesi gerektiği, üretilen bilginin de tutarlılık, geçerlilik ve bağlayıcılık düzeylerinin denetlenmesi gerektiği ortadadır. Eleştiri kalıplarımızın kastı da buna yöneliktir. Fakat burada eleştirenle eleştirilen arasında sadece kısmî bir fark olduğunu, akademik bilgi içeren ürünlerin ortaya çıkması sürecinde yeterli bir bilinç düzeyine erişilemediğini, çünkü kimsenin aslında akademik ilahiyat çalışmalarının kimliği, mahiyeti üzerine yeterince konuşmadığı, düşünmediği ve bu düşünceleri sistemli denilebilecek biçimde hayata geçiremediğini söyleyebiliriz. Kısacası zayıf çalışmaların zaafı bulunduğunu hissediyoruz ama kendimizi anlatamıyor, zaafı tam manasıyla tasvir edemiyoruz. Öyleyse bunu nasıl yapabiliriz?

Biz bu sunumumuzda “Akademik bilgi nedir?”, “Akademik çalışmalarda doğru yaklaşım biçimi ve yöntem nasıl olur?” gibi sorulara biz-zat bizim yaptığımız tanımları ortaya koyarak cevap vermeyecek, kendi tanımlamalarımızı delillendirme gayreti içinde de yolumuza devam etmeyeceğiz. Çünkü akademik bilgi, yaklaşım biçimleri ve yöntemleri adına ortaya konulacak olan biçimci ve sınırlandırıcı üst faaliyetlerin yaratıcı zihinsel faaliyetlere ket vurduğunu da unutmamak gerekir. Metodolojik katılığın bilimlerde geriye gidişin sebeplerinden olduğu hem klasik ilimlerde hem de modern bilimlerde bilinen bir konudur. Biz, daha çok, akademisyenin esaslı bir bilinç düzleminde hareket etmesini sağlayacak şekilde geçerli bilgi ile geçerli olmayanı birbirinden ayırabilmesinden ve bunu da bize tarif edebilmesinden bahsetmekteyiz. Elbette bu uzlaşmış ve olabildiğince evrensel hale gelmiş temel ilkelerle bağlı bir tarif olmalıdır. Zaten üniversitenin bir parçası olmak demek, her düşünce, inanç ve kanaatten insanların paylaşabildiği ortak bir dile imkân tanıyan söz konusu ilkelerle birlikte hareket etmek demektir. Öte yandan önerilerimizin oldukça somut nitelikte olması, yani pratik bir nitelik arz etmesi de önemlidir. Ayrıca evrenselliği, ideal ve herkesi ilzam eden bir çerçeve olarak algılamamız, onu tüm insanların uzlaşabildikleri ve birbirini denetleyebildikleri ortak algılama ve konuşma düzlemi olarak görmemiz uygun olur.

Tüm bu gerekçelerden hareketle biz sorunun tarifine daha uzlaşım-sal bir noktadan başlamak istiyoruz. Mesela az önce zikrettiğimiz ve adeta yarı bilinçli bir akademik zihniyeti yansıttığından bahsettiğimiz eleştiri klişeleri, birer uzlaşma noktası olarak ele alınabilir. Söz konusu kalıp ifadelerin akademik bilinç adına ne anlama geldiğini tefsir ederek belli bir mesafe kat edebiliriz. Böylece tepeden, unsurlarını ve ilkelerini kendi başımıza vaz ettiğimiz bir akademik bilgi tarifıyla işe başlamamız oluruz. Genelde paylaşılan eleştirel söylemlerin sistemli olmamak nedeniyle ifadesinden aciz kaldığı bir perspektiften dile getireceğiz. Böylece daha ikna edici, daha paylaşımcı ve kabule daha açık bir yaklaşım biçimi sergilemeyi umut etmekteyiz.

Mesela “*vaaz üslubu ile kaleme alınmış*” gibi eleştiriler, bizim akademik ilahiyat araştırmalarında ve özellikle tefsir çalışmalarında çokça rastladığımız bir eleştiri türüdür. Bu kalıp, eleştiri konusu çalışmanın bir bilgi üretimini hedeflemediği, varlığın ne olduğuna ilişkin bir araştırma ve açığa çıkarma faaliyetinin amaçlanmadığını, bir tez ileri sürme, kanıtlarını vaz’ etme ve sonuca varma gibi genel bilimsel prosedürlere pek yanaşmadığını, zaten keşfedilmiş olduğunu düşündüğü sonucu muhataba duygusal araçlarla dikte ettiğini anlatmaktadır. Aslında söz konusu eleştiri biçimi ile biz, çalışma sahibinin asıl amacının muhataplarını belli bir davranışa sevk etmek olduğunu; bunun için de fonksiyonel, duygusal bir dil kullanıldığını söylemek istemekteyiz. Söz konusu eleştiri kalıbının ifadelerinden, eleştiri konusu araştırmanın sahibinin muhatap olarak sadece kendisi gibi Müslüman olanları dikkate aldığını da göstermektedir. Dolayısıyla böyle yazılmış bir çalışma, gerçek bir bilgi üretmediği gibi tüm insanlığı muhatap almak bakımından zayıf kalmış ve dışlayıcı bir niteliğe bürünmüştür. Öyleyse akademik bilgiye aykırı özellikler taşımaktadır.

Öte yandan özellikle batılıların yaptığı çalışmalar için sarf ettiğimiz “*Düşmanca bir bakış*”, “*dışarıdan bir bakış*” gibi eleştiri biçimleri de itham ettiği akademik çalışmanın anlamayı esas almadığı, kendi zihnindeki şablon ve doğruları, verileri seçerek almak veya yanlış biçimde yorumlayarak kullanmak suretiyle tasdik ettirmeye odaklandığını gösterir. Böyle bir akademik çalışma, Müslümanların tecrübî yolla bildiği hakikati çarpıtması nedeniyle kabul edilmez; en azından hakikatin biz Müslümanlar tarafından algılandığı biçimini dışlamış olmaktadır. Dolayısıyla bu eleştiri kalıbının yöneltildiği çalışmanın tanımlayıcı ve küçümseyici bir dille kaleme alındığı ifade edilmiş olmaktadır. Öte yandan değerlendirmemize tabi çalışmanın Müslümanların duygusal dünyasını dikkate almadığı için dışlayıcı ve evrensel olmayan bir söylem yapısı olduğu vurgulanmış olmaktadır. Buna benzer mahiyette bir eleştirinin de “*oryantalizmin dili ile konuşmak*” şeklinde olduğunu hatırlayalım. Bu eleştiri kalıbı ise bir miktar daha karmaşık bir eleştiriyi dillendirmiş olmaktadır. Eleştirilen çalışmanın sahibinin Müslüman olmasına karşın, daha çok batılı değerlerle ye-

tişmiş akademisyenlerde rastladığımız üslup, soğukluk ve antipatik yaklaşımı sergilediğini, kendi kültürel değerlerini batılı olanlarla değiştirmiş gibi hareket ettiğini, dolayısıyla Müslüman toplumu içinden vurmaya çağırıldığını ve duygusal bakımdan bundan ziyadesiyle rahatsızlık duyduğumuzu ifade etmiş olmaktadır. Nihâî olarak bu eleştirinin vardığı nokta Müslümanların duygusal dünyasına karşı içten düşmanlık, tarafgirlik, kasıtlı biçimde hakikati tahrif ve çarpıtma şeklinde özetlenebilir.

Nadiren de olsa daha teferruatlı tanımlamalar içeren eleştiri kalıplarının kullanıldığını da görmekteyiz. Söz gelimi “sadece belli yöndeki verileri esas almış, seçerek ön plana çıkarmış; diğerlerini görmezden gelmiş”, “kabul ettiği öncüllerin zorunlu sonuçlarını göremiyor yahut görmezden gelmiş” gibi. Bu eleştiri kalıpları, akademik çalışma ölçütleri konusundaki düşüncelerimizin bir miktar kavramsal olgunluk kazandığı hissini verdiği söylenebilir. Daha da netleştirirsek, bunlar kullanıldığında, verileri yönlendirmenin değil onlara tabi olmanın esas kabul edilmesi gerektiği, yine aynı doğrultuda önceden peşinen varılmış sonuçların sadece doğrulamasını yapmak için hem verileri hem de verilerin zorunlu sonuçlarını tahrif edici tavırlardan uzak durmak gerektiği dillendirilmiş olmaktadır. Delil ve medlul arasındaki ilişkinin zorunlu ve doğrudan bir ilişki olması gerektiği; yoruma dayalı bir ilişkilendirmede gerçekten delillik ve medlullük durumunun gerçekleşmemiş olacağı ifade edilmiştir. Bu ithamlara konu ettiğimiz bir çalışmanın bilimsel kabul edilmesi elbette mümkün değildir.

Yukarıda bahsettiğimiz üç ayrı kategorideki eleştiri kalıplarının belirginleştirdiği bir başka hususa da vurguda bulunabiliriz. O da akademik bilginin aslında hakikatin ne olduğunu ortaya koyma amacıyla yapılması ve her hangi bir üst kimliğin beklentileri, belki de en doğru kavramla ifade edersek siyaseti için yapılmamasıdır. O zaman araştırmacının ulaşmak istediği amacı elde etmek için bilgiyi manipüle etmek, onu çarpıtmak gibi bir yola sapmayacağı, bilgiyi sadece kendi hakikat merakı nedeniyle bulmaya çalışacağı görülecektir. Bunu ilahiyatlardaki akademik araştırmalar için somutlaştırırsak, İslam dini ve kültürünü savunma

veya yermeyi en baştan amaç edinmiş her çalışma, bilgiyi arama, bulma ve sunma noktalarında, hangi kutsal gaye için yapılırsa yapılsın akademik ölçütlerin dışında kalmıştır. Burada şöyle bir soruyla karşı karşıya kalabiliriz. Peki, Müslüman akademisyenler olarak biz bu savunma işini üstlenmeyeceksek kim üstlenecek? Bu sorunun cevabını akademik ilahiyat araştırmaları ile klasik İslamî ilimlerin arasındaki ilişkiyi anlattığımız son sözlere bırakıyoruz. Yine de şunu söylemek isteriz ki bir Müslüman olarak bireysel olarak kanaatimiz şudur ki Müslüman akademisyenlerin tüm dünyanın takdirine mazhar olmuş sağlam araştırmaları, İslam'ın fazladan koruma ve savunma gayretlerine pek muhtaç olmayan açık bir tarihe ve temel teolojik ilkelere sahip olduğunu zaten gösterecektir. Öte yandan bize göre Müslümanların öncelikli problemi, tüm dünyada geçerli olan ilmi usûllere riayet edilerek üretilmiş bir kültürel birikime bir an önce kavuşmaktır.

88

OMÜİFD

Başka bazı eleştiriler akademik çalışmanın yaklaşım biçimindeki ideolojik rengin ötesinde konuyu ele alma dirayeti ve yeni bir bilgi üretme gücü ile ilintilidir. *“Sadece ayetlerin ve hadislerin alt alta dizilmesi ile yapılmış bir çalışma”*, veya en fazla *“klasik kitaplardaki bilgilerin aktarımından ibaret”*, *“anlattıkları içerisinde yazarın kendisi yok”*, *“yeni hiçbir şey söylemiyor”* vs. şeklindeki eleştiri kalıpları bu cümleden sayılabilir. Bahse konu söylem biçimlerinden, veri kaynağı ile üretilen bilginin ayrı şeyler olduğuna dair bir düşünceye sahip olduğumuz anlaşılmaktadır. Geçmişe ilişkin olan malumatın yeni çalışmalarda ancak veri olarak değerlendirilebileceği, akademik çalışmaların eski malumatı tekrarlamakla yetinmesinin yanlış olduğu, mutlaka özgün bir bilgi üretmesi gerektiği kast edilir. Dolayısıyla taklit, hazır otorite ifade eden geçmiş dönem malumatının tekrarıyla sonuca ulaşılabileceğinin zannedilmesi, akademik bilginin değer ölçütlerine terstir. Akademik çalışma, problemi tarif edip uygun çözüm önerileri sunar. Problemlerin özgünlüğüne bağlı olarak özgün çalışmalar ortaya çıkar.

Yukarıdaki eleştiri biçimlerinden hareketle yapmış olduğumuz açıklamaları belli bir sonuca tahvil ederek akademik bilgiye ilişkin imajımızı

somutlaştıralım. Evvela akademik bilgiye ilişkin olarak uzlaşılabilir bir yaklaşım biçimi tasvir etmeye çalışalım. Her şeyden önce yansız çalışmalar yapılması gerektiği, anlamayı önceleyen ve dolayısıyla içeriden bir bakışı taraftar tutumlara uzanmayacak şekilde ve ancak anlamaya hizmet edecek oranda istihdam eden bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğumuzu ifade edebiliriz. Daha somut ifade edersek Müslüman bir akademisyenin Müslümanlığı, gayr-i müslim olanın da kendi din gayreti, hakikat arayışında sürece sekte vuran bir unsur olmamalıdır. Bunu her türlü din ve benzeri ideolojik tercih için geçerli görebiliriz. Müslümanlar olarak kültürel durumlara içeriden tanıklığımızın bizi bilgiye daha kolay ulaşma bakımından besleyeceği ve bunun olumlu bir durum olduğu, fakat sadece savunuyu esas alan zaaf bir tutuma yönlendirmemesi gerektiği unutulmalıdır. (Elbette bunları nesnellik tartışmalarının kazanımlarını bir tarafa bırakarak ileri sürmüyoruz. Bilakis nesnellığın daha çok bilgi üretim şartları açısından temin edilmesi gerektiğini, öte yandan nesnellik idealinden de vazgeçilemeyeceğini savunuyoruz.) Burada akademik çalışmadan önce akademisyenin kendi tutum ve eğilimlerinin bilincinde olup doğru bilgiyi üretme konusunda iyi bir niyetle hareket etme azminde olması esastır. Aslında doğru bilgiyi merak etme ve sadece onun peşine düşme, fazladan herhangi bir siyaset gütmeme, bir akademisyen için iyi niyet ve azmin ötesinde bir varoluş tarzı olarak vazedilebilir. Yaklaşım biçimi dediğimiz şey, aslında öncelikle akademisyenin niyeti ve duruşu ile ilgilidir. Sonra da kendisine yöneldiğimiz alanın özellikleri bir diğer etken olarak söz konusu yaklaşım biçimini şekillendirir.

Yöntem ise yaklaşım biçimimizin alana nüfuz ederken şekillendirdiği yolların tümü, bilgiye ulaşmada izlediği somut uygulama prosedürüdür. Yani yaklaşım biçimi ve alanın sağladığı malzeme türüne göre şekil alan esnek bir prosedür olup her bir araştırmaya mahsus özellikler taşımak durumundadır. Fakat yöntem, değişmez temel ilkeler çerçevesinde teşekkül etmek durumundadır da. Verilerin eksiksiz toplanması, çıkarımlarda eksiksiz biçimde dikkate alınması, genel düşünce ilkeleri ile hareket etmek, zorunluluk, mümkünlük, imkânsızlık ve ihtimallik durumlarının çıkarımlarda gözetilmesi vs. gibi. Pozitif bilimler, sosyal bilimler, beşerî

bilimler ayrımını kabul etmek veya reddetmek meselesini burada tartışmaksızın şunu ifade etmek isteriz ki, herhangi bir alanda anlamının esas olması demek, olaylara, nesnelere vb. ilişkin olarak duyularımız üzerinden “veri toplama” dediğimiz aşamayı görmezden gelmemizi gerektirmez. Hatta bunu yapmaksızın ileride dönüşecek mahiyette bile olsa konuyla ilgili bir kanaat oluşturmak da imkânsızdır. Bu konudaki bir eksiklik “anlama” işinin kendisine de sirayet edecektir. Zira kanaatlerimizi değiştiren her olay, yeni bir veriyi tecrübe etmemizden kaynaklanır. Her yeni veri bizi de algılamamızı da değiştirebilir, her türlü akademik çalışmada yöntemin en önemli ayağı olan veri toplama prosedürüne zorunlu olarak tabidir. Çıkarımlarımızda tüm insanlığın bağlayıcı olarak gördüğü ilkeleri işletmek, gerekçelendirmeleri ve delillendirmeleri zorunlu ilişkiler üzerinden yapmak vazgeçilmezdir. Mümkün ilişkiler üzerinden kurulan çıkarımlar, hatta öncüllerle sonuç arasında açık ilişkiler kurulmaksızın yapılan yorumlamalar en fazla subjektif tecrübelerle dayanabileceği için akademik anlamda sorunlu bilgilerdir. Kısacası yöntemimiz, hesabı verilebilir bilgiler üretecek biçimde kurgulanmalıdır.

90

OMÜİFD

Değerlendirme

Makalemizi, neden klasik İslamî ilimler yaklaşımı ile akademik ilahiyat araştırmalarının mahiyet farkının gözetilmesi gerektiği meselesine yeniden değinerek bitirmek istiyorum. Bu farkı bilgiyi üreten, bilginin muhatapı, bilginin mahiyeti ve sunumundaki üslup açısından ortaya koyabiliriz. Şimdi yaklaşım biçimi ve yönetime dair söylediğimiz sözler üzerinden devam edelim. İslamî ilimlerin perspektifi, muhatap olarak İslam’a inananları dikkate almak zorundadır. Bu onun doğasında vardır. Sadece kelâmın bir yönüyle bunun dışında tutulması gerekebilir. Kaldı ki kelâmcı zaten Müslümandır ve mantık, felsefe ve sair bilgileri peşinen kabul ettiği akaid konularını savunmada ancak araç olarak istihdam eder. Özellikle fıkıh, hadis ve tefsirde ise hem fakih, muhaddis ve müfessir kişi Müslüman olmak zorundadır hem de bunların sunduğu bilgiye talip olacak muhataplar Müslümanlardır. Fakat akademik ilahiyat çalışmaları ise İslam dini hakkında tüm insanlığın ortak aklına hitap edebilecek nite-

likteki bir bilgiyi hedefler. Hem İslam ilahiyatı çalışan akademisyenler, hem de onların ürettiği bilgiye talip olanlar ille de Müslüman olmak durumunda değildir. Bu durumla irtibatlı olmak üzere mesela geleneksel tefsirin objektif olma zorunluluğu söz konusu olmadığı gibi, tersine tefsir subjektif tecrübelerin yer yer çok kıymetli olduğu bir alandır. Zira geleneksel ulûmu'l-Kur'an kitaplarında ilm-i mevhibe (ilhama dayalı bilgi) müfessirin sahip olması gereken bilgiler içerisinde önemli bir yer işgal eder.¹⁴ Daha da ötesi işârî tefsir, tefsir tarihinde süreç içerisinde kıymetli bir yer de elde etmiştir.¹⁵ İşârî tefsirin temelinde tamamen subjektif tecrübe vardır. Bunla irtibatlı olarak da tefsirde dil işlevsel mahiyette, sanatsal ve duygulandırıcı biçiminde kullanılabilir. Yani va'z ve nasihat üslubu makbuldür. Bunların tanımlayıcı ve olguyu tarif eden bir temelde inşa edilmesi de bu genel çerçeveyi nakzetmez. Ama akademik tefsir çalışmaları, tefsir alanında faaliyet icra ederken olgusal ve tanımlayıcı bir dil kullanmak durumundadır. Benzer bir ilişkinin edebiyat fakültelerindeki akademik çalışmalarla şairlik ve roman yazarlığı arasında da bulunduğunu; hukuk fakültelerindeki akademik faaliyetler ile yasama faaliyeti ve kanun yazıcılığı arasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi nasıl aruzla bir şiir yazılması divan edebiyatında akademik bir faaliyet olarak sayılmazsa; nasıl yasama faaliyetlerine katılmak ve kanun yazıcılığı tam akademik bir faaliyet olarak sayılmazsa falanca surenin tefsirini yazmak ve hatta baştan sona tefsir yazmak da tam bir akademik faaliyet değildir. Bizzat tefsir faaliyetinin kendisi, dile ve tarihe ilişkin verilerin değerlendirildiği bir yöne sahip olsa da durum değişmez. Çünkü tefsir, Kur'an'ın lafzını ve manasını tespit aşamasında büyük oranda akademik ölçütlere ve araştırma usûllerine uysa da bilginin üretildiği nihaî aşamada (yorum) yarı akademik bir görünüme bürünür. Bunlardan hareketle tefsirin alanı ile akademik tefsir çalışmalarının alanın büyük oranda örtüşse de kü-

¹⁴ Klasik ulûmu'l-Kur'an kitaplarında müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında sayılanlar içerisinde vehbî ilmin de geçtiği görülür. Bk. Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci el-Hanefî (ö. 879/1474), *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, tahk.: İsmail Cerrahoğlu, AÜİFY, Ankara1989, s. 34.

¹⁵ İşârî tefsir ve meşruiyet sınırı konusunda bk. Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995, c. II, ss. 66 vd.

çümsenemeyecek oranda birbirinden farklılaştığını da söylememiz gerekir. Akademik tefsir çalışmaları, aslında Kur'an, Kur'an tarihi ve tefsir tarihi üzerinde faaliyetini icra ederken o tarihin aktörleri yanında ya da karşısında olma tercihini yapmadan faaliyetini icra eder. En fazla hakem rolü oynayarak tarihi ve sosyolojik sonuçları düşünüp tutarlılık ve başarılilik denetlemesi yapabilir. Ama müfessirin böyle bir lüksü yoktur. Her tefsir konusunda kendi karakterini inşa eden tercihlerini yapmak zorundadır.

İki faaliyet alanını, birbirinden ayrıldıkları temel konular yanında birbirleriyle kurdukları ilişki üzerinden de tasvir etmek yerinde olur. Evvela akademik tefsir çalışmaları, geleneksel tefsir kültürüne iki açıdan muhtaçtır. Birincisi tefsir edebiyatı içerisinde nakledilen Arap diline ve tarihe ilişkin verilere ulaşmak bakımından, ikincisi ise üzerinde çalışacağı Kur'an ve tefsir kültür birikiminin bizzat kendisini tetkik edebilmek açısından. Kısacası mevcut tefsir birikimi, akademik tefsir çalışmalarının varoluş amacı, temel konusudur. Diğer taraftan tefsir faaliyetinin kendisi de akademik tefsir çalışmalarına muhtaçtır. Çünkü tefsirin kendi otantik mecrasında kalarak yorum ve değerlendirmelerinde çağa ve çevreye uyumlu bir dönüşüm yaşayabilmesi, yeni bilgi alanlarına açılmasına bağlı olduğu gibi öncelikle kendi üzerinde icra-yı faaliyet yapan akademik tefsir çalışmalarını takip etmesine bağlıdır. Böylece daha tutarlı ve olguy-la ilişkili güçlü bir tefsir geleneği inşa edilebilir. Neticede hem tefsirin hem de diğer İslamî ilimlerin bünyeye uygun ve kendiliğinden bir dönüşüm yaşaması da temin edilmiş olur. Böylece modernist tefsir hareketlerinde karşılaştığımız devrimci söylemlere nazaran daha ehî ve meşru algılanan yeni yorumlara ulaşılabilir. Yeri gelmişken vurgulayalım ki akademik tefsir bilgisinin halkla buluşturulduğu noktalarda mahiyetin biraz dönüşüp yarı akademik bir yapıya bürünmesi, yani klasik tefsir bilgisine dönüştürülmesi, ayrıca tefsir faaliyetlerine bizzat akademisyenlerin katılması da mümkündür. Hatta akademik bilginin halka yansıtılması fikrinin tefsir özelinde akademik tefsir faaliyetleriyle bizzat tefsir faaliyetlerinin etkileşimi üzerinden gerçekleşmesi gerektiğini düşünebiliriz. Fakat bu akademisyenin tercihine bağlı bir durumdur. Her iki faaliye-

tin ayrı mesleki formasyonlara dayalı olması, aynı zaman aralıklarında aynı kişi tarafından uygulandıkları noktalarda birbirine karışma ihtimalinden dolayı önemli oranda beceri gerektirecektir.

Son olarak şunu da belirtmek isteriz ki teorik olarak ayırdığımız bu iki alan uygulamada yer yer birbirine yaklaşabilir veya ilk bakışta hangi türe gireceği fark edilemeyecek çalışmalar gündeme gelebilir. Yine de durum iki alana ilişkin çalışmaların mahiyetlerinin aynı olduğunu göstermez. Akademik bilginin ne olduğu konusunda ehil akademisyenler, bunları ayırabilecek güçte olacaktır.

Kaynakça

- Atay, Hüseyin, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek", *AÜİFD*, c. 43, sayı: 2, 2002, ss. 1-26.
- Aydın, Mehmet-Mehmet Dağ, "Çevirenlerin Önsözü" (Fazlur Rahman'ın *İslâm* kitabına yazdıkları önsöz), Selçuk Yayınları, İstanbul, ts.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev.: Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.
- Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı İstanbul 1995.
- Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme III*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- el-Gâzâlî, Ebu Hâmid, *Kânûnu't-te'vîl*, by. 1413/1992.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, "Kur'an-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, ss. 117-129.
- Hallaf, Abdulvahhab, "İslam Devlet Anayasası", çev.: Hanefi Şola, *Hikmet Yurdu*, c. 5, sayı: 9, Ocak-Haziran 2012, ss. 199-205.
- Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, tahk.: Huseyn el-Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, by., 1391/1971.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Halîm, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, tahk.: Adnân Zerzûr, by., 1392/1972.
- İbnu'l-'Arabî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Mağribî el-İşbilî, *Kânûnu't-te'vîl*, tahk.: Muhammed es-Süleymânî, Muessetu 'Ulûmî'l-Kur'ân, Beyrut 1406/1986.
- İslâmî Araştırmalar*, (Fazlur Rahman özel sayısı), c. 4, sayı:4, Ekim 1990; c. 6, sayı: 4, 1993; c. 7, sayı: 1; Kış 1993-4; c. 7, sayı: 3-4, Yaz-Güz 1994; c. 9, sayı: 1-4, 1996.

- İslâmiyat*, (İslâmî İlimler Sorunu), c. 6, sayı: 4, Ekim-Aralık 2003; (1. Kur'an Vahyi ve Tarih) c. 7, sayı: 1, Ocak-Mart 2004; (4. Karşılaşma İslam ve Çağdaş Durum) c. 7, sayı: 4, Ekim-Aralık 2004.
- el-Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *Kitâbu't-teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, tahk.: İsmail Cerrahoğlu, AÜİFY, Ankara 1989.
- Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı: 4, Ekim 1991, ss. 284-291.
- Kırbaşoğlu, Hayri, "İslam'a Yamanan Şiddet: Recm İrtidat Meselesi, *İslâmiyât*, c. 5, sayı: 1, Ocak-Mart 2002, ss. 125-132.
- Özsoy, Ömer, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, ss. 439-45.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât*, Ekim-Aralık 2003, c. 6, sayı: 4, ss. 69-84.
- Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?", *İslâmiyât*, 2003, c. 6, sayı: 4, ss. 85-104.
- _____, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Bahar 2007, c. II, sayı: 1, ss. 7-20.
- 94 er-Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-tefâsîr*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhât, OMÜİFD Dâru'd-Da've, Kuveyt, 1405/1984.
- Siddîkî, Mazharuddîn, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- et-Tûfî, Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm es-Sarsarî el-Bağdâdî, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*, tahk.: Abdulkâdir Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire ts.
- Ünal, İsmail Hakkı, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslâmiyât*, c. 4, sayı: 2, Nisan-Haziran 2001, ss. 53-68.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.



SEKÜLERLİK VE DİNDARLIK ARASINDA SIKIŞMIŞ MODERN BİR DEVLET OLARAK İSRAİL

CENGİZ BATUK*

RABİA MERT**

Israel as a Modern State Stuck between Secularity and Religiosity

Abstract: In this article, the current state in Israel which has been claimed to extend its roots thousands of years ago but emerged as a state about seventy years ago has been discussed. Israel was established in the face of antisemitic movements that began in the late 19th century, as a result of the activities of Zionism, which emerged with the intent of finding a home in Jews as a result of UN resolutions in 1948. The dilemmas based on religion and ethnicity in Israel are influential in every field from education to law.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[cengiz.batuk@omu.edu.tr].

** Arş. Gör. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[rabia_mert_26@hotmail.com].

On the one side there are differences between the Jews such as Ashkenazi and Sepharad, on the other side there are conflicts with the Arabs. With all its dilemmas, Israel accepts values like democracy, equality and freedom of religion but it is difficult to carry into effect the mentioned ones. The attitude of Israel towards religion and secularism for apprehending its situation in the modern era and the problems arising based on this situation should be known. Israel, although founded in a secular sense, is a component of the Jewish identity, so it cannot be completely removed from its ties with religion.

Keywords: Eretz-Yisrael, Ethnicity, Zionism, Secularism, Immigration/Aliya, Anti-semitism, Freedom of Religion, Multiculturalism.



Öz: Bu makalede, köklerinin binlerce yıl öncesine uzandığı iddia edilen ama yaklaşık yetmiş yıl önce bir devlet olarak ortaya çıkan İsrail'in günümüzdeki durumu ele alınmaktadır. İsrail, 1948 yılında BM kararları sonucunda ancak 19. yüzyılın sonlarında başlayan antisemitik hareketler karşısında Yahudilere bir yurt bulmak amacı ile ortaya çıkan Siyonizmin faaliyetleri neticesinde kurulmuştur. İsrail'de din ve etnisiteye dayalı ikilemler; eğitimden hukuka her alanda etkili olmaktadır. Bunların içinde bir tarafta Aşkenaz ve Sefarad gibi Yahudilerin kendi aralarındaki ayrılıklar diğer tarafta ise Araplar ile yaşanan çatışmalar bulunmaktadır. İsrail, bütün ikilemleriyle birlikte demokrasi, eşitlik ve din özgürlüğü gibi değerleri kabul etmekte, bunların uygulanmasında ise güçlükler yaşamaktadır. İsrail'in modern dönemdeki durumunu anlamak için din ve sekülerlik karşısındaki tutumu ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sorunlar bilinmelidir. İsrail, her ne kadar seküler bir anlayışla kurulmuş olsa da Yahudi kimliğini oluşturan bir unsur olması sebebiyle din ile bağlarından da tamamen uzaklaşmamaktadır.

Anahtar Sözcükler: İsrail Toprağı, Etnisite, Siyonizm, Sekülerizm, Göç/Aliya, Anti-semitizm, Din Özgürlüğü, Çokkültürlülük.



Giriş

İsrail, kuruluşundan bugüne bulunduğu bölgede hep çatışmanın içinde olmuş ya da çatışmalara sebep olmuştur. Bu noktada günümüzde İsrail'in yaşadığı pek çok soru ve sorunun bilinmesi, ayrıca modern bir devlet olarak kurulması itibarıyla hangi özellikleri taşıdığı ve bulunduğu bölge üzerindeki amaçlarının ne olduğunun anlaşılması önemlidir. Zaman içinde İsrail ve uygulamaları konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İsrail'in dini ve teokratik bir devlet olduğu, devletin kurucu ideolojisi

olan Siyonizmin bütünüyle dini olduğu gibi bir takım iddialar ortada dolaşmaktadır. Dolayısıyla yazıda modern İsrail'in durumu ele alınırken bu problemlere de ışık tutulması hedeflenmektedir. Konunun doğru bir şekilde anlaşılması için çalışma birkaç başlık altında incelenmiştir. Bu başlıklardan ilkinde İsrail'in kendi içinde ve diğer halklarla yaşadığı çatışmalar ikincisinde İsrail'in kuruluşundan itibaren yüzleşmek durumunda kaldığı ikilemler diğerinde ise dinin devlet içindeki konumu, bunun topluma nasıl ve ne şekilde yansıdığı ifade edilmeye çalışılmıştır.

İsrail hakkında öncelikle belirtilmesi gereken husus, o dönemin milliyetçi anlayışlarına uygun şekilde onun Yahudi halkının ulus devleti olarak kurulmuş olmasıdır. Ancak o günümüzde etnik, dini, sosyal ve kültürel farklılıkları bulunan bir toplumdaki oluşmaktadır. Ayrıca İsrail, kuruluşundan bugüne hep çatışma içinde olması nedeniyle, öncelikle İsrail'in Ortadoğu'daki barış ve savaş ikilemindeki konumunu ifade etmek gerekmektedir. Sonrasında ise toplumda dini çerçevede tartışılan hususların bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda İsrail'de ve İsrail ile ilgili tartışmaların etnisite, dini aidiyet, milliyetçilik ve göç kavramları çerçevesinde döndüğü görülmektedir. İsrail'de din ve vicdan hürriyetinin korunması garanti edilmekte bu da İsrail'in demokratik bir devlet olmasına bağlanmaktadır. Buna karşın İsrail hukukunda devletin Yahudi ve demokratik olduğu vurgulanırken resmi dininin Yahudilik olduğu ifade edilmemektedir.

Diğer taraftan Yahudi geleneğindeki bariz temalardan biri İsrail toprağına dönüş özlemidir. Bunun sonucu olarak da İsrail devletinin kuruluşunu ilke edinen Siyonizm, ideolojik söylem yanında geleneksel kaynakları fazlasıyla kullanmıştır. Bu ifade modern Siyonizmin dini kökleri nelerdir ve modern hayata etkileri ne şekilde olmuştur, sorularını beraberinde getirmektedir. Bu amaçla da İsrail'de din özgürlüğünün kapsamı ve din-devlet arası ilişkiler taşıdığı farklılık itibariyle incelenmeye çalışılmıştır. Belirtilen hususlar konunun araştırılmasının önemini göstermektedir.

1. İsrail'in Varolma Mücadelesi ve Yaşadığı Çatışmalar

Taşıdığı özellikleri itibarıyla 20. yüzyılın ortasında Filistin topraklarında bir İsrail devletinin nasıl ortaya çıktığı ya da çıkabildiğini anlamak önem arz etmektedir. Yaklaşık iki bin yıldır bölgede ciddi bir Yahudi nüfusu hemen hemen hiç olmamış, dünyanın diğer bölgelerine nazaran Filistin topraklarındaki Yahudi nüfusu müstakil bir devlet kuracak sayıya erişmemiştir. Kaldı ki kendilerinin böylesi bir çabaları da olmamıştır. Bunu daha çok Mesih'in gelişine ertelemeleri söz konusu olmuştur. Lakin 19. yüzyılda Avrupa'da alevlenen antisemitizm dalgası ve holokost sonrası Filistin topraklarının alternatif bir yerleşim yeri olarak öne çıktığı görülmektedir. Nitekim 1897'de Basel'de düzenlenen kongre sonrasında siyonistler bütün ilgilerini Filistin topraklarına yöneltmişlerdir.¹ Siyonist hareket gerek Avrupa'daki ve gerekse Rusya'daki Yahudi karşıtı olayları kendi amaçlarına uygun şekilde bağımsız bir Yahudi ulus devleti inşa etme noktasında kullanmıştır. Filistin'de yerleşim bölgeleri kurmaya başlayan Yahudi gruplar ilk olarak 1880'lerde gelmeye başlamıştır. Bunda da 1881'de Çarlık Rusyası'nda Yahudilere karşı başlayan şiddet hareketleri etkili olmuş ve böylelikle ilk aliya/göç başlamıştır.² Filistin'de bulunan Yahudilerin sayısının 1880'lerde 25.000'den az olduğu ve bu sayının 1915'te 83.000'e ulaştığı bilinmektedir.³ Nüfusun giderek artmasında bu

98

OMÜİFD

¹ Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, Sedat Demir (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2007, ss. 119-134, Theodor Herzl'in önderliğinde ilk Siyonist kongre 29-31 Ağustos 1897 tarihinde gerçekleştirildi. Tanınmış Yahudilerin hiçbiri Herzl'in yanında olmamasına rağmen o kongreye hakim oldu. Herzl, iki yüz bine yakın Yahudinin bulunduğu bu kongrede devlet kelimesi kullanmamış, milletler arası garantili bir Yahudi yurdundan bahsetmiştir. İsmi anmadan kurduğu bu devletin parlamentosu olacak komiteyi de kabul ettirmiş ve hareketin başına geçmiştir. Bu kongrede Siyonist hareketin amaçları, bu amaçlara ulaşmak için gerekli araçlar tespit edilmiştir.

² Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and The Making of Israeli National Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, s. 13.

³ <http://www.jewishvirtuallibrary.org/population-of-israel-palestine-1553-present> [26.12.2017].

Aşağıdaki tabloda yıllara göre Filistin bölgesindeki nüfus dağılımı gösterilmiştir. Bu rakamlar Yahudilerin kendilerinin muhtelif kaynaklardan hareketle oluşturdukları bir tablodur:

göçler etkili olmuştur. İlk yoğun göçün yaşandığı Rusya'dan gelen göçmenlerin bir kısmı Rusya ve Polonya gibi ülkelerdeki Sosyalist hareketler içinde yer alan gruplardır. 1900'lerin başlarında Rusya'da başlayan sosyalist eylemler 1905'teki Kanlı Pazar olaylarında olduğu gibi işçi eylemleri zaman zaman aşırı şiddet kullanılarak bastırılır. Fakat aynı süreçte sağcı partiler ve Çarlık yanlısı gruplar; solculara, grevci işçilere ve özellikle Yahudilere karşı saldırılar düzenlemiştir. Hatta çoğu zaman Yahudiler doğrudan hedef olarak görülmüştür.⁴ Bu süreçte de kendilerini sosyalist olarak tanımlayan çok sayıda Yahudi zorunlu olarak Rusya'yı terk ederek Filistin topraklarına gelip yerleşmiştir. Çoğunlukla seküler-sosyalist olan bu gruplar ikinci yerleşim yerlerini oluşturmuşlardır. Diğer gruplar ise Birinci Dünya Savaşı öncesinde buraya gelenlerdir. İsrail'in kuruluşunda

| | 1553 | 1800 | 1915 | 1922 | 1945 | 1967 | 2005 | 2013 |
|-----------------------------|-------------------|---------|---------|-----------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| | Osmanlı Filistini | | | İngiliz Mandası | | İsrail | | |
| Müslümanlar | | 246,300 | 590,000 | 590,890 | 1,061,270 | 289,600 | 1,140,600 | 1,658,000 |
| Yahudiler | | 24,000 | 83,000 | 83,794 | 553,600 | 2,383,600 | 5,313,800 | 6,042,000 |
| Hıristiyanlar/ Diğerleri | | 21,800 | 17,000 | 82,498 | 149,650 | 103,100 | 261,600 | 318,000 |
| Toplam | 205,000 | 275,000 | 689,275 | 757,182 | 1,764,520 | 2,776,300 | 6,990,700 | 8,018,000 |

⁴ Rusya'da başlayan olaylarda hedef olarak seçilen Yahudiler için pogromlar (katliamlar) gerçekleştirilir. Rus Halk Birliği, Hakiki Ruslar ve özellikle Kara Yüzler adlı aşırı milliyetçi örgütler çok sayıda Yahudiyi sırf Yahudi olduğu için sosyalist olup olmadığına bakmaksızın öldürür. (Bk. V.İ. Lenin, *Seçme Eserler c. 3, 1905-1907 Devrimi*, S. N. Kaya (çev.), Ankara: İnter Yay. 1994, s. 315.) Lakin aynı süreçte Yahudi sosyalist harekette hatırı sayılır düzeyde örgütlenmeler gerçekleştirir. Minsk ve Odessa'da seküler bir Yahudi sosyalist partisi olan Bund/Bundism ve yine Yahudi Sosyalist İşçi Partisi 1906'da kurulur. Bund gibi kimi Sosyalist Yahudi gruplar Siyonizme karşı olmuşlar ve ayrı bir devletense çok kültürlü, çoklu etnisiteye sahip devletleri savunmuşlar ve Filistin'e göçe de karşı çıkmışlardır. Lakin bu hareketlerin etkilerinin az olduğu zamanla duruşlarında farklılıkların da olduğu gözlenmektedir. Siyonizme karşı olan sosyalistler olsa da 1911'de Siyonist İşçi Partisi ve 1917'de kurulan Birleşik Yahudi Sosyalist İşçi Partisi gibi Siyonizm yanlısı sosyalist hareketler de ortaya çıkmıştır. Bk. August Grabski, "on the Anti-Zionism of the Bund (1947-1972)", (August 10, 2005) *Workers' Liberty*, [10.10.2017]; Gershon C. Bacon, *The politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland 1916-1939*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1996, s. 200, 220, 221, 222, 331.

bölgedeki Yahudiler bunlardan oluşmaktadır.⁵ Gerek Filistin topraklarına yerleşen ve gerekse buldukları ülkelerde kalan sosyalist Yahudilerin bir kısmı Siyonizme ve Yahudilere özgü bir devlet fikrine karşı olmuştur. Sosyalist Yahudiler, sosyal adalet vurgusu temelinde Yahudi işçi sınıfını oluşturmaya çabalamışlardır. Siyonizm düşüncesi taşıyan kimse-ler 1919-1923 arası üçüncü aliya ile gelenlerin arasında bulunmuştur. Bu aliyaları 1920 ve 1930'larda Amerika ve Avrupa'dan gelenler takip etmiştir. Avrupa'dan gelenler ise Rusya'dan gelen göçmenlerden farklı olarak kapitalizmi ve özel sektörü vurgulayan anlayışı bölgeye taşımışlardır.⁶

Bölgeye gelen bu göçmenlerin hepsi siyonist olmasa da siyonist hareket kendini öne çıkarmayı başarmıştır. Bu nedenle de ilk başlarda siyonist hareket içinde seküler ve dini Yahudiler birlikte yer almıştır. Farklılıklara rağmen temel görüş taraflarca benimsenmiştir. Buna göre Siyonizm, geçmişteki gibi Yahudilerin birlikte yaşayabileceği bir hayat imkânı olarak görülmüştür. Hedef ise Filistin'de bir Yahudi yurdunun sağlanması olarak ifade edilmiştir. Burada şu hususun belirtilmesi gerekir ki Siyonizm, temelde geleneksel Yahudi düşüncesine sırtını dönmüş bir anlayıştır. Burada Yahudiler değişime çağrılmaktadır ve sürgündeki Yahudi hayat ve kültürü eleştirilmektedir. Dahası siyonist yorum, güçlü bir anti geleneksel özelliğe de sahiptir. Nitekim Siyonizm, geleneksel Yahudi hayatının değişimi, dini temaların bütünüyle ortadan kaldırılmasına bile yeniden yorumlanması ve Mesih anlayışının olumsuzlanması ile belirginleşmiştir. Bunun yanında bu anlayış içinde dindar siyonistler de bulunmaktadır ki onlar daha çok geleceğe tutunurken, seküler siyonistler geçmişin yeniden şekillendirilmesi ile ilgilenmişlerdir, denilebilir.⁷

Her şeyden önce şunu ifade etmek gerekiyor ki Siyonizm, bir Yahudi dini hareketi değildir. Siyonizm, Fransız İhtilâli sonrasında başlayan milliyetçilik dalgasının Yahudilik içindeki uzantısıdır. Bütün milliyetçi

⁵ Colin Shindler, *A History Of Modern Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 18.

⁶ Eliezer Ben Rafael And Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 26-27.

⁷ Zerubavel, *Recovered Roots*, ss. 14-15.

hareketler gibi ulus temelli bir devlet kurma fikrinden hareket eder. Avrupa ve başka ülkelerdeki milliyetçi hareketlerden önemli farkı bir toprak parçasına sahip olmadan bu ideolojinin ortaya çıkmasıdır. Diğer tüm milliyetçi hareketler büyük bir devletin içinde yaşayan azınlık unsurların kendi çoğunlukta oldukları bölgelerde bir devlet kurmayı hedeflemesi ile ortaya çıkmıştır. Yahudiler için sorun tam da burada başlamaktadır. Nitekim Almanya, Polonya ve Rusya gibi ülkelerde hatırı sayılır bir Yahudi nüfusu olsa bile o ülkelerde de devlet kuracak çoğunlukta oldukları bir bölge söz konusu değildir. Kaldı ki bu ülkelerde yoğun bir antisemitizm dalgası varken bunu bırakın gerçekleştirmeyi savunmak bile imkansızdır. Başka bir sorun da dünyanın her tarafına dağılmış ve iyi ya da kötü bir yaşam oluşturmuş insanların mevcut düzenlerini bozup bir yerde toplanmaya ikna etmektir ki bu da hiç de kolay olmayacaktır. Zira Yahudilerin önemli bir kısmı hala Yahudilerin tümüyle bir arada olmaları fikrini olası bir katliam durumunda tüm Yahudilerin yok olma riskini barındırdığı için doğru bulmamaktadırlar. Dolayısıyla Siyonizmin bu psikolojik eşiği de aşması gerekmektedir. Diğer taraftan bu psikolojiyi etkileyen önemli unsurlardan bir tanesi de Tanrının Tora'yı terk etmeleri dolayısıyla kendilerini kutsal toprakların dışına sürgüne gönderdiği ve Tanrı sürgünün bittiğini ilan edene kadar da bir daha o topraklara dönemeyecekleri, aksi bir davranışın da küfür sayılacağı şeklindeki inançlarıdır.⁸

Bununla birlikte ortada hızla gelişen milliyetçi akımlar ve garip bir şekilde çoğunlukla bu milliyetçi hareketlerin tetiklediği antisemitist dalgalar söz konusudur. Bu ortam yukarıda özetlediğimiz psikolojiye sahip Yahudileri de etkilemiş Siyonizm, İsrailoğlu soyuna mensup insanların kurtuluş hareketi olarak ortaya çıkmıştır ve yüzünü Tanah'tan çok Fransız İhtilâli ve Avrupa'ya dönmüştür. Siyonist sol görüş, Rusya sosyal devriminden etkilenirken siyonist sağ ise milliyetçi ve cumhuriyetçi ideolojilerin tesirinde kalmıştır. Bu iki ana görüş arasında önemli farklar bu-

⁸ Baki Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar*, 2004, Cilt 7, Sayı 20, s. 65; *The Babylonian Talmud*, (eds.) Isidore Epstein, London: The Soncino Press, 1935, Ket-huboth, VIII, 111a.

lunmaktadır. Her iki grup da asimile olmayı, kimliklerinden uzaklaşmayı doğru bulmamaktadır. Ancak Avrupa kökenli siyonist hareket bunun her şeyin Yahudilere göre dizayn edildiği bir ortamda mümkün olacağını savunurken Rusya kökenliler bunun diğerleriyle bir arada yaşayarak da başarabileceğini savunur ve daha çok evrensel sol değerlere atıfta bulunur. Bununla birlikte İsrail'in kuruluşunda din, dil, edebiyat, kültür ve tarih alanlarında Avrupa Yahudilerinin daha etkili olduğu görülmektedir.⁹ Bu noktada Theodor Herzl, bir devlet kurulmasını antisemitist problem karşısında Yahudi olanların ve Yahudi olmayanların faydalanabileceği bir çözüm olarak sunmuştur. Bu nedenle de *Yahudi Devleti* kitabı aralarında birtakım nüanslar olsa da Yahudi kitleler tarafından büyük oranda kabul görmüştür.¹⁰ Bu Yahudi tarihi ve dini açısından bir kırılmaya işaret etmektedir. Şöyle ki iki bin yıldır Mesihî bir krallığa kavuşmayı Tanrının tarihe müdahalesiyle mümkün bir hadise olarak bekleyen Yahudiler, devlet kurmayı ve özgürlük için Tanrı'yı beklemeyi bir kenara bırakmışlardır. Siyonizmin hedeflediği bu devlet anlayışı ise Tanrının müdahalesi olmadan insan eliyle Sion'a¹¹ dönüş olarak ortaya çıkmış oldu. Ama bu aynı zamanda pek çok dindar Yahudi için bir isyan anlamına da geliyordu. Bu iş başarılı olsa bile Tanrı'ya rağmen başarılacak bir şeydi ve Tanrı, tarihleri boyunca onlara bu tür her hareketlerinden sonra muhtelif bedeller ödettirmişti ve yine böylesi bir ihtimal söz konusuydu. Fakat bu düşünce gittikçe azalırken seküler Siyonizm hızla ivme kazandı. Öte taraftan Siyonizm, Avrupa yerine Filistin topraklarına yöneldiğinde - İslam dünyasında antisemitizm düşüncesi olmamasına rağmen- öncelikle Arap milliyetçilerinin blokuyla karşılaşmıştır. Zira aynı dönemlerde Ortadoğu'da Arap milliyetçiliği rüzgarı esmektedir. Yerleşimcilere karşı oluşan tepkilerin antisemitizm boyutunda olmasa da bir güvenlik sorunu doğurması farklı Yahudi grupların birbirlerine yanaşmalarına ve siyonist bloka destek vermelerine yol açmıştır. Bu da siyonistlerin fazlasıyla iste-

⁹ Shindler, *A History Of Modern Israel*, ss. 12-13.

¹⁰ Herzl, *Yahudi Devleti*, s. 37.

¹¹ Sion, Süleyman Mabedi'nin bulunduğu yer yani Moriah tepesidir. Aynı zamanda Kudüs'ün sembolik adıdır.

diği bir şeydir. İsrail devleti kurulduktan sonra da bu İsrail'in güvenlik meselesi olarak görülecek ve Arap milliyetçilerine ya da İslam dünyasından yükselen olumsuz tavırlara karşı kenetlenme durumu ortaya çıkaracaktır.¹²

İsrail'in 1948'te kuruluşunu ilan etmesinden bu yana tarihi seyri siyonist ideolojinin yönlendirici etkisi ile güvenlik ihtiyacı arasında bulunmuştur. Siyonizm, temel amacını zulüm altında bulunan ve yok olma tehlikesi yaşayan Yahudilerin güvenliğini ve geleceklerini garanti altına almak olarak açıklamaktadır. Bu noktada bir devlet kurulması Siyonizmin en temel gerçeği olmuştur. Bu döneme kadar Yahudiler için dini anlamı bulunan bir merkez olan İsrail Toprağı (Eretz-Yisrael) yeni bir söylemle dönüştürülmüştür. Bu süreçte İsrail adıyla bir devlet kurulması fikri, Avrupa tarafından kendilerinin Yahudilere karşı işlediği kusurlardan arındırılmış yeni bir toplum inşa etmenin fırsatı olarak görülmüş ve sorunun (antisemitizm) çözümünde bir yol olarak desteklenmiştir. Ancak daha sonra İsrail-Filistin çatışmaları sebebiyle zaman zaman olumsuz yaklaşımlar da sergilenmiştir.¹³

Belirtilen bu hususlardan sonra İsrail'in anlaşılması noktasında bir devlet olarak varlığını ilan etmesinden sonra neler yaşandığına bakmak gerekmektedir. İsrail kuruluş bildirgesinde; ulusal, dini ve kültürel bir Yahudi devleti olarak ifade edilmiştir.¹⁴ Ancak İsrail hangi anlamda ulusal ve dini bir Yahudi devletidir, sorusu önem arz etmektedir. Her ne kadar ulusalcı siyonist ideoloji kurucu ideoloji olarak öne çıkmış olsa ve toplumdaki baskın düşünce olsa da İsrail devletinin kendi içinde çok farklı düşünen muhtelif Yahudi ve az da olsa Yahudi olmayan unsurlardan oluştuğunu bilmek gerekiyor. Bu bağlamda modern dönemde İsrail'i anlamak için onun köktendincilik ve modernlik arasındaki seçimi ile yüzleşmesindeki konu ve sorunlar bilinmelidir. Bunun için İsrail toplumu ve

¹² Bk. Shindler, A History Of Modern Israel, s. 23.

¹³ Shindler, A History Of Modern Israel, ss. 10-11.

¹⁴ www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20Establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx [24.08.2017].

kültürel çatışmalar ile çağdaş İsrail'deki kritik konuları değerlendirmek gerekmektedir. İstenmeyen bir durum olsa dahi hâlihazırda ortada bulunan çokkültürlülük ve İsrail ayrılıkçılığı bir çok sorunun temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla çatışmalar ve meydan okumalar karşısındaki bir İsrail'den söz edilmektedir. Ayrıca bildirgede özgürlük, adalet ve barış vurgusu da yer almakta ve sosyal eşitlik ile politik haklar da ifade edilmektedir. Daha sonra Ultra Ortodokslar bu bildirgeye bazı istisnalar getirmişlerdir.

İsrail, devlet olarak varlığını ilan ettiğinde burada bulunan Arap sakinleri, barışın korunması için devletin yapısına katılmaya çağırılmıştır. Bunun yanında bildirgede yer alan vaatlerden hangilerinin ve ne oranda uygulandığının incelemesi gerekmektedir. Zira 1948'de İsrail'in kurulması Filistinliler ile gitgide artan bir çatışmaya dönüşmüştür. İsrail'in bir devlet olarak kuruluşunu ilan etmesinden sonra, Filistin'deki ve civardaki diğer Araplar ile savaş başlattığı bilinmektedir. Çünkü İsrail'in sürekli gelen göçmenlere yeni yerleşim alanları oluşturması gerekiyordu. Ancak Filistin toprakları Kanada ya da Avustralya gibi bomboş ve çok geniş değildi. Çok dar bir bölgede zaten fazlasıyla insan topluluğu yaşamaktaydı. İsrail, göçler sonucunda gittikçe artan Yahudi nüfusu nedeniyle Filistinlileri göçe zorlamış ve onların da bir kısmı çevre ülkelere giderken bir kısmı da İsrail askerleri tarafından zorla sınır dışı edilmiştir. Bu dönemde İsrail'de iki parti bulunmaktadır. Bunlar Achut Ha'avadah ve Hashomer Hatzair'dir. Achut, marksist siyonistlerden oluşmakta olup Araplar ile çatışmayı savunmaktadır. Hashomer ise uzlaşmayı tercih etmektedir. Bununla birlikte Hashomer grubundaki kimseler de yeni yerleşim yerleri edinmek istemektedirler. Bu sebeplerle Yahudilerin kendi arasında farklı görüşler bulunması Araplar ile çatışmaların yaşanmasını engellemiştir. Bu çatışmalar neticesinde ise Filistinli göçmenler sorunu ortaya çıkmıştır. 1949'da Arap Birliği, İsrail'i devlet olarak tanımayı reddetmiş ve iki taraf arasındaki barış görüşmelerinden sonuç alınamamıştır. Sonrasında ise İsrail tarafından geri dönüşleri kabul edilmeyen mülteciler sorunu ortaya çıkmış ve durumlarının ne olacağı belirsizlik içinde kalmıştır. İsrail istihbarat analizlerine göre 1957'de mültecilerin

sayısı sekiz yüz bine yaklaşmaktadır.¹⁵ İsrail'in izlediği baskı politikaları ve şiddetin karşısında Filistinliler direniş hareketlerini örgütleyerek karşılık vermiştir. Milliyetçi ve sol grupların başını çektiği bu direniş hareketlerine en son Hamas'a dönüşecek olan İslami gruplar eklenir. Dünyanın muhtelif yerlerindeki özgürlükçü, sosyalist, milliyetçi, İslamcı ve hatta Yahudi grupların (Hasidiler gibi) desteğini alan bu direniş hareketleri de özgür ve bağımsız bir Filistin devleti kurma konusunda faaliyet gösterirler. Bu kadar dağınık gruplar uzun süre tek bir direniş bloğu oluşturma konusunda zorlanmıştır. Bu da İsrail'in işini kolaylaştırmış ve İsrail git-tikçe alanını genişletmiştir. Ayrıca İsrail, BM ve dünya üzerindeki nü-fuzunu kullanarak Filistin'deki tüm direniş hareketlerini terörist olarak nitelerken aynı zamanda bu hareketlere de şiddete başvurmanın dışında fazlaca bir alternatif bırakmayan politikalar izlemiştir.¹⁶

Devam eden çatışmalar yanında barış için zaman zaman çeşitli çaba-lar da gösterilmektedir. 1986'dan itibaren İsrail tarafından Filistin Kurtu-luş Örgütü (FKÖ) terör örgütü kabul edildiği için onlarla müzakere et-mek suç olarak görülmüştür. Buna karşın İzak Rabin, FKÖ ile barış gö-rüşmeleri gerçekleştirmiştir. Bu noktada savaş döngüsünü sona erdirme kararı için temel alınmıştır. Rabin, İsrail'in devamlı olarak Arap nüfusa karşı savaş halinde bulunulmasının uzun vadeli sonuçlarını engellemek istemiştir. Bu dönemde İsrail kamuoyu da daha uzlaşmacı bir eğilim içinde yer almaktadır. Bu süreç dahilinde 1993 tarihinde İsrail ve FKÖ'nün karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları ilk anlaşma olan Oslo görüşmeleri gerçekleştirilmiştir.¹⁷ Bu görüşmelerin iki taraf için de belir-gin bir çözüm sunduğu kesin olarak söylenemese de, barış için bir çaba olarak değerlendirilmiştir.

¹⁵ Shindler, *A History Of Modern Israel*, s. 47, 51, 52.

¹⁶ Bk. "Taş Çocukları Şamir'in Bürosunda" ss. 32-39; "Öldüresiye Dövün, Kurşunlayın ve Gömün" ss.40-48; Edward Said - Salman Rushdi "Filistin Kimliği Üzerine", ss.256-274, Yasser Arafat, "Vatanımı Çaldılar" ss. 79-85, *Ortadoğu Dosyası, Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak*, İstanbul: Alan Yayıncılık 1988 içinde.

¹⁷ Asher Arian, David Nachmias and Ruth Amir, *Executive Governance In Israel*, New York: Macmillan Press, 2002, ss. 121-124.

Öte taraftan İsrail'in kuruluş bildirgesinde din özgürlüğü de dile getirilmiştir. Buna göre her dini grup kendi okulunu ve mahkemesini kurma hakkına sahiptir. Ayrıca her dinin kutsal mekânlarının İsrail hükümeti tarafından değil, o dinin yetkilileri tarafından kontrol edileceği kabul edilmiştir. Bu kararlara rağmen İsrail'de din ve vicdan özgürlüğü konularında karışıklıklar olduğu görülmektedir. İsrail halkı yüzden fazla ülkeden göç etmiş Yahudilerden meydana gelmektedir. Bunlar da toplam halkın yüzde yetmiş beşine tekabül etmekte olup diğer yüzde yirmisi Müslüman, kalan kısım ise Hıristiyan, Dürzi ve Bahailerden oluşmaktadır.¹⁸ İsrail'deki Yahudiler ise; Etiyopya, Hindistan, Çin, İran, Fas ve Güney Amerika'ya kadar geniş bir coğrafyadan gelen insanlardan meydana gelmiştir. Ayrıca bunlar Ortodoks olanlardan hiçbir dine mensup olmayan gruplara kadar geniş bir çeşitlilik içermektedir. Genel olarak da toplum Ortodoks, Muhafazakar, Reformist ve Yeniden Yapılanmacı olarak farklı gruplara ayrılmaktadır. Bu durum çeşitli çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Şöyle ki Aşkenaz Yahudileri ülkenin levant olduğunu söylemekte iken, Sefaradlar yoksulluktan şikayet etmektedir. Ortodokslar da ülkenin yeterince dindar olmadığını savunmaktadır.¹⁹ Ultra Ortodokslar ise Yahudi kimliğinin Tora'dan kaynaklandığını dolayısıyla Yahudiliğin sadece toprak ve dile bağlı olmadığını bunun emirleri yerine getirmekle mümkün olduğunu söylemektedirler. Bunun sonucu olarak da siyonist harekette dinin rolü üzerindeki tartışmaların İsrail'de ilk hizipleşmelere yol açtığı söylenebilir. Bu bağlamda İsrail'in ilk cumhurbaşkanı olan Chaim Weizmann demokratik hareketi kurarken, dindar siyonistler başka bir grubu (Mizrachi) kurmuştur. Ultra Ortodokslar diğer bir görüşü (Agudat Yisrael) temsil ettiler. Bu parçalanmalar içinde İngiliz manda döneminde ilk hahambaşı olan Avraham Yitzhak Kook, bahsedilen gruplara katılmayıp karşı bir tutum benimsemiştir. Öncü siyonistlerin Rabbisi

¹⁸ <http://mfa.gov.il/MFA/AboutIsrael/People/Pages/SOCIETY-%20Minority%20Communities.aspx> [24.08.2017].

¹⁹ *Israel Studies An Anthology: Multicultural Realities*, By Guy Ben Porat, Jewish Virtual Library, 2009, jewishvirtuallibrary.org/israel-studies-an-anthology-multicultural-relalities [24.08.2017].

olarak öne çıkan Kook ise aslında Herzl'in anlayışına karşı kararsız olsa da bu karışıklık içinde siyonist olarak kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak da Siyonizmi eleştiren Ultra Ortodoks hahamları yatıştırmak durumunda kalmıştır.²⁰ Bütün bunlar yanında Arap-İsrail çatışması da konunun diğer tarafını oluşturmaktadır.

2. İsrail'in İkilemleri: Din ve Etnisite

Günümüzde İsrail'den bahsedildiğinde öncelikle din ve ırk temelli yaklaşımlarla karşılaşılmaktadır. Bununla beraber din temelindeki açıklamalar içinde, Yahudi-Müslüman arası çatışmalar ve Yahudilerin kendi aralarındaki farklılıklara dayalı tartışmalar yer almaktadır. Irk merkezli yaklaşım ise Yahudi ve Araplar arasındaki anlaşmazlıkları ifade etmektedir. Irk ve din temelli anlayışlar, İsrail'in ortaya çıktığı andan bugüne çeşitli evrilmelerle birlikte mevcut ikilemleri olarak ortada durmaktadır. Peki, kendini Yahudi bir devlet olarak tanımlayan İsrail, bununla din temelli mi yoksa etnik olarak mı anlaşılıyor istemektedir?

Konunun anlaşılması için önce İsrail'in kendini nasıl tanımladığına bakmak gerekmektedir. İsrail, kuruluşunu ilan ederken Yahudi (ulus) ve demokratik bir devlet olduğunu ifade etmiştir. Bu tanımlamalardan önce demokrasi ifadesinin İsrail'de nasıl anlaşıldığına bakıldığında ise durumun ne kadar karmaşık olduğu anlaşılacaktır. Demokrasi ile bir ülkedeki bütün vatandaşların eşit hak ve özgürlüklere sahip olması kastedilmektedir. İsrail'de bunun imkânı bazı zorluklar içermektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki İsrail'de iki ana algı bulunmaktadır. Bunlar ülkenin demokratik olduğunu dile getirenler ile dindar bir devlet isteyenlerdir. Din, İsrail halkının bir kısmı için hala önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber Ortodokslar genelde hukukun (yasal düzenlemelerin) dini hukuku takip eden rabbiler tarafından değil Knesset tarafından yapılması gerektiğini kabul etmektedirler. Fakat evlenme ve boşanma gibi daha hassas konularda dini hukuka göre hareket etmeyi arzu edenler de vardır. Dolayısıyla bu tür konularda faaliyet gösteren dini mahkemelerin yetkisi

²⁰ Shindler, A History Of Modern Israel, ss. 15-16.

de tanınmaktadır.²¹ İsrail'in mevcut ikilemleri bir taraftan Yahudilerin kendi içinde olup diğer taraftan Araplar ile Yahudi olanlar arasındadır. Bu bağlamda temel konular uzlaşma, anlaşmazlıklara çözüm bulma ve barış ile ilgilidir. Bu bilgiler, bir açıdan İsrail'in içinde yaşayan veya dışarda bulunan pek çok Yahudi olmak üzere Yahudilerin kendi aralarında iken, başka bir açıdan Filistinliler ile alakalıdır.²² İsrail'deki eşitsizlik ve sınıf yapısı üzerine yapılan çeşitli araştırmalarda etnik farklılık odak noktası olarak ele alınmaktadır. Bu anlayış dindarlık üzerine yapılan çalışmalarda da takip edilmektedir. Bu açıdan Arap azınlık ve din, İsrail'de tartışılan en önemli konular arasındadır.²³ İsrail devletinde yer alan Araplar ile Yahudiler arasındaki çatlak ciddi bir husus olmaya devam etmektedir. Ülkenin ilk kurulduğu dönemde burada bulunan Arap halk görmezden gelinmiştir. Yahudi karar mekanizmaları tarafından alınan kararlar Arap nüfusa dayatılmıştır. Bu dönemde Yahudi devlete önemli miktarda toprak aktarımı yapıldığı da bilinmektedir. Ancak bu durum daha sonraları değişmiştir. 1967 savaşı ve İsrail'in sınırları tartışmaya açılmıştır. İsrail'de yer alan Filistinli vatandaşlar entelektüel ve politik liderlik bakımından kendilerini geliştirmişler ve seslerini daha net duyurmaya başlamışlardır.²⁴

İsrail'in kuruluşunda ifade ettiği diğer husus, Yahudilerin kendi kaderini belirlediği Yahudi bir devlet olarak tanımlamasıdır. Bununla birlikte sınırları içinde nüfusun yüzde on yedisini oluşturan Filistinli bir grup yer almaktadır ki bu İsrail'in sınırlarını ilgilendiren çeşitli politik tartışmaları oluşturmaktadır. Bu konuda bir tarafta İsrail'in bir Yahudi devlet olarak kalmasını isteyenler bulunurken, diğer tarafta İsrail-Filistin ve 1967 sınırları tartışması devam etmektedir.²⁵ İsrail kurulduğunda siyonist hareket ile Yahudi devlet fikri bir biçimde eşleştirilmiştir. Ancak bazı

²¹ Ruth Gavison, "Jewish and Democratic? A Reconsideration to The "Ethnic Democracy" Debate" *Israel Studies*, Volume 4, Number 1, Spring, 1999, ss. 44-45.

²² Gavison, "Jewish and Democratic?", s. 46.

²³ Rafael and Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, s. 36.

²⁴ Gavison, "Jewish and Democratic?", s. 45.

²⁵ Gavison, "Jewish and Democratic?", s. 44.

hususlar sürecin ne kadar karmaşık olduğunu da göstermektedir. İsrail, kurulduğu dönemlerde karşılaştığı sorunları süreç içinde bir şekilde aşmış görünse de ilerleyen zaman bunların devam ettiğini işaret etmektedir. Ülkenin demokrasi anlayışının mükemmel olmadığı kabul edilmekte ve kurulduğu dönemden bugüne gelişmeye devam ettiği belirtilmektedir. Nitekim bu amaçla İsrail’de düzenli ve sivil seçimlerin yapıldığı, konuşma özgürlüğünün bulunduğu ve bağımsız yargılamanın olduğu ifade edilmektedir. Öte taraftan son yirmi yıldaki süreçte İsrail’de Yahudilik ve demokrasi arasındaki gerilimin büyüdüğü de görülmektedir. Bu durumu nasıl anlamak gerekmektedir, sorusuna ise net bir cevap vermek güçtür.

Bununla birlikte İsrail’in kendini tanımladığı Yahudiliğinin anlamı konusunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Bu ifadenin anlaşılması noktasında Yahudiler kendi içinde dini ve seküler, tarihi, kültürel görüşler arasında bölünmüş durumdadır. Yahudilerin kendi içindeki anlaşmazlıklar genel anlamda seküler-liberaller ile dindar olanlar arasındadır. Liberaller din ve devlet ayrımını öngörürken, bazı Ortodoks Yahudiler dini bir devlet istemektedir. Bir tarafta bu tartışmalar devam etmektedir. Bunun yanı sıra şunu da belirtmek gerekir ki İsrail görünürde çoğunluğu Yahudilerden oluşan bir Yahudi devletidir. Ayrıca ulusal bir devlet olduğunu gösteren bazı işaretler bulunmaktadır. Bunu devletin özelliklerinde ve önemli sembollerinde görmek mümkündür. Zira İsrail devletinin resmi dili İbranice olup, bayramları ise dini ve ulusaldır. Yahudi dini, halk yaşamının her yerinde görülmektedir. Bunların yanı sıra insanlar Ortodoks dini hukuku tarafından kontrol edilmektedir.²⁶

Öte taraftan İsrail’deki sorunun anlaşılması için onun özelliklerinin açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada birtakım karışıklıklar ile karşılaşılmaktadır. Öncelikle İsrail kendini Yahudi bir devlet olarak tanımlamaktadır, bu da etnik bir devlet olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bir Yahudi devleti ifadesi ise kendi içinde bazı çelişkiler barındırmaktadır. Şöyle ki bu ifade Yahudi çoğunluğun oluşturduğu bir devlet, kendi kendini yöneten Yahudi insanlardan oluşan ulusal devlet ve Yahu-

²⁶ Gavison, "Jewish and Democratic?", s. 51, 53, 54.

di dini hukukundan ilham almış devlet anlamlarına gelebilmektedir. Yahudi dini anlamındaki bir devlet Yahudi şeriatını esas alan ve din adamları tarafından kararların alındığını işaret etmektedir.²⁷

Yahudi ifadesinin etnik anlamda kullanımının uygunluğuna bakılacak olursa nüfusunun yaklaşık yüzde kırkının İsrail dışında doğduğu bilgisi ile karşılaşılmaktadır. Ülkede tek bir grup nüfusun ağırlıklı kesimini oluşturmamaktadır. Ülkedeki Yahudiler Fas, Rusya, Romanya, Irak, Bulgaristan, İngiltere, Fransa ve Kuzey Amerika gibi çeşitli yerlerden gelen insanlardan oluşmaktadır. Yani İsrail'deki Yahudi etnik yapısı (geldikleri ülke ve kültür bakımından), karışıklık arz etmektedir. Bununla birlikte Yahudi toplumunun temel olarak iki ana kategoriye ayrıldığı da söylenebilmektedir. Birincisi Avrupa'dan gelen Yahudileri ifade eden Aşkenaz olup diğeri Sefaraddir.²⁸ Sefarad terimi ile salt Endülüs kökenli Yahudilere değil Aşkenazi olmayan Yahudilerin hepsine atf yapılmaktadır. Bahsedilen ayırım, toplumsal hayatın pek çok alanına yansımaları açısından önemlidir. Bu farklılığın başlangıcı 19. yüzyılın ortalarına rastlanmaktadır. Bu döneme kadar Filistin'deki Yahudilerin çoğunluğunu Sefaradlar oluşturmuştur. Bölgeye yapılan göçler/aliya neticesinde buradaki Aşkenaz sayısı artmıştır. Bu göçmenlerden bazılarının Avrupa'daki seküler eğilimlerden kaçmak amacıyla kutsal topraklara geldiği bilinmektedir. Nitekim bu Aşkenaz topluluğu Filistin'deki Ultra Ortodoks Yahudiliğin temelini oluşturmuştur.²⁹

İsrail'in devlet olarak kuruluşunu ilan etmesinden sonraki birkaç yıl içinde yaklaşık 700.000 göçmen buraya gelmiştir. Bu gelenlerin yarısı Avrupa'dan iken diğer yarısı Afrika'dandır. Bu gruplar arasında kültürel ve dini önemli farklılıklar bulunmaktadır. Avrupa'dan gelen göçmenler arasında seküler anlayış yaygın olup Asya ve Kuzey Afrika'dan gelenler arasında geleneksel dini hayat korunmaktadır. Ayrıca geleneksel yapının

²⁷ Gavison, "Jewish and Democratic?", s. 53.

²⁸ Sefarad ve Aşkenaz Yahudileri hakkında bilgi için bk. Nicholas De Lange, *Yahudi Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, Sevil Atauz (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

²⁹ Rafael and Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, ss. 24-26.

muhafaza edildiği Asya ve Kuzey Afrika Yahudileri arasında da dua tarzlarındaki farklılıklar göze çarpmaktadır. Lakin günümüzde Aşkenaz ve Sefaradlar arasında dini hizmetlerdeki farklılıklar meşru kabul edilmektedir. Ayrıca devlet kurumları ve halka açık etkinlikler için bazı standart dua kalıpları benimsenmiştir.³⁰ Ancak İsrail’de baskın kültürü Avrupa’dan gelen Yahudilerin oluşturduğu belirtilmelidir.

Yukarıda ifade edilen bilgilerde görüldüğü üzere İsrail’de farklı kültürel çevrelerden gelen Yahudiler birlikte yaşamaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken şu hususun ifade edilmesi gerekmektedir ki o da etnik temelli çoğulculuğu meşru kılan tek kurumsal alanın din olduğudur. Burada önemli bir husus daha bulunmaktadır. Ülkeye gelen ilk göçmenler arasında dini inanca bağlılık Sefarad gruplarda Aşkenazlara oranla daha yüksek olmuştur. Ancak günümüzde her iki kesim Yahudiler arasında da seküler anlayışın arttığı gözlenmektedir.³¹ Ayrıca İsrail’de yapılan bir çalışma Sefarad ve Aşkenaz Yahudileri arasında evliliklerin arttığını göstermektedir ki bu da sosyal entegrasyon sorununa yol açmaktadır.³²

Buraya kadar bahsedilen hususlar yanında şu konunun tekrar ifade edilmesi gerekmektedir. O da İsrail’in çatışma ve ikilemlerinin içinde yer alan İsrail-Filistin arasındaki uzlaşmazlıktır. İsrail-Filistin meselesi salt bir topraktaki iki halkın anlaşmazlığı olarak görülmemekte; Yahudiler ve Müslümanlar bu topraklara yükledikleri dini anlamlarla beslenmektedir. Bu sebeple taraflar ne söylemektedirler ve hangi dini argümanları kullanmaktadırlar, sorularının cevapları önemlidir. Bu bağlamda Yahudilerin sunduğu dini temellendirmeleri anlamak üzere Nahum Sokolow’un görüşlerine bakmak uygun olacaktır. Sokolow, bu toprakların İsrail halkına vaat edildiğinden bahsetmekte ve bu konuda kutsal metinlerden

³⁰ Rafael and Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, ss. 27-29.

³¹ Rafael and Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, s. 30, 91 (Yapılan bir ankette Irak, Fas, Polonya ve Romanya’dan gelen dört farklı Yahudi grubundan oluşan katılımcılara beş özel mitzvayı uygulayıp uygulamadıkları sorulmuştur. Bunlar her gün tefilim takma, şabatta seyahat etmemek, et ve süt için ayrı kap kullanmak, şabat üzerine kuduş okumak ve Yom Kipur’da oruç tutmaktır. Anket sonucunda yeni kuşak Yahudiler arasında babalarına oranla dini pratikleri uygulamada düşüş olduğu tespit edilmiştir.).

³² Rafael and Sharot, *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, s. 31.

deliller sunmaktadır. Ona göre Yahudi ırkı ve dini hem İbrahim ile hem de vaat edilen topraklarla başlamıştır. Bu sebeple birbirinden ayrı düşünülemez. İbrahim'in bu bölgede kurduğu ilk mezbahın bir işaret olduğunu ve soyundan gelecekler için mabedin yerini tayin ettiğini belirtmektedir.³³ İbrahim'in seçilmiş bir milletin babası olmak üzere kavminden ayrılarak çağrıldığı ve Tanrı'nın miras olarak vermek üzere güvence verdiği topraklara geldiğini savunmaktadır. Vaat edilen toprakların sınırlarının ise Nil'den Fırat'a kadar olan bölgeyi kapsadığını iddia etmektedir. Ona göre bütün bu anlatılanlar kutsallıkla da bağlantılıdır.³⁴ Bunun yanı sıra Yakup'un hayatındaki temel fikrin de vaat edilen topraklar olduğunu ifade etmektedir. İsrailoğullarına kalan bu mirasın en değerli kısmını ise Davud ve Süleyman'ın inşa ettiğini, bahsedilen tüm bu kişilerin Yahudi halkının dininin temeli olduğunu söylemektedir. Ona göre bütün bu anlatılardan sonra Yahudilerden bazılarının milliyetçi olmadığını sadece dindar olduğunu söylemesi anlamsızdır. Ayrıca bazı Yahudilerin mono-teist ilkeleri benimserken kendilerini Alman, Macar ve benzeri şekillerde tanımlamasının küfür olduğunu, eğer küfür değilse bile en azından ironik olduğunu iddia etmektedir. Bunu da şöyle açıklamaktadır; Musa'nın Tora'da bildirdiği emirler atalarla yapılan ahit üzerine inşa edilmiştir ve bunlar değiştirilemez. Son olarak Yahudi dininin milliyetçilikten başka bir kutsal kitap getirilmedikçe ayrılamayacağını dile getirmektedir.³⁵

Bu konuda Mitchell G. Bard'ın görüşlerine bakıldığında ise Müslümanlar tarafından dile getirilen toprakla ilgili hususları mit olarak değer-

³³ Tekvin, 12: 1-8.

³⁴ Nahum Sokolow, *Zionism In The Bible*, London: The Zionist Organisation, 1918, ss. 1-2; "Rab Avram'a, "Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git" dedi, ..." (Tekvin 12:1-3) "O gün Rab Avram'la antlaşma yaparak ona şöyle dedi: "Mısır Irmağı'ndan büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan bu toprakları -Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını- senin soyuna vereceğim." (Tekvin 15:18-21). Bahsedilen toprakların doğusu Fırat ırmağı, batısı Akdeniz, kuzeyi Güney Anadolu'daki Toros dağları ve güneyi ise Ölüdeniz'dir. Bu sınırlar içinde günümüzde Lübnan, Suriye, Mısır, Irak, Türkiye ve Arabistan ülkeleri bulunmaktadır. Bugünkü sınırlar olarak bu ülkelerin tamamını değil bir kısmını kapsamaktadır. Salt Kenan topraklarıyla sınırlı olduğu şeklinde yorumlar da bulunmaktadır.

³⁵ Sokolow, *Zionism In The Bible*, s. 4, 8.

lendirdiği görülmektedir. Burada siyonistlerin Filistin dışında bir yeri ülke olarak seçebilecekleri iddialarına karşı çıkmaktadır. Bu bölgeye dönmek için Yahudilerin derin dini köklere sahip olduklarını savunmaktadır. Birçok Yahudinin dualarında Kudüs, Sion ve İsrail toprağından bahsettiğini ve Kudüs'ün unutulmaması gerektiğinin öğütlendiğini söylemektedir. Ona göre Tapınak bölgesi Yahudiliğın temel ögesidir. Yahudiler Kudüs'e doğru dua ederler ve her yıl Pesah'ta "Gelecek yıl Kudüs'te" derler. Bunun yanında Yahudi dili, Tanah, Talmud, Yahudi takvimi ve bayramlarının İsrail toprağı ile bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Bunun sonucu olarak da Yahudi dini, kültürü ve tarihinin bir Yahudi devletinin yalnızca İsrail toprağında olabileceğini gösterdiğini savunmaktadır.³⁶

Bahsedilen konuda Levinas'ın görüşlerine de bakacak olursak onun İsrail'in ayrıcalığının dini yapısından kaynaklandığını savunduğu görürüz. Bu anlamda o Yahudi halkının itibarını dinden alan bir devlete sahip olmaktan aldığını söylemektedir. Ayrıca İsrail'in devlet olarak varlığını Yahudiliğın toplumsal yasasının yürürlüğe geçmesi için bir fırsat olarak görmektedir. Dolayısıyla İsrail'in herhangi bir devlet olmadığını, belli bir ayrıcalığa sahip olduğunu iddia etmektedir ki ona göre İsrail, ya dini olacaktır ya da hiç olmayacaktır.³⁷

3. İsrail Eğitim ve Hukuk Sisteminde Dinin Yeri

İsrail'de hukuk sistemi seküler olmakla birlikte Ortodoks Yahudi nüfusu için Yahudi şeriatının uygulandığı dini mahkemeler de mevcuttur. Ayrıca ülkedeki azınlıkların kendi hukuklarını uygulanmalarına imkân tanıyan mahkemeleri vardır. Bu şekilde İsrail'de on dört dini grubun mahkemesi yer almaktadır. Müslümanlar kendilerine ait mahkemelerde kişisel ve vakıflarla ilgili hususlarda bağımsız kararlar alabilmektedir. Bu mahkemeler diğer İsrail mahkemeleri gibi resmi binalarda bulunmakta olup

³⁶ Mitchell G. Bard, *Myths And Facts: A Guide To The Arab-Israeli Conflict*, American-Israeli Cooperative Enterprise, 2006, s. 9.

³⁷ Emmanuel Levinas, "İsrail Devleti ve İsrail Dini", (Hamdi Özyel), *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, , Sayı 38-39, 2004, s. 164, 166, 167, 168.

görevlileri ise maaşlarını devletten almaktadır.³⁸ İsrail’de şeri hukuk mahkemelerinin varlığı ve seküler mahkemelerde dini hukuka yapılan vurgu siyasi gündeme çeşitli şekillerde yansımaktadır. Çünkü laik, demokratik bir devlet olarak kendisini tanımlayan İsrail’de seküler mahkemeler yanında dini hukuk da bir biçimde işlemektedir. Bu da bazı soru ve sorunları beraberinde getirmektedir.³⁹

Yahudi dini hukukunun seküler ve özel hukuk alanına karşılık gelen bölümleri modern hukuk içerisinde yer alabilir mi ya da diğer bir ifadeyle modern İsrail hukukunda Yahudi geleneğindeki ilke ve kavramların uygulanması mümkün müdür? Bu soruya laikler ve dindar siyonistler olumlu cevap vermektedir. Ancak farklı açılardan konuya yaklaştıkları da bilinmelidir. Bu bağlamda seküler anlayıştakilere göre modern hukukta, Yahudi dini hukukundan seçilen bazı kısımlar uygulanabilir. Bu yaklaşımda din, Yahudi kültürünün tarihi bir parçası olarak görülmektedir. Bu anlamda hukukta dine, hayati bir unsur olarak değil kültürün bir taşıyıcı elementi olarak yer verilmektedir. Bütün bunların yanında dindar olan Yahudiler ise Yahudi bir devletin hukuk kurallarının Halaka’ya göre olması görüşünü devam ettirmektedir. İsrail’de resmi bir anayasa⁴⁰ bulunmaması sebebiyle hukuk ve din problemleri anayasal terimlerle çözümlenmemiştir. Bu noktada Yüksek Mahkemenin rol aldığı görülmektedir. Yüksek Mahkeme geleneksel liberal bir yaklaşıma sahip olup din ve devlet arası ilişkilerde önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla İsrail’de dinin ideolojik ve politik bir önem taşıdığı ayrıca din ve devlet arasındaki ayrımın çok da net olmadığı söylenebilir.⁴¹

³⁸ Mehmet Salih Kumaş, “Hukukî Çoğulculuk Bağlamında Osmanlı ve İsrail Hukuklarına Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 2, 2006, ss. 360-362.

³⁹ Zeina Ghandur, “Religious Law in a Secular State: The Jurisdiction of The Shari’a Courts of Palestine and Israel”, *Arab Law Quarterly*, Volume 5, No: 1, 1990, s. 25.

⁴⁰ İsrail’in hâlihazırda bir anayasası bulunmamaktadır. Lakin bir taraftan da anayasa hazırlama çalışmaları sürdürülmektedir. Anayasa taslağı hazırlanırken İsrail Millet Meclisi (Knesset) Anayasa Komitesi’nin tartışmalı konuları ertelemesi dikkat çekmektedir. Ertelenen konuların başında da devletin nitelikleri meselesiyle kimin Yahudi sayılıp sayılmayacağı konusu gelmektedir.

⁴¹ Englard, “Law And Religion in Israel”, s. 190, 192, 203, 204.

Bahsedilen konuda İsrail'deki Yahudilerin görüşlerine bakıldığında laik siyonistlerin Yahudi dini hukukunun uygulanmasına karşı çıktığı bunun yanında dindar siyonistlerin ise devletin Halaka'ya uygun olmasını istediği görülmektedir. Dindar siyonistlere göre Tora'ya muhalif olmayan bir Yahudi hukuk sistemi olmalıdır. Diğer taraftan siyonist olmayan dindar Yahudiler de Yahudi hukuku dahi olsa devlet tarafından uygulanmasını kabul etmemektedir. Bu görüşlerin dışında modern hukuk sisteminin milli geleneksel anlayış ile zenginleştirilmesini savunan kimseler de bulunmaktadır. Bunlara göre İsrail'de İbrani dili yeniden canlandırılırken, İbrani hukuku da göz ardı edilmemelidir. Bütün bunlarla beraber İsrail hukuk sistemi seküler şekilde tesis edilmiştir ve böyle de uygulanmaktadır. Lakin Knesset'in birçok hükmü içinde Yahudi hukuktan izler bulunmaktadır. Ayrıca seküler mahkemelerde Halaka'ya referans edilen kararlar bulunmakta bu ise eleştirilmekle birlikte uygulanmaktadır. Böyle yapmakla Halaka'ya göre hüküm verilmiş olmadığı sadece ilke ve fikirlerinden ilham alındığı iddia edilmektedir.⁴²

Görüldüğü gibi İsrail toplumunda seküler anlayıştaki mahkemeler yanında Ortodoks Yahudilerin uyguladığı rabbinik geleneğe dayanan dini hukuk da işler haldedir. Burada din ile hukuk arasındaki ilişkinin bir zıtlık içerip içermediği önemlidir. Şunu belirtmek gerekir ki İsrail'de din, hukuk devletinde dışlanma pozisyonunda olmayıp aksine devlet mevzuatına ilave bir alternatif olarak görülmektedir. Lakin din ile hukuk arasındaki ilişki pek çok sorunun da kaynağıdır. Burada İsrail'de hukuk kurallarının ne derece Yahudi dini anlayışına dayandığını bilmek gerekmektedir. Modern İsrail hukuk sistemine dini hukuktan (Halaka) yapılan bazı yansımalar ya da birebir aktarımlar bu hususların dini anlamı bakımından dikkate alınmalarından ya da dini hükümlere fazlaca değer verilmesinden kaynaklanmamaktadır. Modern hukuk içerisindeki bu aktarımlar ya da yansımalar kanun yapıcılarının bazı dini hüküm ve yasaları dini olmaktan çok, kültürel ve ulusal bir miras olarak görmelerinden

⁴² Tsevi El Tal, "İsrail Mahkemelerinde İbrani Hukuku", Eldar Hasanov (çev.), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 38, 2014, ss. 194-198.

kaynaklanmaktadır. Yani bir tür örfi hukuk olarak görmekte ve atalarının mirasına ya da onların hukuksal tecrübelerine sahip çıkmaktadırlar. Sonuçta dini bir takım hüküm ve kurallar yürürlükte kalmış olmaktadır ama dini gerekçelerle değil. İsrail'in kuruluş bildirgesinde de din, ulusal mirasın bir parçası olarak görülmüştür. Fakat böyle bile olsa bu tartışmaların bitmesine değil daha çeşitlenerek devam etmesine yol açmaktadır. Dini gerekçeler dışında dini hukukun yürürlükte olmasından rahatsızlık duyan dindarlardan çok daha fazla seküler Yahudi, bir seküler devlet olarak İsrail'de dini hukukun konumunu gündeme taşımaktadır. Ancak hukukla ilgili tartışmalar çoğu zaman İsrail-Filistin çatışmaları ve Yahudi devletinin bekâ sorunu eksenindeki tartışmaların gölgesinde ilerlemek durumunda kalmaktadır. Genel olarak bu noktada da İsrail'in ulusal ve dini ikileme karşı karşıya kalmasından bahsedilebilir.⁴³

116
OMÜİFD

Sorunun anlaşılması amacıyla öncelikle Yahudi dini hukukunda İsrail topraklarında yaşayan yabancılarla ilgili bilgilere bakmak gerekmektedir. Yahudi geleneğinde İsrail topraklarında oturan kimseler için sert tavırlar öngören bilgilerle karşılaşmaktadır. Tora'da yer alan ifadelerde İsrail topraklarındaki yabancılar iğrenç suçlar işleyen kimseler olarak tasvir edilmekte⁴⁴ ve mabetlerinin ortadan kaldırılması gerektiği belirtilerek sosyal ilişkilerin kesilmesi istenmektedir.⁴⁵ Son olarak bu ulusların kendilerinin de ortadan kaldırılması gündeme gelmektedir.⁴⁶ Bu bilgiler Yahudi din bilginleri tarafından yorumlanmıştır. Buna göre bahsedilen sert tavırlar putperest kavimler için geçerlidir. Nuh kanunlarını kabul eden milletlerle ilgili ise daha ılımlı hükümler bulunmaktadır. Bu kuralların İsrail'in bir devlet olarak ortaya çıktığında nasıl anlaşıldığına bakıldığında –modern pek çok devlette olduğu gibi- Yahudi olmayan kimselerin vatandaş olarak kabul edilmesi yönünde tavır alındığı görülmektedir. Günümüzde İsrail'de yabancılar ile ilgili tutum ve tavırlar demokratik bir

⁴³ İzhak Englard, "Law And Religion in Israel", *The American Journal of Comparative Law*, Volume 35, No: 1, 1987, ss. 185-187.

⁴⁴ Tesniye, 18: 9.

⁴⁵ Tesniye, 7: 2-5.

⁴⁶ Tesniye, 20: 10-17.

devletin gerekleriyle dini emirler arasında bir gerilim noktasında durur. Bu da beraberinde pek çok tartışmayı getirir. Bu bağlamda devletin ilk kurulduğu yıllarda Yahudi din adamları tarafından puta tapmayan bir yabancı'nın İsrail'de yaşamasının engellenemeyeceği kabul edilmiştir. Zira Halaka'ya göre putperestlerle anlaşma yapılamaz ve ülkede yaşamalarına izin verilemez. Buna karşın Nuh Kanunlarını kabul eden kimsele rin İsrail topraklarında oturmalarına müsaade edilebilir. Bu bağlamda Müslümanların ve Hıristiyanların İsrail'de yaşamalarında Halaka'ya göre bir sakınca görülmemiştir.⁴⁷ Fakat daha sonraki süreçte bu görüşlerde birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Tartışmanın 1967 savaşı'ndan sonraki süreçte İsrail topraklarında yaşayan yabancıların durumu konusundan daha sert uygulamalara geçildiği ve tartışmanın milli bir çizgiye doğru kaydığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.⁴⁸

Yahudi geleneğinde yabancılar konusundaki bu görüşler yanında günümüz İsrail toplumunda çokkültürlülük ve farklı dinlerin mensuplarının bir arada yaşaması mevcut bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Bu bağlamda en tartışmalı alanlardan birini din özgürlüğü konusu oluşturmaktadır. Din özgürlüğü ile ilgili tartışma Ortodoks, Reformist ve Muhafazakar Yahudiler arasında olması yanında Yahudi olmayan azınlıkların hakları ile de ilgilidir. İsrail yönetimi, ülkede yer alan vatandaşların temel hak ve özgürlüklerden olup uluslararası anlaşmalarda yer alan⁴⁹ din özgürlüğünü tanımaktadır. Bu husus İsrail kuruluş bildirgesinde yer almış, ülkede yaşayan kimselerin dil, din ve eğitim özgürlüklerinin korunacağı garanti edilmiştir. Buna karşın İsrail hukuk sisteminde Halaka'nın etkisi olduğu da bilinmektedir. Bu noktada Yahudi dini hukuku ise ülkede bulunan yabancılar karşı bir ayrımcılık içermektedir. Bu durumun bir sonucu olarak da hukukta herkesi kapsayan eşitlik ilkesi yer

⁴⁷ Ariel Pikar, "Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 30, 2014/2, s. 2, 4, 6, 7.

⁴⁸ Pikar, "Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü", s. 13.

⁴⁹ un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html [17.10.2017].

alırken bunun pratiğe yansımalarının hiç de öyle olmadığına dair eleştiriler yapılmaktadır.⁵⁰

Bununla birlikte İsrail’de din özgürlüğü konusu ciddi bir problem olup karmaşık bir hal arz etmeye devam etmektedir. Bu konuda bir örnek olarak Kudüs’teki kutsal yerlerin durumuna bakmak uygun olacaktır. Knesset aldığı bir kararla kutsal yerlerin korunmasını garanti etmiştir. Ancak Yahudiler için kutsal olan bir yerin başka din mensupları için de kutsal olması ve oraya serbestçe girmeleri yönündeki haklarının nasıl adil şekilde korunacağı da belirsizlik içermektedir. İsrail Yüksek Mahkemesi bu konuda büyük zorluklar yaşamaktadır. Şöyle ki Tapınak Tepesi’nde Yahudi halkın ibadet etmesi yasak olup İsrail polis kuvvetleri bunu uygulamaya çalışmaktadır. Öte yandan Müslümanların Mescid-i Aksa dediği aynı yere girme özgürlükleri bulunmakla birlikte İsrail polisi tarafından zaman zaman burada namaz kılanlara yasaklama getirilmekte böylece din özgürlüğü bir şekilde ihlal edilmektedir.⁵¹ Diğer taraftan önceki sene alınan bir kararla özellikle Kudüs’te hoparlör ile ezan okunması yasaklandı. Bu da bir taraftan din özgürlüğüne müdahaledir. Lakin benzer tutumu Avrupa’da demokratik olduğunu söyleyen bir kısım ülkelerin de uygulaması İsrail’in özgürlükleri kısıtlamadığı şeklindeki savunmasında elini güçlendiren bir koz olarak bulunmaktadır. İsrail açısından ezan yasasının dindar Yahudilerin dini hukukun öngörülerinden hareketle yaptıkları talepten mi yoksa laik Yahudilerin dini sembollerden duydukları rahatsızlıktan mı kaynaklandığı da açıklığa kavuşturulması gereken diğer bir husustur. Ama sebebi her ne olursa olsun, her iki durumda da dini özgürlükleri koruma altına aldığını söyleyen bir devlet tarafından gerçekleştirilen kısıtlama söz konusudur. Diğer taraftan aynı devletin, çan sesleri konusunda ya da havaalanı gibi bir takım uygun olmayan ortamlarda yüksek sesle ve toplu olarak ibadet eden Yahudiler konusunda herhangi bir kural koymaması da meselenin laik/seküler düşünceden

⁵⁰ Sami Aldeeb, “La Liberte Religieuse En Israel”, L’Islam Aujourd’hui Revue Periodique de l’Organisation Islamique pour l’Education, Les Sciences et la Culture, 1990, ss. 141-143.

⁵¹ Englard, “Law And Religion in Israel”, s. 198.

çok dini kaygılardan kaynaklandığı şüphesini doğurmaktadır. Bununla beraber zaman zaman Hasidilerin de devletin bazı sert tutumları ile karşılaştıkları, kendi düşünce ve ideallerine uygun olmayan yerleşim alanlarında yaşamakta zorlandıkları gibi haberlere de şahit olunmaktadır. Burada da İsrail devleti, sadece Yahudi olmayanların değil kendi safında olan ama aşırı dindar olarak nitelendirdikleri insanların özgürlüklerini de kısıtlayan birtakım uygulamalar yapmaktadır. Bir Hasidi, bir haber spikerine verdiği röportajda Avrupa'daki pek çok ülkenin kendilerine yapmadığı zulüm ve baskıyı İsrail devletinin uyguladığını ve zulmettiğini öne sürerek devletin kendilerini asimile etmek için din karşıtı insanların arasında dağınık olarak yaşamaya zorladığını söylemiştir. Ülkede yaşayan insanların dini hak ve özgürlüklerini tanıyacağını kabul eden bir devlette yukarıda ifade edilen örneklerde görülen bir takım çatışmaların yaşanmasının kaynağında salt dini hukuk mu yoksa modern hukuk mu vardır, sorusunun tam bir karşılığı yoktur.

İsrail'deki hukuk sisteminde dinin konumundan bahsettikten sonra eğitimde dinin yerine bakıldığında din eğitiminin adeta bir çatışma kaynağı olduğu söylenebilir. Öncelikle İsrail'de laik eğitimin benimsendiği bunun yanında seküler ve dini eğitimi içeren ikili bir sistemin mevcut olduğu belirtilmelidir. Eğitim anlayışındaki bu farklılık Yahudilerin din konusundaki görüş ayrılıklarının bir sonucudur. Devlet okullarında dini eğitim Yahudi Aydınlanma Hareketi (Haskala)⁵² etkisinde gelişmiş olup aynı zamanda geleneksel Yahudi dini eğitiminin verildiği Yeşiva'lardaki değerlerle de kombine edilmiştir. Burada seküler eğitimde yer alan dersler yanında din eğitimi de verilmektedir. Din eğitimi ise Tanrı inancı (teoloji), kutsal metin incelemeleri (Tora, Mişna, Gemera) ve Yahudi manevi mirası kabul edilen din adamlarının görüşlerinin öğretilmesinden ibarettir. Ayrıca bu eğitim siyonist bir perspektif de içermektedir.⁵³ Siyonist

⁵² Haskala hakkında daha fazla bilgi için bk. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, Cilt 7, Sayı 1, ss. 33-59.

⁵³ Zehavit Gross, "State-Religious Education in Israel: Between Tradition And Modernity", *Prospects*, Volume XXXIII, No: 2, June 2003, s. 150.

olmayan dindar gruplar/Ultra Ortodoks Yahudiler devlet okullarından bağımsız şekilde kendi özel ortamlarında eğitimlerini yürütmektedirler. Bu anlayıştakilerin okullarının varlığı devletle olan mesafelerini ve devlete güvenmediklerini göstermektedir. Bununla birlikte bu okullar devlet tarafından tanınmaktadır. Bir de Eğitim Bakanlığı tarafından tanınmayan Yeşiva türü okullar vardır ve bu okulların öğrencileri askerlikten muaf-tır.⁵⁴

İsrail’de uygulanan eğitim sisteminin daha iyi anlaşılması amacıyla tarihi arka plana bakıldığında 1900’lerin başlarından 1948’e kadarki süreçte Mizrachi hareketin okullarda laik eğitim yanında dini eğitimin de verilmesi için yaptığı çalışmalar görülmektedir. İsrail eğitim sisteminde 1950’lerde Müslüman ülkelerden İsrail’e doğru yaşanan yoğun Yahudi göçlerinden sonra birtakım değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu yeni gelenler çocuklarına dini eğitim aldırılmış kimselerden oluşmaktadır. Bu sebeple İsrail’deki Yahudileri kaynaştırmak için dini eğitime daha fazla önem vermeye başlamıştır. Bu süreç 1967’e kadar devam etmiştir. Bundan sonra görünür bir değişim daha yaşanmıştır. 1967 savaşında Yahudiler için önem taşıyan Kudüs, Hebron (el-Halil) gibi kutsal mekânlar ele geçirilmiştir. Bu da hem laik ve hem de dindar Yahudiler için yeni bir ilham kaynağı olmuş ve seküler anlayış yanında dini Siyonizm güçlenmiş, toplum nezdinde dini anlayışlara olan ilgi artmıştır. Bunun eğitim sistemine de yansımaları olmuş din ile ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bu süreçte kız ve erkek öğrenciler için ayrı okullar da açılmıştır.⁵⁵

Öte taraftan İsrail’deki eğitim sisteminin diğer kısmını da azınlık okulları oluşturmaktadır. Bahsedilen okullarda seküler eğitim sisteminde yer alan dersler yanında her din mensubu kendi dinine ait bilgileri öğretebilmektedir. Arapçanın konuşulduğu okullar, Arap otoriteleri tarafından yönetilmektedir. Bununla beraber bu okullar İsrail Eğitim Bakanlığı bünyesinde yer alan Arapların eğitim işlerinden sorumlu bir birime bağ-

⁵⁴ Şeyma Arslan, “Toplumsal ve Siyasi Arka Planlar Açısından İsrail’in Eğitim Sisteminde Dinin Yeri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 9, 2005, s. 74.

⁵⁵ Gross, “State-Religious Education in Israel”, ss. 152-155.

lıdır. Hıristiyan azınlıkların da kendi okulları vardır ve yine kendileri tarafından idare edilmektedir. Bu okullarda İsrail hakkında temel bilgilere de yer verilmektedir. Arap okullarının varlığı İsrail'in ikilemelerinden birini oluşturmaktadır. Zira İsrail ile Arap devletler arasında sürtüşmeler devam ederken ülke içindeki bu okullara karşı tutumun nasıl olacağı ve bu okullarda okuyan Arapların İsrail'e karşı tutumunun ne olacağı bir sorun oluşturmaktadır. Hatta Arap okullarındaki ders kitaplarının içeriğinde Yahudilere karşı kışkırtıcı ifadelerin bulunup bulunmaması tartışmaları da çeşitli şekillerde İsrail gündemine yansımaktadır.⁵⁶

Buraya kadar ifade edilen bilgilerde görüldüğü gibi İsrail eğitim sistemi bir taraftan Yahudilerin kendi içinde diğer taraftan farklı din mensupları ile aralarında olmak üzere çeşitli tartışmaları barındırmaktadır. Bu tartışmaların temelinde de din ve etnisiteye dayalı anlayışlar bulunmaktadır. Seküler Yahudiler, Yahudiliğin bir din olarak eğitim müfredatında yer almasından rahatsızlık duyarken dindar Yahudiler, dinin kültüre indirgenmesine karşı çıkmaktadır. İsrail'de eğitim sistemi bütün bu yaşanan süreçlerin sonunda bazı ikilemleri de hala içinde barındırmaktadır. Şöyle ki seküler eğitim içinde dini eğitimin meşru bir yer edinmesine karşın devlet okullarında dini eğitimin seçmeli olup olmaması ve dini eğitimin seküler bir devletin organizasyonu altında mı yoksa daha dindar bir karakter taşıyan organizasyonlar tarafından idaresinin mi uygun olacağı konusundaki tartışmalar devam etmektedir.⁵⁷ Son olarak İsrail'de seküler hukukun işlediğini bunun yanında sınırlı bir alanda ise dini hukukun uygulandığını söylemek gerekmektedir. Bunun yanında din eğitimi de İsrail eğitim sisteminin bir parçasını oluşturmaya devam etmektedir.

4. Kamuoyu Araştırmalarında Din ve Devlet

Hiddush adlı organizasyon zaman zaman din-devlet ilişkilerini merkeze alan diaspora Yahudilerinin İsrail'e bakışlarından, evlilik, boşanma,

⁵⁶ Arslan, "İsrail'in Eğitim Sisteminde Dinin Yeri", ss. 75, 80, 81, 83.

⁵⁷ Gross, "State-Religious Education in Israel", ss. 157, 159.

kadın hakları ve öteki dinlere mensup insanların hakları gibi konulara varana kadar pek çok alanda araştırma yaparak halkın nabzını tutmaktadır. Bu organizasyon aynı zamanda birtakım sorunlara dikkat çekerek yeni bir yapılanma ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵⁸ İsrail’de 2016 yılında Yedioth Ahronot gazetesi ile Hiddush kurumu yapılan bir araştırma halkın yüzde 81’inin devletin dini meselelere müdahil olmasına sıcak bakmadığını ortaya çıkarmış. Bu araştırma sonucuna göre halkın liberal laik görüşü savunduğu ancak şahsi hayatında dine ve geleneklere bağlı bir yaşantıyı tercih ettiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁹ Yine Hiddush’un verilerine göre halkın yaklaşık % 65’i Ortodoks, Muhafazakar ve Reformist Yahudiliğin devlette eşit statüye sahip olmasını savunurken devletin gittikçe dini alana doğru kayması ve daralmasına tepki gösterenlerin oranının ise (çeşitli parti taraftarlarının oranlarında farklılık olmakla birlikte) $\frac{3}{4}$ ’üne tekabül ettiği görülmektedir. Yine din–devlet ilişkileri konusu bağlamında halkın din özgürlüğü, hukukun üstünlüğü ve bireysel üstünlüklerin korunmasında en çok hangi kuruma güvendikleri noktasında yapılan bir araştırmada % 39 ile Yüksek Mahkeme üst sırada çıkarken aynı oranda kurumlardan hiçbirine güven duymadıkları da görülmüştür. Katılımcıla-

122

OMÜİFD

⁵⁸ Hiddush kim olduğunu ise kendileri dini özgürlük ve eşitlik çağında İsrail ve Yahudiliği düşünen bir organizasyon olarak açıklarken, amaçlarını ise nasıl bir İsrail hayal ettiklerini açıklayarak ifade ediyorlar: Herkesin kendi tercihine göre -dinsel veya sivil tarzda- evlenmek konusunda özgür olduğu; dini ya da seküler mahkemelerin aynı oranda yetkili olduğu ve isteyenin istediği mahkeme yargılanabildiği; kimin Yahudi olduğu konusunda daha geniş yaklaşımların sergilendiği; bütün İsrail vatandaşlarının askerlik hizmetine eşit katılımının olduğu, muafiyetlerin (Hasidiler gibi) olmadığı; devletin Yahudilere ve diğer din mensuplarına eşit mesafede yaklaştığı; devletin din özgürlüğünün teminatı ve destekçisi olduğu, diğer din mensuplarının bile dini ihtiyaçlarını adil bir şekilde gideren, destekleyen; kadın erkek eşitliğinin ve otobüslerden dini mekanlara kadar her alanda sağlandığı; farklı cenaze uygulamalarına müsamaha gösterilen; İsrail peygamberlerinin vizyonu olarak kuruluş bildirgesinde ifade edilen özgürlük, adalet ve barış temeli üzerine kurulmuş, din ve vicdan özgürlüğünün sağlandığı bir İsrail hayal ettiklerini ve bunun için çalıştıklarını ifade ediyorlar. Bk. “The Hiddush Vision, Imagine A Reality” (30.01.2011) http://hiddush.org/article-2090-0-Imagine_A_Reality.aspx [01.11.2017].

⁵⁹ “İsrail Halkı İçin Din ve Gelenek Devletin Yönetim Şekli Değil” *Şalom Gazetesi* 04.10.2016, http://salom.com.tr/haber-100606-Israil_halki_icin_din_ve_gelenek_devletin_yonetim_sekli_degil.html [15.11.2017].

rın % 39'u hiçbir kuruma güvenmezken, dini mahkemelere güvenenler % 9; hükümete güvenenler % 5; Baş Hahamlığa güvenenler % 4 ve Knesset'e güvenenler ise % 4 olarak tespit edilmiştir.⁶⁰ Hiddush'un yaptığı araştırmada çiftlerin % 29'unun evli olmadan birarada yaşadığı; yine 2017 yılında eşcinsel (LGBTQ) evliliklere desteğin rekor seviyeye çıkarak % 79'a ulaştığı⁶¹ açıklanmaktadır. Yahudi geleneğinde Tora'da yer alan bilgilere dayanılarak eşcinselliğin yasaklandığı ve cezalandırılması gerektiği kabul edilmiştir.⁶² Ancak 1970'lerden itibaren Yahudi mezhepleri arasında eşcinsellerin toplum içindeki varlıklarını kabul eden ve suç olmaktan çıkarılan görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.⁶³ Yukarıda birkaç örneğini verdiğimiz tarzdaki araştırmalar İsrail'in sekülerlik ile dindarlık arasında bir gerilim noktasında durduğunu lakin bir çok konuda halkın daha özgürlük yanlısı olduğunu göstermektedir. Bu tartışmaların günümüze özgü olduğunu söylemekte bir hayli zor. İsrail kuruluşundan itibaren bu tartışmaları –ama gittikçe artan bir dozda- sürdürmektedir.⁶⁴

Sonuç

Sonuç olarak günümüz İsrail devletinin Yahudi tarihi içindeki en önemli aşamalardan birisi olduğu kadar bir kırılmayı da temsil ettiği görülmektedir. Kurucu ideoloji olarak ortaya çıkan Siyonizm, bu kırılmanın ana sebebi olarak ortada durmaktadır. Kutsal topraklarda, yeniden bir devlet çatısı altında olma fikri ve bunun Tanrı'ya rağmen başarılacak olması Yahudilerin ilk alışmaları gereken meseleyi oluşturmaktadır. Bağımsızlık sonrası gelinen noktada siyonistlerin bunu büyük oranda aştıkları, Hasi-

⁶⁰ Uri Regev, "The religion-state aspects of Israel's Nation-state bill" (18.10.2017), http://hiddush.org/article-22135-0-Israel_Religion_State_Index_2017.aspx [01.11.2017].

⁶¹ "Hiddush public opinion survey shows dramatic results:Support for same-sex marriage/civil unions - record high of 79%!" (08.06.2017) http://hiddush.org/article-17118-0-Support_for_samesex_marriagecivil_unions_record_high_of_79.aspx [01.11.2017].

⁶² Levililer, 18: 22; 20: 13.

⁶³ Süleyman Turan, "Günah, Hastalık ya da Alternatif Bir Yaşam Biçimi mi? Modern Yahudi Mezheplerinde Homoseksüellik Konusunda Yaşanan Kırılmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Sayı 30, ss. 150, 154, 156.

⁶⁴ Örneğin 1988'lerdeki bir tartışma için bk. Sigmund Bendkower, "Sofuların Laikliğe Karşı Mücadelesi Devleti Çatlatıyor", *Ortadoğu Dosyası*, ss. 146-151.

diler gibi az sayıdaki muhalifin dışında insanların artık bu fikre alıştıkları, kabullendikleri ve kendi varoluşlarının önemli bir zorunluluğu olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Fakat kurucu ideoloji seküler milliyetçi bir ideoloji iken Yahudi halkının önemli bir kısmının buldukları ülkelerde din sayesinde kimliklerini korumayı başardıkları için bir Yahudinin hayatında dinin dışarıda bir yerde duran bir unsur olmadığı da bilinmelidir. Her ne kadar tüm Yahudilerin dinle ilişkisinin aynı düzeyde olduğu söylenemese de dinle ilişkilerinin bütünüyle bir tür Protestanlık tarzında olduğu da söylenilemez. Dolayısıyla İsrail'i oluşturan halkın dini talepleri, seküler yapıyı şu ya da bu şekilde zorlayan önemli bir unsur olarak karşımıza durmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu durum hukuktan eğitime kadar pek çok alanda karmaşık bir yapının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu arada farklı ideolojik kökenlerden gelen yani kapitalist, sosyalist vb. ideolojilerle beslenen Yahudilerin de devleti dönüştürme çabaları gibi aynı zamanda dinle ilişkilerini farklı düzeylerde ifade eden dindarların talep ve beklentileri de devleti zorlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden İsrail, Kudüs'ten bakılınca aşırı dindar ve adeta bir tür Vatikan görünümü andırırken Tel Aviv'den bakılınca da bir tür Paris, Cannes ya da Rio de Janeiro gibi görünmektedir. Yani bir taraftan bakıldığında dini mahkemeleri, özerk dini okulları, baskın dini söylemleri, sokak ve caddelerde kullanılan bütün dini sembolleri, askerler de dahil bir çok görevlinin mensup olduğu cemaat ve tarikatın emarelerini üzerlerinde rahatça taşıması gibi hususlar dini bir devlet görüntüsü doğurmaktadır. Ancak modern seküler hayatın getirisi olan barlar, plajlar, eşcinsel yaşantılar vb. açısından bakıldığında da batıdan daha fazla batılı bir ülke görünümü vermektedir. İsrail aslında biraz da tam olarak bu çelişkilerin ortasında var olmaktadır. Ya da belki de İsrail'in hedeflediği Hiddush'tan da özlemini çektiği gerçek bir plüralizmdir. Tüm bu çelişkiler yumağında "öteki"ler olarak yer alan Müslüman unsurlar ise güvenlik sorunu üzerinden garip bir şekilde tüm bu birbirine uymayan parçaları bir arada tutmaya yarayan tutkal görevi görmektedir. İsrail; güvenlik sorunu, holokost ve pogrom travmalarını kendisine olan desteği artırmak için kullanırken bu destek karşısında

yeni gelenlere yerleşim alanları oluşturma, yerleşim alanları oluştururken de çatışma ve tekrar güvenlik sorunu doğurmaya devam etmektedir.

Dolayısıyla İsrail, hem değişik ülkelerden gelen farklı kültürel ortamlarda yetişmiş Yahudilerden oluşmakta hem de farklı inanç mensuplarının bir arada yaşamasına imkan sağlamayı vaat eden, kuruluş beyannamesinde de ifade ettikleri çok kültürlü ve demokratik bir devlet oluşturma ideali taşımaktadır. Diğer taraftan ötekine yaşama şansı vermeyen ideolojik (Siyonizm) ya da dini taleplerle şekillenen gündelik politikalar içinde bulunmaktadır. Tüm bu çelişkiler yumağında geleceğin İsrail'i hangisi olacaktır?

Kaynakça

- Adam, Baki; "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar*, 2004, Cilt 7, Sayı 20, ss. 61-72. Aldeeb, Sami; "La Liberte Religieuse En Israel", *L'Islam Aujourd'hui Revue Periodique de l'Organisation Islamique pour l'Education, Les Sciences et la Culture*, 1990, ss. 139-162.
- Yasser Arafat, "Vatanımı Çaldılar" *Ortadoğu Dosyası, Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak*, İstanbul: Alan Yayıncılık 1988, ss. 79-85.
- Arian, Asher; Nachmias, David; and Amir, Ruth; *Executive Governance In Israel*, New York: Macmillan Press, 2002.
- Arslan, Şeyma; "Toplumsal ve Siyasi Arka Planlar Açısından İsrail'in Eğitim Sisteminde Dinin Yeri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 9, 2005, ss. 59-83.
- Bacon, Gershon C.; *The politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland 1916-1939*, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1996.
- Bard, Mitchell G.; *Myths And Facts: A Guide To The Arab-Israeli Conflict*, American-Israeli Cooperative Enterprise, 2006.
- Bendkower, Sigmund "Sofuların Laikliğe Karşı Mücadelesi Devleti Çatlatıyor", *Ortadoğu Dosyası, Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak*, İstanbul: Alan Yayıncılık 1988, ss. 146-151.
- El Tal, Tsevi; "İsrail Mahkemelerinde İbrani Hukuku", Eldar Hasanov (çev.), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 38, 2014, ss. 193-201.

- Englard, İzhak; "Law And Religion in Israel", *The American Journal of Comparative Law*, Volume 35, No: 1, 1987, ss. 185-208.
- Gavison, Ruth; "Jewish and Democratic? A Recoinder to The "Ethnic Democracy" Debate" *Israel Studies*, Volume 4, Number 1, Spring, 1999.
- Ghandur, Zeina; "Religious Law in a Secular State: The Jurisdiction of The Shari'a Courts of Palestine and Israel", *Arab Law Quarterly*, Volume 5, No: 1, 1990, ss. 25-48.
- Grabski, August; "on the Anti-Zionism of the Bund (1947-1972)" , (August 10, 2005) *Workers' Liberty*, [10.10.2017].
- Gross, Zehavit; "State-Religious Education in Israel: Between Tradition And Modernity", *Prospects*, Volume XXXIII, No: 2, June 2003, ss. 149-164.
- Herzl, Theodor; *Yahudi Devleti*, Sedat Demir (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.
- Kumaş, Mehmet Salih; "Hukukî Çoğulculuk Bağlamında Osmanlı ve İsrail Hukuklarına Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XV, Sayı 2, 2006, ss. 343-364.
- Kurt, Ali Osman; "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, Cilt 7, Sayı 1, ss. 33-59.
- Lange, Nicholas De; *Yahudi Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, Sevil Atauz (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Lenin, V.İ.; *Seçme Eserler c. 3, 1905-1907 Devrimi*, S. N. Kaya (çev.), Ankara: İnter Yay. 1994.
- Levinas, Emmanuel; "İsrail Devleti ve İsrail Dini", Hamdi Özyel (çev.), *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sayı 38-39, 2004.
- Pikar, Ariel; "Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 30, 2014/2, ss. 1-23.
- Rafael, Eliezer Ben and Sharot, Stephen; *Ethnicity, Religion And Class In Israeli Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Regev, Uri; The religion-state aspects of Israel's Nation-state bill [18.10.2017]. http://hiddush.org/article-22135-0-Israel_Religion_State_Index_2017.aspx [01.11.2017].
- Said, Edward – Rushdi, Salman "Filistin Kimliği Üzerine", *Ortadoğu Dosyası, Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak*, İstanbul: Alan Yayıncılık 1988, ss. 256-274.
- Shindler, Colin; *A History Of Modern Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sokolow, Nahum; *Zionism In The Bible*, London: The Zionist Organisation, 1918.
- "Taş Çocukları Şamir'in Bürosunda"; "Öldüresiye Dövün, Kurşunlayın ve Gömün" *Ortadoğu Dosyası, Filistin Ayaklanması, İsrail, İran ve Irak*, İstanbul: Alan Yayıncılık 1988, ss. 32-39, 40-48.

“The Hiddush Vision, Imagine A Reality” (30.01.2011) http://hiddush.org/article-2090-0-Imagine_A_Reality.aspx [01.11.2017].

The Babylonian Talmud, (eds.) Isidore Epstein, London: The Soncino Press, 1935.
Turan, Süleyman; “Günah, Hastalık ya da Alternatif Bir Yaşam Biçimi mi? Modern Yahudi Mezheplerinde Homoseksüellik Konusunda Yaşanan Kırılmalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Sayı 30, ss. 135-172.

Zerubavel, Yael; *Recovered Roots: Collective Memory and The Making of Israeli National Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

<http://mfa.gov.il/MFA/AboutIsrael/People/Pages/SOCIETY-%20Minority%20Communities.aspx> [24.08.2017].

Israel Studies An Anthology: Multicultural Realities, By Guy Ben Porat, Jewish Virtual Library, 2009, jewishvirtuallibrary.org/israel-studies-an-anthology-multicultural-relalities [24.08.2017]“Hiddush public opinion survey shows dramatic results: Support for same-sex marriage/civil unions - record high of 79%!” (08.06.2017)

http://hiddush.org/article-17118-0-Support_for_samesex_marriagecivil_unions__record_high_of_79.aspx [01.11.2017].

“İsrail Halkı İçin Din ve Gelenek Devletin Yönetim Şekli Değil” *Şalom Gazetesi* 04.10.2016,

http://salom.com.tr/haber-100606-Israil_halki_icin_din_ve_gelenek_devletin_yonetim_sekli_degil.html [15.11.2017].

un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html [17.10.2017].

www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20Establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx [24.08.2017].



SAMSUN / VEZİRKÖPRÜ'DE ÇANTI TEKNIĞİNDE İNŞA EDİLMİŞ BİR GRUP AHŞAP CAMİ*

EYÜP NEFES**

YILMAZ CAN*** - RECEP GÜN****

A Cluster of Wooden Mosques Built with Canti Technique in Vezirköprü in Samsun

Abstract: The traditional construction of wooden mosques has continued in Samsun which Çarşamba Göğceli Mosque which is considered as one of the most archaic wooden mosques in Anatolia was built. The ones built in the earlier time period of the mentioned mosques were discussed in several studies ; however mosques in the Republican period that are not highly decorated generally were ignored.In this article, Karanar, Çorakdere Village, Susuz and Kaplancık Village Center, and Corukdere District Center Mosques were analyzed.

Keywords: Samsun, Vezirköprü, Wooden Mosques.



* Bu çalışma OMÜ Proje Yönetim Ofisi tarafından PYO.ILH.1901.17.001 no'lu proje ile desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [eyupnefes@omu.edu.tr].

*** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [ycan@omu.edu.tr].

**** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [rgun@omu.edu.tr].

Öz: Anadolu'nun en eski ahşap camilerinden biri olarak kabul edilen Çarşamba Göğceli Camii'nin inşa edildiği Samsun ve çevresinde yakın zamanlara kadar ahşap cami yapım geleneği sürdürülmüştür. Söz konusu camilerden nispeten eski tarihli olanları çeşitli yayınlara konu edilmiş, süsleme bakımından oldukça fakir olan yakın dönem ahşap camileri ise genellikle ihmal edilmiştir. Bu çalışmada, Karanar Köyü Camii, Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Merkez Camii, Susuz Köyü Merkez Camii ve Kaplıncık Köyü Merkez Camii'leri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Samsun, Vezirköprü, Ahşap (Çantı) Camiler.



Giriş

Ahşap camilerle ilgili yapılan çalışmalar sonucunda, Samsun ve çevresinde yoğun bir çantı¹ cami yapım geleneği mevcut olduğu anlaşılmıştır².

- ¹ Çantı, yontulmamış ya da kereste haline getirilmiş uzun ahşap perdelerin geçmeler aracılığıyla birbiri üstüne oturtulması (yığma olarak) tekniğiyle oluşturulan bir yapım tekniğidir. Bu yapım tekniğinde genellikle köşelere gelen uçlar oyulur ve bu suretle ahşap perdeler birbirine geçmelerle köşelerde bağlanır. Ormanlık alanın bol olduğu Türkiye de dahil hemen her ülkede görülür. C. E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 1983, s. 368; M. Sözen-U. Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 56.
- ² P. I. Kuniholm, "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iron Ages: 1990-1991 Progress Report of The Aegean Dendrochronology Project", *VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1992, s. 127; "Aegean Dendrochronoloji Project: 1993-1994", *XI. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1996, s. 183. Ayrıca Karadeniz sahil şeridinde inşa edilen ahşap camiler için şu eserlere bakılabilir: Artvin'deki ahşap eserler için bk. O. Aytekin, *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*, Ankara 1999, ss. 160-169; Rize'deki benzer eserler için bk. H. Karpuz, "Rize Çayeli Ormancık Köyü Camii", S. Ü. Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1993, ss. 253-262; Rize, Ankara 1992; Trabzon'daki eserler için bk. H. Karpuz, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXI, Ankara 1990, ss. 281-298; Giresun yöresindeki ahşap camiler için bk. E. Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/ sayi3/09030359.pdf>; Ordu yöresi ahşap eserleri için bk. A. A. Bayhan, "Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sayı: 14, Erzurum 2005, ss. 1-22; "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sayı: 16, Erzurum 2006, ss. 33-48; "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/ sayi7pdf/ bayhan_ahmet_ali.pdf; Samsun'daki Ahşap Camiler için Bk. H. H. Günhan Danışman, "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Geleneksellliği – Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin Işığında Çarşamba Gökçeli Camii'nin İncelenmesi", *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. 1, Ankara 1998, ss. 135-144; Y. Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul 2004; "Samsun'da Bu-

Anadolu'daki en eski tarihli çantı camii konumundaki Çarşamba Göğceli Camii (1206)³ ile başlayan söz konusu yapılarla ilgili sürdürülen çalışmalar neticesinde Samsun'da, kısmen de olsa, çantı camileriyle ilgili, hem sanat tarihçileri hem de kamuoyu nezdinde, henüz yeterli düzeyde olmasa da, bir farkındalık oluşturulmuş gözükmektedir.

Samsun'daki ahşap çantı camilerin tezyinatlı olanlarının neredeyse tamamı çeşitli yayınlara konu olmuş gözükmektedir. Buna karşılık genellikle yakın zamanlarda inşa edilen ve tezyinat bakımından fakir sayılabilecek köy camileri göz ardı edilmiştir. Genellikle merkezi yerlere uzak olan bu yapılara ulaşım imkânı da zor olduğundan söz konusu camiler kaderlerine terk edilmiştir. Çoğu kullanılmayan ve atıl durumda olan bu camilerin incelenerek kayıt altına alınmasının çantı geleneğimizin son ve mütevazî örneklerinin belirlenmesi adına önemli olduğunu düşünüyorumuz.

lunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun 2007, ss. 509-527; C. Nemlioğlu, "Göçeli (Gökçeli) Camii", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, C.II, Konya 2001, ss. 117-136; M. K. Şahin, "Samsun-Çarşamba/Yayıcılar Köyü-Şehy Habil Köyü Camii", *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Erzurum 2004, ss. 15-36; M.S. Bayraktar, *Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi S.B.E., Erzurum 2005; "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", *Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap*, Samsun 2006, ss. 399-425; "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun 2007, ss. 529-557; "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf, ss. 85-118; *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, Samsun 2016; E. E. N. Dönmez, *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*, England 2008; Kastamonu ve Sinop yöresindeki ahşap camiler için bk. Y. Can, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134; Batı Karadeniz'deki ahşap camiler için bk. E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdaevendiğar ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul 1989, ss. 120-133.

³ P. I. KUNIHOLM, "A 1503 - Year Chronology For The Bronze And Iran Ages: 1990-1991 Progress Report of The Aegean Dendrochronology Project", VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, Ankara, 1992, s. 127.

Bu düşüncelerle varlıklarından yeni haberdar olduğumuz⁴ Samsun/Vezirköprü İlçesindeki Karanar Köyü Camii, Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Merkez Camii, Susuz Köyü Merkez Camii ve Kaplançık Köyü Merkez Camii, bu çalışmanın konusunu oluşturmuştur (Resim 1).

1. Karanar Köyü Camii

Karanar Köyü, Vezirköprü-Boyabat yolu üzerinde olup Vezirköprü ilçesine yaklaşık 30 km mesafede bulunmaktadır. Köye asfalt yolun solundan ayrılan nispeten sağlam bir yol ile ulaşılmaktadır. İncelediğimiz ahşap cami ise köyün hemen üst kısmında, yeni yapılan betonarme caminin yanında konumludur.

Orijinalinde tamamen ahşap malzemeyle çantı tekniğinde inşa edilen camiye kuzey cepheden muhdes dolma gözlü son cemaat yeri benzeri bir bölüm eklenmiş gözükmetedir. Caminin yapım tarihi ile ilgili bilgilerine müracaat ettiğimiz köyün yaşlıları⁵ yapının daha önce köye yakın konumdaki Saraycık Köyü'nde olduğunu ve yaklaşık 80-90 yıl önce iki köy sakinlerinin anlaşması sonucu taşındığını belirttiler. Taşınma işi sırasında yapının kuzey ve güney cepheleri Saraycık Köyü'nde kalmış ve sadece köylülerin yan cepheler dedikleri doğu ve batı beden duvarlarını oluşturan ahşap perdeler taşınmış. Taşınan ahşap perdeler burada yapının doğu ve batı cephelerini oluştururken kuzey ve güney duvarlar yeniden inşa edilmiş. Söz konusu bu yeni inşa sırasında kuzeydeki bölüm yapıya eklenmiş olmalıdır. Saraycık Köyü'ndeki ahşap cami bir müddet sonra yıkıldığından sadece incelemiş olduğumuz cami günümüze ulaşabilmiştir. Bütün bu söylenenlerden yapının 1920-30 yıllarında inşa edilmiş olduğu söylenebilir.

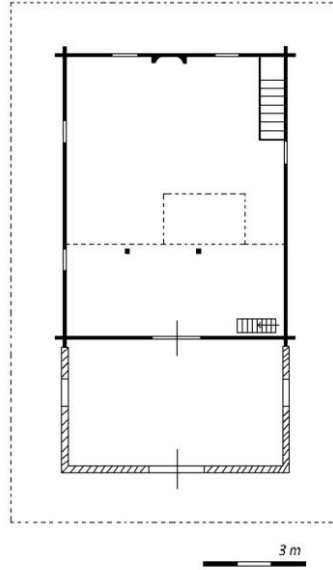
Karanar Köyü Camii'nin tabanı, iri taşlar üzerine konmuş kalın kirişler üzerine bindirilmiştir. Yalnız kirişleri oluşturan ahşap kütükler cami-

⁴ Camilerle ilgili bilgilerine müracaat ettiğimiz Vezirköprü İlçe Müftüsü Ali Erbaş ve müftülük personeli Osman Deniz'e teşekkür ederim.

⁵ Caminin yapımı, onarımı gibi hususlarda bilgi veren köy sakinlerinden Hüseyin Koçar, İbrahim Zengin, Hamza Koç ve Hüseyin Güngör'e teşekkür ederim.

nin güney yönünde, yerden yaklaşık 2-2,50 m yükseklikte olup sözü edilen ahşap kirişler yine ahşap direklerle alttan desteklenmiştir. Zeminin meylinde dolayı, kuzey bölümü daha alçak konumdadır. Harim içten beşik çatı ile kaplıyken yapı dıştan üç omuz kırma çatı ile kaplıdır. Bu farklılığa camiye sonradan eklenen bölümün örtülmesi neden olmuş görülmektedir. Üst örtüsü alaturka kiremit ile kaplanmış çatının saçakları yaklaşık 150 cm dışa taşkındır.

Karanar Köyü Ahşap Camii'nin ölçüsü içten 815x635 cm olup boyuna dikdörtgen planlıdır. Yapının beden duvarlarını oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 5-7 cm kalınlığında ve 25 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Harimi oluşturan beden duvarları, bütün cephelerde, 15'er sıra ahşap perde ile oluşturulmuştur. Kavilalarla esnemeleri engellenen ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçme tekniği ile birbirine bağlanmıştır (Resim 2, 3, 4).



Plan 1: Karanar Köyü Camii Planı (NEFES).

Camiye, kuzeyde yer alan ve sonradan yapıya eklendiğini düşündüğümüz ve aralıkları tuğla malzemeyle doldurulmuş dolma gözlü kısmın kuzeyindeki ahşap bir kapıdan girilmektedir. Bu bölümün kuzeyinde caminin mihrap aksında yer alan yine ahşap bir kapı harime girişi sağlamaktadır. Harim güney ve doğu cephede ikişer, batı cephede bir pencere olmak üzere toplam beş pencere ile aydınlatılmaktadır. İçten ve dıştan düzgün ahşap çerçeve içine alınan dikdörtgen açıklıklı ve giyotin kanatlı pencereler, dıştan dikey çubukluklu demir şebekelerle muhafaza altına alınmaya çalışılmıştır. Pencere sayılarının fazlalığından ve yeterli büyüklüklerinden dolayı harimin içi aydınlık sayılabilir (Resim 5).

Harime doğru hafif çıkıntı yapan yarım yuvarlak nişli mihrap ile güney-batı köşeye dayalı minber, klasik unsurları barındıran sade elementlerdir.

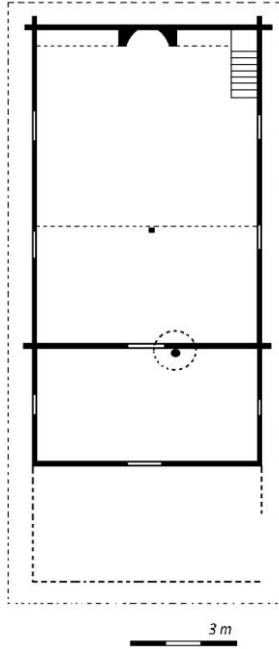
Harimde girişin sağındaki iskele tarzındaki bir merdivenle mahfil katına çıkılmaktadır. Harim katında kare kesitli iki ahşap direk mahfil katına destek vermektedir. Yalnız mahfil köşkü yapının batı cephesine yakın olup bu haliyle simetriği bozmaktadır (Resim 6).

Yapının güney-batı köşesine 130 cm uzakta yer alan yaklaşık 180x170 cm ebatlarındaki ilginç görünümlü iskele tarzındaki kule biçimli yerin minare olarak kullanıldığı belirtilmektedir (Resim 2).

2. Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Merkez Camii

Çorakdere Köyü'ne, Vezirköprü-Boyabat yolunun 30.km'sinden sonra sola dönülerek ulaşılmaktadır. Ana yoldan yaklaşık 10 km mesafedeki köyün yolu belirli bir yere kadar asfalt sonrası topraktır. İncelediğimiz ahşap cami ise köyün Corukdere Mahallesinde olup yolun hemen aşağı kısmında konumlanmıştır. Caminin kapısına sonradan yazılmış kitabede yapım yılı 1301 olarak verilmiştir. Bu durumda yapının inşa edildiği tarih 1883-84 yıllarına tekabül etmektedir. Yalnız bu tarihi teyit edecek bir bilgi tespit edemedik. Görevli bir imamı bulunan cami halen ibadete açık vaziyettedir (Resim 7).

İncelediğimiz yapı tamamen ahşap malzemeyle yığma (çanti) tekniği ile inşa edilmiş olup içten düz tavan, dıştan Marsilya tipi kiremitle kaplanmış olup beşik çatı ile örtülüdür. Yapının çatı saçakları duvarlardan yaklaşık 80 cm kadar dışa taşkındır. Caminin tabanı, iri taşlar üzerine konmuş kalın kirişler üzerine bindirilmiştir. Zeminin meyilli yapısından dolayı yapı kuzeyde zemine bindirilmişken güney cephede yer yer 100-150 cm yüksekliğinde büyük kayalara bindirilmiş vaziyettedir. İçten 880x620 cm ölçülerinde boyuna dikdörtgen planlı caminin ahşap perdeleri çam ağacından mamuldür. Caminin beden duvarlarını oluşturan ahşap malzeme, baltayla işlenmiş kaba yonu ahşap malzeme şeklinde olup cephelere konulan 20'şer perdelerle beden duvarları oluşturulmuştur. Sözü edilen perdeler 10-12 cm kalınlığında ve 20 ile 25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Kavilalarla esnemeleri engellenen ahşap perdeler köşelerde kurtboğazi geçmelerle birbirine bağlanmıştır (Resim 8, 9, 10).



Plan 2: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Merkez Camii Planı (NEFES).

Camiye, kuzeydeki muhdes bölümde açılan ahşap bir kapıyla giriş sağlanmaktadır. Sözü edilen girişten yapının son cemaat mahalli benzeri bölümüne geçilmektedir. Harime ise söz konusu bölümün mihrap aksında açılan ve dikine çakılmış ahşap perdelerden mamul bir kapı girişi sağlamaktadır. Harim doğu ve batıda kısmen simetrik açılan ikişer pencere ile aydınlatılmaktadır. İçten ve dıştan düzgün ahşap çerçeve içine alınan dikdörtgen açıklıklı ve giyotin kanatlı pencereler dıştan ayrıca dikine çakılmış tahtalardan müteşekkil tek kanatlı ahşap bir şebekeyle donatılmıştır. İç kısımdaki perdeler yakın zamanlarda zımparalanmış ve verniklenmiş olduğundan, bu görünümüyle yapı bütünüyle sağlam vaziyette sayılabilir (Resim 11).

Harime doğru hafif çukıntı yapan yarım yuvarlak nişli mihrap ile güney-batı köşeye dayalı minber, klasik unsurları barındıran sade elemanlardır. Mihrap köşüne konulan, tepesi ay-yıldız kabartmalı boğumlu eleman camideki tezyinatı oluşturmaktadır.

136

OMÜİFD

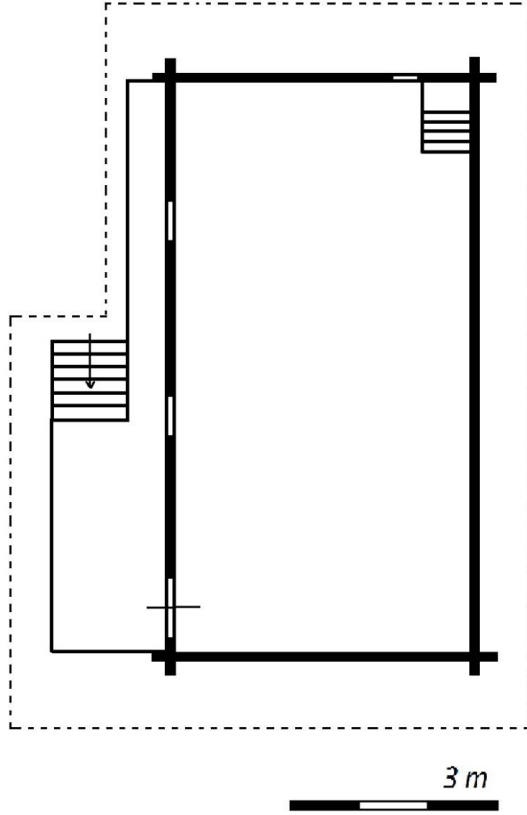
Yapının kuzeyindeki muhdes bölümde yer alan iskele tarzındaki bir merdivenle üst kata çıkış sağlanmaktadır. Son cemaat bölümüne benzeyen kısmın üstü alt kattakine benzer şekilde düzenlenmiş gözükmektedir. Mahfil katına, alt katta olduğu gibi, sözü edilen kısmın mihrap aksında yer alan ahşap bir kapıyla girilmektedir. Harimde alt ve üstü kare kesitli ortası oymalarla hareketlendirilmiş ahşap bir direk mahfil katına destek vermektedir.

Caminin üstünde görülen ahşap minarenin mili (Resim 12), harim girişinin hemen sağında yer almaktadır. Minareyi oluşturan silindirik ahşap perdeler yapının çatısından itibaren yükseltilmiş olup tavan üstünde sac ile kaplanmıştır.

3. Susuz Köyü Merkez Camii

Susuz Köyü Vezirköprü'den yaklaşık 60 km mesafede olup Çorakdere Köyü'nden devam edildiğinde toprak bir yol vasıtasıyla ulaşım sağlanmaktadır. Kuru bir derenin kenarında inşa edilen ahşap caminin inşa tarihini belirten bir kitabesi bulunmamaktadır. Caminin diğer camilerle

benzerliğinden ve ahşap malzemenin eskiliğinden yapımının 70-80 yıl önce gerçekleştirildiğini düşünebiliriz. Görevli bir imamı bulunmayan cami nispeten sağlam vaziyette olup ibadete açıktır⁶.



Plan 3: Susuz Köyü Merkez Camii Planı (NEFES).

İncelediğimiz yapı tamamen ahşap malzemeyeyle yığma (çanti) tekniği ile inşa edilmiş olup içten düz tavan, dıştan Marsilya tipi kiremitle kap-

⁶ İncelemelerimiz sırasında cami imamı başka bir yere tayin edilmiş ve henüz yerine bir imam atanmamıştı.

lanmıştır. Cami dıştan beşik çatı ile örtülüdür. Yapının çatı saçakları duvarlardan yaklaşık 80 cm kadar dışa taşkındır. Caminin tabanı, iri taşlar üzerine bindirilmiş yaklaşık 200 cm yüksekliğindeki ahşap direkler üzerine kirişleme usulüyle inşa edilmiştir. Bundan dolayı caminin zemini güney-batı köşede 190 cm, güney-doğu köşede 175 cm, kuzey-doğu köşede 170 cm ve kuzey-batı köşede 195 cm yerden yüksektedir.

Susuz Köyü Camii'nin ölçüleri 425x820 m ebatlarında olup boyuna dikdörtgen planlıdır. Camiyi oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 5-7 cm kalınlığında ve 30-38 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Harimi oluşturan ahşap beden duvarları 20'er perdeden oluşturulmuştur. Kavilalarla esnemeleri engellenen ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır (Resim 13, 14, 15).

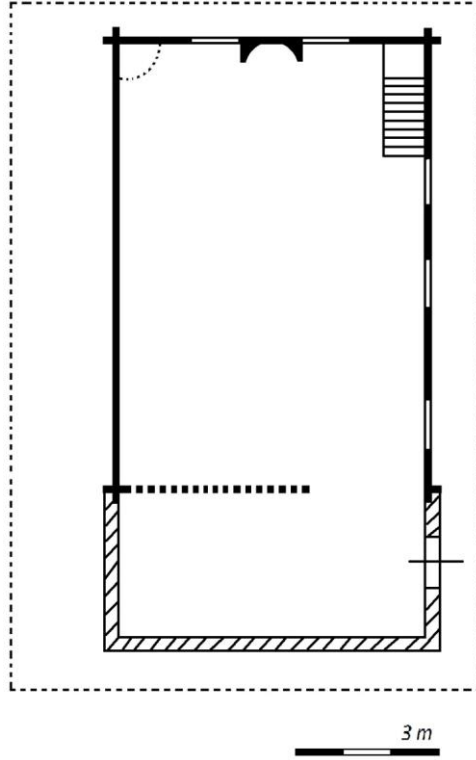
Caminin kuzey-doğu cephesinde ahşap iskele tarzı bir merdivenle çıkılan yaklaşık 300x100 cm ebatlarında sundurma benzeri bir mekan bulunmaktadır. Harimin doğu cephesinin kuzeyinde yer alan bu bölümden caminin içine giriş dikine çakılmış ahşap perdelerden oluşturulmuş bir kapı ile sağlanmaktadır. Yapının doğu cephesinde iki, güney cephesinde bir olmak üzere üç pencere bulunmaktadır. Yalnız güneydeki pencere nispeten daha küçük ve diğerlerinden farklı olduğundan daha sonra açılmış olması muhtemeldir. Pencerelerden doğu cephede olanları içten ve dıştan düzgün ahşap çerçeve içine alınmış olup yaklaşık kare açıklıklı şeklinde düzenlenmiştir. Sözü edilen pencerelerin açılması ilginç olup, ahşaptan düzenlenmiş bir mekanizma ile içten yana sürülerek sağlanmaktadır. Bir mihrabı bulunmayan caminin minberi de oldukça küçük olup basit şekilde düzenlenmiştir (Resim 16).

4. Kaplancık Köyü Merkez Camii

Kaplancık Köyü'ne, Vezirköprü'den Altınkaya Barajı istikametine yaklaşık 20 km'lik kısmen bozuk, asfalt bir yol ile ulaşılmaktadır. Köyün biraz aşağısında kalan ahşap cami, yanı başına yapılan yeni bir betonarme cami nedeni ile ibadete kapalı olup günümüzde Kur'an kursu olarak kullanıl-

maktadır. Caminin güney ve batı cephelerindeki tabelalardan yapının inşasının 1906 yılında gerçekleştirildiği yazılıdır.

İncelediğimiz yapı tamamen ahşap malzemeyle yığma (çantı) tekniği ile inşa edilmiştir. İçten düz tavan ile örtülü yapının alaturka kiremitle kaplı kırma çatısının saçakları 100-150 cm dışa taşırılmıştır. Caminin tabanı ise iri taşlar üzerine konan kalın kirişlerin üzerinde bindirilmiş ve beden duvarları sözü edilen kirişler üzerine inşa edilmiştir (Resim 17, 18).



Plan 4: Kaplancık Köyü Merkez Camii Planı (NEFES).

Orijinal kısımları 630x920 cm ebatlarında boyuna dikdörtgen planlı caminin kuzeydeki duvarı kesilerek sonradan eklenen betonarme bir bölüm ile yapı büyütülmüştür. Caminin harim kısmını oluşturan çam ağacından mamul ahşap perdeler 7-8 cm kalınlığında ve 20-25 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. İki katlı görünümdeki harimin ilk katında 9 perde, ikinci katında 6 perde yapının beden duvarlarını oluşturmaktadır. Kavilalarla esnemeleri engellenen ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçmelerle birbirine bağlanmıştır. Ayrıca beden duvarları ortasına dikey çakılan sütun benzeri ahşap kalaslar ilave destekler olarak göze çarpmaktadır.

Harime, muhdes olduğunu düşündüğümüz yapının kuzeyindeki bölümün batı cephesindeki demir malzemeye mamul bir kapı, girişi sağlamaktadır. Muhtemelen cami ilk yapıldığında giriş kuzey cephede yer almaktaydı. Orijinal kuzey cephe duvarı kesilerek yapıya betonarme bir bölüm eklenince girişte bu şekilde düzenlenmiş gözüküyor. Harim güney cephede iki, batı cephede üç olmak üzere toplam beş pencere vasıtasıyla aydınlatılmaktadır. Söz konusu dikdörtgen açıklıklı ve giyotin kanatlı pencereler içten ve dıştan düzgün ahşap çerçeve içine alınmıştır. Yapının birinci katı ve pencere kenarlıkları mavi renge boyalı olup üst katlar boyasızdır (Resim 18).

Caminin ilk yapıldığında mevcut olan mahfil katı kesilerek yok edilmiş gözükmektedir. Zira mahfilin beden duvarlarına yerleştirildiği yerlerdeki izleri halen mevcuttur.

Değerlendirme

Vezirköprü ilçesinde bulunan ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden camilerin tamamı, köşelerde kurtboğazı geçmeler kullanılmak suretiyle çantı şeklinde inşa edilmiştir. Camilerin tamamında kullanılan ahşap malzeme tercihi çam ağacı olmuştur. Yörede büyük ebatlı çam ağaçlarının bulunması, camilerdeki malzeme seçiminde etkili olmuş gözükmektedir. Yine yapıların biçimlerine bakıldığında malzeme kullanımında Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Merkez Camii'nin diğer camiler-

den farklılık arz ettiğini görüyoruz. Zira diğer camilerde düzgün keresteler tercih edilirken Corukdere Mahallesi'ndeki camide baltayla yonulmuş kaba yonu ahşap malzeme tercih edilmiştir. Benzer biçimde Çorum/İskilip'te inşa edilen iki ahşap caminin de yapımında kaba yonu ahşap kütüklerin kullanıldığını biliyoruz⁷. Düzce ili Yığılca ilçesi Geriş Köyü'nde bulunan Orhan Gazi Camii'nin beden duvarları da kaba yonu ahşap malzemeyle inşa edildiği bilinmektedir⁸. Mevcut bilgilerimizden, Sinop ili Boyabat ilçesi Dereçatı Köyü'ndeki caminin beden duvarları da aynı şekildedir⁹. Dolayısıyla Çorakdere Köyü'ndeki ahşap caminin beden duvarları ile sahilden uzak inşa edilmiş Batı Karadeniz ve kimi Orta Karadeniz camilerinin benzeştiği söylenebilir. Vezirköprü ilçesinin hemen karşısında inşa edilmiş bir grup caminin yapım yerleriyle, incelediğimiz camilerde bir başka benzerlik fark edilmektedir. Zira bölgede inşa edilen ve tarihleri daha eski camiler ile çoğu Cumhuriyet dönemi ahşap camilerinin, genellikle bir mezarlık içinde ve birkaç köyün ortaklaşa kullandıkları Cuma Camii olarak inşa edildiklerini biliyoruz¹⁰. İncelediğimiz camilerden sadece Karanar Köyü'ndeki cami, Saraycık Köyü'nde iken bir mezarlık içindeymiş. Diğerleri ise yerleşim birimlerinin içine inşa edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki kısmen kırsal ve ulaşım imkanı zor olan yerlerde camiler daha çok köy sakinlerinin ihtiyaçlarına uygun olarak yerleşim yerlerine inşa edilmiş olmalıdır. Belki de yapıların bu kadar sade ve süslemesiz yapılmalarının bir nedeni de bu şekilde izah edilebilir.

İncelediğimiz camilerin boyuna dikdörtgen planlı olarak tanzim edildikleri görülmüştür. Yöredeki camilerin büyük çoğunluğu da aynı

⁷ Bk. Eyüp Nefes, "Çorum/İskilip'te Çanti Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuoca Camileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. XV, S. 30, ss. 299-309.

⁸ Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, s. 128.

⁹ Can, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", s. 118.

¹⁰ Y. Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, s. 15, 26, 34, 42, 46, 49, 52, 57, 60, 63, 66; "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", s. 119-121; Bayraktar, "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", s. 407. Samsun'da daha önce incelediğimiz 26 ahşap caminin 16'sı, yerleşim birimlerinden uzakta bir mezarlık içinde olduğunu tespit etmiştir. Bk. E. Nefes, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, s. 98-99.

tarzdadır. Susuz Köyü'ndeki ahşap cami hariç diğerleri iki katlı görünümündedir. İki katlı yapıların tamamında kuzeyde mahfile yer verildiği anlaşılmıştır. Yalnız Kaplancık Köyü'ndeki caminin mahfili zamanla kesilerek yok edilmiştir. Samsun yöresindeki camilerin nispeten eski olanları tek katlı görünümlüken yakın tarihli olanların büyük çoğunluğu iki katlı görünümde olup mutlaka mahfil katına yer verilmiştir. Fark olarak Samsun ve yöresindeki ahşap camilerdeki mahfillerin genellikle U şeklinde olduğunu, fakat incelediğimiz camilerde mahfil kollarının bulunmadığını söyleyebiliriz¹¹.

Çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz camiler, büyük çoğunlukla iri taşlar üzerine bindirilen kalasların üzerine inşa edilmiştir. Yörede yaygın olan bu geleneğin, alt zemini rutubetten koruma gayesiyle sürdürüldüğünü tahmin ediyoruz. Bahse konu köyler sahilden biraz uzakta ve yüksekte olduğu için kullanılan malzeme çam ağacıdır. Yörede daha önce yapmış olduğumuz çalışmalarda genellikle yüksek yerlerde çam ağacının, sahile yakın yerlerde ise pelit ağacının kullanıldığını tespit etmiştik¹².

İncelemiş olduğumuz ahşap camiler, çeşitli nedenlerle günümüzde tamamen terk edilen çantı cami geleneğimizin, son ve mütevazı örnekleri durumundadır. Henüz yeterli bir şekilde tanıtılmamış¹³ bu yapıların incelenerek tanıtılmasının, sözü edilen camilerin kayıt altına alınması adına önemli olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Anonim, *Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri 2009*, Samsun, 2009.
 Arseven, C. E., *Sanat Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1983.
 Aytekin, O., *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*, Ankara, 1999, ss. 160-169.

¹¹ Nefes, Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler, s. 103.

¹² Nefes, Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler, s. 107.

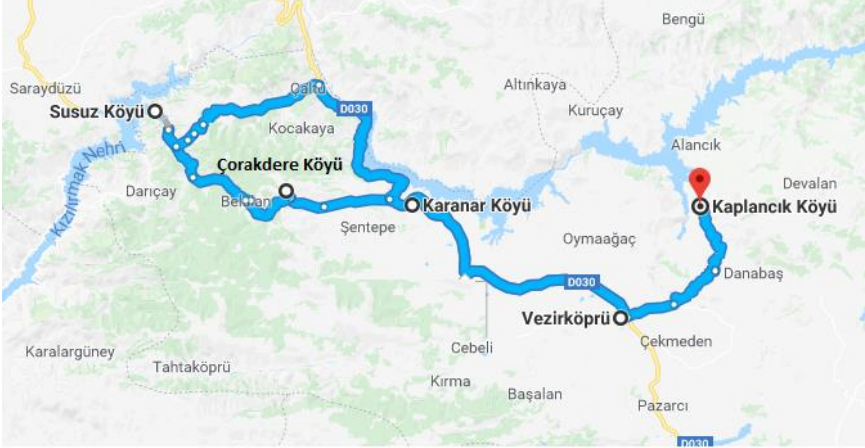
¹³ Cevdet Yılmaz, "Vezirköprü'de Az Bilinen İki Ahşap Eser; Çorakdere ve Karanar Camileri", *Vezirköprü Araştırmaları*, Samsun 2014, ss. 429-436. Sözü edilen kitapta camilerin konumları ve fotoğrafları verilmiş ve yapılar araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.

- Ayverdi, E. Hakkı, "Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler)", *Hüdavendigar ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul, 1989, ss. 120, 133.
- Bayhan, A. A., "Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 14, Erzurum, 2005, ss. 1-22.
- _____, "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 16, Erzurum, 2006, ss. 33-48.
- _____, "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camileri", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan_ahmet_ali.pdf, ss. 55-84.
- Bayraktar, M.S., "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 529-557.
- _____, "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", *Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap*, Samsun, 2006, ss. 399-425.
- _____, *Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi S.B.E., Erzurum 2005.
- _____, "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf, ss. 85-118.
- _____, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*, Samsun 2016.
- Can, Yılmaz, "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 509-527.
- _____, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134.
- _____, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul, 2004.
- Danışman, H. H. G., "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği – Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin ışığında Çarşamba Gölçeli Camii'nin İncelenmesi", *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. 1, Ankara, 1998, ss. 135-144.
- Dönmez, E. E. N., *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*, England, 2008.
- <http://iskilipliyim.com/haberdetay/Iskilipli-Tavukcu-Hoca-Efendi-Cami-Hayirsever-Vatandaslarin-Yardimini-Bekliyor/863>.
- <http://www.iskilip.bel.tr/haberler.asp?ID=1807>.
- <http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/turkiyenin-en-gezgin-camisi/2>.
- Karpuz, Haşim, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXI, Ankara, 1990, ss. 281-298.
- _____, Rize, Ankara, 1992.
- _____, "Rize Çayeli Ormancık Köyü Camii", *S. Ü. Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya, 1993, ss. 253-262.

- Kuniholm, P. I., "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iran Ages: 1990-1991 Progreest Report of The Aegean Dendrochronology Project", *VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1992, ss. 131-130.
- Kuniholm, P. I., "Aegean Dendrochronoloji Project: 1993-1994", *XI. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1996, ss. 181-187.
- Nefes, Eyüp, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/sayi3/09030359.pdf>, ss. 385-397.
- _____, "Çarşamba'da Yıkılmak Üzere Olan Ahşap Camilerden Biri: Paşayazı Köyü Camii", *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 14, 2010, ss. 285-397.
- _____, "Samsun/Çarşamba Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Camii: Ustacalı Köyü Camii ve Kocakavak Camii", *Vakıflar Dergisi*, S. 38, Anlara, 2012, ss. 155-163.
- _____, "Samsun'da Ahşap Bir Osmanlı Eseri, Ayvack/Tiryakioğlu Camii", *OMÜİFD*, S. 28, ss. 151-174. (2010).
- _____, *Samsun Ahşap Camiler*, Ankara, 2011 (Akademik Danışman).
- _____, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, Samsun, 2009.
- _____, "Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuoca Camileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. XV, S. 30, ss. 299-309.
- Nemlioğlu, Candan, "Göçeli (Gökçeli) Camii", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, C.II, Konya, 2001, ss. 117-136.
- Yılmaz, Cevdet, "Vezirköprü'de Az Bilinen İki Ahşap Eser; Çorakdere ve Karanar Camileri", *Vezirköprü Araştırmaları*, Samsun 2014, ss. 429-436.
- Sözen, M. – Tanyeli, U., *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1992.
- Şahin, M. K., "Samsun-Çarşamba/Yaycılar Köyü-Şahyabil Köyü Camii", *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Erzurum, 2004, ss. 15-36.



Resimler



Resim 1: İncelediğimiz Ahşap Camilerin Bulunduğu Köylerin Konumları.



Resim 2: Karanar Köyü Camii'nin Kuzey ve Batı Cepheleri ile Minare Olarak Kullanılan İlginç Yapı.



146

OMÜİFD

Resim 3: Karanar Köyü Camii'nin Doğu Cephesi.



Resim 4: Karanar Köyü Camii'nin Güney Cephesi.



Resim 5: Karanar Köyü Camii'nin Harimi.



Resim 6: Karanar Köyü Camii'nin Mahfil ve Çatısından Görünüm.



Resim 7: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Camii'nin Üstten Görünümü.



Resim 8: Corukdere Mahallesi Camii'nin Güney ve Doğu Cepheleri.



Resim 9: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Camii'nin Batı Cephesi.



Resim 10: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Camii'nin Güney Cephesi.

150
OMÜİFD



Resim 11: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Camii'nin Harimi.



Resim 12: Çorakdere Köyü Corukdere Mahallesi Camii Minaresinin Mili.

151

OMÜİFD



Resim 13: Susuz Köyü Merkez Camii'nin Güney Cehpesi.



Resim 14: Susuz Köyü Merkez Camii'nin Doğu Cephesi.



Resim 15: Susuz Köyü Merkez Camii'nin Batı Cephesi.



Resim 16: Susuz Köyü Merkez Camii'nin Harimi.



Resim 17: Kaplanlık Köyü Merkez Camii'nin Güney Cehesi.



154

OMÜİFD

Resim 18: Kaplancık Köyü Merkez Camii'nin Batı Cephesi.



Resim 19: Kaplancık Köyü Merkez Camii'nin Harimi.

ARAP EDEBİYATINDA İNŞA VE RASULULLAH (S.A.V.)'İN MEKTUPLARINDA KUR'ÂN-I KERİM'İN ETKİSİ

OSMAN KESKİNER*

Insha in Arabic Literature and the Influence of the Qur'an on the Letters of Prophet Muhammed (pbuh)

Abstract: “Insha”, it is the art of beautiful and artistic writing that deals with generally formal correspondences. The time in which “insha” art is started is within the period of the prophet Muhammad (pbuh). This art began with the manner and style that the Prophet Muhammed (pbuh) used in his letters to the other states and tribal chiefs, these texts in time underpinned the art of “insha”. In this respect, the caliphs of Islam also walked in the footsteps of the Prophet (pbuh.). Depending on the expansion of Islamic geography, these political correspondents have multiplied and diversified. In the both of periods, this kind of correspondence is based on “i'caz” and easy to understand. Over time, however, longer, elaborate expressions and phrases containing clauses were begun to be used. In this work, after briefly mentioning about the art of insha and kitabah, which had an exceptional place in Arabic literature and had a golden age in the Umayyad and Abbasi Periods as well as the characteristics of the clerks, we tried to analyze the wording features in the letters of the prophet (pbuh.).

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD. [osmankeskiner@gmail.com].

Keywords: Art of “Insha”, Clerk, Tractate, Divan, Eloquence.



Öz: Daha çok resmi yazışmaları konu edinen inşa, güzel ve sanatkârane yazı yazma sanatıdır. İnşâ sanatının temellerinin atıldığı ilk dönem Rasulullah (s.a.v.) devridir. Bu sanat Rasulullah (s.a.v) döneminde O'nun diğer devlet ve kabile reislerine yazdığı mektuplarda kullandığı usûl ve üslûp ile başlamış, zamanla bunlar inşânın temellerini oluşturmuştur. Hulefâ-yı Râşidîn de bu hususta Rasulullah (s.a.v.)'in izinden yürümüşlerdi. İslam coğrafyasının genişlemesi sebebiyle bu siyasi yazışmalar hem çoğalmış hem de çeşitlilik kazanmıştır. Her iki devirde de bu nevi yazışmalar icâza ve kolay anlaşılır olmaya dayalı iken, zamanla bu sahadaki inşanın, daha uzun ve ağıdalı ifadeler ve tazim ihtiva eden cümlelerle genişlemeye başladığı görülecektir. Biz bu çalışmamızda Arap edebiyatında müstesna bir yere sahip olan, Emevi ve Abbasi Döneminde altın çağını yaşayan kitabet ve inşa sanatına, kâtibin özelliklerine kısaca değindikten sonra Rasulullah (s.a.v.)'in mektuplarındaki üslûp hususiyetlerini tahlil etmeye çalıştık.

Anahtar Sözcükler: İnşa Sanatı, Kâtip, Risâle, Tevkî'ât, Divan, Belâgat, Fasâhat.



Giriş

İnşa, güzel ve sanatkârane yazı yazma sanatıdır. Güzel ve sanatkârane yazı yazan kimse, önceleri kâtip (c. kuttâb), sonraları ise münşi diye adlandırılmıştır.

Gerilere gidildiğinde bu sanatın doğuşunu hazırlayan şu gerçeklerle karşılaşılır: Ömer b. el-Hattab (r.a.) halife olduğu zaman, halkın silah gücünün yanı sıra yükümlü tutulacağı vergilerin tespit edilmesini ve bunların kontrol altına alınmasını lüzumlu görmüş, işbu sebeple mali ve askeri konulardaki divanları teşkil etmişti. İlk Emevi Halifesi Muaviye, devlet işlerini yürütürken ديوان الرسائل (Divan er-Resa'il) ile ديوان الخاتم (Divan el-Hatim)'inden yararlanıyordu. Bunların ilkinde kaleme alınan yazılar son şekillerini kazandıktan sonra, gidecekleri yere ulaştırılırken herhangi bir tahrifata uğramamaları için, Divan el-Hatim'inde mühürleniyordu. Bizi asıl ilgilendiren husus, Divan er-Resail'de kâtiplerin, yazışmaları halifeler ve valiler adına yaptıklarından, Arapçaya ve belagatına vâkıf kimseler arasından seçiliyor olmalarıdır. Bu durum, aslında siyasi bir hüviyet taşıyan risalelerin Arap edebiyatı açısından da değer taşıyan vesikalar halini

almaları sonucunu doğurmuş; ayrıca zamanla divanlarda görev alabilecek bir kâtipler sınıfının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Emevilerle birlikte sadece Şam'da değil, diğer büyük şehirlerin valilerinin yanlarında da bu nevi kâtiplerin bulunması tabii karşılanmalıdır.

Edebin bir dalı sayılan İnşa Sanatı ilk numunelerini halifelerin, emirlerin ve diğer devlet ricalinin yazışmalarında vermişti. Bütün bu numunelerde Kur'ân'ın ve Rasulullah (s.a.v.)'in diğer devlet reislerine ve komşu kabile başkanlarına gönderdiği mektuplarda yer alan üslûbun tesiri ortadadır. İslam Devleti'nin teessüsü ile devlet işlerinde ortaya çıkan yazışmaların, inşa ve belagat bakımından en mühimi رسالة (Risale) (c. resâ'il) idi. Risale sahibine Kâtip es-Sırr resmi adıyla bilinen risale yazıcıları halifenin yazan eli olup, onun gizli yönlerine vakıf idi.

Burada (Tevkî'ât) denilen yazılardan da bahsetmek gerekiyor. Bunlar halifelerin, vezirlerin veya emirlerin muhtelif vesilelerle yazdıkları yazılardır. Hatırlanacağı üzere İslam'ın ilk devirlerinde halifeler tevki'lerini bizzat yazarlar veya kâtiplerine yazdırırlardı. Bu yazılarda genellikle âyet, hadis, darb-ı mesel veya hikemî şiiirlerden parçalar bulunurdu. Mesela halife Hz. Ömer, Mısır valisi Amr b. el-Âs'ın gönderdiği mektuba yazdığı cevapta:

"كُنْ لِرَعِيَّتِكَ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ لَكَ أَمِيرُكَ" (Emirin sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de halkına öyle davran)¹ diyordu. Halife Osman (r.a.), Mervan b. Hakem'in, kendisine şikâyet edilmesi üzerine yazdığı mektupta:

﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَعَلْ إِيَّيَّ بِرِيءٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (Sana karşı gelirlerse onlara: ben yaptıklarınızdan beriyim de)² diye yazmıştı.

Tevkî'âtteki bu üslûba Emeviler devrinde de çokça rastlanılmaktadır. Halife Muaviye, Basra'da evini inşa edebilmek için kendisinden on iki bin ağaç yardım isteyen Rabî'a b. 'Isl el-Yerbû'î'ye:

¹ Safvet, Ahmed Zeki, *Cemherat Resâ'il el-'Arab*, I-IV, Mısır, 1391/1971, I, 530.

² Kur'ân-ı Kerîm, Şu'arâ' Sûresi, 26/216.

"أَدَارِكُ فِي الْبَصْرَةِ، أَمْ الْبَصْرَةُ فِي دَارِكٍ؟" (*Evin mi Basra'da, yoksa Basra mı evinin içinde?*) diye cevap yazmıştı.³ Yine Taif'te kendisi için iktâ talebinde bulunan 'Abdullah b. 'Âmir'e de, (*Yaşa da gör!*) anlamında: "عِشْ رَجَبًا، تَرَّ عَجَبًا" darb-ı meselini yazmıştı.⁴

Bu üslûba Abbasiler'de de rastlıyoruz. Halife es-Seffâh yerlerinin elinden alınıp, bir bina sahasına katıldığını söyleyen Enbâr'lı bir grup insanın şikâyetine cevap olarak gönderdiği tevkî'de:

"هَذَا بِنَاءٌ أُسِّسَ لِغَيْرِ التَّقْوَى" (*Bu, takva dışında bir temele oturtulmuş binadır*) diye yazıyor ve Enbâr valisine, bu kimselerin paralarının verilmesini emrediyordu. El-Mansur, valilerinin kötü muamelesini dile getiren Kûfe-lilere gönderdiği tevkî'de: (Nasıl olursanız, öyle idare edirsiniz) diyordu. Aynı halife Humus valisini, içinde dil hatası bulunan mektubuna verdiği cevapta da: (Kâtibini değiştir, yoksa ben seni değiştiririm) diyerek adeta azarlıyordu.

Bu sanatın tarih boyunca geçirdiği merhaleleri ve tekâmülü ele almadan önce lügat ve ıstılah anlamı üzerinde durmak faydalı olacaktır.

İnşa'nın Lügat ve İstılah Manaları

إنشاء kelimesinin sülâsideki kökleri arasında النشأة (diriliş⁵, boy atan, henüz kartlaşmamış bitki, fidan, filiz)⁶, النَّشْوُ، النَّشْوُ، النَّشَاءُ; (yetişmek, büyümek, gelişmek, genç olmak, göze görünür olmak, sivrilmek⁷, bulutun yayılmış

³ Safvet, *Cemhera*, II, 492.

⁴ Safvet, *Cemhera*, II, 491.

⁵ İbn Manzûr, Cemaleddin ebû el-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahned ebî el-Kâsım b. Hubkâ, *Lisân el-'Arab*, I-VI. (nşr. Abdullah Ali el-Kebir v.d.), Kâhire, tsz (Dâr el-Me'ârif), VI, 4418.

⁶ el-Fîrûzâbâdî, Ebû et-Tâhir. *el-Okyanûs el-Basît fi Tercemet el-Kâmûs el-Muhît*, (trc. Asım Efendi), I,III, İstanbul 1230-33; I-IV, İstanbul 1304-1305, I, 109.

⁷ İbn Manzûr, *Lisân el-'Arab*, VI, 4418; İbn Fâris, ebû el-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zeke-riyyâ, (v. 395h.), *Mu'cem Mekâyîs el-Luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâr el-Cil, Beyrut, tsz., V, 429.

çarşaf gibi görünmesi hali,⁸ bulut yükselmesi,⁹ nesil ve topluluk¹⁰) anlamları vardır.

Bu kökten gelmiş olan إفعال babındaki إنشاء ise yaratmak, neşv-u nema bulmak, bir yerden çıkarmak, bir nesneyi yükseltmek, güzel şiir okumak veya güzel konuşmak, yeniden meydana getirmek ve yazmak gibi manalar taşır.¹¹

Kelimenin sülâsîsi ile if'âl babı arasında bir iç anlamı olduğu ortadadır. Sülâsîsindeki muhtelif manalar arasında, bir şeyin gelişmesi ve dikkat çekecek şekilde güzelleşmesi müşterek bir hususiyettir. Bu vasıf adeta if'âl babında bir şeyi göze hoş gelecek hale sokmak, süslemek ve ortaya koymak şeklinde tezahür etmiştir. Bu anlamın, insanın daha sonraları kazandığı güzel ve sanatkârane yazı yazma sanatı ile irtibatı ortadadır.

Rasulullah (s.a.v.)'den itibaren, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, Hadis-i Şeriflerin de tesiriyle büyük gelişmeler kaydederek bir sanat halini alan inşa'nun kelime ve ıstılah manalarını gördükten sonra, günümüz yazar-çizerleri için de bir örnek olmak üzere bu sanatın mümessili kâtipler, vasıfları ve eğitimleri hakkında da bir nebze bilgi vermeden geçmeyelim.

İnşa Sanatının Temsilcisi Kâtib

Rasulullah (s.a.v.)'e inen vahiyleri yazanlar (kuttâb el-vahy), Kur'ân'ın yazıya geçirilip tespit edilmesinde en mühim görevlerden birini deruhte etmekte idiler. Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mesud ve Zeyd b. Sabit bu önemli vazifeyi yüklenmiş olanların ilk anda hatıra gelenleri arasındadır. Bunlar İslam'ı kabule davet etmek için, Rasulullah (s.a.v.) tarafından Arabistan'ın belli-başlı şahsiyetlerine ve komşu devlet başkalarına gönderilen mektupları yazmakla da vazifelendirilmişlerdi.

⁸ İbn Manzur, *Lisân el-'Arab*, VI, 4418.

⁹ İbn Faris, *Mu'cem Mekâyis el-Luğa*, V, 429; el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûs*, I,109; İbn Manzur, *Lisân el-'Arab*, VI, 4418.

¹⁰ İbn Manzur, *Lisân el-'Arab*, VI, 4418.

¹¹ İbn Manzur, *Lisân el-'Arab*, VI, 4418.

Kâtiplerin vazifeleri çok saygın idi; ilk dört halife ve Emeviler devri boyunca, silsile-i merâtipte, sonradan vezirin işgal ettiği yerde, sadece kâtip sıfatına sahip olan şahsiyetler yer alıyordu. Vezir sıfatı ancak Ebu'l-Abbas (132-134/750-754) zamanında kullanıldı. Bu esnada İran idare teşkilatı örnek alındı¹² ve yeni bir idare sistemi geliştirildi. Başkâtibe Kâtibu's-Sirr (hususî kâtip) deniliyordu. Ordunun hesapları, askerî maaşının kaydı kâtipu'l-Ceyş tarafından yapılırdı. Bütün kâtiplerin umumi heyeti Divan'ı teşkil ediyordu.

Kâtipler sınıfı zamanla geniş bir yetkiye sahip oldu ve bu sebeple de en yüksek dereceli memurlar bu sınıftan seçilmeye başlandı. Onların diğer âlimler zümresinin dışında kalmış olmaları muhtemeldir; çünkü kâtipler ilmi sahada, şair ve yazar olarak, nazarı dikkati celp ettikleri halde sayısız muhaddis, fakih ve kelâm bilginleri arasında isimlerinin zikredildiği vaki değildir.

Kâtipler her mevzuda umumi malumata sahip olmaları istenildiğinden, müellifler en eski zamanlardan itibaren, bu sınıfa mensup kimseler için eserler yazmaya başladılar ve bu görev ehemmiyetini kaybetmemiş olduğundan, onlar için yazılmış eserlerden müteaddit nüshalar bize kadar gelmiştir.

Kâtipde Aranılan Vasıflar

Kâtiplerin yetiştirilmesi hakkındaki belli-başlı eserler İbn Kuteybe (276/889)'nin *Edeb el-Kâtib*'i, İbn Durustevyehî'nin (472/958) *Kitâb el-Kuttâb*'ı, es-Sûlî'nin (336/947) *Edeb el-Kâtip*'i ve özellikle de el-Kalkaşendî (821/1418)'nin *Subh el-A'şâ* adındaki büyük hacimli ansiklopedik eseridir. Bu ilk üç eser bize ilk asırlarda işinin ehli bir kâtipden neler istenildiği hakkında mükemmel bir malumat veriyor. el-Kalkaşendî'nin *Subh el-A'şâ*'sı bu mevzudaki kâtibin amelî/pratik olarak, bütün bilmesi lazım gelen şeyleri ihtiva ediyor.

¹² F. Krenkow, (İA, Katib, VI, 431).

el-Kalkaşendî'nin yukarıda adı geçen; inşa ile ilgili meşhur eseri "Subh el-A'şâ"ında, kâtiplerin taşınması gereken ve kendi ifadesi ile mümkün olmayan vasıfları, vacib ve örfi olmak üzere ikiye ayırdığını, bunlardan vacib olanları on kalemde topladığını görmekteyiz.¹³ Şurası da unutulmamalıdır ki, İmam Şâfi'nin Kitâb el-Umm'unda vali ve kadı kâtipleri ile ilgili zikrettiği vasıflarla, el-Kalkaşendî'nin vacip vasıflar başlığı altında zikrettiği on vasıf paralellik arz etmektedir. el-Kalkaşendî şöyle demektedir: Kadı ve vali kâtibi için öngörülen bu vasıflar, sultanın kâtibi için daha da uygundur. Esasında bir kâtipte olması gereken vasıflar edebe dair eser veren müellifler tarafından da öngörülmüştür. Aşağıda bunları sırası ile el-Kalkaşendî'yi esas alıp, diğer müelliflere de temas ederek zikredeceğiz.

Kâtipte Aranılan Vasıflar

1. Müslüman Olmak: el-Kalkaşendî, kâtibin yazdığı veya dikte ettirdiği şeylere inanılması ve güvenilmesinin önde gelen şartının Müslüman olması olduğunu ifade eder. el-Kalkaşendî, milletin dili ve tesirli sözleri ile düşmana korku salan, hitabetinin güzelliği ile gönülleri cezbeden kimsenin, küfür ehlinden biri olmasının caiz olamayacağını vurgulamakta, buna sebep olarak da kâtibin Müslüman olmadığı takdirde Müslümanlar üzerinde ehl-i küfrün gözü ve sırlarına vakıf biri olacağı için, düşmanın bilmek isteyip de elde edemeyeceği bilgilere onun vasıtası ile ulaşacağı tezini ileri sürmektedir.

el-Kalkaşendî bu endişeye haklı olarak kapılmakta ve ilgili mesajı Kur'ân'dan almaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنْتُمْ قَدْ
بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٤﴾

(Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin. Çünkü onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar; hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Gerçekten, kin ve düşmanlıkları ağızlarından (dökülen söz-

¹³ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subh el-A'şâ fi Smâ'at el-İnşâ*, I-XV, (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut-Lübnan, Dâr el-Kutub el-İlmiyye, I. bsk., 1407/1987, I, 93.

lerden) belli olmaktadır. Kalplerinde sakladıkları (düşmanlıkları) ise daha büyüktür.¹⁴

Müellif, âyet-i kerimedeki بئانه “sırdaş” ifadesi ile Müslümanların gelirlerini, ordu hazırlıklarını ne kadar asker ne kadar süvari vb. şeylere sahip olduklarını ifade ettiğini¹⁵ hatırlatmaktadır. Biz, onun bu sözlerinden bütün bu bilgilere sahip olan bir insanın Müslümanlar için tehlike arz ettiğini belirtmeye çalıştığı kanaatindeyiz.

Halife Ömer b. el- Hattab (r.a)’ın da gayr-i müslim kâtip istihdam edilmemesi hususundaki titizliği bilinmektedir. Nitekim Halife, valisi Amr b. el-As’a Mısır’ın fethinden sonra gönderdiği mektubunda, Müslümanlarla alakalı hiçbir mevzuda Müslüman olmayan birini çalıştırmamasını emretmişti. Amr b. Âs’ın şu ana kadar Müslümanların Mısır’la ilgili hiçbir bilgileri olmadığını, vergi miktarlarını bilmedikleri ve bu sebeple güvenilir Hristiyan kâtipler edindiğini, lüzum görülürse hemen azledileceklerini yazmıştı. Bu cevaba sinirlenen Halife: “Allah (c.c)’ın hain olduklarını bildirdiği kimseleri nasıl güvenilir bulursun! Zillate düşürdüklerini nasıl yüceltirsin! Uzaklaştırdıklarını nasıl yakın edersin!” diyerek azarlayıp; mezkûr âyeti zikrettikten sonra, “Nasranî öldü vesse lam” sözü ile mektubunu bitirmişti. Halife ‘Ömer’in Hristiyan kâtip konusunda Hasan el-Basri’yi de benzer ifadelerle azarladığı malumdur.¹⁶

Şâfi Mezhebinin kurucusu İmam eş-Şaffi’nin (204/819) de, hiçbir Vali ve Kadı’nın zimmî bir kâtip istihdam etmemesinin gerekliliği üzerinde durarak, kâtibin Müslüman olmasını ameli bir vacip olarak telakki ettiği de hatırlatılmalıdır.

2. Erkek Olmak: Kalkaşendî’ye göre kâtibin erkek olması umumun menfaati bakımından elzemdir.

3. Hür Olmak,

4. Mükellef Olmak,

¹⁴ Âli İmran, 3/118.

¹⁵ Kalkaşendî, *Subh el-A’sâ*, I, 93.

¹⁶ Kalkaşendî, *Subh el-A’sâ*, I, 94.

5. Adaletli Olmak: Kâtibin hür ve mükellef olmasının yanı sıra, fasık¹⁷ olmaması yani adil olması da Şafi'î ulemasının kadı kâtibi için ileri sürdüğü şartlardandır. Bulunduğu mevki'in önemi ve şerefi sebebiyle kâtibin, köle ve rüşdünü ispat edememiş bir çocuk olmaması, itimat edilebilmesi için de fasık bir insan olmaması vacip vasıflardandır. Hükümdar kâtibinin bu sıfatları taşıması ise kadı kâtibine göre evladır.

6. Belagat Ehli Olmak: el-Kalkaşendî'ye göre kâtip, bu vasfı ile ulaşabileceği en üst mertebeye ulaşacaktır. O, artık hükümdarın konuşan dili ve yazan elidir. Bir de bu hususiyetini zekâ, isabetli fikirler ve seçkin kelimelerle desteklerse, kolay ifadeler içerisinde sarih, net manalar tezahür eder. Kısa ve öz ifadeler kullanması gerektiğinde kısa ve öz, sözü uzatması gerektiği yerde de uzun tutar.¹⁸

İbn Abd Rabbihî de kâtibin anlatırken: Hiç kimse kâtibin yazdığı giriş bölümünü sonuç bölümüne, sonuç bölümünü de giriş bölümüne alamamalı diyor. Bir de tavsiye de bulunarak kâtiye, yazısının gelişme bölümünü maksadı aşacak ölçüde uzun tutmamasını, gereğinden kısa da yazmamasını öğütlüyor ve: Sultanlara yazılan mektuplarda cümlelerin 2-3 satırda tutulması hoş görülmüş, daha fazlası çirkin telakki edilmiştir diye ilave ediyor.¹⁹

Kâtipten bir yazı yazması istendiğinde nasıl davranacağı hususunda görüşler ortaya konduğunu da görüyoruz. Buna göre kâtip, acele etmemelidir. Kâtip kalemini eline aldığı anda, konuyla ilgili ifadeler her yönden zihine hücum etmeye başlayacaktır. Kâtibin görevi, ifadelerin yerli yerine oturabilmesi için en olgunlarını seçtikten sonra yazmaya başlamasıdır.

7. Akıllı ve İleri Görüşlü Olmak: Akıl faziletlerin temeli, erdemlerin kaynağı olarak görülmekte, aklı olmayanın faydası da olmayacağı

¹⁷ Büyük günah sahibi, günahı ayan olmuş kişi.

¹⁸ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, I, 98.

¹⁹ İbn Abdi Rabbihî, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-'İkd el-Ferîd*, I-VII, (Lecnet telif ve et-terceme ve en-neşr), Kahire, 1940, IV, 174.

vurgulanmaktadır. Zira kişinin sözü ve düşüncesi aklı nispetindedir. Aklı tam ise, kişinin görüşleri kâmil manadadır. Konuşmalarında ve yazılarında her şeyi yerli yerine oturtur, sözü zarif kullanır.

Eş-Şa'bi'ye: "Kişinin aklını nasıl ölçersin?" diye sorulduğunda, "Yazdığı zaman güzel yazarsa" diye cevap verdiği rivâyet edilmiştir.²⁰ Hasan b. Vehb ise kâtibî "farklı bedenler içerisinde parçalara bölünmüş yek bir vücut" olarak tavsif etmek suretiyle, kâtibin çok yönlülüğünü vurgulamak istemiştir.²¹

8. Şer'i Hükümleri ve Edebi Sanatları Bilmek: Cahil bir insanın doğru ile yanlış birbirinden ayıracak temyiz gücünün tam olmaması tabiidir. Böyle bir insan kitabet mesleğinde; kendisini muteber yollara götürebilecek bilgi rehberinden yoksun olacağı için doğruyu bulamayacak ve sapıtacak, aslı olmayan şeylere sarılmak suretiyle de hata etmesi kaçınılmaz olacaktır.

9. Kararlı ve Âlicenap Olmak: İnsan tabiatının, yazdıklarında tezahür etmesi kaçınılmaz olacağı için, hükümdar adına bir başka hükümdara yazan bir kâtibin bu vasıfları taşımaması düşünülemez.

10. Yetkin Olmak: Aciz, mesleğinde yetkin olmayan bir kâtip hükümdarlığa ve Müslümanların çıkarlarına eksiklik getireceği için, kargaşalara sebep olacaktır. Bu sebeple kâtibin ehliyetli olması vacib vasıflardan kabul edilmiştir.

Örfi Vasıflar

1. Fiziki Yapının Uyumluluğu: Kâtibin fiziki yapısının uyumlu olması makbuldür. Bu meyanda onun orta boylu, vücuduna uygun büyüklükte kafaya sahip, yuvarlak yüzlü, sakallı, yumuşak tabiatlı olması gerekir. Giyim kuşamında temiz ve zarif olması, konuşurken güzel ve yumuşak

²⁰ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 174.

²¹ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 174.

bir üslûp kullanması, mimiklerinin tatlılığı da aranan vasıflar arasında kaydedilmiş, hatta bineğinin alımlı olması bile ifade edilmiştir.²²

2. Titizlik: Kâtip, herhangi bir kelimenin bir harfini yazarken gayret ve dikkatini yalnızca o harfi yazıyormuşçasına teksif etmeli ve harfi bu ciddiyetle yazdıktan sonra diğerine geçmelidir.²³ Ayrıca yazısında kullandığı aletler için de titiz davranmalıdır. Uygun bir kalem kamışının, keskin bir bıçağının bulunması istenir.

Nihâyet kâtip, yazısının planına dikkat etmelidir. Güzel ve uygun bir girişten sonra gelişme bölümünü amacını aşmayacak şekilde işlemeli ve güzel bir şekilde sonuçlandırmalıdır. Burada kullanacağı malzeme, esasında onun öğrenimi ve eğitimi sırasında öğrendiği edebi (atasözü, nahiv, şiir ve kitabet örnekleri) ve tarihi (ahbar, siyer) bilgilerdir.

Kâtibin Eğitimi

İbn Abd Rabbihî el-'İkd el-Ferîd adlı eserinde, bir kâtibin yetişmesi için nelere muhtaç olduğu hususunda tavsiyelerde bulunurken, aslında kâtibin eğitimi ile ilgili bilgileri de vermektedir. O'na göre kâtip, kadim kâtiplere ait olduğu bilinen mektuplarını görüp, istifade etmeli; ufkunu genişletebileceği, kalemini zenginleştirecek güzel sözleri, şiir, ahbar, siyer ve gece sohbetlerini (esmâr) öğrenmeli; makâmât ve meşhur hatiplerin hutbelerini ihtiva eden kitaplar okumalı; Arapların önemli günleri hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Mantık bilmeli; İran atasözlerini, mektuplarını, antlaşmalarını, hayat tarzlarını, önemli olaylarını, savaş hilelerini, taktiklerini öğrenmelidir. Bunun yanı sıra belge kopyalamayı, sicil ve güven mektupları yazmayı bilmelidir. Ayrıca iyi şiir yazmalı ve aruz bilgisine sahip olmalıdır.

²² İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV,171; İbn Abdi Rabbihî bu bilgiyi Kurtuba'lı edip Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî (564/1168)'den vermektedir.

²³ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 173. İbn Abdi Rabbihî bu hususiyeti, Kâtip Ali b. Râven en-Nasrânî'nin bir sözünden hareketle kaydetmektedir. Bu Kâtip En-Nedim'in verdiği bilgiye bakılırsa İranlıların, Bizanslıların ve Arapların darb-ı mesel ve vezizlerine dair eser yazmıştı.

Ayrıca bk. en-Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fi Ahbâr el-'Ulemâ' el-Musannifin min el-Kudemâ' ve el-Muhaddisîn ve Esmâ'i Kutubihim*, Beyrut 1398/1978, 316.

Bütün bu sayılan şeylerden önce, kâtibin iyi bir nahiv ve garib bilgisi olmalıdır ki, atasözlerini ve Kur'ân âyetlerini yerli yerinde kullanabilsin.

Müellif, kâtibin vezin ve kelime seçmeyi de öğrenmesi gerektiği üzerinde durarak; misaller de verir ve:²⁴ “En çok tercih gören kelimeyi, manaca en fasih olanını, en güzelini, en uygun olanını, yerine en yakışanını, özetle en asilini, düşünerek, tartarak ve süsleyerek seç!” diyerek vezin konusunda tavsiyelerde bulunur. Ona göre: أنا فاعل den أنا أفعل diye yazmak, فعلت yerine إستفعلت demek daha güzeldir.

Müellif tavsiyelerine devamla: “Bir kelimeyi yazmadan önce o kelimeyi her kalıba koy! Hangisi daha hafifse onu kullan! Kelime sırtımasın, yerini beğensin. Aksi takdirde güzelleştirmeye gayret ederken; çirkinleştirir, düzeltmek isterken ifsad edersin. Çünkü kelimeler, yerli yerine oturmazsa, uymayan yamalıkla elbiseye yama yapmak olur ve güzelliği gider” diyerek, bir isimsiz şairin:

166

OMÜİFD

إِنَّ الْجَدِيدَ إِذَا مَا زِيدَ فِي خَلْقِ تَبَيَّنَ النَّاسَ أَنَّ الثَّوْبَ مَرْقُوعٌ

(Şâyet elbisenin yeni kısımları, eskisinden fazla olmazsa, insanlar yamalı olduğunu anlar.) şiirini ekler.

El-Endelusî, kâtibin kelimeyi seçerken harflerin mahreçleri konusunda da tavsiyelerde bulunmakta ve: Söz ne kadar tatlı, sade, hoş ve kelimeyi oluşturan harflerin mahreçleri ne kadar kolay olursa, kulağa daha kolay yerleşir. Gönüllerde kalıcı olur. Ağızlar daha kolay ifade eder. Özellikle de eşsiz bir manaya, uygun ve asil bir kelime tercüman olmuşsa. Zorluk, mananın tatlılığına hanel getirmemiş ve anlaşılır olmaktan çıkarmamışsa!.. şeklinde ifade kullanmaktadır.²⁵

Müellif, mana üzerinde de durarak, mananın görünmeyen ruha, kelimenin de bedene benzetildiğini, güzel ve asil bir mananın, kendisi gibi asil kelimelerle ifadesini bulduğu takdirde, açıklık kazanacağını, çirkin ve uygun olmayan kelimelerle söylenmesi halinde, güzel bir hanımın yırtık-

²⁴ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 175.

²⁵ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 186.

pırtık, eski elbiseler içerisinde çirkinleştirilmesine, küçük düşürülmesine benzeyeceğini ifade etmektedir.²⁶

Kâtibin eğitimi ile ilgili olarak İbn Abd Rabbihî'nin verdiği bilgilere ilaveten, el-Kalkaşendî de, toplu olarak şu bilgilere yer verir: Sarf, me'ânî, beyân ve bedî bilgilerinin yanı sıra hafız olması, Arapların övünçlerini, nefretlerini, cahiliye devri garib sözleri, milletlerin tarihlerini, sultan kunnamelerini bilmesi, ilim dallarını ve hangi ilim dalında kimlerin öne çıktığını, söz sanatı, nesir ve nazım hakkında bilgisinin bulunmasını, bu hususta nelerin övülüp; nelerin yerildiğini bilmesi zarureti öne çıkmaktadır.

El-Kalkaşendî'nin verdiği bu uzun liste burada bitmez. Ayrıca Listeye şunları da ilave eder: Milletlerin takvimlerini, önemli günlerini bilmeli, hat aletleri bilgisi yanında coğrafi bilgisi de olmalıdır. Hangi ülke kimlere komşudur, denizleri, ulaşım şekilleri, sırasıyla her devirdeki hükümdarlarını bilmelidir.

Kadim müellifler umumi manada kâtipleri, başta mektup kâtipleri olmak üzere, kadı kâtipleri, vergi kâtipleri, ordu kâtipleri, kadı ve şurta(polis) kâtipleri olmak üzere beş sınıfa ayırıp; kimlerin neleri öğrenmesi gerektiği hususunda da birbirlerine yakın bilgiler verirler.²⁷

el-Kalkaşendî ve birçok müellif, kâtibin, hükümdarın ve ileri gelen kimselerin yanında, nasıl giyineceklerinden nasıl davranacaklarına kadar uzun uzun bilgi verirler. Ayrıca yazı aletlerinin seçimi ve kullanıma hazır hale getirilmesi, güzel yazmanın önemi konusunda da geniş bilgiler bulmak mümkündür. Müellife göre bir süvari için mızrak ne kadar mühim ise, bir kâtip için de kalemi o derece mühimdir.

Kâtibin hükümdarlara, seyyidlere ve emirlere yazarken, nasıl hitap edeceği ve nasıl medihte bulunacağı üzerinde de uzun uzun durulduğunu görüyoruz. Kâtibin, hangi ifadeyi kim için nerede kullanacağını iyi

²⁶ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 177.

²⁷ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 177.

bilmesi, aksi halde belagatın ışıltılarının mecrasından çıkacağını vurguladığına şahit oluyoruz.

Ediplerin aynı manalara geldiği halde tercih ettikleri ifadeler vardır. Misal olarak: "أَبْقَاكَ اللهُ طَوِيلًا، وَعَمْرَكَ مَلِيًّا" (*Allah sana bereketli uzun ömürler versin!*) ifadesinde "أَبْقَاكَ اللهُ طَوِيلًا" ile "أَطَالَ اللهُ بِقَاكَ" mana bakımından aynı olmakla beraber, birincisi tercih görmüştür. Ayrıca mektuplarda: "جُعِلَتْ فِدَاكَ" ve "أَكْرَمَكَ اللهُ" ifadeleri edib şahsiyetler tarafından "جُعِلَتْ فِدَاكَ" ifadesinden daha tercihe şayan bulunmuştur. Çünkü onlara göre "جُعِلَتْ فِدَاكَ" (*uğrunda ölmek*) yerine göre hayır, yerine göre şer için de olabilir.

Diğer yönden mektubun muhataplarından her birinin kendine göre bir değeri ve bir ağırlığı vardır. Kâtibin bunu iyi değerlendirip; değerinin ne üstünde ne de altında hitap etmesi caiz görülmemiştir.

168 Hükümdarları överken dikkat edilmesi gereken hususlar arasında, OMÜİFD avamı medihte kullanılan ifadeler yerine, umumiyetle herkeste olması gereken vasıflarla değil, daha üstün vasıflarla methedilmeleri istenmiştir. İbn Abd Rabbihî Şair Ahveş'in avam ifadeleri ile hükümdarları övdüğü aşığıdaki beyti sebebiyle ayıpladığını rivâyet eder:

وَأَرَاكَ تَفْعَلُ مَا تَقُولُ وَبَعْضَهُمْ مَذْقُ الْحَدِيثِ يَقُولُ مَا لَا يَفْعَلُ

(Söylediğini yaptığını görüyorum. Halbuki bazıları iki yüzlülük edip; yapmadıkları halde yapmış gibi konuşurlar).²⁸

Şairin bu mısraı medihle ilgili olarak mana bakımından doğrudur ancak, hükümdarları medhederken onların şanını avama nispetle daha yüce tutmak gerekir. Zira doğru sözlü, sözünün eri olmak medih konusuna girse de, herkese şamildir. Onlar her insanda bulunması lazım gelen vasıflarla övülmezler. Zaid vasıflarla övülmelidirler.

Netice olarak insanın gönlünün ve kalbinin tercümanı dili ve kalemidir. İnsan diliyle konuşmak suretiyle diğer canlı varlıklardan ayrılarak insan vasfını kazanır. Hişam b. Abdulmelik "Allah, dili diğer azalar arasında yüceltmiş ve onu konuşturmuştur" diyerek dilin değerini ifadeye

²⁸ İbn Abd Rabbihî, *el-'İkd el-Ferîd*, IV, 182.

çalışmıştır. Ali b. Ubeyde ise, "İnsanı dil, sevgiyi gözler ele verir" der. Eskiler: "المرء بأصغريه؛ قلبه ولسانه" (Kişi, kalbi ve dili ile insandır) diyerek insanı insan kılan iki küçük azaya dikkat çekmişlerdir.²⁹

Yazının Siyasi Sahada Kullanılışı

İslam öncesi Mekke'nin siyasi sahada geniş bir tecrübesi, yazıya aktarılmış kanunları olduğu düşünülemez. Ancak bu, onların gerek aralarında ve gerekse çevre kabileleri ile antlaşmalar yapmadığı manasına da gelmemeli, bunların son derece sınırlı seviyelerde kaldığı bilinmelidir. İslam geldiğinde ise, hareketli bir devreye girilmiş, bütün güç, kuralları ve kanunları olan devletin merkezinde toplanmıştı. Bu devletin çok geçmeden Bizans, Sâsâni ve onlara bağlı sömürgelerin başındaki krallarla siyasi ilişki kurması kaçınılmazdı. Bu siyasi ilişkilerde mektupların yazılması pek tabiidir. Ayrıca bu devlet, aradan on yıl gibi kısa bir süre geçmesinden sonra bütün bu çevreyi; İran, Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'ı fethetmişti. Daha Rasulullah (s.a.v.)'in devrinde yazı siyasi hayata girmiş, komşu kabile başkanları ve krallarıyla antlaşmalar yapılarak, bunlar yazıya aktarılmıştı. Ne var ki, h.82/m.701 de Cemâcim'de çıkan bir yangında bir sandık dolusu yazılı antlaşma ve resmi vesika, divanla birlikte yanmış³⁰ geriye kalanlar ise, kısmen zaman, kısmen de Moğollar tarafından yok edilmişti.

Rasulullah (s.a.v.) devrinde kaleme alınan siyasi vesikalar arasında elimizde mevcut iki veya üç belge mevcuttur. Birincisi, Mukavkıs'a yazdığı İslam'a davet mektubu,³¹ ikincisi Munzir b. Savâ'ya³² ve üçüncüsü de, Necâşî'ye gönderdiği aynı muhtevadaki mektubudur.³³ Her ne kadar bu belgelerin çoğunun aslı zamanla kaybolmuşsa da, gerek hadis ravileri,

²⁹ İbn Abd Rabbihî, *el-'Ikd el-Ferîd*, IV, 179.

³⁰ Muhammed Hamidullah, *Mecmu'at el-Vesâik es-Siyâsiyye li'l-'Ahd en-Nebî ve el-Hilafet er-Râşide*, III: bsk. Beyrut, 1389/1969, Dâr el-İrşâd, 10.

³¹ Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 105.

³² Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 114.

³³ Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 75.

gerekse tarihçiler bize bu vesikalar ile ilgili doğru bilgiler verebilmişlerdir.

Rasulullah (s.a.v.)'in hicretten önceki devri, hazırlık ve tecrübe devridir. Zira o devirde Mekke'de yaşayan İslam cemaatinin henüz bir devleti ve idari sistemi mevcut değildi. Ayrıca, daha sonra İslam Devleti'nin kurulmasında büyük tesiri olacak olan 'Akabe Bey'atlarının dışında da bugünkü ismiyle "dış politika" diye isimlendirebildiğimiz harici bir siyasetten bahsetmek mümkün görülmemektedir. Bu söz konusu bi'atların da kâğıda döküldüğü söylenemez. Çünkü bunlar gizli ve şifahi olarak yapılmıştı. Böylece Medinelilerle irtibat kurulmuş, sonuç olarak hicret ve ardından Medine Anayasası³⁴ kaleme alınmıştı.

Rasulullah (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiğinde orada, birkaç Yahudi kabilesi ile karşılaşmış, bu kabilelerle bir sözleşme yaparak, onları kendi başkanlığında tesis ettiği federasyona³⁵ katmıştı. Mekke Müslümanlarının Medine'ye hicreti ve ardından İslam Devleti'nin kurulması, öncelikle Mekke müşrikleri ile siyasi ilişkilerin başlamasına sebep olmuştu. Bedir, Uhud, Hudeybiye ve Mekke'nin fethi olayları bu siyasi ilişkilerin neticelerini doğurdu. Bütün bu olaylara dair vesikaları Muhammed Hamidullah'ın "*el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*" isimli eserinde bulmak mümkündür.

Rasulullah (s.a.v.)'in başında bulunduğu İslam devletinin Bizans, İran, Habeşistan, Gassanîler, Bahreyn, Umman, Yemen, Necran, Hadramet vb. ülkelerle olan siyasi ilişkileri, Hudeybiye antlaşmasından sonrasına rastlar. Rasulullah (s.a.v.), bu ülkelerin krallarına doğrudan İslam'a davet mektupları göndermişti. Onlara bağlı sömürgelerin başındaki kimselere de ayrıca yazmıştı ki, bunlardan bazıları Müslüman olmuş, bazıları da reddetmiş ve yok olup tarihe karışmışlardır.

Rasulullah (s.a.v.)'in siyasi sahadaki mektupları, yabancılara gönderdiği mektuplarla sınırlı değildir. Civar şehir ve ülkelerde görevlendirdiği amillere/zekât memurlarına yazdığı mektuplar da unutulmamalıdır.

³⁴ Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 41-47.

³⁵ Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 13.

Hulefâ-yı Râşidîn de bu hususta Rasulullah (s.a.v.)'in izinden yürümüşlerdi. İslam coğrafyasının genişlemesi sebebiyle bu siyasi yazışmalar hem çoğalmış hem de çeşitlilik kazanmıştır. Her iki devirde de bu nevi yazışmalar i'caza ve kolay anlaşılır olmaya dayalı iken, zamanla bu sahadaki inşanın, daha uzun ve ağıdalı ifadeler ve tazim ihtiva eden cümlelerle genişlemeye başladığı görülecektir.

Yazının siyasi alanda kullanılmaya başladığı Rasulullah (s.a.v) devri vesikalarının umumi muhtevasını şu şekilde sıralamak mümkündür:³⁶

1. Yeni antlaşmalar veya eski antlaşmaların yenilenmesi,
2. İslam'a davet,
3. Görevlilerin tayini, görevlerinin anlatılması ve olaylar karşısında nasıl tasarrufta bulunacakları,
4. İktâ'lar verilmesi, mahsuller vs.
5. Emanlar ve tavsiyeler,
6. Rasulullah (s.a.v.)'in mektuplarına gelen cevaplar vb. muhtelif şeyler.

Yazının siyasi sahada kullanılmasını bu şekilde özetledikten sonra, Rasulullah (s.a.v.) devrinde inşaya kısaca bir göz atalım.

Rasulullah (s.a.v.) Döneminde İnşa

İnşâ sanatının temellerinin atıldığı ilk dönem Rasulullah (s.a.v.) devridir. Bu sanat Rasulullah (s.a.v) döneminde O'nun diğer devlet ve kabile reislerine yazdığı mektuplarda kullandığı usûl ve üslûp ile başlamış, zamanla bunlar inşânın temellerini oluşturmuştur. Şimdi Rasulullah (s.a.v.)'in günümüze kadar gelen bazı mektuplarını yakından inceleyelim:

³⁶ Hamidullah, el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye, 14-15.

Rasulullah (s.a.v.)'in Mektuplarında Yazım Üslûbu

Başlık:

El-'Ikd sahibi İbn Abd Rabbihî meşhur eserinde mektupların başında:

﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسِلُهَا﴾

(Onun -geminin- yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır)³⁷ âyeti ininceye kadar:

“بِسْمِ اللَّهِ” ibaresinin kullanıldığını, bu âyetten sonra “بِسْمِ اللَّهِ” diye mektuplara başlandığını ifade eder. Ancak henüz sürecin bitmediğini vurgulayarak bir diğer âyet:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾

(ister Allah deyin, ister Rahman deyin de)³⁸ âyeti inince, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” diye yazılmaya, daha sonra:

﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

(O –mektup- Süleyman'dandır. Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla (başlamakta)dır)³⁹ âyeti inince de Rasulullah (s.a.v.)'in, mektuplarına “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ile başladığını, kendisinden sonra da mektuplara besmele ile başlamanın sünnet olduğunu rivâyet eder.⁴⁰

Ünvan:

Rasulullah (sav)'in mektupları, kendi adıyla başlar, mektubun muhatabının adı daha sonra yazılırdı. Bu, Araplarda eski bir gelenek olduğu için yeni bir gelişme şeklinde değerlendirmiyoruz. Araplar kendilerinden daha yaşlı veya konumu itibarıyla daha yüksek kimselere mektup yazdıkları zaman, istisnaları olmakla birlikte, önce onun ismiyle başlardı.

³⁷ Hûd Sûresi, 11/41.

³⁸ İsrâ Sûresi, 17/110.

³⁹ Naml Sûresi, 27/30.

⁴⁰ İbn Abd Rabbihî, *el-'Ikd el-Ferîd*, IV, 158.

Sahabe de Rasulullah (s.a.v.)'e mektup yazdıkları zaman: “... الى محمد رسول الله” diye başlamaktaydılar.

Sonuç olarak:

1) Rasulullah (s.a.v.)'in mektuplarının tamamı kendi ismiyle başlamakta idi.

2) Rasulullah (s.a.v.) adını “رسول الله” (Allah'ın Elçisi) veya “نبي الله” (Allah'ın Peygamberi) sıfatlarıyla tamlayarak “من محمد رسول الله” veya “من محمد نبي الله” şeklinde yazarlardı.⁴¹ Hem رسول hem نبي ifadelerini nadiren cem etmişlerdir. Elimizdeki mektup örneklerine baktığımızda bu iki vasfın bir arada zikredildiği nadir mektuplar arasında Hâlid b. Velîd'e gönderdiği mektubunu görüyoruz.⁴² Mektubun başlığı:

“بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبي رسول الله الى...”

3) Rasulullah (s.a.v.) mektubun muhatabının ismini yazarken tazim ifadeleri kullanmazdı. Bu hususta da istisnai olarak Ukeydir Dûme'ye gönderdiği mektubunda Hâlid'i “سيف الله” (Allah'ın kılıcı) diye vasıflandırdığına şahit olmaktadır.⁴³

4) Rasulullah (s.a.v.) kendisine raci bir zamir kullandığında, tazimden kaçınır ve tevazuyu seçer, müfred zamiri tercih eder, “أنا”, “بخبرني”, “جاءني” gibi ibareleri tercih ederdi.

Muhatabına hitap ederken de ikinci şahıs zamiriyle hitap eder, muhatabı iki kişi ise tesniye sigası kullanırdı. Hicretin yedinci yılında Amr b.

⁴¹ Resûlullah (s.a.v.) yalnızca Hudeybiye Barışı sırasında Kureyş heyeti karşı çıktığı için “رسول الله” ifadesini kullanmamış, عبد الله ibaresini yazdırmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Abdülmelik b. Hişam, *Es-Sîre en-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ' v.d.) I-IV, Kâhire 1375/1955., II, 216.

⁴² Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Târîh er-Rusûl ve'l-Mulûk*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kâhire tsz., Daru'l-me'ârif, III, 156; İbn Hişâm, *Sîret* II, 383; Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 376.

⁴³ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, II, 246, IV, 370; İbn Abd Rabbihî, *el-'Ikd el-Ferîd*, I, 112.

el-Âs'la gönderdiği mektubunda el-Culendâ'nın iki oğluna hitabı ve mektubun tam metni şöyledir:

"بسم الله الرحمن الرحيم"

من محمد عبد الله ورسوله الى جيفر وعبد ابني الجُلْدَى. سلام على من اتبع الهدى،

أما بعد: فإني أدعوكمما بدعاية الإسلام، أسلما تسلما، فإني رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين، وإنكما إن أقررتما بالإسلام وأيتكما، وإن أبيتما أن تقررا بالإسلام فإن ملككما زائل عنكما، وخيلي تحل بساحتكما، وتظهر نبوتي على ملككما".

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, Allah'ın kulu ve elçisi Muhammed'den, el-Cülendâ'nın iki oğlu Ceyfer ve Abd':

Allah'ın hidâyet yolu üzerinde bulunan kimselere selam olsun!⁴⁴ Ben her ikinizi de İslâm'ın çağırdığı yola davet ediyorum. Bu halde ikiniz de (İslâm'a) giriniz ve böylece ikiniz de emniyet ve selamet içinde olunuz. Zira ben Allah'ın bütün insanlar için gönderdiği ve bütün canlı varlıkları aydınlatmak üzere vazifelendirdiği bir elçisiyim. (Allah'ın) sözü kâfirler üzerinde gerçekleşecektir. Bu duruma göre her ikiniz de İslâm'ı kabul edecek olursanız, her ikinizi de (iş) başında tutacağım. Fakat böyle olmayıp da İslâm'ı reddedecek olursanız bu halde mülk ve saltanatınızı elinizden alacağım. Süvarilerim sizin ülkenizde karargâh kuracaklar ve benim nübüvvetim böylece her ikinizin de mülkü üzerinde muzaffer olacaktır).⁴⁵

Kendisine yazılan mektuplarda ise üç farklı üslûptan bahsedilebilir. Ya iki tarafın da isminin zikredilmediği mektuplar. Buna örnek olarak

⁴⁴ Mektupta yer alan ve Kur'an-ı Kerim'de de görülen (bk. Tâhâ Sûresi, 20/47) bu selam ifadesi, ileride de görüleceği üzere henüz Müslüman olmayanlar için kullanılmakta idi.

⁴⁵ Nureddin el-Halebî, *İnsan el-Uyûn fî Sîret Emin el-Me'mun, es-Sîre el-Halebiyye*, I-III, Beyrut, tsz. Dâr el-Me'ârif, II, 374; İbn Abd Rabbihî, *el-'Ikd el-Ferîd*, VI, 380; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhib el-Ledünniyye bi el-Minah el-Muhammediyye*, (nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî), el-Mekteb el-İslâmî, 1412/1991, *el-Mevâhib el-ledunniyye "Zerkânî şerhi"* III, 404. Yukarıda tam metnini verdiğimiz mektup, Ubey b. Ka'b tarafından kaleme alınmıştı.

Munzir b. Sâvâ⁴⁶ ve Hevze'nin⁴⁷ cevap olarak yazdığı mektupları gösterilebilir. Ya da iki tarafın adı yazıldığı halde kendini üstün göstermek, gayr-i ahlaki davranmak maksadına yönelik olarak Rasulullah (s.a.v.)'in adı sonraya bırakıldığı mektuplardır. Bu şekilde yazılmış mektuba misal olarak Müseylemetu'l-Kezzâb'ın Rasulullah (s.a.v.)'e ortaklık teklif ettiği mektubu gösterilebilir.⁴⁸ Üçüncü olarak da iki tarafın da isimlerinin zikredildiği fakat Rasulullah (s.a.v.)'in adının edeben önce anıldığı mektuplardır. Buna örnek olarak Hâlid b. Velîd⁴⁹ ve Necâşî'nin⁵⁰ gönderdiği mektuplar zikredilebilir.

“إلى محمد رسول الله من ” ve “لمحمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم من خالد بن الوليد...
...النجاشي الاصم بن أبحر...”

Bu davranışın Rasulullah (s.a.v.) ve O'nun nübüvvet makamını tazime yönelik bir davranış olduğu açık bir hakikattir.

Selam:

Selam, Rasulullah (s.a.v.)'in mektuplarının ayrılmaz bir parçası idi. Besmele ve tarafların isimleri zikredildikten hemen sonra yazılır ve muhataplarına göre ifade değişiklikleri gösterirdi.

Muhatap Müslüman ise “سلام عليك” ibaresini umumiyetle Allah'a hamd ifadeleri takip ederdi. Muaz b. Cebel'in oğlunun vefatı üzerine Rasulullah (s.a.v.)'in gönderdiği mektubu⁵¹ şu şekildedir: “من محمد رسول الله
الى معاذ بن جبل، سلام عليك فاني احمد اليك الله الذي لا اله الا هو...”

⁴⁶ Kastallânî, *el-Mevâhib el-Ledünniyye*, II, 374; el-Mevâhib el-Leduniyye “Zerkânî şerhi” III, 402.

⁴⁷ Kastallânî, *el-Mevâhib el-Ledünniyye*, II, 376; el-Mevâhib el-Leduniyye “Zerkânî şerhi” III, 408.

⁴⁸ Taberî, *Târîh* III, 166; İbn Hişâm, *Sîret* II, 388.

⁴⁹ Taberî, *Târîh*, III, 156; İbn Hişâm, *Sîret*, II, 383; Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 465.

⁵⁰ Halebî, *es-Sire el-Halebiyye*, II, 370; Taberî, *Târîh*, III, 89; el-Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 466; İbn el-Esir, Ali b. Muhammed, *Usd el-Ğabe fi ma'rifet es-Sahabe*, (nşr. Muhammed İbrahim el-Benna v.d.), I-VII, Kahire 1390-93/1970-73, I, 62;

⁵¹ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, IX, 80.

hammed'den Mu'âz b. Cebel'e, Selam üzerine olsun! Şüphesiz ben, kendisinden başka ilah olmayan Allah'a senin için şükrederim...)

Mektubun muhatabı Müslüman değilse, "سلام على من اتبع الهدى" (Selam Allah'a/hidayete tabi olanların üzerine olsun) şeklinde selamlanır, hamd ibaresine yer verilmezdi. Rasulullah (s.a.v.)'in Mukavkıs⁵² ve Herakliyus'a⁵³ gönderdiği İslâm'a davet mektuplarında muhataplar bu şekilde selamlanmışlardı. Metinlerin giriş bölümü şöyledir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى..."

بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم ، سلام على من اتبع الهدى..."

Rasulullah (s.a.v.), bazen mektubunda bu selam ifadesine ilaveler de yapardı. el-Hâris b. Ebî Şimr el-Gassânî'ye yazdığı mektubunda bunu görmekteyiz:

"بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وأمن بالله وصدق..."

Rasulullah (s.a.v.), bazen mektubunda bu selam ifadesine ilaveler de yapardı. el-Hâris b. Ebî Şimr el-Gassânî'ye yazdığı mektubunda bunu görebilmekteyiz: Müslüman olmayan muhataplar için mektuplarda kullanılan bir başka selamlama ifadesi de "سَلِّمْ اَنْتَ" dir. Rasulullah (s.a.v.)'in Necâşî'ye⁵⁴ ve Munzir b. Sâvâ'ya⁵⁵ gönderdiği İslâm'a davet mektupla-

⁵² Takiyyuddin ebî el-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitab el-Mevâ'ız ve el-İ'tibâr bi Zikr el-Hitat ve el-Âsâr*, I-II, Bağdat tsz. , I, 29; Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 378; Halebi, *es-Sîre el-Halebiyye*, II, 371.

⁵³ Halebi, *es-Sîre el-Halebiyye*, II, 36; Buhârî, *Sahih*, I, 5; 165; Taberî, *Târîh* III, 87; Müberred, ebû el-'Abbas Muhammed b. Yezid, *El-Kâmil fi el-Lüga ve el-Edeb*, I-IV, (nşr. Muhammed Ebû el-Fazl İbrahim), Kâhire, tsz. Dâr el-Fikr el-'Arabî, *el-Kâmil fi et-Târîh*, II, 81; *el-Eğânî*, Ebû el-Ferec el-İsfehânî, (Ali b. Hüseyin), *Kitâb el-Eğânî*, I-XIV, XVI, Kâhire 1927; XV, XVII-XXIV (nşr. Abdusselam M.Harun-Abdulkerim el-Azbavi v.d.), Kâhire 1970-74, (Dâr el-Kutub el-Mısriyye). VI, 93; Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 376.

⁵⁴ Safvet, *Cemhera*, I, 36.

rında bu ibare kullanılmış, hemen arkasından Allah'a hamd ifadesi yer almıştır. Adı geçen mektupların girişi şu şekildedir:

"...سلم أنت ، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس..."

"...سلم أنت ، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو ،..."

Necâşî ve Munzir İslâm'ı kabul ettikten sonra Rasulullah (s.a.v.) tarafından kendilerine yazılan mektuplarda سلام عليك yerine سلم انت ibaresiyle selamlanmışlardır.⁵⁶

Rasulullah (s.a.v.)'in, içinde "selam" ibaresi yer almayıp sadece hamd ibaresinin bulunduğu ender mektuplardan biri Eksem b. Sayfî'ye gönderdiği mektubudur:⁵⁷

"من محمد رسول الله إلى أكنم بن صيفي،

أحمدُ الله إليك، إن الله أمرني أن أقول لا إله إلا الله. وأمرَ الناس بها والخلق خلق الله، والأمر أمر الله، خَلَقَهُمْ وَأَمَاتَهُمْ، وَهُوَ يُنْشِرُهُمْ، وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ".

"Allah'ın Resûlü Muhammed'den el-Eksem b. Sayfî'ye, Allah'a hamd-ü senalar olsun. Allah bana kendisinden başka Tanrı olmadığını söylememi emretti ve ben de insanlara aynı şekilde bunu söylemelerini emrettim. Yaratanlar Allah'ın yarattığı varlıklardır ve emir Allah'ın emridir. Onları Allah yarattı. Canlarını alacak olan da, diriltecek olan da O'dur. Şu saatten itibaren O'nun hakkındaki haberleri kesinlikle öğreneceksin".

Selâm'ın zikredilmediği bir başka mektubu da, İslâm'a girdikten sonra Ukaydir b. Dûme'ye yazılan mektuptur.⁵⁸ Giriş metni şöyledir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لأكيدر دومة، حين أجاب إلى الإسلام،..."

⁵⁵ Safvet, *Cemhera*, I, 45.

⁵⁶ Bk. "Resûlullah (s.a.v.)'in Munzir'e cevabı"; Safvet, *Cemhera*, I, 41.

⁵⁷ Safvet, *Cemhera*, I, 68-69.

⁵⁸ Ahmed b. Yahya el- Belâzûrî, *Futûh el-Buldân*, (nşr. Rızvan Muhammed Rızvan), Kahire 1932, 68; Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, II, 246 ve VI, 370; Halebi, *es-Sîre el-Halebiyye*, II, 329; İbn Abdi Rabbih, *el-'İkd el-ferîd*, I, 112.

Rasulullah (s.a.v.)'in mektupları arasında bir mektup türü daha vardır ki, bu mektupta ne başlık ne isim, ne besmele, ne de hamd ve şükür ifadeleri bulunurdu. Bunları “askerî direktifler” olarak vasıflandırmak mümkündür. Abdullah b. Cahş'a verip muayyen bir yere kadar açmamasını emrettiği mektubu bu nevidendir. Abdullah söz konusu o muayyen yere ulaşıp mektubu açtığı anda: “Kureyş'i gözetle...”⁵⁹ direktifiyle karşılaşmıştı.

Bu manada Rasulullah (s.a.v.)'in bir başka mektubu, -belki pusulası demek daha doğru olacaktır- amcası Abbas'a gönderdiği yazıdır. İslam'ın Mekke'deki ilk gözü kulağı diye de niteleyebileceğimiz amcası Abbas (r.a.) Mekke'de müşriklerle ilgili bilgileri Medine'ye ulaştırıyordu. Ancak, Rasulullah (s.a.v.)'i özlemişti ve bir an önce kendisine kavuşmak istiyordu. Ne var ki kendisine ulaşan pusulada “إن مقامك بمكة خير” (Mekke'de bulunman daha hayırlıdır)⁶⁰ deniyordu. Ne gönderen ne gönderilen, ne besmele, ne selam yazılmamıştı. Maksat, Kureyş'in eline geçmesi halinde, götürenin ve muhatabın can emniyetini tehlikeye atmamaktı tabii. Muktezayı hale uygun olarak, mektubun muhatabının konumu göz önünde bulundurulmuştu.

Selam bahsini kapatırken henüz İslâm'ı din olarak seçmemiş insanlardan Rasulullah (s.a.v.)'e gönderilen mektupların durumunu da kaydedelim. Bu tür mektuplarda hiçbir selam ifadesine rastlanmaz. Bu mektupların en meşhuru Ebû Süfyân'ın Müslüman olmadan önce yazdığı mektubudur. Onun mektubunda şirk ve dalaletle sarılmış bir nefsin kin dolu, nefret dolu tabirleriyle karşılaşırız.

(أما بعد) ifadesi:

Selamdan sonra, mektubun ana muhtevasına girişin bir ifadesi idi. Gerek cahiliye dönemi mektuplarında gerek başkalarının Rasulullah (s.a.v.)'e gönderdikleri mektuplarda muhteva öncesinde hep zikredildi. Bu ifade

⁵⁹ Ahmed Çelebi, *el-Cihâd ve en-Nuzum el-'Askeriyye fi et-Tefkîr el-İslâmî*, (nşr. Mektebet en-Nahda el-Mısriyye), III. bsk. Kâhire 1982, 89; İbn Hişâm *Sîret*, II, 252; İbn Sa'd, II, 10 vd.

⁶⁰ Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 52.

Rasulullah (s.a.v.)'in çoğu mektup ve hutbelerinde de yerini aldı.⁶¹ İslâm'la beraber ortaya çıkmış bir ifade değildir.

أما بعد ifadesiyle ilgili olarak burada bir istisnayı da zikretmek istiyoruz. Bu ifade Rasulullah (s.a.v.)'in Hâris b. Ebî Şimr ve Hevze b. Ali'ye gönderdiği mektuplarda görülmez. Selamdan sonra doğrudan doğruya konuya girilir.⁶²

Mektuplarda sonuç bölümü:

Rasulullah (s.a.v.)'in mektupları, muhatabının Müslüman veya gayr-i müslim olmasına göre değişik selam ibareleriyle sona ererdi. Mektubun gönderildiği kimse Müslüman ise, selam ibaresinden sonra bazen dua cümleleri de yer alır, sonuç kısmı:

"...والسلام ورحمة الله", "يغفر الله لك..." ifadeleriyle nihâyete ererdi.

Mektubun muhatabı henüz Müslüman olmamış bir kimse ise, son kısım: "والسلام على من اتبع الهدى" veya "والسلام عليكم إن أطعتم" şeklinde bağlanırdı.

Mektuplarda kâtip adı:

Mektuplarda en son ifade umumiyetle mektubu yazan kâtipin adıyla, bazen de ortada şahitlendirilmesi gereken bir husus varsa, orada hazır bulunan kimselerin şahit olarak yazılmalarıyla bitirilirdi.

Rasulullah (s.a.v.) kendi devrinde, Hulefâ-yı Râşidîn de (r.a) kendi dönemlerinde bu sünnete uyarak Kureyşli müşrikler, Yahudiler, Necrân Hıristiyanları ve başkalarıyla yaptıkları yazılı barış antlaşmalarında, metnin sonuna kâtipin adı ile şahitlerin adlarını teker teker yazarlardı.⁶³

⁶¹ Muhammed Abd el-Hayy el-Kettanî, *et-Terâtib el-İdâriyye*, Rabat 1346-1349, I, 141. Ayrıca Buhârî, Hişâm b. Urve'ye dayandırdığı rivâyetinde Urve'nin "Resulullah'ın birçok mektubunu gördüm, her yeni konuya "أما بعد" diye başlıyordu" dediğini zikreder. Bk., Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhari, *el-Edeb el-Müfred* (notlarla nşr. Fazlullah es-Samed, Fazlullah el-Ceylânî) Hims 1388h., II, 559.

⁶² Bk. Safvet, *Cemhera*, I, 44, 48.

⁶³ Hamidullah *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, Vesika no: 34, 41, 44, 124. Ayrıca şahit isimlerinin yazıldığı mektuplar için bk. a.e., vesika no: 43, 48, 124.

Tarih:

Rasulullah (s.a.v.)'in hicreti esas alınarak tarih koymanın Ömer b. el-Hattâb (r.a)'ın halifeliği sırasında ortaya çıktığı bilinmektedir. Ancak, Ebû Cafer en-Nahhâs "*Smâ'at el-Kuttâb*" adlı eserinde, ondan da naklen el-Kalkaşendî "*Subh el-A'sâ*"sında İbn Şihâb'a uzanan senediyle Muhammed b. Cerîr'den şu rivâyeti aktarır: "Rasulullah (s.a.v.) Rabî'u'l-evvel ayında Medine'ye geldiğinde tarih konulmasını emretti." El-Kalkaşendî bu cümleden hareketle tarih koyma olayının hicret yılında Rasulallah (s.a.v.)'le başladığı fikrine itibar etmiştir.⁶⁴ Ancak bu rivâyetin senedinde birden fazla râvî kopukluğu olduğunu iddia eden Zerkânî, meşhur görüşün İbn Hacer'in de belirttiği gibi, tarihin Ömer b. el-Hattâb (r.a) zamanında konulduğu şeklindedir.⁶⁵

Mektuplara nasıl tarih konulduğu konusunda ise İbn Abd Rabbihî bize fikir vermektedir.⁶⁶ Mektuplara tarih konmadan önce içinde bulunan aydan kaç gün kaldığına ve ne kadar gün alındığına bakılır. Şâyet geçen günlerin sayısı ayın yarısından az ise, "şu aydan şu kadar gün geçti" diye yazılır. Kalan günlerin sayısı ayın yarısından az ise, bu defa "geçti" kelimesi yerine "kaldı" diye yazılır. Bir kısım kâtipler, ayın tamamlanıp tamamlanmayacağı bilinemeyeceği için "geçti" ifadesinin kullanılmasının daha doğru olacağı kanaatindedirler.

Netice olarak Rasulallah (s.a.v.)'in mektupları gerek plan, gerekse metot olarak, umumi hatlarıyla bu şekilde idi. Özetleyecek olursak:

1) Besmele ile veya Besmele ve hamdeyle başlardı.

2) Mektubu gönderenin ve gönderilen şahsın veya tarafların isimleri yazılır, bu isimler zikredilirken önce Rasulallah (s.a.v.)'in ismi unvanı ile birlikte kaydedilirdi.

⁶⁴ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 240.

⁶⁵ İbn Hacer el-'Askalânî, *Feth el-Bârî bi Şerhi Sahih-i Buhârî*, (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd), I-XXVIII, Kahire 1398/1978, XV, 127; Zerkani, *Şerh el-Mevâhib*, I, 352; Kettani, *et-Terâtib el-İdâriyye*, I, 257.

⁶⁶ İbn Abdi Rabbih, *el-'Ikd el-Ferîd*, IV, 159.

3) Mektubun ana konusuna “أما بعد” ibaresiyle girilir ve

4) Muhatabın Müslüman olup olmamasına göre uygun bir selamla son bulurdu.⁶⁷

Rasulullah (s.a.v.)'in Mektuplarında Kur'ân'ın Etkisi

Arap edebiyatında hitabet, tevkî'ât⁶⁸, siyasi şiir, vaaz, kıssa gibi hemen hemen her türde etkisi görülen Kur'ân-ı Kerîm'in, inşa sanatını da etkisi altına alacağı kaçınılmazdı. Bunun en bariz misali Rasulullah (s.a.v.)'in mektubunda sıkça rastlanan âyetlerdi. Hemen belirtelim ki bu âyetler söz konusu mektuplarda lafzan yer almakla kalmamış, anlamları itibariyle de mektuplara üslûp açısından yön vermiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı olan Rasulullah (s.a.v.)'in mektuplarında âyetlerin şahit olarak kullandığı her fırsatta görülür. Bu mukaddes kitabın büyüleyici beyânı, onun mektuplarındaki ilham kaynağı ve en önemli hareket noktası, fesâhatının da en önemli kaynağını teşkil etmektedir.

181
OMÜİFD

Rasulullah (s.a.v.)'in âyetleri zikrederken iki esasa dayanan ince bir metot izlediği görülür:

Birincisi, mektup gönderdiği kimsenin yapısını, dini ve ictimai yerini gözetiyor.

Rasulullah (s.a.v.), Ehl-i Kitapdan birine gönderilen mektupta, o kimsenin ictimai durumunu dikkate alarak Kur'ân'da Âl-i 'İmran suresinde mevcut 64. âyete yer veriyordu:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

(Ey ehl-i kitap! Gelin sizinle bizim aramızda müşterek olan bir ilkede birleşelim!: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim; O'ndan başka hiç-

⁶⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. *Kuttâb en-Nebî* (s.a.v.), 25-29.

⁶⁸ Halife, Sultan ve Padişahların gelen mektupların altına bizzat kendi elleriyle düştükleri notlar.

bir varlığa ilahlık yakıştırmayalım ve birbirimizi rab edinmeyelim de. Eğer onlar yine de yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz Allah'a teslim olmuş (Müslüman) kimseleriz! deyin)⁶⁹ âyeti, ehl-i kitabı muhatap alıyordu.⁷⁰ Makama uygun olmadığı için Ehl-i Kitaptan olmayan hiç kimseye bu âyet yazılmamıştır.

Habeşistan Kralı Necaşi de dindar bir Hristiyan idi. Rasulullah (s.a.v) kendisine yazdığı İslam'a davet mektubunda İsa (a.s)'ın durumunu şu sözleriyle anlatıyordu:

"... وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته، ألقاها إلى مريم البتول الطيبة
الحصينة"

(Meryem oğlu İsa'nın O'ndan bir ruh ve temiz, iffetli, bakire Meryem'e ilka edilmiş kelimesi olduğuna şahadet ederim). Rasulullah (s.a.v.)'in bu sözleri:

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾

(Hani Melekler: Ey Meryem! Allah sana Adı Meryem oğlu İsa olan, kendisinden bir Kelimeyi (Ol! Emriyle var olacak olan bir çocuk) müjdeliyor. demişlerdi...)⁷¹ âyetinden iktibastır. Rasulullah (s.a.v.) bu cümlelerin devamında: "فحملت بعيسى، حملته من روحه ونفخه..." derken yine Kur'an'ın Tahrim Suresi'ndeki 12. âyete işaret ediyor: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ (İffetini korumuş olan, İmran kızı Meryem'i de (Allah örnek gösterdi). Biz ona ruhumuzdan üfle-dik...)⁷². Daha sonra Rasulullah (s.a.v.) söz konusu mektubunda Hristiyanlıkta mevcut hoşgörü, barış ve sevgi ruhunu göz önünde bulundurarak, bu dinin yapısıyla uzlaşan yüce sıfatlara da yer veriyor:

"فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن..." ki bilindiği gibi burada:

⁶⁹ Âli İmran Sûresi, 3/64.

⁷⁰ Bk. Resûlullah (s.a.v.)'in Herakliyus'a gönderdiği İslam'a davet mektubu, Hamidullah, *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, 81; Ayrıca bk. Mukavkis'a mektubu, 106.

⁷¹ Âli İmran Sûresi, 3/45.

⁷² Tahrim Sûresi, 66/12.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ
الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

(O, kendisinden başka hiçbir tanrı olmayan Allah'tır. O, mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir, selamet verir, emniyete kavuşturur, üstündür, istediğini zorla yaptırır, büyüklükte eşi yoktur, Allah onların koştukları eşlerden (ortaklardan) münezzehtir.⁷³ âyetine telmih (atıf) yapılmıştır.

Rasulullah (s.a.v) bu mektubunda, Necaşi'yi en çok sarsacak ve önünde eğileceği sıfatları sıralamış, ayrıca iki İlahî inancın doğru buluşma noktalarını açıklamak için bunları ortaya koymuştur. Böylece, bir taraftan İsa (a.s) ve annesi Meryem (a.s) yüceltilip tazim edilirken, diğer bir taraftan da Kureyş'in, Müslümanların hicretini önlemeye matuf hareketleri boşa çıkarılmıştır.

Mektup, Pers imparatoru gibi Ehl-i Kitap olmayan bir kimseyi muhatap aldığında, bu defa en uygun üslûp "Uyarıcı Peygamber" üslûbudur. Rasulullah (s.a.v) Kisra'yı İslam'a davet ettikten sonra:

"فإني أنا رسول الله إلى الناس كافةً لأنذرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيُحِقُّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ" (Ben, bütün insanlığa, can taşıyan herkesi uyararak ve kafirler hakkındaki hüküm yerini bulsun diye gönderilmiş; Allah'ın elçisiyim) demek suretiyle bu âyetteki ikinci (muhatap) şahıs ifadesi⁷⁴ birinci şahsa (mütekellime) çevrilerek şahit tutulmuştur.

İkincisi, mektubun ifade ettiği muhteva ve siyakin gidişatına uygun olarak tavsiyelerinde münasip bir âyetle mana birliğini sağlamaktadır.

Rasulullah (s.a.v.) Amr b. Hazm'i Yemen'e vali tayin ettiğinde yazdığı ahid⁷⁵ Kur'ân âyetlerinin en çok şahit tutulduğu bir metin olma hususiyeti taşır. Her türlü yönlendirmesini, ilkesini, bir kurala veya bir düzenlemeyi manaca tevsik etmek için âyetlerle irtibatlandırılmıştır.

⁷³ Haşr Sûresi 59/23.

⁷⁴ Yâsîn Sûresi 36/70.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, III, 157; İbn Hişâm, *es-Sîret*, II, 3.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هذا بيان من الله ورسوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، عقد من محمد النبي لعمر بن حزم حين بعثه إلى اليمن أمره بتقوى الله في أمره كله ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾. وأمره أن يأخذ بالحق كما أمر به الله، وأن يبشر الناس بالخير، ويأمرهم به، ويعلم الناس القرآن، ويفقههم في الدين، وينهى الناس، ولا يمسه أحد القرآن إلا وهو طاهر، ويخبر الناس بالذي لهم، وبالذي عليهم، ويلين للناس في الحق، ويشدد عليهم في الظلم، فإن الله عز و جل كره الظلم ونهى عنه، وقال: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.

Bu uzun ahdin esasını, ahde vefa, anlaşmalara bağlılık ve verilen sözlere sadakat teşkil etmekte idi. Bu sebeple mektubun hemen başında:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

(Ey iman edenler! sözleşmeleri(n) gereğini) yerine getiriniz.)⁷⁶ âyeti bulunmaktaydı.

Rasulullah (s.a.v) tavsiyelerine devam ederek, Amr'ın her işini takvaya yönelik olarak yapmasını emrettikten hemen sonra:

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾

(Allah, (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel işleyenlerle beraberdir)⁷⁷ âyetini şahit tutuyordu. Mektubun siyakı bu şekilde devam ederken; “ فإن الله عز وجل كره الظلم ونهى عنه (Allah zulmü hoş görmeyip, insanları zulmetmekten alıkoydu) dedikten sonra ifadesini, perçinleyici bir tenbihle:

﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾

(Allah'ın lanetinin zalimlere olduğunu bilin)⁷⁸ âyetini şahit tutarak pekiştiriyordu.

Bütün bunlar Rasulullah (s.a.v.)'in âyetlerle üç şekilde istişhadda bulunduğu göstermektedir:

1. Bazen âyetin tamamıyla, ya da âyette hiçbir değişiklik yapmadan yarısıyla:

⁷⁶ Má'ide Sûresi, 5/1.

⁷⁷ Nahl Sûresi, 16/128.

⁷⁸ Húd Sûresi, 11/18.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾

âyetinde olduğu gibi istişhadda bulunuyordu.

2. Yazısının muhtevasını bazen bir âyet veya âyetin yarısı alakadar ediyorsa, bunu âyetin lafzıyla değil kendi siyakına zarif bir uyarlama ile - altın suyuna batırılmış gibi - aktararak veriyordu. Amr'a yazdığı mektubunda, "وينهى الناس، فلا يمس أحد القرآن إلا وهو طاهر" (*Temizlenmeden insanların Kur'ân'a dokunmaktan nehyetmesini*) emrederken,

﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾

(*Ona ancak temizlenenler dokunabilir.*)⁷⁹ âyetini kendi siyakıyla istişhad etmekte idi.

İnsanların abdestlerini nasıl alacaklarını anlatırken de Rasulullah (s.a.v) valisine:

"... وجوههم وأيديهم إلى المرافق وأرجلهم إلى الكعبين، ويمسحون برؤسهم كما أمرهم الله عز وجل" (yüzlerini, dirseklerine kadar ellerini ve topuklarına kadar ayaklarını, Allah'ın emrettiği gibi başlarını meshetmeleri)ni emretmesini söylüyordu. Abdest ile ilgili:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

(Ey iman edenler, Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedip, topuklarınıza kadar ayaklarınızı yıkayın..)⁸⁰ âyetteki çoğul muhatab; ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ emir sigasını üçüncü şahıslara ... وجوههم diye çevirmekte ve ifadenin sonuna da أمرهم الله (Allah'ın kendilerine emrettiği gibi) ilavesiyle atıfta bulunmakta idi.

Rasulullah (s.a.v.) âyetin manasını kendi ifadeleri ile verirken bazen de âyetin kelimelerini aynen alıp kendi ifadeleri arasına uygun bir şekilde yerleştirmektedir. Bu üslûba güzel bir misal Cum'a Suresi'nin 9. âyetin-

⁷⁹ Vâkı'a Sûresi, 56/ 79.

⁸⁰ Mâ'ide Sûresi, 5/6.

deki ﴿الجمعة إذا نودي﴾ (çağrıda bulunulduğunda cumaya...) kelimelerini Amr'a yazdığı mektubunda şu şekilde vermesidir: "ويأمر بالسعي إذا نودي لها" (Çağrıldığında Cuma (namazına) koşmalarını emretmesi....)

Bazen de Rasulullah (s.a.v) ifadelerini oraya buraya serpiştirilmiş Kur'ânî lafızlarla vermektedir. O'nun mektuplarında Kur'ânî lafızlar sayılamayacak kadar çoktur. Bunlar arasında في سبيل الله ve تولى، الحق، الهدى lafızlarına sıkça rastlanır.

Bu Devirle İlgili Bazı Yazı Örnekleri

İslâm'ın ilk yıllarında yazı, gelişme ve bariz sanatkârane güzellikler kazanma yolunda çeşitli merhaleler geçirmiştir. Bu merhaleler öylesine içiçedirki, bunları birbirinden kesin çizgilerle ayırmak son derece güçtür. Böyle olmakla beraber bu merhaleleri; Resulullah (s.a.v) devri ve Hulefâ-yı Râşidîn devri olmak üzere iki ana döneme ayırmak ta mümkündür.

186

OMÜİFD

Çalışmamızın konusunu Rasulullah (s.a.v.) dönemi teşkil ettiği için burada bulunan kitabet(yazı) örneklerimiz bu dönemle ilgili olacak.

Konumuza ışık tutması bakımından Resulullah (s.a.v)'in Benî Damra b. Bekr'e yazdığı eman mektubu ile⁸¹ Nu'aym b. Mes'ûd el-Eşca'î'ye yazdığı ahitnameyi⁸² inceleyelim:

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لىبني ضمرة، بأنهم آمنون على اموالهم وأنفسهم، وأن لهم النصر على من دهمهم بظلم، وعليهم نصر النبي صلى الله عليه وسلم، ما بل بحر صوفة، الا ان يحاربوا في دين الله، وان النبي إذا دعاهم أجابوه، عليهم بذلك ذمة الله ورسوله، ولهم النصر على من بر منهم واتقى".

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla!

Bu, Resulullah Muhammed'in Benû Damra ile yaptığı yazılı anlaşma (Kitab)'dır: Onlar can emniyetine sahip olacaklardır ve dışarıdan kim tarafından olursa olsun bir saldırı yapılması halinde onlara yardım edilecektir. Buna mukabil onlar da, Resulullah'a yardım elini uzatacaklardır. Bu (hükümler), deniz dalgaları tarafından bir kıl parçası

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât el-Kubrâ*, I, II. Böl., 27; Hamidullah *el-Vesâ'ik es-Siyâsiyye*, No. 159.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât el-Kubrâ*, I, II. böl., 27.

eritilip yok edilinceye kadar yürürlükte kalacaktır. Müslümanların Allah'ın dini uğrunda çıkacakları seferler bundan müstesnadır. Rasullullah kendilerini yardıma çağırduğunda onlar hiç vakit geçirmeden hemen koşacaklardır).

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا حَالَفَ عَلَيْهِ نُعَيْمُ بْنُ مَسْعُودِ بْنِ رَخِيلَةَ الْأَشْجَعِيِّ، حَالَفَهُ عَلَى النَّصْرِ وَالنَّصِيحَةِ، مَا كَانَ أَحَدُ مَكَانِهِ، مَا بَلَّ بَحْرَ صُوفَةَ".

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla!

(Bu, Nu'aym b. Mes'ud b. Ruhayle el-Eşca'î'nin antlaşmasıdır.

Uhud dağı yerinde kaldığı ve denizin bir kıl parçasını öğütüp yok edebileceği zamana kadar O'na; Muhammed (sav)'e karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma üzerine dostluk antlaşmasını akdetmiştir).

Bu ahitnameler Resulullah (sav)'in Medine döneminin ilk yıllarındaki nesrin yapısını temsil etmeleri açısından önemlidirler. Arzu edilen manayı ortaya koymak ve tebliğ etmek bakımından, düzen endişesi olmadan kaleme alınmış olup, manaya ağırlık veren bir metin olma hususiyeti taşırlar.

e, ...denizin çddetyerinde kaldığı mü(...Uhud صُوفَةَ⁸³ ما كان أحد مكانه، ما بلَّ بحر صُوفَةَ⁸³ bir kıl parçasını öğütüp yok edebileceği zamana kadar) kinayesi istisna edilirse hiçbir sanatkârane beyân üslûbu kullanılmamıştır. Başlangıç ve sonuçla ilgili olarak da yine hiçbir sanat kuralı gözetilmemiş, mübalağa ve tazime yer verilmemiştir.

Beyân ve itnâb bakımından da Rasullullah (s.a.v.)'in Yemâme Meliki Hevze b. Ali⁸⁴ ve Hâlid b. Velîd'e⁸⁵ yazdığı iki mektubu da ele alınmaya değerdir:

⁸³ Bu ibare ilk defa Abd Menâf Oğulları ile Abde'd-Dâr b. Kusayy arasında Kâbe ile ilgili hizmetler konusunda anlaşmazlık vuku bulduğu zaman söylenmişti. Kureyşliler yaptıkları bir antlaşmayı sağlama bağladıkları zaman: "ما أقام نير، وما بل بحر صُوفَةَ" ifadesini kullanmayı adet haline getirmişlerdi. (Bk. el-Hafiz Takiyyüddin el-Fasi, *eş-Şifâ el-Garâm bi-Ahbâr el-Bilâd el-Harâm*, I-II, (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûri), Beyrut 1405/1985., II, 76.

⁸⁴ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 379.

⁸⁵ Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ*, VI, 367.

"بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله الى هوزة بن علي، سلام على من اتبع الهدى، واعلم أن ديني سيظهر الى منتهى الخف والحافر: فاسلم تسلم، وأجعل لك ما تحت يديك".

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla!
Allah'ın elçisi Muhammed'den Ali oğlu Hevze'ye,
Hidâyete tabi olanlara selam olsun. Rabbimin benim dinimi yakın bir zamanda dünyanın en uzak bölgelerinde hâkim kılacağı bil. Ey Hevze, Müslüman ol selamete er. Ben de, idaren altındakileri sana bırakayım).

" بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبي رسول الله الى خالد بن الوليد: سلام عليك، فإني أحمد اليك الله الذي لا اله الا هو،

أما بعد، فإن كتابك جاءني مع رسولك يخبرني أن بني الحارث بن كعب قد أسلموا قبل أن تقاتلهم، وأجابوا الى ما دعوتهم إليه من الاسلام، وشهدوا أن لا إله الا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله وأن قد هداهم الله بهداه، فبشّرهم وأنذرهم، وأقبل وليقبل معك وفدهم، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته".

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla!
Allah'ın Nebisi; Resûlü Muhammed'den, Halid bin Velid'e,
Sana selam olsun,
Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a hamd ederim. Benî Haris bin Kâ'bîların kendileriyle çarpışmanıza ihtiyaç kalmadan Müslüman olup, Allahü Teâlâ'nın birliğine ve Muhammed'in, O'nun kulu ve Resûlü olduğuna şehâdet ettiklerini ve Allah'ın onları hidâyete kavuşturduğunu haber veren mektubunu elçin bana getirdi. Onları, müjdele ve uyar. Sonra buraya gel. Onların delegasyonu da seninle beraber gelsin.
Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun).

Sırasıyla îcaz ve itnâba misal olan bu iki mektupta da ilk bakışta dikkatimizi çeken, giriş bölümüne, her zaman aynı yapıda olmamakla beraber, bir tür kural getirilmeye başlanmasıdır. Mektuplara dikkat edilirse; her ikisinde de giriş mevcutken, birincide sonuç olmadığı görülür. Bir başka farklılık da, Hâlid'e gönderilen mektubun gelişme bölümüne "أما" ifadesiyle girilirken, birinci mektupta konuya doğrudan girilmesidir.

Bu mektuplar üslûp bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, îcaz ve itnâbın pek güzel bir şekilde uygulandığı görülür. Birinci mektupta "أَسْلَمْتُ لَكَ" (*Müslüman ol, kurtul!*) ifadesinde kendini gösteren açık bir îcaz vardır. Çünkü bu iki kelimenin altında İslâm'ın getirdiği, Müslümanı kurtuluş ve esenliğe götürecektüm yollar gizlenmiştir.

İkinci mektupta ise, manayı ifade etme noktasında ibarenin birçok şekillerinde görüldüğü gibi detaya inme, genişletme arzusu hâkimdir. Mektubun başında أَسْلَمُوا (İslâm'a girdiler) kelimesi, kendisinden sonra gelen ve هِدَاةً (O'nun hidayetiyle) ifadesine kadar olan kısımda ifade edilen tüm mananın yerini almakta ve bu manalardan varesten kılmaktadır. Öyle ki, bu ifadeyle İslâm davetçisine icabet ettiklerini perçinlemeyi amaç edinmiştir. Dolayısıyla İslâm'a girmekle hidayete erip kurtulduklarına işaret edildiği gibi, İslâm kılıcının onlar üzerinden kalktığını da ifade eder.

Sonuç

Bütün bu örneklerin ışığında Rasulullah (s.a.v.)'in metinlerini verdiğimiz mektuplarından O'nun devrindeki yazı sanatında sanatkârâne izleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Hicretin beşinci yılına kadar yazının yapısı, muhtevayı basit ve kolay yollarla ifade etme meyli gösterdi. Süsleme üslûbu ve beyân sanatları kullanılmadı. Beyân tercih edildi; doğrudan maksada ulaşıldı. Kısa ve öz ifadelerle her türlü ağdalı sözlerden uzak, mananın ve tebliğin ifâsı, hareket noktasını teşkil etti.

Yıllar geçtikçe mektup sanatında, giriş, gelişme ve sonuç gibi bazı sanat izleri belirtmeye başladı. Bu kurallar bazı mektuplarda görülürken bazılarında ihmal edildi. Mektuplara basit beyân üslûpları girdi. Mektup üslûbu, cümlelerde eşitlik, genişletme ve îcaz arasında çeşnilik gösterdi.

Rasulullah (s.a.v.)'in son yıllarına doğru, tabir güzelliği ve manayı ifadede incelik gözetilerek güzelleştirme ve bir kelimeyi diğerine tercih etme (kelime seçimi) devresi başlamış. Mektupların umumi yapısı, kolay

anlaşılır olmak, maksadı en basit kelimelerle ifade etmek, bu düşüncelerle sanatı ikinci derecede bırakmak şeklinde tezahür etti. Daha az meyil çerçevesinde kaldı. Mektuplar hala, bir görevi yerine getirme ve tebliğ hususiyetini muhafaza ediyordu.

2. Mektupların yapısında, giriş ve sonuç bölümlerinde belirli kuralara uyma meyli zayıfladı. Resulullah (s.a.v), belirli bir metot değil, birden çok metot izledi. Bir mektubuna:

“من محمد رسول الله الى فلان” diye başlarken, bir başka mektubunda besmeleden sonra: “أما بعد” ifadesine yer veriyor veya “هذا كتاب من محمد رسول الله الى فلان” şeklinde bir ibare kullanıyordu.

Mektubun başında Müslüman muhataba “السلام عليكم” veya “السلام على” diye hitap ediyordu. Bazen selam ifadesi hiç yazılmıyordu. Bazen de selamı Halid’e yazdığı mektubunda olduğu gibi hamd ifadeleri takip ediyordu. Bazen hamd ifadelerinden hemen sonra teşehhüd ifadelerine yer veriyor, kimi mektuplarında ise bunları da ihmal ediyordu. Giriş bölümüne أما بعد ile başlanıyordu; bu ifade bazen de ihmal ediliyordu.

Sonuç bölümüne gelince, Rasulullah (s.a.v.)’in mektupları umumiyetle selam ifadeleriyle sona eriyordu. Müslüman muhataba selam والسلام ورحمة الله وبركاته veya daha kısaltılarak والسلام şeklinde veriliyordu. Gayr-i Müslim ise من اتبع الهدى diye selamlanır yahut da hiç selam zikredilmezdi.

3. Tazim ve böhürlenme ibareleri Rasulullah (s.a.v.)’in mektuplarında görülmezdi. Rasulullah bir davetçi, bir kanun koyucu ve hidâyete çağırıcı biri olarak yalnızca, “Allah’ın Elçisi” vasfını ismine ilave ediyordu ki, zaten mektuplarını ilahi görevi sebebiyle imla ettiriyordu. Muhatabın adını zikrederken hiçbir tazim ifadesine yer vermiyordu. Ukaydir’e yazdığı mektubunda Halid b. Velid için kullandığı سيف الله lakabı ender ifadelerden biridir.

Rasulullah (s.a.v.) kendisi için bir zamir kullandığında tazimden hoşlanmadığının bir delili olarak tekil zamirleri tercih ediyordu. Kendisi için bunu yaparken muhatabı için de aynı ifadeleri kullanıyordu. Tevazu-yu seviyordu. Mübalağadan, insanüstü insan ortaya çıkarmaktan nefret eden, kibir ve böbürlenmeyi nehyeden, azameti yalnızca Allah'a hasreden İslam'ın genel ahlaki karakteri, Rasulullah (s.a.v.)'ın bu davranışıyla tebeyyün ediyordu.

Büyük ölçüde teşbih, isti'are ve kinaye gibi sanatkârâne beyân üsluplarından kaçınıyor, hakiki manayı mecazi dile tercih ediyordu.

Kaynakça

- Ahmed Çelebi, *el-Cihâd ve en-Nuzum el-'Askeriyye fi et-Tefkîr el-İslâmî*, (nşr. Mektebet en-Nahda el-Mısriyye), III. bsk., Kâhire, 1982.
- Buhari, Ebu Abdllah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Cami' es-Sahih*, Dar eş-Şa'b, Kahire tsz.
- _____, *el-Edeb el-Müfred*, (notlarla nşr. Fazlullah es-Samed, Fazlullah el-Ceylani) Hims 1388h.
- ebû el-Ferec el-İsfehânî, Ali b. Hüseyin, *Kitab el-Eğânî*, I-XIV, XVI, Kâhire 1927; XV, XVII-XXIV (nşr. Abdusselam M.Harun-Abdulkerim el-Azbavi v.d.), Dâr el-Kutub el-Mısriyye, Kâhire 1970-74.
- el- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, *Futûh el-Buldân*, (nşr. Rızvan Muhammed Rızvan), Kahire 1932.
- el-Azami, Muhammed Mustafa, *Küttâb en-Nebi (s.a.v.)* III. Bsk. tsz.
- el-Fâsî, el-Hafiz Takiyyüddin) *eş-Şifâ el-Garâm bi-Ahbâr el-Bilâd el-Harâm*, I-II, (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut 1405/1985.
- el-Fîrûzâbâdî, ebû et-Tâhir. *el-Okyanûs el-Basît fi Tercemet el-Kâmûs el-Muhît*, (trc. Asım Efendi), I, III, İstanbul 1230-33; I-IV, İstanbul 1304-1305.
- el-Kastellânî, (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî), *el-Mevâhib el-Ledünniyye bi el-Minah el-Muhanmediyye*, (nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî), el-Mekteb el-İslâmî, 1412/1991,
- el-Kettanî, Muhammed Abd el-Hayy, *et-Terâtîb el-İdâriyye*, Rabat 1346-1349.
- el-Makrizî, Takiyyüddin ebî el-'Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâb el-Mevâ'ız ve el-İ'tibâr bi Zikr el-Hitât ve el-Âsâr*, I-II, Bağdat tsz.
- F. Krenkow, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition) "Kâtib" maddesi*, Vol. 111, 1971, Leiden, pp. 1241-1244.

- Halebî, Nureddin, *İnsan el-'Uyûn fi Sîret Emin el-Me'mun, es-Sire el-Halebiyye*, I-III, Dâr el-Me'ârif, Beyrut, tsz..
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmu'at el-Vesa'ik es-Siyâsiyye li'l-'ahd en-Nebi ve el-Hilafet er-Râşide*, 3. Baskı, Dar el-İrşad, Beyrut 1389/1969.
- İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-'İkd el-Ferîd*, I-VII, (Lecnet telif ve et-terceme ve en-neşr), Kahire, 1940.
- İbn el-Esir, Ali b. Muhammed, *Usd el-Ğabe fi ma'rifet es-Sahâbe*, (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ v.d.), I-VII, Kahire 1390-93/1970-73.
- _____, *el-Kâmil fi et-Târîh*, Kahire 1303h.
- en-Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fi Ahbâr el-'Ulemâ' el-Musannifîn min el-Kudemâ' ve el-Muhaddisîn ve Esmâ'i Kutubihim*, Beyrut 1398/1978.
- İbn Fâris, ebu el-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, (v. 395h.), *Mu'cem Mekâyîs el-Luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâr el-Cil, Beyrut, tsz.
- İbn Hacer, Askalani, *Feth el-Bârî bi-Şerhi Sahîh-i Buhârî*, (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), I-XXVIII, Kahire 1398/1978.
- İbn Hişâm, (Abdulfelik b. Hişam), *es-Sire en-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ' v.d.) I-IV, Kâhire 1375/1955.
- İbn Manzûr, Cemaleddin ebû el-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahned ebî el-Kâsım b. Hubkâ, *Lisân el-'Arab*, I-VI. (nşr. Abdullah Ali el-Kebir v.d.), Dâr el-Me'ârif, Kâhire, tsz.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakât el-Kubrâ*, I-IX, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subh el-A'sâ fi Smâ'at el-İnşâ*, I-XV, (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Dâr el-Kutub el-İlmiyye, I. bsk., Beyrut-Lübnan, 1407/1987.
- Muhammed Hamidullah, *Mecmu'at el-Vesâik es-Siyâsiyye li'l-'Ahd en-Nebi ve el-Hilafet er-Râşide*, III: bsk., Dâr el-İrşad, Beyrut, 1389/1969.
- Müberred, Ebû el-'Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi el-Lüğa ve el-Edeb*, I-IV, (nşr. Muhammed Ebû el-Fazl İbrahim), Dâr el-Fikr el-'Arabî, Kâhire, tsz.
- Safvet, Ahmed Zeki, *Cemherat Resâ'il el-'Arab*, I-IV, Mısır, 1391/1971.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr, *Târîh er-Rusûl ve'l-Mulûk*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Darul-me'ârif, Kâhire tsz.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1940-1988.



ARAP GRAMERİNDE GAYR-I MUNSARIF KELİMELERİN CÜMLE İÇİNDE FARKLI KULLANIMLARI

ALADDİN GÜLTEKİN*

Different Use of Ghair Munsarif (diptote) Words in a Sentence in Arabic Grammar

Abstract: Every language spoken in the world has its own grammatical features. These features include some difficulties for learners. This paper deals with the subject of diptote (*ghair munsarif* or *al-mamnu min al-sarf*) about which makes non-native learners occasionally become confused. The study endeavours to analyze the subject that is generally explained concisely in a more organized manner. The topic in question has been discussed with reference to the trustworthy sources and then presented in this article without supplying details related. The subject of study appears to be much like an issue of phonetics in a field that requires the knowledge of morphology (*sarf*) and syntax (*nahw*). This work focuses on main characteristics of the word together with secondary ones and the pronunciation problem that occurs in the sentence.

Keywords: Tanwin (Nunnation), Ghair Munsarif or Mamnu min al-Sarf (Diptote), the Restricted from Tanwin, the Restricted from Kasra.

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD.
[aladdingultekin@hotmail.com].



Öz: Dünyada konuşulan her dilin kendine ait gramer özellikleri vardır. Bu özellikler, o dili öğrenmek isteyenler için birtakım zorlukları da barındırmaktadır. Çalışma, anadili Arapça olmayanların gramer konularından zaman zaman karıştırdıkları *el-memnu mine's-sarf*, bir başka ifadeyle *gayr-ı munsarîf* konusu hakkındadır. Eski kaynaklarda çoğunlukla muhtasar sayılabilecek şekilde izah edilen bu konuyu bu çalışmada daha tertipli incelemeye çalıştık. Bu konuyu, muteber kabul edilen kaynaklara başvurarak detaylı şekilde inceledikten sonra ayrıntıya girmeksizin makale çalışması biçiminde ortaya koyduk. İnceleme konumuz, kelime ve cümle bilgisi gerektiren bir alan içinde daha çok fonetiği ilgilendiren sorun olarak kendisini göstermektedir. Bu çalışma, kelimenin üzerinde taşımış olduğu bazı temel özellikler ile bunların ilintisi (feri) şeklinde algılananların birlikteliği ve cümle içinde ortaya çıkan telaffuz sorununa odaklanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tenvin, Gayr-Munsarîf, Memnu mine's-Sarf, Tenvinden Men Edilenler, Kesra Hareke Almaktan Men Edilenler.



194 Giriş

OMÜİFD Yeryüzünde kullanılan dillerin kendilerine ait morfoloji (kelime bilgisi), sentaks (cümle bilgisi) ve fonetik (telaffuz) açısından birbirlerinden farklı olarak birtakım özellikleri vardır. Mevcut farklılıklar bu alanda çalışma yapanların her devirde bilimsel çalışma alanı olmuştur. Arapça, dil bilgisi bakımından ikinci dil olarak öğrenmek isteyenler için anlaşılma zorluğu taşıyan bazı farklılıkları içinde bulundurmaktadır.

Bu çalışmada Arapçayı yabancı dil olarak öğrenmek isteyenlere telaffuz olarak güç gelen *gayr-ı munsarîf* konusu incelenmiştir.¹ Bu konu eski ve yeni nahiv kaynaklarında mureb isimler konusu içinde ele alınarak işlenmiş olsa da kelime yapısının değişmesi ile cümle içinde irab alametlerini alıp almayacağını belirleyeceği için sarf ilminin de konusunu oluşturmaktadır.

Bu konu önemine binaen ilk yazılan nahiv kitaplarında yer almış, ayrıca Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö. 2911 904)' nın kendisine ulaş-

¹ Bu çalışmada 1996 yılında tamamlamış olduğum ve henüz yayınlanmamış "*Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*" adlı Yüksek Lisans tezinden de yararlanılmıştır. Konuyla ilgili bulunmaktadır.

madığımız "Mâ yecrî ve mâ lâ- yecrî " adlı eseri ile Zeccâc (ö. 311/ 923)'ın "Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif" adlı müstakil eserler yazılmıştır. Yine yakın tarihimizde Mısırlı dilci Emîl Bedî' Ya'kûb "el-Memnu mine's-sarf" eserini kaleme almıştır. Yine ülkemizde bu konu üzerinde yüksek lisans düzeyinde yapılmış bir çalışmamızın yanında, Ökkeş General'in "Arap Gramerinde Gayr-i Munsarif" adlı yüksek lisans tez çalışması da bulunmaktadır.

Burada konu üzerinde daha önce yapılan çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Ele aldığımız "Sonuna kesra ve tenvin alamayan isimler" şeklinde basitçe açıklanan,yani gayr-ı munsarif konusuna Arapça nahiv kitaplarının irab kısmında genellikle az bir yer ayrılmıştır. Fakat bir metin okurken birçok kez karşımıza çıkabilen gayr-ı munsarif kelimelerin nasıl okunması ve harekelenmesi gerektiğine yardımcı olan bazı kurallar vardır.

Bu araştırmada gayr-ı munsarifin tanımı açıklanmış, gayr-ı munsarif olma nedenleri ayrıntılı bir şekilde ele alınarak nasıl irab edileceği maddeler halinde anlatılmıştır. Son olarak konuyu özetleme mahiyetinde gayr-ı munsarif kelimelerden örnekler verilmiştir.

Konu kısa, öz ve basit bir ifadeyle anlatılarak konu hakkındaki diğer çalışmalardan sıyrılmak ve Arapça hususunda az bir bilgiye sahip olan okuyucunun bile aklında hiçbir soru işareti kalmayacak şekilde anlaması hedeflenmiştir. Bu sebeple kullanılan Arapça ifadelerin mümkün olduğunca Türkçeleri de verilmeye çalışılmıştır.

Gayr-ı Munsarif

Öncelikle gayr-ı munsarif teriminin kullanımına açıklık getirmek gerekmektedir. Sözlük anlamını vermek gerekirse غَيْرُ الْمُنْصَرَفِ teriminin ikinci parçası olan الْمُنْصَرَفِ kelimesinin kendisinden türetildiği kökü صَرَفَ – يَصْرِفُ – صَرَفًا 'bir şeyi bulunduğu halden çevirmek' عن harfi cerri ile birlik-

te kullanıldığında ‐bir Şeyden kaçınmak‐ demektir.² İnfial babına girmiş olan اَنْصَرَفْ kelimesinin ismi faili olan اَلْمُنْصَرَفْ kelimesi ‐kesra ve tenvin alan ya da kesra ve tenvin kabul eden kelime‐ demektir. غَيْرُ الْمُنْصَرَفْ ise ‐kesra ve tenvin alamayan ya da kesra ve tenvini kabul edemeyen kelime‐ demektir.³

Istılahta sarf âlimleri صَرْفْ kelimesini ‐kendisi ile kelimelerin kalıplarının ve türetilmesinin bilindiği bir ilimdir‐ Şeklinde açıklamışlardır.⁴

Nahivcilerde ise bu kelimenin sınırları hususunda ortaya çıkan farklı pek çok görüş bulunmaktadır. Fakat tüm bu ihtilaflar Şeklidir. Bazı nahiv âlimleri sarfın temekkn tenvini (munsarıf isimle munsarıf olmayanı ayırıŐtırmak için kelimenin sonundaki tenvin) olduğunu söylemiŐler ve kesradan bedel olarak fetha ile cer edilmesini, ismin muzaf olmamasına ve harf-i tarifi bitiŐmemesi Şartına baĐlamıŐlardır. Diğer bazı âlimler cer, fiillerdeki cezme benzediği için ismi, fiile benzemekten uzaklaŐtırmaz görüşünü savunmuşlar; bu isimler izafete girse veya harf-i tarifli olsa bile اَمْزَكُمْ rnegindeki gibi gayr-ı munsarıf olur demiŐlerdir.⁵

Bir kısım nahiv alimleri gayr-ı munsarıf olmayı ‐biri diğerini takip etmeksizin ismin cer ve tenvinden bir defada menedilmesi‐ Şeklinde açıklamıŐlar ve buna göre ‐İsme dâhil olan harf-i tarif fiile dâhil olmaz. Fiile benzediğinden dolayı gayr-ı munsarıf olan isme harf-i tarif dâhil olursa bu benzerlik durumu ortadan kalkar. اَمْزَكُمْ rnegindeki gibi kesra ile cer olacağından sarf edilir‐ diyerek bir önceki görüşü

² Ebu'l Fadl Muhammed Cemâluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânul-Arab*, I-XV, Beyrut, tsz. Bkz. ص ر ف maddesi.

³ Muharrem, Çelebi, ‐Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış‐, *Dokuz Eyllniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, Sayı V, 1989, ss. 1-31, s. 17.

⁴ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, s. 6.

⁵ Muvaffakuddin YaıŐ b. Alı, *Şerhu'l-Mufassal*, I-X, Beyrut, tsz., c. I, s. 58; Ebul Abbâs Muhammed b. Yezid el-Mubered, *el-Muktedab*, I-V, Kahire, 1386/1966, III, 309; Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutı, *Hemu'l-hevâmi Şerhu Cemi'l-cevâmi*, I-II, Beyrut, tsz., I, s. 24; Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, ss. 6-7.

muhalefet etmişlerdir.⁶ Bazı nahivciler de sarfın her halükârda tenvin olduğunu söylemişlerdir.⁷

Gayr-ı munsarîf terimi ayrıca çeşitli nahiv kitaplarında ‘el memnu min es-sarf’ (sarftan yasaklanmış) ve ‘el-ismu’l-lezi lâ yansarif’ (munsarîf olmayan isim) olarak da kullanılmıştır.

“Biri diğerini takip etmeksizin ismin cer ve tenvinden bir defada menedilmesi”⁸ şeklinde tarifi yapılan Gayr-ı munsarîf terimi Arapçada kelimelerin cümlede buldukları konum itibarıyla aldıkları irab işaretleriyle ilgilidir. Türkçe de irab konusu olmadığı için bu konunun dilimizde karşılığı da yoktur. Fakat Arapça hususunda herhangi bir konuda bir çalışma yapmak isteyen bir kişinin şiirde ve düzyazıda kullanılan dili doğru okuyup tercüme etmesinde ve özellikle yazımında bu gibi dilbilgisi kurallarını bilmesi gerekir.

Gayr-ı Munsarîf Olma Nedenleri

Nahiv âlimleri Arap dilindeki kelimeleri; isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırmışlar; bunlardan bir kısmını mureb, bir kısmını mebni kabul etmiş ve sonrasında sebepleriyle açıklamışlardır.

Harflerin tümünü mebni kabul etmişlerdir. Çünkü harfler cümlede kendi başlarına bir mana ifade etmezler ki bu da aslında onların tek başlarına gerçek bir manası olmadığını gösterir. Bu sebeple iraba ihtiyaç duymazlar.⁹

Fiillerden mazi ve emir fiillerin ve kendisine te’kid nunu ve müenneslik nunu bitişen muzari fiillerin mebni olduğunu, bunların haricindeki fiillerin mureb olduğunu söylemişlerdir. Bunun için mazi ve emir fiille-

⁶ Ebû’İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, nşr. Hudâ Mahmûd Firâge, Kahire, 1981, s. 9.

⁷ Çelebi, “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, ss. 18-19; Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 7.

⁸ İbn Yâiş, *Şerhu’l-Mufassal*, I, s. 58; Muberrred, *el-Muktaâb*, III, s. 309;

⁹ Behâuddin Abdullah b. Akîl Akîlî, el-Hemadânî el-Mısırî, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Malik*, I-II, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tsz c. I, ss. 35-36; Suyutî, *Hemu’l-hevâmi*, I, 24.

rin, kendisinden sonra irab yapılmasını gerektiren başka bir açıklamaya ihtiyaç duymamasını; muzari fiillerin ise te'kid nunu ve müenneslik nunu amillerinin sadece fiillere ait bir özellik olmasını sebep olarak göstermişlerdir.¹⁰

İsimlerin ise bir kısmını mureb, bir kısmını mebni olarak ayırmışlar; mureb isimleri de kendi içinde ikiye ayırmışlardır. Bunların birincisi, tenvini kabul etmek yönü ile fiile benzememesinden dolayı "isimlikte yerleşik olan mütemekkin"¹¹; ikincisi ise, tenvini kabul etmemek yönü ile fiile benzememesinden dolayı "isimlikte yerleşik olmayan mütemekkin" olarak isimlendirilmişlerdir.¹² Nahiv âlimlerinin isimleri mureb kabul etmelerinin sebebi isimlere fiil isnad edilmesi, fiilin kendisi üzerinde gerçekleşmesi, başka bir kelimenin kendisine izafe edilmesi suretiyle farklı manalara delalet ettiği içindir.¹³

Gayr-ı Munsarîf Kelimelerdeki İletler

Arapçada bir kelimenin gayr-ı munsarîf kabul edilebilmesi için ya kelimenin munsarîf olmasını engelleyen illetlerden ikisinin o kelimeye bulunması ya da bu iki sebebin yerini tutacak bir illetin (maksure ve memdude elifi ile sigâ-i müntehâ'l-cumu özelliği) olması gerekir. Bu illetler gerçekte bir asıla aykırı olarak gelen uyumsuzluktur.¹⁴

Bu bilgiler doğrultusunda önce önemli gördüğümüz marife konusuna kısaca değinmek suretiyle yukarıda bahsedilen illetleri sıralayabiliriz.

Arapçada marife altı kısımdır. Bunlar; harf-i tarifli isimler, alem isimler, zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler ve izafete girmiş isimlerdir. Bunlardan zamirlerin tamamının, ism-i mevsullerin ve ism-i işaretlerin ise tesniye sigaları hariç mebni oldukları bilinmektedir. Harf-i tarif ve

¹⁰ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 30-34.

¹¹ Mureb kelimelere mütemekkin de denir.

¹² İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 35-36; es-Suyutî, *Hemu'l-hevâmi*, I, 24.

¹³ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 28.

¹⁴ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 12.

izafette kelimeyi gayr-ı munsarıflıktan çıkarır, munsarır yapar. Bu sebeple geriye sadece alem kalmaktadır.

1. Alem

İsimlerin cins için olması asıl olup, alem olarak kullanılması feridir. Bu da gayr-ı munsarır olması için bir sebebiyet teşkil eder.

Kelime kökü olarak م ل ع'den¹⁵ (bilmek, tanımak) türetilen lafız, terim olarak çeşitli tanımları yapılmakla birlikte bunlardan "kendi cinsinin diğer fertlerinden ayırmak için şahsa konulmuş isimdir"¹⁶, "tek bir vaz'la başkasına şamil olmaksızın bireyin aynısına konulmuş olan isimdir", "kendisine benzeyenleri içine almaksızın bireye aynısı ile taalluk eden isimdir"¹⁷, son olarak da "isimlendirdiği şeyin muayyen olduğunu tam olarak belirleyen lafızdır"¹⁸ şeklinde birkaçını burada zikredebiliriz.

Şahıs alemi ve cins alemi şeklinde iki kısma ayrılan alemlerden şahıs alemi, lafzî veya manevî desteğe ihtiyaç duymaksızın عمر، زینب، فاطمة، örneklerinde olduğu gibi insana، براقیش، خصاف، örneklerinde olduğu gibi hayvana، لبنان، بیروت، örneklerinde olduğu gibi bilinen yere ya da اوس örneğinde olduğu gibi kabileye delalet ederler.

Cins için olan alem ise bir şeyin bütün bireylerini içine alması için vaz edilmiş lafız olup o cinsten bir tanesi için konulmuş lafız değildir. Bütün aslanların kastedildiği أسامة kelimesini buna örnek verebiliriz.

Son olarak alem olan isimler غطفان، حمدان، مكة، gibi mürtecel (doğaçlama)، ابن عمر، gibi cins isimden veya تأبط شرًا gibi cümleden، ya da ابن عمر، ابن عمر، gibi artık kendileriyle bilindik şahısların anlaşıldığı dönüştürülmüş (مقلوب) alemler şeklinde tasnife tabi tutulabilir.¹⁹

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, bkz. (م ل ع) maddesi.

¹⁶ Nureddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, İstanbul, 1987, ss. 139-140.

¹⁷ İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s. 17.

¹⁸ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Edelusî, *el-Elfiyye*, Mısır, 1351/1932., s. 14; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, s. 118; Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, s. 16.

¹⁹ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, s. 21.

Delalet ettiği mana itibariyle alemler; زيد عثمان gibi sadece isim, زين العابدين gibi lakab ya da أبو حنيفة olduğu gibi künye şeklinde olabilirler.

Dil alimleri alem özelliğini gayr-ı munsarîf olmaya sebep kabul etmekle birlikte bunun tek başına yeterli bir özellik olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kufeli dil bilimciler alem özelliğini tek başına sarftan men etmede yeterli olduğu görüşünü kabul ediyorken, Basralı dil bilimciler bunun tek başına yeterli olmadığını alem özelliği ile birlikte terki, udul, zaid ان, te'nis, Arapçaya sonradan giren yabancı isimler (ucme), fiil vezni ve sonunda müennes elifi bulunması gibi özelliklerden birinin daha bulunmasını şart koşmuşlardır.²⁰

Arapçada ثمود, سبأ, تميم, أسد gibi müennes kabile isimlerinin alem olduğunu ancak bunun göz ardı edilerek sadece müennes isim olarak görülmesi gerektiğini düşünülmesi için sarf edilmişlerdir. Ancak bunun dışında fiil vezninde gelen تغليب isminde olduğu gibi ikinci bir illet varsa şayet gayr-ı munsarîf olurlar.²¹

Araplar nesil adlarını kabile adı gibi düşünerek روم, هند, مجوس, يهود gibi isimler ile şayet nesil kastedilirse gayr-ı munsarîf olmasını caiz görmüşlerdir.²² Ancak Arapça harfler ile yazıldığı halde anlamlarını bilmedikleri haruf-u mukatta olan طس, حم, يسي gibi kelimeler yabancı isim kabul ederek gayr-ı munsarîf kabul etmişlerdir.²³

Kur'an sûrelerinin adları şayet üç harfli Arapça olmayan bir kelime ise هود, نوح gibi, bu aslında هذه سورة هود ifadesine karşılık geldiği için gayr-ı munsarîf olurlar.²⁴

²⁰ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, s. 329-338; Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfi*, IV, s. 216.

²¹ Ebû Bişr Amr b. Usman b. Kanber Sibevey, *el-Kitâb*, I-V, nşr. Abdusselam Harun, *Alemu'l-Kutub*, 1403/1987, c. III, s. 247; el-Muberrred, *el-Muktedab*, III, s. 360; Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 78.

²² Sibevey, *el-Kitâb*, III, s. 254; ez-Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 81; Yakûb, *el-Memmu mine's-sarf*, s. 154.

²³ Muberrred, *el-Muktedab*, III, s. 356.

²⁴ Sibevey, *el-Kitâb*, III s. 359.

Arap alfabesindeki harfleri müzekker ve müennes olarak kabul edenler, هذا تاء ، هذا باء ، هذا تاء ، هذا باء örneklerinde olduğu gibi gerek marife gerekse nekre halinde sarf edilmeleri görüşündedirler.²⁵

2. Udûl

Udûl veya “adl” (العدل); nahiv alimlerin ıstılahında, kelimenin lafzı gözetilip, daha sonra bu lafızdan başka bir lafza dönülerek yapılan bu değişikliğin manada değil sadece lafızda olduğu isme denilir.²⁶

Udûlla iştikak (türeme) birbirinden farklı şeylerdir. İştikak kelimeyi bir vezinden başka bir vezne dönüştürürken mananın da değiştiği türetmedir. ضاربٌ/ضَرْبٌ'den ضاربٌ türetilmesi gibi. Udûl ise bir lafzın başka bir lafza mana değişikliği olmaksızın çevrilmesidir. عامِرٌ'den عُمَرٌ gibi. Bu durumda udul eden kelime kendisinden dönüştüğü kelimenin feri durumunda olduğu için bu ona sarftan bir men edilme illeti oluşturmaktadır.

Udul ile iştikak farklı olup, iştikakta lafız mana ön plana çıkar. Örneğin ضاربٌ fiilinden ضاربٌ iştikak olurken زافرٌ 'den türetilen زُفْرٌ udul olur.²⁷

Nahivcilere göre udul özelliği taşıyan isimler iki kısımdır.

A. Udul-u tahkîkî: Gayr-ı munsarîf illetleriyle birlikte lafzi bir sebebin de bulunduğu udul etmiş isimlerdir. Örneğin سحرٌ، مثنىٌ kelimeleri gibi. Bu kelimelerde udul var ancak gayr-ı munsarîf kabul edilen sigalara aykırı bir lafızla gelmişlerdir. Ancak سحرٌ kelimesinin sarf edilip edilmemesi caizdir.

B. Udul özelliği ile birlikte alem özelliği taşıyan kelimeler olup, nahivciler gayr-ı munsarîf kabul etmişlerdir.²⁸

²⁵ Sibevey, *el-Kitab*, III s. 359-367.

²⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, 62; Cemâluddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ bellu's-Sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1383/1963, s. 447.

²⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, 59; Muhammed Rahmî el-Ekînî, *Şerhu'l-Akdu'n-namî ala'l-Câmî*, I-II, Matbuatu'l-Osmaniyye, 1314., I, 122-124.

²⁸ Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfi*, IV, ss. 222-258.

Udul olma şekilleri de şöyle sıralanabilir:

1- Marife bir isimden فُعَلْ vezni üzere udul eden فُنْمَ حُبْتُ gibi kelimeler şayet marife olurlarsa iki illet olma durumundan dolayı (udul, Alem) gayr-ı munsarîf olurlar. Ancak bu vezin üzerine olan نُغْرُ صُنْدَرُ gibi cins isimler ile yine bu vezin üzere ÇOĞUL olan نُقُبُ ظَلْمُ gibi cins isimler alem olsalar dahi udul etmedikleri için munsarîf olurlar.

2- Sayılardan udul eden isimler için فُعَالْ مَفْعَلْ şeklinde iki vezin vardır. Bu şekilde udul etmiş isimler udul ve vasf özelliği taşıdıkları için her hâlükârda gayr-ı munsarîf olurlar.

3- Bu kısımda جُمَعُ كُنْعُ gibi cem olma yolu ile udul etmiş olan kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler marife oldukları zaman iki illet nedeniyle (marifelik, udul) gayr-ı munsarîf olurlar.

4- Bu kısımda اَلْdan udul etmiş سَحْرُ، آخِرُ gibi kelimeler yer almaktadır. Çünkü bunların aslı الآخر سحر يومك olup udul etmişlerdir. Eğer nekre kastedilirse munsarîf olurlar.²⁹

5- Alem iken اَلْ veznine udul eden kelimeler. Bu vezin üzere yapılan udul, isimlendirme (قطام، حذام، gibi), emir (حذار بمعنى إحدَر)، masdar (فجار)، sıfat için (silip süpüren manasına الحالقة kelimesinden udul eden خلائق kelimesi) olabilir. Ayrıca, müennese nidadan udul etmiş te olabilir. Örneğin يا خبيثة nidasından udul eden خبات يا ifadesi gibi.³⁰

3. Vasf

Mevsuf sıfattan önce gelir ve bu özelliği ile de sıfat mevsufun ferî konumunda kabul edilir. Vasf belirsiz bir kelimenin bir özelliğine açıklık getiren kelimedir, sıfattır. Nahiv alimleri vasfı; vasf-ı aslî, sıfatlık manası kelimenin aslında olan (أحمر³¹) ve vasf-ı arızî, aslında sıfat manası olmayan

²⁹ Ebû Muhammed b. Ali es-Saymerî, *et-Tebşire ve't-tezkire*, I-II, Mekke, 1402/1987., II, 562-563.

³⁰ Sibevey, *el-Kitâb*, III, ss. 276-277; Suyutî, *Hemu'l-hevami*, I, s. 29; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s.10; Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 100.

³¹ Kelimenin aslında "kırmızılık" manası vardır.

fakat lafızda bir şeye sıfat olan kelimeler (مَرَزَتْ بِسِنْوَةٍ أَرْبَعٍ³²) olarak ikiye ayırmışlardır.³³ Kelime aslen sıfat olmayıp sıfat manasında kullanıldığında munsarif olurlar. Çünkü sıfat olmaları nakil yoluylaadır. Sıfat manası olan kelimeler üç durumda gayr-ı munsarif olurlar.

1. İçerisinde sıfat manası taşıyan فَعْلَانْ vezni üzere gelen kelimeler. Bu vezin üzere gelen kelimelerde aslında sıfat manası taşımaları ve فَعْلَانَةٌ şeklinde müennesinin bulunmaması, aksine فعلاء veya فعلى vezninde bulunması şart koşulmuştur. Örneğin عطشان kelimesi aslında sıfat manası bulundurmakta ve müennesi عطشى şeklinde geldiği için gayr-ı munsariftir.³⁴

2. İçerisinde vasf manası olmakla birlikte fiil vezninde gelen bir sıfat olması. Fiil vezninde gelen sıfatları أكرم، أصغر gibi sadece fiile mahsus olan vezinde gelenler، أصفر kelimesinin ism-i tasgiri olan أَصْفَرٌ gibi isimle fiil arasında ortak olan bir vezin üzere gelen sıfatlar.

3. İsimdeki bir manaya değil de fiildeki bir manaya delalet eden sıfatlar.

4. Te'nis

Arapçada Türkçeden farklı olarak isimler müzekker ve müennes olarak ikiye ayrılır. Kelimelerin müzekkerlik ve müenneslik durumları bilinmeden önce kendilerine müzekker lafzı ile işaret edilir. انسان، حيوان، شيء gibi. Daha sonra müennes olduğu anlaşılan isme müenneslik alameti konulur. Müennes ismin bu alamete ihtiyaç duyması kendisini müzekkerin ferî yapar.³⁵

Müennesin tanımını yapacak olursak ez-Zemahşerî "kendisinde müenneslik tâ'sı, elif-i maksure ve memdûde bulunan şey (kelime) dir."³⁶ şeklinde ifade etmiştir. Muhammed el-Feyyûmî'ye göre nahiv ıstılahında

³² "Ben dört hanıma uğradım." cümlesindeki أَرْبَعٍ aslen sıfat değildir. Fakat cümlede sıfat konumunda kullanılmıştır.

³³ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarifler*, s. 51.

³⁴ A.g.e., s. 53.

³⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, 59.

³⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal*, Beyrut, 1410/1990., s. 237.

müenneslik “lafzın kendisinde olmasa bile fiiline veya benzeri etkenine te’nis alâmeti bitişen manalar³⁷” demektir. Mustafa Galâyînî ise müennesin tanımı şöyle yapmaktadır: “Müzekker isim kendisine هذا ile işaret etmenin doğru olduğu isimdir. رَجُلٌ, حِصَانٌ, قَمَرٌ, كِتَابٌ gibi. Müennes isim ise kendisine هذه ile işaret etmenin doğru olduğu isimdir.”³⁸

Müennes çeşitleri

Arapçada müennes isimler lafız ve mana yönünden dört gruba ayrılır. Lafız yönünden müennes olanlar şu iki gruptur:

a. Lafzî müennes: İster فَاطِمَةٌ gibi müennes ister طَلْحَةَ gibi müzekker olsun sonunda müenneslik alameti bulunan isimlerdir.

b. Manevî müennes: Kendilerinde müenneslik alameti bulunmadığı halde müennes kabul edilen ve هذه ile işaret edilen مَرِيَمٌ, شَمْسٌ gibi isimlerdir.

Mana yönünden müennes olanlar ise şunlardır:

c. Hakiki müennes: إمْرَأَةٌ ve نَائِقَةٌ gibi insan veya hayvan cinsinden dişi olan isimlerdir.

d. Mecazî müennes: عَيْنٌ ve شَمْسٌ gibi insan ve hayvan cinsinden olmasalar bile onların dişisi gibi görülen isimlerdir.³⁹

Müenneslik alametleri

İsimlerde müenneslik alametleri üç tanedir:

a. Tâ-i merbuta (ة): Müennes kabul edilen isimlere ve bunların sıfatlarının sonlarına dâhil olur. عالِمَةٌ, إمْرَأَةٌ gibi.

b. Elif-i maksûre (ى/ي): Sonu عَصَا gibi “ى” ile veya موسى gibi “ى” ile biten isimlerdir. العَصَا, الفتى gibi kelimenin kök harflerinden olduğunda aslî elif; الدَّعْوَى (dava), الذِّكْرَى (anma) gibi kelimenin kök harflerinden olmayıp

³⁷ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyumi, *el-Misbâhu'l-munîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1987, s. 209.

³⁸ Eş-Şeyh Mustafa el-Galayânî, *Câmiu'd-durûsi'l-arâbiyye*, I-III, Beyrut, 1402/1982., I, s. 98.

³⁹ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, ss. 25-26.

zâid harf olduğunda te'nis elifi olmak üzere ikiye ayrılır. Müenneslik alameti olan ise sadece te'nis elifi olduğundadır.

Bu harfler kelimenin üçüncü harfi ise ve harf kelimenin aslında “ي” ise الفتى الهدى gibi “ى” şeklinde, harf aslında “و” ise عصا ربا gibi “ا” şeklinde yazılır. Bu harfler dördüncü veya beşinci harf olarak geldikleri zaman bu harfler “ى” şeklinde yazılır. Bu harfler dördüncü veya beşinci harf olarak geldikleri zaman bu harfler “ى” şeklinde yazılır.

c. Elif-i memdûde (اء): Sonu zâid bir “ا” ve “ء” ile biten isimlerdir. Bu durum daha çok renk ve özür ifade eden kelimelerin müenneslerinde bulunur. زرقاء (mavi), عزاء (topal) gibi. Fakat bu harfler الماء kelimesinde olduğu gibi kelimenin aslından olduğu için zâid olmayıp, سماء kelimesindeki gibi “و” dan, بناء kelimesindeki gibi “ي” den kalbedilmiş olursa memdûde isim olmaz.⁴⁰

Yukarıda verdiğimiz bu bilgiler ışığında isimlere elifin dahil edilmesine değinelim.

Nahivcilere göre bu elifler müenneslik, mülhak ve teksir amacıyla isimlerin sonuna gelirler. Müenneslik için gelen elifi diğerlerinden ayıran fark bu eliflerin حبلى دنيا gibi tenvin almamasıdır. Sonuna mülhak elifi alan kelimeler tenvin aldıkları gibi müenneslik ‘sı almaktan da men edilmezler. Örneğin ارطاة ارطى gibi. Yine bu iki özelliğin dışında kelimelerin sonuna قبيعزى (çok iri, kocaman) örneğinde olduğu gibi teksir için elif alan kelimeler vardır.⁴¹

Arapçada sonu ى اء şeklinde biten isimler alemlik şartı aranmaksızın gayr-ı munsarif kabul edilirler. Çoğu nahiv alimleri isimlerin sonunda bulunan maksur veya memdud eliflerin aslında صحراا حمراا şeklinde yan yana gelen iki elif olduklarını, bu durumun okuma fırsatını ortadan kaldırdığını, ilk elifin düşürülmesinin müennes olmayı ortadan kaldıracağı-

⁴⁰ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarifler*, ss. 26-28.

⁴¹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, V, s. 107.

nı ikinci elifin müennesliğe delalet etmesi sebebiyle hemzeye dönüştürüldüğünü حمراء صرءاء şeklini aldığını ifade etmişlerdir⁴².

Sibeveyh (ö. 180/796) bu eliflerin ya bedel ya üç harfli ismi dört harfli yapmak ya da müenneslik için olduğu görüşündedir⁴³.

Müberred (ö.286/899) bu eliflerin sadece müenneslik için olduğunu ve her halukarda gayr-ı munsarîf olması gerektiğini ifade etmiştir⁴⁴.

Zeccâc Müberred ile aynı görüşü paylaşarak bu özellikteki kelimele- re eliflerin bina tamamlandıktan sonra ilave edilmediğini bu sebeple gerek marife gerekse nekre halinde gayr-ı munsarîf olduğu görüşünü ileri sürmüştür⁴⁵.

İbn Yaîş'e gelince o sonunda elif-i maksure ve memdude bulunan isimlerin başka sebebe ihtiyaç duymadan gerek marife gerekse nekre halinde gayr-ı munsarîf olması gerektiğini, zira bu eliflerin marifelikten sonra da kelime sonunda bulunmaya devam ettiğini, marifeliğin ise daha da ağırlaştırıcı bir durum olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Sonlarında lafzi veya manevi müenneslik alameti bulunan alemler عنتره، خديجة ve طلحة، فاطمة gibi isimler gayr-ı munsarîf olurlar.⁴⁷

İsim ortası harekeli üç harfli ve sonu müenneslik alameti ile bitiyorsa alem oldukları zaman gayr-ı munsarîf olurlar. Şayet ortası sakin ve sonunda müenneslik alameti yoksa munsarîf olması veya gayr-ı munsarîf olması caizdir. Ancak bu isimler ile bir müzekkere alem olursa gayr-ı munsarîf olurlar. Örneğin bir müzekker أخت veya بنت ile adlandırılırsa saftan men edilirler⁴⁸.

⁴² Ebu'l-Feth Usmân İbnu'l-Cinnî, *Sırrı Smâatu'l-irâb*, I-II, Şam, 1405/1956., I, ss. 84-85; Halid el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih ala't-tavdih*, I-II, Mısır, tsz., II, s. 211; Abbas, Nahvu'l-vafi, IV, 617-618.

⁴³ İbn b. Mâlik *el-Elfiyye*, s. 63; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, s. 435.

⁴⁴ Muberrred, *el-Muktedab*, III, s. 320.

⁴⁵ Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 37.

⁴⁶ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, II, s. 210.

⁴⁷ Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 50.

⁴⁸ Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 52.

Ezherî ise (ö.370/980) bu eliflerin isimlerin sonunda bulunmasını bir illet müenneslik için olmasını ise ikinci illet olarak kabul etmiştir⁴⁹.

Bir bayan üç harften fazla olan veya üç harfli ortası sakın olan yabancı bir kelime ile isimlendirilirse (örneğin، سعاد، جور، ماه، زينب) üç harften fazla olanlarda gayr-ı munsarîf olurlar. Diğerlerinin ise sarf edilmesi veya edilmemesi caizdir. Üç harfli olup زيد gibi müzekkerden müennese alem olarak geçen isimler ile ortası sakın fakat müzekkere nakledilmemiş yabancı isimlerde her iki durum caiz olmakla birlikte yabancı olanların gayr-ı munsarîf olması ez-Zeccâc'ın görüşüne göre daha iyidir.⁵⁰

5. Arapçaya sonradan dahil olan yabancı isimler (Ucme)

Bir lafzın Araplardan başkaları tarafından konulmasıdır. Bu kelimelere "النخيل" (sonradan girmiş) de denir. Yabancı kelimeler Arapça kelimelerin feridir. Bu ise gayr-ı munsarîf olma için lafzi bir illettir.⁵¹

Yabancı isimlerin Gayr-ı Munsarîf Olma Şartları

a. Kelimenin geldiği dilde alem bir isim olması. Kelimenin, Arapçaya dâhil edilmeden önce cins isim değil de müfret için konulmuş olması gerekmektedir⁵². Eğer geldiği dilde cins bir isim olarak kullanılan bir kelime Arapçaya girerse, Arapçadaki cins isimlerin kullanıldığı gibi kullanılır ve sadece yabancı kelime oluşları gayr-ı munsarîf olma için yeterli olmaz.

b. Kelimenin üçten fazla harften oluşması. Buna göre لوح، نوح gibi üç harften oluşan yabancı kelimeler munsarîfdır. Fakat üç harften oluşup, ortadaki harfi sakın olmayan yabancı kelimeler gayr-ı munsarîf kabul edilirler.

⁴⁹ Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, II, s. 210.

⁵⁰ Muberrid, *el-Muktedab*, III, s. 350; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, s. 331; Cemâluddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesalik ilâ Elfıyyeti ibn Mâlik*, I-V, Mısır, 1375/1956., IV, s. 125; Ezherî, *Şerhu't-Tasrih*, II, ss. 217-218.

⁵¹ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 78.

⁵² İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, 64; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, s. 332.

Yabancı Kelimeleri Tanıma Yolları

Bir lafzın Araplardan başkası tarafından konulmasına ucme (العجمة) denir.⁵³ Arapça kelimeler ile bu kelimeler arasında bir bağın olup olmaması noktasında dilbilimciler arasında ittifak yoktur. Ali b İshâk es-Saymerî (ö.541/1146 yabancı isimleri iki kısımda ele almış birinci kısımda; Arapların kelamına nekre olarak geçmiş, yine Arapça kelimeler gibi lam-ı tarif alan kelimeler. Örneğin الدجاج، اللحم، vb. isimleri zikretmiştir. Es-Saymerî'nin bu görüşlerine paralel olarak İbn. Yaîş'te görüş bildirmiştir.⁵⁴ El-Hadravî (ö. 646/1248) "Arapça olmayan bütün lafızlar yabancıdır. Bizde bizim dışımızdakiler gibi bir milletiz" şeklinde görüşünü belirtirken, İbn. Usfûr (ö. 669/1270) "evet bir bağ vardır. Şayet biz de belirli kalıplara girmemiş lafızlarla konuşursak bu herhangi bir dile ait olmayan bir kelam olur" şeklinde görüşünü ifade etmiştir. Ebû Hayyan ise (ö.745/1344) "bize göre yabancı isimler Arapçaya Arap olmayan Fars, Rum, Habeş, berberi vb. diğer yabancı dillerden nakledilmiş kelimelerin tümüdür" demek suretiyle İbn. Usfûr'la aynı görüşü benimsemiştir.⁵⁵

Yabancı kelimelerin gayr-munsarîf olmasında üç şart ileri sürülmüştür.

1. Kelimenin en açık biçimde yabancı kelime olması.
2. Kendi dilinde de alem olması.
3. Üç harften fazla olması.

Nahiv âlimleri yabancı kelimelerin tanınması için çeşitli yollar söylemişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

⁵³ Câmî, el-Fevâidu'd-diyâiyye, s. 22.

⁵⁴ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s. 66; el-Ekinî, *Şerhu'l-Akdu'n-namî*, I, s. 113; Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s.79.

⁵⁵ Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, tsh. Ahmet Suphi Furat, İstanbul,1395/1975., s. 17.

a. Dil âlimlerinden birinin nakletmesiyle⁵⁶.

b. Arapçadaki kelime kalıplarından birine uymadığında. *آنك* (kurşun), *إبريسم* (ipek), *إنجيل* (incil) gibi.⁵⁷

c. *ق* ve *ج* ve *ص* ve *ر* ve *ل* gibi harflerin bir kelimedede bir araya geldiğinde. *جَوْسَق* (küçük saray), *چَص* (kireç), *جَبْت* (put, sihir), *قِرْلَى* yalıçapkı-
nı kuşu) gibi.

d. Zelâlika harfleri (dil ucu harfleri) denilen *ب*, *ر*, *ف*, *ل*, *م* ve *ن* harflerinden birinin bulunmadığı, dört ve beş harfli kelimeler. Fakat mesela *سَفْرَجَل* (ayva) kelimesi içinde bu harflerden bulunduğu için Arapçadır.

e. *ن* ve *ر*, *ل* ve *ش* gibi harfler bir kelimedede peş peşe geldiğinde. *نَرْجِس* (nergis), *لَشْئِشَة* (tereddüt) gibi.

6. Cemi

Cemi isim olma gayr-ı munsarıflıkta iki illet yerine geçen bir illettir. İbn Malik “sen *مَفَاعِل*, *مَفَاعِل* vezni üzere gelen ile bunlara benzeyen kelimeleri gayr-ı munsarîf yapmak için yeterli sebep kıl” şeklinde ifade etmiştir.⁵⁸

Araplar muntehe’l cumu siygasını yani cemilikte son aşamaya gelmiş olan isimleri gayr-ı munsarîf kabul etmişlerdir. Bu siygadaki vezinlerin başındaki harf meftuh, üçüncü harfi eliftir. Eliften sonra harekeli iki veya ortası sakın üç harf şeklindedir.

Muntehe’l cumu’ siygası gayr-ı munsarıflıkta iki sebep yerine geçen bir illettir⁵⁹. Bunun sebebi bu siygada olan cemiler, cemilikte son aşamaya geldiğinden tekrar cemi yapılabilme ihtimali yoktur. Bu yönüyle fiile benzerler. Çünkü fiil cemi olmaz. Bu durumda cemide iki illet vardır. Bunlar cemilik ve fiile benzerliktir⁶⁰.

⁵⁶ Suyutî *el-İktirâh*, s. 17.

⁵⁷ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar*, ss. 80-81.

⁵⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, III, s. 326.

⁵⁹ Câmî, *el-Fevâidu’-d-diyâiyye*, s. 23.

⁶⁰ Sibevey, *el-Kitâb*, III, 227; Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 63; Saymerî, *et-Tebşire ve’t-tezkire*, II, 569.

Muntehe'l cumu' siygasından olup sonuna "ة" eklenmiş تلامذة gibi kelimeler ve eliften sonra ortası sakın olmayan üç harfli vezinler ve muntehe'l cumu' siygasının veznine uyduğu halde "تَبَاشِيرُ" gibi bazı kelimeler gayr-ı munsarîf olmazlar.

Bazı muntehe'l cumu' siygaları şunlardır:

| | | | |
|----|-------------------------|-------------|----------------------|
| a) | فَوَاعِلُ | خَوَاتِمُ | (yüzükler) |
| b) | فَعَائِلُ | صَحَائِفُ | (sahifeler) |
| c) | فَوَاعِلُ | طَوَاحِينُ | (öğütücüler) |
| d) | مَفَاعِلُ | مَسَاجِدُ | (camiler) |
| e) | مَفَاعِلُ | مَصَابِيحُ | (lambalar) |
| f) | تَفَاعِلُ | تَجَارِيِبُ | (tecrübeler) |
| g) | فَعَالِي | دِنَانِيرُ | (dinarlar) |
| h) | فِيَاعِلُ | صَيَارِفُ | (sarraflar) |
| i) | فُعَالِي | سُكَازِي | (sarhoşlar) |
| j) | فَعَالِي | عَذَارِي | (bakireler) |
| k) | أَفَاعِلُ | أَنَامِلُ | (parmaklar) |
| l) | تَفَاعِلُ | تَسَابِيحُ | (tesbihler) |
| m) | فَعَالِلُ | دَرَاهِمُ | (paralar) |
| n) | فِيَاعِلُ | ذِيَجِيرُ | (zifiri karanlıklar) |
| o) | فَعَالِي | كِرَاسِي | (sandalyeler) |
| p) | يَفَاعِلُ ⁶¹ | يَحَامِيمُ | (kara nesnelər) |

7. Sonu 'la biten isimler

Alem olan isimlerin sonu zâid "ان" ile tamamlanursa gayr-ı munsarîf olur.⁶² عُثْمَانُ, عُمَرَانُ gibi. Fakat her iki harfinde zâid yani kelimenin aslından olmaması şartı aranır. Bu sebeple خَانُ, لِسَانُ, ضَمَانُ gibi kelimelerin her iki harfi birlikte zaid olmadığından gayr-ı munsarîf olmazlar.

⁶¹ Emil Bedi Yakûb, *el-Memnu mine's-sarf*, Beyrut, 1414/1992, ss. 55-57.

⁶² Sibevey, *el-Kitâb*, III, 215,216; Muberrred, *el-Muktadab*, III, 335; Zeccâc, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, s. 47.

Şayet zaid ن' dan önceki harf غسان، ودان، حيان، örneklerinde olduğu gibi şeddeli ise iki şekilde ele alınabilir. Birincisi, şeddeli harfinde göz önünde tutulmasıyla sondaki ن' nun zaid olduğuna karar verilerek gayr-ı munsarîf kabul edilir. İkincisi, sondaki ن harfinin asıl olduğu kabul edilerek sarf edilir. Dilciler sonunda zaid ن bulunan isimler için biri lafzi diğeri mane- vi iki sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir. Manevi sebep için bu kelimele- rin alem olması nedeniyle marife olduğunu marife olmasını ise onu nek- reliğin ferî yaptığına işaret etmişlerdir. Lafzi sebep için ise bu kelime- de fazlalık bulunduğunu bu fazlalığın ise onu basit kelimenin ferî yaptığını söylemişlerdir.⁶³

8. Fiil Vezni

Fiil vezni ismin, fiil vezinlerinden olduğu kabul edilen bir vezin üzere olmasıdır. Ancak sadece bu özellik gayr-ı munsarîf olması için yeterli değildir⁶⁴. Bu özelliği ile birlikte alem olması şartı da aranır. Alem özelli- ği bulunan isim, mazi, müzari ve emir fiil kalıplarından biri üzerine bu- lundukları zaman gayr-ı munsarîf olurlar.⁶⁵

İsimlerin asıl özelliği munsarîf olmalarıdır. Sarf ise tenvin olduğu için bu isimlerin fiile benzemeleri gayr-ı munsarîf olma nedenidir. Fiil veznindeki bu benzerlik bazen lafızda bazen de manada olur. Benzerlik ne surette olursa olsun gayr-ı munsarîflik nedenidir. Zira fiil cerr ve ten- vin almaz. İsmi fiile benzemesi izafet veya lam-ı tarif dahil olması sebe- biyle bozulduğu takdirde sarf edilirler.⁶⁶

Fiile mahsus olan vezinler:

1. Alem isim mazi fiile mahsus vezinde olur. Bu vezin ise ya malum ya da meçhul siğa şeklinde değişiklik gösterebilmektedir. Bir kimse faili gizli mazi fiil üzere gelen vezin üzere isimlendirilirse iki sebepten dolayı

⁶³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s. 66.

⁶⁴ Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, s. 26.

⁶⁵ Muberred, *el-Muktedab*, III, ss. 311-312; Saymerî, *et-Tebşire ve't-tezkire*, II, s. 545; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s. 60.

⁶⁶ Muberred, *el-Muktedab*, III, ss. 309-310.

gayr-ı munsarıftır. Birincisi: isimlerde bulunmayan bir kalıp tan gelmiştir. İkincisi: bu vezin isimde ağırlığa sebebiyet vermiştir. Bu nedenle Araplar Anber b. 'Amr b. Temîm'i çok yemek yemesinden dolayı lakabı olan "حُصْمٌ" fiili ile adlandırmışlardır.⁶⁷

Mazi meçhul vezninde fiiller alem oldukları zaman gayr-ı munsarîf olurlar. Ancak sonu illetli ve idğam edilmiş ise ve bu vezinde isim bulunuyorsa munsarîf olurlar. Bu nedenle دحرج، بوطر، ضرب، gayr-ı munsarîf olurken، رُدُّ، قِيلَ، كُرُّ kelimeleri isimlerden كُرُّ، قِيلَ şeklinde benzerleri bulunduğu için gayr-ı munsarîf olmazlar.

2. Muzari fiile mahsus bir vezin üzere gelen alemler; başında fiile mahsus olan zaid harflerden birinin bulunduğu bir fiil vezni üzere bulunan يعمر يزيد، يشكر، يبيد gibi kelimeler alem olarak kullanıldığı takdirde gayr-ı munsarîf olur. Ancak başında zaid harf bulunduğu halde müzari vezin üzere bulunmayan isimler sarf edilirler. Örneğin; يَتَّبِعُ، يَتَّبِعُ gibi.⁶⁸

3. Emir vezni üzere gelen اضرب gibi bir kelime ile isimlendirme yapılırsa hemzesi fiilden nakledildiği için kati olur ve gayr-ı munsarîf olurlar. Ancak bir kimse ضارب fiilinin emri olan ضارب ile isimlendirilse isimlerde خاتمة şeklinde karşılığı bulunduğu için sarf edilirler.⁶⁹ Yine قال'nin emri olan فَمَّ ile isimlendirme yapılacak olunursa, iki sakinin yan yana gelmesinden dolayı düşen و geri döner ve فَمَّ şeklini alır.⁷⁰ Bu şekli ile isimlerde، سوكت، سوكت şeklinde karşılığı bulunduğu için sarf edilir.⁷¹

⁶⁷ Sibevey, *el-Kitâb*, III, ss. 194-208; Saymerî, *et-Tabsire ve't-tezkire*, II, s. 542; Muberrred, *el-Muktedab*, I, s. 545; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, s. 60.

⁶⁸ Sibevey, *el-Kitâb*, III, ss. 200-206; Saymerî, *et-Tabsire ve't-tezkire*, II, s. 541.

⁶⁹ Sibevey, *el-Kitâb*, III, s. 198; Saymerî, *et-Tabsire ve't-tezkire*, II, s. 542; Muberrred, *el-Muktedab*, III, s. 315.

⁷⁰ Bu durumu şöyle izah edebiliriz. فَمَّ'nin aslı فَمَّ dir. Fiilin bunu ilal yapmadan müzari yapacak olursak şayet، يَفْعُمُ şeklinde okumamız lazım. Sonra و in harekesi kendinden önceki sahih ve sakin harf olan ف'a nakledilir. Fiil bu durumda فَمَّ şeklini alır. Emr-i hazır yapıldığında müzarilik harfi fiilin başında atılır ve فَمَّ şeklinde okunur. Son aşamada başında cezm edati varmış gibi okuduğumuzda فَمَّ şeklini alır. Bunu alem olarak kullandığımızda bir önceki aşamasına geri dönmemiz gerekir çünkü Arapçada iki harfli isim yoktur.

⁷¹ Saymerî, *et-Tabsire ve't-tezkire*, II, s. 542.

Bu kısmı özetleyecek olursak şayet; isimle fiil arasında müşterek ve-zin üzere bulunan ancak fiil özelliği bulunan isimler alem oldukları zaman gayr-ı munsarîf, isimlik yönü ağır basanlar ise munsarîf olurlar.⁷²

9. Terkib

Terkib, bir cüzü harf olmayan iki veya daha fazla kelimenin bir kelime haline gelmesidir⁷³. بَعْلَبِكَ، حَضْرَمُوت gibi. Bununla kastedilen cer edilmeyi gerektiren izafet terkibi, isnad terkibi ve mebnilere ait olan “وَيْه” ile biten mezcî terkib değildir.

Tek başına gayr-ı munsarîf olması yeterli olmadığı için terkibde alemlik şartı da aranır.

Yer isimleri olan بعلبك، معديكرب isimleri gibi bir tarafı harf ya da sonu وَيْ ile tamamlanıyor olmaksızın iki veya daha fazla kelimenin izafetsiz bir biçimde tek kelime (bileşik isim) haline gelmesidir.⁷⁴ Terkib halindeki isimler müfret isimlerin ferî olduğu için sarf edilmezler. Terkibler nekre yapıldığı zaman sarf edilirler. Zira alem özelliği ortadan kalkarak sadece terkib özelliği kalmış olur. Bu özellik tek başına onun gayr-ı munsarîf olması için yeterli değildir.⁷⁵

Gayr-ı Munsarîfın Hükümü

Gayr-ı munsarîf olan kelimeler cümle içinde şu şekillerde irab edilir:

a. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olmadığında, tensinsiz zahir bir damme ile ref edilir. أَكَلُ أَحْمَدُ gibi.⁷⁶

b. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olduğunda, takdiri bir damme ile ref edilir. جَانَتْ بُشْرَى ve حَكَمَ قَاضٍ عَلِيٍّ gibi.

⁷² İbn Mâlik *el-Elfiyye*, s. 56; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, ss. 332-233; İbni Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, IV, s. 127; Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfi*, IV, s. 249.

⁷³ Sibevey, *el-Kitâb*, III, 296; Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, s. 25.

⁷⁴ Sibevey, *el-Kitâb*, III, s. 296; Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, s. 25; İbn Hişâm *Şerhu Katri'n-Nedâ*, s. 447.

⁷⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s. 65; Saymerî, *et-Tebstire ve't-tezkire*, II, s. 574.

⁷⁶ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 7.

c. Gayr-ı munsarîf kelime elif-i maksûre ile biten bir kelime olmadığında, tenvinsiz zahir bir fetha ile nasb edilir. عَزَفْتُ ذَوَاعِيَ الْخَيْرِ gibi.

d. Gayr-ı munsarîf kelime elif-i maksûre ile biten bir kelime ise tenvinsiz takdiri bir fetha ile nasb edilir. مَرَزْتُ رَائِيْتُ كُبْرَى⁷⁷ gibi.

e. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olmadığında, kesradan bedel olarak tenvinsiz zahir bir fetha ile cer edilir. مَرَزْتُ بِأَحْمَدَ gibi.

f. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olduğunda, kesradan bedel olarak takdiri bir fetha ile cer edilir. مَرَزْتُ بِكُبْرَى gibi.

g. Gayr-ı munsarîf kelime harf-i tarif ile veya izafetle marifelik kazandığında, ref ve nasb durumlarında, bu şekilde marifelik kazanmayanların durumu gibi irab edilir. رَزَيْتُ الْحَبْلَى gibi.

h. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olmadığında, zahir bir kesra ile cer edilir. مَرَزْتُ بِالْكَنَائِسِ gibi.

i. Gayr-ı munsarîf kelimenin sonu elif-i maksûre veya nakıs olduğunda, takdiri bir kesra ile cer edilir. مَرَزْتُ بِكُبْرَى ve جَاءَ الْقَاضِيِ gibi.⁷⁸

Sonuç

Yaptığımız bu çalışma sonucunda ulaştığımız tespitleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Sonuna cer alameti ve tenvin alan isimler munsarîf, bu alametleri almayanlar gayr-ı munsarîf olarak adlandırılırlar. Arapçadaki isimlerin kahir ekseriyeti munsarîf kısımda yer almaktadır.

2. Arapçada bir isim iki sebep veya iki sebebin yerini tutacak bir sebep (siga munteha'l-cumû, sonunda tesniye elifi) nedeniyle sarfdan men edilirler.

⁷⁷ Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 8.

⁷⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, s. 77; Suyutî, *Hemu'l-hevâmi*, I, s. 24; Galayânî, *Câmiu'd-durûsi'l-arâbiyye*, II, 227-228; Gültekin, *Arap Dilinde Gayr-ı Munsarîflar*, s. 8.

3. Alem özelliği iki sebebin gayr-ı munsarîf kıldığı kelimelerin odak noktasında bulunmaktadır. Yani alem-terkîb, alem-udul, alem fiil vezni, alem- yabancı isimler, alem -tenis vb. şeklinde görülmektedir. Bazen gayr-ı munsarîf olan bir kelime için yapısında ikiden fazla sebep bulunabilir.

4. Gayr-ı munsarîf bir kelime başına ۱۱ alırsa ve bir başka kelimeye muzaf olursa munsarîf olur. Ancak bu şartlar olmadığı halde şiirin zaruretinden dolayı istisnâ olmak suretiyle munsarîf kullanılabilir.

5. Çalışmamız esnasında isimlerin asıl, fiillerin ise ismin ferî (ilintisi) olduğunu, ismin kuvvetinin ölçüsü olan tenvinin fiiller için kullanılmadığını, fiile lafzî veya manevî olarak benzeyen isimlerin ise eski gücünden kayıp verdiği için onlardan tenvinin ve (–) harekesinin men edildiğini tespit ettik. Özellikle Arapça konuşurken veya metin okurken isimlerin sonundaki tenvinlerin veya kesre harekelerinin okunması veya okunmaması hususunda sağlıklı akıcılık kazanmak için bu konunun iyi anlaşılması kanaati taşınmaktadır.

Kaynakça

- Abbâs, Hasan *en-Nahvu'l-vâfi*, I-V, Kahire, tsz.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*, İstanbul, 1987, s.214.
- Cerîr b. Atiyye, *Şerhu Dîvân Cerîr*, I-II, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986.
- Çelebi, Muharrem, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, Sayı V, 1989, ss. 1-31.
- Ezherî, Halid, *Şerhu't-Tasrih ala't-tavdih*, I-II, Mısır, tsz.
- Feyyumî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-munîr*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1987.
- Galayânî, Eş-Şeyh Mustafa, *Câmiu'd-durûsi'l-arâbiyye*, I-III, Beyrut, 1402/1982.
- Hemadânî, Behâuddin Abdullah b. Akîl, el-Mısırî, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Malik*, I-II, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tsz.
- İbn Hişâm, Cemâluddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensâri, *Evdahu'l-mesalik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-V, Mısır, 1375/1956.
- _____, *Şerhu Katri'n-Nedâ bellu's-Sadâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1383/1963.
- İbn Malik, Muhammed b. Abdillâh el- Endelusî, *el-Elfiyye*, Mısır, 1351/1932.

- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Muhammed Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, tsz.
- İbn Yaîş, Yaîş b. Alî, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 59; Muhammed Rahmî el-Ekînî, *Şerhu'l-Akdu'n-namî ala'l-Câmî*, I-II, Matbuatu'l-Osmaniyye, 1314.
- İbnu'l-Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân, *Sırrı smâatu'l-irâb*, I-II, Şam, 1405/1956.
- Muberrred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Muktadab*, I-IV, Kahire 1386/1966.
- Rube b. Accâc, *Dîvânu Ru'be b. Accâc*, tsh, Velîm b. el-Verd, Kuveyt, 2008.
- Saymerî, Ebû Muhammed b. Ali, *et-Tebşire ve't-tezkire*, I-II, Mekke, 1402/1987.
- Sîbevey, Ebû Bişr Amr b. Usman b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V, nşr. Abdusselam Harun, Alemu'l-Kutub, 1403/1987.
- Suyutî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hemu'l-hevâmi şerhu Cemi'l-cevâmi*, I-II, Beyrut, tsz.
- _____, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, tsh. Ahmet Suphi Furat, İstanbul, 1395/1975.
- Yakûb, Emil Bedi, *el-Memnu mine's-sarf*, Beyrut, 1414/1992.
- Zeccâc, Ebû'İshâk İbrahim, *Mâ yansarif ve mâ lâ yansarif*, nşr. Hudâ Mahmûd Firâge, Kahire, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Umer, *el-Mufasssal*, Beyrut, 1410/1990.



KIRÂAT İLMİ SİSTEMATİĞİNDE USÛL KAVRAMLARI

YAŞAR AKASLAN*

Method Concepts in the Quranic Recitation (Qiraa)

Abstract: The Quranic recitation (Qiraa) is a discipline that analyzes the words of the Holy Qur'an via expression and examines the agreement and the contradictions by ascribing to their followers (imams and their narrators). The scope of this paper is method concepts which are frequently used for teaching technique of the mentioned discipline. In this study, a general framework for concepts will be presented and discussed general rules of ones since the issue defined as procedural contradiction has a technical nature.

Keywords: Qiraa, Method, Contradictions, Concept, Technique.



Öz: Kırâat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarını edâ yönüyle ele alan, bu husustaki ittifak ve ihtilafları belirten rivâyetleri, nakledenlerine (imam ve râvîlerine) isnâd ederek inceleyen bir disiplindir. Bu ilmin öğretiminde sıkça kullanılarak tekrarlanan usûl kavramları, makalemizin konusunu teşkil edecektir.

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmî ABD. [yasar.akaslan@omu.edu.tr].

Burada, usûlî ihtilaflar olarak ifade edilen meselenin çok teknik olması habesiyle ve bu çalışmanın hacmini de aşacağından kavramlara genel bir çerçeveden bakılacak ve onların genel kurallarına işaret edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Kırâat, Usûl, Farklılık, Kavram, Teknik.



Giriş

Her ilim dalı, gelişip zenginleşme sürecinde kendine özgü birtakım ıstılahlar ortaya koyar ve zamanla bu kavram havuzları sayesinde literatür geliştirir. Tarihsel süreçte, bu literatür sayesinde nesilden nesile değişmeden ya da ufak değişikliklerle aktarılagelen terimler, ilgili branşla ilgilenen herkesin istisnasız bilmek ve aktarmak durumunda olduğu tanumlardır. İlgili branşın kendine mahsus dilinin ve terminolojisinin oluşmasında en önemli unsur olan ıstılahlar, literatürde herkesçe kabul edilen genel-geçer nitelik kazanarak ilgili sahada sıkça tekrarlanmıştır.

218
OMÜİFD

Kırâat imamları, Kur'ân-ı Kerîm'in edâsı itibariyle birçok kural üzerinde ittifak ederken bazı konularda birbirlerinden ayrılmışlardır. İlâhî kelâmın lafızlarının telaffuzu hususunda, Kur'ân-ı Kerîm'de kırâat ihtilaflarının söz konusu olduğu yerlerde bir usûl takip edilerek okunması ya da her kırâat imamının belli bir yöntem dâhilinde kendilerine mahsus belirledikleri okuyuş tarzları kırâat ilminde *usûl farklılıkları* olarak ifade edilmektedir. Bu noktada, kırâat ilminin otoritelerinden olan Dimyâtî'nin (ö.1117/1705) kırâat ilmini, "Yüce Allah'ın kitabını nakledenlerin Kur'ân'ın hazif-ısbât, tahrîk-teskîn, fasıl-vasıl ve bunların dışında, ancak semâ' yoluyla sabit olabilecek telaffuz şekillerini -örneğin ibdâl vs. vecihlerindeki ittifak ve ihtilaf noktalarını bize öğreten ilimdir."¹ şeklinde tanımlaması, kırâat tedrisatında söz konusu olacak kavramlara vukûfiyetin önemini gösterir. Bu tür farklılıklar, ses ve telaffuz keyfiyetiyle ilgili olması itibariyle *fonetik² farklılıklar* olarak da isimlendirilebilir.³

¹ Ahmed Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Beyrüt 1987, I, 67.

² *Fonetik (Phonetics)*, "Telaffuz edilen ses" anlamında, *phono* ya da *phone* kökünden gelen Yunanca bir kelimedir. Mario Pei, *Glossary of Linguistic Terminology*, Anchor Books, New York 1966, s. 199. Öte yandan dilbilim terimi olarak fonetik, "İnsan konuşma seslerinin

Lügatte, “kök, temel, esas ve dayanak”⁴ gibi manalara gelen *asl* kelimesi, kâide ve delil anlamlarında da kullanılır. Çoğulu *usûl* olarak kullanılan kavram ıstılahta, “başkasının üzerine binâ edildiği şey”,⁵ “bir bilimin temel prensip, ilke ve kuralları”⁶ olarak bilinir. Kırâat literatüründe ise “birbirine benzeyen cüz’iyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü”⁷ şeklinde tanımlanabilir. İmâle, idğâm, teshîl, terkîk, sıla ve işmâm vb. tecvîd kuralları ve lehçe farklılıkları bu başlık altında ele alınır. Kaynaklarda bunların *usûl* diye adlandırılmasının sebebi, söz konusu kurallardan birinin hükmünün, genel olarak hepsine uygulanabilir olmasıdır. Bazen de bu kategoride değerlendirilip de bir kurala tâbî olmayan ve bir hüküm altına sokulamayan değişken özelliğe sahip kelimeler yer almaktadır.

Mahallî şîve ve ağızların ses özellikleriyle ilgili olan usûl ihtilafları, manada önemli bir değişikliğe sebep olmamaktadır. Bunları, konuşma üslûbunda aynı kelimeleri farklı tavır ve edâ ile söylemek olarak anlayabiliriz. Usûl farklılıklarını daha ziyade okuyuşta bir ses zenginliği ve çeşni olarak görmek⁸ daha yerinde bir değerlendirme olabilir. Kur’ân-ı Kerîm’in aynı biçim altına giren bütün kelimelerinde geçerli olan ve tamamen seslendirme ile ilgili bu telaffuzlar, sözlü geleneğe ait olmaları sebebiyle yalnızca tilâvette kendini gösterebilmiş; yazı ile ilişkili olmamasından dolayı bu şekliyle mushaflara yansımaya imkânı bulamamıştır. Ancak kırâat geleneği içerisinde hangi kurrâ hangi usûle göre okuyorsa,

analiz ve tasnifi, üretimi, kullanımı, taşınması ve kaydedilmesi kurallarından bahseden sistematik bir öğreti ve bilim” olarak tanımlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Necdet Çağlı, *Kur’ân’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı (Kırâat Olgusu Çerçevesinde)*, İlahiyât, Ankara 2005, ss. 21-23.

- ³ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011, s. 57.
⁴ Râğıb İstefhânî, *el-Müfredâtü fi ğaribi’l-Kur’ân*, Muhammed Seyyid Kilânî (tahk.), Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1961, s. 19.
⁵ Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1985, s. 28. Ayrıca bk.: Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, İFAV, İstanbul 2009, ss. 37-38.
⁶ Serdar Mutçalı, *el-Mu’cemü’l-‘Arabîyyü’l-hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul 1995, s. 18.
⁷ Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, Fevz Ahmed (tahk.), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût 1995, I, 358.
⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar, İstanbul 2005, s. 148.

lafızları bu usûl çerçevesinde kendinden sonrakilere aynı şekilde aktarmışlardır.⁹ Manayı değiştirmeyen ve sadece telaffuza yansıyan bu durum, kırâat farklılıklarının belki de yüzde seksenini oluşturmaktadır.¹⁰

Kur'ân kelimelerinin bazıları, değişik coğrafyalarda lehçe bakımından farklı şekillerde telaffuz edilmiştir. Bu tür farklı telaffuz şekillerinin hepsinin, bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulandığı bilgisi kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak uygulama tarzı ve bir formülasyona tabi tutulabilmesi açısından Hz. Peygamber'de ve Kur'ân'ı ondan öğrenen sahâbenin uygulamasında örneklerini görmemiz mümkündür. Örneğin elif-i maksûre ile biten *يَحْيَى* gibi kelimeler, Hz. Peygamber'in kabilesi olan Kureyş lehçesinde *tahkîk* (normal fetha sesi) ile okunurken farklı kabilelerde *imâle* ile seslendirilir. Ancak bir defasında Meryem sûresinin 12. âyetinde geçen aynı lafzı Hz. Peygamber *imâle* ile okumuştur. Onun bu telaffuzu üzerine, "Ey Allah'ın Rasûlü! İmâle ile okuyorsunuz. Hâlbuki imâle Kureyş lügatında yoktur." denilince Allah'ın Rasûlü, "Bu da dayılarımız olan Benî Sa'd'ın lügatıdır."¹¹ şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in bu telaffuzu ve işareti, lehçesinde imâle bulunan kabilelere, sonu elif-i maksûre ile biten kelimelerde bu şekilde telaffuz yolunu açmış olabileceği ifade edilmektedir.¹² Böylece aynı kelimeler üzerinde lehçesel farklılıklar sebebiyle imâle-tahkîk, idğâm-izhâr, tefhîm-terkîk ve nakl-ibdâl gibi usûle dair farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Söz konusu telaffuz tarzları, kırâat ilminin önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Biz bu makelede, kırâat ilminde önemli yer tutan usûlî ihtilafların en fazla kullanılanlarına yer vereceğiz. Bunu yaparken kırâat-ı aşere imamlarına ve râvîlerine göre usûl kapsamına giren farklı telaffuz tarzlarını örnekler eşliğinde göstermeye çalışacağız.

⁹ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısı*, s. 58.

¹⁰ Çetin, *Yedi Harf*, s. 148.

¹¹ Ali Muhammed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, Ali Hüseyin el-Bevvâb (tahk.), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987, II, 498; Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Şuayb Arnaut (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2008, s. 194.

¹² Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısı*, s. 48.

1. Hemze İle İlgili Durumlar

Bilindiği üzere hemze, telaffuzu en zor harflerdendir ve boğazın en uzak kısmından (aksa'l-halk) çıkar. Ayrıca bünyesinde *cehr*, *şiddet*, *zuhûr*, *ânî* ve *ismât* gibi kuvvetli sıfatları da barındırmaktadır.¹³ Kırâat ilminde önemli yer tutan hemzenin telaffuzu genel anlamda *tahkîk* ve *tahfîf* olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

Hemzenin, mahrecinden tam olarak çıkarılmasına ve sıfatlarının hakkının verilerek telaffuz edilmesine “tahkîk ile okuyuş” denilmektedir. Bir başka ifadeyle bu kavram, her harfin hakkını vermek, hemzeyi aslî yapısıyla telaffuz etmek, hareke, izhâr, şedde ve gunne vb. tilâvet hassasiyetinin en son imkânlarını kullanarak bir harfi diğerine karıştırmadan tane tane, açık bir şekilde telaffuz etmek manasına gelir.¹⁴ Kaynaklarda geçtiğine göre hemzenin tahkikle telaffuzu, *Temûm*; Orta ve Doğu Arabistan'daki *Esed*, *Ukayl*, *Kays*; Esed'in bir kolu olan *Benî Seleme* ve civarındaki bedevîlerin lehçelerine ait bir okuyuştur. Hemzenin yumuşatılmak suretiyle tahfîfi ise Hicaz'da; *Mekke*, *Medîne*, *Huzeyl*, *Kinâne*, *Sakîf* ve *Hevâzin* gibi kabilelerde söz konusudur.¹⁵ Hemzenin tahkikli telaffuzu genelde bedevî kabilelerde; tahfîf uygulaması ise medenî kabilelerde yaygındır. Tahkîkin daha çok bedevîlerde; tahfîfin ise yerleşik kabilelerde görülmesinin sebebi şu şekilde izah edilmektedir: Bedevîler, genelde hareket halindedirler. Bu hareketliliğin dile yansımalarının doğal bir sonucu olarak, onlar hızlı konuşmaya meyillidirler. Kelimeleri hızlı telaffuzda hemzenin tahkiki kolaydır. Yerleşik hayat süren insanlar ise ağır ve teenni (ilerisini

¹³ Konuyla ilgili detaylar için bk.: Adem Yeşildağ, “Kur’ân Harflerinin Okunmasında Lâzımî Sıfatlar”, (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), ss. 74-75.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ts., I, 205; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret, İstanbul 1990, s. 185.

¹⁵ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâtî'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 1978, s. 85; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kirâat ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire 1984, ss. 94-95. Ayrıca bk.: Suyûtî, *el-İtkân*, s. 209; Mustafa Altundağ, “Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *MÜİFD*, 2001/20, s. 35.

düşünerek acelesiz iş görme, ağır davranma) ile hareketlerinin dillerine yansımalarının bir neticesi olarak, rahat ve daha yumuşak bir şekilde konuşurlar. Bu da onları hemzeyi tahfif ile seslendirmeye sevk ettiği düşünülür.¹⁶

Mahreci itibariyle çok zor telaffuz edilen hemzenin tahkik ile telaffuzu yanında tahfif edilerek okunması, kırâat ilminde önemli yer tutmaktadır. Kolayca telaffuz edilebilmesine matuf olarak Araplar bu harf için çeşitli tahfif yollarına başvurmuşlardır.¹⁷ Arap nahivcileri, bir kelimedeki biri sâkin diğeri harekeli iki hemzeden ikincisinin, tahfif yollarından biriyle kolaylaştırılmasının normal olduğunu ileri sürerek iki harekeli hemzede bu tahfifin yapılmasının daha uygun olacağı görüşündedirler. Çünkü harekeli harf, sâkinden daha kuvvetli ve telaffuz yönünden daha ağırdır. Bu yüzden harekeli hemze, tahfif yollarından biriyle kolaylaştırılmış olur.¹⁸

222

OMÜİFD

Hemzenin tahfif edilerek telaffuzu *nakl*, *ibdâl*, *teshîl* ve *hazf* olarak tezahür etmektedir.

1.1. Nakl

Nakl lügatte, "Sözü nakletmek, bir yerden bir yere taşımak"¹⁹ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe ise "Harekeli hemzenin med harfine dönüşüp harekesini kendisinden önceki sâkin harfe bırakmasıdır."²⁰ الْأَجْرَةَ lafzının²¹ الْأَجْرَةَ şeklinde; قُلْ أَوْحَى lafzının²² قُلْ أَوْحَى şeklinde; قَدْ أَلْفَحَ lafzının²³

¹⁶ Muhaysin, *el-Muktebes*, s. 85; Muhammed Hassân Tayyân, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve alâkatühâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât*, Mecelletü'l-Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, Dımaşk 1992, ss. 294-295; Altundağ, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", s. 35.

¹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 209.

¹⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vucûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hucejihâ*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dımaşk 1974, I, 73.

¹⁹ Muhammed Murtazâ Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1888, VIII, 143.

²⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 209; Abdülfettâh Paluvî, *Zübâdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*, Âsitâne, İstanbul ts., s. 12. Detaylı bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, İbrahim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2004, ss. 113-114.

²¹ Bakara 2/4.

²² Cin 72/1.

²³ Mü'minûn 23/1; A'lâ 87/14.

قَدَفَلَحْ şeklinde okunmasını bu telaffuz şekline örnek olarak verebiliriz.²⁴ Nakl uygulamasını özellikle Nâfi' kırâatinin Verş rivâyetinde görmek mümkündür. Ancak o, cemî' mîm'inden sonra gelen harekeli hemzeyi nakl ile değil sılayla (uzatarak)²⁵ okur.²⁶ Kırâat kaynakları, nakl uygulamasıyla ilgili bilgileri **"Bâbu nakli hareketi'l-hemzeti ile's-sâkini kab-lehâ"** başlığında ele alır.²⁷

Verş'in nakl uygulaması için sâkin harf, ilk kelimenin son harfi; hemze de ikinci kelimenin ilk harfi olmalıdır. Dolayısıyla الْقُرْآنُ kelimesinde olduğu gibi söz konusu sâkin harf ve hemze aynı kelimedeyse yer alırsa nakl gerçekleşmez. Zira burada *râ* harfi sâkin; hemze de sonrasında gelmesine rağmen her iki harf aynı kelimedeyse olduğundan Verş için nakl gerçekleşmemiştir.²⁸ Ayrıca bu telaffuz tarzı için sâkin harfin sahîh olması gerekir. وَفِي أَنْفُسِكُمْ örneğinde olduğu gibi sâkin harf, med harfi olursa nakl yine gerçekleşmez. Burada sâkin harf, med harfi *yâ* olduğundan nakle mani olmuştur.²⁹

1.2. İbdâl

İbdâl lügatte, "değiştirmek, bir şeyi başkasının yerine koymak"³⁰ anlamlarına gelirken nahiv ilminde, "Telaffuzu kolaylaştırmak ya da ağırlığını gidermek maksadıyla bir harfin başka bir harfe dönüştürülmesi ve o harfin yerini alması" şeklinde tanımlanır.³¹ Kırâat literatüründe ise "Sâkin hemzeyi mâkablinin (önceki harfin) harekesi cinsinden bir harf-i medde

²⁴ Detaylı bilgi ve örnekler için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 408-419.

²⁵ Bu ortamda Verş'in sıra uygulaması medd-i munfasıla yol açtığından sılanın ölçüsü Verş rivâyetinde beş elif miktardır. Zira o, medd-i munfasılları beş elif miktarı uzatarak okur. Bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 325.

²⁶ Ebû 'Amr Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, Otto Pretzl (tahk.), İstanbul 1930, s. 19; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274.

²⁷ Krş: Dâni, *et-Teysîr*, s. 35; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 408; Dimyâti, *İthâf*, I, 213.

²⁸ الْقُرْآنُ kelimesine mahsus olmak üzere bu kelimeyi İbn Kesîr vasil ve vakıf durumunda; Hamza ise sadece vakıf halinde nakl ile telaffuz eder.

²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 209.

³⁰ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabiyye*, Ahmed Abdülgafûr Attâr (tahk.), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût 1990, IV, 1632; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 39.

³¹ Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, s. 5.

çevirmektir." Eğer hareke damme ise hemze *vâv* harfine; kesre ise *yâ* harfine; fetha ise *elif*e dönüştürülür.³² Bu telaffuz şeklini, vakıf ve vasıl halinde Nâfi'in râvisi Verş, Ebû 'Amr'ın râvisi Sûsî ve Ebû Ca'fer yapmaktadır. Vakıf durumunda ise Hamza da ibdâl uygulamasına katılır.³³ وَأَمْرُ lafzının وَأَمْرُ يُؤْمِنُونَ lafzının شَيْئَكُمْ; يُؤْمِنُونَ lafzının شَيْئَكُمْ şeklinde okunmasını bu telaffuz şekline örnek olarak gösterebiliriz.³⁴

İbdâl ile okuyan kurrâ için şu kuralı hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Sûsî ile Ebû Ca'fer, birkaç kelime dışında hemzenin sâkin olduğu lafızlarda ibdâl vechini uygularlar. Isbehânî tarîkinden gelen rivâyete göre Verş sâkin hemzeli lafızlarda Sûsî ve Ebû Ca'fer gibi; Ezrak tarîkinden gelen rivâyete göre ise hemzenin sadece sülâsî yapının *fâu'l-fi'l*inde yer alan türlerinde ve لَيْلًا - اللَّيْلُ - اللَّيْلُ - بَيْتًا - الْبَيْتُ - بَيْتًا - بَيْتًا lafızlarında ibdâl vechini uygulamışlardır.³⁵ Hamza ise sadece vakıf durumuna mahsus olarak, isim ya da fiil olsun her sâkin hemzeli kelimedede ibdâl vechini uygulamıştır.³⁶

Hafs da هُرُوا lafzı her geçtiği yerde³⁷ هُرُوا şeklinde ve İhlas sûresinin 4. âyetinde yer alan كُفُوا lafzını da كُفُوا şeklinde okuyarak harekeli hemzedeki ibdâl uygulamasına katılmaktadır. Öte yandan bazı özel kelimelerde bazı kurrânın ibdâl vechi de söz konusu olabilmektedir.³⁸

³² Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye*, Kâhire 1971, s. 510. Ayrıca bk.: Suyûtî, *el-İtkân*, s. 209.

³³ Muhaysin, *el-İrşâdât*, s. 510. Bu konuda geniş bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 390-408; Paluvî, *Zübde*, s. 11.

³⁴ Detaylı bilgi ve örnekler için bk.: İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kirâât ve ilelihâ*, Ömer Hamdân Kübeysî (tahk.), Cide 1993, I, 185-186; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 390-391.

³⁵ Detaylı bilgi ve tüm örnekler için bk.: Dâni, *et-Teyisîr*, ss. 34-37; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 390-394.

³⁶ Örnekler için bk.: Dâni, *et-Teyisîr*, ss. 37-39; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I, 240.

³⁷ Bakara 2/67, 231; Mâide 5/57, 58; Kehf 18/56, 106; Enbiyâ 21/36; Furkân 25/41; Lokmân 31/6; Câsiye 45/9, 35.

³⁸ Detaylı bilgi ve örnekler için bk.: Dâni, *et-Teyisîr*, ss. 37-38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 394.

1.3. Teshîl

Teshîl lügatte, “kolaylaştırmak, zorluğa ait şeyleri kaldırmak” anlamına gelir.³⁹ Kırâat literatüründe ise “Hemzeyi kendisi ile yine kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır.”⁴⁰ Harekeli hemzede görülen *teshîl*, sesin hareke cinsinden illet harfleri olan *elif*, *vâv* ve *yâ* harflerinden biriyle hemze arasında bir telaffuzda çıkarılmasıdır. Hemze, sakirse hafifçe yumuşatılarak önündeki harekeye göre okunur.⁴¹

Kırâat imamları, iki hemzenin bir araya geldiği yerlerde telaffuzun zorluğu bakımından farklı okuma tarzlarıyla bu güçlüğü telafi etmeye çalışmışlardır. Teshîl ile telaffuz, hemzenin ve kendisinden önceki harfin harekesinin durumuna göre kırâat imamları arasında farklılık gösteren bir konudur. Buna göre hemze-i müsehhele⁴² üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar:

a) Hemze ile *elif* arasında olur. Hemze ile *hâ* sesi arasında bir sesle okunur. *ءَأَعَجَبِي* lafzında⁴³ olduğu gibi. Ancak teshîl yapılırken çıkacak ses, *ءَهْجَمِي* şeklinde bir *hâ* sesi olmamalıdır. Hemzeyi *hâ* sesine çevirmek teshîl değil, lahn-ı celî derecesinde hatadır.⁴⁴ Burada teshîl ile okuyanlar Verş, İbn Kesîr, İbn Zekvân, Hafs ve Ruveys'tir.⁴⁵ Bu lafızdaki ikinci hemzeyi, hemze ile harekeli cinsi olan *elif* arasında, *ayn* sesi de vermeyecek şekilde telaffuz etmektir. Yani ikinci hemze, keskinliği giderilerek belli belirsiz okunur.

b) Hemze ile *yâ* harfi arasında olur. Hemze ile *yâ* sesi arasında bir sesle okunur. *أَأَنْتُمْ* lafzında⁴⁶ olduğu gibi. Burada Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Ebû Ca'fer ikinci hemzeyi teshîl ile okumuşlardır.⁴⁷

³⁹ Zebidî, *Tâcû'l-arûs*, XXIV, 234.

⁴⁰ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 133.

⁴¹ İsmail Durmuş, “Hemze”, *DÎA*, TDV, İstanbul 1998, XVII, s. 192.

⁴² *Hemze-i müsehhele* için bk.: Dâni, *et-Teysîr*, ss. 33-34; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 362-389; Tetik, *Kırâat İlmînin Ta'lîmi*, ss. 80-83.

⁴³ Fussilet 41/44.

⁴⁴ Demirhan Ünlü, *Kur'ân-ı Kerîm Tecvîdi*, TDV, Ankara 2005, s. 42.

⁴⁵ Paluvî, *Zübde*, s. 122.

⁴⁶ En'âm 6/19; Neml 27/55; Fussilet 41/9.

c) Hemze ile *vâv* sesi arasında bir sesle okunur.⁴⁸ **أُوْنَيْكُمْ** lafzında⁴⁹ olduğu gibi. Burada Verş, İbn Kesîr ve Ruveys hemzeyi teshîl ile okur. Ebû 'Amr ise hem tahkîk hem de teshîl ile okumuştur.⁵⁰

Bu üç maddenin dışında da **رَأَيْتُمْ** ve **رَأَيْتُ** lafızlarında olduğu gibi tek kelimele gerçekleşen teshîl vechi de söz konusudur.⁵¹ Suyûtî (ö.911/1505) Dâni'den (ö.444/1053) aktardığına göre, Hz. Osman (ö.35/656) döneminde mushafı yazan sahabîlerin ötre harekeli hemzelerin pek çoğunu *vâv* ile yazmak suretiyle ikinci hemzenin teshîl ile okunmasına işaret ettiği nakledilir.⁵²

1.4. Hazf

Hazf lügatte, “düşürmek, kaldırmak, bir şeyden bir parça kesmek ve koparmak”⁵³ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe, “bazı kelimelerden bir harfin kaldırılması” anlamında kullanılmıştır.⁵⁴ Daha ziyade, “hemzenin telaffuzdan düşmesi” olarak tanımlayabileceğimiz bu hazfle telaffuz, genellikle hemzelerin birinci kelimenin sonunda ve ikinci kelimenin başında olmak üzere peş peşe gelmesi durumunda görülür. **هُوْلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ** lafzında böyle bir durum söz konusudur. Burada Ebû 'Amr ilk hemzeyi hazfetmiştir.⁵⁵ Ebu Ca'fer ise aynı kelimele yer alan öncesi meksûr ya da madmûm hemzeyi hazfetmiştir. Bu duruma da **مُنْكَيْنِ** ve **مُسْنَهْرُونَ** kelimelerini örnek olarak gösterebiliriz. Buna göre hazf vechiyle bu iki lafız **مُنْكَيْنِ** ve **مُسْنَهْرُونَ** şekline dönüşmüştür.⁵⁶

Diğer taraftan, hazf ile yaklaşık aynı manayı ifade eden *bir harfi tamamen kaldırmak veya düşürmek* suretiyle *iskât* vechi ve bunun zıttı olan

⁴⁷ Paluvî, *Zübde*, s. 53.

⁴⁸ Tetik, *Kırâat İlminin Ta'limi*, ss. 187-188; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 134.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/15.

⁵⁰ Paluvî, *Zübde*, s. 40.

⁵¹ Dimyâtî, *İthâf*, I, 206.

⁵² Suyûtî, *el-İtkân*, s. 210.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût ts., IX, 39.

⁵⁴ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 60.

⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 210.

⁵⁶ Dimyâtî, *İthâf*, I, 205.

isbât adı verilen tam okuma vechi de kurrâ arasında usûl farklılıklarına verilebilecek örneklerdendir. Vakıf halinde السَّفْهَاءُ lafzında hemzenin durumu⁵⁷ bu uygulamaya örnek olarak gösterilebilir.⁵⁸

1.5. Sekte

Sekte lügatte, “susmak, konuşmamak, sözü kesmek”⁵⁹ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe, “Kırâat esnasında nefes almaksızın sesi kesmek” anlamını ifade eder. Sektenin pratikteki ölçüsü iki hareke/bir elif miktarıdır.⁶⁰ İbnü'l-Cezerî'ye (ö.833/1429) göre ise; *Sesi nefes almaksızın adet olarak vakıf zamanından daha kısa bir müddet kısmaktan ibarettir.*⁶¹ Vakıf zamanı, nefes alacak kadar bir müddet olduğuna göre, sekte süresi ondan daha kısa tutulmalıdır. Sekte süresi, sanki bir sonraki harfi unutmuş gibi kısa bir süre duraklamak şeklinde de izah edilmiştir.⁶² Sekteyle telaffuz, vakıf⁶³ ve kat'dan⁶⁴ farklı olarak vasıl halinde söz konusu olur. Vakıfta esas olan, tilâvete nefes almak üzere ara vermektir. Sekte yapılırken ise nefes

⁵⁷ Hamza ve Hişâm, vakıf durumunda, السَّفْهَاءُ gibi kelimelerin sonundaki hemzeleri düşürerek okumaktadırlar. Diğer kurrâ ise hem vasıl hem de vakıf durumunda hemzeyi tam okurlar. Detaylı bilgi için bk.: Dimyâtî, *İthâf*, I, 377; Paluvî, *Zübde*, s. 17.

⁵⁸ Paluvî, *Zübde*, s. 17.

⁵⁹ Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 236; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 43.

⁶⁰ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-kırâati'l-aşr ve tevcühihâ min tariki Tayyibeti'n-neşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1997, I, 43; Abdülfettâh Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmî'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medîne 1980, s. 410.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240. *Sekte-i yesîra*, *sekte-i kasîra*, *sekte-i hafîfe*, *sekte-i latîfe*, *sekte-i muhtelese*, *vakfe-i yesîra*, *vakfe-i hafîfe* gibi isimleri de vardır. Bu konuda geniş bilgi için bk.: Dâni, *et-Teyşîr*, s. 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240-243; Dimyâtî, *İthâf*, I, 219-224; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, I, 34, 42-43.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

⁶³ *Vakıf* lügatte, “hapsetmek, alıkoymak” anlamlarına gelirken tecvîd istilâhında “nefesle beraber sesin kesilmesi” demektir. İbnü'l-Cezerî'ye göre ise “Kelime üzerinde kırâate tekrar başlamak suretiyle, âdet olduğu şekilde, nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibarettir.” İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

⁶⁴ *Kat'* lügatte, “kesmek, geçmek, susturmak ve ayırmak” gibi anlamlara gelirken, tecvîd istilâhında “okumayı kesmek” demektir. İbnü'l-Cezerî'ye göre, “okuyucunun tilâveti bitirip kesmesinden ibarettir.” *Kat'* yaptıktan sonra tekrar okumaya başlandığı zaman, istiâze ve besmele ile başlanır. *Kat'*, sadece âyet başlarında olur. Zira âyet başları, başlı başına bir kesme/makta' yeridir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 239.

alınmaz. Bu uygulama, sâkin harf üzerinde yapılır; hareke üzerinde yapılmaz.

Sekte uygulamasını sıkça yapanları Hamza, İbn Zekvân, Hafs ve İdris olarak zikredebiliriz. Kendisinden en çok sekte rivâyet edilen kırâat imamı Hamza'dır.⁶⁵ Sekte, sahîh rivâyet ve nakle dayanarak sâbit olur, gelişigüzel uygulanmaz.⁶⁶

Ayrıca Ebû 'Amr, İbn Âmir, Ya'kûb ve Ezrak tarîkenden Verş, iki sûre arasında ikinci okunacak sûre birinciden sonra gelmesi şartıyla besmele çekmeden sekte uygulamasını (Sekte bilâ besmele) yapmışlardır.⁶⁷

Kırâat ilminde sekte sekiz yerde yapılır:

1) Kelimenin Lâm-ı ta'rîf alması halinde: Başında ل takısı (harf-i ta'rîf) bulunan kelime, sonrasında hemze gelirse asıl kelime kökünden hafif şekilde ayrılarak yapılır. الْأَوْلَى - الْإِيمَانُ - الْأَرْضِ - الْآخِرَةُ de olduğu gibi.⁶⁸ İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve İdris bu gibi durumlarda hulüfle sekte yaparlar.

2) Sükûndan sonra harekeli hemze gelmesi halinde: Birinci kelimenin sâkin olan son harfinden sonra gelen harekeli hemze, başka bir kelimenin ilk harfi olduğunda yapılır. İki kelime arasında telaffuzu tamamen kesmeyecek şekilde nefes almadan hafif bir sekte yapılır. Sektenin bu türünün amacı, gizli kalır korkusuyla hemzeyi iyice belli etmektir. مِّنْ أَعْرَضَ - فَيُفْلِحُ - هَلْ أَتَيْكَ - مِّنْ أَمْنٍ örneklerinde olduğu gibi.⁶⁹ İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve İdris bu gibi durumlarda hulüfle sekte yaparlar.

3) Medd-i muttasıllarda: Harf-i med ile sebab-i med arasında yapılır. Harf-i med okunur; sekte yapılır ve sebab-i med olan hemzeye geçilir.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 420.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243; Dimyâtî, *İthâf*, I, 219-224.

⁶⁷ Paluvî, *Zübde*, s. 6.

⁶⁸ Dâni, *et-Teyşîr*, s. 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 420.

⁶⁹ Dâni, *et-Teyşîr*, s. 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 419-420.

وَالسَّمَاءِ - يُرَاوُونَ - بِنَاءً - بِنَاءِ - بِنَاءِ - بِنَاءِ gibi. Bu gibi durumlarda Hamza hulûfle sekte yapar.

4) Medd-i munfasıllarda: Medd-i muttasılda olduğu gibi harf-i medden sonra; sebeb-i medden önce yapılır. يَا أَيُّهَا - قَالُوا أَمْثَلًا - بِمَا أَنْزَلَ gibi. Bu gibi durumlarda Hamza hulûfle sekte yapar.

5) Hemze-i muttasıllarda (sâkin-i mevsûl): Sâkin harften sonra gelen harekeli hemze aynı kelimedede bulunursa yapılır.⁷⁰ دِفْعَةُ kelimesinde olduğu gibi. Bu gibi lafızlarda İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve İdris hulûfle sekte yaparlar.

6) شيءٌ kelimesinde: Buradaki hemzenin harekesi ne olursa olsun sekte yapılır.⁷¹ Sektenin bu türünü İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve İdris hulûfle yaparlar.

7) Hecâ harflerinde: كهيعص - طه - طسم - الم - كهيعص gibi. Bu tür sekte, sadece Ebû Ca'fer tarafından uygulanmaktadır.⁷²

8) Kehf sûresinin 1-2. âyetindeki عَوَجًا قِيمًا kelimleri arasında; Yâsîn sûresinin 52. âyetindeki مَرْقَدِنَا هَذَا kelimleri arasında; Kıyâme sûresinin 27. âyetindeki مَنْ رَاقٍ kelimleri arasında; Muttaffifin sûresinin 14. âyetindeki بَلِّ زَانَ kelimleri arasında sekte yapılır.⁷³

Öte yandan sekizinci maddedeki *sekt-u beyân* da denilen sekte türünde Âsım kırâatinin Hafs rivâyetinde sekte vechi olduğu gibi adem-i sekt (sektesiz) vechi de rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla buralarda hulûf⁷⁴ ile

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 420.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 420-421.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 424-425.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 425-426; Muhaysin, *el-Mühhezzeb*, I, 42-43. Ayrıca bk.: Tetik, *Kırâat İlminin Ta'limi*, s. 184.

⁷⁴ *Hulûf*, imam veya râvînin kendi kırâat ya da rivâyetinin dışında diğer kurrâyaya muvafakat ettiği ikinci vech için kullanılır. Bu durumda, söz konusu kurrânın münferiden ya da diğer birkaç kurrâ ile muvafakat ettiği ilk ihtilaf onun ilk vechi; kurrânın çoğuna katıldığı ikinci vech ise söz konusu kurrânın hulfüdür. Bir başka deyişle, bir kırâat şeklini iki farklı rivâyetle okumak demektir. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, ss. 63-64.

sekte vardır.⁷⁵ Söz konusu yerler adem-i sekt vechi ile okunduğu takdirde tecvîd olarak hangi hüküm geçerliyse o uygulama yapılmalıdır. Buna göre sırasıyla **عَوَجًا قِيمًا** ifadesinde ihfâ; **هَذَا مَرْقِدِنَا هَذَا** ifadesinde medd-i tabîi; **مَنْ رَاقٍ** ifadesinde idğâm-ı bilâğunne; **بَلِّ رَانَ** ifadesinde ise idğâm-ı mütekâribeyn kuralları geçerlidir. Bu yerlerde Hafs'ın dışında hiçbir kurrâ secte vechini rivâyet etmemiştir.⁷⁶ Bu dört yerdeki secte vechi herhangi bir lügavî emir sebebiyle değil kendisiyle kastedilen manadan dolayı sabit olmuştur.⁷⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib ise bu meseleyle ilgili olarak **مَنْ رَاقٍ** ve **بَلِّ رَانَ** ifadeleri özelinde şunları söyler: “Buralarda idğâm yapılmasında herhangi bir mahzur yoktur. Zira idğâm fer’îdir. Bu ifadelerde izhâr etmek (sekte ile izhâr) mutlak olsaydı idğâmın söz konusu olduğu her yerde izhâr yapmak gerekirdi.”⁷⁸

2. Med ile İlgili Usûl Kavramları

Kırâat imamları rivâyetlerinde med konusunda da birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Lügate, “Çekme, uzatma ve ilave etme” anlamlarına gelen “med”, kırâat literatüründe “harfin uzatılmasını artırmak” demektir.⁷⁹ Burada med çerçevesinde değerlendirilen bazı kavramlara değineceğiz.

2.1. Medd-i Bedel

Bedel lügate, “değer, fiyat ve kıymet” anlamında olduğu gibi “bir şeyin yerini tutan karşılık, eşit olma, denk ve benzeri olma”⁸⁰ anlamlarını taşı-

⁷⁵ Abdurrahman b. Zencele Ebû Zür’a, *Hüccetü’l-kırâât*, Saîd Efgânî (tahk.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1997, s. 737 ve 754; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243 ve 426; Ebû Bekr Ahmed b. Cezerî “İbn Nâzım”, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fi’l-kırââti’l-aşr*, Enes Mihre (tahk.), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2000, s. 100; Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ali Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa’d Baslûm (tahk.), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2003, I, 485-486; Dimyâtî, *İthâf*, I, 224.

⁷⁶ Ebû Zür’a, *Hüccetü’l-kırâât*, s. 737 ve 754; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243 ve 426; İbn Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 100; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 485-486; Dimyâtî, *İthâf*, I, 224.

⁷⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, Kazan 1912, s. 63. Bu dört sektenin tevcihi için bk.: Fatih Çollak, *Hafs Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâati*, Üsküdar, İstanbul 2006, ss. 68-71.

⁷⁸ Mekkî, *el-Keşf*, II, 56.

⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 313.

⁸⁰ Medd-i bedel için detaylı bilgi için bk.: Necati Tetik, “Kur’ân Tilâvetinde Medd-i Bedel Vurguları”, *EKEV*, 3/2, 2001, ss. 109-120.

maktadır. Bu, kelimenin asıl yapısı iki hemzeli olup ikinci hemzenin elife dönüştüğü med türüdür. Kısaca, hemzenin ا – إي – أو şeklinde uzatılmasıdır. Buna *medd-i bedel* (*bedel meddi*) denmesinin sebebi, meddin sâkin olan ikinci hemzeden bedel olmasıdır.⁸¹ اَدَمَ – اَمِنَ – اَوْتِي – اِيْمَانَ lafızlarında olduğu gibi. Medd-i bedel uygulamasını sadece Verş'te görmekteyiz. O, medd-i bedelli lafızların başındaki hemzeyi kasr (bir elif), tevessut (üç elif) ve tûl (beş elif) vecihlerinden birisiyle okur.⁸² Kırâat ilmi tedrisatında ise bu üç vechin okunuş sırası İstanbul tarîkinde tûl-tevessut-kasr; Mısır tarîkinde ise kasr-tevessut-tûl şeklindedir.⁸³

Verş, مَدْنُوْمًا – اَلْقُرْآنُ – مَسْنُوْلًا gibi tenvinli kelimeleri; نِدَاءً – مَاءً – نِدَاءٌ gibi hemzenin sahîh sâkin harften sonra geldiği kelimeleri; اِثْنُوْنِي gibi vasıl hemzesiyle başlayan kelimeleri; يُوَاخِذُ ve اِسْرَائِيْلَ kelimelerini medd-i bedel ortamı olmasına rağmen bu uygulamadan istisnâ etmiştir.⁸⁴

2.2. Medd-i Tebriye

Lâ-i tebriyeye, Arap dilinde cinsten hükmü nefyeden *lâ* olarak bilinen edattır. Bu edat, nekre bir kelimenin başına geldiğinde kelimedeki tenvini düşürerek onu nasb eder. Burada tenvinin düşmesinin gerekçesi ise *lâ* edatının başında yer alan isimle birlikte kaynaşık tek bir şey haline gelmesidir. Dolayısıyla *lâ* edatı ve ardından gelen lafız, iki kelimenin birleşerek gayr-ı munsarîf bir isim oluşturması şeklinde tek isim olarak kabul edilir. Sonuç olarak başında yer aldığı ismin mana kapsamına giren fertlerin tümünden hükmü yok edip kaldırır.⁸⁵ *Medd-i mübâlağa* ve *lâ-i nâfiye* olarak da bilinen bu uygulama, sadece Hamza kırâati için geçerlidir. لاَ شَرِيْكَ لَهٗ ifadelerinde olduğu gibi.⁸⁶ Bunlarda zâhirde bir sebep olmadığı halde, aslından fazla olarak med etmek caizdir. Med-

⁸¹ Mekkî, *el-Keşf*, I, 46; Dâni, *et-Teyşîr*, s. 31; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 346.

⁸² Dimyâtî, *İthâf*, I, 161.

⁸³ Paluvî, *Zübbe*, s. 12.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Muhammed Temîm ez-Zü'bî (zabt ve tsh.), Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, Cidde 1994, 167-168. beyitler.

⁸⁵ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I, 269-270; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 348.

⁸⁶ En'âm 6/163; Bakara 2/2; Nahl 16/62.

de sebep olan âmil, lafzî olan med sebeplerinden zayıf olduğu için ancak tevessut (üç elif) ile med olunur.⁸⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de bu uygulama 43 yerdedir.⁸⁸

2.3. Medd-i Ta'zîm

Bu med, *لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ - هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ - لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ - لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* gibi yerlerdeki *lâ* (nâfiye) edatına aittir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tevhid anlayışına vurgu yapan ifadelerle⁸⁹ özgü bir meddir. Buradaki meddin mübalağalı bir şekilde yapılması, Allah'ın (cc) dışındaki her şeyden ilahlığı reddetmekte mübalağa yapılması sebebiyledir. Âlimler, bu ve başka bir manayı işaret etmesi ve tedebbüre sevk etmesi sebebiyle kelime-i tevhîd'deki *lâ* harfini uzatmayı müstehab kabul etmişlerdir.⁹⁰

Medd-i ta'zîmin med uzatılıp uzatılmaması, medd-i munfasılı kasr⁹¹ (bir elif) ile okuyanlar ile ilgilidir.⁹² Zira medd-i munfasılı med ile okuyanlar, usûlleri gereği zaten bu edatı uzatmışlardır. Dolayısıyla İbn Kesîr ve Ya'kûb medd-i munfasılları bir elif miktarı uzatırken kelime-i tevhid lafızlarında bu usûllerinin dışına çıkarak (mana gereği Allah'ı (cc) ta'zîm maksadıyla) *lâ* edatını kasrın üzerinde uzatmışlardır. Buradaki uzatma lafzî değil, manevi bir sebebe binâendir.⁹³

⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 344; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibe*, I, 398; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 207; Dimyâtî, *İthâf*, I, 168-169; Saçaklızâde Ebû Bekr Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, Sâlim Gaddûrî Hamed (dirase ve tahk.), Dâru Ammar, Amman 2008, s. 222.

⁸⁸ Bu yerler için bk.: Dimyâtî, *İthâf*, I, 168.

⁸⁹ Muhammed 47/19; Bakara 2/163; Haşr 59/22; Enbiyâ 21/87; Nisâ 4/87.

⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 345; İbn Nâzım, *Şerhu Tayyibe*, s. 73.

⁹¹ Kırâat ilminde *kasr* kavramı, medd-i tabî'ye karşılık gelir. Tecvîd ilminde de medd-i ârızın söz konusu olduğu yerlerde gördüğümüz, tilâvet vecihlerinden tevessut ve tûl tercihinin zıttı olarak karşımıza çıkan, medd-i tabîi miktarı kadar uzatma demek olan *kasr* ile aynı anlama gelir.

⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 344; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, s. 100.

⁹³ Sebeb-i med, *lafzî* ve *manevî* olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Harf-i med veya harf-i lînden sonra gelen hemze ve sükûn, lafzî kısmını; açık bir sebep olmadığı halde uzatmayı gerektiren dua, yardım dileme ve bir şeyi nefyetmede mübalağayı göstermeye matuf bir âmilin olması da manevi kısmını oluşturmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 344-345.

2.4. Sıla

Sıla lügatte, “ulaşmak, eklemek ve bitişirmek”⁹⁴ anlamlarında kullanılan *sıla* kavramı, kırâat literatüründe, sadece vasıl durumunda, cemî’ zamirlerindeki mîm’lerin açık bir şekilde bir elif miktarı uzatılarak okunması demektir.⁹⁵ Kırâat imamları, هُمْ - كُمْ ve أَنْتُمْ cemî’ müzekker zamirinin -vasıl durumundaki- okunuşu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kâlûn (hulûfle), İbn Kesîr ve Ebû Ca’fer bu zamiri sıla yaparak, yani zamirin sonuna *vâv* takdir ederek okumuşlardır. Kırâat ilminde bu kavram, “medd-i sıla” tabiriyle de bilinir. Sıla vechini uygulayan kurrâya da “ashâb-ı sıla” denilmiştir. Bu uygulama sadece vasıl durumuna özgüdür. Vakıf halinde sıla yapılmaz; zamir sâkin okunur.⁹⁶ Örneğin bu zamirleri sırasıyla, مِنْهُمْ / أَنْتُمْ / لَدَيْكُمْ - عَلَيْكُمْ - مِنْكُمْ / لَدَيْهِمْ - إِلَيْهِمْ - عَلَيْهِمْ - şeklinde okumuşlardır.⁹⁷ Ayrıca, cemî’ müzekker zamirlerinden sonra hemze-i kat’ gelmesi halinde Nâfi’ın ilk râvîsi Kâlûn’a ilaveten diğer râvîsi Verş de sıla yaparak muvâfakat etmiştir.⁹⁸ Bu durumda medd-i munfasıl söz konusu olduğundan, Kâlûn cemî’ müzekker zamirlerini sıla vechiyle bir ve iki elif miktarı uzatarak okur.⁹⁹ Verş de sıla yaptığı cemî’ mîm’ini beş elif miktarı uzatarak okumuştur.¹⁰⁰ قِيلَ لَهُمْ أَمَّا okuması gibi.

İbn Kesîr söz konusu zamirlere ilaveten müfred-müzekker gâib zamirini de aynı şekilde sıla yaparak, yani öncesi sâkîn *hâ* zamirine, kendisi dammeli olduğunda *vâv*; kesreli olduğunda ise *yâ* takdir ederek bir elif miktarı uzatacak şekilde okumuştur.¹⁰¹ فِيهِ - عَلَيْهِ - مِنْهُ - إِلَيْهِ lafızlarını

⁹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1842; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 525.

⁹⁵ Paluvî, *Zübde*, ss. 7-8; Tetik, *Kırâat İlminin Ta’lîmi*, s. 185.

⁹⁶ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 121.

⁹⁷ Dâni, *et-Teyşîr*, s. 19.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274.

⁹⁹ Kâlûn’un adem-i sıla ve sıla vecihleri, öncelik-sonralık bakımından Mısır ve İstanbul tarihlerine göre farklılık arz eder. Bk.: Paluvî, *Zübde*, s. 8.

¹⁰⁰ Verş medd-i munfasılları 5 elif miktarı uzatmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 325.

¹⁰¹ Dâni, *et-Teyşîr*, s. 29; Paluvî, *Zübde*, s. 10.

sırasıyla: فِيهِى - عَلِيْهِى - مِنْهُو - اَلْبِيى şeklinde okuması gibi. Diğer imam- lar ise buna benzer lafızları sıra ile okumazlar.¹⁰²

3. Diğer Farklılıklar

Klasik kırâat eserlerinin usûl bölümünde, Kur'ân'da yer alan ilk örnek esas alınarak mesele ve kaidesi izah edilir. Buna göre, usûl farklılıklarının Kur'ân'da ilk görüldüğü yer, Fâtiha sûresindeki الرَّحِيْمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ altı çizili kelimelerde gerçekleşen idğâm-ı kebîr uygulamasındadır.

3.1. İdğâm

İdğâm lügatte, “kabın kapağını örtmek, kaplamak, bir şeyi diğer bir şeyin içine katmak, çiğnemenen yutmak, burnundan konuşmak, sıcak ve soğuşun insanı kaplaması, yüzü karartmak ve atın ağzına gem geçirmek” anlamlarına gelir.¹⁰³ Kırâat literatüründe ise genel olarak, “Aynı cinsten olan iki harften, birinci harfi ikinci harfe katıp şeddeli olarak aynı mah-reçten çıkararak okumak”¹⁰⁴ ya da “Birinci harfin (müdğam) sâkin kılınması ve onun ikinci harf (müdğamun fih) içine sokulması”¹⁰⁵ demektir. Yani iki harfi, tek harfmiş gibi okumaktır. Ancak kaynaklarda idğâm kavramı, birbirinden ufak farklarla tanımlanmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰² Âsım'ın ikinci râvîsi olan Hafs, sadece Furkan 25/69. âyette yer alan وَيَخْلُدْ فِيْهِ مُهَانًا ifade- sindeki altı çizili lafzın okunması konusunda, İbn Kesîr'in *sıla* uygulamasına iştirak et- miştir. Dimyâfî, *İthâf*, II, 311; Paluvî, *Zübde*, s. 101. Elmalılı, bu âyetin tefsirinde, “Hafs rivâyetinde bu zamirin kural dışı olarak uzatılması, cezanın ebediliğine işaret ederek mana yönüne uygun düşmesi için olsa gerektir.” ifadesinde bulunarak usûl ile ilgili olan bu durumun mana yönüne dikkat çekmiştir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Di- ni Kur'ân Dili*, Zehreveyn, İstanbul 1993, VI, 88.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 203.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 180; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, s. 68.

¹⁰⁵ Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, s. 13.

¹⁰⁶ İdğâm: Mütেকârib ya da misl iki harfin karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmada birinci harf ikinci harfe idğâm edilir. Böylece söz konusu iki harf, şeddeli bir harf gibi ortaya çıkar. Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşıra fî'l-kırâati'-seb'*, Muhammed Gavs Neddî (nşr.), Dâru's-Selefiyye, Bombay 1982, ss. 350-351; Sâkin bir harfin harekeli başka bir harfe, arada her- hangi bir vakıf ya da hareke olmadan ulaşmasıdır. Bu durumda söz konusu iki harf, birbirine karıştığında tek harfe dönüşür. Böylece dil, bu iki harf için bir kez yükselir, bir mevzide bulunur ve şeddelenir. Ebû 'Amr Dâni, *el-İdğâmü'l-kebîr*, Abdurrahman Hasan

İdğâmın yapılma gerekçesi, okuyuşu kolaylaştırmaktır. Çünkü dil, bir harfi mahrecinden çıkardıktan sonra aynı harfi ya da benzer başka bir harfi aynı mahreçten çıkarmak için tekrar dönecektir. Bu durum ise dil için bir zorluk sebebidir. Böyle bir durumu nahiv âlimleri, bir sözü iki defa tekrar eden kişinin haline benzetmektedirler.¹⁰⁷ Bu uygulama, hem okuyucu hem de dinleyici açısından bir kolaylıktır.

İdğâm uygulaması daha çok *Temîm*; Doğu Arabistan'daki *Esed*, *Tay*, *Bekîr b. Vâil*, *Abdülkays* ve *Tağlîb* kabilelerine aittir. Bu kabilelerin çoğu bedevî çevrelerden oluşmaktadır. Bedevîlerde genelde kelimeleri telaffuzda kolayca meyletme, sürat ve kelimeleri birbirine meczetme gibi bir harfi telaffuzda tecvîd ve tahkîke tam riâyet etmeden okuma diyebileceğimiz eğilimler görülmektedir. *Hicaz* ve civarındaki *Kureys*, *Ensâr*, *Sakîf*, *Hevâzin*, *Sa'd* ve *Kinâne* gibi kabilelerin lehçelerinde ise edâda ve harfleri telaffuzda tecvîde daha çok riâyet edilmiş, harfleri izhar ile seslendirme yoluna gidilmiştir.¹⁰⁸

İdğâm, ilgili harflerin harekeli veya sakin olması bakımından *idğâm-ı kebîr* ve *idğâm-ı sağîr* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

3.1.1. İdğâm-ı Kebîr

Ârif (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 2003, s. 92; İki harfi tek harf olarak telaffuz etmektir. Bu durumda, telaffuz esnâsında ikinci harf şeddeli olur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274. İdğâm tanımları için ayrıca bk.: Dâni, *et-Teyşîr*, s. 19; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kirâati's-seb'*, Ahmed Ferîd Mezîdî (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999, s. 103; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 199; Dimyâtî, *İthâf*, I, 109; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, s. 181; Zafer Kızıklı, "Arap Dilinde İdğâm Kavramı", *EKEV*, sy. 32, 2007, ss. 179-182.

¹⁰⁷ Mekki, *el-Keşf*, I, 134.

¹⁰⁸ Muhaysin, *el-Kirâat* s. 94; Tayyân, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, ss. 292-293; Altundağ, "Sahih Kirâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", s. 41. Öte yandan Muhammed Salim Muhaysin, idğâm uygulamasının daha ziyade Irak bölgesi kirâat imamları kanalıyla nakledilmesiyle ilgili olarak şu ifadelerde bulunmaktadır: "Hicaz bölgesinde yaşayan nisbeten bedevî kabilelerinin birçoğunun Irak'a göç ettikleri ve buraya yerleştikleri bilinir. Bu durum, idğâmın Irak'a yerleşen bu kabilelerin lehçelerinde daha yaygın olduğunu düşünmemize ihtimal verir. İşte idğâm uygulamasının Mekke ve Medine kurrâsına göre Kûfe, Basra ve Şam kirâat imamlarından daha çok nakledilmiş olması, muhtemelen Irak bölgesinde oluşan bu yapıyla ilgilidir. Muhaysin, *el-Muktebes*, s. 93.

İdğâm edilecek iki harften birincisinin harekeli olduğu idğâma *idğâm-ı kebîr* denir.¹⁰⁹ Yani her iki harf de bu idğâm türünde harekelidir. İdğâmdan önce harekeli harfin sâkin kılınmasında tesirin çokluğu, müdğâmın harekeli olması sebebiyle çok bulunması, idğâmsız olarak telaffuz etmenin zorluğu veya bu tür idğâmın çokluğu sebebiyle bu isim verilmiştir.¹¹⁰ İdğâmın bu türü daha çok Ebû 'Amr kırâatinde görülmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla idğâm-ı kebîrin Ebû 'Amr kırâatinde yaygın olarak kullanılmasından dolayı bu uygulama *idğâm-ı Ebî 'Amr* olarak da isimlendirilmiştir.¹¹²

السَّحْرَةُ سَاحِدِينَ lafzının¹¹³ السَّحْرَةُ سَاحِدِينَ şeklinde; حَدِيثٌ ضَيْفٍ lafzının¹¹⁴ حَدِيثٌ ضَيْفٍ şeklinde; أَخْرَجَ شَطَاهُ lafzının¹¹⁵ أَخْرَجَ شَطَاهُ şeklinde; رُحِرَ عَنِ النَّارِ lafzının¹¹⁶ رُحِرَ عَنِ النَّارِ şeklinde okunmasını idğâm-ı kebîre örnek olarak verebiliriz.¹¹⁷

236
OMÜİFD

İdğâma mani durumlar için, her iki harf tek kelimedede bulunursa;¹¹⁸ idğâma konu olacak iki harf arasına أَنَا نَذِيرٌ ifadesinde olduğu gibi med harfi girerse; en gibi iki harft kiörneklerinde كُنْتُ تُرَابًا¹²⁰ ve أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ¹¹⁹ birincisi mütekellim veya muhâtab zamiri olan *tâ* olursa; رَبِّ بِمَا¹²¹ ve عَفُورٌ¹²² ve عَفُورٌ lafızlarında olduğu gibi ilk harfi şeddeli olursa,

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274.

¹¹⁰ Kaynaklarda idğâmın bu türünün bu isimle anılmasıyla ilgili olarak, dilde ve tilavette oldukça fazla görülmesi, uygulanma esnasında zorluk yaşanması, idğâm gerçekleşmeden önce ilk harfin sâkin kılınması işlemi gibi sebeplerle bu ismi aldığı ifade edilir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 274-275; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 199; İbrahim Saîd Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*, Dâru'l-Hadâre, Riyâd 2008, s. 19.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 275; Dimyâtî, *İthâf*, I, 110.

¹¹² Mekkî, *el-Keşf*, I, 134; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 199.

¹¹³ A' râf 7/120.

¹¹⁴ Zâriyât 51/24.

¹¹⁵ Fetih 48/29.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/185.

¹¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 282-304; *Takrîb*, ss. 85-90.

¹¹⁸ مَنَابِكُكُمْ (Bakara 2/200) ve مَسَالِكُكُمْ (Müddessir 74/42) kelimeleri bu kuraldan istisnadır.

¹¹⁹ Yûnus 10/42.

¹²⁰ Nebe 78/40.

¹²¹ Hicr 15/39.

¹²² Kamer 54/48.

ifadelerinde olduğu gibi ilk harfi tenvinli olursa idğâm-ı kebîr gerçekleşmez.¹²³

3.1.2. İdğâm-ı Sağîr

İdğâm edilen ilk harfin sâkin, ikinci harfin harekeli olması halinde gerçekleşen idğâmın bu türüne ise idğâm-ı sağîr denir.¹²⁴ Bu isimle anılmasının sebebi olarak da icrâsının az bir amel ile yapılabilmesi ya da idğâm-ı kebîre nazaran yaygınlığının daha az olması gösterilmektedir.¹²⁵ اذُّ تَبْرًا idğâm-ı sağîr şeklinde; اذُّ جَعَلٌ idğâm-ı kebîr şeklinde okunmasını idğâm-ı sağîre örnek olarak verebiliriz.

İdğâmın bu türünde, idğâm edilen harfler açısından kırâat imamları arasında ihtilaf söz konusudur.¹²⁸ Ayrıca اذُّ - قَدْ - هَلْ - بَلْ gibi edatlardan sonra gelen birtakım harfler, idğâm-ı sağîre sebep olmaktadır.¹²⁹

3.2. Feth ve İmâle

Feth lügatte “muğlaklığı açmak, kapalılığı gidermek”¹³⁰ manalarına gelir. Kırâat literatüründe ise “okuyucunun harfi telaffuz ederken ağzını (yeterince) açması” demektir.¹³¹ Bir başka deyişle, üstün harekeyi veya elifi telaffuz etmek için ağzı yeterince açmaya denilmektedir. Bir anlamda *feth* (asl) ve *imâle* (fer') birbirlerinin zıddı iki kavramdır. Feth kavramı, *tefhîm* ve *nasb* isimleriyle de ifade edilir.¹³²

İmâle ise lügatte, “bir şeye yönelmek ve bir tarafa çekmek”¹³³ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe ise *elif*i *yâ* harfine; fethayı da kesreye

¹²³ Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 199-200.

¹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 275.

¹²⁵ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 70.

¹²⁶ Bakara 2/166.

¹²⁷ Mâide 5/20.

¹²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 2-21.

¹²⁹ Geniş bilgi için bk.: Mekkî, *el-Keşf*, I, 147-158; Dâni, *et-Teyssîr*, 42-43; İbnü'l-Cezerî, *Takrîb*, ss. 125-127; Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 202-203; Dimyâtî, *İthâf*, I, 128-142.

¹³⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 370; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 536.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 29; Dimyâtî, *İthâf*, I, 247.

¹³² Dimyâtî, *İthâf*, I, 247.

¹³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 636.

yaklaştırmaktır. Bir başka ifadeyle, üstün harekeyi açık fetha ile açık kesre arasında; *elif*'i de *yâ* harfini andıracak şekilde telaffuz etmektir.¹³⁴ Fethayı telaffuzda çene yukarı yükselirken imâlede aşağı inmektedir. Çenenin aşağıya inmesi, yukarı yükselmesinden daha kolay olduğundan, imâlenin telaffuz kolaylığına faydası vardır.¹³⁵ Belli şartlarda ve dereceleri kısmen farklı olarak uygulanan imâle, *büyük* (kübrâ, mahza, bath, idcâ') ve *küçük* (suğrâ, beyne beyne, taklîl, taltîf) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹³⁶

Bazı kırâatlerde imâle uygulaması hiç görülmezken, özellikle Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir gibi imamlarda sıkça gördüğümüz imâleli okuyuş, Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak nakledilegelmiştir. Bu uygulamanın delili olarak, Hz. Peygamber'in Meryem sûresinin 12. âyetinde geçen *يَحْيَى* kelimesini imâleli okuması gösterilmektedir.¹³⁷

238

OMÜİFD

Feth ve *imâle* Arap kabileleri arasında asırlarca uygulanan güzel ve fahş sayılan lehçelerdendir. Feth uygulaması, Arap yarımadasının batısında yer alan *Kureyş*, *Sakîf*, *Hevâzin* ve *Kinâne* gibi *Hicaz* kabilelerinde; imâle ise *Hicaz* kabilelerinin bir kısmında ve *Temîm*, *Kays*, *Esed*, *Tay*, *Bekîr b. Vâil*, *Abdülkays* ve *Tağlib* gibi kabilelerde daha yaygındır.¹³⁸

İmâleli okuyup okumama konusunda kırâat imamları iki kısma ayrılmıştır¹³⁹

¹³⁴ Mekki, *el-Keşf*, I, 168; İbn Ebi Meryem, *el-Mûdah*, I, 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 194; Paluvî, *Zübde*, s. 17; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 181; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, s. 73.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 35.

¹³⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 194; Dimyâtî, *İthâf*, I, 247; Muhaysin, *el-Muktebes*, s. 95.

¹³⁷ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, II, 498; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 194.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Muhaysin, *el-Muktebes*, s. 94; Tayyân, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 296.

¹³⁹ Dimyâtî, *İthâf*, I, 247.

3.2.1. İmâle-i Kübrâ

İmâlenin bu türü, “fetha harekeyi kesreye doğru ve kesreye yakın bir biçimde meylettirmek suretiyle telaffuz etmektir.” Ancak bu uygulamada, kesreye ve *yâ* harfine tam olarak dönüşmeyecek şekilde fethanın kesreye; *elif*’in de *yâ* harfine yaklaştırarak okumak gerekir. Diğer isimleri de *imâle-i şedide*; fethayı yatırma anlamında *idcâ*’; yüzüstü düşmek anlamında *bath* olan bu türde meylettirme işlemi, kesreye daha yakındır. Fakat bunu yaparken mübâlağa ederek tam kesre okunmamalıdır.¹⁴⁰

Bu uygulama daha çok Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir’in kırâatinde görülmektedir.¹⁴¹ Örneğin, *يُرْضَى - - يَخْشَى - آتَى - الدُّنْيَا - هُدَى - مُوسَى*, *أَبْرَارَ - النَّاسِ - سُكَارَى - الْفُرْبَى - أَرْكَى* gibi kelimeleri bu kırâat imamları imâle ile okumuşlardır. Âsım imâle yapanlar grubunda değerlendirilmekle birlikte, Hafs yalnızca *مَجْرِيهَا* lafzını¹⁴² imâleli olarak rivâyet etmiştir.¹⁴³

Kisâi, imâleyi müenneslik âlâmeti olan *tâ* harfi ile biten kelimenin vakfı halinde de uygulamaktadır. Buna *جَنَّةٌ - رَبْوَةٌ - نِعْمَةٌ - الْقِيَامَةُ - الْأَخْرَجَةُ* gibi kelimeleri örnek olarak verebiliriz. Ancak *tâ* harfinden önce şu harflerin gelmemesi gerekir: *elif, hâ, hâ, sâd, dâd, tâ, zâ, ayn, ğayn, kâf*.¹⁴⁴

Bazı imamlar tarafından *hâ, râ* ve *yâ* gibi bazı hurûf-u mukataa harfleri de imâle ile telaffuz edilir.¹⁴⁵

3.2.2. İtbâ-ı İmâle

İtbâ lügatte, “tâbî kılma, peşine katma, izini sürme”¹⁴⁶ anlamlarına gelirken; kırâat literatüründe “bir kelimedeki harfin harekesini verirken yakı-

¹⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV, İstanbul 2009, s. 231.

¹⁴¹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 197; Dimyâtî, *İthâf*, I, 248; Paluvî, *Zübbe*, s. 8.

¹⁴² Hûd 11/41.

¹⁴³ Dimyâtî, *İthâf*, I, 259; Paluvî, *Zübbe*, s. 70.

¹⁴⁴ Kisâi'nin yaptığı imâle örnekleri ve istisnaları için bk.: Mekki, *el-Keşf*, I, 205-206; Dâni, *et-Teyşir*, ss. 54-55; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 197.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *Takrîb*, ss. 143-147. İmâleye dair detaylı bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *Takrîb*, ss. 133-150; Dimyâtî, *İthâf*, I, 247-294.

nında bulunan diğer harf ve kelimelere uyumu gözetmek” demektir. Bu uygulamayı, Hafs-ı Dûrî'nin tarîki olan Ebû Osmân ed-Darîr yapmaktadır. O, kelimenin ortasındaki harfte ve buna tâbi olarak son harfte imâle yapar. نَصَارَى - أَلْيَتَامَى - سَكَارَى - كَسَالَى gibi kelimelerin sonlarındaki *yâ* olan *elif*lerde de imâle yaptığı için bu ad verilmiştir.¹⁴⁷

3.2.3. Taklîl/Beyne Beyne

İmâle-i mütevevssita adıyla da bilinen imâlenin bu türü, “fetha harekeyi hâlis fetha ile kesre arasında, fethaya yakın bir tarzda meylettirmek suretiyle okumaktır.”¹⁴⁸ Diğer isimleri de fethayı azaltma anlamında *taklîl*; fethayı inceltme anlamında *taltîf*; iki telaffuz arası manasında *beyne'l-lafzeyn* ve *beyne beyne'*dir.¹⁴⁹ Sonlarında *yâ* harfi bulunan bazı kelimelerde bunun örneklerini görmek mümkündür. Ayrıca sonlarında *elif* bulunan *râ*, *sâd*, *yâ* ve *kef* harflerinden sonra da كَافِرِينَ - فَأَحْيَاكُمْ - أَبْرَارٍ - فَأَحْيَاكُمْ - كَافِرِينَ - فَأَحْيَاكُمْ gibi imâle-i suğrâ yapılmaktadır. Bu telaffuz şeklinde ağız diğer zamanlara nazaran daha fazla açılır.¹⁵⁰

240

OMÜİFD

3.3. Tağlîz

Tağlîz lügatte, “bir şeyi kaba ve kalın yapmak, yoğun ve iri kılmak, kaba söylemek”¹⁵¹ manalarına gelen *ğalaza* fiilinin tef'îl kalıbında gelmiş şeklidir. Kırâat literatüründe, genel olarak “Meftûh ya da sâkin sâd, tâ ve zâ harflerinden sonra gelen meftûh lâm harfini kalın okumaktır.”¹⁵² *Lâm* harfinin tok ve kalın bir sesle telaffuz edilmesine *tefhîm* adı da verilmektedir.¹⁵³ Ancak İbnü'l-Cezerî, kalın telaffuz edilen *lâm* harfi için *tağlîz* kav-

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 27.

¹⁴⁷ Mehmed Rüşdü Aşıkutlu, *Tayyibe'nin Elfaz Manası*, İstanbul 1978, ss. 147-148.

¹⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 30; Dimyâfî, *İthâf*, I, 247; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlaları*, s. 74. *Beyne'l-lafzeyn* ve *beyne beyne*, “beyne'l-feth ve'l-imâle” ifadesinin kısaltılmış halidir.

¹⁵⁰ Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 186.

¹⁵¹ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1175; Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 364.

¹⁵² Mekkî, *el-Keşf*, I, 219; Dâni, *et-Teyyîr*, s. 58; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 111-112; Paluvî, *Zübde*, s. 12; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 375; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlaları*, s. 126.

¹⁵³ Mekkî, *el-Keşf*, I, 218-219.

ramının kullanıldığını, kalın okunan *râ* harfinin ise *tefhîm* ile ifade edildiğini belirtir. Bu uygulamanın gerekçesini de isti'lâ harflerinden olan bu üç harften sonra gelen *lâm* harfinin telaffuzunu, isti'lâ harfinin telaffuzuna yakınlaştırma olarak ifade eder.¹⁵⁴ Telaffuz esnasında dil ortası, ağız tavanına yapıştırılır. Böylece dil, üst mahreçte kalmak suretiyle tek hareket yapmış olur.¹⁵⁵ Bu suretle dil kalın okuyuştan ince okuyuşa düşmemiş ve kelimenin telaffuzundaki ahengin bozulması engellenmiş olur. *Tağlîz*, Verş'in tarîki Ezrak'a özgü bir telaffuz şeklidir. Öte yandan öncesi meftûh ya da madmûm olan lafzatullah da kalın okunduğundan *tağlîz* ya da *tefhîm* olarak ifade edilir.¹⁵⁶

Buna göre Ezrak'a mahsus olan tağlîz uygulaması şu durumlarda yapılır:

1. *أَصْلَحُوا*, *مَطَّلَع* ve *أَطَّلَمَ* örneklerinde olduğu gibi sâkin olan *sâd*, *tâ* ya da *zâ* harflerinden birinden sonra gelen meftûh *lâm* harfi tağlîz ile telaffuz edilir.

2. *طَلَّقْتُمْ*, *صَلُّوْهُ* ve *ظَلَّمُوا* örneklerinde olduğu gibi meftûh olan *sâd*, *tâ* ya da *zâ* harflerinden birinden sonra gelen meftûh *lâm* harfi tağlîz ile telaffuz edilir.

3. Meftûh olan *sâd* ya da *tâ* harflerinden biriyle meftûh *lâm* harfi arasına *elif* girerse *lâm* harfi tağlîz ile okunur. Bu da Kur'an'da *فِصَالًا*,¹⁵⁷ *يَصَالًا* ve *طَال* olmak üzere üç kelimedede bulunur. Böyle durumlarda *lâm* harfinin telaffuzunda *tağlîz* ve *terkîk* olmak üzere hulûfle iki vecih söz konusudur.

¹⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 111.

¹⁵⁵ Mekkî, *el-Keşf*, I, 219; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 375.

¹⁵⁶ Mekkî, *el-Keşf*, I, 219; Dâni, *et-Teyisîr*, s. 58; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 115; Dimyâtî, *İthâf*, I, 307.

¹⁵⁷ Nisâ sûresinde yer alan *يُصَلِّحَا* lafzı Kûfeli dört kurrânın (Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir) dışındakilere göre *يَصَالًا* şeklinde okunmuştur. Verş de lafzı *يَصَالًا* olarak okunduğu için *tağlîz* uygulamasının kurallarına uyması itibariyle lafzı tağlîz ile okur. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 252; Dimyâtî, *İthâf*, I, 521; Paluvî, *Zübde*, s. 49.

4. Meftûh *lâm* harfinden sonra *يَصْلِيهَا* ve *صَلَّى* örneklerinde olduğu gibi imâle harfi olan *yâ* (yani imâle edilecek elif) gelirse *lâm* harfinin telaffuzunda *tağlîz* ve *terkîk* olmak üzere hulûfle iki vecih söz konusu olur.

5. Meftûh olan *sâd*, *tâ* ya da *zâ* harflerinden sonra gelen meftûh *lâm* harfi, kelimenin sonunda bulunur ve sükûn üzere vakfedilirse yine *lâm* harfinin telaffuzunda *tağlîz* ve *terkîk* olmak üzere hulûfle iki vecih söz konusu olur. *وَأَلْمَا فَصَلَّ* ve *أَنْ يُوصَلَ* örneklerinde olduğu gibi.¹⁵⁸

3.4. Terkîk

Terkîk lügatte, “herhangi bir şeyi inceltmek, yumuşatmak, hafifletmek ve sözü güzelleştirmek”¹⁵⁹ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe ise “herhangi bir harfin ince bir ses tonuyla okunması” demektir.¹⁶⁰ Diğer bir tanıma göre, “*râ* harfinin kesreyi okşayan zayıf bir imâle ile okunmasıdır.”¹⁶¹ Özel anlamda ise “Verş’in tarîki Ezrak’a özgü bir vecih olarak fethalı *râ* harfini, kendinden önceki harfin sâkin veya meksûr olması halinde ince okumaktır.”¹⁶² *بَصِيرًا - حَبِيرًا - كَبِيرًا - أَخِيرًا - تَبِيرًا - بَاسِرًا* örneklerinde olduğu gibi.¹⁶³

Öte yandan Ezrak, yukarıda zikredilen tanıma uymasına rağmen *رَمَ* lafzını, *لَبْرِيهِمْ* gibi Arapçaya sonradan dâhil olan kelimeleri ve *خ* harfi hariç isti'lâ sıfatına sahip harfleri bu uygulamadan istisna etmektedir. Örneğin Ezrak tarîkinde *لِأَخْرَاجِهِمْ* gibi kelimeler terkîk ile telaffuz edilirken, *لِأَصْرِهِمْ* gibi lafızlar terkikle seslendirilmez.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Cârullah, *Şerhu Tayyibe*, s. 82; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, s. 126. Detaylı bilgi ve örnekler için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 111-115; Dimyâtî, *İthâf*, I, 307-311.

¹⁵⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1483; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 200.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 90.

¹⁶¹ Mekkî, *el-Keşf*, I, 209; Çağır, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 378.

¹⁶² Mekkî, *el-Keşf*, I, 210; Dâni, *et-Teyssîr*, s. 55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 93; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 187.

¹⁶³ *Terkîk* uygulaması ve örnekleri için bk.: Mekkî, *el-Keşf*, I, 210; Dâni, *et-Teyssîr*, s. 55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 94.

¹⁶⁴ Ebû Abdullah Ahmed Mevsîfî, *Şerhu Şa'le ale's-Şâtibiyye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s. 126; Celâleddîn Suyûtî, *Şerhu's-Şâtibiyye*, Ebû Âsım b. Kutub (tahk.), Müessesetü Kurtuba, Endülüs 2004, ss. 142-144.

3.5. İşmâm

İşmâm lügatte, “koklatmak”¹⁶⁵ anlamına gelir. Kırâat literatüründe ise “harfin sükûnundan sonra harekeyi sessizce işaret etmek”¹⁶⁶ şeklinde tanımlanır. Bu, genel bir tabir olmakla birlikte kırâat ilminde, işmâmın birkaç tanısı vardır:

1) Bir harfin başka bir harf ile karıştırılması (Sâd-ı müşemme):¹⁶⁷

“Sâd ile ze harflerinin birbirlerine karıştırılmasıdır.”¹⁶⁸ Bu tür işmâma Kur’ân-ı Kerîm’de çokça geçen صِرَاط kelimesini örnek olarak gösterebiliriz. Kelimeyi kırâat imamlarının çoğu hâlis sâd ile okumuşlardır ki bu Kureyş lehçesine ait olup mushaf hattına da doğrudan uymaktadır. Hamza’nın ilk râvîsi Halef ise bu kelimeyi her geçtiği yerde; ikinci râvîsi Hallâd ise Fâtîha sûresinin 5. âyetindeki الصِّرَاط kelimesinde sâd mahreçinden ze sesini andırarak şekilde okumuştur.¹⁶⁹ Hamza, Kisâî, Ruveys ve Halefî’l-Âşîr ise أَصْدَقْ kelimesinde olduğu gibi sonrasında dâl bulunan her sâkin sâd harfini aynı kelimedede olmak şartıyla işmâm ile okumuştur.¹⁷⁰ Bu tür işmâmın, *Kays* ve *Ukayl* lehçelerinde yaygın olduğu ifade edilmektedir.¹⁷¹

2) Harekenin harekeye karıştırılması: Bu durum, قِيلَ - غِيضَ - سِيئَةً - سِيءَ - سِيَقَ - حِيلَ - جِيءَ gibi lafızlarda söz konusudur. Bu lafızların birinci harfi iki harekeyle telaffuz edilir. Bir bakıma esre, ötreye karıştırı-

¹⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XII, 325.

¹⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 121.

¹⁶⁷ Sâd ile ze harflerinin birbirlerine karıştırılması demektir ve işmâmın bu türü sâd-ı müşemme olarak ifade edilir. Bu işmâmda sâd ve ze harfleri mahreçlerinden eksik çıkar. Her iki harfin birleşmesinden ise tam bir harf çıkar. Telaffuzu itibariyle ortaya çıkan yeni harf ne tam sâd ne de tam ze’dir. Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû’l-meânî min Hurzi’l-emânî fi kırâati’s-seb’a*, İbrâhim Atve İvaz (tahk.), Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Kâhire 1981, s. 71; Dimyâtî, *İthâf*, I, 365; Paluvî, *Zübde*, s. 17; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, s. 271; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 116.

¹⁶⁸ Paluvî, *Zübde*, s. 7.

¹⁶⁹ Dimyâtî, *İthâf*, I, 365; Paluvî, *Zübde*, s. 7.

¹⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü’n-neşr*, 114-115. beyitler; Dimyâtî, *İthâf*, I, 517; Paluvî, *Zübde*, s. 48.

¹⁷¹ Muhaysin, *el-Muktebes*, s. 99.

olarak okunur.¹⁷² Meçhul konumda bulunan yukarıdaki lafızların ilk harfleri aslında ötre harekelidir; sarf ilmindeki i'lal sonucunda kesreye dönüşmüştür. Bir başka deyişle, telaffuzunda kolaylık sağlanması için söz konusu kelimelerin etimolojik tahlilden geçtikten sonra, gizli kalan ötrelerine işaret etmek için uygulanmaktadır.

Asıl hareke olan ötreyi hissettirdikten sonra esre harekenin sesi çıkarılarak her iki hareke de temsil edilmekte, yani bu fiillerin meçhul olduklarına işaret edilmektedir. Hişâm, Kisâî ve Ruveys bu tür işmâmı, yukarıda yer alan yedi kelime için uygulayan kurrâdır. İbn Zekvân sadece جِبِلَّ - سَبِيْقَ - سَبِيْعَ - سَبِيْعَتَ - سَبِيْعَتَ - سَبِيْعَتَ kelimelerinde; Nâfi' ve Ebû Ca'fer ise sadece سَبِيْعَ ve سَبِيْعَتَ kelimelerinde işmâm vechini uygulamaktadırlar.¹⁷³

3) Harekenin sükûna karışması: لَا تَأْمَنَّا¹⁷⁴ lafzında yapılan işmâm bu türe örnektir. Bu uygulamada maksat, kelimedeki idğâmla birlikte, onun aslî harekesine dudakla işaret etmektir. Kelimenin aslı لَا تَأْمَنَّا¹⁷⁵ olduğundan birinci nûn harfinin dammesine işâreten işmâm ile telaffuz edilir. Ebû Ca'fer dışındaki kırâat imamları bu lafzı işmâm ya da ihtilâs ile okurlar.¹⁷⁵

4) Sâkin harften sonra dudakları yummak: "Kelime sonlarındaki sâkin harfin ötresini işaret etmek için dudakları ön tarafa doğru toplamak/yummadır." İşmâmın bu türü sadece vakıf halinde ötrede yapılır. Zira kelime sonundaki ötre hareke vakıf sebebiyle kaybolmaktadır. Sükûndan sonra dudakların yumulması şeklinde uygulanan bu işmâm, sebab-i med durumunda bulunan sâkin harfi okuduktan sonra, aslında harekesi ötre olan bu harfin harekesine işaret maksadıyla hiçbir ses çıkarmaksızın iki dudağı ötre okurcasına ileri doğru uzatmak (büzmek) şeklinde uygulanır.¹⁷⁶ İşmâmın bu türünde ses yoktur.¹⁷⁷ Bu, kırâat imamlarınca üzerinde ittifak edilen işmâm çeşididir.

¹⁷² Paluvî, *Zübde*, s. 17.

¹⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 208; Dimyâtî, *İthâf*, I, 378-379; Paluvî, *Zübde*, s. 17.

¹⁷⁴ Yûsuf 12/11.

¹⁷⁵ Paluvî, *Zübde*, s. 72.

¹⁷⁶ Tetik, *Kırâat İliminin Ta'lîmi*, s. 182.

Harekeyi duyma imkânına sahip olamayanlar, işmâmdaki dudak hareketi sayesinde harekeyi anlama imkânı elde ederler. Dudaklar ile yapılan bir telaffuz şekli olduğu için bunu ancak görenler anlayabilir. Bu sebeple gözü gören fakat işitmeyen kişilere mahsus olduğu söylenmektedir. Ancak işmâm, sağlam kişiler için de yapılabilir. Bir topluluğa Kur'ân-ı Kerîm okuyan kimse, topluluktaki insanlara, diğer harflerin hareketlerini gösterdiği gibi vakfettiği harfin harekesini sâkinleştirdiği için aslî hareketin ne olduğunu belirtmek için de işmâm yapılabilir.¹⁷⁸

3.6. İlhâk/Hâü's-Sekte

İlhâk lügatte, “bir şeyi başka bir şeyin arkasından getirmek, bitıştirmek, ulaştırmak”¹⁷⁹ anlamlarına gelir. Kırâat literatüründe ise “bazı kelimelerin sonuna vakıf halinde sakin bir hâ ilave edilmesi”¹⁸⁰ demektir. Vakıf halinde kelimelerin sonuna eklenen bu hâ harfine hâü's-sekte de denilmektedir.¹⁸¹ Kırâat imamlarından Ya'kûb, harf-i cer alan mâ-i istifhâmiyye (soru edatı olan mâ) edatlarında özellikle مَمَّ - لِمَّ - بِمَّ - فِيمَ - عَمَّ olmak üzere beş kelimedede: مَمَّ - لِمَّ - بِمَّ - فِيمَ - عَمَّ şeklinde; هُوَ ve هِيَ zamirlerinde (müfred ve gâib zamirlerde): هُوَ - هِيَ şeklinde; şeddeli cemî' müennes gâib nûnlarında: هُنَّ (هُنَّ) şeklinde; sonunda şeddeli yâ bulunan kelimelerde: عَلَيَّ (عَلَيْهَ) - عَلَيَّ (عَلَيْهَ) şeklinde; sonunda fethalı nûn bulunan cemî' müzekker sâlimler: رَاعُونَ - أَلْعَالَمِينَ - الْمُؤْمِنِينَ - الْمُفْلِحُونَ gibi kelimelerde رَاعُونَ - أَلْعَالَمِينَ - الْمُؤْمِنِينَ - الْمُفْلِحُونَ şeklinde okumaktadır.¹⁸²

¹⁷⁷ İşmâm uygulaması sessiz şekilde ve sadece dudakların işaretleriyle yapıldığından sükûndan sayılmıştır. Bu münasebetle sebep-i meddin zâil olmasını gerektiren bir âmil olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla kasr ile uygulandığı gibi tevessut ve tûl ile de tilâveti câiz görülmüştür. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, s. 270; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlâları*, s. 80.

¹⁷⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, Bursa: Emin, 2009, ss. 222-223.

¹⁷⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1549; Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 448.

¹⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 120; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 190.

¹⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 136; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 190.

¹⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 134-136; Paluvî, *Zübde*, s. 25.

3.7. İhtilâs ve İskân

İhtilâs lügatte, “bir şeyi zorla almak, alıp kaçmak, kapmak”¹⁸³ manalarına gelir. Kırâat literatüründe ise harekeyi süratle telaffuz etmek ya da harekenin çoğunu (üçte ikisini) telaffuz edip azını (üçte birini) hafzetmek suretiyle okumaktır.¹⁸⁴ İbnü'l-Cezerî ihtilâs için şu ifadelerde bulunur: “Harekenin kapılması ve öyle bir hızda okunmasıdır ki dinleyici lafızda hiç hareke olmadığını zanneder. Oysa hareke, kelimedede tam manasıyla söz konusudur.”¹⁸⁵ Kırâat âlimleri ihtilâs ve ihfâyı birbirine benzer iki kavram olarak değerlendirmişlerdir.¹⁸⁶ Bu telaffuz şekline Zümer sûresinin 7. âyetinde yer alan *يُرْضَهُ* lafzındaki *hâ* zamirinin ihtilâs ile okunmasını örnek olarak gösterebiliriz.¹⁸⁷ Bu konuya başka bir örnek ise Yûsuf sûresinin 11. âyetindeki *لَا تَأْمَنَّا* lafzıdır. Lafızdaki ilk *nûn* harfini, aslî harekesi olan ötreyi¹⁸⁸ hızlıca telaffuz etmek *ihtilâs* ile okumak demektir.

“Harfi, bilinen harekelerin doğrultusunda okumak” anlamındaki *tahrîk* kavramının zıttı olan *iskân/teskîn*; “Harfi, üç harekeden uzaklaştırmaktır.”¹⁸⁹ Özelde ise üçüncü tekil şahıs zamirleri olan *هُوَ* ve *هِيَ* munfasıl zamirlerinin başına *vâv*, *fâ*, *lâm* harflerinden biri veya *تَمْ* geldiğinde Nâfî'in râvîsi Kâlûn, Ebû 'Amr,¹⁹⁰ Kisâi ve Ebû Ca'fer, bu munfasıl zamirlerin ilk harfi olan *hâ* harfini sâkin olarak sırasıyla; *هُوَ - فَهُوَ - لَّهُوَ - ثُمَّهُوَ* şeklinde okumuşlardır.¹⁹¹ Gerekçeleri ise, bu zamirlerin bitişen bu harfler-

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 65.

¹⁸⁴ Muhaysin, *el-İrşâdât*, s. 513. Ayrıca bk.: Muhammed Emin Efendi Rûmî, *Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübde'ti'l-irfân*, Emin, İstanbul ts., s. 249.

¹⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, Ğânim Gaddûrî Hamed, (tahk.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2001, s. 73.

¹⁸⁶ İhtilâsın farklı manalarına ilişkin detaylı bilgi için bk.: Ğânim Kaddûrî Hamed, *Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*, Matbaatu'l-Hulûd, Bağdât 1986, s. 512 vd.

¹⁸⁷ Paluvî, *Zübde*, s. 118. Detaylı bilgi için ayrıca bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 307-309; Dimyâtî, *İthâf*, II, 427.

¹⁸⁸ Lafzın aslı, *لَا تَأْمَنَّا* şeklindedir. Muhaysin, *el-Mühezzeb*, II, 46.

¹⁸⁹ Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 76

¹⁹⁰ Ebû 'Amr, *م* edatında bu uygulamayı yapmaz. Bu edatı diğerlerinden ayırmasının sebebi bu harfin munfasıl zamirlerden ayrık oluşu ve üzerinde vakıf edilebilmesidir. İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, I, 265.

¹⁹¹ Paluvî, *Zübde*, s. 136.

le beraber tek bir kelime gibi olması, dolayısıyla telaffuzda kolaylığın talep edilmesidir. Dile kolaylık sağlayan bu telaffuz şekli, *Temîm* lehçesinin bir özelliği olarak bilinir.¹⁹²

Cemî' müzekker gâib (هَمْ) zamirinin sâkin olan *yâ* harfinden sonra okunuşu hususunda kırâat imamlarının bazıları ihtilaf halindedir. Ya'kûb bu zamiri her durumda هَمْ şeklinde dammeli okurken Hamza عَلَيْهِمْ - لَدَيْهِمْ gibi cezimli bulunan *yâ* harfinden sonra gelen bu zamiri madmûm okumuştur. عَلَيْهِمْ - لَدَيْهِمْ örneklerinde olduğu gibi.¹⁹³ Ayrıca Ya'kûb *tesniye gâib-gâibe* ve *cemî' müennes gâibe* zamirlerini de (هُمَا - فِيهِنَّ - عَلَيْهِمَا - فِيهِمَا - هُنَّ) sâkin olan *yâ* harfinden sonra عَلَيْهِمَا - فِيهِمَا - هُنَّ şeklindeki gibi madmûm olarak okur. Bu iki kurrânın dışındakiler ise kendinden önce meksûr ya da sâkin harf bulunan bu zamirleri meksûr; diğer durumlarda ise madmûm olarak okumuşlardır.¹⁹⁴

Usûl ile ilgili kavramların hepsi bu kadar değildir. Ancak saydıklarımız en sık karşılaşılan uygulamalardır. Usûle dair detaylı bilgiler daha hacimli çalışmalarda anlatılacak kadar geniş olduğundan biz bu kadarıyla yetiniyoruz. Şunu hatırlatmakta da fayda görüyoruz. Bu kavramların nasıl uygulanacağı, kaynaklarda izah edilmeye çalışılsa da bu iş uzmanlarından (fem-i muhsin) şifâhî yolla öğrenilebilecek bir meseledir. Bizzat bir hocanın izahını gerektirmeyen meselelerde kitaplardan istifade yeterliyken, kırâat gibi bir fem-i muhsin gerektiren branşlarda, kitaplar (bu kadar) başarılı bir öğretici olamamıştır. Kırâat ilminin birçok meselesinde, kitâbet yoluyla tahsil mümkün görünmemektedir. Öyle ki meseleye dair kaleme alınan eserlerde yer alan “Bunu hocanın ağzından al”, “Bir hocadan öğren” gibi tavsiyelere ve ifadelere sıkça rastlanmaktadır.¹⁹⁵

¹⁹² Muhaysin, *el-Muktebes*, ss. 101-102.

¹⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 273-274; Dimyâtî, *İthâf*, I, 366; Paluvî, *Zübde*, s. 8.

¹⁹⁴ Dimyâtî, *İthâf*, I, 366.

¹⁹⁵ Paluvî, *Zübde*, s. 7; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hallân*, s. 15; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'lîmi*, s. 92.

Sonuç

Bütün ilim dallarına özgü birtakım ıstılahlar söz konusu olduğu gibi kırâat ilminin de kendine mahsus kavramları vardır. Bu ıstılahlar, zamanla kavram havuzları sayesinde kırâat literatürünün gelişmesine ve zenginleşmesine yol açmıştır. Kırâat tedrisatı tarihinde, nesilden nesile değişmeden ya da ufak değişikliklerle aktarılagelen bu terimler, kırâat ilmiyle ilgilenen herkesin istisnasız bilmek ve aktarmak durumunda olduğu tanımlardır. Kırâat sahasının kendine mahsus dilinin ve terminolojisinin oluşmasında en önemli unsur olan ıstılahlar, literatürde genel-geçer nitelik kazanarak kırâat tedrisatında sıkça tekrarlanmıştır.

Kırâat imamları, Kur'ân-ı Kerîm'in edâsı itibariyle birçok kural üzerinde görüş birliğindedir. Ancak onlar, bazı konularda birbirlerinden ayrılmışlardır. Kur'ân lafızlarının telaffuzunda birden çok kırâat farklılığının Kur'ân-ı Kerîm'de bütün geçtiği yerlerde bir usûl takip edilerek telaffuz edilmesi ya da her kırâat imamının belli bir yöntem dâhilinde kendilerine mahsus belirledikleri okuyuş tarzları kırâat ilminde *usûl farklılıkları* olarak ifade edilmektedir. Kırâat ilmi geleneği içerisinde, hangi kurrâ hangi usûle göre okuyorsa, lafızları bu usûl çerçevesinde kendinden sonrakilere aynı şekilde aktarmışlardır.

Usûlî ihtilaflara, ilgili telaffuz kurallarından birinin hükmünün, genel olarak hepsine uygulanabilir olması itibariyle bu isim verilmiştir. İmâle, idğâm, teshîl, terkîk, sıla ve işmâm vb. tecvîd kuralları ve lehçe farklılıkları bu başlık altında ele alınır. Öte yandan kaynaklarda, bazen usûlî ihtilaflar kategorisinde değerlendirilip de bir kurala tâbî olmayan ve bir hüküm altına sokulamayan değişken özelliğe sahip kelimelere de yer verilmiştir. Mahallî şîve ve ağızların ses özellikleriyle ilgili olan usûl ihtilafları, ilgili âyeti anlamada önemli bir değişikliğe yol açmamaktadır. Belki tilâvette bir ses zenginliği ve farklı tavır olarak değerlendirilebilir. Ancak bu kavramların nasıl uygulanacağı, kaynaklarda izah edilse de bir fem-i muhsin yardımıyla ve şîfâhî yolla öğrenilebilecek önemli bir meseledir.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *MÛİFD*, 2001/20, ss. 23-48.
- Aşıkcutlu, Mehmed Rüşdü *Tayyibe'nin Elfaz Manası*, İstanbul 1978.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, Kazan 1912.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabîyye*, Ahmed Abdülgafûr Attâr (tahk.), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût 1990.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1985.
- Çağlı, Necdet, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı (Kırâat Olgusu Çerçevesinde)*, İlahiyât, Ankara 2005.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, Bursa: Emin, 2009.
- _____, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar, İstanbul 2005.
- Çollak, Fatih, *Hafs Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hücetleriyle Âsım Kırâati*, Üsküdar, İstanbul 2006.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr, *el-İdğâmü'l-kebîr*, Abdurrahman Hasan Ârif (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 2003.
- _____, *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb'*, Otto Pretzl (tahk.), İstanbul 1930.
- Devserî, İbrahim Saîd, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât*, Dâru'l-Hadâre, Riyâd 2008.
- Dimyâfî, Ahmed Muhammed Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1987.
- Durmuş, İsmail, "Hemze", *DİA*, TDV, İstanbul 1998, XVII, s. 192.
- Ebû Bekr Ahmed b. Cezerî "İbn Nâzım", *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Enes Mihre (tahk.), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min Hirzi'l-emânî fi kirâati's-seb'a*, İbrâhim Atve İvaz (tahk.), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kâhire 1981.
- Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, Saîd Efgânî (tahk.), Müesse-setü'r-Risâle, Beyrût 1997.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Zehraveyn, İstanbul 1993.
- Emin Efendi, Muhammed Rûmî, *Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübdeti'l-irfân*, Emin, İstanbul ts.
- Hamed, Çânim Kaddûrî, *Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*, Matbaatu'l-Hulûd, Bağdât 1986.
- İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredâtü fi ğarîbi'l-Kur'ân*, Muhammed Seyyid Kılânî (tahk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1961.

- İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât ve ilelihâ*, Ömer Hamdân Kübeysî (tahk.), Cidde 1993.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût ts.
- İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırââti's-seb'*, Ahmed Ferîd Mezîdî (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- _____, *Takrîbü'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, İbrahim Atve Ivaz (tahk.), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2004.
- _____, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, Muhammed Temîm ez-Zü'bî (zabt ve tsh.), Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, Cidde 1994
- _____, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, Ğânim Gaddûrî Hamed, (tahk.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2001.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV, İstanbul 2009.
- Kızıklı, Zafer, "Arap Dilinde İdgâm Kavramı", *EKEV*, sy. 32, 2007, ss. 179-182.
- Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dımaşk 1974.
- _____, *et-Tebşıra fi'l-kırââti'-seb'*, Muhammed Gavs Nedvî (nşr.), Dâru's-Selefiyye, Bombay 1982.
- Mersafi, Abdülfettâh Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medîne 1980.
- Mevsilî, Ebû Abdillâh Ahmed, *Şerhu Şa'le ale'ş-Şâtibiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-İrşâdâtü'l-celiyye*, Kâhire 1971.
- _____, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kâhire 1984.
- _____, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 1978.
- _____, *el-Mühezzeb fi'l-kırââti'l-'aşr ve tevcîhihâ min tarîki Tayyibeti'n-neşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1997.
- Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemü'l-'Arabiyyü'l-hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul 1995.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Paluvî, Abdülfettâh, *Zübdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*, Âsitâne, İstanbul ts.
- Pei, Mario, *Glossary of Linguistic Terminology*, Anchor Books, New York 1966.
- Şaçaklızâde Ebû Bekr Mar'aşî, *Cühdü'l-mukall*, Sâlim Gaddûrî Hamed (dirase ve tahk.), Dâru Ammar, Amman 2008.
- Sehâvî, Ali Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, Ali Hüseyin Bevvâb (tahk.), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987.

- Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Şuayb Arnaut (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2008.
- _____, *Şerhu's-Şâtıbiyye*, Ebû Âsım b. Kutub (tahk.), Müessesetü Kurtuba, Endülüs 2004.
- Tayyân, Muhammed Hassân, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve alâkatihâ bi'l-esvâti ve'l-lehecât*, Mecelletü'l-Mecmai'l-Lügati'l-'Arabiyye bi Dımaşk, Dımaşk 1992.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, İFAV, İstanbul 2009.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret, İstanbul 1990.
- _____, "Kur'ân Tilâvetinde Medd-i Bedel Vurguları", *EKEV*, 3/2, 2001, ss. 109-120.
- Ünlü, Demirhan, *Kur'ân-ı Kerîm Tecvîdi*, TDV, Ankara 2005.
- Yeşildağ, Adem, "Kur'ân Harflerinin Okunmasında Lâzımî Sıfatlar", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
- Zebidî, Muhammed Murtaazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1888.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Fevvâz Ahmed (tahk.), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1995.



HAÇLI SEFERLERİNDE ÜÇ KADIN VE İSLÂM BİRLİĞİNİN SAĞLANMASI

NADİR KARAKUŞ*

Three Women in the Crusades and Provision of Islamic Unity

Abstract: The most prominent reason for the success of the Crusaders in the near east was undoubtedly the disunity among the Muslims. Imaduddin Zengi took his first serious step to ensure Islamic unity. He has been crowned with success when retaking Urfa from the Crusaders. During these attempts, he tried to annex Damascus and married up with the mother of the city governor. However, he could not take the mentioned city due to unexpected developments. His son Nouredin who took over when Imaduddin Zengi died also endeavored to ensure Islamic Unity; therefore, he got married to the city governor Uner's daughter, namely, in order to rule over Damascus. He reaped the benefits of this marriage in the effective struggle against the Crusaders. Thereafter Salahaddin married Nouredin's widow in order that he got closer to wealthy persons of Aleppo and Mosul who posed an obstacle against this unity, and reaped the benefits of this marriage in the third crusade. The king of Jerusalem was trying to maintain

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD.
[nadirkarakus_64@hotmail.com].

his existence in these lands and perpetuate his hold on the kingdom by by marrying off to a nobleman invited from Europe since he had no son during this time in the Islamic world. Marriages played a key role in the rapprochement between societies and dynasties in the pre-, during and post second crusade.

Keywords: Crusaders, Unity, Marriage, Lady Zümrüt, Lady İsmet, Queen Melisende.



Öz: Haçlılar'ın Yakındoğu'da başarılı olmalarının en önemli nedeni hiç şüphesiz, Müslümanlar arasındaki bölünmüşlük idi. İslâm birliğini sağlamak için ilk ciddi adımı İmâdüddin Zengî attı. Kazandığı başarıları Urfa'yı Haçlılar'ın elinden alarak, taçlandırdı. Bu girişimleri esnasında Dımaşk'ı da kendisine bağlamaya çalıştı ve şehrin yöneticisinin annesi ile evlendi. Ancak beklenmedik gelişmeler yüzünden şehri alamadı. Ölümüyle yerine geçen oğlu Nureddin de İslâm birliğini sağlama peşinde idi. O da Dımaşk'a hâkim olabilmek için şehrin yöneticisi Üner'in kızı ile evlendi. Haçlılar ile etkin mücadelede bu evliliğin faydalarını gördü. Nureddin'den sonra sahneye çıkan Selahaddin de, bu birliğin önündeki engel Halep ve Musul Zengîleri ile yakınlaşabilmek için, Nureddin'in dul eşi ile evlendi ve bu evliliğin faydalarını III. Haçlı seferlerinde elde etti. İslam aleminde bunlar olurken, Kudüs Kralı da erkek evladı olmadığı için kızını Avrupa'dan davet ettiği bir asil ile evlendirerek, Krallığını devam ettirmeye, bu topraklarda tutunmaya çalışıyordu. Evlilikler, toplumlar ve hanedanlar arasındaki yakınlaşma için İkinci Haçlı Seferi öncesi ve sonrasında oldukça etkin bir rol oynuyordu.

Anahtar Sözcükler: Haçlılar, Birlik, Evlilik, Zümrüt Hatun, İsmet Hatun, Kraliçe Melisende.



Giriş

Haçlı seferleri Avrupa'nın kutsal topraklarda yaklaşık iki asır devam eden varlığı yanında, Müslümanlar için de önemli bir sınav, ayrışmalarla ve bölünmelerle dolu bir süreçtir. Avrupalıların gözünde bile "*tuhaf ve beklenmedik bir düşman*"¹ olan Haçlıların varlığı, ilk önce kurdukları Urfa Haçlı Kontluğu (1098-1144)², daha sonra kurdukları Antakya Prinkepsliği (1098-1268)³ ile devam etmiş, Kudüs Krallığı (1099-1291)⁴ ile zirveye çık-

¹ P. K. Hitti, *History of Syria*, Londra 1951, s. 589.

² Bk. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1098-1114*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1994.

³ Bk. Halil Sahillioğlu, "*Antakya*", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 230.

muş ve nihayet Trablus Kontluğu (1109-1289)⁵ ile nihayetlenmişti.⁶ Bundan sonra Franklar, Müslüman Türkler, Araplar, Kürtler, Ermeniler ve diğer yerli Hristiyanlar ile beraber yaşamak zorunda kalacaklardı.

Avrupa'dan kalkıp da, Müslümanların yaşadığı bir coğrafyada başarılı olmalarının en önemli nedeni şüphesiz ki Müslümanlar arasındaki bölünmüşlük idi. Tutuş'un oğulları Rıdvan ve Dukak ile başlayan bu bölünmüşlük⁷, Şii Fatımiler'in bölgede farklı bir güç olmaları ile daha da derinleşmiş⁸ ve Haçlılar Ortadoğu'ya çok kısa bir sürede yerleşivermişlerdi.

Müslümanları bu bölünmüşlükten kurtarıp, onları birleştirme gücüne sahip bir liderin olmaması, Haçlılar'ın işine yarıyordu. İslâm'ı bir bayrak altında toplama başarısının temelleri bu dönemde Musul Atabegi İmâdüdîn Zengî (1127-1146) ile başladı diyebiliriz.⁹ Hitti, Zengî'nin ortaya çıkışını, Haçlılar karşısında talihin artık Müslümanlar lehine dönmeye başlaması olarak görür.¹⁰ Zengî'nin, 521/1127'de Musul Atabegliği ile başlayan bu önemli süreç¹¹, onun el-Cezîre ve Suriye'yi birleştirme gay-

⁴ Bk. J. Praver, *The Latin Kingdom of Jarusalem, European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972; D. C. Munro, *The Kingdom of the Crusaders*, Washington 1966.

⁵ Bk. Birsal Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2007.

⁶ Işın Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 530-31.

⁷ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev.: Ali Sevim, Duman Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara 2006, s. 40-41; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep fi Tarih-i Halep*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, c. I, s. 234; *Haçlı Tarihi*, Anonim, çev.: Ergin Ayan, Selenge Yayınları, İstanbul 2013, s. 33; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 85-93; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, Ankara 1983, c. II, s. 14-21; Neşîmi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 257-262; C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev.: E. Merçil- M. İpşirli, Ünal Matbaası, İstanbul 1980, s. 146.

⁸ Abdullah Mesut Ağır, *Memlûklarda Ticaret, Çizgi Kitabevi*, Konya 2015, s. 19; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımiler", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 231-32.

⁹ Azîmî, s. 63; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, thk.: İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrut ts. c. II, s. 327.

¹⁰ P. K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981, c. IV, s. 1035-36.

¹¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitabu'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk.: İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1997, c. I, s. 115-16.

retleri ile devam etti.¹² 539/1144' de Urfa Haçlı Kontluğuna son vermesi bu bütünlük arayışını hızlandırdı¹³ ve Dımaşk Atabegliğini de (Tuğtekinliler) kendine tabi kılmayı bildi. Hâkimiyetini güçlendirmek için kuşattığı Ca-ber kalesi¹⁴ civarındaki ordugâhında bir kölesi tarafından şehit edilmesi (541/1146)¹⁵ ile birlik süreci bitti zannedildi.¹⁶

Oysa yerine geçen oğullarından Halep Atabegi Nureddin Zengî, ba-basının kaldığı yerden bu süreci devam ettirdi. Dikkatini Suriye ve Haçlı-lar ile mücadeleye veren Nureddin, önce kendisine karşı çıkan babasının eski müttefiki Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmud'un Irak bölgesinin önemli şehri Musul'u¹⁷ ele geçirme çabalarını boşa çıkardı.¹⁸ Daha sonra

¹² Gülay Öğün Bezer, "Zengî, İmâdüdîn", *DİA*, İstanbul 2013, c. XLIV, s. 259.

¹³ Ebû Şâme, c. I, s. 138-39; *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1987, s. 297; İbn Hallikân, c. II, s. 328; Jonathan Riley-Smith, *What were the Crusades?*, 4. Baskı, San Francisco, 2009, s. 29.

¹⁴ Kuzey Suriye'de, Fırat nehrinin orta mecrasının sol sahilinde ve Rakka'nın 50 km. batısında volkanik bir tepe üzerinde yer alan kaledir. Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk.: Ferîd Abdülaziz el-Cündî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, c. II, s. 125; Diyarbakır (Diyar-ı Mudar)'da, en- Numan b. Münzir'in kölesi Devser'e nisbetle Devseriyye adı da verilir. Daha sonra burayı Sâbikeddin Caber el-Kuşeyrî ele geçirecek, uzun süre burada hüküm sürmüştü. Kaleye ona nisbetle Caber kalesi denir. Bk. Ebü'l-Fidâ, *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 234.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Tashih: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, c. IX, s. 339-40; Ebû Şâme, c. I, s. 154-55; İbn Hallikân, c. II, s. 328; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr.: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, c. VI, s. 4.

¹⁶ Aydın Taneri, "Ca'ber Kalesi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 526.

¹⁷ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Matbaatu Berid, , Leiden 1889, s. 93-95; İstahrî, *Ülkelerin Yolları (Mesâlikü'l-Memâlik)*, çev.: Murat Ağarı, Aşağı Kitapları, 1. Baskı, İstanbul 2015, s. 80; Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 142, 143, 145, 146, 147, 151, 154, 155, 156, 157; İbn Havkal, *X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014; s. 175-76; Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, çev.: Murat Ağarı, Bayrak Matbaası, İstanbul 2002, s. 45-46; Yakût, c. V, s. 258-59; Ya'kub el-Hemdânî, *Sifet-ü Cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekvâ' el-Havâlî, Dâru'l-Yemâne, Riyad 1394/1974, s. 46, 276, 284 ; Ebü'l-Fidâ, s. 240; V. Minorsky, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, çev.: Abdullah Duman-Murat Ağarı, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s. 29.

¹⁸ Ebû Şâme, c. I, s. 169-70.

İmâdüdîn Zengî'nin ölümü ile dikkatini Urfa'ya odaklaştırıp, yeniden şehri ele geçirmeye çalışan II. Joscelin'i kaçmaya mecbur bıraktı.¹⁹

Papa III. Eugenius, Urfa'nın düşmesi üzerine yeni bir Haçlı Seferi düzenlemiş, Fransa Kralı VII. Louis ve Alman İmparatoru III. Conrad komutasındaki ordular yeniden Kutsal Topraklar'a akmaya başlamıştı.²⁰ Bu sırada Nureddin, Dımaşk'ı alarak hâkimiyetini güçlendirmeye çalışıyordu. 542/1147'de yola çıkan Haçlılar, 543/1148 baharında Filistin'e gelmişlerdi. Haçlılar'ın yeni hedefi Urfa değil de Dımaşk oldu. Nureddin ve kardeşi Seyfeddin Gazî, Dımaşk'ın Haçlılar tarafından kuşatılması üzerine hemen yardıma koştular. Dımaşk hâkimi Muînüddin Üner'in başarılı taktiği ve Haçlılar'ın erzak sıkıntısı da buna eklenince, II. Haçlı seferi büyük bir başarısızlıkla sonuçlandı.²¹ II. Haçlı Seferi, dört gün süren ve hiçbir işe yaramayan bir girişim olarak kaldı.²²

Bu birlik arayışları İmadüddîn Zengî'de, oğlu Nureddin'de ve onların yetiştirdiği Selahaddin Eyyübî'de yeni evlilikler ile şekilleniyor, İslâm birliği sağlanmaya çalışılıyordu. Diğer yandan Kudüs Krallığı için oğlu olmayan II. Baudouin, en büyük kızı Melisende'yi Avrupa'dan uygun bir eş ile evlendirip, Krallığın devamını, böylece Haçlılar'ın birliğini sağlama peşinde idi. Ayrıca, kendisinden bahsedeceğimiz İsmet Hâtun, Nureddin ile yaptığı evlilikten sonra, onun ölümüyle ikinci evliliğini Selahaddin ile yapmıştır. Bu araştırmamız, Selahaddin'in İslâm birliğini sağlamak için mi yoksa kendisini yetiştiren komutanı Nureddin'in eşi ile bir gönül ilişkisine mi girdiği sorularının cevaplanması açısından da önem arz etmektedir. Araştırmamız, iki Müslüman Hâtun, bir de Haçlı Kraliçe'nin ortak yönlerinden hareketle, dönemlerinde cereyan eden olayları ortaya koy-

¹⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 342.

²⁰ David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferi Tarihi, 1148*, çev.: L. Ece Sakar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2014, s. 11-12; Hitti, c. IV, s. 1036.

²¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 353-54.

²² Hitti, *Tarih*, c. IV, s. 1037; Thomas Jackson, "Concept of a Crusaid", *Rivier Academic Journal*, V/2, Fall 2009, s.15; John M. Riddle, *History of the Middle Ages*, Rowman&Littlefield Publishers Inc., Lanham 2008, 318.

maya ve “İslâm Birliği” ni ve Haçlı Krallığının devamını sağlama çabalarının farklı bir boyutunu gözler önüne sermeye çalışacaktır.

Zümrüt Hatun

Bu dönemin en kayda değer hanımlarından biri Zümrüt Hâtun’dur. Zümrüt Hâtun, Çavlı’nın²³ kızı²⁴ ve Dımaşk emîri Şemsülmülûk Melik Dukak’ın²⁵ anne bir kız kardeşidir.²⁶ Tuğtekin’in oğlu Tâcûlmülûk Böri²⁷ ile evlenip, İsmail²⁸ ve Mahmud’u dünyaya getirmiş²⁹ ve 525/1130’ların başında Şam emirinin eşi sıfatıyla yönetimde etkin bir rol oynamıştır.³⁰

²³ Çavlı, Büyük Selçuklu Emîri’dir. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıçarslan Bizans İmparatorluğu ve Haçlılar’la mücadele etmiş, zaman zaman onlara ağır darbeler indirmesine rağmen başşehri İznik’in 19 Haziran 1097’de Haçlılar tarafından işgaline ve Bizans’a teslim edilmesine engel olamamış idi. Bu yüzden Kılıçarslan Marmara sahillerini bırakıp Orta Anadolu’ya çekildi ve Konya’yı başşehir yaptı, daha sonra da şark seferine çıktı. Malatya’yı aldıktan sonra Musul ileri gelenlerinin daveti üzerine Nisan 1107’de bu şehre girdi ve Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar adına okunmakta olan hutbeye son verdi. Fakat Büyük Selçuklu Emîri Çavlı ile yaptığı savaşta mağlûp oldu ve Habur nehrinde boğularak öldü (Temmuz 1107). Bk. Azîmî, s. 40; ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhiri’l-A’lâm*, thk.: Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, Beyrut 1407/1987, c. XXXV, s. 11; Çavlı Sakavu, Çökürmüş’ten sonra Musul Emîri olmuş ve Zengî ile iyi ilişkiler kurmuştu. Bk. Ebû Şâme, c. I, s. 104; daha sonra Zengî, onun yerine Musul Atabegi olmuş, Çavlı da ona itaat arz etmiştir. Bk. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, s. 85-86.

²⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk.: Ahmed Abdulvahhab Fetih, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1413/1992, c. XII, s. 161; ez-Zehebî, *el-Iber fi Haberi Men Ğaber*, thk.: Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ts., c. III, s. 27.

²⁵ Bkz. İbnü’l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev.: Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 2, 6, 8, 11, 15, 17, 26, 73.

²⁶ Ebû Şâme, c. I, s. 122; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 265; Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 27.

²⁷ 478/1085’de doğmuş, 16 yaşlarında babası Tuğtekin tarafından Cebele muhafazlığına tayin edilmiş, buranın eski sahibi Ammaroğulları tarafından esir alındıktan sonra Dımaşk’a dönmüş, babası tarafından kendisine Ba’lebek iktâ olarak verilmişti. Babasının ölümüyle 522/1128’de Dımaşk Atabegi olmuştu. Bk. Coşkun Alptekin, “Böri”, *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 326.

²⁸ Ebû Şâme, c. I, s. 122; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 161.

²⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 265; Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 27.

³⁰ Nicolle, s. 39.

21 Recep 526/7 Haziran 1132'de Tuğtekin'in oğlu Böri ölünce³¹ yerine oğlu Şemsülmülük İsmail geçmişti.³² Şemsülmülük İsmail, Batınîler'in Haçlılar'a terk ettiği Banyas'³³ Muharrem 527/Aralık 1132'de geri almış³⁴ ve rakiplerinin elindeki Ba'lebek³⁵ ve Hama³⁶ şehirlerini zapt ederek işe başlamıştı.³⁷ Şeyzer'i³⁸ 527/1133'de kuşatan İsmail³⁹, Akkâ, Taberiye⁴⁰ ve Nâsıra bölgelerine 528/1113-14'de düzenlediği akınlardan zengin ganimetlerle dönmüştü.⁴¹ Fakat daha sonra aşırı vergi yükü ve zulüm politi-

³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 265; Tuğteginliler Hanedanı (1104-1154)'nın kurucusu Tuğtekin'in oğlu olan Böri, Dımaşk'ta Batınîler'e karşı yürüttüğü mücadele sebebiyle onların hedefi haline gelmişti. Bu yüzden alınan bütün tedbirlere rağmen, 525/1131'de Batınîler'in düzenlediği bir suikaste maruz kalmıştı. Yaraları yüzünden son bir yılını hasta olarak geçirmiş, acı çekmesine rağmen, halkı huzuruna kabul etmiş ve 21 Recep 526/7 Haziran 1132'de Dımaşk'ta vefat etmişti. Bk. İbnü'l-Kalânîsi, s. 111-12; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 259.

³² İbnü'l-Kalânîsi, s. 114; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 265; R. Le Tourneau, "Burids", *EP*, c. I, s. 1332.

³³ Dımaşk'a bağlı bir şehirdir. Bk. Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 167.

³⁴ Banyas'ın bu kadar kısa bir süre içerisinde alınmasına Haçlılar bile şaşırmuşlar, hayret etmişlerdi. Bk. İbnü'l-Kalânîsi, s. 120.

³⁵ Ba'lebek'in ele geçirilmesi için bk. İbnü'l-Kalânîsi, s. 118; Ba'lebek, Dımaşk sınırına yakın, bütün evleri ve sarayları taştan yapılmış bir yerdir. Meyveleri çok olan ve münbit bir bölgedir. Bk. İbn Havkal, *X. Asır'da İslâm Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014, s. 153.

³⁶ Hama'yı Ramazan ayının son günleri ve Bayram günlerinde muhasara ederek, kuşattı. Sonunda şehir sâkinleri ve vali emân dilediler. Bk. İbnü'l-Kalânîsi, s. 121-22; Asi nehri-nin kenarında, çarşılı ile maruf bir şehirdir. Bk. Yakut, c. II, s. 344; Asi nehrine Oranto da denir. Güneyden kuzeye aktığı için, Ters Akan Nehir, Asi Nehir adı verilmiştir. Bk. *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Büldân)*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 59; Ba'lebek'te görkemli taş binalar, şehrin içerisinde bağlar ve bahçeler bulunmaktadır. Bk. Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, çev.: Murat Ağarı, Bayrak Matbaası, İstanbul 2002, s. 101.

³⁷ İbnü'l-Kalânîsi, s. 117.

³⁸ Suriye'nin kuzey batısında nimeti bol bir kasaba olarak bahsedilir. Bk. V. Minorsky, *Hudûdü'l-Âlem, Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, çev.: Murat Ağarı-Abdullah Duman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 110; Şeyzer için ayrıca bk. Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, çev.: Yusuf Ziya Cömert, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012; Yakût, c. III, s. 434; J. M. Mouton, "Shayzar", *EP*, c. IX, s. 410-411.

³⁹ Gülay Öğün Bezer, "Şeyzer", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 107.

⁴⁰ Ürdün'de bir şehirdir. Bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Beril Matbaası, Leiden 1889, s. 78.

⁴¹ İbnü'l-Kalânîsi, s. 126.

kası ile şimşekleri üzerine çekti. İbnü'l-Esir'e göre, "çok cimri, adî, ve şahsi-yetsiz bir adam" olmuştu. Bunun dışında ahlâk dışı çirkin davranışları vardı.⁴² Kendisine karşı başarısız bir suikast girişimi sonucu, acımasızca hareket ederek, pek çok kişiyi öldürdü.⁴³ Bu işin içinde kardeşinin de olduğu şüphesi ile, biraderi Sevinç'i⁴⁴ diri diri duvarla kaplatarak öldürttü.⁴⁵ Bundan sonra da babasının güvenilir danışmanı Yusuf b. Firuz'u⁴⁶ ortadan kaldırmaya girişti. Gözünü Yusuf'un babası ve kendi zamanında elde ettiği zenginliğine çevirmişti.⁴⁷

Buraya kadar sessizliğini koruyup, oğlu Sevinç'in ölümüne bile pek aldırmayan Zümrüt Hanım, sevgilisi olduğu söylenen Yusuf'u kurtarmak için, İsmail'e bir suikast hazırladı.⁴⁸ Başka bir rivayete göre, İsmâil'in zulmü artınca ileri gelenler annesine müracaat ederek durumu anlatmışlar, Zümrüt Hâtun da oğlunu çağırarak onu azarlamış ama fayda etmemişti. İsmâil, Yusuf'u öldürmeye karar verince, o kaçarak Tedmür'e gitmiş ve oradan itaat arz etmiştir.⁴⁹ İsmâil de bunun üzerine annesini öl-

260

OMÜİFD

⁴² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279.

⁴³ İbnü'l-Kalânîsî, s. 125-26;

⁴⁴ Sevinç, babası Böri zamanında Hama valisi olarak görev yapmış, Zengî Halep'i alınca yaptığı Haçlılar'a karşı cihad çağrısına babasının isteği ile katılmıştı. Zengî, önce iyi karşıladığı Sevinç ve adamlarını daha sonra tutuklatmış ve böylece korunaksız kalan Hama'yı zapt etmişti (Şevval 524/Eylül 1130). Bk. Gülay Öğün Bezer, "Tuğteginliler", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, s. 349; ancak daha sonra Böri'nin elinde esir olan Hille emîri Dübeys b. Sadaka'nın Zengî'ye verilmesi karşılığında, Sevinç ve Böri'nin kumandanları serbest bırakılmışlardı. Bk. Coşkun Alptekin, "Böri", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 326.

⁴⁵ Kardeşini bir odada açlığa terk ederek, korkunç bir şekilde öldürmüştü. Bk. İbnü'l-Kalânîsî, s. 126; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 221'de sadece Sevinç'in 527/1133'de öldürüldüğünden bahseder.

⁴⁶ Yusuf, Dimaşk Atabegi Böri'nin güvenini kazanmış, 523/1129'daki Haçlı-Batınî ittifakı ile Dimaşk ele geçirilmeye çalışıldığında, Dimaşk şahnesi olarak Böri'ye destek vermişti. Batınîler ile işbirliği yapan vezir el-Mazdekânî'nin öldürülmesinde ve Dimaşk'ın Batınîler'den temizlenmesinde önemli roller oynamıştı. Bk. İbnü'l-Kalânîsî, s. 116; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 220'de İsmail'in ilk günlerinde kararlar ve işlerin idaresini Yusuf'a bıraktığını, onu vezir atayarak, önemli bütün meselelerde ona güvendiği anlatılır; Coşkun Alptekin, "Böri", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 326.

⁴⁷ İbnü'l-Kalânîsî, s. 128; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev.: Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, c. II, s. 161.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279; Runciman, c. II, s. 161; Amin Maalouf, s. 164.

⁴⁹ İbnü'l-Kalânîsî, s. 128.

dürmeye kalkmış, bu haber annesinin kulağına gidince de kendisi öldürülmüştü.⁵⁰

Durumdan haberdar olan İsmâil, öldürülmeden önce Zengî'ye haber göndererek kendisini iktidarda bıraktığı takdirde, onun vassali olmayı teklif etmişti.⁵¹ Aksi halde Dımaşk'ı Haçlılar'a teslim edeceğini bildiriyordu.⁵² Bu sırada Halife Müsterşid olayı⁵³ ile ilgilenen Zengî, Musul'u terk etmenin riskini kabul ederek, Dımaşk'a yöneldi. Fakat bu arada başka gelişmeler olmuş, İsmail'in yaptıkları Dımaşk'ta duyulunca babasının ve dedesinin adamları bu duruma çok içerlemişler ve üzülmüşlerdi. Durum, Zümrüt Hâtun'a bildirilince o da çok üzüldü ve zoruna gitti. Oğlundan korkmuş ve oğlunu öldürmek için onlara yardımcı olacağına dair söz vermişti.⁵⁴ Zümrüt İsmail'i öldürterek⁵⁵, diğer oğlu Şihâbeddin Mahmud'u yönetime getirmeye muvaffak olmuştu. 20 Rebiulahir 529/7 Şubat 1135'de Zengî Fırat'ı geçerek Dımaşk önlerine geldi. Onun gelişinden altı gün önce İsmail öldürüldüğü için Zengî, yeni Dımaşk Atabegi'nden nazik

⁵⁰ İbnü'l-Kalânîsî, s. 129-30'da annesini öldüreceği haberi verilmez, sadece ileri gelenlerin önerisiyle İsmâil'in annesi tarafından öldürüldüğü söylenir; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279.

⁵¹ İbnü'l-Kalânîsî, s. 128; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1994, s. 107.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279; Runciman, c. II, s. 161.

⁵³ Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Irak Selçuklu tahtına oturttuğu Mahmud'a karşı çıkan kardeşi Mesud, Hille emîri Dübeyş b. Sadaka ve bazı Türkmenler'in desteğini alarak isyan etmişti. Asî Dübeyş, Bağdat'a kadar ilerlemiş, fakat Mahmud'un müdahalesi ile geri çekilmek zorunda kalmıştı. Müsterşid, Dübeyş'i mağlup edip, Bağdat'a dönmüş, Sencer halifenin bu davranışından rahatsız olmuştu. Bunun üzerine Mahmud, Bağdat'a yürümüş ve halifeyi pasifleştirmişti. Halife'yi yakından takip etmek için, İmâdüddin Zengî Bağdat şahneliğine getirildi. Sultan Mahmud'un ölümü üzerine yerine geçen oğlu Davud'u tanımayan amcası Mesut, Müsterşid tarafından reddedilince, Musul Atabegi Zengî ile ittifak kurmuştu. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Müsterşid-Billâh", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 145-46; İbn Hallikân, c. II, s. 327'de de olaydan kısaca bahsedilir.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279.

⁵⁵ Zümrüt Hâtun, gulâmlarının oğlunun yanında olmadığı bir anı kolluyordu. Böyle bir anı yakalayınca da, kendi adamlarına oğlunu öldürmelerini emretti. Bunun üzerine Şemsülmülûk İsmâil öldürüldü ve cesedi sarayın bir kenarına atıldı. İsmâil'in bu akıbetini görenler, onun gibi bir zalimden kurtuldukları için sevindiler. Bk. İbnü'l-Kalânîsî, s. 129-30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 279.

bir ret cevabı aldı.⁵⁶ Kendisi Dımaşk surlarını geçemediği, hamleleri boşa çıktığı gibi, ordusunda da kıtlık baş gösterdi. Bu muhasara esnasında Tuğtekin'in memlûkü Muînüddin Üner bu muhasara esnasında büyük bir gayret ve başarı göstermişti.⁵⁷ Ordusunun bazı birlikleri Dımaşk önlelerinden ayrıldı. Halife Müsterşid'in Dımaşk'a dokunmaması hususundaki ricası⁵⁸ da buna eklenince, Mahmud ile bir barış anlaşması yapmak zorunda kaldı.⁵⁹

İmâdüddin Zengî 530/1136 ve 531/1137'de şehre iki kez saldırdı. 532/1138'de Frank-Bizans ittifakının bozulması ile Zengî yeniden Dımaşk'a yönünü çevirdi. Daha önce iki kez Humus'u muhasara etmesine rağmen ele geçirememişti.⁶⁰ Humus hâkimi Humârtâş⁶¹ şehri, Tedmür'ü alma karşılığında⁶² Şehâbeddin Mahmud'a bırakmıştı.⁶³ Mahmud da Humus'u kuvvetli bir garnizon haline getirerek erzak stokları ile takviye etmişti.⁶⁴ Mahmud, Humus'u teslim aldıktan sonra burayı dedesinin memlûklerinden Üner'e iktâ etti ve Dımaşk'a geri döndü.⁶⁵

262

OMÜİFD

Üç ay süren son muhasara sırasında Zengî ile Dımaşk Emîri Şehâbeddin Mahmud arasında yapılan yazışmalar sonucunda Şihâbüddin Mahmud, Zengî'nin kızlarından biriyle, annesi Safvetül-mülk Zümrüt Hatun da Zengî ile evlendi (Ramazan 532/Mayıs 1138).⁶⁶

⁵⁶ İbnü'l-Kalânîsî, s. 130-31; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 265.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 280.

⁵⁸ Halife Müsterşid'in elçisi Ebû Bekir b. Bişr el-Cezerî, Zengî'ye verilmek üzere hil'atler getirmiş, Mahmud ile anlaşma yapmalarını rica etmişti. Bunun üzerine Zengî, 28 Cemaziyevvel 529/15-16 Mart 1135'de muhasarayı kaldırarak Dımaşk'tan ayrılmıştı. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 280.

⁵⁹ Runciman, c. II, s. 161.

⁶⁰ Birincisinde, Frankların Montferrand yürüyüşleri yüzünden, ikincisinde ise, Bizanslıların Şeyzer'i kuşatması yüzünden Humus kuşatması kesintiye uğramıştı. Bk. Runciman, c. II, s. 185.

⁶¹ Humus şehri emirlerinden Hayırhan b. Karaca'nın oğullarındandı. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 290.

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 290.

⁶³ İbnü'l-Kalânîsî, s. 134'de Kumârtâş kaydı verilir.

⁶⁴ Gülay Öğün Bezer, "Tuğteginliler", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, s. 349.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 290.

⁶⁶ İbnü'l-Kalânîsî, s. 143-44; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 229; Nicolle, s. 9.

Zümrüt Hâtun adına evlilik akdini yapmak üzere 17 Ramazan Pazartesi günü Atabeg'in Humus'taki ordugâhına Dımaşk'tan elçiler gönderildi. Zümrüt Hâtun Ramazan ayının sonlarına doğru sarayından ayrılarak İmâdüddin'in kendisi için tahsis ettiği muhafızlar eşliğinde Atabeg'in Hama ve Humus topraklarındaki ordugâhına gitti.⁶⁷ Zengî, yakışıklı⁶⁸, güzel yüzlü, esmer tenli ve mavi gözlüydü.⁶⁹ Safvetülmülk'ün Humus'u çeyiz olarak almasıyla Zengî şehri ele geçirmiş oldu.⁷⁰ Ancak bu evlilik vasıtası ile ele geçirebileceğini zannettiği Dımaşk'ı ele geçirememişti. Dımaşk'ı ele geçirememesinde Ba'lebek'i zapt edince, emân sözü vermesine rağmen kale müdafilerini idam ettirmesi gösterilir. Duruma kızan Dımaşk halkı, Zengî'ye karşı daha çok hırslanmışlar ve şehri kahramanca savunmuşlardı.⁷¹ Zümrüt Hâtun da Dımaşk'ta kalmayıp bu evlilik sebebi ile yeni kocası Zengî'nin yaşadığı Halep'e gitmiş, Atabeg Zengî'nin ölümünden sonra da Dımaşk'a dönmüştü.⁷² Zengî bu evlilik vasıtası ile Dımaşk'ı ele geçirememişti, ama Humus'u kendi topraklarına kattığı gibi, Şam ile de kısmî bir yakınlaşmanın kapılarını aralamıştı.

Zümrüt Hanım Haçlılar'a karşı oğlu İsmail vasıtası ile başarılı seferler yürütme yanında, daha sonra evleneceği Musul Emîri İmâdüddin Zengî'ye karşı da savaşmış, ancak Ramazan 532/Mayıs 1138'de İmâdüddin ile evlendikten sonra, Halep'e taşınarak siyasetten elini eteğini çekmişti.⁷³ Zengî de yapılan evlilikten sonra birlikleri ile Humus'a girdi. İyi niyetinin bir delili olarak, Humus valisi Üner'e kısa bir süre önce zapt edilmiş olan Montferrand kalesi ile civarında bulunan birkaç müstahkem mevkii iktâ etti.⁷⁴ Daha sonra İmâdüddin Zengî'nin ölümü üzerine (541/1146) eski vali Muînüddin Üner şehirde yeniden hâkimiyet kurmuş-

⁶⁷ İbnü'l-Kalânîsî, s. 144.

⁶⁸ Gülay Öğün Bezer, "Zengî, İmâdüddin", *DİA*; İstanbul 2013, c. XLIV, s. 261.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 340.

⁷⁰ Runciman, c. II, s. 185.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 310.

⁷² İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 265.

⁷³ Nicolle, s. 39.

⁷⁴ Runciman, c. II, s. 185.

tu. Özellikle II. Haçlı Seferi esnasında Haçlı saldırılarına karşı verilen mücadelede Humus Müslüman ordularının üssü durumundaydı.⁷⁵

Mahmut, Haçlılar'a karşı bazı zaferler kazandıktan sonra, Dımaşk'a dönmüş ve kısa bir süre sonra da burada Ermeni asıllı üç hizmetkârı tarafından öldürülmüştü (23 Şevval 533/23 Haziran 1139).⁷⁶ Bunun üzerine Muînüddin Üner, Mahmud'un Ba'lebek valisi olan kardeşi Cemâleddin Muhammed'i Dımaşk'a getirtip tahta oturttu; kendisi de vezirliğe tayin edildi. Öte yandan Cemâleddin'e karşı Zümrüt Hatun ve Zengî'ye sığınan oğlu Behramşah, Zengî'yi Dımaşk'ı zaptetmeye teşvik ediyorlardı. Zengî de Dımaşk topraklarına girerek, 534/1139'da ikinci kez Ba'lebek'i zapt etti. Cemâleddin'e Dımaşk karşılığı başka bir yeri vermeyi teklif etmesine rağmen, kabul görmedi. Dımaşk'ta güçlü bir savunma olduğunu öğrenen Zengî kuşatmayı kaldırıp⁷⁷ buradan ayrıldıktan kısa bir süre sonra, 8 Şaban 534/29 Mart 1140'da Cemâleddin öldü.⁷⁸

Zümrüt Hatun'un Halep'e taşındığı sene Muînüddin Üner Dımaşk atabegi oldu⁷⁹ ve kısa bir süre sonra da, hüküm sürmekte bulunan Dımaşk emirinin dul annesiyle evlendi. Yeni eşinin Şam hanedanından bir Hanım Sultan olması nedeniyle Üner'in itibarı ve gücü artmıştı. Siyasetten elini eteğini çeken Zümrüt Hatun, Dımaşk ve çevresinde üç câmi yaptırarak, önemli hizmette bulundu.⁸⁰ Daha önceden de Atabeg Böri'nin

⁷⁵ Robert Mantran, "Humus", *DİA*, İstanbul 1988, c. XVIII, s. 372.

⁷⁶ İbnü'l-Kalânîsî, s. 144-45.

⁷⁷ İbnü'l-Kalânîsî, s. 150.

⁷⁸ Ebû Şâme, c. I, s. 154-55; *Papaz Grigor'un Zeyli*, 299.

⁷⁹ Üner kendisine tevdi edilen Montferrand'da oturmayıp, Dımaşk'a gelmiş ve burada genç Atabeg Şihâbeddin Mahmud'un 22 Haziran 1139 gecesi güvenilir nedimleri tarafından kendi yatağında öldürülmesine şahit olmuştu. Cinayetin arkasında Dımaşk'ı ele geçirmeye çalışan Zengî'nin olduğu söylentisi üzerine, Üner derhal idarenin dizginlerini almış ve atabegin katillerini cezalandırmıştı. Daha sonra Mahmud'un yarı kardeşi ve Ba'lebek valisi bulunan Celaleddin Muhammed'i, tahta çıkmak üzere Dımaşk'a davet etti. Durumdan memnun olmayan Zengî, eşi Zümrüt ve Üner'e şahsi düşmanlığı bulunan diğer kardeş Behramşah'ı müdahaleye teşvik ediyordu. 534/1139'da Zengî Baalbek'i kuşattı ve 10 Ekim'de şehri, 21 Ekim'de de iç kaleyi ele geçirerek, buradan Dımaşk'ı düşürmeyi denedi; ama bunda muvaffak olamadı. Bk. Runciman, c. II, s. 186.

⁸⁰ Nicolle, s. 39.

hanımı sıfatıyla Saffetülmülk Zümrüt Hatun da Dımaşk'ta Kur'an ve hadis tahsil etmiş⁸¹, kelâm ilmi ile ilgilenmiş ve bir medrese yaptırmıştı.⁸² Bu medrese muhtemelen 527/1132'de yaptırılan Medresetü'l-Hatûniyye adlı Hanefî medresesi idi.⁸³ Saffetülmülk Melik Dukak da Dımaşk'ta Zümrüt Hatun Mescidi adıyla anılan bir mescid yaptırmıştı.⁸⁴ Kendisine ait olan San'au's-Şam mahallesinde kanallar üzerindeki Hâtuniye el-Berrâniye vakfı, Tellü's-Seâlib diye bilinirdi.

Zümrüt Hatun, Hanefî mezhebinden idi. Alimleri ve salih insanları sever idi. Zengî'nin ölümünden sonra bir müddet Dımaşk'ta yaşamış, daha sonra Bağdat, oradan da Hicaz'a gitmişti. Bir sene Mekke'de yaşadktan sonra, buradan Medine'ye gitmiş ve vefat edinceye kadar orada yaşamıştır. Vefat edince Bakî mezarlığına defnedilen Zümrüt Hâtun, çok iyilik eden, sadaka veren ve ibadet eden bir İslâm kadını idi.⁸⁵

İbn Kesir'de onun hakkında şu bilgiler verilir:

"Zümrüt Hâtun, serveti azalınca kadar sadaka vermiş, malını dağıtmış ve az bir mala sahip iken vefat etmişti. Ömrünün sonunda buğday ve arpayı eler ve elemenin ücreti ile azığını temin edip geçinirdi. Bu da tam bir hayır ve mutluluk olup güzel bir sonudur."⁸⁶

Cömert ve hayırsever bir İslâm kadını olan Zümrüt Hâtun, kocasının ölümünden sonra Dımaşk'taki siyasî olaylarda etkin rol oynaması yanında, Dımaşk, Musul ilişkilerinde de etkin olmuş, Humus'un İmâdüddin Zengî'ye çeyiz olarak verilmesine zemin hazırlamıştır.

Melisende

Kudüs Kralı II. Baudouin ve Kraliçe Morphia'nın dört kız çocukları vardı: Melisende⁸⁷, Alice,⁸⁸ Hodierna⁸⁹ ve Joveta⁹⁰. Melisende evlendikten sonra

⁸¹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 265.

⁸² Gülay Ögün Bezer, "Tuğteginliler", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, s. 350.

⁸³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 229'da "*Hâtuniye el-Berrâniye*" kaydını verir; Coşkun Alptekin, "Böri", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 326.

⁸⁴ Gülay Ögün Bezer, "Tuğteginliler", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, s. 351.

⁸⁵ Zehebi, *el-İber*, c. III, s. 27.

⁸⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 265.

⁸⁷ Melisende, annesi ve kardeşleri Alice ve Hodierna ile bir müddet Urfa'da kalmışlar, Ağustos 1119'da I. Joscelyn tarafından Antakya'daki kralın yanına gönderilmişlerdi. O

babasının mevkiini tevarüs edeceği için, ona uygun asil bir eş bulunması için Avrupa'ya elçi gönderilmişti. Fransa Kralı Louis, onlara Anjou Kontu V. Foulque'yi tavsiye etmişti. Daha sonra evlilik 1127-28'de gerçekleşti⁹¹ ve 1130'da Baudouin adında bir çocukları oldu.⁹² 526/1131'de Kudüs Kralı II. Baudouin ölünce⁹³, 19 Muharrem 527/14 Eylül 1131'de Kutsal Mezar Kilisesi'nde yapılan taç giyme töreninden sonra Melisende ve Foulque tahta çıktılar.⁹⁴ Yaklaşık on iki yıllık bir krallıktan sonra Foulque, 26 Rebi-ulâhir 538/7 Kasım 1143'de Akkâ⁹⁵ yakınlarındaki bir tavşan avı sırasında atından düştü.⁹⁶ Attan fırlayan ağır eyer takımının şiddetle kafasına çarpması sonucu, ağır yaralandı ve Akkâ'ya geri götürüldükten üç gün sonra da burada öldü.⁹⁷ Bundan sonra Kudüs Latin Krallığını Melisende oğlu Kral III. Boudouin ile yönetecekti.⁹⁸ Ancak oğlunun yaşı küçük olduğu için Melisende Kral nâibi idi⁹⁹ ve 539/1145'te III. Baudouin reşit

zamanlar daha küçük kardeşleri Joveta doğmamıştı. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, s. 19.

⁸⁸ Alice, Melisende'den önce Antakya Prensi ile evlenmişti. Runciman, c. II, s. 146.

⁸⁹ Daha sonra Trablus Kontesi olacak ve II. Raymond ile evlenecekti. Runciman, c. II, s. 190.

⁹⁰ Joveta, çocukluk çağının bir yılını rehine olarak Müslümanların yanında geçirmişti, Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*, s. 55; daha sonra kendisi için uygun bir koca bulunmadığı için, ruhanî bir hayat tarzı seçmiş ve Kudüs'teki Azize Anna manastırına rahibe olmuştu. Runciman, c. II, s. 190.

⁹¹ John France, "The First Crusade, Impelled By The Love of God", *Crusedas, The Illustrated History*, edit.: F. Madden, The University of Michigan Press, Duncan Baird Publishers 2004, s. 49; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev.: M. A. Kılıçbay, Telos Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 1997, s. 158.

⁹² Simon Sebag Montefiore, *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*, çev.: Cem Demirkan, Pegasus Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2016, s. 224.

⁹³ Runciman, c. II, s. 152; Nicolle, s. 19.

⁹⁴ Holt, *Haçlı Devletleri*, 35; Runciman, c. II, s. 154.

⁹⁵ Şam sahilinde, Filistin'in batı kıyısında bulunan bir şehirdir. Bk. Ebü'l-Fidâ, s. 209; İbn Cübeyr, s. 224-25; Mukaddesî, s. 176-77; H. Rhode, "The Geography of the Sixteenth Century Sancak of Safad", *Archivum Ottomanicum*, Den Hague 1987, c. X, s. 179-218.

⁹⁶ *Urfalı Mateos*, s. 246.

⁹⁷ İbnü'l-Kalânîsî, s. 152'de Kudüs Kralı'nın ölümünden kısaca bahsedilir ve küçük oğlu ile annesinin yerine Kral ilân edildiğinden bahsedilir; Runciman, c. II, s. 192-93; Holt, *Haçlı Devletleri*, s. 69; John France, *The First Crusade, Impelled By The Love of God*, s. 55

⁹⁸ İbnü'l-Kalânîsî, s. 152; Nicolle, s. 19.

⁹⁹ John France, *The First Crusade, Impelled By The Love of God*, s. 55.

olup etkin olmaya çalışırken, annesi Melisende ortak yönetimi sürdürme konusunda ısrarcı idi.¹⁰⁰ Melisende yönetimden ancak 546/1152 yılında çekilmeye zorlanacaktı.¹⁰¹

Dımaşk'da Zümrüt Hanım etkin bir siyâsî güç olarak varlığını devam ettirirken, Melisende de Kudüs'ün güçlü kraliçesi idi.¹⁰² Zengî'nin ölümü ile¹⁰³ cesaretlenen Haçlılar, daha önce kaybettikleri yerleri tekrar alacaklarını zannetmişlerdi. Fakat Nureddin iktidarının daha ilk günlerinde Haçlılar'ın elindeki Ertah¹⁰⁴, Mâbûle¹⁰⁵, Beserfûs¹⁰⁶ ve Keferlâsa¹⁰⁷ kalelerini ele geçirerek onları hayal kırıklığına uğratmıştı.¹⁰⁸ Kendisine başşehir olarak Halep'i seçen Nureddin, babasından da daha mahir bir komutan olduğunu ispat etmişti.¹⁰⁹ Nureddin ile Üner'in gelişen ilişkileri, Şam ile ittifak siyâsetini baltaladığından 541/1147'de Melisende Havran'daki¹¹⁰ Ermeni mühtedisi Emir Altuntaş'ı isyana kışkırtmıştı.¹¹¹ Bu girişimiyle Dımaşk'ın desteğini yitireceğini biliyordu; ama teklif hiç de yabana atılır cinsten değildi. Havran'ın ekserîsi Ortodoks olan ahalisi sayesinde burası iskân edilecek ve Dımaşk kayıtsız şartsız Haçlılar'a teslim olacaktı.¹¹²

¹⁰⁰ Holt, *Haçlı Devletleri*, s. 77.

¹⁰¹ S. S. Montefiore, s. 238-39.

¹⁰² Nicolle, s. 19.

¹⁰³ Bk. Ebû Şâme, c. I, s. 154-55; İbn Hallikân, c. II, s. 328.

¹⁰⁴ Halep civarındaki Avasımlar'dandır. Bk. Yakût, c. I, s. 169.

¹⁰⁵ Ebû Şâme, c. I, s. 183'de Bârâ kalesi ismini verir.

¹⁰⁶ Halep civarında Benû Uleym dağlarında Nureddin Mahmud b. Zengî'nin fethettiği bir kaledir. Bk. Yakût, c. I, s. 499.

¹⁰⁷ Halep civarında halkı İsmailî olan bir yerdir. Bk. Yakût, c. IV, s. 535.

¹⁰⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 348; Ebû Şâme, c. I, s. 183.

¹⁰⁹ Hitti, *Tarih*, c. IV, s. 1037.

¹¹⁰ Havran Dımaşk bölgesinde bereketli tarlalara sahip, büyük bir yerleşim yeridir. Busrâ buradadır. Bk. İstahrî, *Ülkelerin Yolları, (Mesâlikü'l-Memâlik)*, çev.: Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2015, s. 72; Dımaşk'ın güneyinde bir yerdir. Dımaşk'ın fethinden önce ele geçirilmiştir. Yakût, c. II, s. 364; Haçlılar döneminde zaman zaman savaş alanı haline gelmiş ve 528/1134'de Kral Foulque tarafından istilâ edilmişti. Ancak Dımaşk Atabegi İsmail Haçlılar üzerine pek çok sefer düzenlemiş ve onların Havran'daki ordugâhlarını dağıtmıştır. Şit Tufan Buzpınar, "Havran", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 540.

¹¹¹ Ebû Şâme, c. I, s. 180; Nicolle, s. 39.

¹¹² Runciman, c. II, s. 198.

Bu tarihte Dımaşk Atabegi Üner'e kızan Atabeg Gümüştegin'in gulumu Altuntaş¹¹³, Nebatiler'in eski başkenti ve Hz. Muhammed'in çocukluk yıllarında Rahip Bahîra ile görüştüğü¹¹⁴ Busrâ¹¹⁵ ve Salhad kalelerini Franklara para karşılığı teslim etme önerisinde bulunmuştu.¹¹⁶ Kudüs'ten Dımaşk'a giden bir elçilik heyeti de, Haçlı Krallığının Havran'ı almasını ve Dımaşk ile ittifakı tazelemeyi önerdi.¹¹⁷ Haçlılar'ı Nureddin'e karşı bir denge unsuru olarak gören Üner, durumdan memnun olmamasına rağmen, Nureddin'den çekindiği için Haçlılar ile arası bozulmasını istiyordu. Sadece yapılanın hukuka uygun olmadığını söyleyerek Haçlılar'ı uyarıyor ve tasarlanan seferin masraflarını ödemeyi vaat ederek, onları vaz geçirmeye çalışıyordu. Bu görüşmeden sonra Kraliçe Melisende, ikinci bir elçi gönderdi. Arapça bilen Bernard Vacher adlı şövalye Dımaşk'a giderek Üner ile görüştü. Haçlılar'ın verdikleri sözden dolayı Busrâ'ya gideceklerini; fakat geçerken Dımaşk topraklarına hiçbir şekilde zarar veremeyeceklerini söyleyerek güvence verdi. Üner, her nasılsa Bernard'ı bu seferin hukuksuzluğuna iknâ etmişti. Kudüs'e dönen Bernard, Kralı seferin iptal edilmesi hususunda ikna etmesine rağmen, elde edilecek bol bir ganimetten olacaklarına inanan askerler, Bernard'ı ihanetle suçlayıp, savaşın açılmasında ısrarcı oldular. Kral ve baronlar ordudan korkarak bu seferin açılması hususunu onaylamak zorunda kaldılar.¹¹⁸

¹¹³ İbnü'l-Kalânîsî, s. 160; Ebû Şâme, c. I, s. 180.

¹¹⁴ Michael Burton, "The Society's Tour in Lebanon, Syria and Jordan", *Asian Affairs*, January 2001, 179.

¹¹⁵ Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce iki defa gittiği Suriye'deki tarihî bir şehirdir. Suriye'nin güneyinde, Yermük nehrinin kaynağına yakın bir yerde Cebel-i Dürüz'ün (Cebel-i Arab) batı yamacında, denizden 850 m. yükseklikte verimli bir ovada kurulmuştur. Bugünkü Ürdün Suriye sınırının 30 km. kadar kuzeyinde, bağlı bulunduğu Der'â'nın (eski adı Ezriât) 41 km. güneydoğusunda ve Şam'ın 141 km. güneyinde yer alır. Bk. Mustafa Fayda, "Busrâ", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 470; Busrâ, önce Haçlılar'ın eline geçse de daha sonra 499/1105 yılında Tuğtekin tarafından Haçlılar'dan geri alınmıştır. Bk. Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev.: Ali Sevim, Dumat Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara 2006, s. 42; Busrâ, Havran bölgesinde bir kasabadır. Bk. Yakût, c. I, s. 522.

¹¹⁶ İbnü'l-Kalânîsî, s. 160; Ebû Şâme, c. I, s. 180.

¹¹⁷ Nicolle, s. 39.

¹¹⁸ Runciman, c. II, s. 199.

Haçlılar 541/1147 Mayıs'ında başlarında kralları olduğu halde Ürdün suyunu geçerek Cevlân bölgesine¹¹⁹ daldılar.¹²⁰ Üner, ittifak yanlısı olmasına rağmen, Müslümanlar için stratejik bir yeri olan ve malî açıdan hayatî önem taşıyan Havran'ı vermeye ve İslâm kasabaları ile halkından vazgeçmeye de hiç niyeti yoktu. Damadı Nureddin¹²¹ ile ittifak kurarak, ordularıyla Salhad'a yürüdüler.¹²² Kral III. Baudouin, Busrâ ile Salhad'ı teslim almak üzere giderken, Üner ile Nureddin'in ordusu onlardan önce vararak, Busrâ'yı Altuntaş'ın karısından teslim aldılar. Bu haber Franklar'a ulaştığında, moralleri bozuldu; buna ilave olarak oldukça yorgun idiler ve suları da bitmek üzere idi. Kısa bir çarpışmanın ardından Haçlılar yenilerek geri çekildiler.¹²³ Haçlılar ile durumunu gerginleştirmek istemeyen Üner, muzaffer askerlerine Haçlılar'ı takip ettirmeyerek iyi niyetini gösterdi.¹²⁴ Hatta onlara yiyecek maddesi vermeyi dahi teklif etti; fakat bu teklif Haçlılarca reddedildi.¹²⁵

Altuntaş, Kudüs'e kaçmasına rağmen, Şam ile köprüleri tamamen atmak istemeyen III. Baudouin ve annesi Melisende tarafından sabık emîr Şam'a gönderildi.¹²⁶ Ebû Şâme, Altuntaş'ın kendi isteği ile affedileceğini umarak Dımaşk'a geldiğini bildirir. Orada mahkeme karşısına çıkan Altuntaş, kendi kardeşi Kutlug'un¹²⁷ gözlerini kör ettiği suçlaması ile gözlerine mil çekilerek cezalandırıldı. Altuntaş, bundan sonra Dımaşk'ta kendisine verilen bir evde yaşadı.¹²⁸ Haçlılar için sefer çok masraflı olduğu gibi, çok da anlamsız olmuştu. Sadece bu sırada yirmi dokuz yaşında

¹¹⁹ Dımaşk'ın şehirlerinden biridir. Bk. İbn Hurdazbih, s. 77-78.

¹²⁰ Runciman, c. II, s. 199.

¹²¹ İttifak teklifi Üner'den gelmişti ve anlaşma yapıldıktan sonra, Nureddin'in Üner'in kızı İsmet Hanım ile evlenmesi ve karşılığında derhal Üner'i Haçlılar'ın elinden kurtarması şart koşuluyordu. Ayrıca Nureddin Hama'yı alacak; ama Dımaşk'a dokunmayacaktı. Bk. Runciman, c. II, s. 199.

¹²² İbnü'l-Kalânîsî, s. 161; Ebû Şâme, c. I, s. 180.

¹²³ Ebû Şâme, c. I, s. 181.

¹²⁴ İbnü'l-Kalânîsî, s. 161; Nicolle, s. 39.

¹²⁵ Runciman, c. II, s. 200.

¹²⁶ Nicolle, s. 39.

¹²⁷ Ebû Şâme, c. I, s. 181'de Hutluh ismi verilir.

¹²⁸ İbnü'l-Kalânîsî, s. 162; Ebû Şâme, c. I, s. 181; Runciman, c. II, s. 200.

olan Nureddin bu gelişmeden fayda sağlamış, 541/1147 sonunda Asi nehrinin doğusunda kalan Ertah, Keferlâsa, Basarfus ve Bâlâ'yı eline geçirmişti.¹²⁹ Buna rağmen düşmanları bile onun adalet, merhamet ve samimi dindarlık duygularına hayranlık besliyordular.¹³⁰

554/1159'da Bizans İmparatoriçesi İrene vefat edince, İmparator Ioannes Kontostephanos 555/1160'da tekrar evlenmek istemişti. İmparator tercihini Franklar'dan tarafa kullanarak, Kudüs'e baş tercümanını gönderdi ve uygun eş adayı arattırdı. Uygun eş olarak Kraliçe ile aynı adı taşıyan kız kardeşi Hodierna'nın kızı Melisende öne çıkarıldı. Teyze konumundaki Kraliçe Melisende, gelin adayı için hediyeleri yağmur gibi yağdırmasına rağmen, sonunda Bizans İmparatoru Melisende'nin ebeveyninin mutsuz evlilikleri ve kendisinin de gayrı meşru olduğuna dair bahaneleri ileri sürerek, kuzen Melisende ile evlenmekten vazgeçti.¹³¹

Kraliçe Melisende, yaşlandıkça kendisini hayır işlerine vermişti. Hebron yanındaki malikâneleri karşılığında Zeytindağı¹³² eteğindeki Bethania köyünü satın alarak, burada Aziz Lazarus ile onun hemşireleri Martha ve Maria adına bir manastır inşa ettirmişti. Köydeki meyvelikler ve civarındaki çiftlikler de vakfedilmişti. Bütün bunları yapmakla kalmamış, kocasını Kutsal Mezar'a birçok çiftlik ve emlâki vakfetmeye teşvik etmişti. Bütün dulluk hayatı boyunca dinî tesisler kurmaya devam ederken, Yakubî¹³³ ve Ermeni kiliseleri arasındaki ilişkilerin düzeltilmesinde de başrol oynamıştı.¹³⁴ Ortodoks bir prenses olan Morphia'nın kızı

270
OMÜİFD

¹²⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 348; Ebû Şâme, c. I, s. 183.

¹³⁰ Runciman, c. II, s. 200.

¹³¹ Runciman, c. II, s. 300-301.

¹³² Zeytindağı için bk. C. Schick, "The Mount of Olives", *Palestine Exploration Quartely*, 1889, XXI, sayı: 4, s. 174-184.

¹³³ Doğu Hıristiyan kiliseleri arasında Süryânîler diye de bilinirler. Antakya Patrikhane-si'ne mensupturlar. Yakûbîler, Bizans'ın mezhep katliamından Selçuklular'ın Anadolu'ya gelmeleri ile kurtulmuşlar, bundan dolayı da Türkler'e minnet duymuşlardır. I. Kılıcarşlan öldüğü zaman günlerce yas tutmuşlardı. Süryânîler arasında ilmi yönden büyük bir üne kavuşan Patrik Mor Mihayel Rabo, eserlerinde Kılıcarşlan ve Türk yöneticilerden sitayişle söz etmiştir. Mehmet Çelik, "Süryânîler", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 177.

¹³⁴ Runciman, c. II, s. 190

olan Melisende'nin her iki oğlunun karıları da Ortodoks kilisesine mensuptu.¹³⁵ Şaban 556/Eylül 1161'de Kudüs'te öldüğünde¹³⁶ iktidar hırsı ve sıra dışı hayatı ile Kudüs Haçlı Tarihinde silinmez izler bırakmıştı.

İsmet bint Üner

Urfa'nın Müslümanlar tarafından alınmasından sonra, Suriye'de yaşanan en önemli olay bir çarpışma değil, aksine bir düğün oldu. Atabeg Muînüddîn Üner'in kızı es-Sittü Hâtun İsmetüddin¹³⁷ ile Halep'in yeni emîri Nureddin 23 Şevval 542/28 Mart 1147 yılında evlendi.¹³⁸ İki tarafın yaptığı teklifler doğrultusunda sağlam bir akde varılmış, sözleşme Nureddin'in elçilerinin huzurunda yapılmıştı. Gelinliğin hazır edilmesi ile heyet Muînüddîn'in kızı İsmet Hâtun ve maiyyeti eşliğinde 15 Zilka'de 542/24 Nisan 1147'de Halep'e doğru yola çıkmıştı.¹³⁹ Bu evlilikle Nureddin Şam ile Halep'i birleştirmek istiyordu. Bunun karşılığı olarak Nureddin, 533/1138'de babasının Ba'lebek'te esir aldığı, bir zamanlar Üner'in gözdesi olan bir kızı¹⁴⁰ azat ederek bu evliliği taçlandırdı.¹⁴¹ Üner'de kızını Busrâ ve Salhad emîri Altuntaş'ın isyanına karşı Nureddin'in desteğine mukabil veriyordu.¹⁴² Evliliğin II. Haçlı seferinin hemen öncesinde olması da, üzerinde durulması gereken bir husustur.

Bu iki devlet arasında gelişen bağları güçlendirecek siyasî bir evlilik olmakla beraber¹⁴³, İsmetüddin sadece sıradan bir eş değildi. Bir Türk

¹³⁵ Runciman, c. II, s. 268.

¹³⁶ Runciman, c. II, s. 302.

¹³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340; Ebû Şâme, c. III, s. 243; Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 27.

¹³⁸ İbnü'l-Kalânîsî, s. 159; Ebû Şâme, c. I, s. 180; İbn Hallikân, c. I, s. 297'de kısa bir bilgi verilir; David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferleri, 1148*, çev.: L. Ece Sakar, İstanbul 2014, s. 39; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev.: Ekin Duru, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2014, s. 243; Şeşen, *Devlet*, s. 73; Runciman, c. II, s. 199.

¹³⁹ İbnü'l-Kalânîsî, s. 159; Ebû Şâme, c. I, s. 180.

¹⁴⁰ Zengî, Ba'lebek'e hâkim olunca, Üner'in oradaki cariyesini almış ve Halep'te onunla evlenmişti. Zengî öldürülünceye kadar da, Halep'te kalmıştı. Ölümü üzerine oğlu Nureddin Mahmûd onu Üner'e göndermişti. Nureddin ile Üner arasındaki dostluğun en büyük sebebinin bu cariyeye olduğu söylenir. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. IX, s. 310-11.

¹⁴¹ Asbridge, s. 243.

¹⁴² Runciman, c. II, s. 199.

¹⁴³ Bk. Ebû Şâme, c. I, s. 180.

aileden geliyordu; yani, kadınların sadece ezelden beri kültürel değil, önemli siyasî roller de oynadığı bir sosyal sınıfa ve kültürel gruba mensuptu.¹⁴⁴ İsmet Hâtun'un Nureddin'den bir kızı ile iki oğlu dünyaya geldi.¹⁴⁵

11 Şevval 569/15 Mayıs 1174'te Nureddin boğaz anjiniinden Dımaşk'ta vefat edince¹⁴⁶ yerine on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçti. Nureddin'in ölümünden iki yıl sonra Selahaddin bölgeyi hâkimiyeti altına aldı ve İsmet Hanımla evlenmek istedi.¹⁴⁷ Şafiî fakihî Şerefeddin İbn Ebû Asrûn ile İsmet Hâtun'un kardeşi Emîr Sa'deddin Mes'ûd b. Üner'in de¹⁴⁸ hazır bulunduğu bir meclis'te nikâhları kıyıldı (Safer 572/Ağustos 1176).¹⁴⁹ Sultan, nikâh akdinin kıyıldığı gece ve bir sonraki gece İsmet Hâtun'un yanında kaldı ve ertesi günü Mısır'a gitti.¹⁵⁰ Bu evlilikle Selahaddin, hem Zengî'nin, hem de Böri hanedanının meşru varisi olarak konumunu güçlendirmiş oluyordu.¹⁵¹

İsmet Hâtun kadınların en iffetlisi idi;¹⁵² ayrıca ibadete çok düşkündü. Geceleyin uyanamayıp da teheccüd namazını kılamadığı zaman çok üzülür ve öfkelenirdi. Hatta bundan dolayı Nureddin gece namazı kıl-

¹⁴⁴ Nicolle, s. 39.

¹⁴⁵ Hilal Görgün, "İsmet Hâtun", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 140.

¹⁴⁶ Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinu'l-Yûsufiyye (Sîretu Selahaddin Eyyûbî)*, thk.: Cemâleddin eş-Şeyyâl, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire 1415/1994, s. 88; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. X, s. 56; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, s. 299, 308; Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 55'de kısaca bu yıl vefat ettiği verilir.

¹⁴⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 194; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyubî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 73.

¹⁴⁸ Selahaddin, kendi kız kardeşi Rebîa Hâtun binti Eyyûb'u da Emîr Sa'deddin Mes'ûd ile evlendirmişti. O'nun vefatıyla bu sefer Erbil valisi Melik Muzafferüddin ile evlenmiş, onun yanında kırk yıl Erbil'de kalmıştı. O'nun da vefatıyla Dımaşk'a gelmiş ve Rebîa Hâtun, 643/1245 yılında seksen yaşını aşmış iken burada vefat etmişti. O da vefat edince İsmet Hâtun gibi Kasyûn mezarlığına defnedilmişti. Bk. İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 194.

¹⁴⁹ Ebû Şâme, c. III, s. 243; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 318; İbn Hallikân, c. I, s. 297'de kısa bir bilgi verilir, tarih belirtilmez.

¹⁵⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 318.

¹⁵¹ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev.: Özden Arıkan, Numune Matbaacılık, İstanbul 1999, s. 56.

¹⁵² Ebû Şâme, c. III, s. 243.

mak isteyenleri uyandırmak için seher vakti kalede davul çalınmasını emretmişti. Davul çalacak adama da, bol miktarda ücret ve erzak vermişti.¹⁵³ Şevval 563/Temmuz 1168'de Nureddin ile evli iken hacca gitmiş, yolculuğu üzerindeki Bağdat'a uğramıştı. Beraberinde hizmetçileri ve cariyeleri de vardı. Hizmetçileri arasında Hadim Sandal diye birisinin de adı geçer. İsmet Hâtun'a burada pek çok ikramda bulunulmuştu.¹⁵⁴

Adil ve takva sahibi olduğu bildirilen Nureddin, devletin malına el uzatmaz, şahsî ihtiyaçlarını kendi malından karşıladı; beytül mâlden kendisi için bir şey almaz idi.¹⁵⁵ İsmi verilmeyen zevcesi (muhtemelen İsmet Hâtun), içinde bulunduğu sıkıntıdan şikâyet ettiği zaman, Humus'da kendisi için üç dükkân vermişti. Bunlardan senede yaklaşık yirmi dinar elde ediyordu. Karısı bunu az bulunca, bundan başka parası olmadığını ve elindeki malların Müslümanların hakkı olduğunu söylemiş, Müslümanların hazinedarı olarak onlara ihanet edemeyeceğini ifade ederek, karısı yüzünden kendisini cehenneme atamayacağını bildirmişti.¹⁵⁶

İsmetüddin, kültürel ve dinî açıdan da önemli roller oynadı. 541/1146'da şehrin yeni sünnî medreselerinden¹⁵⁷ birini kurdu.¹⁵⁸ Oldukça güzel olduğu söylenen İsmet Hâtun, iffetli, bolca sadaka veren bir kadındı. Hayır-hasenât konularında en önde geldiği zikredilir.¹⁵⁹ Çok sayıda vakfı bulunan İsmet Hâtun¹⁶⁰, 573/1177 yılında da Dımaşk'ta Hacerüzzeheb mahallesinde el-Medresetü'l-Hâtüniyye el-Cevvâniyye'yi inşa ettir-

¹⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 301.

¹⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 274.

¹⁵⁵ Ebû Şâme, c. I, s. 51-52.

¹⁵⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. X, s. 57; Abdülfettâh Kal'acı, "Nureddin Mahmut, el-Adaletü ve'l-Muhâbetü'l-Fesâdi", *A'fâku'l-Ma'rife*, Eylül 2007, s. 286.

¹⁵⁷ Melik Dukak, Dımaşk'ta ilk medreseyi yaptırdı ve "Sâdiriyye" ismini verdi. Daha sonra Emîniyye ve Şerefîyye gibi yedi medrese daha inşa edildi. Dımaşk'ta ilk hamamlarla hankahların da bu dönemde yapıldığı bilinmektedir. Bk. Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 312.

¹⁵⁸ Nicolle, s. 39.

¹⁵⁹ Ebû Şâme, c. III, s. 243; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340.

¹⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340; Şeşen, *Devlet*, s. 317.

di.¹⁶¹ Burası genellikle Hanefî fakihlerinin ders verdiği bir ilim merkezi olarak uzun yıllar hizmet vermiştir. Bu medreseye, kardeşi Emîr Sa'deddin Mes'ûd vakıflar tahsis etmiş, idaresini İsmet Hatun'a ve onun soyundan gelenlere bırakmıştır. İsmet Hâtun, ayrıca birçok medreseyi tahsis ettiği vakıflarla desteklemiştir.¹⁶² Nureddin Zengî tarafından Dımaşk'ta yaptırılan Dârülhadis de bunlar arasındadır.¹⁶³ Yine Nureddin, Halep'te el-Kenîsetü'l-Uzmâ olarak bilinen kilisenin 518/1124'de Serrâcîn Mescidi olarak camiye çevrilmesinden bir müddet sonra, burasını medrese haline getirmişti. Burada Hanefî mezhebine göre tedrisat yapıyordu.¹⁶⁴

İsmet Hâtun ayrıca biri Halep, diğeri Dımaşk'ta¹⁶⁵ Banâs nehri kıyısında iki hankâh¹⁶⁶ yaptırmıştır.¹⁶⁷ Dımaşk'ta 578/1182-83'de yaptırdığı hankâh, Hankâhü'l-Hâtûniyye (Hankâhü's-Sit Ümmi'l-Meliki's-Sâlih) adıyla tanınmıştır.¹⁶⁸ Nureddin de sufiler için hankâhlar yaptırmış, kurduğu vakıfları yaygınlaştırmıştır.¹⁶⁹ Bu yıllarda (1183-1185) Dımaşk'ı gezen Endülüslü seyyah İbn Cübeyr, Selahaddin döneminde¹⁷⁰ burada ha-

¹⁶¹ Ebû Şâme, c. III, s. 243; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340; Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 27'de sadece Şam'da medrese yaptırdığı kısaca zikredilir; Şeşen, *Devlet*, s. 327.

¹⁶² Ebû Şâme, c. III, s. 243.

¹⁶³ N. Elisseff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, c. III, s. 763.

¹⁶⁴ İbnü'l-Adîm, c. I, s. 62.

¹⁶⁵ Ebû Şâme, c. III, s. 243.

¹⁶⁶ "Yemek yenilen, sofrâ kurulan yer" anlamına gelen hordengeh kelimesinden geldiği ileri sürülür. İlk hankah'ın tarihi verilmeyen bir zamanda ilk kez Remle'de yapıldığı yanın-da, Basra civarında eski bir yerleşim yeri olan Abadan'da Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) bir müridi tarafından kurulduğunu söyleyenler de vardır. Daha sonra Bağdat'ta Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Bistam'da Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848) gibi sûfîler hankah açmışlardır. Hankahın şekillenmesinde rakip kurum olan medreselerin de etkisi olmuş ve bazen hankah medreselerin işlevlerini de yüklenmiştir. Bk. Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 42-43.

¹⁶⁷ Ebû Şâme, c. III, s. 243; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340'da Banyas taraflarında Babün-nasr dışındaki Hâtun hankâhının sahibesi olduğu belirtilir.

¹⁶⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 194.

¹⁶⁹ Ebû Şâme, c. I, s. 51.

¹⁷⁰ Selahaddin Eyyübî, sadece Dımaşk'ta değil, Mısır'da da hankah yaptırmıştır. Fâtımî sarayındaki hadımlardan Saîd es-Süedâ'nın elinden alınan konakta Selahaddin tarafından "Salâhiyye Hankahı" adıyla binalar tahsis edilmişti. Bk. M. Baha Tanman, "Han-

vanîk olarak anılan pek çok tesisin bulunduğunu bunların içlerinden suların aktığı süslü saraylardan farklı olmadığını ve hankâhlarda yaşayan sûfîlerin olduğunu söyler ve onların müreffeh hayatlarından bahseder.¹⁷¹

Selahaddin de kendisini yetiştiren Nureddin'in yolundan gitmiş¹⁷² ve hankâh gibi müesseselere önem vermiş ve orada kalan sûfîlere değer vermişti. Onlara iyi davranıp, pek çok hususta onlara danıştığı için, onlar da Haçlılar'a karşı birçok cephede Selahaddin ile birlikte savaştılar.¹⁷³ Selahaddin Hıttın Savaşında Haçlılar'ı büyük bir bozguna uğrattığında beraberinde sûfîler de vardı ve Templier şövalyeleri¹⁷⁴ esir edilince onların cezasını sûfîler vermişlerdi.¹⁷⁵

İsmetüddin, ilk eşi Nureddin'in yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil henüz çocuk yaşta olduğu için annesinin etkisi altında kalmış, bu da İsmet Hâtun'un siyasete karışmasına yol açmıştır.¹⁷⁶ Selâhaddin bir yandan Fatimî taraftarlarının komplosu, Sicilya donanmasının İskenderiye'ye saldırması (Zilhicce 569/Temmuz 1174), ardından Yukarı Mısır'da çıkan Kenzüddevle isyanı ile meşgul olurken öte yandan Suriye'deki

kah", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 44; Şeşen, *Devlet*, s. 330'de bu hankahın şeyhinin daha sonra Şeyhu ş-Şuyûh unvanını aldığını belirtir.

¹⁷¹ İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev.: İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2003, s. 209.

¹⁷² Nureddin kadınlar için dahi bir hankah inşâ ettirmişti. Şeşen, *Devlet*, s. 330.

¹⁷³ Ali Muhammed Sallâbî, *Eyyûbi Devleti Selahaddin Eyyûbi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, çev.: Şerafeddin Şenaslan, Ravza Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010, s. 393.

¹⁷⁴ İslâm tarihçileri "Dâviyye" diye isimlendirirler. 1119 yılında Champagne şövalyelerinden Hugues de Payns ve arkadaşları tarafından II. Baudouin'in verdiği izinle Kudüs'te kurulmuştur. Templier, "Mescidiaksâlîlar" anlamına gelir. Süryanice fakir anlamına gelen "Dâviyye" kelimesinden veya Lâtince'deki "devotus" (âbid) sıfatından geldiği ileri sürülür. Hem hayır işleriyle hem de askerî konularla meşgul olan bu tarikat, kısa zamanda gelişme göstermiştir. Devletin resmî siyasetinden bağımsız hareket eden ve kendilerini sadece paraya karşı sorumlu sayan şövalyeler, Haçlılar'ın çekirdek gücü olan en çetin süvarileri oluşturuyordu. Bkz. H. Luke, "Saint John of Jarusalem, Order of the Hospital of", *Encyclopediâ Britannica*, Chicago 1972, XIX, 822-25; Madden, 46-47; Stanley Lane-Pool, 31; Asbridge, 184-85.

¹⁷⁵ Bk. Runciman, c. II, s. 385; Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev.: Cumhuriyet Atay, İstanbul 2011, Kalkedon Yayınları, s. 60; Harold Lamb, *Selahaddin Eyyûbi ve Haçlılar*, İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, çev.: Sinem Ceviz, s. 100; Sallâbî, s. 393.

¹⁷⁶ Hilal Görgün, "İsmet Hâtun", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 140.

gelişmeleri takip ediyordu. el-Melikü's Sâlih Nûreddin İsmail zamanında Halep kapılarına dayandı.¹⁷⁷ İsmail'in adına hutbe okutması üzerine onun atabegliğinin kendi hakkı olduğunu düşünen Selâhaddin, Dımaşk'tan gelen davet üzerine 13 Rebûlevvel 570/12 Ekim 1174 tarihinde Mısır'dan Suriye'ye hareket etti. Selâhaddin Dımaşk'ı ele geçirdi. Ancak Haçlılar ve Haşhaşîler ile birlikte hareket eden İsmail, Halep'te direnmeye devam ediyordu. Halep'in fiilî yöneticisi konumundaki Gümüştegin vasıtası ile Haşhaşîleri kullanıp, Selâhaddin'e suikast dahî yaptırarak kadar ileri gitmişti.¹⁷⁸ Halepliler ve Musullular Selâhaddin'e tekrar savaş açtırsa da yenildiler. Mücadele tarafların kesin olarak anlaşmalarıyla sona erdi. 15 Zilhicce 571 /25 Haziran 1176 ve Anadolu Selçukluları ile Artuklular'ın da katıldığı bir antlaşma imzalandı. el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmail'in elinde ancak Halep ile birkaç kale kaldı.¹⁷⁹ Daha sonra 9 Zilhicce 581/3 Mart 1186'da Harran'da sulh sağlanmış, Selâhaddin adına hutbe okutup para bastırmayı kabul etmişlerdi. Selâhaddin'i uğraştıran Zengîler III. Haçlı seferi sırasında onun yanında olup, en sadık yardımcıları olacaklardı.¹⁸⁰ Bu yakınlaşmada şüphesiz Selâhaddin'in İsmet Hanımla yaptığı evliliğin rolü büyüktür.

İsmet Hâtun, Haçlılar'a karşı mücadele veren Müslümanlar arasındaki birliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştır.¹⁸¹ Bu rol Nureddin ile evliliğinde de kendini göstermiş, daha önce bahsettiğimiz gibi, babası Üner ile yeni eşi Nureddin'in birliktelikleri Haçlılar'a geri adım attırır.

İsmet Hâtun, Dımaşk'ta çıkan ve pek çok kişinin ölümüne sebep olan veba salgını sonucu Zilkade 581/Şubat 1186'da öldü¹⁸². İsmetüddîn

¹⁷⁷ Tâlib Yâzıcı, "Halep", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 242.

¹⁷⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. X, s. 67; Farhad Daftary, *İsmâîlîler, Tarihleri ve Öğretileri*, çev.: Ahmet Fethi, Melisa Matbaacılık, 1. Baskı, İstanbul 2017, s. 559; Bernard Lewis, "Saladin and Assassins", *Bulletin of Oriental and African Studies, University of London*, Cambridge 1953, c. XV, s. 239.

¹⁷⁹ Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler*, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 21.

¹⁸⁰ Şeşen, *Devlet*, s. 83-84; Sâmî es-Sakkâr, "Musul", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 362.

¹⁸¹ Hilal Görgün, "İsmet Hâtun", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 140.

¹⁸² Ebû Şâme, c. III, s. 243; Şeşen, *Devlet*, s. 84, 289.

vefat ettiğinde Selahaddin de Harran'da ölümcül bir hastalıkla mücadele ediyordu.¹⁸³ Eşinin vefatı, hastalığının artıp ona zarar vermesinden endişe duyularak ondan saklandı. Buna rağmen Selahaddin, eşine mektuplar yazıyor, sevgisini dile getiriyor, sonunda yazı yazmaktan yorgun düşüyordu. Vefatını daha sonra işitti ve elem duydu.¹⁸⁴

Dımaşk'ta Kâsiyûn dağı eteklerinde kendi yaptırdığı türbeye defnedildi. Onun Şerkesiye kubbesinin yanına defnedildiği, türbesinin bitişiğinde Eşrefiye ve Atabegiye Dârü'l-Hadîs'inin bulunduğu rivayet edilir.¹⁸⁵ Aynı salgın hastalıkta Sultan'ın amcasının oğlu ve Humus emîri Nâsirüddîn Muhammed¹⁸⁶, eniştesi Sa'dedîn Mes'ûd b. Üner de vefat etmişti.¹⁸⁷ Selahaddin ölümünden (589/1193) sonra Dımaşk'a defnedilmiş ve türbesi de buraya yaptırılmıştır.¹⁸⁸

Sonuç

Haçlılar'ın XI. asrın sonları ve XII. asrın başlarında Yakınoğu'da devletçikler kurmaları, Müslümanları ve hatta yerli Hristiyanları dehşete düşürmüştü. Müslüman emîrler ve Suriye Selçukluları arasındaki bölünmüşlük, Haçlılar'ın işine yaramış, bölgeye yerleşip bu topraklarda tutunmalarını kolaylaştırmıştı. Haçlılar'ı Yakınoğu'dan sürmek için İlga-zî, Tuğtekin, Mevdud gibi Müslüman liderlerin Haçlılarla yaptıkları mücadeleler yeterli olmamış, kazanılan küçük zaferlerle yetinilmişti.

İslâm birliğini sağlama yolunda en önemli adımları Haçlılar'ın bölgeye gelişlerinden yaklaşık 30 yıl sonra İmâdüddin Zengî atmaya başladı. İslâm birliğini sağlamanın, Haçlılar'a karşı zafer kazanmanın ve onları bu topraklardan çıkarmanın yegâne çözüm olduğunun farkında olan Zengî, bölgedeki liderleri ve emirleri kendi bayrağı altında toplama gayretlerine

¹⁸³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. X, s. 135.

¹⁸⁴ Ebû Şâme, c. III, s. 244.

¹⁸⁵ Ebû Şâme, c. III, s. 244; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 340.

¹⁸⁶ Şeşen, *Devlet*, s. 84. Ebû Şâme, c. III, s. 244'de Nâsirüddîn'in Humus'ta hiçbir hastalığı olmadan aniden 9 Zilhicce'de öldüğünden bahsedilir.

¹⁸⁷ Şeşen, *Devlet*, s. 84.

¹⁸⁸ Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 312.

girişti. Önündeki en büyük engellerden biri olan Dımaşk'ı itaat altına almak için, Tuğtekinliler'in müteveffa lideri Böri'nin dul eşi Zümrüd Hâtun ile evlenerek ilk adımı attı. Dımaşk'ı itaat altına alamasa da Haçlılar'ın ilk kurdukları Urfa kontluğunu sona erdirdi. Bu sırada Caber kalesi önlerinde beklenmeyen ölümü Haçlılar'a ve muhaliflerine derin bir nefes aldırdı. Fakat yerine geçen oğlu Nureddin, babasının yarım bıraktığı mücadeleyi kaldığı yerden yeni zaferlerle devam ettirdi.

Nureddin, bölgenin en önemli gücü konumundaki Dımaşk'ı II. Haçlı seferlerinde şehrin emîri Muînüddin Üner ile kahramanca savunarak, Haçlılar'ı büyük bir hayal kırıklığına uğrattı. Daha sonra da Dımaşk'ı kendi bayrağı altına alma girişimleri başlattı ve şehrin yöneticisi Üner'in kızı İsmet Hâtun ile evlendi. Daha sonra Üner ile Haçlılar'a karşı ortak hareket etti ve sonunda Dımaşk'ı hâkimiyeti altına almayı başardı.

278
OMÜİFD

Nureddin'in ölümü ile İslâm birliğini sağlama çabaları Selahaddin Eyyûbî'ye geçti. Selahaddin'in bu çabalarında önündeki en büyük engellerden biri hiç şüphesiz Halep ve Musul'daki Zengîler idi. Selahaddin, Musul ve Halep Zengîleri'ni kendi bayrağı altında toplamak için, selefleri gibi diplomatik bir evlilik yaparak, Musul ve Halep yöneticilerinin anneleri Nureddin'in dul eşi İsmet Hâtun ile evlendi. Yaptığı bu evliliğin meyvelerini, Hittîn Savaşı ve III. Haçlı seferlerinde toplayarak, Halep ve Musul orduları ile Haçlılar'a karşı zafer kazandı.

Müslüman cephesinde bunlar olurken, erkek evladı olmayan Kudüs Kralı II. Baudouin en büyük kızı Melisende'yi Avrupa'dan getirtilen Anjou Kontu Foulque ile evlendirerek, hem Krallığını devam ettirmeye, hem de Müslümanlara karşı mücadelede yeni ve etkin önlemler almaya çabalıyordu. Bu üç hanımın da yönetim ve siyasette etkin olma çabaları Müslüman-Haçlı mücadelesine ayrı bir boyut getiriyordu. Ayrıca bu üç hanımın da geride çok önemli sosyal, kültürel ve dinî eserler bırakması da o dönemin savaş dışında yaşadığı hayatını yansıtan bir ayna olmuştur.

Kaynakça

- Ağır, Abdullah Mesut, *Memlûklarda Ticaret*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015.
- Alptekin, Coşkun, "Böri", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 326.
- Asbridge, Thomas, *Haçlı Seferleri*, çev.: Ekin Duru, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2014.
- Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev.: Ali Sevim, Duman Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara 2006.
- Bezer, Gülay Öğün, "Şeyzer", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 107.
- _____, "Tuğteginliler", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI, s. 351.
- Bosworth, C. E., *İslâm Devletleri Tarihi*, çev.: E. Merçil- M. İpşirli, Ünal Matbaası, İstanbul 1980.
- Burton, Michael, "The Society's Tour in Lebanon, Syria and Jordan", *Asian Affairs*, January 2001, s. 179.
- Buzpınar, Şit Tufan, "Havran", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 540.
- Çelik, Mehmet, "Süryâniler", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 177.
- David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferleri*, 1148, çev.: L. Ece Sakar, İstanbul 2014.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIV, s. 530-31.
- _____, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1098-1114*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1994.
- Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitabu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk.: İbrahim ez-Zeybek, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1997.
- Ebû'l-Fidâ, *Ebû'l-Fidâ Coğrafyası, Takvîmü'l-Buldân*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2017.
- el-Hamevî Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk.: Ferîd Abdülaziz el-Cündî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- el-Hemdânî Ya'kub, *Sıfet-ü Cezîretü'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekvâ' el-Havâlî, Dâru'l-Yemâme, Riyad 1394/1974.
- Elisseeff N., *Nûr ad-Din*, Damas 1967.
- es-Sakkâr Sâmi, "Musul", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 362.
- Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtümiler", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 231-32.
- ez-Zehebî, *el-Iber fî Haberi Men Ğaber*, tahk.: Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, tahk.: Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- Farhad Daftary, *İsmâilîler, Tarihleri ve Öğretileri*, çev.: Ahmet Fethi, Melisa Matbaacılık, 1. Baskı, İstanbul 2017.
- Fayda, Mustafa, "Busrâ", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 470;
- France, John, "The First Crusade, Impelled By The Love of God", *Crusedas, The Illustrated History*, edit.: F. Madden, The University of Michigan Press, Duncan Baird Publishers 2004.

- Görgün, Hilal, "İsmet Hâtun", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 140.
- Haçlı Tarihi*, Anonim, çev.: Ergin Ayan, Selenge Yayınları, İstanbul 2013.
- Hitti, P. K., *History of Syria*, Londra 1951.
- _____, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev.: İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2003.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, tahk.: İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.
- İbn Havkal, X. *Asır'da İslâm Coğrafyası*, çev.: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014.
- İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Berîl Matbaası, Leiden 1889.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk.: Ahmed Abdulvahhab Fetîh, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1413/1992.
- İbn Şeddâd Bahâeddin, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinu'l-Yûsufiyye (Sîretu Selahaddin Eyyûbî)*, tahk.: Cemâleddin eş-Şeyyâl, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire 1415/1994.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr.: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.
- İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep fi Tarih-i Halep*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Tashih: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev.: Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- İstahrî, *Ülkelerin Yolları (Mesâlikü'l-Memâlik)*, çev.: Murat Ağarı, Aşağı Kitapları, 1. Baskı, İstanbul 2015.
- Jackson Thomas, "Concept of a Crusaid", *Rivier Academic Journal*, V/2, Fall 2009, s. 15.
- Kal'acî Abdülfettâh, "Nureddin Mahmut, el-Adaletü ve'l-Muhârebetü'l-Fesâdi", *A'fâku'l-Ma'rife*, Eylül 2007, s. 283-292.
- Küçüksipahioğlu Birsal, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2007.
- Lamb Harold, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Baskı çev.: Sinem Ceviz, İstanbul 2017.
- Lewis Bernard, "Saladin and Assassins", *Bulletin of Oriental and African Studies, University of London*, Cambridge 1953.
- Maalouf Amin, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev.: M. A. Kılıçbay, Telos Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 1997.
- Merçil Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.

- Minorsky V., *Hudûdü'l-Âlem, Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, çev.: Murat Ağarı-Abdullah Duman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Montefiore Simon Sebag, *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*, çev.: Cem Demirkan, Pegasus Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2016.
- Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*, çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.
- Munro D. C., *The Kingdom of the Crusaders*, Washington 1966.
- Nicolle David, *İkinci Haçlı Seferi Tarihi, 1148*, çev.: L. Ece Sakar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2014.
- Özgüdenli Osman Gazi, "Müstershid-Billâh", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 145-46;
- P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev.: Özden Arıkan, Numune Matbaacılık, İstanbul 1999.
- Paine Mike, *Haçlı Seferleri*, çev.: Cumhuriyet Atay, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2011.
- Praver J., *The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972;
- R. Le Tourneau, "Burids", *EP*, c. I, s. 1332.
- Rhode H., "The Geography of the Sixteenth Century Sancak of Safad", *Archivum Ottomanicum*, Den Hague 1987.
- Riddle John M., *History of the Middle Ages*, Rowman&Littlefield Publishers Inc., Lanham 2008.
- Riley-Smith Jonathan, *What were the Crusades?*, 4. Baskı, San Francisco, 2009.
- Sahillioğlu Halil, "Antakya", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s.230.
- Sallâbi Ali Muhammed, *Eyyübi Devleti Selahaddin Eyyübi ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, çev.: Şerafeddin Şenaslan, Ravza Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010.
- Schick C., "The Mount of Olives", *Palestine Exploration Quartely*, 1889, XXI, sayı: 4, s. 174-184.
- Sevim Ali, *Suriye Selçukluları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, Ankara 1983.
- Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev.: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.
- Şeşen Ramazan, *Eyyübîler*", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 21.
- Şeşen Ramazan, *Selahaddin Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.
- Taneri Aydın, "Ca'ber Kalesi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 526.
- Tanman M. Baha, "Hankah", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 44;
- Tomar Cengiz, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 312.
- Uludağ Süleyman, "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 42-43.
- Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 1987.
- Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, çev.: Yusuf Ziya Cömert, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.

Mouton J. M., “Shayzar”, *EP*, c. IX, s. 410-411.

Ya’kubî, *Ülkeler Kitabı*, çev.: Murat Ağarı, Bayrak Matbaası, İstanbul 2002.

Yazıcı Nesîmi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

Yâzîcî Tâlib, “Halep”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, s. 242.



EBÛ MEDYEN'İN (Ö. 594/1197) HAYATI, TASAVVUF ANLAYIŞI VE İSTİĞFÂR KASİDESİ

EYYUP AKDAĞ*

Abu Madyan's (D. 594/1197) Life,
His Understanding of Sufism and *His Repentance Ode*

Abstract: Abu Madyan, one of the key figures of the history of Sufism, was born in Andalusia, in 6/12. century. He spent the first years of his childhood as a shepherd. Then he fell in love with the knowledge and received education by travelling so many places. He gravitated toward the spiritual field since he is not satisfied with only the external knowledge. He joined discourses of the foremost sheikhs in his own time and won their affection. Abu Madyan was regarded as the sheik of the Maghreb (Western) region and educated lots of students in a successful way. He had an affect on the birth, development and taking shape of myriad sects via his students and works. Abu Madyan's influence on Sufi movements still continues to be potent in today's world. Abu Madyan with apparent miracles adopted a Sufi concept based on Qur'an and Sunnah, is compatible with both external and internal world.

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
[eyyupakdag5@hotmail.com]

Keywords: Abu Madyan, al-Kasîdetü'l-İstiğfâriyye, Sufism, Religious Order, Repentance, Unification, Ibn Arabî.



Öz: Tasavvuf tarihinin önemli şahıslarından olan Ebû Medyen 6/12. asırda Endülüs'te doğmuştur. Çocukluğunun ilk yıllarını çobanlık yaparak geçirmiştir. Daha sonra gönlüne ilim aşkı düşen Ebû Medyen birçok muhiti gezererek ilim tahsilinde bulunmuştur. Elde ettiği zâhirî ilimle yetinmeyen Ebû Medyen mânevî alana yönelmiştir. Zamanın önde gelen şeyhlerin sohbetine katılmış ve onların sevgilerini kazanmıştır. Mağrib bölgesinin şeyhi kabul edilen Ebû Medyen çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler ve bıraktığı eserler ile birçok tarîkatın doğuşuna, gelişmesine ve şekillenmesine etki etmiştir. Günümüz tasavvufî hareketlerde Ebû Medyen'in tesiri devam etmektedir. Kerametleri zâhir olan Ebû Medyen *Kur'ân* ve sünnet temelli zâhir ve bâtın uyumlu tasavvuf anlayışını benimsemiştir.

Anahtar Sözcükler: Ebû Medyen, *el-Kasîdetü'l-İstiğfâriyye*, Tasavvuf, Tarîkat, Tevbe, Tevhîd, İbnü'l-Arabî.



284 Giriş

OMÜİFD

Tasavvuf tarihi açısından Ebû Medyen (ö.594/1197) etki gücü yüksek, edebî yönü kuvvetli sûfî şahsiyetlerin en önde gelenlerinden birisidir. Yetiştirdiği binin üzerinde öğrenci ve geride bıraktığı çok sayıda eser ile görüş ve düşünceleri birçok tasavvufî oluşumu ve İslamî hareketleri etkilemiştir. Zamanının kutbu kabul edilen Ebû Medyen sadece manevî alanda değil zâhirî alanda da elde ettiği tahsil ile önde gelen âlimlerden biri kabul edilmektedir. O'nun şahsiyetinde şeri'at ve marifet, zâhir ve bâtın birleşmiştir. Bu bağlamda onun tasavvufî yaklaşımları, görüş ve düşünceleri günümüz tasavvufî oluşumlarda hala güncelliğini korumakta ve başvuru niteliğini sürdürmektedir.

Bu araştırma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebû Medyen'in hayatı anlatılmış, ikinci bölümde tasavvuf hareketlerine etkisi vurgulanmış, üçüncü bölümde tasavvuf anlayışı genel hatlarıyla verilmeye çalışılmış, son bölümde ise *İstiğfâr Kasîdesi'* ne yer verilmiştir.

Araştırmada mümkün mertebe ilk kaynaklara müracaat edilmiştir. Bununla birlikte günümüzde yazılan eserlerden de istifade edilmiştir.

Ebû Medyen'in görüş ve düşünceleri daha ziyade kendi eserlerinden nakledilmiş ve düşüncelerine kaynaklık eden eserlere de yer yer işaret edilmiştir. Son bölümün konusu olan *İstiğfâr Kasîdesi* farklı nüshalardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu kasîdenin hem manası hem de Arapça metni birlikte verilmiştir. İsminden de anlaşıldığı gibi *İstiğfâr Kasîdesi* tevbe konusunu içermektedir. Vird olarak okunan *İstiğfâr Kasîdesi*, Ebû Medyen'in önemli manzum eserlerinden birisidir.

Ebû Medyen'in Hayatı

İsmi Şu'ayb b. Hüseyin/Hasan olan Ebû Medyen 515/1121 yılında Endülüs'ün İşbîliyye (Sevilla) yakınlarındaki Kutanyâna/Cantillano'da doğmuştur. Kutanyâna, İşbîliyye'nin güney doğusuna 30 kilometre mesafede bulunan küçük bir beldedir. Şu'ayb b. Hüseyin, Medyen ismindeki oğlundan dolayı Ebû Medyen künyesini almış ve bu isimle meşhur olmuştur. Bu künyenin dışında Endülüsî, Mağribî... gibi isimlerle de nisbetlenmiştir.¹

¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr fi tabakâti'l-ahyâr, et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Mısır: el-Matba'atü'l-âmiretü'l-Osmâniyye, 1305, c. I, s. 153; Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve muhâdesetü'l-ekyâs*, nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî, Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî, Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî, Dârü's-sekâfe, 1425/2004, c. I, s. 416; Ahmed b. İbrahim b. 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kâhire: Dârü'l-âfâki'l-'Arabiyye, 1428/2008, s. 7; T. Hûtisimâ, T. V. Ernold, R. Bâsiyet, R. Hartemân, *Mücizu dâirati'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, thk. İbrahim Zeki Hurşîd, Ahmed eş-Şentanâvî, Abdulhamid Yunus, Hasan Habeşi, Abdurrahman eş-Şeyh, Muhammed 'Inâî, Birinci Baskı, Merkezü'ş-şârika li'l-ibdâ'î'l-fikri, 1418/1998, c. II, ss. 398-401; Bedevî Mahmûd eş-Şeyh, *el-Kenzü'l-ferîd fi't-tasavvufi'r-reşîd*, Kâhire: Heydeberc, 2008, c. II, s. 866; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yay., 1995, s. 736; Abdülhalîm Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1985, s. 23; Ahmed b. İbrahim b. Allân, *Şerhu kasîdetey lezzeti'l-ayşi ve hâlî's-sülûk*, nşr. Muhammed el-Avvâd, Suriye: 1428/2008, s. 11; Hamide Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyenîyye Tarîkatı", Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012, ss. 31-33; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 10, İstanbul: TDV Yay., 1994, c. X, s. 186; Kadir Özköse, *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, Konya: Ensar Yay., 2008, s. 10; Kadir Özköse, "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 21, 2008, s. 99.

Bazı kaynaklarda doğum yeri Bicâye² olarak da gösterilen Ebû Medyen, fakir bir âileye mensuptur. Çocukluk ve gençlik yıllarını aile bütçesine katkı sağlamak için dokumacılık ve çobanlık yaparak geçirmiştir. Koyunları her götürüş ve getirişinde *Kur'ân* okuyan ve ibadet eden insanları gördükçe, ilim ve ibadetten uzak olduğu için kendisinde hep eziklik hissetmiştir. *Kur'ân* ve ilim öğrenme isteği içine iyice yerleşen Ebû Medyen, kardeşlerinin tüm engellemelerine rağmen çobanlık görevini bırakarak ilim yolculuğuna başlamıştır.³

Ebû Medyen'in hayatı Endülüs ve Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbitlar (483-540/1090-1147) ve Muvahhidler (540-645/1147-1248) dönemine rastlamaktadır. İlim hayatına başlaması Murâbitlar'ın son Muvahhidler'in de ilk zamanı olarak tahmin edilmektedir.⁴ Bu tahmin ışığında Ebû Medyen'in yirmi beş yaşlarında ilim tahsiline başladığını söylemek mümkündür. İlim yolculuğuna deniz yoluyla ulaştığı Tanca'dan başlayan Ebû Medyen Sebte, Merâkeş, Fas gibi çeşitli yerleri dolaşmış ve bu bölgelerdeki âlimlerden istifade etmiştir.⁵ Bölgenin en önemli ilim merkezlerinden olan Karaviyyûn Câmii'ndeki ders halkalarına katılan Ebû Medyen zamanla İslâmî ilimlerde söz sahibi olmuştur. Mâlikî mezhebinin usûl ve furû'unu derinlemesine öğrenen Ebû Medyen bu mezhebin önde gelen âlimlerinden birisi olmuş ve bu mezhebe göre fetvalar vermiştir. Ebû Medyen'in fıkıh dışında uzmanlaştığı alanlardan birisi de hadis alanıdır. Hadiste hafızlık mertebesine ulaşan Ebû Medyen, hadis kitaplarından başta İmâm-ı Mâlik'in (ö.179/795) *Muvatta* ve İmâm-ı

² Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c.I, s. 416; Mahmûd Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr fi 'acâibi't-tevârîh ve'l-ehbâr*, thk. Ali ez-Zevârî, Muhammed Mahfûz, Birinci Baskı, Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988, c. II, s. 284.

³ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 8; Hûtisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 401; Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, s. 23; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", s. 33.

⁴ Hûtisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 398.

⁵ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 8; Hûtisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 401; Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, ss. 28-29; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", s. 33.

Tirmîzî'nin (ö.279/892) *Sünen*'ini okumuş ve bu eserlerde kaydedilen hadisleri ezberlemiştir.⁶

Çok sayıda ilim ve irfan ehli şahsiyetlerden istifade eden Ebû Medyen'in yetişmesinde iki isim ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri Ebu'l-Hasan Ali b. Hirzihim (ö.559/1164) diğeri ise Ebû Ya'zâ Yilennûr b. Meymûn b. Abdullah el-Hizmîrî'dir (ö.572/1176).⁷

Nesebi Osman b. 'Affân'a dayanan Ebu'l-Hasan Hirzihim, Fas'ın müfessir, hâfız, muhaddis ve önde gelen fakihlerinden kabul edilmektedir. Çok kişinin tevbe etmesine vesile olan Hirzihim'in tasavvuf anlayışı, fıkının üzerine galip gelmiş, fakihliği sûfiliğinin yanında gölgede kalmıştır. O, amcası Ebû Muhammed ve Ebû Bekir b. el-'Arabî'den ilim ve tasavvufî icâzet almıştır. Bölgenin birçok yerinde ders halkası tanzim eden Hirzihim'in zamanla talebeleri çoğalmış, fikir ve düşünceleri bu sayede yayılmıştır.⁸

Ebû Medyen hem ilmî hem de tasavvufî ilk eğitimini Hirzihim'den almış ve onun elinden tasavvuf hırkasını giymiştir. Birçok kerametleri zâhir olan Hirzihim'in ders ve sohbet halkalarına devam eden Ebû Medyen Hirzihim'den Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *er-Riâye li Hukûkullah* adlı eseriyle Gazâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâu Ulûmiddîn* ve *el-Maksadü'l-esnâ fi Şerhi Esmâi'l-hüsnâ* adlı eserlerini okumuştur. Ebû Medyen ayrıca Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kâtu'l-kulûb* ile Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* adlı eserlerini de müzâke-

⁶ Hûtisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 402; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", ss. 34-35; Mahmûd, *Ebû Medyen el-Çavs*, s. 37; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 9, 13, 28.

⁷ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülisi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sadr, 1997, c. VII, s. 138; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", ss. 42-46; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 7; İbn 'Allân, *Şerhu kasîdetey lezzeti'l-'ayşi*, s. 12; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, s. 16, 62; Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186.

⁸ Muhammed b. Rızık b. Abdünnâsır b. Tarhûnî el-Ka'bi es-Sülemî Ebu'l-Erkam el-Mısri el-Medenî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fi ğarbi Afrikıyya*, Birinci Baskı, el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Su'ûdiyye: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1426, c. I, s. 261; Muhammed b. el-Hasan b. el-'Arabî b. Muhammed e-Hacevî es-Se'âlebî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslamî*, Birinci Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995, c. II, s. 262; Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. V, s. 242, c. VII, s. 137.

re etmiş, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Ebû Bekir Şiblî (ö.333/945) ve Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848) gibi kendinden önceki sûfîlerin görüş ve yaklaşımlarını da öğrenmiştir. Ebû Medyen'in okuduğu kitaplar arasında *İhyâu Ulûmiddîn*'in önemli bir yeri vardır. Ebû Medyen: 'Çok kitap okudum ama *İhyâ* gibisini görmedim' diyerek bu esere olan hayranlığını dile getirmiştir.⁹

Bazı kaynaklarda Hirzihim'in ilk zamanlar *İhyâ*'ya karşı olumsuz tavır sergiledi, hatta *İhyâ* nüshalarının toplatılıp yakılması gerektiği görüşünde olduğu ifade edilmektedir. Ancak rüyasında Hz. Peygamber'i (a.s.) gören ve onun bu konuda ikazına muhatap olan Hirzihim daha sonra bu tavrından vazgeçtiği, *İhyâ*'nın sırrına vâkıf olarak onu başucu kaynak kitap olarak gördüğü ifade edilmektedir.¹⁰ Hirzihim'in *İhyâ*'ya olan sevgisi muhakkak ki talebesi Ebû Medyen'i de etkilemiş olmalıdır. İlerleyen bölümlerde ifade edileceği gibi, Ebû Medyen'e ait bazı görüş ve düşüncelerin, kaynak olarak *İhyâ*'ya dayandığı görülmektedir.

288

OMÜİFD

İlk tasavvufî eğitimini Hirzihim'den alan Ebû Medyen daha sonra kerâmetlerini duyduğu Ebû Ya'zâ'nın meclislerine katılır. Ebû Ya'zâ ömrünün yirmi senesini dağ başlarında geçirmiştir. Yabanî hayvanlara ünsiyeti olan ve onlara hâkimiyet kuran Ebû Ya'zâ uzun süre ağaç ve ziraat meyvesi dışında bir şey yememiştir. Zamanın kutbu kabul edilen Ebû Ya'zâ okuma yazma bilmeyen ümmîdir. Fâtîha, İhlas ve Mu'avvizeteyn surelerinin dışında başka ezberinin olmadığı ifade edilmektedir. Ebû Medyen Ebû Ya'zâ'nın yanında otuz yıl kalmıştır. Şeyhi vefat edinceye

⁹ Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, ss. 36- 46, 50-53; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsiyye*, ss. 9-10; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 417; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, ss. 13-16; Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", s. 36, 52; Claude Addas, *İbn Arabî*, çev. Atıla Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003, s. 72; İsmail Mutlu, *Tarikatlar-1*, İstanbul: Mutlu Yay., 2000, s. 259.

¹⁰ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyüddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Huluv, Hecer: 1413, c. VI, s. 219.

kadar da yanından ayrılmamış onun manevi neşvesinden istifade etmiştir.¹¹

Ebû Medyen grup hâlinde arkadaşlarıyla Ebû Ya'zâ'ya yaptığı ilk ziyareti ve gelişen olayları şu şekilde anlatmaktadır: İrûcân dağına ulaştığımızda Ebû Ya'zâ'nın yanına girdim. Bana değil topluluğa yöneldi. Yemek geldiğinde benim yememi engelledi. Evin bir köşesine oturdum. Tekrar yemek geldi, ben yemeğe yöneldiğimde yememem hususunda beni tekrar ikaz etti. Bu şekilde üç gün geçti. Açlık beni iyice yordu. Ebû Ya'zâ kalktı ve yanıma geldi. Yüzümü ovalayıp başımı kaldırıp ona doğru baktığımda bir şey göremez oldum. Kör olduğumu anlayınca bütün gece ağladım. Ebû Ya'zâ sabah olunca beni çağırdı ve: 'Yaklaş! Ey Endülüslü dedi'. Ben de ona yaklaştım. Eliyle gözlerime sürdü gözlerim o anda açıldı. Sonra eliyle göğsüme dokundu ve orada bulunanlara benim için: 'Bunun ileride yüce bir şânı olacak dedi'. Bu anlatılanlar dışında Ebû Medyen şeyhi Ebû Ya'zâ'nın birçok kerâmetlerine şahit olduğunu ifade etmiştir. Hayatı boyunca Ebû Ya'zâ'nın tasarruf ve bereketini yanında hisseden Ebû Medyen şeyhini hep sevgiyle ve hürmetle yâd etmiştir.¹²

İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) de Ebû Ya'zâ'nın büyüklüğünü takdir eden şahsiyetlerden birisidir. İbnü'l-Arabî, Ebû Ya'zâ'yı Hz. Mûsa'nın (a.s.) vârisi olarak kabul eder. İbnü'l-Arabî eserinde bu husustaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: Hz. Mûsa'ya Allah'ın katından geldiğinin bilinmesi için yüzüne bir nûr verildi. Öyle ki Hz. Mûsa'yı her gören Hz. Mûsa'nın yüzündeki bu nûrun şiddetinden dolayı kör olurdu. Zararı

¹¹ Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, ss. 36- 46, 50-53; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, ss. 9-10; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 417; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, s. 13-16; Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", s. 36,52; Addas, *İbn Arabî*, s. 72; Mutlu, *Tarikatlar-1*, s. 259; İhsân İlhi, *et-Tasavvuf el-menşeü ve'l-masâdir*, Lahor: İdâretü tercümânî's-selef, 1406/1986, s. 223; İbn Zeydân Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî, *İthâfû e'lâmi'n-nâs*, thk. Ali Ömer, Birinci Baskı, Kahire: Mektebetü's-sikâfetü'd-diniyye, 1429/2008, c. I, ss. 274-275; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merkâkişî, *ez-Zeylû ve't-tekmile li kitâbey el-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsan Abbas, Muhammed b. Şerîfe, Beşşâr Avvâd, Birinci Baskı, Tunus: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 2012, c. V, s. 335.

¹² Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 138; Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, ss. 43-44; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 8.

önlemek için Hz. Mûsa yüzünü örtü ile kapatır ve bu sayede ona bakanlar bir sıkıntıya uğramazdı. Aynı şekilde Ebû Ya'zâ da Hz. Mûsa'nın vârisi olduğundan onu gören kimse kör olurdu. Ebû Ya'zâ elbisesini kör olanın gözüne sürdüğünde körün gözü açılır ve tekrar görmeye başlardı. Benin şeyhim Ebû Medyen de onu görüp kör olmuştur. Ebû Ya'zâ onun gözüne elbisesini sürdüğünde tekrar görme gücünü elde etmiştir. Ebû Ya'zâ ile Ebû Medyen arasında geçen bu olayı nakleden İbnü'l-Arabi Ebû Ya'zâ'nın zamanına yetişmesine rağmen meşguliyetinin çokluğundan dolayı kendisini ziyaret edemediğini de ayrıca beyân etmiştir.¹³

Ebû Ya'zâ, sözünü sakınmayan açık sözlü bir sûfi olarak bilinir. Hırsıza hırsız, yalancıya yalancı, zinâ edene zâni, fâsık olana fâsık derdi.¹⁴ Ebû Medyen, şeyhine duyduğu hayranlığı şu sözüyle beyan etmiştir: 'Veysel Karânî'den günümüze kadar gelen tüm sâlihlerin haberlerini mütalaa ettim. Fakat Ebû Ya'zâ'dan daha hoşuma giden bir kimse olmadı.' Ebû Ya'zâ da 'Endülüslü Şu'ayb ne güzel adamdır' diyerek talebesine duyduğu özel sevgiyi ifade etmiştir. Ebû Medyen hayranlık duyduğu ve acâib hallerine ve kerâmetine şahit olduğu şeyhi Ebû Ya'zâ'nın yanında sülûkunu tamamlamış ve onun ardından irşad görevi kendisine tevdi edilmiştir.¹⁵

Ebû Medyen, Ebû Ya'zâ'nın yanında uzun süre kaldıktan sonra onun izniyle doğuya seyahat etmiştir. Bu seyahatte büyük sûfilerin neşvelerinden istifade etmiş, başta Bağdat olmak üzere doğu İslam dünyasının önemli yerlerini ziyaret etmiş ve daha sonra Hac için Mekke'ye yönelmiştir. Mekke'de Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) ile karşılaşan Ebû Medyen, ona muhabbet ile bağlanmış ve onun ilim halkasına iştirak ederek ondan hadis dinlemiştir. Kaynaklarda Ebû Medyen'in Geylânî'den el

¹³ Muhyiddin Ebû Abdullah Mahammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır: 1293, c. IV, s. 62.

¹⁴ Mahmûd, *Ebû Medyen el-Çavs*, s. 44.

¹⁵ Ahmed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Ebu'l-Abbâs el-Çibrînî, '*Unvânü'd-derâye fi men 'urife mine'l-ulemâi fi'l-miet't-sebi'a bi Bicâye*, thk. 'Âdil Nüveyhız, 2. Baskı, Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-âfâkı'l-cedîde, 1979, s. 23; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 8; Mahmûd, *Ebû Medyen*, ss. 46-47.

alıp tasavvuf hırkası giydiğine ve Geylânî'nin Ebû Medyen'e birçok sırrını bıraktığına dair bilgiler bulunmaktadır. Ebû Medyen ilmî ve tasavvufî manada çok istifade ettiği Geylânî'yi zamanın en büyük şeyhi olarak görmekte ve ona özel sevgi ve hürmet beslemektedir.¹⁶

Ebû Medyen hac görevinin ardından Bicâye'ye dönmüş ve burada yoğun bir şekilde irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁷ Kekeme olmasına rağmen sohbetleri büyük ilgi görmüş ve çok sayıda yetiştirdiği öğrencileri kanalıyla nüfuz alanı genişlemiştir. Meşâyihtan pek çok kişi onun terbiyesinde yetişmiş ve onun hizmetinde kemâle ulaşmıştır.¹⁸

Bicâye'ye yerleştikten sonra şöhreti hızla yayılan Ebû Medyen ömrünün sonlarına doğru bilgisiz, irfandan yoksun, ikiyüzlü ve mehdilik gibi bazı ithamlara maruz kalmıştır. İbn Rüşd (ö.595/1198) bu suçlamaları daha ileriye götürerek Ebû Medyen'i zındıklıkla itham etmiştir.¹⁹ Müntesipleri çoğalan Ebû Medyen'e yöneltilen bir başka suçlama da onun devleti ele geçireceği iddiasıdır. Muvahhid Devleti Sultanı Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr (1184-1199) bu iddiaları araştırmak üzere Ebû Medyen'in huzuruna getirilmesini emretmiştir. Sultan'ın bu isteği talebelere çok ağır gelmiştir. Yaşı hayli ilerlemiş olan Ebû Medyen mürîdânının aksine Sultan'ın emrine muvafakat ederek yolculuğa çıkmıştır.²⁰

Yolculuk esnasında hastalığı iyice artan Ebû Medyen, sultanın huzuruna ulaşmadan Vadi-i Yesr'de vefât etmiş ve cenazesi Tilemsan yakın-

¹⁶ Ebu'l-Kâsım Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâri's-sekâfi*, Cezâir: Dârü'l-basâir, 2007, c. IV, s. 65; Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 138; Hûtisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 402; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 12; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 417; Mahmûd, *Ebû Medyen*, s. 53; Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 866; Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186; Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", ss. 37-40; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, s. 20.

¹⁷ Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 866.

¹⁸ Seyyid Muhammed Hoca Efendi, *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri*, İstanbul: Ustaoglu Kitabevi, 2005, c. III, ss. 305-307; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 736.

¹⁹ Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 867.

²⁰ Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 141; İbn 'Allân, *Şerhu kasîdetey lezzeti'l-'ayşi*, s. 11; Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 867; Ulupınar, "Ebû Medyen", s. 50; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, s. 68.

larındaki Ribâtü'l-Ubbad'a defnedilmiştir.²¹ Daha sonra suçlamaların ve endişelerin yersiz olduğunu anlayan Sultan Ebû Yûsuf, Ebû Medyen'in vefatından kısa bir süre sonra türbesini inşa ederek ona duyduğu saygıyı ifade etmiştir. Ebû Medyen'le ilgili çalışmaları olan Abdülhalîm Mahmûd çok evliya kabrini gördüğünü ancak Ebû Medyen'inki gibi aydınlık ve manevî yönü yüksek bir kabir görmediğini beyan etmiştir.²²

İmâm-ı Şa'rânî (ö.973/1565) mezkûr olay hakkında farklı düşünmektedir. Ona göre Sultan Ebû Yûsuf'un Ebû Medyen'i Bicây'e den Tilimsan'a getirtmesinin asıl sebebi ithamları araştırmak için değil aksine onunla teberrük etmek içindir. Ayrıca Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr* adlı eserinde Ebû Medyen'in son anlarını şu şekilde anlatır: Ebû Medyen Tilimsan'a geldiğinde: 'Bizim sultanla işimiz olmaz bu gece ihvânımızı ziyaret ederiz', der. Bineğinden iner kibleye döner ve şehâdet getirir: "Rabbim! Sana, razı olasın diye acele geldim" (Tâhâ 20/84) âyetini okur ve 'Allah Hay' diyerek ruhunu teslim eder.²³ Bazı kaynaklarda ise 'Allah Hak' diyerek son nefesini verdiği belirtilmektedir.²⁴ Sultanla görüşmek üzere çıktığı bu yolculukta Ebû Medyen maalesef onunla görüşmeden vefat etmiştir.²⁵

292
OMÜİFD

Kaynaklarda Ebû Medyen'in vefatına dair farklı tarihler zikredilir. Bu tarihler arasında en çok tercih edileni 594/1197'dir. Seksen yıllık bir ömür yaşayan Ebû Medyen'in cenazesi halkın büyük bir katılımıyla Tilimsan'ın dışındaki Ubbâd'a defnedilmiştir. Ubbâd, Tilimsan'ın şerefli köylerinden ve evliyâların defnedildiği bir yer olarak bilinir. Ebû Medyen buraya defnedildikten sonra burası daha fazla ziyaretçi akınına uğramış ve duaların müstacab olduğuna inanılan özel bereket alanı olmuştur.²⁶

²¹ Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, s. 149; Rıdvân Muhammed Sa'îd 'Accâc İzûlî, "Tecelliyâtü'l-hubbî'l-ilâhî ve felsefetühû fi'ş-şî'ri's-sûfî: Ebû Medyen et-Tilimsânî enmûzecen", *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55, Bahar 2013, s. 246; Mutlu, *Tarikatlar-1*, s. 259.

²² Mahmûd, *Ebû Medyen el-Ğavs*, s. 149; Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186.

²³ Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr*, c. I, s. 153.

²⁴ Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 417; Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 137.

²⁵ İzûlî, "Tecelliyâtü'l-hubbî'l-ilâhî ve felsefetühû fi'ş-şî'ri's-sûfî", s. 247.

²⁶ Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 142; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 7; Câmî, *Nefhatü'l-Üns*, s. 739; Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr*, c. I, s. 153; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, ss. 416-417; Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 867; Ulupınar, "Ebû Medyen", ss. 50-

Ebû Medyen'in Tasavvuf Hareketlerine Etkisi

Ebû Medyen çocukluk ve gençlik yıllarını Murâbitlar, olgunluk ve son zamanlarını ise Muvahhidler idaresinde geçirmiştir. Muvahhidler döneminde hem felsefe hem de tasavvuf alanında yayılma ve ilerlemeler göze çarpmaktadır. Bu dönemde İbn Tufeyl (ö.581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) filozof kimliğiyle ön plana çıkarken, İbn Seb'in'in (ö. 669/1270) ise hem sûfi hem de filozof kimliğiyle ön planda olduğu görülmektedir. Muvahhidûn devlet idarecileri sûfi hareketinin yayılmasına karşı çıkmamışlardır. Bu devirde yüzün üzerinde sûfi bu bölgede yaşamış ve irşad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu sûfiler içinde en önde gelenlerden birisi hiç şüphesiz Ebû Medyen'dir.²⁷

Ebû Medyen, Mâlikî ulemasının ağır eleştirilerine maruz kaldığı gibi çağdaşı olan İbn Rüşd ve onun düşüncesine sahip olan bazı filozofların tekfirine de maruz kalmıştır. Ebû Medyen, Mâlikî mezhebinin görüş ve içtihatlarının hâkim olduğu toplum ve devlet idaresinde yetişmiştir. Mâlikî uleması zühd anlayışına sıcak bakarken dinde ruhbanlığın olmadığı gerekçesiyle tasavvufu bid'at olarak kabul etmişlerdir. Ebû Medyen'i zorlayan bu durum onun sahip olduğu ilmî kimliğiyle kolaylaşmıştır.²⁸ Ebû Medyen'in tasavvufî kimliğinin altında kuvvetli bir ilmî kimlik yer almaktadır. İmam-ı Zehebî (ö.748/1348) Ebû Medyen'in ilmî kimliğine işaret ederek onun içtihat ehlinde olduğunu söylemiştir.²⁹ Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinden kabul edilen Ebû Medyen Mâlikî ulemasını tasavvufa yaklaştırmış ve şahsında ilim ile irfanı, zâhir ile bâtını, şeriat ile hakikat birleştirmiştir. Ebû Medyen sayesinde tasavvufa uzak

52; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, s. 297; Hütisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 402; Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr*, c. II, s. 284; Mahmûd, *Ebû Medyen*, ss. 148-150; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, s. 297; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 280; İsmail Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, İstanbul: Mürettebîn-i Osmâniyye Matbaası, 1328, s. 3; İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahrallı, İstanbul: İz Yay., 1992, s. 91.

²⁷ Hütisimâ, *Mûciz*, c. XXXI, s. 9767.

²⁸ Hütisimâ, *Mûciz*, c. XXIX, s. 8986.

²⁹ Ali b. Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *'Asru'd-devleti'z-Zenkiyye*, Birinci Baskı, Kahire: Müessesetü İkra, 1428/2007, s. 413

duran birçok Mâlikî müntesibi tasavvufla tanışmış ve tasavvufun sıcak ikliminden istifade etmiştir.³⁰

Ebû Medyen yetiştirdiği ve etkilediği birçok şeyhten dolayı kendisine ‘şeyhu’ş-şuyûh’ yani şeyhlerin üstadı unvanı verilmiştir. Onun Batı İslam dünyasındaki konumu genellikle Abdülkâdir-i Geylânî’nin Doğu İslam dünyasındaki durumuna benzetilmiştir.³¹ Abdülkadir-i Geylânî İslâm dünyasının doğu tarafına etkisi ile ‘maşrûkî şeyhi’, Ebû Medyen ise İslâm âleminin batı tarafına tesirinden dolayı ‘mağribî şeyhi’ olarak ifade edilmiştir.³²

Kuzey Afrika’da İslam’ın ve sünnî tasavvuf anlayışının yayılmasında Ebû Medyen’in çok gayreti vardır. O, birçok Afrika beldelerini dolaşmış, sonunda Bicâye’yi kendine vatan edinmiştir. Sayıları binlerle ifade edilen müridleriyle Ebû Medyen’in tesir halkası genişlemiş, feyzi gittikçe yayılmış ve yetiştirdiği dervişleri arasında kerâmetleri zuhûr edenler olmuştur. Bu sebeple Ebû Medyen’e meşâyihün şeyhi ve zühhâd ve ubbâdın imâmı gibi ünvanlar verilmiştir.³³ O manevî alanda gavs, kutub, gibi velayetin en yüksek mertebelerine ulaşmış, ahvâl denizlerine dalmış ve marifetin özel sırlarına nâil olmuştur.³⁴

Kur’an ve hadis temelli bir tasavvuf anlayışını benimseyen Ebû Medyen müridânını hep bu anlayış doğrultusunda yetiştirmiştir. Bu sebepten dolayı o, Endülüs ve Mağrib bölgesinde sünnî tasavvuf ekolünün kurucusu olarak kabul edilmektedir. O’nun tasavvuf anlayışının temelinde Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö.297/909) görüş ve yaklaşımlarının etkisi görülür.³⁵ Bağdâdî’nin de yer aldığı silsilesi, bazı kaynaklarda şu şekilde

³⁰ Hütisimâ, *Mûciz*, c. XXIX, s. 8987.

³¹ İbn ‘Allân, *Şerhu kasîdetey lezzeti’l-‘ayşi*, s. 11; Yazıcı, “Ebû Medyen”, s. 186.

³² Câmî, *Nefahâtü’l-Üns*, s. 736.

³³ Tilimsânî, *Nefhu’t-tîb*, c. VII, s. 141; İbn ‘Allân, *Şerhu’l-hikemi’l-ğavsîyye*, s. 7,12; Kettânî, *Selvetü’l-enfâs*, c. I, s. 417; Mahmûd, *Ebû Medyen*, s. 50, 57; Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, 72; İzûlî, “Tecelliyâtü’l-hubbî’l-ilâhî ve felsefetühû fî’ş-şî’ri’s-sûfî”, s. 247.

³⁴ Tilimsânî, *Nefhu’t-tîb*, c. VII, ss.136-140, ; Hütisimâ, *Mûciz*, c. II, s. 402; Ğibrînî, *‘Unvânü’l-derâye*, s. 22.

³⁵ Sa’dullah, *Târihü’l-Cezâiri’s-sekâfi*, c. IV, s. 64.

verilmektedir: Ebû Medyen (ö. 594/1197), Ebu'l-Hasan Ali b. Hirzihim (ö.559/1164), el-Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İmâm-ı Gazzâlî (ö.505/1111), İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ,Serî es-Sekatî (ö.251/865), Ma'ruf el-Kerhî (ö. 200/815), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Habîl el-'Acemî (ö. 130/747), Hasenü'l-Basrî (ö. 110/728), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) ve Hz. Muhammed (a.s.) (ö. 11/632).³⁶

Ebû Medyen'in kurucusu olduğu ve Şuaybiyye adıyla da anılan Medyeniyye tarikatı Sebtiyye, Aleviyye, Bâciyye, Bedriyye, Desûkiyye, Gazâliyye, Mehdâviyye, Meşîşiyye, Abbâsiyye, Ekberiyeye, Haccâciyye, Şâziliyye, Sâ'diyye, Yâfiyye, Cebertiyye, Ni'metullâhiyye, Aderûsiyye, Meymûniyye, Ulvâniyye, Şeybâniyye, Dücâniyye, Senûsiyye, Amûdiyye, Tâziyye, İbâdiyye, Kunâiyye, Meşîşisiyye, Mevleviyye ve Meymûniyye gibi tarikatlere etki etmiştir.³⁷ Kuzey Afrika'da kökleşen Medyeniyye tarikatı İç ve Orta Afrika ile daha sonra Ortadoğu'ya kadar yayılmıştır. Medyeniyye zamanla başta Şâziliyye ile Senûsiyye olmak üzere diğer tarikatlar içerisinde erimiş ve 19. yüzyıla gelindiğinde mensupları yok denecek kadar azalmıştır. Medyeniyye tarikatı tarihe karışmış olmasına rağmen Ebû Medyen eserleri ve tesirleriyle tasavvufî çevrelerde etkisini hâlâ sürdürmektedir.³⁸

Ebû Medyen'in meşhur müridleri arasında Abdüsselam b. Meşîş (ö.622/1225), Ebû Saîd el-Bâcî (ö. 628/1230), Ebû Abdullah b. Harâzim (ö.633/1235), Abdürrezzak el-Cezûlî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. Ahmed el-Mağribî (ö.592/1195), Fakih Muhammed b. İbrahim el-Ensârî,

³⁶ Mübârek b. Muhammed el-Cezâirî, *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, Cezâir: el-Müesseses el-Vataniyye li'l-kitâb, 1406/1986, c. II, s. 498; Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâiri's-sekâfi*, c. IV, s. 65; Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. V, s. 268.

³⁷ Bk. Seyyid Muhammed, *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri*, c.I, s. 352, 402, 410, c. II, s. 7, 36, 243, 253, 269, 371, 396, c. III, s. 124, 254, 313, 348, 384, c. IV, s. 121, 148, 161, 267, 303, 343, 380; Ulupınar, "Ebû Medyen", ss. 152-166.

³⁸ Hûtisimâ, *Mûciz*, c. XXII, s. 6861, c. XXIX, s. 8987; Ulupınar, "Ebû Medyen", ss. 147-149.

Ebû Abdullah et-Tâvûdî (ö.580/1184), Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahmân el-İşbilî (ö.582/1186)... gibi çok sayıda isim zikredilmektedir.³⁹

Bunlar içinde en önde geleni Abdüsselam b. Meşîş'dir.⁴⁰ Ebû Medyen'in silsilesi bu talebesi ile devam etmiştir.⁴¹ Muvahhidîn Devleti'nin fikir önderleri arasında gösterilen İbn Meşîş etkili bir şahsiyettir. O, Kitap ve sünnet temelli tasavvuf anlayışını benimsemiş ve müridânına şeriatın farzlarını yerine getirmeye ve büyük günahlardan da sakınmaya davet etmiştir. Bazı kaynaklarda İbn Meşîş'in bir suikast sonucu vefat ettiği belirtilmektedir. İbn Meşîş'in en gözde öğrencisi Şâziliyye tarikatının kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî'dir (ö.656/1258). Şâzilî, üstadı İbn Meşîş'in ilminden, velâyet ve kerametinden etkilenmiş ve onun tasavvuf anlayışını Tunus ve Mısır'a yaymıştır.⁴² Ebû Medyen'in talebesi İbn Meşîş onun da talebesi Şâzilî olduğuna göre bu sebepten Şâzilî tarikatının Ebû Medyen'e dayandığını söylemek mümkündür. Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışı ve öğretileri en fazla Şâzilî vâsıtasıyla yayılmıştır. Ayrıca Ebû Medyen, Şâzilî'yi yetiştiren dört şeyhin de şeyhidir.⁴³

Ebû Medyen'in talebeleri arasında İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) de ismi zikredilmektedir.⁴⁴ Ebû Medyen'in *Ünsü'l-Vahid* adlı eserini *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen* isminde tercüme eden İsmail Hakkı, Ebû Medyen'in İbnü'l-Arabî'nin şeyhi olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁵ Ahmed Avnî Konuk'ta (ö.1357/1938) İsmail Hakkı gibi aynı ifadeyi eserinde dile getirmektedir.⁴⁶ Mollâ Abdurrahman Câmî (ö.898/1492) *Nefahâtü'l-Üns* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'in hizmetinde bulunduğunu

³⁹ Ulupınar, "Ebû Medyen", ss. 56-66.

⁴⁰ Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, ss. 866-867; Ulupınar, "Ebû Medyen", s. 56; İzzü'lî, "Tecelliyâtü'l-hubbî'l-ilâhî ve felsefetühû fî'ş-şî'ri's-sûfî", s. 247; Mutlu, *Tarikatlar-1*, s. 260.

⁴¹ Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâri's-sekâfi*, c. IV, s. 65.

⁴² Abdurrahman b. Abdülhâlik, *el-Fikrû's-sûfi fî davi'l-Kitab ve's-Sünne*, 3. Baskı, Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406/1986, s. 293; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâri's-sekâfi*, c. IV, ss. 65-66.

⁴³ Hütisimâ, *Mûciz*, c. XXII, s. 6861; Ulupınar, "Ebû Medyen", s. 72.

⁴⁴ Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 416.

⁴⁵ Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 3.

⁴⁶ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 91.

ve onun sohbetinden istifade ederek manevi olgunluğa ulaştığını ifade etmektedir. Câmî, bu ifadesiyle Ebû Medyen ile İbnü'l-Arabî'nin cismânî birlikteliğine vurgu yapmaktadır.⁴⁷

Bazı çalışmalarda ise İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'le hiçbir zaman cismani olarak karşılaşmadığı açık bir dille ifade edilmektedir.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin hayatını yazan Mahmûd Ğurâb da İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen arasında yüz yüze bir karşılaşmayı mümkün görmemektedir.⁴⁹ Aynı görüşü savunan Süleyman Uludağ ise İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen arasındaki tanışıklığın Ebû Medyen'in talebeleri vasıtasıyla olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinin çoğu Ebû Medyen'in talebesi ve halifesidir. Uludağ'a göre İbnü'l-Arabî eserlerinde Ebû Medyen'den: 'Şeyhim, mürsidim' diye söz etse de onunla yüz yüze görüşmesi mümkün değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî, Bicaye'yi ancak 597/1200 senesinde ziyaret edebilmiştir. Oysa Ebû Medyen bu tarihten üç sene evvel 594/1197'de vefat etmiştir. Her ne kadar Uludağ bu kanaatte olsa da İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen hayatta iken kısa bir süre Bicaye'ye uğrayıp onu ziyaret etmesini ihtimal dâhilinde görmektedir.⁵⁰

İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen'in karşılıklı görüşüp görüşmediği konusundaki ihtilâfın bir yönü Ebû Medyen'in vefatı konusunda verilen muhtelif tarihlerden kaynaklanmaktadır. İhtilâfın bu yönünü bir kenara bıraktığımızda İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen arasında yüz yüze görüşüp cismânî bir birlikteliğin olmadığını savunanların en kuvvetli delili İbnü'l-Arabî'nin *Rûhu'l-kuds fî muhâsebeti'n-nefs* adlı eserindeki ifadeleridir. Bu eserde kaydedilene göre İbnü'l-Arabî İşbiliyye'deki evinde akşam namazı vaktinde otururken Bicâye'de bulunan Ebû Medyen ile görüşme arzusu belirir. O günkü şartlarda Bicâye'ye ulaşmak kırk beş gün sürmektedir. İbnü'l-Arabî akşam namazını kıldıktan sonra iki rekât da nafil namaz kılar. Namazı selamladıktan sonra Musâ Ebû 'Imrân es-Sedrânî kendisine

⁴⁷ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 736.

⁴⁸ Addas, *İbn Arabî*, s. 22, 73, 183, 329.

⁴⁹ Mahmûd Mahmûd el-Ğurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dimeşk: Matba'atü Nadır, 1411/1991, s. 85.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 25.

gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre Sedrânî abdâldan olup acâib ve garib hâlleri zuhur eden bir zattır. İbnü'l-Arabî Sedrânî'yi yanına oturtur ve nereden geldiğini sorar. Sedrânî Bicâye'den Ebû Medyen'in yanından geldiğini söyler. İbnü'l-Arabî ona ne zaman Ebû Medyen'le beraberdin diye sorar. Sedrânî bu akşam namazını onunla beraber kıldığını söyler. Sedrânî bu konuşmada Ebû Medyen'in kendisine İbnü'l-Arabî'nin aklından şu konular geçiyor dediğini nakleder. Ayrıca Ebû Medyen'in Sedrânî'ye söyledikleri arasında İbnü'l-Arabî'nin aklından geçenlerin ne zaman gerçekleşeceğinin bilgisi de vardır. Sedrânî İbnü'l-Arabî'ye bu bilgileri kendisine iletmek için geldiğini söyler. Sedrânî bu görüşmede İbnü'l-Arabî'ye şeyhi Ebû Medyen ile görüşme isteğini hatırlatır. Daha sonra Sedrânî Ebû Medyen'in İbnü'l-Arabî'ye ulaştırmak üzere şöyle dediğini haber verir: 'Biz ervah âleminde buluşacağız, bu dünyada cismani olarak yüz yüze buluşmamızı Allah istememektedir.'⁵¹

298
OMÜİFD

Rûhu'l-kuds'de kayıtlı bu ifadelerden İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen arasındaki karşılıklı görüşmenin mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak seyahat etmeyi seven, birçok eserinde Ebû Medyen'e özel sevgisini ifade eden ve ona ait özel bilgileri nakleden İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'le neden yüz yüze görüşmemiş olması, hâlâ güncelliğini korumaktadır. Sonuç olarak İbnü'l-Arabî ile Ebû Medyen'in bu dünyada cismani olarak karşılaşmadıklarına dair sunulan delil kuvvetli görünse de İbnü'l-Arabî'nin 590/1193 yılında Bicâye'yi geçerek Tunus'a yaptığı ilk ziyaretinde Ebû Medyen'i ziyaret etmesi ve onun manevî neşvesinden yüz yüze istifade etmesi ihtimâl dâhilinde görünmektedir.⁵²

İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'in sohbetine katılıp katılmadığı konusundaki görüş farklılığını bir kenara bıraktığımızda İbnü'l-Arabî'nin şeyhine aşırı bir muhabbet duyduğunu söylemek mümkündür. Sevgisi o kadar ileri boyuttadır ki şeyhine kızan birisini duyduğunda o da o kimseye kızmaktadır. *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de anlatıldığına göre 590/1193 yı-

⁵¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî et-Tâî el-Endülüsî, *Rûhu'l-kuds fî muhâsebeti'n-nefs*, nşr. Mahmûd Beycû, Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1426/2005, s. 98.

⁵² İzzü'lî, "Tecelliyâti'l-hubbi'l-ilâhî ve felsefetühû fî 'ş-ş'ri's-sûfî", s. 248.

lında Tilimsan'da gördüğü rüyâda Rasûlullah (a.s.) kendini bu tutumundan dolayı ikâz etmiş ve ölçünün Ebû Medyen değil o kimsenin Allah'ı sevip sevmediği olması gerektiğini belirtmiştir.⁵³

Tarihi olarak İbnü'l-Arabî, ilk hac yolculuğu dönüşünde 597/1200 yılında Bicây'e'ye gelmiş ve bir süre önce vefat eden Ebû Medyen'in Ubbâd'da bulunan kabrini ziyaret etmiştir.⁵⁴ Ebû Medyen'in füyûzâtına mazhar olan İbnü'l-Arabî şeyhinin ruhaniyetinden hayatı boyunca istifade etmiştir.⁵⁵

Tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden olan İbnü'l-Arabî sınırlı sayıda şeyhten istifade etmiş değildir. Onun yararlandığı ve feyiz aldığı mürşidlerin sayısı üç yüzden fazla olduğu rivayet edilmiştir.⁵⁶ Yetişmesinde pek çok şeyhin etkisi olan İbnü'l-Arabî bunlar içinde en çok Ebû Medyen'in ismini zikretmiş, eserlerinde onunla ilgili bilgilere yer vermiş ve ona 'şeyhim' diye hitap etmiştir.⁵⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre Ebû Medyen manevî alanda zamanının tekidir. Bu konudaki kanaatını *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'nin Beş Yüz Birinci Bâb'ında: 'Bicâyeli Şeyh Ebû Medyen dışındada hiç kimsenin kutup makamında olduğununa dâir bir beyân işitmedim' diyerek ifade etmiştir.⁵⁸

Kuzey Afrika'nın genelinde itibârı olan Ebû Medyen⁵⁹ Mısır ve çevresinde tasavvuf hareketinin yayılmasında öncülük eden şahsiyetlerden biridir. Mısır'da şöhreti yayılınca halk yüz ve gözlerini teberrûken Ebû Medyen'in mübarek ellerine sürerlerdi. Halkın bu hâlini gören bazı şeyhler Ebû Medyen'e: 'Nefsinizde bu konuda bir övünme hissi duyuyor musunuz?' diye sualde bulunmuşlardır. Ebû Medyen bu soruya: 'Benim

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 646.

⁵⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufî Kitap, 2011, ss. 40-41; Addas, *İbn Arabî*, s. 189.

⁵⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 72; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 40.

⁵⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 72; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 7; Ğurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber*, s. 57.

⁵⁷ Bk. İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 330, 465, 603, 742; Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ 'Affî, Dâru İhyâi'l-Kübübü'l-'Arabiyye: 1365/1946, c. I, s. 129; İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İllâhiyye*, s. 204.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 174.

⁵⁹ Yazıcı, "Ebû Medyen", s. 186.

hâlim, Hacerü'l-esved'e benzer. Bu taşı nice peygamber ve veliler öpmüş-tür, ancak bu öpmeler onda zerre kadar değişime sebep olmamıştır' diye cevap vermiştir. Daha çok Mısır ve çevresinde etkili olan Medyeniyye tarikatı aynı etkiyi Rumeli, Anadolu ve İstanbul'da gösterememiştir.⁶⁰ Günümüzde Medyeniyye müntesibleri çok olmasa da Ebû Medyen, İbn Meşîş ve İbnü'l-Arabî gibi etkili talebeleri ve geriye bıraktığı eserleri ile tesirini devam ettirmektedir.

Ebû Medyen'in Tasavvufî Görüşleri

Bazı tasavvufî konulara getirdiği eleştirilerle bilinen İbn Teymiyye (ö.728/1328) Ebû Medyen'i doğru tarikat ve doğru yöntem üzerinde olan muteahhirinin büyük şeyhleri arasında kabul etmektedir.⁶¹ Ebû Medyen'in sûfî kimliğinin önünde çok güçlü ilim kimliği mevcuttur. Allah onda şeriat ve hakikat ilmini cem etmiştir. Sahip olduğu bu iki kimliğin-den dolayı Ebû Medyen'in görüş ve yaklaşımları önem arz etmektedir. Çünkü o irfanı ilim, hakikati de şeriat terazisinde tartmıştır. Bu sebepten dolayı onun din ve tasavvuf anlayışı Endülüs ve Kuzey Afrika'da kabul görmüştür.⁶²

Ebû Medyen *Lezzetü'l-'ayş* adlı kasîdesinde mürîd-mürşîd ilişkisini konu edinir. O, sâlikin fukarâ ile vakit geçirmesini onlarla sohbet etmesini hayatın lezzeti kabul eder. Ebû Medyen'e göre fukarâ mânevî yolun sultanları, büyükleri ve önderleridir. Sâlikin, onların rehberliğinden uzak kalarak yol alması mümkün değildir. Fakîr, tasavvufî ıstılahta masivâdan uzaklaşmış kiblesi ve maksadı sadece Allah olan kişiye denir. Fakîr 'Lâ ilâhe illallah Muhammedü'r-Rasûlullah' sözünü tahkîk boyutunda zevk edinir. Sâlik, fakirin sohbetinde buldukça, kalbi temizlenir, manevî yolun inceliklerini öğrenir ve bu yoldan zevk almaya başlar.⁶³ Ebû Medyen mürîdânından fakirlerin sohbetinde bulunmalarını istemesine rağ-

⁶⁰ Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, ss. 866-867; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 737; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 280.

⁶¹ Sallâbî, *'Asru'd-devleti'z-Zenkıyye*, s. 413.

⁶² Tilimsânî, *Nefhu't-tîb*, c. VII, s. 136; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâri's-sekâfi*, c. IV, s. 64; Sallâbî, *'Asru'd-devleti'z-Zenkıyye*, s. 413.

⁶³ Bk. İbn 'Allân, *Şerhu kasîdetey lezzetü'l-'ayş*, ss. 33-56.

men gâfil âlim, câhil sûfi ve menfaat gözeten vâizin sohbetinden ise uzak durmalarını özellikle istemiştir. Ona göre bu üç zümreyle sohbet, mürîdin manevî hâlini olumsuz etkilediği için oldukça zararlıdır.⁶⁴

*Bidâyetü'l-mürîd*⁶⁵ adlı eserinden anladığımıza göre Ebû Medyen mürîdânını açlık, vuslat, halvet ve zikir olmak üzere dört esasa göre yetiştirmiştir. Bu dört hususa riayet eden mürîd, matlûbuna ulaşır ve dilinden ve kalbinden hikmet pınarları zuhur eder.⁶⁶ Ebû Medyen *Hikem*'inde ise çok yemenin, çok sözün ve çok uykunun kalbi sıktığını katılaştırdığını, kalbin rikkatini giderdiğini beyan eder.⁶⁷ Ona göre mürîdin sıdkının belirtisi dünyada zâhid olması, zındıklığın alâmeti ise dünyalığa rağbet etmesidir.⁶⁸

Kâdiriyye tarîkatında olduğu gibi cehrî zikri esas alan Ebû Medyen ashâbına nasıl ki günah işleyen ve dine muhâlefet edenler kötülükleri açıktan işliyorlar ve Allah'tan hayâ etmiyorlarsa, siz de Allah'ın kelimesinin yüce olması için ibadeti açıktan yapın diye tavsiye etmiştir. Ona göre Allah dışında hakiki fâil yoktur.⁶⁹ Vermekten çok almayı arzulayanlar dervişlik kokusunu alamazlar.⁷⁰

Ebû Medyen sâlikin iç ve dış uyum birlikteliğine önem vermiştir. Ona göre Allah'la vuslata erdiğini iddia eden kimsenin zâhiri buna şahidlik etmiyorsa o şahıstan uzak durmak gerekir. İbn 'Allân bu sözün şerhinde Bâyezid-i Bistâmî'nin şu yaklaşımını nakletmektedir. Bu nakle göre Bistâmî bir şahsın evliyâdan olduğunu duyar ve onu ziyarete gider. Ziyarette o şahsın kibleye doğru tükürdüğünü görür. Gördüğü bu durumdan dolayı Bistâmî o şahısla görüşmeden geri döner ve şöyle der: 'Bu adam

⁶⁴ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 85.

⁶⁵ *Bidâyetü'l-mürîd* Cornell'in *The Way of Abû Madyan* adlı eserinde yer almaktadır. Bk. Vincent J. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, s. 55.

⁶⁶ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 57.

⁶⁷ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 268.

⁶⁸ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 65.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 742, c. II, s. 293; Bedevî Mahmûd *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 867.

⁷⁰ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 739.

şerî'atın sünnetlerinden birine iman etmemiştir. Öyleyse bu adamın velâyet sırlarına dair söylediklerine nasıl güvenelim?' Âriflere göre hâllerin sıhhatinin alâmeti fiillerdeki istikamettir. Ebû Sa'îd Harrâz (ö.277/890) ise bu hususta şöyle demiştir: 'Zâhirin muhâlefet ettiği her bâtın bâtıdır. Bâtının doğru olduğuna zâhir durum delâlet eder.'⁷¹

Ebû Medyen hem şerî'at hem de hakikat ilminde söz sahibi olan İmam Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) mezhebine göre fetvalar vermiştir.⁷² *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de ifade edildiğine göre Ebû Medyen zâhir ve bâtın birlikteliğini savunmuş, sadece biriyle yetinmeyi uygun görmemiştir. Ona göre iki tarafı birleştiren sünnet ve mârifette kâmil mertebesine ulaşır.⁷³ Ebû Medyen *Hikem* adlı eserinde fıkıh bilmeden ve şerî'ata riâyet etmeden ibadet etmeyi dindışılık, vera' ve takva olmadan sadece fıkıhla yetinmeyi de aldanma olarak görmüştür.⁷⁴ Ona göre yol ancak Kur'an ve sünnetin gösterdiği yoldur, bu ikisinin dışında yol arayanlara Allah'ın laneti uğrar.⁷⁵ Rasûlullah'a ittiba' dışında Hakk'a vusûl yolu yoktur. Çünkü Rasûlullah'a ittiba' insanı muhabbet makamına ulaştırır. "(Ey Resûlüm!) De ki: "Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..." (Âl-i İmrân 3/31) âyeti bu hususa delâlet eder.⁷⁶

"Âlimler peygamberlerin vârisleridir," hadîsini⁷⁷ eserine kaydeden İbnü'l-Arabî bu hadisin delâletiyle Ebû Medyen'i peygamber vârisi kabul eder ve onun peygamber vârisi olarak şunları söylediğini nakleder: "Mürîdin iradesinde sıdkının alâmeti insanlardan uzak durmasıdır. Buna riâyetteki doğruluğu ise Hakk'ı bulmasıdır. Hakk'ı bulduğunun alâmeti ise tekrar insanların arasına dönmesidir." İbnü'l-Arabî'ye göre bu hâl

⁷¹ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 86.

⁷² İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 7; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, c. I, s. 417; Bedevî Mahmûd, *el-Kenzü'l-ferîd*, c. II, s. 867.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 823.

⁷⁴ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 282.

⁷⁵ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 93.

⁷⁶ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsıyye*, s. 277.

⁷⁷ "... وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ الْعُلَمَاءِ إِنَّ ... "Bk. Tirmizî, "İlim", 19, hadis no:2682; Ebû Dâvud, "İlim", 1, hadis no: 3641.

Nebî'in (a.s.) Hira mağarasında Allah'a yönelişini ve daha sonra evine dönüşünü ifade eder.⁷⁸

İfadelerden anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî peygamberlere vâris olmada âlimin cem' ve tefrika olmak üzere iki hâli de zevk etmesini şart koşar. Bu bağlamda ona göre bu iki hâli zevk eden Ebû Medyen hakîki âlim vasfını taşır. Şa'rânî'nin eserindeki kayda göre Ebû Medyen cem' hâlini tefrikayı kaldırmak ve nefsi mahv etmek olarak kabul eder. Ona göre vusûl nefis vasıflarının kaybolması ve sıfatlarının erimesidir.⁷⁹ Kuşeyrî (ö.465/1072) de eserinde halkın isbatını tefrika, Hakk'ın isbatını ise cem' hâli olarak kabul eder.⁸⁰ Tûsî (ö.378/988) ise tefrika hâli bulunmayanın cem'ini zındıklık, cem'siz tefrika hâlini ise ilâhî sıfatları inkâr olarak değerlendirir.⁸¹ Bu genel değerlendirmeden sonra Ebû Medyen'in bazı tasavvufî görüş ve yaklaşımlarını sunmak faydalı olacaktır:

Tevbe

Tevbe kelimesi sözlükte; geri dönme, pişmanlık duyma ve günahtan af dileyerek Allah'a yönelme anlamına gelmektedir.⁸² Tasavvufî istilahta ise; kalpteki kötülükte ısrar düğümünü çözüp Hakk'a dönmek, şeri'atta yerilen amellerden, övülen amellere dönmek, nefsin işlemiş olduğu kötülüklerden üzüntü duyması gibi manaları ifade eder.⁸³ Tasavvufî eserlerde sâlikin katettiği ilk makâmın tevbe makâmı olduğu beyân edilmektedir.⁸⁴

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 29.

⁷⁹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr*, c. I, s. 153.

⁸⁰ Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mahmud b. eş-Şerîf, Dimeşk: 1423/2002, s. 169.

⁸¹ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lümâ'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Tahâ Abdülbâkî Sürûr, Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye: 1423/2002, s. 283.

⁸² Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Yusuf el-Bukâ'î, İbrahim Şemseddîn, Nıdâl Ali, Beyrut: 1426/2005, c. I, s. 182; Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Mu'cemu tehzîbi'l-luğa*, thk. Rıyâd Zekî Kâsım, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 422/2001, c. I, s. 416; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Emîl Bedî' Yakub, Muhammed Nebîl, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999, c. I, s. 137.

⁸³ Tûsî, *el-Lümâ'*, s. 68; İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 183; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 156.

⁸⁴ Bk. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 207; Tûsî, *el-Lümâ'*, s. 68.

Tevbesi olmayanın, hâl ve makâmından bahsetmek mümkün değildir. Sâlikin zevk edeceği hâl ve makâmlar tevbesine göre gerçekleşmektedir. Ebû Medyen'e göre başlangıçtaki hâlinin adabına riâyet etmeyen kimse- nin kâmil makamlara ulaştığını iddia etmesi doğru değildir.⁸⁵

İmâm-ı Gazâlî (ö.505/1111) tevbe nedâmet yani günaha duyulan pişmanlık olarak kabul etmektedir. Ona göre tevbenin birbiriyle ilişkili; ilim, hâl ve fiil olmak üzere üç boyutu vardır.⁸⁶ Ebû Medyen çirkin davranışları terk etme tevbe ve olmak üzere insanı kurtaracak iki hususa dikkat çekmektedir. Ona göre kul tevbe etmedikçe ve çirkin davranışları terk etmedikçe onu ne Hz. Muhammed (a.s.), ne de onun ashâbı kurtarabilir.⁸⁷ Ebû Medyen tevbenin her Müslümâna farz olduğu görüşündedir.⁸⁸ Bu görüşünün kaynağı *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e dayanmaktadır. Gazâlî eserinde âyet ve hadislerden delil getirerek tevbenin her Müslümâna farz-ı 'ayn olduğuna hükmetmiştir.⁸⁹ İmâm-ı Rabbânî (ö.1034/1625) de Gazâlî gibi günahlara tevbe etmenin her şahsa farz-ı 'ayn olduğu görüşünü savunmaktadır.⁹⁰

Ebû Medyen *Bidâyetü'l-mürîd*⁹¹ adlı eserinde tevbe konusuna bir bölüm açarak burada görüşlerini topluca beyan etmiştir.⁹² Bu bölümdeki kayda göre Ebû Medyen, "(O mü'minler;) tevbe edenler, ibadet edenler..." (Tevbe 9/112), "Ancak tevbe edip inanan ve iyi bir iş yapanlar hariçtir. İşte Allah, onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışla-

⁸⁵ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 166; Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 9.

⁸⁶ Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Muhammed Vehbi Süleyman, Üsâme Amûre, Dimeşk: Dârü'l-fikir, 1427/2006, c. IV, ss. 2431-2432.

⁸⁷ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 99.

⁸⁸ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 105.

⁸⁹ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 2443.

⁹⁰ Ahmed b. Abdülehad es-Serhendî el-Fârûkî en-Nakşebendî Rabbânî, *el-Mektûbâtü'r-Rabbâniyye*, nşr. Yâr Muhammed el-Cerîr el-Bedhaşî et-Tâlikânî, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2004, c. II, s. 488.

⁹¹ Vincent J. Cornell, *The Way of Abû Madyan* adlı eserinde Ebû Medyen'e ait el-İstiğfâr, el-Akîdetü'l-mübâreke, Bidâyetü'l-mürîd, Ünsü'l-Vahîd ve nüzhetü'l-mürîd, Kasîdetü'r-râiyye...gibi tespit ettiği eserleri yayınlamıştır. Bu sebepten dolayı biz bu çalışmamızda kaynak olarak *The Way of Abû Madyan*'ı verdik. Ebû Medyen'in eserleri için bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 41-175.

⁹² Bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 105-115.

yan, çok merhamet edendir” (Furkân 25/70), “...Ey mü'minler! Hepiniz Allah'a tevbe edin (ve emirlerini yerine getirin) ki kurtuluşa eresiniz” (Nûr 24/31) âyetlerini⁹³ delil getirerek tevbenin her Müslümana farz olduğunu beyan etmektedir.⁹⁴ Onun, tevbenin farz olduğuna dair hadisten delili ise “Günahından dönüp tevbe eden hiç günah işlememiş gibidir,”⁹⁵ rivâyetidir.

“Kapı kapanmadan tevbede acele edin,”⁹⁶ rivâyetini eserine kaydeden Ebû Medyen tevbede acele edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre tevbenin kabul edilmediği zaman dilimleri vardır. Bu görüşüne ise şu âyeti delil olarak zikreder: “...Rabbinin bazı alametleri geldiği gün, evvelce iman etmemiş veya imanında hayır kazanmamış hiçbir kimseye imanı fayda vermez...” (En'âm 6/158).⁹⁷ Âyetlerin ve hadîslerin delâleti de düşünen Ebû Medyen tevbe etmeden ölen kimsenin kendi tarikat ve anlayışıyla ilgisinin olmadığını belirtir.⁹⁸

Ebû Medyen eserinde zikrettiğine göre: “Ümeyye oğullarından bir adam Ömer b. el-Hattâb'a (r.a.) şu şekilde soru sorar: 'Ben bir günah işlesem sonra o gūnahtan dönüp pişman olsam, benim için tevbe var mıdır?' Hz. Ömer bu soruya şöyle cevap verir: 'Evet!' Çünkü Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: 'Cennetin sekiz kapısı vardır. Tevbe haricindeki diğer bütün kapılar kapalıdır. Tevbe et ve Allah'a tevekkülde bulun. Zîrâ günahları ancak Allah affeder.’”⁹⁹

⁹³ “وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ السَّالِحِينَ الْعَابِدُونَ...”, “التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ...”, “لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ” وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ...” Ayet mealleri için bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzû'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul: Server İletişim, 2007, s. 204, 365, 352.

⁹⁴ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 105.

⁹⁵ “التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ” Ibn Mâce, “Kitâbü'z-Zühhd”, 30, hadis no: 4250; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyatü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007, c. IV, s. 351, hadis no: 5827; Gazâlî, İhyâu ulûmî'd-dîn, c. IV, s. 2434,2451.

⁹⁶ “بِالتَّوْبَةِ قَبْلَ أَنْ يَغْلِقَ الْبَابَ بِأَرْوَا” Bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 107.

⁹⁷ “... خَيْرًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُسَبِّتَ فِي إِيْمَانِهَا يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا...” Âyetin meali için bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkân*, s. 149.

⁹⁸ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 107.

⁹⁹ Bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 107; Gazâlî, İhyâu ulûmî'd-dîn, c. IV, s. 2452.

“Bir Habeşî şöyle dedi: ‘Yâ Rasûlallah! Ben fuhşuyât işliyor idim ve tevbe etmek istedim. Benim için tevbe var mıdır?’ Rasûlallah: ‘Evet’ diye cevap verdi. Habeşî döndü ve tekrar: ‘Yâ Rasûlallah! Ama ben onu işlerken Allah beni görüyordu?’ Rasûlallah tekrar: ‘Evet’ dedi. Habeşî öyle bir çılgılık attı ki o esnada rûhu çıktı. Allah ona rahmet eylesin. Rasûlallah (a.s.) şu sözü söyledi: ‘Bu kişi cennet ehliendir, bu da hakîki tevbedir.’”¹⁰⁰

Bidâyetü'l-mürîd'de yazılanlara göre Ebû Medyen tevbenin farzlarını iki olarak kabul eder. Bunlar: Yapılan haksızlığı gidermek ve zamanında eda edilmeyen namaz, oruç ve zekâtları eda etmektir. Tevbenin sünnetleri ise birlikte günah işlediğin arkadaştan uzaklaşmak ve daha önce yapılan günahları terk etmek ve onlara ağlamaktır. Tevbenin nafileleri de evrâda (zikre) devam etmek ve kalbi huzûr halinde tutmaktır. Ebû Medyen'e göre tevbenin fazileti zühhd, vera', muttaki ve âlim bir şeyhe intisâb etmektir. Ebû Medyen tevbenin âdâbı olarak da şu husûsları zikreder: Allah'a itaatten mutlu olmak, itaat konusunda hareketli ve canlı olmak, itaat üzerine hayatı devam ettirmek, meşâyihu ziyaret etmek, fakirleri ve miskinleri sevmek, farzları ilk vaktinde eda etmek.¹⁰¹

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) ve Rabiâtü'l-Adaviyye'nin (ö.185/801) tevbe konusundaki görüşlerini eserine alan Ebû Medyen sadece dille yapılan tevbeyi yeterli görmez. Ona göre tevbekârın tevbe ettiğinde dünyayı üç talakla boşaması ve bütün günahlardan uzaklaşması gerekir. Tevbenin geçerli olabilmesi için tevbe edenin mütefekkir, ilmiyle âmil, havf sahibi, gözyaşı döken ve hüzünlü olması icâb eder. Ayrıca tevbe edenin Allah'a karşı yaptığı saygısızlığından üzülmesi ve ağlaması, fakirleri sevmesi, miskinlere merhamet ve destek olması, meşâyihu da ziyaret etmesi gerekir.¹⁰²

Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait: “tevbe; namazların farzlarına, sünnetlerine, fazîletlerine, secdelerine ve zâhirine dikkat etmedikçe sahih olmaz,” gö-

¹⁰⁰ Bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 107; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 2451.

¹⁰¹ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 107-109.

¹⁰² Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 109.

rüşünü eserinde zikreden Ebû Medyen, nasıl ki temizlik farz ise tevbe de aynı şekilde farz olduğu görüşünü dillendirmektedir. Ona göre her farza riâyet edilmesi gerekir. Farzlara dikkat etmeyen tevbesi kabul olmaz. Çünkü farzlar tevbenin aslı ve esasıdır. Tevbenin rûkunlarına ve farzlarına dikkat etmeyen tevbesi olmaz. Tevbekârın farzlara riâyet ettiği gibi sünnetlere de uyması gerekir. Sünnete tâbî olma konusunda Ebû Medyen şunları ifade eder: Sünnete çok dikkat edin. Bu şekilde olursa yaptığın ameller güzel kokar ve makbûl olur. Yaptığın amelden tat ve lezzet bulursun ve sâlihlerin ulaştığı makama ulaşırsın. Ey Kardeşim! Rasûlullah'a tabi ol ki kıyamet günü onunla beraber haşredilesin. Ey Kardeşim! Bil ki sünnete ittiba' ibadetin aslıdır. Kim Rasûlullah'a ittiba' ederse cennet ve hakikat yoluna girmiş olur. Kim de sünnete muhâlif olursa onun ameli kabul edilmez.¹⁰³ Bunun delili de şu ayettir: "...Peygamber size neyi veriyse onu alın, size neyi yasak ettiyse ondan da vazgeçin..." (Haşr 59/7)¹⁰⁴

Ebû Medyen, "Kim yaptığı haksız hareketinden sonra tevbe eder kendini düzeltirse, hiç şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir" (Mâide 5/39)¹⁰⁵ âyetini eserine kaydettiği gibi şu hadisleri de kaydetmiştir: "Allah tevbe kabul etmek üzere elini, geceden gündüze, gündüzden geceye ta ki güneş batıdan doğuncaya kadar uzatır."¹⁰⁶ "Gökyüzüne ulaşacak kadar günah işleseniz ve pişman olsanız Allah yine de tevbenizi kabul eder."¹⁰⁷ "Kul işlediği günahla cennete girecektir. Bu nasıl olacak diye Rasûlullah'a soruldu. Rasûlullah da şöyle cevap verdi: Onun önünde tevbe etme ve günah-

¹⁰³ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 111.

¹⁰⁴ "... فَاتَّهَبُوا وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ..." Ayetin meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 545.

¹⁰⁵ "يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ" Ayetin meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 113.

¹⁰⁶ من مغربها يبسط يده بالتوبة لمسبئ الليل إلى النهار ولمسبئ النهار إلى الليل حتى تطلع الشمس إن الله عز وجل Bk. Müslim, "Tevbe", 31, hadis no: 2759; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 2450.

¹⁰⁷ الخطايا حتى تبلغ السماء ثم ندمتم لتاب الله عليكم لو علمتم Bk. İbn Mâce, "Zühhd", 30, hadis no: 4248; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 2451.

hında kaçma durumu olacak ve böylece cennete girecektir.”¹⁰⁸ “Günahın kefâreti pişmanlıktır.”¹⁰⁹

Abdullah b. Ömer’in : “Kim günahını bilir ve ondan elem duyarsa onun Ümmü’l-kitab’ta silindiğini görür” sözü ile Lokman Hekim’in oğluna: “Ey oğlum! Tevbeyi geciktirme çünkü ölüm ansızın gelir,”¹¹⁰ sözünü de eserine alan Ebû Medyen Abdullah b. Mesûd ile adamın birisi arasında geçen diyalogu ise şu şekilde anlatır: Abdullah b. Mesûd’a adamın birisi seslenir. Abdullah b. Mesûd ona yöneldiğinde adamın ağladığını görür ve şöyle der: ‘Cennetin sekiz kapısı vardır açılır ve kapanır. Ancak tevbe kapısı hariç (tevbe kapısı sürekli açıktır). Orada vekil olan bir melek vardır. Güneş batıdan doğuncaya kadar o kapıyı kapatmaz. Çalış amellerini yap ama ümitsiz olma.’¹¹¹

Hiz. Ömer şöyle buyurmuştur: “Tevbekârlarla beraber bulununuz çünkü onlar zarif gönüllülerdir.”¹¹² Hiz. Ömer’in bu sözünü *Bidâyetü’l-mürîd*’e yazan Ebû Medyen, tevbe konusundaki son sözlerini şu şekilde ifade eder: “Müslümanın Allah katında en güzel bir hâlde olmasını isterim. Bana ulaştı ki Müslümanın tevbesi Müslümanlığından sonra Müslüman olması gibidir.”¹¹³

Sonuç olarak Ebû Medyen *Bidâyetü’l-mürîd* adlı eserinde tevbe konusuna yer vermiş ve görüşlerini burada topluca beyan etmiştir. Âyet ve

¹⁰⁸ به الجنة قيل كيف قال يكون نصب عينيه تابا منه فارا ِ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان العبد لينتظب الذنب فيدخل به الجنة حتى يدخل الجنة Bk. Abdullah b. el-Mübârek el-Merzevî, *Kitâbü’z-Zühâ*, nşr. Habîburrahmân A’zamî, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., s. 52, “Bâbü mâ câe fi’l-huşû’ ve’l-havf”, hadis no: 162; Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. IV, s. 2451.

¹⁰⁹ الندامة كفارة الذنب Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 289; Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. IV, s. 2451.

¹¹⁰ يَا بَنِي بَغْتَةَ يَا بَنِي ، لَا تُؤَخِّرِ التَّوْبَةَ ، فَإِنَّ الْمَوْتَ " لِابْنِهِ قَالَ لَقَمَانُ Bk. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. ‘Abîd b. Süfyân İbnü Ebî’-d-dünya, *Mevsû’atü’l-İmâm İbnü Ebî’-d-dünyâ*, Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1426/2006, c. III, s. 344, “Kitâbü Kasri’-emel”, hadis no:178; Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 115.

¹¹¹ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 115; Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. IV, s. 2452.

¹¹² اجلسوا إلى التوابين فاتهم أرق أفندة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: Bk. İbnü’l-Mübârek, *Kitâbü’z-Zühâ*, s. 42, “Bâbü mâ câe fi’l-huzni ve’l-bükâi”, hadis no:132; Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. IV, s. 2452.

¹¹³ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, s. 115.

hadislerden delil getirerek tevbede acele edilmesi ve tevbenin her Müslümana farz olduğu görüşünü savunmuştur. Ebû Medyen'e göre tevbe etmeden ölen kimsenin kendi tarikat anlayışıyla ilgisi yoktur. Tevbe edenin tevbenin farzlarına, sünnetlerine, nâfilelerine, âdâbına ve faziletlerine dikkat etmesi gerekir. Tevbenin kabûlünde her farza riâyet edilmesi gerekir. Farzlara dikkat etmeyen tevbesi olmaz. Çünkü farzlar tevbenin aslı ve esasıdır. Tevbenin kabûlünde farzlara riâyet edildiği gibi sünnete de riâyet etmek gerekir.

Burada yeri gelmişken bir husûsu hatırlatmakta fayda vardır, o da: *Bidâyetü'l-mürîd*'de tevbe konusundaki yazılanlar *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'deki yazılanların özeti gibidir. Her iki esere bakıldığında Ebû Medyen'in yazdıkları ile Gazâlî'nin yazdıkları arasında hem üslup hem de kaydedilen nakiller olarak bire bir benzerlik olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Ebû Medyen'in İmâm-ı Gazâlî'den büyük oranda etkilendiğini ve kendisine kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.¹¹⁴

Tevekkül

Tevekkül sözlükte; güvenmek, vekil tayin etmek, emanet etmek, itimat etmek gibi anlamlara gelir.¹¹⁵ Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde tevekkülü; işi bütünüyle sahibine teslim etmek ve vekâletine itimat etmek olarak tarif eder. Ona göre tefvîz; tevekkülden daha latif bir işarete ve daha geniş bir anlama sahiptir. Tevekkül, sebebin vukuundan sonra iken tefvîz, hem sebebin vukuundan önce hem de sonradır. Tefvîz teslim olmanın ileri boyutudur.¹¹⁶

Osmânzâde Hüseyin Vassâf eserinde Ebû Medyen'in tevhîd ve tevekkülde meşâyih-i sûfiyyenin imamı olduğunu zikreder.¹¹⁷ Muhtelif

¹¹⁴ Bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, ss. 2431-2538; Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 105-115.

¹¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 2168; Cevherî, *es-Sihâh*, c. IV, s. 256.

¹¹⁶ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yay., 2008, s. 96.

¹¹⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 280.

kaynaklarda da bu husus özellikle vurgulanmaktadır.¹¹⁸ Ebû Medyen'in hâli ve makamı hem kendi işlerinde hem de başkalarının işlerinde Allah'tan başkasına güvenmeme şeklindedir. İbnü'l-Arabî'nin nakline göre Ebû Medyen, vakti tecrîd ve mal biriktirmekten uzak bir kimse idi. Zamanının çoğunu dağda insanlardan uzak olarak geçirir ve halvete çekilirdi. Ebû Medyen maddî varlığa sahip olmayı hakiki teslimiyet açısından uygun görmezdi. Bu yüzden kendisine her zaman süt veren ceylanın cebinde bulunan bir dinardan dolayı kendisine süt vermediğini sezince sahip olduğu dinarı atmıştır.¹¹⁹

Ebû Medyen'e göre tasavvuf ilmi zühd, ilim, tevekkül ve yakîn olmak üzere dört şeyi elde etmekle gerçekleşir.¹²⁰ *Lezzetü'l-'ayş* kasîdesini¹²¹ ve *Hikemi'*ni neşreden İbn 'Allân (ö.1033/1623) tevekkülü kalbin mâsivâyâ çevrilmeden Allah'ın senin hakkındaki ilmiyle yetinmen olarak ifade eder. Eğer sen bilersen ki Allah senin hâlini bilir, öyleyse ihtiyaçlarını karşılamaya da O kâdirdir. Allah sana babandan anandan hatta kendinden bile daha merhametlidir. Senin yapman gereken kalbini toplaman ve Allah'tan başkasına yönelmemendir.¹²²

Ebû Medyen mürîdânını tevekkül esasına göre yetiştirmiş ve Hak'tan başkasına yönelmekten sakındırmıştır. Ebû Medyen'e göre mürîd eğer Hak'tan gayrisına yönelirse Allah Teâlâ ondan duadan alacağı lezzeti giderir.¹²³ Ebû Medyen kalbin teslimiyetini en şerefli amel olarak görür. Ona göre işlerini Hakk'a tefvîz eden kişiye Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn rahmetle nazar eder.¹²⁴ Sâdık kul Mevlâ'sından başka kimseye ümit bağlamaz.¹²⁵ İhtiyacını herkese duyurarak hâlimden şikâyet edenler saygıdeğer olamazlar, ihtiyaçlarını gizleyenler ise kıymetli ve değerlidir-

¹¹⁸ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 7.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 465.

¹²⁰ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 50.

¹²¹ Bk. İbn 'Allân, *Şerhu kasîdetey lezzetü'l-'ayş*, ss. 33- 56.

¹²² İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 56.

¹²³ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 85; Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 4.

¹²⁴ Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 5.

¹²⁵ Hakkı, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 7.

ler.¹²⁶ Allah'a tevekkül etmek, Allah'ın zikrinin kulun zikrine gâlip gelmesi anlamına gelir.¹²⁷

Tevhîd

Sözlükte tevhîd kelimesi; tek olmak, bir olmak, birleşmek, bir araya gelmek gibi anlamlara gelir.¹²⁸ Kuşeyrî tevhîdi; Allah'ın vâhid olduğuna hükmetmek olarak tarif eder. Ona göre vâhid kelimesi; Allah'ın zâtını bölünmeden, sıfat ve varlığını teşbihten uzak tutmak, eserlerinde ve fiillerinde ise ortağı bulunduğunu inkâr etmek anlamına gelir.¹²⁹ Tûsî ise tevhîdi; Kadîm'in sonradan olanlardan ayrılması ve tek hâle gelmesi olarak kabul eder.¹³⁰ İmam-ı Gazâlî *İhyâu Ulûmiddîn* adlı eserinde tevhîdi; vasıtalara yönelmeksizin eşyâyı Allah'tan bilmek olarak tarif eder.¹³¹

Tevhîd konusunda meşâyihün imamı kabul edilen Ebû Medyen, Hak zâhir olunca O'nunla beraber başka bir şey kalmadığını ifade etmektedir.¹³² İbn 'Allân bu sözün şerhinde şunları söyler: Bu sözüyle Şeyh Ebû Medyen sâlikin son hâline işaret eder. Bu hâl ğınâ makamıdır. Bu makamda rusûm kalkar ilim ve malûm gider. Bu durumda el-Ahad, el-Ferd, es-Samed'den başka bir şey kalmaz. Nasıl ki güneş doğduğunda yıldızların görülmediği gibi marifet güneşi doğunca da âsâr yok olur ve el-Hayy, el-Kayyûm'dan başkası görünmez. Güneş gece olunca batır, kalbin güneşi ise batmaz. Güneş gözle idrak olunur, kalbin güneşi ise basiretle idrak olunur. Güneş cisimleri aydınlatır, kalbin güneşi ise gizlilikleri aydınlatır.¹³³

¹²⁶ Hakki, *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*, s. 8.

¹²⁷ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsiyye*, s. 162

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, ss. 4232-4235; Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, ss. 166-167.

¹²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 506.

¹³⁰ Tûsî, *el-Lümâ'*, s. 290.

¹³¹ Gazâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, c. I, s. 183.

¹³² İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsiyye*, s. 65.

¹³³ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsiyye*, s. 65.

Ebû Medyen el-'Akîdetü'l-mübâreke¹³⁴ adlı eserinde Allah'ı mekândan, zamandan keyfiyetten, sınırlamadan tenzih eder. Ona göre Allah'ın sıfatları Allah'ın zâtıyla kâimdir; ne ayrı ne de ona âittir. Allah'ın sıfatları yer ve gökyüzünden münezzehtir. Allah başlangıcı olmayan el-Evvel ve sonu olmayan el-Âhir'dir. Allah ne cevher ne 'araz ne de cisimdir. Onun eşi ve benzeri yoktur.¹³⁵ Marifetin esrârına nâil olan Ebû Medyen¹³⁶ kullara ait hükümleri (şeri'atı) bilmeyi en faydalı ilim olarak görürken en üstün ilim olarak da tevhîdi görür.¹³⁷

Müşâhede

Sözlükte müşâhede; gözle görmek, seyretmek, tanık olmak, tasdîk etmek, bir mecliste veya savaştta hazır olmak, idrak etmek, kesin olarak haber vermek, bilmek, yemin etmek gibi anlamlara gelir.¹³⁸ İsmail Ankaravî (ö.1041/1631) müşâhedeği baştan örtünün kaldırılması olarak tarif eder.¹³⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede şüphe olmayan kesin hakikattir. Müşâhedenin iki manası vardır: Bunlardan birisi eşyâyı tevhîdin delili olarak görmek, ikincisi ise eşyada Hakk'ı görmektir.¹⁴⁰

Kuşeyrî eserinde muhâdaradan sonra mükâşefe, mükâşefeden sonra da müşâhedenin geldiğini beyan eder. Ona göre muhâdara sâhibi Allah'ın âyetlerine bağlıdır. Mükâşefe sâhibi Allah'ın sıfatlarına açılır. Müşâhede sâhibi ise Allah'ın zâtına atılır. Muhâdara sâhibi akli hidayete erdirir, mükâşefe sahibini ilmi Allah'a yaklaştırır, müşâhede sahibini mârifeti Allah'ta mahv eder. Kuşeyrî'ye göre müşâhedenin özünü Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözü temsil eder: Müşâhede; kendini kaybederek Hakk'ı bulmaktır.¹⁴¹ İbnü'l-Arabî *Futuhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde Hakk'ı

¹³⁴ Bu eser Cornell'in *The Way of Abû Madyan* adlı eserinde yer almaktadır. Bk. *The Way of Abû Madyan*, s. 49.

¹³⁵ Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 49-53.

¹³⁶ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 7.

¹³⁷ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 136.

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, ss. 2107-2110; Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, ss. 87-88.

¹³⁹ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak: Dârü't-tıbâ'ati'l-bahr, 1256, s. 247.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 173.

¹⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 183-184.

müşâhedeyi fenâ makamı olarak görür. Ona göre fenâ makamında talep söz konusu olmaz.¹⁴²

Muhabbeti Allah'a ünsiyet ve ona şevk duymak olarak kabul eden¹⁴³ Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışında müşâhede önemli yer tutar. O mürîdânına müşâhede makâmına erişmeleri için yol gösterir. İbnü'l-Arabî'nin kitabında naklettiğine göre Ebû Medyen "Ve (her işinde) ancak Rabbine rağbet et (O'na sarıl ve O'ndan iste)"¹⁴⁴ (İnşirah 94/8) âyetini: Kalbini Rahmân'ı müşâhedeye yönelt ve sürekli Rabb'ini iste şeklinde tefsir etmiştir.¹⁴⁵ Ebû Medyen'e göre müşâhede makamında Hak apaçık ortaya çıkınca halk ortadan kalkar ve sadece Hak kalır.¹⁴⁶

Birinci tabaka evliyâullahdan olduğuna ittifak edilen Ebû Medyen vahşî hayvanların bile kendisine boyun eğdiği kerâmet sahibi bir zattır.¹⁴⁷ İmâm-ı Şa'rânî eserinde Ebû Medyen'in şöyle dediğini rivayet eder: Allah kudretiyle vücûdumu ızhar eder. Beni koruyan ve bana başarı ihsan eden Allah bana tahkik âlemini açar. Hayatım vahdaniyyet üzerine kâimdir. Rûhum gayb ilimlerine vâkıftır.¹⁴⁸ Şa'rânî'nin naklettiği bu ifadelerden Ebû Medyen'in müşâhede/fenâ makamını zevk ettiği ve zâhirin dışında ledünnî ilme vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Medyen'e göre ihlâsın alâmeti Hakk'ı müşâhedede halkın yok olmasıdır.¹⁴⁹

Ebû Medyen'in İstiğfâr Kasîdesi

Bu bölümde İstiğfâr Kasîdesi'ne geçmeden önce Ebû Medyen'in eserlerini zikretmek faydalı olacaktır. Onun eserleri arasında Ünsü'l-Vahîd ve nüzhetü'l-mürîd fî ilmi't-tevhîd, Bidâyetü'l-mürîd, el-Akîdetü'l-mübâreke, Risâle fî mâ yecibü 'ale'l-mürîd, Risâle fi's-sülûk, Gâyât, el-Vasiyye, olmak üzere yedi kitap, Dîvan, Hırzû'l-aksâm li cem'î'l-ilel ve'l-eskâm, el-

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 766.

¹⁴³ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 170.

¹⁴⁴ "وَالِي رَبِّكَ فَارْغَبْ" Âyetin meali için bk. Feyzli, *Feyzü'l-Furkân*, s. 596.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 791.

¹⁴⁶ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 739; Mahmûd, *Ebû Medyen el-Çavs*, s. 69.

¹⁴⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 280; İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 22.

¹⁴⁸ Şa'rânî, *Levâkihu'l-envâr*, c. I, ss. 154-155.

¹⁴⁹ İbn 'Allân, *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsîyye*, s. 226.

Kasîdetü'n-nûniyye, el-Kasîdetü'l-bâiyye, el-Kasîdetü'l-lâmiyye, el-Kasîdetü'l-mîmiyye, el-Kasîdetü'r-râiyye, el-Kasîdetü'l-hamriyye, Münâcâtü Şeyh Ebî Medyen, Kasîdetü mâladdatü'l-'ais, Kasîdetü'l-cevher, Kasîdetü'l-lezzeti'l-'ayş olmak üzere 10'un üzerinde manzum eser ismi zikredilmektedir.¹⁵⁰

Ebû Medyen'e ait zikredilen ister mensur isterse manzum bütün eserlerin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Ancak bu nüshalar arasında ciddi farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu farklılığın temel sebepleri arasında eserlerin Ebû Medyen'in hayatında değil vefatından en az iki asır sonra talebelerin hıfzına göre yazılmış olması¹⁵¹ ve istinsah hataları olarak görmek gerekir.

Eserleri incelendiğinde Ebû Medyen'in söz sanatında usta ve şairlik yönünün güçlü olduğu görülür. O sözü uzatmaktan son derece kaçınmış, görüşlerini kısa ve öz olarak ifade etmiştir. Ebû Medyen'in edebî, cezbedici ve akıcı şiirlerine talebeleri yoğun ilgi göstermişlerdir. Talebeler bu şiirleri vird haline getirerek zikir meclislerinde okumuşlar ve şiirlerin zevkinden istifade etmişlerdir.¹⁵²

Ebû Medyen'in manzum eserlerinden biri de el-Kasîdetü'l-istiğfâriyye'dir. Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın (ö.1348/1929) ifadesine göre gönle hoşnutluk veren bu kasîde alanında tek olup bir benzerinin yazılamayacağı özelliktedir.¹⁵³ Adından da anlaşıldığı gibi bu Kasîde'de yoğun bir şekilde tevbe konusu işlenmiştir.

Bu bölümün konusu olan İstiğfar Kasîdesi, üç nüsha göz önünde tutularak hazırlanmıştır. Bu nüshalardan biri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde¹⁵⁴ diğeri ise Milli Kütüphane'de yer almakta-

¹⁵⁰ Bk. Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", ss. 66-70; Cornell, *The Way of Abû*, ss. 41-175; İbn Allân, *Şerhu kasîdetey lezzeti'l-'ayşi*, s. 11.

¹⁵¹ Özköse, *Tasavvufî Hikmet*, s. 54, 73.

¹⁵² Özköse, "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Medyen", s. 109.

¹⁵³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 281.

¹⁵⁴ Bk. Ebû Medyen, *el-Kasîdetü'l-istiğfâriyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 37229, vr.2a-3b.

dır.¹⁵⁵ Üçüncü nüsha ise matbu olup Vincent J. Cornell tarafından hazırlanan *The Way of Abû Madyan* adlı eserde bulunmaktadır.¹⁵⁶ Ankara İlahiyat Fakültesi ve Milli Kütüphane'de yer alan nüshalar kırk bir beyitten oluşurken Cornell'ın hazırladığı nüsha ise otuz sekiz beyitten müteşekkildir. Cornell'ın dışındaki nüshalarda kasîdenin yazarı Ebû Medyen'in İbnü'l-Arabî'nin şeyhi olduğu özellikle vurgulanmıştır. Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde yer alan nüsha ile Milli Kütüphane'de bulunan nüsha bazı küçük farklılıklar dışında genelde birbiriyle aynıdır. Cornell'ın tahkik ettiği nüshada ise bazı ciddi kelime yazım yanlışlıkları göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Ankara İlahiyat Fakültesi ile Milli Kütüphane'de yer alan nüshalar esas alınmıştır. Beyitlerin numaralandırılması tarafımıza aittir. Kırk bir beyitlik İstiğfâr Kasîdesi şöyledir:

أَلْفَصِيدَةُ الْإِسْتِغْفَارِيَّةُ لِلشَّيْخِ أَبِي مَدْيَنَ الْمَغْرِبِيِّ وَهُوَ أَسْتَاذُ الشَّيْخِ الْأَكْبَرِ مُحْيِي الدِّينِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ
رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- | | |
|--|--|
| ۱- بِسْمِ اللَّهِ ابْتَدَيْ فِي كُلِّ مُحْتَرَمٍ | وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فِي بَدْيِي وَمُخْتَلَمٍ |
| ۲- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مَوْلَانَا وَخَالِقَنَا | مِنْ كُلِّ تَقْصِيرِنَا بِالشُّكْرِ لِلنَّعَمِ |
| ۳- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مُجْرِي الْفُلْكَ بِالظُّلَمِ | عَلَى عِبَابِ مِنَ النَّبَارِ مُلْتَطِمِ |
| ۴- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مُنْجِي الْمُسْتَجِيرِ بِهِ | إِذَا أَلَمَ بِهِ طَيْفٌ مِنَ اللَّيْمِ |
| ۵- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ عَفَّارَ الذُّنُوبِ لِمَنْ | بِالْإِنْكَسَارِ آتَى وَالذُّلَّ وَالنَّدَمِ |
| ۶- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ سَنَّارَ الْعُيُوبِ عَلَى | أَهْلِ الْعُيُوبِ وَمُنْجِيهِمْ مِنَ النَّعَمِ |
| ۷- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ سِرِّي وَمَنْ عَلَنِي | وَمَنْ تَقَلَّبَ قَلْبِي وَابْتَسَامَ فَمِي |
| ۸- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ نُطْقِي وَمَنْ خُلْفِي | وَشَيْنِ شَانِي وَمِنْ سَكْلِي وَمِنْ شَيْمِي |
| ۹- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ سَمْعِي وَمَنْ بَصَرِي | وَمَنْ ضَمِيرِي وَمَنْ فِكْرِي وَمَنْ كَلِمِي |
| ۱۰- اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ قَوْلِي وَمَنْ عَمَلِي | وَمِنْ مَجَاهِدَتِي جَهْدِي وَمِنْ سَأَمِي |

¹⁵⁵ Bk. Ebû Medyen, *el-Kasidetü'l-istiğfâriyye*, Milli Ktp., nr. Yz. A 819/7, vr.125a-126a.

¹⁵⁶ Bk. Cornell, *The Way of Abû Madyan*, ss. 41-47.

- ۱۱- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ جَهْلِي وَمِنْ ذَلِّي
- ۱۲- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِمَّا قَدْ جَنَنْتُهُ بِيَدِي
- ۱۳- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِمَّا لَمْ تَكُنْ كَسَبْتَهُ
- ۱۴- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ نَفْسِي وَمِنْ نَفْسِي
- ۱۵- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ طَبِيعِي وَمِنْ طَمْعِي
- ۱۶- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ قَوْلِي اَنَا وَمَعِي
- ۱۷- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِمَّا لَسْتُ اَعْلَمُهُ
- ۱۸- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ نَوْمِي وَمِنْ سِنِّي
- ۱۹- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ يَوْمِي وَلَيْلَتِي
- ۲۰- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِمَّا كَانَ فِي صَغْرِي
- ۲۱- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مَا هَبْتُ يَمَانِيَّةً
- ۲۲- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مَا سَارَ الْحَجِيجُ اِلَى
- ۲۳- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مَا لَاحَ الصَّبَاخُ وَمَا
- ۲۴- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الْحُرُوفِ وَمَا
- ۲۵- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الْهُوَامِ وَمَا
- ۲۶- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ النَّبَاتِ وَمَا
- ۲۷- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الرِّيَاحِ وَمَا
- ۲۸- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الْكُوكِبِ فِي
- ۲۹- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الرَّمَالِ وَمَا
- ۳۰- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الْخَلَائِقِ وَمِنْ
- ۳۱- اَسْتَغْفِرُ اللهَ تَعْدَادَ الْخَوَاطِرِ فِي
- ۳۲- اَسْتَغْفِرُ اللهَ جَلَّ اللهُ خَالِفَنَا
- ۳۳- اَسْتَغْفِرُ اللهَ جَلَّ اللهُ رَاذِقَنَا
- وَمِنْ كِبَائِرِ اَثَامِي وَمِنْ لَمَمِي
- مِنْ الْخَطَايَا وَمِمَّا قَدَّمْتُ قَدَمِي
- كَفَى وَمَا اَكْتَسَبْتُ فِي مَبْلَغِ الْحُلْمِ
- وَخَاطِرِ وَخَطُورِ الْوَهْمِ بِاللُّثْمِ
- وَمِنْ تَحْوُلِ حَالِي حَالَةَ السَّقَمِ
- وَلِي وَعِنْدِي وَمِنْ ظَنِّي وَ مِنْ فَهْمِي
- وَمَا عَلِمْتُ وَمَا صَرَفْتُ بِالْقَلَمِ
- وَيَقْطَعِي وَبِهِ عَشْتُ مُعْتَصِمِي
- وَ مِنْ عَدِ قَبْلِ اَنْ يَبْدُوا مِنَ الْعَدَمِ
- مِنْ الْخِلَافِ لِعَصْرِ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ
- وَسَحَّتِ السُّحُبُ فِي السَّاحَاتِ وَالْاِكْمِ
- مَعَالِمِ شُرِفَتْ بِالْجَلِّ وَالْحَرَمِ
- تَرَنَّمَ الْوُرُوقُ فِي الْاَغْصَانِ بِالنَّعَمِ
- فِي الذِّكْرِ مِنْ آيَةِ ثَلْثِي وَمِنْ حَكَمِ
- فِي الْاُفُقِ مِنْ عَالَمِ وَالْاَرْضِ مِنْ عِلْمِ
- فِي الْبَرِّ مِنْ نِعَمِ وَالْبَحْرِ مِنْ نَعَمِ
- تَجْرِي عَلَيْهِ مِنَ الْاَقْوَاتِ وَالْقَسَمِ
- دَاجِي الْغَيَابِ مِنْ بَادٍ وَ مُكْتَنِمِ
- يُنْهَلُ فِي عَالَمِ الدُّنْيَا مِنَ الذِّيمِ
- اِنْسٍ وَجَنِّ وَمِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمِ
- صُنُورِ اَهْلِ النُّفَى وَالْعِلْمِ وَالْحِكْمِ
- بَارِي الْبَرَايَا وَمُنْشِينَا مِنَ الْعَدَمِ
- قَبْلَ الْوُجُودِ وَقَدَرِ سَائِرِ الْقَسَمِ

| | |
|--|---|
| الْمُنْعَمُ الْمُفْضِلُ الْمُوصُوفُ بِالْكَتْمِ | ۳۴- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لَا تُحْصَى لَهُ نِعَمٌ |
| مُغْنِي الْقُرُونِ وَمُغْنِي سَائِرِ الْأُمَمِ | ۳۵- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ جَلَّ اللَّهُ قَابِضُنَا |
| بَعْدَ الْمَمَاتِ وَمُحِي الْأَعْظَمِ الرَّمَمِ | ۳۶- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ جَلَّ اللَّهُ بَاعِثُنَا |
| لِيَوْمِ مُزْدَجِمِ الْأَمْلَاقِ وَالْأُمَمِ | ۳۷- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ جَلَّ اللَّهُ جَامِعُنَا |
| مِمَّا ذَكَرْتُ مِنَ الْأَجْنَاسِ وَالنَّسَمِ | ۳۸- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً |
| أَتْنَى عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ فِي الْقَدَمِ | ۳۹- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لَا أَحْصِي عَلَيْهِ تَنَّا |
| خَيْرِ الْبَرِيَّةِ مِنْ بَاكٍ وَمُبْتَسِمِ | ۴۰- ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ مُضَرٍ |
| مِنْ رَبَّنَا وَعَلَى الْأَتْبَاعِ كُلِّهِمْ | ۴۱- وَالْأَلِ وَالصَّخْبِ وَالنَّسْلِيمِ تَتَّبِعُهَا |

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin üstadı Şeyh Ebû Medyen el-Mağribî'ye (Allah her ikisinden râzı olsun) ait *el-Kasîdetü'l-istiğfâriyye*'si.

Bismillâhirrahmânirrahîm

'Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla'

1. Her saygın işe 'Besmele' ile başlar ve her işin başında ve sonunda 'Elhamdülillâh' derim.
2. Nimetlere şükreder, her türlü günahımızdan Hâlik'ımız ve Mevlâ'mız olan Allah'tan bağışlanma dilerim.
3. Karanlıkta gidip gelen dalgalar üzerinde kocaman gemiyi yürüten Allah'tan bağışlanma dilerim.
4. Rüyasında günahlarından dolayı elem gören ve kendisine sığınanı sıkıntıdan kurtaran Allah'tan bağışlanma isterim.
5. Pişman ve mütevazı olarak gelen gönlü kırığın günahlarını affeden Allah'tan bağışlanma isterim.
6. Kusurlu insanların ayıplarını örten ve intikam almadan onları kurtaran Allah'tan bağışlanma dilerim.
7. Sırrımdan, zâhirimden, kalbimin değişmesinden ve ağızımın gülmesinden Allah'tan bağışlanma isterim.

8. Konuşmamdan, ahlâkımdan, şanımdan zedelenmesinden, sûretimden ve huylarımdan Allah'tan bağışlanma isterim

9. Kulağımdan, gözümden, içimden, düşüncemden ve sözlerimden Allah'tan bağışlanma isterim.

10. Sözümden, işimden, gayretimden ve kötümserlikten Allah'tan bağışlanma isterim.

11. Cehaletimden, küçük ve büyük günahlarımdan Allah'tan bağışlanma isterim.

12. Elerim ve ayaklarımın işlediği suçlardan Allah'tan bağışlanma isterim.

13. Ergenlik çağında işlediklerimden ve yeterli olmayan amellerimden Allah'tan bağışlanma isterim.

14. Canımdan, nefesimden, akla gelen düşüncelerden ve suçlama gerektiren vehimlerden Allah'tan bağışlanma isterim.

318

OMÜİFD

15. Mizacımdan, arzularımdan ve hastalık hâlinde hâlimin değişmesinden Allah'tan bağışlanma isterim.

16. Bana ait, benimle beraber, benim için olan sözden, zannımdan ve anlayışımdan Allah'tan bağışlanma isterim.

17. Bildiklerimden ve bilmediklerimden, kalemle yazdıklarımın Allah'tan bağışlanma isterim.

18. Uykumdan, uyuklamamdan ve sıkı sıkıya yaşadığım yakaza hâlimden Allah'tan bağışlanma isterim.

19. Günüm ve gecesinden, yokluğun ortaya çıkmadan öncesi yarından Allah'tan bağışlanma isterim.

20. Yaşlandığım zaman yaptıklarımın muhalif olarak küçüklüğümde yaptıklarımın Allah'tan bağışlanma isterim.

21. Toz dumanın kalktığı, bulutların açık arazi ve kayalıklara yağmur bıraktığı zaman Allah'tan bağışlanma isterim.

22. Hil ve haram bölgesi olarak şeref bulan yerleri hacıların yürüyüp geçtikleri zaman Allah'tan bağışlanma isterim.

23. Sabah ortaya çıktığında, dallarda bulunan yaprakların name ile terennümlerinde Allah'tan bağışlanma isterim.

24. Hikmet içeren âyetlerin zikrinde harflerin sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

25. Özel ismin yeryüzündeki ve kâinatın ufkunda bulunan küçük canlılar sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

26. Denizdeki nimetler ve karadaki nimet olan bitkiler sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

27. Rızıkların ve nasiplerin üzerine esen rüzgârlar sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

28. Karanlıklarda gizlenen ve açığa çıkan yıldızlar sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

29. Dünya âleminde sürekli yağın yağmurlarla suya doyan kumlar sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

30. Arap, Arap olmayan, cin, insan ve yaratılmışlar sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

31. Hikmet, ilim ve takvâ ehlinin gönlüne gelen havâtır sayısınca Allah'tan bağışlanma isterim.

32. Mahlûkatı benzersiz yaratan ve bizi yoktan var eden Hâlik'ımız Yüce Allah'tan bağışlanma isterim.

33. Varlıktan önce rızıklarımızı kadere göre taksim eden Râzik'ımız Yüce Allah'tan bağışlanma isterim.

34. Verdiği nimetler sayılmayan, nimet verici, üstün kılan ve gizlilikle mevsûf olan Allah'tan bağışlanma isterim.

35. Diğer ümmetleri ve asırları zengin kılan ve bizi öldüren Yüce Allah'tan bağışlanma isterim.

36. Çürümüş kemiklere hayat veren ve öldükten sonra bizi tekrar diriltiren Yüce Allah'tan bağışlanma isterim.

37. Ümmetlerin ve meleklerin izdiham ettiği o gün bizi toplayan Yüce Allah'tan bağışlanma isterim.

38. Alıp verdiğim nefesten ve çeşit çeşit zikirlerimden kat kat Allah'tan bağışlanma isterim.

39. Allah'a hakkıyla sena edemem. Allah, kıdemden önce kendisine sena ettiği gibidir. Allah'tan bağışlanma isterim.

40. Bunlardan sonra salât ise yeri geldiğinde gülen yeri geldiğinde ağlayan mahlûkâtın en hayırlısı, varlığın özü olan ve Mudar'dan seçilmiş (Muhammed'e) olsun.

41. Ayrıca salat onun ehl-i beytine, sahâbesine ve Rabbimize tabi olarak teslim olanların hepsinin üzerine olsun.

Sonuç

Endülüs kökenli Ebû Medyen tasavvuf tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Yetiştirdiği çok sayıda müridleri ile birçok tarîkatın oluşumuna ve gelişimine katkı sağlamıştır. Asrının kutbu kabul edilen Ebû Medyen'in etkisinde kalan tarîkatların başında Şâzeliyye gelmektedir. Şâzeliyye tarîkatı vâsıtasıyla Ebû Medyen'in dîn ve tasavvuf anlayışı yayılmıştır. Ebû Medyen'in tesirinde kalan en meşhur talebelerinden biri de Muh-yiddîn İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî birçok eserinde 'şeyhim' diye hitap ettiği Ebû Medyen'in görüş ve düşüncelerini naklederek geniş kesimlerin onu tanmasına vesile olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin görüş ve düşüncelerinin temelinde Ebû Medyen önemli bir yer işgâl etmiştir.

Ebû Medyen'in Kuzey Afrika'nın dîn ve tasavvuf anlayışının oluşmasında önemli bir yeri bulunmaktadır. O, Kur'an ve sünnet temelli zâhir ve bâtın uyumlu tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Mağrib bölgesinin şeyhi kabul edilen Ebû Medyen, çok sayıda talebe yetiştirdiği gibi birçok da eser vücuda getirmiştir. Eserleri derin anlam yüklü veciz ve edebî ibârelerden oluşmaktadır. Geride bıraktığı eserleriyle günümüz tasavvuf hareketlerini etkilemektedir.

Bu çalışmanın bir bölümü talebelerin vird haline getirdiği Ebû Medyen'in *İstiğfâr Kasîdesi*'ni konu etmiştir. Tespit edilen üç nüsha çerçevesinde Kasîde'nin hem Arapça metni hem de manası verilmiştir. Ebû

Medyen'nin din ve tasavvuf konusunda yaklaşımlarının bilinmesi açısından bu kasîde önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî*. trc. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-fukarâ*. Bulak: Dârü't-Tıbâ'ati'l-Bahr, 1256.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- el-Cezâirî, Mübârek b. Muhammed. *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. 2 cilt. Cezâir: el-Müesseses el-vataniyye li'l-kitâb, 1406/1986.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Emîl Bedî' Yakub, Muhammed Nebîl. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Ebû Medyen. *el-Kasîdetü'l-istiğfâriyye*. Milli Ktp., Yz. A 819/7:125a-126a.
- Ebû Medyen. *el-Kasîdetü'l-istiğfâriyye*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., 37229: 2a-3b.
- Ebû Nu'aym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyatü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, 12 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2007.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. nşr. Muhammed Vehbi Süleyman, Üsâme Amûre, 5 cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fikir, 1427/2006.
- el-Ğibrînî, Ahmed b. Ahmed b. Abdullah Ebu'l-Abbâs. *'Unvânü'd-derâye fi men 'urife mine'l-ulemâi fi'l-mietî't-sebi'a bi Bicâye*. thk. 'Âdil Nüveyhuz. 2. Baskı. Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-âfâki'l-cedîde, 1979.
- el-Ğurâb, Mahmûd Mahmûd. *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*. Dimeşk: Matba'atü Nadır, 1411/1991.
- el-Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Selvetü'l-enfâs ve muhâdese-tü'l-ekyâs*. nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî, Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî, Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî. 3 cilt. Dârü's-sekâfe, 1425/2004.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmûd, Mahmud b. eş-Şerîf. Dimeşk: 1423/2002.
- es-Sallâbî, Ali b. Muhammed Muhammed. *'Asru'd-devletî'z-Zenkiyye*. Birinci Baskı. Kahire: Müessesetü İkra, 1428/2007.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Levâkihu'l-envâr fi tabakâti'l-ahyâr, et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 2 cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Âmiretü'l-Osmâniyye, 1305.
- eş-Şeyh, Bedevî Mahmûd. *el-Kenzü'l-ferîd fi't-tasavvufi'r-reşîd*. 2 cilt. Kâhire: Heydeberc, 2008.
- et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lümâ'*. thk. Abdulhalim Mahmud, Tahâ Abdülbâkî Sürûr. Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye: 1423/2002.

- Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu tehzîbi'l-luğa*. thk. Rıyâd Zekî Kâsım. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 422/2001.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Hakkı, İsmail. *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen*. İstanbul: Mürettebîn-i Osmâniyye Matbaası, 1328.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hoca Efendi, Seyyid Muhammed. *Tasavvuf Tarikatlar ve Silsileleri*. 4 cilt. İstanbul: Ustaoglu Kitabevi, 2005.
- Hûtisimâ, T., T. V. Ernold, R. Bâsîyet, R. Hartemân. *Mûcizu dâirati'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, thk. İbrahim Zeki Hurşîd. Ahmed eş-Şentanâvî, Abdulhamid Yunus, Hasan Habeşî, Abdurrahman eş-Şeyh, Muhammed 'Inâî, Birinci Baskı, 33 cilt. Merkezü'ş-şârika li'l-ibdâ'î'l-fikri 1418/1998.
- İbn 'Allân, Ahmed b. İbrahim. *Şerhu'l-hikemi'l-ğavsiyye*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Kâhire: Dârü'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1428/2008.
- İbn 'Allân, Ahmed b. İbrahim. *Şerhu kasîdetey lezzeti'l-ayşî ve hâlû's-sülûk*. nşr. Muhammed el-Avvâd. Suriye: 1428/2008.
- İbn Arabî. *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. trc. Ahmed Avni Konuk, nşr. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Yusuf el-Bukâ'î, İbrahim Şemseddîn, Nıdâl Ali. 4 cilt. Beyrut: 1426/2005.
- İbnü Ebî'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. 'Abîd b. Süfyân el-Kureşî, *Mevsû'atü'l-İmâm Ebi'd-dünyâ*. 8 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2006.
- İbnü'l-Arabî, Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afiî. 2 cilt (1 mücellet). Dâru İhyâi'l-Kübübi'l-'Arabiyye: 1365/1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdullah Mahammed b. Ali. *Futuhâtü'l-Mekkiyye*. 8 cilt (4 mücellet). Mısır: 1293.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn et-Tâî el-Endülüsî. *Rûhu'l-kuds fî muhâsebeti'n-nefs*. nşr. Mahmûd Beycû. Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1426/2005.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah el-Merzevî. *Kitâbü'z-Zühd*. nşr. Habîburrahmân A'zamî. Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Mülakkım, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-evliyâ*. nşr. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2006.
- İlhî, İhsân. *et-Tasavvuf el-menşeu ve'l-masâdir*. Lahor: İdâretü tercümâni's-selef, 1406/1986.

- Îzûlî, Rıdvân Muhammed Sa'îd 'Accâc. "Tecelliyâtî'l-hubbi'l-ilâhî ve felsefetühû fi'ş-ş'ri's-sûfî: Ebû Medyen et-Tilimsânî enmûzecen". *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55. Bahar 2013.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *Ebû Medyen el-Çavs*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1985.
- Makdîs, Mahmûd. *Nûzhetü'l-enzâr fi 'acâibi't-tevârîh ve'l-ehbâr*. thk. Ali ez-Zevârî, Muhammed Mahfûz. Birinci Baskı, 2 cilt. Beyrut, Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- el-Medenî, Muhammed b. Rızık b. Abdünnâsır b. Tarhûnî el-Ka'bî es-Sülemî Ebu'l-Erkam el-Mısırî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi ğarbi Afrikiyya*. 1. Baskı. 2 cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Su'ûdiyye: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1426.
- el-Merkâkişî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *ez-Zeylû ve't-tekmile li kitâbey el-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsan Abbas, Muhammed b. Şerîfe, Beşşâr Avvâd. Birinci Baskı. 5 cilt. Tunus: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 2012.
- Mutlu, İsmail. *Tarikatlar-1*. İstanbul: Mutlu Yayınları, 2000.
- Özköse, Kadir. *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Özköse, Kadir. "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 21. 2008.
- Sa'dullah, Ebu'l-Kâsım. *Târihü'l-Cezârî's-sekâfi*. 10 cilt. Cezâir: Dârü'l-Basâir, 2007.
- es-Se'âlebî, Muhammed b. el-Hasan b. el-'Arabî b. Muhammed e-Hacevî. *el-Fikrî's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. Birinci Baskı, 2 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- es-Sicilmâsî, İbn Zeydân Abdurrahman b. Muhammed. *İthâfû e'lâmi'n-nâs*. thk. Ali Ömer. Birinci Baskı. 5 cilt. Kahire: Mektebetü's-sikâfetü'd-diniyye, 1429/2008.
- es-Subkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyüddîn. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Huluv. 10 cilt. Hecer, 1413.
- Rabbânî, Ahmed b. Abdülehad es-Serhendî el-Fârukî en-Nakşbendî. *el-Mektûbâtü'r-Rabbâniyye*. nşr. Yâr Muhammed el-Cerîr el-Bedhaşî et-Tâlikânî, 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- et-Tilimsânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülisi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru sadr, 1997.
- Tirmizi, Ebû 'İsa Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Ulupınar, Hamide. "Ebû Medyen el-Mağribî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyeniyye Tarîkatı". Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Yazıcı, Tahsin. "Ebû Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:186-187. İstanbul: TDV Yayınları 1994.



ŞEYH KAVRAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

MEHMET UYAR*

An Evaluation about the Criticisms to the Concept of Sheikh

Abstract: It is clear that sufism is a life style as well as a branch of (Islamic) knowledge. The sheikh becomes clear as a figure who organizes both sides and has a spiritual authority by fulfilling two sides of sufism. From the scientific point of view, the sheikh knows well the theoretical field of sufism; he plays an active role in continuing sufism's existence via education. Sheikh, on the other hand, puts into practice the life method that pointed by theoretical side and the concrete image of knowledge in practice as a model in his life. Thus, the indispensable role of the sheikh, which affects both sides of sufism and provides its continuance appears. However, among the factors that create the theoretical and practical atmosphere of Sufism, the sheikh is one of the most criticized concepts. The issues such as unquestionable spiritual authority ascribed to sheikh, unconditional obedience, to hand over the reins to someone else, that is to say to give someone else

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Uyar, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı (uyarmehmet77@gmail.com)

power over you to another one, irrationality form the main axis of critics. But that's precisely the point: An informational and conceptual convergence emerge, and so it becomes clear that there are wrong ideas which make criticals go wrong in some ways. In the article, it is aimed at partly eliminating this complexity and determining some of the inaccurate points in the criticism.

Keywords: Sufism, Sheikh, Sufi Classics, Criticism.



Öz: Tasavvufun bir ilim şubesi olmasının yanında, bir yaşam tarzı olduğu da açıktır. Şeyh, tasavvufun bu her iki yönünü organize eden ve cihetlerin icaplarını yerine getirerek manevi otorite kazanan bir figür olarak tebarüz eder. İlmî açıdan şeyh, tasavvufun teorik alanına hâkimdir; tasavvufî bilginin ve kültürün aktarımını sağlayarak, onun eğitim yoluyla yaşamasında etkin rol oynar. Diğer yandan, teorik kısmın işaret ettiği yaşam tarzını hayatta uygulayarak ve bilginin pratikteki somut görüntüsünü de bir örnek olarak hayata geçirir. Böylece şeyhin, tasavvufun her iki yanını da etkileyen ve onun devamını sağlayan vazgeçilmez rolü de ortaya çıkmış olur. Bununla beraber, tasavvufun teorik ve pratik atmosferini kuran unsurlar içinde şeyh, en çok eleştiri alan kavramlardan biridir. Şeyhe atfedilen tartışılmaz manevi otorite, koşulsuz itaat, kendi iradesini bir başkasının iradesine bağlama, akla ket vurma gibi hususlar eleştirilerin ana eksenini oluşturur. Fakat tam da bu noktada, bir algı ve bilgi karmaşası, eleştirilerin isnat noktalarında yanlışlıklar olduğu göze çarpmaktadır. Makalede, bu karmaşanın kısmen de olsa giderilmesi ve eleştirilerdeki bazı yanlış noktaların belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Şeyh, Tasavvuf Klasikleri, Eleştiri.



Giriş

Sûfî düşünce, tenkit kavramıyla erken dönemde tanışmıştır. Bilhassa tasavvufun tedvin sürecine girdiği hicrî III. asırdan itibaren bu eleştiriler daha belirgin ve keskin bir hal almıştır. Zâhirî ilim mensupları tarafından yöneltilen bu tenkitlerin ana eksenini sûfî düşüncede ya da yaşam tarzında bir meşruiyet sorunu olduğu ile ilgilidir ki, ilk dönem müellifleri bu tenkitlere cevap verme noktasında hayli çaba sarf etmişlerdir.¹ Bunun yanında bizzat sûfîler, tasavvuf yolunu tuttuklarını iddia eden ve fakat

¹ Konu ile ilgili bkz. Ekrem Demirli, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İÜİFD*, S. 15, 2007, ss. 221-223.

tasavvufun özünden uzaklaşmış olanlara karşı tenkitte bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu tenkit, diğerinden farklı olarak, tasavvufun kendisi ile ilgili değil, tutumlarının değişkenlik göstermesi muhtemel olan müntesipler üzerinedir. İlk dönemde, tenkidin, birbirinden farklı karakterler gösteren iki cephesi böyledir. Fakat tarikatlar dönemiyle birlikte tasavvufun kurumsal bir hüviyet kazanması söz konusudur. Bu noktada, önceki dönemlerden farklı olarak şeyhin, kurumsal düzeyde bir otoriteye kavuştuğunu ve temsil noktasında hayli ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Yukarıda değindiğimiz eleştirilerin –temsiliyetle de ilgili olarak- şeyh figürüne doğru bir yönelim gösterdiğini söylemek mümkündür. Biz bu makalede, tasavvuf ve tenkit bahsinin mühim başlıklarından biri olan şeyh kavramına yönelik eleştirileri tasavvuf klasiklerinin fikrî temelleri ekseninde analiz etmeyi düşünüyoruz. Klasik eserlerde dile getirilen tasavvufî düşüncenin ilkeleriyle tanımlanan şeyh kavramı, eleştirilerin değerlendirilmesi noktasında vazgeçilmez bir ölçü konumunda olacaktır. Bu çerçevede, şeyh kavramına yönelik eleştiriler, modern bazı eserlere doğru ilerleyen genel bir çizgiyle ortaya konulacak ve bazı modern eserlerden örnekle değişen eleştiri mantığı gösterilecektir. Zira bin yılı aşkın bir zaman boyunca, tenkitlerin mahiyetinde bazı değişimler meydana gelmiş ve son dönem eleştirileri öncekilerden farklı bir karaktere bürünmüştür. Son aşamada, bu tenkitler, bir ölçü olarak belirlediğimiz klasikler çerçevesinde analiz edilerek bir değerlendirme yapılacaktır.

A. Bir Eleştiri Konusu Olarak Şeyh

Şeyh (çoğulu şuyûh, meşâyih), sözlükte elli yaşın üstündeki yaşlı kimse anlamına gelir.² Aynı zamanda halk arasında bilgisi ve tecrübesi çok olanlar için de kullanılır.³ Tasavvufî bir ıstılah olarak ise pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak, şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde başkalarını, nefsin afetlerinden, hastalıklarından, ilmiyle kemâle ulaştıracak olgunluktaki

² Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, C. 3, Mısır, 1301, ss. 509-510.

³ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, Safvân Adnân Dâverdî (thk.), Beyrut: ed-Dâri'ş-Şâmiyye, 2009, s. 469.

kâmil kişiye denir. O nefsin hastalıklarını, ilaçlarını bilir ve müsait olan nefsi hidayete ulaştırır.⁴ Buna göre şeyh, müridlerin kalbine tasavvuf yolunu telkin eden, Kur'an ve Sünnetin emirlerine riayet eden, zâhir ve bâtın ilimlerinde ehil, dünya meyli olmayan bir kişi olarak tebarüz eder. İlk dönemlerde, bir tarikat önderi olarak değil, daha çok tasavvufun büyüklüklerini kastetmek için de kullanılmıştır.⁵

Bahsi geçen ıstılâhî anlamların yanı sıra şeyh, zamanla, kendisine sorgusuz itaat edilen, kendisinde manevi güçler bulunduğunu iddia eden ya da ona bu güçler yakıştırılan bir tipolojiyi anlatmak için, yukarıdaki aslî anlamlarının dışında da kullanılagelmiş ve eleştiriler bu hususa doğru bir yönelim göstermiştir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), sistematik bir şekilde şeyh konusuna değinmiş ve bazı eleştiriler getirmiştir. Ona göre, bir şeyhe bağlılık, dinin zâhirine ve bâtınına dair bilgi edinmek amaçlı ise gereklidir. İbn Teymiyye şeyhe böyle bir sınır çizmiş, bunun ötesinde, şeyhe kutsiyet atfetmeye varan, ondan medet ummayı, şeyhin rızasıyla Allah'ın rızasını bir tutmayı, şeyhin hem dünyada ve hem ahirette de kişinin şeyhi olması gibi hususları ise açıkça reddetmiştir.⁶ İbn Teymiyye, şeyh kavramına karşı sistematik bir bakış açısı geliştirmiş, meseleyi Kur'an ve Sünnete uygunluk boyutuyla ele almıştır. Örneğin, Cüneyd el-Bağdâdî, Süleyman ed-Dârânî gibi sûfî büyüklerini tasvip etmiş⁷ ama Cüneyd'i tevhid konusundaki görüşlerinden dolayı da eleştirmiştir.⁸ İbn Teymiyye'ye göre şeyhin, bir ilmin aktarıcısı olma, bu konuda ihtiyaç duyulan bir şahıs olma dışında herhangi bir üstünlüğü olamaz; Allah'a yakınlıkta esas, Kur'an ve Sünnete sarılmaktır. Bu anlamda, şeyhe itaatin geçerliliği, Allah'a itaate hizmet

⁴ Kemâlî'd-dîn Abbürrezzak el- Kâşânî (ö. 730/1329), *Istilahâtü's-Sûfiyye*, Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992, s. 172.

⁵ Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, C. 39, 2000, s.50.

⁶ Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, (ö. 728/1328), *Mecmû' fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman (thk.), C. 11, Medine: Mücemma el-Melik Fahd, 2004, ss. 512-520.

⁷ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 11, ss. 211-212.

⁸ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 11, s. 240.

etmesiyle alakalıdır.⁹ Fakat mutlak otorite olarak ortaya konulan şeyh figürünü İbn Teymiyye hiçbir şekilde kabul etmez ve bu otoriteye itaati Allah'a itaatin önüne koyanları ya da bu itaatle Allah'a itaati kastettiklerini söyleyenleri dinen büyük bir hataya düşmekle itham eder.¹⁰

Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu olan Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70?)'nin bu konudaki ikazları önemlidir. O'na göre, sâlike mürşid-i kâmil gerekir ve şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır. Çünkü Hz. Peygamberin çizdiği hattın dışına sâliki çıkaracak ne varsa o şeytan işidir. O, bundan kurtuluşu ancak kâmil mürşide bağlanmakta görüp bunun sebeplerini izah ederken aynı zamanda "Zira zaman azdı ve karındaşların dahi hâlleri döndü... danışmentler şeyhlik tarikin tutup, müdârâ ile halkın dünyalıkların ellerinden suhuletle alır oldular... Dilerler kendileri halk arasında söylene. Diyeler, filân şeyh asrımızın bî-nazîr ferîdidir, ehl-i tasavvuf zannedeler."¹¹ diyerek dönemindeki bozulmayı da veciz bir şekilde eleştirir. Osmanlı'nın önemli âlimlerinden Birgivî (ö. 981/1573) de İbn Teymiyye'nin çizgisini takip eder. O da, Bağdâdî, Serî Sakatî, Dârânî gibi büyük sûfilerin şariate bağlılıklarını teyit ettikten sonra, onların yolundan sapanları, şeriata aykırı davrananları ve şeyhinin himmetine başvurarak kurtuluş arayanları sıkı bir şekilde eleştirir. Birgivî'ye göre bu yoldan sapanların şeyhlikle ve şeriatla bir ilgileri yoktur.¹²

Şeyh konusundaki bu eleştiri çizgisini Gümüştanevî (ö. 1893) ile sürdürelim. O da, figürdeki bozulmanın zararlarına karşı sâlikleri kesin bir dille uyarıyor; hâl ve kemâl sahibi olduğunu iddia eden, insanlardan iltifat bekleyen ve hiçbir işle uğraşmayan, kendi yaptıklarını beğenip nefsinden emin olan, şeyhlik iddia edip bunun gereklerini yerine getir-

⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 10, s. 266.

¹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 10, ss. 493-530.

¹¹ Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-1470?), *Müzekki'n-Nüfûs*, Abdullah Uçman (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, ss. 67-68, 415-416.

¹² Muhammed b. Ali el-Birgivî, (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*, Muhammed Hâfız en-Nedevisî (thk.), Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2011, ss. 57-59.

meyen, eğlenceye düşkün, keyfini ve rahatını düşünen kişilerden sâliklerin uzak durmasını öğütlemiştir.¹³

Yukarıda verilen örnekler, gerek tasavvuf ehlinden gerek dıştan gelenlerle çoğaltılabilir. Bizim maksadımız, bilhassa tarikatların teşekkülünden sonraki dönemde, şeyh figürünün ön plana çıkmasıyla, bu kavramın kendi içinde bir eleştiri konusuna dönüştüğünü, bir temsil sorununun yaşandığını vurgulamaktır. Bu aşamada, şeyh konusundaki tenkit seyrini günümüze yaklaştırarak konuya bakmaya çalışacağız.

Mustafa Kara, “Mistik düşünceyi tenkit” bahsinde, iki tür tenkit zikreder: Tasavvufî hayatın kemâle ermesi için ıslah amaçlı yapılan iç tenkitler ve mistik yorumların dine zarar verdiği düşüncesiyle, bu kapının tamamen kapanması gerektiğini düşünenler tarafından yapılan eleştiriler.¹⁴ Kara, tarihi süreçte, tasavvufa yönelik bu eleştirilere değindikten sonra, özellikle 1950’den sonrasına dikkat çeker. Kara’ya göre, tasavvufun eleştiri tarihinde 1400 yılı ayrı, son 70 yılı ayrı değerlendirmek gerekir. Son yetmiş yıla kadar eleştiriler, tasavvuf yolundaki bozulma üzerine şekillenirken, tarikatların da kapanmasıyla, konuya bambaşka bir zeminden bakılmaya başlanmış ve yapı şeyh üzerinden tümüyle reddedilir olmuştur. 50’li yıllardan sonra, bu karışıklık içinde, daha önceki şeyhlere benzemeyen, basit dinî bilgilerden bile yoksun kişiler posta oturmaya başlamıştır. Kara’nın ifadesiyle bu dönemde “Aktör Şeyhler” ortaya çıkmıştır.¹⁵ Eskiden beri var olan eleştirilerin, zamanla şeyhe odaklanması sorunu bu açıdan da ele alınabilir. Kara şöyle demektedir:

¹³ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevi (ö. 1311/1893), *Veliler ve Tarikatlarda Üsûl*, Rahmi Serin (çev.), İstanbul: Pamuk Yayınları, t.z., ss. 182-183.

¹⁴ Mustafa Kara’nın, mistik düşünceyi tenkit başlığında yaptığı bu sınıflandırma aynı zamanda tasavvufî düşünceye yönelen tenkitleri de içermektedir. Bu tasnifte, tenkitte bulunan bir grup da materyalistlerdir. Fakat bu bizim konumuzu aşmaktadır. Biz Kara’nın bu tasnifinde bahsettiği ilk iki gurubu dikkate aldık. Bk. Mustafa Kara, “Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)” *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, C. 2, 2003, s. 195.

¹⁵ Mustafa Kara, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar*, Semih Ceyhan (ed.), İstanbul: İsam Yay., 2015, s. 120.

Tasavvufî hayatı istismar ederek “gününü gün edenler” ise her zaman “müşteri” bulabilmekte, denetimsizliğin getirdiği sorumsuz ortamın tadını çıkarmakta “aktör”lüğün geçici hazzı ile kendisini aldatmaktadır. Bir başka ifadeyle tasavvufî hayat illegalitenin getirdiği bütün menfilikleri taşımaktadır. Kısaca mürşit konumunda olan insanların çoğu kaş yaparken göz çıkarmaktadır.”¹⁶

Bu anlamda yakın zamanın bir iç eleştirisi olarak şu sözler de kayda değer görünmektedir. Mustafa Kara, bir Kadirî şeyhinin meslektaşlarını tenkidini aktarır. Bu tenkit, temsiliyetteki sorunu da ortaya koymaktadır:

Sürdürdüğünüz şovlarda nefsin ve şehvetin azgın payı insaf ehlinin gözünden kaçmamaktadır. Hem size yazık, hem sizi safça izleyen insanlara yazık. Tarikatla bir alakanız olmadığı halde tarikatı istismar ediyorsunuz. Bu istismar sizi batırdıkça batırıyor.¹⁷

Süleyman Uludağ’a göre, tasavvufun aldığı eleştiri başlıklarından ilki şeyhlerdir.¹⁸ Yine, Uludağ’a göre, tasavvuf ehlindeki bozulma, bazı sūfî geçinenlerin sebep oldukları olumsuz hava, tasavvufa yönelik eleştirilerin artmasında etkili olmuştur.¹⁹ İsmail Kara da, şeyhler, türbeler ve onlardan istimdat ya da onları vesile kılma hususlarının önde gelen eleştiri konuları olduğunu söyler.²⁰

Bu tasniflerin ışığında şu önermeyi zikredebiliriz: Şeyh figürü zamanla ön plana çıkmış, tasavvufun bünyesinde mevcut bir unsur olma özelliğini aşarak, başlı başına tarihi ve sosyolojik bir fenomene dönüşmüştür. Deyim yerindeyse, tasavvufun teorik ve pratik ilkeleri pek de hesaba katılmadan algılanan, bilhassa toplumsal sahada gösterdiği karak-

¹⁶ Kara, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, s. 105.

¹⁷ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 580.

¹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 60.

¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, ss. 50-56.

²⁰ İsmail Kara, “Çağdaş Türkiye Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-mimari-ikonografi-modernizm*, Ahmet Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 568.

teristik özelliklerle anlamlandırılan bir şeyh anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu algıyı bir çırpıda yanlışır diyerek yok saymak da realiteye uygun düşmemektedir. Erken dönemlerde, sûfîler iç eleştiri yaptıklarında, şeyh de bunlardan kendi payına düşeni almıştı. Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Kendileriyle hidayet bulunan şeyhler kaybolup gitti.”²¹ derken, aynı zamanda dönemin şeyhlerindeki temsil problemine de değiniyordu. Kelâbâzî (380/990), “Tasavvufu halka anlatacak olanlar da bu yolun gerçek mahiyetini gizledi, tasavvufta olmayan şeyleri tasavvufa soktu.” dediğinde, şeyhlik iddiasında olanları eleştirmişti.²² Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)’nin, “300 yılından sonra bizim ilmimizden söz etmek helâl olmaz. Çünkü bu ilimden, artık halka gösteriş yapan ve artık kendilerini lafla süsleyen kimseler bahsetmektedir.” sözleri, tasavvufun önde gelenlerindeki bozulmayı gösteriyordu.²³

332
OMÜİFD

Bu bozulma, tasavvufun özünden sapma olarak nitelenebilir. Ve şeyh de, bu üst çatı altında bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Fazlur Rahman, 11. yüzyıldan önce sûfîlerin tam bir ruh bağımsızlığına sahipken, bu tarihten sonra kendileriyle çelişerek şeyhe itaat ve tam bir teslimiyetle hareket ettiklerini söyler.²⁴ A. J. Arberry de aynı kanaattedir. 10. ve 11. yüzyıllarda keramet efsanelerinin tasavvuf büyükleriyle ilişkilendirilmesi, veli kültleri cehaleti teşvik etmiş, şarlatanlık yüksek nazariyatla karışmıştı. Arsız hareketler, anlamsız konuşmalar, yani tasavvufu bir enstrüman gibi kullanmak, güce ve üne giden en kısa yol olmaya başlamıştı. İbadette ve ahlakta bozulmanın yanı sıra her türlü ilme saygısızlık artmıştı; yeni sûfîler cehaleti övüyor, eleştirilere karşı savunmayı akıl ve ilkeler yoluyla değil de kerametle yapıyor, kendilerini alkışlayan kitlelerin itibarını

²¹ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî (ö. 465/1072), er-Risâletü'l Kuşeyriyye, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire, 1989, s. 4.

²² Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994, s. 4.

²³ Muhammet Tancı, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: Damla Yayınevi, 2002, s. 52.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1996, s. 191.

önemiyorlardı.²⁵ Bu tespitler bize zamansal bir kırılmayı da işaret etmektedir: Dikkat çeken bir husus olarak eleştiriler, tasavvuf klasiklerindeki şeyh kavramına ilişkin değildir. Aksine, tarikatlar dönemi ile belirginleşen bir bozulma süreci, eleştirileri üzerine çekmektedir. Bizim de ileride ele alacağımız gibi, eleştirilerin klasiklerde zikredilen şeyh kavramına değil de tarikatlardan sonraki bir döneme yoğunlaşıyor olması, “şeyh” kavramında tebarüz etmeye başlayan bir bozulmayı da göstermektedir. Diyebiliriz ki özellikle 10. ve 11. yüzyıllardan sonra, şeyh figürüne dair tartışmalar ve eleştiriler de günümüze kadar sürmüştür.

Kabaca bir hatla günümüze kadar taşıdığımız bu tenkit sürecinde şeyh ve ona bağlılık, “Tanrı dışındaki varlıklara gösterilen bağlılık ve teslimiyetin en karakteristik biçimlerinden biri”²⁶ olarak Allah ve Hz. Peygamber dışında bir otorite şeklinde kabul görmeye başlanmış ve son zamanlarda eleştirilerin de şekli değişmiştir.²⁷

Bu noktada mevcut tenkitlere ilave olarak, görece yeni diyebileceğimiz bir tenkit şekli doğmuştur. Sûfî düşünce iç tenkidini yapmıştır; bu tenkitlerin bir yanını oluşturur. Tasavvufî düşünce, belli gerekçelerle Kur’an ve Sünnete uyum noktasında problemleri görülerek tenkit edilmiştir ki bu eleştirilerin kahir ekseriyeti ilkinen benzer şekilde yanlış bazı uygulamaları hedef almakta tasavvufun tamamını reddetmeye dayanmaktadır; bu da tenkitlerin bir diğer yanındır. Fakat son dönemlerde rastlanılan tenkitler kısmî bir takım benzerliklerle beraber, daha toptancı ve sistematik redde dayalı bir görünüm arz eder. Bu tenkitlerde, tasavvufun

²⁵ A. J. Arberry, *Tasavvuf*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss. 117-118.

²⁶ A. Vahit İmamoğlu, “Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 18, 2004, s. 137.

²⁷ Bu ifadeler karşısında şunları diyebiliriz: Dinde Allah ve O’nun rasûlüne itaat, inanç mahiyetinde de bir zorunluluk arz eder ki ashâbın bu konudaki net tavrı bilinmektedir. Eleştirilerde, şeyhe itaatin de benzer bir kapsamda ele alınması ise, onun, tasavvufî hayatı tercihin bir getirisi olarak görmeyip, dinî bir vecîbe ya da şeyhe Hz. Peygambere itaate benzeyen bir itaatle bağlanıldığı zannından kaynaklanıyor olmalıdır. Tasavvufta elbette şeyhin bir otoritesi vardır ve ona itaat öngörülmüştür. Fakat şeyhe itaat, tasavvufî hayatın idamesiyle, onun otoritesi de tasavvufî ve dinî hayatın sâlik üzerinde tanzim edilmesiyle ilgilidir.

bünyesinde ve onun unsuru olan bir kavramın aslî anlam zemininden koparılarak adeta yeniden tanımlanması suretiyle, bir disiplinin bu bozukluğu inşa eden düşünsel zeminine vurgu yapılması gibi tasavvufu bağdaşmayan bir tutum söz konusudur. İslâm âlimleri tarafından yapılan eleştirilerdeki, tasavvufun kabul edilir edilmez yanlarının ayrımı gibi bir yaklaşım da bu tarz tenkitlerde bulunmamakta; aksine, şeyh kavramından kalkılarak tasavvufun her ciheti, aklî ve dinî gerekçelerle tenkit edilmektedir.²⁸ Zikrettiklerimizden başka aşağıda örneklerini vereceğimiz tenkitlerin popüler bir yanının olduğu, ilmî bir hassasiyet taşımadığı ya da tamamen dışarıdan bir bakışla yapıldığı görünen bir gerçektir. Fakat biz bundan ziyade oluşan ya da oluşturulan algıyla ve tenkitlerdeki değişen yapıyla ilgileniyoruz. Bin yılı aşkın bir zamandır tasavvufun içinden ya da makul anlayışlarla dışarıdan yapılan eleştirilerin haklılığı, bundan en çok sûfilerin zarar gördükleri ve rahatsız oldukları, özeleştiri yapmaktan korkmadıkları ortada iken, algının, “aktör şeyh” üzerinden, tasavvufa yöneliyor olması, tasavvufun tarihi ve düşünsel zemininden koparılarak günümüzün herkesi rahatsız eden sosyal realitelerle niteleniyor olması, bu eserleri ilmî bir zeminde değil lakin bir algı zemininde ciddiye almayı gerektirmektedir.

Bu tarz tenkitlerde şeyh kavramına yönelik eleştiriler birkaç başlıkta yoğunlaşır. Bunlar;

Şeyhin temsiliyet sorunu,

Şeyhin olmazsa olmazlığı,

Şeyhin tartışılmazlığı ya da mutlak manevi otorite,

²⁸ Bize göre, bu tenkitlerin düşünsel ve sosyal zemini ayrı bir araştırma konusudur. Modern dünyada insanların artık daha maddeci oldukları bilinen bir gerçektir. Bir şeyhe intisabı bilimsel bir zemine oturtulamaktan, bilimin her alanda yeterli olduğu varsayımından, tasavvufun tarihi ile olan entelektüel bağların kopmuş olmasından kaynaklı bir tenkit yaklaşımı söz konusu olabilir. Fakat bir realite olarak, son zaman tenkitlerinde dinî olsun aklî olsun, tasavvufun ilkeleri dikkate alınmadan, kendi mantığı içerisinde işleyen bir tenkit tarzının oluştuğunu görebiliyoruz. Bu tenkitlerin yer yer tasavvuf dışından ve hatta İslâmî ilimlerle irtibatlı olmayanlar tarafından da dile getirildiği göz önüne alınırsa, tenkitteki eksen kayması daha net fark edilebilir.

Şeyhe bağlı olanların durumu ya da iradeyi teslim etmek, olarak ifade edilebilir.

Temsiliyet sorunu düşüncesine göre, tasavvuftaki bozulma, şeyhe de aksetmiştir, hatta en çok onda görünür hale gelmiştir ve şeyhlik, mensubu olduğu ilkeleri yansıtmaktan uzak, liyakatsiz kişilerin eline düşmüştür. Genel bir bozulma mevcuttur ve şeyh de bu kapsamda ele alınmalıdır. Bu bir iç tenkit konusu da olmuştur. Zira temsiliyetteki arıza, temsil edilene dair bir arızaya işaret etmez. Asıldan kopuş söz konusudur ki, esasen maksat da asla uygunluğu sağlamak ve bir ayıklama faaliyeti göstermektir. Bununla birlikte son dönem eleştirilerde –aşağıda görüleceği gibi- mesele temsildeki sorundan öte, temsil edilenin de aynı derecede bozuk bir yapı olmasına doğru evrilmiştir. Bize göre tam da bu noktada, temsiliyet sorununun yerini, bozuk bir yapının temsil ediliyor olması gibi, kabulü mümkün olmayan bir anlayış almıştır.

Bir diğer eleştiri konusu, şeyhin varlığının zorunlu tutulmasına yöneliktir. Bu eleştirilerin temel argümanı tasavvufun, “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.”²⁹ ilkesine dayanır. Eleştirilere göre bu düstur, hakiki anlamda kul olmayı bir şeyhe intisaba bağlamakta ve tasavvuf müntesibi dışındakilere sahih bir alan bırakmamaktadır. Bir şeyhe –ki o da bir kuldur- intisabı şart koşmak, bunu bir dinî akide haline getirmek, bir Müslümana, Kur’ân ve Hz. Peygamberin sünneti dışında her hangi bir şeyi zorunlu tutmak, dinin kendi ilkeleriyle çelişir. İbrahim Sarmuş’ın sözleri, bu husustaki algıyı göstermesi bakımından iyi bir örnek teşkil etmektedir: “Kısaca, insanlar tarikata girmeye ve şeyhe bağlanmaya mecbur değildir. Böyle bir şeyin kesinlikle dinle ilgisi yoktur. Nitekim bugün dünya üzerinde tarikata girmeyen ve bir şeyhe bağlanmayan Müslümanların sayısı bağlananlara oranla kat kat fazladır.”³⁰ Ve ilk akla gelen soru bu noktada sorulur: Bir Müslüman olabilmek için, neden başka bir kula bu denli ihtiyaç duyulsun? Kur’ân ve Sünnet bu konuda yetersiz midir?

²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 621.

³⁰ İbrahim Sarmuş, *Teorik ve Pratik Açılan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997, s. 296.

Elbette bu tenkit ve soru, bir kavramı kendi mecrasında değerlendirmekle ve tasavvufî yolun, bir şeyhin gözetiminde yürünmesinin çok daha sağlıklı olacağına, mümeyyiz bir şeyhin müridi yanlış yollara tevessül etmekten alıkoymağının göz ardı edilmesiyle yakından ilgilidir.

Şeyhin bu olmazsa olmaz konumu, tabii olarak akabinde bir otorite problemini de doğurmaktadır. Esasen, asıl vurgu, bütün eleştirilerin nihai adresi de bu otorite problemidir. Şeyhin olmazsa olmazlığı da, müridlerin durumu da bu noktaya irca edilebilir. Ne var ki bu otoritenin oluşmasını sağlayan düşünsel unsurlar da, şeyhin gerekliliğini kabulle ve ona bağlılıkla ilgilidir.

Şeyhin otoritesini en iyi ifade eden cümle, “Gassalın önündeki meyyit gibi olmak”³¹ olsa gerektir. Mürid iradesini tamamen şeyhe devreder ve artık müridin kendine ait bir düşüncesi ya da seçimi kalmaz. Bunun eleştirel zeminde yankısı, hiçbir insanın bu denli bir otoriteye sahip olmayacağı düşüncesidir.³² Ahmet Yıldırım, mürid-mürşid ilişkisini ele aldığı makalesinde, yukarıdaki cümleyi örnek verir ve şeyhin mutlak manevi otoritesine vurgu yapar. Kuşeyrî'nin “Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek mürid için şarttır.”³³ sözü de, ilişkinin tarihi referansları noktasında örnek gösterilir. Tasavvufta müridin şeyh karşısında hiçbir önemi yoktur ve mürid de kendi değersizliğini bilmek zorundadır. Bu durum, ilişkinin bel kemiğini oluşturur. Koşulsuz ve tam bir teslimiyetin, hele de bir insanoğluna olduğunda, ona mutlak bir otorite kazandırıyor olması, bir bakıma onun sorgulanamaz bir makama yükselmesi, dinî ve aklî yollarla düşünüldüğünde kabul görmez bir çarpıklık olarak öne sürülür. Ahmet Yıldırım bu tür bir ilişkinin varlığını ortaya koyup reddetmekle beraber, makul bir şeyh-mürid ilişkisinin tasavvufî kökleriyle bir-

³¹ İbn Haldun (ö. 808/1406), *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 178.

³² Bu ilke tasavvufta seyr ü sülûk süreciyle ilgilidir ve otoritenin zemini burasıdır. Fakat aynı zamanda eleştirilerin istikametindeki değişmeye de iyi bir örnektir. İleride görüleceği gibi otorite, bu zeminden koparılarak dinî hayatın her alanına sirayet edecek şekilde bir tenkide konu olmuştur.

³³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 622.

likte ele alınmak suretiyle mümkün ve makul olduğunu da vurgular. Fakat bu düşünceye göre tasavvuf, bütün unsurlarıyla birlikte yeniden eleştiriye tabi tutularak ele alınmalıdır.³⁴

Yine İbrahim Sarmış, bu konuda oldukça sert ifadeler de kullanır:

Tasavvufçular, şeyhin karşısında müridin zelil, dilini yutmuş, iradesiz ve düşüncesiz, gassal (cenaze yıkayıcı)nın elinde bir cenaze gibi olmasını şart koşturmaktadırlar. Bu alçaltıcı kulluğu da müridin şeyhine bağlılığı, sevgisi ve itaati, hatta kutsî makamlara yükselişinin alameti saymaktadırlar.³⁵

Daha popüler yazılara bakarsak, ifadelerin tasavvufu tahkir boyutuna ulaştığını görebiliriz:

Şeyh tıpkı Matrix'teki Neo gibidir, üst insandır. Hatta üst insan tanımını yetersizdir, insan bile değildir o, Tanrı'nın ta kendisidir. Müritler ve diğerleri ise avamdır.".... Peygamberin ölümünden yıllar sonra peyda olan bu tasavvuf, Müslümanlara bir güzel yedirildi ve İslam'da reform, zaten sizin şeyh ve veli bozuntularınız tarafından yapılmış oldu.³⁶

Bir örnek daha verelim:

"Tarikatlar, Allah'a gitmek için bir yoldur, bir mecburiyet değildir" şeklinde yumuşak izahlarla tarikat bağlılığını tarif eden tarikatçılar vardır. Fakat birçok tarikat başlısı "Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır" şeklindeki uydurma hadisten hareketle; tarikata girmeyi, tarikatın şeyhini

³⁴ Ahmet Yıldırım, "Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi", *İslam Araştırmaları*, S. 1, 2010, ss. 10-13.

³⁵ Metnin genel yapısından Sarmış'ın "Tasavvufçular" derken, hem tasavvufu savunan araştırmacıları ve hem de sùfileri kastettiği anlaşılmaktadır. Sarmış'ın "Tasavvufçular"ı topyekûn itham etmesi de bir tenkit sorunudur. Uzun zaman önce sùfiler, "mustasvif" şeklinde bir ismi bozulan bir kesim için kullanmışlar ve araştırmacılar da –yukarıda zikrettiğimiz gibi- bu ayrımı defaatle ortaya koymuşlardır. Fakat Sarmış'ın ifadeleri, bozulan bir kesmi değil, tam anlamıyla –kendi içinde bir ön kabul mekanizmasıyla- bozuk addedilen bir sistemi hedef almaktadır. Bu anlamda, ilkesel ve sistematik anlamda tenkitten öte bir red olduğu ve bunun da tasavvufa isnad edilen bir düzleme dayanılarak yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Sarmış, *Tasavvuf ve İslam*, s.297

³⁶ Cemre Demirel, *Bir Başka Din: Tasavvuf*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017, ss. 70, 159.

mürşit kabul etmeyi dini bir vecibe ve kurtuluşun bir şartı gibi sunmaktadır.³⁷

Burada bizi ilgilendiren asıl husus, “şeyh”, “otorite” ve “itaat” kavramları bir araya geldiğinde, eleştirilerin hangi cihetten geldiği meselesidir. Elbette ki, bu eleştirileri dile getiren herkes, bir tasavvuf mütehasası değildir. Bununla birlikte, toplumsal bir fenomenin, etkileri ve davranış şekilleriyle insanlarda bir intiba uyandırdığı, tabii olarak müspet ya da menfi tepkiler alacağı da unutulmamalıdır.

Manevi otoriteye itaat edenler açısından da eleştiriler yapılmaktadır. Bu itaatin, insanın kendi iradesinden sıyrılmasına kadar vardığı ve bunun da insanı insan yapan en mühim özelliği hiçe saymak olduğu söylenir. Öyle ki, şeyh-mürîd ilişkisi bir hipnoza bile benzetilmiştir. Mürîd, hipnozda olan biri gibi bütün etkilere açık, bilinçsiz, benliğinin farkında olmayan tamamen pasif bir kişidir.³⁸

338

OMÜİFD

Netice itibariyle eleştiriler, farklı kanallardan gelmekte ama şeyhe doğru akmaktadır.

B. Eleştirilerin Değerlendirmesi

Bugün itibariyle, şeyh kavramının, insanların kafasında problemlili bir alan oluşturduğu bir gerçektir. Kavrama yönelik tenkitleri bir çırpıda silip atmak mümkün olmadığı gibi tamamen hak vermek de mümkün görünmemektedir. Zira haklı yönlerin yanı sıra, bazı anlam karmaşaları da göze çarpmaktadır. Yukarıda değindiğimiz eleştiri başlıkları doğrultusunda, bu anlam karmaşasının sebeplerine değinmek, bu aşamada faydalı olacaktır.

a. Şeyhin Temsiliyet Sorunu: “Aktör şeyhler” nitelemesi, durumu açık bir şekilde tasvir etmektedir. Hatta bu eleştiri tasavvufun içinden gelmiştir. Elbette bu eleştiriye karşı verilen cevap da, niteliksiz şeyhlerin gerçek

³⁷ Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur’andaki Din*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017, s.159.

³⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, Mehmet Dağ vd. (çev.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, ss. 111-112.

şeyhlerle karıştırılmaması gereği üzerine odaklanır. Bize göre eleştiri de cevap da haklıdır. Herkesin bulunduğu konumun hakkını tam anlamıyla vermediği ya da veremediği bir hayat gerçeğidir. Şeyh figüründe bu husus daha dramatik olmakta ve hem bireysel hem toplumsal boyutta olumsuz etkileri çok daha fazla hissedilmektedir. Bunun yanı sıra, tasavvufu, dış öğretilerle beslenen ve İslâm'ı yıkmak için tasarlanmış bir şey olarak gören, sûfileri Kitap ve Sünnetle ilgisiz görüp meseleye “kinle karışık bir edâ”³⁹ ile bakan Müslümanların eleştirileri, bu bakış açısından hareketle, şeyhin aslını temsilden öte, tehlikeli bir öğretiyi temsil ettiği istikametine doğru bir seyir kazanmıştır.

Bir noktadan sonra niteliksiz şeyhler üzerinden yapılan ve tasavvufa gönül verenlerin de kabul ettiği bu eleştiriler, bir iç tenkit ya da makul gerekçelerle tenkit mantığından çıkarak, tasavvufu kabul etmeyenler tarafından, şeyhin olmazsa olmazlığının genele teşmiline, onun mutlak manevi otoritesinin hayatın her alanını kapsadığına dair bir düzleme taşınır ki, bütün karmaşa da esasen bundan sonra başlar.

b. Şeyhin Olmazsa Olmazlığı: “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” ne anlama gelmektedir? Yaygın eleştirel düşünceye göre, bu bir ithamdır. Yani, bir şeyhe intisap etmeyenler, gerçeği ve doğruyu bulamayacaklarından dolayı, onlara şeytan rehberlik etmektedir. Bu ithamı, herhangi bir şeyhe bağlı olmayan bir Müslümanın kabul etmesi elbette söz konusu değildir; çünkü Kur’ân ve Sünnet gibi hakiki iki rehber daima vardır. O halde bu ilkede bir bozukluk vardır, hem akla hem dine aykırıdır. Fakat bu eleştirilerde bazı mantık hataları vardır. Öncelikle İslâm’ın derûnî boyutunun sistematik bilgisiyle uğraşan bir ilim dalı olan tasavvufta, bir ilkeyi, onun diğer düşünsel ve eylemsel unsurlarından bağımsız okumak vahim algı yanılgılarına sebep olur. Tasavvufta şeyhe intisabın şart olduğu bir gerçektir. Ayrımı yapılması gereken husus ise, bir tercihten sonra şartın geldiğidir. Tasavvuf yolu ızdırârî değil ihtiyârîdir. Yani, şart olan tasavvufa intisap değildir; sûfî büyüklerinden hiç kimse böyle bir

³⁹ Mustafa Kara, *Din Sanat Hayat Açısından Tekeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s.286.

şey iddia etmemiştir. Şart koşulan, tercihle tasavvuf yoluna girdikten sonra, bu yolun hakikatini ehlinden öğrenmektir. Birkaç örnekle durumu somut bir hale getirmeye çalışalım: Bahsi geçen ilke Kuşeyrî tarafından, Beyazıd Bistâmî'den rivayet edilir. Bu durumda biz bu ilkeyi, ilk kurucu teorisyenlerden olan Kuşeyrî'nin tasavvuf düşüncesinin bütününe birden bakarak ele almak durumundayız. Kuşeyrî er-Risâle adlı eserinin daha başında, tasavvuftaki bozulmayı şiddetle eleştirir ve kendisiyle hidayet bulunan şeyhlerin geçip gittiğini söyler. Ve eserini, bu yola girmek isteyenlere kuvvet versin bu yolun hakikatini göstereyim diye yazdığını vurgular. Akabindeki aşamada, bu yola girecek olan için şeriat ilmini öğrenmesini şart koşar.⁴⁰ Kuşeyrî'nin, iyi bir rehberin gerekliliğine dair bir endişe taşıdığı açıktır. O, eserinin hiçbir yerinde mü'minleri itham eden bir cümle sarf etmez. Örneğin tevbe, tevhîd gibi kavramları açıklarken, mü'minlerin ve tasavvuf erbabının bu kavramlardan anladıklarının farkına değinir. Fakat bir derecelendirme yapmakla beraber, diğerini geçersiz saymaz. Aksine hemen her kavrama mü'minler genelindeki anlamıyla başlar ve sûfîlere doğru anlamı genişletir. O halde Kuşeyrî'nin tasavvuf yoluna girmeyenleri şeytanı rehber edinmekle suçluyor olması gibi bir düşünce, hafif ifadeyle aşırı ve acımasız bir yorum olacaktır. Tasavvufa girenlerdeki bozulma, hakiki şeyhlerdeki azalma, bir rehber sorunu meydana getirmiştir ki, şayet hakiki bir şeyhe intisap edilmezse, kişi bu bozulmanın bir parçası olacaktır. Nitekim iyi bir şeyhi olmayanın, kötü bir şeyhi olur; bu da yukarıdaki ilkede, kişinin şeytana uymasına denk gelen kısımdır. Serrâc, sûfîlerin hatalarından birinin de, kendilerine bu yolu öğretecek ve amaca ulaştıracak mürşidden uzaklaşarak nefesine tabi olmak olduğunu belirtir.⁴¹ Esasen, şeytan ithamı, günümüz tabiriyle "aktör şeyh"e gitmektedir. Yani ne şeriat ne tasavvufu bilmeyen, kendini ön plana çıkaran ve halkı yanlış yönlere sevk eden aktör şeyhleri hedef alan bir ithamdır. Bize göre bu ayırım tam da bu noktada elzemdir. Bu ilke, tasavvufun iç dinamikleri ile ilgilidir. Tasavvufa girip, işin icabını yerine getirecek usulden

340

OMÜİFD

⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 620.

⁴¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdûlbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960, s. 518.

uzaklaşanlara dair bir uyarıdır. Bir şeyhe intisap etmeyen Müslümanların itham edildiğini söylemek, her şeyden önce, sûfi büyüklerinin paradigmasıyla taban tabana zıttır. Hakîm et-Tirmizî, bütün muvahhidleri Allah'ın velisi kabul eder. Ona göre irade ehli, şeriatin zâhirine sarılan, haramlardan sakınan, farzlara yönelen ve bunlarla beraber bâtına da yönelenler olarak ikiye ayrılır. Ve fakat Tirmizî, bu iki irade ehlinde zâhirle amel edenleri şeytana uymakla itham etmez.⁴²

Martin Lings'in, tasavvufî düşünce istikametini esas alarak, şeyhe yüklediği anlamlar, onun hangi açıdan olmazsa olmaz olduğunu tayinde konuya ışık tutacak niteliktedir. Ona göre, şeyhin üç özelliği onu tasavvufî terbiyede zorunlu kılar. Öyle ki bu üç durumdan biri olmadığı takdirde, durum bir tasavvufî terbiyeden çıkarak, psikolojik bir serüvene ya da mistik bir tecrübeye dönüşüp kalır. Birincisi, kişinin, "Mutlak" ya da "Zât"a, Allah'ın yardımı olmadan ulaşamayacağı ilkesidir. Burada, şeyh açısından zorunluluk onun şahsına değil, ilahî olarak kurulan bir geleneğin selâhiyet verdiği temsilciliğine dayanır. İkincisi, şeyh vahye dayanan bir doktrinin canlı temsilcisidir. O hayal ve gerçeği birbirinden ayıran doktrinin canlı göstergesidir. Üçüncüsü ise şeyh, kendisine tabi olan kişiye, hakikat ekseninde kendini düzeltme imkânı veren öğretici konumundadır.⁴³ "Tasavvuf ilmi, dinî tecrübenin sistemini bilmektir."⁴⁴ önermesi, tasavvufî tecrübenin -mistisizmden farklı olarak- kurallara ve ispatlanmış metotlara dayalı bir intisab öngördüğünü ifade eder.⁴⁵

Tasavvuf büyüklerinin öngördüğü vasıfları haiz bir şeyhin yadrganamaz rolü bu amaç gereğince ortadadır ve onun icra edeceği vazife, o

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932), *Âdâbü'l-Mürîdîn ve Beyânü'l-Kesb*, Abdülfettah Abdullah Bereket (thk.), Kahire, ts., ss. 33, 41.

⁴³ Lings'in şeyhi elzem gören bu görüşü, kanaatimize göre, tasavvufî bakış açısına göre şeyhin vazgeçilmez konumunun iyi bir yorumudur. Martin Lings, "Sufi Answers to Questions on Ultimate Reality", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, No. 3 & 4., Summer-Autumn, 1979, s.4.

⁴⁴ Ebu'l Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 86.

⁴⁵ Éric Geoffroy, "Tasavvufa Dair Düşünceler", *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, Jean Louis Michon- Roger Gaetini (haz.), Nurullah Koltaş (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 2012, s. 82.

olmadan büyük bir boşluk meydana getirecektir. Olmazsa olmazlık, sırf bir aidiyetin ya da bağlanmanın gereğine değil, aksine, bir düşünce ve yaşam biçiminin uygulamalarıyla beraber öğretimine dayanır. Aksi halde tedris meydana gelmez. Temsil probleminin karşıt önermesi de bu aşamada verilebilir: Tasavvufta şeyh bir öğretiyi ve bu öğretinin idamesini temsil eder. Tasavvufun ona tevdi ettiği ve sınırlarını belirlediği vazifeyi, bir unvan aracılığıyla kişisel kazanç arayışına girmek temsildeki problemdir; fakat tasavvufun tanımladığı şeyhteki bir problem değildir.

c. Şeyhin Tartışılmazlığı ya da Mutlak Manevî Otorite: Sûfilere göre, şeyhe itaat mürîde şart koşulmuştur. Kuşeyrî'nin, "Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek mürîd için şarttır."⁴⁶ sözü de bu tavrın teorik dayanağını ifade eder. Diğer yandan, "Gassalın önündeki meyyit gibi olmak" da, mürîde göre şeyhin otoritesinin derecesini gösterir. Eleştirilerin hedefi olan bu ilişki biçimi ve otorite, ne anlama gelmektedir? Esasen bu sorunun iki cevabı vardır: Birincisi, eleştirilerin zaviyesinden bakıldığında, şeyh figürünün, mutlak bir manevî otorite ile donandığı ve her şeyi eline aldığı, mürîdde herhangi bir düşünce ve şahsiyet bırakmadığı yönündeki cevap; ikincisi ise sûfî düşüncenin bütününden elde edilecek cevap. Eleştirilere yukarıda değindik. Burada, ikinci cevaba dair bir cevap aranacaktır. Nasıl bir şeyhe itaat? Nasıl bir düşünsel zeminde şeyhe itaat? Hangi gerekçelerle şeyhe itaat? Sorularına verilecek cevaplar, tasavvuftaki itaat kavramını ortaya koymaya ve eleştirilerle bu kavramın orjini arasındaki tutarlılığı ya da tutarsızlığı belirlemeye yardımcı olacaktır.

Sühreverdî'nin *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif* adlı eserinin 51. ve 52. bölümleri nasıl bir mürîd ve nasıl bir şeyh konusunda hayli yol göstericidir. Sühreverdî, önce mürîdin âdâbını anlatır. Bir kaçını zikrederim:

- Mürîd, malı ve nefsi konusundaki tasarrufunda şeyhe danışmalıdır, kendi ihtiyârından sıyrılmalıdır.
- Mürîd, şeyhinin huzurunda aklına gelen güzel bir şeyi söylemeli, sükût halinde olmalı, şeyhi izin verince konuşmalıdır.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 622.

- Mürîd, deniz kıyısında rızkını bekleyen biri gibi şeyhinin kelamı yoluyla rızıklanmayı beklemelidir.
- Mürdin kendisine gelen halleri ve müşkülâtı şeyhine sorması icap eder. Esasta bunu lisanıyla yapmasına da gerek yoktur; mürşid, mürîdin neye ihtiyacı olduğunu ferasetle bilir.⁴⁷

Bu birkaç örnek dahi, şeyhe itaatin şart koşulduğunu göstermek için yeterlidir. Fakat Sühreverdî, bir de şeyhin âdâbı için bahis açmış, son derece somut bazı şartlar belirlemiştir:

- Şeyh, bir grubun başına geçmek için öne çıkmamalı, yumuşak muamele, güzel söz ve kendisine tabi olunması isteğiyle kalpleri çalmaya çalışmamalıdır.
- Şeyh, mürîdleri ile konuşurken, sürekli Allah'tan yardım istemelidir. Böylece şeyh, kendine verilen emaneti yerine getirmek için Allah'a yönelmiş olur.
- Şeyh, mürşidinin her halini değerlendirmeli, onun kabiliyetlerini anlamalı, hangi mürîde ne uygunsa ona yönlendirmelidir.
- Şeyhin kendine ait özel halvet ve zikir yeri olmalı, halkla fazla iç içe olmamalıdır.
- Mütevazı olmalı, hürmet beklememelidir.
- Güler yüzlü ve yumuşak huylu olmalıdır.
- Hastalıklarında ve sağlıklarında mürîdlerin haklarını korumalıdır.
- Mürîdlerin gücüne göre eğitim vermelidir.
- Şeyhin âdâplarından biri de mürîdlerden hizmet, mal ve herhangi bir şeyi kabul etmemesidir. Mürîd, onun yanına Allah rızası için gelmiştir, şeyh de vazifesini Allah rızası için ifa etmelidir.

⁴⁷ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966, ss. 403-405.

- Şeyh, mürîdde bir kusur görürse onu rencide etmeden, bunu ima yollu söylemelidir.
- Şeyh, mürîdin sırlarını saklamalıdır. Eğer mürîdde bazı manevî haller zuhur edecek olursa, bunların onu Allah yolundan alıkoymaması gerektiğini, bunların şükre vesile olduğunu ancak gaye olmadığını hatırlatmalıdır.⁴⁸

Yukarıdaki ifadeler, tasavvuf düşüncesinde eğiten ile eğitilen arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sınırlarını tayin eden ilkelerle ilgilidir. Şeyhe atfedilen otorite ise sûfî terbiye ve bilginin sağlanmasına yöneliktir. Çünkü sûfiler her şeyden önce, şeyh kavramının sınırlarını belirlemişlerdir. Sühreverdî'nin bu telkinlerde bulunması, bir kişiye sınırları belli olmayan bir otorite atfetmekten uzak ve bir makamın icaplarının belirlenmesi amacını taşımaktadır. Gerek mürîdden istenen itaat ve gerekse şeyhin otoritesi, tasavvufî eğitimin sağlıklı bir şekilde tesis edilmesiyle mahduttur. Bilhassa klasiklerde kullanılan hemen her kavramın bir tanımının yapıldığı, etrafını çevreleyen hududun tayin edildiği dikkate alınır, şeyh için de aynı mekanizmanın işlediği anlaşılacaktır.⁴⁹ Bayezîd-ı Bistamî'nin, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." sözü yanında, "Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın."⁵⁰ sözü de itaat mekanizmasını anlamak için bir kuralı işaret etmektedir: Dinin sınırlarının ihlali –ki bu tasavvufun sınırlarının da ihlali demektir- her türlü makamın yetkisini sonlandırır ve itaatın şartı da bu aşamada ortadan kalkmış olur.

⁴⁸ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 415-421.

⁴⁹ İlk dönemde sûfiler tamamen metafiziğe taalluk eden kavramlarda dahi, kabul ve red açısından bir sınır gözetirler. Örneğin Hücvirî ma'rifet bahsinde, ma'rifetin zorunlu olmadığını, zira ortak akla hitap etmediğini söyler. Bu sebeple kabulü zorunlu değildir. Bu düşünce tarzı bize, sûfilerin ortak aklın kabul ettiği bir zeminden yükselen bir teori inşa ettiklerini de gösterir. Aynı mantık mekanizması şeyh kavramına da uygulandığında, din ve akılla kabul edilebilir alanların çevrelediği bir anlamlandırmanın kavrama uygulandığını görürüz. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, ss. 331-332.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 400.

Serrâc, eğitici konumundaki kişinin misyonunu, bu işi öğrenmek isteyen açısından tayin etmiştir. Dinin, zâhir ve bâtnıyla ilgili, usûl, furû, hakâik, hukuk gibi konularda müşkül olanın ya muhaddise ya fakîhe ya da sûflere başvurması gerekir. Çünkü bu ilimlerin her birinin kendine ait hâl ve hakikati, şekli esasları, mana açısından da kendine ait terimleri vardır.⁵¹ Şeyh, tıpkı bir fakih ya da muhaddis gibi, başvuru merciidir, başvurunun bizzat sebep ve kaynağı olarak kabul edilmemiştir.

Buna göre şeyh, şeriatin zâhirine aykırı davranmayan, ibadetlerini aksatmayan, manevî ilimleri tahsil etmiş (yani tasavvuf yolunu erbabından öğrenmiş), bu işi mürîdleri yanlış yollara gitmekten alıkoymak ve onların maneviyatını güçlendirmek için yapan kişidir. İtaat edilecek olan bu kişidir ve itaat, kişi üzerinden kurgulanmaz. Aksine, itaat ilkeler üzerinden kurgulanır ve şeyh için uygun görülen itaat, manevi bir gücün bir kişide toplanması ve her şeyin bu kişide anlam kazanması olarak algılanmaz. Aksine maksadın husûle gelmesine yönelik bir itaat tavsiye edilir. Bahâeddin Nakşibend şöyle demiştir: “Biz sevgiliye erişirmeye vasıstayız. Yola düşenlere demek isteriz ki, sonunda bizden kesilip sevgiliye ulaşsınlar.”⁵²

Her şeyden önce şeyh, tasavvufî düşüncenin öngördüğü, ilmî-amelî bir bütünlüğün sağladığı mertebeye ilgili bir otoriteye sahiptir. Bu mertebeye ulaşan şeyh, belli ilkelerle hareket etmeyi şiar edinmiştir. Kuşeyrî, şeyh-mürîd ilişkisinde bir itaat şartı ortaya koymuştur; lakin bunu genel yapının içinde anlamak daha doğrudur. Çünkü yine Kuşeyrî, zamanında, kendisiyle hidayete ulaşılan şeyhlerin vefat ettiğini, artık şeriate hürmetin kalmadığını, tamahın kuvvetlendiğini, namazın ve orucun basite alındığını, bunun da üzerine, en yüksek manevi hallerden de konuşulmaya devam edildiğini söylemiştir. Bu durumda, şeyhlik, bir isimlendirmeye dayanmaz, fiil ve şeriate uygunlukla, kişinin davranışsal ve ruhsal sıhhatini gösteren bir mertebedir. Kişinin şeyh olması onun kendine bu ismi uygun görmesi ya da geniş bir mürîd kitlesine ulaşmasıyla gerçekleşecek

⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23.

⁵² Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 285.

bir şey değildir. Bir ilkeler manzumesinin uzun zamanlar sonunda uzun riyazetler neticesinde benliğe katılmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla şeyhe uymak, bir kişiden ziyade, tasavvuf disiplinin ilkelerine uymaktır. Hüc-virî, bir şeyhin şeriatle hakikati birbirinden ayıramayacağını, ayırırsa bunun ilhad ve şirk olacağını söyler.⁵³ Bu başlı başına bir sınırlamadır ve şeyhin ayaklarını daima şeriat merkezinde tutar. Hakikat adına şeyh, dinin emirleri ve yasakları dışına çıkamaz. Süleyman Uludağ, ilk dönemlerde şeyh tanımlanırken onun öne çıkan niteliklerine temas edildiğini belirtir. Buna göre şeyhe, “üstâd”, “velî”, “mürîd”, “murâd”, “ârif”, “fakîr” gibi isimler veriliyordu. Ve tasavvuf yolunda en yüksek rütbe olan şeyhlik de halkı Hakk’a davette peygamberlerin naibi olan, mürîdin peygamberi örnek almasını sağlayan kişi olarak kabul görüyordu.⁵⁴ Sühreverdî’nin dediği gibi, şeyhlik Allah’ı kullarına, kulları da Allah’a sevdirmektedir.”⁵⁵

346
OMÜİFD

Elbette ne tasavvuf ilmi ne de şeyhler lâ yüs’el değillerdir. Bu sebeptendir ki her tür bozulmaya yönelik en acımasız eleştiriler, dışarıdan çok bizzat tasavvuf mensupları tarafından yapılmıştır. Hakiki şeyhler ile “aktör şeyhler”in birbirinden ayrılmasının elzem olduğu, bundan toplumun ve insanların zarar görecekları her fırsatta dile getirilmiştir. Çünkü klasiklerdeki fikrî temel tasavvufun ana damarını oluşturur ve bütün bozulmalara rağmen bu ana damar akmaya devam etmektedir. Klasiklerden çok zaman sonra, aynı kanaldan tavsiyeleri aynı endişelerle duymak mümkündür, zira bozulma artarak aynı kanaldan gelmiştir. 19. yüzyılın mühim simalarından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (ö. 1311/1893), mürşid-i kâmil olabilmek için, manevi zevk sahibi olmak, İslâmiyeti iyi bilmek, şevkat ve himmeti bol olmak, Allah’tan gelene razı olmak ve isabetli görüş sahibi olmak şeklinde beş temel haslet saymıştır.⁵⁶

⁵³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 203.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, ss. 72-73.

⁵⁵ Sühreverdî, *Avârif*, s. 83.

⁵⁶ Gümüşhânevi, *Tarikatlarda Usûl*, s. 90.

Günümüzde meselenin özü aynı iken meseleye bakışta farklı zaviyeler ortaya çıkmıştır. Eleştiriler, şeyh üzerinden tasavvufu işaret etmektedir. Görülen çarpıklıklar, referansını tasavvuftan alıyor gibi bir algı oluşturulmuştur. Bu noktada hem anlam karmaşası hem de mantiki hatalar ortaya çıkmaktadır. Biz biliyoruz ki daha zühd döneminden itibaren sûfiler kendilerini şeriat ile sınırlandırmıştır. Süleyman ed-Dârânî'nin, "Kalbime, sûfiler taifesine has bir nükte gelince, onu, iki adil şahit olan Kitap ve Sünnete tasdik ettirmeden kabul etmem."⁵⁷ sözü meşhurdur. Klasik eserlerde de daima şeriat vurgusu, onun zâhirine muhalefet etmeme şartı, tasavvufun mayasının şeriatin zâhirî olduğu vurgulanmıştır. Tirmizî, önce şeriatin zâhirine yönelmeyi, farzlara ve haramlara riayet etmeyi, bu basamaktan sonra bâtinî terbiyeyi almayı esas olarak belirlemiştir.⁵⁸ Kendisine sınır koyan bir disiplinin, kendi bünyesindeki bir unsurun la yüs'el ilan etmesi, kabul edilecek bir denklem gibi durmamaktadır. Tasavvufun kendisi için çizdiği sınırları, bu sınırların şeyh için de geçerli olduğunu, şeyhin hareket alanının nerede başlayıp nerede bittiğini tayin etmeden bir neticeye varmak, farklı bir olguyu farklı bir mecraya dayandırmak anlamına gelmektedir. Tasavvufî yaşam biçiminin önce uygulayıcısı sonra da onun öğreticisi ve nesillere aktarıcısı olan şeyh, sûfî öngöründe hem ilmî hem tecrübî bir eğitim misyonu üstlenir. Onun otoritesi, bu misyona taalluk eden hususlarla mahdûddur. Ya kendisi tarafından, ya da müridler tarafından, keyfî biçimde bu sınırların dışına taşılmış olmasının sorumluluğu tasavvufta olmamalıdır. Aksine tasavvufun yeterince tanınmaması ya da köklerinden koparılarak bazı fenomenlere irca edilmesi, eleştirilerin de deyim yerindeyse pervasız noktalara ulaşmasına sebep olmuştur. Bize göre psikolojik, sosyolojik, tarihi ve ekonomik faktörler görmezden gelinerek, adeta bir disiplin bu tarz oluşumlara kefil oluyormuş gibi bir eleştiri sistemi geliştirmek, hem mantıklı değildir ve hem de bizi gerçek çözümlerden uzaklaştıracak yaklaşımlardır. Diğer

⁵⁷ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Abdulkâdir Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003, s. 76.

⁵⁸ Tirmizî, *Âdâbü'l-Mürîdîn* s. 33, 44.

yandan tasavvufun her daim gözettiği sınırlar çerçevesinde şeyh kavramını değerlendirmek, onun otoritesini bu ilke temelli istikamete kanalize etmek, bir kişinin ya da grubun hangi isim adı altında olursa olsun, akli ve dinî sınırları çiğneyen yaklaşımlarını belirlemede, tasavvufu da bundan ayırt etmede faydalı olacaktır.

d. Şeyhe Bağlı Olanların Durumu Ya Da İradeyi Teslim Etmek: Tasavvufun klasiklerinde esas, bir şeyhe bağlanmaktan ziyade bir yola adım atmakla ilgilidir. Kaideler bu tercihten sonra gelir; klasikler döneminde, seyr ü sülûk tasavvufa girmekle eş anlamlı idi. Bu yüzden mürîde sürekli bazı kaideler telkin edilmiş, şeyh ise bu kaidelere uyulmasını sağlayan bir örnek olarak görülmüştür.

Hücvirî'ye göre sülûk niyetle başlar, amacı nefsin kirlerinden arınmaktır. Bu yolun belli başlı riyazetleri vardır, bu ittifakla sabittir. Bu yoldan murâd edilen Allah'a vuslatır.⁵⁹ Mekkî, mürîdlikteki adaba dair yedi esas zikreder. Bunlardan biri Allah'ı bilen âlimlerin meclisine devam, bir diğeri bu yolda kendisine destek olacak salih arkadaş edinmektir.⁶⁰ Kuşeyrî'nin "Mürîd Allah ile arasındaki akdi sağlamlaştırdıktan sonra şeriatle ilmîni tahsil etmek ona vacip olur."⁶¹ telkini, mürîdin tasavvuf yolundaki alt yapısının önemine işaret eder. Mürîd bir ilim öğrenme bunun da ötesinde bir yaşam tarzını hayatına uygulama yolundadır. Bu sebeple, bu yolda yanlışlara düşmemesini sağlayacak olan şeriat ilmîni bilmeli, ona bu yolun inceliklerini gösterecek olan bir şeyhten eğitim almalıdır. Klasik eserlerin hepsinde aynı şartı görürüz. Mürîdin şeyh karşısında oldukça pasif olduğu eleştirisi, tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Aksine o belli bir ilimle mücehhezdir. Aynı zamanda tercihen bir karar almıştır. Hâl ilmi olan tasavvufta aktiflik her aşamada belirgindir. Sâlikin ruhî tekamülü esnasında ona atfedilen pasiflik zâhîrîdir. O, susarken bir maksatla susmayı tercih etmiş ya da şeyhine teslim olduğunda bunu ruhi

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 97, 267, 306, 356.

⁶⁰ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî (ö. 386/966), *Kûtu'l-Kulûb*, İbrahim er-Rıdvânî (thk.), C. 1, Kahire, 2001, s. 273.

⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 620.

bir aktivite gereği yapmıştır. Bu anladığımız manada bir pasifliğe denk gelmemektedir. Pasif görülen husus, onun bilmediği bir ilmin inceliklerini öğrendiği esnada, kendi bilgisizliğinin farkında oluşu ve bilginin alıcısı konumunda olmasından kaynaklanır. Tasavvufta nasıl ki şeyhin otorite alanı belirlenmişse, mürid için de itaat alanları belirlenmiştir. Muhâsibî'nin, tasavvuf yolcusuna sorduğu sorular, açıkçası pasif bir süreci öngörüyor gibi değildir:

Kendin için istediğini başkası için de isteyebilir misin yoksa yapamaz mısın?

Şehveti terk etmeye ve bunda sabretmeye güç yetirebilir misin yoksa yapamaz mısın?

Senin ancak vera ile sağlam durabilen hâlinde bir karışıklık olduğunda, onu (yani vera ile sağlam olan hâlini) muhafaza edebilecek misin yoksa yapamaz mısın?⁶²

Görüldüğü gibi tasavvuf önderleri, müride ilkesel telkinlerde bulunmuşlar, sıkı sıkıya itaat edilecek olanı bir öğreti olarak belirlemişlerdir. Tasavvufun düşünce ve tecrübî alanında bu öz daima korunmaya çalışılmıştır. Tenkitlerde görülen, teorik ve pratik iki yönü bulunan bu ana damarı yok sayarak, adeta tasavvufu yeniden bazı tanımlamalarla, bazı bozuk sosyal hadiselerle irca etmek, bu yolla ona gayri aklî ya da gayri dinî bir form atfetmek gerçeklerle uyuşmamaktadır. Kanaatimize göre, bir düşünce ve yaşam biçimi olarak tasavvuf kabul edilmeyecekse dahi, en azından tasavvufî düşünce tanınır ne dediği anlaşılabilir, bir bakıma hakkı teslim edilerek yapılmalıdır. Bu noktadan sonra tasavvufî hayatın bir tercih konusu olduğu ve bunun kabul edilmediği görüşü anlaşılır bir durum olacaktır. Aksi takdirde tasavvufu olmadığı bir kimlikle tanımlayıp itham etmek, hem gerçekliğe uygun düşmemekte hem de kendi içinde pek çok çelişki barındırmaktadır. Tasavvufun bilinmemesinden, ilkelerinden kopulmasından tasavvufu sorumlu tutmak, bütün

⁶² Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 241/855), *Âdâbu'n-Nüfûs*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Cil, Beyrut, 1987, ss. 129-130.

bunları bir disipline isnad etmek ise daha vahim bir hatadır ve muazzam bir sistemi, bu sistemin hiç de tasvip etmediği kişiler ve davranışlar yüzünden mahkûm etmektir.

Sonuç

Tasavvuf ve eleştiri hususunda şeyh kavramı, müstakil bir başlık halini alacak derecede ehemmiyet arz eder. Esasında bu durum bir yönüyle tabiidir. Şeyh, bir yandan tasavvufun teorik yönlerine hâkimdir ve öğretici konumundadır. Diğer yandan o, teorik ilkeleri hayata geçiren, tasavvufi eğitim ve terbiyenin öngördüğü örnek insanın temsiliyetini de üstlenir. Bu açıdan tasavvuf, şeyh kavramı olmadan düşünülemez. Tam da bu noktada, icra ettiği vazifenin ehemmiyeti düşünüldüğünde, kavramın tasavvufi düşüncedeki çerçevesi belirlenerek –tasavvuf dışı kanallardan geliyor dahi olsa- eleştirilerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

350
OMÜİFD

Bununla birlikte şeyh kavramının bir eleştiri konusu olması da aynı başat rolünün bir getirisidir: Sûfî olduklarını iddia edenlerdeki bozulma, tabir caizse sahenin en önünde duran bir figür olarak şeyhte çok daha belirgin ve dikkat çekici olmuştur. Kuşku götürmeyen bir gerçek olarak bozulma, orta yolu terk etme, cehalet, menfaat kaygısı, şöhret, güç isteği gibi en çok da sûfîleri tedirgin ve rahatsız eden hususlar, eleştirileri de beraberinde getirmiştir. İçten gelen eleştirilerde yine eleştiriye konu olan şeyhin hakiki şeyhi temsil etmediği vurgusu hâkimken, diğer tarafta, şeyhin başlı başına İslâm dışı bir fonksiyon icra ettiği görüşü ağır basmaktadır. Ne var ki bu ikinci tür eleştirilerde mühim bir hata bulunmaktadır. Bu hata, tasavvuf gibi, tarihi kökleri, fikrî bir zemini, ilkesel sınırları ve belirli bir icraat alanı olan bir disiplini, bütün bu zeminden kopararak değerlendirmek, şeklinde ifade edilebilir. “Disiplini değerlendirmek” diyoruz, çünkü görüldüğü kadarıyla, şeyh kavramı üzerinden, adeta tasavvufun İslâm dışı uygulamalara yol açan bir sistem olduğu gibi, gerçeklerle örtüşmeyen bir algı mevcuttur.

Bu hatalı değerlendirme, hakîkî manada şeyh ile sahtesinin ayrımını yapmakla çözülmeyecek bir problem meydana getirmektedir. Aktör bir

şeyhte somutlaşan bu din dışı uygulamaların dayanağı, bu düşünceye göre, tasavvuftur. Öyle ki, şeyh kendi şahsı özelinde iyi bir izlenim verse dahi, temsil ettiği sistemin bozukluğundan dolayı bunun bir kıymeti olmayacaktır, çünkü bozukluğun membaı tasavvuftur. Vahim boyutlara ulaşan bu eleştirilerde, tasavvufun İslâmî bir ilim olduğu, kendine ait bir iç disiplin oluşturduğu, kavramlarını bu ölçütlerle ortaya koyduğu gibi gerçekler göz ardı edilmektedir. Böylece bin yılı aşkın bir tarih yok sayılarak, bozulma, tehlike, tasavvufa isnad edilebilmektedir.

Sonuç olarak, şeyh kavramına yönelik eleştirilerde, mantıksal ve anlamsal hatalar dikkat çekicidir. Bize göre bu hatalar, sūfî paradigması anlaşılmadan, tasavvufun teorik zemini dikkate alınmadan, tarihi süreçte yaşanan değişimler hesaba katılmadan, sırf görünür bazı karakterler üzerinden bir şeyh tanımlaması yapılmasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Arberry, A. J., *Tasavvuf*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- el-Birgivî, Muhammed b. Ali, (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*, Muhammed Hâfız en-Nedevî (thk.), Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2011.
- Cemre Demirel, *Bir Başka Din: Tasavvuf*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Demirli, Ekrem, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İÜİFD*, S. 15, 2007, ss. 219-245.
- Ebu'l Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-1470?), *Müzekki'n-Nüfûs*, Abdullah Uçman (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Geoffroy, Éric, "Tasavvufa Dair Düşünceler", *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, Jean Louis Michon- Roger Gaetini (haz.), Nurullah Koltaş (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 2012, ss. 79-90.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâüddîn (ö. 1311/1893), *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, Rahmi Serin (çev.), İstanbul: Pamuk Yayınları, tz.

- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Haldun (ö. 808/1406), *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's- Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî, *Lisânü'l Arab*, C. I-XX, Mısır, 1301.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed, (ö. 728/1328), *Mecmû' fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman (thk.), C. 11, Medine: Mücemma el-Melik Fahd, 2004.
- İmamoglu, A. Vahit, "Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım", *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 18, 2004, ss. 129-140.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, Safvân Adnân Dâverdî (thk.), Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 2009.
- Kara, İsmail, "Çağdaş Türkiye Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-mimari-ikonografi-modernizm*, Ahmet Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 561-585.
- Kara, Mustafa, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar*, Semih Ceyhan (ed.), İstanbul: İsam Yay., 2015, ss. 95-132.
- _____, *Din Sanat Hayat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- _____, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- _____, "Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)" *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, C. 2, 2003, ss. 195-203.
- el- Kâşânî, Kemâlî'd-dîn Abbürrezzak (ö. 730/1329), *İstilahâtü's-Sûfiyye*, Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992.
- el- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994.
- Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'andaki Din*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- el- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (thk.), Kahire, 1989.
- Lings, Martin, "Sufi Answers to Questions on Ultimate Reality", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, No. 3 & 4., Summer-Autumn, 1979.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali (ö. 386/966), *Kûtu'l-Kulûb*, İbrahim er-Rıdvânî (thk.), C. 1-3, Kahire, 2001.
- el- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (ö. 241/855), *Âdâbu'n-Nüfûs*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Cil, Beyrut, 1987.

- Nicholson, Raynold A., *İslâm Sûfîleri*, Mehmet Dağ vd. (çev.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açılan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- es- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, (ö. 632/1234), *Kitabu Avârifî'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966.
- es- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Abdulkâdir Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, 2003.
- Tancî, Muhammed, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: Dama Yayinevi, 2002.
- et- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim, (ö. 320/932), *Âdâbü'l-Mürîdîn ve Beyânü'l-Kesb*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereket, Kahire, ts.
- et- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdûlbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- , *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi", *İslam Araştırmaları*, S. 1, 2010, ss. 5-18.



DİN DİLİ*

JANET SOSKICE**

(ÇEV.) MUSTAFA TURAN***

Religious Language

Abstract: In general, talking about God in the philosophy, and in particular the philosophy of religion, is preliminary and uttermost of the issues. In this article, Janet Soskice after summarizing the thoughts of philosophers like David Hume, Maimonides etc. on religious language in the context of apophatic language, she tries to make a connection with the reflective and visible part of it- performative.

Keywords: God, Religious Language, Apophatic Language, Performative.



* Çevirinin orijinal adı "*Religious Language*" olup *A Companion to Philosophy of Religion* kitabının 2010 yılında Blackwell Publishing Ltd. tarafından basılan ikinci baskısından alınmıştır. 348-356 sayfaları arasını kapsamaktadır.

** 1951 Kanada doğumlu Katolik teolog ve felsefeci. Cambridge Üniversitesi bünyesindeki Jesus College'de görev yapmaktadır. Çalışma alanları genelde Kadınların Hıristiyanlıktaki yeri, din dili ve din-bilim ilişkisini kapsamaktadır

*** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. [mustafaturan7@gmail.com].

Öz: Genelde felsefe, özelde ise din felsefesi geleneğinde Tanrı'yı konuşmak önde gelen ve önemli konuların başındadır. Bu makalede Janet Soskice din dili konusunda ortaya atılan düşünceleri David Hume, Musa ibn Meymun vs. gibi filozofların düşünceleri ve tenzihi dil bağlamında özetledikten sonra, görülebilen ve yansiyabilen yönü olan ameli boyutuyla bağlantı kurmaya çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tanrı, Din Dili, Tenzihî Dil, Ameli.



Giriş

Charles Dickens'ın *Büyük Umutlar* kitabının kahramanı olan genç Pip'in, din dili ile ilgili bazı problemleri vardı. Anlattığına göre aile mezar taşlarını okumayı severdi:

Orada kilisede durduğumda ... onları heceleyebilmek için yeterli kadar bilgim vardı. Basit anlamlarını oluşturduğum çok da doğru değildi, çünkü 'yukarıdakinin eşi'ni babamın daha iyi bir dünyaya yükseltmesi manasında övgüsel bir atıf olarak okurdum. Eğer ölen akrabalarımın herhangi birine 'aşağı' olarak atıfta bulunulmuş olsaydı, hiç şüphem yok ki ailenin o üyesiyle ilgili en kötü yorumları üretmiş olmalıydım. Ne de teolojik pozisyonuma ilişkin görüşlerimin beni bağlayan İlmihalle ilgili bağlantısı tamdı; çünkü zannımca 'hayatımın her gününde aynı yolda yürümek' ifademini canlı bir tanığı olmam köydeki evimizden doğruca tek bir yönde ilerlememe ve bu yolu hiçbir zaman tekerlekçiye veya tepedeki değirmene çevirmemem konusunda bir yükümlülük altına soktu... (Dickens, 1996: 39).

Pip yazıtların literal dilini sembolik olarak okur ve emirlerin (catechism) sembolik anlamını literal olarak anlar. Fakat çocuğun aklının karışmasına şaşırılmamalı. İyi eğitim görmüş yetişkinlerin de din dili hakkındaki akıl karışıklığına da şaşırılmamalı, çünkü gerekli olan "heceleme"nin çok ötesindedir. Pip'in kafa karışıklığı öğretinin İsa "Cehennem indi" bölümüne geldiğinde sessizliğe gömülen teoloji öğrencisinin durumundan farklı değildir. Yapamaz, çünkü o yeryüzünün kabuğunun altında lanetlenmiş canlıların ateş altında yaşadığı üç katmanlı bir evrene inanır. Öğretinin niyetinin coğrafi değil de, İsa'nın zamanda (geçmiş, bugün ve gelecek) yayılması ve Eski Ahit'te imanlı kadın ve erkekleri kurtardığı

“cehennemi sürgülemek (harrowing of hell)” fikriyle bağlantılı olarak kurtuluşla ilgili (soteriological) olduğunu belirterek eski Hristiyan inançlarına dikkat çekerek de kendini rahatlatılabilir. (Hristiyan ikonografisi sıklıkla İsa’yı, Adem ve Havva’ya öncülük eden ve diğer yandan cehennemden çıkarırken göstermiştir.) Elbette, ilahiyat öğrencisi, öğretinin bu daha tarihsel nüanslı yorumunu ilk baştaki literal anlamıyla birlikte anlamsız olarak reddetmek isteyebilir – İsa’nın varlığını “bugün” den geçmişe doğru konuşmanın nasıl anlamlı olacağını merak edebilir veya “kurtuluş” dilinin anlamlılığını baştan sona sorgulayabilir, fakat böyle yaparak üç katmanlı bir evreni reddetmekten daha farklı bir şey yapmaktadır.

“Cehenneme iniş” Pip’in “yukarıdakinin eşi”nden farklı zorluklar barındırsa da, her ikisi de din dilinin bütün yerleşik dillerin üzerinde oluşunu tasvir eder. Günümüz din dili ile ilgili analiz, her şeyden önce, onun yorumunun bir miktar hayat ve pratikle ilgili anlayışı gerektirdiği ve parçası olduğu dini gelenekler ve sembollerin içinde olduğu tüm mekanların üzerindeki farkındadır (Alston, 1989: 8). Bu, "yerler" ya da "uygulamalar" arasında, aynı zamanda teolojik soyutlamanın dili (mistik ve negatif teolojide olduğu gibi) ve daha saf felsefi tartışmaların Tanrı'nın varlığı ve doğası üzerine olması gerektiği söyleniyor. Thomas Aquinas *Summa Theologiae*'de, *sacra doctrina* -özellikle İncil'deki vahyedilmiş ve ona göre imtiyazlı olan öğreti- iddiaları ve ayrıca Hristiyan yazarların da dahil olduğu Platon ve Aristoteles gibi “putperest” filozofların Tanrı hakkında konuşması olan *theologia* arasında bir ayrım yapar. Fakat her iki din dili de felsefi problemlere sebep olur; örneğin, yazının dili yorumları sarıh olmayan metaforlarla doludur. Ve felsefi soyutlama dili görünüşte daha basitken, kendi katmanlı karmaşıklığını içerir. Eğer "Tanrı dünyayı yarattı" ya da hatta "Tanrı dünyanın varlığına gelmesine sebep oldu" dersek, açıkça insana özgü etmenlerden oldukça farklı olan bir “yaratmak” ve “sebep olmak”tan bahsetmekteyiz. Yine de bu ilahi ve insani “yaratımlar”ın hangi özellikleri paylaştığını görmek zordur. Demek istediğimiz şudur ki, zaman ve mekan Tanrı'nın sebep olduğu dünyanın özelliklerinden olduğundan dolayı, onun haricinde Tanrı dünyanın varlığına gelmesine zaman ve mekan “dışında” sebep oldu demek neredeyse önemsiz

bir vasıflandırmadır. Uzay ve zamanın yaratıcısı olan kişiye uygulandığında dilimizin nedenselliğinin anlamı ne olabilir? Örneğin Aquinas, bu zorlukların bir kısmını analogi teorisi vasıtasıyla Tanrı'nın "iyi" ve yarattıklarındaki iyiliğinin sebebi olduğunu, "iyiliğin" ne olduğunu anlayabildiğimizi ima etmeden tam anlamıyla Tanrı'nın yüklemi olduğunu belirtmemize izin verdiğini belirterek çözdü. Bu sebeple "Tanrı iyidir", "Tanrı iyiliğin sebebidir" ile aynı anlama gelmemektedir ... o, "iyilik diye tanımladığımız şeyin Tanrı'da daha üst düzeyde ve önceden bulunduğu anlamına gelir. (Summa Theologiae, Ia: 13.2). Aquinas'ın anlam teorisi artık inandırıcı olmayabilir, fakat en azından ister iman diliyle isterse felsefi soyutlama diliyle konuşulsun Tanrıyı konuşmanın zorluğunu görmesi bakımından hakkı verilmelidir.

358
OMÜİFD

Yahudi ve Hıristiyan metinlerinin başlangıcından (Batı felsefesi için önemli olanları) itibaren kendilerini kelimeler ile ilişkilendirmişlerdir. Tanrı, Yaratılış (Genesis)'ta dünyaya "ol" diyerek var etmesi ile tasvir edilir ve zaten Platonlaştırılmış olan Yuhanna İncil'inin giriş kısmında, her şeyin ondan yaratıldığı İsa'nın enkarnel olmuş kelam (Logos) olduğu söylenir. Tekrar Yaratılış'ta, Babil yurttaşları küstahlıkları sebebiyle kulelerinin yıkılması ve dillerinin karıştırılmasıyla cezalandırılırlar. Kelimelerin kusursuz bir şekilde "eşyalar" la eşleştiği kayıp bir özgün dilbilgisi fikri, Avrupa filozofları ve dilbilimcileri için uzun bir zaman hayranlık uyandıracaktır.

İnsan dilinin Tanrı'yı konuşmadaki yetersizliği Yahudiliğin radikal tektanrıcılığının eşleniğidir- Tanrı isimlendirilmek için bile çok kutsaldır. Hıristiyanlık içerisinde, ilk yüzyıllarından itibaren, Tanrı'nın yanan çalı aracılığıyla kendisini "Ben Ben'im" olarak Musa'ya göstermesi (Çıkış; 3) dini ve felsefi açıdan en önemli kabul edilir. Her ne kadar modern İncil bilginleri, İbranice metni metafiziksel nihailik olarak okunmasını temkinli karşılasalar da, Sahte Dionisos (5.-6. yüzyıl) gibi teologlar daha çok Tanrı'nın adlandırılmak için veya yaratılanlara uygulanan herhangi bir yüklemle tam olarak ve yeterli miktarda kavranabilmek için çok kutsal, çok "başka" olduğu fikrindedirler. Tanrı sadece Tanrı'nın olmadığı şeyle

tanımlanabilir ve her durumda söz, kitap tarafından vahyedilenin kılavuzluğunda olmalıdır.

Esrarlı Bir her türlü rasyonel sürecin kapsamı dışındadır. Ne de herhangi bir kelime ifade edilemez İyi'ye, bu Bir'e, bu bütün birliğin Kaynağına, bu varlık-ötesi Varlık'a denk gelebilir. Zihnin ötesindeki Zihin, sözün ötesindeki Kelam, hiçbir konuşmayla, sezgiyle ve isimle anlaşılabilir (gather). (İlahi İsimler – The Divine Names: 49-50).

Bu tip düşünme biçimi (meditation) hiçbir şekilde mistik yan akım (fringe) olarak sınırlandırılmaz. Augustine de *İtiraf*larında her yerde ona hazır ve nazır olan Tanrı'nın ifade edilemezliği konusunda aynı derecede dikkatlidir.

Anselm'in Proslogion'daki ünlü kanıtı, "Tanrı'nın varlığı için bir kanıt" olarak başarılı olmazsa da, yine de bu tenzihi (apophatic) gelenek içinde din dili için en yüksek başarı noktası (high-water mark) sağlar. Onun Tanrı'ya "kendisinden daha üstünü düşünülemeyen (that than which nothing greater can be conceived" olarak yakarışıyla Anselm, Tanrı hakkında konuşur fakat Tanrı'nın tasarımılanabileceği iddiasından kaçınır. Tanrı en iyi şekilde ibadet ederken adlandırmanın ve bilmenin ötesinde çağrılabilir. Anselm'in yakın çağdaşı Yahudi Musa ibn Meymun (1135-1204) benzer şekilde Tetragrammaton (ilahi isim) yazar: "adının aliliği ve onu dile getirmenin çekingenliği Tanrı'nın kendisine delalet etmesiyle bağlantılıdır." Thomas Aquinas Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik her türlü girişimden kaçınmıştır, fakat Tanrı'nın varoluşunun, etkilerinden doğal çıkarımsamayla bilinebileceğine inanmıştır. Tanrı'nın isimleri ya da sıfatları (basitlik, aşılmazlık, sınırsızlık ve benzeri) bunlardan doğmuştur, fakat bu yüklemelerin başlangıçta önemli taayyünleri (appearance) varken, gerçekte onlar olumsuzdur ve "Sebepsiz Sebebin" ne olması gerektiği üzerine yorumlar yapılabileceği anlamına gelir. Tanrı'nın ebedi olduğunu söylemek, Tanrı'nın yer ve zamanın bir "varlığı" olmadığını söylemektir.

Saygı agnostisizmin bu örnekleri erken dönem teologlar tarafından adlandırılmayan hakkındaki insani zanlara karşı bir düzeltici / ıslah edici

olarak ve aynı zamanda metinden çıkarılan Tanrı'nın mutlak ve vahyi bilgisini tamamlamak için kullanılmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda, bu "cehalet bilinci"ne daha şüpheli çarpıtmalar (twists) yapılabilir.

Din dili üzerine yapılan modern İngiliz tartışmaları etkin olarak David Hume ile başlar. On üçüncü ve on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa dini düşüncesini etkileyecek çok şey olmuştu- skolastisizmin çöküşü, hümanizmin yükselişi ve metodik şüphe, hem felsefi hem de teolojik cepheden spekülâtif ve metafiziksel olarak kabul edilen uslamlama. Newton'un yeni bilimi, o kadar anlaşılır şekilde iyi tasarılmış bir evren sundu ki bu durum daha sonra Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ında yargılayacağı estetik tasarım delilini ortaya çıkaracak. *Diyaloglar*'daki Cleanthes Newtoncu tasarım kanıtı savunucusunu temsil eder. Demea'nın yalnızca geleneksel (orthodox) inancı değil, fakat yukarıda bahsedilen Hıristiyan düşüncesinin "mistik" ya da tenzihi zincirini temsil ettiğinden çok az bahsedilir- bütün insan dilleri Tanrı'nın ihtişamı karşısında yetersizdir. Hume bu göstermelik agnostisizminin, mutlak şüphecilikten küçük bir farklılığı olduğunu belirtmek konusunda hızlı davranmıştır. Eğer Tanrı hakkında olumlu manada çok az şey söylenebilecekse, o zaman belki hiçbir şey olmalıdır. Hume'un *Dinin Doğal Tarihi*, dinin "kökeni" hakkındaki sahte tarihsel anlatıları ile ilahi isimlerin güvenlikleri için korku duyan yaltakçı inananların Tanrılarını övmek için daha aşkın sıfatlar bulmalarından kaynaklandığını öne sürer. Hume'un eserlerinde çağdaş dönemde din dilinin en yıkıcı eleştirilerinden ikisinin tohumlarını tespit etmek mümkündür: ilki, din dilinin boş ve anlamsız oluşu ve ikincisi, eğer biri anlamdan bahsediyorsa, o zaman kesinlikle o "anlam" değildir; dindar insanlar safça öyle olduğunu kabul ediyorlar. Bu argümana göre, Tanrı hakkında konuşmak, kelimenin tam anlamıyla bariz bir insan hakkında konuşmadır (Ludwig Feuerbach), ezilmişlerin afyonudur -sigh- (Karl Marx), ya da belirli şekilde davranan insan mizacıdır (R. B. Braithwaite).

Yirminci yüzyılda felsefe, dil sorunlarıyla meşgul olmuştur. Eğer Kant mantıksal olarak neyi bildiğimizi iddia edebileceğimizin sınırlarını

çizmeyi amaçlamışsa, o zaman yirminci yüzyıl felsefesi mantıklı ve anlamlı ne söyleyebiliriz ile ilgilenmektedir. 1930'larda A. J. Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ı İngilizce konuşulan felsefe dünyasında mantıksal pozitivizmi popülerleştirdi ve böyle yaparak, bir kuşak sürecekti dini ifade etmeye yönelik tüm girişimlere karşı bir felsefi düşmanlık tonu oluşturdu. Pozitivistler, yanlış olmaktan çok tam ifadesiyle anlamsız gördükleri bilimsel ve felsefi iddiaların ayıklanmasına çalıştılar. Ayer, en eski formülasyonunda, bir bildirim olgusal önemi olması için birisinin doğruluğunun lehinde ve aleyhinde hangi empirik gözlemlerin yapılabileceğini kesin olarak söylemesinin zorunlu olduğu bir "doğrulama ilkesi" önermiştir. Ayer'in "doğrulama ilkesi"nin çerçevesini çizerken sadece dine nişan almamasına rağmen, dini iddialar standartlarına göre anlamlı olarak değerlendirilebilecek en az olasılıklarıydı. Doğrulama ilkesi daha sonra kendi asitinde çözülmüş, ancak din dili için hala meydan okuyordu. (bk. Bölüm 54, Doğrulamacı Meydan Okuma). Dini iddialar, doğrulanabilir olmasa bile, en azından ilke olarak yanlıslamaya açıktır ve değilse, nasıl anlamlı olduklarını iddia edebilirler? Wisdom'ın "görünmez bahçıvan" kıssası (bir ormandaki bir bakımda bahçıvan dokunuşundan faydalandığı halde yakınında herhangi bir bahçıvan görünmemesi) katılımcıların "Tanrı bizi seviyor" gibi bir iddiayı terk etmesine neden olması için neler olması gerektiğini tartıştığı teoloji ve yanlıslama üzerine bir tartışma başlattı. İlgili bir makalede, ancak aynı "ampirik ruh" içinde, Braithwaite dini iddiaların "öncelikle ... bir yaşam biçimine bağlılık beyanları" olarak anlaşılması gerektiğini özünde bilişsel olmayan tezi öne sürdü (floated). (Mitchell, 1971: 80).

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında göz ardı edilemez etki Ludwig Wittgenstein'in eseri idi. Erken bir pozitivist safhadan sonra, Wittgenstein, Bertrand Russell'in günlük dilin Taş Devri'nin metafiziğini somutlaştığı dil ısrarını geride bıraktı. *Felsefi Soruşturmalar* Wittgenstein'in günlük dilin kullanıldığı yere göre uygunluğunu iddiasını kanıtlar ve çoğu felsefi problemin felsefecilerin "atıl (on idle)" durumdaki dile uygun olmayan sorular sormalarından kaynaklanır. Wittgenstein'in "anlamı sorma, kullanımı sor" sözü, hareketi oldukça steril olarak haritalanmış zeminden

uzaklaşmaya teşvik etti ve "doğrulamacılar" ve "yanlışlamacılar" tarafından gerçek dini dilin özel kullanımını göz önünde bulundurarak kendi lehlerine çevirdi. Bunlar arasında dilin ibadet, hamd, ahlaki denetim ve benzeri çeşitli bağlamları bulunmaktadır aynı zamanda retorik ve metinsel yapılar dini yazılarda bulundu.

Ian Ramsey'in *Din Dili*, Wittgenstein'in belirgin etkisini göstermekten çok kabul etmek gerekirse "empirik" cenahta olmasına rağmen, "günlük" din dili dikkate alınacak olursa öncü bir kitap olduğu açıktır. Ramsey'e göre dini iddialar, doğru koşullar altında dini muhakemeye sebep olan nitelikli modeller veya öyküler olarak uygun şekilde değerlendirilmelidir. (jetonun düşmesi – the penny drops). Ramsey, bu dili "mantıksal olarak tuhaf olmakla birlikte" bir bakıma gerçekten açıklayıcı nitelikte olduğunu (Tanrı hakkında) ısrarla dile getirmek için çabalıyordu ve bu çaba yalnızca Bratihwaiteci manada bir yaşam biçimini sürdürmek için ahlaki kararlılık değildi.

362

OMÜİFD

Din dili için model çağrısı, din dilini "anamlı" bulmaya doğru yol kat eder, mamafih Ramsey'in "Hıristiyan empirizmi"nde bu açıklama durumlarının duygusal tepkinin dışında daha fazla bir şey olduğu nasıl ifade edilebilir. Neo-Feuerbachçılar ve Don Cupitt gibi antirealistler, kendilerini dünyayı aşan mutlak varlığa inanmaya adamadan din dilini anlamlı bulmaya yanaşmaktadırlar. Atıf meselesinin bazı değerlendirmeleri hala gerekli gibi görünmektedir.

Günlük dili dikkate almaya istekli olanların büyük bir yararı metaforu. Dini metinlerin son derece metaforik olduğunu kimse tartışmadı. Problem olarak ele alınan, eğer varsa, metaforik dildeki vazgeçilmez olan şeyin bilişsel statüsü idi. Erken dönem empiristler metaforu retorik bir süs, gerçek filozofların "yakılacak (consign to frames)" olarak gördüğü safsatanın önemli bir öğesi olarak reddettiler. Ancak sadece sembolik olarak Tanrı'yı konuşabiliyorsak, sözün sahihi (bedrock) nerededir? Daha dikkatli bir şekilde bakıldığında metafor, bir doğruluk türü olarak değil (sadece mecazi) tüm dilin önemli bir unsuru olarak ve bir çeşit dil kullanımını olarak görülür. Ayrıca, bir ifadenin metaforik olduğu gerçeği, an-

lamsız (referential) olduğu anlamına gelmez. Metaforlar, tanımsal olarak belirsiz olan, ancak yine de bir şeyler söylemek istenilen alanlarda yararlıdır. Böyle bir alan bilimsel teori inşasının dili ve Mary Hesse gibi bilim filozoflarının çalışmaları din dilindeki modeller ve metaforlar konusundaki tartışmalarını geliştirirken din felsefecileri tarafından “gerçekliğin tasviri” olarak kullanıldı. (Soskice, 1985).

Metaforlara olan bir ilgiyi, akabinde metinlerin yorumlanmasına olan ilgi takip etmelidir. Metaforlar sadece bağlam içerisinde metafor olarak çözümlenebilir (“işte güneş doğuyor” desem, ne dediğimi anlamak için bir meslektaşına mı yoksa artık bulutlu olmayan gökyüzüne mi atıf yaptığımı bilmem gerekecek), ve dini dil için metaforun “bağlamı” sık sık temel metinlerinkidir (örn. İncil). Karmaşık dini metaforların çözümlemesi (“Kuzu'nun düğünü başlıyor, Gelini hazırlandı” [Vahiy; 19:7] göz önünde bulundurun) okuyucunun, Yahudi ve Hıristiyan metinleri ve sembollerinin kullanımıyla ilgili önemli ölçüde bir aşinalık gerektiriyor. Gerçek din diliyle olan ve dini metinlerdeki ve uygulamada ortaya çıktıkları şekliyle felsefi sorunlara olan ilgi kaçınılmaz olarak dinde felsefi, doktriner ve kutsal kitap çalışmaları için aynı zamanda dinin analitik felsefesinin ve felsefi hermenötiğin endişeleri arasında sıcak bir yakınlaşma anlamına geliyordu. Bu “anlatı teolojisi” etrafında süregiden tartışmalarda en açık şekildedir.

Paul Ricoeur etkileyici uzun bir felsefe kariyeri boyunca din diline sürekli bir ilgi gösterdi. Varoluşçuluk ve fenomenoloji çalışmalarından başlayarak, Ricoeur mit, sembolizm ve yorumlama rolleriyle ilgilenmeye başladı (onun en çok kullandığı deyimle¹ “şüphe hermenötiği”). *Metaforun Kuralı/İşlevi (The Rule of Metaphor)*, sembolik dilin hem yaratıcı hem de dünya yaratan güçlerini keşfetmekle, ayrıca metaforik söyleyişte bulunan “ontolojik coşkunculuk”u muhafaza etmekle ilgilidir. Yönelimsellik/niyetsellik (dil “hakkındalık”ı) fenomenolojideki erken çalışmaların-

¹ Orijinal metinde “his is the much - used phrase” şeklinde geçmektedir. Yazım hatası olduğu kanaatindeyiz ve “(with) his much – used phrase” şekline çevirerek Türkçe’ye tercüme ettim.

dan beri Ricoeur'un ana meşguliyetlerinden biri olarak kalmıştır. Mecaz ve daha sonra anlatı ve zaman üzerine yapılan çalışmalar, yapısalcı ve daha sonra post-yapısalcıların, dili herhangi bir "hakkındalık" probleminde kopararak serbest gösterge oyununa indirgemiş görünen, dil ile ilgili anlatıları karşısında atıf/anlam sorularına olan kaygısını yansıtıyor.

Dinler genellikle çok sözle kurulan (wordy) şirketler olduklarından, din felsefesi veya teoloji alanı (remit) içinde neredeyse her şey din dili öğrencisi için soruları tetikleyebilir. Burada sadece çağdaş düşüncenin (interest) sadece iki alanından bahsetmeme izin verin, birisi (bu yazının başlarında yapılan bir ayırımı geri dönmek için) bir dinin "yerleşik" dili ve diğeri felsefi soyutlama dili içermektedir.

Birincisi feminist teolojiden kaynaklanır. Post-Hıristiyan feministlerin cephaneliğindeki en güçlü silahlardan biri din dili ile ilgili esas tartışmadır- yani Hıristiyan metninin dili yok edilemez bir şekilde erkek merkezlidir (male-biased). Hıristiyan (ve diğer) dini metinlerde, anneler ve kızlar değil de babalara ve oğullara ayrıcalık tanıyan bir dile ve sembolik bir sisteme sahibiz. Okuyucu ile metin arasında ne kadar tarihsel mesafe olursa olsun, erkek önceliğinin ve kadın itaatinin kaçınılmaz olarak var olduğu bu geleneğe ve edebiyatına dalmış kadınlar (böylece post-Hıristiyan tartışmaları sürüp gider) ideolojik olarak zehirli bir yudum (draft)² içiyorlar. Din dili öğrencisi için ortaya çıkan sorular "bir dinin sembolik dili, gruptan (company) ayrılmaksızın ne ölçüde gözden revize edilebilir veya terk edilebilir? Dinin temsilcileri metinlerini normatif olarak nasıl okuyorlar? Bir inanç içinde temel metaforları değiştirirsek neyi değiştiririz?" Dil sorunları, özellikle Derrida, Kristeva ve Lacan'dan haberdar ise, bazı feministlerin hangi oranda ıslahın Hıristiyan din dilindeki hastalıkları iyileştireceği derin şüpheleri (Jantzen, 1998) ve diğerlerinin doğal dillerin ve sembolik sistemlerin hareketliliğine olan vurgusu (Soskice, 2007), sembolik düzen sorunlarının baş vermesine neden olur.

² "İdeolojik cereyana kapılmış" olarak da çevrilebilir ama orijinal metinde "drink" kelimesi geçtiğinden dolayı bu şekilde çevirdik.

İkinci örnek, "postmodern" felsefeden gelmektedir; vurgu farklılıklarına rağmen, analitik felsefeyle birlikte bazen kabul edilenlerden daha çok kaygı paylaşmaktadır. "Bilenler" olarak zaten diller, tarihler ve geleceklere yerleşik kabul ettiğimiz durum (recognition that we stand) (ve bu anlamda atomistik Kartezyen ve Kantçı özneler olarak değil) Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, and Luce Irigaray'da olduğu gibi Wittgenstein Iris Murdoch, Alasdair MacIntyre, ve Charles Taylor (birkaç isim vermek için) gibi İngilizce yazan filozofların yazılarında da aşına olduğu bir kavrayıştır. O zaman, felsefeyi kendi kabuğumuzda (skin) ve dilin "kabuk"unda nasıl yaparız? Görünüşte en basit iddialarımızın bile yerleşik olduğu kabulünden (düşünün "Kolomb, Amerika'yı keşfeden kişiydi" abartılmış " ilk ulus "bilinci ışığında), nihilizme veya umutsuzluğa kapılmadan nasıl başlayabiliriz? Eğer Nietzsche Tanrı'nın ölümü, uzun vadede insanlığın ölümü düşüncesinde yanılıyor olmasaydı (ve aşkın değer), o zaman süre tersine dönebilir miydi? Değilse, "cennetin başboşluğu altında" konuşmak nasıl mümkündür? Teolojik metinler felsefecilerden (ve sadece din felsefecilerinden de değil) bir kez daha hak ettikleri ilgiyi görmektedirler. Derrida, mistik (bu durumda sözde Dionysius) "konuşma gücü ve Tanrı hakkında *adamakıllı* konuşma zaten Tanrıdan gelir" diye belirtmiştir. Tanrı bir nesne olarak ele alınamaz, sadece mistik için ibadette çağrılır. "Bu nedenle, tenzihi söylem, ... varış noktasını tanıyan bir dua ile açılmalıdır: Kendi nedeninden başka bir şey olmayan ... Öteki" (Coward and Forshay, 1992: 98). Derrida - agnostik - sadece Tanrı hakkında konuşmanın değil tüm "konuşmanın" farz edilen kaynağının Tanrı'da olması gerektiği varsayımını dikkate alacak kadar ileri gidiyor.

Son yıllarda özellikle din dili ile alakalı Aquinas ve Musa ibn Meymun'un çalışmaları ile negatif (tenzihi) teolojiye ilgide bir canlanma görüldü. Jean-Luc Marion'un *Varlığı Olmayan Tanrı (God without Being)* kitabındaki, Aquinas ve Augustine'de halihazırdaki Varlık teolojisinin canlandırılmasının güçlü bir savunusu olan *ontoteoloji* iddiası ile huzlanmıştır. (Te Velde, 2006). Bununla birlikte, eğer Tanrı "Kendinde Varlık" ve tamamen yaratıklardan farklıysa, o zaman din dili için ciddi sorular ortaya

çıkar. Tanrı hakkında ne söylenebilir? İbn Meymun bütün yüklemelerin ikili bir müphemlikte Tanrı ve yaratıkları hakkında kullanılabileceği neredeyse aşırı bir nefyediciliğe ulaşır, ancak bu ille de bir "antirealizm" i dayatmaz. Felsefi düşüncenin uygulamada sona ermesi gerekir ve biri Tanrıların Tanrısı huzurunda (before) ibadet ve sessizliğe çekilir. (Seeskin, 2002).

Fakat eğer din dili, kavrayışımızın dışında olduğundan dolayı, münferit olarak Tanrı'nın ne "olduğu" hakkında bize bir şey söylemiyorsa o zaman niçin vardır? Gelişmekte olan bir ilgi alanı, dini metinlerin biçiminin içeriği nasıl etkilediğini göz önünde bulundurur. Bunun iyi örnekleri, Coleridge'in Sorgulayan Ruh'un İtirafı (*Confessions of an Inquiring Spirit*)'nda veya klasik olarak Augustine'in İtirafı (*Confessions*)'nda bulunmaktadır. Her iki kitap da sessiz muhataplarına seslenen diyalojik eserlerdir- Coleridge'in durumunda mektuplarının farazi ve muhtemelen kurgusal alıcısı ve Augustine'nin *İtirafı*'nda Tanrı (her zaman zaten orada olan), (ayrıca Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalara*'ını da karşılaştırın). Bu tarz eskiden olduğu gibi okuyucuya taraf tutmak için baskı yapmaksızın bir konuşmada kulak misafiri olmasını sağlar, fakat ayrıca *İtirafı*'da olduğu gibi Augustine'e Tanrı'nın ne -ya da kim- olduğunu iddia etmekten çok göstermesine izin verir. Bu manada teolojinin çoğu modern-öncesi çalışmasının "ameli (performative)" olduğu yaygın olarak kabul edilir ve okuyucuya sadece mesaj iletmekten çok, bir ifşa durumuna yönlendirmeye çalışır. (Candler, 2006). İbn Meymun'un *Şaşkınlara Kılavuz* (*Guide to the Perplexed*), (kelimelerin) okuyucusunu kelimelerin ötesindeki sessizliğe ulaştırmak için yazılmış gibi görünmektedir. (Faur, 1999). Biraz farklı ama hala ameli vurguyu barındıran çağdaş Yahudi filozofu Peter Ochs'un yazılarında bulunur. Charles Sanders Peirce ve pragmatizm çalışmasından başlayarak, Ochs dini anlayış için normalde dünyayı yanlış değerlendirme yollarını onaran ve iyileştiren kurtarıcı düşüncesindeki bir eğitim olarak ameli yönü ağır basan -örneğin kutsal metinlerin okunması ve geleneksel Yahudi ibadeti- yeni bir mantık keşfetmek istiyor. Hıristiyan din felsefecileri arasında, dini dilin liturjik (ayinsel) veya doxolojik (ibadetlerin sonundaki kısa dualar) işlevine olan

ilgi katılım metafiziğine (Aquinas'a kadar götürülür) olan ilginin yeniden canlanması ile ilgilidir ama aynı zamanda yalnızca kutsal kelimelerin enerjisine de bağlanabilirler.

Alıntı Yapılan Eserler

- Alston, W. P., *Divine Nature and Human Language*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1989.
- Burrell, D. B., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 1993.
- Candler, P. M., *Theology, Rhetoric, Manuduction: Or Reading Scripture Together on the Path to God*, Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans, 2006.
- Coward, H. and Forshay, T. (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Dickens, C., *Great Expectations*, London: Penguin Books, 1996.
- Faur, J., *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' s Guide for the Perplexed*, Syracuse NY: Syracuse University Press, 1999.
- Fodor, J., *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Jantzen, G. M., *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Mitchell, B. (ed.), *The Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 1971.
- Ochs, P., "Morning Prayer as Redemptive Thinking" in *Liturgy, Time and the Politics of Redemption*, London: SCM Press, 2006.
- Ochs, P., *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Pickstock, C., *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1998.
- Pseudo – Dionysius, *The Complete Works*, Classics of Western Spirituality New York and Mahwah: Paulist Press, 1987.
- Seeskin, K. "Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology," *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2002, 76 (1), 7 – 24.
- Seeskin, K., *Searching for a Distant God: the Legacy of Maimonides*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Smith, J. K. A. (2002). *Speech and Theology: Language and the Logic of the Incarnation*. Routledge : London.

- Soskice, J. M. (2007). *The Kindness of God: Metaphor, Gender and Religious Language*. Oxford : Oxford University Press.
- Soskice , J. M. (1985). *Metaphor and Religious Language*. Oxford : Oxford University Press.
- Te Velde, R. (2006). *Aquinas on God: The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Aldershot : Ashgate.
- Turner, D. (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge : Cambridge University Press.

Editörlerin Ek Önerileri

- Alston, W. P. (2005). "Religious Language" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford : Oxford University Press ,220 – 44 .
- Caputo , J. D. and Scanlon , M. J. (eds.). (2007). *Transcendence and Beyond: A Post-modern Inquiry*. Bloomington : Indiana University Press.
- Cross, R. (2008) "Idolatry and Religious Language" in *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 25 (2), 190 – 6.
- Harrison, V. S. (2007). "Metaphor, Religious Language, and Religious Experience" *Sophia: International Journal for the Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*. 46 (2), 127 – 45.
- Putnam, H. (1997). "On Negative Theology" *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 14 (4), 407 – 22.
- Ross, J. (1998). "Religious Language" in *Philosophy of Religion*. Washington D.C. : Georgetown University Press, 106 – 35.
- Wynn, M. (2000). "Representing the Gods: The Role of Art and Feeling" *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*. 36 (3), 315 – 31.



Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri,

Mehmet Kubat¹, Çıra Yayınları, İstanbul, 2008, 276 s.

Hasan-ı Basri (ö. 110/728), tabiin döneminin en önde gelen âlimlerinden-
dir. İslamî ilimlerin teşekkülünde onun yaşadığı yıllar oldukça önemli bir
dönemdir. Hasan-ı Basrî İslamî ilimlerin her alanında yetkin, fakih, mu-
haddis, müfessir, zahid ve abid kimliğiyle öne çıkmaktadır. O, bu ilimleri
câmi sıfatıyla, İslamî ilimlerin tümünde bir otorite olarak kabul edilir. Bu
yüzden birçok grup onu, kendi mezheplerinin kurucu 'fikir babası' olarak
görmüştür. Nitekim Mutezile, Hasan-ı Basrî'yi ilk Kaderîlerden sayarken;
ehl-i sünnet âlimleri onu kendi selefleri arasında saymışlardır.

Bilindiği gibi Emeviler dönemi, "kader" ve "insan hürriyeti" gibi
kelâmî konuların ağırlıklı olarak tartışıldığı bir dönemdir. O dönemde
henüz bir ilim olarak kelamdan bahsedemesek de bu dönemde tartışılan
konular kelâmî ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışma-
lar neticesinde bazı kişiler ve etrafındaki gruplar bir yönüyle aşırı gitmiş
ve insanın, fiillerinde hiçbir iradesinin olmadığını söyleyerek "cebrî"
düşünceyi savunmuştur. Bu grup taraftarlarına, savundukları bu düşün-
ceye nispetle "Cebriyye" denmiştir. Buna mukabil diğer bazı kişi ve
gruplar da bütün fiillerin Allah'ın dilemesinden müstakil olarak, tama-
men kulun kendi iradesi ile gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Böylece bu
grup da diğer aşırı ucu temsil etmiş ve bunlara "Kaderiyye" denmiştir (s.
193). Emevi yönetimi yaptığı icraatların Allah'ın dilemesi ile olduğunu
söyleyerek yaptıklarından kendilerinin sorumlu olmadıklarını söylüyor-
lardı. Bu düşünceleriyle esasen baskıcı uygulamalarını meşrulaştırmak
istiyor ve cebrî düşünceyi savunuyorlardı.

İşte bu ortamda Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan "kader" ve
"insan hürriyeti" konularının yoğun olarak tartışıldığı bu dönemde Ha-
san el-Basrî'ye biraz da gözdağı vererek bir risale gönderip, onun bu ko-

¹ Kitabın mevcut baskısının iç kapağında "Çeviren: Mehmet Kubat" bilgisi sehven yazıl-
mış olup, eser tercüme değil, telif bir eserdir.

nu hakkındaki düşünceleri öğrenmek istemiştir. Hasan-ı Basrî de iktidarın savunduğu cebrî düşünceye şiddetle karşı çıkmıştır. Hasan-ı Basrî'nin halife Abdümelik b. Mervan'a yazdığı kader hakkındaki bu risale bu konuda elimize ulaşan, yazılı ilk vesika olması bakımından oldukça önemlidir.

Mehmet Kubat tarafından kaleme alınan "Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri" adlı eser de Hasan-ı Basrî'nin İslamî ilimlerin teşekkül sürecinde üstlendiği kilit rol ve başta kader konusunda kaleme aldığı meşhur mektubundan yola çıkarak onun kelâmî görüşlerini ele alması bakımından sözü edilen döneme ışık tutar mahiyettedir.

Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Hasan el-Basrî'nin hayatı ve yaşadığı dönemin fikrî ve siyasi durumu hakkında bize bir çerçeve çizmektedir. Hasan-ı Basrî, Râşid halifelerden Hz. Ömer'in hilafeti zamanında dünyaya gelmiş, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetine tanıklık etmiştir. Hasan-ı Basrî'nin annesi Rasulullah (sas)'ın mübarek eşi Ümmü Seleme'nin hizmetinde bulunmuştur. Bu süre zarfında Hasan-ı Basrî'nin, ehl-i beytin ve sahabenin büyüklerinin yanında bulunması da yetişmesinde oldukça etkili olmuştur (s. 40).

Hasan-Basrî'nin hayatının büyük kısmı Emeviler döneminde geçmiştir. Bu dönemde fetihlerle beraber sınırlar genişlemiş, çeşitli kültürlerle karşılaşarak İslam Dini'nin çeşitli yönleriyle anlaşılmasına çalışıldığı oluşum ve teşekkül dönemine girilmiştir (s. 54). Emeviler dönemi, kelam bilginlerinin deyişiyle "ısırmacı melikler" dönemi, yani devlet idaresinin saltanat sistemine dönüştüğü bir dönemdir. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemal ve Sıffin savaşları sonrası ölenler, öldürülenler hakkındaki hüküm hakkındaki tartışmalar neticesinde hür irade konusu tartışılmaya başlanmıştır (s. 55).

Hz. Ali'nin vefatından sonra, Şam bölgesi hariç diğer bölgelerdeki Müslümanlar, halife olarak Abdullah b. Zübeyr'e biat ediyorlardı. Şam-Emevi yönetimi bunu bir tehdit olarak görüp, kendi yönetimlerini meşru

kılmak için sert tedbirler alıyorlardı. Hatta bu sebeple Şam'lı Müslümanlara hacc ibadetini yasaklamışlardı (s. 55).

Emeviler bu zulümlerini de "Bu Allah'ın kaderiyledir" diyerek, ilahi kadere atfediyor ve böylece cebrî düşüncüyü savunuyorlardı (s.202). Bu cebrî savunu karşısında, ilk Kaderîler (s. 59) ortaya çıkmış ve insanların fiillerinde "hür irade" sahibi olduklarını vurgulayarak fiillerinden ancak yine kişinin kendisinin sorumlu olduğunu savunmuşlardır.

Kitabın ikinci bölümünde de Hasan-ı Basrî'nin ilmî kişiliği incelenmiştir. Bu başlık altında hocaları, talebeleri ve eserlerinin yanı sıra, onun İslamî ilimlerdeki konumu incelenmiştir. Onun, başta Arap dili ve belâğatı olmak üzere olmak üzere, Tefsir ve Kıraat gibi Kuran ilimleri ile hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimlerindeki konumu üzerinde durulmuş ve Hasan-ı Basrî'nin çok yönlü bir âlim olduğu vurgulanmıştır.

Üçüncü bölüm ve dördüncü bölüm, kitabın esas konularını oluşturmaktadır. Üçüncü bölümde "Hasan-ı Basrî'nin Kelam İlmindeki Yeri" konusu detaylı bir şekilde işlenirken, son bölümde "Kaza-Kader Problemi ve Hasan-ı Basrî" başlığı altında kader üzerinde yapılan tartışmaların gerek kavramsal gerek tarihsel gelişimi konuları detaylı bir şekilde işlenmiştir. Bu bakımdan üçüncü ve dördüncü bölümler birbirini tamamlayıcı iki bölüm görünümü arz eder.

Üçüncü bölümde Hasan-ı Basrî'nin kelimî konularda söylediği sözler sınıflandırılarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede Hasan-ı Basrî'nin görüşlerinin daha sonraları büyük oranda ehl-i sünnet âlimleri tarafından sistematize edildiği tespiti yapılmıştır. Buna göre Hasan-ı Basrî'nin görüşleri büyük oranda ehl-i sünnet âlimlerini etkilemekle birlikte (s. 118) Mutezile'nin de bazı düşünceleri Hasan-ı Basrî'nin düşüncelerine paraleldir. Onun bazı görüşleri Mutezile mezhebinin öğretilerine tesir etmiştir (s. 137).

Son bölümde de Kaderî isminin farklı çevrelerde, kimler için kullanıldığı üzerinde durulur. Nitekim kader konusunda birbirinden oldukça farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen Kaderiyye, Cebriyye ve Mutezi-

le fırkalarının hepsi için de “kaderî” denmiştir (s. 196). “Kaderî” olarak isimlendirilen bu fırkalara, hangi çevreler tarafından ve niçin bu ismin nispet edildiği üzerinde durulduktan sonra, son olarak Hasan-ı Basrî'nin kader düşüncesi analiz edilmiştir.

Kitapta kader düşüncesinin tarihsel gelişiminin işlendiği başlıkta, kader konusu üzerinde tartışmaların insanoğlunun yaratılışının ilk dönemlerine kadar uzandığı söylenmektedir. Söz gelimi Hz. Âdem ile Havva'nın cennetteyken işledikleri hatayı kendilerine nispet ederek, Allah'tan bağışlanmalarını dilerlerken; şeytan “*öyle ise beni azdırmama karşılık, and olsun ki, ben de onlar(ı saptırmak) için senin dosdoğru yolun üzerinde oturacağım*” (Araf, 7/16) diyerek yoldan çıkmasını Allah'a izafe etmiştir (s. 176-177). Bununla birlikte kader konusu, İslam öncesi dönemde, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, Zerdüştlükte ve cahiliye dönemi Arapları arasında tartışılan konulardan biri olmuştur.

372

OMÜİFD

Son bölüm içinde Hasan-ı Basrî'nin kader hakkındaki görüşü detaylı bir şekilde incelenmiştir. Hasan-ı Basrî, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektupta “kader ve insan hürriyeti” konularında düşüncelerini, Kuran-ı Kerim ve Hadis çerçevesinde aklî delillerle, istidlal metodunu kullanarak açıklamıştır.

“Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri” kitabında Mehmet Kubat, Hasan-ı Basrî'nin Halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risalenin Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından yapılan tercümesini de okuyucuya kolaylık sağlaması için kitabın sonuna eklemiştir.

Hasan-ı Basrî'nin meşhur risalesi, ilk dönem Müslüman kelimine dair bize ulaşan tek eser olması bakımından oldukça önemlidir. Mehmet Kubat, kitabında bu risale üzerinden dönemin kelimî denebilecek tartışmalarının fotoğrafını çekmiş ve Hasan-ı Basrî'nin kelim ilminin temellerini atan kişi olması dolayısıyla oynadığı kilit rolü onun görüşlerini geniş perspektiften ele alarak göstermiştir.

GÜLSÜM SOLMAZ

[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Hayata Sufi Gözüyle Bakmak,

Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, 583 s.

İslam Düşünce Tarihi'nin olmazsa olmaz taşlarından biri olan Tasavvuf ve bunun uygulama boyutu olan sufice yaşam, gerek geçmişte gerekse günümüzde çokça eleştirilmekle birlikte bir o kadar da ilgi çeken ve merak edilen bir konu olmuştur. Akıl, bilgi, hakikat ve benzeri konularda diğer İslami ilimlerden farklı bir algılayış tarzı olan tasavvuf, bu özelliği sebebiyle inancı kalpten alıp akla yerleştiren düşüncenin eleştiri oklarına maruz kalmıştır. Çoğunlukla, tasavvufun akli devre dışı bırakan bir sistem, sufinin ise dünyadan el etek çekip kendini dağlara-sahralara vuran kişi şeklinde algılanmasına sebep olan önyargıya belki de bir cevap niteliğinde olacak, Hayata Sufi Gözüyle Bakmak isimli eser; sanılanın aksine, sufinin ne kadar hayatın içinde, toplumu ilgilendiren her konuda bir fikir ve duruş sahibi olduğunu göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Süleyman Uludağ tarafından kaleme alınan eser önsöz kısmında belirtildiği üzere yazarın daha önce yayımlanmış olan İnsan ve Tasavvuf isimli kitabının yeniden düzenlenmiş halidir. (s.9) Bizim de iki kitabı karşılıklı olarak incelememiz sonucunda gördüğümüz şudur ki; yirmi yedi konu başlığı, bazı ekleme ve düzenlemelerle birlikte her iki kitapta da aynı olup, kitabın kalan yarısını oluşturan diğer konular ise İnsan ve Tasavvuf kitabında yer almayan konulardır. Hayata Sufi Gözüyle Bakmak kitabı girişin ardından; İbadetler, Makamlar ve Haller, Tasavvuf ve Ahlak isimlerini taşıyan üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümü; ciltlerce kitapla anlatılacak tasavvuf tarihini 1925 yılı Türkiye'sinde tüm faaliyetlerinin yasaklandığı ana kadar kısa da olsa eksileri ve artılarıyla özetleyen, tarafsız bir gözle yeri geldiğinde öven yeri geldiğinde yeren, usta bir ressamın elinden çıkan tablo gibi okuyucuya sunar niteliktedir. Bu sunuş esnasında ifade yazar; hicri VII. asırdan sonraki tasavvufun, pek az istisnasıyla daha evvelki tasavvufun tekrarı ve taklidinden başka bir şey olmadığını söylemektedir. "Hatta zaman uzadıkça tekrar ve taklit işi dahi becerilememiştir" (s.21) cümlesi erken dönem sufilerinin dahi "bugün tasavvufun ismi var hakikati yok" şeklin-

deki serzenişlerini destekler nitelikte olup tasavvufa dair önemli bir gerçeğin, bu alanın uzmanı bir kişi tarafından dile getirilişidir.

İbadetler başlığını taşıyan birinci bölüm kanaatimizce kitabın en dikkat çekici kısmı olma niteliğindedir. Zira şunlar ibadetin şartlarıdır, bunlar ibadeti bozar şeklinde ilmihal bilgilerinin verildiği bir bölüm olmayıp, kalbinde Rabbine karşı büyük bir hassasiyet taşıyan ve O'na karşı duyarlı/takvalı bir mümin olma amacı güden sufinin, ismi geçen tüm ibadetlere –şer'i hükümlere bağlı olmak kaydıyla- nasıl bir gözle baktığına, onu nasıl anlayıp hayatında tatbik ettiğine yer verilen, okuyucuya haz veren bir bölüm olmuştur. Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in "Nice oruç tutanlar var ki, oruçlarından payları açlık ve susuzluktur. Ve nice ayakta duranlar/namaz kılanlar var ki, namazından elde ettiği şey yorgunluktur. (İbn Hanbel, Müsned 2/373) şeklinde ifade ettiği, ibadette asıl amaca dikkat edilmeden sadece şekli olarak yerine getirilmesi, en büyük örnekleri Peygamber (a.s.v) olan sufilerin de tasvip etmediği bir durumdur. Onların ibadetlere karşı yaklaşımını ele alan bu eser; dışını su içini tevbe ile yıkayan, namazı Rabbi ile arasında bir bağ bilip onunla huzura duran ve bu ilişkiyi dünyaya dair hiçbir şeyin bozmadığı bir buluşma haline getiren, cömertliği sayesinde üzerine zekâtın hiç farz olmadığı ya da zekât vermeyi gerektirecek kadar malda gözleri olmadığı için dünyalığa meyletmeyen, nefsinin açlık ile terbiye edip, sadece midesine değil tüm organlarına oruç tutturarak, hac için yanıp tutuşmakla birlikte önce ev sahibi sonra ev diyerek "Çalabın tahtı" olan mahzun gönülleri kazanıp haccı kapısına getiren, halkın yılda bir kere kurban kestığı yerde her daim sevgilisinin kurbanı olan, kalplerini Allah zikriyle cilalayan, dünyayı zindan bilip Rabbine kavuştuğu ölüm anını bayram sayan sufilerin sadece şekille yetinmeyip asıl olan öze önem verdiklerini bizzat onların hayatlarından örneklerle anlatmaktadır (ss.29-163). Yazarın hac konusunda dile getirdiği; hac ve umre için Mekke'ye gitmeyi turistik veya ticari bir gezi haline getiren, ancak memleketlerindeki yoksullara, yetimlere, dullara, hayır kurumlarına yardım için eli cebine gitmeyen kişilerin, sufilerin bu konudaki söz, davranış ve hallerinden alacakları çok dersler vardır (s.90) ifadeleri sadece hac konusunda değil, sufilerin tüm ibadetlerdeki yaklaşımları, kulluk iddiasında bulunan herkesin kendisine pay çıkarabilmesi açısından dikkate değerdir.

Tasavvuf yoluna giren kişinin takva-vera, zühd, tevekkül, havf, reca, riyazet ve mücahede gibi büründüğü haller ve bu yolculukta çabalayarak ulaştığı makamlardan bahsedilen ikinci bölüm, ilk bölüm gibi akıcı bir üslup kullanılarak tasavvufun kendine has ağırlığından kurtarılmış, bahsi geçen konulara sufilerin hayatlarından örnekler verilerek onların çoğu zaman ufuk açan veciz sözleri ile renk katılmıştır. Yazar, eserin ikinci bölümünde; aldığı tohumdan çıkan karıncayı yerine geri götüren, nefsin dünyadan zevk aldığı her şeyi terk edip sonunda bu terk edişten alınan zevki de terk eden, Allah'tan başka hiç kimseye ihtiyaç duymayan, bela anında bile edebi terk etmeyen, nimeti ve bunu vereni bilerek verdiği nimetle O'na saygısızlık etmeyen, kahrın da hoş lütfun da diyebilen, acıyı tatlı, bakırı altın eden muhabbeti iliklerine kadar yaşayan sufilerin bu halleri ile tasavvuf yolunun kişiyi nasıl hassas bir ruha ulaştırdığını göstermiştir (ss.171-260). Sufilerin bazılarınca benimsenmemiş olsa da tasavvufi hayat söz konusu olduğunda akla ilk gelen konulardan biri olan halvet ve çile çıkarmak, eserde bütün yönleri ile anlatılmış; kişinin halet-i ruhiyesi açısından sorun teşkil edebilecek yönleri belirtilmiş ve son derece tarafsız bir tavırla -Gazzali'nin diliyle- ilim yolunu tutmanın daha güvenli olduğu belirtilmiştir (s.300). Uludağ'ın, her dönemde üzerinde çokça tartışılan, savununu kadar reddedeni de olan, tasavvuf düşüncesinde de belli bir yeri olan bir kurtarıcı/mehdi bekleme hakkında kaleme almış olduğu kurtuluş ve kurtarıcı isimli yazı ise kitapta başka hiçbir bilgi olmasa sadece bu yazı bile olsa yeter denilecek türden olup; müslümanın kendisini ataletе sürükleyen bu tür düşüncelerden sıyrılıp kurtarıcı bekleyen değil önce kendisini sonra toplumu kurtarmak için çabalayan kişi olması gerektiğini vurgulayarak çok önemli bir konuya değinmiştir (ss.371-8).

Makamlar ve Haller başlığını taşıyan bölümde tasavvuf yoluna giren salikin ulaştığı makam ve hallerin yalnızca bir kısmına yer verilip, bunların haricinde gece ve gizemi, şeyh ve müridde aranan nitelikler, hakk yolun yolcusunu evliya mertebesine ulaştıran dört esas, şöhrette afet var (mı)dır? gibi kitabın ana konusu ile alakalı olmakla birlikte bölüm başlığı ile alakası olmayan konulara da değinilmiştir. Eser ile ilgili olumsuz olarak niteleyebileceğimiz tek durum bu olup belki bu bölüm için farklı bir isim düşünülebilirdi kanısındayız.

Eserin Tasavvuf ve Ahlak adlı üçüncü ve son bölümünde, kişinin ibadetinden ziyade ahlakının düzgünlüğüne önem veren sufilerin, temiz olmayan bir kalp ve saf olmayan gönülle Hakk'a ermenin mümkün olmadığını düşünüp önce kötü huylarından kurtulup güzel huylarla donanmaya uğraştıkları ifade edilmiştir (ss.384-6). Burada ahlak ve öneminden bahsedilen konuya giriş niteliğindeki ilk başlıktan sonra yer verilen edep, sufilere göre ilmi bile geride bırakan çok önemli bir konudur (s.394).

Ehl-i irfan meclisinde aradım kıldım taleb
İlim en geridedir, illa edeb illa edeb!

Sufilerin gerek Allah'a ve Hz. Peygamber'e, gerekse Allah'ın yaratıklarına karşı edebini onların hayatlarından ve eserlerinden örneklerle açıklayan yazar, özellikle şuttar tarikini benimseyen sufilerin sözlerindeki edebe riayetsizlik gibi görünen bazı ifadelerin aslında edepsizlik değil fazla muhabbetten kaynaklanan coşkunluk olduğunu belirtmiş ve bunun Allah katında saygısızlık sayılmayacağını Mevlana'nın "Harmanı yanan çiftçiden öşür alınmaz" sözüyle ifade etmiştir. (ss. 395-396)

376
OMÜİFD

Bazen madde perdesinin gözünü örttüğü bazense manevi âlemlere daldığını sanıp kulluğu ile övünerek cennetin başköşesini hak ettiğini sanan bizlere; ibadeti ve ahlakıyla Rabbinin yakınlığını kazanmaya çalışan, sırat-ı müstakimden ayrılmadan, sıdk ve ihlasla, elindekine kanaat edip başkalarını kendisine tercih ederek neyi varsa cömertçe sunan, onların yerine cehennemde yanmayı dileyecek kadar insanlara merhametli olup, tevazuyu kendisine düstür edinen, hiçbir yaptığı ile kendini beğenip gurura kapılmayan, dünyayı ahiret için bir tarla bilip aradaki dengeyi koruyarak ahiret için güzel bir hasat hazırlamaya çalışan, asıl korkulacak olanın dosta gitmeye vesile olan beden değil kalbin ve ruhun ölümü olduğunu bilerek yaşayan sufinin hayatını (ss. 397-516) güzel bir yöntem ve akıcı bir dil ile sunan Süleyman Uludağ'ın bu eseri, tasavvuf alanı ile ilgisi olan ya da olmayan herkesin severek okuyabileceği, kendisine pay çıkarabileceği bir eser olmuştur. Bu nedenle eser, akademik dünyanın çoğu zaman havada kalan, muhatabının hayatına yansıtacağı bilgiden ziyade tarihi tekrar eden birçok bilgiyi sunan eserlerinden ziyade okuyucusunu manevi anlamda da doyuracak bir eserdir. Hiç şüphesiz insanlığa hizmet eden yoğun araştırmaların sonucunda ortaya çıkan her eser kıymetlidir; fakat bu esere ilave bir değer katan şey, daha önce bahsettiğimiz gibi muhatabının sadece aklına değil kalbine de hitap etmesidir.

ŞULE ÇAKIR

III. Milletlerarası Sahabe Sempozyumu, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe -III (Sahabe ve Dirayet İlimleri)

İslâm'ın ilk nesli olan ashâbın örnekliklerinin ve birikimlerinin günümüzde daha iyi anlaşılması amacıyla İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli temasıyla hazırlanan ilmî toplantılar serisinin üçüncüsü, 30 Eylül- 1 Ekim 2017 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ortaklığında Sakarya'da düzenlendi. İlki 2013 yılında "Sahabe Kimliği ve Algısı",¹ ikincisi 2015 yılında "Sahabe ve Rivayet İlimleri" alt başlıklarıyla tertip edilen² tartışmalı toplantının bu yılki özel başlığı "Sahabe ve Dirayet İlimleri" olarak belirlendi.

Açılış oturumu ve açılış konferansı ile son oturumun, değerlendirme kısmıyla birleştirilmesi neticesinde yedi müstakil toplantı; cumartesi günü dört, pazar günü üç oturum olarak gerçekleştirildi. Açılış oturumuna başkanlık eden Prof. Dr. Salih Tuğ, ümmetin rol modelleri olan ashâbın ne mana ifade ettiğini anlamak için bu tür sempozyumların vesile olduğunu belirtti. Sempozyum tertip heyeti başkanı Prof. Dr. Abdullah Aydınlı ise kurucu nesil ibaresi üzerinde durdu ve amaçlarının bu nesli olabildiğince tanımak akabinde tanıtmak olduğunu ifade etti. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Bostancı, sempozyumun önemine değinerek ikinci ve üçüncü nesil olan tâbiûn ve tebe-i tâbiînin konumlarına yönelik sempozyumlar düzenleme yönündeki temennilerini ilgililere iletiler.

"Sahâbe" başlıklı açılış konferansında Prof. Dr. Mustafa Fayda, bu neslin Kur'an-ı Kerim'den sonra Rasûlullah'ın en önemli mucizelerinden biri olduğunu belirtti. Ayrıca sahâbe konusu işlenirken meselenin "kimin arkadaşları/ dostları?" sorusu etrafında genişçe ele alınmasının gerekliliği üzerinde durdu. Peygamberin beşer oluşunun aşikâr olduğunu belirten Fayda, son zamanlarda "beşer peygamber" söyleminin istismar edildiğine değindi. Sahâbenin faziletlerinin yanında tenkid edilen yönlerinin de bulunduğunu ifade edip, bu tenkidin genelinin kitlesel değil bireysel eleştiriler olduğunu ifade etti.

¹ Tebliğ metinleri basılmıştır. *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

² Tebliğ metinleri basılmıştır. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sâhabe -Sahabe ve Rivayet İlimleri- II*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

“Sahâbe ve Dirâyet” alt başlıklı birinci oturum, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım başkanlığında gerçekleştirildi. Dr. Abdülkerim el-Bennânî, sahâbenin kamu yararı anlayışını ele aldığı tebliğini örnekler vererek sundu. İkinci konuşmacı Dr. Fahreddin Yıldız, ehl-i hadisin önde gelen isimlerinden Ali b. Medîni’nin günümüze ulaşan tek eseri *el-İlel* çerçevesinde kudâtü’l-ümme tasnifini dikkate alarak Zeyd b. Sâbit ve fukahâ-i seb’anın daha sonraki süreçte ashâb-ı hadise etkilerini anlattı. Yrd. Doç. Dr. Ş. Mahmûd el-A’zamî ise Kur’an siyakının sahâbenin tefsir yönüne yansımaları konu aldığı tebliğinde siyâk-ı lügaviye vurguda bulundu.

“Sahâbe ve Sünnetin Anlaşılması” alt başlıklı ikinci oturum, Prof. Dr. Mehmet Özşenel başkanlığında gerçekleştirildi. Konuşmacılardan Muhammed b. Hamdî el-Vâlî, Rasûlullah’ın ölçülerine göre sahâbenin sünnet anlayışlarındaki farklılıklara değinirken Dr. Enîse el-Kerkârî, hanım sahâbîlerin sünneti anlamadaki çabalarını Hz. Âişe, Ümmü Seleme el-Ensârî ve Esmâ bint Yezîd örnekliğinde ele aldı. Arş. Gör. Rıdvan Yarba, Ebû Hureyre’nin fakihliği ile ilgili serdedilen ihtilafların râvînin fakih oluşu ilkesi çerçevesinde işlendiğini belirterek, ilk olarak klasik dönem Hanefî usûl âlimlerinin bu konuya değindiklerine işaret etti. Bunun yanı sıra Ebû Hureyre’ye dair fetvaların da bulunduğunu aktaran Yarba, bu fetvaların onun fakih olduğunu savunanları haklı çıkaracak düzeyde olmadığını da ifadelerine ekledi. Şîa’nın hadis anlayışına yönelik çalışmalarlarıyla tanınan Doç. Dr. İbrahim Kutluay ise İmâmiyye Şîasına göre sünnetin kaynaklarını işlediği bir sunumu paylaştı. Ehl-i Sünnet’in ve Şîa’nın sünnetin kaynaklarına bakışını karşılaştırmalı olarak anlatan Kutluay, ayrıca İmâmiyye içindeki Ahbârî ve Usûlî anlayışlar arasındaki konuyla ilgili farklara da işaret etti.

“Sahâbe ve Fıkıh” alt başlıklı üçüncü oturum, Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay başkanlığında gerçekleştirildi. Yrd. Doç. Dr. M. Selim Aslan, sahâbe kavlinin Şâfiî mezhebindeki hüccet değerine yönelik bir tebliğ sundu. İmâm Şâfiî’nin kavli kadîm ve kavli cedidinde sahâbe görüşlerinin kabulü ile ilgili çıkarımlarda bulunabileceğimize dair ifadelerine değinen Aslan, konuyu sonraki dönem Şâfiî âlimlerin görüşleriyle de detaylandırmıştır. Yrd. Doç. Dr. Yunus Araz ise ashâb döneminde icmâ meselesini incelediği tebliğinde, o dönemde şûra icthâdî şeklinde alınan bazı kararların icmaa işaret edebileceğini ifade etti. Daha sonra mezheplerin

icmaa hakkındaki görüşlerine değindi. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özkan, tebliğinde sahâbeden sünnete ittiba konusundaki titizliği ile bilinen İbn Ömer'in ictihâd anlayışını ortaya koymaya çalıştı. Kanaatimizce başlıkta yer alan ictihâd anlayışı ifadesi yerine, fikhî yönü ibaresinin konulması daha isabetli gözükmetedir. Oturumun son tebliğini ise Arş. Gör. M. Ali Acar sundu. İlk olarak İbn Hazm'da sahâbenin fazilet sıralamasına değinildi. Genel anlamda melekler, rasûller, nebîler ve ashâb sıralamasını benimseyen İbn Hazm, sahâbe içinde Hz. Peygamber'in hanımlarını, onlar içinde de Hz. Âişe ve Hz. Hatice'yi fazilet sıralamasının başına koymuştur. Konuşmacı sunumun devamında İbn Hazm'ın sahâbe kavline bakışını da ele almıştır. Nassa dayalı icmâ veya nassı destekleyici ilâve bir delil olması durumu dışında İbn Hazm'ın sahâbe kavlini kabul etmediğini belirten Acar, bu tavrın İbn Hazm'ın usûl anlayışıyla tutarlı olduğunu da ifadelerine eklemiştir.

“Sahâbe ve Fıkıh II” alt başlıklı dördüncü oturum, Prof. Dr. Ahmet Bostancı başkanlığında gerçekleştirildi. Yrd. Doç. Dr. Ahmed Snober, ilk dönemdeki ilmî rekabete, küçük sahâbîler ve tâbiünden bazı isimler arasında geçen hâdiseleri örnek göstererek orijinal bir şekilde işaret etti. Snober, bu rekabetin bırakılan ilmî mirası koruma, anlamlandırma adına yapıldığı yorumunda bulundu. Hz. Ebû Bekr'in fetva usulünü sunan Dr. el-Mîlûd Ke'vâs ise özetle, Hz. Ebû Bekr'in; Kur'an-ı Kerîm, sünnet, ahkâma dair bilgileriyle öne çıkan diğer sahâbîlere sorma ve önde gelen sahâbîlerle istişârede bulunma gibi bir yöntem takip ettiğini örnekler eşliğinde anlattı. Oturumun son konuşmacısı A. Ali el-Izzî, Abdullah b. Abbâs'ın ayetleri anlayış usulünü aktardı. Kur'an'ı anlama noktasında sahâbenin tümünün aynı seviyede olmadığını belirten el-Izzî daha sonra İbn Abbâs'ın bu konuda nerede durduğuna değindi. Kelime bilgisi, nasın bütününe bakma ve maksadını anlamaya çalışma gibi yönleriyle ön plana çıkan İbn Abbâs'ın, daha sonraki âlimleri de besleyen bir kaynak durumunda olduğu da belirtildi.

Pazar günü sabah ilk olarak “Sahâbe ve İtikâdî Konular” alt başlıklı beşinci oturum, Prof. Dr. M. A. Muhammed el-Hafîb başkanlığında gerçekleştirildi. Yrd. Doç. Dr. Ömer Müberrekî, kelâm ilminin meşruiyeti meselesine, sahâbenin ilgili konularda takındıkları tavırlar üzerinden bazı çıkarımlarda bulunan bir tebliğ sundu. Daha sonraki âlimlerin sahâbenin

bu yönüne dönük görüşlerine de değinen Müberrekî, ashâbın mücerred nazar metodunu kullanmadıklarına işarette bulunmuş, ihtiyaç durumunda itikadî/ kelâmi meselelere eğildiklerini belirtmiştir. Prof. Dr. Muhtâr Mahmûd ise sahâbenin gayba iman konusundaki tutumuna dair bir tebliğ sunacağını belirtmiş ama süre içerisinde bu konuya fazla yer vermemiştir. Ayrıca kelâm ilminin kurucu nesli olarak sahâbeyi göstermesi, oturumun sonunda gerçekleştirilen soru-cevap kısmında bazı katılımcılar tarafından eleştirilmiştir.

Arş. Gör. Ziya Erdiç, Teftazânî'nin "ashâbın büyüklerinden" gelen âhad haberleri bazı itikadî konularda öncelediğine dair yaptığı sunumunda, büyük sahâbilerden ne kastedildiğine temas etti. Teftazânî'nin bizzat bu ifadeyi açıklamadığı belirtilmesinin yanı sıra bazı kullanımlarından ashâb-ı Bedir, aşere-i mübeşşere gibi gruplarda yer alanları kastetmiş olabileceğine değinildi. Doç. Dr. Mehmet Birsin, ashâbın nifak ve fiten olgularını Huzeýfe b. el-Yemân örneğinde işlediği tebliğinde ise, Huzeýfe b. el-Yemân'ın bu alanlardaki uzmanlığına ve kaynaklarına değindi. Ayrıca sâhibü sırri'n-Nebî olarak tanıtılan Huzeýfe'nin bu ismi neye nispetle aldığına kaynaklarda net bir şekilde ele alınmadığını belirtti.

"Sahâbe ve Yönetim" alt başlıklı altıncı oturum, Prof. Dr. M. Ali el-Umerî başkanlığında gerçekleştirildi. Dr. Merzûk İmâd, sahâbenin özellikle de hulefâ-i raşidînin devlet yönetimiyle ilgili birikimine değinerek, kurumsallaşma, kriz durumu ve kamunun yararını önceleyen bir anlayışa sahip olma gibi özelliklere açıklamalar getirdi. Yrd. Doç. Dr. Binömer Lahsâsî ise ashâbın siyâset-i şer'iyeye birikimini ele aldığı tebliğinde, sahâbenin maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâi ve olayların zâhirinin te'vili gibi yöntemleri esas aldıklarını ifade etti. Cevâd Hutay, sahâbenin yönetim uygulamalarındaki amaca dönük anlayışı Hz. Ömer örneğinde dinleyicilere aktardı. Hz. Ömer örneğinde sunulan diğer bir tebliğ ise sahâbenin medeniyet fihkî anlayışydı. M. Emin Makrâvî, teorik zemini verdikten sonra divanların oluşturulması, valiliklere düzenlemeler getirilmesi, yargıda esaslı adımların atılması gibi başlıklarla Hz. Ömer'in bu konudaki katkılarına değindi.

Değerlendirme oturumuyla birleştirilen yedinci ve son oturuma Prof. Dr. Zekeriya Güler başkanlık yaptı. "Sahâbe ve Yorum" alt başlığını taşıyan bu kısımda Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, sahâbîlerin birbirlerine

karşı kullandıkları tenkit ifadelerine değindi. Zeame ve kezebe gibi ifadelerle birbirlerine cevap veren ashâbın bunları iddia etti veya yanıldı anlamında kullandıklarını belirten Yıldırım, bu durumu o günkü sosyal şartları göz önünde bulundurup değerlendirmekle daha iyi anlayabileceğimize işaret etti. Ayrıca bu şekilde kendilerine seslenen veya cevap verilen kişilerin yalancılığının tespit edilemediğini de ilave etti. Arş. Gör. Garip Çağlar ise Übeyy b. Ka'b'ın sahâbeye yönelttiği eleştirileri incelediği tebliğinde, tenkid faaliyetinde sayısal olarak pek çok rivayeti bulduğundan onun münekkid sahâbîler arasında sayılması gerektiğine ve bunun yanı sıra Übeyy'in yaptığı tenkidlerin genellikle fiziksel özelliklerden doğan hataları düzeltme adına yaptığına değindi. Ashâbın din eğitimi uygulamalarındaki karakteristik özelliklerini anlatan Prof. Dr. Suat Cebeci, sahâbe dönemindeki eğitim alanlarını yetişkin, aile ve çocuk eğitimi olarak üç başlıkta aktardı. Ashâbın durumunu, cefakâr öğrenenler, fedakâr öğrenenler olarak betimleyen Cebeci, günümüzdeki eğitimcilerin Medine'ye öğretmen olarak gönderilen Mus'ab b. Umeyr'in özelliklerini örnek olarak dikkate almaları gerektiğini vurguladı. Son olarak Muhammed Ahmed el-Kudât, dış kaynaklı görüşler karşısında hulefâ-i râşidînin nasıl bir tavır takındığını Hz. Ömer örneğinde anlattı. Dış kaynaklı görüşlerle karşılaşmada fetih hareketlerinin etkisine değinen Kudât, Hz. Ömer'in bu konudaki önemli tavırlarından birinin İslâm Devleti'nin heybetini düşmanlara karşı koruması olarak ifadelendirmiştir.

Tebliğ sunum oturumları bu şekilde tamamlanan sempozyum, değerlendirme oturumuyla sona erdi. Arapça tebliğlerin çokluğu, olabildiğince özel ve derinlikli konuların işlenmesi, her oturumun sonunda sunumları takip edenlerin sorularına yer verilmesi ve sempozyumu düzenleyenlerin misafirperverliğinin yanı sıra; bazı konuşmacıların tebliğlerini okuyarak sunmaları, aynı şekilde bazılarının konunun esasına temas etmeden tebliğlerini tamamlamaları, bazı başlıklarla tebliğ içeriklerinin kısmen uyuşmaması gibi durumlar sempozyumun ardından akılda kalanlar olarak zikredilebilir. Bahsedilen içeriğe ulaşılabilmesi ve araştırmacıların daha rahat faydalanabilmesi için tebliğ metinlerinin basılması sempozyumdan istifadeyi arttıracaktır.

ALİ SEVER

[ARŞ. GÖR., NKÜİF]