

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XVI, sayı 2, 2014/2



DICLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XVI, SAYI: 2

2014/2

DİYARBAKIR / 2014

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D

ISSN: 1303-5231

2014/2, Cilt: XVI, Sayı: 2

DÜİFD, Ulakbim Dergi Park'ın üyesidir.
Makaleler, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda yer almaktadır.

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN

Editör: Doç. Dr. Ali BUDAK
Editör Yardımcısı: Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Nazım HASIRCI
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Abdürrahim ALKIŞ
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT

Mizanpaj & Tasarım
Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak
Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 35
ISSN 1303-5231
GÜZ-2014

Basım Yeri ve İletişim
Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
(Ankara Üniversitesi)

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XVI, Sayı: 2 HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKAY
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
(Necmettin Erbakan Üniv.)

Prof. Dr. İsa ÇELİK
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhit MERT
(Fatih Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
(Hakkari Üniversitesi)

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
(Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdurrahman ADAK
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Ensar ÇETİN
(Çankırı Karatekin Üniv.)

Doç. Dr. Hayri KAPLAN
(Çukurova Üniversitesi)

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Vecih UZUNOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet KARATAŞ
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK
(Gümüşhane Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ferzende İDİZ
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Hatip YILDIZ
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet İLİ
(Çankırı Karatekin Üniv.)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM
(Celal Bayar Üniv.)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ
(Dicle Üniversitesi)

Okt. Ali KORKUT (Dicle Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Prof. Dr. Ömer YILMAZ

İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sufi-âlim:

İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî Örneği 1-26

Either Human or Kabah is superior? The example of Sûfî Scholar Ibrahim al- Kurdi al- Qurani

Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın Hikâyelerinde

Kahramanlar 27-51

The Heroes in the stories of Muhammed Abdullah Abdulhalim

Prof. Dr. Hidayet AYDAR

Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü

Üzerine: Besmele Kısmı..... 53-88

On the Sufi Aspect of the Prolegomena of the Translation of Abu Lays' Quranic Exegesis: Part of Basmala

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK

Muhtelif Yönleriyle MÎ'RAC MUCİZESİ..... 89-130

Various Aspects of MÎ'RAC MIRACLE

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN

Mürchie'de Farklı İman Tanımları 131-168

The Definition of Faith According to Murciah

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Tehafüt Geleneğinde İlâhi Bilgi Problemi 169-201

Divine Information Problem in the Tradition of Tehafut

Yrd. Doç. Dr. Alaattin DİKMEN & Mehmet Tahir ACET

Dini Düşüncenin Ziya Gökalp Milliyetçiliğine Katkıları..... 203-226

The Contribution of Religious Thought on Ziya Gökalp Nationalism

Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

**Mahabatlı Sûfî Şair Vefâyî'nin *Tuhfetü'l-Mürîdîn* Adlı Eserinde Şeyh
Ubeydullah-ı Nehrî ve Halifeleri 227-257**

Sheikh Ubaydullah an-Nahrî and his Khalips in *Tuhfetü'l-Mürîdîn* the
Work of Sufi Poet Wefayi of Mahabat

Yrd. Doç. Dr. Pervin DEMİRULUS

Din Eğitimcisi Kadınların Kadının Dövülmesine İlişkin

Görüşleri.....259-294

Opinions of Female Religious Educators Regarding the Violence against
Women

Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI

Türk Mûsikisinde Duânâme Formu Ve Eserleri..... 295-325

Duaname Form in Turkish Music and it's Compositions

Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN

1895 Diyarbakır Yangını ve Sonuçları 327-360

1895 Diyarbakır Fire and Results

Yrd. Doç. Dr. Hasan KARACAN & Rıdvan NAYMAN

Dengbêj Salihê Qubînî ile Karapetê Xaço'nun Şarkılarında Aşiret

Kavgaları: "Fılîtê Qutoile Elî Etmanki Kavgası" 361-388

Tribal Conflicts in The Song Of Dengbêj (Singer) Salihê Qubînî And
Karapetê Xaço: "The Fight Of Filitê Quto And Eli Etmanki"

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Fıkhın Beşerîliği Meselesi Ya Da İctihadî Hükümlerin

Dinî Değeri 389-422

The Matter of Humanitarian of Fiqh or the Religious Value of the Judicial
Judgements

Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ

Seyahatnâmelerde Fıkıh Kültürü: İbn Battûta Örneği 423-492

Fiqh Culture in Travelogues: The Case of Ibn Battuta

Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

Semennûdî'de Nefis Mertebeleri 493-537

Self Stages in Semennûdî

Yrd. Doç. Dr. Hasan KARACAN & Recep ERDİNÇ

Rus ve Kürt Atasözlerinin Kelime ve Anlam Karşılaştırması..... 539-583

Comparison of Meaning and Words of Russian and Kurdish Proverbs

İNSAN MI YOKSA KÂBE Mİ ÜSTÜN? SUFİ-ÂLİM: İBRAHİM el-KÜRDÎ el- KÛRÂNÎ ÖRNEĞİ

Ömer YILMAZ*

Özet

İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî, XVII. Yüzyıl'da Kuzey Irak'ta doğup Medine'de ikamet etmiş, pek çok ilim dalında kendini ispatlamış İbnü'l-Arabî taraftarı bir sûfî-âlimdir. Yaşadığı dönemde Hicaz bölgesinde Kâbe'nin hakîkati ile Hz. Peygamberin hakîkati konusunda ateşli tartışmalar yapılmıştır. İddiaya göre İmam-ı Rabbânî Kâbe'nin hakîkatinin Hakikat-i Muhammediyye'den daha üstün olduğunu ileri sürmektedir. Buna bazı âlim ve idareciler şiddetle karşı çıkmış ve böyle düşünen kişileri Mekke şerifi Said Bereket'in emriyle bir fetva yayımlayarak tenkit hatta tekfir etmişlerdir.

İbrahim Kûrânî ise yazdığı müstakil bir risale ile İmam-ı Rabbânî'nin bu görüşünü reddetmiş ve Hz. Peygamber'in şahsında insanın Kâbe'den daha üstün bir varlık olduğuna hükmetmiştir. Ancak aykırı görüşte olan Müslümanların tekfir edilmesini de doğru bulmamış, "Ehl-i kible tekfir edilemez" diyerek hazırlanan fetvaya imza atmamıştır.

Makalede müellifin bu konudaki delillerine bakılacaktır. Bununla birlikte tasavvuf erbabının insana yaklaşımı, Ekberî geleneğin insan gönlü ile Kâbe arasında kurdukları ilintiye değinilecektir. Günümüzde Müslümanlar arasında dahi bağnazlığın ve hoşgörüsüzlüğün hüküm sürdüğü dikkate alındığında, asırlar önce müsamaha örneği sergileyen

* Prof. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, YOZGAT, (omeryilmaz@bozok.edu.tr)

ve insanı her şeyden muhterem sayan bu sûfî geleneğin öğretilerine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Kûrânî, İmam-ı Rabbânî, Kâ'be, tasavvuf, insan.

Either Human or Kabah is superior? The example of Sûfî Scholar Ibrahim al- Kurdi al- Qurani

Abstract

Ibrahim al-Kurdi al-Qurani was born in Northern Iraq in XVII. Century and lived in Madinah. He was a distinguished scholar in many disciplines a supporter of Ibn Arabi and a Sûfî scholar. In his life time burning discussions took place in Hijaz area. According to a claim that Imam Rabbani proposed that the reality of Kabah was more valuable than the reality of the prophet. Some of the scholars and the rulers of the time opposed severely to his views and by issuing a fetwa with the order of Said Barakat, Sharif of Makkah criticized those who had the same views and accused them of being infidels.

Ibrahim Qurani rejected Imam Rabbani's opinions on the matter with a risalah he wrote, and he reached that human being was superior to Kabah as it was the case in the personality of the prophet Mohammad. However, he did not approve to declare the opposite Muslims as infidels by saying "Ahl Qiblah cannot be accused of being infidels." So, he did not sign the mentioned fetwa.

In this article, the evidences of the author will be analyzed. In addition, it will be touched on sûfî's approach to human and the relation between Kabah and human heart in Akbari tradition. We believe that it is much more needed - especially in a time when fanaticism and intolerance prevails among Muslims - a sûfî tradition which presents a model of tolerance and regards man as the most honorable.

Key Words: Ibrahim Qurani, Imam Rabbânî, Ka'bah, Sûfîsm, Human being.

GİRİŞ

Biz bu makalemizde İbrahim el- Kürdî el- Kûrânî'nin, *Şerhu kelimeti'l-vâziha ale'l-makâlâti'l- fâziha* adlı risalesinde insan hakkında dile getirdiği görüşlerini incelemeye çalışacağız. Burada Kâbe'nin hakîkati ile Hz. Peygamber'in hakîkati karşılaştırılmış, neticede Hz. Peygamber ve onun şahsında insan onuru ve dokunulmazlığı öne çıkartılmıştır.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce müellifi kısaca tanıtıp, akabinde Ekberî geleneğe mensup mutasavvıfların Kur'an ve hadislerde beyan edilen insana bakış açılarını öğreneceğiz. Bunu yaparken Türk ve tasavvuf edebiyatında insanın önemi bağlamında Kâbe ile insan kalbi/gönlü arasındaki ilişki ve ilintiye dair metaforlara bakacağız. Çalışmamızın sonuna doğru ise müellifin mezkûr eserinde dile getirdiği görüşlerin detayına ve ileri sürdüğü delillere değineceğiz.

I- İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî

Müellif, 1025/1616 yılında Irak'ın kuzeyinde yer alan Şehrezûr eyaletine bağlı Gûrân (Kûrân) kasabasında doğdu.¹ Zamanın Osmanlı Devleti idaresi altında tahsilini Şam, Bağdat, Mısır ve Medine'de tamamlayıp 1690 yılında burada vefat etti. Ancak tesirini daha ziyade Malay dünyası, Hindistan ve Endonezya gibi ülkelerde hissettirdi.

İbrahim Kûrânî'nin tasavvuf düşünce tarihindeki önemi, İslam tefekkür anlayışının daima odak noktasında kalmayı başarmış tartışmalı iki zıt şahsiyetin taraftarlığını birden yapmasıdır. O bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) sıkı bir takipçisi ve savunucusu olurken, diğer taraftan İbnü'l-Arabî karşıtlığı ile tanınan İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) bazı fikirlerine yatkın bir seyir takip etmiştir.

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İnsan Yayınları), İstanbul 2005.

Kûrânî mutasavvıf kimliği yanında hadis, kelim, tefsir, fıkıh, Arap dili konularında yaklaşık seksenden fazla eser kaleme almış, kelim ile tasavvufu mezc etmeyi başarmış, felsefi konulara da hâkim velût birisidir. Müellif yaşadığı çağ ve daha sonraki asırlarda temsil ettiği fikir ve yetiştirdiği talebeleriyle gündemde kalmayı başarmış, batılıların tabiriyle “reformist”, İslâm âlimlerinin bakış açısıyla “müceddid” biridir.²

İbrahim Kûrânî, tesirleri ve vahdet-i vücûd hakkında getirdiği Sünnî yorumlarıyla Hint ve Güneydoğu Asya İslâm memleketlerinde halen tanınan ve bu mıntıkada müessir bir Müslüman mütefekkir olma özelliğini korumaktadır. Uzlaşmacı, ilmî taassuptan uzak, pek çok ilim dallarında mâhir, fazîlet ve ahlak sahibi Kûrânî'nin adı, XVII ve XVIII. asır ihyâ hareketleri arasında geçmekte, bu asırlarda adeta hangi İslâm ülkesinde bir canlanma varsa onunla bir bağlantı kurulmaktadır.

Kendisi zamanın popüler tarîkatı Nakşibendîlik baskın bir kimlik ile tanınırken, pratiğe yansıyan klasik anlamdaki prensip ve metotlarda daha ziyade Zeynîliği tasvip etmiştir. Ayrıca Şettârîlik ile Uzakdoğu Asya ülkelerinde tesirlerini göstermiş ve bu tarikat sayesinde adı geçen bölgelerde tanınmıştır. Yediye yakın tarikat ile irtibatı olan ancak üç tarikatta söz sahibi ve icazeti bulunan İbrahim Kûrânî, şeyhi Kuşâşî'nin (ö.1071/1660) vefatından sonra onun adına Medîne'de bir zaviye kurmuş ve bu zaviye sayesinde muhtelif ülkelerden gelen çok sayıda talebeye hocalık yapmıştır.

Kûrânî bazı ilim erbabı tarafından övülürken, bazıları tarafından da kıyasıya eleştirilmiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı onun “Garânîk” hadisesine yaklaşımını, -müellif her ne kadar şeytan başarısız kaldı dese de hadisenin aslına inanmasını- kabul edilemez bulmuştur. Yine “Firavun'un imanı”, “Kulların fiili” gibi

² Yılmaz, *age.*, s. 175.

konularda sarf ettiği söz ve taşıdığı fikirler sebebiyle Sünnî âlimler tarafından tenkit edilmiştir.³

İbrahim Kûrânî Türkçeyi tahsil etmiş ve Türkçe olarak ders takririnde bulunmuştur. Yaşadığı asırda Türklerle hep irtibat halinde olmuş, ailenin bu olumlu ilişkilerini kendinden sonra gelen çocukları da uzun süre devam ettirmiştir. Hatta bu irtibatın daha yakın zamanlara kadar sürdüğüne dair merkezî hükümet Osmanlı'nın bu aileye verdiği ferman elimizdedir.

Müellifin bahse konu eseri *Şerhu kelimeti'l-vâziha ale'l-makâlâti'l-fâziha*⁴ ana hatları itibariyle İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)'nin "Kâbe'nin hakîkati Hakikat-i Muhammediyye'den üstündür" tezini reddeden bir mahiyet arz etmektedir.⁵ Nitekim müellif eserinin telif sebebini açıklarken, isim vermeden Hindistan'da tanınmış bir şeyhin mezkûr sözü söylediğini, bu sözün Hicaz bölgesinde büyük bir yankı uyandırdığını belirtir.⁶ Bu söz üzerine zamanın Mekke şerifi Said Bereket'in, kendi talebesi ve hemşerisi Muhammed Berzencî (ö. 1103/1691)'ye müstakil bir risale yazdırarak ve fetva imzalatarak İmam-ı Râbbânî'yi tekfir ettirdiğini söyler.⁷ Kûrânî devrin önemli

³ N. Hanif, "Al-Kûrânî, İbrahim b. Al-Shahrazuri al-Hasan Sharan al-Madani", *BEOS*, New Delhi 2002, ss. 250-251.

⁴ Kûrânî, *Şerhu kelimeti'l-vâziha ale'l-makâlâti'l-fâziha*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa No: 2722/17, vr. 347-356.

⁵ Biz bu makalede İmam-ı Rabbânî'nin konuyla ilgili görüşlerinin detayına girmekten kaçındık. Ancak müellif bu konuda "İlâhî Hakikatler" Başlığı altında birinci sıraya Ka'be'nin hakikatini yerleştirmiş, "Nebilerin Hakikatleri" bölümünde ise Hz. İbrahim ve Hz. Musa'dan sonra Hakikat-i Muhammediyye'ye yer vermiştir. (Daha geniş bilgi için bkz. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I-II, Fazilet Neşriyat, haz. T. Hakan vd., İstanbul 2004, c. I, 265-269, 287-290; Cavit Sunar, *İmam-ı Rabbânî-İbn Arabî, Vahdet-i Şuhud ve Vahdet-i vücud Meselesi*, (Resimli Posta Matbaası), Ankara 1960, s. 13.)

⁶ Kûrânî, *Şerhu kelimeti'l-vâziha*, vr. 347b. Anlaşılan 1682 yılında başlayan tartışma karşısında Sirhindî muhalifleri Harameyn ulemasından onun düşünceleriyle alakalı otuz iki hususta fetva istemişlerdir. Berzencî onların bu talebine cevap olarak bir risale hazırlamıştır. (Bkz. Hamit Algar, "İmam-ı Rabbânî", *DİA*, c. XXII, ss.195-199.)

⁷ Kûrânî, *age.*, vr. 348a-b. Bu tartışmalar uzun süre devam etmiş, merkezinde müellifin de bulunduğu bazı üzücü hadiselerle neden olmuştur. Nitekim dönemin

âlimlerinin pek çoğunun yazılan fetvaya imza attığını, ancak kendisinin “Ehl-i kible asla tekfir edilemez” diyerek bunu imzalamadığını sözlerine ekler. Müellif, şeyhi Safiyüddîn el-Kuşâşî'nin bu zata hitaben iki sayfalık bir mektupla cevap verdiğini, alınan cevâbî mektupta İmam-ı Râbbânî'nin bu fikrinden kısmen döndüğünü söylese de tamamen vazgeçmediğini beyanla mezkûr eserinde bu mektubu şerh etmiştir.⁸ Kûrânî yine bu eserinde, İmam-ı Râbbânî'nin *Mebde'* ve *Meâd* adlı eserinin 48. bölümünde geçen “Kâbe'nin hakîkatinin Hakikat-i Muhammediye'den üstündür”⁹

Mekke Şerifi Said Bereket, Berzencî'nin kaleme aldığı *Kadhu'z-zend fi cehâleti ehli's-Sirhind* adlı eseriyle birlikte Harameyn ulemasının Rabbânî'yi bu açıdan tekfir ettiğine dair bir mektubu da ilave etmek suretiyle Hindistan'a göndermiştir. Beşir Nafî'nin, Kûrânî'nin talebesi Mustafa Hamevî'ye dayandırarak verdiği bilgilere bakılırsa; bu tartışmalar neticesinde Mekke ve Medîne'deki âlimler iki gruba bölünmüştür. Kimileri Rabbânî'nin *Mektûbât* adlı meşhur eserini ve bu meyandaki görüşlerini Arabistan bölgesinde dağıtarak taraftarlığını yaparken, kimileri de ona şiddetle karşı koymuşlardır. Kuşâşî ve Kûrânî'nin talebesi Berzencî de mezkûr eserini kaleme alarak Rabbânî'yi çok sert bir biçimde tenkit etmiştir. Yine aynı yazara göre; Nakşî olan zamanın diğer âlimlerinden Harameyn'e yeni gelen Muhammed el-Buharî ve ve Mısırlı âlim ve şeyh Ahmet el-Başbîşî (ö.1096/1685) de Berzencî gibi aynı yolu takip ederek muhalefet hareketinin içinde yer almışlardır. Buna mukabil özellikle Farsça konuşan âlimler arasında cereyan eden bu tartışma ve bölünmelerde İbrahim Kûrânî tarafsız kalmayı ve sessiz olmayı yeğlemiştir. (Beşir Nafi, “Tasawwuf und reform in Pre-Modern İslâmic Culture in Search of İbrahim Kûrânî”, *Die Welt des İslâm*, XXXXII/3, 2002, ss. 324-325.)

⁸ İbrahim Kûrânî bu konuda şöyle der: “Hindistan'da Kâbe'nin sadece müminlere değil, peygamberlere hatta âlemin yüzü suyu hürmetine yaratıldığı peygamberimize de üstün tutulduğuna dair bu çalışmada Kurân ve sünnete muhalif çirkin kelimeler edilmiştir. 1080/1670'li yıllarda Hindistan'dan gelen güvenilir ehl-i tarik arkadaşlarımızın haberine göre şeyhin böyle söylediği, bazıları ise şeyhin bu görüşünden kısmen rücu ettiğini, onun Hz. Peygamberi istisna ederek diğer peygamber ve tüm müminlerden daha üstün olduğunu belirtmiştir. Ancak bize gönderilen cevabi mektupta, Kâbe'nin suretinin değil hakîkatinin üstün olduğu ifadesine yer verilmiştir. Biz bu cevapla tatmin olmadık ve şekil/mana tefrikinin meseleyi çözemeyeceğini ifade ettik. Çünkü şekil de mana da birbirinden ayrılmaz iki bütündür.” (Kûrânî, *Şerhu kelime'ti'l- vâzıha*, vr. 347b)

⁹ Bkz. İmam-ı Rabbânî, *el- Mebde' ve'l- Meâd*, terc. N. Tosun, Sûfi Kitap, İstanbul 2005.

tezinin kabul edilemezliğini, böyle bir iddianın kendine göre ilmen, keşfen ve mantıken yanlış olduğunu savunur.

II- Sûfîlerin Kur'an ve Hadiste Tasavvur Edilen İnsana Dair Yorumları

Kur'ân-ı Kerim ilk inen ayetlerde gerek muhatap, gerekse konu itibarıyla insandan bahsetmektedir.¹⁰ Bir başka ifadeyle Allah, insanı "ahsen-i takvim"¹¹ üzere yaratmış ve "eşref-i mahlûk"¹² diye nitelendirmiştir. İnsan da bu özelliğinden dolayı dağların taşların kaldıramadığı "emanet" yükünü üzerine almış ve "sorumluluk" sahibi olmuştur.¹³ Allah aynı zamanda onu "başıboş"¹⁴ve "boşuna" yaratmamış¹⁵, sorumluluğunun tabii sonucu yeryüzünün "halife" si kılmıştır.¹⁶ Tabiatıta bulunan her şey insanın emrine âmâda kılınmış¹⁷ ve hizmetine sunulmuştur.¹⁸ Allah'ın "iki eliyle yarattığı"¹⁹ insan belli bir merhaleden sonra "ilâhî nefha"²⁰ ile şereflendirilmiştir. Meleklerin hocası olarak bilinen şeytanın cennetten kovulması da, Allah'ın Âdem'e (insan) "secde et" (saygı anlamında) emrine²¹ karşı gelmesi nedeniyle olmuştur.

¹⁰ Alak, 1-5.

¹¹ Tîn, 95/4

¹² İsrâ, 70.

¹³ Ahzâb, 72-73; Haşr, 21.

¹⁴ Kıyâme, 36.

¹⁵ Mü'minûn, 115.

¹⁶ En'am, 165; Bakara, 30; Sad, 26; A'râf, 69; 74; Naml, 62.

¹⁷ Lokman, 20; Nahl, 12.

¹⁸ Hac, 36, 37, 65; Câsiye, 12; İbrahim, 32-33; Lokmân, 20.

¹⁹ Sad, 75.

²⁰ Hicr, 29; Sad, 72. Bu, Âdem'in şahsında tüm insan türü için geçerlidir. Ancak müfessirler bu beyanı ontolojik bir olgu şeklinde değil "Beytullâh" terkinde olduğu gibi şereflendirme amacına mahsus daha çok mecazi anlarlar. Aksi halde lafzi yorum olursa bu durum Hıristiyanlıktaki Hz. İsa için söylenen "Ruhullâh" tehlikesine götürür derler. Buna rağmen sûfîler bu ayetteki ruh üflenmesini insanda ilâhî veçheden bir pay şeklinde yorumlayarak mütekellim ve müfessirlere göre insana daha fazla kutsiyet atfederler.

²¹ A'râf, 11.

Ne var ki Kur'an, insanla ilgili anlatılan bütün bu müspet taraflar yanında, aynı zamanda onun açgözlü, geçici hazlara düşkün, zayıf, umutsuz, unutkan, kibirli, aceleci, aciz, zalim, cahil, nankör, gözü doymaz gibi nice zaafarla yüklü olduğunu²², kendini yaratandan müstağni görünce de azıttığını belirtmektedir.²³

Hiç şüphesiz mutasavvıflar diğer zahir uleması gibi Kur'an'da bu şekil olumlu ve olumsuz yönleriyle tasvir edilen bir insan anlayışına sahiptirler. Sûfiler hadislerde tasavvur olunan insanı da dikkate alarak farklı bir şekilde yorumlama cihetine giderler. Her ne kadar bu hadislerin bazıları zayıf olsa da, onların insana atfettikleri kutsiyette bu haberler büyük bir önem taşır. Bu bağlamda tasavvuf ilminin en çok kullandığı haberlerden biri, "Allah Âdemi kendi suretinde yarattı"²⁴ ifadesidir. Bu haberle sûfiler insanda yaratıcıdan bir paye görme arzusunu sergilerler. Bundan böyle insan sadece reel dünyanın unsurlarından oluşmuş bir varlık değil, metafizik ve ulûhiyet alanından da pay taşıyan, hem lâhûfî, hem de nâsûfî yönü olan bir varlıktır. Gerek âyette beyan edilen "Âdem'e ruh üflenmesi", gerekse bu hadisten hareket eden mutasavvıflar, bunları sadece Âdem'in şahsı ile sınırlı kılmayıp, çoğu zaman "insân-ı kâmil" ve "mü'min", bazen de ayırım yapmaksızın tüm insan türü için geçerli görürler.

Bu durumda sûfiler yaratılmışlar hiyerarşisinin en üstüne başta peygamberler olmak üzere hep insanı koymuşlar, onu sadece "düşünen bir varlık" olmanın daha ötesinde algılayıp, niyet ve gayretlerine de dikkat çekerek metafizik bir doktrin olmakla birlikte

²² Meâric, 19-21; Fecr, 16, 20; Nisa, 28; Nahl, 4; Ahzâb, 72.

²³ Alak, 6,7.

²⁴ Burada "Allah Âdemi kendi suretinde yarattı" hadisindeki *suret* kelimesinin sonundaki zamirin mercii hakkında kelamcılar ve sûfiler arasında tartışmalar vardır. Kelamcılar, teşbihten sakınarak zamiri Âdem'e gönderirken, içlerinde Kûrânî'nin de bulunduğu pek çok sûfî bu zamiri Allah'a irca etmekle insana verilen değeri anlatmaya çalışmışlardır.(Bkz. Abdulbari en-Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, (D. Vakfı Yay.) Ankara 1998, s. 169.)

bu defa “insân-ı kâmil” nazariyesini ortaya atmışlardır. Böylece sûfiler nezdinde kâmil insan, hem ilâhî tecellinin tartışılmaz mazharı, hem de varlık sebebi ve koruyucusudur.²⁵ Bu cümleden olmak üzere, sûfî düşüncede insan “mikro kozmos” olarak nitelendirildiğinden varlığın özü, Tanrı’nın kâinata, yani makro kozmik âlemde bir tecellisi şeklinde mütalaa olunmaktadır.

Kur’an ve hadislerden mülhem bakış açımızı şekillendiren İbnü’l-Arabî geleneğinde insan âlemin ruhu, âlem de onun sûretidir. Bir başka deyişle insan, âlem-i asgar (mikro kozmos) yani âlemin ruhu, sebebi ve illetidir. Yine Ekberî gelenek temsilcilerinde insan varlık âleminin tüm unsurlarına sahip olduğu için “âlem-i suğrâ” (küçük âlem) diye adlandırılmış, âleme de “insan-ı kübrâ” adı verilmiştir. Mutasavvıflar bu bağlamda Hz. Ali’nin, “Sanırsın ki sen küçük bir varlıksın, hâlbuki sende büyük bir âlem dürülmüştür.”²⁶ Sözünü çok sık zikrederler. Yine bu manaya uygun Şeyh Gâlip (ö.1214/1799)’in;

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen,

Merdüm-i dâde-i ekvân olan âdemsin sen!” sözleri tasavvuf kitaplarında sıkça yer almaktadır.

İbnü’l-Arabî görüşleriyle mutabık düşüncelere sahip Mevlânâ Celaledin er- Rûmî (ö.672/ 1273)’ye göre; aslî maddesi basit bir çamur olan insan, Tanrı’dan kendisine belli bir süre sonra ruh üflenince yüce bir değer kazanmıştır. Nitekim Mevlânâ “Ahsen-i takvîm” ayetinden mülhem ürettiği fikir manzumesinde şu görüşlere yer verir: “Ve’t-tîn suresindeki ‘Biz insanı en güzel şekilde yarattık’ ayetini oku! Ey dost! En değerli inci candır. En güzel surette olan insan, hem arşın hem de düşüncenin üstündedir. Bu paha biçilmez

²⁵ Bu kavramla özelde Hz. Peygamber kastedilmektedir. Ancak onun bir insan olması gerçeğinden hareketle bu nazariyenin insana teşmil edilmesinde bir sakınca görülmemektedir. (Daha detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (Matbaatü’l-İlmiyye), Beyrut 1997, s. 207.)

²⁶ İ. Hakkı Bursevî, *Lübbü’l -lûbb*, İstanbul 1328, s. 13.

şeyin değerini söyleyecek olursam ben de yanarım, duyan da yanar.”²⁷ Yine bir başka söyleminde Mevlânâ insanı şöyle tasvir eder: “Ey Tanrı kitabının örneği insanoğlu! Ey şahlık güzelliğinin aynası mutlu varlık! Her şey sensin. Âlemde ne varsa, senden dışarıda değil. Sen her ne ararsan kendinde ara, çünkü her varlık sendedir.”²⁸ Aynı ekolün temsilcilerinden Niyazî-i Mısırî (ö.1105/1694) ise insana, meleklerin gözü ile (yeryüzünde bozgunculuk yapan, kan döken) değil, Yaratıcının nazarıyla²⁹ bakılmasını tavsiye etmektedir.³⁰

III- Tasavvuf Edebiyatında Kâbe/Beytullah ve Kalb/Gönül Metaforu

Türk ve tasavvuf edebiyatında *Kâbenâme* adıyla Kâbe ile ilgili pek çok manzum ve mensur eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde daha çok Kâbe'nin faziletine değinilmekte ve ona övgüler dile getirilmektedir. Kâbe, “Kâbetullah”, “Kâbe-i Muazzama”, “Kâbe-i Ulyâ”, “Harem-i Şerîf”, “Beytullâh”, “Arş” gibi farklı isimlerle zikredilmektedir.

Müslümanların zihin dünyasında böylesine yer edinmiş olan Kâbe, insan gönlü ve kalbi ile karşılaştırılmış ve bu durum edebiyatımızda hayli bir zemin bulmuştur. Bunlardan biri Urfalı Şair Nâbî'dir.(ö.1124/1712) Nâbî, *Tuhfetü'l- Harameyn* adlı eserinde, “müşğîn-i âlem-i âb u hâk, merkez-i anberîn-i devâir-i eflâk”³¹ ifadesiyle âlemin merkezi gördüğü Kâbe'yi insan gönlüyle kıyaslamaktadır.

²⁷ Mevlânâ Celaleddin er- Rûmî, *Mesnevî*, çev. V. İzbudak, (MEB Yayınları), İstanbul 1990, c. VI, 1005 vd.

²⁸ Mevlânâ, *Rubâiler*, ter. N. Gençosman, (MEB. Yayınları), İstanbul 1986, No: 1382.

²⁹ Bakara, 30.

³⁰ Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l- İrfân*, çev. S. Ateş, (Yeni Ufuklar Neşriyat), İstanbul trz., s. 43.

³¹ Nabi, *Tuhfetü'l- Harameyn*, haz. Menderes Coşkun, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara 2002, s. 202, 261.

Kısas-ı enbiya, mevlid, mi'racnâmeler, kaside, gazellerde işlenen konuların başında da Kâbe-gönül ilişkisi dile getirilmektedir. Sûfîler Allah'ı daha çok kalb arşında aramışlar ve kalbi "Beytullâh" diye nitelendirmişlerdir. Onlara göre, bir hadis-i kutsî de; "Yerlere ve göklere sığmayan Allah mü'min kulunun kalbine sığmıştır."³² Nitekim buradan mülhem Mevlânâ bir sözünde: "Tanrı Kâbe'yi kurdu ama kurdu kuralı oraya gitmedi. Hâlbuki bu eve (kalb), Tanrı'dan başka hiç kimse oturmadı" diyebilmiştir.³³ Yine Mevlana; "Ey hacca gidenler! Neredesiniz, neredesiniz? Sevgiliniz buradadır, geliniz, geliniz! Sevgiliniz sizin komşunuz, hem de duvarı duvarınıza bitişik komşunuz!" demektedir.³⁴ Bu durumda, genelde İslâmî ilimlerde, özelde tasavvufta insandaki en önemli organ kalp ve onun tezkiyesi üzerinde durulmuş ve Allah'ın huzuruna kalb-i selimle çıkmanın önemi vurgulanmıştır.³⁵

İlk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) kalbi Kâbe'nin diğer bir adı olan arşa benzetmiştir.³⁶ Sehl, Allah'ın kiblesi Kâbe, kalbin kiblesi niyet, beden kiblesi de kalptir derken, Bir Türk şairi olan Fuzûlî (ö.1556), "*Fuzûli hâli olmaz sûret-i dil dost fikrinden*

Bu ma'niden ki beytullâh derler kalb-i mü'mindir" ifadesini kullanmaktadır.³⁷ Taşlıcalı Yahya Bey (ö. 1489?) de, *Gencine-i Râz* adlı mesnevisinin 36. makalesinde Kâbe-insan ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu meyanda insan gönlü kırmanın Kâbe'yi yıkmaktan daha kötü bir şey olduğunu beyan eden Mevlânâ şöyle demektedir:

³² İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, (Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabiyye), Beyrut 1933, c. II, s. 99.

³³ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. II, Beyit N: 2245.

³⁴ Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, haz. Ş. Can, (Ötüken Yayınları), İstanbul 2000, c. I, Beyit No: 432.

³⁵ Şuara, 89; Saffat, 84.

³⁶ Muhammed Gazali, *İhyâu ulûmi'd-din*, (Matbaatü Mustafa Halebî), Kahire 1939, c. III, s. 4.

³⁷ Fuzûlî, *Divan*, Haz: K. Akyüz vd., (Akçağ Yayınları), Ankara 1990, s. 181.

“Kâbe bünyâd-ı Halîl-i âzerest

Dil nazargâh-ı celîl-i ekberest.”³⁸ Yani Kâbe, Hz. İbrahim’in binasıdır; gönül ise Yüce Allah’ın nazargâhıdır. Bir başka sûfî-âlim Sinan Paşa (ö. 1486) ise aynı anlama denk düşen sözler sarf eder:

“Kalbi mümin arş-ı Rahmandır

Ânı yıkmak ziyade tuğyandır.”³⁹ Aynı müellif bu defa da şunları söyler:

“Kâinatı gulâm kıldı sana

Bunda mahlûkı râm kıldı sana

Kalbini arş idindi kendiy çün

Gönlünü Kâbe kıldı ânun için”⁴⁰ Anadolu gönül sultanlarından biri olan Yunus Emre (ö.726/1321):

“Düriş kazan ye yedir,

Bir gönül ele getir,

Yüz Kâbe’den yeğrekdür

Bir gönül imareti”⁴¹

İşte bütün bu ve buna benzer pek çok yaklaşım, Allah’ın evi Kâbe ile insan gönlü arasındaki ilişkide insan gönlünün Kâbe’den daha üstün olduğunu çağrıştırmaktadır. Bir İbnü’l-Arabî savunucusu olan sûfî-alim İbrahim el-Kürdî de benzer görüşleriyle insanı önemseyen ve önceleyen bir düşünce örgüsüne sahiptir.

³⁸ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, (Şamil Yayınları), c. VII, s. 700, İstanbul trz.

³⁹ Mecdî, M., *Şekaik Tercemesi Hadâik*, (Matba-ı Amira), İstanbul 1269, s. 196.

⁴⁰ Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, haz. M. Tulum, (Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 2001, s. 58.

⁴¹ Yunus Emre, *age.*, s. 310.

IV-Kûrânî'nin "İnsan mı yoksa Kâbe mi üstün" Tartışmalarında İnsanı Önemseyen Görüşleri

Çalışmamızın esasını oluşturan Şeyh İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî vahdet-i vücud felsefesi doğrultusunda tasavvur olunan bir insan anlayışını savunmaktadır. Bu anlamda sıkça tekrar ettiği خلق الله صورتہ *hadisindeki*⁴² sûret kelimesinin sonundaki "hû" zamirinin mercînin Allah olduğunu vurgulamakta, bu ifadeyle insana daha baştan bir yücelik payesi atfetmektedir. Bu haber etrafında dönen endişeleri fark eden Kûrânî, bu şekilde anlamanın ve mana vermenin, Allah'ın tenzîhine engel olmadığı görüşünü tekrarlamaktadır.⁴³

İbrahim Kûrânî insanı önemseyen görüşlerini daha ziyade "Nûr-i Muhammedî", "Sırr-i Muhammedî", "Hakikat-i Muhammedî"⁴⁴ gibi farklı terkiplerle ifade edilen doktrin çerçevesinde ele almaktadır. O, ilk olarak Hz. Muhammed'in (as) yaratıldığını, Âdem henüz bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğunu⁴⁵ Hz. Peygamber olmasaydı âlemin yaratılmayacağına inananlardandır.⁴⁶ Kûrânî, mutlak varlık Cenâb-ı

⁴² Buhârî, "İstizân", 1.

⁴³ Kûrânî, *Risâletü izâletü'l-İşkâl*, Süleymaniye Ktp. (Nafiz Paşa), No: 508, v. 12b.

⁴⁴ Nûr-i Muhammediyye: Hz. Peygamber'in ruhunun âlemin yaratılışından önce mevcut bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Diğer ruhlar ondan sonra neş'et etmiştir. Bu, özellikle Sünnî sûfiler arasında IX. Yüz yıldan itibaren yaygınlık kazanmış ve halkın dini duygularına sirayet etmiştir. İbnü'l-Arabî tarafından daha çok "Hakikat-i Muhammediyye" diye nitelendirilen bu doktrin için "Ey Habibim sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım" haberi sıkça zikredilir. Gerçi Aclûnî bu haberin Sagânî tarafından mevzu görüldüğünü, ancak kendisi, hadis olmasa bile mananın doğru olduğunu nakleder. Massignon, mutasavvıflar arasında bu anlayışın yaygınlaşmasında kadim Hıristiyan ve Mani inançlarının da etkin olduğunu iddia eder. (Bkz. Aclûnî, *age.*, II/ 164; Louis Massignon, "Nur-i Muhammediyye", *İA*, (MEB Yayınları), İstanbul 1950, c. V, s. 362.)

⁴⁵ Aclûnî, *age.*, II, 187

⁴⁶ Aclûnî, *age.*, II, 232; Ayrıca bkz. Kûrânî, *Şerhu kelimetü'l-vâzıha*, vr. 350b.

Hakk'ın ilk mertebede (taayyün-i evvel)⁴⁷ ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürüp yaratma işlemine başladığını söyler. Ona göre; asıl yaratma "taayyün-i sâni",⁴⁸ "Hakikat-ı Muhammediyye" adını verdiği mertebeden sonra başlamıştır. Bunun bir diğer adı "insân-ı kâmil" olup dolayısıyla bu mertebeye "lâ taayyün" mertebesi dışındaki mertebelerin hepsini kapsamaktadır. Nitekim bu mertebenin bir diğer adı "mertebeye-i câmia",⁴⁹ "hakikat-i insâniyye" dir. Sıralamaya göre insan her ne kadar yaratılış serüveninde sonuncu ise de Allah'ın ilminde varoluşu itibariyle ezeli bir varlıktır.

İbrahim Kûrânî kendinden önce yaşayan Ekberî gelenek temsilcilerinin savunduğu insanın "büyük bir nüsha" olduğuna dair anlayışı tasvip ettikten sonra bunu Fussilet Sûresi 53. ayette geçen "âfâk" ve "enfüs" tabirleriyle karşılamaktadır. Ona göre insan böylece

⁴⁷ İlk Taayyün (Taayyün-i Evvel) Mertebesi: Allah bu mertebede zât, sıfat ve bütün mevcûdatını bir birinden ayırmaksızın toplu (icmâlen) olarak bilmektedir. Burada mutlak vücûd, kendi ahadiyyetini vâhidiyyete tekallüb ettirmiş ve taayyünata başlamıştır. İşte bu sebeple bu mertebenin diğer bir adı "ilk taayyün"dür. Bu mertebeye için, "ahadiyyet", "vahdet", "vâhidiyyet", "hakikat-i Muhammediyye", "şuûn", "ilk cevher", "ilk akıl", "âlem-i ceberût" tabirleri kullanılmaktadır. Bu mertebeye de bilgi, bilen ve bilinen birdir. İbrahim Kûrânî bu makama bilinen adlara ilaveten bir de "makâm-ı ev ednâ" adını vermektedir (Kûrânî, *Kasdu's-sebîl ilâ tevhid-i hakki'l-vekîl*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, No: 795, vr. 12a)

⁴⁸ İkinci taayyün (Taayyün-i Sâni) Mertebesi: Allah'ın zât sıfat ve tüm mevcûdatını bir birlerinden ayırarak onları tafsilatlı biçimde bilmesidir. Bu mertebenin diğer adları "vâhidiyye" ve "hakikat-i insâniyye"dir. Bu makama "â'yân-ı sâbite" demektedir. Şu ana kadar sayılan üç mertebenin hepsi kadim olup takdim ve te'hirleri zamandan ziyâde akli olarak vasf edilmektedir. Bu mertebeye varlıklar proje halinde olup henüz harice çıkmış değildir. Buna göre onların varlıkları sadece bir takım ilmî suretlerden ibarettir. Bu ilmî suretler ise, kesret âlemindeki varlıkların icadına yarayan ilahî illetleri teşkil etmektedir. Kûrânî bu mertebeye ve makama "Kâbe Kavseyin" adını ilave etmektedir. Zira ahadiyyet bütün hakikatlerin özet olarak toplandığı yer, vâhidiyyet ise tafsilen bilindiği makam olmaktadır (Kûrânî, *age.*, vr. 12b.)

⁴⁹ Mertebeye-i Câmia: Bu makam şu ana kadar zikredilen (birinci hariç) cismânî, nurânî, vahdet ve vâhidiyyet mertebelerinin de tümünü içine alan bir mertebeye ve son tecellî makamıdır. Bu da insandır. İlk mertebeye hariç (Lâ taayyün) son altısını kendinde cem eden insan ise "insân-ı kâmil"dir. (Kûrânî, *ithâfü'z- zekî*, vr. 61a-67a.)

hem dış âlemi (maddî âlem) hem de iç âlemi (gönül âlemi) birden içermekte, dolayısıyla büyük bir nüsha hüviyetini kazanmaktadır.⁵⁰

Kûrânî “Allah’ın göklere, yere ve dağlara teklif edip de emaneti yüklenmelerinden kaçınması”⁵¹ gerçeği yanında insanın bu “emanet”e sahip çıkmasını, onun “Allah’ı bilme kâbiliyeti” ile doğru orantılı görmektedir. İşte tüm bu özellikleri nedeniyle daha başlangıçta insanın üstünlüğüne inanan müellif, “Böyle olunca âlemin semeresi insana karşın bu sefer de âlem insanın cüzü olmaktadır” der.⁵² İbrahim Kûrânî, Allah’ın bir hadis-i kutsîde, “Yere göğe sığmadım mümin kulunun kalbine sığdım”⁵³ buyurmasını insanın üstünlük sebeplerinden biri olarak görmektedir.⁵⁴

كل شيء هالك الا وجهه⁵⁵ âyetinden hareketle, insanın manevî veçhesine dikkat çeken Şeyh İbrahim Kûrânî; bu ayette geçen ‘veche’ kelimesindeki ‘hû’ zamirinin mercû ‘şey’dir. Bu durumda mânâ âlemdeki her şey sûret itibariyle yok olacak, ancak hakikatleri

⁵⁰ Yılmaz, *age.*, ss. 329-330.

⁵¹ Ahzâb, 72.

⁵² Yılmaz, *age.*, s. 330.

⁵³ Bu haberin sıhhati konusunda tereddütler ve tartışmalar olmakla birlikte bunun başta İbn Arabî ve Gazalî olmak üzere pek çok sûfî tarafından kullanıldığı bilinmektedir. (Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yayınları), Konya 2001, s. 332.)

⁵⁴ İnsanı kâinatın merkezi kabul eden bu anlayışa Köprülü şu izahı getirmektedir: “Sûfiyye akidelerine göre kâinat, merkez noktası olan insanda hatmolmuştur. Kâinatdaki mevcûdât, sıfat-ı ilâhiyye’den ancak birine veya diğerine ma’kes olabilir. Hâlbuki insan cümlesine cilvegâhtır. Çünkü İsm-i A’zâmın mazharıdır. İnsan hariçteki âlem-i kübrâ’nın zübde ve icmâlî, musaggarı olduğundan dolayı, âlem-i suğrâ namını almıştır; hâlbuki bununla iktifa etmeyen bir takım mutasavvıflar, asıl insanı âlemi kübrâ ve kâinatı da âlem-i suğrâ telakkî ederler.” (Bkz. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları), Ankara 1993, s. 310.)

⁵⁵ Kasas, 88. Müfessirler buradaki “hû” zamirini Allah’a ircâ ederek “O’nun yüzünden ‘zatından’ başka her şey helaktedir” manasını vermektedirler. (Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, (Eser Neşriyat), İstanbul trz., c.V, s. 3759; İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’ani’l-Azîm*, (Çağrı Yayınları), İstanbul 1986, c. III, s.403; İ. Hakkı Bursavî, *Tevîrû’l-ezhân min tefsîri ruhu’l-beyân*, tah. M. Ali Sâbûnî, (Dâru’l-Kalem), Şam 1988, c. III, s. 159.

itibariyle bâkî kalacaktır. Bunu insana da teşmil etmek mümkündür. ‘İnsan konuşan hayvandır’ denilmektedir. İnsan helâk olunca vücudundan bir iz kalmamakta ancak hakîkati devam etmektedir. İşte bu hakikat onu konuşan hayvan olmaktan ayıran en önemli özelliğidir.”⁵⁶

Kûrânî insan ve onun onuru hakkındaki görüşlerini açıklamaya şu sözleriyle devam eder: “Allah nefsinin bilince âlemi de bildi, bu yüzden sûretten sıyrıldı ve insanı yarattı. İnsan büyük bir âlemin tüm manasını içinde toplayan değerli bir özetidir. Zübde-i âlem olan insanı Cenâb-ı Hak, ilahî hazretindeki isimlerinden âlemin bir nüshası olarak yarattı. Nitekim ‘Allah insanı kendi suretinde yarattı’ hadisi bize bu gerçeği tüm açıklığı ile beyan etmektedir. Buradaki zamirin mercûi bizce Allah’tır. Buradan hareketle Allah’ın tescîm ve teşbîh edildiğini iddia etmeye hiç gerek yoktur. Zira teşbih ve tescîm olmadığını zaten ‘O’nun bir benzeri yoktur’⁵⁷ âyeti ile Allah kendisi ifade etmektedir.”⁵⁸

Sûfî-âlim İbrahim el-Kûrânî’nin insana dair genel düşüncelerini bu şekil özetledikten sonra şimdi makalemizin başında ismini zikrettiğimiz mezkûr eserindeki görüşlerine temas edeceğiz.

Kûrânî bu eserinde şöyle der: “Bize göre Kâbe’nin hakîkati Hakîkat-i Muhammediyye’den asla üstün olamaz. Kâbe’nin hakîkati Hakîkat-i Ahmediyye içinde mütalaa olunmaktadır. Ahmediyye, Hakîkat-i Muhammediyye’nin sadece bir cüz’üdür. Burada kapsamlı olan Hakîkat-i Muhammediyye’dir. Hakîkat-i Muhammediyye varlık mertebeleri sürecinde sadece “lâ taayyün” mertebesinin altında, diğer tüm taayyünatların üstündedir. Buna karşın Kâbe’nin hakîkatinin üstünde başka taayyünatlar da vardır.”⁵⁹ Müellif daha sonra şunları söyler: “Kâbe’nin hakîkati Hakîkat-i Muhammediyye’den

⁵⁶ Kûrânî, *Meşrau’l- vürûd*, Süleymaniye Ktp. (Reşit Efendi), No: 443/2, v. 121a.

⁵⁷ İhlas, 4.

⁵⁸ Kûrânî, *meşra’*, v. 263b.

⁵⁹ Kûrânî, *Şerhu kelimetil-vâzıha*, vr. 349a.

üstündür"⁶⁰ görüşünü ileri süren İmam-ı Râbbânî bu sözünü aslında *Mebde'* ve *Meâd* isimli eserinde nakzetmiştir. Ona göre şekilden ibaret Kâbe eşyanın şeklinin secdesine mahal teşkil ederken, bizim hakikatimiz eşyanın hakîkati için secdegâhtır. Bu ise bir çelişkidir."⁶¹

Bu durumda Kûrânî, Kâbe'nin ister hakîkati, ister şekli olsun her hal ve şartta Hakikat-i Muhammediyye'den, bir diğer ifadeyle insandan daha faziletli ve daha üstün olmadığına inanır. Müellif daha sonra sözlerini şöyle sürdürür: "Kâbe secde yapılabilmesi için mazhar mahallinden ibarettir. Nitekim kıblenin tahvilinden önce secde mahalli Mescid-i Aksâ idi. Kişi ister mukim ister misafir, ister farz namaz kılsın ister nafil namaz kılsın, ister gemide olsun ister savaş alanında bulunsun her halükarda oraya dönmek zorundadır. Hâlbuki önemli olan secde edilen yer değil secde eden insandır. Secde edilen yer secde edenden daha değerli ve faziletli olamaz. Bir şeyin aslı dururken fûru'un ne kıymeti vardır? Üstelik secde edilebilirlik sadece bu iki mekânla sınırlı değildir. Örneğin "Allah meleklerle secde edin" dediği zaman, Hz. Âdem secde edilmede Kâbe gibiydi. Hatta kimi keşf ehli Hz. Âdem'in Kâbe'de metfun bulunduğunu⁶² ileri sürerek, Kâbe'nin secde mahalli olma nimet ve şerefini Âdem'den aldığını, eğer Âdem orada bulunmasaydı secde mahallinin de Kâbe olmayacağını söylemişlerdir. Allah'a mükemmel manada yakınlık kazanabilecek tek varlık insandır. O'na yakınlaşmanın mekânı seçilen bu yer de bereketini insan ile müşerref olmasından iktisap etmiştir. Bidâyet olmadan nihayete erişmek mümkün değildir. Bidâyet ise insandır."⁶³ Şüphesiz bu sözler bir yoruma ihtiyaç duymaktadır. Ancak müellif böyle inanmaktadır. Onun bu sözlerinden namazın

⁶⁰ Bilindiği gibi İ. Rabbânî, "İlâhî Hakikatler" Başlığı altında birinci sıraya Ka'be'nin hakikatini yerleştirmiş, "Nebîlerin Hakikatî" bölümünde ise Hz. İbrahim ve Hz. Musa'dan sonra Hakikat-i Muhammediyye'ye yer vermiştir. (Geniş bilgi için bkz. Sunar, *age*, s. 13.)

⁶¹ Kûrânî, *a. yer*.

⁶² Bir Türk şairi olan Refii 1408-9 yıllarında kaleme aldığı *Beşâretnâme* adlı mesnevisinde, Kâbe'nin esrarı ve Hz. Adem'in Kâbe toprağından yaratıldığını anlatan bir bölüm mevcuttur. (Bkz. Mustafa Uzun, "Kâbe", *DİA*, c. XXIV, s. 24)

⁶³ Kûrânî, *Şerhu kelimetü'l-vâzıha*, vr. 348b-350a.

şartlarından biri olan “istikbâl-i kible”nin tahfif edildiği gibi bir anlam da çıkarılamaz.

Buna benzer yaklaşımlar bazı sûfî şairler tarafından da paylaşılmaktadır. Nitekim bunlardan bazısı, Hz. Âdem’i, huzurunda meleklerin secde ettiği ve İlâhî cemale giden yolun kendisinden geçtiği bir “kible” olarak tasvir etmiştir. Bu bağlamda Farsça şiirdeki, *Mâ kbla râst kardîm bi-simt-i keş-külâhî* (Biz, kiblemizi yatık külâhlının yönüne doğrulttuk) mısraı pek şaşırtıcı bulunmaz. Çünkü tasavvufa ve bâtına mütemayil şairler, Mekke’deki Kâbe’nin merkez olsa bile, aslında onun sadece bir işaret (âyet) olduğuna kanidirlere. Bu nedenle olsa gerek Kâbe-i kili (kil-toprak), Kâbe-i dil (gönül Kâbesi) ile yan yana getirmekte bir sakınca görmezler.⁶⁴

İbrahim Kûrânî insan-secdegâh karşılaştırmasında sadece Hz. Âdem ile yetinmez. Bir adım daha ileri gidip bu defa, Hz. Yusuf’un gördüğü rüyadan hareketle bir delil daha getirir ve Hz. Yusuf’a ay, güneş ve on bir yıldızın secde ettiklerini hatırlatır.⁶⁵ Ona göre her ne kadar bu secde bir “selamlama” şekli olsa bile neticede baş eğmedir. Hatta bazıları bu secdenin hakikat değil huzûdan kinaye olduğunu söyler. Hülâsa ister huzû, ister selamlama, ister hakikat ister kinâye olsun her halükarda secde ile insan sözcükleri burada yan yana kullanılmaktadır.⁶⁶

Bu durumda sûfîlerin bu tür algı ve anlayışları, şatah ve türrehat kabili ifadeleri kendi konteksti içinde bir sapma/paradoks ve absürd olarak görülmez. Bu tür söylemler İslam’ın zahiriyle çelişmeyen işârî yorumlar şeklinde telakki edilmelidir. Son tahlilde burada Kâbe’nin küçültülmesi değil, insanın yüceltilmesi amaçlanmaktadır.

⁶⁴ Schimmel, Annemarie, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, terc. E. Demirli, (Kabalıcı Yayınları), İstanbul 2004, ss. 87-88.

⁶⁵ Yusuf, 4.

⁶⁶ Kûrânî, *Şerhu kelimetil-vâziha*, vr. 350b.

Şüphesiz bu tür karşılaştırmalar ve Hz. Peygamber'in şahsında insanı önceleyen yaklaşımlar tasavvuf tarihinde sadece İbrahim Kûrânî ile sınırlı kalmamıştır. Buna benzer görüşler başka sûfiler tarafından da dile getirilmiştir.⁶⁷ Hatta Hz. Peygamber'in doğduğu ve vefat ettiği şehirler Mekke-i Mükerreme ile Medîne-i Münevvere ve bu iki şehirdeki Mescîd-i Haram ile Mescîd-i Nebevî ve Ravza-i Mutahhara'nın birbiriyle olan rütbe farklarına ve buralarda kılınan namazların faziletine değinilmiştir.⁶⁸

İbrahim Kûrânî, Kâbe-insan karşılaştırmasında insan ve onun onurunu önemseyen görüşüne âyetler yanında bu kez hadislerden delil getirmiştir. Buna göre; Abdullah ibn Amr tarafından rivayet edilen ve birbiriyle aynı anlamı içeren iki hadisin birinde Hz. Peygamber (as), hem Kâbe'yi tavaf ediyor hem de şöyle sesleniyordu: "Ey Kâbe! Sen ne kadar güzelsin, kokun da ne kadar hoştur. Yemin olsun ki, müminin hürmet ve kıymeti senin hürmetinden daha büyüktür. Şüphesiz Allah sende bir şeyi haram kıldı, seni haram

⁶⁷ Nabi: "es- selam ey intisab-ı zat-ı pakinle senün- oldu böyle nev'i insanî mükerrerem es-selam" (Nabi, *a.g.e.*, s. 334) derken; Edirne Müftüsü olarak tanınan Tavaslı Mehmed Fevzi Efendi de, İmam-ı Busiri'nin *Kaside-i Bürde'* sine yazdığı *Fethu'l- verde* isimli şerhinde, Hz. Peygamber şahsında insanı önemseyen bir yorum bağlamında, Hz. Peygamberin doğduğu şehir Mekke ile vefat ettiği şehir Medine ve buradaki kutsal makamları ve mekânları kıyaslamaktadır. Bu durumda, yakîn ehlinin Mekke-i Mükerreme'yi Medine'i Münevvere'den, M. Haram'ı, Mescid-i Nebevî'den üstün gördüklerini ve aralarında rütbe farkının bulunduğu dair görüşlerini tasdik etmektedir. Bir başka deyişle Kâbe ve haremi, ilk kible Mescid-i Aksa ve Ravza-ı Mutahhara'dan üstündür. Ancak Peygamberin kabri, oradaki mübarek toprak ve kokusu, bağrında barındırdığı peygamberin cesedi Kâbe-i ulyâ ve Arş-ı a'lâdan daha kıymetlidir. (Ömer Yılmaz, *Kureyşizade Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, Tavas Belediyesi Yayınları, İzmir 2014, s. 185) Bu tartışmalar çerçevesinde Hanefi, Şafii ve Hanbeli âlimlerine göre M. Haram, M. Nebeviden daha faziletli, ancak İmamı Malik'e göre Resulullah buraya defnedildiği için M. Nebevi daha faziletlidir. Kadı İyaz ise ulemanın Resulullah'ın kabrinin bulunduğu yeri dünyanın en faziletli yeri olarak nitelendirdiğini belirtir. (Bkz. Müslim, "Hacc", H. No: 509, Müslim Terceme ve Şerhi içinde, A. Davudoğlu, (Sönmez Neşriyat), İstanbul 1980, c. VII, s. 197.)

⁶⁸ Hz. Peygamber: Mescid-i Nebevî'de kılınan namaz, M. Haram hariç diğer yerlerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletli buyurmuştur. (Buhari, "Fazlu's- salat fi Mescid-i Mekke ve'l- Medine"; Müslim, "Hac", 505-510)

bölgesi yaptı. Fakat mü'minin üç şeyini birden haram kıldı; malını, kanını ve şerefini. Ayrıca mü'min hakkında kötü zan beslemeyi de.”⁶⁹

Müellif, İmam-ı Râbbânî'nin yukarıda bahsi geçen sözü tashih bağlamında, “Ben aslında sûretleri değil hakikatleri karşılaştırdım ve Kâbe'nin hakikatinin üstün olduğunu söyledim, yoksa şeklini kastetmedim” dediğini hatırlatır. Kûrânî, onun bu yaklaşımına verdiği cevapta, hadiste insana izafe olunan mal, can ve ırzın da hakikat değil sûret ihtiva ettiğini, ancak bununla her hangi bir tefrik yapılmadan, hatta “yetkin insan” şartı da aranmadan insanoglunun muhteremliğine dikkat çekildiğini belirtir.⁷⁰

Gerek Kûrânî'nin zikrettiği bu hadiste, gerekse Hz. Peygamber'in veda hutbesinde dile getirdiği, “Müslüman'ın mal, can ve ırzının haram olduğuna” dair hadislerle bütüncül yaklaşıldığında insan onuruyla ilgili dikkat çekilen en önemli kavram “ırz” dır.⁷¹ Bilindiği gibi ırz, insanın manevi kişiliğini, haysiyet, şeref ve onurunu ifade eden bir kavramdır. Irz, terim olarak insanı insan yapan, ona toplumda şeref ve saygınlık kazandıran, bu sebeple her türlü saldırı karşısında dokunulmazlığı bulunan maddî ve manevî kişiliğini içermektedir. Hatta ırz kavramının sözlük anlamında kişinin soy-sopunun da yer alacak kadar geniş tutulması bir anlamda bireyin mensubu bulunduğu milletin manevî kişiliğini de ilgilendirmektedir.⁷² Bu hadiste her üçünün birlikte anılması, İslam'ın bireyin yaşama, mülkiyet ve manevî şahsiyetine hürmet gösterilmesi gerektiğini ve bunların güvence altına alındığını ifade etmektedir.

Buradan hareketle, İbrahim Kûrânî insanlara karşı her davranışta edepli olunması gerektiğini söyleyerek, aynı eserinde bu defa şöyle der: “Her asırda nebîler sayısı kadar yani yüz yirmi dört bin velî bulunacaktır. Hatta bu sayı söylenen rakamdan az olmayacak

⁶⁹ İbn Mâce, “Sünen”, tah. M. F. Abdülbaki, (Daru'l- Fikr), Beyrut, c. I-II, H. No: 3932.

⁷⁰ Yılmaz, *age.* s. 334.

⁷¹ Müsned I, 230; Buhari, “İlim”, 9; Müslim, “Kasâme”, 29, 30)

⁷² Hayati Hökelekli, “Irz”, *DİA*, c. XIX, ss.133-134.

çok olacaktır. Peygamber'in varisleri olan veliler, İsa (as) nüzûl edinceye, kıyamet kopuncaya kadar yeryüzünde yaşayacaktır. Ehl-i tarîk edep ehli insanlar demektir. Tarîkat edepten ibarettir. Öyleyse edepli olunmalıdır."⁷³

Müellif bu sözleriyle bir şeye dikkatimizi çekmek ister: O da her ne kadar İmam-ı Râbbânî'nin yukarıda beyan edilen sözünü kabul edilebilir bulmasa da, bu görüşü nedeniyle tekfir edilmesini de doğru görmez. Kûrânî, insanların acımazca birbirlerini tenkit hatta tekfir ettiği bir dönemde, "Ehl-i kible tekfir edilmemeli"⁷⁴ prensibine hep sadık kalmış bir sûfî olarak bağnazlığın hüküm sürdüğü bir dönemde hem düşünce ve fikir özgürlüğüne sahip çıkmış, hem de Müslümanların birbirine karşı müsamahalı davranması gerektiğini göstermiştir.

Şeyh İbrahim Kûrânî'nin bu toleranslı yaklaşımı, yani genelde Müslümanlara özelde sözün sahibi İmam-ı Rabbânî'ye gösterdiği tavır, müellifin Rabbânî taraftarı gibi algılanmasına yol açmıştır. Nitekim Annemarie Schimmel (ö. 2003) XVII. Yüzyıl müçtehitlerinden biri olarak gördüğü Kûrânî'yi Sirhindî'nin öğretilerini yayan biri olarak nitelendirir.⁷⁵ Hâlbuki biz, doktora çalışmamızın konusu olan Kûrânî'nin Rabbânî savunucusu olduğuna dair herhangi bir delile rastlamış değiliz. Muhtemelen bütün bunlar herkesin birbirini acımasızca tenkit ettiği bir dönemde onun bir "denge adamı" olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu durumda müellif her hal ve şartta insana saygıda kusur edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim görüşlerini tasvip etmemekle birlikte, Rabbânî'nin çocukları Muhammed Mâsum (ö.1079/1668) ve müritlerini Medine'deki evlerinde bizzat ziyaret etmiş, onlara büyük saygı göstermiş, bu kimselerin hürmete layık ve

⁷³ Kûrânî, *Kelimetü'l-vâziha*, v. 352a.

⁷⁴ Kûrânî, *İthâfu'z-zekî*, Beyazıt Devlet Ktp., (Veliyyüddin Efendi), No: 3215, v. 18b.

⁷⁵ Schimmel, *age.*, s. 252.

kerâmet ehli olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶ Cennete giden yolun cehennem üzerinden geçeceği sırat köprüsüne dikkat çeken Kûrânî şöyle seslenir: “Bu açıdan kim Hakk’ın emirlerine tecavüz ederse, Allah onu bu halde bırakacaktır. Kim Allah’a bakarsa Allah da ona bakacak, kim insanları affederse, Allah da onu affedecek, kim insanların hakkına riayet ederse, Allah onu karşılıksız bırakmayıp onun hakkını zayi etmeyecektir. O halde amel sizden ve o amel size iade edilecektir. Bu durumda iyi huylarla bezenin ki Allah da size kıyamette onlarla muamele etsin.”⁷⁷

İbrahim el- Kürdî el-Kûrânî, birbirinden çok farklı dönemlerde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), İmam-ı Rabbânî, Ahmed er-Rifâî (ö.578/1182), Necmüddîn el- Kübrâ(ö. 618/1221) tarafından kullanılmış “Allah’a giden yol mahlûkatın nefesi kadardır”⁷⁸ sözüne dikkat çekerek, tevhide mugâyir olmadığı müddetçe herkesin kendine göre bir haklılık payı olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹

Sonuç

Makalemizin konusunu teşkil eden İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî olumlu ve hoşgörülü bir insan algısına sahiptir. Onun Kâbe ile insan kıyaslamasında ileri sürdüğü bazı görüşlerin pek çok ilim adamı ve teologlarca hemen kabulünü beklemek safdillik olur. Tasavvuf erbabına göre insan her ne kadar “masdar” olmasa da, “mazhar” mahalli olarak telakki edilmektedir.

Kanaatimiz odur ki iştigal ve irşad alanına bakıldığında “Allah’ın emirlerine riayet, kullarına insâniyet” şeklinde geniş bir yelpaze etrafında tefekkür dünyalarını geliştiren irfânî gelenek müntesipleri belli sınırlar dahilinde dini, dili, milliyeti, cinsiyeti, etnik yapısı ne olursa olsun bu dünyada olabildiğince tüm insanları hoş

⁷⁶ Yılmaz, *age.*, s. 64.

⁷⁷ Kûrânî, *Kasdu’s- sebîl*, Süleymaniye Ktp. (Bağdatlı Vehbi), No: 795, 149b.

⁷⁸ Feridüddîn el-Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, Diyanet Ktp. D. No: 715, vr. 201b.

⁷⁹ Kûrânî, *İthâfü’l-münîb*, Süleymaniye Ktp. (Reşit Efendi), No: 996/5, v. 130b.

görmeyi esas alırlar. Onlara göre kalplerde olup biteni bilen sadece Allah'tır. Nihai hükmü takdir edecek olan da yalnızca O'dur.

Sûfilerin insana bakış açısı, günümüzün çatışmacı, menfaatçi, faydacı, hazcı, egoist yaklaşımına karşı alternatif bir dinamizm tevlit edecektir. Özellikle Müslümanların kendi dindaşları arasında tefrika ve çatışmanın boy gösterdiği, mezhep kavgalarının yaşandığı böyle bir dönem ve coğrafyada sûfilerin bu öğretilerinden azami ölçüde istifade edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa*, (Dâru ihyâ-i turâsi'l-arabiyye), Beyrut 1933.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Nureddin, *Şerhü'l-emâlî*, (Dersaadet), İstanbul 1985.

ALGAR, Hamit, "İmam-ı Rabbânî", *DİA*, c. XXII, ss.195-199.

ATTÂR, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-evliyâ*, Diyanet Ktp. D. No: 715.

BURSEVÎ, İ. Hakkı *Lübbü'l-lübb*, İstanbul 1328.

-----, *Tenvîrü'l-ezhân min tefsîri ruhu'l-beyân*, tah. M. Ali Sâbûnî, (Dâru'l-Kalem), Şam 1988.

CİLÎ, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (Matbaatü'l-İlmiyye), Beyrut 1997.

FEVZİ EFENDİ, Mehmed, *Fethu'l-verde şerhü'l-bürde*, Millet ktp. (Ali Emiri), No:1331.

FUZÛLÎ, *Divân*, Haz: K. Akyüz vd., (Akçağ Yayınları), Ankara 1990.

GAZÂLÎ, Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-din*, (Matbaatü Mustafa Halebi), Kahire 1939.

HANİF, N. "Al-Kûrânî, İbrahim b. Al-Shahrazuri al-Hasan Sharan al-Madani", *BEOS*, New Delhi 2002, ss. 250-251.

HÖKELEKLİ, Hayati, "Irz", *DİA*, c.19, ss.133-134.

İBN KESİR, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Çağrı Yayınları), İstanbul 1986.

İBN MÂCE, "Sünen", tah. M. F. Abdülbaki, (Dâru'l- Fikr), Beyrut.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları), Ankara 1993.

KÛRÂNÎ, İbrahim, *Şerhu kelimeti'l-vazıha ale'l-makalati'l-faziha*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, No:2722/17, vr. 347-356.

-----, *İthâfu'z-zekî*, Beyazıt Devlet Ktp.,(Veliyyüddin Efendi), No: 3215.

-----, *İthâfü'l-münîb*, Süleymaniye Ktp. (Reşit Efendi), No: 996/5.

-----, *Meşrau'l- vürûd*, Süleymaniye Ktp. (Reşit Efendi), No: 443/2.

-----, *Risâletü izâleti'l- İşkâl*, Süleymaniye Ktp. (Nafiz paşa), No: 508.

-----, *Kasdu's-sebîl ilâ tevhid-i hakki'l-vekîl*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, No: 795.

MASSIGNON, Louis, "Nur-i Muhammediyye", *İA*, (MEB Yayınları), c. IX, İstanbul 1950, s. 362.

MECDÎ, M., *Şekaik Tercemesi Hadâik*, (Matba-ı Amira), İstanbul 1269.

MEVLÂNÂ, Celaleddin er- Rûmî, *Mesnevi*, çev. V. İzbudak, (MEB. Yayınları), İstanbul 1990.

-----, *Rubâiler*, ter. N. Gençosman, (MEB. Yayınları), İstanbul 1986.

-----, *Divân-ı Kebîr*, haz. Ş. Can, (Ötüken Yayınları), İstanbul 2000.

MİSRÎ, Niyazî-i, *Mevâdiü'l- İrfân*, çev. S. Ateş, (Yeni Ufuklar Neşriyat), İstanbul trz.

MÜSLİM, Terceme ve Şerhi içinde, A. Davudoğlu, (Sönmez Neşriyat), İstanbul 1980.

NABÎ, *Tuhfetü'l- Harameyn*, Haz. M. Coşkun, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara 2002.

NAFÎ, Beşir, " Tasawwuf und reform in Pre- Modern İslâmîc Culture in Search of İbrahim Kûrânî", *Die Welt des İslâm*, XXXXII/3, 2002, ss. 324-325.

NEDVÎ, Abdalbârî, *Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, (Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 1998.

RABBÂNÎ, İmam-ı, *Mektûbât*, I-II, Fazilet Neşriyat, haz. T. Hakan vd., İstanbul 2004, c. I-II.

-----, *el- Mebde' ve'l- Meâd*, terc. N. Tosun, (Sûfî Kitap), İstanbul 2005.

SCHIMMEL, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, terc. E. Demirli, (Kabalıcı Yayınları), İstanbul 2004.

SİNAN PAŞA, *Tazarru'nâme*, haz. M. Tulum, (Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 2001.

SUNAR, Cavit, *İmâm Rabbânî-İbn Arabî, Vahdet-i Şuhûd ve Vahdet-i Vücûd Meselesi*, (Resimli Posta Matbaası), Ankara 1960.

TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Şerh-i Mesnevi*, (Şamil Yayınları), İstanbul trz.

UYSAI, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yayınları), Konya 2001.

UZUN, Mustafa, "Kâbe", *DİA*, c. XXIV, s. 24.

YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, (Eser Neşriyat), İstanbul trz.

YILMAZ, Ömer, *İbrahim Kûrânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2005.

-----, *Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, (Tavas Belediyesi Yayınları), İzmir 2014.

YUNUS EMRE, *Divân*, haz. M. Tatçı, (Akçağ Yayınları), Ankara 1991

MUHAMMED ABDULHALİM ABDULLAH'IN HİKÂYELERİNDE KAHRAMANLAR

Tahsin DELİÇAY*

Özet

Mısır'ın ikinci kuşak edebiyatçılarından Muhammed Abdulhalim Abdullah, Arap hikâyeciliğinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Genç yaşta hikâye yazmaya başlamıştır. Bu çalışmada, Abdulhalim Abdullah'ın toplam 10 hikâye koleksiyonundan, bu koleksiyonlara isimlerini veren 10 hikâyesindeki kahraman tipleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abdulhalim Abdullah, Mısır, hikâye, kahraman.

The Heroes in the stories of Muhammed Abdullah Abdulhalim

Abstract

Muhammed Abdulhalim Abdullah, one of the authors of the second generation, has a significant place in the Egypt Literature. He began to write stories in his early ages. In this research, heroes' characters in the ten stories that named the collections are studied.

Key Words: Muhammed Abdullah Abdulhalim, Egypt, story, hero.

* Prof. Dr., Bozok Ün. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi, tahsindelicay@hotmail.com.

Giriş

Mısır'ın ikinci kuşak edebiyatçılarından Muhammed Abdulhalim Abdullah¹ (1913–1970) Arap hikâyeciliğinde oldukça önemli yere sahip bir isimdir. Abdulhalim Abdullah roman ve hikâyeleri ile Arap edebiyatına büyük katkısı olmuş, özellikle romanın Arap edebiyatına yerleşmesinde öncülük yapmış ve onun sanat değerini yükseltmiştir.² Onun ilk kalem tecrübeleri ortaöğrenim yıllarına dayanır. Arkadaşlarının kendisine, “Sen şairsin, hapsolan şiirini nesirle yaz” sözü üzerine ilk hikâyesi *İbrîsim ev Ğarâmu'l-hâir'i Dâru'l-Ulûm* Fakültesinde henüz on altı yaşında iken yazmıştır.³

¹ Muhammed Abdulhalim Abdullah 1913 yılında Nil deltasında el-Buhayra'ya bağlı Kumhamâde'nin Kefrbûlîn köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde, ortaöğrenimini Demenhûr'da tamamladı. 1937 yılında Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi'nden mezun oldu. Mezuniyetinden sonra *Arap Dil Kurumu*'nda yazar olarak göreve başladı. Bu kurumda kurul üyeliğine kadar çeşitli kademelerde çalıştı ve oradan emekli oldu. Ayrıca *Edebiyat ve Hikâye Araştırmaları Kurulu* ile *Edebiyatçılar Topluğunda* kurul üyeliği yaptı. 1954'te evlendi, üç çocuğu oldu. Ünlü hikâyecilerden biri ve kendisine göre bir edebî çevresi olmasına rağmen köyünü terk etmedi. 30 Haziran 1970'te vefat etti. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Yûsuf Hasen Nevfel, *Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah hayâtuhu ve edebuh*, 1981, s. 3-6; Yûsuf Nevfel, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdîhalîm 'Abdîllah*, Kahire 1996, s. 7-8; Ahmed İbrahim Ahmed Halîl, *el-İtticâhu'r-rûmânsiyye fî'r-rivâyeti Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu'l-Ezher Kulliyetu'l-Lugatî'l-'Arabiyye, İtâu'l-Bârûd 2002, s. 67; Yûsuf eş-Şârûnî, *er-Rivâiyûne's-selâse*, Kahire 1980, s. 219, 306, 307; Yûsuf eş-Şârûnî, *el-Mulhaku'l-edebî li sahifeti'l-Ahbâri'l-Kâhiriyye*, S. 18, 25 Ekim 1970, s. 4; es-Saîd el-Varakî, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-kasîra fî'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır fî Mısır*, Kahire 1984, s. 106; Candemir Doğan, *Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah'da Kısa Hikâyecilik* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1991, s. 11; Kâsım b. Mûsâ Bil'adîs, *Binyetu'l-hitâbi'r-rivâi 'inde Muhammed 'Abdîhalîm 'Abdîllah* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'a Mentouri Constantine, Cezayir 2005-2006, s. 24 vd.; Ahmet Kazım Ürün, “Muhammed Abdulhalîm Abdullah'ın Küçük Birlik Adlı Hikayesi”, *Edebiyat Dergisi*, S. 15, 2006, s. 23; Tahsin Deliçay, *Kısa Hikâyeciliğin Gelişimi ve Muhammed Abdulhalim Abdullah-Ömer Seyfettin Modellemesi*, Kahire 2008, s. 65 vd.

² Yûsuf Es'ad Dâğîr, *Masâdiru'd-dirâsâti'l-edebî'l-fikri'l-'Arabiyyi'l-hadîs fi siyeri a'lâmîhi*, (er-Râhilûn 1800-1972), Beyrut 1972, III,76; s. 762.

³ Yûsuf Nevfel, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah*, s. 34.

Anlatı türünde 1952 Devrimi'nden sonra gözler, Mısır çiftçisinin hayatı üzerinde yeni gerçekçilik akımı olgularına çevrilmiştir. el-Menfelûtî'yi çok beğenip etkilenen Abdulhalim Abdullah, daha sonra Muhammed Huseyn Heykel'in etkisiyle köye romantik bir gözle bakmaya başlamıştır.⁴ Onda el-Menfelûtî'nin etkisini, sadece telkin ve irşatta değil; aynı zamanda hitap ve kompozisyon üslubunda ve dile önem vermede buluruz. Her ikisinin arasında tabiat, kültür ve üslupta büyük bir uyum vardır. İkisi de süslü eski Arap üslubuyla modern edebiyat şekillerini ele almıştır.⁵ Yine Muhammed Abdulhalim Abdullah; Teymûr, Tolstoy ve bunların yanı sıra Çehov'dan da etkilenmiş realist bir hikâyecidir.⁶

Anlatımı, üslubu ve yaşadığı dönem itibariyle sade olan dili sayesinde Arapçayı en güzel şekilde kullanan yazarlardan biri olarak da kabul edilen Abdulhalim Abdullah hakkında Yûsuf eş-Şârûnî, "Onun hikâyelerinde kullandığı dil, karanlık gecede parlayan bir yıldız gibidir."⁷ nitelemesinde bulunur. O daima açık, sade, kolay, zarif, lâtif ve fasih bir dili tercih etmiştir. Dile hâkimiyeti ve üslûbunun şairane, latif ve ince olmasından ötürü "Mısırlı şair romancı" lâkabıyla da anılmıştır. Fasih dilden taviz vermemiş ve hiçbir zaman halk diline (ammice) iltifat etmemiştir. Hatta halk diliyle hikâye yazmanın revaçta olduğu, fasih dille yazanların ayıplandığı bir dönemde bile fasih dili savunmuştur.⁸

Şukrî Muhammed 'Ayyâd, Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın köylülüğüne ve şehrin onu etkileyemediğine vurgu yapar.⁹ Onun eserlerinde köy öne çıkmıştır. Neredeyse köy dışında pek bir şey yazmamıştır. Öyle ki, hikâyelerinin yanı sıra beşten fazla

⁴ Seyyid Hâmid en-Nessâc, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-Mısıriyyeti'l-kasîra*, Kahire trs., s. 120.

⁵ Şukrî Muhammed 'Ayyâd, *Tecârib fi'l-edeb ve'n-nakd*, Mısır 1968, s. 174-175.

⁶ Muhammed Abdulhalim Abdullah, *Lika' beyne cîleyn*, Kahire 1977, s. 43-44.

⁷ Yûsuf eş-Şârûnî, *er-Rivâiyyûne's-selâse*, s. 228.

⁸ Hilmî Muhammed el-Kâud, *Mecelletü'l-Ummeti'l-Katariyye*, S. 59, Zulkâde 1405, s. 17.

⁹ Şukrî Muhammed 'Ayyâd, *Tecârib fi'l-edeb ve'n-nakd*, s. 174-175.

romanında da olaylar köyde geçmektedir. Köy hayatını yazdığı sıralarda Mısır toplumu iktisadî, içtimaî, siyasî ve fikrî alanların her birinde değişiklikler geçiriyordu.¹⁰ Köy ile şehri beraber tasvir ve tahlil eden Mısır'ın ilk edebiyatçılarından Abdulhalim Abdullah'ın¹¹ köy, çiftçi, arazi, toprak ve bunlarla ilgili yazdığı şeylerde gerçekçiliği reddetme ve doğrudan romantizme kayma vardır. Romantizme kayan bu kısa hikâyeleri, geçmiş medeniyetin izlerini taşır.¹²

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın toplamda 10 hikâye koleksiyonu¹³ bulunmaktadır. Her bir koleksiyondan o koleksiyonun ismini taşıyan hikâyeler seçilmiştir. Bu çalışmada, seçilen hikâyelerde yer alan kahraman tipleri incelenmiştir. Kahramanlar; başkahraman, ikincil kahraman ve tali kahramanlar diye isimlendirilmiştir.

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın hikâyelerinde, kendilerini geçmişteki hikâye ve roman kahramanlarından ayıran orijinal niteliklere sahip kahramanlar yer almaktadır. Ele aldığımız *Julyet... Fevka sathi'l-kamer* hikâyesinin kahramanları dışındaki kahramanlar kendileri gibi yaşayan, hissedilen, yorumlayan tiplerdir. Zira onun hikâyeleri insanın kendisiyle ve devam edegelen hayat düzeniyle olan ilişkisini söz konusu eder.

1. Elvân mine's-sa'âde (Mutluluk Görüntüleri)

Elvân mine's-sa'âde hikâyesinde konu ve kahramanlar günlük hayatın içindedir. Hikâyede mekân, başkahramanın bekçilik yaptığı arazisi ve köyüdür. Tali kahramanlar ise bekçinin karısı, kızı Neciyye,

¹⁰ Seyyid Hâmid en-Nessâc, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-Mısriyyeti'l-kaşîra*, s. 113.

¹¹ Yûsuf Es'ad Dâğir, *Masâdiru'd-dirâsât...*, s. 761; Yûsuf eş-Şârûnî, *er-Rivâiyiyyüne's-selâse*, s. 219.

¹² Seyyid Hâmid en-Nessâc, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-Mısriyyeti'l-kaşîra*, s. 112, 113.

¹³ Çalışmada kullandığımız hikâye koleksiyonları sırasıyla şöyledir: *Elvân mine's-sa'âde*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *el-Mâdî lâ ye'ûd*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *Huyûtu'n-nûr*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *en-Nâfizetu'l-ğarbiyye*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *Hâfetu'l-cerîme*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *Eşyâ li'z-zikrâ*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *Julyet... Fevka sathi'l-kamer*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *ed-Dafiratu's-sevdâ'*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *Ustûre min kitâbi'l-hubb*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.; *ed-Dumû'u'l-harsâ'*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

oğlu, halen çalıştığı arazinin üçüncü sahibi ve imrenip örnek aldığı komşuları Kemal Efendi Kerem ile Mahmud Abdurradî'dir.

Hikâyede, elindekiyle yetinmek zorunda olan, kıt imkânla yaşayan, otuz yıldır aynı topraklarda çalışan ve topraktan kopartılmaktan korkan bir bekçi vardır. Her şeyin bağrında yetiştiği toprak onun hayatıdır. Bekçi hisli ve hayalleriyle yaşayan bir insandır. Nitekim kızı Neciyye'nin, arkadaşı Buseyne ile köyde beraber kalmak için kendisinden toprak almasını istediği o günü unutamaz. Acaba kızımın isteğini yerine getirebilir miyim diye düşünür daima, ama bunu yapamayacağını ifade eden bir şekilde de tebessüm eder gün. (s. 5)

Bekçinin örnek aldığı Kemal Efendi Kerem arazileri olan zengin birisiydi. Ancak karısı bir akrabasına kaçıp onu bir çocuğuyla terk etmişti. Örnek aldığı diğer kişi ise Mahmûd Abdurradî'ydi (s. 6). Onun da maddi durumu iyiydi, malı vardı, ancak çocuğu yoktu. Onlara imrenen, hayal kuran ve onlar gibi olmayı düşleyen bekçi hayallerine yetişemeyeceğini anlamış, oğlunun kendisine 'baba' dediği anı hatırlayarak bu duygunun hiçbir şeye değişilmeyeceğini düşünmüştü. Zira o, köye her ne zaman tahsilli biri gelse ona, 'baba' kelimesi her şeyden üstün olduğunu söylüyordu. Sonra anlıyordu ki Allah, fakire zenginin parasıyla satın alamayacağı nimetler ve mutluluk veriyor. (s. 7)

Yukarıda ifade edildiği gibi bekçinin, oğlunun kendisine 'baba' deme anını hatırlaması ve onun bunu herkese anlatması ile kızı Neciyye'nin, arkadaşı Buseyne ile köyde beraber kalmak için kendisinden toprak almasını istemesi ama buna gücü yetmediğinden kızının isteğini yerine getirememesi ve o günü unutmaması onun duygusal yönünü ele veren cümlelerdir.

Bekçinin duygularını tahsilli insanlara anlatması, okumamış olsa bile onun kültürlü ya da en azından neyi kime anlatacağını bilen birisi olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan bekçi, çocuklarının isteklerine önem vermekte ve bunları yapmayı istemektedir. Bekçinin örnek aldığı Kemal Efendi Kerem ve Mahmûd Abdurradî'nin ortak yönlerinin zenginlik olması, ihtimal ki onun içindeki çocuklarının isteklerini yerine getirme dürtüsünün sonucudur.

2. el-Mâdî lâ ye'ûd (Geçmiş Geri Gelmez)

el-Mâdî lâ ye'ûd'de başkahraman, aynı zamanda anlatıcı olan Adlî'dir. Hikâyenin büyük çoğunluğu Kahire'de, bir kısmı da Mansûra'da geçmektedir. İkincil kahraman Adlî'nin sevdiği kadın Kerîme'dir. Adlî'nin ailesi, Mansûra'daki arkadaşı ve dilenci tali kahramanlardır.

Hikâye şu tasvirle başlar:

"Akşam oldu. Aile fertleri, akrabalarından birinin düğününe gittiler. Evde yalnız başıma kaldım. Tek kalmaya alışık değildim. Pencereden dışarı baktım. Bir reklam levhası vardı. Altında da bir dilenci oturuyordu. Çocuğunu kaybetmiş gibi görünen siyah elbise giyinmiş bir kadın, onun eline bir şey koydu. Dilenci de ona dua etmeye başladı. Başımı kaldırdım, ilan levhasına baktım. Afişteki filmin oyuncularını birbirine sarılan iki çekici artistti. Afişteki resimden anlaşıldığı kadarıyla kadın çok uğraşmış ama uzun bir mücadeleden sonra teslim olmak zorunda kalmış gibi görünüyordu. Dilenci arada bir "Allah için!" diyordu. Yarım için filme gitmeye karar verdim. İhtimal ki filmin yıldızı olan kadının teslim olmasını gerektiren şartlar, bizim yaşadığımız ve sonunda Kerîme'nin teslim olacağı şartlara benziyordu." (s. 53)

Adlî özel bir kız okulunda öğretmenlik yapıyordu. Okulda beraber çalıştığı Kerîme'yi seviyordu. Kerîme cana yakın ve sevecendi. Görünüşte kalbinin müdürden yana olduğu zannediliyordu. Ama o da Adlî'yi seviyordu.

Ancak her ikisi de sevgilerini göstermede birbirine mesafeli duruyordu. Aralarındaki ilan-ı aşkları bir ikindiden sonra okul çıkışında olmuştu. İlişkileri birkaç ay devam etti. Kerîme yazın

Mansûra'ya gidip geldikten sonra Adlî'ye karşı çekingen davranıyor, bir şey söylemiyordu. Sonrasında da istifa edip Mansûra'ya gitmişti.

Adlî bütün bunlardan sonra onu merak edip, aramaya başladı. Mansûra'daki bir arkadaşına ismini vererek arattırdı. Fakat bir haber çıkmadı. Sanki üzerine bir perde çekilmişti. (s. 62)

Hikâye şu tasvirle bitmektedir:

"...Cadde sakindi, insanlar azaldı. Dilenci de gitti. Ben daireme girdim. Yorganı kafama çektim. Derin bir nefes aldım. Hatırladığım en son şey onun bana gönderdiği mektuptu. Mektubunda ona gönderdiğim bütün mektuplar vardı. Benden de bana gönderdiği mektupları geri istiyordu. Bütün bunlar gelecek içindi. Geçmiş geri gelmez. Geleceği düşünmeye başladı mı acaba? Ona bütün mektuplarını gönderdim, bir kelime bile etmeksizin..." (s. 61)

Kahramanların her ikisi de çekingendir. Adlî ve Kerîme'nin sevgilerini birbirlerine açmalarının bir okul çıkışı tesadüfle başlaması, Kerîme'nin yaz tatilinde Mansûra'ya gidip geldikten sonra ona karşı soğuk durması, Adlî'ye bir şey söylemeden terk edip Mansûra'ya dönmesi, Mansûra'dan Adlî'ye gönderdiği son mektubuna Adlî'nin kendisine gönderdiği bütün mektupları koyup kendi mektuplarını istemesi, bütün bu olanlara karşın Adlî'nin bir anlamda pasif ve ilgisiz gibi durması onların bir birine çok açılmayan, duygularını rahatça ifade edemeyen kişilikler olduğunu göstermektedir.

Yine Adlî'nin "Hikâyemiz böyle başlamıştı. İlişkimiz birkaç ay böyle devam etti. Teslim kararından önceki verdiği savaşları sorduğumda 'Kalpler âleminde savaşlar bir gariptir. Kalpler birbirine karşı savaşır ama savaştığını bilmez. Bunlar hikâyemizde olan şeylerdi. Varlığını hissetseydin eğer... Çok direndim ama sonunda teslim oldum. Çünkü sen savaşa girdin. Eğer aksi olsaydı kalpler birbirine karşı savaşır ama savaştığını bilmez.' dedi." (s. 58) demesi de Kerîme'nin Adlî'ye göre daha içine kapanık olduğunu göstermektedir.

3. Huyûtu'n-nûr (Işık Huzmeleri)

Hikâye büyük bir köyde geçmektedir. Başkahraman Fûtîdir. Evin küçük oğlu olan anlatıcı, ikincil kahramandır ve olayın dışındadır. Tali kahramanlar ise hasta, anlatıcının annesi, ağabeyi, babası ile muhtar ve çiftçidir.

Doktor Fûtî, büyük kafalı, kırmızı yüzlü, kısa boyludur. Yunan ya da Ermeni asıllı olduğu söylenen Fûtî Arapçayı iyi konuşamaz. İlaç deposunun üstündeki levhada "ed-Duktûr Afsutyâdis" yazdığı için ona Fûtî derler (s. 22). Fûtî, çok para kazanır, zengin olur fakat evlenmez ve tek başına yaşar. Onun avcılıkta doktorluktan daha iyi olduğu da söylenir. Yine köpeğine insanlardan daha iyi baktığı da söylenenler arasındadır. (s. 23)

Fûtî köylüyü küçük gören, çocukların hasta olmasıyla alay eden, sadece kendini düşünen, kimseyle bir şey paylaşmayan, hastalarına rastgele ilaç veren, bazen de onlara iğne yerine tuzlu su şırınga eden bir doktordur... Ancak yaptığı iğnenin sadece tuzlu su olduğunun ortaya çıkmasından sonra müşteriler hepten azalmış ve Fûtî için kaçınılmaz son başlamıştır. Haftada birkaç gün ava giden Fûtî her gün ava gitmeye başlar. Gittiğinde artık avına değil etrafa rastgele ateş açar. Bir gün kuş değil de birini vurur. Evet, vurulan kişi kendisidir. (s. 28-29)

İkincil kahramanın ağabeyi, zeki bir öğrencidir. Liseyi bitirdikten sonra tıp fakültesine girer. O, Fûtî gibi sadece kendisini düşünen bir doktor olmak istemez. Doktor olduktan sonra köyünden uzak bir yere tayin edilir. Ama o, hafta sonları gelerek köyündeki hastaları muayene eder. (s. 26)

Hikâyedeki hasta; konuşmaya dermanı olmayan, Fûtî'ye gidip bir iğne yaptırdıktan sonra evine dönen ve o gece ölen köylüdür. Çiftçi, Fûtî'nin hilesini ortaya çıkaran zeki köylüdür. Anlatıcının anne ve babası ise hikâyede çok az zikredilen iki kişidir.

Hikâyecimiz Fûtî'nin muayenehanesindeki tabelasını yeni nesle seslice okutur ve *"Hakikat eliyle parçalanmış sahte tarih, Mısır'ın parlak güneşi altında yok oldu..."* cümleleriyle hikâyesini bitirir. (s. 30)

Başkahraman Fûtî, hem velinimetini olan hastalarını küçük görüp alay eder hem de onları aldatır. O doktor olmasına rağmen köyün çocukları için *"Nasıl olsun hepsi belherisya¹⁴ hastası, üçte biri böbrek, diğer üçte biri de dalak büyümesi hastası."* diyen bir nankördür aynı zamanda. (s. 24)

Anlatıcı kahraman, olayları gözlemleyen biridir. Onun tıp fakültesi okuyan ağabeyi köyünden uzak bir yere tayin edilmesine rağmen hafta sonları gelerek köyündeki hastaları muayene etmiştir. Fûtî'nin silahla yaralanıp bu sebeple öldüğünü duyunca, ağabeyinin bütün yaptıklarına karşın, *"Burada olsaydım onu tedavi ederdim."* (s. 29) demesi, onun iyi niyetli olduğunun bir göstergesidir.

Köylüler temiz kalpli, iyi niyetli ve uyanıktır.

4. en-Nâfizetu'l-ğarbiyye (Batıya Bakan Pencere)

en-Nâfizetu'l-ğarbiyye de köyde geçmektedir. Başkahraman Marangoz Hasen, ikincil kahraman anlatıcı, tali kahramanlar ise oğlu Rabî, hanımı ve köylülerdir.

Hikâye şöyle başlar:

"Evin batı tarafındaki penceresinden devamlı dışarı bakıyordu. Baktığı yerde marangoz ve ailesi vardı. Oradan her bakışında onları görüyordu. Onlarda hâllerinden razı, kaza ve kaderden hoşnut bir aile portresi görüyordu. Marangozun bir yarası vardı, fakat zaman onun üzerini örtmüştü. Geçmişte yaşadığı olaylar gözünün önüne geldi. Onların derecesi ne olursa olsun, yutkundu. Çünkü onlar unutulmaz olaylardı." (s. 40)

¹⁴ Sadece Mısır'da görülen, Nil nehrinin küçük kanalcıklarındaki durgun sularda yaşayan mikroplardan suya giren çocukların ciğerine geçen bir hastalıktır.

Marangoz Hasen duygusal birisidir. Asıl işi marangozluktur. Gözlerine inen su sebebiyle gözleri kapanmış, köy halkı ise onun durumuna uygun bir iş ayarlamıştır. İleri yaşta kör olduğu için duyuları, hisleri ve duyması zayıf ve yetersizdi Hasen'in. Oğlunun yardımını olmadan tek başına yola çıkıp yürüyemiyordu.

Rabî', Hasen'in oğludur. Altı yaşında, güzel, parlak simalı, yüzü yuvarlak ve esmercedir. Yüzüne bakan en katı kalpli insanların bile kalbinin ısındığı Rabî'in tek kusuru, saçlarını annesi tıraş ettiği için başında oluşan şişliklerdir.

Anne, ev işlerini yapan ve çocuklarına bakan bir kadındır. Rabî' öldükten sonra meşgul olup acısını unutmak için artık tarlalara çalışmaya gitmektedir.

Anlatıcı Rabî'in ölümünü şöyle anlatır:

“Bir gün yine batı taraftaki pencereden bakıyordum. Baba hüznünlü bir şekilde oturuyordu. Anne de hüznünlüydü. Kucağındaki küçük çocuğunu emziriyordu. Rabî' bir gün sabah çok miktarda dikenli incir yemiş, karnına bir şeyler olmuş, hastalanmıştı. Annesi ona yemesi için tavuk pişirmişti. Fakat o yemedi. Tan ağarırken horozların ötüşüne annenin ağıdı da karışmıştı. Rabî' ölmüştü.” (s. 46)

Babası Rabî'i, körün elindeki bastona benzetiyor ve *“Ya Rab! Körün elindeki bastonu aldın, o benim bastonumdur.”* diyordu (s. 48). Oğlunun ölümünden sonra delirecek hatta ölecek gibidir Hasen. Pencereden bakarken, ölümünün onun kurtuluşu olacağını düşünmüştüm. Geçirdiği şoktan dolayı gücü, kuvveti kalmamıştı. Onu işine götürüp getiren de yoktu. Köylünün kendisine verdiği işi de yapamıyordu. Hasen bir gün sabah evinden gayesiz, hedefsiz çıktı. *“Rabî!”* diye bağıriyordu. Gitti, gitti. Bir çukura düştü, birçok kemiği kırıldı, yüzü kan ve çamur oldu, vücuduna dikenler battı. Hastaneye getirdiler. İnlüyordu. O, *“Baston”* diye bağıriyordu. Bastonunu ona verdiler. Bastonu tuttu, kavradı. Sonra yavaş yavaş bıraktı. O ölmüştü. (s. 50-51)

Neredeyse bütün hikâyelerinde, bir pencere bulup sık sık kahramanlarına hikmetli sözler söyleten Muhammed Abdulhalim Abdullah, burada da şunları söyler:

“Doktora dedim ki: ‘O, ölüm ve hayatın yaratılış anlamını bana öğretecek derecede çok acı çekiyor, ölüm yaratılması gerekli bir şeydir.’ Doktor: ‘Bana ölümü mü söylüyorsun, ben öyle bir yerdeyim ki etrafımdan her gün bir sürü ölümler dönüyor.’ dedi.” (s. 49)

Marangoz Hasen, geçmişte çektiği bütün sıkıntılara rağmen kaderine razıdır. Ancak oğlunun ölümü Hasen’in tahammülünün fevkinde bir durumdur.

Anne, Rabî’in ölümünden sonra iyice yıkılmış, kederini dağıtmak için kendisine meşguliyetler aramaktadır.

Rabî güzel, sevecen, etrafına sıcaklık ve masumiyet saçan çocuk. Ölmüştür.

Köylü iyilikseverdir, Marangoz Hasen’in yardımına koşarak sıkıntılı zamanlarında yalnız bırakmamışlardır.

5. Hâfetu’l-cerîme (Suçun Eşiğinde)

Nil kenarındaki bir köyde geçen hikâyede başkahraman aynı zamanda anlatıcı olan, çocuğunu kaybeden babadır. Kaybolan oğlu Ahmed, karısı, bilge köylü kadın ve düşman ailenin çocuğu Sa’d da tali kahramanlardır.

Hikâye şu tasvirle başlar:

“Nil’in kenarında yürüyordu. Güneş batmadan önce içinde derin bir korku ve sıkıntı vardı. Fakat onu tarif edemiyordu. Karısının gözlerinde şüphe vardı. İçindeki söylemek istiyordu, fakat ağzını açamamıştı. Ağzını kapatması gözlerinden dökülen yaşa mâni olamadı. Birkaç saat daha içindeki sıkıntıyı saklamalıydı. Aksi hâlde köy bir savaş meydanına dönecekti. Oğlunun sevdiği bir oyun gözlerinin önüne geldi. Oyunda küçük bir bahçe

vardı. Etrafına bakındı bir şey göremedi. Sanki oğlunun parmaklarını hissetti. O yapmıştı sanki bunu..." (s. 4)

Altı yaşındaki küçük oğlu Ahmed kaybolur. Başkahraman devamlı onu hayal eder, oynadığı oyunu, oyundaki bahçe ve tarlayı düşünür. Nil'in kenarında güneş batmak üzeredir. Oğlunu ararken tamir için konmuş ya da terk edilmiş bir yelkenli geminin arkasında küçük bir çocuk görür. Onun, kaybolan oğlunu kaçıran ailenin çocuğu olduğunu düşünür. Onu geminin altında sakladıktan sonra ağzını kapatır. Derken çocuk kucağında uykuya dalar. (s. 9-10)

Başkahraman, bu düşünceler sarmalına dalmışken birden bire karısının yüzünü gülerken görür. Çocuğu bulunmuştur. Oğlu, düşman ailenin çocuğu Sa'd ile oynarken bulunmuştur. (s. 14)

Başkahraman çocuğu saklamakla suçun eşiğinden dönmüştür. Çevresinde bilge ve iyiliksever olarak itibar edilen kadına gider. Ona, oğlu Ahmed'i ararken ailesinin oğlunu kaçırdığı zannıyla bir çocuğu alıkoyduğunu, onun ailesinin şimdi deveyi aramakla meşgul olduğunu eğer çocuklarının olmadığını anlarsa durumun tehlikeli bir hâl alacağını söyler. (s. 14)

Kadın adamın alıkoyduğu çocuğu tesadüfen bulmuşçasına alıp köyüne götürür ve onlara "*Kaybolan hayvanlarınızı arıyorsunuz da çocuğunuzu neden aramıyorsunuz?*" demesini ve çocuğu ailesine teslim etmesini söyler. (s. 14)

Böylece bir aile faciasının eşiğinden dönülmüştür.

Baba, korku ve endişeyle ne yaptığını bilmeyen bir karakterdir. Çocuğunu kaybetmenin acısıyla, ailesinin kendi çocuğunu sakladığını düşünerek bulduğu bir çocuğu alıkoyar. Ancak karısının güzel haberiyle hatasını anlar.

Bilge kadın, tecrübesi ve aklıyla köyde meydana gelebilecek bir facianın önüne geçer.

6. Eşyâ li'z-zikrâ (Hatırlanacak Şeyler)

Hikâye sahil şehirlerinden birinde geçer. Başkahraman aynı zamanda anlatıcıdır. İkincil kahraman işçi kadının kızı; tali kahramanlar ise işçi kadın, annesi ve dayısıdır.

Başkahraman, on sekiz yaşında, babası yeni ölmüş bir gençtir. Annesinin isteği üzerine çalışmaya karar vermiştir. Orta hâlli bir müteahhit olan dayısının yanında kontrolör olarak çalışmaya başlar.

İşçilerin arasından elli yaşlarında zayıfça, eli yüzü temiz bir kadını, kaldığı çadırın işlerini görmesi için ayırır. Kadın işe başladığının ertesi günü geç kalır ve yerine kızını gönderir.

Kızın da annesi gibi eli yüzü temizdir, ama yetiştirilmeye muhtaç bir hâli vardır. Başkahraman ona sebepsiz bir ilgi duymaya başlar. Her zaman onunla konuşur, derken aralarında bir dostluk başlar. Günler böyle gelip geçer. Kız bir gün ona, onun sevdiği temr-i hinne çiçeği getirir. (s. 10)

Başkahraman, dayısını karşılamak için şehre gider, akşam orada kalır. Tekrar işe geldiğinde çadırda kız yerine annesini görür. O iyileşmiş ve gelmiştir. (s. 10)

İşleri bitip köylerine dönecekleri zaman annesinin yerine kızın işe gelmesini bekleyen başkahraman sözlerini şöyle noktalar:

“Gönlüm kızın gelmesini istiyordu ama gelmedi. Ertesi gün iş bitip dönerken iki şeyi bırakarak köyden ayrılıyordum. Kadına temizlenmesi için bıraktığım elbiseler ve kız. Tren hareket ederken kız arkadan koşuyordu. Elinde elbiselerimin olduğu bir paket ve temr-i hinne...” (s. 15)

Başkahraman, işyerindeki kızını sever, ama utangaçlığı sevgisini dile getirmesine mani olur. Annesine kızını sormak ister ama utanır. Yazar ona bu duygularını şöyle söyler:

“Hayâımız istediğimiz şeyleri yapmamıza mani oluyordu. Hayâ isteklerimizi dizginleyen tabii bir gemdi. O, fazilet tarlasına atılan ilk tohumdu.” (s. 14)

Kız, temiz ama yetiştirilmeye muhtaç bir görünümde. O da başkahramana karşı içinde değişik duygular besler.

7. Juliet... Fevka sathi'l-kamer (Juliet... Ayda)

Bir anlatı şeklinde geçen hikâyede mekân Verona ve Ay'dır. Aynı zamanda anlatıcı olan başkahraman, Juliet'e olan aşkını dile getiren bir âşıktır. Juliet ikincil kahramandır.

Başkahraman Juliet'e sevgisini ifade ederken *“Balkon gecesine denk bir şey yok dünyada. Orada sevgi basamaklarının ilkindeydik. Aramızda geçen şeylerden dolayı sende bir korku emaresi belirdiğinde, ben Ay'a baktım. Seni sevdiğime dair ona yemin ederim.”* der. (s. 59)

Juliet ise *“Fakat Ay her zaman şeklini değiştiriyor, umarım senin sevgin değişmez.”* diyerek ona karşılık verir. (s. 60)

Başkahraman sevgilisiyle Ay üzerinde olmayı istemişti. Ona göre, gerçekleşmesine ölümün mani olmadığı bu hayalini şöyle dile getiriyordu: *“Ölülerin kabrinden, canlıların kapısından dökülecek kanlardan uzak bir şekilde, boşluktan beraberce geçerek Ay'ın üzerindeydik. Ay üzerinde bulacağımız şeyleri yiyeceğiz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indiklerinde yaptığı gibi. Onlar yeryüzünde elma bulamadılar fakat yaşadılar. Hem mutlu hem de hüznü, çocukları oldu... Senden dolayı uykusuz geçen gecelerin saatlerini biliyorsun. Sevgin adına üzerine yemin ettiğim Ay düzeldir mi? Aşk Tanrısı Cupid'in üzerinde yürüdüğü Ay düzeldir mi? Verona'nın caddeleri buradan daha güzeldi.”* (s. 60-61)

Başkahraman sevgilisinin güzelliğini tasvir ederken de şunları söyler: *“Burada evimizin bir balkonu olsaydı, sen oradan ilk bulduğumuz geceye baksaydın, dünya Ay ışığından daha parlak görünecekti. Ama sevgilim, burada ailelerimizin dövuştüğüne kim inanır? Capulet ve Montague aileleri, yani benim ve senin ailen. Mezarların üstüne kanlar*

akittilar.” (s. 62). Bu ifadeler, aynı zamanda her iki aşğın aile kavgalarını da ifade etmektedir.

Hikâye mekânını aya taşıyan ama aynı zamanda realist yönü de ön planda bir hikâyeci olan Muhammed Abdulhalim Abdullah âşıkların arasındaki olabilecek kıskançlıkları da şöyle ifade eder: *“Sevgilim! Sen ve ben bu gerçek yerde yaşayabilir miyiz? Dünyanın sevinç ve hüznelerini görmeden... Sevgi hem iyi hem de kötü çiçeklerin özünden toplandı... Biz tek yaşayamayız, insanları özleriz çünkü. Düşün ki yanımızda üçüncü bir kişi, erkek var. Anında “Hâbil ve Kâbil” hikâyesi meydana gelir Ay’da. Ya ben onu ya da o beni öldürür... Ama aramızdaki üçüncü kişi kadın olsa, ne olacağını sanıyordun. Ya benim için o seni ya da sen onu öldüreceksin...”* (s. 65)

Hikâyede her iki kahramana ait özellikler fazla zikredilmez. Başkahraman Juliet’e, Juliet de ona âşıktır. Aşkları yüzünden her iki kahramanın da aileleri birbirine düşman olmuştur.

8. ed-Dafîratu’s-sevdâ (Siyah Örgü)

ed-Dafîratu’s-sevdâ Nil kıyısında bir çiftlikte geçmektedir. Başkahraman, aynı zamanda anlatıcı olan Semîre’dir. İkincil kahraman Semîre’nin annesi, tali kahramanlar ise, villanın hanımı, oğulları Şîrin, kızları ve Semîre’nin anneannesidir.

Semîre yirmi dört yaşında bir genç kız. Yıkıntılara bakıp geçmiş günleri düşünüyordu. Saçları siyah örgülü, dudakları sarkık, ağzı küçük, elbisesi kısa, çocuklarınkine benzeyen tuhaf kaşları. Yıkıntılara bakarken on yaşındaki günlerini hatırlıyordu.

Annesi, şu anda enkaz yığını olan villada dadiydi. Villa sahibinin biri oğlan diğeri kız, iki çocuğuna bakıcılık yapıyordu.

Villada hanım, bey ve iki çocukları olmak üzere sadece dört kişi kalıyordu. Semîre hafta sonları Besâfîn Bölgesi’nde yanında kaldığı anneannesinden annesine geliyor ve villada kalıyordu. Yıllar böyle geçti... (s. 66)

Villadaki insanların yüzünde kızgınlık, sıkıntı, üzüntü ve mutsuzluk vardı. Birbirlerine saygı azdı. Villa sahibinin kızı, kocasının yüzüne bağırıyordu. Annesi Semîre'yi, Şîrîn'e karşı dikkatli olmasını tembihlemişti. Bunlar olurken Semîre on dört yaşındaydı. (s. 66)

Bir hafta sonu Semîre villaya gelirken Şîrîn, kötü niyetle önüne çıkmıştı. Daha önce de Şîrîn'in kız kardeşi ondan saçlarını istemişti (s. 70). Şîrîn'in bu tür davranışları bir kere olmamıştı. O bir defasında da Semîre'nin annesine göz koymuş ancak annesi akıllıca davranarak ondan kurtulmuştu. Bu olaylardan beş ay sonra annesi ölmüştü. (s. 73)

Semîre bir çocuk, bir genç kız. Hayatın acımasız yönlerini yaşayan birisidir.

Annesi, bir taraftan çalışırken bir taraftan da ömrü hem kendini hem de kızını kötülöklere karşı korumakla geçmiş bir kadındır.

Şîrîn, evin şımarık ve ahlakî zafiyeti olan çocuğu.

Villanın hanımı, elinin altında çalışanlara karşı insafsız, sadece kendisini ve ailesini düşünen ve onlara karşı korumacı birisidir. Ona göre kendileri soylu ve şerefli, diğerleri ise basit figürlerdir. Şîrîn'in, Semîre'nin annesine karşı kötü niyet beslediği gece olanlar, hanımın zihniyetini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"...Sonraki gece kadın (Semîre'nin annesi) bir ayak sesi duydu. Korktu. Ayak sesi kesildi. Tam o sırada elektrikler de kesildi. Şîrîn korkarak doğruca villaya gitti. Kapıda bir kadınla karşılaştı. Onu Semîre'nin annesi zannetti. Söz verdiğin hâlde niçin gelmedin diyerek kolundan tuttu. Biraz hırpaladı. Bir de ne görsün, o annesiydi. Ama hanım bu durumu önemsemedi, çünkü bu oğluydu, kocası değildi. Fakat oğlunu Semîre ile gördüğünde problem yapmıştı. Oğlu belki onu sevecek ve belki de evleneceklerdi. Kendileri soylu bir aileydi, bu onlara yakışmazdı." (s. 74-75)

9. Ustûre min kitâbi'l-hubb (Sevgi Kitabından Bir Masal)

Ustûre min kitâbi'l-hubb'in mekânı bir sosyal merkezdir. İhtiyar hasta başkahraman, doktor ikincil kahraman, ihtiyarın komşusu Abdulvâhid Abduh da tali kahramandır.

Sosyal merkezde çalışan doktor sadece yakınlarını değil, etrafındaki tüm insanları sevmektedir. Orta yaşta ve fazla yakışıklı olmayan doktor üstüne başına çok dikkat etmemekte ve dışlerinde içtiği sigaranın izleri durmaktadır.

Doktorun ihtiyar hastası kilolu, öne doğru kambur ve kalçası geniştir. Bütün vücudu yün elbisenin altından bellidir. İhtiyar hasta oldukça kıskançtır.

Abdulvâhid Abduh, ihtiyarın kıskandığı, malı mülkü ve çocuğu çok, yaşına rağmen dinç olan komşusudur.

Doktor ihtiyar hastasını her geldiğinde seve seve dinler, şikâyetlerini öğrenir ve muayene ederdi. Altmışını geçmiş bu ihtiyar devamlı şikâyetvari bir üslupla konuşurdu. İhtiyar, Allah'ın kullarına verdiği nimetlere haset ediyordu. Âdeta hasedinin, kullarla Allah arasında bir engel olmasını istiyordu. Onun kıskandığı kişilerin başında komşusu Abdulvâhid Abduh geliyordu. Şu sözleri onun Abdulvâhid Abduh'a karşı kıskançlığını açıkça ortaya koymaktadır:

“Oğlum yanıma geldi ve Abdulvâhid Abduh'un pamuğu bir feddana dokuz kantar veriyor, dedi. Benimki de dört kantar veriyor. Ben babamın bir oğluyum, benim de bir oğlum var. Oğluma, 'Bana başkalarından özellikle de 'Abdulvâhid'den bahsetme.' dedim. Oğlumun karısı çocuğunu düşürdüğü gün onun ineği ikiz buzağıladı. Onun her şeyi fazla, tavuğu yumurtluyor, hanımları doğuruyor, toprağı veriyor, yetmiş yaşında itfaiyeci gibi merdiven çıkıyor.” (s. 7)

Hastasının tuhaf bir acı çektiğini fark eden doktorun aklına bir şey geldi. Ona, *“Bir saat önce Abdulvâhid geldi. O da kalp krizi geçirmiş. Artık itfaiyeci gibi tırmanamayacak.”* dedi. Bunun üzerine ihtiyarda

garip bir rahatlama oldu. Artık nabzı düzgüne çok yakın bir şekilde atıyordu. Doktor onun bir kıskançlık bağımlısı olduğunu anladı. Onun bu deritten kurtulmasının zor olduğunu da fark etti tabii. (s. 8)

Doktor, yedi yaşındayken nenesinin kendisine anlattığı bir hikâyeyi ona anlatacağını söyledi. Hikâye şöyleydi:

Ağaçlarla dolu bir ormanda, nehrin kenarında büyük bir ağaç vardı. O en şanslı ağaçtı. Üzerinde öten kuşların sayısı belli değildi. Yine altında birbirini seven bir kız ve erkek gölgeleniyordu. Genç ona şarkı söylüyor, kız da oynuyordu. Onlar şarkı ve oyuna başlayınca kuşlar toplanıyor ve gördükleri sevgi havasından dolayı ötmeye başlıyordu. İçlerinde ismi bilinmeyen bir kuş vardı. O şarkı bilmediği için etrafına hüznle bakıyordu. Fakat sevgisi, onun şarkı söylemesine neden oldu. Günler geçti, iki genç gelmez oldu. Kuşlarda ötüştükten vazgeçti. Neden sonra genç tek başına gelip ağacın altında kısık sesle şarkı söylemeye başlayınca, kuşlar onun sevdiğinin öldüğünü anladılar. İsmi bilinmeyen o kuş da sevdiğini kaybetmişti. Bunun için ötmek yerine insan gibi konuşmaya başladı. Onunla konuşan herkese söylediklerini tekrarlıyordu. O konuşan ve öten bir kuş değildi. O, kendisine sevgi dokununca konuşmaya başlamıştı. (s. 12-14)

Bu hikâyeyi şimdiye kadar nasıl hatırladığını soran ihtiyara, doktor: *“Kalbim nasıl atacağını ezberlediği gibi onu ezberledi. Amca! Ben onu kalbine hediye edeyim. Kalbin, onu kalbimin ezberlediği gibi ezberlerse iyileşir, sıhate kavuşur. Sen kalp hastası değilsin; sevgiye muhtaçsın.”* diye cevap verdi. (s. 14-15)

Doktor sevgi dolu, iyiliksever, işini iyi yapan ve insanlara yardımcı olan birisidir.

İhtiyar sevgiden yoksun ve kıskançtır. Öyle ki bu kıskançlığı sağlığına zarar verir hale gelmiştir.

Yazarın ihtiyarın kıskançlık duygularını ifade ettiği *“İhtiyar, Allah'ın kullarına verdiği nimetlere haset ediyordu. Âdeta hasedinin, kullarla Allah arasında bir engel olmasını istiyordu.”* (s. 8) cümlesi aynı

zamanda bu hikâyedeki hikmet ve ibret dolu sözlerinden birisi olarak göze çarpmaktadır.

10. ed-Dumû'u'l-harsâ' (Sessiz Gözyaşları)

ed-Dumû'u'l-harsâ' Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın en uzun hikâyesidir. Hikâye Kahire ve Demenhûr'da geçmektedir. Başkahraman Fikrî Efendi, ikincil kahraman Ahmed Fikrî'dir. Tali kahramanlar ise Emîr es-Silahdâr, Muhammed es-Silahdâr, dükkân sahibi yaşlı adam ve Azze'dir.

Fikrî Efendi rahat bir tabiattadır. Felekî caddesinde kitapçı dükkânı işletiyor.

Ahmed Fikrî, Fikrî Efendinin oğludur. Tarih bölümünde okuyor. Duygusal bir tabiatı var. Babasının işine ilgi duyuyor.

Emîr es-Silahdâr, Ahmed Fikrî'nin arkadaşı Demenhûr'da yaşıyor.

Muhammed es-Silahdâr, Emîr es-Silahdâr'ın babasıdır. Zeki ve cesurdur. Geniş ağızlı, kalın kaşlı, kısa kolu kıl dolu. Ruhsatlı silah ticaretiyle uğraşiyor.

Dükkân sahibi yaşlı adam, yüzü mum gibi, sarı, kısa sakallıdır. Zamanla akrabalarının bulunduğu ve ticaretle uğraşacağı Türkiye'ye gitmeye karar verir. İşlettiği dükkânını Fikrî Efendiye bırakır ama sonradan dükkâna ait vergi borcu bıraktığı ortaya çıkar.

Azze, Ahmed Fikrî'nin sevdiği ve evlenmek istediği kızıdır. Esmer, burnu küçük, tuhaf dişli, sevimlidir.

Hikâye Fikrî Efendi'nin olay yerine gelmesi ve orayı tasvirle başlar:

"Fikrî Efendi, Felekî caddesinin başında bir grup insan gördü. İşin aslını anlamak için fazla zeki olmaya ihtiyaç yoktu. Yer suyla doluydu. İtfaiye gideli on beş dakika olmamıştı. Dumanın kokusu hâlâ meydanı

kaplıyordu. Fikrî Efendi kırtasiyesinin üstündeki eski büyük levhaya bakmaya başladı... İnsanlar Fikrî Efendi'yi yangından kurtulduğu için kutluyorlardı. İşyerine girdi. Yanında çalışan çocuğu ağlayan gözlerle buldu. Eliyle başını okşadı. İşyerine oturdu. Uzaktan caddedeki suları temizleyen belediye işçilerinin sesini duydu. Birisi dedi ki, 'Fırın ve çiçekçi yandı, niye kırtasiye kaldı?' Sonra kendi kendine, 'Eğer tersi olsaydı musibet daha büyük olurdu.' dedi." (s. 173-174, 177)

Fikrî Efendi, düşünen, ağzında hikmetli sözler eksik olmayan birisidir. Yangından sonra işyerine geldiğinde iki kişinin kendi aralarındaki konuşma şöyle cereyan eder: *"Muhtemelen bunlar kutsal kitaplardır."* dedi. Fikrî Efendi bunları duyunca kendi kendine, *"Kutsal kitaplar mı, evet, burada kutsal kitaplar var, buradaki hangi kitap kutsal değil ki?"* dedi (s. 178). Onun, oğlu Ahmed Fikrî'ye söylediği şeyler de bu kabildendir: *"Ben sizi doyuramıyorum; fakat sizin içinizdeki insanı doyuruyorum. Siz sağılacak inekler değilsiniz. Araba çekecek atlar da değilsiniz. Siz benim gözümde şarkının dediği gibi, Havada uçuşsa bile duygulara dokunan şeylersiniz."* (s. 185)

Fikrî Efendi rahat, dünyayı çok umursamayan bir fitrattaydı.

O işyerinin yanmasından endişe etmiyordu, ancak oranın kendisinde unutulmaz hatıraları vardı. Küçükken dayısıyla dükkâna geldiği günü hatırlıyor. Fikrî delikanlı oluncaya kadar o işyerinde çalışmıştı. Dükkânının yanmasından sonra bir şeye aldirmaksızın akşam gazetesini okuyordu. (s. 179, 186-187)

Uzun bir hikâye olan ed-Dumû'u'l-harsâ'nın ilk kısmında Fikrî Efendi, ikinci kısmında oğlu Ahmed Fikrî vardır daha çok. Bu kısımda ekseriyetle ev sahibiyle misafiri Ahmed Fikrî arasında felsefî tartışmalar ön plandadır:

Ahmed Fikrî, Demenhûr'a arkadaşı Emîr es-Silahdâr'ın yanına gittiğinde oturlurken babası gelir. Sohbet ilerler. Baba Muhammed es-Silahdâr, *"Tarih ölü bir şeydir. Tarih, sadece yaşadığımız andır."* der (s. 200). Oğlunun *"Peki, hayatımı dedemin hayatından ya da hayatımı senin*

hayatından ayırman mümkün mü?" sorusuna babası "Kurşun, tüfeğin kızıdır. Ondan çıktığında vârissiz bir doğum meydana gelir." diye cevap verir. (s. 196)

Muhammed es-Silahdâr, misafirine babasının mesleğini sorduğunda: *"Küçük bir mesleği var, çok kazanamıyor ama hayatını devam ettiriyor. Sen silah tüccarısın, babamın mesleği seninkine zıt."* cevabını alır. O da *"Baban vaiz ve insanların kalbine korku salan bir polis değilse benim mesleğimin karşısında değildir."* diye cevap verir. (s. 197-199)

Yazar hikmetli sözlerinden birisini de, arkadaşıyla gezerken devamlı bir münakaşa hâlinde olan Ahmed Fikrî'ye söyler. O, arkadaşıyla girdiği insanlar, savaşlar ve kuşlar hakkındaki münakaşalardan sonra kendi kendine: *"Kitap tüccarı babamı diğer bütün tüccarlardan üstün görüyorum. Muhammed es-Silahdâr bahçeli bir sarayda oturuyorsa da babamdan kalanlar, hikmete âşık olanlar için resmi elbisedir."* der. (s. 209)

Sonuç

Muhammed Abdulhalim Abdullah'ın birçok hikâyesinde kahramanların isimleri zikredilmez. Zikredilenler de genelde hikâyenin belli bir kısmından sonra verilir. Neredeyse her hikâyesinde hikmetli sözler sarf edilir. Abdulhalim Abdullah hikâyelerindeki tipik özellikler, ele aldığımız bu 10 hikâyesinde de geçerlidir.

Bu genel özelliklerden sonra hikâye bazında kahramanların özellikleri şöyle sıralanabilir:

*Elvân mine's-sa'âde'*de bekçi; duygusal, çocuklarının isteklerine önem veren ve onların kendisine hitap tarzından bile etkilenen birisidir.

*el-Mâdî lâ ye'ûd'*da kahramanlar Adlî ve Kerîme çekingen tiplerdir. En insanî duyguları olan birbirine sevgilerini ifade etmede dahi içlerine kapanıktırlar.

Huyûtu'n-nûr'da genelde insanlara özelde müşterilerine karşı nankör ve insani duygulardan uzak doktor Fûtî ile iyi niyetli köylüler vardır.

en-Nâfizetu'l-ğarbiyye'de oğluna bağlı olarak hayat sürmeye mahkûm bir babanın (Hasen) oğlunu (Rabî') kaybetmesinin anlatıldığı trajik hikâyede köylüler yardımseverdir.

Hâfetu'l-cerîme'deki kahraman baba, oğlu Ahmed'in acısıyla fevri hareketler yapan ve sonunda yaptıklarından pişmanlık duyan bir karakterdir. Öne çıkan diğer kahraman bilge kadın ise, köydeki iki aile arasında ortaya çıkacak bir düşmanlığı önleyen yapıcı bir karakterdir.

Eşyâ li'z-zikrâ'da kahraman utangaç, duygularını rahatça dile getiremeyen birisidir. İşçi kadının kızı saf ve temiz duyguludur.

Julyet... Fevka sathi'l-kamer'de kahraman, sevdiğine aşkını ilan eden, hayal dünyası geniş bir âşıktır.

ed-Dafiratu's-sevdâ'da bulunan kahramanlardan Semîre, hayatın acımasız yönlerini yaşayan bir çocuk ve genç kızdır. Annesi, çalışırken ömrü hem kendini hem de kızını hayatın kötülüklerine karşı korumakla geçmiş bir kadındır. Villanın sahibi kadın sadece geleceğini düşünen ve zengin olmasına rağmen sıkıntı ve mutsuzluğu yüzünden eksik olmayan birisidir. Oğlu Şîrîn, yanlarında çalışanların namusuna göz diken bir serseridir.

Ustûre min kitâbi'l-hubb'ın kahramanları iyiliksever bir doktor ile haset ve çekememezlik içindeki bir ihtiyardır. Doktor, ihtiyara sevgiyle bu hastalığını yenmesini öğretmeye çalışır.

ed-Dumû'u'l-harsâ'daki kahramanlardan biri olan Fikrî Efendi, düşünen, ağızında hikmetli sözler eksik olmayan birisidir. Oğlu Ahmed Fikrî duygusal bir üniversite öğrencisidir. Emîr es-Silahdâr, Ahmed Fikrî'nin arkadaşıdır. Muhammed es-Silahdâr, Emîr es-Silahdâr'ın babasıdır. Zeki, cesur, ruhsatlı silah ticaretiyle

uğraşmaktadır. Fikrî Efendi'ye kitapçı dükkânını bırakan yaşlı dükkân sahibinin sonradan sahtekâr olduğu ortaya çıkar. Azze, Ahmed Fikrî'nin sevdiği ve evlenmek istediği kızdır. Esmer, burnu küçük, tuhaf dişli, sevimlidir.

Özetle;

Ele aldığımız hikâyelerinin yedisinde kahramanlar aynı zamanda anlatıcıdır. Yine bu hikâyelerden altısı köyde, birisi de hem şehir hem de köyde geçmektedir. Olayların birçoğu trajik ve dramatiktir. Hikâyelerde aşk unsuru da azımsanmayacak miktarda geçmektedir.

Kahramanlar ise daha çok duygusal, utangaç ve çekingen, mahcup, iyi niyetli, ağzından hikmetli sözler düşmeyen ve bilge karakterlerdir. Aslında bu özellikler yazarın ruh halinin kahramanlar üzerindeki bir yansıması gibi düşünülebilir. Az da olsa kıskanç, kötü niyetli, bencil, sahtekâr ve silah ticaretini kitap ticaretine karşı savunan karakterler vardır. Yazarın hikâyelerinde zenginler genelde mutsuzdur.

KAYNAKLAR

Ahmed İbrahim Ahmed Halil, *el-İtticâhu'r-rûmânsiyye fi'r-rivâyeti Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu'l-Ezher Kulliyetu'l-Lugati'l-'Arabîyye, Îtâu'l-Bârûd 2002.

Ahmet Kazım Ürün, "Muhammed Abdulhalîm Abdullah'ın Küçük Birlik Adlı Hikâyesi", *Edebiyat Dergisi*, S. 15, 2006.

Candemir Doğan, *Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah'da Kısa Hikâyecilik* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1991.

es-Saîd el-Varakî, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-kasîra fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır fî Mısır*, Kahire 1984.

Hilmî Muhammed el-Kâud, *Mecelletü'l-Ummeti'l-Katariyye*, S. 59, Zulkâde 1405.

Kâsım b. Mûsâ Bil'adîs, *Binyetu'l-hitâbi'r-rivâi 'inde Muhammed 'Abdilhalîm 'Abdillâh (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Câmî'a Mentouri Constantine, Cezayir 2005-2006.

Muhammed Abdullah Abdulhalim, *Lika'beyne cîleyn*, Kahire 1977.

-----, *Elvân mine's-sa'âde*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *el-Mâdî lâ ye'ûd*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *Huyûtu'n-nûr*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *en-Nâfizetu'l-ğarbiyye*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *Hâfetu'l-cerîme*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *Eşyâ li'z-zikrâ*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *Julyet... Fevka sathi'l-kamer*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *ed-Dafiratu's-sevdâ'*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *Ustûre min kitâbi'l-hubb*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

-----, *ed-Dumû'u'l-harsâ'*, Mektebetu Mısır, Kahire trs.

Seyyid Hâmid en-Nessâc, *İtticâhâtu'l-kıssati'l-Mısriyyeti'l-kasîra*, Kahire trs.

Şukrî Muhammed 'Ayyâd, *Tecârib fi'l-edeb ve'n-nakd*, Mısır 1968.

Tahsin Deliçay, *Kısa Hikâyeciliğin Gelişimi ve Muhammed Abdulhalim Abdullah-Ömer Seyfettin Modellemesi*, Kahire, 2008.

Yûsuf Es'ad Dâğir, *Masâdiru'd-dirâsâti'l-edebi'l-fikri'l-Arabiiyi'l-hadîs fî siyeri a'lâmihî*, (er-Râhilûn 1800-1972), Beyrut 1972.

Yûsuf eş-Şârûnî, *el-Mulhaku'l-edebî li sahfeti'l-Ahbâri'l-Kâhiriyye*, S. 18, 25 Ekim 1970.

-----, *er-Rivâiiyyûne's-selâse*, Kahire 1980.

Yûsuf Hasen Nevfel, *Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah hayâtuhu ve edebuh*, 1981.

-----, *Fennu'l-kıssa 'inde Muhammed 'Abdulhalîm 'Abdullah*, Kahire 1996.

EBU'L-LEYS TEFSİRİ TERCÜMESİ MUKADDİMESİNİN TASAVVUFÎ YÖNÜ ÜZERİNE: BESMELE KISMI

Hidayet AYDAR*

Özet

Bu çalışmada Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Arapça yazmış olduğu *Tefsiru'l-Kur'an* adlı eserinin Osmanlıcaya yapılmış tercümelerinde bulunan mukaddime üzerinde durulmaktadır. Mukaddime asıl metin olan Ebu'l-Leys tefsirinde bulunmamaktadır, dolayısıyla tercüme değil, özgün bir çalışma mahiyetindedir. Musa el-İzniki'ye ait olması kuvvetle muhtemel olan mukaddime XV. Asır Anadolu Türkçesiyle yazılmıştır. Bilhassa dini ve kültürel açıdan, özellikle de Tefsir ve Tasavvuf kültürü açısından önem arz eden mukaddimede mühim tasavvufî konular dönemin anlayışı çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. Dolayısıyla mukaddime, müellifin yaşadığı XV. asrın tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Biz de burada ağırlıklı olarak tasavvufî konuların ele alındığı mukaddimeyi irdeleyip ilgili kamuoyuna tanıtmaya çalışacağız. Üzerinde durulan konulardan hareketle dönemin din ve kültür anlayışını yanıstmaya gayret göstereceğiz. Çalışmada ilk olarak mukaddime hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir, ardından yazı çeviriminde kullanılan bazı kriterlere değinilmiştir. Metinde geçen kişiler, konular, rivayetler vs. hakkında dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmış, hem diğer bazı nüshalarla, hem de Arapça orijinal metindeki bazı rivayetlerle mukayesesi yapılarak doğru şekli tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ilgili kısımların transkripsiyonlu metni de sunulmuştur.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi, hidayetaydar@yahoo.com.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Leys tefsiri, Osmanlıca tefsir, Mukaddime, tasavvuf, tahlil.

On the Sufi Aspect of the Prolegomena of the Translation of Abu Lays' Quranic Exegesis: Part of Basmala

Abstract

This article focuses on the prolegomena of Ottoman translations of *Tafseer al-Quran*, an exegesis written in Arabic, by Abu Lays al-Samarqandi. Since this introductory part is not included in the original *Tafseer*, it is a genuine work rather than a translation. The *muqaddimah* (prolegomena) that is written in 15th century Anatolian Turkish belongs to Musa al-Izniki. This introduction, which is significant especially for cultural and religious reasons and in particular Quranic exegesis and Sufism, deals with the core subjects of Sufism within the *zeitgeist*. Thus the *muqaddimah* echoes the Sufism of the 15th century. We aim to introduce this significant work where many topics related to Sufism are touched upon, to the academic and scholarly circles. Departing from the questions included in the work we will also try to give some information on the cultural and religious *Weltanschauung*. The first part of the article has some advance information on the work. The following part is on the criteria used in the translation. The names, subjects and accounts that are referred to in the work are further detailed in the footnotes as they are also compared to other copies and original Arabic text for accuracy. In addition the related original texts with transcription are provided along the article.

Key Words: Quranic Exegesis by Abu Lays, Ottoman Tafseer, Muqaddimah, Sufism, analysis.

Giriş

Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinin birçok Osmanlıca tercümesi Kütüphanelerimizde mevcuttur.

Kütüphanelerimizde Osmanlıcaya tercüme edilmiş birçok tefsir nüshaları vardır. Bunlar ağırlıklı olarak Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinin tercümesi mahiyetindedirler. Bu tercümelemler bugün bilinen manada salt bir tercüme olmayıp, bir takım tasarruflarla oluşturulmuş tercümelemlerdir. Bu tasarruflar, zaman zaman asıl nüshada bulunan bazı kısımların tercüme edilmeyip atlanması şeklinde olabildiği gibi bazen de asıl metinde olmayan bir takım ilaveler yapmak şeklinde de olabilmektedir. Kütüphanelerimizde mevcut olan Ebu'l-Leys tefsiri tercümesi nüshalarının bir kısmı geniş kapsamlıdır, bazıları ise muhtemelen mevcut tercümelemler üzerinde kısaltma yapılarak oluşturulmuş muhtasar nüshalardır. Bunlarda mukaddime yer almamaktadır, tam nüshaların bir kısmında da mukaddime yoktur. Diğer nüshaların bir kısmında sadece manzûm bir mukaddime varken, bir kısmında da sadece mensur mukaddime vardır. Az da olsa bazı nüshalarda her iki mukaddime de bulunmaktadır.

Bu nüshalarda yer alan iki mukaddime de Ebu'l-Leys tefsirinin orijinalinde yoktur. Daha sonra mütercim tarafından ilave edilmiştir. Bu yönüyle mukaddimelemler orijinal/telif birer çalışma mahiyetindedirler ve bu açıdan oldukça mühimdirler. Bunlardan manzûm olanı üzerinde daha önce Abdurrahman Özkan tarafından bir çalışma yapılmış ve tanıtıcı bilgiler verilerek bir takım değerlendirmeler yapılmıştır.¹ Özkan ayrıca 234 beyitten oluşan manzûm metni Latinize ederek yayınlamıştır.² Eser doğal olarak Sayın Özkan tarafından daha ziyade edebi üslubu ve dil yönünden

¹ Abdurrahman Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, (Konya, Bahar 2002), 1-39.

² A. Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", 40-57.

değerlendirilmiştir. Esasen manzûm olan mukaddimenin en önemli özelliği de budur; yani çalışma dini bir metin, tefsirle ilgili bir metin olmaktan ziyade mütercimnin neden bu tercüme yapıldığına dair düşüncelerini, ona bu konuda destek verenleri, bu tercüme yapıldığını anlatan bir çalışmadır ve dönemin dil düzeyini, kullanılan kelimeleri, kelimelerin kökenini yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Dört bölümden ibaret olan manzûmenin ilk bölümünde Kur'an'a uymanın veya ona tabi olmamanın neticeleri, Hz. Peygamber ve sahabe-i kiramla ilgili hususlar da zikredilmektedir.³

Mensûr mukaddime ise bütünüyle dini bir metindir; tefsir ağırlıklı bir metin olması yanında önemli tasavvufî bilgiler de içermektedir, dolayısıyla tasavvufî açıdan ele alınıp incelenmesi, bu yönüyle ilim dünyasına takdim edilmesi gereklidir. İşte biz burada bunu yapacağız; mensûr olarak bazı nüshaların başında bulunan mukaddimeyi ele alıp işleyeceğiz. Bu mukaddimeye bakarak müellifin yaşadığı dönemin ilim anlayışı, mütercimnin ilim düzeyi, Kur'an ve tefsir kültürü yanında bilhassa tasavvuf yönü, bunun halka yansımaları gibi bazı hususlar üzerinde durmaya çalışacağız.

I – Mukaddime Hakkında Tanıtıcı Bilgiler

Çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 24 numaralı nüshanın başında bulunan mukaddimeyi esas aldık. Bu nüsha, yukarıda da geçtiği üzere Ebu'l-Leys es-Semerkandî tarafından yazılan tefsirin tercümesidir. *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* adlı tercümenin kime ait olduğu belli değildir, bu konuda nüsha üzerinde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak ferağ kaydında müstensih "Halîl Hâfizu'l-Kurân el-Üsküdârî'nin öğrencisi olan Hâfız Ahmed b. El-Hâc Mustafa" diye geçmektedir. Ferağ kaydından istinsah tarihinin de hicri 1170 (miladi 1756) olduğunu anlıyoruz.⁴ Eser, üzerinde çalışma yapan araştırmacılar tarafından Musa el-

³ Bkz. A. Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", 40-57.

⁴ *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, numara 24, varak 871.

İzniki'ye (v. 850/1446)⁵ atfedilmiştir. Nüsha okunaklı, gayet güzel bir nesih yazısıyla yazılmıştır; iki cilt olup kapak hariç 871 varaktan ibarettir.

Değerlendirmemizi bu nüshadaki bilgilere göre yapacağız. Sözü nü ettiğimiz nüshadaki mukaddime varak 1b ile başlayıp 9b ile bitmektedir. Mukaddimenin başında cami kubbesi şeklinde oldukça süslü ve güzel bir tezhip vardır. Metin tezhibin altından itibaren başlamaktadır. Nüshada ilk sayfalar olan varak 1b ve 2a'nın tamamı sayfa kenarlarıyla beraber müzehheptir, ancak diğer sayfalar böyle değildir.

Gayet güzel ve okunaklı nesh yazısı ile yazılmış olan nüshada siyah mürekkep kullanılmış, ancak "sual", "cevap" gibi bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Herhangi bir kurala bağlı olmaksızın bazı yerlere papatyâ şeklinde küçük desenler çizilmiştir. Ayetler ise üstü çizilerek ayırt edilecek hale getirilmiştir. İlk varak (1b), 20 satırdan ibarettir. İkinci varakta (2a) ise 27 satır vardır. Bundan sonraki varaklarda 27'şer satır bulunmaktadır.

Biz burada bir makalenin sınırlarını aşacağı için mukaddimenin 5a ile başlayıp 9b ile biten kısmında bulunan besmele konusu üzerinde duracağız. İstiazenin işlendiği baştaki kısmını ise başka bir çalışmada ele alacağız.

Burada sözü nü ettiğimiz mukaddime, Bayezit 303 (istinsah tarihi 1205), Bayezit 304 (istinsah tarihi 1260), Nuruosmaniye 137 (istinsah tarihi 1165), Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi Molla Bey numara 4286 gibi nüshaların başında da bulunmaktadır.

Mukaddime ayrıca 1310/1892 tarihinde *Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandî* adıyla 16 sayfa halinde tamamı basılması düşünülen tefsirin ilk fasikülü olarak Mısır'daki Bulak matbaasında basılmıştır.⁶

⁵ Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), I/14; Hikmet Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki Hayatı ve Eserleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Ankara: 1980), 74-75; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 186.

II- Mukaddimeyi Tahlil Ederken Takip Ettiğimiz Yöntem

Nüsha latinize edilirken bazı yerlerde okunmasında sıkıntı çekilen veya atlatılmış olan kelimelerin/kısımların doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için zaman zaman dipnotlarda KVPK kısaltmasıyla gösterilen Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi Molla Bey numara 4286'daki nüshayla mukayesesi yapılmıştır. Ayrıca mukaddimedeki geçen rivayetler asıl nüsha olan Ebu'l-Leys tefsirinin orijinaliyle de karşılaştırılmıştır. Böylece metnin doğru ve eksiksiz bir şekilde tespiti yapmaya çalışılmıştır.

Mukaddimenin hangi konuları ihtiva ettiğini ima etmesini sağlamak için tarafımızdan muhtevaya uygun altbaşlıklar konulmuştur.

Burada [] ile -mesela [1b]- mahtût nüshanın varak numarası, () ile ise -mesela (1)- satır numarası gösterilmiştir.

Metnin yazı çeviriminde transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır. Ayrıca, harekesiz olan metinde bazı eklerde veya seslerde imlâ harfleri kullanılmamış olduğundan, taş (u) toprak, fâideler(e) örneklerinde görüldüğü gibi gerekli görülen yerlere ilaveler yapılmış ve bunlar parantezle gösterilmiştir.

III – Mukaddimenin Tasavvufî Yönden İncelenmesi: Besmele ve Bismelenin Tahlili

1 - Bismelenin Önemi

İstiazeyle ilgili hususları açıkladıktan sonra müellif Besmeleye geçmekte ve konuya şöyle başlamaktadır: [5a] “Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm. Bilgil imdi ey ‘azîz! (21) Çün evvelâ isti‘âze gerekmiş bildüñ. Ve anı niçe kılmak gerek-idügin⁷ anladuñ. Çün ol esâsı evvel yerine (22) koyasın, kendüñi vesâvis-i ebâlîsden Allâh Ta‘âlâ hıfz (u) kenefinde koyasın, daḥı dileyessin ki ol işe (23) şürü‘ idessin. Dilerseñ ki ol işüñ ebter qalmayup

⁶ Matbu nüsha için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Efendi Bölümü, nr. 33.

⁷ Nüshada kelimenin imlâsı problemlidir.

kemâle ire ve ger ‘ibâdetî işlerden olursa (24) ziyâde ola ve ger ‘adeti işlerden olursa bereket ziyâde olup şalâh ola, vâcibdür ki eydesiz (25) “Bismi’llâhir-Raḥmâni’r-Raḥîm.” Zîrâ ol eşref u e’azz-ı mevcûdât Muḥammed-i Muştafâ ‘aleyhi’s-selâm buyurdi: (26) كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ()⁸ “Kullu emrin zî bâlin lem yubde’ fihi bi bismi’llâhi fe huve ebter.” Ya‘nî “Her iş ki ulu iş ola, kaçan ol başlansa, “bismillâh” (27) denilmese ol ebterdir.” İmdi ol ulu işe muḳayyed kılduğı aña âsân kıldı kim, her iş ki kişi ana şürü‘ [5b] (1) ide yâ emr-i ‘ibâdetî ola, yâ emr-i ‘âdeti ola, bu iki kısımda dağı kaçan anı işlemekte murâdı rızâ-yı Ḥaḳ (2) olmaya, eger ol çok namâzları ve çok zikirleri dağı olursa ol emr-i ‘aẓîm olmaz; ḳadr-ı, hürmeti mürtefi‘ (3) olur, aşlâ fâ’idesi olmaz.”

Müellif burada “Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm” diyerek söze başladıktan sonra istiâzenin ardından besmele getirmenin önemi ve anlamı üzerinde durmakta ve birbirleriyle olan bağlantıları hakkında bilgi vermektedir: Ey aziz, yukarıda verilenlerden, her şeyden önce istiâzenin geldiğini öğrendin. Bununla kendini şeytan ve iblislerin şerrinden emin kılabilirsin. Bunun yanında bir işe başladığın zaman, o işin hayırla neticelenmesi, başladığın ibadetin sevabının artması, işlerin bereketli olması için onlara Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm diye başlamalısın. Zira Peygamberimiz “besmeleyle başlamayan her mühim iş yarım kalır, hayırla neticelenmez” demiştir. Burada her ne

⁸ Hadis kaynaklarında sıklıkla (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ، لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَقْمَطُ) şeklinde geçiyor (Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, (Thk. M.Fuad Abdulkaki), Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabi, 19, Babu hitbatı’n-Nikâh; Ebu Hatim Muhammed İbn Hibban, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (Tertb. Alauddin el-Farisi, Thk. Şuayip el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1408/1988, I/173, 175; Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenu’l-Dârekutnî*, (Thk. Şuayip el-Arnaut ve diğerler.), Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1424/2004, I/427, 428). Mukaddimedeki şeklini ise şu kaynaklarda bulduk: Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, I/11, 102; IX/18; Ahmed b. Muhammed Şihabuddin el-Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatu’l-Kubra el-Emiriyye, 1323, I/46; Zeynuddin Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, Mısır: el-Mektebetu’t-Ticariyye el-Kubra, 1356, I/296. Hadis bütün bu şekilleriyle zayıf ve mevzu olarak addedilmiştir. (Bkz. Nasıruddin el-Elbânî, *Silsiletu’l-Ehâdisi’d-Dâife ve’l-Mevdûa ve Eseruhâ’s-Seyyi fi’l-Umme*, er-Riyad: Dâru’l-Maârif, 1412/1992, II/303; Nasıruddin el-Elbânî, *Dâifu’l-Câmi’i’s-Sağîr ve Ziyâdâtuh (el-Fethu’l-Kebir)*, el-Mektebu’l-İslâmî, ts., 613.

kadar “mühim iş” denmişse de aslında bütün işlere besmeleyle başlanmasının gerektiği ima edilmektedir. İster ibadetlerle, isterse dünyevî işlerle ilgili olsun şayet bunları yapmada ilâhî rıza gözetilmemişse onun bir kıymeti yoktur, herhangi bir fayda sağlamaz.

2 - Besmelenin Vücubiyeti

Müellif, bundan sonra besmele çekmenin farz ve sünnet olduğu yerleri açıklamaktadır.⁹ Bunların bir kısmı daha ziyade fikhî bir mahiyet arz ettikleri için burada bu kısımların üzerinde durmaya gerek görmüyoruz. Ancak şuna işaret edelim ki müellif, abdest alırken besmele çekmenin manevî yönüne işaret ediyor ve “bu sayede almış olduğun abdest günahlarına keffâret olur” diyor. Ayrıca besmele çekmenin sünnet olduğu durumlardan bahsederken bunlardan birinin kişinin eşiyile cima yapma durumu olduğunu belirterek şöyle demektedir: [5b] “Ammâ ol ki buncılayın girü anda tesmiye kılmak sünnet-i müekkede ola: (21) Ol vaqtdur ki ta‘âmı yimege şuna, yâ helâliyle cimâ‘ olmak dilese ve ger anda tesmiye kılmayası olursa, (22) şeytân bile ol işde şerik olur. Ol meniden oğlan toğarsa müfsid (ü) kıllaş olur. Tañrı‘ya (23) ‘âşî, ataya anaya ‘âk olur. Zîrâ şeytân menisi bile qarışur. Şimdi toğanlar ekşer şalâha (24) gelmedügi andan ötürüdür.” Buna göre bir kişi eşiyile birlikte olduğunda besmele çekmezse, şeytan da o işe iştirak etmiş olur. Şayet bu birleşmeden bir çocuk dünyaya gelse o çocuk müfsid, hâin, Allah’a, anaya-babaya isyankâr ve saygısız biri olur. Müellif, kendi döneminde doğan çocukların büyük kısmının hayırsız evlatlar olmasını da buna bağlamaktadır.

O aynı şekilde besmelesiz yenen yemeğin bereketinin kalkacağını, yiyenlerin gözünün doymayacağını, ondan hâsıl olan kuvvetin isyana dönüşeceğini de anlatıyor: [5b] “Ve dağı ol ta‘âma kim ol bile şunsa anuñ bereketi mürtefi‘ olur, yiyenlerüñ (25) dağı kırnı toymaz. Belki ol loğmadan hâşıl olan kuvvet girü ma‘şiyete harc olunur, andan hayr gelmez. (26) Fi‘l-cümle kişi dükeli hâlde; otursa çursa, yâ yatsa kılkısa, yâ

⁹ Halet Efendi, numara 24, v. 5b.

tonın geysa çıkarsa, yâhuz (27) evine, dükkânına girse çıkarsa ve dahı her iş kim anı işlemek helâldür, anı işlemege başlayıcağ “Bismillâhi-[6a] (1)’r-Raḥmâni’r-Raḥîm” dise ol iş mübârek olur ve her ḥâli yümn (ü) sa’âdet olur.” Onun belirttiğine göre kişi otururken, yatarken, kalkarken, elbisesini giyerken, çıkarırken, dükkânını açarken, kaparken, tarlasında, bağında bahçesinde çalışırken, kısaca helal olan her işe başlarken besmele çekmelidir. Böyle yaptığı takdirde işleri hayırlı ve bereketli, kendisi de bahtiyar olur.

Müellif daha sonra helal olmayan işlere besmeleyle başlamanın küfür olduğu yönünde bazı bilgiler veriyor.

3 - Bemelenin Ortaya Çıkışı

Besmelede geçen Allah, rahman ve rahim isimlerinin Allah’ın ism-i azamından üç isim olduğunu belirten müellif, müşriklerin O’nu Allah, Yahudilerin er-Rahman, Hıristiyanların da er-Rahim ismiyle zikrettiklerini söyler. Allah bu üç adı birleştirdi ve Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm olarak ümmet-i Muhammed’e ikram etti.¹⁰ Müellif daha sonra Peygamberimizin önceleri mektuplarına (bismikellâhumme) diyerek başladığını, (bismillâhi mecrâhâ ve mursâhâ) ayeti nazil olunca (bismillâhi) dediğini, (kulid’u’l-lâhe evidu’r-rahmâne) ayeti inince de (Bismillâhi’r-Raḥmân) diye yazdığını, nihayet (innehu min Süleymâne ve innehu Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm) ayeti gelince de artık her şeyin başına Bismillâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm yazdığına dair rivayeti veriyor.¹¹

4 - Bismelenin Fazileti

Burada bismelenin manası hakkında kısa bilgi veren müellif, ardından besmeleyle başlanan işlerin faziletli ve bereketli olacağını anlatır: [6a] “Bu nesne Allâh’dan kullara ta’lîm (ü) tenbîhdür ki bildürdi. Tâ her neye ki başlayalar, eger (27) Qur’ân okumağdur, eger iş işlemekdür,

¹⁰ Halet Efendi, numara 24, v. 6a; Ebu’l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru’l-Kur’an*, I/29-30.

¹¹ Halet Efendi, numara 24, v. 6a; Ebu’l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru’l-Kur’an*, I/30-31.

anuñ evvelinde “Bismillâh” diyeler. Tâ ki her işleri adıyla başlana, ol ad [6b] (1) bereketiyle ol iş hayırla tamâma ire, eksük qalmaya, mübârek ola.”

Hız. Peygamber’in yatarken besmele çekmenin kişiye çok sevap kazandıracağına dair sözler söylediğini belirten müellif şöyle diyor: [6b] “Ve dağı ol iki cihân fağrı Muğammed-i Muştafa (2) ‘aleyhi’s-selâm buyurmuşdur: “Her kimse kim gice uyumaga yatsa, dağı “Bismi’llâhi’r-Rağmâni’r-Rağim” dise, Hağ (3) Te’âlâ feriştehlere buyurur kim, aña şabâha degin ‘ibâdet kılmışça şevâb yazalar.”¹² Buna göre bir kişi besmele çekerek uyusa, melekler ona sabaha kadar ibadet yapmışçasına sevap yazarlar.

[6b] “Ve dağı buyurdi ki: “Her kimse ki (4) bir zağmete ve bir fitneye vâki’ olsa, eyitsün: Bismi’llâhi’r-Rağmâni’r-Rağim. Lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi’llâhi’l-‘aliyyi(5)’l-‘ağim.”¹³ Be-dürüstî, Hağ Te’âlâ bu kelime ile yetmiş dürlü belâ’ı def ider fazlı birle kimden dilerse. Zîrâ (6) “Bismi’llâhi’r-Rağmâni’r-Rağim” çok eyitmek kıldan şıdqla dilekleri yerine gelmeg-içün aña beñzer kim Hağ Ta’âlâ kaçan (7) bir nesne yaratmaq dilese, “kun” dir, ya’ nî “ol” dir, hemân ol sâ’at olur. Quluñ dağı dilekleri bu adla (8) tüzcek yerine gelür. Ammâ ki ululayup bu ada ta’zîm kılmak gerek ki murâd hâşıl ola.” Besmele çekmek sadece sevap kazandırmaz, aynı zamanda kişiyi korur. Nitekim Hız. Peygamber, müellifimizin naklettiğine göre şöyle demiştir: Kişi, başına bir sıkıntı geldiğinde, zora düştüğünde

¹² Şiaya ait olan bazı kaynaklarda (بسم الله) : إذا قال العبد عند منامه : « قال النبي صلى الله عليه وآله : » شكله (الرحمن الرحيم) يقول الله : ملانكي اكتبوا بالحسنات نفسَه إلى الصباح Burada da Allah’ın, meleklerine uyurken besmele çekene sabaha kadar sevap yazmalarını emrettiği belirtiliyor. (Bkz. Muhammed b. Muhammed es-Sebzvârî, *Câmiu’l-Ehbâr ev Mearicu’l-Yakîn fi Usûldi’l-Din*, (Thk. Ala Alu Cafer), Kum: Müessetu Ali’l-Beyt aleyhimusselam li İhyâi’t-Turas, ts., 120; Muştak el-Muzaffer, *Uyûnu’l-Ğurer fi Fedâili’l-Âyi ve’s-Suver*, Mektebetu’l-Kur’ani’l-Kerim, ts., 55). el-Mektebetu’ş-Şamilede ve diğere bazı portallarda yaptığımız araştırmada, ayrıca Nasıruddin el-Elbani’nin eserlerinde yaptığımız incelemede böyle bir rivayete rastlamadık.

¹³ Şiaya ait bazı kaynaklarda (بسم الله الرحمن الرحيم ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم " ثلاث مرآت) شكله (.) كفاء الله عز وجل تسعة وتسعين نوعاً من أنواع البلاء ، أيسرهن الخنق ki burada üç kez besmele çekip halveleyi (la havle vela kuvvete demek) söyleyen kişinin en hafifi boğulmak olan 99 tür beladan kurtulacağı belirtiliyor. (Bkz. Kitabu’l-Kur’ani ve’d-Dua, <http://www.alseraj.net/3/index2.shtml?81&90&83&1&4> (03 Şubat 2015). Bunun dışında besmele ve halvelenin bir arada geçtiği böyle bir rivayet tespit edemedik.

besmele ve “halvele” çekse, yani bismillahirrahmanirrahim, lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm dese ondan yetmiş türlü belayı defeder. Rabbimiz bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona “ol!” der, o da hemen oluverir. İşte bunun gibi sıkça besmele çekenin dilekleri de bu şekilde hemen oluverir.

5 - Besmeleye Saygı Sarhoşu Sultan Eder

Sonra yolda gördüğü ve üzerine besmele yazılı bir kâğıt parçasına saygı gösteren bir sarhoşun; Bişr-i Hâfî'nin nail olduğu derecelere ve velayet mertebesine yükselişine dair bir rivayet anlatıyor: “Nitekim hikâyede gelür: (9) Bişr-i Hâfî'nün¹⁴ hem evvelâ gâfletten uyanup tevbe kılmığına bu tesmiye(yi) ta'zîm kılmak sebab oldu ki bir gün ser-hoş (10) giderken yol üzerinde toprak içinde bir pâre kâğıd buldı. şundı, getürdi, gördi ki anda “Bismi'llâh” (11) yazılmış. Tozını şakalıyla sildi, bir aççelik misk alup anı koçuladı ve bir harîre şarup şandukda (12) gizleyükodı. Anuñ bir 'ammüsü vardı, evliyâdandı. Üç gice mütevâtir düş gördi ki nidâ idici (13) çağırdı: Bişr yarlıgandı. Ve ol bizüm adumuzu görklü koçu ile koçuladı, biz dağı anuñ adın koçulayavuz, (14) tâ kıyâmete degin. Çün ol düşi görüp Bişr'e haber virdi, şordı ki “senden ne 'amel geldi, baña haber (15) vir.” Bişr didi kim: Vallâhi şundan artuğ nesne bilmezüm. Yolda giderken toprak içinde bir pâre kâğıd buldum. (16) Getürdüm, gördüm anda “Bismi'llâh” yazılmış. Tozını şakalumla sildüm, misk (ü) 'anber şatun alup anı (17) koçuladum. Bir pâre harîre şarup şanduk içine kodum.” Ol 'ammüsü anı işidüp didi ki: “Yâ Bişr, (18) çün anuñ adına sen ta'zîm idüp hürmet kılduñ, ol dağı seni fazlı birle yarlıgandı. Gerekdür ki adını (19) dağı halk içinde görklü kıla.” Bişr anı işidüp didi ki: “Zehî pâdişâh-ı cevâd ki adına hürmet (20) kılmagla benüm bu niçe fışkıımı ve günâhlarımı 'afv ide, baña dağı vâcib oldu ki muhâlefeti terk idüp ihlâş (21) ile anuñ hizmetine teveccüh kılam.” Bir kez “âh” didi, düşdi, 'aklı gitdi. Zamândan soñra aylup çurugeldi. (22) Ne kadar kullı, halâyıķı var-ısa âzâd kıldı ve cemî'c mālını şadağa

¹⁴ Tasavvuf âleminin en önemli simalarından biridir. 227/841 tarihinde vefat etmiştir (Bkz. Muhammed b. el-Hüseyn Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, (Thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998, 43-44; Abdulvehhab b. Ahmed eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Mısır: 1315, I/62-63; İbnü'l-Mülekkîn, *Tabakâtu'l-Evliya*, 109; Mustafa Kara, “Bişr el-Hafî”, DİA, c. VI (İstanbul: 1992), 221-222).

eyledi. Yalın ayak çıkup Mekke yolına (23) sefer kıldı. Varup Ka'be haremünde mücâvir olup 'ibâdete meşgûl oldu.¹⁵ Ol "Bismi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm." (24) berekâtı anı günâhdan pâk idüp maqâm-ı velâyete irişdüri. Şek yok, her kim Allâh'a ve anuñ adlarına (25) şıdqla hürmet kıla, Hâk Te'âlâ anı iki cihânda 'azîz ve mükerrem kıılır."

Buna göre önceleri dinle pek alakası olmayan biri olan Bişr el-Hâfî, bir gün sarhoş bir halde yolda giderken tozlar içinde besmele yazılı bir kâğıt görür. Hemen alır, sakalıyla siler, güzel kokular sürer, bir parça ipeğe sarar, gizlice sandığına koyar. Bişr'in evliyadan olan amcası üç kere arka arkaya rüyasında bu sarhoşun Allah tarafından bağışlandığını görür. Evliyadan olan amcası sarhoşa, "ne yaptın? Rüyamda Allah'ın seni bağışladığını gördüm" der. Sarhoş sadece Besmele yazılı bir kâğıt bulunduğunu ve ona hürmet gösterdiğini, başka bir ameli olmadığını anlatır. Bunu duyan amcası "sen, Allah'ın ismine saygı gösterdin, hürmet ettin, Allah da senin günahlarını bağışladı, seni affetti. Sen de O'nun emirlerine sarıl, O'na itaat et!" der. Bunu duyan Bişr, "yüce varlığın ismine bir an ta'zim etmekle benim bütün günahlarımı bağışlayan, kötülüklerimi affeden Allah'a itaat etmek, ihlâs ile O'nun emirlerine sarılmak ve yasaklarından kaçınmak elbette bana farzdır" der. Ardından bayılıp yere düşer. Kendine geldikten sonra neyi varsa Allah yolunda tasadduk eder. Yaya olarak Mekke yoluna koyulur. Mekke'ye vasıl olur, günlerini ibadetle geçirir ve bütün günahlarından temizlenir. Görülüyor ki, «Bismillâhirrahmânirrahîm» yazılı bir kâğıt parçasına gösterilen hürmet, âsi birinin hidayete ermesine sebep oluyor. Günahlarından arınıp makam-ı velâyete ulaşmasını sağlıyor. Hiç şüphe yok ki Allah'a ve Allah'ın adına tazim ve hürmet edenleri Yüce Allah iki cihanda da aziz eder. Onları dünya ve ahiret nimetleriyle nimetlendirir" diyor.¹⁶

¹⁵ Bkz. İbnü'l-Mülekkîn, *Tabakâtu'l-Evliya*, 109-110).

¹⁶ Halet Efendi, numara 24, v. 6b; Ebu'l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru'l-Kur'an*, I/32.

6 - Bismelenin Lafızları

6.1 - Allah Lafzı

6.1.1 - “Allah” Lafızının Hususiyeti

Müellif ardından “(الله) lafzından (ل) (elif)i kaldırsak geriye (لله) (lillah) kalır ki bu da Allah’ın adıdır. Bundan (ل) (lam)ı kaldırsan (له) (lehu) kalır, bu da Allah’ın adıdır. Bundan da (ل) (lam)ı kaldırsan geriye (هو) (hû) kalır ki bu da Allah’ın adıdır” diyor ve buna dair ayetlerden örnekler veriyor.¹⁷ Ardından “lafza-ı celalin her harfi Allah’ın ismidir. Bu da ism-i A’zamdır.¹⁸ Bunu her zaman zikreden musibetlerden kurtulur ve iki cihanda aziz olur”¹⁹ diyor.

6.1.2 - “Allah” Diyen Mü’mine Kadın Maşıta’nın Hikâyesi

Bunun ardından İbn Abbas’tan nakledilen ve Hz. Peygamber’in Mî’rac’da çok hoş bir koku duyduğuna dair aşağıda verdiğimiz rivayeti naklediyor: [7a] “Nitekim İbni ‘Abbâş rağiya’llâhu ‘anhu ol Rasûl-i kerîmiden rivâyet kıılır ki Rasûl (7) ‘aleyhi’s-selâm buyurdu: “Ol gice ki ben mî’râc olındum, dördünci göge iricek meşâmuma bir laţif koqu irişdi ki (8) hiç ancılayın görmedüm. Cebrâ’il’e didüm ki: Yâ qarındaşum! Bu ne koqudur ki rûh bunuñla ferağ bulup ziyâde (9) olur?” Cebrâ’il ‘aleyhi’s-selâm didi ki: “Yâ Hâbîba’llâh! Bu, Fir’avn kıızınıñ dâyesi²⁰ Mâşıta’nuñ koqusıdır. (10) Didüm ki: Ne ‘amel kııldı kim bu mertebeye irişdi? Cebrâ’il ‘aleyhi’s-selâm didi ki: Ey Seyyid-i cihân! Bir gün (11) ol Mâşıta Fir’avn

¹⁷ Halet Efendi, numara 24, v. 6b-7a; Ebu’l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru’l-Kur’an*, I/32.

¹⁸ Bu bilgiler benzer şekilde el-Hazin el-Bağdadi’nin tefsirinde de geçmektedir. (Bkz. Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi el-Ma’ruf bi’l-Hazin, *Lübabu’t-Te’vil fi Maani’t-Tenzil*, (Tefsiru Şeyhi’l-Ekber ile birlikte), (Maarif bakanlığının izniyle Hasan Hilmi el-Kutubi ve Muhammed Hasan Cemali el-Halebi tarafından 1316 yılında basılmıştır), I/16.

¹⁹ Bkz. Halet Efendi, numara 24, v. 7a; Ebu’l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru’l-Kur’an*, I/32.

²⁰ Bu kelime, Mehmet Karadeniz’in latinize edip sadeleştirerek yayınladığı nüshada (kızının dayısı) ibaresinde geçtiği gibi “dayı” diye okunmuştur. Bunun sehven yazıldığını tahmin ediyoruz. (Ebu’l-Leys es-Semerkindi, *Tefsiru’l-Kur’an*, (Latinize edip sadeleştirilen: Mehmet Karadeniz), İstanbul: Sezgin neşriyat, 1993, I/33).

kızınıñ başın tıradı. tıraq elinden düşdi, “bismillah” diyüp şundi, tıraqı (12) aldı. Fir‘avn kıızı anı işidüp didi ki: Yâ dāye! Atam adını mı eydürsin? Ve bu Allāh dimekten murāduñ (13) nedür, atam mıdur? Māşıta dedi ki: Yoq, belki Allāh didigüm ol Tañrıdur kim beni, dağı seni ve atañı dağı (14) ol yaratdı ki yerüñ gögün hālıķı oldur. Fir‘avn kıızı dedi ki: Atama haber virem. Māşıta didi ki: (15) Ben andan öturi qayırmazam. Gerek di, gerek dime. Pes Fir‘avn kıızı anı atasına haber virdi. Fir‘avn (16) ol Māşıta’ya emr idüp getürdi, dedi ki: Yâ Māşıta! Benden artuq dağı tañrı mı vardur? Māşıta (17) dedi ki: Benüm tañrum ve senüñ tañruñ dağı oldur ki yerleri ve gökleri yaratdı. Fir‘avn anı işidüp (18) ğazāba geldi, buyurdı: Bir baqırdan içi kovuq ökü²¹ düzdiler, getürdiler içini odla tıoldurdılar. (19) Andan Māşıta’ya oğlanuķlarıyla getürdiler, bir bir oğlanuķlarını kendüye qarşu od içine qoydılar. (20) Tā ki anları görüp dīninden girü döndi ola mı dediler. Ol dağı sabr idüp qatlandı, hıç (21) qayurmadı. Ol Allāh’a sıgındı ‘aqıbet elinde. Bir süd emer oğlanuģı qaldı, anı dağı elinden (22) alup od içine bıraıqdılar. Biraz aña küçük olmağın terahħum idüp acıdı. Haq Ta‘ālā söyletdi, ol (23) göyündürici od içinden anasına qağırup didi ki: Yâ ana, qayıрма. Bir vekil ki ol adın zıkr itdüğüñ (24) Allāh bu yaqıcı odı saña gülzār (u) yāsemen kıla. Çün Māşıta ol oğlanuqdan bu kelāmı işidüp (25) didi ki: “Allāh ve lā ubālī”, Ya‘nī çün benüm anuñ gibi Allahım var qayırmazum²². Götürüp anı dağı od içine (26) bıraıqdılar. Haq Ta‘ālā anuñ yerini od içinde ravza-i rıdvān kıldı ve

²¹ Mukaddimedede kelime “öküz” diye geçmektedir. Ancak bağlam itibariyle uygun düşmediği ortadadır. Yaptığımız araştırmalarda başta Kurtubi, İbn Kesir olmak üzere bazı tefsirlerde (bakırdan bir oyuk, bir çukur kazmalarını emretti) anlamında (فأمر بنقرة من النحاس) şeklinde bir ifadenin geçtiğini (Bkz. Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur‘ân Tefsiru'l-Kurtubî*, (Thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Ettafayyîş), el-Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964, IV/91; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur‘âni'l-Azim*, (Thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru't-Taybe li'n-neşr ve't-tevzi', 1420/1999, V/29), bu ifadede geçen oyuk, çukur, hendek anlamındaki (نقرة) (nakra) şeklindeki kelimenin bazı yerlerde (بقرة) (bakra/bakara) şeklinde geçtiğini gördük (Bkz. Ahmed ibn Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, V/30-31; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur‘âni'l-Azim*, (Thk. Sami b. Muhammed Selame), V/29, Dipnot 2). Kelime yarık anlamına gelecek şekilde okunabileceği gibi inek/öküz anlamına gelecek şekilde de okunabilir. Muhtemelen müellifimizin yararlandığı nüshada da kelime (بقرة) şeklinde geçmiş, o da kelimeyi (öküz/inek) diye anlamış ve öküz diye yazmıştır. Doğrusu oyuk anlamında (نقرة) veya (بقرة) dir.

²² “kaygılanmak, sakınmak, çekinmek”

anuñ koħusu gökde muħarreb (27) feristehlere ayyib kılı-virdi. Bu ol koħudur ki senuñ meşamına irişdi.²³”

Buna göre İbn Abbas şöyle bir rivayet nakletmiştir: Peygamberimiz Mi’raca çıkıp dördüncü göge eriştiğinde burnuna çok güzel bir koku gelir. Cebrail’e, ruhları ferahlatan bu kokunun ne olduğunu sorar. O da “bu, Firavun’un kızının dadısı Maşita’nın kokusudur” der. Peygamberimiz, “peki bu hanım ne yaptı da bu mertebeye erişti?” diye sorunca Cebrail şunları anlatır: “Maşita bir gün Firavunun kızının saçını tararken tarak elinden düşer. ‘Bismillah’ diyerek düşen tarağı alır. Bunun zerine Firavun’un kızı, ‘Dadı, Allah’ın adıyla deyip aldın, bu Allah dediğin de kim, yoksa babam

²³ Maşite kıssası kimisinde uzun, kimisinde kısa olmak üzere muhtelif kaynaklarda geçmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Mi’rac’ta çok hoş bir koku alır, bunun ne olduğunu Cebrail’e sorar, o da Maşita’nın hikyesini anlatır. Hikyede geçtiğine göre Maşita, Firavun’un hazinelerine bakan Hirbil b. Nuhabil adında bir adamın karısıdır ki bu adam da gizlice iman etmiş bir zattır. Firavun Maşita’yı imanından döndürmek için kazıklara bağlar, üzerine yılanlar, akrepler salar ve “eğer benim ilah olduğumu söylemezsen iki ay boyunca sana bu şekilde azap edeceğim” der. O da yetmiş ay bile azap edilse yine imanından vazgeçmeyeceğini söyler. Sonra iki kızı getirilir, büyük kızı gözünün önünde boğazlanarak öldürülür. Sonra kucağında süt emmekte olan küçük kızı alınır ve boğazlanmaya başlanır, Maşita imanından dönecek gibi olur. Tam o sırada bu küçük kızı dile gelir ve “anne, sakın imanından vazgeçme, çünkü Allah sana cennette bir koşk inşa etmiştir, sabret, sen Allah’ın ltf ve ikramına nail olacaksın” der. O da sabreder. Fairavun, kızını da onu da öldürür (Bkz. Ahmed ibn Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, V/30-31; Ebubekir Ahmed b. Amr el-Bezzar, *Müsnedu’l-Bezzar el-Menşur bi’smi’l-Bahr ez-Zihar*, (Thk. Mahfuzurrahman Zeynullah-Adil b. Sa’d-Sabri Abdulhalik), (el-Medine el-Munevvere: Mektebetu’l-Ulum ve’l-Hikem, 1988-2009), XI/276; Ebu Ya’la Ahmed b. Ali el-Mevsili, *Müsnedu Ebi Ya’la*, (Thk. Hüseyin Selim Esed), (Dimaşk: Daru’l-Me’mun li’t-Turas, 1404/1984), IV/394; Muhammed İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban bi tertibi İbn Bilban*, (Thk. şuayip el-Arnaut), (Beyrut: Messesetu’r-Risale, 1414/1993), VII/163-164; Ebu Abdillah el-Hakim Muhammed b. Abdillah, *el-Mstedrek ale’s-Sahihayn*, (Thk. Mustafa Abdulkadir Ata), (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411/1990), II/538; Ahmed b. El-Hüseyin Ebubekir el-Beyhaki, *es-Sünenu’l-Kubra*, (Thk. Muhammed Abdulkadir Ata), (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), VII/629; es-Sa’lebi, *el-Keş ve’l-Beyan*, X/198; Beğavi, *Me’alimu’t-Tenzil*, VIII/419; el-Kurtub, *el-Cmi li Ahkmi’l-Kur’an*, IV/91; Alauddin Ali b. Muhammed el-Hzin el-Bağdadi, *Lbbu’t-Te’vl fi Ma’ani’t-Tenzil*, (Thk. Tash. Muhammed Ali şahin), Beyrut: Dru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415, IV/424-425; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ni’l-Azim*, (Thk. Sami b. Muhammed Selame), V/29; Celaluddin Abdurrahman es-Suyuti, *ed-Dürrü’l-Mensr*, Beyrut: Dru’l-Fikr, ts., V/212). Salebi’nin ilk kısımda çocuğu erkek, ikincisinde kız olarak gösterdiğine dikkat çekmiş olalım.

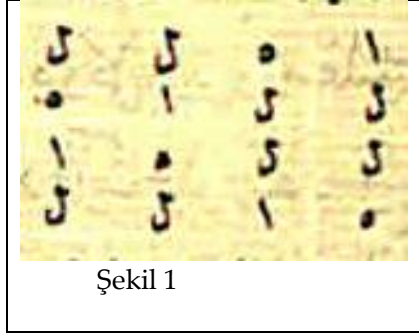
mı?’ Diye sorar. Maşita, ‘Hayır, senin baban değil, beni, seni, babanı hepimizi yaratan Allah’tır ki, yeri göğü de o yarattı’ der. Bunları duyan Firavunun kızı bunu babasına haber vereceğini söyleyince, Maşita, ‘sen bilirsin, benim bir korkum, bir endişem yok’ der. Kız, babasına haber verince Firavun, Maşita’yı çağırır ve ona ‘Maşita, benden başka tanrı var mı?’ diye sorar. Maşita, ‘evet’, der. ‘Benim de senin de rabbi olan, yerleri ve gökleri yaratan bir tanrı vardır.’ Bunun üzerine gazaplanan Firavun’un emriyle büyük bir ateş yaktilar, imanından dönmediği takdirde oğullarını teker teker ateşe atmakla tehdit ettiler, fakat o imanından dönmedi, Allah’a sığındı. Oğullarını teker teker ateşe attılar, nihayet sıra süt emmekte olan çocuğuna geldi. Onu göğsünden alıp ateşe attılar. Maşita bunun karşısında dayanamadı, merhamete geldi, tam o sırada Allah’ın izniyle o süt emen çocuk konuşmaya başladı, ‘anneciğim sakın ola ki imanından dönmeyesin. O adını zikrettiğin Allah, bu yakıcı ateşi sana gül bahçesi yapar’ dedi. Maşita henüz süt emmekte olan yavrusundan bunları duyunca, ‘benim onun gibi Allah’ım var, gerisi önemsiz’ dedi. Bunun ardından onu da götürüp ateşe attılar. Allah, onun yerini gül bahçesi yaptı. Oradan çıkan koku gökleri sardı. İşte sana gelen bu hoş koku o kokudur.” Şu bir gerçektir ki, Allah’ı çok zikredenleri Allah dünyada da ahirette de her türlü beladan muhafaza eder.

6.1.3 - Allah Lafzının Etkisi ve Bereketi

Maşita’nın olayının akabinde (şekil 1)de görüldüğü gibi Allah lafzının Arapça muhtelif şekillerde harflere ayrılarak yazılmış hali verilmekte ve bunun sağlayacağı bir takım faydalardan şöyle bahsedilmektedir: [7a] “Pes lâ-buddur²⁴ ki Allāh’ı çok [7b] (1) zikredenler dünyede, âhirette dükeli belâdan selâmet ola ol Allāh’uñ fazlı birle. Ve dağı bu ad hâşiyeti budur (2) kim her kim bu adı halvetde i’ tikâf idüp çok zıkr itse, gerekdür kim ‘ âlem içinde anuñ taşarrufı ola. Hıç (3) bir buyuruğı girü ‘ âlem içinde def’ olinmaya. Ve dağı balğamı gâlib olup sıtma tutmuş kişi

²⁴ “olmazsa olmaz, zaruri”

işbu resm-i murabba‘ı yazup bilesinde götürse ol sıtmasından şifâ bula. Bu ad, key ulu addur. Cemî‘ adlarıñ iştikâkı bundandır.”



Şekil 1

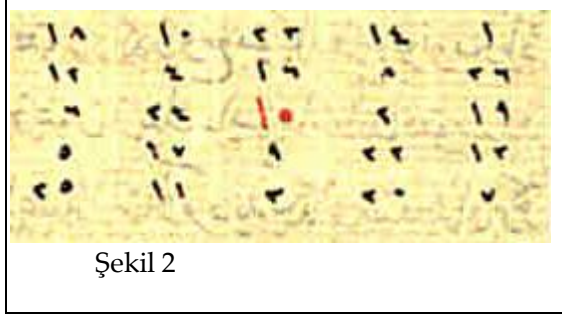
Resm-i murabba dediği (şekil 1)de görülen kare şeklindeki resimdir. İçinde Arapça (الله) (Allah) lafzını oluşturan harflerin muhtelif şekillerdeki dizilişleri vardır. İlk satırda sağdan sola doğru (ل - ل - ه - ا) (elif-he-lâm-lam) harfleri, ikinci satırda (ه - ا - ل - ل) (lam-lam-elif-he); üçüncü satırda (ا - ه - ل - ل) (lam-lam-he-elif) ve dördüncü satırda da (ل - ل - ا - ه) (he-elif-lam-lam) harfleri vardır. Yukarıdan aşağıya doğru bakarsak en sağdaki sütunda (ه - ل - ل - ا) (elif-lam-lam-he), ikinci sütunda (ا - ل - ل - ه) (he-lam-lam-elif), üçüncü sütunda (ل - ه - ا - ل) (lam-elif-he-lam) ve dördüncü sütunda da (ل - ا - ه - ل) (lam-he-elif-lam) harfleri dizilmiştir. Bununla oluşturulan resimde harfler ister sağdan sola doğru, ister soldan sağa doğru, ister yukarıdan aşağıya doğru, isterse aşağıdan yukarıya doğru okunsun, hepsinde harfler (الله) (Allah) lafzının harfleridir ve hepsinde Allah çıkar. Müellif bunu kast ederek diyor ki: Bir kişi aşırı balgam çıkarıp sıtmaya yakalanmış ise, bu şekli yazıp üstünde taşırsa şifa bulur.

Sonra Osmanlıca metinde şu ifadeler geçiyor: [7b] “Ba ada müdâvemet kılmağa hiç kimsenüñ tâkati yetmez, illâ meger ki tarîkat ehlinüñ ulu-(5)ları ola.” Allah’ın bütün adları en büyük ad olan Allah isminden çıkmışlardır. Bu ismi zikre devam etmeye tarikat ehlinin ulularından başka kimsenin gücü yetmez.

Burada Allah’ın adını sürekli telaffuza ancak tarikat erbabından kemal sahibi olanların güç yetirebileceği, diğerlerinin bunu

yapamayacağı belirtiliyor ki, bu da tasavvuf hayatının Osmanlı toplumunda ne denli önemli olduğunu açıkça göstermektedir.

Bundan sonra şöyle denmektedir: [7b] “Ve dağı bu adı vefk-i muhammes-ile resm idüp bilesinde götürse (6) hiçbir iş aña müşkil olmaya. Ne kadar kıatı düşvâr işler olursa aña geñez.²⁵”



Müellifin verdiği yandaki şekilde (Bkz. Şekil 2) Arapça rakamlar mevcuttur. Birinci satırda soldan sağa doğru (18-10-23-14-1) rakamları vardır. İkinci satırda (12-4-16-8-26); üçüncü satırda (6-24-15-2-19); dördüncü satırda (5-17-9-22-13) ve son satırda da (25-11-3-20-7) rakamları vardır. Yukarıdan aşağı doğru baktığımızda en soldaki sütunda (18-12-6-5-25); ikinci sütunda (10-4-24-17-11); üçüncü sütunda (23-16-15-9-3); dördüncü sütunda (14-8-2-22-20) ve nihayet son sütunda da (1-26-19-13-7) rakamları vardır.

Peki, bunlar ne anlama geliyor? Bu resimdeki rakamları hangi yönden toplarsanız hep 66 çıkıyor. O halde 66 rakamının bir özelliği olsa gerek. Ancak metinden bunu anlamak mümkün değildir. Fakat Osmanlı halk kültüründe “iş 66’ya bağlamak” diye bir deyim vardır ki, bunun anlamı işi Allah’a bağlamak, O’na havale etmektir, üzerine düşeni yaptıktan sonra Allah’a tevekkül etmek demektir. Zira ebced hesabına²⁶ göre (الله) lafzının sayısal değeri 66’dır [(ل) = 1; (د) = 30; (د) =

²⁵ “kolay”

²⁶ Bkz. Ramazan Yazıcıoğlu, “Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced -Harfler ve Rakamlar Metafizikliği-”, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2, sayı 1 Aralık 2004, 75-111; İsmail Yakıt, “Ebced Düzeninde Rakam-Harf İlişkisinin Tarihî Gelişimi ve Hermetizm”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, 84-91.

30 ve (۵) = 5; buna göre (الله) = 66].²⁷ Öte yandan sadece sütunları hesaba katarak toplama yaparsak, beş sütun olduğu için 5'i 60'la çarpmamız gerekecek ki, bu durumda karşımıza 300 sayısı çıkacaktır. Sadece satırları hesaba katarak böyle bir işlem yapsak yine 300 sayısını elde edeceğiz. 300 sayısı tasavvufta, üçler, yediler, kırklar gibi üçyüzler şeklinde kutupları (devrinin önemli manevi şahsiyetlerini) ifade etmek üzere kullanılmıştır. Öte yandan bazı tarikatlarda hergün tekrarlanmak üzere verilen evrad içinde 300 kelime-i tevhid zikri de vardır. Acaba bu şekilde bu anlayışlara da telmihte bulunmuş olabilir mi? Bu iki sayıyı toplarsak yahut satır ve sütunların tümünü göz önünde bulundurarak bir çarpım yaparsak elde edeceğimiz rakam 600'dür. Bütün bu rakamların, bu arada kırmızıyla yazılmış olan ve satır ile sütunların tam ortasında duran 15'in burada özel bir anlamı var mıdır? Bunlar bir şeye delalet ediyor mu? Bunların yukarıda üzerinde durduğumuz 66 ve 300'ün ifade ettiği manadan başka bir manaları var mıdır? Bunlar şu an bizce meçhuldür. Fakat bunları yazan müellifin onlara yüklemiş olduğu bir takım manalar olsa gerektir. Zira rakamların tasavvuf dilinde önemli bir takım sırlar ve hikmetler, derin manalar taşıdığı bilinmektedir²⁸ ve müellif de bu mukaddimeyi ağırlıklı olarak bu bakış açısıyla yazmıştır.

Müellif Allah lafzıyla ilişkisini kurduğu yukarıda sözünü ettiğimiz rakamları içeren bir şekli veriyor. "Bir kişi Allah'ı göstermek üzere, onu sembolize ettiği düşüncesiyle, O'na tevekkül ettiği, O'na dayandığı anlayışıyla bu şekli üzerinde taşısa, hiçbir iş ona zor gelmez, bir iş ne kadar zor olursa olsun bu sayede ona kolay gelir" diyor.

²⁷ Bu arada hatırlatalım ki, Arapça imlada (Allah) (الله) lafzı ile aynı harflerden oluşan (lale) (لا) ve (hilal) (له) kelimeleri de sayısal olarak 66 ediyorlar. O yüzden bunlar Türk İslam Edebiyatında motif olarak Allah lafzıyla alâkalı bir anlayışı sembolize etmek üzere kullanılmışlardır. Tıpkı gülün Hz. Peygamber'in simgesi olması gibi.

²⁸ Bkz. Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabi Düşüncesinde Varlığın Tasavvufi Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sayı: 23, 373-411.

Sonra şöyle deniyor: [7b] “Şeyh Ebû ‘Abdullâh-ı Kûmî²⁹ eydür (rhm) Her kim bu aduñ qadrin (8) bilüp şıdğ (u) yaqîn-ile dâyim zıkr itse, ayrık hiçbir ada dağı (9) ihtiyâc(ı) qalmaz. Dükeli maqşûd bununla hâsıl olur, eger gönlinde (10) gümân olmazsa. Ve dağı her kim bu Allâh adını “şedîd” adıyla cem‘ idüp bir demirden yüzüğüñ taşı üzerine naqş (11) idüp barmağına geçürüp pâdişâhlar qatına girse, Allâh Te‘âlâ destûriyle külli aña tevâzu‘ idüp (12) hürmet kıla. Ol şekl-i murabba‘ didük işbu şekildür. Ve her kim Allâh’uñ şedîd adını dâyim bile zıkr itse, hiçbir (13) kimsenüñ aña nazâr kıлмаğa fâkati yetmeye anuñ ululığından ve heybetinden. Fi’l-cümle, bu aduñ hâşiyeti çokdur. Sözi (14) bunda taqvil itmek olmaz. Ammâ mübareklik-içün bir işâret kılduğ. ‘Aklı olanlar baqsın, bundan idrâk iderler.” Metinde adı geçen Ebu Abdillah Kummî (yaptığımız araştırmada bununla kimi kast ettiğini tespit edemedik), “gönlünde ard niyet olmayan bir kişi, samimiyetle Allah adının anlamını ve kıymetini bilerek daima zikretse, başka bir adı zikretmeye gerek kalmaz, bununla bütün maksatları hâsıl olur” demiştir. Bir kimse Allah adını, “şedîd” adıyla birleştirip yüzüğe nakşedip parmağında taşısa ve bu şekilde padişahların arasına girse hepsi ona saygı gösterirler. Kim “şedîd” ismini her zaman zikretse hiçkimsenin nazarı, kem gözü ona isabet etmez. Bu adın daha pek çok derin manalarının olduğunu belirten müellif, sözü uzatmamak için bunları yazmaya gerek görmediğini, yazdıklarının bunu anlamak için kâfi olduğunu belirtiyor.

Ayrıca Allah lafzı çerçevesinde bazı kelâmî-itikâdî konulara da değiniliyor.³⁰

6.2 - Besmeledeki Diğer Lafızlar

Müellif daha sonra Rahman ve Rahim isimleri üzerinde duruyor; bu isimlerin ihtiva ettiği manalar hakkında Kur’an’da geçen ilgili ayetlerden hareketle bazı açıklamalar yapıyor.³¹

²⁹ Bununla kimi kast ettiğini tespit edemedik.

³⁰ Halet Efendi, numara 24, v. 7b.

³¹ Halet Efendi, numara 24, v. 8a.

7 - Bismelenin Harfleri

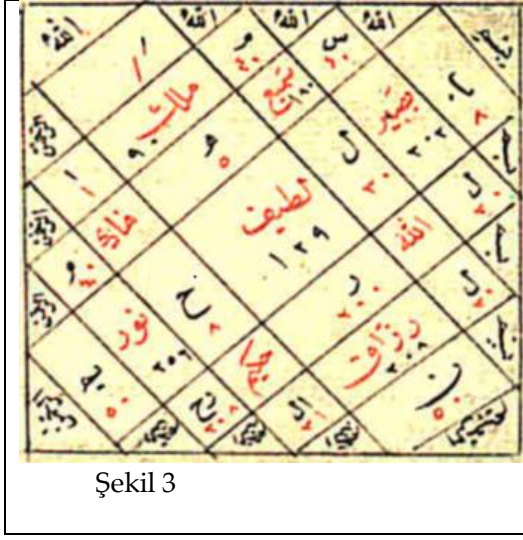
Bunların ardından bismelenin önemiyle ilgili Hz. Ali'nin bismelenin her derde deva olduğu yönündeki bir sözünü, yine Hz. Peygamber'den bismelenin her harfinin bir manasının olduğuna dair sözlerini nakletmektedir.³² Nitekim Hz. Osman'ın sorusu üzerine Peygamberimiz, "bismelenin üç harften ibaret olduğunu söylemiştir. Bu harflerden biri olan (ب) b, behâullah demektir, bütün mevcudatı Allah'ın yarattığına, onlara rahatlık verdiğiğine, dilediği kuluna da yardım edeceğine işaret eder. (س) sin, Allah'ın senası demektir, yani O'ndan yüce yoktur manasındadır. (م) mim ise Allah'ın mülküne, bu mülkün, yerin ve göklerin Allah'tan başka sahibinin olmadığına işaret etmektedir.

8 - Bismelenin Etkisi ve Bereketi

Bu konuda Osmanlıca metinde şöyle denmektedir: [9a] "Her kim yedi yüz seksân yedi kez bu tesmiye'yi okıya, (9) andan yüz otuz iki kez Rasûl 'aleyhi's-selâma şalavât getüre, her ne murâd dilerse Allâh yerine getüre. (10) ve ger dâyim vazîfe idinüp okuyacak olursa yakın olur ki Allâh katında du'âsı maqbûl olanlardan (11) ola ve iki 'âlemde dahı aña heybet virile. Ve dahı her harfine dört biñ şevâb ve dört biñ günâhı 'afv (12) olına. Ve dört biñ dahı uçmağda derecesi yücele." Demek ki bir kişi besmeleyi 787 kez okusa, Hz. Peygambere 132 kez salavat getirse, her ne muradı varsa yerine gelir. Şayet bunu her zaman yapsa Allah katında duası makbul olanlardan olur, her iki dünyada da bahtiyar olur. Ayrıca her harfine 4000 sevap verilir, 4000 günahı af olunur, cennette mertebesi 4000 derece yükselir.

Sonra besmeleyi üstünde taşıyanın dileklerinin yerine geleceğine işaretle şöyle bir şekil verir (Bkz. Şekil 3):

³² Bkz. Halet Efendi, numara 24, v. 8a-9a.



Şekil 3

[9a] “Her kim bu tesmiye’i ol adlar-ıla bile vaz’ idüp (18) murabba’ kılsa ve dağı kendüyle bile götürse, şol hâşiyetler hâşıl ola ki dil anuñ vaşında ‘âciz kıla. (19) Fi’l-cümle bu tesmiyenüñ fazâ’ili ve hâşâyışı (20) çokdur, haşır olunmaz. Bu tefsir ehli bu kadar (21) tefsirlerinde bu fâ’ideler(e) işâret kılmamış- (22) dur, ammâ biz kaleme getirüp bu fevâyidden biraz (23) tenbîh kılduğ. Tâ ki buna muṭṭali’ olanlar fâyide (24) tutup bu fakîr dâ’îye bir du’â hediyye kıla (25) ki bu kitâb-ı şerîfî düzüp taşîr ve taḥrîr (26) kılmakdan ulu maḫşûd oldur, egerçi (27) birkaç nesne dağı buna maḫşûd kılduğ.” Buna göre besmeleyi şekilde görüldüğü gibi içinde barındıran adlarla birlikte bir muska gibi üstünde taşıyan kişi, ifade edilmeyecek kadar çok hayırlara nail olur. Bu hayır ve güzellikler özetlenemeyecek kadar çoktur. Nitekim tefsir erbabı, tefsirlerinde uzun uzadıya bunlardan bahsetmişlerdir. Biz burada bunların az bir kısmına işarete bulunduk. Umarız ki okuyucu bunları öğrenip faydalanır da bu, duaya muhtaç fakir kula hayır dua eder. Esasen bu mukaddes kitabı yazmaktan maksad da budur.

Bu murabba’ yukarıda görüldüğü gibi bismillahirrahmanirrahim’in her harfinin işareti ettiğine inanılan bir ismin yazıldığı bir karedir. Karenin kenar yazıları “Bismillahirrahmanirrahim”in kelimelerinin dörder kere yazılmasından ibarettir. Buna göre dört kez (بسم) (bism), dört kez (الله)

(Allah), dört kez (الرحمن) (er-rahmân) ve dört kez de (الرحيم) (er-rahîm) yazılmıştır. Sonra besmelede geçen harflerin işaret ettiği ilâhî isimler verilmiştir. Mesela (بسم) (bism)'deki (ب) (be), Allah'ın (بصير) (basîr) ismine; (س) (sin), (سميع) (semî') ismine, (م) (mim) (ملك) (melik) ismine; (الله) (Allah)'taki (ا) (elif) (الله) (Allah) ismine, (ل) (lam) (لطيف) (latîf) ismine, (ه) (he) (هادي) (Hâdî) ismine; (الرحمن) (er-rahmân)'daki (ر) (Rzâq) (Rezzâk) ismine, (ح) (ha) (حكيم) (hakîm) ismine, (ن) (nun) da (نور) (nûr) ismine işaret etmektedir. Karenin içine ayrıca bu isimlerin ilk harflerinin Arapçası da yazılmıştır. Nitekim (بصير) (basîr) isminin öncesine (ب) (be) harfi, (سميع) (semî') isminin önüne (س) (sin) harfi... yazılmıştır. Kare içindeki harf ve isimlerin altında yazılmış olan Arapça rakamlar, onların ebced³³ hesabındaki değerini göstermektedir. Buna göre (بصير) (basîr) isminin ebced hesabındaki değeri 302; (سميع) (semî') isminin değeri 180; (ملك) (melik) isminin değeri 90; (الله) (Allah) isminin değeri yazılmamış, biz yukarıda bunun 66 olduğunu belirtmiştik;³⁴ (لطيف) (latîf) isminin değeri 129; (هادي) (hâdî) isminin değeri yazılmamış;³⁵ (رزاق) (Rezzâk) isminin değeri 308; (حكيم) (hakîm) isminin değeri yazılmamış;³⁶ (نور) (nûr) isminin değeri ise 256'dır.

Bunlara neden yer verildiği, ne anlama geldiği, neyi ifade ettiği, bunlarla ne demek istendiği gibi hususlar hakkında bir şey belirtilmemiştir. Aynı şekilde ebced değeri yazılmayan isimlerin değerleri unutulmuş da mı yazılmamış, yoksa bilerek mi ihmal edilmiş, bunu da bilmiyoruz. Dolayısıyla bu konuda ancak bazı tahminlerde bulunulabilir, kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Üstelik bu tahminlerin doğru olup olmadığını test etme imkânımız da yoktur.

³³ Harflerin ebced hesabına göre sayısal değerleri ve konuyla ilgili bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt X (İstanbul: 1994), 68-70.

³⁴ (ا) = 1; (ل) = 30; (ج) = 30 ve (ه) = 5; buna göre (الله) = 66

³⁵ (ه) = 5; (ا) = 1; (د) = 4 ve (ي) = 10; buna göre (هادي) = 20

³⁶ (ح) = 8; (ك) = 20; (ي) = 10 ve (م) = 40; buna göre (حكيم) = 78

Cetvelde geçen ve ilâhî isimlerin sayısal değeri olan rakamları çaprazlamasına toplarsak, sağdan sola doğru sol köşenin üçüncü satırından (40+90+1) 131; dördüncü satırdan (60+180+5+40) 285 (buna (هادي)nin karşılığı olarak 20 daha eklersek) 305; tam ortaya rast gelen beşinci satırdan (2+302+30+129+8+256+50) 777; altıncı satırdan (30+200+208) 438 (buna (الله)'in karşılığı olarak 66 ve (حكيم)'in karşılığı olarak 78'i eklersek) 582; yedinci satırdan (30+308+31) 369 ve son satır olan sekizinci satırdan da 50 elde ederiz. Bunları da üst üste koyup toplarsak (285+305+777+582+369+50) 2368 sayısını elde ederiz. Harfleri bir tarafa bırakıp sadece Allah'ın isim-sıfatlarını sayısal değerlerine göre hesaplırsak (90+180+302+129+256+308) 1265; bunlara sayısal değerleri verilmeyenleri de eklersek (1265+20+66+78) 1429 rakamını elde ederiz. Yukarıdan aşağıya doğru bu işlemi yaparsak yine muhtelif rakamlar elde ederiz.

Bunların bir anlamı var mıdır? Bir şeye tekabül ediyorlar mı? Bir hususu açıklığa kavuşturuyorlar mı? Bilmiyoruz. Müellif bunları rast gele yazmış, yoksa bir hesaba, bir bilgiye binaen mi yapmış bu da bizim için meçhuldür.

Bu karelerden sonra yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi müellif, besmele ve istiâzenin faziletlerini ve faydalarını ortaya koyduğunu, onlardan istifade edenlerin iki cihanda da mutlu ve huzurlu olacaklarını, korktuklarından emin, sevdiklerine nail olacaklarını anlatır. Bundan sonra da Fatiha deryasına dalalım diyerek Fatiha suresinin tefsirine başlar.³⁷

Osmanlıca metnin mukaddimesinde yer alan bu bilgilerin nereden alındığı belirtilmemiştir. Metnin bu konudaki kaynağının hangi eser veya eserler olduğu araştırmaya değer bir konudur. Biz de bunun için Hasanu'l-Basri (v. 110/728),³⁸ İbn Sîrîn (v. 110/728),³⁹

³⁷ Bkz. Halet Efendi, numara 24, v. 9b.

³⁸ Bkz. Mustafa Said el-Han, *el-Hasan b. Yesar el-Basri el-Hakim el-Vaiz ez-Zahid el-Alim*, Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1416/1995, 99.

Süfyân es-Sevrî (v. 161/778),⁴⁰ Sehl et-Tüsterî (v. 283/896),⁴¹ es-Sülemî (v. 412/1021),⁴² Mekkî b. Ebi Tâlib (v. 437/1045),⁴³ el-Kuşeyrî (v. 465/1072),⁴⁴ İbn Berrecân (v. 536/1142),⁴⁵ Abdulkadir el-Geylânî (v. 561/1166),⁴⁶ Ruzbihân el-Baklî (v. 606/1209),⁴⁷ Şihabuddin Sühreverdi (v. 632/1234),⁴⁸ Muhyiddin İbnu'l-Arabî (v. 638/1240),⁴⁹ Sadreddin Konevî (v. 672/1273),⁵⁰ el-Kâşânî (v. 730/1329)⁵¹ gibi ilk tasavvufî tefsirlerden itibaren müellifin yaşadığı döneme kadarki bazı tefsirleri

³⁹ Bkz. Enver b. Cafer Amrtuş, *Ekvalu'l-İmam Muhammed b. Sirin fi't-Tefsir Cem'an ve Diraseten ve Muvazeneten*, (Yüksek lisans tezi), el-Medine: Camiatu Ummi'l-Kura, 2008, 106.

⁴⁰ Bkz. Ebu Abdillâh Süfyan b. Said es-Sevri, *Tefsiru Süfyan es-Sevri*, (Mürcaa: Lecne mine'l-ulema bi İşrafi'n-Naşir), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983, 41 (Tefsir Bakara suresiyle başlıyor).

⁴¹ Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsteri, *Tefiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Thk. Taha Abdurrauf Sa'd-sa'd haan Muhammed Ali), el-Kahire; Daru'l-Harem li't-Turas, 2004, 85.

⁴² Ebu Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemi, *Tefsiru's-Sülemi (Hakaiku't-Tefsir)*, (Thk. Seyyid İmran), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001, I/26-33 (Mukaddimedeki bilgiler burada daha fazla yer alıyor); Ebu Abdirrahman Muhammed b. El-Hüseyin es-Sülemi, *Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir*, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1995, 3-4.

⁴³ Bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidaye ila Buluği'n-Nihaye*, Camiatu'ş-Şarika, 1429/2008, I/84-85.

⁴⁴ Bkz. Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri, *Tefsiru'l-Kuşeyri (Letaifu'l-İşarat)*, (Talik: Abdullatif Hasan Abdurrahman), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, I/8-9.

⁴⁵ Bkz. Abduselam b. Abdurrahman İbn Berrecan, *Tefsiru İbn Berrecan (Tenbihu'l-Efham ila Tedeburi'l-Kitabi'l-Hakim ve Taarrufi'l-Ayati ve'n-Nebei'l-Azim)*, (Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1434/2013, I/69.

⁴⁶ Bkz. Ebu Muhammed Abdulkadir el-Ceylani, *Tefsiru'l-Ceylani*, (Thk. Muhammed Fadıl Ceylani), İstanbul: Merkezu'l-Ceylani li'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1430/2009, I/36.

⁴⁷ Bkz. Ebu Muhammed Ruzbihan el-Bakli eş-Şirazi, *Tefsiru Araisi'l-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, I/16-18.

⁴⁸ Bkz. Ömer b. Muhammed el-Maruf Şihabuddin es-Sühreverdi, *Nuğbetu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Thk. Yaşar Düzenli), İstanbul, 1994, 1-2.

⁴⁹ Bkz. Muhyiddin İbnu'l-Arabi, *Rahmatun mine'r-Rahman fi Tefsiri ve İşarati'l-Kur'an*, (Cem: Mahmud Mahmud el-Ğurab), Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1410/1989, I/19-22; Muhyiddin İbnu'l-Arabi, *İcazu'l-Beyan fi't-Tercemeti ani'l-Kur'an*, (Cem: Mahmud Mahmud el-Ğurab), Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1410/1989, I/19-22.

⁵⁰ Bkz. Sadruddin Konevi, *İcazu'l-Beyan fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'an*, (Takt. Celaluddin el-Aştiani), Kum: Müessesetu Bostan Kitab, 1423/2000, 128-133.

⁵¹ Kemaleddin Abdurrezzak Kaşaniyyü's-Semerkandi, *Te'vilat-ı Kaşaniyye*, (Terc. Ali Rıza Doksanyedi), (Latinize eden: M. Vehbi Güloğlu), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988, 1-2.

inceledik. Bunların neredeyse hepsinde besmele, bismelinin kelimeleri, harfleriyle ilgili bazı açıklamalar yapılmış ise de birebir müellifin verdikeriyle örtüşen bilgilere rastlamadık. Belki bunun için tasavvufî bazı eserlerin araştırılması da gerekebilir. Yine o dönemlerde yazılmış Fatıha suresi tefsirleri de incelenmelidir.

Sonuç

Burada Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı tefsirinin Osmanlıların erken dönemlerinde *Enfesü'l-Cevâhir* veya *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys* adıyla tercüme edilmiş olan eserin başında yer alan bir mukaddimeye yer verdik. Mukaddime, tefsirin aslında bulunmamaktadır. Bize özgün bir çalışma gibi gelmektedir. Elbette mukaddimeyi hazırlayan müellif bir takım kaynaklardan yararlanmış, nitekim dipnotlarda zaman zaman Ebulleys tefsirinden bilgiler aktardığına işaret ettik. Ayrıca mukaddimedeki bilgilerin bir kısmının diğer bazı rivayet tefsirlerde geçtiğini de belirttik, buna dair kaynakları verdik. Müellif bu bilgilerden yararlanmış olabilir, ancak bunları çoğunlukla birebir bir tercüme olarak değil, kendine has bir üslup ile sunmuştur. Bu açıdan eser bizim için önem arz etmektedir. Esasen mukaddimedeki geçen önemli miktarda bilgi, sözünü ettiğimiz kaynakların hiçbirinde geçmiyor ve biz bunların nereden alınmış olabileceğine dair bir tespit yapamadık.

Mukaddimedeki tasavvufî boyut hemen öne çıkmaktadır. Müellif, şeytanla mücadele, gönlün kapıları, şer bölgesine açılan kapıların nasıl kapatılacağı, istiâze ve besmeleyi hayatımızın bir parçası haline getirmenin sağlayacağı maddi-manevi faydalar, kazandıracağı hayır ve bereketler konusunda tasavvufî bakış açısıyla önemli bilgiler sunmaktadır. Osmanlıca metnin mukaddimesinde yer alan bu bilgilerin nereden alındığı belirtilmemiştir. Biz de yukarıda da belirttiğimiz gibi bakabildiğimiz kadarıyla istiâze ve besmeleyle ilgili yorumları nereden aldığını tespit edemedik. Metnin bu konudaki kaynağının hangi eser veya eserler olduğu araştırmaya değer bir konudur.

Allah lafzı ile bismelenin kelime ve harflerinin kâğıt üzerine yazılarak muska şeklinde kullanılmasına özen gösterildiğini ve bunun teşvik edildiğini görüyoruz. Osmanlı toplumunda ve oradan da günümüze muska kullanımının yaygınlığında bu tür anlayışların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Müellifin Hurûfîlik ve ebced ilmi konusunda hayli bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Burada verdiği bilgilerden bunu rahatlıkla anlayabiliyoruz. Ayrıca bunları açık bir şekilde serdetmemiş olmasından, bu ilimlerin okuyucu kitlesi tarafından da bilindiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan mukaddime, onu yazmış olan müellifin yaşamış olduğu dönemin Türkçesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Türk Dili üzerinde çalışanların bu metni bu açıdan incelemeleri gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abd b. Humeyd, Ebu Muhammed, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd'i*, Tahk. Subhi el-Bedri es-Samarrai-Mahmud Muhammed Halil es-Saidi, el-Kahire, Mektebetu's-Sünneh, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned'i*, -Tahk. Şuayib el-Arnaut, Müessestü'r-Riale, 1421/2001.

Altıkulaç, Tayyar, "Kisâî, Ali b. Hamza", DİA, c. XXVI (İstanbul: 2002).

el-Amili, Cafer Murteza, *es-Sahih min Sireti'l-İmam Ali (aleyhisselam) (el-Murteza min Sireti'l-Murteza)*, el-Merkezu'l-İslami li'd-Dirasat, 1429/2009.

Amrtuş, Enver b. Cafer, *Ekvalu'l-İmam Muhammed b. Sirin fi't-Tefsir Cem'an ve Diraseten ve Muvazeneten*, (Yüksek lisans tezi), el-Medine: Camiatu Ummi'l-Kura, 2008.

el-Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.

Baytop, Turhan - Kurnaz, Cemal, "Lâle", DİA, c. XXVII, (Ankara: 2003).

el-Beğavi, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil Tefsiru'l-Beğavî*, (Tahk. Abdurrezzak el-Mehdi), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arab, 1420.

el-Beyhaki, Ahmed b. El-Hüseyin Ebubekir, *ed-Davatu'l-Kebir'i*, Tahk. Bedr b. Abdullah el-Bedr, el-Kuveyt, Ğaras li'n-neşr ve't-Tevzi, 2009.

el-Beyhaki, Ahmed b. El-Hüseyin Ebubekir, *es-Sünenu'l-Kubra*, (Tahk. Muhammed Abdulkadir Ata), (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003).

el-Bezzar, Ebubekir Ahmed b. Amr, *Müsnedu'l-Bezzar el-Menşur bi'smi'l-Bahr ez-Zihar*, (Tahk. Mahfuzurrahman Zeynullah-Adil b. Sa'd-Sabri Abdulhalik), (el-Medine el-Munevvere: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988-2009).

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009).

el-Ceylani, Ebu Muhammed Abdulkadir, *Tefsiru'l-Ceylani*, (Tahk. Muhammed Fadıl Ceykani), İstanbul: Merkezu'l-Ceylani li'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1430/2009.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meali Abdulmelik b. Abdillâh, *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb*, (Tahk. Abdulazim Mahmude d-Deyyib), Dâru'l-Minhac, 1428/2007.

Dahhak b. Müzahim, *Tefsiru'd-Dahhak*, (Cem ve tahk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti), el-Kahire: Dâru's-Selam, 1419/1999.

ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *Sünenu' d-Dârekutnî*, (Tah. Şuayip el-Arnaut ve diğerleri.), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.

ed-Dâremî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenu'd-Dâremî*, (Tahk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, Dâru'l-Muğni li'n-Meşr ve't-Tevzi', 1412/2000.

Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

Ebu Davud Süleyman b. El-Eşas es-Sîcistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, (Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-Esbahânî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Esfiya*, Mısır: es-Saâde, 1394/1974.

Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *et-Tuhûr li'l-Kaim b. Sellam*, (Tahk. Meşhur Hasan Mahmud Selman), Cidde: Mektebetu's-Sahabe, 1414/1994.

el-Elbânî, Nasıruddin, *Daîfu'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdâtih (el-Fethu'l-Kebir)*, el-Mektebu'l-İslâmî, ts

el-Elbânî, Nasıruddin, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Esruhâ es-Seyyiu fi'l-Umme*, er-Riyad: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.

Eroğlu, Muhammed, "Dahhak b. Müzahim", DİA, c. VIII (İstanbul: 1993).

Ersoy, Elif, "Lâle Üzerine Notlar", Anadolu Aydınlanma Vakfı, 3-4, erişim için bkz. <http://www.anadoluaydinlanma.org/Yazilar/lale.pdf> (05 Şubat 2015).

Ersöz, İsmet, "Ashab-I Kehf", DİA, c. III (İstanbul, 1991).

el-Hakim, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Tahk. Mustafa Abdulkadir Ata), (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990).

el-Han, Mustafa Said, *el-Hasan b. Yesar el-Basri el-Hakim el-Vaiz ez-Zahid el-Alim*, Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1416/1995.

Harman, Ömer Faruk, "Bel'am b. Baura", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopidisi (DİA), cilt V (İstanbul: 1992).

el-Hâzin, Alauddin Ali b. Muhammed el-Bağdadi, *Lübâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, (Tahk. Tash. Muhammed Ali Şahin), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415. (Ayrıca Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi el-Ma'ruf bi'l-Hazin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, (Tefsiru Şeyhî'l-Ekber ile birlikte), Hasan Hilmi el-Kutubi-Muhammed Hasan Cemali el-Halebi, 1316).

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, (Tahk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Berrecan, Abduselam b. Abdurrahman, *Tefsiru İbn Berrecan (Tenbihu'l-Efham ila Tedebburî'l-Kitabi'l-Hakim ve Taarrufi'l-Ayati ve'n-Nebei'l-Azim)*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1434/2013.

İbn Ebi Şeybe, Ebubekir, *el-Musannaf fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, (Tahk. Kemal Yusuf el-Hût), er-Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.

İbn Hemmam, Ebubekir Abdurrezzak es-San'ani, *el-Musannaf'ı*, -Tahk. Habiburrahman el-A'zami, el-Hind, el-Mecliu'l-İlmi, 1403.

İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (Tertb. Alauddin el-Farisi, Tahk. Şuayip el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1988.

İbn Hibban, Muhammed, *Sahihu İbn Hibban bi tertibi İbn Bilban*, (Tahk. Şuayip el-Arnaut), (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993).

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, (Tahk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru't-Taybe li'n-neşr ve't-tevzi', 1420/1999

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenu İbn Mâce*, (Tahk. M.Fuad Abdalbaki), Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, ts.

İbnu'l-Arabi, Muhyiddin, *İcazu'l-Beyan fi't-Tercemeti ani'l-Kur'an*, (Cem: Mahmud Mahmud el-Ğurab), Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1410/1989.

İbnu'l-Arabi, Muhyiddin, *Rahmatun mine'r-Rahman fi Tefsiri ve İşarati'l-Kur'an*, (Cem: Mahmud Mahmud el-Ğurab), Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1410/1989.

İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, (Tahk. Abdurrezzak el-Mehdi), Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1422.

İbnü'l-Mülekkîn, Siracuddin Ebu Hafs Ömer b. Ali, *Tabakâtu'l-Evliya*, (Tahk. Nuruddin Şeribe), el-Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1415/1994.

Kara, Mustafa, "Bişr el-Hafî", DİA, c. VI (İstanbul: 1992).

el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed Şihabuddin, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, 1323.

Kaşaniyyü's-Semerkindî, Kemaleddin Abdurrezzak, *Te'vilat-ı Kaşaniyye*, (Terc. Ali Rıza Doksanyedi), (Latinize eden: M. Vehbi Güloğlu), Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.

el-Kisai, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza, *Maani'l-Kur'an*, (Tahk. İsa Şehhate İsa Ali, el-Kahire: Daru'l-Kaba, 1998).

el-Kisai, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza, *Müteşabihu'l-Kur'an* (Tahk. Sabih et-Temimi, Tirablus: 1402/1994).

Kitabu'l-Kur'ani ve'd-Dua,
<http://www.alseraj.net/3/index2.shtml?81&90&83&1&4> (03 Şubat
2015).

Konevi, Sadruddin, *İcazu'l-Beyan fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'an*, (Takd. Celaluddin el-Aştıyani), Kum: Müessetu Bostan Kitab, 1423/2000.

el-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân Tefsiru'l-Kurtubî*, (Tahk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Ettafayyış), el-Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.

el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *Tefsiru'l-Kuşeyri (Letaifu'l-İşarat)*, (Talik: Abdullatif Haan Abdurrahman), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Küçük, Osman Nuri, "İbnü'l-Arabi Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, [2009], sayı: 23, 373-411.

el-Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi'l-İmam eş-Şafii*, (Tahk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mekki b. Ebi Talib, Ebu Muhammed, *el-Hidaye ila Buluği'n-Nihaye*, Camiatu'ş-Şarika, 1429/2008.

el-Mevsili, Ebu Ya'la Ahmed b. Ali, *Müsnedu Ebi Ya'la*, (Tahk. Hüseyin selim Esed), (Dimaşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, 1404/1984).

Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Tahk. Abdullah Mahmud Şehate), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas, 1423.

el-Muzaffer, Müştak, *Uyûnu'l-Ğurer fi Fedâili'l-Âyi ve's-Suver*, Mektebetu'l-Kur'ani'l-Kerim, ts.

el-Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağir*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356.

en-Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, ts.

Özdemir, Hikmet, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki Hayatı ve Eserleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Ankara: 1980).

Özkan, Abdurrahman, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzûm Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, (Konya, Bahar 2002), 1-39.

Ruzbihan el-Bakli, Ebu Muhammed eş-Şirazi, *Tefsiru Araisil-Beyan fi Hakaiki'l-Kur'an*, (Tahk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

es-Sa'lebî, Ebu İhak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Tahk. Ebu Muhammed İbn Aşûr), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.

es-Sebzvârî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-Ehbâr ev Mearicu'l-Yakîn fi Usûldi'd-Din*, (Tahk. Ala Alu Cafer), Kum: Müessesetü Ali'l-Beyt aleyhimusselam li İhyâi't-Turas, ts.

es-Semerkandî, Ebubekir Alauddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetu'l-Fukaha*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandî*, Mısır, Bulak Matbaası, 1310/1892 (Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Efendi Bölümü, nr. 33).

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Tefsiru'l-Kur'an*, (Latinize edip sadeleştiren: Mehmet Karadeniz), İstanbul: Sezgin neşriyat, 1993.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsiru's-Semerkindî el-Muemma Bahru'l-Ulûm*, (Tahk. Ali Muhamed Muavvid ve diğer.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, numara 24, varak 871.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.

es-Sevri, Ebu Abdillah Süfyan b. Said, *Tefsiru Süfyan es-Sevri*, (Mürcaa: Lecne mine'l-ulema bi İşrafi'n-Naşir), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

es-Suyuti, Celaluddin, *Buğyetu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyine ve'n-Nuhât*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Lübnan: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

es-Sühreverdi, Ömer b. Muhammed el-Maruf Şihabuddin, *Nuğbetu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, (Tahk. Yaşar Düzenli), İstanbul, 1994.

es-Sülemi, Muhammed b. El-Hüseyn Ebu Abdirrahman, *Tabakâtu's-Sufiyye*, (Tahk. Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

es-Sülemi, Ebu Abdirrahman Muhammed b. El-Hüseyn, *Tefsiru's-Sülemi (Hakaiku't-Tefsir)*, (Tahk. Seyyid İmran), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.

es-Sülemi, Ebu Abdirrahman Muhammed b. El-Hüseyin, *Ziyadatu Hakaiki't-Tefsir*, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1995.

eş-Şa'rânî, Abdulvehhab b. Ahmed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Mısır: 1315.

eş-Şeybani, Ebu Abdillâh Muhammed b. El-Hasan, *el-Asl el-ma'ruf bi'l-Mebsût*, (Tahk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî), Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts.

et-Taberani, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cemu'l-Kebir'i*, -Tahk. Hamdi b. Abdulmecid e-Selefi, el-Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, *Tarihu't-Taberî*, Beyrut: Dâru't-Turas, 1387.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, *Tefsiru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hecer, 1422/2001.

et-Tahavi, Ebu Cafer, *Şerhu Müşkili'l-Asâr'ı* -Tahk. Şuayib el-Arnaut, Müessestü'r-Risale, 1415/1994.

et-Temîmî, Sabih, "el-Kisâi", Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisai, *Müteşabihu'l-Kur'an*, (Tahk. Sabih et-Temîmî), Trablus: 1402.

et-Tirmizi, Ebu İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir ve diğeri.), Mısır, Şeriketu Mustafa elbani, 1395/1975.

et-Tüsteri, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Tahk. Taha Abdurrauf sa'd-sa'd haan Muhammed Ali), el-Kahire; Daru'l-Harem li't-Turas, 2004.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, cilt X (İstanbul: 1994).

el-Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsiru'l-Basît*, (tahk. Lecne ilmiyye), Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1430, I/194.

Yakit, İsmail, "Ebced Düzeninde Rakam-Harf İlişkisinin Tarihî Gelişimi ve Hermetizm", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006*, 2006, cilt: I, 84-91.

Yazçıçek, Ramazan, "Bilgi Değeri Açısından Cefr ve Ebced - Harfler ve Rakamlar Metafizigi-", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2, sayı, 1 Aralık 2004, 75-111.

ez-Zaviyeti, Muhammed Şükri Ahmed, "et-Ta'rif bi'd-Dahhak", *Tefsiru'd-Dahhak*, (Cem ve tahk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti), el-Kahire: Dâru's-Selam, 1419/1999.

ez-Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Tahk. Şuayip el-Arnaut ve diğerleri.), Müessetü'r-Rislae, 1405/1985.

MUHTELİF YÖNLERİYLE Mİ'RAC MUCİZESİ

Yener ÖZTÜRK*

Özet

Bu makalede Mi'rac hadisesi muhtelif yönleriyle ele alınmıştır. Öncelikli olarak Mi'racın imkan ve keyfiyetine temas edilmiştir. Bu hususu müteakiben Mi'racın nihayetinde Allah Resulü'nün rü'yete mazhar olup olmadığı meselesi konu edinilmiştir. Son olarak da Mi'rac ile ilgili olarak günümüzde öne sürülen bazı iddiaların kritiği yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mi'rac, Mi'racın keyfiyeti, Ruh, Ru'yet.

Various Aspects of Mi'rac Miracle

Abstract

Mi'rac (The Ascension) incident is dealt with various aspects of this article. Primarily it has been in contact with Mi'rac of the opportunity and circumstance. This subject is discussed whether Messenger of God is honored in the sight of God (ru'yet) eventually a matter of following the Mi'rac. Finally, some critics of the claims were studied today regarding Mi'rac.

Key Words: Mi'rac (The Ascension), The circumstance of Mi'rac, Soul, Ru'yet (Sight of God).

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

A. Mİ'RACIN İMKÂN VE KEYFİYETİ

1. Mi'rac Nedir?

Mi'rac, lügatte, -yukarı çıkma (yükselme) anlamını ifade eden *urûc* kökünden türemiş bir ism-i âlet olup- 'yükseltme ve yukarı çıkartma vasıtası' manasına gelir. Kelimenin taşıdığı bu anlam sebebiyledir ki merdiven ve asansör gibi araçlara da bu isim verilir.¹

Mi'racı anlatan hadis-i şeriflerde Peygamberimiz'in (s.a.s) '*arece bi' (beni çıkardı)*' tabiri sebebiyle bu hadise 'mi'rac' adıyla anılır. Buna göre hârikulâde bir seyri ihtiva eden mi'rac, 'Allah Resûlü'nün ulvî makamlara yükselme vasıtası' demek olur.²

Sonsuz güç ve lütuf sahibi yüce Allah, derin kulluğuyla mahiyetini inkişaf ettiren rasûlünü varlığın mülk ve melekût boyutlarında gezdirmiş ona bu alemlerdeki tecellilerini seyrettirmiştir. Bu sırlarla dolu yolculuğunda o, peygamberlerle selamlaşmış konuşmuş, melekleri görmüş, cenneti ve güzelliklerini seyretmiş, cehennem ve azametine şahit olmuştur.³ Ayrıca -Ehl-i Sünnet mezhebinin bir kısmının görüşü itibariyle- mi'rac yolculuğunda Hz. Peygamber (s.a.s), kendisini çepeçevre saran sebepleri aşarak, Rabbini görmeye mani boyutları geride bırakarak, cismen ve ruhen vardığı makamdan Cenab-ı Hakk'ı müşahede etmiştir.⁴

¹ Bkz. Firûzabadî, *el-Kamûs'l-Muhît*, Daru'l-Marife, Beyrut 2008, s. 853; İsfahanî, *el-Müfredât*, Kahraman yay. İstanbul 1986, s. 493

² Ayrıca bazı müfessirler, Mi'rac'ın burak gibi bir vasıta olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre, Allah Resûlü (s.a.s) Mekke'den mescid-i aksâ'ya *burâk* ile, ötesine ise *Mi'rac* ile yolculuk yapmıştır. Bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3146

³ Bkz., Buharî, Salât 1; Müslim, İman 263; Nesaî, Salât 1; İbn Mace, İkame 194

⁴ Bu hususla ilgili olarak sonraki başlıklarda detaylı bilgi verilecektir.

2. Subûtu

Mi'rac, -biri mescid-i haram'dan mescid-i aksâ'ya, diğeri, ondan ötesine olmak üzere- iki safhada meydana gelmiştir. Kur'an-ı Kerim, Mi'racın bidayeti olan isrâ hadisesiyle ile alakalı olarak şöyle buyurur:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا
حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ /“Ayetlerimizden (bir kısmını) kendisine
göstermek üzere, kulunu geceleyin Mescid-i Haram'dan çevresini bereketle
donattığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren (Allah), Sübhan'dır. (Aczi ve
noksanlığı çağrıştıran her bir sıfattan münezzehtir). O görendir, işitendir.”⁵

Mescid-i aksa'dan ötesinin sübutu hadislerle sabittir. Saduddin Taftazanî (v. 792/1390) bu çerçevede şunu der: Bu eşsiz yolculuğun Mekke'den semaya kadar olan kısmı, meşhûr rivayetlerle sabittir. Ötesi -cennete veya arşa ya da bunun dışında bir başka noktaya kadar olan kısmı- ise âhad rivayetlerle sabittir.⁶ Ayrıca bazı müfessirlerimiz Necm suresinin 8-11. arası ayetlerin de mi'racı delalet ettiğini söylemişlerdir.

Bu kudsî yolculuğun İsrâ kısmının Kur'an'la, devamı olan Mi'racın ise âhad haberlerle sabit olması sebebiyle cumhûr-u ulemanın görüşü şu şekilde oluşmuştur: İsrâ'yı inkâr eden kâfir, Mi'racı inkâr eden ise ehl-i bid'at (bid'atçı) olur.⁷

⁵ İsrâ, 17/1

⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, (Kestelli şerhiyle birlikte) Salah Bilici Kit. İstanbul tsz., s. 174

⁷ Mesela bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Mağnisavî şerhiyle birlikte), Daru'n-Nîl, İzmir 2007, s. 69; Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s.175; Ali el-Karî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Matbaatu takaddüm, Mısır 1323, s. 100

3. İmkânı

Bir müminin, kudreti her şeye şamil bir Kadîr-i Mutlak'a imanı tam, haber de sahih ise bu meselenin imkânına inanmamak gibi bir tercih hakkı olamaz.

İsrâ suresinin ilk ayeti, Allah'ın noksan ve eksik sıfatlardan münezzehe oluşunu anlatan *Sübhân* ism-i şerifiyle başlar. Bununla şu mesaj verilir: Bakın, şimdi size gerçekleştirdiğim bir hadiseden haber vereceğim, sakın ola, 'ama bu nasıl olur?' türünden bir düşünceye/şüpheye kapılmayın! Çünkü bu işi gerçekleştiren bizzat Benim ve Benim için de aczin ve noksanlığın ifadesi olan herhangi bir zorluk/güçlük söz konusu değildir.

İsrâ ve Mi'rac'daki sür'atli seyri akıllara yaklaştırma maksadıyla müfessirlerimizden bazıları gök cisimlerinin hareketlerinin sür'atinden misaller getirirler. Bunlar hadisenin imkânını zihnin kabulüne hazır hale getirmeye yöneliktir. Yoksa doğrudan doğruya hârikulâde bir ayet olan bu hadisenin mahiyetinin bunlarla izah edilebilmesi mümkün olmaz. O ancak müşahede ve haber ile bilinir.⁸

Bu meselede bizim şu hususu bilmemiz yeterli olacaktır: Allah'ın kudretinin tecellisi karşısında kolay veya zor diye bir şey yoktur; hepsi eşittir. Çok, az gibi; büyük, küçük gibidir; hepsi kudretin nazarında aynıdır.

4. Mi'rac ve Zamanı

Mi'racla ilgili rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, bu mucize gecenin bir kısmı içinde vuku bulmuştur. Bu mucizenin tam olarak ne kadar zaman aldığı mevzuunda bir bilgiye sahip değiliz.

Bu konuda söylenebilecek bir şey varsa o da zamanın göreceliğinden ibarettir. Yani, birisi için dakikalar ve saatler demek

⁸ Bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser yay. İstanbul 1979, V, 3150

olan bir zaman diliminin bir başkası için aylar ve yıllar anlamına gelebileceğidir.

Zamanın izafililiğini, rüyada yaşadıklarımızdan bir derece kavrayabiliriz. Mesela yakaza âleminde (uyanırken) bazen insanın bir veya birkaç gün içinde görebileceği, söyleyebileceği veya yaşayabileceği haller, rüya âleminin birkaç saniye veya birkaç dakikası içinde gerçekleşmektedir. Bu da bize, bu âleme ait birkaç saniyenin/dakikanın dünyamıza ait birkaç günü içine aldığı göstermektedir.

Letafet yönünden çok ileride olan başka bir âlemde zamanın genişlemesi durumu daha da farklılık gösterir. Buna verilecek en açık örnek, ind-i ilahideki beka alemidir. Hacc suresinde yer alan şu ayet bu durumu aydınlatıcı muhtevaya sahiptir: *“Rabbinin indindeki/katındaki bir gün, sizin saymakta olduğunuz (günlerin) bin yılı kadardır/gibidir.”* (وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ)⁹

Bu ve benzeri ayetler de açıkça gösteriyor ki beka âleminin bir günü, dünyamızın binler senesini ihtiva ediyor. Yani fena (sonlu) âlemin binler senesinde görülebilecek işler beka (sonsuz) âlemin bir gününde meydana gelebiliyor.

Bugün bilimin ulaştığı nokta da ‘zamanın genişlemesi’ hadisesine kapı aralamaktadır. Bu mevzuyla yakından ilgilenen bilim adamları bize şu bilgileri verir: Bazı ışın-parçacık türü nesnelere vardır evrende. Bunların ömürleri belirlidir, sınırlıdır. Bunların yarı ömürleri o kadar kısadır ki onların ömürleri bir yıldızdan diğerine gitmeye vefa etmez. Mesela bir tür ağır elektron olan *pi* ve *eta* mezonları bunlardan bazılarıdır. Yarı ömürleri öylesine kısadır ki milyonda bir saniye kadardır. Böylesine minnacık ömürlerine göre ancak birkaç yüz metre yol alabilirler. Peki bunlar güneş ya da diğer yıldızlardan dünyamıza kadar nasıl gelebiliyorlardı. Bunun tek bir izahı görülüyordu: “zaman genişlemesi.” Eskilerin deyişi ile “bast-ı

⁹ Hacc, 22/47

zaman". İzafiyet teorisinden biliyorduk ki hızlanan nesnelere zaman "genişleme" gösteriyordu.¹⁰

Netice olarak, Mirac hadisesinde -bizim kendi ölçülerimiz içindeki zaman algımızı belirleyen- dünya şartları geride bırakılmıştır; bilemediğimiz ve göremediğimiz âlemlerde olağanüstü bir yolculuk gerçekleşmiştir. Bunun için de orada zamanın nasıl geçtiğini/aktığını onu bizzat yaşayanlardan başkası bilemez.

5. Mi'rac'a Hazırlık/Göğsün Yarılması

Hadis-i şeriflerde Allah Resulü'nün (s.a.s) Mi'rac yolculuğuna çıkarılmadan evvel göğsünün yarılıp zemzem suyuyla yıkandığı ve sonra içine iman ve hikmetin doldurulduğu bildirilmektedir.¹¹

Mi'rac öncesinde buna neden gerek duyuldu? Böyle bir soruya öncelikli olarak verilmesi gereken cevap, 'Allah öyle dilediği için' olacaktır. Meselenin hikmet boyutuyla ilgili olarak ise Şah Veliyyullah Dihlevî (v.1176/1762) şunu der: Göğsün yarılıp iman ve hikmetle doldurulmasının hakikati, melekî nurların galebesini sağlayıp [bu yolculukta melekî nurların etkisini za'fa uğratabilecek] tabiatındaki beşerî duyguları tesirsiz kılmak, böylece Hazire-i kuds'ten üzerine incek olan feyizleri kabule hazır hale getirmektir.¹²

Esasında Allah Resulü (s.a.s) o derin kulluğuyla mahiyetindeki bütün duygularını inkişaf ettirmişti. Bununla beraber o sırlarla dolu sıra üstü bir yolculuğa çıkarılmadan önce -Allah'ın hususi bir lütfunun tecellisi olarak- sıra üstü bir hazırlığa ayrıca mazhar kılındı. Göğsünün iman ve hikmetle yıkanması bu noktayla ilgilidir. Keyfiyeti bizce meçhul olan bu ameliye¹³, donanımındaki görüş, duyuş, sezış ve hissedışi en süt seviyeye çıkarma hikmetine mebnidir. Müminlerin

¹⁰ Detaylı malumat için bkz. Bkz. Osman Çakmak, "Zamanın Göreceliği Nedir" (m.sorularlailslamiyet.com/index.php?oku=732)

¹¹ Bkz. Buharî, Salât; Müslim, İman 263

¹² Dihlevî, *Hucetullahi'l-Baliğa*, II, 381

¹³ Bu hadiseyi aklımızla veya pozitif bilimlerle izah edemeyişimiz bizim için bir inkar hakkı doğurmaz.

manevî miracı olan namaz için abdest, ezan ve kamet gibi hazırlık faaliyetleri ne anlam ifade ediyorsa, bu da Mi'rac için öyle bir mana ifade ediyor, denilebilir.

Mi'rac öncesinde Hz. Peygamberin (s.a.s) *duyuş ve görüşündeki* hârikulâdeliği belirtmek için, İsrâ suresinin ilk ayetinin ahirinde yer alan *semî'* ve *basîr* isimlerinin (لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) Hz. Peygambere (s.a.s) işaret ettiğini söyleyen müfessirlerimiz de olmuştur.¹⁴ Burada hemen şöyle bir itiraz yükselebilir: 'Bunlar Allah'a ait sıfatlardır, başkaları için düşünülmesi caiz değildir.' Ne var ki Kur'an'a müracaat ettiğimizde bu iki ismin normal insanlar için bile kullanıldığını görüyoruz. İşte misalleri:

Birincisi; *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* / "Gerçek şu ki biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye kendisini işitici ve görücü kıldık."¹⁵

İkincisi; *مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ* / "Bu iki zümrenin (kafirlerle müminlerin) hali, körün görenin, sağırın da işitenin karşısındaki durumu gibidir."¹⁶

Mi'rac konusunu eserlerinde derinlemesine ele alan Bediüzzaman Said Nursî de *هُ* daki *hu* zamirinin her iki tarafa da raci olabileceğini hatırlattıktan sonra belağat kuralı ve kelamın siyakiyla olan münasebeti'nin, Allah Resulü'nü ifade ettiğini belirtip şunu der: Onun bu cüzî (ferdî) seyahatında (öyle) umumî bir seyir ve küllî bir yükselişi (urûcu) var ki, ta sidre-i muntehaya, kâb-kavseyne'e kadar esma-i ilahîyenin küllî mertebelerinde gözüne, kulağına tesadüf

¹⁴ Hamdi Yazır tefsirinde Ebu'l-Bekâ'dan naklen böyle bir tevcihin de var olduğuna dikkat çeker. Bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser yay. İstanbul 1979, V, 3153

¹⁵ İnsan, 76/2

¹⁶ Hud, 11/24

(hitap) eden rabbanî ayetleri işitmiş ve ilahî san'atın harikalarını görmüştür.¹⁷

Ayrıca Hamdi Yazır da tefsirinde kimi müfessirlerin إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ayetini “hakikaten o kuldur ancak kelamımızı işiten ve zatımızı müşahede eden” şeklinde tefsir ettiklerini belirtmektedir.¹⁸

Netice olarak diyebiliriz ki Peygamberimiz (s.a.s) zihnî, fikrî, hissî bütün fakülteleriyle kudsî yolculuğa konsantre olmuş bir hale gelmesi için şakk-ı sadr amelîyesine mazhar kılınmıştır.

6. Mi'rac'ın Keyfiyeti

Müslümanların ezici çoğunluğu, Mi'racın, ruh-beden birlikte olmak üzere yakazeten (uyanık halde iken) vukû bulduğu konusunda ittifak etmiştir. Bununla birlikte az da olsa yalnızca ruhen meydana geldiğine kâil bulunanlar da olmuştur.¹⁹

¹⁷ Nursî, *Sözler*, s. 760

¹⁸ Bkz. Yazır, *age*, V, 3153

¹⁹ İmam Nevevî, *Şerhu Sahihi Muslim*, II, 209. Bilinen bu iki görüş yanında şöyle bir yaklaşım da söz konusudur: Ruhun iki cesedi vardır. Birisi, yaşadığımız şu alem-i şehadetten kesif bir cesettir (bedendir) ki bildiğimiz unsurlardan meydana gelmiştir. Diğeri de alem-i gayptan latif bir cesettir ki bunda unsurların dahilî söz konusu değildir. Hz. Peygamber, [cesed-i necmî, beden-i misali ve vücud-i hakânî de denilen] bu bedenle urûc ederken (Mi'rac'a çıkarken), unsurlardan müteşekkil cesedini kendi küresinde (aleminde) bıraktı, yolculuğuna yalnızca bu cesed-i latifiyle devam etti. Bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3152

. İlm-i Kelam'da önemli bir yeri olan Celaleddin ed-Devvanî de (v. 908/1502) ruh ile ilgili bir risalesinde ruh ve bedenın yanında insanın mahiyetinde bir de 'latif cesed'in olduğuna dikkat çeker. (Bu risalenin notlarla çevirisini yapan çalışma için bkz. Mert, Muhit, “İnsanın Hakikati” Dini Araştırmalar Dergisi, 1998, c.1, s.2)

. Bu yaklaşımın bildiğimiz şu bedene, -urûcta ruha refakat edebilmesine imkan tanıyacak bir- letafet verilmesini dile getiren görüşten farklı olduğunu hatırlatmış olalım. (İsra ve Mi'rac'ın niteliği ile ilgili ileri sürülen üç yaklaşım için bkz. S. Sabri Yavuz, *İsra ve Mirac*, Pınar yay., İstanbul 2011, s.205-207)

Şimdi önce cumhurun meseleye bakışına sonra da azınlığın ileri sürdüğü delilleri ve onların kritiğini ele alacağız:

Mi'rac'ın ruhen ve bedenen gerçekleşmesi:

Kur'an-ı Kerim'de İsrâ ve Mi'rac'ın cismen mümkün bir durum olduğunu destekleyici örnekler vardır.

i-Mesela bu bağlamda Şemsuddin es-Semerkindî (v. 600/1203), *el-Mu'tekad li İ'tikadi Ehli'l-İslam* adlı eserinde şu iki hususu hatırlatır: Allah, Hz. İsa'yı katına yükseltmiştir, ayrıca Belkıs'ın tahtının Yemen'in uzak bir bölgesinden, göz açıp kapama müddeti içinde getirildiği bilinmektedir. Öyleyse bu kadar uzak bir mesafede süratle hareket etmek mümkündür.²⁰

ii-Başka bir misal de Hz. Süleyman'ın durumudur. Mi'rac yolculuğunda 'burak' adlı bir vasıtayla kulu Muhammed'i (s.a.s) gezdiren Allah, 'rüzgar' adlı bir başka vasıtayla da kulu Süleyman'ı (a.s) gezdirmiştir²¹: *"Rüzgarı Süleyman'ın emrine verdik, o, sabah (herkesin normalde) bir ayda ulaştığı bir mesafeye kadar gider, (aynı şekilde) akşam da yine bir aylık mesafeyi kat ederek dönerdi."*²²

Hz. Peygamberin (s.a.s) Burak'a ve Refref'e binmesi, onun hem bedenen hem ruhen İsrâ ve Mi'rac'a yükseldiğinin bir işaretidir. Çünkü ruhun böyle binitlere ihtiyacı yoktur. Nitekim ölenlerin ruhu da bu tür binitlere muhtaç olmadan yukarılara çıkar. Demek ki, Burak ve Refref aynı zamanda, Peygamberimizin miracının hem ruh hem de bedenle birlikte yapıldığının bir işaretidir.

iii-Mi'rac'ın ruh beden birlikte meydana geldiği üzerinde ısrarla duran müfessirlerimizin dikkat çektikleri en mühim nokta **أَسْرَى بِعَبْدِهِ** cümlesinde yer alan **abd** kelimesi olmuştur. Çünkü 'abd' insanın

²⁰ Şemsuddin es-Semerkindî, *el-Mu'tekad li İ'tikadi Ehli'l-İslam*, (Çev. İ. Yörük-İ. Şık), Araştırma yay, Ankara 2011, s. 80

²¹ Bu açıdan diğer örnekleriyle beraber yapılmış bir yorumlar için bkz. Ebu Mansur el-Bağdadî, *Usuliddin*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 165

²² Sebe', 34/12

zatını/bütünlüğünü ifade eder. Nitekim Alak suresinde “*Bakmaz mısın namaza durduğu zaman bir kulu engelleyene (عَبْدًا إِذَا صَلَّى)*”²³ ayetinde yer alan abd kelimesi de bu durumu teyit eder.²⁴

İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923) der ki: Allah kulunun ruhunu değil, mutlak bir ifadeyle kulunu götürdüğünü ifade buyurduğuna göre, artık hiç kimse için ‘peygamber sadece ruhuyla mirac yapmıştır’ deyip Allah’ın dediğinin ötesine geçmesi caiz değildir.²⁵

Bediüzzaman Said Nursî de beden in ruha eşlik etmesinin lüzumunu iki yerde orijinal bir bakışla ele alarak şunu der: “Ruh-i Muhammedî’nin (s.a.s) hadsiz vezaifine medar (vazifelerinin icrasına dayanak) ve cihazatının mahzeni (korunduğu mahal) olan cism-i Muhammedî, elbette onun ruh-i âlîsiyle Arş’a kadar beraber gidecektir.”²⁶; “Nasıl ki cennette hikmet-i ilahiye, cismi ruha arkadaş ediyor. Çünkü pek çok kulluk vazifesine ve hadsiz lezzet ve eleme mahal olan cesettir. Elbette o mübarek ceset (beden) ruha arkadaş olacaktır. Madem cennete cisim ruh ile beraber gider. Elbette [hikmet-i ilahiyenin], gövdesi cennetu’l-me’vâ olan sidretu’l-muntehayâ uruc eden Zat-ı Ahmedîye ile mübarek cesedini refekat ettirmesi hikmetin ta kendisidir.”²⁷

Bu başlık altında Şah Veliyyullah Dihlevî’nin (v. 1766) mülâhazasına dikkat çekmek istiyoruz. O şöyle der: Resulullah’ın (s.a.s) Mi’rac gecesinde yaşadıkları uyanık halde ve cesediyle olmuştu. Ancak, bu, alem-i misal ve alem-i şehadet arasında bulunan bir boyutta (mevtinde) gerçekleşmişti; her iki alemin de hükümleri cereyan etmişti. Bunun sonucu olarak da ceset üzerinde ruh

²³ Alak, 96/9-10

²⁴ Semerkandî, *el-Mu’tekd li İ’tikadi Ehli’l-İslam*, s.80

²⁵ Taberî, *Camîu’l-Beyan*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, VIII, 16.

²⁶ Nursî, *Sözler*, Şahdamar yay. İzmir 2006, s. 770

²⁷ Nursî, *Sözler*, s. 778

hükümleri zahir olmuş, ruh ve ruhî manalar da cesetlerde temessül etmiştir.²⁸

Bediüzzaman, –bu meselede Dihlevî kadar açık bir şey söylemese de- o da urûcdaki cismin letafetinden söz eder. Nitekim o şöyle der: “Latîf cismi, urûcda sür’atli olan ruhuna tabi olmuş..”²⁹ Onun *Mesnevi-i Nuriye* adlı eserinde “ruhu cismaniyetine galip olan evliyanın işleri, fiilleri sür’at-ı ruh mizanıyla cereyan eder”³⁰ sözü de Mî’rac mevzuunu aydınlatıcı bir içeriğe sahiptir. Bundan şunu anlıyoruz: Demek ki –rüyada gözün devreden çıkmasıyla ruha bambaşka âlemlerin kapılarının açılması gibi- uyanık halde de ruh bedene galip gelse, imkânsız sanılan nice işler çok kısa zamanda görülebilecektir. İşte bu sırrı yakalayabilenler ve bu şifreyi çözebilenler kısa zamanda yılların işlerini görebiliyorlar. Yani, Maddi ve manevi her bir uzvunu şükür yolunda kullanan, emri ilahi ve nehyi ilahi sınırları içinde hassasiyetle yürüyen bir veli işlerini zaman ve mesafeye bakmadan ruh derecesiyle ani ve defi olarak yapıyor. Bir veli için durum bu ise bir peygamber için bunun çok ötesini düşünmek gerekir.

Bu cümleden olarak denilebilir ki, Mî’rac’da Allah Resulü’nün bedeni, nuraniyet kazanarak veya mananın maddeye (manevînin maddî olana) hükmetmesi gibi, ruhunun hâkimiyetine girerek ona eşlik etmiştir.³¹

²⁸ Dihlevî, *Hucetullahi’l-Baliğa*, Daru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 381

²⁹ Nursî, *Sözler*, s. 778

³⁰ Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, Sözler yay. İstanbul 1990, s. 181

³¹ Ali Ünal, *Risale-i Nur’da Külli Kaideler*, I, 264

Ruh inbisat ve tekemmül ettikçe, ceset incelik; ruha karşı direncini yitirir, onun gibi latif ve nurani olmaya başlar. Tersine olursa, ceset kalınlaşır ve hükmünü icra ederse, yani madde ve maddi kayıtlar inkişaf edip kesafet galip olursa, o zaman da ruh asliyetini kaybeder ve sakil bir hale dönüşür. Onun için ruh ile ceset iki zıt rakiptir. Bir insanın hayatında bu rekabeti ruh kazanırsa, yani ruh inkişaf edip hükmünü icra ederse ceset de nuranîleşir ve hatta ruh gibi hiffet bulur. Onun için Peygamber Efendimiz (asm) Mî’rac’a ruhu ile beraber mübarek cesedi ile çıkmıştır. Onun mübarek cesedi de aynı ruh gibi letafet ve nuraniyet kazanmıştır.

a. Mi'rac'ın uykuda ruhen gerçekleştiğini iddia edenlerin yaklaşımı ve bunun kritiği:

Gerek İmam Buharî'nin, gerekse İmam Müslim'in Sahihlerinde Enes b. Malik'ten Şerik b. Abdillâh kanalıyla rivayet edilen hadislerde Mi'rac'ın Peygamberimiz uyku halinde iken vuku bulduğu anlatılır.³² Ancak Buharî ve Müslim'in bu zatın dışında başka bir kanalla rivayet ettikleri metinlerde 'uyku halinde iken veya benzeri' kayıtlar yoktur. Mesela Buharî'de 'ben Hatîmde iken' ifadesi yer alır.³³

İmam Nevevî, Müslim'in Sahihinde Hz. Enes'ten bu zat kanalıyla gelen rivayette meçhul ziyadeler ve bilinmeyen lafızlar olduğunu söyler ve şunu ilave eder: Aynı hadise, Hz. Enes'ten İbn Şihab, Sabit el-Bunanî ve Katade gibi güçlü hadis hafızları kanalıyla da nakledilir, ancak onların rivayetlerinde bu kayıtlar yoktur. Ayrıca hadis ehline Şerîk hâfız olarak görülmez.³⁴

Büyük nekkâd (kritikçi) İbn Hacer el-Askalanî de *Takrîb* adlı eserinde onun 'sadûk, fâdil, âdil' olduğunu ancak rivayetlerinde 'çokça hata eden birisi' olduğuna dikkat çeker.³⁵ Onun hıfzındaki bu za'fa Zehebî'nin de işaret ettiğini görürüz.³⁶

Asrımızın büyük hadis âlimlerinden Zahid el-Kevserî de *Makalât*'ında bu konuya temas eder ve Buharî şârihlerinin Şerik b. Abdillâh'ın rivayetinde vehim eseri olan on iki hata tespit ettiklerini belirtir. Kevserî ilgili vehimlere misal olması bakımından bir tanesini hatırlatıp şöyle der: Bu haberde beş vakit namazın farz kılınmasının zikredilmesinin yanında Mi'rac'ın vahiyden/bisetten önce olduğuna yer verilmiştir ki bu bir hatadır.³⁷

³² Bkz. Buharî, Menakıb 24; Müslim, İman 262

³³ Bkz. Buharî, Menakıbu'l-Ensar 42; Müslim, İman 263

³⁴ Nevevî, *Sahihu Muslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz. II, 210

³⁵ İbn Hacer el-Askalanî, *Takrîbu't-Tehzîb*, Daru'r-Reşîd, Halep 1992, s.266.

³⁶ Zehebî, *el-Kaşîf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1997, II, 92

³⁷ Zahid el-Kevserî, *Makalâtu'l-Kevserî*, ysz., tsz., s.460

Bununla beraber Mi'rac hakkındaki haberlerin muhtelif olması sebebiyle ulemadan kimileri farklı rivayetler arasında tercihte bulunma yolunu –ki cumhûr ruh-beden birlikteliğiyle bir kere vuku bulmuş olmasından yana tercihte bulunmuştur- kimi de rivayetler arasını cem' etme yolunu tutarak Mi'rac'ın birkaç kez gerçekleştiğini tercih etmiştir. Mesela *Kaside-i Nûniye* müellifi Hızır Bey bu ikinci şıkkı tercih edip şöyle demiştir: Onun Mi'rac'ı, bedeniyle ve uyanık halde olmuştur. Bu, ayetle aynı zamanda meşhur veya âhad haberlerle sabittir. Mi'rac olayı (meşhur miracın dışında) birkaç kez vuku bulmuştur. Bunlardan bazısı rüya halinde olduğundan rivayetler muhtelif olmuştur.³⁸

Mi'rac'ın ruhî bir hadise olduğunu temellendirme sadedinde öne sürülen iki haber/rivayet üzerinde durmakta yarar görüyoruz:

Bunlardan biri, Muhammed b. İshak'ın *es-Sire* adlı eserinde “*Ma fukide cesedu resûlillah*” ve “*lâkinnehu esrâ bi rûhihi*” şeklinde Hz. Aişe'ye (r.a.) nispet edilen rivayet.³⁹ Bu haberi delil olarak ileri sürenler, bu cümleye, ‘Allah Resulü'nün mübarek cesedi bulunduğu yerden kaybolmadı/ayrılmadı’ mealinde bir anlam verirler. Diğer taraftan Sa'duddin Taftazanî, haberin sahih olması halinde bunun ‘Allah Resulünün cesed-i mübareki ruhundan ayrılmadı’ şeklinde de tevil edilebileceğini söyler.⁴⁰ Aliyyu'l-Karî (v. 1001), onun bu tevilini garipser; böyle bir rivayetin sıhhatine ihtimal vermez.⁴¹

Muteber hadis kaynaklarımızda görülmeyen yalnızca İbn İshak'ın *Siret* adlı eserinde yer alan bu rivayeti muhakkik allame Zahid el-Kevserî'nin kritiğe tabi tuttuğunu görüyoruz. O şunları der: Bu rivayetin sübutunun, yani Hz. Aişe'den (r.a.) gelmiş olmasının aslı yoktur. Çünkü bu rivayet İbn İshak'tan ‘*bunu bana âl-i Ebubekir'den birisi bildirdi (haddesenî)*’ lafzıyla gelmektedir. Bu birisi kim? Belli

³⁸ Hızır Bey, *el-Kasidetu'n-Nûniyye*, (*Resâil fi'l-Akâide* adlı eserin içinde) Neşreden: A. Nar, Beyan yay. İstanbul 1988, s.51.

³⁹ İbn İshâk, *es-Sire*, Hayra Hizmet Vak. İstanbul 1981, s. 275

⁴⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 174

⁴¹ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s.100

değil. Ayrıca (bu birisinden maksat eğer Hz. Aişe zamanındaki âl-i Ebubekir'den birisi ise) zaman açısından ortada telifi zor bir durum vardır. İkinci asrın ortalarında vefat eden (v. 151) İbn İshak'ın, Hz. Aişe'nin (v. 58) zamanına yetişmesi nasıl mümkün olabilir?⁴²

Yok, eğer bu haberdeki 'birisi' lafzı, İbn İshak döneminde yaşayan mezkur sülaleden birisi ise, bu sefer de şu sorunun cevap bulması gerekir. O *birisi* ile Hz. Aişe arasında yer alan diğer şahıslar kimlerdir? Haberin sıhhatini test etme açısından bu isimlerin mutlaka bilinmiş olması gerekir. Hiçbir şey belli değil. Şimdi böylesine ciddi bir konunun belirsiz munkatı' bir senede tutunularak ispat edilmeye çalışılması ne kadar ilmî olabilir? Burada istidradî olarak -Mi'rac'ın ruhanî olarak gerçekleştiği delillendirmek üzere- bu munkatı rivayeti ileri sürenlere şu soru yöneltilebilir: İtikadî konularda âhad haberlerin delil olarak kullanılmayacağını hararetle dillendirenlerin, Hz. Aişe'den (r.a) gelen âhad bir haberle Mi'rac'ın ruh maa'l-cesed oluşunu inkâra yönelmeleri bir çelişki değil midir?

Bu bağlamda İbn İshak'ın, şeyhi Yakub b. Utbe yoluyla doğrudan Muaviye'den (r.a.) naklen '*İsrâ sadık bir rüyadır*' şeklindeki munkatı' rivayetine de⁴³ değinmek de yarar görüyoruz. Kevserî, yine aynı minvalde, bunu da aradaki zaman açısından kritiğe tabi tutar ve şu değerlendirmeyi yapar: Bu haberin de evvelkisi gibi subûtunun aslı yoktur. Çünkü Yakub b. Utbe'nin vefatı h.128 dir. Bu zatın, Muaviye'ye (v. 61) mülaki olması mümkün mü? Hasılı, bu nevi munkatı' haberler üzerinden İsrâ ve Mi'rac'ın ruhanî bir şekilde gerçekleştiği iddiasına itimat etmek doğru olmaz.⁴⁴

b. İsrâ suresi 60. ayetin Mi'rac'ın ruhanî olduğuna delil gösterilmesi ve bunun kritiği:

Ayet-i kerimede şöyle buyrulur: *"..Hani sana 'hiç şüphesiz rabbın insanları (ilim ve kudretiyle) kuşatmıştır (onların nasıl bir tavır*

⁴² Kevserî, *Makalât*, s. 419

⁴³ Bkz. İbn İshak, *es-Sîre*, s. 275

⁴⁴ Kevserî, *Makalât*, s.419

sergileyeceklerini hakkıyla bilmektedir ve onlara yetecek güçtedir)' demiştik. (Şimdi) gerek sana gösterdiğimiz o manzarayı, gerekse Kur'an'da lanetlenmiş ağacı insanlar için sadece bir imtihan (aracı) kıldık. (وَمَا جَعَلْنَا (الرُّؤْيَا الَّتِي أُرْتِنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ Onları (kendilerini bekleyen akıbetleri noktasında uyarıp) korkutuyoruz. Ne var ki (uyarılıp korkutulmaları, kendilerine gelmelerine vesile olması bir yana) onların azgınlıklarını büyüterek artırmalarına sebep olmaktadır.”⁴⁵

Yanlış tavırla mukabelede bulunmaları yönüyle Allah Resulü'ne gösterilen bu temaşa onlar için bir fitne sebebi olmuştur.

Bu ayetle, anladığımız kadarıyla, şöyle bir mesaj da verilir: Ey Nebi, biz onların nasıl azgın bir tepki içinde olacaklarını zaten biliyoruz. Bizim Mi'rac'da sana gösterdiklerimiz, onların içlerinde besledikleri kibir ve inadı açığa çıkarmalarına bir araç oluyor; onların ne tür karakterde kişiler olduğunu kendilerine bizzat kendi gözleriyle seyrettirme vesilesi oluyor.

Diğer mucizeler gibi Mi'rac da –içlerinde iman etme niyeti olmayan münkirler için- bir imtihan vesilesi oldu. Mucizelerin imtihan vesilesi olması, elbette inanmayanların tavrı açınsındandır; yoksa insanlar sapıtsın daha da azgınlaşsın diye Allah mucize yaratmaz.⁴⁶

Bu cümleden olarak şimdi birkaç noktaya dikkat çekmek istiyoruz:

i-Bu ayetteki 'er-ru'yâ' kelimesi tercümanu'l-Kur'an İbn Abbas tarafından 'ruya'l-menam' olarak değil, ruya'l-ayn olarak tefsir edilmiştir.⁴⁷ Müfessirlerimizin kahır ekseriyeti de bunu bu şekilde görmüştür.

⁴⁵ İsrâ 17/60

⁴⁶ A. Ünal, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı, Meali*, s. 626

⁴⁷ Buharî, *Menakıbu'l-Ensar* 42

ii-Örfteki bilinen anlamı yanında bu ifade baş gözüyle görme anlamında da kullanılır. Nitekim bu hususu aydınlatma sadedinde müfessirlerimiz Arap dilinin güçlü şairlerinin beyitlerini hatırlatırlar. Mesela Şair Mütenebbî bir beytinde şöyle der: "Rü'yake ahlâ fi'l-uyûni mine'l-ğamdi/ Açık gözlerle bakman, kapalı halinden (kapalı gözlerle karşımda durmandan) daha tatlıdır."⁴⁸

iii-Bu bir rüya olsaydı, devrin müşrikleri Allah Resulü'ne yalan isnat edip şiddetli tepki vermezlerdi ve bu onlar için bir fitne sebebi olmazdı. Yani 'altı-üstü bir rüyadır' deyip uğraşmazlardı, hatta alay ederlerdi. Müfessirlerimiz, ağırlıklı olarak durdukları nokta budur.

Bu başlık altında son olarak -özellikle siyer alanındaki çalışmalarından ötürü hayırla andığımız- merhum Hamidullah Hoca'nın bakışına kısaca değinmek istiyoruz.

O, gerek Abdullah b. Şerik'in rivayetlerini -ki yukarıda bu ravinin rivayetlerinin ciddi problemler içerdiğine temas edilmişti- gerekse İbn İshak'ın Siret'inde Hz. Aişe ve Muaviye'ye nispet olunan ifadeleri baz alarak -ki bu munkatı senetlerden de hadis kriterleri açısından sahih bir hükmün çıkarılamayacağı belirtilmişti- Mi'rac'ın rüyada gerçekleştiğini söylemektedir. Onun ekall-i kalîlin seslendirdiği böyle bir görüşe sarılmasını bir derece anlamak mümkündür. Ancak Hamîdullah'ın mescid-i aksâ'nın, manevî bir dairede yer alan semavî bir mescitten ibaret olduğunu söylemesi anlaşılır gibi değildir.⁴⁹ Zira bu, ümmetin bilcümle kabulüne mazhar olmuş bir ittifakı hiçe saymak olduğu gibi, İslam ümmetinin 1400 küsur yıllık hafızasını hafife almak da demektir. Ayrıca bu mescidin tarihî gerçekliğini görmezden gelip Müslümanların ilk kıblesinin mescid-i aksa olduğu gerçeğini yok saymaktır.

Hakikat şu ki -birkaç müsteşrikin dışında- Müslümanlar arasında mescid-i aksa'yı bu şekilde yorumlayan olmamıştır. Aksine

⁴⁸ Bkz. Kevserî, *Makalât*, s. 420

⁴⁹ Bkz. M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. M. Yazgan), Beyan yay. İst. 2004, s. 129, 130

Mi'rac'ın ilk durağı olarak neden mescid-i aksa seçilmiş, bunun üzerine görüş beyan edenler olmuştur. Mesela, mescid-i aksâ'nın önemine değinen Şah Veliyyullah, Peygamberimizin semavat dairelerinde gezdirilmeden önce neden Kudüs'teki mescid-i aksâ'ya götürüldüğünün hikmeti üzerinde durur ve bunu şu üç noktayla irtibatlı görür:1-Buranın Allah'ın nişanelerinin (şeâirinin) zuhur ettiği bir yer olması, 2-Mele-i alâ sakinlerinin himmetlerinin taalluk ettiği yer olması, 3-Enbiyanın matmah-ı nazarı (bakışlarının odaklaştığı bir mekan) olması.⁵⁰ Dihlevî daha sonra açıklamalarını şu cümleyle bağlar: Bu hususiyetleriyle sanki orası melekût âlemine açılan bir pencere gibidir.⁵¹

Bediüzzaman da mescid-i aksâ için 'mecma-ı enbiyâ' tabirini kullanır ve Allah'ın, Resulünü mescid-i haramdan buraya getirip peygamberlerle görüştürmesinin hikmetlerinden birisine, 'bütün peygamberlerin dinlerinin asıllarına mutlak bir varis olduğunu göstermek' cümlesiyle dikkat çeker.⁵²

Bugün kimi ehl-i ilim bu tür çıkışlardan cesaret alarak, 'Kur'an'da mescid-i aksâ ile kasdolunan, Mekke'nin 8-10 km uzağındaki bir mabettir' veya 'aslında o zaman diliminde bir mescid-i aksa da yoktur' diyebilmektedir. Hâlbuki ne hadis ne de tarih kaynaklarımızda bu iddiaları destekleyecek bir delil gösterilemez. Tam aksine bu mescidin tarihî süreciyle ilgili bilgilere yer verilir.⁵³

Kur'an'ın mescid-i aksa diye andığı yer kendisiyle beraber 'çevresinin de bereketli kılındığı bir mahal'dir (İsra 1) ki burası Süleyman mabedidir. Hz. Ömer sonradan bu yerin yanında yeni bir mescit inşa ettirir.⁵⁴ Hadi diyelim ki belli bir dönemde orada müesses bir bina mevcut değildi, böyle de olsa, bu mahal üzerindeki binanın yüzyıllar içinde yıkılıp yeniden yapılması veya zaman zaman mevcut

⁵⁰ Dihlevî, *Hucetullahi'l-Baliğa*, II, 381

⁵¹ Aynı yer

⁵² Nursî, *Sözler*, s. 760

⁵³ Mesela bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IV, 57

⁵⁴ Aynı yer

olmaması, mekânın manevî konumunu etkilemez, çünkü aslolan –çatı ve duvarlar değil- mahaldir.

7. Mi'rac'ın ve Ru'yetin Gerçekleştiği Âlem

Tefsir kaynaklarımız Mi'rac'ın bu yanıyla ilgili yorumlara genelde girmezler. Meselenin bu boyutuna açık bir ifadeyle İmam Rabbanî'nin temas ettiğini görmekteyiz. Gönderilen mektupların birinde kendisine şöyle bir soru tevcih edilir: İmam Gazzalî'nin de içinde olduğu ulemadan bir kesim Resulullah'ın Mi'rac gecesinde Rabbini görmediği kanaatindedir. Hâlbuki siz risalelerinizde bu rüyeti kabul etmektesiniz, bunun izahı nedir?

İmam Rabbanî'nin bu soruya verdiği cevaba geçmeden önce, İmam Gazzalî'nin ilgili yorumuna yer vermek istiyoruz: Bu meselede “gözün kapakları görmeğe perde olduğu gibi, dünya hayatı da rüyete engel bir perdedir” der. O sonra “*Elbette beni göremezsün (Len terâni)*” (Araf, 143) “*Onu gözler idrak edemez*” (En'am, 103) ayetlerini hatırlatarak sözünü şöyle bağlar: Sahih olan Allah Resulü'nün Mi'rac'da Allah-u Teala'yı görmemiş olmasıdır.⁵⁵

İmam Rabbanî'nin verdiği cevap: Resulullah'ın (s.a.s) Mi'rac gecesi rabbini görmesi dünyada değil[sonlu bu âlemin boyutları içinde değil], ahirette [sonsuz ahiret âlemi içine alınarak] vaki olmuştur. Şöyle ki Allah Resulü o gece zaman ve mekân dairesinden çıkıp imkân âleminin darlığından kurtulunca ezel ve ebedi bir an olarak buldu. Ve bidayet ve nihayeti bir nokta olarak gördü. Öyle ki [bize göre] binlerce sene sonra cennete girecek olanları dahi cennette gördü.. Mi'rac'daki rüyet, uhrevî rüyete dâhildir.⁵⁶

⁵⁵ Gazzalî, *İhya-u Ulumiddin*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992, IV, 412. Rüyet bağlamında “*Gözler Onu idrak edemez*” ayetiyle ilgili olarak İmam Eş'arî şöyle der: Gözler onu ahirette değil, dünyada idrak edemez. Çünkü en üstün Zatın görülebilmesi ancak en üstün alemde olur. Bkz. Eş'arî, *el-İbane*, Beyrut 1981, s. 38

⁵⁶ İmam Rabbanî, *el-Mektûbât*, (283. Mektup) Fazilet neşr. İstanbul tsz. I, 305

Biz İmam Rabbanî hazretlerinin ifadelerinden şunu anlıyoruz. Müminler, ahirette (cenetten) Cenab-ı Hakk'ın cemalini hangi donanım ve hangi hal içinde müşahede edeceklerse, Peygamberimize de o demde öyle hususi bir donanım ve imkân lutfedilmiştir.⁵⁷

Mi'rac mevzuunda hususi bir risale telif eden Bediüzzaman, bu meselede İmam Gazzalî'nin değil, İmam Rabbanî'nin yanında yer alır. Üstad Bediüzzaman *Lem'alar* adlı eserinde "O, Mi'rac yoluyla, bekâ âlemine (sonsuz âleme) girdi. Bekâ âleminin birkaç dakikası, şu dünyanın binler senesini tazammun etmiştir (içine almıştır)"⁵⁸ der. Sonra o Mi'rac risalesinde rüyete imkân veren makamı "imkân ve vücub ortasında kâb-ı kavseyn ile işaret olunan makam"⁵⁹ olarak vasfetmekle imkân âleminin şartlarının geride kaldığına dikkat çeker. O bu noktanın lüzumunu ise aynı risalede şöyle açar: O Zat'ın doğrudan doğruya bütün kâinatın üstüne çıkıp bütün mevcudatı geride bırakacak bir makama girmesi lazımdır ki bütün mahlûkatın Hâlik'ı ile umumî, ulvî ve küllî bir sohbet etsin. İşte Mi'rac dahi bu hakikati ifade eder.⁶⁰

Ehl-i Sünnet'in erken dönem âlimlerinden Ebu'l-Huseyn el-Malatî de (v. 377/987) isrâ gecesinde Allah Resulünün Rabbini görmesinin cennette iken gerçekleştiğini söyler. Bunu tasdik edici delil olarak da *عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى عِنْدَهَا حِنَّةُ الْمَأْوَى* ..Cennetu'l-me'vâ da onun yanındadır" (Necm 14-15) ayetini zikreder.⁶¹

Malatî'nin de hatırlattığı gibi, Mi'rac ve cennetin birlikte zikredilmesi yalnızca hadislerde değinilen bir mesele değildir; görüldüğü gibi bu Kur'an'da da söz konusu edilmiştir.

⁵⁷ Kadî İyaz da bu çerçevede bir yorumda bulunur. , Bkz. K. İyaz, *eş-Şifâ bi-Ta'rifi Hukûki'l-Mustafa*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988s.200

⁵⁸ Nursî, *Lem'alar*, s. 23

⁵⁹ Nursî, *Sözler*, s. 772

⁶⁰ Nursî, *Sözler*, s. 773

⁶¹Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *et-Tenbîh*, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1968, s. 61

Mi'rac'da kâinat Peygamberimize bir ağaç olarak temessül ettirilmiştir.⁶² Müfessirlerimiz, bir kısım rivayetlerden hareketle bu ağacı çeşitli yorumlara tabi tutmuştur. Bu yorumlardan birisi de Nur Müellifine aittir. O, Necm suresinde 14. ve 15. ayette geçen *sidretü'l-munteha* ve *cennetu'l-meva* terkiplerinin birbirleriyle ilişkisini ifade sadedinde 'cennetu'l-me'va gövdesi olan sidre-i muntehâ..' tabirini kullanır.⁶³ Onun bu ifadesinden, sidretü'l-munteha tabirinin, - gövdesini teşkil eden cennetu'l-me'vâ ile beraber- imkan âleminin son sınırını simgeleyen bir ifade olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴ Sanki bu ifadesiyle Bediüzzaman, kâinat ağacının iki yanına dikkat çekmektedir. Biri, bu ağacın melekût/iç boyutunu teşkil eden gövdesi, diğeri, bu gövde üzerinden şهادet âleminde kendisini gösteren (üzerindeki dal, yaprak, çiçek ve meyveleriyle beraber) dış kısmı. Nur müellifinin '*Dördüncü Mektup'ta* yıldızlar için "tûbâ-yı hilkatten semâvât şikkına, hep kehkeşan ağsânına (samanyolu dallarına) bir Cemîl-i Zülcelâlin dest-i hikmetiyle takılmış pek güzel meyveleriz biz." şeklindeki ifadeleri de bu yorumunu teyit edici bir muhtevaya sahiptir.

Mi'racın Lüzumu ve Neticesi

Yüce Yaraticı, peygamberinin, ümmetine anlatacağı meseleleri itmi'nan ve yakîn içinde anlatması için, daha açık bir ifadeyle, gıyaben inandığımız şeyleri bizatihi müşahedesi olarak da bize intikal ettirmesi için, bu mi'racı ona lutfetmiştir.

⁶² Dihlevî, *Hucetullahi'l-Baliğa*, II, 382.

⁶³ Nursi, *Sözler*, s. 778.

⁶⁴ Bu yaklaşım, fizik (mülk/şهادet) alemin, metafizik (melekut/gayb) aleme dayandığını anlatan bir manaya da sahiptir. Ve yine bu bakış, dal ve yaprakların gövdeden beslenmesi gibi, mülk aleminin de melekut aleminde beslenmekte olduğu gerçeğini içinde taşır. Ancak unutmamak gerekir ki melekut aleminde kendisine bize "*Kulle yevmin hüve fi şe'nin/ O her an bir faaliyet içindedir*" (Rahman, 29) tanıtan Allah'ın kainatta anbean (kesintisiz bir surette) yansıyan esmâ ve sıfâtının tecellilerine dayanır.

Allah Resulü'nün (s.a.s) hem Hak'tan halka, hem de halktan Hakka iki yönlü bir elçiliği söz konusudur. İşte o (s.a.s), Mi'rac seyahatinde, -fizik ve metafizik boyutlarıyla- varlık alemini bir baştan bir başa dolaşarak hem bütün alemlerdeki ilahî tecellileri müşahede etmiş, hem de ilahî huzurda bütün mahlukatın ibadet ve tesbihatını onlar namına alemlerin Rabbine takdim etmiştir.

Varlığın medar-ı fahrı Peygamberimiz buradan ümmeti için cennet müjdesi ve Bakara suresinin son iki ayetiyle beraber dönmüştür. Beş vakit namaz da aynı gecenin bir armağanı olarak bize gönderilmiştir ki⁶⁵ bu ibadet bize -her gün beş defa âlemlerin rabbinin huzuruna çıkarak 'ancak sana ibadet ediyorum, ancak senden yardım istiyorum' diye- bizzat O'na hitapta bulunma ve kulluğumuzu, şükürümüzü ve dilekelerimizi doğrudan doğruya O'na sunma kapısını açmaktadır.

B. RU'YETİN VARLIĞI VE İMKÂNI

1.Ru'yetin varlığına kâil olanlar

Aliyyu'l-Karî (v.1014/1605) bu hususla ilgili olarak genel bir değerlendirmede bulunarak şöyle der: Dünyada da ahirette de baş gözüyle Allah'ı görmenin aklen caiz olduğu ve de ahirette vukuunun sem'an ve naklen sabit olduğu hususunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın, icmaı vardır. Ancak onlar rüyetin dünyada şer'an caiz olup olmaması mevzuunda ihtilaf içinde oldular. Çoğunluğu rüyetin varlığını kabul ederken (azınlıkta kalan) diğer kısım bunu reddettiler. Şu kadar ki rüyetin dünyadayken vukuuna kail olan bu çoğunluk da bunun İsra gecesinde yalnız Allah Resulü'ne has bir durum olduğunu beyan ettiler. Rüyeti kabul eden çoğunluğun arasında da görme işi baş gözüyle mi, yoksa kalb gözüyle mi vuku buldu, bu mevzuda da gerek selef içinde gerek halef arasında iki farklı görüş ortaya çıktı.⁶⁶

⁶⁵ Bkz. Buharî, Menakibu'l-Ensar 42; Müslim, İman 279; Tirmizî, Tefsiruu sure (53) 1; Nesaî, Salat 1

⁶⁶ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 110

Burada Aliyyu'l-Karî, kendi tercihinin kalb gözünden yana olduğunu belirtir.⁶⁷

İbn Hacer el-Askalanî (v. 852/1449), Allah Resulü'nün Mi'rac'daki rüyetin baş gözüyle meydana geldiğini sahabe ve tabiîn tabakasından kabul edenlerin listesini *el-Ğunye fi Mese'leti'r-Ru'ye* adlı eserinde şöyle sıralar: Sahabe içinde bu görüşü temsil edenlerin başında Abdullah İbn Abbas, Enes b. Malik ve Ebu Hureyre gelmektedir. Tabiînden de bir cemaat bu görüşe kail olmuştur. Onlardan bazıları şunlardır: Rüyetin gerçekleştiğini yemin ederek dile getiren Hasan Basrî, Atâ, İkrime, İbn Abbas'ın talebelerinin umumu, Hz. Aişe'nin yeğeni Urve b. Zübeyr (ki yanında, teyzesinin rüyeti nefyettiği kendisine hatırlatıldığında onun teviline/görüşüne karşı muhalefetini açıkça dile getirmiştir), İbn Şihab ez-Zühri ve Ma'mer b. Raşid.⁶⁸ Bundan sonra da Ehl-i Sünnet'in ekserisi bu görüşe kail oldular, gerisi ise kalb gözüyle vuku bulduğunu belirttiler.⁶⁹

Dikkat edilirse, Aliyyu'l-Karî rüyeti kabul eden cumhurun, daha çok hangi tarafı tercih ettiğini belirtmezken, İbn Hacer el-Askalanî, ekseriyetin Mi'rac'daki rüyetin baş gözüyle vuku bulduğuna kail olduklarını ifade etmiştir.

Rüyetin Mi'rac'da vukûuna kail olanların sahabe tabakasından en mühim dayanağı Abdullah İbn Abbas'tır. Ondan bize yalnızca mevkûf (sahabeye kadar ulaşan) rivayetler gelmemiştir.⁷⁰ Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'inde –doğrudan Allah Resulü'ne bağlanan- merfû rivayet de vardır. Orada İbn Abbas, Resulullah'tan '*Reeytu*

⁶⁷ Aynı yer

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalanî, *el-Ğunte fi Mese'leti'r-Ru'ye*, Daru's-Sabeti li't-Turas, Tanta 1992, s. 13-14.

⁶⁹ Aynı yer

⁷⁰ Mevkuf rivayetler için bkz. Tirmizî, Tefsîr-u Sure 53 (V, 368) Tirmizî'nin *Süneninde*, İbn Abbas'tan, Allah Resulü'nün Rabbini hem gözüyle, hem de kalbiyle gördüğüne dair rivayetler vardır. İbn Hacer el-Askalanî bu çerçevede şunu der: *Rüyet-i fuâda* dair gelen rivayetler, *rüyet-i aynı* nefyeden bir anlam taşımazlar. (Bkz.İbn Hacer, *el-Ğunye*, s. 21)

rabbî/Rabbimi gördüm' şeklinde bir cümle nakleder.⁷¹ Hadis ilminin muhakkik ve kritikçi allamesi İbn Hacer el-Askalanî, İbn Abbas'tan gelen mevkuf rivayetleri de çok önemli bulur ve şunu der: Bunlar (tabiîn tabakasında kalan mürsel bir rivayet değil), sahabî mürselidir. İbn Abbas'ın bu mürselleri –zikrettiğimiz sebeplerden ötürü- cumhür nezdinde muttasıl bir senetle nakledilmiş merfû rivayetler hükmündedir.⁷²

Bu çerçevede Askalanî, Abdullah İbn Abbas'la (r.a.) alakalı olarak şunu da dile getirir: Ben, hiçbir âlimin , 'Abdullah İbn Abbas, mücerret bir zan ve tevehhümden hareketle rüyet iddiasında bulunmaktadır' diye bir vehme kapılacağını sanmıyorum.⁷³

Sahabe ve tabiîn tabakasından sonra rüyetin baş gözüyle gerçekleştiğine kâil olanlar içinde –tespit edebildiğimiz kadarıyla- duruşunu net bir şekilde ortaya koyan ve konu üzerinde detaylı bir şekilde duran şu üç şahsı görmekteyiz: 1-Eş'arî kelim âlimi Ebu Bekr el- Bakillanî (v.403/1013)⁷⁴, 2-Malikî fakîh Kadî İyaz (v.544/1149)⁷⁵ ve asrımızda Ehl-i Sünnet çizgisinin temsilcilerinden biri olarak Bediüzzaman Said Nursî (v.1960).⁷⁶

Ehl-i Sünnet yorumunun erken dönem âlimlerinden Ebu'l-Huseyn el-Malatî (v. 377/987)⁷⁷ ve Maturidî kelimci Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1099)⁷⁸ de Mi'rac'da rüyeti kabul edenler arasında yer alırlar.

⁷¹ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 394

⁷² İbn Hacer, *el-Ğunye*, s. 25

⁷³ Aynı yer

⁷⁴ Bakillanî, *el-İnsâf*, s.219-227

⁷⁵ Kadî İyaz, *eş-Şifa bi-Ta'rifî Hukûki'l-Mustafâ*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, s. 176-216

⁷⁶ Nursî, *Sözler (Mi'rac Risalesi)*, s. 758-801

⁷⁷ Ebu'l-Huseyn el-Malatî, *et-Tenbih*, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1968, s. 61

⁷⁸ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûliddin)*, Çev. Ş. Gölcük, Kayıhan yay.İst. 1994, s.118

Hadisin güçlü temsilcilerinden İmam Nevevî⁷⁹ ve İbn Hacer el-Askalanî⁸⁰ gibi zevat da rüyetullahın vukûunu savunanlardandır.

Birçok ehl-i tasavvuf yanında, tecdit hareketinin mühim temsilcilerinden İmam Rabbanî⁸¹ ve Mevlana Hâlid el-Bağdadî'nin de⁸² rüyetin varlığını kabul edenler içinde bulduklarını görmekteyiz.

İlm-i kelim'in güçlü temsilcilerinden Sa'duddin Taftazanî⁸³ ve Aliyyu'l-Karî⁸⁴ ise rüyetin kalben gerçekleştiği kanaatindedirler.

İmam Maturidî'ye gelince, o, *Tevlatu Ehli's-Sunne* adlı tefsirinde ise rüyetin kalple gerçekleşmiş olduğuna meyleder⁸⁵, *Kitabu't-Tevhîd*'inde ise rüyetin baş gözüyle vukuuna kapıyı açık bırakır (vukuunu reddedici bir ifade kullanmaz).⁸⁶

⁷⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, II, 4-34

⁸⁰ İbn Hacer, *el-Ğunye*, s. 3-28

⁸¹ İmam Rabbanî, *Mektûbat*, I, 305

⁸² Mevlana Halid el-Bağdadî, *Herkese Lazım Olan İman*, (Terc. K. Feyzullah Efendi), İst. 2009, s.351

⁸³ Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 175

⁸⁴ Aliyyu'l-Karî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 110

⁸⁵ Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, IX, 421

⁸⁶ O ahirette rüyetin cevazının imkanını delilleriyle anlattığı yerde şöyle demektedir: Hz. Peygamber'e rabbini gördün mü diye sorulmuş o da *'bi kalbî: kalbimle'* diye cevap vermiştir. (bk. Taberî, *Tefsir*, XI, 509) Denildi ki Allah Resulü soru sahibinin bu tür bir şeyi sormasını yadırgamamıştır. Halbuki soruyu soran, kalbin görmesinin 'bilmek'ten ibaret olduğu ve de Resulullah'ın zaten Allah'ı bildiği, kendisinin de aslında bunu sormadığının bilincindeydi. Hem aziz ve celil olan Allah, müminleri men edildikleri şeyleri sormaktan sakındırmıştır. (bk. Maide 101). Şimdi böylesi bir soruyla bir müminin Allah Resulüne yönelmesine nasıl ihtimal verilebilir? –Ki bu, bir grup nezdinde de tekfir sebebi bir davranıştır- Ayrıca –bu rivayette de görüldüğü üzere- Resulullah yumuşak bir üslupla karşılık verip bu soruyu soranı uyarıp kınamamıştır. Bundan da görülüp anlaşılmaktadır ki rüyet hadisesinin vukuu garip bir şey değildir. Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, (Nşr.: Fethullah Huleyf), İst. 1979, s. 80. İmam Maturidî'nin ahirette ki ru'yeti destekleyici bir delil olarak bu rivayeti

2. Ru'yetin İmkânı

Aliyyu'l-Karî'nin de ifade ettiği gibi Ehl-i Sünnet âlimleri arasında rüyetin imkânı konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Onlardan bazıları ilgili rivayetlerin muhtelif oluşu sebebiyle Mi'rac'ın vukuu mevzuunda kesin bir şey söylemekten uzak durmuşlardır. Bunun en açık örneğini mütekellim Fahrüddin er-Razî'de (v. 606) görmekteyiz. O “(Kulun) gördüğünü kalb (i) yalanlamadı” (Necm, 11) ayetinin tefsirinde, herhangi bir cihet ve karşılaşma söz konusu olmadan, Allah'ı görmenin aklen caiz (mümkün) olduğuyla ilgili izahat verdikten sonra şunu ifade etmektedir: Ehl-i Sünnet'e göre görmenin meydana gelmesi, kulun değil, Allah'ın iradesiyedir. Allah dilerse gözde, dilerse kalpte idrak yaratabilir. Bu mesele sahabe arasında da muhtelif görüşlerin oluşmasına yol açmıştır. Ancak şunu belirtelim ki görmenin vukuu konusunda ihtilaf olmakla birlikte caiz (mümkün) olduğu hususunda ittifak vardır.⁸⁷ Maturidî kelmacı Nureddin es-Sabunî de bu minvalde görüş beyan etmiştir.⁸⁸

Bu çerçevede tavrını net bir şekilde ortaya koyan ünlü Eş'arî kelmacısı Ebu Bekr el-Bakillanî'nin (v. 403) duruşu dikkat çekicidir. O, İbn Abbas'ın da içinde olduğu bir grup sahabenin açıklamalarını dikkate alarak Allah Resûlü'nün Mi'rac'da Rabbini gözüyle gördüğüne hükmeder. Bakillanî'ye göre sahabe-i kiram, rüyetin imkanında değil, daha çok bunun ne ile olduğu (yani kalple mi, kalb-göz birlikteliğiyle mi vuku bulduğu) hususunda ihtilaf etmiştir. Dahası Bakillanî, -sahabe arasındaki farklı yaklaşımları rüyetin nefyine delil sayanların aksine- bunu rüyetin imkân dâhilinde olduğunun delili görür ve şöyle der:

Eğer Allah'ı bu dünyada görmek gerçekten *imkânsız* olsaydı, sahabe arasında bir ihtilaf meydana gelmezdi. Zira Allah hakkında müstahil (imkânsız) olan konularda sahabe arasında asla bir görüş

hatırlatması onun Allah Resulü'nün dünyadayken (Mi'rac'da) rüyet-i cemalullahı mazhar olduğuna kail olduğunu göstermektedir.

⁸⁷ F.er-Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, XXVIII, 290

⁸⁸ Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuliddin*, s. 41

ayrılığı vaki olmamıştır. Mesela, Allah'ın evlat ve eş edinmesi, ortağının bulunması vb. durumların imkânsızlığı konusunda sahabe arasında bir ihtilafın meydana geldiği görülmemiştir. Bilinen bu gerçek de, Allah Resulü'nün Rabbini görmesinin imkânsız olmadığını, tam aksine caiz olduğunu göstermektedir.⁸⁹

Rüyetin varlığını kabul edenler, Hz. Aişe'ye ait açıklamaları şöyle değerlendirirler: O rüyeti nefyederken doğrudan Allah Resulü'ne ait bir beyana dayanmamıştır. Yani Hz. Aişe –özetle ifade etmek gerekirse- 'Allah Resulü, Mi'rac'da Allah'ı değil, Cibril'i görmüştür, Allah'ı gördü diyenler, büyük bir iftira içindedirler'⁹⁰ mealinde kendi görüşünü beyan etmiştir.

Bu konuda İbn Hacer el-Askalanî şunları ifade eder: Ümmü'l-muminîn, kendi görüşünü delillendirirken sözünü Hz. Nebi'ye (s.a.s) isnat etmemektedir. Onun bu mesele hakkındaki sözü/beyanı kendisine ait bir te'vil ve istidlalden ibarettir. Zira ondan doğrudan Allah Resulünden 'ben Rabbimi görmedim' şeklinde bize bir cümle nakledilmiş değildir. O (r.a.) rüyetin nefyi/reddi için bir delil serdetme yerine tebrîe/tenzih esasına sarılmıştır. Benim kanaatim şu ki ona tercümanu'l-Kur'an Abdullah İbn Abbas'ın kavli ulaşmamıştır. Eğer ulaşırdı İbn Abbas'ın dediğini asla reddetmezdi. Nitekim bu meseleyle ilgili olarak Abdullah İbn Ömer İbn Abbas'a sormuştu. Aldığı cevabı reddettiğine dair İbn Ömer'den, hıfzımıza aldığımız (bildiğimiz) herhangi bir haber bize ulaşmış değildir.⁹¹

Muhakkik âlim İbn Hacer'in yine dikkat çektiği mühim bir nokta da şudur: Hz. Aişe'ye (r.a.) Abdullah İbn Abbas'tan (r.a.) naklen "*Allah kelim ve rüyetini Musa ve Muhammed arasında taksim etti; Musa'ya iki kere konuştu, Muhammed de rabbini iki kere gördü*"⁹² şeklinde bir haber ulaşmıştı. Abdullah İbn Abbas'ın bu sözünü Hz. Aişe'ye

⁸⁹ Ebubekr el-Bakillanî, *el-İnsaf*, (*el-Akîdetu ve ilmu'l-Kelam'* adlı eserin içinde) Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.222

⁹⁰ Bkz. Tirmizî, *Sünen*, Tefsir-u Sure 53 (1), V, 368

⁹¹ İbn Hacer, *el-Ğunye fî Meseleti'r-Ru'ye*, s.24

⁹² Bkz. Tirmizî, Tefsir-u sure 53

Mesrûk, -Ka'bu'l-Ahbar'dan aldığını söyleyerek- iletmişti. Bunun üzerine Hz. Aişe Mesrûk'a hitaben "*Fe sübhanellah, senin bu sözünden saçlarım diken diken oldu*" dedi. Derim ki, Hz. Aişe'yi bu noktada rüyetin inkârına sevkeden *Ka'bu'l-Ahbar* isminin zikredilmesi olmuştur, zira isrâiliyât onun umdesiydi (kaynağıydı). Bu itibarladır ki hemen Sıddîka'nın zihnine -mezkûr iki ayetten mülhemen⁹³- bunun mümkün olamayacağı fikri geldi. Şayet o bu haberi doğrudan Tercümanu'l-Kur'an Abdullah İbn Abbas'tan alsaydı inkâr etmezdi.⁹⁴

Bu çerçevede gerek Hz. Aişe'nin (r.a.), gerek başka zevatın, rüyetin reddine gerekçe olarak "*Onu gözler idrak edemez..*"⁹⁵ ayetini hatırlattıklarını görmekteyiz. Buna yönelik olarak Ebu Bekr Bakillanî'nin vermiş olduğu cevap önemlidir. O, bu ayeti delil göstererek ru'yete karşı çıkanlara itiraz eder ve meselenin izahına, bu ayet 'gözler O'nu göremez' demiyor, 'gözler O'nu idrak edemez' diyor' diye başlar. Bu hatırlatmanın sonrasında ise şu açıklamayı yapar:

⁹³ Bu iki ayet: Enam 6/103; Şurâ 42/51

⁹⁴ İbn Hacer, *el-Ğunye fi Meseleti'r-Ru'ye*, s. 26-27

Bu minvalde Hz. Ebu Zer'den mervî bir rivayet daha vardır. Abdullah b. Şakîk Ebu Zer'e "*Keşke Nebî'ye yetişseydim de ona bir sorsaydım*" deyince o da "*Neyi soracaktın*" der. "*Ona (s.a.s) Muhammed rabbini gördü mü*" sorardım. Bunu üzerine Ebu Zer, ben bunu sordum da bana "*O nurdur, onu nasıl görebilirim*" dedi. Diğer bir rivayet de ise "*Nur gördüm*" dedi. (Bkz. Müslim, İman 292, 293.

İbn Hacer, Ebu Zer'den '*Nûrun, ennâ erahu*' şeklinde gelen bu rivayette *ennâ* edatının geçtiğini, bunun da 'nasıl, nerede ve ne zaman' gibi çeşitli manalara geldiğini söyler. Ayrıca hadis, zahiren müşkil (kendisinde kapalılık bulunan) bir rivayet olup bu meselede sadre şifa bir cevap özelliği taşımamaktadır. [Yani 'evet' veya 'hayır' şeklinde net bir cevap yoktur. Y. Ö.] Halbuki İbn Ömer İbn Abbas'a 'Muhammed rabbini gördü mü' sorusuna cevap almak üzere birisini gönderdiğinde ondan "*Evet rabbini gördü*" cevabını almıştı. (Bkz. İbn Hacer, *el-Ğunye*, s.14-15)

İbn Hacer'in ifadelerinden şunu anlıyoruz: Ortada hükmü son derece açık bir haber varken, onun yerine müşkil bir haberin delil olarak tercih edilmesi isabetli olmaz. Ayrıca bu meselede sahabenin ekserisinin Abdullah İbn Abbas'ın yanında olduğunu da unutmamak gerekir.

⁹⁵ En'am 6/103

İdrak, ru'yetten öte/artı bir anlam taşır. Zira idrak bir şeyi bütün cihetlerden ihatayı, kuşatmayı ifade eder. Allah ise cihetlerle vasıflanmaktan mütealdir (münezzehtir). Meseleye bu noktadan bakıldığında Allah'ın idrak (ihata) edilmesinin değil, görülebileceğinin aklen caiz olduğu anlaşılır.⁹⁶ Sonra Bakillanî burada idrak kelimesinin ihata/kuşatma anlamında olduğunu teyit etmek için Kur'an'dan إِذَا أَدْرَكْتَهُ الْعُرْقُ/Boğmak üzere su Fir'avn'u kuşatma noktasına gelince..⁹⁷ ayetini örnek verir ve bu ayette geçen idrakın, 'suyun Firavnu görmesi manasına değil, onu her bir tarafından ihata etmesi (kuşatması)' anlamına geldiğini hatırlatır. Bakillanî sözlerini şöyle bağlar: Bir mümin rabbini görmekle vasıflanabilir, ancak ihata anlamındaki bir idrak edişle vasıflanamaz. Nitekim biz 'Rabbimizi biliriz' deriz, ama 'O'nu ihata ederiz' demeyiz. Yani, ihata etmek, bilmekten öte/artı bir mana taşıdığı gibi, idrak de görmekten öte/ziyade bir mana taşır.⁹⁸

Yine rüyetin nefyine gerekçe olarak dile getirilen bir başka ayet de şudur: "Allah bir beşere (şu yolların dışında) hiçbir şekilde konuşmaz. (Onlar da şundan ibarettir): Ya (manayı doğrudan onun kalbine koymalatma şeklinde bir) vahiyde bulunmakla, ya bir perde arkasından ona hitap etmekle, ya da -dilediğini ona iletcek- bir elçi (melek) göndermek suretiyle."⁹⁹

Hususiyle günümüzde bu ayeti hatırlatanların perspektifinde bir çok müfessirimiz tarafından Mi'rac'la irtibatlı görülen فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ (Necm 10) ayeti vardır. Daha açık bir ifadeyle, onların gönlünde bu ayetten 'Cenab-ı Hakkın, Cibril dâhil bütün vasıtaları ortadan kaldırıp huzuruna aldığı kuluna vahyi doğrudan (vasıtasız) vermiş olması' şeklindeki bir anlamın önünü alma arzusu vardır. (Ki bu görüş sahiplerine göre burada vahyeden Cibrildir.)

⁹⁶ Bakillanî, *el-İnsaf*, s.220.

⁹⁷ Yunus 10/90.

⁹⁸ Bakillanî, *e-İnsaf*, s.220

⁹⁹ Şurâ 42/51

Yani denilmektedir ki Allah'ın beşerle konuşma yolları Kur'an'da bu şekilde beyan edilmiştir. Dolayısıyla bundan farklı bir yolla ilahî kelama muhatap olma iddiası yanlıştır. Bu yaklaşıma karşı biz burada şu hususu hatırlatmakta yarar görüyoruz: Yüce Allah'ın bu âlemde değiştirmedeği icraatı (adet-i sübhaniyesi) yanında -Hz. İsa'yı babasız yaratması gibi- istisnaî icraatları da vardır. Evet, Peygamberimiz de dâhil olmak üzere Allah'ın, enbiya-ı izam'ı, adet-i sübhaniyesi içinde kelamına muhatap kılması bu üç yolladır. Ancak bu, Cenab-ı Hakkın istisnaî dördüncü bir yolla kuluna konuşmasına engel teşkil edemez. Çünkü O belirlediği bu yolların mahkûmu değildir. Adet-i sübhaniyesinin yanında ehadî bir tecelli ile O (c.c.) en has kuluyla en has bir keyfiyette de konuşabilir. O'nun bu hususi tasarrufuna karşı kimin 'hak iddia etme' hakkı olabilir?

Bu çerçevede İbn Hacer el-Askalanî'nin verdiği cevap ise şöyledir: Ruyetin varlığını kabul edenler arasında ne İbn Abbas ne de bir başkası, 'Resulullah, kendisine konuştuğu demde Rabbini gördü' dememiştir. Kelama muhatap olmanın evvelinde veya sonrasında Allah'ın resulünü rüyetiyle taltif etmesi aklen caiz/mümkün olan bir husustur ve bundan Allah'ı men edebilecek bir güç de yoktur.¹⁰⁰

C. BU ÇERÇEVEDE ÖNE SÜRÜLEN BAZI İDDİALAR/İTİRAZLAR VE KRİTİĞİ

Birinci iddia: Denilmektedir ki Allah Resulü'nün Mi'rac'da Allah'ın cemalini müşahade ettiğini söylemek, Allah'a bir cihet ve mahal isnat etmek anlamına gelecektir. Bunun da Kur'an'ın bize anlattığı ulûhiyet anlayışıyla telifi mümkün olmaz.

Geçmişte Mutezile mektebinin de seslendirdiği bu iddiaya Kur'an'dan bir ayetle cevap vermek istiyoruz:

“(Gelecek olan azabı) inkarcılardan, (kendisine) yükselme basamakları (merdiveneleri) olan Allah'tan başka, savacak (bir güç) yoktur.”

¹⁰⁰ İbn Hacer, *el-Çunye fi Meseleti'r-Ru'ye*, s. 26

(لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِّنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ) Ki (bu manevî basamaklar boyunca) melekler ve Ruh (sizin saymakta olduğunuz) elli bin yıl miktarı bir günde O'na yükselirler."¹⁰¹(تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)

Açıkça görüleceği üzere bu ayet doğrudan Allah'a urûcu (yükselişi) konu edinmektedir. Biz bu ayetin manasını O'na bir cihet isnat etmeksizin düşünürüz. Demek istediğimiz şudur ki, ruh ve melekler Allah'a nasıl urûc etmişlerse Allah Resulü de işte öyle urûc etmiştir.¹⁰²

Nureddin es- Sabunî (v. 580/1184), *el-Bidaye* adlı eserinde Mutezîle'nin Allah'ın ahirette görülemeyeceğine gerekçe olarak 'Allah'ın görülebileceğini düşünmek, onun görene nispetle mutlaka bir yönde bulunmasını gerektirecektir, zira *duyular âleminde* gördüğümüz hiçbir şey yoktur ki bize nispetle bir yönde bulunmuş olmasın' şeklindeki itirazını hatırlattıktan sonra buna şöyle cevap verir:

"Görülecek şey eğer bir yönde bulunuyorsa, o yönde görülür, eğer cihetten münezzehtir ise münezzehtir olarak görülür. (Bunu anlamaya vesile olması bakımından şimdi bilme sıfatımızı ele alalım): Duyular âleminde bildiğimiz her şeyi biz cihetlerin birinde bildiğimiz halde, Allah'ı bütün yönlerden münezzehtir olarak bilmiş değil miyiz? İşte görmek de böyledir."¹⁰³ Sabunî'nin bu çerçevede dikkat çekip hatırlattığı mühim bir nokta da şudur: "Allah (c.c.), O'nun bir cihetinde olmadığımız halde (yani kendisine nispetle hiç bir cihet işgal etmediğimiz halde), bizi görmektedir."¹⁰⁴

¹⁰¹ Mearic, 70/2-4

¹⁰² Allah'a çıkan bu manevî yükselme basamakları ve elli bin yıllık gün, bir yandan –O'nunla mahlûkat arasındaki yetmiş bin hicabın varlığını dile getiren hadisinde de işaret bulunduğu gibi- bizim ondan uzaklığımızı, diğer taraftan ise O'nun ifade edilemez yücelik ve aşkınlığını simgelemektedir.

¹⁰³ N. Sabunî, *el-Bidaye fî Usuliddin*, ysz., tsz., s. 42

¹⁰⁴ Aynı yer

Sabunî bu yorumunu ahiretteki rüyetin imkânını izah bağlamında yapmıştır. Biz onun bu izahlarının Mi'rac'daki rüyet için de aynen geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Bediüzzaman Mi'rac risalesinde 'Cenab-ı Hakk, tecelli-i zatıyla ve esma-i hüsnânın azami mertebesinde -nev-i insanın manen en azam bir ferdine- tecelli-i azam ile tezahür eder'¹⁰⁵ demektedir. Bu cümlede yer alan 'tezahür' kelimesi dikkat çekicidir. Bundan şöyle bir anlam çıkarılabilir: Rüyet, bir yerde bulunan bir varlığa bakma şeklinde değil, Cenab-ı Hakk'ın 'kendini göstermesi' tarzında vuku bulmuştur. (En doğrusunu Allah bilir)

Allah Resulü Mi'rac'da varlığın mülk ve melekût dairelerini mertebe mertebe kat edip imkân âlemi ve vücub âlemi arasında bir makama ulaşmıştır. Burası zamanın işlemediği, mekanın buharlaştığı bir makam.. Allah'ın onu huzûra almasına ve ona cemalini müşahede ettirmesine bu gerçeği zihinde canlı tutarak bakmak gerekir.

Ayrıca bu meselede vurgulamak istediğimiz bir husus da şudur: İki mümkün varlık arasında söz konusu olan 'cihet/yön' mefhumunun, *mümkün varlık* ile *Vacib Varlık* arasında da geçerli olacağını iddia edebilme imkânına sahip değiliz.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Nursî, *Sözler*, s. 764

¹⁰⁶ İstidradî olarak talî bir meseleye temas etmek de yarar görüyoruz. Cihet ve yön, beden ruha galipken söz konusudur, yoksa ruh için ön arka, sağ, sol gibi kelimeler kullanılmaz. Mesela, bedenin hâkimiyeti altındaki bir ruh, sağ tarafı ancak bedenin sağa dönmesiyle, arkayı da arkaya dönmesiyle görür. Ancak ruh bedene galip olunca yön/cihet devreden çıkar ve ruh her tarafı birlikte ve beraber görür. Bunun içindir ki Allah Resulü (s.a.s) "*Ben sizi arımdan da (min verâi) görürüm*" (Buhârî, Ezan 71) buyurmaktadır. Allah'ın, derin ve duru kulluğuna bir mükâfat olarak mazhar kıldığı Resulü'nün bu durumunu garipsememek gerekir. Esasında bugün bunu daha kolay bir şekilde anlama imkânına sahibiz. Mesela biz, karşımızdaki şahsın akciğerlerini normal ışık altında göremeyiz. Buna aradaki göğüs kafesi gibi bir perde engel teşkil eder. Ne var ki bu perde röntgen ışıkları karşısında engel olmaktan çıkar. Meseleyi zihne yaklaştırma maksadıyla arz ettiğimiz bu misal üzerinden diyebiliriz ki, ruhun görme sıfatı (basarı), fikrî-

Son olarak burada İmam Rabbanî'nin 'Mi'rac'daki rüyet, uhrevî rüyete dâhildir'¹⁰⁷ şeklindeki bakışını yeniden hatırlatarak konuyu şöylece bağlamak istiyoruz: Müminler, ahirette Cenab-ı Hakkın cemalini hangi donanım ve hangi hal içinde müşahede edeceklerse, işte Peygamberimiz de Mi'rac'da rüyeti mümkün kılan öyle bir donanım ve uhrevî bir hal içinde Rabbini müşahede etmiştir.

İkinci iddia: Mi'rac'da rüyetin imkânsızlığını temellendirme adına 'muhît olan aynı zamanda muhât olmaz' kazıyyesinin öne sürülmesi. Bunda şüphe yoktur. Çünkü kendisine bir sınır çizilemeyen bir hakikati sınırlı aklın idrak etmesi mümkün değildir.

Ne var ki cennetteki rüyeti kabul edenlerin Mi'rac'taki rüyet söz konusu olunca "Onu gözler idrak edemez" ayetine sarılmaları anlaşılır gibi değildir. Zira cennette de insanın görmesi ne kadar inkişaf etse ve ne derece ulvîleşse de yine kayıtlıdır, sınırlıdır. Rüyet bu sınırlı nazarla gerçekleşecek ve insan imanıyla inkişaf ettirdiği kabiliyeti ölçüsünde bir mazhariyet yaşayacaktır. Yoksa rüyeti, Allah'ın zatını ve sıfatlarını ihata (kuşatma) şeklinde anlamaya imkân yoktur.

İzahına çalıştığımız hususu şimdi bir ayet üzerinden temellendirmeye çalışacağız. Bakara suresinde yer alan *ayet el-kürsî*'de şu cümleyi görürüz: *وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ* / "Onlar, Onun ilmini, Onun dilediği kadarının dışında ihata edemezler."¹⁰⁸ Onun Zatı muhit olduğu gibi sıfatları da muhittir, kuşatıcıdır. Biz muhat (kayıtlı, kuşatılmış) ilmimizle Onun ilmini kuşatamayız. Ancak Onun ilmini, Onun dilediği, dileyip lütfettiği kadarıyla (*إِلَّا بِمَا شَاءَ*) kavrayabiliriz. Şu halde Peygamberimizin Mi'rac'da Onun cemalini rüyete Onun dilediği kadarıyla mazhar olmasına ne tür bir engel olabilir?

amelî manevî temrinlerle güçlenip keskinleşince önündeki maddi perdeler de engel olmaktan çıkar.

¹⁰⁷ İmam Rabbanî, *el-Mektûbât*, (283. Mektup) Fazilet Nşr. İstanbul tsz. I, 305

¹⁰⁸ Bakara 2/254

Üçüncü iddia: Cenab-ı Hak insan dâhil her şeye her şeyden daha yakındır¹⁰⁹ fakat her şey O' na sonsuz şekilde uzaktır. Ona yaklaşmak nasıl olabilir? Biz zatımızla güneşin yüz elli milyon uzağındayız. Ancak bir çeşit ayna olan gözümüzle güneşe yaklaşabiliyoruz.

Kulun Allah'a yaklaşması kendi manevî uzaklığını aşmasına bağlıdır. Allah Resulü, Mi'rac yoluyla zatî tecelliye mani olabilecek binlerce engeli/perdeyi¹¹⁰ Allah'ın hususi lütfuyla bir bir aşip ilahî huzura yükselmiştir.

Dördüncü iddia: Mi'rac'ın İslam dışı kültürlerin tesiri altında oluşturulmuş bir kurgu (!) gibi gösterilmeye çalışılması.

Esasında bu ve benzeri hadiseler karşısında ilgili şahısların sergiledikleri tavırlar, onların modern çağa hâkim olan pozitivistimin etkisi altında kaldıklarının bir göstergesidir.¹¹¹ Mi'rac, başta hadis külliyatı olmak üzere siyer ve tarih gibi bütün muteber kaynaklarımızda yer alan bir hadisedir. Bunun yanında Necm suresinin ilgili ayetleri de müfessirîn-i kiramin kahır ekseriyeti tarafından Mi'rac'la ilişkili olarak tefsir olunmuştur. Şu kadarki müfessirlerimizin bir kısmı Mi'rac'la irtibatlı olarak işledikleri bu ayetleri sadece Peygamberimizin melekutî boyutta Cibril'le mülaki oluşundan ibaret görmüşlerdir.¹¹²

¹⁰⁹ Bkz. Bakara 2/186, Kaf 50/16

¹¹⁰ Bu anlamda Cenab-ı Hakkın yetmiş bin perde ardında olduğuna dair rivayet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, (Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem), Musul 1404, VI, 148. Anlayabildiğimiz kadarıyla aktarmış olduğumuz bu yorum için bkz. Nursî, *Sözler*, s. 774

¹¹¹ Bkz., İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, Ankara, 2014, s. 82 vd.

¹¹² Hususiyle bu surenin 9-11 arası ayetleri rüyete kâil olanlar tarafından rüyetle alakalı olarak ele alınmıştır. Bunun yanında meseleyi yalnızca Cibril ile ilişkilendirip bu yaklaşımı kesin bir dille nefyedenler de olmuştur. Biz şimdi-nefyedenlerin yorumlarını ilgili yerlere havale edip- rüyeti kabul edenlerin bakış açılarından hareketle mezkur ayetleri sunmaya çalışacağız: 9. "Öyle ki arada iki yay arası kadar bir mesafe kaldı, hatta daha da az." ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ Buna göre, her tür nicelik ve nitelikten beri olarak Allah Resulü Rabbine öyle yaklaştırıldı ki

-Cibril dahil- bütün vasıtalar ortadan kaldırıldı ve Allah ona vahyi doğrudan (vasitasız) verdi: 10. “*Ve böylece kuluna vahy etmek (istediklerini) vahyetti.*” ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (vasitasız mazhar kılınan Abd-i Ferid'in (s.a.s), Zatî bir tecelli ile de taltif edileceği eşsiz/erişilmez bir nimet daha vardı ki o da rü'yet-i cemalullah idi ki bu hususa müteakip ayette şöyle işaret olunur: 11. “*(Kulun gördüğünü kalb(i) yalanlamadı.*” ﴿مَا كَذَّبَ الْفؤَادُ مَا رَأَى﴾

Bu ayette kalb olarak tercüme edilen kelimenin aslı *fuâd*dir. Fuâd aslında manevî (ruhanî) kalbin merkezidir. Kalbin görme ve işitme duyuları olduğu gibi, onun bu duyularıyla aldığı 'duyum'ları manalandıran 'iç idrak merkezi' diyebileceğimiz bir de fuâdı vardır.¹¹² Burada görmenin fuâd ile beraber zikredilmesi dikkat çekici olup şu mesajı taşır: Gözün gördüğünün bir hayal ve illizyon eseri bir şey olmadığını Fuâd-ı Nebî de teyit etti/doğruladı.

Bu ayetlerin, ilahî huzûr ve rü'yetle asla irtibatlandırılmayacağını öne sürenler, 13. ayetin delaletinin 12. ayetin anlamını kayıt altına aldığını, bunun da '11. ayetin manasının rü'yetle bir ilgisinin olmadığını' ortaya koyduğunu belirtirler. Bu durum, rüyete kâil olanlar tarafından -ayetlerin öncesi ve sonrası dikkate alınarak- muhtelif yorumlara tabi tutularak izah edilir. Onlardan birisi şöyledir: Kur'an-ı Kerim, Allah Resulü'nün Mi'rac yolculuğunun zirvesinde kelim ve rüyet nimetlerine mazhariyetine bu (9-11 arası) ayetlerle işaret ettikten sonra, sözü döndürüp Peygamberimizin muhataplarına çevirir: 12. “*Siz şimdi kalkıp görmekte olduğunuz (şey) hakkında mı onunla tartışmaya giriyorsunuz?*” ﴿أَفْتُمَارُونَ عَلَيَّ﴾

﴿مَا يَرَى﴾

Rüyetin varlığına kail olanlarca, vahyin kaynağı ve onu Hz. Peygamber'e ulaştıran Cibril hakkında sürekli bir şekilde şüphe uyandırmaya çalışan müşriklere bu ayetle şu mesaj verilir: Siz şimdi huzur-u kibriyaya alınıp İlahî cemalin rüyetine mazhar kılınan birisinin Cibril ile görüşmesini mi uzak buluyorsunuz? Bunu mu tartışyorsunuz?

Bu cümleden olarak Kur'an-ı Kerim, -onların şüphe ve tereddütleri bertaraf etmeye yönelik olarak- Peygamberimizin (s.a.s) İlahî huzurdan geriye dönüşünde¹¹² Cibril'i (a.s) gördüğünü kalemle dile getirir: 13. “*And olsun ki (size elçi olarak gönderdiğim bu arkadaşınız) (huzurumdan) inişinde onu (Cibril'i) bir kez daha görmüştü.*” ﴿وَلَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ أُخْرَىٰ﴾. Hz. Peygamberin (s.a.s) dönüşü bu ayet-i kerimede نَزْلَةَ (iniş) anlamına gelen bir kelimeyle ifade ediliyor. Yani Resul-i Ekrem Cebrail'i hakiki sureti ve bütün kuvveleriyle bir de -Mi'rac'ın zirvesini temsil eden huzûr-u kibriyadan- inerken gördü. Ki bu iniş Cibril'in makam itibarıyla Allah Resulünden geride olduğunun bir işareti olarak görülür.

Bu ayetleri Mi'rac'la alakalı görmeyenler şunu derler: Necm suresi, bi'setin beşinci yılında nazil olmuştur, isra-mi'raç hadisesi ise hicretten 1.5 yıl önce gerçekleşmiştir, dolayısıyla bu doğru olamaz.

Mi'rac'ın hicretten yaklaşık on sekiz ay önce gerçekleştiğine dair genel bir kanaat olsa da kesin bir şey söylenememektedir. Nitekim İmam Nevevî'nin başını çektiği bir kesim Mi'rac'ın bi'setin beşinci yılında olduğunu söyler ki bu da Necm

Beşinci iddia: Mi'rac hadisesine bir mucize olarak bakılıp bakılmayacağı üzerinde de çeşitli görüşler serdedilmektedir. Şöyle ki kelimat âlimleri mucizeyi tarif ederlerken -Peygamberin şahsında veya çevresinde meydana gelen- bir hadisenin mucize olabilmesi için onun müşahade edilir olması ve ikna özelliği taşımış olması gereğine vurguda bulunurlar. İşte bu noktadan hareketle denilmektedir ki, İsrâ ve Mi'rac'ın mucize kategorisi içinde gösterilmesi doğru olmaz.

Söz konusu bu yaklaşımla ilgili bir değerlendirme yapmadan önce kelimat âlimlerimizden bir kaçının görüşünü hatırlatmak istiyoruz. Mesela İmam Maturidî, hissî ayât (mucizeler) içinde isrâ'dan 'beyt-i makdis hadisesi' olarak söz eder.¹¹³ Bunun gibi İmam Eş'arî de Allah Resulü'nün bedenlen semaya yükseltilmesi hadisesini (Mi'rac'ı) ona mahsus bir mucize olarak görür.¹¹⁴

Her iki İmamın da meseleye yaklaşımı gösteriyor ki mucize için belirlenen şartlar muhatapları açısından itibarî bir durum arz ediyor. Bununla vurgulamak istediğimiz şudur: Allah Resulü'nün mucizelerini 'biri, risaletini ispat eden âyât (mucizeler), diğeri

suuresinin inşiyle aynı zamana müsadiftir. Nevevî, temele aldığı bu görüşünü hadisin güçlü temsilcisi İbn Şihab ez-Zührî'ye dayandırır. Nitekim Mi'rac'ın buna yakın bir zaman diliminde gerçekleştiğini kabul edenler, bunu namazla ilgili rivayetlerle ve Hz. Hatice'nin vefatıyla ilişkilendirerek delillendirme yoluna giderler. Şöyle ki namaz farz kılındığında Allah Resulü Hz. Hatice ile birlikte namaz kılmuştur. Hz. Hatice ise hicretten beş yıl önce veya en az üç yıl önce vefat etmiştir. Şayet Mi'rac hicretten 1,5 yıl önce gerçekleştiyse, birlikte namaz kılma hadisesi nasıl gerçekleşti? Bu itibarla bu görüş mümkün olmaz.¹¹²

Eğer Mi'rac bu zaman diliminde değil de çoğunluğun dediği gibi hicretten 1-2 sene önce vuku bulduysa o zaman, farklı zamanlarda vuku bulmuş iki Mi'rac söz konusu olur ki bu da zaten -bazı rivayetlerden hareketle- kimi alimin dayandığı görüştür.

¹¹³ Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 203

¹¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut 1986, s. 180
Ayrıca Ebu'l-Muîn en-Nesefî de isra hadisesi sonrasında Kureyşin kervanından haber vermesini haberî bir mucize olarak görür. Bkz. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, DİB yay. Ankara 2003, II, 69-70.

. Ayrıca Resulullah'ın (s.a.s) beyt-i makdisle ilgili olarak müşriklere vermiş olduğu kat'î bilgilerin ikna edici özellik taşıdığını da unutmamak gerekir.

velayetine bakan âyât' olmak üzere iki başlık altında düşünmek gerekir.

Mi'rac'da -mazhar kılındığı makam ve mertebeleriyle- Peygamberimiz semâvât ehline gösterilmiş ve böylece onun, varlığın medar- ı fahrı bir ferd-i ferîd olduğu hususunda melekler bizzat ikna edilmiştir. Hamdi Yazır, İbnu Atiyye gibi bazı müfessirlerin لُنْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا kavlı-i keriminin manasını şöyle beyan ettiklerini aktarır: 'Onu, yani Muhammed aleyhisselam'ı ayetlerimizden (biri) olarak gösterelim diye isra ettik (geceleyin yürüttük).' Bu şekilde Mi'rac, Peygambere ayet göstermekten ibaret değil, Peygamberin kendisini bir ayet olarak göstermek olur.¹¹⁵

Bu anlamda Mi'rac müşahede edilebilir ve ikna özelliği taşıyan bir âyet (mucize) olmaktadır. Bediüzzaman bu minvalde -kısâmî bir sadeleştirmeyle- şöyle der: "Risalet semasının nur saçan bir kameri ve Peygamberlik silsilesinin en son halkası ve mührü [olan o has kul], -nasıl ki mahbûbiyet derecesine çıkan- kulluğundaki velayetin en azîm kerameti ve en büyük mucizesi olan Mi'rac ile -yani, arzlı bir cisim semavatta gezdirilmesiyle- oranın ulvî sakinlerine ve ehline rüchaniyet ve mahbubiyeti (üstünlüğü ve nasıl bir ilahî sevgiye mazhar olduğu) gösterildi ve velayetini ispat etti, öyle de."¹¹⁶ Görüldüğü gibi Bediüzzaman burada Mi'rac'ı 'velayetin en büyük kerameti ve en büyük mucizesi' olarak vasfetmektedir.

Altıncı iddia: Bugün Mi'rac hadislerinde yer alan anlatımların - farkında olarak veya olmayarak- müstehzi bir tavırla ele alındığına da şahit olmaktadır. Bu itirazlardan bir kaçına yer vermek istiyoruz:

1. Bu rivayetlerde katlardan ve kapılardan bahsediliyor olması. Şunu hemen belirtelim ki bu tür ifadeler yalnızca hadislerde yer alan bir durum değildir, Kur'an'da da bunun örnekleri vardır. Mesela إِنَّ

¹¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3152

¹¹⁶ Nursî, *Sözler*, s. 807

الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ / “Ayetlerimiz yalanlayan ve kibirleri sebebiyle ondan uzaklaşanlara semanın kapıları açılmaz.”¹¹⁷ buyrulur. Peki buna ne diyeceğiz?

2. ‘Gök kapısı’ ‘açılma’ ve ‘yol verme’ gibi hadislerde geçen ifadeler elbette ki bizim algıladığımızdan farklı şeylerdir. Yani, Cibril’in gök kapılarını Peygamberimize açmasını, yukarı doğru yükselirken maddî kat ve kapıların açılması şeklinde anlamak avamca bir yaklaşım olur. Unutmamak gerekir ki Mi’rac yalnızca yaşayanın anlayabileceği tasavvurlar üstü kutsi bir yolculuktur. Bunun için de, Allah Resulü kendisine gösterilen manzara ve hadiseleri, ümmetine, onların algılayabileceği bir dille aktarmıştır (tercüme etmiştir).

Şah Veliyyullah Dihlevî, Allah Resulü’nün bir biri ardınca semalara çıkmasının, ‘mertebe üstü mertebe aşmak suretiyle huzur-u Rahman’a varmasını’ temsil eden bir anlatım olduğunu belirtir.¹¹⁸

3. Hadis-i şeriflerde Peygamberimizin (s.a.s) Allah ile Hz. Musa arasında gidiş-gelişi söz konusu edilir. Pek tabii ki bu da bizim anladığımız anlamda mekânsal bir çıkış ve iniş değildir. Allah Resulü’nün Rabbinden Hz. Musa’ya yönelişi, iniş olarak, Hz. Musa’dan, Allah’a yönelişi ise çıkış olarak tasvir edilmiştir. Böylesi somutlaştırılmış bir anlatımla insan zihninin makam-ı uluhiyetin yüceliği hususunda yanlış düşmemesi hedeflenmiştir.

4. Allah Resulü’nün, kendisine elli vakit olarak bildirilen namaz meselesinde birkaç kez Rabbine müracaat etmesinin bir pazarlık olarak takdim edilmesi.

Pazarlık iki eşit veya birbirine yakın iki taraf arasında olur. Şu halde buna hangi mantıkla pazarlık diyebileceğiz? Burada yalnızca Allah Resulü’nün, Rabbine niyaz ve tazarruyla yönelmesi ve Ondan

¹¹⁷ A’raf 7/40

¹¹⁸ Dihlevî, *Huccetullahi’l-Baliğa*, II, 382

talebi söz konusudur. Yani, bir isteyen bir de lutfen/keremen onu geri çevirmeyen Biri var.

5. Başka bir itiraz: Mi'rac'da Peygamberimizin görüşüne başvurduğu kişi neden bir başkası değil de Hz. Musa? Dahası, bu, hadis kılıfı altında gizlice Hz. Musa'yı Peygamberimizin önünde gösterme çabası olmasın mı? şeklindeki iddialar.

Hikmetli yorumlarıyla dikkatlerimizi celbeden Ş. Veliyyullah Dihlevî bu mevzuyla ilgili olarak da şunu der: Bu durum, Hz. Musa ile alakalı olarak gerçekleşmiştir. Zira o, Allah Resulünden önce, ümmetin ıslahı için uğraşan peygamberlerin başında gelmekte ve ümmetin siyasetini (sevk-u idaresini) en iyi bilendi.¹¹⁹

Hem Peygamberimizin, -kendinden evvel yaşamış olması sebebiyle muhtelif tecrübelerle sahip- peygamberlerden birinin görüşüne başvurmasının ne mahzuru olabilir ki? Bu bir nakise midir? Asla. Tam aksine bu, onun, bir taraftan eşsiz tevazuunu gösterirken, diğer taraftan da bize onun seleflerine olan derin saygısını tanıma imkânı vermektedir.

6. Bu minvalde dillendirilen bir başka soru: Allah Resulü'ne namazın beş vakit olarak bildirilmesi neden baştan değil de ilahî dergâha birkaç kez müracaat ettikten sonra oldu?

Buna iki açıdan bakabiliriz. Birincisi, "Cenab-ı Hakk muradını tedrici olarak açıkladı ki dinde zorluğun kaldırılmış olduğu bilinsin."¹²⁰ İkincisi, -belki en mühimi- bununla önce o âlemin sakinlerine, sonra da -Hz. Peygamber'in anlatmasıyla haberdar olacak olan-ümmetine şu öğretiliyordu: O öyle bir kul ki Rabbinden ne istese geri çevrilmiyordu. Ayrıca -temsîlî anlatımın dili içinde- gidiş gelişleri onun Hak katındaki eşsiz ve erişilmez değerinin başkaları tarafından da bilinmesine vesile oluyordu.

¹¹⁹ Dihlevî, *age.*, II, 382

¹²⁰ Aynı yer

7. Mi'rac mevzuunda şahsen muhatap olduğum bir soru da şudur: Namaz elli vakit olarak teklif edildi, sonra beş vakitte son buldu. Bu ise matematik kuralları açısından tutarsızdır. Çünkü 50'nin yarısı 25, onun yarısı 12.5, bunun da yarısı 6.25 eder. Sonucun 6.25 olarak çıkması gerekirken 5 olması, matematik kriterleri açısından bu rivayetin sahih olmadığını ispatıdır.

Peygamberimizin Rabbine müracaatlarında söz konusu olan vakitlerin indirilmesi meselesi Sahih-i Müslim'in rivayetlerin birisinde doğrudan “..(elliden) beş vakti (daha ümmetim için) indirdi (حط عني) geçer ki¹²¹ bunun 'yarısını indirdi' gibi anlamı yoktur. Diğerinde ise, (وضع شطرها) ifadesiyle anlatılır. Hadis şarihleri bu rivayette yer alan 'şatr' ile muradın 'nısf' olmadığını, yani milimi-milimine tam yarısını indirdi gibi bir anlam taşımadığını anlatıp buna 'bir cüz'ünü (daha) indirdi' anlamı verirler.¹²²

8. Bir başka çıkış: 'Mi'rac yoktur' dersek, Peygamber ne kaybeder, ümmet ne kaybeder? Peki –bircümle bütün Müslümanların kabulüne mazhar olmuş- Mi'rac'ı inkar etmek ne kazandırır müslümanlara?..

Basit bir mantıkla Mi'rac'ı hafife almanın Peygambere kaybettireceği bir şey elbette olmaz, ama bu anlayıştaki bir ümmet ferdinin çok şey kaybedeceği –daha doğrusu kaybettiği- açıktır. Zira Mi'rac, Peygamberimiz'in (s.a.s) âlemlere rahmet olarak gönderilişiyle (görevlendirilişiyle) ve davetinin bütün insanlığı ve bütün zaman dilimlerini kapsamıyla ilgili bir hadisedir. Böyle bir taltif ve tazvife mazhar kılınmış bir Peygambere ümmet olmanın sevinç ve bahtiyarlığını taşıyıp yaşamak varken, neden buna karşı inkârcı mülâhazalar geliştirelim ki?

¹²¹ İmam Nevevî, *Sahihu Muslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, II, s.214

¹²² Nevevî, *age.* 222

Sonuç

Mi'rac, Hz. Peygamber'in (s.a.s) varlığın fizik ve metafizik boyutlarında ilahî tecellilerle dolu sırlı yolculuğunun adıdır. O bu hadiseyle kendisini çepeçevre saran kanun ve sebeplerin ötesine geçirilerek önce Mescid-i Aksa'ya oradan da imkân-vücûb arası bir noktaya/makama ulaştırılmıştır.

Cumhur-u ulemâ Allah Resülü'nün Mi'racının, ruh-maa'l-cesed olduğuna kâildir. Urûcta bedenine, ruhuna refakat edebilmesine imkan tanıyacak bir letafet/şeffafiyet verildiğini öne sürenler de olmuştur. Çoğunluğun görüşü itibariyle de keyfiyeti meçhul bir şekilde rüyetullaha mazhar olmuştur.

Yüce Yaratıcı, Mi'rac'ı, derin kulluğuyla mahiyetini inkişaf ettiren resulüne bir mükâfat olarak lutfetmiştir. Ayrıca Allah (c.c.), elçisinin ümmetine anlatacağı meseleleri yakîn içinde anlatması ve de ümmetinin gıyaben inandığı hususları bizatihi müşahedesi olarak da onlara intikal ettirmesi için bu Mi'rac'ı ona bahşetmiştir.

Kaynakça

Ali el-Karî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Mısır 1323

Bakillanî, Kadî Ebubekr, *el-İnsaf, (el-Akîdetu ve ilmu'l-Kelam' adlı eserin içinde)*, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004

Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, Ankara, 2014

Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995

Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Mağnisavî şerhiyle birlikte), Daru'n-Nîl, İzmir 2007

Firûzabadî, *el-Kamûs'l-Muhît*, Daru'l-Marife, Beyrut 2008

Ebu Mansur el-Bağdadî, *Usuliddin*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981

Eş'arî, *el-İbane*, Beyrut 1981

Gazzalî, *İhya-u Ulumiddin*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992

Halid el-Bağdadî, *Herkese Lazım Olan İman*, (Terc. K. Feyzullah Efendi), İst. 2009

Hamidullah, M., *İslam Peygamberi*, (çev. M. Yazgan), Beyan yay. İst. 2004

Hızır Bey, *el-Kasidetu'n-Nûniyye*, (*Resâil fi'l-Akâide'* adlı eserin içinde) Neşr.. A. Nar, Beyan yay. İst. 1988

İbn Fûrek, *Mücerredu Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut 1986

İbn Hacer el-Askalanî, *Takrîbu't-Tehzîb*, Daru'r-Reşîd, Haleb 1992

----- *el-Ğunte fi Mese'leti'r-Ru'ye*, Daru's-Sabeti li't-Turas, Tanta 1992

İbn İshâk, *es-Sîre*, Hayra Hizmet Vak. İstanbul 1981

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986

İsfehanî, Rağîb, *el-Müfredât*, Kahraman yay. İstanbul 1986

Kadî İyaz, *eş-Şifâ bi-Ta'rifi Hukûki'l-Mustafa*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988

Mert, Muhit, *"İnsanın Hakikati"* Dini Araştırmalar Dergisi, 1998

Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh*, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1968

Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, (Nşr.: F. Huleyf), İst. 1979

....., *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005

Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, DİB yay. Ankara 2003

Nevevî, *Sahihu Muslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz.

Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, Sözlery yay. İstanbul 1990

-----, *Sözlery*, Şahdamar yay. İzmir 2006

Rabbanî, *el-Mektûbât*, (283. Mektup) Fazilet neşr. İstanbul tsz.

Razî, Fahrud-din, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990

Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuliddin*, tsz. ysz.

Semerkindî, Şemsuddin, *el-Mu'tekad li İ'tikadi Ehli'l-İslam*, (Çev. İ. Yörük-İ. Şık), Araştırma yay, Ankara 2011

Taberî, *Camiu'l-Beyan*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992

Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, (Kestelli şerhiyle birlikte) Salah Bilici Kit. İstanbul tsz.

Yavuz, Salih Sabri, *İsra ve Mirac*, Pınar yay. İstanbul 2011

Zahid el-Kevserî, *Makalâtu'l-Kevserî*, ysz., tsz.

Zehebî, *el-Kaşif*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1997.

MÜRÇİE'DE FARKLI İMAN TANIMLARI

Recep ARDOĞAN*

Özet

İmanın tanımlanması kelam ilminin temel meselelerinden biridir. Mürcîî âlimler, imanı farklı farklı tanımlamışlardır. Bu makalede biz, onların iman tanımlarını inceleyeceğiz.

Onlardan bazıları, günahları önemsiz gören bir anlayış ortaya koymuşlar ve imanı da buna göre tanımlamışlardır. Onlar *Zemmedilen Mürcie* olarak adlandırılır. "İman, Marifettir.", "İman, ikrardır." ve "İman, Marifet ve İkrardır." tanımları bu gruba aittir. Bu tanımlar, Mürcie'nin çoğunluğunca da kabul görmemiştir.

Mürcie'den bir grup Ehl-i Sünnete yakın bir anlayış ortaya koyar ve bunlar övülen Mürcie olarak isimlendirilir. Onların farklı iman tanımları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

"İman, marifet, kalp fiilleri ve ikrardır.",

"İman, marifet, tasdik, ikrardır."

"İman, marifet, tasdik, ikrar ve kalp fiilleridir."

Dolayısıyla Mürcienin çoğunluğunu oluşturan kesimin iman tanımı, tanım tekniği olarak değilse de imanın muhtevasını gösterme açısından Ehl-i Sünnete yakındır.

Anahtar Kelimeler: Mürcie, iman, marifet, tasdik, ikrar, kalp fiilleri.

* Doç. Dr., KSU İlahiyat Fakültesi, www.sosyal-kelam.com, 3kelam@gmail.com

The Definition of Faith According to Murciah

Abstract

The problem of definition of faith (imaan) is one of the important issues of Qalam. In this paper, we will focused on the different definitions of faith according to the them.

Some of the Murciah considered the sins as innocuous. They are named as *The Condemned Murciah*. "Faith is knowledge.", "Faith is iqrar (admission, affirmation by tank)." and "Faith is knowledge and iqrar (admission, affirmation by tank)." are belong to this group.

A group of Murciah has an approach that is very similar to the approach of the Ahlu's-Sunnah and these scholars are named *The Lauded Murciah*. The different definitions of faith according to the those are below:

"Faith is knowledge, iqrar (admission, affirmation by tank) and actions of heart."

"Faith is knowledge, submit and iqrar (admission, affirmation by tank)."

"Faith is knowledge, tasdiq (affirmation by heart), iqrar (admission, affirmation by tank) and actions of heart."

In that case, definitions of faith belong to the majority of Murciah are similar to the definition of the Ahlu's-Sunnah, i.e. faith is affirmation by heart, viewpoint of contents and result but not as a logical definition.

Key Words: Murciah, Faith, knowledge, affirmation, admission, actions of heart.

Giriş

Kelam ekolleri, imanın mahiyeti, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenin hükmü vd. konularda farklı anlayışlara sahip olmuşlar ve iman kavramına farklı tanımlar getirmişlerdir. İnsanın inanan bir varlık olduğunu düşününce, imanın ne anlama geldiği ve

mahiyetini nelerin oluşturduğunun tespit, her zaman için önemini koruyan bir konudur.

İman konusundaki ilk tartışmaların taraflarından biri de Mürcie mezhebidir. Günümüzde de Mürcie'yi ve onun iman anlayışını konu alan çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Geçmişte de Mürcie en çok konuşulan ve tartışılan mezheplerden biri olmuştur. Öyle ki henüz kelam ilminin doğuşu ve gelişiminden önce ortaya çıkmış olan Mürcie hakkında detaylı bilgiler günümüze kadar gelebilmiştir.

İtikadî mezheplerin farklı anlamlar yüklediği imanın tanımı konusunda Mürcie mezhebi, değişik yaklaşımlar, görüşler ve tanımlar ortaya koymuştur. Mürcie'ye ait bu tanımlamalar da günümüze değin tartışılmaya devam etmiştir. Bununla birlikte Mürcie'nin iman anlayışı hakkında bazı genellemeler yaygındır ve bu durum, Mürcie hakkında söylenenleri tahkik etmeyi gerektirmektedir. Ayrıca, kanaatimizce, Mürcie'nin iman tanımları başka yönlerden de incelenmeyi hak etmektedir.

İlk olarak, Mürcie'den kabul edilen isimlerin iman tanımları, farklı farklıdır. Daha açık bir ifadeyle, Mürcie, tek bir tanım üzerinde birleşmiş değildir.

İkinci olarak, Mürcie, imanı tanımlamayı vazife edinen ve bunu ilmî bir perspektifle yapmaya çalışan ilk fırkadır. Mürcie'den önce Haricîler de iman-amel ilişkisi üzerinde konuşmuşlardır, ancak bunlar ilmî perspektiften yoksundur. Mürcie'nin henüz kelam ilminin doğup gelişmediği, dolayısıyla da kelam ilminin metodolojisinin ve terminolojisinin oluşmadığı bir dönemde imanın tanımı üzerinde durmaları, onları anlamayı güçleştiren, onlar hakkında yanlış değerlendirmelere neden olan bir durumdur.

Üçüncü olarak Mürcie, ileride açıklanacağı üzere, iman tanımlarında bir ölçüde kalp fiilleri denen olgulara yer vermişlerdir. Bu olgular, imanın psişik yapısını açıklama açısından dikkat çekicidir.

Dolayısıyla, Mürcie'nin yaklaşımı, imanı semantik bir yöntemle "tasdik" kavramına indirgeyen tanımlarından oldukça farklıdır.

Dördüncü olarak, bazılarınca Ebu Hanîfe'nin Mürcie'den olmakla itham edildiği, ancak, onun mezhebinin Ehl-i Sünnet içinde yer aldığı da bir gerçektir. Ancak, kimi çalışmalarda ele alınan bu konu, makalemizin kapsamı dışında kalmaktadır.

Bu makalede, Mürcie'ye atfedilen farklı iman tanımları tespit edilecek ve kısaca değerlendirilecektir. Ancak bu tanımların her birinin doğruluğunu ayrıca tartışmak, iman-amel ilişkisini ortaya koymak, delillere dayalı olarak doğru bir iman tanımı yapmaya girişmek bu makalenin kapsamı dışındadır.

İmanın tanımı, aslında kelim kitaplarında "el-esmâ ve el-ahkâm" başlığı altında incelenen pek çok meseleyle de doğrudan ilişkilidir. Ancak burada, akademik eserlerde önce, incelenen kavramın tanımı yapılsa da, araştırma sürecinde durumun tam tersine olduğuna da işaret edelim. Doğru bir tanım, aslında, bir kavram derinlemesine araştırıldıktan, konunun tüm yönleri ortaya konduktan sonra yapılabilir. İman kavramını tanımlamak da böyledir. İman kavramıyla ilişkili çeşitli kavram ve konuları araştırmış olmakla birlikte, bir makalenin sınırlarını aşacağı için, bunlara ilişkin detaylara bu makalede yer vermeyeceğiz. Ayrıca Mürcie'nin iman anlayışında önemli bir yönü olan imanda artma ve eksilme konusu; yine bununla yakından ilgili olan müminlerin imanda eşit mi yoksa farklı iman seviyelerinde mi oldukları; kişinin mümin olduğunu ifade ederken "inşallah" demesinin (imanda istisna) doğru olup olmadığı; icmalî imanın sınırı; taklîdî imanın geçerliliği konuları makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. İman ile islam ilişkisi, bunların farklı gerçeklikleri ifade eden ya da biri diğerini içeren kavramlar mı yoksa aynı hakikati anlatan kavramlar mı olduğu da bu makalede konu edilmeyecektir. Ancak bu konulara, Mürcie içinde farklı gruplarının iman tanımlarının anlaşılmasına katkı sağlayacağı için kısmen değinilecek, ama bu konulardaki

görüşlerin nasıl temellendirildiğine, aklî ve naklî delillere yer verilmeyecektir.

Makalede, son dinin adı olarak "*İslam*" büyük harfle yazılırken, iman-islam ilişkisi tartışmasındaki gibi insanın bir fiili olarak "*islam*" ise küçük harfle yazılacaktır. Mürcie içinde görülen iman tanımları araştırılacak, bunlar işlemine göre tasnif edilecek ve değerlendirme sadedinde konunun farklı yönlerine zaman zaman kısaca değinilecektir.

Mürcie'nin iman anlayışı hakkındaki yaygın olumsuz değerlendirmelerin de doğruluğu tartışılacaktır. Bunun için, çağdaş çoğu araştırmalarda rastlanılan, Mürcie'nin iman tanımının yanlış ve temelsiz olduğu ön-kabulünden hareket edilmeyecek, genellemeci ve indirgemeci değerlendirmelerden kaçınılacaktır. Mürcie'nin iman tanımlarının, bu kavramının farklı boyutlarını açıklama konusunda yol gösterici nitelikte olabileceği göz önünde tutulacaktır.

Mürcie'nin iman tanımları, tanım sahiplerinin Kaderiyye'ye veya Cebriyye'ye mensup oluşuna göre değil, tanımda geçen anahtar kavramlar ve ortak fikirler göz önünde bulundurularak gruplandırılacaktır.

Ayrıca, iman kavramının açıklanmasında tecrübî bilginin de dikkate alınması gerektiğinden hareket edilecektir. İman eden bireyin kendi iç âleminde ne gibi değişimler tecrübe ettiğinin de iman kavramını anlama açısından önemli olduğu göz önünde bulundurulacaktır. Başka bir ifadeyle bu konu üzerinden başta din psikolojisi olmak üzere sosyal bilimler ile kelam ilminin yakın bir ilişki içerisinde olması gerektiğine dikkat çekilecektir. Böylelikle semantik tahlillerle yetinmek yerine iman kavramının psişik yapısına ilişkin verilerden de yararlanılacaktır.

1. İTİKADİ BİR MEZHEP OLARAK MÜRCİE

"Mürcie (مُرجئة)" kelimesi, tercih edilen görüşe göre, 'geri bırakmak, ertelemek, geciktirmek' anlamındaki "رجأ" kökünden gelen 'irca'dan türemiş sıfat-fiildir. Mâturîdî, 'ircâ'nın "tehir, erteleme, sonraya bırakma" manasına geldiği konusunda, dilcilerin fikir birliğinden söz eder.¹ Buna göre Mürcie, ilk başta, sahabe devri ihtilaflardaki taraflar hakkında hüküm vermekten çekinen ve onlar hakkındaki hükmü ahirete bırakanların mezhebidir. Mürcie'nin ameli imandan sonraya bıraktığı, imana göre tali bir olgu olarak değerlendirildiği için bu adı aldığı da söylenmiştir.²

Diğer bir görüşe göre de mürcie (مُرجئة) kelimesi, "ümit etmek, ummak" anlamındaki " (رجا - يرجو)" kökünden türemiştir; "ümit verenler, ümitlendirenler" manasına gelir. Ancak öne çıkan görüşe göre Mürcie'nin bu ismi almasının nedeni, büyük günah işleyenlerinin hükmünü ahirete bırakmalarıdır. Nitekim "Mürcie"nin bu anlamına ilişkin bir söz Ebu Hanîfe'den de nakledilmiştir.

Ebu Hanîfe'ye;

— "İrcâ"yı nereden aldın, diye sorulmuş, o da

— Meleklerin fiilinden, demiştir. Çünkü onlara "Eğer doğru söylüyorsanız, haydi bana bunların isimlerini bildirin (فَعَالَ أَنْبِيَايَ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ) (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)." (Bakara 2/31.) denilmiş, bilgileri olmayan bir konuda onlara soru yöneltilmiş, onlar da "...'Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin' (سُبْحَانَكَ لَا

¹ Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*. nşr. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1970, s. 381.

² eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1415/1995, I, 161-162.

"(عَلِمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)" diyerek bu konuda işi Allah'a bırakmışlardır (tefvîd).³ Büyük günah işleyenler konusunda da durum böyledir. Onların öyle iyi amelleri vardır ki, bir kimse şirk dışında tüm kötülükleri yapsa, o iyi ameller, onları siler. O halde büyük günah işleyenin iyi amellerin sevabından mahrum olması ve ebediyen cehennemde kalması ihtimali söz konusu değildir. Ama durumu Allah'a ırcâ edilir, yani O'nun ahiretteki hükmüne bırakılır.⁴

Mürcie'nin doğuşunda, Müslümanlar arasındaki siyasî ihtilaflar, fırkalaşmalar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan büyük günah işleyenin durumuna ilişkin tartışmalar rol oynadı. Sahabe arasındaki siyasî ihtilaflar, zamanla Hz. Ali'yi ya da Hz. Osman'ı sevmek (*tevellî*) veya onlara düşman olmak (*teberrî*) kavramlarıyla itikadi bir boyuta taşındı. Haricîler, Hz. Osman'ı, Hz. Ali'yi, kendi muhaliflerini ve genel olarak büyük günah işleyenleri tekfir ettiler. Bu tepkisel ve aşırı yaklaşıma karşı, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın durumlarını Allah'a, ahiret gününe ırcâ etmek gerektiği fikri ortaya çıktı. Bu fikrin ilk sahiplerinden biri, Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (vf. 100/718)'dir. O, yazdığı "*kitabü'l-İrcâ*"da, Hz. Ali zamanındaki hadiselerde karşı karşıya gelen sahabilerle ilgili haklı ya da haksız hükmünü Allah'a bırakmak gerektiğini vurguladı.⁵

"Mürcie" adlandırması, **büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'ın hükmüne bırakanlar** için ilk defa Haricîlerin reislerinden Nafi b. el-Ezrak'ta (ö. 65/684) görülür. Buna göre Mürcie'nin, büyük günah işleyen müminlerin hükmünü ahirete erteleme, Allah'a bırakma görüşüyle hicrî 70'li (miladî 690'lı) yıllarda ortaya çıktığını söylenebilir. Bu görüş, başlangıç itibarıyla fırkalaşmaya karşıt, tarafsız ve uzlaşmacı bir yaklaşımı benimsemek anlamına geliyordu.

³ el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru's-Sâdir, Beyrut 1422/2001, s. 480-481.

⁴ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 481.

⁵ bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 35, 75.

Müslümanların birliğini korumayı amaçlıyordu. Genelde kendilerini ilme veren bu ilk Mürcie, siyasi ihtilaf ve iç çekişmelerde taraf olmadı. İlimle ve fetih hareketleriyle meşgul oldu veya kadılık gibi görevler üstlendi.⁶

Karşılaşılan meselelerin çözümünde kıyasa büyük önem veren Ebu Hanîfe ve Hanefiler de iman anlayışları dolayısıyla, Mürcie içinde değerlendirilmiştir. "Onlara özellikle fikhî konularda sorunların çözümünde yalnızca esere (hadisler ve seleften nakledilenler) bağlı kalmak yerine "re'y"e başvurmaları ve rey' ile sonuca gitmeleri sebebiyle, muhalifleri tarafından *Rey Taraftarları*, *Kufe Mürciesi* veya *Fukaha Mürciesi* gibi isimler de verilmiştir."⁷

"Mürcie, Abbasilerin ilk yıllarında Horasan ve Maveraünnehir'de güçlenmeye başladı. Abbasiler döneminde, bu bölgelerde "Mürcie" denince, Ebu Hanîfe ve taraftarları olarak bilinen Re'y Taraftarları akla geliyordu. Ebu Hanîfe'nin ölümünden sonra, Irak'taki öğrencileri, onun daha çok fıkha dair görüşlerini sürdürürken Belh, Rey, Nisabur ve Semerkant'taki Mürciiler, Ebu Hanîfe'nin hem fikhî hem de itikadî görüşlerini devam ettirdiler. Bölgede temelde Mürcî akideye bağlı Rey şehrinde Neccârilik, Nisabur'da ve Sicistan'da Kerrâmîlik, Semerkant'ta daha sonraları "Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa" olarak tanımlanan Mâtürîdilik olmak üzere üç ayrı fikir ekolü ortaya çıktı. **Mâtürîdiliğin teşekkülüyle birlikte, Mürcie tanımlaması terk edildi.**"⁸

"Mürcie" ismi, iman konusunda, Havâric, Mu'tezile ve bir grup Selefiyye'den ayrılan **bir anlayışa** işaret etmektedir. Bu özelliğiyle o, çok farklı grupları da ifade etmektedir. Burada Mürcie'nin Mu'tezile veya İmamîyye gibi İslam inancının her konusunda görüşleri kaydedilen başlı başına bir itikadî mezhep olmadığı söylenebilir.

⁶ bkz. Kutlu, *a.g.e.*, 58-64; 2007, 64.

⁷ Kutlu, Sönmez, "Haricilik, Mürcie, Mu'tezile", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2007, s. 69.

⁸ Kutlu, *a.g.e.*, 69.

Mürctie, itikadî bir görüş temelinde yapılan genel bir gruplandırmayı ifade etmektedir. Örneğin, eş-Şehristânî,

- "Havâric Mürctie'si",
- "Kaderiyye Mürctie'si",
- "Cebriyye Mürctie'si" ve

- "halis Mürctie"den söz etmektedir. Buna ilaveten eş-Şehristânî, "Ehl-i Sünnet Mürctie'si"nden de söz etmektedir.⁹ Ayrıca, Neccâriyye ve Kerrâmîyye de iman konusunda Mürcciî akideye bağlıdır¹⁰ ve zaman zaman Mürctie içinde gruplanır. Dolayısıyla Mürctie, akaidin farklı konularında belli görüşleri paylaşan bir kelim ekolünü değil, iman konusundaki belli bir görüşü ifade etmektedir. Örneğin, "Mürctie" adlandırması, ilahî sıfatlar, kaza-kader, nübüvvet, ahiret konularında belli görüşlere işaret etmez. O, bu temel konularda birbirinden farklılaşan ve **ayrı mezhepler olarak değerlendirilen grupların iman konusunda paylaştığı belli bir anlayışı ifade eder**. Başka bir ifadeyle, Mürctie, varlık ve bilgi teorisi, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularının tümünde kendine özgü görüşlere sahip başlı başına bir mezhebin değil, yalnızca bir konudaki belli bir görüşün; bir iman anlayışının adıdır.¹¹

eş-Şehristânî, Mürctie içinde Hz. Ali'nin torunu Hasen b. Muhammed el-Hanefiyye'ye, Said b. Cübeyr'e, Mukatil b. Süleyman'a, Ebu Hanîfe'nin hocası Hammad b. Ebî Süleyman'a, Ebu Hanîfe'ye, onun öğrencileri Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'ye yer verir. Bu son isimler, Hanefiliğin öncüleridir.¹²

⁹ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 162, 164.

¹⁰ Kutlu, *a.g.e.*, 69; Öz, Mustafa, "Neccâriyye", *TDV İA*, İst. 2006, XXXII, 483.

¹¹ Ardoğan, Recep, *Akideden Kelama -Kelim Tarihi-*, klm Yay., İstanbul 2015, s. 66.

¹² eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 162, 164.

2. İMANI TANIMLAMA SORUNU

Mürcie'nin iman anlayışını; imanın tanımı ve amel ile ilişkisi konusundaki görüşlerini ele almadan önce bu konunun önemini ve hararetli bir tartışma konusu haline gelişini kısaca ele almak yararlı olacaktır.

İmanın ne olduğu konusu, sahabe devrindeki siyasî anlaşmazlıklar neticesinde gündeme gelmiştir. Hz. Ali döneminde Müslümanlar, ilk kez birbirleriyle savaşmışlardır. Bunların ilki Cemel Savaşı (36/656), ikincisi de "Tahkim Olayı"yla farklı bir noktaya varan Siffin (37/657) Savaşı'dır. Bu iç savaşlarda Müslümanın Müslümanı öldürmüş olması, *büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebre) dindeki hükmünün* tartışılmasına yol açmıştır. Kur'an'da adam öldürmenin büyük günah olduğu ve bir Müslümanı amden/kasden öldürmenin ahirette ebediyen ceza görmeye neden olacağı bildirilmiştir: *"Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. (وَمَنْ*

يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُوهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...)" (Nisâ 4/93.) Cemel ve Siffin savaşları, bu savaşlarda ölen ve öldürülenlerin mümin niteliğini kaybedip kaybetmedikleri, gerek dünyadaki gerekse ahiretteki hükümlerinin ne olacağı sorularını gündeme getirmiştir. Ayrıca adam öldürme özelinden hareketle mürtekib-i kebre'nin iman açısından durumunu sorgulamak, iman-amel ilişkisi meselesini de gündeme getirmiştir. Bu olayların taraflarından biri olan Hariciler, ilk kez günah nedeniyle müminlerin iman dairesinin dışına çıktıklarını ileri sürmüştür. Haricilerin nazarında, *"Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve sınırlarını aşarsa, Allah onu ebediyen cehenneme sokar (وَمَنْ*

يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا...)" (Nisâ 4/14.) ayetine göre, günah işleyen kimsenin hükmü, cehennemde ebedi kalmak (خلود)tır. Buna göre o, kâfir olarak nitelenir. Çünkü cehennem girme ve orada ebedi kalma hükmü yalnızca kâfirler içindir. Çünkü Leyl 92/15. ayette şöyle denir: *"O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en*

bedbaht kimse girer. (لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى).¹³ Haricilere göre her itaat, imandır; her masiyet de küfürdür. Küfür imandan daha baskın, yani belirleyicidir. **Mükellef hem itaat hem de masiyet işlediğinde, imanı dolayısıyla mümin olmakla değil; masiyetinden dolayı kâfir olmakla nitelenir.**¹⁴ Buna göre, iman, “*inanç esasları yanında itaat fiillerini de kapsayan bölünmez bir bütün*”dür. Bu görüş, daha sonra (muhtemelen Mürcie'nin ortaya çıkışından çeyrek asır sonra), bazı farklılıklarla birlikte Mu'tezile tarafından da itikadî bir ilke haline getirilecektir. Mutezile, imanın **söz, bilgi (marifet) ve amel** olduğunda birleşecektir.¹⁵ Mu'tezile'ye göre vacibi terk veya haramı irtikâp, büyük günahdır. Büyük günah işleyen de ne mü'mindir ne de kâfirdir; tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır ama cezası kâfirlerin cezasından daha hafif olur.¹⁶

Haricîlerce ileri sürülen bu görüşlere, aynı zamanda İslam toplumunun bu ihtilafı ve iç-savaş haline tepki olarak Mürcie, ortaya çıkmıştır. Mürcie, bu ihtilaf ve kavga ortamının çözümünü, büyük günah işleyenleri tekfir etmemek, aksine onların hükmünü Allah'a bırakmak ve ahirete ertelemekte görüşmüştür. Haricîlerin aksine de büyük günah işleyenlerin tekfir edilmesine karşı çıkmış, onların günahlarının affedilip affedilmeyeceği konusunu Allah'a havale etmek gerektiğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Mürcie, toplumda ihtilaf ve çalkantılara yol açan tekfir ve teberî olgusuna karşı çıkmakla temayüz etmiştir. Daha sonra onların bu fikri, iman kavramını tanımlama çabasında tebarüz eden kalamî bir boyut kazanmıştır.

¹³ el-Habbâzî, Celâlüddîn, Umer b. Muhammed b. Umer, "el-Hâdî fî Usûli'd-Dîn", thk. Adil Bebek, *Hâbbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî adlı Eseri*, nşr. Adil Bebek, İst. 2006, s. 237.

¹⁴ el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerverli, TDV yay., İstanbul 2005, s. 155.

¹⁵ İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mutezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1961, s. 8.

¹⁶ Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009, s. 165; el-Habbâzî, a.g.e., 237-238.

3. MÜRCİE'NİN İMAN TANIMLARI

Kelam ekolleri arasında Mürcie'nin imanı bilgi (marifet) ile tanımladığı kaydedilir. Ancak onlar, imanı bilgi ile tanımlarken, bazen tanıma bazı kalp fiillerini ilave etmişler bazen de marifeti, tasdik anlamında kullanmışlardır.

Mürcie içindeki farklı iman tanımları olması ve bunlardan bazılarının Ehl-i Sünnetin anlayışıyla benzerlik arzemesi nedeniyle, Mürcie, iki grupta değerlendirilmiştir.

- *zemmedilen Mürcie (Mürcie-i mezmume, المُرْجِيَّةُ الْمَذْمُومَةُ)*” veya “*kötü Mürcie (habîs Mürcie, المُرْجِيَّةُ الْحَبِيبَةُ)*” ya da hâlis Mürcie.

- *övülen Mürcie veya Ehl-i Sünnet Mürciesi.*

Aşağıda, bu mezhep içinde gösterilen isimlerin yaptığı iman tanımları, bu tasnif temel alınarak açıklanacaktır. Ancak “övülen Mürcie” veya “Ehl-i Sünnet Mürciesi” sayılan Mâturîdîlerin tanımıyla çelişmeyen tanımlar 2. grup içinde verilecektir.

3.1. Zemmedilen/Aşırın Mürcie'nin İman Tanımları

3.1.1. Marifet

Zemmedilen Mürcie'den bir grup, imanun, Allah'ı, elçilerini ve Allah'tan gelenlerin tümünü bilmek (marifet) olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre marifet dışında dille ikrar, Allah'a karşı kalp ile boyun eğme, muhabbet, tazim, O'ndan korkma ve amel vb. iman tanımı içinde değildir.¹⁷

Mürcie'den, imanı salt marifet olarak tanımlayan Cehm b. Safvan ve Ebu'l-Huseyn es-Sâlihî isimlerini tespit edebilmektedir.

¹⁷ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, tsk. Helmut Ritter, Miebeden, 1400/1980, I, 126, bkz. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Tebsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, I-II, nşr. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ank. 1994; I, 60; *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, s. 25.

İman konusundaki görüşleriyle Mürcie arasında sayılan Cehm b. Safvan (128/745) aynı zamanda Cebriyye ve Cehmiyye'nin öncüsüdür.¹⁸ Ona göre *bilgiyi elde eden ama sonra diliyle inkâr eden kişi, kâfir olmaz*. Çünkü ilim ve marifet inkârla yok olmaz. Cehm b. Safvan, ayrıca,

- İmanın cüzlere; itikat, söz ve amel kısımlarına ayrılmayacağını söylemiştir.

- Bilgilerde birbirine üstünlük olmadığı gerekçesiyle iman ehlinin iman konusunda birbirine üstünlüğü olmadığını, *peygamberlerin imanı ile ümmetin imanının (bir kalıptan çıkmış gibi) aynı şekilde olduğunu* ileri sürmüştür.¹⁹

Bir değerlendirmeye göre Cehm, o zamanlar kalble tanıma (marifet), tasdik anlamında kullanıldığından, imanı tasdik yerine marifet olarak ifade etmeyi tercih etmiş olabilir. "Ancak bunu iki kelimenin o dönemde birbirinden çok farklı anlamda kullanılması sebebiyle değil, kalple tanımanın (marifet), tasdik anlamına geldiği için yapmıştır. Zaten gerek marifetin, gerek tasdik kalple olduğu konusunda, bu kavramları kullananlar arasında bir farklılık yoktur. Eş'arî döneminde bu iki kavramın birbirinden net olarak ayrıldığı söylenebilir."²⁰

Cehm'in cebr fikrini mevalînin İslâm'ı gereğince bilme vasıtalarından yoksun oluşu yanında, onlara dayatılan olumsuzlukların onları bazı şeylere mecbur bırakmasıyla birleştirme

¹⁸ Cebriyye, insanın gerçekten irade özgürlüğü ve kendisinin ortaya koyduğu seçimler ve fiiller olmadığını; onun seçimleri ve eylemlerinin onda Allah tarafından yaratıldığı görüşünü ifade eder.

Cehmiyye ise, Allah'ın sıfatları ve fiilleri ile ilgili müteşabihleri te'vil etmeyi, Allah'ın, ilm, irade gibi (masdar kipindeki) sıfatları olmadığını ileri süren görüşü ifade eder.

¹⁹ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 99.

²⁰ Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 128.

eğiliminde olduğu da söylenmektedir.²¹ Bu doğruysa, Cehm'in bu mecburiyeti, imanda, bilgi temeline dikkat çekmekle vurgulamak istemiş olabileceği; O'nun iman tanımının Cebriye görüşüyle ilgili olduğu da düşünülebilir. Marifetullahın bir şey yapmayan kulun değil, Allah'ın ihtiyarıyla olduğunu söylemiştir.²² Yine Mâturîdî âlim Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin naklettiği şu görüş de bu gruba ait olmalıdır: Yahudiler hakkındaki "Allah'ı gereği gibi değerlendirmediler. Çünkü 'Allah hiçbir beşere bir şey indirmedir.' dediler (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ) (En'am 6/91.) ayetinin anlamı, "Allah'ı doğru bir marifetle bilemediler", demektir.²³ Burada belirtelim ki, Pezdevî'nin, Mürcie içinde alt gruplar ve farklı görüşleri olduğunu belirtmekle birlikte, bunlardan yalnızca birini vermekle kalır. Ayrıca Mürcie'yi Kaderiyye, Şia ve Haricîler ile ilişkilendirir. Bu yaklaşımın, Mürcie içindeki diğer görüşlerle Hanefi-Mâturîdî çizginin iman anlayışı arasındaki benzerliği ve ilişkiyi gizleme ve inkâra yönelik olabileceği belirtilmektedir.²⁴

Mürcie'den Ebu'l-Huseyn Salih b. Amr es-Sâlihî (IX. yy.) de imanın yalnızca *Allah'ı bilmek*; küfrün ise yalnızca Allah'ı bilmemek (cehl) olduğunu iddia etmiştir.²⁵ Ona göre, "Allah, üçün üçüncüsüdür." demek küfür değildir ama bu söz ancak bir kâfirden

²¹ Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Ravendî'nin Bir Mülhid ve Dehri Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet Der.*, S IX, (İst. 1995), s. 134.

²² Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Harrâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974, s. 30.

²³ Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İst. 1988, s. 210-211.

²⁴ Ak, Ahmet, "Selçuklu Dönemi Hanefi Alimlerin Mürcie'ye Bakışları", *Dini Araştırmalar*, XI/32 (Eylül-Aralık 2008), s. 136-137.

²⁵ El-Eş'arî, a.g.e., I, 127; El-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, s. 207; eş-Şehristânî, a.g.e., I, 167.

çıkar.²⁶ Namaz, Allah'a ibadet değildir. **İman dışında ibadet yoktur.** İman, artmaz ve eksilmez; o tek bir haslettir. Küfür de böyledir.²⁷

Ancak, Eş'arî ve Şehristânî'nin kaydettiğine göre Salihî, marifetullah'ı "*Allah'ı sevmek ve O'na boyun eğmek*" olarak almıştır.²⁸ Bu anlayış, bilginin sevme ve boyun eğmeden farkını tahlil etmemekle birlikte imanın bilgiden daha fazlasını içerdiğine işaret etmektedir. Ayrıca ilmin zıddı cehl (bilgisizlik) iken, marifetin zıddının inkâr olarak anlaşıldığı hatırlanmalıdır.

3.1.2. Kerramiyye: Dille Tasdik ve İkrar

Şehristânî, Cebriyye Mürcie'sinden söz eder ve Kerramiyye'ye Cebriyye içinde yer verir. Buna göre, Kerrâmiyye'yi Mürcie içinde kabul edebiliriz. Nitekim Kerrâmiyye'nin iman anlayışı da bu gruptandırmayı doğrulamaktadır.

Kerramiyye'ye göre, iman, "*kalple değil yalnızca dille ikrar ve tasdik*"tir. İman, yalnızca dile ait bir fiil olup; kalbin bilgisinin yahut dille tasdik dışında kalanlar iman değildir.²⁹ Başka bir ifadeyle, imanın '*tasdik olmaksızın mücerred ikrar*' olduğunu söylemişlerdir.³⁰ Ona göre büyük günah işleyen ve tövbe etmeden de ölen biri cehennemde ebedî kalmaz. Onun cehennemde ebedi kalma noktasında kâfirle eşit tutulması adaletle bağdaşmaz.³¹

Ancak, Kerramiyye, imanın ikrar olduğunu söylerken ilk başlangıçtaki ikrarı kasteder. Onun tekrarı, ancak dinden döndükten sonra iman olur.³² Bu, şu an birinin mücerret sözü değildir. Buna göre

²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 167.

²⁷ El-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990, I, 214.

²⁸ El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn* (1400/1980), I, 127; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 167.

²⁹ El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn* (1400/1980), I, 135.

³⁰ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 21.

³¹ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 101.

³² El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 223; Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm*, I-II, 3. Bsk., İskenderiye 1965, I, 632.

Kerramiyye'nin imana, Hucurât 14. ayette geçen "islam" kavramına³³ yakın bir mana verdiği söylenebilir. Nitekim el-Üsmendî de Kerramiyye'nin görüşünü şöyle verir: "Kerramiyye'ye göre iman, mücerret tasdiktir. Onlara göre, Allah'ı bilen kimse, bu bilgiyle ikrar birleşmeden ölürse cennet ehlinde de olsa mümin değildir. Münafık ise mümindir ama ebediyen cehennemlidir.³⁴ Dolayısıyla onlara göre "*mümin*" isminin, hakikati değil zahiri ifade eden bir nitelik olduğu söylenebilir. Mümin, hakikate göre değil de zahire göre tespit edilmektedir. Bir anlamda iman, sosyal bir kimlik olmaktadır; mümin kimliğinin hakikatini değil, sosyal yönünü ifade etmektedir.

Oysa kalbi ile tasdik eden ve dili ile bunu ikrar etmek istediği halde dilsizlik vb. engellerle karşılaşan kişinin iman sahibi olduğunda icma oluşmuştur. Dolayısıyla Kerramiyye'nin iddiasının aksine iman hakikati, yalnız dille ikrardan veya kelime-i şahadetten ibaret değildir.³⁵ Dolayısıyla imanı yalnızca dille ifadeye, İslam'ı din olarak kabul ederken bunu bir kimlik olarak ifade etmeye indirgemek, maksadı gerçekleştirilmemektedir.

Kerramiyye'nin daha çok Türk beldelerinde yayıldığına da burada dikkat çekmek gerekir. Bu yaklaşım Türk beldelerin yaşayan insanlar hakkında bazı sözlerine, hâl ve hareketlerine bakarak "Bunlar mümin değildir." demenin yanlış olduğunu vurgulamaya yönelik olabilir. Yani bunların ikrarı esas alınmalı ve onlar müminler olarak kabul edilmelidir. Bu tanımlama da onların Allah katında cennetlik olacağı anlamına gelmez, münafık ise ebedi cehennem de kalacaktır.

³³ "Bedevîler, iman ettik, dediler. De ki 'İman etmediniz, ama 'eslemnâ' deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا)... (يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا

³⁴ el-Üsmendî, a.g.e., 156.

³⁵ Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Ammân 1407, V, 178-179.

3.1.3. Marifet ve İkrar

Mürcie'den bir grup da imanı "*marifet ve ikrardan ibaret*" görmüştür. Onlara göre iman, Allah'ı, elçilerini ve akıl açısından yapılması caiz olmayanların hepsini bilmek ve ikrar etmektir. Bunlar dışında **itaat fiilleri ise imandan değildir; terk edilmesi imanın hakikatine (aslına) zarar vermez, "Küfürle birlikte itaat fayda vermediği gibi imanla birlikte masiyet de zarar vermez."**³⁶ ve **kişi imanı halis, yakınında samimi olması kaydıyla azap görmez.** Bu görüş, iman tanımında kalp fiillerine yer vermiş ama masiyetin azaba neden olmayacağını söylemekle iman ile salih amel arasındaki ilişkiyi kuramamaktadır. Ayrıca insanların ahirette yalnızca iman konusunda değil amel konusunda da sorgulanacağı gerçeğiyle çelişmektedir. Ayrıca günahın karşılığında uhrevî ceza olan fiil anlamına geldiğini göz ardı etmektedir.

Mürcie içindeki imanı "yalnızca marifet" veya "yalnızca ikrar" olarak tanımlayan görüş, "iman olmadan iyi amelin faydası olmayacağı gibi imanın bulunması durumunda da kötü amelin bir zararı olmayacağı" şeklindeki görüş de Hanefi-Mâturîdi kelamı tarafından reddedilir. Bu görüşün sahipleri, "*kötü Mürcie (el-Mürrietü'l-habîse)*" olarak nitelenir.³⁷ Bunlara ait "*Küfürle birlikte itaat fayda vermediği gibi imanla birlikte masiyet de zarar vermez.*" görüşü, zemmedilen Mürcie'ye mahsus bir görüştür.

3.2. Mürcie'ye Atfedilen Diğer İman Tanımları

3.2.1. Marifet, Kalp Fiilleri ve İkrar

Mürcie'den Yunus b. Avn es-Semîrî ve onu izleyenler, imanın *kalpte ve dilde* bulunduğunu söylemişlerdir. Onlara göre iman, *Allah'ı bilmek ve ona boyun eğmek, Allah'a karşı büyüklenmeyi terk ve onu kalple*

³⁶ ed-Devvânî, Muhammed b. Esad Celalüddin, *Şerhu'l-Akâid'l-Adûdiyye*, yer ve tarih yok, s. 141.

³⁷ el-Habbâzî, *a.g.e.*, 240.

sevmek;³⁸ dil ile de O'nun benzeri gibi bir şey olmadığını *ikrar* etmektir. İkrarın bu kadarı peygamberlerle kesin delil gelmediğindedir. Peygamberler kesin delillerini ortaya koyunca, onları tasdik de gerekir.³⁹ Eş’arî’nin kaydettiğine göre onlar, Allah katından gelenleri bilmenin imandan olmadığını söylemişlerdir.⁴⁰ Bağdadî ise onların, “Peygamberlerin getirdiklerini özetle (fi’l-cümle) bilmek imandandır; onların tafsilatını bilmek ise ne imandır, ne de imanın bir kısmıdır.” görüşünü kaydeder.⁴¹

Yunus b. Avn es-Semîrî ve onu izleyenlere göre, marifet, kalp fiilleri ve ikrar dışındaki itaat fiilleri imandan değildir; terk edilmesi *imanın hakikatine [aslına] zarar vermez* ve *imanı halis, yakininde samimi olması kaydıyla azap görmez*. es-Semîrî, İblis’in Allah’ın tek olduğunu bildiği hâlde kibirlendiği için kâfir olduğunu söylemiştir. Kimin kalbinde kesin inanç ve ihlâsla Allah’a karşı hudû’ (boyun eğiş) ve muhabbet yerleşirse bir masiyetle ona karşı gelmez. Eğer ondan bir masiyet sadır olursa bu onun ihlâs ve yakinine zarar vermez. *Mümin cennete ihlâs ve muhabbeti ile girer, ameli ve itaati ile değil*.⁴²

Mürcie içinde yer bulan bir görüşe göre de iman, "Allah’ı bilmek, ona boyun eğmek (hudû’), sevmek; Allah’ın tek olduğunu, benzeri olmadığını ikrar etmek"tir. İmanın “*kalben Allah’ı bilmek, sevmek, O’na boyun eğmek; birliğini ve benzeri gibi bir şey olmadığını ikrar*” şeklindeki tanımı, ilahî çağrıya muhatap olunmadığı duruma ilişkindir. Eğer ilahî çağrıyla kesin deliller ortaya konmuş olursa onları tasdik etmek de iman ve marifettendir. Bu hasletlerin tümü aynı anda bulunmadıkça iman gerçekleşmez. İlahî mesajı işitme durumunda, iman, namaz, zekât, oruç, haccın vacipliğini, ölü, kan, domuz eti, haram tatminin haram kılınması gibi ümmetin üzerinde

³⁸ El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 203; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 163.

³⁹ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l- Musallîn* (1400/1980), I, 128; El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 203.

⁴⁰ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l- Musallîn* (1400/1980), I, 128.

⁴¹ El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 203.

⁴² eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 163.

icma ettiklerini bilmeyi ve ikrar etmeyi de kapsar. Bu görüşün kaderî Mürcie'den Ebu Şimr'e ait olduğu kaydedilir.⁴³

Ğassan el-Kûfî de imanı, “Allah’ı, elçilerini bilme; indirdiklerini ve elçilerinin getirdiklerini tafsilat olmaksızın ikrar; Allah’ı sevmeye, O’nu tazime ve O’na karşı büyükmeyi terk” olarak tanımlar.⁴⁴ Ona göre iman artmaz ve eksilmez. O “Allah’ın domuz yemeyi haram kılmış olduğunu biliyorum ama haram kıldığı domuzu bilmiyorum; bu koyun yoksa başkası mı?” diyen birinin mümin olduğunu ileri sürmüştür. Yine o, “Allah’ın Kâbe’yi haccetmeyi farz kıldığını biliyorum ama Kâbe nerededir, bilmiyorum, belki Hint’tedir.” diyen kişinin de mümin olduğunu söylemiştir. Onun demek istediği, bu gibi inançların imanın ötesindeki olgular olduğudur.⁴⁵

Kaderî -Mürcî isimlerden Muhammed b. Şebîb’e göre de iman, Allah’ı ikrar, O’nun benzeri gibi bir şey olmadığını bilmek, elçilerini ve Allah’tan gelen, Müslümanların da üzerinde birleştikleri (namaz oruç vb.) şeyleri bilmek ve ikrar etmek; Allah’a boyun eğmek, yani büyükmeyi (istikbar) terk etmektir.⁴⁶

- Neccâriyye: Marifet, Boyun Eğme ve İkrar

Şehristânî’nin Cebriyye içinde değerlendirdiği Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (200/815) ve izleyenleri (Neccâriyye) de imanı, Allah’ı, elçilerini ve Müslümanların üzerinde icma ettikleri farzları bilmek; Allah’a boyun eğmek ve bunları dille ikrar etmek olarak tanımlar. Kesin delil ortaya konulduktan sonra bunlardan birini bilmeyen yahut bilip de ikrar etmeyen kâfir olmuştur.⁴⁷ Neccâriyye’ye göre

⁴³ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l- Musallîn* (1411/1990), I, 215; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 167; El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 206.

⁴⁴ El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 203.

⁴⁵ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 163-164.

⁴⁶ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l- Musallîn* (1400/1980), I, 131; El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 207.

⁴⁷ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l- Musallîn* (1400/1980), I, 129-130; El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 208.

iman, *kalple marifet ve dille ikrardır*⁴⁸ ya da tasdikten ibaret olduğu da⁴⁹ kaydedilir. Onun iman tanımında marifet ve dille ikrar yanında Allah'a boyun eğmeye yer vermesi, imanı kuru bilgi ve sözden ibaret görmediğine; imanda kalben benimsemeyi gerekli gördüğüne işaret eder.

Hüseyin en-Neccâr, imanı tasdikten ibaret olduğunu ama büyük günah işleyenin tövbe etmeden ölmesi durumunda cezalandırılacağını ama cehennemde ebedî kalmayacağını söylemiştir.⁵⁰ Bu sonuncusu, Mâturîdiyye ve Eş'ariyye'nin de genel görüşüdür.

- İktisabî Bilgi, Kalp Fiilleri ve İkrar

Ğaylan b. Mervân ed-Dıvışkî de kaderî Mürcie'den kabul edilir. Mürcie'nin imanı marifetle açıklayan görüşleri Ğaylan b. Mervân ed-Dıvışkî'de zarurî bilgilerin varlığı görüşüyle gelişmiştir.⁵¹ Taftazânî'nin bazı Kaderîler'e atfettiği '*iman marifettir*' görüşü,⁵² Ğaylan'la ilgili olabilir. Ğaylan'a göre, iman, "*Allah'ı "ikincil bilgi"yle bilme, sevmeye, O'na boyun eğme ve Rasûlüllah'ın getirdiklerini ve Allah'tan gelenleri ikrar*"dır. "Birincil bilgi" ise bir zaruret konusu (ızdırâr) olup, iman değildir.⁵³ İzutsu, Ğaylan'ın birincil bilgiyi nitelediği ızdırâr'ı, doğuştan, Allah'ın direkt bir fiili diye açıkladığı 'tabîi saik (a natural compulsion)' ile ifade eder.⁵⁴

⁴⁸ el-Üsmendî, *a.g.e.*, 156.

⁴⁹ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 101.

⁵⁰ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 101.

⁵¹ Kelamcılara göre, öncüllerden hareketle sonuç çıkarma şeklinde akıl yürütme ve delillendirmenin olmadığı zarurî bilginin çeşitli türleri vardır. Ancak, Yukarıda, zarurî derken insanın yaratılış özelliğinde olan, bedihî (a priori) bilgi kastedilmiş olmalıdır.

⁵² Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, "*Şerhu'l-Akâid*", *Haşiyetü Kestelî Alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul trz. (Dersaadet Yay.), s. 157.

⁵³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn* (1400/1980), I, 130; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 206; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 168.

⁵⁴ İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân And Islâm-*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1965, s. 88.

Ğaylan'a göre evrenin sonradan varolduğuna (muħdes) ve dūzene koyulduğuna ilişkin bilgi zarurīdir. Onların var-edicisi ve mūdebbirinin iki ve daha fazla olmadığını bilmek ise iktisabīdir.⁵⁵ Bařka bir ifadeyle, Ğaylan'ın dūřūncesinde marifet, aslına gōre iki çeşitir. Birincisi, fitrī bilgidir ki, ālemin bir sanatkārı, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu bilmesidir. Bu bilgi iman olarak adlandırılmaz. İkincisi, sonradan elde edilen bilgidir ve bu iktisabī bilgi imandır.⁵⁶ Eř'arī ve El-Bađdādī'nin Zūrkanī'nin "Makalat"ından naklettiği Ğaylan'ın 'imanın dille ikrar olduğu, marifetullāhın ise zorunlu, Allah'ın fiili olup imandan olmadığı' iddiası⁵⁷ da buna gōre anlaşılmalıdır. *İkrarı tasdik olarak alan Ğaylan, marifetullahın imandan olmayışını, imanın lūgatte tasdik oluşuyla ağıklamıştır.*⁵⁸ Yani birincil bilgi şekillenmemiş ve ızdırarī bir halde iken, ikincil bilgi, konusu ve yūklemleri hazırlanmış ikrar halindeki bilgidir. Buna, Allah'a yōnelik sevgi ve boyun eđme gibi duygusal bir boyut katıldığında iman oluşur. Ğaylan'ın bu gōrūřū, imanın tanım ve hududunu belirtme amacıyla ortaya koyduğunu gōz önünde bulundurduğumuzda marifetullāhın zarūriliđini, kelimī bir tartışma konusu haline getiren ilk kiři olduğunu sōyleyebiliriz.

3.2.2. Marifet, tasdik, ikrar ve kalb fiili

Ebu Muaz et-Tūmenī, imanın "*bilmek, tasdik etmek, muħabbet, ihlās* ve Peygamber'in getirdiklerini *ikrar hasletleri*" olduđunu sōylemiřtir.⁵⁹

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılıyor ki, bazı Mūrēiler, iman için "tasdik" değil de 'bilgi' ya da "bilgiyle birlikte ikrar" tanımlamasını yapmışlardır. Ancak onların da çoğunluğu, imanın kuru bir bilgi ya da kuru bir sōz olmadığının farkındadır. Örneđin, imanı 'kayıtsız Allah'ı bilme (marifet)' diye tanımlayan Mūrēie'den

⁵⁵ el-Eş'arī, *Makālātü'l-İslāmiyyīn ve İhtilāfü'l- Musallīn* (1400/1980), I, 130.

⁵⁶ eş-Şehristānī, *a.g.e.*, I, 168.

⁵⁷ el-Bađdadī, *a.g.e.*, 206.

⁵⁸ El-Eş'arī, *Makālātü'l-İslāmiyyīn ve İhtilāfü'l- Musallīn* (1400/1980), I, 131.

⁵⁹ eş-Şehristānī, *a.g.e.*, I, 166.

Salih b. Amr, Allah’ı bilmenin ‘O’nu sevme ve O’na boyun eğme’ olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁰ Bu durumda tanım “iman, Allah’ı sevme ve O’na boyun eğmedir.” şeklinde olmaktadır. Bu anlayış, bilginin sevme ve boyun eğmeden farkını tahlil etmemekle birlikte imanın bilgiden daha fazlasını içerdiğine işaret etmektedir. Öbür yandan Yunus b. Avn, Ğassan el-Kufî, Ebu Şimr, Ğaylan b. Mervan ve Kaderî Mürcîî düşünürlerden Muhammed b. Şebîb, yukarıda geçtiği üzere, imanı tanımlarken ittifakla, bilgi ve ikrarın yanına Allah sevgisi, Allah’a karşı boyun eğme duygularını katar; Ğassan ve Yunus b. Avn es-Semîrî ve tabîleri, ayrıca buna Allah’ı tazim ve O’na karşı kibirlenmeyi terk etmeyi de ilave eder.

Mürcie'nin iman tanımında; tevâzu, muhabbet, havf gibi imanı bilgiden ve kuru tasdikten ayıran boyutlara yer vermesi olumlu bir yaklaşımdır. Ancak bilgi, tasdik ve ikrar arasındaki farkın iyi belirlenmemesi, kavram kargaşasına yol açmaktadır. Yine Mürcie'nin iman tanımının teknik bir tanım özelliğine sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür.⁶¹

Anlaşılmaktadır ki, imanı yalnızca dile ait bir fiil veya marifet olarak alanlar bir yana, Mürcie’nin tanımlarında dikkat çekici nokta, imanın tasdikle özdeşleştirilmeyip, kavramın psikolojik muhtevasını açarak tasvir etme yoluna gidilmesidir. Kanaatimizce, imanın bir bilgi temeli vardır, ama iman, bilgiyi aşan bir haslettir. İmanın bilgiyi aşan derunî boyutları, Allah karşısında tevazu, boyun eğme gibi duygusal oluşumlarla kendini göstermektedir.⁶² İşte Mürcie, imanın bilişsel, duygusal ve bunlarla gelişen durumlarla ilgili boyutların açıklamasının yapılmasıdır. Bu sebeple, marifetullah kavramı kullanılmış, ancak çoğunlukla imanın bir cüz’ü, bir boyutu sayılmıştır.

⁶⁰ eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 167.

⁶¹ Ardoğan, Recep, *Delilerden Temellere -Sistemik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, klm Yay., İstanbul 2014, s. 323.

⁶² Ardoğan, Recep, *Âmentü Şerhi -İslam İnanç Esasları-*, klm Yay., İstanbul 2015, s. 28 vd.; "Kelâmî Açından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, XLI/1 (Ank. 2005), s. 22 vd.

Ebu Hanîfe, ikrarı, tasdik, marifet, yakîn ve islam gibi imanın ismi olarak kabul eder: "İman, tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islam'dır." "Bu isimler arasında farklılık varsa da hepsi imanın adıdır. Manaları birdir."⁶³ Bununla birlikte "el-Vasiyye"de şöyle demiştir: "İman, dil ile ikrar, kalb ile tasdiktir; tek başına ikrar iman değildir. Çünkü ikrar, iman olsa tüm münafıklar da mümin olurdu. Bunun gibi tek başına "marifet"⁶⁴ de iman değildir. Eğer marifet iman olsaydı ehl-i kitabın tümü mü'min olurdu. Oysa Allah münafıklar hakkında şöyle demiştir: "Münafıklar sana geldiklerinde, 'Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz.' derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına şahitlik eder (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) (Münâfikûn, 63/1.) yani onlarda tasdik olmadığı için onların iman iddiası yalandır. Allah ehl-i kitap hakkında da şöyle buyurmuştur: "Kitap verdiklerimiz, onu (Peygamberi) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ) الَّذِينَ يَعْلَمُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ" (6/En'âm, 20.)"⁶⁵

Yine İmam-ı Azam Ebu Hanîfe, "Müminlerin tümü, marifette, yakînde, tevekkülde, muhabbette, korku ve ümitte, imanda eşittirler; iman dışındaki şeylerde ise birbirlerinden üstündür." demektedir.⁶⁶ Bu durumda, Allah'a yönelik güven duygusu, sevgi, korku ve ümit imanın hakikatini oluşturan manalar olmaktadır. Dolayısıyla iman, "tasdik" kavramına indirgense de bu, iman kavramına en yakın

⁶³ Ebu Hanîfe, Numan b. Sâbit, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 1992, s. 18-19.

⁶⁴ Aliyyü'l-Kârî'nin buradaki "marifet"i "mücerred tasdik" olarak açıkladığı görülür. Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, 181.

⁶⁵ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, "el-Vasiyye", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 1992, s. 87. Ayrıca bkz. es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, s. 9; Beyâdîzâde, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Y. Abdurrazık, Kahire 1368/1949, s. 69; Şeyhzade, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid ve cem'u'l-Fevâid*, el-Matbaatü'l-Âmira, İstanbul 1988, s. 39.

⁶⁶ Ebu Hanîfe, *a.g.e.*, 75.

anlamli sözcüğün tasdik olduğu şeklinde anlaşılmalı; imandan söz edebilmek için tasdikle birlikte sevgi, korku ve ümit, Allah’a güven gibi unsurların bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bu gerek imanın konusunun insanın psikolojisi üzerinde olan ve olması gereken tesiri açısından gerekse Kur’an’ın verdiği mesaj açısından oldukça isabetlidir.

“İman, dil ile ikrar ve kalb ile tasdikdir, ikrar tek başına iman olamaz, çünkü öyle olsaydı münafıkların tümü mü’min olurdu. Aynı şekilde marifet de tek başına iman olamaz. Çünkü marifet iman olsaydı, kitab ehlinin tümü mü’min olurdu.”⁶⁷ Bu anlatılanlarda Ebu Hanîfe’nin imanın marifetten ibaret sayılmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Onun “tasdik ve ikrar” tanımı da *imanın hakikatinin tasdik, işaretinin ve aleminin* ikrar olması şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin, Aliyyü’l-Kârî, Ebu Hanîfe’nin iman ikrar ve tasdiktir, tanımını temel alır; ikrarın dille, tasdikin ise kalple olduğunu belirtir. Ona göre muteberlik bakımından imanın temeli tasdiktir. Onun izharını sağlayan da öncelikle ikrardır.⁶⁸ Bu yorum, Ehl-i Sünnet kelamının üzerinde birleştiği görüşü temel almaktadır.

Genel itibariyle Mâturîdîler ve Eş’arîler, imanı “*kalp ile tasdik, dil ile ikrar*” olarak tanımlar. Genel görüşe göre iman hakikatte, kalp ile tasdiktir; dil ile ikrar, imanın bizim için zahir olması ve kişiye dünyada mümin ahkâmının uygulanması içindir.⁶⁹ Bâkılânî’ye göre imanın hakikati, tasdiktir. Tasdik mahalli kalptir. Dilin ikrarı ve uzuvların ameli ise kalpte bulunan şeyi dile getirmektir.⁷⁰ Dilin ikrarı ve uzuvların ameli, imandan sonra gelen bir yükümlülüktür. Diğer bir ifadeyle, *imanın aslı ve hakikati* tasdik; *işareti ve alemi* ikrardır. Çünkü kalbin tasdiki batnî, iç dünyaya ait bir olgu olup bir alameti

⁶⁷ Ebu Hanîfe, *a.g.e.*, 87. Ayrıca bkz. es-Semerkandî, *a.g.e.*, 9; Beyâdîzâde, *a.g.y.*; Şeyhzade, *a.g.y.*

⁶⁸ Aliyyü’l-Kârî, *a.g.e.*, 180.

⁶⁹ el-Üsmendî, *a.g.e.*, 156.

⁷⁰ Bakıllanî, Kâdî Ebu Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibu İ’tikâduhu velâ Yecüzü’l-Cehlü bih*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 1413/1993, s. 55.

olması gerekir. Münafık gibi diliyle ikrar edip kalbiyle tasdik etmeyen de bunun aksidir. Yani Allah katında mümin olmamakla birlikte dünyada mümin hükmündedir. Kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar etmeyen Allah katında mümindir. Ancak, durumu insanlarca bilinmediği için, dünyada, ona mümin hükmü uygulanamaz. Cenaze namazının kılınmaz, Müslüman mezarlığına defnedilmez, ondan öşür ve zekât alınmaz, Müslümanlarla miras ilişkisi olmaz.⁷¹

İmanın aslının ve hakikatinin tasdik oluşu, imanın kelime olarak tasdik anlamına gelmesiyle temellenir. Bu görüşe göre "Ey babamız! Biz yarışa girmiş, Yusuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın." dediler قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ (Yusuf 12/17.) ayeti "iman"ın "tasdik" anlamına geldiğine delildir.

"Bedevîler 'İman ettik' dediler. De ki 'İman etmediniz. Fakat 'boyun eğdik' deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi. قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا) وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ (أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا)... (Hucurât 49/14.).

"Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'ın gazabı vardır مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ (بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ)... (Nahl 16/106.).

"...İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ) (Mücadele, 58/22.)

⁷¹ Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., 183.

"Allah'ım kalbimi dinin üzerinde sabit kıl." hadisi ve Hz. Peygamber'in savaşta çatışma esnasında "Lâilâhe ilellâh." diyen kimseyi öldüren Usame b. Zeyd'e "Kalbini yarıp da doğru mu yalan mı söylüyor diye baktın mı?" demesi de bu görüşü destekler.⁷²

Bu naklî delillere göre imanda, kalbin fiili vardır.

Ehl-i sünnet bunu tanımında değil tanımın dolayımında açıklar. Ehl-i sünnete göre iman;

- "tasdik" kavramıyla ifade edilir,

- tasdik de iz'an yani boyun eğme, içten teslimiyet, havf ve korkuyu içeren bir çerçevede düşünülür. "Kalb ile tasdik" tanımındaki "kalben, kalple" kaydı, duygularla sarmallanan kabul, rıza ve teslimiyet olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda tasdik, kalpte yer eden olumlu tavidir; dış dünyaya ve yaşantıya aksetme yolunda duygusal yönleri de ağır basan, ben bilincinin şekillenmesinde önem kazanan bir psikolojik olgudur. "Allah tek olarak anıldığında, ahirete inanmayanların kalplerini sıkıntı basar ama Allah'tan başkası anılınca hemen yüzleri güler (وَإِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (دُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ) (Zümer 39/45.) ayetinde de imandaki bu psikolojik oluşumlar kendini belli eder.

Pek çok ayette imanın yanında ona atıfla geldiği için amel, imanun parçası değildir. Çünkü cüz (parça) küle (onu da içeren bütüne) atfedilmez.⁷³

Mürcie'nin çoğunluğu da kalp fiilleriyle imanın salt bilgi ve dile getirmeden farklı boyutlarına dikkat çekmektedir.

Tasdik, ilmin iki parçasından biri olarak açıklanursa, onun inadî küfrü dışlaması için başka bir kayıt gereklidir. "Nefisleri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük

⁷² Aliyyü'l-Kârî, a.g.e., 183.

⁷³ ed-Devvânî, a.g.e., 140.

taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا) (Neml 27/14.) Bu ayette, içte yakîn olduğu hâlde imanın gerçekleşmemesi; aksine inadî bir inkâr söz konusudur. Bu durum, imanın bilgi ve kuru tasdiki aşan bir haslet olduğunu göstermektedir.⁷⁴ Bu nedenle müteahhir âlimlerden bazıları imanın gerçekleştiği tasdiki, "teslim ve inkiyad" olarak ifade etmiş ve onu imanın rüknü saymışlardır. Doğruya yakın olanı, onu derunî teslimiyet, kalbî boyun eğiş olarak açıklamaktır.⁷⁵ Tasdikin "içselleştirme olmaksızın doğrulama"dan ibaret olmadığına dikkat çekerler. Dolayısıyla kelamcıların iman tanımında geçen tasdik, aklın ve bilginin zorunlu kıldığı (mantık ilmindeki) tasdikten de farklıdır. Bazı tanımlarda geçen 'Boyun eğmeyle birlikte (اَدْعَان) birlikte tasdik'⁷⁶ tabiri de imanın oluşumunun akıl yürütme ve kuru bilgiyi aşan psişik bir boyut olduğunu ifade eder.

Mürcie içindeki bu grup da iman-amel ilişkisini kuramama noktasında yanlışa düşmüştür. Onlar, **imani marifet, tasdik, ikrar ve kalp fiilleri olarak tanımlamış ama amelin önemini göz ardı etmişlerdir.** Onlara göre imanın yeri kalp ve dildir. İman, *Allah'ı bilmek ve ona boyun eğmek, Allah'a karşı büyükmeyi terk ve onu kalple sevmek;*⁷⁷ dil ile de O'nun benzeri gibi bir şey olmadığını *ikrar* etmektir.

Mâturîdîler ve Eş'arîler tarafından da paylaşılan görüşler

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Mürcie, imanın tanımı noktasında birlik içinde olamamışlar ve farklı iman tanımları yapmışlardır. Ancak, onların bazı ortak görüşleri de vardır.

Bunları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, 183.

⁷⁵ ed-Devvânî, *a.g.e.*, 142.

⁷⁶ İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredat fi Ğarîbu'l-Kur'an*, İst. 1986, s. 229.

⁷⁷ El-Bağdâdî, *a.g.e.*, 203; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 163.

- Bilinmeyen konularda; birbiriyle savaşılan ilk Müslüman taraflar hakkındaki hükmü Allah'a bırakmak, ahiret gününü ertelemek gerekir.

- Mürcie'ye göre amel, iman veya imanın bir parçası değildir. İmandan sonra gelen bir yükümlülüktür. Amel, imanın cüz'ü olmadığı için ameli terk de kişinin mümin niteliğini kaybetmesine neden olmaz.

- Kible ehli, haramı helal addetmedikçe, işlediği günah nedeniyle tekfir edilemez.

Bu görüşler, Mâturîdîler ve Eş'arîler tarafından da paylaşılır. Ayrıca Mâturîdîler ve Eş'arîler, Mürcie içinde görülen aşağıdaki görüş üzerinde de birleşir:

- Günahkâr mümin, ebedî cehennemde kalmaz. Büyük günah işlemiş ama tövbe etmeden ölmüş müminler de Allah'ın affıyla doğrudan veya günahlarının cezasını çektikten sonra cennete girebilir. Bu görüş, Övülen Mürcie'ye atfedilir. Övülen Mürcie, günah işleyeni iman dairesinin dışına çıkartacak her günahın, va'di gerektirdiğini [yani azaba neden olduğunu] söyler. Müminlerin, iman sahibi olsa da işlediği büyük günah sebebiyle azap görmesinden korkar.⁷⁸

Mürcie içinde görülen aşağıdaki görüşler de Mâturîdîler ile Eş'arîler arasında ihtilaf konusudur:

- İmanda artma ve eksilme olmaz.

- Tüm müminler, imanlarında eşittirler. Onlar arasındaki derece farklılığı amel alanındadır.

- İmanda istisna yani "inşallah müminim." demek doğru değildir.

⁷⁸ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 425.

- İman ve islam aynı şeyin ismidir. İman olmadan islam, islam olmadan da iman olmaz.

Bu görüşler, Ebu Hanîfe'nin eserlerinde de yer almış ve Mâturîdîlerce benimsenmiştir. Selefiyye ve Eş'ariyye ise bu görüşleri reddetmiştir.

Ehl-i sünnet tarafından kesinlikle reddedilen görüşler

Mürcie içinde Ehl-i Sünnet tarafından kesinlikle reddedilen bazı görüşler de vardır. Bunlar;

- İman, yalnızca marifetten ya da marifet ve ikrardan ibarettir.

- İman olmadan iyi amelin faydası olmayacağı gibi imanın bulunması durumunda da kötü amelin bir zararı olmaz. İnsan cennete ameliyle değil imanıyla girecektir.

Bu iki görüşün atfedildiği Mürctie, "*zemmedilen Mürctie*" veya "*habis Mürctie*" olarak adlandırılır.⁷⁹

Ayrıca Mürctie'den bazıları, Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin ve büyük günah işleyenlerin hükmünü Allah'a bırakırken, ehl-i Sünnet, bu iki sahabinin cennetle müjdelendiğini, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'den sonra ashabın en faziletlieleri olduğunu vurgular. Büyük günah işleyenin, günahı nedeniyle cehennemde ebedi kalmayacağını; Allah'ın onu doğrudan affetmesinin de günahına karşılık cezalandırmasının da mümkün olduğu konusunda net bir görüşe sahiptir. Mürctie, bazı aşırı görüşleri dışında, iman konusunda, Ehl-i Sünnet kelamını etkilemiştir. Mürctie'nin iman anlayışının, aşırılıkları giderilmiş biçimde Ebu Hanîfe tarafından benimsendiği ve Mâturîdiyye içinde devam ettiği söylenebilir.

İrcâ'nın haklılığı savunulsa da "Mürctie" genelde olumsuz bir nitelik olarak kullanılmış; bundan dolayı da İmam Ebu Hanîfe, İmam el-Mâturîdî gibi bazı isimler dışında, Mâturîdîler de Mürctie niteliğini

⁷⁹ el-Habbâzî, *a.g.e.*, 240. Ayrıca bkz. el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 481.

kabul etmemiş, kendilerini Mürcie dışında tutmuşlardır. Bu, Mürcie kavramına olumlu bir anlam yükleyerek onu bu anlamıyla ilim mahfillerinde yaygınlaştıramamanın sonucudur. Mürcie, iman konusundaki yeni bir görüşle İslam toplumundan bir ayrılığı ifade eder olmuştur. Mürcie, aslında Mürcie içinde de yaygınlık kazanmamış bazı aşırı görüşlere işaret eder hâle gelmiştir. Oysa Mürcie, en geniş çerçevede, amelin imandan bir cüz olmadığı; bu nedenle de İslam'da olduğu zarurî olarak bilinen inançları kabul eden kimselerin büyük günah nedeniyle kâfir olmayacağı görüşünde birleşenleri ifade eder. Bu nedenle Mürcie'nin, İslam toplumunda birleştirici bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Onlar, gereke amel eksikliğinden dolayı gerekse bilgi eksikliğinden dolayı, İslam'a itikat edenlerin tekfir edilmesine ve dışlanmasına karşı çıkmışlardır. Mürcie'den bazıları, bilmek ve inanmak şart olan hususları bireylerin zaruri olarak bileceği hususlarla sınırlamışlardır. Buna göre gayr-i Müslim bir toplumda yeni Müslüman olanlar, İslam inancının bazı esaslarını bilmedikleri için mümin vasfını kaybetmezler.⁸⁰ Ama bu, arızî bir durumdur.⁸¹

Bununla birlikte "Mürcie", âdeta, belli bir zümreye yapışıp kalan menfî bir nitelik olmuştur. Bundan dolayı da Mâturîdî âlimler, Mürcie'yi reddetmişler; onu Cebriyye, Kaderiyye gibi fırkalara bağlamışlardır.

"*Ümmetimden iki sınıfa şefaetim ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie.*" Diğer bir haberde de Mürcie'ye 70 dille lanet edildiği söylenir. Mâturîdî'ye göre "*Ümmetimden iki sınıfa şefaetim ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie.*" rivayetinde Mürcie ile cebriyye kastedilmiş olabilir. Çünkü hadiste kaderiyye zikredilmiştir ve aslında Cebriyye, Kaderiyye ile birlikte zikredilir. Cebriyye ve Kaderiyye birlikte zemmedilen kavram ikilidir.⁸² Burada Cebriyye'ye Mürcie denilmesi, onların insan

⁸⁰ bkz. Bağdadî, *a.g.e.*, 203.

⁸¹ Ardoğan, Recep, "Ehl-i Sünnet Kalamında (Eş'ariyye ve Mâturîdiyye) Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXV (Konya 2015), s. 326-327.

⁸² el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 482.

fiillerini bütünüyle Allah'a ircâ etmeleri, fiilin gerçekleşmesinde insanın hiç bir rolü olmadan her bakımdan Allah'a it olduğunu söylemeleridir.⁸³ Ayrıca hadiste Mürcie ile "İnşallah müminim." diyerek iman edip etmediği konusunda duraksayanlar kastedilmiş olabilir. Malumdur ki, ircâ cevap vermekte ve akıl yürütmekte duraksamadır. Haşviyye kendileri hakkında iman sahibi, mümin olduklarını söylemekten geri durur ve "inşallah müminin." derler.⁸⁴

İkinci olarak, Mürcie, içerdiği farklı görüşlerden kendi içinde de yaygınlık kazanmamış olan aşırı bazı görüşlere indirgenmiştir. Yani Mürcie tanımlaması, olumlu anlamıyla yaygınlaş(tırıl)madığı için "zemmedilen Mürcie" ya da "habis Mürcie" denen büsbütün olumsuz bir tanımlamaya dönüştürülmüştür.

İnsanın bilgisi varlık ve oluşları fark ederek onlara isimler vermesine dayanır. Doğadaki diğer varlıklardan ayrılan özelliği buradadır. İsimlendirme, hâkimiyet kurmaktır. Çünkü isimlendirmede, isimlendirilen şeyi, diğer varlık ve oluşlardan ayırt etme, onu zihinde yeniden kompoze etme, onu hakkında imge ve imaj oluşturma vardır. Bunlar da isimlendirilen şeyi dış dünyada yeniden tasarlamaya girişmektir.

İsimlendirme, isim verilen şey hakkında bir değer yargısı bildirme ve onun karşısında kendinizi yeniden konumlandırma demektir. Eğer siz isimlendirirseniz, bu isimlendirme toplumda yerleşirse muhalifinizi mahkûm etmiş olursunuz. Çünkü ona isim verirken onun hakkında da bir hüküm vermiş olursunuz.

Bu nedenle de mezhepler tarihinde, fırkaların isimleri önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bazen salt ismin taşıdığı anlam üzerinde bir fırkanın mahkûm edildiği görülür.

⁸³ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 310, 410.

⁸⁴ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 483.

Muhaliflerinin kendine olumsuz bir isim vermesi durumunda da bir ekolünün bu ismin taşıdığı menfî yargıyı reddetme çabasına girdiği görülür. Bu da çeşitli yollarla olur:

- Bazen o isimi, aslen reddederek kendini yeniden isimlendirir. Örneğin haricîler, “İnsanlardan öylesi de vardır ki Allah’ın rızasını kazanmak için kendini satar/feda eder (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتٍ (الله)...” (Bakara 2/207.) ayetinden hareketle kendilerini “şurât (- شَارَى)” olarak da isimlendirmişlerdir. Onlar, “satıcılar/satanlar” anlamına gelen bu kelimeyi “kendilerini Allah’a adayan veya nefislerini cennet karşılığında Allah’a satanlar” anlamında kullanmaktadır.⁸⁵ Onların bu yaklaşımı, her yeni görüşün **kendini Kur’anî bir kavramla tanımlama ve meşrulaştırma** çabasının bir örneğidir. Çünkü isim referanstır. Bu nedenle de bir fırkaya verilen isim muhalifleri tarafından onların dalâlette olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bu durum karşısında fırkanın kendine farklı bir isim vermesi veya ona verilen ismi, yeniden anlamlandırarak kendine haklılık kazandırmaya çalıştığı görülür.

- Bazen de o ismin yeniden anlamlandırılır. Böylelikle, başlangıçta taşıdığı menfi mananın yerine olumlu bir anlam yüklenir. Bunun için de isim olan kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki olumlu kullanımları tespit edilmeye çalışılır. Yukarıda geçtiği üzere, Ebnu Hanîfe'nin “İrcâ'yı meleklere aldım, çünkü onlar bilmedikleri sorulunca onun bilgisini Allah'a ircâ etmişlerdir.” şeklindeki yaklaşımı buna örnektir.

- Ayrıca yaygın olan bir yöntem de olumsuz tanımlamanın, muhalif görüşle ilişkisinin kurularak o muhalif görüşün sahiplerine yöneltilmesidir. Böylelikle menfi anlamda alındığında o ismin aslında muhalife verilmesinin daha doğru olacağı söylenir. Örneğin bazı Mu'tezilîler, "Kaderiyye" isminin, insanın fiillerini Allah'ın takdir ve yaratmasına bağlayan kadercilere verilmesinin doğru olacağını ileri

⁸⁵ Kutlu, "Haricîlik, Mürcie, Mu'tezile", 52.

sürer. Mâturîdî, ircâyı mu'tezile ile ilişkilendirmeye çalışır. O'na göre Mu'tezile büyük günah işleyeni mümin olarak da kâfir olarak isimlendirmekten yüz çevirmiş; Ebu Hanîfe, kişi hakkındaki Allah'ın ilmini ahirete ircâ ederken, Mu'tezile kendi fiilinin hükmünü ahirete irca etmiştir ki, bu konuda mazur olamaz.⁸⁶

- Diğer bir yöntem de isimlendirmenin olumlu ve olumsuz çağrışımına göre sınıflandırma yapmaktır. Mürcie'nin zemmedilen Mürcie ve övülen Mürcie şeklinde sınıflandırılması da buna örnektir. İmam Mâturîdî, ircâyı "övülen irca" ve "zemmedilen irca" şeklinde iki kısma ayırarak övülen ircâyı benimseyen Ebu Hanîfe ve taraftarlarının açıkça savunur. Buna karşılık Mâturîdî'den sonra gelen Hanefi âlimler, bu konuda her hangi bir ayrıma gitmeyerek genelde zemmedilen Mürcie'yi kast etmişler ve tamamen onun üzerinde yoğunlaşmışlardır.⁸⁷ Örneğin, Mürcie'nin iman konusunda on kadar görüşü olduğunu söyleyen Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, bunlardan imanını "yalnız Allah'ı bilmek" ile "Allah'ı bilmek ve ikrar etmek" şeklinde tanımlayan görüşleri kaydeder.⁸⁸ el-Malatî de Mürcie'nin yalnızca iman marifettir görüşünü kaydeder.⁸⁹ Bu şekildeki yaklaşımların nedeni, Mürcie'nin Ehl-i Sünneti incelemesi, öncülere olması; batıl ve dalalette düşmüş fırkaları saymak üzere yazılan eserlerde de onların marjinal görüşlerini tenkit cihetine gidilmesi olabilir. Kabul edilen görüşlere sahip olanları ayrı bir kategoride ifade etmek, hak ve dalaletteki fırkaların sayısı açısından problem oluşturacaktı.

SONUÇ

Mürcie, imanın tanımı noktasında birlik içinde olmamışlar ve farklı iman tanımları yapmışlardır. Ancak, onların bazı ortak görüşleri de vardır.

⁸⁶ el-Mâturîdî, *a.g.e.*, 480-481.

⁸⁷ Ak, *a.g.m.*, 134.

⁸⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, 210-211.

⁸⁹ el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve ve'l-Bida'*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1413/1993, s. 149.

Bunları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

İlk olarak Mürcie, amelin imandan sonra geldiğini kabul etmiştir. Buna göre amel, imanun cüz’ü değildir. Amelin terk, kişinin mümin niteliğini kaybetmesine neden değildir.

İkinci olarak günahkâr mümin, ebedî cehennemde kalmayacağını kabul eder. Büyük işlemiş ama tövbe etmeden ölmüş müminlerin de Allah’ın affıyla cennete girebileceğini söyler.

Bu görüşler, Mâturîler ve Eş’arîler tarafından da paylaşılır. Ancak Mürcie’ye Ehl-i Sünnet tarafından kesinlikle reddedilen başka görüşler de atfedilir. “İmanı yalnızca marifet” ya da “marifet ve ikrar” olarak tanımlamaları böyledir. Yine iman ile ameli birbirinden büsbütün ayırmaları; amele gereken önemi vermemeleri de diğer red ve tenkit konusudur. Onların “iman olmadan itaat fiillerinin yararı olmadığı gibi, iman olduğunda da masiyetlerin (isyan fiilleri) zararı olmayacağını” söylemeleri böyledir. Bu iki görüşün atfedildiği Mürcie, “zemmedilen Mürcie” olarak adlandırılır.

İmanı salt bilgi ya da ikrar olarak tanımlayan aşırı Mürcie bir yana bırakılırsa, Mürcie'nin iman tanımında kalp fiillerine, yani Allah'a karşı tevazu, O'na boyun eğme, teslimiyet, O'na güvenip dayanma, Allah'ı sevmeye ve azabından korkma gibi psişik oluşumlara yer vermesi, Mürcie'nin ayırt edici özelliği olarak görülebilir. Bu tanımlar, aslında, imanın psişik yapısını açıklama, onun salt bilgi veya sözden ayrılan yönünü netleştirme yönüyle dikkate şayandır.

Ancak, Mürcie'nin tanımlarını, mantık ve kelimelerdeki tanım (hadd) seviyesinde görmek güçtür. Bu da aslında Mürcie'nin kelimeler ilminde terimlerin tam olarak teşekkül etmediği bir devrede yaşamış oluşuyla açıklanabilir. Uç görüşler dışında Mürcie'nin iman anlayışının Ehl-i Sünnet içinde, bazı düzeltmelerle devam etmesi; kötüleyici bir isim olarak Mürcie isminin uç görüşlere yöneltilmesi de kelimeler ilminin terminolojisi teşekkül edene dek Mürcie'nin terk

edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, Mürcie'nin iman tanımları, kelam ilmindeki teknik tanım düzeyine ulaşamamıştır.

Ehl-i sünnet kelimasında iman tasdik olarak anlamlandırılmakla birlikte farklı tartışmalarda imanın tasdik yanındaki farklı özelliklerine dikkat çekilir.

1. Bazen tasdikın "iz'ân" yani "boyun eğme"yi içerdiği söylenir.

2. Bazen de müminde aynı anda "havf" ile "recâ"nın bulunması gerektiği vurgulanır. İmanın havf ve recâyı mutlaka içermesi, onun asla bilgiden veya dille ifadeden ibaret olmaması demektir.

Bu anlatılanlar ışında ortaya çıkıyor ki, Ehl-i Sünnet kelamının yani Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin iman anlayışı, Mürcie içinde daha yaygın olan görüşe paraleldir. Nitekim klasik bazı mezhepler tarihi eserlerinde Ehl-i Sünnet Mürcie'sinden söz edilmekte ve Ebu Hanîfe, Mürcie'den sayılmaktadır.

Ayrıca İmam Mâturîdî, zemmedilen Mürcie kavramlaştırmasıyla aşırı fikirleri dışarıda tutarak iman anlayışı açısından Hanefîliği övülen Mürcie olarak tanımlamaktadır. Mürcie içinde dile getirilen ve ehl-i hadis tarafından şiddetle karşı çıkılan bazı görüşlerde de Hanefî-Mâturîdî çizgi, Mürcie'ye uymuştur.

Bu olgular ışığında, Ehl-i Sünnet kelamının iman anlayışının tebellür etmesinde Mürcie'nin etkisi ve katkısı olduğu; ayrıca Mâturîdîlerin Selefiyye'den çok Mürcie'ye yakın olduğu tespit edilebilir.

KAYNAKLAR

Ak, Ahmet, "Selçuklu Dönemi Hanefi Alimlerin Mürcie'ye Bakışları", *Dini Araştırmalar*, XI/32 (Eylül-Aralık 2008), ss. 131-148.

Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009.

Ardoğan, Recep, *Delilerden Temellere -Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, klm Yay., İstanbul 2014.

....., *Akideden Kelama -Kelam Tarihi-*, klm Yay., İstanbul 2015.

....., *Âmentü Şerhi -İslam İnanç Esasları-*, klm Yay., İstanbul 2015.

....., "Kelâmî Açından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmi Dergi*, XLI/1 (Ank. 2005).

....., "Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş' Ariyye ve Mâturîdiyye) Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXV (Konya 2015), ss. 315-342.

ed-Devvânî, Muhammed b. Esad Celalüddin, *Şerhu'l-Akâid'l-Adûdiyye*, yer ve tarih yok.

el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.

el-Bakıllanî, Kâdî Ebu Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzü'l-Cehlü bih*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1413/1993.

Beyâdîzâde, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Y. Abdurrazık, Kahire 1368/1949.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.

....., "el-Vasiyye", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.

....., "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.

Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Harrâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1974.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990.

....., *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, tsk. Helmut Ritter, Miebeden, 1400/1980.

el-Habbâzî, Celâlüddîn, Umer b. Muhammed b. Umer, "el-Hâdî fî Usûlî'd-Dîn", thk. Adil Bebek, *Hâbbâzî Kelamî Görüşleri ve el-Hâdî adlı Eseri*, nşr. Adil Bebek, İst. 2006.

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ'bni'r-Ravendî el-Mulhid*, nşr. Alber N. Nader, Beyrut 1957.

İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mutezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut 1961.

el-İsfahanî, Râğıb, *el-Müfredat fî Ğarîbu'l-Kur'an*, İst. 1986.

Kutlu, Sönmez, "Haricîlik, Mürcie, Mu'tezile", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara 2007.

....., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010.

Kutluer, İlhan, İbnu'r-Ravendî'nin Bir Mülhid ve Dehri Olarak Portresi, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, IX (1995).

el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd Alâ Ehli'l-Ehvâ ve Ve'l-Bida'*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1413/1993.

el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*. nşr. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1970.

....., *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru's-Sâdir, Beyrut 1422/2001.

en-Nesefî, Ebu Mu'în Meymun b. Muhammed, *Tebsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, I-II, nşr. Hüseyin Atay, Ank. 1994.

....., *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.

Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-II, 3. Bsk., İskenderiye 1965.

Öz, Mustafa, "Neccâriyye", *TDV İA*, XXXII, İst. 2006, ss. 482-483.

Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İst. 1988.

Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, "Şerhu'l-Akâid", *Haşiyetü Kestelî Alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul trz. (Dersaadet Yay.).

....., *Makâsıd*, I-V, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Ammân 1407.

Toshihiko, İzutsu, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân And Islâm-*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1965.

el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerverli, TDV yay., İstanbul 2005.

es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur. Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1415/1995.

....., *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.

Şeyhzade, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, el-Matbaatü'l-Âmira, İstanbul 1988.

TEHAFÜT GELENEĞİNDE İLAHİ BİLGİ PROBLEMİ

Ahmet AKGÜÇ*

Özet

Tehâfüt geleneği İslam Felsefesi ve Kelam ilminde önemli bir yer işgal eder. Tehafütlerin üç ana başlık halinde ele aldıkları önemli konulardan birisi de Allah'ın ilmi konusudur. Tutarsızlık geleneğini başlatan Gazzalî'dir. Gazzalî felsefî bir disiplin içerisinde ilk defa filozofların görüşlerini tenkit etti. Gazzalî'ye karşı ilk reddiyeyi de İbn Rüşd yazdı. Buna göre Gazzalî'nin Tehafütü ile İbn Rüşd'ün Tehafütü Tehafütü iki karşıt görüşü temsil etmektedir. Osmanlı döneminde Hocaşâde ve Ali Tûsî tarafından yazılan tehafütler, aynı konuları ele almakla birlikte tartışılan konulara derinlik kazandırmışlardır. Biz çalışmamızda tehafütler çerçevesinde sadece bilgi konusunu ele aldık. Filozoflar ve kelamcıların temel ilkeleri çerçevesinde ileri sürülen görüşleri içerik bakımından inceledik. Herşeyden önce filozoflar, Allah'ın ilminde sınırlamaya gitmiş ve bu ilmin tikellere taalluk etmediğini ileri sürmüşlerdir. Kelamcıların büyük çoğunluğu ise böyle bir düşünceye katılmamışlardır. Ayrıca Allah'ın kendisini ve başkasını bildiğine dair görüşlerin, çoğu zaman filozofların genel ilkeleri ile uyummadığını ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Allah'ın ilmi, tikellerin bilgisi, tümel, tehafüt, İslam felsefesi, kelam.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ahakguc@hotmail.com

Divine Information Problem in the Tradition of Tehafut

Abstract

Tehafut texts tradition holds an important place in Islamic Philosophy and Kalam. One of the major topics discussed in three main categories of Tehafut Texts is the subject God's knowledge. Ghazzali is the first starter the tradition of Tehafut. Ghazzali had criticized the views of the first philosopher in a philosophical Discipline. Ibn Rushd also wrote the first rejection against Ghazzali. In this case, Tehafut of Ghazzali and Ibn Rushd's Tehafütü Tehafut represent two opposing views. In Ottoman period the Tehafut texts that Written by Hocasade and Ali Tusi dealt with the same issues, so they add depth to the issues discussed. In our study, we consider only the subject of knowledge which rely on tehafut texts. We analyzed the views that put forward in terms of content in the framework of The basic principles of philosophers and theologians have. All former philosophers, went to limitations in God's knowledge and argued that this knowledge not about the particulars. The majority of theologians not participate in such thoughts. In addition, the view that God knows himself and others, have often argued that conflicts with the general principles of the philosophers.

Key Words: Allah's knowledge, the knowledge of the particular, the universals, tehafüt, Islamic philosophy, theology.

Giriş

Kelam ilminin çekirdeğini oluşturan ilk metinlerden olan Ebu Hanife'nin Fıkhü'l-Ekber'inde, Allah'ın ilmi konusunda dikkat çekici tespitlerde bulunulmuştur. Allah'ın eşyayı var etmeden önce ezelde bilen olduğu; var olanı var olduğu halde, yok olanı yok olduğu halde bildiği ifade edilmiştir. Ebu Hanife'nin bu ifadeleri Allah'ın bilgisinin eşyanın önüne geçtiğini açıkça vurgulamaktadır. Ebu Hanife, Tehafütlerde tartışma konusu olan noktaya şu cümleleriyle öncülük etmiştir: Allah, ayakta duran bir kimseyi ayakta durduğu halde, oturan bir kimseyi oturuyor olduğu halde bilir, bilgisi de değişmez ve

bu sonradan¹ meydana gelmez. Değişim ve farklılık yaratılanlarda olur.² Oturmak ve ayakta durmak gibi birbirinden farklı olan aynı kişiye ait iki durumun Allah tarafından bilinmesiyle O'nun bilgisinde değişimi meydana getirmeyeceği tezi ilk defa Ebu Hanife tarafından ortaya atıldığı görülmektedir. Bu, daha sonraki dönemlerde İslam filozofları tarafından ortaya atılan "Allah tikelleri bilirse bu bilgi O'nun zatında değişimi gerektirir" iddiasını nakzeden bir tutumdur. "Allah'ın tikelleri bilmediği" iddiası Allah'ın bilgisini sınırlandırmak anlamına geldiğinden bir kısım kelimcilerin tamamına yakını tarafından kabul edilebilir bir durum olarak görülmemiştir. Bu konunun genel olarak iki tarafı olmuştur. Bir tarafta bu konuyu ilk ele alan Gazzâlî ve onun yanında yer alan tehafüt yazarları, diğer tarafta ise Gazzâlî'yi tenkit eden İbn Rüşd. Biz makalemizde bu zıtlığın üzerine dayandığı akli ve nakli delilleri ve gelişimini ele alacağız.

Bilgiden söz ederken bilen bilinen ve bu ikisi arasındaki ilişki esas olarak alınmaktadır. Bilen olmaksızın bilgiden söz etmek mümkün değildir, fakat bilinen olmadan bilgiden söz etmek böyle değildir. Eğer bilgiden söz edebilmek için o an bilinenin var olmasını şart koşarsak, bilginin varlığa bağlı olarak anlık olması ve varlıklara bağlantılı olarak yaşadığımız geçmiş zamana ait bilginin bilgi olarak kabul edilmemesi gerekirdi. Ancak bilgi geçmiş şu an ve gelecek zaman için söz konusudur. Nesnesi olmaksızın bilgiden söz edilemeyecek olsaydı, geçmişin ve geleceğin bilinmemesi gerekirdi. Tam aksine zamanla ilintili olarak nesnelere kavramak bir ayrıcalık ve üstünlük nedenidir. Gelecek ile ilgili bilgilerde bilineni olmayan bilgi olarak kabul edebiliriz. Bilinenin bilinmesi için zaman şartı aranması zorunlu değildir. Geçmiş ve geleceğin bilgisi bilineni olmayan bir bilgidir. Hem Allah hem de insan hakkında bu tür bir bilgi nasllara ve tecrübeye dayanmaktadır.

¹ Allah'a kadîm veya hâdis bilgi nisbet etme hakkında bakınız: el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, 1958, s.59

² Maturîdî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, Katar, Tarihsiz, s.125; Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.58-60 (Çeviren: Mustafa Öz, İst., 1981, s.67-68)

Filozofların tikelin bilgisinin Vacib varlık için söz konusu olamayacağını “değişkenin bilgisinin bilen vacib varlıkta değişmeye yol açacağı” iddiası kelam ilminin sıfatlar konusuna yaklaşımı ile uyum sağlamamış ve genel hatlarıyla kelamcılar ve İslam filozofları olmak üzere iki farklı gurup ortaya çıkmıştır. Allah’ın ilmi, kelam ilminde sıfatlar problemi ile felsefi bir boyut almaya başlamıştır. Mutezile’nin tevhid ilkesiyle farklı bir görüş ileri sürmesi ve filozofların bunu devam ettirmesi, sıfatlar probleminin genişlemesine ve derinleşmesine neden olmuştur. Yazılan tehafütler sıfatlar konusunun üst düzeyde tartışıldığı eserlerdir. İlk defa Gazzalî, İslam filozoflarının görüşlerini felsefi disiplin içerisinde sistematik bir tarzda eleştirmiştir. İbn Rüşd’ün konuyu tekrar ele alması, Hocaşâde ve Ali Tûsî tarafından da tehafütler yazılması tehafüt geleneğinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu gelenek, Karabaği ve Kemal Paşazâde’nin haşiyelerinde tehafüt yazmalarıyla devam etmiştir.

1. Tehafütlerde Allah’ın İlmi

Tûsî, Tehafütünde konuya bilgi problemi ile başlamaktadır. Tûsî, İbn Sînâ’nın ilmin mahiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu tespit etmektedir. İbn Sînâ bir yerde ilmin hakikatini maddeden soyutlanma olarak açıklarken başka bir yerde ise onu nitelik kategorisinden kabul etmektedir. Bir yerde bilen cevherde şekillenen ve bilinenin mahiyetine tabi olan bir suret olarak kabul ederken, başka bir yerde onu soyut bir nisbet (izafet) olarak görmektedir.³Bilginin mahiyeti ile ilgili farklı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan dört görüşü değerlendiren Tûsî, ilmin “maddeden soyutlanmış olarak bir yerde bulunan şey” olarak kabul edildiğinde onun ademî bir durum haline geleceğini bunun da geçersiz olduğunu ileri sürerek itiraz etmektedir. İlmin nitelik kategorisinden kabul edilmesi durumunda ilmin de kudret gibi kendisi de nisbet sahibi gerçek bir sıfat olacaktır. Ancak bu görüş filozofların görüşleri ile çelişir, çünkü onlara göre sıfatların başlı başına zattan ayrı bir gerçeklikleri yoktur, zira bu durum Allah’ın

³ Ali Tûsî, *Tehafütü'l-Felasife*, Beyrut, 1425 h, s. 131

birliğine ters düşer. Tûsî, yukarıda sayılan ilmin hakikatı ile ilgili dört farklı ifadenin İbn Sînâ'ya ait olması durumunda onun kararsızlık içinde olduğu anlamına geleceğini belirtmektedir. Konunun aydınlığa kavuşması için gölgesel (zihinsel) varlık ile gerçek varlık konusunu temel olarak almaktadır.

Ateşin dış dünyada bulunması ve onun hükümlerinden olan yakma ve kurutma özellikleri, yakma işlemini yapıyorsa buna dış dünyada varlık veya asli varlık veya aynı varlık adları verilmektedir. Ancak ateşe ait bir suret zihinde bulunuyorsa buna zihinsel varlık denir⁴ ve yakma ve kurutma özellikleri zihinde suret olarak bulunan bu ateşe de yüklenemez. Çünkü o sadece bir suretten ibarettir.

Konuyu karmaşık hale getiren hususa değinmek için Tûsî, dış dünyada var olan bir şeyin hükmünün zihindeki varlığa da aktarıldığına dört sayısının çift oluşunu beş sayısının ise tek oluşunu örnek olarak vermektedir. Yine tümellik, tikellik, cinslik, fasıllık ve ikinci kategoriler de bu durumdadır.⁵ Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî bunları kavramak için cismânî duyulara da ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.⁶ Dış dünyada bulunan bir nesnenin suretinin zihinde bulunması herkesin kabul edebileceği tecrübe alanına giren bir durumdur. Ancak soyutlara ait bir suret olmadığından soyutların zihinsel varlığından söz etmek zorlaşmaktadır. Dış dünyadaki bir nesnenin bilginin konusu olmasında bir anlaşmazlık yoktur ancak soyutlara geçildikçe konu karmaşık bir hal almakta ve kelimelerin zihinsel varlığı inkar ettikleri, filozofların ise zihinsel varlığı kabul ettikleri ifade edilmektedir. Ancak bu ithamlar kişilere ait olarak zikredilmediği için kim kimi ne ile itham ettiği açık bir şekilde görülmemektedir.

Bir şeyin zihinsel olarak var olduğuna iki şekilde delil getirilmiştir. Biz dış dünyada olmadığı halde birçok şeylerin var

⁴ Ali Tûsî, age, s.132

⁵ Ali Tûsî, age, s.132;

⁶ Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye*, Haydarabad, I/84

olduğunu biliriz. Bir kısım geometrik şekiller gibi. Hatta dış dünyada var olması muhal olan şeyleri dahi kavrarız. İki zıddın bir araya gelmesinin muhal olduğunu bilmemiz gibi. Bütün bunların kavranması zihinsel varlığın varlığını göstermektedir.

Dış dünyada var olanın veya zihinde var olanın dışında başka bir varlık alanına daha ihtiyaç duyulmuştur. Buna nefsü'l-emirde varlık denmiştir. Biz nefsü'l-emirde var olan şeyi, nazara alsak da almasak da düşünsek de düşünmesek de o yine de vardır. Nefsü'l-emir, zihin ve zihin dışı olmak üzere her iki varlık alanını da kapsamaktadır.⁷ Bir şeyin nefsü'l-emirde var olması, dış dünyada var olmaktan mutlak olarak daha geneldir. Çünkü dış dünyada var olan her şey kesin olarak nefsü'l-emirde de vardır, ama tersi böyle değildir. Yani zihinde var olan bazı şeyler nefsü'l-emirde yoktur. Burada eksik girişimlilik vardır; çünkü bazen bir şey, zihinde olmayıp da dış dünyada olmak suretiyle zihinde değil de nefsü'l-emirde var olmuş olur. Bazen de zihinde olur ama nefsü'l-emirde olmaz. Doğru olmayan şeyler gibi. Dış dünyada var olmayan şeyler nefsü'l-emirde var olur ve bir kısım sıfatlarla vasıflanmış olur. Ancak bu vasıflanma yine zihinde olur. Bu nedenle zihinsel varlığın bu vasıflanmada bir katkısı yoktur.⁸ Bu duruma şu örnekler verilebilir. Nedenlilik, nefsü'l-emirde, nedenlinin yokluğunun nedeni olarak vasıflanır. Bunu açıklığa kavuşturmak için de şu örnek verilir. Aklımız rahatlıkla şu hükümde bulunabilir: Eğer elin hareketi yoksa anahtarın hareketi de yoktur. Bu örnekte eldeki hareketsizlikten yani yokluktan ibaret olan ademî bir durum, anahtarın hareketsizliğinin nedeni olarak kabul edilmektedir. Elin hareketsizliği şeklindeki zihni bir varlık yine zihinde anahtarın hareketsizliğine neden olduğu bilinmektedir. Ancak bunun tersi doğru değildir. Anahtarın hareketi yok, öyle ise elin hareketi de yoktur denilemez.⁹ Çünkü anahtarın hareketsizliği elin de hareketsizliğine neden olarak gösterilemez. Çünkü el o an başka bir şeyi hareket ettirebilir. Nedenin yokluğu,

⁷ Ali Tûsî, *age*, s. 134

⁸ Ali Tûsî, *age*, s. 135

⁹ Ali Tûsî, *age*, s. 135

sadece zihinde gerçekleşir, nedensizliğin neden oluşu da sadece zihinde gerçekleşmiş olur. İşte bu "durum nefsü'l-emirde neden olarak kabul edilmektedir. Fakat nedenli olmakla vasıflanma zihinde olmaktadır.

Dış dünyada var olmayan fakat bilginin konusu olan hususlardan olarak şunları da sayabiliriz. Mutlak olarak yok olan şeyler ve mutlak mümteniler hakkında vermiş olduğumuz olumlu hükümler, ne dış dünyada vardılar ne de zihinde vardılar. Allah'ın şeriki yoktur, şeklindeki bir hüküm buna örnek olarak verilebilir. Allah'ın şerikinin olması mümtenidir. Bu olumlu hüküm, mümteni, mümteni olarak kaldığı sürece yani Allah'ın şeriki olmadığı sürece doğrudur. İşte bu duruma mevcut madum demek zorunda kalmaktayız, zira Allah'ın şeriki yoktur ve olmayan bir şey ile ilgili doğru hükümde bulunmaktayız. Fakat bu durumlar yine de bilgimize konu olmaktadır. İnsanın bilgisinin bu alanlarla ilgili olduğu tecrübe ile görülmektedir. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus şudur: Allah'ın bilgisini, bize benzer gerekçesiyle sınırlandırmak ve O'nun bilgisinin sadece dış dünyadaki varlıklarla ilgili olduğunu ileri sürmek kelamcılar ile filozoflar arasındaki görüş ayrılığının temelini oluşturmaktadır.

Ali Tûsî, filozofları ilim konusunda tereddütlü görmektedir. Filozoflar, ilmi zihinsel bir varlık görmektedirler ancak bunun açıklanmasında söz konusu ettikleri zihinsel varlığın, varlığın (vucud) kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Dış dünyadaki bir varlığın (mevcut) suretinin idrak edenin zatında hâsıl olmasını ilim olarak tarif etmektedirler. Ancak bu tarifte eşyanın bizzat kendisinin bilenin zihninde hâsıl olması gibi yanlış anlaşılmaya uygun bir durum olduğundan "eşyanın mahiyetinin bilende hâsıl olması" şeklinde açıklama yapma ihtiyacı duymaktadırlar.¹⁰ Zira eşyanın bizzat kendisi değil de onların suretleri veya mahiyetleri bilende hâsıl olduğu bilinen bir gerçektir. Filozoflar, mevcud'un yani dış dünyada var olan nesnelere Allah tarafından bilinmesini ele alırken onların

¹⁰ Ali Tûsî, *age*, s. 136

mahiyetlerinin suretlerinin bilen Allah'ta hâsıl olması şeklinde anlamaktadırlar. Bilgi mahiyete, mahiyet eşyaya bağlı olarak görülmektedir. Dolayısıyla Filozoflara göre, Allah'ın bilgisi var olan eşyanın bilgisidir.

Tûsî, ilmin mahiyeti ile ilgili İbn Sînâ'nın şu ifadelerini aktarmaktadır. Bir şeyin bilinmesi o şeyin hakikatinin idrak edende temessül etmesi hâsıl olmasıdır.¹¹ Buna göre bilgide asıl olan eşyanın mahiyetinin kavranmasıdır. Ancak Tûsî, filozoflara itirazda bulunarak onların ilmi, keyfiyet kategorisine dâhil ettiklerini varlığın (vucud) ise keyfiyet kategorisinden olmadığı vurgusunu yapmaktadır.

Tûsî, Devvânî'den yapmış olduğu alıntıda bu durumu ispatlamaya çalışmaktadır. Devvânî, filozoflara göre ilmi, suretin kendisi olarak nakletmektedir. Ancak filozoflara ait olarak vermiş olduğu örnek soyut alanla ilgilidir. "Birlik, bölünmemenin bilinmesidir" şeklindeki bir ifade soyut alanla ilgilidir.¹² Yani bilinebilecek durumda olan ve bilmeye konu olan bölünmemedir. Ancak bölünmeme ile ilgili bir suret söz konusu değildir. Filozoflar bilinmeyi somut alan ile sınırlandırılırsa bu örnekte görüldüğü gibi tutarsız duruma düşerler. Zira bölünmemenin sureti olmadığından onlara göre "birliğin" bilinmemesi gerekirdi.

Tûsî, filozofların çoğunluğunun görüşünü zikrederek karışıklığa neden olan noktaya vurgu yapmaktadır. Filozofların çoğunluğuna göre bilgi, mevcut bir mahiyettir, bu mevcut mahiyetin de zihinde varlığı (vucud) vardır.¹³ Bu ifadede mevcut bir mahiyetten bunun da zihinsel olarak vucuda sahip olduğundan söz edilmektedir ki dikkat edilmesi gereken nokta bize göre burasıdır. Bilgiyi tarif ederken vucud ve mevcut kavramlarını bir şey hakkında aynı anda kullanamayız. Bu bir çelişki doğurur. Tûsî de bu noktaya dikkat çekerek, iki varlık arasındaki farka işaret etmektedir. Zihinsel olarak

¹¹ Ali Tûsî, *age*, s. 136

¹² Ali Tûsî, *age*, s.136

¹³ Ali Tûsî, *age*, s.137

var olan ile dış dünyada var olan şeylerin hükümleri bir birlerinden farklıdır. Bu iki alandan birinin hükmünü diğerine aktarmak doğru olmaz. Bu çelişkili durum, filozoflar ilmi tarif ederlerken bazen suretin hâsıl olması, bazen de suretin kendisinin hasıl olması şeklinde kullanmalarına neden olmuştur.¹⁴ Filozofların bu duruma düşmelerini şu duruma bağlayabiliriz. Filozoflar, mevcudun bilgisi hakkında bir endişe duymazlar ancak mevcudun ilintileri durumundaki birinci ve ikinci kategorilerin Allah tarafından bilinmesi konusunda şüphe duymuş olabilirler.

İbn Rüşd konuya girerken Gazzâlî'nin görüşlerini sıralayarak başlamaktadır. Bu durum ikisi arasında karşılaştırma imkânı sağlamaktadır. Gazzâlî, Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi farklı anlayışlara neden olan sıfatları sıralarken ilim sıfatını öne almaktadır. Bir şeyin irade eden tarafından bilinmesini esas olarak almakta, O'nun iradeli oluşunu ise diri oluşuna bağlamaktadır.¹⁵ Buna göre sıralama şöyle olmaktadır. Allah ilim sahibidir, bilen bildiğini irade eder, bilen ve irade eden ancak diri olabilir. İbn Rüşd görülen ile görülmeyen arasını (şahid-gaib) ayırmak suretiyle insanlara ait özellikleri Allah'a da uygulamayı şahidin gaibe kıyası olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd, filozoflara ait bir görüşü nedensellik konusu ile ilintili olarak ele almaktadır. İbn Rüşd, canlı varlıklarda iradenin anlamının "harekete yönelten istek" olduğunu bu isteğin ise onlarda bir eksikliği tamamlamak için bulunduğunu söylemektedir. Allah'ta ise özündeki bir eksiklikten dolayı kendisinde veya başkasında harekete neden olacak bir iradenin varlığını düşünmenin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ancak özündeki eksikliği giderme iddiası aksi durumda da düşünülebilir. Yani O'nda harekete yöneltecek bir isteğin olmamasını da bir eksiklik nedeni olarak düşünmek mümkündür. İbn Rüşd, filozofların irade anlayışını şöyle vermektedir. O'nun iradesi, fiilin bilgidен kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Bu durumda bilgi ile irade arasındaki farkı

¹⁴ Ali Tûsî, *age*, s.137

¹⁵ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, s.280

görmek zorlaşmaktadır. Bilginin öne alınması açısından bakılırsa bu düşünce Gazzâlî ile örtüşmektedir. Ancak Gazzâlî, filozoflar gibi bilginin varlığa neden olduğunu kabul etmez.

İbn Rüşd, iki zıt şeyi bilmek ile iki zıt şeyi irade etmek arasını ayırmak suretiyle aradaki farkı bilginin iradeye öncelenmesinde kullanmaktadır. Ona göre, bilgi iki zıt şeyi bilme anlamına da geldiği için Vacib'den iki zıt şeyden birinin çıkması mümkündür. Buna göre Vacib iki zıt şeyi bilebilir fakat iki zıt şeyi irade etmesi mümkün değildir. Bu iki zıt şeyden daha üstün olan O'ndan çıktığı için bilene "fâzıl" adı verilmiştir. İbn Rüşd, filozoflara ait bir görüş olarak Allah'ın üç sıfatının şu şekilde sıraladıklarını aktarmaktadır: Bilgi, irade ve hayat. Bu sıralamaya paralel olarak Allah'ın, varlıklara ait bilgisine uygun olarak irade ettiğini ve iradesine uygun olarak da kudretinin iradesinden geri kalmadığını ileri sürmektedir.

Tehafütlerde ele alınan bilgi konusunun düzenli olması için hem içerik hem metot olarak önce Gazzâlî'nin sonra İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vereceğiz. Bu başlıklara paralel olarak konunun gelişimini diğer tehafütlerle devam ettireceğiz.

2. Allah'ın Eşyayı Tümel Tarzda Bilmesi

İbn Sînâ, bütün bilinebilirleri bilmeyi, asla madde ile ilişki içinde olmama şartına bağlamaktadır. Ona göre, bütün eşyayı bilmeye engel, madde ile ilişki kurmak ve onunla meşgul olmaktır. Evvel olan Vacib varlık madde ile ilişki içinde olmadığı için sırf akıldır ve bütün bilinebilirler kendisine apaçıktır. Öldükten sonra insan, beden ile ilişki içinde olmadığından bedensel şehvetlerle ve sonu tabii işlere varan rezil sıfatlarla meşgul olmadığından bütün bilinebilirlerin hakikatları ona apaçık hale gelmektedir. Yine madde ile ilişkisi olmayan ve soyut varlıklar olduklarından dolayı meleklerin durumları da böyledir. İbn Sînâ, insanın ve meleklerin durumlarını delil getirerek Allah'ın eşyayı bilmediğini zira bütün eşyayı bilmeye

engel olanın eşya ile ilişki kurmak¹⁶ olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu ifadeler İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini oluşturan sudur teorisini desteklemektedir. Zira Vacib ilk nedendir. Kendisini akletmekle varlık meydana gelmekte ve ilk nedenin nedenliği sona ermektedir. Diğer hâdis şeyler birbirine neden olmaktadır. Bu nedenle filozoflara göre Evvel olan Allah'ın kendisi dışındakileri bilmesi söz konusu olmamalıdır. Filozoflar ilk neden olmasının dışında Allah'ın âlemdeki birbirini takip eden işlerde neden oluşunu kabul etmemektedirler. Bu düşüncelerini tikelleri bilmez şeklinde bilgi konusuna da yansıttıkları görülmektedir.

İbn Sînâ, hâdislerin Evvel olan Allah tarafından icat edildiğini açıkça söyler; fakat hâdisleri irade ettiğini ve onların zamansal olarak hâdis olduğunu söylemez. Gazzâlî bu ifadelere dayanarak filozofların iradeyi inkâr ettiklerini ileri sürmüştür. Ona göre fiil iki kısma ayrılmaktadır. İrade ile yapılan fiil ve iradesiz yapılan fiil. İnsan ve hayvanın fiili iradelidir. Ateşin ısıtması, suyun soğutması iradesiz yapılan fiildir. İnsanın irade ile yaptığı fiillerde yapılan şeyin bilinmesi gerekli olduğu halde iradesiz yapılan fiillerde yapılan şeyin bilinmesi gerekmez. Tabii fiillerde de yapılan şeyin bilinmesi gerekmez. Filozoflara göre Allah âlemi zatından bir zorunluluk ve mecburiyetle yapmıştır, irade ve istekle yapmamıştır. Güneş ışığı gerektirdiği gibi O'nun zâtı her şeyi gerektirmiştir. Nasıl ki güneş ışık vermemezlilik edemezse Vacib varlık da yaratmaktan kendisini alıkoyamaz. Gazzâlîye göre böyle bir ifadeye dayanarak Vacibin âlemin faili olarak isimlendirilmesi doğru olsa bile yaptığı şeyi bilmesini gerektirmez.¹⁷ Gazzâlî bu iddiayı ispatlamak için filozofların şu görüşünü de nakletmektedir. O filozoflar derler ki, O'nun zâtı, her şeyin varlığını tabii bir düzen ve zorunluluk ile gerektirmiştir, onları bilmesi yönüyle değil. Bu ifade üzerine Gazzâlî şu neticeye ulaşmakta ve filozoflara hitaben şöyle demektedir: Mademki ışığın çıkması için Güneşin onu bilmesini şart

¹⁶ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s.156

¹⁷ Gazzâlî, *age*, s.158

koşmuyorsun, ışık Güneşi zorunlu olarak takip ediyor, öyle ise bu durumu Evvel olan Allah hakkında da kabul et.¹⁸Görülmektedir ki, filozofların sudur teorisini kabul etmeleri, onların iradeyi inkâr ettikleri şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Bu durum bilgi konusuna da yansımıştır. “Allah tikelleri bilmez” şeklindeki ifadeleri bilgiyi inkâr ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Rüşd, filozoflara ait olan “madde ile ilişki içinde olmayan sırf akla bütün bilinebilirler apaçaktır” şeklindeki görüşe Gazeli’den farklı bir açıklama getirmektedir. İbn Rüşd’e göre filozoflar iki esas tespit etmişlerdir. 1. Bilmenin (idrak) nedeni heyuladan uzak olmaktır. 2. O suret, sırf kemal olması ve onda kuvve hali bulunmaması durumunda akıldır. Bu akılda kuvve hali yoktur ve tam yetkindir. Edilgen olan ise cisimdedir. Filozoflar bu iki esasa dayanarak bu âlemde “salt akıl” olan bir varlığın bulunduğunu kavramışlardır. Tabiatı ve tabii fiillerde bulunan nizamın akli nizama göre yürüdüğünü gördüklerinde tabiata bu yetiyi o salt aklın verdiğini anlamışlardır. Bütün bunlardan da O’nun zatını akletmesinin bütün varlıkları akletmesi olduğunu anlamışlardır.¹⁹ Bu ifadeler, İbn Rüşd’ün tabii fiilleri yine tabiattaki bir akla verdiği görülmektedir. Bu düşünce, âlemde sürekli etkin olan ilah düşüncesiyle bağdaşan bir düşünce değildir. Ayrıca Mutezile’nin ilk alimleri tarafından ortaya atılan mana teorisine benzemektedir. Bu durumu destekler tarzda İbn Rüşd’ün, “ma’nâ” kavramını “madde ve suretten oluşan mevcud” olarak filozoflar adına kullandığı görülmektedir.²⁰

Gazzâlî, filozofların “bir şeyin failden çıkması, çıkan şeyi bilmeyi de gerektirir” şeklindeki görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Filozoflar bu görüşleriyle Vacibin sadece kendisinden sudur eden ilk şeyi bilmesi gerektiğini ifade ederler.

¹⁸ Gazzâlî, *age*, s.159

¹⁹ İbn Rüşd, *Tehafütü’t-Tehafüt*, Beyrut, 2003, s.286-287

²⁰ İbn Rüşd, *age*, s.285

Fakat Vacibten tek bir şey çıkmıştır.²¹ O da iradesiz olarak çıkmıştır. Bu durumda kendisinden sudur eden şeyi bilmesi gerekmemektedir.

Hocazâde filozoflar tarafından ileri sürülen “madde ile meşgul olmak bilmeye engeldir” şeklindeki ön kabullerine farklı bir açıklık getirmektedir. Ona göre, neden nedenli ilişkisinde nedenli nedene dayanır ancak neden nedenliye dayanmaz. Nedenli neden sayesinde vardır ve varlığını devam ettirir. Ancak tersi böyle değildir. Yani neden varlığını nedenli sayesinde devam ettirmez. Hocazâde bunu “illet, ma’lûl ile şartlı değildir” şeklinde ifade etmektedir. Yine de zihinde ikisi birbirinden ayrılmazlar. İbn Sînâ’nın “Vacibin madde ile meşguliyetini” sadece zihinde gerçekleşen bir durum olduğunda kabul ettiğini dış dünyada ise şart yokluğundan veya engelin bulunmasından dolayı kabul etmediğini ileri sürmektedir. Yine Hocazâde, Zatı ile Vacib varlık, “eşyadan bir suret kendisinden hâsıl olmasıyla bilir” hükmünün filozoflara göre geçersiz olduğunu belirtmektedir. Filozofların bu hükmü kabul etmemelerinin nedeni hâdis olan şeylere Vacibin mahal olmasının gerekeceği bunun ise O’nun hakkında muhal olduğu gerekçesidir. Filozoflar soyut (mücerret) Zatın yani Vacibin kendi kendisi için hazır olduğunu, kendisine ait bir suret olmadan da kendisini bildiğini veya aklettiğini kabul etmektedirler. “İleti bilmek ma’lûlu bilmeyi gerektirir” şeklindeki bir hükme dayanarak Vacib kendisi dışındakilere neden olduğunu bilmesiyle, eşyayı da bildiğini ileri sürmüşlerdir. Netice olarak Hocazâde filozofların şu görüşünü vermektedir: Sabit oldu ki, Zorunlu varlık dışındakiler O’na dayanırlar ve nedenler serisi en sonunda O’nda son bulur. Öyle ise Allah’ın zatını bilmesinden dolayı kendisinden başka olanları bilmesi gerekir.²² Hocazâde filozofların bu ilkesine katılmadığını ifade etmektedir. Çünkü bunun böyle olduğuna delil yoktur. Zira Vacibin nedenliye ilke olduğunu bilmesi nedenliyi (ma’lulu) bilmesine bağlıdır. Öyle ise o nedenliyi gerektirici olması mümtendir.²³ Burada filozofların görüşlerinde muhal durumu

²¹ Gazzâlî, *age*, s.159

²² Hocazâde, *Tehâfütü’l- Felâsife*, Matbaa-i İslamiye, Mısır, 1303, s.76

²³ Hocazâde, *age*, s.77

ortaya çıkararak husus, nedenlilinin neden konumuna yükselmesidir. Halbuki vakıada önce neden sonra nedenli gelir.

Hocazâde bu konuyu gerçekçi bir noktaya taşımaktadır. Onun için kabul edilen ve bilinen husus şudur. Dış dünyadaki neden, yine dış dünyadaki nedenliyi gerektirir. Nedenin suretinin nedenlinin suretini gerektirdiği ne zorunlulukla ne de akıl yürütmeye bilinen bir husus değildir. Buna göre filozofların kabul ettiği gibi nedenin nedenliyi gerektirmesi sadece zihinde olan bir husustur. Dış dünya ile zihin farklı alanlardır. Ancak Hocazâde'ye göre nedenin mahiyeti, nedenlinin mahiyetini gerektirici olsaydı bu kabul edilirdi.²⁴

“Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir” şeklindeki filozoflara ait olan ilkeyi de yorumlayan Hocazâde, bu cümlede bazı öncüllerin ortadan kaldırıldığını söylemektedir. Ayrıca Hocazâde, Gazzâlî'nin bu konuda filozofları suçlamasını da kabul etmemektedir. Zira filozoflara atfedilen “irade ile değil de tabiatla ve zorunlulukla âlemin Allah'tan sudur ettiği” iddia edildiği gibi değildir. Zira filozoflara göre Allah'ın fail oluşu cisimsel tabiat sahiplerinden zorlananların fail oluşu gibi değildir. Aksine onlar “dilerse yapar dilemezse yapmaz” anlamında kadir olduğunu, fiili dilemek Vacib varlığın Zâtının lazımı olduğunu ayrıca dilememenin O'nun için muhal olduğunu kabul etmektedirler. Bu ifadeler bakılırsa filozoflar, Allah'ın kendisi dışındaki eşyayı bildiğine delil getiremezler.²⁵

Hocazâde, filozoflara ait olan “maddede olmayan her şey akıldır” şeklindeki ifadeyi de doğru bulmamaktadır. Zira bu ifade davanın kendisidir. Öyle ise nasıl olur da delilin öncülü haline getirilebilir. Yine “her sırf (mahz) akıl için bütün bilinebilirler açık hale gelir” hükmünü de kabul etmemektedir. Zira bu öncül zorunlu değildir. Buna delil de getirilmiş değildir.²⁶

²⁴ Hocazâde, age, s.77

²⁵ Hocazâde, age, s.79-80

²⁶ Hocazâde, age, s.78

Allah'ın bilgisi konusunda filozoflar arasında bir fikir birliği yoktur. Bir kısmı Allah'ın hiç bir şey bilmediğini, bir kısmı sadece zatını bildiğini, bir kısmı her şeyi bildiğini ancak değişken tikelleri bilmediğini ileri sürmüştür. Ali Tûsî, bilmek veya bilinmek için soyut olma şartını kabul etmemektedir. Bu nedenle filozofların "her soyut olanın (mücerret) bilmesi veya bilinmesi mümkündür" sözünü doğru bulmamaktadır. Zira Allah'ın mahiyetinin de soyut olduğu ittifakla kabul edilen bir durum olmasına rağmen O'nun mahiyeti bilinmemektedir. Yine filozoflar akılların, nefislerin, etken ve edilgen yetilerin hakikatının bilinmeyeceğini itiraf etmektedirler.²⁷ Bütün bunlar göstermektedir ki bilinmeye engel sadece madde ile ilişki içinde olmak değildir.

İlk neden olan Vacib sadece kendisini bilip başkalarını bilirse, buna karşılık nedenliler hem kendisini hem başkasını bilse nedenliler hem kendilerini hem de başkalarını bileceklerdir. Bu ise nedenlinin nedenden daha üstün ve şerefli olması anlamına gelecektir. İbn Rüşd bu soruya doyurucu bir cevap verememiştir. Sadece Gazzâlî'yi akli olanla çirkin olanı karşı karşıya getirmekle suçlamıştır.²⁸

Gazzâlî, belli bir isme veya guruba isnad etmeden şu görüşü aktarmaktadır. Birisi ilme ihtiyaç duyar ki onunla bir kemal elde etsin. Zira o kişi zatında eksiktir. Örneğin insan dünya ve ahirette başına gelecekleri maslahatına uygun bir şekilde öğrenmek için bilgi ile şeref sahibi olur. Ancak Allah böyle değildir. Onun zatı başka bir şeyle olgunlaşmaktan beridir. Hatta Allah hakkında kendisini olgunlaştıracak bir ilim düşünülse O'nun zatı bakımından noksan olmasını gerektirir.²⁹ İlim sıfatına sahip olmak, kendisini veya başkasını bilmek eksiklik nedeni ise ilim sıfatına sahip olmamak, kendisini veya başkasını bilmemek de ondan daha fazla eksiklik nedeni olması gerekir. Zira övgüye layık bir vasıftan yoksun olmak

²⁷ Ali Tûsî, Tehafutu'l-Felâsife, Beyrut, 2004, s.142

²⁸ İbn Rüşd, age, s.190

²⁹ Gazzâlî, age, s.160

veya bu vasfın işlev görmemesi veya kısmen işlev görmesi kusur ve eksikliğin göstergesidir.

İbn Rüşd, “kendisinden bir fiil çıkan herkes, bu fiili bilir” şeklindeki İbn Sînâ’nın sözünün doğru bir öncül olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada Allah’ın bilmesiyle insanın bilmesi arasındaki farka dikkat çekmektedir. Allah’ın bilmesi insanın akılla kavradığı şeye benzemez; çünkü insan aklı, idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleşir.³⁰ İbn Rüşd bu durumun tersini Allah için düşünerek O’nu yetkinleştirecek bir sıfatın O’nun hakkında söz konusu olmadığını ifade etmektedir.

3. Vacibin Kendisini Bilmesi

Gazzâlî, Müslümanların Vacibin kendisini bildiği konusunda sağlam delili olduğunu belirtmektedir. Âlemin sonradan olduğundan hareketle, O’nun iradesinin olduğuna, iradesinin olduğundan hareketle ilminin olduğuna, irade ve ilim sahibi olmasından hareketle hayatının olduğuna hükmetmişlerdir. Diri olan herkesin kendisini bildiğini, Vacibin de diri oluşu için kendisini bildiğini kabul etmişlerdir. Filozoflar ise âlemin sonradan olduğunu (hudûs) inkar etmekle iradesini inkar ettikleri gibi kendini ve başkasını bilmesini ve hayat sahibi olduğunu da inkar etmişlerdir.³¹ Gazzâlî, bu konuda da filozofların tutarsız yönlerini sudur teorisinde aramaktadır. Ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın çıkmasını filozofların perspektifinden ele alan Gazzâlî, ateşin ve Güneşin bu durumda ne kendini ne de başkasını bilmediğini benzer durumun Vacib varlık hakkında da geçerli olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî şu neticeye varmaktadır. Öyle ise filozoflar, Vacib varlığın kendisini ve başkasını bilmemesini akıldan uzak görmemelidirler.³²

Gazzâlî varlıkları gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen, duyan ve duymayan şeklinde ikiye ayırmakta İlk ilke olan Vacib varlığın

³⁰ İbn Rüşd, *age*, s.292

³¹ Gazzâlî, *age*, s.161

³² Gazzâlî, *age*, s.161

gören ve bilen olduğunu kabul etmekte ancak filozofların bunu da inkâr ettiklerini ileri sürmektedir. Zira filozoflara göre üstünlük nesnelere görmek ve bilmek bakımından olmayıp görmeye ve bilmeye gerek duymamaktır. Vacibin üstünlüğü, âlemin varlığının ve bilgi sahiplerinin ilkesi olması yönüyledir. Gazzâlî'ye göre bu anlayışlarıyla filozoflar, O'nun kendi zâtını bildiğini de inkâr etmektedirler. Zira iradenin dışında hiçbir şey böyle bir bilginin varlığını göstermez, yine âlemin sonradan yaratılmış olmasının dışında hiçbir şey de iradenin varlığına delalet etmez.³³

İbn Rüşd, kelamcılar ile filozofların ortak noktasına dikkat çekmektedir. Âlemin evvel olan Fail tarafından varlığa getirildiği, yokluğunu varlığına yeğlediği sabit olmuştur. Öyle ise bu failin iradeli olması gerekir. Gazzâlî'nin de dediği gibi O fail varlıkta etkin olmaya ezelden beri devam ediyorsa bilen olması da gerekir. O halde filozoflar ve kelamcılar bu temel noktada birleşmektedirler. Ancak İbn Rüşd'ün iradeye yüklediği anlam onun kelamcılardan farklı düşündüğünü göstermektedir. Gazzâlî'nin filozoflar adına naklettiği "yüce Allah'tan çıkan şey tabii olarak çıkar" şeklindeki sözü O'nun anladığı gibi olmadığını ileri sürmektedir. İbn Rüşd'e göre bu söz filozoflara isnat edilmiş yanlış bir görüştür. Gerçek şu ki, filozoflara göre mevcûdâtın Allah'tan sudûr etmesi eşyanın tabiatından ve insan iradesinden bir fiilin sudur etmesinden daha yüce bir tarzdadır. Zira insanda ve eşyanın tabiatındaki iradede noksanlık ve bölünme söz konusudur. Canlıdaki irade hareketin ilkesidir. Ancak Vacib, görünür âlemde (şahid) olduğu gibi hareket etmekten ve hareketin ilkesi olmaktan beridir. Öyle ise mevcudatın Vacibden irade ile suduru, tabiatın ve canlının iradesinden daha şerefli ve yüce bir şekilde gerçekleşmektedir. İşte bu yüce yönü sadece Allah bilir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın iradeli olduğunun delili şudur. Eğer Allah sadece bilen olması nedeniyle fail olsaydı, iki zıddı birden yapan olurdu. Hâlbuki bu durum O'nun hakkında muhaldir. Öyle ise iki zıddan birini

³³ İbn Rüşd, age, s.296 (Gazzâlî'nin görüşlerini naklederken)

seçmek suretiyle (irade) yapması zorunlu olmaktadır.³⁴ Görülmektedir ki İbn Rüşd, düşüncesini iki zıt şeyin bilinmesi ile iki zıt şeyden birinin irade edilmesi arasındaki farka dayandırmaktadır. İbn Rüşd, iki zıt şeyi bilmenin aynı zamanda iki zıt şeyi yaratmak anlamına geleceğini bunun da Allah hakkında muhal bir durum olduğunu esas olarak almaktadır. Muhal bir durumdan kaçarak Allah'ın iki zıttan birisini tercih etmesini temel olarak kabul etmektedir. Buna göre İbn Rüşd iradeyi esas olarak almaktadır. Bilgi ile yaratma arasında ilişki kurmak suretiyle de bilgide te'sir özelliğinin olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ancak böyle bir düşünce bilgi ile kudretin karıştırılması anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, iki zıddı bilen olmakla fail olmayı Vacib için muhal görürken, iki zıddan birini irade etmek suretiyle fail olmayı iradenin gereği olarak görmektedir. Ancak iki zıddı bilmek ayrıdır, iki zıddın faili olmak ayrıdır. Muhal olan ikincisidir, birincisi değil. Öyle ise iki zıddı bilmek ile iki zıddı irade etmek arasında fark olmasa gerektir. Zira fail olmak, iradeye olduğu kadar ilme de yakındır. Zira O'nun neyi yapacağını irade ettiğinde neyi irade ettiğini de bilmesi gerekir. Aksi halde neyi irade ettiğini bilmeden yapmış olur.

“Kendisini (özünü) bilen, kendisinden çıkan şeyi bilir” şeklinde hüküm ortaya koyan bir kimse “başkasını bilmeyen, kendi Zâtını da bilmez” şeklindeki bir hükmü kabul etmesi gerekir, diyen Gazzâlî'nin iddiası karşısında İbn Rüşd şu itirafta bulunmaktadır. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın, “Vacib, başkasını da bilir” şeklindeki sözünü, filozofların bu konudaki delillerine dayanarak geçersiz kılmıştır ve İbn Sina'yı “Vacibin (İlk İlkenin) kendi Zâtını bilmediği” sonucunu kabul etmek zorunda bırakmıştır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin ulaştığı sonucun doğru olduğunu kabul ve itiraf etmektedir.³⁵ İbn Rüşd'ün bu itirafına bakılırsa filozoflara göre Allah'ın başkasını bilmemesi gerekmektedir. Zira Allah'ın başkasını bilmediği kabul edilirse bu düşüncesinin

³⁴ İbn Rüşd, age, s.297

³⁵ İbn Rüşd, age, s.298

kapsamına tikeller de girmektedir. Buna göre filozofların Allah'ın tikelleri de bilmediğini kabul etmeleri gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflar adına söylemiş olduğu "canlı olmayandan hayatın, âlim olmayandan ilmin çıkması caizdir" şeklindeki söz, doğru değildir. Eğer bu doğru olsa mevcut olmayandan vucudun çıkması ve diri olmayandan dirinin çıkması da doğru olurdu. Öyle ise Gazzâlî'nin filozoflar adına söylediği safsatadan ibarettir. Şu husus kesindir ki, İlk İlkeye ait en üstün şeref sadece her şeyin ilkesi olması yönüyledir. İbn Rüşd, filozoflar adına söylenen bu iddiaya açıklık getirirken Gazzâlî'nin endişelerini haklı çıkaracak ifadeler kullandığı görülmektedir. Zira İbn Rüşd gerekçesinde şu ifadeleri kullanmaktadır. Filozoflar İlk İlke'yi işitme ve görme ile vasıflandırsalardı O'nun nefse sahip bir varlık olması sonucunu doğururdu. Bu nedenle onlar İlk İlkeyi işitme ve görme ile nitelemekten kaçınmışlardır. Bu ifadelerden iyi niyetle de olsa filozofların İlk İlke'den işitme ve görme vasıflarını kaldırdıkları net bir şekilde anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, bu çıkmazdan kurtulmak için şerefi, işitme ve görme gibi vasıflarla vasıflanmakta değil de bilginin en şerefli bir tarzda İlk İlke'ye nispet edilmesinde görmektedir.³⁶ Bu bilgiyi de varlıklara varlığını vermesinde görmektedir. Diğer taraftan bu bilginin sadece "var olan" ile ilişki kuracağını ileri sürmesi³⁷ bir çelişkidir. Zira bu durumda neden, var olana neden olacaktır; fakat var olan bir şeye var olmadan önce ve var olma esnasında bir neden aranmasının bir anlamı olur.

Allah'ın zatını bilmesinden hareketle, kendisi dışındakileri bilmesi gerektiği ileri sürüldüğü gibi, kendisi dışındakini bilmesinden hareketle, kendi nefsinin bilmesi gerektiğini ileri sürenler olmuştur. Ancak kendisini bilmek ile başkasını bilmek arasında birbirini gerektirme söz konusu değildir. Allah'ın kendisini bildiğini ileri süren, O'na ait bir suretin kendisinde hazır bulunmaması nedeniyle ilmin tarifine uymamıştır. Başkasını bilme hususunda ise başkasından

³⁶ İbn Rüşd, age, s.299

³⁷ İbn Rüşd, age, s.307

elde edilen bir suretin Vacib Zata mahal olacağından dolayı, kadimin hâdise mahal olması söz konusu olmuş ve kabul edilmemiştir.

Ali Tûsî, filozofların “Allah’ın zatına zait sıfatları yoktur” iddiasını yıktıklarını belirtmektedir. Çünkü Allah’ın kendisini bilmesi için zatında hâsıl olan sureti zatının kendisi olmayacaktır.³⁸ Suret zatının aynısı olmayınca bildiği kendisi olmayacaktır. Bu durumda filozoflar Allah’ın kendisini hangi yolla nasıl bildiğini açıklamaları gerekmektedir. Ali Tûsî’ye göre filozoflara ait olan “İlim şeref ve kemaldır” şeklindeki söz ile “Allah için sıfatlar sabit olsa bu O’nun hakkında noksanlık olur; çünkü O başkasıyla mükemmel olmuş olur” şeklindeki söz bir biriyle çelişmektedir. Filozoflar, birincisinde ilmi şeref olarak kabul etmelerine rağmen ikincisinde ilim sıfatını başkasıyla mükemmelleşme olarak görmektedirler. Yine diğer kemal sıfatlarının hepsi için bu durum söz konusu olmaktadır. Ali Tûsî, bu sıfatların kendileriyle vasıflanmanın değil de zıtlarıyla sıfatlanmanın noksanlık olduğunu³⁹ belirterek filozofların görüşlerinin tutarsızlığına dikkat çekmektedir.

4. Allah’ın Tikelleri (Cüzîleri) Bilmesi

Filozoflar Allah’ın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Allah, ister şekli üzere sabit felek cisimleri gibi daimi olsun ister oluşan ve bozulan bileşik unsurlar gibi değişken olsun şekilsel tikelleri bilmez onları tümel yönüyle (külli tarzda) bilir.⁴⁰İbn Sînâ açık bir şekilde “Allah eşyayı tümel (külli) bir tarzda bilir” iddiasında bulunmuştur. Onun bilgisi zaman kapsamına girmez. Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Filozoflar Allah’ın bilgisinin bu üç zamanla ilişkili olmadığını ileri sürmüşlerdir. Örnek olarak güneş tutulması verilmektedir. Güneş tutulmuş değilken birden tutulur, sonra tekrar açılır. Bu durumda üç zaman dilimi ortaya çıkar. Güneşin tutulmasının beklendiği an. Güneşin tutulma anı. Güneş tutulmasının ortadan kalktığı an.

³⁸ Ali Tûsî, age, s.148

³⁹ Ali Tûsî, age, s.148

⁴⁰ Hocaşâde, age, s.81

Filozoflara göre üç zaman dilimine göre üç farklı bilgimiz vardır. İlk önce güneş tutulması diye bir şeyin gerçekleşmediğini, ikincisinde gerçekleştiğini, üçüncüsünde ise tutulmanın geçip gittiğini biliriz. Bu üç bilginin farklı olduğunu, bu farklılığın bilen kişide değişikliği zorunlu hale getirdiğini⁴¹ ileri sürmüşlerdir. Allah'ta değişikliğin muhal olmasından hareketle O'nun bu üç durumu zamana bağlı olarak bilmesi söz konusu olamaz. Bilinen değişince bilgi de değişir, çünkü bilgi bilinene tabidir. Filozoflara göre Allah değişmeyeceği için tek bilgi ile bilecektir. Bu bilgi de tümel bilgidir. Zamana bağlı değildir. Allah için o bilgide güneş tutulacak, tutulma anı ve tutuldu söz konusu olamaz.⁴² Allah güneş tutulmasını bütün arazlarıyla ve sıfatlarıyla bilir; fakat ezelde vasıflandığı bir ilimle bilir. Örnek olarak güneşi, ayı, onların dairesel hareketlerle döndüklerini, bazı hallerde iki noktada kesiştiklerini, ayın güneş ile dünya arasına girmesiyle güneşin gözlerden gizlendiğini ve tutulmasının ne kadar süreceğini bilir. Fakat bütün bunları, tutulmayı, tutulma öncesini ve sonrasını bilmesi değişmeyen tek bir bilgi biçimindedir.

Gazzâlî, bilginin ve bilgideki değişikliğin bilende bir değişikliğe yol açacağını kabul etmez ve şu soruyu sorar: Şöyle diyen kimseyi niçin yalanlıyorsunuz. Belli bir vakitte güneşin tutulacağına dair Allah'ın tek bir bilgisi vardır. Gerçekleşmeden önceki bilgi, tutulmanın olacağına dair bir bilgidir. Tutulacağına dair olan bilgi tutulduğuna dair olan bilginin aynısıdır. Tutulmanın olduğuna dair bilgi de tutulma geçtikten sonraki bilgi ile aynıdır. Farklılıklar sadece zamana nisbette kendini göstermektedir. Nisbettteki bu farklılıklar, ne ilmin kendisinde ne de bilenin kendisinde bir değişiklik meydana getirir. Bir şahıs önce senin sağında durur, sonra soluna geçer daha sonra da önüne geçerse değişiklik ne bilgidedir, ne de bilendedir, sadece yer değiştirmededir. Değişiklik, duran kişinin mekâna nisbetindedir. Allah'ın ilmini de böyle anlamak gerekir.⁴³ Tartışma konusu olan bilgideki değişiklik doğru bilginin yanlış bilgi haline

⁴¹ Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Tarihsiz, Beyrut, s. 288

⁴² Gazzâlî, *age*, s.165

⁴³ Gazzâlî, *age*, s.168

dönüşmesi değildir. Üç zaman diliminde de bilgi bilinenle uyumludur, bu nedenle de doğru bilgidir. Bilgi bilende bir değişikliğe yol açsa, tümel bilgi de değişikliğe neden olur. Zira tümel de olsa bilgisizlik durumundan bilgili hale gelmek de farklı bir durumu ifade etmektedir. Bu durumda önümüzde iki ihtimal vardır. Ya değişime uğramaması için Allah'ın hiç bir şey bilmediğini ileri sürmek veya bilmenin onda herhangi bir değişime yol açmadığını, bilmekle mükemmel hale gelmediğini O'nun zatından dolayı mükemmel olduğunu ileri sürmemiz gerekecektir.

İbn Rüşd, Gazzâlînin nakletmiş olduğu “türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir” şeklindeki sözü doğrulamakta ve açıklık getirmektedir. İbn Rüşd'e göre filozofların derinleşmiş olanları bu sözle şunu kast etmektedirler. Allah'ın varlıkları bilmesi ne tikel ne de tümel olarak nitelendirilir. Çünkü bu hususları gerektiren bilgi, edilgen bilgidir ve nedenlidir. İlk akıl ise, salt fiildir ve nedendir. İbn Rüşd bu görüşüyle varlığa neden olan bilgi ile varlığın bilgisini ayırmaktadır. Bunlara etkin ve edilgen bilgi adını vermektedir. Yine İbn Rüşd'e göre filozoflar Allah'ın ancak kendi özünü kavradığı sonucuna varınca, O'nun özünün zorunlu olarak akıl olduğunu kabul etmişlerdir. Bu aklın yoklukla değil sadece var olanla (mevcud) ilişki kurduğunu kabul ettiler. Bu ilkeye dayanarak Allah'ın var olanlarla ilişkisinin bizim bilgimiz gibi olmayıp daha yüce bir ilişki olduğunu kabul ettiler. Allah'ın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün bir bilgi olduğuna göre O'nun bilgisinin var olan nesneyle olan ilişkisi, bizim bilgimizin var olan nesne ile olan ilişkisinden daha üstün bir ilişkidir. Bu öncüllerden hareketle var olanların daha üstün ve daha aşağı olmak üzere ikiye ayrıldığını kabul ettiler. Daha üstün olan varlık, daha aşağı olanın nedenidir.⁴⁴İbn Rüşd bilginin varlığa neden olduğunu kabul etmekle, etkinliği kudretten ilme intikal ettirdiği görülmektedir.

Hocazâde, filozoflara ait olan “maddede olmayan her şey akıldır” şeklindeki hükmü kabul etmemekte ve bu ifadeyi davanın

⁴⁴ İbn Rüşd, age, s.307

kendisi olarak görmektedir. Öyle ise bu hüküm, delilin öncülü haline getirilemez.⁴⁵

Hocazâde, Allah'ın zatının herhangi bir şekilde değişime konu olmayacağını belirterek üç zaman dilimini O'nun bilgisi kapsamına almaktadır. Vacib hakkında geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman gibi bütün zamanlar gerçekleştikleri vakitlere göre O'nun tarafından bilinmektedir. "Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman" şeklinde Allah'ın ilmine zamanın girmesi suretiyle değil de üçünü birden kuşatacak şekilde O'nun tarafından bilinir. O'na nisbetle şu anda, geçmişte ve gelecekte bazı şeylerin gerçekleştiği veya gerçekleşeceği tasavvur edilemez. Bu şekilde O'nun eşyayı idrak etmemesi cehalet olmaz. Şöyle olsaydı Allah hakkında cehalet söz konusu olurdu. Üç zaman dilimine göre bazı şeyler gerçekleşse veya gerçekleşecek olsaydı Allah da onları o şekilde bilmemiş olsaydı bu durum O'nun hakkında cehalet olurdu.⁴⁶ Hocazâde üç zaman dilimini birden vakiya uygun olarak Allah'ın ilmi içerisinde değerlendirmektedir. Öyle ise bu ilimde değişme söz konusu olmayacaktır. Bilgisi, varlıkla nasılsa öyle ilişki kurmaktadır. Bu nedenle, Allah tikeli bilmez, düşüncesine katılmamaktadır. Hocazâde, tikelleri bilmek cisimsel aletlere ihtiyaç duyar, hükmüne de katılmamaktadır. Bu durumun sadece biz insanlar için geçerli bir durum olduğunu⁴⁷ belirtmektedir.

Filozoflar tarafından ileri sürülen "Allah'ın eşyayı bilmesi onların var olmalarından ibarettir" şeklindeki sözleri Hocazâde'ye göre geçerli değildir. Eğer böyle olsaydı, Allah'ın ilmi eşyaya zatiyla öncelenmiş olmazdı. Çünkü bir şeyin kendisine öncelenmesi muhaldir. Netice olarak Allah'ın eşyayı bilmesinin onların var olmalarında bir katkısı yoktur.⁴⁸ İlmin var etmede katkısının olduğunu ileri sürmek ilim sıfatını kudret ile karıştırmak anlamına gelir. Zira etkinlik kudret sıfatındadır, ilim sıfatında değildir.

⁴⁵ Hocazâde, age, s.168

⁴⁶ Hocazâde, age, s.83

⁴⁷ Hocazâde, age, s.84

⁴⁸ Hocazâde, age, s.85

“Belli bir nedenliye nisbet, ilmin hakikatine dâhildir” şeklindeki bir iddiaya Hocazâde şu yorumu getirmektedir. Nisbet farklı olduğunda, nisbetin zati olduğu şey de farklı olur. Bu durumda farklılık elde edilmiş olur. Farklılık elde edilince değişim de elde edilmiş olur. Bu doğru olduğu takdirde ise Evvel olan Allah’ın zatından başka bir şeyi bilmemesi gerekir. Ancak bu kabul edilecek bir durum değildir. Mutlak cansız, mutlak hayvanı, mutlak insanı bilmek, farklı farklı şeyleri bilmektir. Bunlara yapılan nisbetler de farklıdır. Bu durumda tek bir ilim, farklı olan şeyleri bilmek olmayacaktır. Öyle ise bu durum bilinenin birden fazla olmasını ve farklılığını gerektirmektedir.⁴⁹ Hocazâde’ye göre Allah, farklı farklı şeyleri bildiği gibi birden fazla şeyleri, kendisini ve kendisi dışındaki şeyleri de bilmektedir.

Allah’ın “tikeli tümel tarzda bildiğini” filozofların ileri sürmelerinin altında yatan neden, sudûr teorisi olsa gerektir. Allah tümelin nedeni, bilgi de etkin bilgi olduğundan O İlk Neden olan Vacib, mevcudu tümel tarzda bilecektir. Allah, tikelin nedeni olmadığı için onu bilmesinin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Tikelin bilgisinin bilenin zatında değişime neden olacağı iddiası ise sadece şekilsel bir iddiadır. Bu nedendir ki filozoflar, tikelleri bilmesi durumunda Allah hakkındaki değişikliğin kaçınılmaz olacağı ile ilgili gerekçeleri tam olarak ortaya koyamamışlardır. Kemal Paşazâde filozofların ileri sürmüş oldukları “Allah cüzileri bilmez bilirse O’nda değişime neden olur” iddialarını açık bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü ona göre, değişken cüziler de diğerleri gibi O’nun eseridirler. Öyle ise Allah’ın tikelleri bilmesi gerekir.⁵⁰ Bu durumda filozofların ilkelerine göre Allah’ın tikelleri bilmemesi gerekmektedir.

Ali Tûsî bilgiyi “bilen ile bilinen arasındaki nisbetin kendisi” olarak kabul ederek filozoflar tarafından ileri sürülen “Allah değişken tikelleri bilseydi, ya cahil olması ya da değişken olması gerekecekti”

⁴⁹ Hocazâde, age, s.85

⁵⁰ Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Ankara, 1987, s.534

şeklindeki iddialarını doğru bulmamaktadır. Bu iki durumdan hangisi takdir edilirse edilsin değişen sadece nisbetin kendisidir. Sıfatları üzerinde taşıyan zat, sıfatların ilişki kurduğu şeylerin çoğalmasıyla ve değişmesiyle değişmez.⁵¹ Tikelin bilgisindeki değişikliğin zatta da değişikliği gerektirmeyeceğini “zamana nisbetle değişen tikellerin bilgisinin birbirini ortadan kaldırmamasına bağlamaktadır. Ona göre, “Eve girdi” ile “Eve girecek” arasında bir fark yoktur.⁵² Zira bu iki bilgi, birbirini tekzip edip ortadan kaldırmamaktadırlar. Dolayısıyla filozofların delilleri geçersiz olmaktadır.

Yine filozoflara göre Allah Zeyd’e ve Halid’e arız olan şeyleri bilmez, sadece mutlak olarak tümel bir bilgi ile insanı bilir. Bu iddialarına şunu delil olarak ileri sürmektedirler. Zeyd’in şahsı Halid’in şahsından sadece duyu yoluyla ayırt edilir, akılla değil. Zira ayırt etmek belli bir yöne işaret etmektir. Şu veya bu diyerek işaret etmek, duyunun duyulandan elde ettiği bir nisbete işaret etmektedir. Akıl ise sadece tümel olan (külli) mutlak ciheti ve tümel mekânı bilir. Duyulara ait bir nisbetin Vacib hakkında da kullanılması muhaldir.⁵³ Filozoflar duyuların bilgisini insan bilgisi, tümellerin bilgisini ise Vacibin bilgisi olarak belirlemişlerdir. Ancak Gazzâlî’ye göre filozoflar bu düşünceleriyle dini temelinden sarsmışlardır. Zira bu düşünce şu problemleri ortaya çıkaracaktır. Zeyd Allah’a itaat etse veya isyan etse Allah Zeyd’de meydana gelen değişik halleri bilmeyecektir. Zira bizzat Zeyd’i bilmiyor, çünkü o bir şahıstır. Fiilleri ise sonradan var oldu. Şahsı bilmeyen elbette şahsın sonradan olan fiillerini ve hallerini hiç bilmez. Zeyd’in küfredip kâfir olduğunu veya Müslüman olduğunu bilmeyecektir yani şahıslara mahsus olarak bilmez. Hatta Hz. Peygamber bir şahıs olarak peygamberliğini ilan ettiğinde Allah onun peygamberlik iddiasında bulunduğu hali bilmez. Sadece peygamberlik iddiasında bulunanı ve vasıflarını bilir. Peygamberlik iddiasında bulunan şahsı bilmez.

⁵¹ Ali Tûsî, age, s.150

⁵² Ali Tûsî, age, s.151

⁵³ Gazzâlî, age, s.166

Nebiden çıkan durumları Vacib bilmez çünkü o haller bir şahısta ayrı ayrı zamanlarda meydana gelir. Onları değişik zamanlarda bilmek Vacibin Zatında değişikliği meydana getirir.⁵⁴ Filozofların bu iddiası ayetlerin birçoğu ile çelişmektedir. Ayette peygamberin çeşitli hallerinin Allah tarafından bilindiği belirtilmektedir.⁵⁵

Gazzâlî filozofların “Allah mutlak insanı bilir” iddialarının geçersiz olduğunu belirtmektedir. Eğer mutlak insanı, mutlak hayvanı ve mutlak cansızı bilmiş olsa bütün bunlar ister istemez farklı farklıdır neticede bunlarla ilgili nisbetler (izafetler) de farklı farklıdır. Öyle ise tek bir bilgi, birbirinden farklı olan durumların bilgisi olmaya elverişli değildir. Nisbet, bilmek için zati bir vasıf olduğu için hem çokluğu hem farklılığı gerektirir, sadece benzeyişle olan birden fazla olmayı değil. Birbirine benzeyen şeyler bile biri diğerinin yerine geçmez. Örnek olarak canlıyı bilmek, cansızı bilmek yerine; beyazı bilmek siyahı bilmek yerine geçmez. Bunlar da birbirinden farklı şeylerdir.⁵⁶ Filozofların iddiaları kabul edilse bile bu farklı şeyleri bilmek de bilende değişiklik meydana getirecek ve Allah’ın zatında değişikliğe yol açacaktır. Bu verilerden şu neticeyi çıkarabiliriz. Allah’ın tümel tarzda bildiğini kabul eden filozoflar birbirinden farklı olan tümellerin bilgisinin kendi ilkelerine göre tikeller gibi O’nun zatında değişime neden olacağını görmezlikten gelmişlerdir.

Gazzâlî filozofların ileri sürdükleri gerekçeleri bir adım daha ileri götürmektedir. Bir şeyin halleri zaman bakımından bölümlere ayrılabilir. Ancak benzer durum nevi ve cinslerde de kendini göstermektedir. Nevi ve cinsler arasında da farklılıklar vardır ve bunlar filozoflara göre çoğalmaya neden olmuyorsa bir şeyin zaman bakımından bölümlere ayrılan hallerinin de çoğalmaya ve değişmeye neden olmaması gerekir. Vacibin ilmi ezelden ebede her şeyi kuşatan tek bir ilim olduğu için bu durum bilenin zatında herhangi bir

⁵⁴ Gazzâlî, age, s.166

⁵⁵ Mesela Bkz. Abese 80/1-10

⁵⁶ Gazzâlî, age, s.169

değişikliğe neden olmamalıdır.⁵⁷ İlim konusunda Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki farkın şu olduğu söylenebilir. Gazzâlî Allah'ın ilminin ezeli olmasından hareketle her şeyi kapsadığını, İbn Rüşd ise Allah'ın ilk neden olmasından hareketle her şeyi bildiğini ileri sürmektedir.

Gazzâlî filozofların “âlem kadimdir” görüşlerini göz önüne almak suretiyle onların kadimden “değişen kadimi” anladıklarını çünkü âlemin değişimden uzak kalmadığını bildiklerini belirtmektedir. Buna göre filozofların, tikeli ve değişen hâdisleri bilmenin Vacibin Zatında değişikliğe yol açmadığını da bilmeleri gerekir. Ayrıca Gazzâlî filozofların, kadimden hâdisin sudûr etmeyeceğini, Vacibin fail değilken sonradan fail olmasının O'nda değişime yol açacağını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Gazzâlî filozofların bu iddialarını çelişkili bulmakta ve şu soruyu sormaktadır. “Hâdis, hâdislerin ilki olduğu halde nasıl oluyor da siz filozoflara göre kadimden hâdisin sudur etmesi muhal oluyor? Muhal olmasının şartı onun ilk hâdis olmasıdır. Aksi halde bu hâdislerin sonsuz olarak hâdis sebepleri de olmayacaktır; hatta dairesel hareket vasıtasıyla kadim olan bir şeyde son bulacaktır. Gazzâlî filozoflar adına şu neticeye varmaktadır. İlkeleriniz esas alındığında bile siz filozoflara göre hâdisler, kadimden sudur etmektedir.⁵⁸

İbn Rüşd, Gazzâlîden yaptığı alıntıda filozoflarla arasındaki zıtlığa yer vermektedir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın hâdis (sonradan) ilminin olması söz konusu olamaz. Zira bu hâdis ilim ya O'nun zatından veya başkası tarafından olacaktır. Eğer zatından olsa kadimden hâdis çıkacaktır, hâlbuki filozofların prensibine göre kadimden hâdis çıkmaz. Ayrıca felek kadimdir, hâdisler o felekten çıkar. Gazzâlî'nin çıkmazda gördüğü filozoflara ait bu çelişkili ifadeleri İbn Rüşd, şu şekilde çözmeye çalışmaktadır:

Filozoflara göre hâdis, mutlak kadimden sudur etmesi mümkün değildir, hâdis cevheri itibarıyla kadimden sudur eder,

⁵⁷ Gazzâlî, age, s.169-170

⁵⁸ Gazzâlî, age, s.169-171

hâdisin hâdis olması, hareket etmesinde yatmaktadır. Bu hareket halindeki hâdis ise gök cisimleridir. Bunlar, aynı zamanda mutlak kadim ile mutlak hâdis arasında aracı konumundadır. Çünkü bu bir bakımdan kadim bir bakımdan ise hâdistir. Filozoflara göre bu aracı, göğün devresel hareketidir; çünkü bu hareket türde kadim, parçaları bakımından ise yaratılmıştır. Dolayısıyla o, kadim olması yönüyle kadimden çıkmıştır; yaratılmış olan parçaları bakımından ise, onlardan sonsuz sayıda yaratılmış şeylerden çıkmıştır.⁵⁹İbn Rüşd mutlak kadim ile mutlak hâdis arasında devresel harekete sahip gök cisimlerinin aracılık ettiğini söylemesi tikellerin bilgisiyle ilişkilidir. Mutlak kadimin hâdislerle ilişkisi kesildiği için hâdisin ve tikellerin bilgisi ile de ilişkisi kesilmesi gerektiğinden bu düşünceye sahip olsa gerektir.

Celeddin Devvânî, filozoflar adına söylenen “Allah’ın cüziyyâtı bilmediği” görüşüne katılmamaktadır. O’na göre akli meselelerde hükümlerin çelişmesi caiz değildir. Bu çelişiklik hükümlerin tahsisinden kaynaklanmaktadır. Külliyatı bilir, cüziyyâtı bilmez, demek genel hükmü tahsis etmektir. Ayrıca cüziyyâtın bilinmesinin de duyular vasıtasıyla olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Buna rağmen Devvânî, filozofların tekfir edilmesini doğru bulmamaktadır. Zira küllileri bilmek ve cüzileri bilmek birer idrak çeşididir sadece bir şeye taalluk ederler. Bu nedenle onların tekfir edilmesi doğru bulmamaktadır.⁶¹

Allah’ın var olanı bilmesi konusunda İbni Rüşd, var olanı esas alarak onu nasılsa o haliyle (ala ma hüve aleyh) bilmek olduğunu ileri sürmektedir. Bu şey kendiliğinden değiştiğinde onunla ilgili bilginin de değişmesi lazım gelecektir. Aksi halde o nesneyi olduğu halin dışında bir durumda bilmiş olacaktır. Bu durumda İbn Rüşd şu iki durumdan birinin vuku bulmasını gerekli görmektedir. Ya kadim kendiliğinden değişecektir yahut meydana gelen olayları olduğu gibi

⁵⁹ İbn Rüşd, age, s.310-311

⁶⁰ Celeddin ed-Devvânî, *Şerhu Akaid-i Adudiddin İcî*, 1306, s.28

⁶¹ Devvânî, age, s.29

bilmemiş olacaktır. Ancak bu iki durum da Allah hakkında muhal olan durumlardır. İbn Rüşd, Allah'ın zatının değişmesini kabul edemediği için hadisatı bilmediğini tercih etmiş durumdadır. Ona göre Allah'ın bilgisi, sadece var olanı var olduğu anda bilmektir.⁶²

İbn Rüşd'e göre Allah'ın kadim bilgisi, mevcut için illet ve sebeptir. Mevcut yok iken var olduğu zaman O'nda zait bir ilim meydana gelseydi, kadim ilim, mevcut için neden (illet) olmayacak aksine nedenli (ma'lul) olacaktı.⁶³ Vacibin nedenli olması ise söz konusu olamaz. Görülmektedir ki İbn Rüşd, sonradan olan şeylerin Evvel olan Allah tarafından bilinmediğini ileri sürmektedir.

Diğer taraftan İbn Rüşd, filozoflar adına söylenen "Allah cüziyyâtı bilmez" şeklindeki sözü bir tevehhümden ibaret görmektedir. Filozofların bu sözleriyle maksatlarının Allah'ın cüziyyâtı hadis bir bilgi ile bilmediğini söylediklerini ifade etmektedir.⁶⁴ Gazâlî'nin filozoflar hakkında söylediği sözler vehimden ibarettir. İbn Rüşd'e göre filozofların "Allah cüziyyâtı bilmez." Şeklindeki sözlerinden maksatları bizim cüziyyâtı bildiğimiz gibi bilmez, demek istemektedirler.⁶⁵ Zira Allah her şeyin ilk nedeni olduğundan kadim bir bilgi ile bilmektedir. Bu ifadelerden ortaya çıkmaktadır ki, İbn Rüşd, cüziyyâtın bilinmesi konusunda çok net değildir.

Şehristânî, "Allah cüziyyâtı küllî tarzda bilir" düşüncesine katılmamaktadır. Küllileri bilen cüzîleri de bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ay veya güneş tutulması ile ilgili verilen örneğin İbn Sînâ'nın aleyhine olduğunu belirten Şehristânî, Allah'ın ilminde şartlı önermelerin söz konusu olmayacağını bu durumda O'nun ilminin gerçekleşmiş bir ilim olamayacağını ifade etmektedir. Netice itibarıyla Allah'ın ilmi, cüzî olduktan sonra küllî olmaktan daha yüce bir

⁶² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu) Ankara, 1955, s.31-32

⁶³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu), s.33

⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Çeviren: Nevzad Ayesbeyoğlu), s.34

⁶⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (Tahkik: Muhammed Ammara) s. 38-39

tarzdadır.⁶⁶ Şehristânî, filozofların Allah hakkında “âlim” yerine “âkıl” ifadesinin kullanılmasını da yadırgamakta ve böyle bir ıstılahın bulunmadığını vurgulamaktadır.⁶⁷ Fahreddin Razi, isim vermeden bir kısım insanların “Allah’ın cüziyyâtı bilmediğini” filozoflardan hikaye ettiklerini belirterek konuya başlamaktadır. Ancak bunun şüpheli olduğunu Allah’ın cüziyyâtı da bildiğini belirtmekte ve filozofların sadece değişkenleri bilmediğini ileri sürdüklerini ifade etmektedir.⁶⁸

İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-Tenbîhât isimli eserine şerh yazan Tûsi, İbni Sinâ’nın “Allah’ın cüziyyâtı bilmediği” görüşünde olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁹ Tûsî’, iki nedenden dolayı İbn Sînâ’ya göre Allah’ın cüziyyâtı bilmemesi gerekmektedir. Birisi, Allah kâmilidir, değişim ise eksiklidir, diğeri ise Allah soyut akıldır, soyutlar değişimi kabul etmezler.⁷⁰ Mehmet S. Aydın da Allah’ın bilgisi açısından Farabi ve İbn Sînâ’nın neyi ifade ettikleri net olarak anlaşılmadığı kanaatına varmaktadır.⁷¹

H. Ziya Ülken, “Allah cüziyyâtı bilmez, küllîleri bilir” sözünün Farabî’ye ait olduğunu Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya haksız yere hücum ettiği görüşündedir. H. Ziya Ülken’e göre İbn Sînâ, Allah’ın cüz’îleri bileceğini kabul eder; fakat bunu kendi sistemine göre anlamak gerekir. Allah cüz’îleri ancak küllî ile olan alakaları nisbetinde bilir. Allah’ta cüz’îlere dair vasıtalı bir bilgi vardır. Allah onları küllî sebeplilik vasıtasıyla bilir.⁷²

Muhammed Âbid el-Câbirî, Gazzalî’nin Allah’ın cüziyyatı bilmemesinden doğacak olan mahzurlara katılmaktadır. Onun değerlendirmesinde başta Fârâbî olmak üzere filozoflar, Allah’ın sadece küllîleri bildiğini savunmuşlardır. Nassa dayananlar bu söze

⁶⁶ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, Neşr: Alferd James, s.232

⁶⁷ Şehristânî, *age*, s.223

⁶⁸ Fahreddin Razi, *Metelibu'l-Âliye*, (Tahkik: ed-Doktor Ahmet) Beyrut, 1987, III/151; *Îcî*, *age*, s.288; *Seyyid Şerif Cürcânî*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1971, Beyrut, VIII/84

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tûsî’nin şerhi ile birlikte) Kahire, 1119, II/103

⁷⁰ İbn Sînâ, *age*, II/105

⁷¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s.145

⁷² Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ’nın Din Felsefesi*, A.U.İ.F.D. (I-II) Ankara, 1955, s.87

karşı çıkmışlardır. Zira insanlara ait eylemlerin hepsi cüzîdir. Allah'ın cüziyyâtı bilmemesi, insanlara ait bu eylemleri de bilmemesine neticede ceza ve mükâfatın ortadan kalkmasına yol açar. İbn Sînâ problemi aşmak için "Allah cüz'îleri külli bir tarzda bilir" düşüncesini ileri sürmüştür.⁷³

Sonuç

Temel bir prensip olarak "Allah'ın her şeyi bildiği ve ilminde herhangi bir değişiklik olmayacağı" bir ilke olarak ilk defa İmam Azam Ebu Hanife tarafından ortaya konmuştur. Cebriye ise Allah'ın ilminin vuku bulmasının zorunluluğundan hareketle insan sorumluluğunu ortadan kaldıran yorumlar yapmıştır. Bu iki görüş tartışma arasında filozofların Allah'ın tikelleri bilmediği ve bilirse bilgideki değişiklik O'nun zatında da değişikliği ortaya çıkarır iddiaları konunun uzun bir süre tartışılmasına neden olmuştur. Tartışma İslam filozofları ile kelamcılar arasında sürüp gitmiştir. İslam Filozofları yanında yer alan İbn Rüşd ile Gazzâlî ve onu destekleyenler iki karşıt gurubu oluşturmuşlardır. Gazzâlî, Allah'ın ilim sıfatını mutlak olarak kabul ettiğinden onun her şeyi bileceğini ilminin sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. İbn Sînâ ise Vacib olan Allah'ın her şeyi tümel tarzda bildiğini bununla birlikte yere ve gökte hiçbir şeyin O'nun ilminden gizli kalmadığını⁷⁴ söylemesine rağmen tartışma devam etmiştir. Zira İbn Sînâ, "hiçbir şey O'nun bilgisinden gizli kalmaz" ifadesine bir açıklık getirmemiştir. İbn Sînâ, "Allah tümel tarzda bilir" ve "hiçbir şey O'nun bilgisinden gizli kalmaz" şeklindeki ifadeleri arasındaki farkı açıklığa kavuşturmamıştır. Tartışmanın odak noktası, Allah'ın tikelleri bilmemesi nedeniyle gündeme gelen mahzurdur.

⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz* (Çeviren: Sait Aykut) İst. 2000, s.259; Allah'ın bilgisi hakkında geniş bir değerlendirme için bakınız: Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*, Şanlıurfa, 2001,163-169

⁷⁴ İbn Sînâ, *Şifa İlahiyat II*, Takdim: İbrahim Mezkur, Tahkik: el-Ebu'l-Gunvati, s.359

KAYNAKÇA

Adudiddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Tarihsiz, Beyrut

Ali Tûsî, *Tehafütü'l-Felasife*, Beyrut, 1425 h

Celeleddin Devvânî, *Şerhu Akâid-i Adudiddin Îcî*, 1306

Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, s.58-60 (Çeviren: Mustafa Öz), İst., 1981

Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî, *el-Kitabu'l-Mu'teberu fi'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye*, Haydarabad, 1358

El-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, 1958

Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, Kahire tsz.

Hasan Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, Şanlıurfa, 2001

Hocazâde, *Tehafütü'l-Felasife*, Mataa-i İslamiye, Mısır, 1303

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*(Tahkik: Muhammed Ammara) Kahire, Tarihsiz

İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Beyrut, 2003

İbn Sînâ, *Şifa İlahiyat II*, Takdim: İbrahim Mezkur, Tahkik: el-Ebu'l-Gunvati

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tûsî'nin şerhi ile birlikte) Kahire, 1119, I-V

Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, (Çeviren: Ahmet Arslan), Ankara, 1987

Maturîdî, *Şerhu Fıkhü'l-Ekber*, Katar, Tarihsiz

Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999

Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz* (Çeviren: Sait Aykut) İst. 2000

Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, Neşr: Alferd James

Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, A.U.İ.F.D. (I-II) Ankara, 1955

Fahredden Razi, *Metalibu'l-Âliye*, (Tahkik: ed-Doktor Ahmet) Beyrut, 1987, I-VII

Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1971, Beyrut, I-VIII.

DİNİ DÜŞÜNCENİN ZİYA GÖKALP MİLLİYETÇİLİĞİNE KATKILARI

Alaattin DİKMEN*

Mehmet Tahir ACET**

Özet

Milliyetçilik, milletlerin modern anlamda özerk olması talepleridir. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu gibi farklı milletlerden oluşan devletlerin parçalanmalarına sebep olmuştur. Osmanlı aydınları İmparatorluğun dağılmasını önlemek amacıyla İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi farklı fikirler ileri sürmüş ve savunmuşlardır.

Osmanlı'da siyasi ve sosyal çalkantıların olduğu, çeşitli fikirlerin şiddetle tartışıldığı bir dönemde ve Cumhuriyetin ilanından sonraki ilk iki yıl yaşayan Ziya Gökalp (1875-1924) ülke aydınlarının fikri eğilimlerini etkilemiştir. Önce Osmanlıcılık ve İslamcılık fikirlerine destek veren Gökalp'ın, entelektüel hayatındaki dönüşüm Selanik'te başlamıştır. O ve diğer dönemdaşlarının çalışmalarıyla Osmanlı'nın sonlarına doğru ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk aşamalarında milliyetçilik en etkili doktrin olmuştur. Gökalp, din de dâhil olmak üzere seküler bir yapılanma iddiasında bulunur. Çünkü dinin toplum üzerinde ve bireysel rollerin haklılaştırılması konusunda fonksiyonel yönleri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Milliyetçilik, Din, İslamcılık.

* Yrd. Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, FEF., Sosyoloji Bölümü

** Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens., Felsefe ve Din Bilimleri YL.

The Contribution of Religious Thought on Ziya Gökalp Nationalism

Abstract

Nationalism is nations' demands to have an autonomous state in modern sense. This point of view caused states which consist of some different nations like Ottoman Empire to be dismembered. Different trends like Ottomanism, Turkism, Islamism and Westernization were put forward by Ottoman intellectuals to prevent disintegration of Ottoman Empire.

Ziya Gökalp (1875-1924), lived in this turbulent period of Ottoman Empire in which those ideas were discussed vehemently and the very first two years of the Republic, deeply affected intellectuals in terms of intellectual activities. Ziya Gökalp who supported Ottomanism and Islamism went through a great metamorphosis in his intellectual life while he was in Selanik. As results of his and other contemporary intellectuals' works, nationalism became the greatest doctrine in the last period of the Ottoman Empire and the starting years of the Turkish Republic. However, Gökalp claims a secular restructuring including religion because religion has functional roles on society and also legitimatizing individual roles.

Key Words: *Ziya Gökalp, Nationalism, Religion, İslamism.*

Giriş

Osmanlı Devleti için XIX. yy. siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan buhranlı yılların yaşandığı bir dönem olmuştur. Osmanlı'nın Batı karşısında askeri, ekonomik, bilimsel ve teknik yönden geri kalmasının yanında hızla yayılmakta olan milliyetçilik akımları imparatorluk içindeki farklı etnik unsurların bağımsızlık arayışlarının da dayanak noktası olmuştur. Devlet-i Âliye bünyesinde Osmanlı'nın muasırlarından geri kalmasının önüne geçmek ve onu eski gücüne kavuşturmak için çabalayan pek çok aydın bulunmaktaydı. Bu aydınlar o devrin siyasi ve sosyo-kültürel şartlarından etkilenmiş, fikirleri de o devrin şartlarına göre şekillenmiştir.

II. Meşrutiyetin başında, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık fikirleri arasında mücadele yaşanırken genç nesil kurtuluşu Milliyetçilik fikrinde aramaya başlamıştır. Bu üç fikir akımı da çağdaşlaşma taraftarıydı ancak, çağdaşlaşma kavramı ve çağdaşlaşma için izlenecek yöntemde özellikle İslamcılar ve Batıcılar arasında farklılıklar bulunmaktaydı. Batıcılar, Batının ilim ve tekniğinin yanında kültür ve ahlakından da iktibaslar yapılabileceğini savunurken; İslamcılar Batı'nın yalnızca ilim ve tekniğinin alınmasını fakat kültürüne karşı Osmanlı geleneğinin oluşturduğu değerlerin muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹

Dönemin düşünürleri, Batının hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışmış, toplumun içine düştüğü durumdan kurtulması için gayret göstermiş ve bunun için çareler aramışlardır.² Türk tefekkür tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan Ziya Gökalp'ın bu dönemin aydınları arasında belirleyici bir yeri bulunmaktadır. Gökalp'ı diğer düşünürlerden farklı ve önemli kılan, onun düşünce gelişimi ve arayışını sosyoloji disiplini çerçevesinde gerçekleştirmesi ve bulduğu cevapları sistemli ve yalın bir dille umumu efkâra aktarmasıdır.³ Gökalp'ı önemli kılan bir diğer husus da, onun Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşamış olması⁴ ve milliyetçi fikre sahip olmasına rağmen ırkçı yönelimlerden uzak durarak fikriyatını temellendirmede dine özel bir önem atfetmesidir.⁵

¹ KESKİN, Mustafa, "Ziya Gökalp'ın Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:8, Sayı: 1, Yıl: 2003, s. 102.

² KESKİN, a.g.m. ,102.

³ BİLİCİ, Muhammed Veysel, "Türkçülüğün Esasları", *Ziya Gökalp*, (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 93.

⁴ TÜRKDOĞAN, Orhan, *Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, 2. Basım, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 134.

⁵ ERDOĞAN, Aynur, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak"; *Ziya Gökalp*, (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 84.

Gökalp'in düşüncelerinde dinin etkileri zaman içerisinde değişkenlik göstermekle birlikte O'nun aldığı eğitimin niteliği, oluşturduğu sentezin karakterini ve zihinsel haritasını etkileyecek ve yön verecek düzeydedir.⁶ Başlangıçta ailesinin ve büyüdüğü çevrenin etkisi ile dini duyguları güçlü olan Gökalp, daha sonra dini daha bir indirgemeci tavırla ele almış ve kavgalı alanlarmış gibi düşündüğü din (İslamiyet) ile milliyetçiliği birbiriyle barıştırmaya çalışmıştır.⁷

Gökalp'in görüşleri, benimsediği fikirler ve çevresi nedeniyle zamanla değişmiş ve kendi fikri bütünlüğü içinde tezatlarla düşmüştür. Bu tezatların telafisi için, zıt bazı fikirlerin birbirinden ayrılamayacağını iddia etse de; Türklüğü, İslamiyet'i ve Avrupa medeniyetini telif için gösterdiği gayret, tezatların kaynağı gibidir.⁸ Gökalp'in böyle bir senteze ulaşmış olmasının nedenini onun uzlaşmacı kimliğine bağlayanlar da vardır. Çünkü bu üç fikir akımının da güçlü taraftarlarının ve altyapılarının olması onu böyle bir yola sevk etmiştir denilmektedir.⁹ Ancak Gökalp'in daha sonra milliyetçilik fikrini daha bir ön plana alarak İslamcılık fikrini ona dolgu malzemesi yapma gayreti onun uyumlu ve uzlaşmacı olmaktan çok devrin fikrî şartlarına göre hareket ettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.¹⁰

Ziya Gökalp'te Din ve Milliyetçilik

Fransız İhtilali'nden sonra bütün dünyada hızla yayılmaya başlayan milliyetçilik fikri, çok uluslu yapıya sahip imparatorlukları derinden etkilemiştir. İçinde Türk, Arap, Kürt, Arnavut, Rum, Laz, Çerkez gibi birçok farklı unsuru bulunduran Osmanlı İmparatorluğu

⁶ AKYUL, Nurettin, *Ziya Gökalp'e Göre Din ve Değişim*, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, SBE, Ankara, 2007, s. 51.

⁷ AKYUL, a.g.e., s. 57.

⁸ VAKKASOĞLU, Vehbi, *Tarih Aynasında Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Cihan Yayınları, İstanbul, 1984, s. 197.

⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan, *Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, 2. Basım, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

¹⁰ VAKKASOĞLU, a.g.e., s. 197.

da milliyetçilik akımından derinden etkilenen imparatorluklardan biri olmuştur.

Gerek milliyetçilik akımının husule getirdiği sosyal ve siyasal çalkantılar gerekse Batı karşısında özellikle askeri ve teknik alanlardaki geri kalmışlık, Osmanlının içinde bulunduğu durumun iç açıcı olmadığı göstergesidir. Bu durum, kendisini sorumlu hisseden Osmanlı aydınları arasında farklı çözüm arayışlarının ve farklı fikirlerin ortaya çıkmasına etki etmiştir. Ziya Gökalp'te bu fikirler genellikle *Çağdaşlaşma/Muasırlaşma* etrafında şekillenmiş ve tartışılmıştır. Gökalp, III. Selim devrinde başlayan bu eğilimlerle birlikte II. Meşrutiyetten sonra *İslamlaşmak* gayesi taşıyan fikirlerin, son evrede ise *Türkleşmek* düşüncesinin ortaya çıktığını, bu üç akımın da gerçek ihtiyaçlardan doğduğunu belirtmiştir.¹¹

Osmanlı'nın son döneminde doğup gelişen bu fikir akımlarının, Türkiye'nin modernleşmesi sürecinde önemli tesirleri söz konusudur. Bu akımlardan Türkçülük daha ayrıcalıklı bir yere sahip bulunmaktadır.¹² Yusuf Akçura, üç ayrı fikri ele alıp tartıştığı, *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesinde, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasında kendi tercihini Türkçülüğten yana koymuş aynı zamanda İslamcılığa da açık kapı bırakmıştır. Ancak, bu üç siyasetin birbiriyle çelişkili olduğunu da kabul etmiştir.¹³ Gökalp ise Türkleşmeyi bir üst unsur olarak konumlayarak Osmanlılığın ve Türklüğün teminatı için adres olarak göstermiştir.¹⁴ Gökalp bu üç ayrı düşünce içerisinde yer alan bazı kavramları, kendi Türkçülük teorisine dâhil etmeye

¹¹ GÖKALP, Ziya, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Alter Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 5.

¹² TÜRKDOĞAN, Orhan. *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 108.

¹³ AKÇURA, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Hazırlayan: Okan BENSOY), Kilit Yayınevi. İstanbul, 2012.

¹⁴ ERDOĞAN, a.g.m., s. 71.

çalışmış, bu unsurların birbirleriyle çelişmediklerini tam tersine birbirlerini desteklediklerini savunmuştur.¹⁵

Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**¹⁶ adlı eserinde ilkin milliyet fikrinin önemine, daha sonra da Türkleşme cereyanına temas etmekte fakat İslamlaşma tezine hemen hemen hiç yer vermemektedir.¹⁷ Gökalp'a göre yeni Türkiye'nin temelini milliyetçilik ve Batı medeniyeti teşkil edecektir. Ancak bir millet kendi ruh yapısına yabancı olan dinî, ahlaki ve kültürel duyguları taklit etmeyecektir.¹⁸

Gökalp'te Manevi Motivasyon Alanı Olarak Din

Osmanlı toplumunda zuhur eden siyasal ve toplumsal problemler karşısında Gökalp, çeşitli çözüm arayışlarına girmiş, bu dönemde Osmanlı toplumunda maddi yetersizliğin yanında eksik olan bir diğer unsurun da manevi motivasyon olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle askeri eylemlerin başarısı manevi bir amaçla desteklendiği ölçüde artmaktadır. İnanç, insanları dayanışmacı bir atmosfer içerisine sokarak insanlar arası bağları güçlendirmektedir.¹⁹ Balkan Harbi ve sonrası süreçlerde ortaya çıkan yenilgi halleri ciddi bir motivasyon eksikliği düşüncesini de beraberinde getirmiştir.

Gökalp, gençliğinde ciddi bunalımlar yaşamış ve bu bunalımları kendince *mefkûresizlik/ülküsüzlük* teşhisi ile açıklamaya çalışmıştır. Gençlik dönemlerinde bir ülkü oluşturması beklenen dini

¹⁵ HEYD, Uriel, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, (Çeviren: A. Göke BOZKURT), 1. Basım, İlgî Kültür Sanat Yayınları. İstanbul, 2010, s. 163, 164.

¹⁶ HEYD, Uriel, Gökalp'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" sentezini arkadaşı Hüseyinzade Ali'den aldığı belirtir. Bakü'de yayınlanan Füyûzat adlı dergide, Hüseyinzade Ali, Türkleri, Türkleşmeye, İslamlaşma ve Avrupalılaşmaya çağırdığını belirtir. (Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 163-164.

¹⁷ TÜRKDOĞAN, *Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 109.

¹⁸ GÖKALP, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, (Hazırlayan: Bircan ÇINAR), Alter Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 35 vd.

¹⁹ MAHÇUPYAN, Etyen, *Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet, Devlet ve Din*, 1. Basım. Yol Yayınevi. İstanbul, 1998, s. 191.

tefekkürün onu yeterince tatmin etmemesi Gökalp'ı yeni ülküler aramaya teşvik etmiştir. Bunun sonucunda bulduğu yeni ideal/mefkûre milliyetçilik olmuş, ancak Gökalp, yeni idealin yanında eskisinin de (dinin) yaşaması gerektiğini düşünmüştür. Dahası Gökalp, ilk başlarda İslamiyet'in Türk vatanseverliğini güçlendirmede ciddi bir etken olabileceği görüşüne önem atfeden fikirleriyle temeyyüz etmiş bir simadır.²⁰

Gökalp, askeri başarıların elde edilebilmesi için dini motivasyonun yanında milliyetçiliğin motive gücünden de yararlanmak istemiştir. Bu nedenle Osmanlı Devletini yıllarca ortak amaç olan din etrafında birleştiren İslam'ın yanında, birçok Avrupalı devlette görülmeye başlanan milliyetçiliğin *kutsal vatan, kutsal toprak, tam bağımsızlık* gibi fikirlerin gücünden yararlanarak Osmanlı'ya yeni bir manevi gücün kazandırılması gerektiğini belirtmiştir. Gökalp, bu hususu şöyle açıklamaya çalışmıştır: "*Biz gençlerimize milli terbiye ve dini terbiye vermek istemedik, hâlbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir.*"²¹

Gökalp gibi o dönemin diğer aydınlarında da benzer fikirler görülmektedir. Örneğin; Ahmet Cevdet Paşa Islahat Fermanı'ndan sonra *gayrimüslimlerin askere alınma* teşebbüsüne karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre Osmanlı toplumunda vatan fikri hala istenilen ölçüde gelişmemiştir. Dolayısıyla bir savaş sırasında komutanlar askerlerini dini argümanlar kullanarak motive etmeye çalışsa da gayrimüslim unsurların dini motivasyonlara kapalı olacağı açıktır. Bu sebeple gayrimüslimler askere alınmamalıdır. Avrupa'da bu tür uygulamalar vardır ama onlarda din yerine vatan ülküsü, milli hisleri uyandırmada yeterli bir unsurdur. Eğer Osmanlı coğrafyasındaki çeşitli topluluklarda da böyle bir bilinç hali oluşursa ancak o zaman gayrimüslimlerin savaşa alınabileceği söz konusu olabilecektir.²²

²⁰ HEYD, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 113.

²¹ GÖKALP, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 40.

²² TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Milletler ve Milliyetçilikler*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19.

Gökalp'te Milliyetçilik Fikrinin Kökenleri ve Din

Ziya Gökalp, milliyetçilik fikrinin Osmanlı'da Arnavut ve Araplardan sonra Türkler arasında görülmeye başladığını belirtir. Bunun temel nedeni Osmanlı bünyesinde yer alan toplumsal unsurlar arasında güçlü olan İslamcılık düşüncesinin kavmiyetçiliğe karşı takındığı tavrıdır. Bir diğer neden ise Osmanlı'nın kurucu unsurlarından olan Türklerin milliyetçiliği savunmaya başlamasıyla birlikte çok uluslu bir devlet olan Osmanlı'nın yıkılmasının hızlanabileceği ihtimalinin bilinmesidir. Gökalp bu hususu şöyle açıklar: *“Milliyet ülküsü önce Müslüman olmayanlarda, sonra Arnavut ve Araplarda, en sonunda Türklerde görüldü. Türklerin en sonda kalması sebepsiz değildir: Osmanlı devletini Türkler kurmuştur... Türkler önce sezgiye dayanan bir ihtiyata uyararak, bir ülke için var olanı tehlikeye düşürmekten çekinmişlerdi. Bunun için Türk fikir adamları Türklük yok Osmanlıcılık vardı diyordu... Osmanlı tabirindeki yeni manayı Tanzimatçı Türklerden başka kabul eden yoktu.”*²³

Bu dönemde Türkçülüğe karşı en çok tavrı alan fikir akımı İslamcılık olmuştur. Kendisi de Arnavut kökenli olan ve milliyetçi duygulardan dolayı Arnavutluk'un Osmanlı'dan ayrılmasına karşı tepki gösteren Mehmet Akif Ersoy, yazılarında ırk çağrışımı uyandıran söylemler taşıyan Türkçüleri tenkit etmiştir. Örneğin 1912 yılında Süleymaniye Kürsüsünde, İslam ümmetinin birliğini yıkabilecek en tehlikeli unsurun kavmiyetçilik olduğunu belirtmiştir. Hakeza Said Nursi de bir Türk olmadığı halde eserlerini Türkçe yazdığı için bu dile hizmet etmiş olduğunu ama Türkçülük yapmadığını, Türkçülüğü savunanların Türk perdesi altına giren Frenkler olabileceğini söylemiştir. Dönemin önde gelen aydınlarından olan Said Halim Paşa ise, İslam'ı dışlayan kavmiyetçileri eleştirerek, kavmiyet fikrini önceleyenlerde İslamcılığın yüzeysel olduğunu, dini bir dil kullansalar da bundaki temel gayenin İslam'ı kavrayıp kabullenmek olmadığını izaha çalışır. Dahası kavmiyetçiler dini yani İslam'ı bir kültür birimi, halkın inancı, hatta kalkınmaya ve

²³ AKYUL, a.g.e., s. 6.

ilerlemeye katkıda bulunacak kurumsal bir yapı olarak bile görmezler. Oysa bedevi bir kavmi yeryüzünün en ileri devleti haline getiren İslam, XX. yy.'da Batının ulaşmış olduğu sosyal ve politik imkânları üretebilecek zihni şartlara, dinamiklere, sahiptir. Batı, Doğuya nazaran teknik bakımdan üstündür ancak ahlak ve maneviyat bakımdan Doğu, Batı'dan daha üstündür. Bu nedenle maddi unsurlar Batıdan alınarak kalkınma mümkündür ve gereklidir.²⁴

Comte pozitivismi, her ne kadar tarihte dinin devrini tamamladığını belirtmiş olsa da, Durkheim tarafından yapılan revizyonla din ona atfedilen yeni fonksiyonlarıyla tekrar toplumsal hayatta yerini bulmuştur. Batı'da gelişen Durkheim sosyolojisinin kavramları ve verileri öncelikli olarak Doğu'da Gökâlî tarafından İslamcılara karşı kullanılmıştır.²⁵ Gökâlî'yi ilgilendiren, İslam'ın teolojisi değil, Durkheim'de olduğu gibi toplumsal işlevidir.²⁶ İşte bu nedenle din, vatanperverlik ve millilik düşüncelerini geliştirmede önemli fonksiyonlar icra edebilecektir. Bu yönüyle dinden faydalanılması gerekir. Gökâlî'nin, Balkan Savaşı, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı dönemlerinde (1912-1922) yazdığı şiirlerde, dini metaforların yoğunlukla kullanıldığı canlı bir vatanseverlik görülmektedir. Gökâlî'ye göre Müslümanlık, Türk milliyetçiliğini engellemekte, tam tersine vatanperver duyguları güçlendiren bir unsur olmaktadır.

Gökâlî'nin de temsil ettiği milliyetçi düşünce, İslamcı düşünceler ve düşünürlerle fikri tartışmalara girerek kendine alan açmaya ve kendini tanımlamaya çalışmıştır.²⁷ Gökâlî, İslamcılar

²⁴ TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s.72.

²⁵ MERMUTLU, Bedri. "Ziya Gökâlî ve Mehmet Akif ya da Türkçülük-İslamcılık Gerilimi", *Ziya Gökâlî* (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 386, 387.

²⁶ PARLA, Taha, *Ziya Gökâlî, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 47.

²⁷ MERMUTLU, a.g.m., s. 385.

tarafından ileri sürülen İslamiyet ile milliyetçiliğin çeliştiği yönündeki görüşleri kabul etmez.²⁸ Diğer taraftan Türkçülüğün dine karşı bir akım olmadığını belirtmek amacıyla görüşlerini ayrıntılı bir şekilde yazma ihtiyacı duymuştur. İslamcıların Türkçülüğü dinin özüne zarar verecek bir unsur gibi düşünmelerinden dolayı, Türkçülüğün İslam'la zıtlaşmadığını bilakis onunla bir bütünlük arz ettiğini izaha gayret eder. Gökalp bunu şu görüşüyle temellendirmeye çalışır: *“Türkleşmek, İslamlaşmak ülküleri arasında bir zıtlık olmadığı gibi, çağdaşlaşmak ihtiyacı arasında bir çatışma yoktur. Çağa uyma ihtiyacı, bize Avrupa'dan yalnız bilimsel ve teknik aletlerle, bilimsel yöntemlerin alınmasını emrediyor. Avrupa da dinden ve milliyetten doğan, bundan dolayı bizde de bu kaynaklardan aranması gereken birtakım manevi ihtiyaçlarımız var ki aletler ve bilimsel yöntemler gibi bunların Batıdan alınması gerekmez. O halde her birinin nüfuz dairelerini belirterek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu, bunların bir ihtiyacın üç ayrı noktadan görülmüş kısımları olduğunu anlayarak çağdaş bir İslam Türklüğü meydana getirmeliyiz”*.²⁹ Gökalp, bütün Türklerin Müslüman olmasından dolayı Türkçülüğün yanında İslamcılığın da kolayca savunabileceğini, bunların birbirlerine destekleyen unsurlar olduğunu ileri sürmektedir. İslamcıların, İslam'da kavmiyetçiliğin olmadığına dair düşüncelerine karşı, Gökalp yine meşruluğunu İslam'ı kaynaklara dayandırmış, *“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi milletlere, kabilelere ayırdık.”*³⁰ âyetini delil olarak göstererek fikrini desteklemeye çalışmıştır.³¹

Dindar Milliyetçilikten Ümmetçiliğe

Ziya Gökalp, Türkçülerin millet ülküsünün Türklük, ümmet ülkülerinin de İslamcılık olduğunu söyler. Ayrıca Gökalp, Müslüman Türklerin bir ümmet programlarının da olması gerektiğini söyleyerek,

²⁸ HEYD, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 112.

²⁹ GÖKALP, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s.11.

³⁰ Hucurât Suresi, 49/13

³¹ AKYUL, a.g.e., s. 67.

muhtemel bir ümmet programının içeriğini belirtir. Bu programın şu temel özellikleri bulunmaktadır:

- *Bütün İslam âlemi arasında ortak Arap alfabesinin korunması,*
- *Bütün İslam kavimlerinin terimlerinin ortak hale getirilebilmesi için kongrelerin toplanması,*
- *Bütün İslam kavimleri arasında ortak bir terbiyenin (eğitimin) kurulabilmesi için kongrelerin yapılması,*
- *Bütün İslam kavimleri ile müftü teşkilatları arasında daimi bir bağ teşkil edilmesi,*
- *İslam ümmetinin sembolü olan hilal'in mukaddesliğinin korunması.³²*

Gökalp, bütün bunları sayarak Türkçülüğün, ümmetçiliğin karşısında olmadığını tam tersine ümmetçiliği de geliştirebileceğini savunmuştur. Gökalp, böylece o günkü İslami çevrenin eleştirilerinin boşa olduğunu kanıtlamak istemiştir.

Gökalp, milliyetçilik akımının Osmanlıda yaptığı tahribatın farkındadır. Ancak milliyetçilik fikrinin zararlarından kurtuluşun da yine milliyetçilik fikrinin benimsenmesinde yattığını düşünür. Aksi halde Osmanlı'nın geri kalan kısmının da bu fikir tarafından parçalanacağını savunur. **Milliyet ve İslamiyet** adlı makalesinde bu konuya değinen Gökalp, milliyetçiliği bir mikroba benzeterek şöyle demektedir; *“İslam âleminin son ümidi olan Osmanlı devletini yüz seneden beri parçalayan bir mikrop var. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın bir düşmanı idi ve İslamiyet'e büyük zararlar verdi. Fakat bugün artık İslamların lehine dönerek yaptığı zararları telafi etmeye çalışıyor. Bu mikrop milliyet fikridir.”³³* Makalenin devamında Romanya, Karadağ, Sırbistan Yunanistan gibi devletlerin milliyetçilik fikrinden dolayı Osmanlı'nın elinden çıktığını, ancak bu fikrin bir hastalık

³² A.g.e., s. 36-37.

³³ A.g.e., s. 64.

mikrobu değil, toplumsal bir maya görevinin olduğunu belirtir. Bu fikrin şimdiye kadar Osmanlı ve İslam devletlerinin aleyhine gelişmeler gösterdiğini ancak Müslümanlarca kurulan hükümetlerin idaresinde Müslüman olmayan kavimlerin kalmadığını, Müslüman milletlerin çoğunun yabancıların siyasi baskısı ve egemenlikleri altında bulunduğunu, böylelikle milliyetçilik şuurunun Osmanlı ve İslam devletlerinin Batı karşısında özgürlüklerini kazanmalarında tesirli bir araç görevi üstlendiğini belirtir.³⁴ Gökalp, bütün Müslüman kavimlerin saadetini ümit ederek beklemenin yeterli olmadığını, kurtuluş için bir takım çarelerin bulunduğunu, bunun da Batı'daki gibi her kavmin milliyet duygularıyla özgürlük mücadelesini başlatmaktan geçtiğini belirtir. Gökalp, "Her kavmin bir hidayet davetçisi vardır."³⁵ mealindeki ayetten hareketle bu görüşünü desteklemektedir.³⁶

Gökalp, Türkler kabul etse bile milliyet esası dışında bir birleşmeyi (ümmeçiliği) Arapların, Hintlilerin, Afganların ve Farsların kabul etmeyeceklerini belirtir.³⁷ Dolayısıyla bu toplumların kendi varlıklarını sürdürmesini her toplumun milliyetçiliği kaçınmaz olarak benimsemesinde görür. Gökalp, milliyetçiliği sadece İslam devletlerini Avrupa devletlerinin sömürsünden kurtaracak bir unsur olarak değil, aynı zamanda devletlerin iktisadi ve ahlaki yükselmelerini de sağlayacak bir unsur olarak değerlendirir. Hıristiyan milletlerin milliyetçilik fikri sayesinde ilerlemiş olduklarını; bir milletin milli dilini sevmesi ve edebiyatını milli dili üzerinden yazmaya başlamasıyla bağımsızlık yolunda önemli bir gelişme göstereceğini belirtir.³⁸

³⁴ YAVUZ, Kerim. "Ziya Gökalp'in Dini Tutumu ve Din Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2. Sayı, 1977, Sevinç Matbaası, Ankara, s. 218.

³⁵ Ra'd Suresi, 13/7

³⁶ GÖKALP, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s.665.

³⁷ AKYUL, a.g.e., s. 37.

³⁸ A.g.e., s. 66.

Hakiki cemiyet tipi olarak tanımladığı millet devrinin kendine has bir dini anlayışı ve devlet şekli olduğunu iddia eden Gökalp, millet kavramını ırkçılık anlamında kullanmaz; onun savunduğu milliyetçilik düşüncesinde millet, ırki, kavmi, coğrafi bir birlikteliği değil, dil ve dince aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan birlikteliği ifade eder. O'nun Batı'ya yaklaşımında ileri sürdüğü kültür-medeniyet ikiliğinin önemli bir unsuru olan kültürün başat öğelerinden en önemlisi İslam dini olmuştur.³⁹ Bu nedenle Gökalp'ın savunduğu milliyetçiliğin kültür milliyetçiliği olduğu söylenebilir. İslamlık, Türklük, Çağdaşlık arasında bir denge sağlamaya çalışmış olması da bu fikirleriyle ilintilidir. Mesela, muhafazakârlık ve Türkçülüğün bir kural haline gelmesini eleştirmiş, muhafazakârların mevcut durumun değişmesine küfür olarak baktıklarını, Batıcıların ise akla uygun kanunları mutlak gerçek yerine koymayanları gerici olarak itham ettiklerini belirterek konuyu eleştirel bir zeminde ele almıştır. Gökalp bu durumun toplumun geri kalmasına neden olduğunu belirterek yapılması gerekenleri üç aşamalı olarak anlatmıştır:

Birincisi; Gelenek ve göreneklerin tarihi metotlarla araştırılarak destanların, kahramanlıkların Türk edebiyatının temel taşları olarak ortaya çıkarılması ve milli öğeler taşıyan Türk dilinin yabancı kelimelerden kurtarılması gereklidir. Böylece milli değerler yeniden, toplumun aksiyoner kılınmasında roller üstleneceklerdir. *İkinci olarak,* İslam'a ait kurumlarla, Kelâm, Tasavvuf, Fıkıh gibi ilimlerin tarihinin araştırılarak hangi sosyo-kültürel ortamlarda geliştiğinin ve gelecekte nasıl bir seyir izleyeceğinin tahmin edilmesi gereklidir. *Son olarak,* çağın teknolojik ve bilimsel gelişmeleri ve toplumun bu duruma uyum süreci araştırılmalıdır.⁴⁰ Bu üç evre Ziya Gökalp'ın Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı ünlü tezinin bir nevi hayata geçirilme aşamalarıdır denebilir.

³⁹ A.g.e., s. 108.

⁴⁰ GÖKALP, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 19-21.

Milliyetçilik Fikri ve Dindar Muasırlaşma/Çağdaşlaşma

Gökalp, milliyetçilikle ilgili fikirlerini beyan ederken bu fikirlerin gelişip yerleşmesinde eğitim ve öğretimin önemine vurgu yaparak çağdaş bir hayat seviyesine ancak eğitim sayesinde ulaşabileceğini belirtir ve okul programlarında üçlü sisteme göre (Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak) eğitim verilmesinin gereğini şu şekilde izah etmeye çalışır: *“Bir okul programına göz gezdirdiğimiz zaman, çocuklarımıza üç çeşit bilgi öğrettiğimizi görürüz. Evvela, milli lisan ve edebiyatımızı, milli tarihimizi öğretiyoruz... İkinci olarak: Kur’an’ı Kerim, Tecvid, İlmihal gibi din dersleri ve İslam Tarihi ile İslam lisanları okutuyoruz. Üçüncü olarak: matematik, tabiat bilgisi gibi ilimleri ve bu ilimleri öğrenmeye yarayan yabancı diller ve elişleri, beden terbiyesi gibi maharetleri öğretiyoruz. Bu kısa göz gezdirmeden anlaşılıyor ki terbiyede takip ettiğimiz gayeler üçtür: Türklük, İslamlık, Çağdaşlık... Bu üç terbiye birbirlerinin yardımcı ve tamamlayıcı olmakla mükelleftir.”⁴¹* Gökalp, makalenin devamında bu üç fikrin sınırlarının iyi belirlenmesi gerektiğini, aksi halde iyi tanımlanmayan ve kurgulanmayan fikri alanların birbirlerinin yerini almak için diğerini yok etmek gibi bir karşıtlığa da sebebiyet verebileceğini belirtir.

Gökalp’a göre, en, boy ve derinlik olmak üzere cismin üç boyutu olduğu gibi, sosyal varlığın da milliyetçilik, ümmetçilik ve asrılık olarak üç boyutu vardır.⁴² Gökalp, bu üç boyut kavramını kitap, gazete ve aletten yola çıkarak da temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin *kitabın dini, gazetenin ise milli duyguyu geliştirdiğini*, birinin ümmetleri diğerinin ise milletleri bir araya getirdiğini belirtir. Benzer şekilde Türklüğün milliyet, İslamlığın ise beynelmilleliyet (milletler arası) mahiyetinde olduklarından birbirlerini tamamladıklarını söyler. Gökalp, milliyet gazeteden, beynelmilleliyet kitaptan tevellüt ettiği gibi asriyetin de (modernlik) aletten tekevün ettiğini açıklamaya çalışır. Bu durum onun fikirlerinde Türkleşmek ile

⁴¹ GÖKALP, Ziya “İslam Terbiyesinin Mahiyeti” *İslam Mecmuası*, Cilt: 1, Sayı:1, Yıl: 1330, s. 14-16.

⁴² ERDOĞAN, a.g.m., s.79.

İslamlaşmak fikirleri arasında bir çatışma olmadığı gibi muasırlaşma fikri arasında da bir çatışmanın olmadığını göstermektedir.⁴³ Döneminin fikri hayatına göre bir hayli Batı taraftarı olmasına rağmen Batı'nın bütün değerlerinin transfer edilmesine de karşıdır. O da İslamcılar gibi Avrupa kültürünün çürümüş olduğunu, bu nedenle Batı'nın sadece maddi değerlerinin alınmasının uygun düşeceğini savunmuştur. Böylece akıl ve bilim ile donanmış bir Türk-İslam kültürü meydana getirilmiş olacaktır.

Gökalp, milli dilin, dini de kapsaması gerektiğini belirterek, dini konuları içeren kitapların, hutbelerin ve vaazların Türkçe olmasının icap ettiğini, dini gerçeklerin öğrenilmesinin, dini vaazların faydalı ve beklenen tesiri göstermesinin ancak bu şekilde mümkün kılınacağını söylemiştir.⁴⁴ Gökalp bu fikirlerini teoride olgunlaştırdıktan sonra bir adım daha ileri giderek ezanın da Türkçeleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵ Milliyetçilik fikriyatında dil ve din unsurundan sonra tarih şuurunun önemini vurgulayan Gökalp, bir kavmin şu veya bu şekilde kaybetmiş olduğu ruhu, milli hayatının ilk gelişme ve yükseliş hamlelerinde yeniden bulabileceğini, böylelikle halk kültürü ve geleneğinin derinliklerinde bulunan efsane ve rivayetlerin milli bir maneviyat oluşturacağını söyler. Dil, din, tarih gibi önemli unsurların yanında bir de iktisadi hayatı ekleyen Gökalp, Milli terbiyenin, her şeyden önce milli bir dil ve tarihe, sonra da iktisadi bağımsızlık esaslarına dayandığını ve bütün manevi feyizlerini de dinden aldığını belirtir.⁴⁶ Görüleceği gibi Gökalp'ın milliyetçilik, İslamcılık ve muasırlaşmakla ilgili düşünceleri

⁴³ GÖKALP, Ziya, *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt: 3, Mart 1913, s. 337; TANYU, Hikmet. *Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği*, 1. Basım, Elips Yayınevi. Ankara, 2006, s. 16, 17.

⁴⁴ GÖKALP, *Türkçülüğün Esasları*, s. 162.

⁴⁵ "Vatan" adlı şiirinde bunu şu şekilde kaleme almıştır "*Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/ Köylü anlar manasını namazdaki duanın/ Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur, /Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdanın /Ey Türkoğlu; işte senin orasıdır vatanın"* (Ziya GÖKALP, *Yeni Hayat*, İstanbul, 1976, s. 11)

⁴⁵ GÖKALP, a.g.e., s. 67.

⁴⁵ KESKİN, a.g.m., s. 115.

⁴⁶ GÖKALP, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 67.

ancak birlikte düşünüldüğünde bir bütünlük ve değer ifade etmektedir.

Dinin Milliyetçiliğe Katkıları

Durkheim gibi ilkel dinler üzerinde duran Gökalp, bu dinlerin belli bir toplum ya da toplulukla sınırlı kaldığını, buna karşılık üyelerini sırf dini bir bağ ile birbirine bağlayan ümmet dinlerinin bulunduğunu bu yönüyle de dinin kavimler arası bir özellik kazandığını belirtir. Ne var ki bu özellik ilanihaye değildir. Her devrin ayrı bir siyaset biçimi olduğu düşüncesinden hareketle Gökalp, bilime dayalı modern medeniyetin dünyanın her bir kavim ve dini zümrelerine açık düşecek şekilde bütün insanlığı etkileyeceği yönünde bir kanaat taşımaktadır. Bu nedenle daha önce müşterek bir devlet ve medeniyete girerek şahsiyetlerini kaybeden kavimler/topluluklar, şahsiyetini kaybettikten uzun bir müddet sonra bile tekrar millet tipi altında ortaya çıkabilecektir.⁴⁷

Gökalp, kendi düşünce dünyasında milliyetçiliği, dini anlamın yerini tutacak şekilde geniş ve kutsal bir çerçevede ele almıştır. Ona göre kültürel gelişme açısından toplumlar aşiret, kavim, ilkel toplumlar ile milletler olmak üzere ikiye ayrılır. Ulusu oluşturan harsın olabilmesi için de din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil ve iktisat gibi konulardan oluşan bir geleneğin var olması gerekir. Yine Gökalp, söz konusu iki toplumda dinin mevkiinin ve fonksiyonlarının değiştiğini belirtir. Durkheim'den etkilenen Gökalp, ilkel toplumların henüz iş bölümünün ortaya çıkmadığı, toplumsal olayların tamamıyla dini kalıplar içerisinde meydana geldiği en basit topluluk şekilleri olduğu görüşünü benimser. İşbölümü ve uzmanlaşmanın ortaya çıktığı toplumlarda ise dinin konumunun değiştiğini ve dinin yeni fonksiyonlar üstlendiğini izaha gayret eder. Bu tür toplumlarda işbölümü arttıkça toplum hayatında siyaset, ekonomi, ahlaki eğitim gibi faaliyet kolları gittikçe dinin etkisinden uzaklaşmaya ve toplumsal kültürde kendilerine özgü mevkiler elde

⁴⁷ KESKİN, a.g.m., 106.

etmeye başlamaktadır. Böylelikle sırf dinden ibaret olan toplumsal kültürün dini de içine alan daha geniş ve homojen bir yapıyı oluşturması umulmaktadır. Ancak Gökalp, Durkheim sosyolojine kendi toplumunun gözüyle bakmıştır. Örneğin Durkheim'in önemle üzerinde durduğu işbölümü yerine Gökalp, çok daha fikrî ağırlıklı bir yapıdaki milliyetçiliği koymuştur. Gökalp'ın toplumsal işbölümünü dikkate almamasının nedeni Osmanlıda fikir ayrılığının olmadığını ve de olamayacağını düşünmüş olmasındandır.⁴⁸

Osmanlı aydınları birçok sebepten dolayı toplum hayatında dinin yani İslam'ın gerekliliği fikrini ısrarla savunmuşlardır. Bu biraz da, Osmanlı aydınlarının Durkheimci yaklaşımla İslam'ı vazgeçilmeyecek bir sosyal pekiştirici olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü İslamiyet, Müslüman Osmanlı'nın sosyal hayatına kalıcı izler bırakacak şekilde nüfuz etmiştir. Toplumu ilerletmek, aydınlatmak, Batı'nın geldiği seviyeye yükseltmek için İslam'ın kapsayıcı özelliğinden yararlanmak istenmektedir. Bunun için İslam'ın genel prensiplerinden ilerlemeye ve gelişmeye açık hükümlerinin toplumda karşılığı olacak şekilde değerlendirilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Dinin sosyal pekiştirici gücünün yanı sıra çoğu zaman yeni fikirlere meşruiyet dayanağı olma görevi de vardır. Bu nedenle İslam XIX. yy.'ın yeni fikirlerinin dayanağı olarak kabul görmüş, İslam düşünce tarihindeki farklı ekollere çekinilmeden müracaat edilmiştir.⁴⁹ Gökalp, İslamiyet'i hiçbir zaman salt ahlaki boyutlu bir din olarak açıklamamıştır. Zira onun önemli gördüğü husus, İslamiyet'in neler içermediğini belirleyerek, Türk kültürü ile Batı medeniyetinin bağdaşmayan unsurlarının tasfiye edilmesi olmuştur.⁵⁰

⁴⁸ MARDİN, Şerif. *Din ve İdeoloji*, 21. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 148.

⁴⁹ TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 5. Basım, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 107.

⁵⁰ HEYD, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, s. 165.

SONUÇ

Zaman zaman tezatlıklar içeren fikirlerin de görüldüğü Ziya Gökalp'ın fikrî dünyasının şekillenmesinde, yaşadığı sosyo-kültürel dönem ve çevrenin, Batı menşeli düşünce akımlarının önemli tesirleri vardır ve Gökalp'te bunun farkındadır. Çünkü tezat içeren düşüncelerini telife çalışması; zıtlık gibi duran kısımların aslında birbiriyle alakalı olduğunu söyleyerek Türklüğü, İslamiyet'i ve Çağdaşlığı (Muasır medeniyeti; Avrupa medeniyetini) bir potada değerlendirmeye çabalaması bu durumun bir göstergesi sayılabilir.

Gökalp'te millet olmanın şartlarından birisi olarak altı çizilen din birliği ile dindaşlığa dayanan birlik aynı şey değildir. Dahası, ümmet tanımlaması için kullanılmaya çalışılan din birliği tanımlaması da yanlıştır. Çünkü din, birbirinden farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerdeki insanlarda aynılıklar gösterebilir. Ancak millet olma yeterliliği için din birliğinden başka dil ve kültür birlikteliği de bir gerekliliktir. Kültür birlikteliği için ise; ortak toplumsal deneyimler, paylaşımlar, duyuş ve düşünelere ihtiyaç vardır.⁵¹ Gökalp, Durkheim gibi dinin teolojik boyutundan çok toplumda üstlendiği işlevi önemser ve dini Türkçülük siyasetinde toplumsal birliği ve dayanışmayı sağlayan unsurlardan biri olarak düşünür.⁵²

Osmanlı döneminin birçok aydını, devletin Batı karşısında pek çok alanda geri kaldığını ve güçsüzleştiğini görmüş, ülkenin düştüğü bu durumdan kurtulması için yine Batı'nın tekniğinin alınarak Osmanlı'nın çağdaş bir yapıya büründürülmesinin mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Buhranlı dönemin düşünürü Ziya Gökalp da devrin düşünce atmosferinin tesiri altında fikirlerini şekillendirmiş, onun din ve İslam konusundaki görüş ve düşünceleri de bu çerçevenin içinde kalmıştır. Gökalp'ın din ve İslamiyet hakkındaki görüşleri, fikir hayatının gelişim sürecinde farklılıklar arz etmiştir. Bunda aldığı eğitimin, dönemdeki fikrî akımların ve Batı

⁵¹ GÖKALP, *Türkçülüğün Esasları*, s.11.

⁵² KABAKCI, Enes. "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, 2008, s. 41, 56, 60.

kültürünün tesirleri vardır. Gökalp'ın düşünce dünyasına tesir eden üç ayrı fikir akımının temeli gençlik yıllarında atılmıştır. Zira o, yoğun olarak okuduğu Şark ve İslam eserleri, okullarda aldığı Batıcı ilim ve felsefe ile o dönemin yasakları kapsamında olmasına rağmen gençlik yıllarında gizliden gizliye yayılan vatan ve hürriyet fikirlerinin tesirinde kalmıştır. Gökalp'te ilk başlarda İslam referanslı fikirler ağırlıklıdır. Sonraları *vatan, hürriyet ve ulus devlet* gibi düşünce akımları onda Türkçülük fikrini uyandırmış, hayatının son döneminde de tamamen Batıcı olmuştur.⁵³

Gökalp'ın fikri hayatındaki kırılmalıkları ve değışkenlikleri dönemlere dayalı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak zordur. O, çoğu zaman tezatlarla düşme pahasına ortaya koyduğu fikirlerini birlikte ve bir bütünüün parçalarıymış gibi savunabilmiştir. Çünkü Gökalp'te döneminin bütün fikriyatını birlikte düşünme ve değerlendirmeye yönelik ciddi bir ilmi altyapı, birikim vardır. Dahası bu birikimler, Gökalp milliyetçiliğinin, Türk-İslam anlayışında ifadesini bulan, geniş anlamı imparatorluğun bir bütün olarak korunması⁵⁴fikirindeki gibi, uzlaşmacı, yapıcı, çözümleyici bir anlayışı ikameye yönelik kullanılmıştır. Gökalp fikriyatında, yaşadığı dönemin hızlı sosyal ve siyasal değışim hengâmesinde, fikrî zemininin istikrarsızlaşması, imparatorluk topraklarının durmaksızın küçülmesi ve değışmesi gibi çok önemli belirleyicilerin varlığını da hesaba katmak gerekir. Çünkü bu tür trajik sosyal, siyasal ve düşünsel kırılmalar Gökalp'te olduğu gibi dönemin diğer aydınlarının da müşterek kaderi olmuştur.⁵⁵

İlk dönemlerde İslamcı-Osmanlıcı düşünce çizgisine yakın duran Gökalp, daha sonra milliyetçi bir çizgiye bürünmesine rağmen İslami düşünceden kaynaklanan veri alanı, toplumların işlerliğinde tamamlayıcı unsurlardan birisi gibi düşünmüştür. Yapısal yönden toplumu bir araya getirme görevini üstlenen din ile giderek laik bir

⁵³ Bu farklılıklar ve dönemleri için bkz., Keskin, a.g.m.

⁵⁴ ERDOĞAN, a.g.m., s. 84.

⁵⁵ AKYUL, a.g.e., s. 86.

şekil alan milliyetçiliğin o dönemde ve Gökalp fikriyatında birlikte düşünüülmesinin temel dayanakları olarak şunlar gösterilebilir:

- Milliyetçilik fikrinin savunulması, millî hislerin insanları ortak noktada birleştirmenin bir aracı gibi düşünülmektedir. Türkler Müslüman bir toplumdur ve İslam dini birleştirici bir görev üstlenecektir. Bu durum, din ve milliyetçiliğin birlikte savunulmasında etkili olmuştur.
- Milliyetçilik fikri savunulmaya başladığı zamanlarda din toplumda hâlâ meşruluk ölçütü idi. Dolayısıyla milliyetçiliğin dini düşünceye aykırı bir unsur olması bir yana dinin belli yönleriyle milliyetçiliğin uzlaştırılabilir alanlarının varlığı, haliyle daha beklenilir bir durumdur.⁵⁶
- Milliyetçilik, toplumun ve çoğu zaman yerelin kültürünü yüceltir. Bundan dolayı milliyetçilik, kültürü koruma adına muhafazakâr bir yapıya bürünebilir. Din kültürün bir unsuru olduğu için milliyetçilik, dini tamamıyla devre dışı bırakmak istemez.
- Milliyetçiliğin, din ile uzlaştırılmasının nedenlerinden birisi de dinin toplumda üstlendiği işlevsel yönüdür. Liberalizm ve sosyalizm gibi modern siyasal-ideolojik akımların en büyük eksikliği; ölüm, hastalık ve doğal afet gibi durumlarda insanlarda oluşturduğu metanet duygusunu inşada din kadar başarı sağlayamamasıdır. Aynı şekilde milliyetçiler, bireyler arasındaki ilişkilerin düzenlemesi, şiddet ve cinsellik benzeri duyguların dizginlemesi gibi hususlarda dinin toplumdaki tamamıyla atılmasına karşıdırlar.

⁵⁶ Cumhuriyetin ilanından sonra Gökalp'in İslamiyet'le ilgili düşünceleri de bu yönde evrilmiştir.

- Milliyetçiliğin din ile ilişkisinin bir diğer nedeni, dini duygular milliyet duygularıyla birlikte değerlendirildiğinde ikisi toplumu yönlendirmede güçlü bir enerji ortaya çıkarır.⁵⁷
- Dinin, siyasal gücü elinde bulunduran kurumun egemenliği altında varlığını sürdürmesi istenmiş, böylelikle dinin siyasal yapıyı tehdit edecek bir unsur olması engellenmeye çalışılmıştır.⁵⁸
- Milliyetçilik ile din arasındaki ilişkide etkili diğer bir unsur, dindar kesimin milliyetçiliği benimsemeye yatkınlığıdır. Özellikle milliyetçilik fikrinin yayılmaya başladığı dönemlerde, bazı dindar düşünürler ülkenin kurtuluşunu milliyetçilikte görmüşlerdir. Böylece, imparatorluk bünyesinden kopan ve Müslüman olmayan unsurlar devletleşerek milli bağımsızlıklarını kazanırken Müslümanlar da İslam devletleri birliğini kurulabileceklerdir.

Gökalp, hem İttihat ve Terakki döneminde hem de Cumhuriyetin ilk yıllarında doktrin ve teori ihtiyacı duyan yöneticilere bir hareket programı sunarak o yöndeki boşluğu doldurmuştur.⁵⁹ O, gerek Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında düşünce bakımından inişli çıkışlı bir seyir izlese de, mevcut sorunları aşmak için geliştirdiği düşünce ve önerdiği çözüm yollarıyla tesiri yoğun olarak hissedilen düşünürlerden birisidir. Bu açıdan bakıldığında, Gökalp'ı dikkate almadan günümüz Türkiye'sini anlayabilme imkânı zayıflamaktadır.⁶⁰

⁵⁷Gökalp'ın din ve milliyetin motive gücü hakkında: "fertleri mukaddes gayeler için ölüme sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir." demektedir. (Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 40)

⁵⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye'de böyle bir görev üstlenmiştir.

⁵⁹ KARPAT, Kemal H. *Ziya Gökalp'ın Kooperatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 328-330.

⁶⁰ BİLİCİ, a.g.m., s. 108.

Gökalp, “*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Garp medeniyetindenim*” diyerek yeni dönem Türk milliyetçiliğinde Garp medeniyeti kadar dinin de bir şekilde mutlaka belirgin bir işlevselliğe sahip olacağı düşüncesini etkin bir tarzda ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

AKÇURA, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Hazırlayan: Okan BENSOY), Kilit Yayınevi. İstanbul, 2012.

AKYUL, Nurettin. *Ziya Gökalp’e Göre Din ve Değişim*, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, SBE, Ankara, 2007.

BİLİCİ, Muhammed Veysel, “Türkçülüğün Esasları”, *Ziya Gökalp*, (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

ERDOĞAN, Aynur. “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”; *Ziya Gökalp*, (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

GÖKALP, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, (Hazırlayan: Bircan ÇINAR), Alter Yayıncılık, İstanbul, 2010.

GÖKALP, Ziya. *Yeni Hayat*, İstanbul, 1976.

GÖKALP, Ziya. “İslam Terbiyesinin Mahiyeti” *İslam Mecmuası*, Cilt: 1, Sayı:1, Yıl: 1330, s. 14-16.

GÖKALP, Ziya. *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt: 3, Mart 1913, s. 337.

GÖKALP, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Alter Yayıncılık. İstanbul, 2010.

HEYD, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, (Çeviren: A. Göke BOZKURT), 1. Basım, İlgü Kültür Sanat Yayınları. İstanbul, 2010.

KABAKCI, Enes. “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, 2008.

KARPAT, Kemal H. *Ziya Gökalp'ın Kooperatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

KESKİN, Mustafa. "Ziya Gökalp'ın Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:8, Sayı: 1, Yıl: 2003, 101-118.

MAHÇUPYAN, Etyen. *Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet, Devlet ve Din*, 1. Basım. Yol Yayınevi. İstanbul, 1998.

MARDİN, Şerif. *Din ve İdeoloji*, 21. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

MERMUTLU, Bedri. "Ziya Gökalp ve Mehmet Akif ya da Türkçülük-İslamcılık Gerilimi", *Ziya Gökalp* (Editör: Korkut TUNA, İsmail COŞKUN), 1. Basım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

PARLA, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

TANYU, Hikmet. *Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği*, 1. Basım, Elips Yayınevi. Ankara, 2006.

TUNAYA, Tarık Zafer. *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

TÜRKDOĞAN, Orhan. *Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, 2. Basım, MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998.

TÜRKDOĞAN, Orhan. *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Milletler ve Milliyetçilikler*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2012.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 5. Basım, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011.

VAKKASOĞLU, Vehbi. *Tarih Aynasında Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Cihan Yayınları, İstanbul, 1984

YAVUZ, Kerim. "Ziya Gökalp'in Dini Tutumu ve Din Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2. Sayı, 1977, Sevinç Matbaası, Ankara. s. 211-222.

MAHABATLI SÛFÎ ŞAİR VEFÂYÎ'NİN TUHFETÜ'L-MÜRÎDÎN ADLI ESERİNDE ŞEYH UBEYDULLAH-I NEHRÎ VE HALİFELERİ

Abdulcebbar KAVAK*

Özet

Mahabat'ın ünlü şairlerinden Vefâyî mahlaslı Mirza Abdurrahim (ö. 1320/1902), Nakşbendî- Hâlidî koluna mensuptur. Müderris ve sûfî kimliğine rağmen daha çok şairliğiyle tanınmıştır. Anadolu'da Hâlidîliğin önemli merkezlerinden Nehri Tekkesinde postnişin olan Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (ö.1300/1883)'nin hem kâtipliğini hem de çocuklarına hocalık yapmıştır. Vefâyî'nin, Şeyh Ubeydullah'ın vefatından sonra kaleme aldığı "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eseri, Nehrî ailesi mensuplarıyla ilgili oldukça önemli bilgiler içermektedir. Osmanlı imparatorluğunun son yarım asrında Hakkâri ve çevresinde meydana gelen siyasî ve toplumsal hadiselerde başat rol oynamış Nehrî ailesinin faaliyetleri hakkında kıymetli ipuçlarını ihtiva eden bu çalışma, özellikle Şeyh Ubeydullah'ın tasavvufî faaliyetleri ve haklarında pek fazla bilgi bulunmayan halifeleriyle ilgili önemli malumat sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Vefâyî, Mahabat, Tuhfetü'l-mürîdîn, Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, XIX. Yüzyıl.

Sheikh Ubaydullah an-Nahrî and his Khalips in *Tuhfetü'l-Mürîdîn* the Work of Sufi Poet Wefayi of Mahabat

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, (akavak@agri.edu.tr)

Abstract

Among the famous poets of Mahabat, Mîrza Abdurrahim having a pseudonym as Wefâyî (d. 1320/1902) is belonging to the Naqshbandî-Khalidî. Although having professorship and sufi identity, he has been recognized with his poetry. He was the clerk of Sheikh Ubaydullah an-Nahrî (d. 1300/1883) who was the sheik of Nahri Lodge that was one of the most important centers of Khalidî in Anatolia and he also taught sheikh's children. After the death of Sheikh Ubaydullah, Wefayi's wrote a book named as "Tuhfetü'l-mürîdîn" that includes quite important information about the Nahri family. Comprising precious tips about the activities of Nahri family that played dominant role in political and social events in Hakkâri and around in the last half century of Ottoman Empire, this study offers important information about especially Sheikh Ubaydullah's mystical activities and his khalips who remained unknown.

Key Words: Wefâyî, Mahabat, Tuhfetü'l-mürîdîn, Sheikh Ubaydullah an-Nahrî, 19th Century.

Giriş

Mahabat, İran'ın kuzeybatısında çoğunlukla sünnî Kürtlerin meskûn olduğu bir şehirdir. Mahabat halkının mezhep olarak İran'ın kahir ekseriyetinden farklı oluşu, kendileriyle aynı dili konuşan ve aynı mezhebe bağlı¹ olan Irak ve Anadolu Kürtleriyle münasebetlerini geliştirmeye sevk etmiştir. Mahabat'ın ilim, kültür ve tasavvuf alanlarında en çok ilişkili olduğu şehirlerin başında Kuzey Irak'ın Süleymaniye şehri gelmektedir. Medrese ve tekke faaliyetleri açısından Süleymaniye'den çok etkilenen Mahabat'ta, son dört asır içinde sırayla Kadiriyye, Şâziliyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının yoğun faaliyetleri görülmüştür.² Mahabat'ta ilmiye ve sûfiye

* Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, (akavak@agri.edu.tr)

¹ Mahabat halkı Irak ve Anadolu'da yaşayan soydaşları gibi dil olarak Kürtçeyi kullanmakta olup mezhep olarak itikaden Eşarî ve amelen Şafî'dirler. Medreselerinde de asırlardır bu iki mezhebe göre eğitim verilmektedir.

² Sine ve Merivan yoğunluklu olmak üzere Mahabat bölgesinde Berzencî ailesine mensup Kadirî şeyhlerinin faaliyetleri görülürken, Senendec bölgesinde

sınıflarına mensup şahsiyetlerin yanı sıra çok sayıda şair ve edebiyatçı yetişmiştir. Molla Abdullah Pîrebâb (ö. 1309 veya 1318/1891 veya 1901), Kadı Abdulfettah Mahabadî, Kadı Mirza Ali Mahabadî (ö. 1350/1932), Sâlâr Said lakaplı Mirza Ali Han Haydarî (ö. 1373/1954), Hêmin mahlaslı Şeyhülislam Muhammed Emin (ö. 1406/1985) ve Hejar mahlaslı Abdurrahman Şerefkendî (ö. 1411/1990)³ bu şahsiyetlerden birkaçıdır.

Vefâyî mahlasıyla tanınan Mirza Abdurrahim (ö. 1320/1902) de 19. asırda Mahabat'ta yaşamış ilmiye sınıfına mensup şairlerden biridir. Şairlik yönünü ortaya koyan "Divan"ının dışında, "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı Farsça bir eseri de bulunmaktadır. Vefâyî'nin "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eseri, Nehri ailesi ve özellikle Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî ve halifeleri hakkında bugüne kadar pek duyulmamış bazı bilgileri ihtiva etmektedir. Vefâyî'nin hatırat tarzında kaleme aldığı bu çalışmasında yer alan bilgiler, tasavvuf ve sosyoloji alanlarında çalışan ilim adamları için hareketli geçen bir dönemin irdelenmesi açısından önem arz etmektedir.

A. Vefâyî'nin Hayatı

Asıl adı Abdurrahim b. Molla Ğafûr b. Molla Nasrullah'dır. Halk arasında Mirza Abdurrahim olarak bilinmekle beraber daha çok

Hâliidiye köyünü merkez edinen sonradan Kâkû Zekerriyya adını alan tekkede Şâziliyye şeyhlerinin tasavvufî faaliyet yürüttükleri bilinmektedir. Mahabat ve çevresinde 19. Asrın ilk çeyreğinden itibaren yayılmaya başlayan Nakşbendî tarikatını ise biri sınırın Irak tarafında Hevraman bölgesinde etkili olan Şeyh Osman Siracüddin (ö. 1283/1866), diğeri Anadolu'da Şemdinliyi merkez edinen Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö. 1269/1853) olmak üzere Mevlânâ Hâlid'in iki halifesinin temsil ettikleri görülür. Bu hususta daha geniş malumat için bk. Abdüssamed Tûdâr, *Nûru'l-Envâr Der Silsile-i Âl-i Athâr*, İntişârâtü Hüseyinî Neseb, Tahran 1369, s. 50-56; Muhammed Rauf Tavakkulî, *Târîh-i Tasavvuf der Kürdistan*, İntişârât-ı Tavakkulî, Tahran 1381, s. 155-195; Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, II, 19-27; Mirza Abdurrahim Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, haz.: Mamosta Gazi Muhammed Hızır, çev.: Muhammed Heme Bakî, Sakız 1999, s. 173-232.

³ Baba Merdoh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, İntişârât-ı Surûş, Tahran 1382, II, 43, 44, 197, 351, 520, 564; Abdülmecid es-Selefi, Tahsin İbrahim ed-Duskî, *Mu'cumu'ş-şu'arâi'l-Kurd*, Sipîrêz, Duhok 2008, s. 364.

şiiirlerinde kullandığı *Vefâyî* mahlasıyla meşhur olmuştur. Vefâyî, 1844 yılında Mahabat'ta dünyaya gelmiştir.⁴ İlk eğitiminin ardından Mahabat'ta medrese tahsiline başlamış ve Arapça ile beraber İslami ilimleri de okumuştur. Medrese tahsilini ikmal ettikten sonra ilim icazetini almakla birlikte herhangi bir cami veya medresede görev almamıştır. Yalnız onun, Mahabat'ta kendi imkânlarıyla çocuklara yönelik özel bir okul açtığından bahsedilir.⁵

Vefâyî'nin müderris kimliğinden daha çok şairliği ile tanındığı söylenebilir. O dönem Vefâyî gibi medrese tahsili gördüğü halde şiiir ve edebiyat alanında ün salan başka şairler de bulunmaktadır. Çoğunluğu Nakşbendî-Hâlidî koluna mensup bu şahsiyetlerden Mahvî mahlaslı Şeyh Muhammed Osman (ö. 1326/1909),⁶ Mevlevî mahlaslı Şeyh Abdurrahim et-Tâvekûzî (ö. 1299/1882),⁷ Bîsârânî mahlaslı Molla Hamid (ö. 1312/1894),⁸ Sine şehrinden Şeyh Selim

⁴ Baba Merdoh Rûhânî, Vefâyî'nin 1264/1848'de doğduğunu belirtir. Bk. Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, II, 71.

⁵Ma'rûf Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, Ârâs Yay., Hevler 2010, IV, 369.

⁶ Muhammed Osman 1264/1847 senesinde Süleymaniye'de doğdu. Babası Molla Osman, Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin halifelerindendir. Medrese eğitimi sonrası Bağdat'ta İmam Azam Medresesinde bir müddet müderrislik yapmış sonra oradan ayrılarak Süleymaniye'ye dönmüştür. 1300/1882'de gittiği hac seferi dönüşü İstanbul'a uğramış ve Sultan II. Abdülhamit tarafından ağırlandırılmıştır. Sultan II. Abdülhamit kendisi için Süleymaniye'de bir Tekke yapılmasını ve yeterli bir maaş bağlanmasını emretmiştir. Sûfî kimliğinin yanında edebiyata meraklı olan Muhammed Osman Mahvî mahlasıyla Kürtçe kasideler yazmıştır. 1326/1908 senesinde Süleymaniye'de vefaqt eden Mahvî kendisine ait tekkeye defnedilmiştir. Bk. es-Selefi, *Mu'cumu's-şu'arâi'l-Kurd*, s. 320-321.

⁷ Asıl adı Abdürrahim b. Said b. Şerîf el-Mevlevîdir. 1221/1806 İran'ın Sine şehrine yakın Serşate köyünde doğdu. Medrese eğitimi İran ve Kuzey Irak'taki farklı medreselerde tamamladıktan sonra Süleymaniye'nin müftüsü ve tanınmış âlimlerinden Abdurrahman en-Nûdşî'den ilim icazeti aldı. Bir müddet tedrisatla uğraştıktan sonra Nakşbendî şeyhi Osman Siracüddin'den tasavvufî eğitim aldı. Ömrünün sonuna kadar onun halifesi olarak irşad faaliyetlerini devam ettirdi. Ma'dûmî mahlasıyla binlerce Farsça, Arapça ve Kürtçe beyit kaleme aldı. Çok sayıda eser telif etti. Manzum olarak kaleme aldığı *el-Akîdetü'l-marziyye bi'l-luğati'l-Kürdiyye* adlı eseri üç bin beyitten oluşmaktadır. Mevlevî 1300/1883'te Serşate köyünde vefat etti. Bk. es-Selefi, *Mu'cumu's-şu'arâi'l-Kurd*, s. 159-161.

⁸ Asıl adı Hamid b. Molla Ali el-Bîsârânî'dir. Kürt şair Molla Mustafa el-Bîsârânî'nin neslinden geldiği söylenir. 1225/1810'da Senendec şehrinin Bîsârân

Tahtî ve Şeyh Azîz Tahtî⁹ ile Pîremêrd lakaplı Tefvik Mahmud (ö. 1369/1950)¹⁰ en çok tanınanlardır.

Vefâyî gençlik yıllarında medreselerinde çok sayıda Mahabatlı talebenin ilim tahsil ettikleri Süleymaniye şehrine gitmiş ve oradaki medrese mensubu şahsiyetlerle görüşmüştür. Bu seyahati sırasında Hevraman bölgesinin en aktif ilim ve tasavvuf merkezlerinden Biyare ve Tavîle Medreselerine uğramış ve oradaki ilmî ve tasavvufî faaliyetlerden istifade etmiştir. Nehrî'de bulunduğu yıllarda Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî ile aralarında geçen bir hadise¹¹ Vefâyî'nin Biyâre

yahut Kaklî Âvâ köyünde dünyaya geldi. Medrese eğitiminin ardından Havraman bölgesinin en meşhur Hâlidî şeyhlerinden Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin yanında tasavvufî eğitim gördü. Hem halifesi hem de özel kâtibi olarak uzun yıllar Biyâre Medresesinde hizmet etti. 1312/ senesinde Biyare'de vefat etti. Arapça, Farsça ve Kürtçe çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bk. Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 147-149.

⁹ Bu iki sûfî şahsiyet Nakşbendî şeyhlerinden Şeyh Ömer Ziyaüddin Biyarî(ö.)'nin halifeleridir. Şiir ve edebiyat alanında tanınmışlardır. Farsça, Kürtçe ve Arapça şiipleri bulunmaktadır. Bk. Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 446-466.

¹⁰ Asıl adı Tefvik b. Mahmud Ağa b. Hamza Ağa'dır. 1284/1867 senesinde Süleymaniye'de doğmuştur. Pîremêrd lakabıyla meşhur olmuştur. Kürtçe, Farsça ve Türkçeyi çok iyi bilen Pîremêrd, 1897'ye kadar Süleymaniye'de farklı devlet kademelerinde görev yapmıştır. 1898'de Şeyh Said Berzencî ile beraber İstanbul'a seyahat etmiş ve onunla birlikte hacca gitmiştir. İstanbul'da Meclis-i Âlî üyeliği dâhil farklı bazı resmi görevlerde bulunmuş ve *Resimli Kitap* adını verdiği Türkçe bir dergi de çıkarmıştır. Kürt Teavün ve Terakki Cemiyetinin kurucu üyeleri arasında bulunan Pîremêrd, 1920'li yıllarda Irak'a dönmüş ve Kürtçe basın-yayın işleriyle uğraşmıştır. Çok sayıda eseri bulunan Pîremêrd, 1369/1950 senesinde vefat etmiştir. Bk. es-Selefi, *Mu'cumu's-şu'arâi'l-Kurd*, s. 226-227.

¹¹ Vefâyî, hatıraları arasında şu hadiseyi anlatır: "Nehrî'ye gelip yerleştikten sonra Seyyid Ubeydullah'ın çocuklarına Farsça öğretmeye başladım. Ramazan ayındaydık ve ben sahurdan sonra bir müddet dinlenmek için uzanmıştım. Uyuyakalmışım. Rüyamda iki cin bana musallat olduğunu gördüm. Beni o kadar fazla rahatsız ettiler ki öleceğimi sandım. O arada avazımın çıktığı kadar bağırarak "Ey Şeyh Osman yetiş!" diye yardım istedim. Bu sözlerimi birkaç kere tekrar ettim. Fakat rahatsız olduğum hal gitmediği gibi huzursuzluğum daha da arttı. Bu defa "Yetiş Ey Seyyid Tâhâ!" dedim. Rüyamdaki huzursuz halimden eser kalmadı. Mirza korkma! Mirza korkma! Sesiyle uyandım. Kapının eşiginde Şeyh Ubeydullah'ın durduğunu görünce dışarı çıktım. Şeyh Ubeydullah bana

Medresesi'nin postnişini olan Şeyh Osman Siracüddin (ö. 1283/1866)'e intisaplı olduğu, en azından sohbetlerine katılıp ondan etkilendiğini ortaya koymaktadır.

1860'lı yıllarda henüz genç bir şair olmasına rağmen şiirleri İran, Irak ve Anadolu'daki Kürt entelektüeli arasında yayılan Vefâyî'den etkilenen mutasavvıflardan biri de Hakkâri bölgesinin nüfûzlu Nakşbendî-Hâlidî şeyhlerinden Ubeydullah-ı Nehrî'dir. Şeyh Ubeydullah, şiirlerini dinlemekten hoşlandığı Vefâyî'yi Nehriye davet etmiş, o da bu daveti kabul ederek Nehri'ye gelmiştir.¹²

Vefâyî'nin Nehri'ye yerleştikten sonra iki önemli görev üstlendiği görülür. Bunlardan birincisi Şeyh Ubeydullah'ın kâtipliğidir. Şairliği ve hüsn-i hat konusundaki maharetini Şeyh Ubeydullah'ın mektuplarını yazarak icra etmeye başlamıştır. İkinci görevi ise Şeyhâdelerin eğitimi olmuştur. Vefâyî Şeyh Ubeydullah'ın çocuklarından özellikle Seyyid Abdülkadir ve Seyyid Muhammed Sıddik'e Farsça ve hüsn-i hat dersleri verdiğinden bizzat kendisi bahsetmektedir.¹³

Vefâyî, yaklaşık on dört yıl Şeyh Ubeydullah'ın özel kâtibi olarak birçok mahrem hadiseye ve aile sırlarına müttali olmuş ve çocuklarının hocası olarak görev yapmıştır. Şahid olduğu aile sırlarına rağmen gayet ketum bir şahsiyet ve sadık bir aile dostu olarak hayatını devam ettirmiştir. "Tuhfetü'l-mürîdin" de kaleme aldığı hatıratında da bu titizliğini koruduğu görülmektedir.

Şeyh Ubeydullah, bazı İranlı yöneticilerin -aralarında çok sayıda müridinin de yaşadığı- Kürt aşiretlerine ve bunların ileri gelenlerine karşı takındığı olumsuz tavrı zaman zaman İranlı üst düzey yöneticilere şikâyet etmiş ve sorunların hallini talep etmiştir.

şöyle seslendi: "Mirza! Sen burada Nehri beldesindesin. Senin Şeyh Osman'la ne işin olur ki." Dedi. O günden sonra Şeyh Ubeydullah'a karşı olan sevgi ve bağlılığımın daha da arttığını hissettim." Bk. Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 133-134.

¹² Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 31.

¹³ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 32.

Fakat aynı sorunların devam etmesi üzerine binlerce savaşçıdan oluşan birliklerle 1880’de İran’a saldırmıştır. Bu saldırı ve sonrasında gelişen olaylar, Şeyh Ubeydullah ve yakın çevresinin bölgeden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yıllarda Vefâyî memleketi Mahabat’a dönerek orada yaşamaya başlamıştır.

Vefâyî müşidi ve dostu olan Şeyh Ubeydullah’ın zorunlu ikâmete tabi tutulduğu Hicaz bölgesinde 1883’te vefatından sonra da oğulları Seyyid Abdülkadir (ö. 1344/1925) ve Seyyid Muhammed Sıddik (ö. 1328/1911) Nehrî ile münasebeti kesmemiştir. Hac mevsimlerine denk getirmek suretiyle Seyyid Abdülkadir Nehrî’yi ziyarete gitmiştir. 1898’deki yolculuğunda da Kuzey Irak’ın tanınmış ailelerinden Berzencî ailesine mensup Şeyh Said Hafid (ö. 1327/1909)¹⁴ ile beraber önce İstanbul’a gitmiş oradan da Hicaza yönelmişlerdir. Bu yolculuğunda Seyyid Ahmed Hânekâ (ö.1372/1952),¹⁵ Şeyh Mustafa Şeyh Abdussamed Gâzî, ile Pîremerd diye tanınan Hacı Tefvik (ö. 1369/1950) kendisine eşlik etmişlerdir.¹⁶

¹⁴ Şeyh Said b. Muhammed b. Kâke Ahmed el-Berzencî, Süleymaniye başta olmak üzere Kuzey Irak’taki en etkin Kadirî ailesi olan Berzencîlerden Şeyh Ma’rûf Berzencî’nin (ö.1254/1839) torunudur. Babası Kâke Ahmed Kürtler arasında çok saygın bir yere sahipti. Bu nedenle II. Abdülhamit onu İstanbul’a davet etmiş fakat yaşlılığı sebebiyle gidememiştir. Daha sonra oğlu Şeyh Said Hafid İstanbul’a giderek II. Abdülhamit’le görüşme fırsatını yakalamıştır. Şeyh Said Hafid 1327/1909’ da Musul’da öldürülmüştür. Bk. Refik Hilmi, *Anılar Şeyh Mahmud Berzencî Hareketi*, Nûjen Yay., İstanbul 1995, s. 15-16; Abdurrahman İdris Salih el-Beyâtî, *eş-Şeyh Mahmud el-Hafid ve’n-Nufûzu’l-Brîtanîfi Kurdistani’l-Irak*, Dâru’l-Hikmet, Landın 2005, s. 52-53.

¹⁵ Seyyid Ahmed Haneka, Mevlânâ Hâlid’in önde gelen halifelerinden Seyyid Ahmed Serdar el-Berzencî’nin torunlarından. Kerkük’te Nakşbendî-Hâlidî şeyhi olarak saygın bir yer edinmiştir. İrşad faaliyetlerini yürüttüğü tekkesi Erbil Kerkük yolu üzerinde mürid ve talebelerin dışında çok sayıda misafiri ağırlayan bir misafirhane özelliğine de sahiptir. Birçok toplumsal hadisede yardımına ve arabuluculuğuna başvurulmuştur. Barzanî ailesi mensupları dâhil çok sayıda önemli şahsiyeti koruyup gözetmiştir. 1952 senesinde Kerkük’te vefat etmiştir. Bk. Sîrvân Sergelovî, “Le Piyâve Meznekanê Kurd Seyyid Ehmedê Xaneqa”, *Werz*, Yıl: 2, sayı: 7, Kerkük 2013, s. 19.

¹⁶ Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, IV, 370.

1320/1902 yılındaki üçüncü ve son haccından dönüşte Şam'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Pîremerd bizzat kendisinin Vefâyî'nin defin işlemleriyle meşgul olduğunu belirtir.¹⁷ Vefâyî'den geriye telif ettiği bilinen "Divan"ı ve "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eseri kalmıştır.

B. Tuhfetü'l-Mürîdîn Adlı Eseri

1. Eserin Telifi

Vefâyî, 1895 yılında kaleme almaya başladığı "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eserini, Şeyh Ubeydullah'ın oğlu Seyyid Abdülkadir'in talebi üzerine yazdığını belirtir. Hadise şöyle gelişmiştir. Şeyh Ubeydullah'ın 1883'te sürgünde vefat etmesinin ardından aile efradıyla beraber Anadolu'ya dönmek isteyen oğlu Seyyid Abdülkadir'in çabaları ancak 1895'te karşılık bulmuştur. II. Abdülhamit Seyyid Abdülkadir ve ailesinin İstanbul'da ikamet etmek şartıyla dönmelerine izin vermiş, bu izin üzerine Seyyid Abdülkadir aynı yıl İstanbul'a intikal etmiştir. Bu arada Şemdinli ve İran'daki bazı dostlarıyla mektuplaşan Seyyid Abdülkadir, Mahabat'ta bulunan hocası ve aile dostu olan Vefâyî'ye de bir mektup yazarak Nehrî ailesi hakkında bildiklerini bir kitap şeklinde telif etmesini talep etmiştir.¹⁸ Vefâyî de elimizde Kürtçe tercümesi bulunan bu hatrat eserini kaleme almaya başlamıştır.

Tuhfetü'l-mürîdîn adını verdiği eserin yazımını tamamlayan Vefâyî, Seyyid Abdülkadir'in ikâmet ettiği İstanbul'a gidip hem kendisini ziyaret etmek hem de elindeki bu eseri teslim etmeye karar verir. Bu amaçla Cemaziyelâhir 1314/ Kasım 1896'da bir kervanla Tebriz üzerinden Erbil'e gider. Fakat Erbil'de iken karşılaştığı bir sorundan dolayı seyahat programını iptal edip Mahabat'a dönmek zorunda kalır. Bir ay sonra yani Recep 1314/Ocak 1897'de bu defa Şeyh Ubeydullah'ın Mahabatlı halifelerinden Muhammed Emin

¹⁷ Haznedâr, *Mêjûyê Edebi Kurdî*, IV, 370.

¹⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 89.

Ermenbulağî ve Abdullah Zerderûyî ile beraber İstanbul'a gitmek üzere yola çıkarlar. Urfa'ya vardıklarında Seyyid Abdülkadir'in ikinci defa sürgün edildiği haberini alırlar. Seyyid Ubeydullah bu defa Medine'de zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. Ne var ki Vefâyî'nin Medine'ye gidebilecek kadar parası yoktur. Fakat Seyyid Abdülkadir'i görme isteği baskın çıkar ve arkadaşlarından borç para alarak yola koyulur. Medine'de Seyyid Abdülkadir'i ziyaret eden Vefâyî'nin eseri de orada teslim ettiği anlaşılmaktadır. Vefâyî, "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı esrinin basıldığını göremeden 1902'de vefat etmiştir.

2. Tuhfetü'l-mürîdîn'in Yazma Nüshaları

Vefâyî'nin Farsça olarak kaleme aldığı "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eseri, yazma haliyle yaklaşık bir asır Şeyh Ubeydullah'ın İran'daki halife ve akrabalarının yanında muhafaza edilmiştir. Eserin Tergever nahiyesinde titizlikle muhafaza edilen yazma nüshası, 274 sayfa olup 13x18 cm ve her bir sayfada 20 satır bulunmaktadır.¹⁹

Seyyid Taha-i Nehrî (ö. 1269/1853)'nin halifelerinden Molla Hızır Erzîveyî'nin torunu Gazi Muhammed Hızır, Tergever'e giderek orada muhafaza edilen bu asıl yazma nüshadan kendi hattıyla istinsah etmiştir. Gazi Muhammed Hızır'ın istinsah ettiği bu nüshanın birkaç fotokopi nüshası da Mukriyan bölgesinde yaşıyan Nehrî ailesi fertlerinin yanında bulunmaktadır.²⁰

Vefâyî'nin "Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı bu eserinin İran'da ilmî ve resmî bir ortamda ilk defa tanıtımı 1994 yılında şair Kâke Ma'rûf Ağayî (ö. 1998) eliyle gerçekleşmiştir. Muhammed Heme Bakî, 1994 yılında Mahabat Şehri Edebiyat Komisyonu'nun Vefâyî'nin anısına düzenlediği edebiyat sempozyumunda Kâke Ma'rûf Ağayî'nin "Tuhfetü'l-mürîdîn" hakkında oldukça dolu bir tebliğ sunduğundan bahseder.²¹ Bu sempozyum sonrası Farsça olan bu eserin Kürtçeye

¹⁹ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 5.

²⁰ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 4.

²¹ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 4.

tercüme edilmesine karar verilmiştir. Muhammed Heme Bakî'nin uhdesine verilen bu çalışma 1999'da eserin Kürtçe tercümesinin matbu hale getirilmesiyle son bulmuştur. Buradan anlaşılacağı üzere Vefâyî'nin Farsça olarak kaleme aldığı hatıratı matbu hale gelmeden Kürtçe tercümesi bastırılmıştır.

3. Tuhfetü'l-mürîdîn Adlı Eserin Önemi

"Tuhfetü'l-mürîdîn" adlı eser, birkaç yönden önem arz etmektedir.

1. Eser, Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî gibi yaşadığı döneme damgasını vurmuş siyasî ve toplumsal liderliğe sahip bir mutasavvıfın en yakınındaki şahsiyetlerden biri olan özel kâtibi tarafından kaleme alınmıştır.

2. Eseri telif eden Mirza Abdurrahim Vefâyî, İran'ın Mahabat bölgesinden bir Nakşbendî- Halidî mensubudur.

3. Sûfî bir şair tarafından Farsça olarak kaleme alınan bu eser, konuların içine serpiştirilen Farsça ve Kürtçe şiirlerle zenginleştirilmiştir.

4. 19. asrın son çeyreğinde Şemdinli merkez olmak üzere Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak ve İran'ın Kuzeybatısındaki sınır şehirlerinde dinî siyasî ve toplumsal alanlarda etkin olan Nehrî ailesi mensuplarının yarım asırlık hayatından çok önemli kareler sunmaktadır. Bu yönüyle eser, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarında Hakkâri ve çevresinde meydana gelen siyasî, askeri ve toplumsal hadiselerin de nabzını tutmaktadır.

5. Bu eser Şeyh Ubeydullah'ın tasavvufî faaliyetleri ve halifelerinin bugüne kadar pek bilinmeyen bazı hususiyetleri hakkında bilgi vermektedir.

4. Tuhfetü'l-mürîdîn'in Kürtçe Tercümesi

Tuhfetü'l-mürîdîn'in elimizde bulunan Kürtçe tercümesi, Gazi Muhammed Hızır'ın özel kütüphanesinde bulunan ve bizzat kendisinin istinsah ettiği yazma nüshasından faydalanılarak yapılmıştır. Muhammed Heme Bakî'nin yaptığı bu tercüme, 1999 yılında İran'ın Sakız şehrinde *Bîreverkânê Vefâyî* "Tuhfetü'l-mürîdîn" adıyla bin adet olarak bastırılmıştır. Bu çalışma Muhammed Heme Bakî'nin yazdığı 27 sayfalık bir giriş ve eserin asıl nüshasında yer alan beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Muhammed Heme Bakî, Vefâyî'nin henüz hayatta iken yayınlanmak üzere bu eserini kaleme aldığını belirterek söze başlar. Vefâyî'nin kendi yazma nüshasının İran sınırları içerisinde ve daha çok Nehrî ailesi mensupları ve müritlerinin yaşadığı Tergever nahiyesinde muhafaza edilerek günümüze ulaştırıldığına dikkat çeker. Eserin Kürtçeye tercüme edilmesine ise Mahabat'ta Vefâyî adına düzenlenen bir Sempozyumda Şair Kâke Ma'rûf Ağayî tarafından sunulan bir tebliğden sonra karar verildiğini ifade eder.²²

Vefâyî'nin yaşadığı çağın dinî, siyasî ve toplumsal hadiselerden de kısaca bahseden Muhammed Heme Bakî, yaşadığı bölgenin çoğunlukla Müslüman Kürtlerden oluştuğunu fakat onların da sünnî ve şîi diye bölündüklerini, bir kısmının da Ehl-i Hak mezhebi ve Yezidiliğe mensup olduklarını ifade eder. İran'da yönetimi elinde bulunduran Kaçar hanedanından²³ kısaca bahsettikten sonra Nehrî ailesinin bölgedeki nüfuzuna değinmeyi de ihmal etmez.²⁴

²² Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 4.

²³ Kaçar Hanedanı 1795-1925 yılları arasında İran'da yönetimi elinde bulunduran bir Türk hanedanıdır. Kaçar hanedanı mensupları ilk olarak Şah İsmail ve Şah Tahmasb dönemlerinde askerî ve idarî görevler üstlenmişlerdir. Zaman içerisinde siyasî ve toplumsal konumlarını güçlendiren Kaçarlar, 1779'da Kerim Han Zend'in ölümü sonrası İran'da iktidarı ele geçirmek için çalışmışlardır. Hanedan mensuplarından Ağa Muhammed Han, İran şahı olarak 1795'te tahta çıkmış ve

Vefâyî'nin Nehri'ye gelişi ve sonraki hadiselerden kısaca bahsedilen giriş bölümünde hayatı ve ailesi hakkında muhtasar bilgiler verilmiştir. Giriş bölümünün sonunda Vefâyî'nin Seyyid Abdülkadir Nehrî'ye yazdığı mersiyeden birkaç kıtaya yer verilmiştir.²⁵

İlk kıtası şöyledir:

*Hatîn şehîdekan be cilî sorê xwineve
Daykî wetende heste silavyan besîneve
Şêx Qadir e le pêşeve, serqafleyê ewan
Çend cuvan e, xwin û rîşê spî, pîr û newcevan*

*Em asmane şîn e, Keva bergê matem e
Tehlîlê va kirave, ke qubbeyê xem e, tem e*

Birinci bölüm Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî'nin, amcası Seyyid Muhammed Salih'in vefatından sonra Nehri Tekkesinde posta oturduğu bilgisiyle başlıyor. Vefâyî Şeyh Ubeydullah'ın irşad vazifesini üstlenmesinden bir yıl sonra ve henüz Mahabat'ta bulunduğu sırada ona bir şiir yazdığını ifade eder ve bu şiirin ilk iki satırını verir:²⁶

*Ey ğubâr-i âsitanet kuhl-i çeşm-i râsitan
Ey külah-ı paspanet fahr-i tâc-ı Hüsrevan*

sırayla hanedan mensupları olan Feth Ali Şah, Muhammed Şah, Nasiruddin Şah, Muzafferüddin Şah, Muhammed Ali Şah ve Ahmed Şah bu görevi yürütmüşlerdir. Bk. Yılmaz Öztuna, Büyük Osmanlı Tarihi, Ötüken Yay., İstanbul 1994, V, 108; Faruk Sümer, "Kaçarlar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), 2001, XXIV, 51; Yılmaz Karadeniz, İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hânedanı (1795-1925), Bakış Yay., İstanbul 2006, s. 68.

²⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 9.

²⁵ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 30.

²⁶ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 31.

Birinci bölümde Şeyh Ubeydullah'la ilgili olarak şu başlıklar öne çıkmaktadır.

1. Nehri Tekkesinde bir günlük ilmî ve tasavvufî faaliyetleri
2. Tasavvufî kişiliğinin yanında giderek belirginleşen toplumsal liderliği
3. Anadolu, İran ve Irak'ta genişleyen nüfuzu

İkinci bölümde ise ağırlıklı olarak Nehri Tekkesi ve orada barınan müritlerin Şeyh Ubeydullah ile Münasebetleri ele alınmıştır. Bu bölümde sadece Anadolu'dan değil, Irak, İran, Kafkasya, Hindistan ve Afganistan'da gelen bazı şahsiyetlerin bölgenin dilini bilmedikleri halde diğer mürit ve halifelerle anlaşıp kaynaştıklarından ve tasavvufî eğitim gördüklerinden bahsedilir.²⁷

Üçüncü bölümde Şeyh Ubeydullah'ın halifelerinden bahsedilmektedir. Anadolu'dan İran'a Irak'tan Kafkasya'ya kadar geniş bir bölgeden halifeleri bulunan Şeyh Ubeydullah'ın, Nehri ailesi hakkında yapılan bilimsel ve akademik çalışmalarda isimlerine pek rastlamadığımız bazı halifelerinden bahsedilmektedir.²⁸

Dördüncü bölümde Nakşbendî tarikatında "Kelîmât-ı Kudsiyye" olarak da bilinen 11 esasın²⁹ sekiz tanesinin şerhi³⁰ ile haffî zikir, her bir latifede yapılacak zikir, tarikat büyüklerinin kemale

²⁷ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 107.

²⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 173-232.

²⁹ Nakşbendî tarikatında Abdülhâlık Gücdüvanî (ö. 617/1220) tarafından belirlenen sekiz esas ile Şâh-ı Nakşbend tarafından eklenen üç yeni esasla on bire ulaşan bu kelimelere gayet itina gösterilir. Bu esaslar hakkında geniş malumat için bk. Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşbendiyye*, Dâru't-tibâati'l-Âmire, İstanbul 1308, s. 112-117.

³⁰ Bu esasların üçüncü sırasına murakabe eklenmiş. Bk. Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 233.

ermek için önerdikleri hususlar, imanun altı esası, İslam'ın beş esası üzerinde durulmuştur.³¹

Beşinci ve son bölüm ise Şeyh Ubeydullah'ın oğullarından Seyyid Abdülkadir Nehri ile ilgili hatıratı ayrılmıştır. Kitabın sonunda Vefâyî'nin 317 dörtlüğü bulunmaktadır.³²

C. Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî ve Halifeleri

Seyyid Tâhâ-i Nehrî'ye kıyasla Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî dönemi hakkında daha çok bilgiye sahip olduğumuzu söylemeliyiz. Ne var ki bu bilgilerin büyük çoğunluğu Seyyid Ubeydullah'ın toplumsal bir lider olarak sebep olduğu ve daha çok siyâsî hadiselerle ilgilidir. Onun tasavvufî faaliyetleri ve halifeleri hakkındaki bilgilerimiz ise oldukça sınırlıdır. Şeyh Ubeydullah'ın Nehrî Tekkesinde postnişin olduğu yıllarda, Nehrî ailesi mensuplarının ilmî ve tasavvufî faaliyetleri, tekkede tasavvufî eğitim gören mürit ve halifeler ile farklı bölgelerden gelen ziyaretçilerin hal ve davranışlarının hatırat tarzında kaleme alındığı bu eserin, Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî ve yetiştirdiği halifeleri hakkında verdiği temel bilgilerle bu alandaki boşluğu bir nebze de olsa dolduracağını düşünüyoruz.

1. Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî

Nakşebendî-Hâlidî kolunun en geniş silsilesini oluşturan Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö.1269/1853)'nin oğludur. 1243/1828 senesinde Nehri'de dünyaya gelmiştir.³³ Küçük yaşta ailede başlayan eğitimi Nehri Medresesi'nde devam etmiştir. Medrese tahsilini ikmal edince

³¹ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 234-244.

³² Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 251-296.

³³ Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, s. 141. Şeyh Ubeydullah'ın 1247/1831 tarihinde doğduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bk. Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, III, 546; Muhammed Emin Zeki Bek, *Meşâhîrul Kurd ve Kurdistan*, çev.: Seyide Kerîmete, Dâru'z-zaman, Dimaşk 2006, s. 317; es-Selefi, *Mu'cemu Şu'arâi'l-Kürd*, s. 283.

babasından tasavvufî eğitim almaya başlamış ve bu eğitimini amcası Muhammed Salih'in yanında sürdürerek ondan tarikat icâzeti almıştır. Amcası Seyyid Muhammed Salih'in 1280/1864'te vefatı üzerine Nehri Tekkesinde irşad postuna oturmuştur. Günlük ziyaretçi sayısının üç yüz- dört yüzden aşığı düşmediği tekkede, Anadolu'dan İran'a, Şirvan ve Dağıstan'dan Musul'a kadar farklı bölgelerden çok sayıda halife yetiştirmiştir.³⁴

Vefâyî, Nehrî Tekkesi'nde namazların her daim cemaatle kılındığını ifade ettikten sonra Şeyh Ubeydullah'ın bizzat kendisinin misafirlerin ağırlanması işine iştirak ettiğinden bahseder. Günlük ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin namazlara göre ayarlandığı tekkede, işrak, duhâ ve teheccüd gibi namazlara da titizlik gösterildiğini ve Şeyh Ubeydullah'ın sabahları hatme ve teveccühten sonra Kur'an tilavetine ve "Delail" okunmasına önem verdiğini belirtir.³⁵

Halifelerinin seyr ü sülûkünü bizzat takip eden Şeyh Ubeydullah, tasavvufî eğitimini tamamlayamayan müritlerine hilafet vermemiştir. İranlı müritlerinden Rahmetullah Sakızı'nın tasavvufî eğitim sırasında bazı hususlarda gevşeklik göstermesinden dolayı üç yıl üst üste seyr ü sülûka sokmuş ve üçüncü yılın sonunda tarikat icâzeti vererek memleketine irşatla görevlendirmiştir.³⁶

Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, dinî açıdan imkân ve ortam uygun olmak şartıyla kadınların sohbet ve tasavvufî eğitiminden istifade etmelerine sıcak bakmakla beraber, onlara teveccüh yaptırma hususuna pek sıcak bakmamıştır.³⁷ Bu hususta kendisinden izin isteyen bir halifesine de olumsuz cevap vermiştir.³⁸

³⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 37-38.

³⁵ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 37-51.

³⁶ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 141-142.

³⁷ Pek çok Hâlidî şeyhinde görülen bu tavrın, Mevlana Halid'in bu husustaki kesin kararından kaynaklandığı aşikârdır. Çünkü Mevlana Hâlid kadınların tarikata alınmaları ve onlara yapılacak sohbet ve diğer uygulamalar konusunda oldukça titiz davranmış ve çoğu zaman bu hususta gevşek davranan halifelerini şiddetle uyarmıştır. Bunun en açık örneklerinden biri Bağdatlı halifesi Seyyid

1876 senesinde İstanbul üzerinden hacca gitmeye karar veren Şeyh Ubeydullah, kalabalık bir ekiple yola çıkmıştır. Niyeti İstanbul'a uğrayıp ilim ve tasavvuf çevreleriyle görüşmek, bu arada mümkün olursa padişahu da ziyaret etmektir. Yol güzergâhında Van, Erzurum ve Karadeniz'e kadar karayolunu kullanan Şeyh Ubeydullah, Karadeniz'den İstanbul'a kendilerine tahsis edilen bir vapurla gitmiş ve İstanbul'da devlet ricali ve halkın teveccühüyle karşılaşmıştır. Daha sonra Mısır, İskenderiye ve Yenbû' şehirlerini geçerek Medine-i Münevvere 'ye varmışlardır. Kutsal topraklarda hac vazifesini ifa ettikten sonra Cidde üzerinden Halep, Van ve Şemdinli'ye geri dönmüşlerdir.³⁹

1877/1878 Osmanlı ve Rus savaşında kendisinden destek isteyen II. Abdülhamit'e olumlu cevap vermiş,⁴⁰ Hakkârî ve Van çevresinden topladığı binlerce silahlı savaşçıyla Doğu cephesinde Osmanlı'nın yanında yer almıştır. Bu savaş sonrası bölgede giderek artan nüfuzunun farkında olan Şeyh Ubeydullah, Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılmasından sonra doğan boşluğu karizmatik dinî kimliği ve siyasî liderliği ile doldurmaya başlamıştır.⁴¹

İngiliz belgelerinde onun için yapılan şu tespit durumu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.

"...Şeyh Ubeydullah kendisini Müslümanlıkta dini rütbeli üçüncü kişi olarak görüyor. Gerçekten İranlı(Kürt) olan birkaç aşiret dışında bütün Kürtlerin Sivil Kralı olarak kabul edilir. Her sınıftan

Ubeydullah Haydar'ıdır. Mevlana Hâlid kadınlara ders ve irşad konusunda koyduğu prensiplere uymada zafiyet gösterdiği için önce Seyyid Ubeydullah Haydar'ı uyarılmış ardından kendisine verdiği irşad iznini iptal etmiştir. Bk. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 168.

³⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 38

³⁹ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 52-54.

⁴⁰ Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, haz.: Seyyid İslam Duâgu, İntişârâtı Hüseyinî, Urumiye 1978, s. 107-108.

⁴¹ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 36.

yaklaşık 500-1000 ziyaretçisinin kapısına gelmesiyle vakit geçirerek kraliyet yolunda yaşar. Karakteri Türklerde olduğu kadar İranlı memurlarda görülenin tam tersidir. O veya oğlu iş için gelen herkesle sorun ne kadar küçük de olsa bireysel olarak görüşür. Ev hayatı daha sadedir, alkol yaşadığı kasabaya hiç girmez. Sabahın ilk ışıklarından gece geç vakitlere kadar o ve meşru mirasçısı (oğlu) devletin ve halkın ihtiyaçlarıyla meşgul olur. Şeyhin halkı ona derin bir saygı ve sevgi gösterir fakat aynı zamanda da itaatsizlik etme cüretinde bulunmazlar. Onun sadece bir hâkim ve hükümdar olduğunu söylerler. Asla rüşvet almaz memurlarının da almasına izin vermez...⁴²

İranlı yöneticilerin çoğunlukla Sünnî Kürtlerin meskûn oldukları bölgelerde halka rahatsızlık vermeleri, baskı yapıp ağır vergiler koymaları Şeyh Ubeydullah'ı harekete geçirmiştir. Bu amaçla önce ilgili mercileri uyarmış ve şikâyet konusu hadiselerin araştırılması için tarafsız bir heyetin kurulmasını talep etmiştir. Bu iş için oluşturulan ve içinde Mirza Abdurrahim Vefâyî'nin de yer aldığı heyetin bir sonuca ulaşamaması üzerine Şeyh Ubeydullah, 1880 yılında büyük bir askeri güçle İran'a saldırmıştır.⁴³ Onun bu kararı kendisi ve ailesinin kutsal topraklarda zorunlu ikamete tabi tutulmalarıyla sonuçlanmıştır.

Şeyh Ubeydullah 9 Zilhicce 1300/ 12 Ekim 1883 tarihinde geride Seyyid Reşid, Seyyid Alaaddin, Seyyid Abdülkadir, Seyyid Mazhar ve Seyyid Muhammed Sıddîk adlarında beş çocuk bırakarak Mekke'de vefat etmiştir.⁴⁴

⁴² Ahmet Deniz, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı", *Uluslararası Mutasavvıf Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, edit.: Halit Yalçın, Murat Adıyaman, Yaşar Kaplan, Hakkâri Üniversitesi Yay., İstanbul 2014, s. 243.

⁴³ Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, III, 546; Zeki Bek, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistan*, s. 318; Celîle Celîl, *1880 Şeyh Ubeydullah-ı Nehri Kürt Ayaklanması*, Peri Yay., İstanbul 1998, s. 90-95.

⁴⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 17; es-Selefî, *Mu'cemu Şu'arâi'l-Kurd*, s. 285.

Vefâyî'nin "Tuhfetü'l-mürîdîn"de Şeyh Ubeydullah'la ilgili anlattığı bir hatıra:

Bir dönem Nehri kasabasında veba salgını baş göstermişti. Çok sayıda insan bu hastalıktan vefat etti. Bunların içinde Nehrî Tekkesinde barınan bazı mürit ve misafirler de vardı. O salgında ben de hastalandım. Çok rahatsızlık çektim. Fakat şeyhimin bereketiyle bu hastalıktan kurtulmayı başardım. Bu defa mürişidim Şeyh Ubeydullah hastalığa yakalandı. Zayıfladı ve yatağa düştü. Ben onun bu haline çok üzülüyordum. Birgün mübareğin evine gittim. Başucuna gidip dizüstü oturdum. Hastalıktan gözlerinin süzülüğünü ve halsizliğini görünce kendimi tutamayıp ağlamaya başladım. Şeyh Ubeydullah bana: "Mirza! Ağlayıp üzülme. Allah yar ve yardımcım olursa iyileşirim." Dedi. Gerçekten dediği gibi oldu. Aradan kısa bir süre geçtikten sonra Şeyh Ubeydullah iyileşti ve eski sağlığına kavuştu.⁴⁵

2. Halifeleri

Şeyh Ubeydullah'ın kâtibi olması hasebiyle Nehri'de seyr ü sülûkünü tamamlayan halifelere verilmek üzere hazırlanan tarikat icâzetnâmelerinin hemen hepsinde Vefâyî'nin hattının bulunduğunu söylemenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz. Vefâyî sadece Şeyh Ubeydullah'ın mektuplarını yazması ve icâzetnâmelerin hazırlanmasıyla değil aynı zamanda Şeyh Ubeydullah'ın halifeleriyle birebir görüşme imkânı bulmuş olması ve bir kısmıyla yıllarca aynı tekkeyi paylaşmasıyla da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Vefâyî, Şeyh Ubeydullah'ın kendilerine hilafet verdiği oğulları Abdülkadir Nehrî ve Muhammed Sıddik Nehrî dışında diğer beş büyük halifesi hakkında da kayda değer bilgiler vermektedir. Toplamda on dokuz halifesini tespit edebildiğimiz eserde halifelerin tasavvufî eğitim gördükleri dönem ve meydana gelen hadiselerin tarihlerinin verilmemesinin bir eksiklik olduğunu belirtmek gerekir. Vefâyî'nin

⁴⁵ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 56.

isimlerinden bahsettiği halifelerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:⁴⁶

1. Seyyid Abdülkadir Nehrî
2. Seyyid Muhammed Sıddik Nehrî
3. Molla Muhammed Emin Ermenbulâğî
4. Seyyid Heme Said Şemdînî
5. Molla Dervîş Hakkârî
6. Molla Abdullah Zederû
7. Molla Abdurrahim Ziyâretî
8. Molla Fehim
9. Şeyh Muhammed Medenî
10. Şeyh Keşfüddin et-Tâleşî
11. Molla Abdullah Süleymanî
12. Şeyh Rahmetullah Sakızî
13. Şeyh Nûreddin
14. Molla Mustafa Gerdî
15. Şeyh Abdurrahim Savuçbulağî(Mahabadî)
16. Şeyh Ömer Erbîlî
17. Molla Sâdık
18. Molla Abdurrahman Terkaşe
19. Molla Abdurrahman Kelbî Rezahânî

⁴⁶ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 173-230.

Vefâyî, Şeyh Ubeydullah'ın halifelerinden bir kısmının sadece adını vermekle yetinirken diğer bir kısmı hakkında daha fazla bilgi vermiş ve onlardan duyduğu hatıraları eserinde zikretmiştir. Bu şahsiyetleri sırayla görelim.

1. Seyyid Abdülkadir Nehrî

Vefâyî'nin "Ğavs-ı Sâni" olarak nitelediği⁴⁷ Seyyid Abdülkadir, Şeyh Ubeydullah'ın oğludur. 1851 senesinde Nehrî'de doğan Seyyid Abdülkadir, ilim ve tasavvuf atmosferinin yoğun olarak yaşadığı bir ailede büyümüştür. Medrese tahsili devam ederken diğer kardeşleriyle beraber şiir ve edebiyatta usta bir kaleme sahip olan Vefâyî'den hem Farsça hem de hüsn-ü hat dersleri almıştır.⁴⁸

Seyyid Abdülkadir, Nehri Tekkesinde ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin yanı sıra babasının siyasî ve toplumsal alandaki icraatlerinde de birebir yanında yer almıştır. Bunun en bariz görüldüğü hadise, Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî'nin 1880 senesinde silahlı güçleriyle İran'a girdiği dönemde, silahlı kuvvetlere komuta eden liderlerin başında Seyyid Abdülkadir yer almasıdır.⁴⁹

Şeyh Ubeydullah ile beraber Hicaza sürgün edilen aile fertleri içinde yer alan Seyyid Abdülkadir, babasının 1883 senesinde vefatından on iki yıl sonra İstanbul'a dönmesine izin verilmiştir.⁵⁰ Fakat İstanbul'a gelişinden dört yıl sonra yani 1898'de tekrar Hicaz bölgesine sürgüne gönderilmiş ve Medine-i Münevvere'de zorunlu

⁴⁷ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 245.

⁴⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 22.

⁴⁹ Celîl, 1880 *Şeyh Ubeydullah-ı Nehri Kürt Ayaklanması*, s. 89-94; Ebûbekir, *el-Âsârü'l-kâmile*, I, 117; Cercis Fethullah, *Sevretü'ş-Şeyh Ubeydullahi'n-Nehrî*, Ârâr Yay., Erbil 2010, s. 82-83.

⁵⁰ Osmanlı'nın Seyyid Abdülkadir'in dönüşüne izin vermelerinin temelinde, o dönem ortaya çıkan İran- Osmanlı sınır anlaşmazlığı sebebiyle Osmanlıların Seyyid Abdülkadir'in İran'daki nüfuzunu kullanmak istemelerinin yattığı iddia edilmektedir. Bk. Kiyûmers Feyzî, *Kıyâmu Şeyh Ubeydullah Şemzîni der Devre-i Nasiruddin Şâh-ı Kaçar*, İntişârât-ı Cevher-i Hayat, İlam 1391, s. 149.

ikâmete tabi tutulmuştur. Seyyid Abdülkadir bu ikinci sürgünden ancak on yıl sonra tekrar İstanbul'a dönebilmiştir.

Seyyid Abdülkadir'in sürgün sonrası İstanbul'a dönüşüyle başlayan yeni dönemde, tasavvufi kimliğinden daha çok siyasî kimliğinin öne çıktığı görülür. Çünkü bu dönemde içinde bulunduğu faaliyetler siyasî ağırlıklı çalışmalardır. Bunların başında çok sayıda tanınmış Kürt aydınının içinde yer aldığı Kürt Teâvün ve Terakkî Cemiyeti'nin başkanlığına seçilmesi ve bu görevi gönüllü yürütmesi gelmektedir.⁵¹

Seyyid Abdülkadir, Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda meydana gelen siyasî hadiseler ve nihayetinde kendisi gibi Nakşebendî-Hâlidî koluna mensup olan Şeyh Said Palovî'nin 1925'te gerçekleşen ayaklanması sonrası oğlu Seyyid Muhammed ile beraber 1925 yılında Diyarbakır'da idam edilmiştir.⁵²

Tuhfetü'l-mürîdîn'de Molla Abdurrahim Ziyaretî'nin ağzından Seyyid Abdülkadir'le ilgili şu hatıra anlatılır:

“Bir defasında Tekkede Seyyid Abdulkadir'le beraber seyr ü sülük ile meşgul iken gece teheccüd vakti tekkenin mihrabının sol tarafında bir karartı gördüm. Sonra dikkatle baktım kıyafeti bir Türk subayının kıyafetini andıran biri belirdi ve Seyyid Abdülkadir'e sordu; “Sen beni tanıdın mı?” Seyyid Abdülkadir: “Hayır sizi tanımadım” deyince yabancı adam, “Ben Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yim. Rütbe ve makamımı sana getirdim” dedi ve gözden kayboldu.

⁵¹ Naci Kutlay, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Beybûn Yay., Ankara 1992, s. 136; Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev.: Komisyon, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 141.

⁵² Ahmed Osman Ebûbekir, *el-Âsârü'l-kâmile*, haz.: Azad Ubeyd Salih, Bingeş Jîn, Süleymaniye 2010, s. 154.

Sabah namazı vaktinde Şeyh Ubeydullah tekkeye teşrif ettiler. Seyyid Abdülkadir'i görünce ona hitaben: "Oğlum Abdülkadir! Bu gece Mevlânâ Rûmî senin misafirindi "dedi."⁵³

2. Seyyid Muhammed Sıddîk Nehrî

Şeyh Ubeydullah'tan sonra Nehri Tekkesinde postnişin olan oğludur. Nehri'de doğduğu bilinmekle beraber doğum tarihi bilinmemektedir. Seyyid Muhammed Sıddîk de çocukluk döneminde aldığı ilk eğitimin ardından medrese tahsilini Nehri'de babasının yanında tamamlamıştır. Aile hocaları olan Mirza Abdurrahim Vefâyî'den de Farsça ve hat dersleri almıştır.⁵⁴

Seyyid Muhammed Sıddîk, seyr ü sülûkünü babasının yanında tamamladıktan sonra aldığı tarikat icazetiyle halifeleri arasına girmiştir. O da kardeşi Seyyid Abdülkadir gibi tekke hizmetlerinde babasına yardımcı olmuştur. 1883'te babası Şeyh Ubeydullah'ın sürgünde vefatı ve kardeşi Seyyid Abdülkadir'in Taif şehrinde zorunlu ikamete tabi tutulması sebebiyle ailenin temsil ettiği Nakşbendî-Hâlidî tasavvuf geleneğini devam ettirme misyonunu Seyyid Muhammed Sıddîk üstlenmiştir. Seyyid Abdülkadir'in II. Abdülhamit tarafından ailece İstanbul'a dönmelerine izin verilmesinden sonraki süreçte ilmî ve tasavvufî misyondan daha çok siyasî faaliyetlerle uğraşması, irşad faaliyetlerini yürüten Seyyid Muhammed Sıddîk'i tasavvufî kimliğiyle öne çıkarmıştır.

Seyyid Muhammed Sıddîk'in öne çıkan vasfı, sadece bir mutasavvıf olarak Nakşbendî-Hâlidîliği temsil etmesiyle sınırlı değildir. Babası Şeyh Ubeydullah'ın hayatta iken Nehri'de yürüttüğü bazı dinî ve toplumsal görevleri de üstlenmiştir. Bu görevler içinde

⁵³ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 222.

⁵⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 22.

toplumun huzurunu bozanları bizzat tecziye etmesi de yer almaktadır.⁵⁵

Seyyid Muhammed Sıddık, 1906 senesinde Şemdinliye bağlı Katuna köyünde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.

3. Molla Muhammed Emin Ermenbulâğî

Şeyh Ubeydullah'ın büyük halifeleri arasında adı geçen Molla Muhammed Emin, İran'ın Mahabat şehrine üç konaklık mesafede bulunan Ermenbulağı köyündendir. Âlim ve sûfî bir şahsiyet olan babası Molla Abdulvehhab, Seyyid Tâhâ-i Nehrî'nin halifelerindendir.⁵⁶ Medrese ve tasavvufî ortama yabancı olmayan bir ailede yetişen Molla Muhammed Emin, ilim tahsilini ikmal ettikten sonra tasavvufa yönelmiştir. Tasavvufî eğitim için tercih ettiği yer, Nakşbendî-Hâlidîliğin Anadolu'daki en etkin merkezlerinden biri olan ve babasının da yetiştirdiği Nehri Tekkesi olmuştur. Şeyh Ubeydullah'ın yanında seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra ondan irşad izni almış ve halifesi olarak memleketine dönmüştür.⁵⁷

⁵⁵ "Seyyid Muhammed Sıddık ile bir Yahudi arasında geçen bir hadiseden bahsedilir. Şöyle ki, Nehri halkının oruçlu olduğu Ramazan ayında bir Yahudi herkesin içinde tütününü sarıp sigara içmiştir. Onun bu durumunu gören ahali gidip Seyyid Muhammed Sıddık'e onu şikâyet etmişlerdir. O da Ramazan ayında sigara içen Yahudi'nin evinden alınarak huzuruna getirilmesini emretmiştir. Yahudi, Şeyhin huzuruna getirilince; Sen filanca gün Müslüman halkın oruçlu olmasına aldırmadan yanlarında sigara içtin mi? Diye sormuş. Yahudi evet sigara içtim deyince o da ceza olarak Yahudi'nin Ramazan ayı boyunca hapsedilmesine hükmetmiştir. Ramazan ayı sona erip bayramlaşma başladığında hapsedilen Yahudi'nin huzuruna getirilmesini istemiş. Yahudi şeyhin huzuruna girince söz alarak; "siz beni haksız yere hapse attınız" demiş. Bunun üzerine Seyyid Muhammed Sıddık, "sen Müslümanların kutsal ayında onların inançları gereği tuttıkları oruca saygı göstermeyip toplumun huzurunu bozduğun için bu cezaya çarptırıldın. Bu gün Ramazan ayı bitti. Hadi şimdi serbestsin, gidebilirsin diyerek Yahudi'yi serbest bırakmıştır." (Bu bilgi Nehri ailesi mensuplarından Sayın Seyyid Muhammed Geylanî'den alınmıştır.)

⁵⁶ Vefâyî, *Tufetü'l-mürîdîn*, s. 173.

⁵⁷ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 173.

Vefâyî, Molla Muhammed Emin'den duyduğu şöyle bir hatırayı nakleder: Ben, Molla Abdurrahman Terkaşe, Molla Abdurrahman-ı Kelbî Rezahanî ve Molla Fehim Nehri Tekkesinde idik. Molla Fehim başından geçen bir hadiseyi bize şöyle aktardı: “Şeyh Ubeydullah'ın yeni posta oturduğu seneydi. Müritler teveccüh için tekkede toplanmışlardı. Şeyh Ubeydullah'ın teveccühe başladığı esnada onun hakkında “Bu adam Nehri ailesinin tasavvufî geleneğini, görüşlerini ne kadar biliyor ki hemen irşad postuna oturdu, nasıl tarikat şeyhi olur? ” diye içimden geçirdim. Teveccüh sırası bana geldiğinde Şeyh Ubeydullah bana dönerek iki defa “ Ey Fulanî! Ene Hıdrıviyyun, Ene Hıdrıviyyun” dedi. Bundan sonra ona karşı içimde hiç şüphe kalmadı.⁵⁸

Molla Muhammed Emin hayatının sonuna kadar irşad vazifesini sürdürmüştür. Vefâyî'nin, vefat tarihi hakkında bilgi vermediği Molla Muhammed Emin ile ilgili diğer kaynaklarda da bir bilgiye rastlayamadık.

4. Seyyid Heme⁵⁹ Said Şemzînî

Seyyid Tâhâ-i Nehrî'nin amcası Seyyid Abdullah Şemdinî'nin torunudur. Çocukluğu Şeyh Ubeydullah gibi ilmî ve tasavvufî faaliyetlerin yoğun olduğu Şemdinli'de geçmiştir. Şeyh Ubeydullah'ın Nehri Tekkesinde posta oturmasından sonra ona intisap ederek halifesi olmuştur. Hacca gittiğinde Şeyh Ubeydullah'a eşlik eden halife ve akrabaları içinde Seyyid Heme Said de yer almıştır.⁶⁰

Seyyid Heme Said, Şeyh Ubeydullah'la hac görevini ifa ederken Mualla mezarlığını ziyaretleri sırasında ilginç bir hadisenin meydana geldiğinden bahsederek şöyle der: “Şeyh Ubeydullah Mualla

⁵⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 183.

⁵⁹ Daha çok İran ve Irak'ta yaşayan Kürtler arasında yaygın olan “Heme” kelimesi “Muhammed”in Kürtçe kısaltılmış halidir.

⁶⁰ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 196-197.

kabristanını ziyaret ederken bir ara gözü mezarlıkta bir yere takıldı. Uzun süre gözünü alamadı oradan. Şaşırmişti. Sonra kendisine ne olduğunu sorduğumuzda şu cevabı verdi. “Ne ilginçtir ki ben burada kendi kabrimi görüyorum.”⁶¹

Yine Heme Said Şeyh Ubeydullah ile ilgili şöyle bir hatırasını aktarmaktadır. “Sonbaharın son günleriydi. Şeyh Ubeydullah dağlık köylerden biri olan Masiru’da bulunuyordu. Eşi hamileydi ve havalar iyice soğumaya başladığından daha fazla gecikmeden Nehri’ye dönmelerinin uygun olacağı hususunda Şeyh Ubeydullah’la konuşuyordu. Şeyh Ubeydullah eşine dönerek: “Senin Muhammed Mazhar adındaki oğlun Meydan köyünde doğdu. Masiru köyünde de Reşid adında bir oğlun olacak ” dedi. Eşi şaşkın bir vaziyette: “Sen oğlum veya kızım olacağını nereden biliyorsun?” diye sordu. Şeyh Ubeydullah kendinden emin olarak “” bir oğlun olacak ve adı Muhammed Reşid’dir” diye cevap verdi. Hakikaten aynen dediği gibi çıktı. Bir oğlu oldu ve Muhammed Reşid adı verildi.”⁶²

5. Molla Derviş Hakkârî

Şeyh Ubeydullah’ın Hakkârili halifelerindendir. Çocukluğu ve medrese eğitimi hakkında bilgimiz bulunmamaktadır. Tasavvufî eğitimi Nehri Tekkesinde tamamlamıştır. Şeyh Ubeydullah tarikat icazeti vermeden önce Molla Derviş Hakkârî’yi kırk gün halvete sokmuştur.⁶³

Molla Derviş Hakkârî, Şeyh Ubeydullah’la aralarında geçen şöyle bir hadiseyi anlatır. “Bir dönem Nehri Tekkesinde tasavvufî eğitimle meşgul iken içime seyahat edip dünyayı dolaşma arzusu girdi. Keşke bir süreliğine seyahate çıkıp gezebilsem diye düşünüyordum. Kısa bir müddet sonra Şeyh Ubeydullah tekkeye teşrif edip kesin ve sert bir tavırla; “Bazıları dünyayı gezip seyahat

⁶¹ Vefâyî, *Tuhfetü’l-mürîdîn*, s. 197. Şeyh Ubeydullah bu olaydan yaklaşık yedi yıl sonra Hicaz bölgesine sürgün edilmiş ve orada vefat etmiştir.

⁶² Vefâyî, *Tuhfetü’l-mürîdîn*, s. 200.

⁶³ Vefâyî, *Tuhfetü’l-mürîdîn*, s. 203.

etmeyi hayal eder. Bilmez misiniz ki insan taat ve ibadet için yaratılmıştır. Allaha her daim ibadetle meşgul olmak dünyayı gezip dolaşmaktan daha iyidir." Dedi. Bu sözünden sonra içimdeki seyahat arzusu ve dünyayı gezme hevesim kayboldu ve rahatladım."⁶⁴

6. Molla Abdullah Zederûî

Şeyh Ubeydullah'ın Mahabatlı halifelerinden olan Molla Abdullah'ın ne zaman nerede doğduğundan bahsedilmemiştir. Babası Mahabat'ın âlim şahsiyetlerinden ve fıkıh ilminde parmakla gösterilen Molla Hasan Badinderî'dir.⁶⁵ Dört oğlu bulunan Molla Hasan'ın çocuklarının bir kısmı ilmî diğer bir kısmı ise tasavvufî eğitimi tercih etmişlerdir. Molla Abdullah da onun tasavvufa yönelen oğullarındandır.⁶⁶

Molla Abdullah medrese tahsilinin ardından tasavvufa yönelmiş ve ilk başta Kadirî tarikatına girmiştir. Daha sonra Şeyh Ubeydullah'ı rüyada görüp ona intisaba karar vermiştir. Bu kararı aldığı günün sabahı namaz kıldıktan sonra Nehri Tekkesi'nin bulunduğu Şemdinli'ye doğru yola koyulmuştur. Şeyhi ziyaret edip Nakşbendîliği yayan bu aileyi gördükten sonra mutluluğu ve iç huzuru artan Molla Abdullah, Şeyh Ubeydullah'ın yanında tasavvufî eğitime başlamış, seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra halifeleri arasına girmiştir.⁶⁷ Şeyh Ubeydullah'ın İstanbul seyahati sırasında ona eşlik edenler arasında yer alan Molla Abdullah, 1877/1878 Osmanlı Rus savaşında Beyazıt Sancağında iken cepheye Şeyh Ubeydullah'ın hizmetinde bulunmuştur.⁶⁸

Molla Abdullah Şeyh Ubeydullah'la olan bir hatırasını şöyle anlatır: "Bir gün Şeyh Ubeydullah'ın emriyle Şemdinli yakınlarındaki bir akarsuyun üstüne köprü yapıyorduk. Köprü ayaklarını

⁶⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 202.

⁶⁵ Badinder, Mahabat'a yakın bir köyün adıdır.

⁶⁶ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 206.

⁶⁷ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 207.

⁶⁸ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 2210-216.

yerleştirmek için zemini hazırlarken çok büyük ve sert bir kayaya rastladık. O gün sabahtan akşama kadar onca kişi uğraşmamıza rağmen kayayı yerinden bile oynatamadık. Ben çok hırslanıp bu kayayı çıkaracağıma yemin ettim. Fakat bunu başaramayınca çaresiz şeyhimin huzuruna çıkıp ona durumu arz ettim.

Şeyh Ubeydullah, “zararı yok, kayayı yerini değiştirmeden köprüyü o şekilde inşa edin dedi. Fakat ben bu hususta yemin ettiğimi hatırlatınca şeyhim: “O halde hadi çıkalım” dedi. Birlikte köprü inşaatının olduğu yere geldik ve kayanın olduğu kısma indik. Allah’a yemin ederim ki daha biz kayayı oynatmak için elimizi kayaya atmadan Şeyh Ubeydullah’ın dokunuşuyla kaya yerinden oynadı. Biz de bundan sonra köprü inşaatına devam edip tamamladık.”⁶⁹

7. Molla Abdurrahim Ziyâretî

Molla Abdurrahim, Şeyh Ubeydullah’ın Erbil bölgesinden halifesidir. Doğduğu Ziyâret köyü Erbil’e yakın bir mevkide bulunmaktadır. Bu köy Mevlânâ Hâlid-i Şehrezorî (ö. 1242/1827) ve Molla Muhammed Hattî’nin hocaları olan Molla Abdurrahim Ziyaretî’nin de köyüdür.⁷⁰ Molla Abdurrahim’in babası Molla Salih Efendi, Mevlana Halid’in hocası olan Molla Abdurrahim’in yeğenidir.⁷¹

Vefâyî’nin Nehri’ye geldiği 1866 yılında Molla Abdurrahim Ziyareti Nehri Tekkesi ve medresesinin baş müderrisi olan *Pîrebab* lakaplı Molla Abdullah adındaki zattan ders okuyordu. Fakat Şeyh Ubeydullah’ın tasavvufî faaliyetlerinden derinden etkilenmişti. Bu sebeple zamanının çoğunu medrese yerine tekkede müritlerle geçiriyordu. Bu sebeple medrese tahsiline ara verip tasavvufî eğitime devam etme hususunda Şeyh Ubeydullah’tan izin aldı. Halvet ve

⁶⁹ Vefâyî, *Tuhfetü’l-mürîdîn*, s. 210-211.

⁷⁰ Müderris, *’Ulemâunâ*, s. 285.

⁷¹ Vefâyî, *Tuhfetü’l-mürîdîn*, s. 218.

riyazatlardan sonra tarikat icazeti alan Molla Abdurrahim, tekkede müritlerin eğitimiyle ilgilenmeye başladı.⁷²

Şeyh Ubeydullah'ın hem Musul seyahati hem de Bağdat seyahatinde Molla Abdullah Ziyaretî de ona eşlik etmiş ve hizmetinde bulunmuştur. Molla Abdurrahim'in Şeyh Ubeydullah'ın Bağdat seyahati sırasında şahit olduğu ilginç bir hadiseden bahsedilir. Şöyle ki, Bağdat'a giderken yol güzergâhında Seyyid Muhammed Nûrî adında çok âlim bir zat Şeyh Ubeydullah ve beraberindekileri evine davet eder. Bu âlim zâtın İmadiye bölgesinin tanınmış Birîfkanî ailesine mensup olan Şeyh Muhammed Birîfkanî'den ilim icazetini aldığı belirtilir. Eve yaklaştıklarında bir gencin gelen misafirlerle ilgilendiğini gören Şeyh Ubeydullah bu kişinin kim olduğunu sorar. Seyyid Muhammed Nûrî'nin mahdumu evin hizmetkârıdır diye cevap verir. Şeyh Ubeydullah peki Müslüman mıdır? Diye sorunca delikanlı, tabii ki Müslümandır. Der.⁷³ Şeyh Ubeydullah bu defa peki sünnetli midir? Diye sorar. Bu genç delikanlı yine kendinden emin olarak evet sünnetlidir diye cevaplar. Bu cevap üzerine Şeyh Ubeydullah gidip kontrol edin dediğiniz gibi değildir deyince o hizmetkârın Ermeni asıllı bir genç olduğu ve sünnetsiz olduğu anlaşılır. Bu duruma şaşırان hizmetkâr önce Müslüman olur sonra da sünnet edilir. Şeyh Ubeydullah'ın bu kerametini gören köy halkı Şeyh Ubeydullah'a intisap ederek Nakşbendî tarikatına girerler.⁷⁴

Sonuç

Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (ö. 1300/1883), tasavvufî kimliği ve mensup olduğu Nehri ailesinden gelen nüfûzuyla, 19. Asır Osmanlı toplumundaki önemli ve karizmatik dinî şahsiyetler arasında baş sıralarda yer alır. Babası Seyyid Tâhâ da, Mevlânâ Hâlid-i

⁷² Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 219.

⁷³ Kuzey Irak'ta Keldanî, Aşûrî, Ermeni asıllı Hıristiyanlar ile Yezidiler de yaşadıklarından iş ve hizmetlerde onlardan da istifade edilmiştir.

⁷⁴ Vefâyî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, s. 227-228.

Bağdadî'nin halifeleri arasında oluşturmayı başardığı geniş silsile ile ayrı bir yere sahiptir.

19. asrın ilk yarısında Osmanlı devletinin Anadolu ve Irak'taki Kürt beyliklerine son vermesi ile siyasî bir boşluk oluşmuş ve toplumsal çekişme ve huzursuzlukların ardı arkası kesilememiştir. Tam da bu süreçte asırlardır yaşadıkları Hakkâri bölgesinde elde ettikleri itibar ve nüfuzları, Nehri ailesini bu dönemde bir din hanedanına dönüştürmüştür. Temelleri Seyyid Tâhâ-i Nehrî zamanında atılan bu hanedanın tartışmasız en etkin şahsiyeti Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî'dir.

Şeyh Ubeydullah, yaşadığı dönemde karizmatik kişiliğiyle binlerce müride sahip olmuş ve nüfuzuyla Anadolu, Irak ve İran'da bulunan çok sayıda Kürt aşiret reisini kendi liderliği altında hareket etmeye ikna etmiştir. Sahip olduğu bu güçlü konumu, saygınlığı ve dinî kimliği sebebiyle Osmanlı devlet ricali ile İranlı yöneticilerin de takdir ve iltifatta buldukları Şeyh Ubeydullah'ın, 1877/1878 Osmanlı ve Rus savaşı sonrası sebep olduğu bazı hadiseler, sadece kendisinin değil Şemdinli merkezli Nehri hanedanının da çöküşüne sebep olmuştur.

On dört yıl boyunca Şeyh Ubeydullah'ın yanından ayrılmadan ona hizmet eden Mahabatlı müridi ve kâtibi Vefâyî, onun vefatından sonra ve oğlu Seyyid Abdülkadir'in talebi üzerine "Tuhfetü'l-mürîdîn" adını verdiği Farsça bir hatırat kitabı telif etmiştir. Vefâyî'nin bu eserinde Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, onun siyasî, toplumsal ve tasavvufî faaliyetleri ile yetiştirdiği halifeleri hakkında verdiği bilgiler, Şeyh Ubeydullah'ın dinî, tasavvufî ve siyasî düşünce ve hedeflerinin tespiti açısından oldukça önemlidir. Bu eser Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarında Hakkâri ve çevresinde meydana gelen siyasî, askeri ve toplumsal hadiselerle de ışık tutabilecek bir eser özelliğini taşımaktadır. Bu yönüyle eser dikkate alınmaya değer ve araştırmacılar için ufuk açıcudur.

Kaynakça

el-Beyâtî, Abdurrahman İdris Salih, *eş-Şeyh Mahmud el-Hafid ve'n-Nufûzu'l-Brîtanîfi Kurdistani'l-Irak*, Dâru'l-Hikmet, Landın 2005.

Bruinessen, Martin van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İletişim Yay., İstanbul 1993.

Celîlê Celîl, *1880 Şeyh Ubeydullah-ı Nehri Kürt Ayaklanması*, Peri Yay., İstanbul 1998.

Deniz, Ahmet, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı", *Uluslararası Mutasavvif Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, edit.: Halit Yalçın, Murat Adıyaman, Yaşar Kaplan, Hakkâri Üniversitesi Yay., İstanbul 2014.

Ebûbekir, Ahmed Osman, *el-Âsâru'l-kâmile*, haz.: Azad Ubeyd Salih, Bingey Jîn, Süleymaniye 2010.

Fethullah, Cercis, *Sevretü'ş-Şeyh Ubeydullahi'n-Nehrî*, Ârâs Yay., Erbil 2010.

Feyzî, Kiyûmers, *Kıyâmu Şeyh Ubeydullah Şemzînî der Devre-i Nasiruddin Şâh-ı Kaçar*, İntişârât-ı Cevher-i Hayat, İlam 1391.

el-Hânî, Abdülmecid, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşendiyye*, Dâru't-tibâati'l-Âmire, İstanbul 1308.

Haznedâr, Ma'rûf, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, Ârâs Yay., Hevler 2010.

Hilmi, Refik, *Anılar Şeyh Mahmud Berzencî Hareketi*, Nûjen Yay., İstanbul 1995.

Karadeniz, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hânedanı (1795-1925)*, Bakış Yay., İstanbul 2006.

Kavak, Abdulcebbar, *Meolânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.

Kutlay, Naci, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Beybûn Yay., Ankara 1992.

Müderriş, Abdülkerim, *'Ulemâuna fî hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983.

- *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

Nehrî, Ubeydullah, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, haz.: Seyyid İslam Duâgu, İntişârâtı Hüseyinî, Urumiye 1978.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul 1994.

Rûhânî, Baba Merdoh, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, İntişârât-ı Surûş, Tahran 1382.

es-Selefi, ed-Duskî, Abdülmeceid, Tahsin İbrahim, *Mu'cumu's-şu'arâi'l-Kurd*, Sipîrêz, Duhok 2008.

Sergelovî, Sîrvân, "Le Piyâve Meznekanê Kurd Seyyid Ehmedê Xaneqa", *Werz*, Yıl: 2, sayı: 7, Kerkük 2013.

Sümer, Faruk, "Kaçarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), 2001, XXIV.

Tavakkulî, Muhammed Rauf, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, İntişârât-ı Tavakkulî, Tahran 1381.

Tûdâr, Abdüssamed, *Nûru'l-Envâr Der Silsile-i Âl-i Athâr*, İntişârâtı Hüseyinî Neseb, Tahran 1369.

Vefâyî, Mirza Abdurrahim, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, haz.: Mamosta Gazi Muhammed Hızır, çev.: Muhammed Heme Bakî, Sakız 1999.

Zeki Bek, Muhammed Emin, *Meşâhîrul Kurd ve Kurdistan*, çev.: Seyide Kerîmete, Dâru'z-zaman, Dimaşk 2006.

DİN EĞİTİMCİSİ KADINLARIN KADININ DÖVÜLMESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Pervin DEMİRULUS*

Özet

Bu araştırmada din eğitimcisi kadınların, dini öğretiyile ilişkili olarak kadına yönelik fiziki şiddeti nasıl algıladıkları ve bu algının şiddetin meşrulaştırılmasına etkisi araştırılmıştır. Üretilen din dilinin belirlenmesiyle kadına yönelik şiddet sorununun anlaşılmasına ve çözümüne katkı sunulması amaçlanmıştır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu amaçsal örnekleme, kartopu tekniği ile ulaşılan İzmir ve Van illerinde görev yapan, 30 din eğitimcisi kadın oluşturmuştur. Veriler mülakatlarla toplanmış, içerik analizi yapılarak çözümlenmiştir. Bulgular, katılımcıların hemen hemen tamamının kadınların dövülmesine karşı olduğunu göstermektedir. Ulaşılan sonuçlar dinin meşrulaştırım gücünden kadına yönelik şiddetin önlenmesinde yararlanmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadına yönelik şiddet, Nisâ 4/34, Kadın din görevlileri, Şiddetin meşrulaştırılması.

Opinions of Female Religious Educators Regarding the Violence against Women

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abstract

How the female religious educators perceive the physical violence against women related to the religious teachings and the effects of the perceptions on legalizing violence have been analyzed in this study. It is aimed to understand the matter of violence against women and to contribute to its solution by determining the religious language that has been produced and qualitative research method has been used. The study group of the research has been created by purposeful sampling and formed of 30 female religious educators who are working in the provinces of İzmir and Van where can be reached by the snowball technique. The data were collected through interviews and analyzed by content analysis. The findings indicated that almost all of the participants were against the beating of women. Achieved results have shown that it is possible to benefit from the legitimization power of religion in the prevention of violence against women.

Key Words: Violence against women, Nisâ 4/34, Female chaplains, Legitimization of violence.

Giriş

Şiddet; yaralama, ölüm, psikolojik zarar, gelişim bozukluğu veya mahrumiyetle sonuçlanan ya da sonuçlanma olanağı yüksek olan fiziksel güç ve kuvvetin, kasıtlı olarak tehdit veya gerçek olarak kişinin kendisine, bir diğer kişiye veya gruba ya da topluluğa karşı kullanılması olarak tanımlanmaktadır.¹

Kadına karşı şiddet, kadının fiziksel, cinsel veya psikolojik zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel olan; bu tip hareketlerin tehdidini, baskıyı ya da özgürlüğün keyfi engellenmesini de içeren; ister toplum önünde ister özel hayatta meydana gelmiş olsun, cinsiyete dayalı her türden şiddet

¹ Dünya Sağlık Örgütü 2002 Sağlık ve Şiddet Raporu, *World Report on Violence and Health: Summary*. Geneva, World Health Organization, http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_en.pdf. (erişim: 28.08.2014).

olarak tanımlanmaktadır.² Kadına yönelen şiddetle kadınlar; bireysel, ailesel ve toplumsal alanda arzu ve taleplerini gerçekleştirmekten alıkonmakta; bu arzu ve talepleri acı, eziyet ve hatta öldürülerek bastırılmaya çalışılmaktadır. Araştırmalar kadına yönelik şiddetin büyük oranda eşi veya birlikte olduğu kişi /kişiler tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir.³

Şiddet, gündelik yaşamın pek çok alanında ve farklı biçimlerde kadınların yaşamını etkilemektedir. Kadına yönelen şiddet duygusal, sözel, ekonomik, cinsel ve fiziksel olabilmekte⁴ ve kadınların ruh ve beden sağlığı açısından ciddi sorunlara yol açmaktadır.

Kadına yönelik fiziksel şiddet; yaşama ve özgürlükler konusunda kadının hem sağlığına, hem de kişiliğine yönelik önemli bir hak ihlalidir.⁵ Bu hak ihlali; fiziksel gücün veya eylemin herhangi bir amaçla herhangi bir şekilde kadına karşı kullanımı ile ortaya çıkmaktadır. Kadına yönelik fiziksel şiddete ilişkin tarihi verilere bakıldığında kadınların fiziksel istismarının binlerce yıl öncesine dayandığı görülmektedir. Yapılan araştırma sonuçlarına bağlı olarak antropologlar, 3000 yıl öncesine ait erkek mumyaların kemiklerinde % 9-20 oranında kırığa rastladıklarını, kadın mumyalarda ise bu oranın % 30-50'lere çıktığını bildirmektedirler. Bu kırıklar bireysel şiddete bağlı olduğu düşünülen kafa kırıklarıdır.⁶

² Bu tanımlama Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın 1995'te Pekin de gerçekleştirdiği Dünya 4. Kadın Konferansının Pekin Eylem Platformu Sonuç Bildirgesi 113. Maddede yer verilen tanımlamadır. <http://kadininstatusu.gov.tr/kaynak/ulusarasi-belgelerkuruluslar/uluslararasi-belgeler> (erişim: 28.08.2014).

³ T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/TKAA2008-AnaRapor.pdf> (Erişim:28.04.2014)

⁴ Dilek Yetim, Erkan-Melih Şahin, "Aile Hekimliğinde Kadına Yönelik Şiddete Yaklaşım", *Aile Hekimliği Dergisi*, 2008, c. 2(2) s.48-50

⁵ Veda Bilican-Gökkaya, "Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet: Sivas İli (Cumhuriyet Üniversitesi) Örneği", *Journal of World of Turks*, 2011, c. 3 (3), 144.

⁶ Yetim ve diğ. a.g.m, s.48

Kadına yönelik şiddet çok eski zamanlarda var olmasına ve bilinmesine rağmen, bu durumun bir sorun olarak görünürlük kazanması modernleşmenin yarattığı paradigma değişimi ile ilgilidir. Erkeğin koruma, kollama, yiyecek temin etme vb. desteğine ihtiyacı olmadan kadının yaşayabilmesine izin veren yeni sosyal yapı onun kendi kendine yetebilmesine ve dezavantajlı olduğu durumlara itiraz edebilmesine imkân sağlamıştır. Yaşamını sürdürebilmesi erkeğin onun için sarfettiği emekle birebir irtibatlı olmaktan çıkan kadın erkeğin (eşinin) ona yönelik davranışlarını sorgulama, ve reddetme ve karşı çıkma hakkını kendinde görmüştür. Kadına karşı şiddetin kabul edilemezliğine ilişkin söylemlerin öncelikli olarak Amerika ve Kuzey Avrupa ülkelerinden başlayarak yayılması ve bugün dünyanın bir çok ülkesinde sorun olarak kabul edilir olması bu paradigma değişiminin yansımalarıdır⁷. Kadına karşı şiddet sadece kadınlar tarafından değil, toplumsal olarak artık kabul edilemez bir olguya dönüşmüş bir insanlık problemi olarak algılanmaya başlanmıştır.

Günümüzde kadına yönelik şiddetle ilgili verilere bakıldığında ülkelerin gelişmişlik düzeyleri bu şiddetin derecesi ve şekli üzerinde kısmen belirleyici etkilere sahip olsa da hem az gelişmiş/gelişmekte olan ülkelerde hem de gelişmiş ülkelerde kadınların şiddete maruz kaldığı görülmektedir.⁸ Bu durum kadına yönelik şiddetin bir gelişmişlik ya da gelişmemişlik problemi olmadığını bunun başka sosyo-kültürel sebepleri olabileceğini göstermektedir. Kadına yönelik şiddetin önlenmesi açısından şiddeti doğuran sebeplerin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu sebepler üzerinde yapılacak düzenlemeler, iyileştirmeler mevcut durumda istenen yönde değişiklik meydana getirebilecektir.

⁷ Orta çağda kadına karşı zor kullanmanın bir sınırı yokken kadına yönelik şiddeti suç sayan ilk yasanın Maryland'da 1883'te yapılmış olması yaşanan değişimi göstermektedir. Bkz: Melike Dişsiz, "Evrensel Bir Kadın Sağlığı Sorunu: Kadına Yönelik Şiddet", *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 2008, c. 1(1), s. 52.

⁸ Mazhar Bağlı, "Törenin Cinayeti Cinayetin Töresi", *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Matbaacılık Yay., Ankara 2012, c.1, s. 448.

Din ve Kadına Şiddetin Meşrulaştırımı

Sosyo-kültürel yapının şekillendirilmesine ve hayatın tüm alanlarıyla ilgili tutum ve tercihlerin belirlenmesine yönelik en temel değerlere kaynaklık eden olgulardan biri olan din, kadına yönelik şiddete ilişkin tutum ve tercihlerin belirlenmesinde de önemli bir faktördür. Çünkü bireyde ortaya çıkan her tutum ve davranışın ilgili olduğu bir değer sahası bulunmaktadır ve her değer kendisiyle ilgili tutum ve davranışlara, tercihlere yön vermektedir. En temel değer olan din, hayatın her alanıyla ilgili olduğu için insan yaşamının tümünü kuşatan bir etkiye sahiptir. Bireylerin dindar olup olmadıkları, hangi dine veya mezhebe mensup oldukları, dini bağlılık ve pratiklerini ne düzeyde yerine getirdikleri, dini algılama biçimleri vb. onların hayatının birçok alanıyla ilgili tercihlerine etki etmekte, onların tutum ve davranışları üzerinde belirleyici olmaktadır.⁹ Dinin etki boyutu olarak bilinen bu boyut duygusal, bilişsel ve sosyal alandaki yüklemeleriyle ve edindirdiği tutumlarla bireylerin davranışlarını yönlendirmede büyük rol oynamaktadır.¹⁰

Duygusal boyutuyla din; şiddete başvurma yönünde kişilerin duygularını harekete geçirebileceği gibi, şiddete yönelten duyguların baskılanmasına da aracılık edebilir.¹¹ Bilişsel boyutuyla, şiddeti meşrulaştırılıp kabulüne aracılık edebileceği gibi, aksini de sağlayabilir. Sosyal alana yönelik yüklemeleriyle din, şiddeti müntesipleri için uygulanmasında bir mahzur bulunmayan, kolaylıkla başvurulabilecek bir ilişki biçimi, olumlanan bir davranış olarak tanımlayıp hayatiyet kazandırabileceği gibi, onu, kabul edilemez bir davranış biçimi olarak tanımlayıp tamamen toplum

⁹ Hüseyin Certel, "Din İstismarı Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 2011, 22(1): 1-11, s.6

¹⁰ Charles, Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine" (çev. M. Emin Köktaş,) *Din Sosyolojisi* (der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş) Vadi Yay., 2. Baskı, Konya 1998, s.254-255

¹¹ Bilal Sambur, *Şiddet Dindarlığımızın Doğal Bir Boyutu mudur?* <http://www.liberal.org.tr/sayfa/siddet-dindarligimizin-dogal-bir-boyutu-mudur-bilal-sambur,199.php> (erişim: 24.01.2015)

hayatının dışına da itebilir. Din, bunu, hem bireysel bilişte hem de toplumsal düşünde eylemlere kazandırdığı “meşrulaştırım” ile sağlar.¹² Bu “meşrulaştırımın gücü”, birey ve toplum hayatında dinin ne oranda etkili olduğuna bağlı olmakla birlikte geçmişten günümüze meşrulaştırım araçları içerisinde “din ile meşrulaştırımın”¹³ en etkin ve yaygın meşrulaştırım aracı olduğu¹⁴ bilinmektedir. Kültürün bir bileşeni ve toplumsal anlam sisteminin oluşmasında önemli bir faktör olan dinin, şiddetin meşrulaştırımında oynadığı rol üzerine, şiddeti desteklediği veya şiddete karşı olduğu şeklinde birbirine karşıt iki ayrı tez ileri sürülmektedir.¹⁵ İslam dini açısından konu ele alındığında da benzer yaklaşımların söz konusu olduğu görülmektedir. Kadına yönelik şiddetin meşrulaştırımında da benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Bir kesim İslam dininin kadına şiddete izin verdiğini ve meşrulaştırdığını söyleyerek bunu Kur’an’dan ayetlerle ve Peygamberin sünneti/hadisleri ile delillendirerek savunurken; diğer bir kesim ise İslam’ın kadına şiddete izin vermediğini ve meşrulaştırılmadığını söyleyerek bu görüşünü yine aynı kaynaklardan iktibasla savunmaktadırlar.¹⁶

¹² Ejder Okumuş, “Din ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi*, (edit. Mehmet Bayyığıt) Palet Yay., Konya 2013, s. 211; Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yay., İstanbul 2012, s. 36.

¹³ Okumuş, dini meşruiyeti, meşruluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasallığın dinden veya dini kaynaklardan sağlandığı bir durum olarak ifade etmektedir. Detaylar için bkz. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırım Gücü*, (edit. Üzeyir Karadöl) Özgü Yay., s. 48.

¹⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Çoşkun), Rağbet Yay., 2. Baskı, İstanbul 2000, s.75

¹⁵ Israela Silberman, “Dinî Şiddet, Terörizm ve Barış: Bir Anlam Sistem Analizi” Çev. H. Aydınalp, H. Gülsüm Müftüler), *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, (edit. Raymond F. Paloutzian-Crystal L.) (Türkçe edit. İhsan Çapcıoğlu, Ali Ayten), Phoenix Yayınları, Ankara: 2013, s. 477.

¹⁶ İslam’da kadına şiddet konusunun detaylı yorumları için bkz. Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay.,3 baskı, Konya, 2015. s.309-316; Osman Güner, “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış” s. 51-63

İslam'da kadına şiddet konusu denildiğinde ilk akla gelen ve tartışmaların üzerinden yürütüldüğü, delillendirdiği ayet Kur'an'ın Nisâ Sûresi'nin 34. ayetidir. Bu ayetin birbirine evlilik bağı ile bağlı olan karı-koca arasındaki ilişkilere dair bir düzenleme veya betimleme içerdiği kabul edilmektedir. Ayet etrafındaki yorumlar "kavvamun" "faddale", "kanitat", "nüşûz" ve "darabe" kelimeleri etrafında yoğunlaşmakta ve konu erkeğin kavvamlığı ve kadının nüşûzluğu, itaati üzerinden tartışılmaktadır. Bu kelimelere verilen anlamlara bağlı olarak yorumlar değişmektedir. Bir kesim erkeğin kadına kıyasla ontolojik, dini ve sosyal olarak üstün olduğu için Allah'ın erkeğe karısı üzerinde tasarrufta bulunma hakkı/izni verdiğini ve te'dip amacıyla kadının dövülmesini meşru kıldığını söylerken; diğer kesim ise erkeğin ontolojik olarak üstün kılınmasının söz konusu olmadığını ve ayetin kadının dövülmesine izin vermediğini ve bunu meşrulaştırmadığını söylemektedirler. İlki genellikle klasik yorumcular tarafından ikincisi ise daha çok çağdaş yorumcular ve İslamcı feministler tarafından dile getirilmektedir.

Konuyla ilgili dini literatüre bakıldığında ayetin dövmeye izin verip vermediği dair iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Nisâ Sûresi'nin 34. ayetinde geçen "vadribuhunne" fiiline ilk dönem klasik müfessirlerden İbn Abbas, Taberî, Kurtubi, Razi, İbn-i Kesir, Zemahşerî gibi müfessirler "ağır olmayacak şekilde dövme" anlamı vermişlerdir. Bunların yanısıra yakın dönem müfessirleri/mütercimleri Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Rıza Doğrul, Mehmed Vehbi, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş'te "darb" fiiline benzer şekilde "dövme" anlamını vermişlerdir. Hüseyin Atay, Edip Yüksel, Yunus Vehbi Yavuz, Osman Nebioğlu, Yaşar Nuri Öztürk ise, kelimeye "dövme" dışında farklı anlamlar vermektedirler Amine Wedûd-Muhsin de ayetteki "vadribuhunne" fiilinin anlamının dövme olmadığını söylemekte ve günümüzde böyle anlaşılamayacağına dikkat çekmektedir. Ömer

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/viewFile/5000073410/5000067669>

Erişim.28.03.2014

Özsoy ve İlhami Güler ayetin indiği döneme göre anlaşılmasının gerekliliğini vurgulamaktadırlar.¹⁷

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi İslam kutsal metninin yorumlanmasını büyük oranda tarafından gerçekleştirilmiştir. Günümüzde de bu durum çok değişmemekle birlikte İlahiyat Fakültelerine kız öğrencilerin kabulüyle birlikte bu fakültelerde eğitim öğretim gören kadınlar, –henüz tam bir kadın bakış açısının varlığından söz edilemese de– en azından kendilerini ilgilendiren konularda yorum sürecine katkıda bulunabilme şansı elde etmişlerdir. Fakültede öğrendikleri bilgileri kendi sosyal gerçeklikleriyle yeniden yorumlayarak uygulama alanına sokmakta ve din dilinin yeniden inşasına katkı sunmaktadırlar. Bu çalışmada din eğitimcisi kadınların kendileri ile doğrudan ilgili olan dine ilişkin bir konuda yorum sürecine nasıl katkıda bulduklarının anlaşılmasına odaklanılmıştır.

Problem

Nisa 4/34 ayetinin bazı tefsirlerdeki yorumlarına bakıldığında bu ayetin kocanın karısını dövebileceğine dair bir izin şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Bunun karı-koca arasındaki ilişkilerde izlenebilecek bir yol olarak görülmesi ve Allah'ın erkeklere bunu bir hak/ruhsat olarak verdiğinin düşünülmesi kadına karşı şiddetin meşrulaştırılmasına neden olabilir ya da bunu kolaylaştırabilir. Böyle bir yorumun kadınlar tarafından da paylaşılması ise kadınların maruz kaldıkları şiddete itiraz etmemelerine ya da itirazlarının cılız

¹⁷ Nisa sûresinin 34 ayetinin tefsirine ilişkin klasik ve çağdaş yaklaşımların detaylı analizi için bkz. Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine – ‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’ 34 Örneği-” *İslamiyat* c.5 (1), Ankara 2002, s.111–124; Çiğdem Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2014, s. 136–157; Hafsa Fidan-Vidinli, “Dini Metinlerin Yorumu Bağlamında Kadına Karşı Şiddet”, *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2012, s. 428–436.

kalmasına neden olabilir. Bu sebeple ilgili ayetin nasıl algılandığının yorumlandığının ve hayata dâhil edildiğinin bilinmesi önemlidir.

Bu araştırmada konu kadınlar perspektifinden ele alınmıştır. Söz konusu ayetin yorumlarından mesleği nedeniyle en fazla haberdar olması beklenen din eğitimcisi¹⁸ kadınların konuya yaklaşımları araştırılmıştır. İslam dini temelinde, din eğitimi almış ve İslam dinini öğretme görevini üstlenmiş kadınların, dini öğretiyle ilişkili olarak kadına yönelik şiddeti nasıl algıladıkları ve bu algının şiddetin meşrulaştırılmasına etkisi incelenmiştir. Bu problem etrafında bu araştırmada “kadının dövülmesi ile ilgili ne düşünülmektedir; kadına şiddete izin veriyor görülen Nisâ Sûresinin 34. ayeti bağlamında kadının dövülmesini nasıl yorumlamaktadırlar, bu yorumlarını hangi gerekçeler üzerinden yapmaktadırlar, bu gerekçeler kadına şiddetin meşrulaştırılmasına mı yoksa engellenmesine mi yöneliktir” sorularının cevabı bulunmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Amacı

İslam dininin kadını ikincil kılan öğretiler barındırdığı dile getirilerek bu durum tartışma konusu yapılmaktadır. Bu tartışma konularından birisi de İslam’ın kadına şiddete izin verdiği. Nisâ Sûresi’nin 34. ayeti bu tartışmalarda kadının dövülmesine izin verildiğinin delili olarak gösterilmektedir.¹⁹ Bu makalenin sınırları çerçevesinde konunun tefsir ya da hadis gibi bilim dallarınca araştırılan detaylı yorumlamalarına ya da teolojik boyutu ile ilgili tartışmalara girilmemiş, konu sosyolojik boyutuyla ele alınmıştır. İslam dinine mensup ve bu dini öğretme görevini resmi olarak üstlenmiş olan kadınlarca söz konusu meselenin nasıl algılandığı araştırılmış; ilgili ayet bağlamında kadının dövülmesine ilişkin algılarının tespit edilmesine

¹⁸ Din eğitimcisi tanımı bu çalışmada Milli Eğitim Bakanlığına bağlı orta-öğretim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni olarak veya Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur’an kursu öğreticisi, vaize olarak veya Aile İrşad Bürolarında uzman din görevlisi olarak çalışan katılımcı kadınları betimlemek için kullanılmıştır.

¹⁹ Ayetin literal okumasıyla, klasik tefsircilerin yorumlarından alıntılarla veya hadislerden seçkici alıntılarla bu yapılabilmektedir.

çalışılmıştır. Kadına yönelik şiddetin, sosyal yaşamda kendi bilgi ve tecrübeleriyle din dilini yeniden inşa eden kadınlar tarafından nasıl algılandığının, desteklenip desteklenmediğinin bilinmesi, şiddetin ortadan kaldırılması yönünde sunulacak çözümler açısından önemlidir. Bu çalışmada araştırılan konu ile kadına yönelik şiddet sorununun anlaşılmasına ve çözümüne yönelik katkı sunulması amaçlanmıştır.

Yöntem

Bu araştırma nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Bu incelenen konunun katılımcıların bakış açısından izlenmesine imkân sağlayan bir yöntemdir. Nitel yöntem sadece sebep ve sonuçların değil, günlük hayatın duygu düşünce inanç ve pratikler gibi her türlü deneyimlerinin önemli olduğu görüşünden hareket eden bir yöntem olduğu ve bu anlamları en derin şekilde kavramayı sağlayabileceği²⁰ düşünüldüğü için tercih edilmiştir. Öznel anlamlara ulaşabilmek ve konuyu sürece müdahil olan katılımcının katkısı ile derinlemesine araştırabilmek için görüşme tekniği kullanılmıştır²¹. Bununla katılımcıların “gerçekliğe ilişkin algılarına, anlamlarına, tanımlamalarına ve gerçeği inşa edişlerine” vakıf olunulabileceği²² düşünülmüştür. Yarı yapılandırılmış açık uçlu sorulardan oluşan görüşmeler karmaşık insan eylemini anlamada etkin bir teknik²³ olarak görüldüğü için bu çalışmada derinlemesine tahlil yapmaya imkân veren bu mülakat tekniği kullanılmıştır.

Verilerin Toplanması

Veriler nitel araştırma metoduna uygun olarak amaçlı örnekleme oluşturulan ve kartopu seçkiyle ulaşılan İzmir ve Van

²⁰ Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yay., İstanbul 2005, s. 56.

²¹ Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun), Baki Kitapevi Yay., Adana 2000, s. 55-56.

²² Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, (çev. Dursun Bayrak, H. Bader Aslan, Zeynep Akyüz), Siyasal Kitabevi, Ankara 2005, s.165-166.

²³ Punch, a.g.e. s. 169.

illerinde 2011–2012 eğitim öğretim döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmen/öğretmen olarak görev yapan kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Verilerin toplanmasında demografik bilgi formu ve araştırma problemine ilişkin verilerin elde edilmesine yönelik sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Formdaki sorular dil, kastedilen anlamın anlaşılması ve araştırılan probleme uygunluğu açısından alanında uzman akademisyenlerin görüşü alınarak denetlenmiştir. Araştırma kapsamında olmayan iki kadın din eğitimcisi ile yapılan pilot görüşmelerle formun anlaşılabilirliği ve problemin tespitine yönelik geçerliliği denetlenmiştir. Sorular katılımcılara yöneltilmiş cevapları kaydedilmiştir. (Katılımcılarla yapılan görüşmeler izin alınarak sesli kayıt alınmış ancak bir katılımcının ses kaydına izin vermemesi nedeniyle cevapları yazılarak kaydedilmiştir. Mülakatlar sırasında gerekli görülen yerlerde durum hakkında daha derinlemesine bilgi edinmek amacıyla alt sorular sorulmuştur.

Verilerin Analizi

Mülakatlardan elde edilen verilerin deşifresi yapılarak temalara göre içerik analiziyle çözümlenmiştir.²⁴ Araştırma sorusuna verilen cevaplarda ortaya çıkan ana temalar tespit edilmiş bu temalar daha sonra karşılaştırmalar yapılarak benzerlik ve zıtlıklarına göre alt kategorilere ayrılmış ve bu kategoriler altındaki temalar yorumlanmıştır. Verilerin analizinde bir sosyolog ikinci göz olarak katkı sağlamış ayrıca ulaşılan sonuçlarla ilgili olarak iki uzman meslektaşın ve bir katılımcının teyidi alınmıştır.

Bulgular

Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile elde edilen bilgiler ışığında katılımcılarla ilgili aşağıdaki demografik bilgilere ulaşılmıştır:

²⁴ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, (Çev. Ed. Ali Ersoy ve Pelin Yakınoğlu), Anı Yay., Ankara 2012. s. 251, 255-256.

Katılımcıların tamamı alt ya da orta gelir düzeyine sahip ailelerin kızlarıdır.

Tüm katılımcılar ailenin aylık gelirini eşinin ve kendisinin maaşı olarak tanımlamışlardır.

Bölgelere göre katılımcı dağılımına bakıldığında –doğup büyüdüğü yer olarak– Ege Bölgesi’nden 8, Doğu Anadolu Bölgesi’nden 6, İç Anadolu Bölgesi’nden 7, Marmara Bölgesi’nden 4, Karadeniz Bölgesi’nden 3, Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nden 2 katılımcı olduğu görülmüştür.

Dini açıdan katılımcılar değerlendirildiğinde tüm katılımcılar kendilerini Müslüman olarak tanımlamışlardır. Zaman zaman ibadetlerini aksattığını söyleyen iki kişi olmuştur. Bu katılımcılar bu durumun kendilerini üzdüğünü belirtmektedirler.

Bekâr olan katılımcılar ailelerini dindar olarak tanımlamışlardır. Evli katılımcılardan sadece üç kişi eşlerini inançlı olarak tanımlayabileceklerini ancak dindar olarak tanımlayamayacaklarını söylemişlerdir. Bu üç katılımcı dışındaki tüm katılımcılar ise eşlerini dindar olarak tanımlamışlardır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcı	Yaşanan İl	aş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Çalışılan Kurum	Çalışılan Yıl
K1	Van	5	Evli	İlahiyat	MEB	9
K2	İzmir	2	Evli	İlahiyat	DİB	12
K3	İzmir	1	Evli	İlahiyat	DİB	4
K4	Van		Evli	İlahiyat	MEB	14

		1				
K5	Van	2	Evli	İlahiyat	MEB	6
K6	İzmir	3	Evli	İlahiyat	MEB	8
K7	Van	4	Bekâr	DKAB	MEB	2
K8	İzmir	5	Evli	Önlisans	DİB	20
K9	Van	9	Bekâr	İlahiyat	MEB	6
K10	Van	5	Evli	DKAB	MEB	4
K11	Van	9	Bekâr	İlahiyat	MEB	2
K12	Van	5	Bekâr	İlahiyat	MEB	2
K13	Van	6	Evli	İlahiyat	MEB	5
K14	Van	4	Evli	İlahiyat	MEB	6
K15	Van	0	Evli	İlahiyat	DİB	9
K16	Van	0	Evli	İlahiyat	DİB	5
K17	İzmir	8	Evli	DKAB	MEB	6
K18	Van		Evli	İlahiyat	MEB	3

		1				
K19	İzmir	8	Evli	Önlisans	DİB	3
K20	İzmir	9	Evli	İlahiyat	MEB	7
K21	İzmir	8	Evli	DKAB	MEB	3
K22	İzmir	5	Evli	İlahiyat	MEB	16
K23	Van	1	Evli	DKAB	DİB	2
K24	İzmir	2	Evli	İlahiyat	MEB	5
K25	Van	5	Evli	İlahiyat	MEB	4
K26	İzmir	5	Evli	İlahiyat	MEB	5
K27	Van	5	Evli	İlahiyat	DİB	12
K28	Van	4	Bekâr	İlahiyat	DİB	8
K29	Van	2	Evli	İLİTAM	DİB	10
K 30	Van	1	Evli	İlahiyat	DİB	5

Eşinden fiziki şiddet gördüğünü söyleyen katılımcı olmamıştır. Eşini dindar olarak tanımlayan bir katılımcı duygusal şiddet gördüğünü ifade etmiştir. Eşini dindar olarak tanımlayamayacağını söyleyen bir başka katılımcı ev ekonomisine eşinin katkısı olmadığını

bu durumun kendisini üzen bir probleme dönüştüğünü söylemiştir. Yine eşinin dindar olduğunu söyleyen iki katılımcı eskiden çalışmadıklarını, çalışmanın onlara ekonomik olarak daha özgür olma şansını getirdiğini ve eşleri ile olan ilişkilerinde daha avantajlı hale geldiklerini aktarmışlardır. Eşlerinin dindar olduğunu söyleyen iki katılımcı ise sözel şiddet görmüş olduklarını ifade etmişlerdir. Diğer katılımcılar ise eşlerinden şiddet görmediklerini belirtmişlerdir.²⁵

Katılımcıların eşlerinin mesleklerine ve mesleklere göre dağılımına bakıldığında öğretmen 13 kişi, akademisyen 2 kişi, diyanet görevlisi 2 kişi, emniyet mensubu 2 kişi, serbest meslek 2 kişi, avukat 1 kişi, askeriye mensubu 1 kişi, memur 1 kişi şeklinde olduğu görülmüştür.

Kadının Dövülmesine İlişkin Görüşler

Bu araştırma da katılımcılara “Kadının dövülmesine ilişkin ne düşünüyorsunuz?”, “Dini açıdan kadının dövülmesi ile ilişkilendiren Nisâ Sûresi’nin 34. ayetini²⁶ kadının dövülmesi bağlamında nasıl yorumluyorsunuz?” şeklinde açık uçlu iki soru yöneltilmiştir. Alınan cevaplara bağlı olarak gerektiğinde alt sorular sorulmuştur. Elde edilen veriler ana temalarla ilişkileri bağlamında başlıklar altında tasnif edilmiş ve yorumlanmıştır.

²⁵ Katılımcı kadınların eğitilmiş ve meslek sahibi olduğu ve eşlerinin de eğitilmiş oluşları göz önüne alındığında bu durum anlaşılır görülmektedir. Çünkü kadının ve erkeğin eğitim düzeyinin yüksekliği kadına yönelik şiddet olasılığını azaltan önemli bir faktör olarak görülmektedir. Bkz. Gülmez, a.g.e., 224-225, 227.

²⁶ Nisâ Sûresinin 34. ayetinin meali: “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah çok yücedir, çok büyüktür.” <http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#4:34>, (erişim: 28/03/2014)

İlk soruya verilen cevap bağlamında tüm katılımcıların görüşleri analiz edildiğinde büyük çoğunluğun kadının dövülemeyeceği şeklinde görüş bildirdikleri görülmüştür. Sadece bir katılımcı (K28), kadınların yaratılışı gereği dövülmeyi hakettiklerini söylemiştir. İki katılımcı da dayaha karşı olduklarını söylemekle birlikte cinsiyetine bağlı olmaksızın erkek olsun kadın olsun bazı insanların dövülmeyi hakedebildiklerini söylemişlerdir (K17, K29).

Aşağıda bu katılımcıların görüşleri verilmiştir: ²⁷

K28: “Hani ben bir bayanım ama kadın fitratı alttan almaya çok uygun değil. Erkek o kadar akıllı olmak zorunda ki... Peygamberimiz diyor ya; ‘Kadınları ne tam düzeltmeye çalışın ne de oldukları gibi bırakın.’ Yani çünkü bükerseniz kırılacaktır. Bir eğrilik var. Gerçekten var. Hani bakıyorum, babam, anneme karşı alttan alan bir tavır takındığı zaman bakıyorum annem almış [başını] gidiyor. Ezmeye çalışıyor. Bir hükümranlılık kurmaya çalışıyor. Egemenliğini ispat etmeye çalışıyor. Diyorum, bu yaşta bile... Bakıyorum babam hafif bile ‘Dur bakayım. Sen ne yapıyorsun?’ dediği zaman annem kendine bir çeki düzen veriyor... O yüzden uyarmak, kadının erkeğe çeki düzen vermesi, biraz korkutması [gerekiyor]. Çünkü kadının fitratında korku çok önemli. Çünkü kadının üzerinde eş korkusu, baba korkusu, abi korkusu kadının davranışlarına çeki düzen vermesi açısından önemli. Kocasından biraz çekinmesi korkması uygundur.”

K29: “Bazen diyorum ki: ‘Bu kadınlar hak ediyor.’ diyorum ya! [Sonra] kendi kendime diyorum ki; ‘Acaba yanlış mı söylüyorum... Hak ettiklerini düşünüyorum. Bazen erkek hak etmiyor mu? Ediyor elbette ki. O da hak ediyor. İlla ki; Kur’an-ı Kerim’de kadın var [kadınları dövün olarak geçiyor] ama bence erkeklerde aynı şekilde, aynı şeyleri yaptıklarında onlar da dövülmeli. Eşlerini boş yere döven erkeklerin dövülmesini istiyorum. Boş yere mesela eşini dövüyor.

²⁷ Bu metinde yer alan P.D. harfleri araştırmacıyı temsil etmektedir. “K” harfinin yanına rakamlar eklenerek oluşturulan “K1, K2” şeklindeki sembollerin her biriyle ayrı bir katılımcıyı göstermektedir.

Aynı şekilde onlar dövülsün ki; canları yanınca onların ne hissettiklerini anlasınlar.”

P. D.: “Eşiniz size bir tane vursa veya dövse?”

K29: “Orada belli bir süreç var, belli bir sebep var zaten. Eğer ki o süreci ben yönlendirmişsem, sonunda dayak olacağını biliyorumdur... Ama durup dururken öyle bir şey olsa bu defa ben ne diyeceğimi bilemem herhalde... Ağlama krizine gireceğimi düşününce... Düşüncesi bile beni gerçekten çok etkiliyor çünkü kadınların dövülmesi konusu beni çok rencide ediyor .”

Bu katılımcılardan K28 bekâr bir katılımcıdır. Çok olumlu özellikleri ile tanımladığı bir babaya sahiptir. Babasının kendisi için yaptığı maddi manevi fedakârlıklardan bahsetmektedir. Babasının hep adil davrandığını, asla şiddete başvurmadığını söylemektedir. Katılımcının gözü önündeki bu olumlu erkek modeli yanında annesine ilişkin olumsuz aktarımı onun erkekten kadına yönelecek şiddeti haklılaştırmasında etken gibi görünmektedir. “Haklı ve adil olan erkeğin” “sınırı aşan kadın” üzerinde tasarrufta bulunması hatta onu döverek de olsa te’ dip etmesi yadırganmamaktadır.

Diğer iki katılımcı da şiddetin kaynağı olarak kadının doğasına işaret etmekte birlikte bunu sadece kadınla sınırlamamışlar hak eden herkesin (kadın ya da erkek) gerektiğinde dövülebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, kadının dövülebileceğini söyleyen yukarıdaki 3 katılımcıda dâhil katılımcıların tümü kendilerine yönelik fiziki bir şiddeti (dayağı) kabul etmeyeceklerini söylemişlerdir.

Ayetin Dövmeyle İlişisine Dair Görüşler

“Kadının dövülmesi konusunu ayetle ilişkisi bağlamında nasıl değerlendiriyorsun?” şeklinde sorulan soruya katılımcıların verdiği cevaplar analiz edildiğinde cevapların üç başlık altında toplandığı görülmüştür. 1 katılımcı kadının dövülmesiyle ilişkilendirilebilecek bir ayet olduğunu bilmediğini söylemekle birlikte ayette dövün

anlamında geçiyor olsa bile, dinin kadının dövülmesine izin vermeyeceğini söylemiştir. Bu katılımcı da dâhil toplamda 7 kişi ayette böyle bir iznin olmadığını/olamayacağını; 4 kişi ayetin dövme anlamı konusunda emin olmadıklarını; geri kalan 18 kişi ise ayette “vadribûhunne” şeklinde geçen “darebe” fiilinin başka anlamları da olmakla beraber “vurun”, “dövün” şeklinde bir anlamı da içerdiğini/içerebileceğini söylemişlerdir. Bu katılımcıların neredeyse tamamı –K28 hariç– kadının dövülemeyeceğini/dövülmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Ayete verdikleri anlamla çelişiyor görünen bu durumu açıklayabilmek için “kadın dövülemez” ile başlayan, “ancak”, “ama”, “fakat”, “lakin” vb. şeklinde devam eden cümleler kurmuşlardır.

Aşağıda ortaya çıkan bu üç tema etrafında yoğunlaşan bu görüşler üç başlık etrafında detaylı olarak verilmiştir.

Ayetin Dövmeye İzin Vermediğine Dair Görüşler

Aşağıdaki tablodaki katılımcılar, Kur’an’da kadınların dövülmesine izin verilmediğini ve söz konusu ayetten de bu anlamın çıkmayacağını/çıkarılamayacağını ifade etmişlerdir.

Tablo 2: Ayetin Dövmeye izin Vermediği Görüşünde Olanlar

<i>Ayette kadının dövülmesine yönelik bir izin yoktur/ olmaz/ olamaz</i>	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7
--	----------------------------

Bunların görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

K2: “ Ben Allah’ın dövebilirsiniz diye erkeklere bir şey verdiği inanimiyorum.”

K6: “Kadın dövülmez. Bu konuda Allah’ın insanlara zulmedeceğini düşünmüyorum”

Ayetin dövmeye izin vermediğini söyleyen katılımcılar bu görüşlerini desteklemek için çeşitli gerekçeler öne sürmüşlerdir. Katılımcılar bazen birden çok gerekçeyle görüşlerini desteklemeye

çalışmışlardır. Bu gerekçeler aşağıdaki tabloda özet olarak gösterilmiştir.

Tablo 3: Ayetin Dövmeye İzin Vermediğini Söyleyenlerin Gerekçeleri

<i>Merhametli Allah /din dövün demez</i>	K3, K2, K6, K1
<i>Peygamberimiz dövmemiş</i>	K1, K5, K7
<i>“Darebe”nin anlamı dövün değildir.</i>	K3, K4, K5
<i>Erkek egemen yorum kaynaklıdır</i>	K6

Bu tabloda özetlenen görüşlerden bazıları aşağıda detaylı olarak verilmiştir:

K2: “Allah zulmetmez. Erkekleri niye daha çok sevsin ki Allah? Yani onu da yaratmış beni de yaratmış. O zaman onu daha çok seviyor anlamına gelir o. Allah öyle bir şey yapmamıştır.”

K1: “Efendimiz eşlerini hiç bir zaman dövmemiş, onlara hiç bir zaman kötü davranmamış, öyle olunca dövülemeyeceğini düşünüyorum.”

K3: “Oradaki dayak [darebe] dövün değil, ayrılın manasındadır.”

K6: “Toplumsal bakış açısıyla dini yaşadığımız için daha da zor. Erkek egemenliğinde hani ayetlerin yorumunda bile erkek egemenliğine göre yorumlanmış o ayetler, kadınları kısıtlayıcı.”

Kadının dövülmesine ilişkin dini bir izin olmadığını öne süren katılımcılar bu görüşlerini; *ayetin anlamının dövme olmadığı* (3kez), *ayetin erkek egemen yorum kaynaklı olarak yanlış yorumlandığı* (1 kez) *rahmet gereği Allah’ın/ dinin dövmeye izin vermeyeceği* (4 kez), *sünnette dövmenin olmadığı* (3 kez) şeklindeki gerekçelerle desteklemeye çalışmışlardır. Burada kadının dövülemeyeceğine dair görüşlerin en

çok dini gerekçeler öne sürülerek açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir (7 kez).

Ayetin Anlamına İlişkin Tereddüt İçeren Görüşler

Aşağıdaki tablodaki katılımcılar ayetin anlamına ilişkin şüphede olduklarını ayeti anlamlandıramadıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 4: Ayetin Anlamına İlişkin Tereddüdü Olanlar

<i>Ayetin dövme anlamına geldiği konusunda şüphelerim var</i>	K8, K9, K10, K11
---	------------------

Bunların görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

K8: “O ayet tam anlaşılıyor mu şüphesi içindeyim... Bende hep soru işaretidir o ayet.”

K11: “Açıklayamıyorum; zihnimi kurcalıyor.”

Görüldüğü üzere katılımcılar ayetten haberdardırlar. Ancak orada kastedilenin ne olduğu konusunda kesin bir kanaatleri oluşmamıştır.

Aşağıdaki tabloda ayetin anlamına ilişkin tereddüdü olanların tereddütlerini açıklamak için öne sürdükleri gerekçeler tablo halinde özetlenmiştir.

Tablo 5: Ayetin Anlamına İlişkin Tereddüdü Olanların Gerekçeleri

<i>Başka anlamda söylenmiş olabilir</i>	K11, K10, K8
<i>Allah merhametlidir dövün dememiştir</i>	K8
<i>Tarihsel olabilir</i>	K9
<i>Erkek egemen yorum kaynaklı olabilir</i>	K8

Yukarıdaki tabloda özetlenen görüşlerden bazıları şu şekildedir:

K10: “Ben bu ayetin mealinde yanlış anlaşılma [olduğunu], farklı bir şey söylenmiş ama farklı bir şey anlaşıldığını düşünüyorum.

K8: “Çok değer verdiği bir insanı Allah-u Teâlâ nasıl olur da yine erkeklerin şeyi altına sokabilir ki? ... Ben o ayeti görünce tüylerim diken diken oluyor. O şeyini gördüğüm zaman diyorum ki; ‘O kadar merhametli bir Allah bu kadar cenneti ayakları altına serdiği bir kadın hakkında nasıl olur da ‘onu dövün’ diyebilir ki?’

K9: “Ayet olarak garip geliyor ama ilahiyattaki hocalar daha ziyade bize Kur’an’ın tarihselliğiyle vermeye çalıştılar, ‘İndiyse, o gün indiyse, o süreçte bir anlamı var. Neden inmiş ve orda hangi prensibi çıkartabiliriz [şeklinde].”

K8: “Ayetten kastın [dövme] olmadığını düşünüyorum, fakat erkek egemen bir toplumda yaşadığımız için bu şekilde empoze ediliyor diye düşünüyorum.”

Katılımcıların öne sürdüğü gerekçeler; *başka anlamda söylenmiş olabileceği* (3 kez), *Allah’ın merhametinin buna izin vermeyeceği* (1 kez), ayetin indiği dönemin özelliklerine uygun düzenlemeler içerdiği yani *tarihsel olduğu* (1 kez), *yorumların erkek egemen kültür kaynaklı olduğu* (1 kez) şeklindedir.

Ayetin Dövme Anlamını da İçerdiğine İlişkin Görüşler

Aşağıdaki tablodaki katılımcılar Kur’an’daki ayetin dövün anlamını da içerdiğini/içerebileceğini ifade etmişlerdir.

Tablo 6: Ayetin Dövme Anlamını da İçerdiğine Dair Görüşler

<i>Ayet dövün anlamına da gelir/gelebilir ama/ ancak/ lakin/ fakat...</i>	K12, K17, K13, K14, K15, K16, K17, K18 K19, K20, K21, K22, K23, K24, K25 K27, K28, K29, K30
---	---

Yukarıda özetlenen görüşlerden bazıları şu şekildedir:

K17: “[Kadının dövülmesine] kesinlikle hayır. Ayet izin veriyor ama derece derece...”

K14: “Ben [dövülme olayına) karşıyım Kur'an diyordur ama açıklanmalı belki.”

Bu başlık altında değerlendirilen katılımcıların neredeyse tamamı “Kadın dövülemez/dövülmemeli!” demişler ancak ardından “ama”, “fakat”, “lakin”, “ancak”, vb. ile başlayan cümleler kurmuşlardır. İnanıtları kutsal metinde kadının dövülmesine izin veriyor görünen bir ayetin hangi sebeplerle/hikmetlerle Kur'an'da yer almış olabileceğini açıklamaya çalışmışlardır. Zaman zaman birbirleriyle çelişen, hem kadının dövülemeyeceğine hem de ne sebeple dövülebileceğine ilişkin gerekçeleri birlikte sıralamışlardır.

Ayetin dövme anlamını da içerdiğini/içerebileceğini söyleyen katılımcıların görüşlerinin iki farklı tema etrafında toplandığı görülmüştür. Bunlardan ilki, ayeti “dövün” anlamından uzaklaştırmaya “dövün” anlamını zayıflatmaya yönelik görüşlerdir. Bunlar tablo 7a da özet halinde gösterilmiştir. İkincisi ise “dövün” anlamı olsa bile bunun uygulanma şartlarının zorluğunu göstermeye yönelik görüşlerdir. Bunlarda tablo 7b’de özetlenmiştir.

Tablo 7a:Dövme Anlamını Zayıflatmaya Yönelik Gerekçeler

<i>Sünnette dövme yoktur</i>	K21, K18, K16, K14, K21, K22, K29, K30
<i>Dövme tarihseldir</i>	K20, K16, K22, K19, K10, K26
<i>“Darebe”nin başka anlamları da vardır</i>	K16, K22, K13
<i>Dövme sadece izindir, emir değil</i>	K18, K22, K20
<i>Merhametli Allah /din dövün demez</i>	K16

Yukarıda tabloda özetlenmiş olan gerekçelerden bazıları şu şekildedir:

K14: “Kur’an diyor ama açıklanmalı, belki Peygamberimiz nasıl davranmış ona bakılmalı. Arada anlaşma sağlanmalı, yaşayan örneği Peygamberimizdir.”

K19: “Sonuçta Kur’an-ı Kerim bugün nazil olmuş olsaydı daha farklı kurallar olurdu. Belki eksiklikler, fazlalıklar olurdu. Daha fazla kurallar olurdu. Farklı olurdu yani. ... İlave olabilirdi belki de. Buna da zaten şey denmiyor mu? Sıkıştığınız yerlerde önce Kur’an’a bakın, sonra sünnete bakın, sonra icmaya bakın, olmuyorsa hani âlimler toparlansın, fetva versin.”

K13: “Ceza olarak rencide etmek kastedilmiş olabilir; canını yakma olmayabilir.”

K22: “Dayak konusuna izin veriliyor ama illa dövün de denmiyor ama.”

K16: “Bütün unsurları evrensel olan bir kitap nasıl ‘kadınları dövün, şunu yapın, bunu yapın’ [diyebilir]? Diyemez, demez de. Yüce Allah böyle bir şeyi zannederim söylemez.”

Görüldüğü üzere katılımcılardan bir kısmı ayetin dövme anlamı da içerdiğini/içerebileceğini kabul etmekle birlikte bunu günümüzde uygulanabilir görmemekte bu nedenle ayetin dövün anlamının yumuşatılması ve olabirliğinin azaltılması yönünde görüş bildirmekte ve ayeti “dövün” anlamından uzaklaştırmaya yönelik gerekçeler öne sürmektedirler. Öne sürülen bu gerekçeler içinde *sünnette dövme olmadığı* (8 kez), *dövmenin tarihsel olduğu* (6 kez), *“darebe” nin başka anlamları da olduğu* (3 kez), *dövmenin sadece izin olup emir olmadığı* (3 kez), *merhametli Allah’ın/dinin dövün demeyeceği* (1 kez) gibi temalar ortaya çıkmıştır. Kadının dövülebileceğine yönelik bir ayet olduğu bir ihtimal olarak kabul edilse bile yine ağırlıklı olarak *Allah’ın merhameti* ve *Peygamberin sünneti* gibi dini gerekçeler öne sürülerek kadının dövülemeyeceği gerekçelendirilmeye

çalışılmaktadır. Dini meşruiyetin kaynağı olarak ayetin anlamı yine kaynağı dini olan meşruiyet gerekçeleri ile zayıflatılmaya çalışılmaktadır (9 kez). Tüm katılımcılar içinde sadece iki katılımcı (K28, K12) Peygamberin sünnetiyle destekleyerek kadının dövülmesini açıklamıştır. Bunlar aşağıda verilmiştir.

K28: “Peygamberimiz diyor ya; ‘Kadınları ne tam düzeltmeye çalışın ne de oldukları gibi bırakın.’ Yani çünkü bükerseniz kırılacaktır. Bir eğrilik var. Gerçekten var.”

K12: Hadis-i şerifte de vurmayla ilgili birşey var 7 yaşında hani namaza çağırın diyor çocukları. ‘Yanaşmazlarsa onlara da vurun!’ diyor. ... Ama bu incitme [rencide etme] anlamında .”

Bazı katılımcılar kadının dövülmesine ayette izin veriliyor olsa da aslında bunun uygulanabilmesinin çok zor olduğunu savunmuşlar bu görüşlerini desteklemek için çeşitli gerekçeler öne sürmüşlerdir. Bu gerekçeler 7b de özetlenmiştir.

Tablo 7b: Dövmenin Uygulanma Şartlarının Zorluğuna İlişkin Gerekçeler

<i>Kadın yanlışlar yapıyorsa:</i> <i>Zina yapıyorsa (5 kez), ahlaksızlık yapıyorsa (2 kez), gözü dışarıdaysa (2 kez), eşine cinsel açıdan itaatsizse (1 kez), itaatsizse(1 kez), edepsizse (1 kez)</i>	K16, K15, K21, K23, K24, K22, K25, K19 K30, K26, K12, K13
<i>Kadın terbiye edilebilecekse (6 kez) caydırıcılık sağlanabilecekse(4kez)</i>	K26, K22, K23, K27, K12, K28, K13, K17, K29, K28
<i>Tüm diğer yollar tüketildiyse</i>	K25, K12, K29, K30, K24, K26, K23, K21, K28
<i>Kadının canını yakmadan yapılabilirse: Hafifçe (6 kez), misvakla (2 kez), mendilin ucuyla(1kez)</i>	K29, K15, K21, K24, K12, K28, K27, K30, K7

Yukarıda özetlenen görüşlerden bazıları şu şekildedir:

K15: “Çok aşırı bir şey olursa evine başka yabancı erkekleri alırsa.”

K19: “Ciddi ciddi o kadının bir hatası vardır: ya gözü dışardadır, ya başka bir şeydir, yani hatalıdır.”

K13: “Kadın edepsizse belki. ... İnsan faktöründen bahsediyoruz. Binlerce yüzü var bunun. Lafa söze gelmeyen binlerce kadın tipi var.”

K26: “Eşini yatağa çağırma konusundadır; ya da dinimizce yasak olan günah olan bir şeyi yapıyorsa karısı caydırıcılık olsun[diyedir]. ... [Yoksa bu]hak ve adalet değil.”

K13: “Kadın edepsizse belki de edepli hale sokabilmek için rencide etmeli. Aslında insan faktöründen bahsediyoruz. Binlerce yüzü var bunun. Lafa söze gelmeyen binlerce kadın tipi var.”

K12:“Üç ihtimalle dövün diyor. Siz konuşuyorsunuz, konuşma yoluna gidiyorsunuz karşınızdaki anlayışsız biri, eğer konuşmadan bir şey anlamıyorsa yatağınızı ayırın diyor. Bu büyük bir mahrumiyettir evli bayanlar için. ... Böyle gurur incitici bir şey. Ondan da anlamıyorsa hafifçe vurun.”

K29: “Ama o ayette hani onların canlarını yakmayacak şekilde onları dövün diyor ya yüzlerine vurmayacak şekilde.”

K27: [Tefsirciler]diyorlar ki; bir misvakla, yüzüne gelmeyecek şekilde sırtına bir yerine vurmaktır. Misvak ne kadar acıtır? Yani bu işte yerinden kalkamayacak kadar dövmesi [değildir], hele hele vücutta iz oluşturulması yasağı vardır İslam’da. Dövmede ‘asla vücutta iz oluşturamazsınız, yüzüne vuramazsınız’ diyor.

K7: “Sadece diyor ki, mendilin ucuyla. Hz Eyyüb’ün kıssasını biliyor musunuz? Hz. Eyyüb’ün kıssası Kur’an-ı Kerim’de geçiyor hatırlarsanız. Hz. Eyyüb yemin ediyor diyor ki: ‘Bu kadını döveceğim. Yüz değnek darbesi vuracağım.’ En son Allah diyor ki:

‘Sen kadını incitme. Ona şeyden bir demet yap sırtına dokunuver.’
Bu kadar!’

Ayetten kadının dövülebileceği anlamının da çıkarılabileceğini söyleyen katılımcılar kadının dövülebileceği izninin istisnai olduğunu ve ancak çok önemli gerekçeler varsa bu iznin kullanılabilceğini söylemişlerdir. Bu gerekçeler şöyle sıralanmıştır: *Kadınlar yanlışlar yapıyorlarsa* (12 kez), *kadın terbiye edilebilecek ve caydırıcılık sağlanabileceyse* (10 kez), *diğer tüm yollar tüketildiyse* (9 kez), *kadının canını yakmadan yapılabileceyse* (9 kez).

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde araştırmadan elde edilen sonuçlar ortaya konmuş ve bu sonuçlar ilgili literatürle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Literatürde bu araştırmanın problemi ve örneklem grubu ile bire bir benzeşen bir çalışmaya rastlanmamış olmakla birlikte kadınların kadına yönelik şiddeti meşru görüp görmediğine ilişkin araştırmalar mevcuttur. 1993–1994 yıllarında Ankara’da 155 kadınla temsili olmayan bir örnekleme yapılan bir araştırma da Leyla Gülçür kadınların %43’ ünün şiddeti (aralarında bazen, sık sık, ya da her zaman şeklinde derece farklılıkları olsa da) kadına yönelik şiddeti haklı gördüğünü tespit etmiştir.²⁸ T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından, Türkiye çapında temsili örnekleme yapılan bir çalışmada kadınların büyük oranda şiddeti kavramsal olarak normalize etme eğiliminde oldukları sonucuna ulaşılmıştır.²⁹ Ancak Altınay ve Arat tarafından 2006–2007 yılları arasında yapılan bir çalışmada her on kadından dokuzunun “Haklı görülebilecek dayak yoktur.” şeklinde görüş bildirdiğini, kadınların dayacağı meşru görme

²⁸ Leyla Gülçür, “Ankara Araştırması”, Pınar İlkaracan, Leyla Gülçür, Canan Arın, *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s.49.

²⁹ T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları: (Aralık 1993-Aralık 1994)*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları No:86, Ankara 1995, s.158

oranının düşük olduğu³⁰ sonucuna ulaşılmıştır. Esmer'in yaptığı çalışmalarda "Bazı kadınlar kocalarından dayak yemeği hak ediyor." görüşüne katılanların oranı 1996'da %19 iken 2009'da % 33, 2011'de ise bu oran %30 olarak belirlenmiştir.³¹ Farklı araştırmalarda farklı bulgulara ulaşılmış olması sorunun; hangi formatta, hangi bağlamda, nasıl sorulduğu ile ilişkili olabilir. Oranlar farklı olsa da olsa da kadınların dövülebileceği düşüncesinin kadınlar tarafından da onaylandığı görülmektedir.

Bu araştırmada da soruların bağlamı değiştiğinde cevapların değiştiği görülmüştür. "Kadınların dövülmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna 3 katılımcı bazen hak ediyor derken, geri kalan katılımcılar kadın dövülemez/dövülmemeli demişlerdir. Ancak soru ayetle ilişkili olarak sorulduğunda katılımcılar, daha detaylı açıklamalara girişmişler ve 17 katılımcı kadın önceki soruya kadın dövülemez/dövülmemeli şeklinde cevap verdiği halde kadının bazı sebepler nedeniyle dövülebileceğini ilişkin açıklamalara girişmişler çeşitli gerekçeler öne sürmüşlerdir. Bu gerekçeler onlara göre akıllı, ahlaklı, namuslu, edepli vb. bir kadınla zaten ilişkilendirilmesi zor gerekçelerdir. İki ayrı soruya verilen cevaplar arasındaki oran farkı kadının dövülmesi konusunda katılımcı kadınların netleşmiş bir reddiyelerinin olmadığını göstermektedir. Kadınların yarıdan fazlası istisnai de olsa kadının dövülebileceğine ilişkin kapıyı açık bırakmaktadırlar. Kadın dövülemez denmekte ancak şunları şunları yaparlar bu dövülemez grubuna dahil edilmemekte ve kadının dövülmesi karşı yeterince net ve kararlı bir duruş sergilenememektedir. Namus ve edeb yoksunu kadının dövülmesi ise onlara yanlış gelmemektedir. Bu durum öncelikle bu katılımcıların kendilerini dayığı hakeden kadınlarla özdeşleştirmedikleri ve o kadınların dayığı haketmelerine neden olan o kötü vasıfları taşımadıklarını düşünüyor oldukları şeklinde

³⁰ Ayşe-Gül Altınay ve Yeşim Arat, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, Punto Yay., 2.baskı, İstanbul 2008, s. 103

³¹ Yılmaz Esmer'in yapmış olduğu "Türkiye Değerler Araştırması 2011" sonuçları için bkz. <http://www.haberturk.com> (erişim:30.04.2014).

yorumlanabilir. Yine kadının dövülemeyeceğine ilişkin cevapların soru, ayet bağlamında sorulduğunda kesinlikten uzaklaşması “dövülemez ama” şekline dönüşmesinin bir başka nedeni ise dinin meşrulaştırım gücünün etkisi olarak görülebilir. Kadının dövülmesine ilişkin var olduğu düşünülen ayete açık bir şekilde karşı çıkmaktan kaçınılmaktadır. Bu durum kadının dövülmesinin kabullenilmesi yönünde cevapları arttırmış gibi görünse de katılımcıların ayete dayanarak yaptıkları yorumlarla ulaştıkları sonucun çok farklı olduğu görülmüştür. Katılımcıların büyük çoğunluğu başta ayetin kadının dövülebileceğine zahiren izin verdiğini söylemekle birlikte neticede ayeti kadının dövülmesine izin vermeyen bir şekilde yorumlamışlardır.

Nisâ Sûresinin 34. ayetini kadının dövülmesi bağlamında nasıl yorumladıkları sorulan katılımcılardan bir kısmı (7 kişi), ayetin kadının dövülmesiyle ilişkili olmadığını söylemişlerdir. Ayetin anlamının başka olduğu, merhametli olan Allah'ın dövün demeyeceği, sünnette dövmenin olmadığı, erkek egemen toplumun ayeti yanlış aktardığı, insanlıkla bağdaşmayan bir şeye dinin izin vermeyeceği gerekçeleri ile bu görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Katılımcılardan bir kısmı (4 kişi) ayetin dövmeyle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusunda tereddütleri olduğunu ve ayeti anlamlandırmada zorlandıklarını söylemişlerdir. Bu tereddütlerini *ayetin başka bir anlama gelme ihtimali, merhametli olan Allah'ın dövmeye izin vermeme ihtimali ve ayetin tarihsel olma ihtimali* gibi gerekçelerle açıklamışlardır. Katılımcıların büyük bir kısmı ise (19 kişi) ayetin dövme anlamını da olduğunu/olabileceğini söylemişlerdir. Ancak ayette olsa bile kadının dövülmemesi gerektiği görüşünü öne sürmüşlerdir –1 kişi hariç–. Bu katılımcıların birbiriyle çelişen iki görüşü buluşturmak için birbirine tamamen zıt olan gerekçeleri bir arada aktardıkları görülmüştür. Bir yandan kadının dövülemeyeceğine ilişkin olarak; *sünnette dövme olmadığı, dövmenin tarihsel olduğu, ayetin başka anlamları da olduğu, dövmenin emir değil sadece bir izin olduğu ve Allah'ın merhameti gereği buna izin vermeyeceği* gibi gerekçeleri öne sürerken; diğer taraftan ise kadınların niçin, ne zaman, ne şekilde dövülebileceğine ilişkin olarak,

kadınlar çok önemli yanlışlar yapıyorlarsa, kadın terbiye edilebilecek ve caydırıcılık sağlanabilecektse, diğer tüm yollar tüketildiyse, kadının canını yakmadan yapılabilecekse şeklinde gerekçeler öne sürdükleri görülmüştür.

Her üç grubun görüşlerinde kadının dövülemeyeceğini ilişkin öne sürülen gerekçelerde temaların tekrar sıklığına bakıldığında şöyle bir durum görülmektedir: *Sünnette dövmenin olmadığı* (12 kez); *ayetin başka anlamları olduğu* (9 kez); *Allah'ın merhametinin buna izin vermeyeceği* (7 kez); *dövmeye ilişkin durumun tarihsel olduğu* (7 kez); *kadının dövülmesinin emir olmadığı* (3 kez); *erkek egemen yorum kaynaklı olduğu* (1 kez) tekrarlanmıştır. Görüşlerini temellendirmede katılımcıların kullandığı gerekçelere bakıldığında kadının dövülemeyeceğine ilişkin en önemli gerekçenini meşruiyet temelinde *Allah'ın merhameti* ve *peygamberin sünneti* gerekçe gösterilerek üretildiği görülmektedir (29 kez). Kadının dövülebileceğine ilişkin dini bir gerekçe olarak *Peygamberin sünneti* sadece iki katılımcı tarafından (K28, K12) dile getirilmiştir.

Ayete ilişkin görüşlerini açıklayan tüm katılımcılarca kadının dövülemeyeceği görüşü 39 kez gerekçelendirilmiştir.

Ayetin dövme anlamı olduğunu/olabileceğini söyleyen katılımcılar kadının dövülemeyeceğini söylemekle birlikte ayette kadının dövülmesine niçin izin verilmiş olabileceğini açıklamaya çalışmışlardır. Boşanmaya giden yolda her türlü yol denenmiş ve netice alınamamışsa yani *her yol tüketilmişse* (9 kez), son çare olarak ve şayet kadının yaptığı kötü işten *caydırılabileceği/terbiye edilebileceği umuluyorsa* (10 kez), *misvak gibi bir şeyle fiziksel zarar vermeden/hafifçe kadının canını yakmadan yapılabilecekse* (9 kez) buna izin verilmiş olabileceğini söylemişlerdir. Bu gerekçelere bakıldığında dövmeyi haklı çıkarmaya ya da kolay kılmaya yönelik değil aksine kadının dövülmesini zorlaştırmaya yönelik gerekçelerdir.

Toplamda 40 kez kadının *dövülmesini zorlaştırmaya* yönelik gerekçe zikredilmiştir.

Kadının bazı gerekçelerle dövülebileceğini söyleyen katılımcıların öne sürdüğü sebepler içinde en çok *namusla ilgili* gerekçeler öne sürülmüştür (9 kez). Onu *kadının itaatsizliği* (2 kez), *edepsizliği* (1 kez), *kadının doğası* (1 kez), *insanın doğası* (2 kez) gibi gerekçeler takip etmiştir. Kadının *caydırılabileceğinin* (3 kez) *ve terbiye edileceğinin umulması* (6 kez) yine dövülmeyi meşru kılacak gerekçeler olarak sıralanmıştır. Bunlardaki kişi tekrarları çıkarıldığında toplamda 17 katılımcının te'dip gerekçesiyle kadının dövülebileceği düşüncesinde olduğu görülmüştür.

Katılımcıların kadının dövülmesini meşrulaştırma gerekçelerinin en başında namus ve kadının terbiye edilmesi gerekçesinin olduğu görülmüştür. Dini literatür gözden geçirildiğinde Nisâ 4/34'te Allah'ın kadından korumasını istediği "gayb"ın çoğunlukla kocasının yokluğunda kadının namusunu ve kocasının malını koruması biçiminde yorumlandığı görülmektedir. Yine ayetteki "nüşûz" ifadesi genellikle kadının kocasına isyankârlığı, itaatsizliği olarak tanımlanmakta ve böyle kadının terbiye edilmesi haklı görülmektedir. Katılımcı kadınların öne sürdüğü gerekçeler bazı tefsirlerde yer alan kadının dövülme gerekçeleri ile uyumaktadır.

Namus algısının oluşumunda hem dini hem de kültürel kodlar etkindir. Gelenek de namus algısını şekillendirmektedir. Töreye uymuş olmak, kadının öldürülmesine kadar varan şiddetin meşrulaştırılmasına kaynaklık edebilmektedir.³² Bu araştırma da ister geleneğin etkisi isterse dinin/din algısının etkisi ile oluşmuş olsun kadının namusunu koruma kollama ve kadını terbiye etme görevinin erkeğin uhdesinde olduğunun düşünülmesinin kadına şiddete kısmen meşruiyet kazandırdığı görülmüştür. Konu ile ilgili gerek Türkiye'den gerekse başka ülkelerden veriler kadınların kocaları tarafından dövülmesinin bazı gerekçelerle kadınlar tarafından da

³² Bağlı, a.g.e., s. 456

meşrulaştırıldığını göstermektedir.³³ Bu sebep bazen kadının çok konuşması, eşinin sözünü dinlememesi ve tutarsızlık göstermesi olurken;³⁴ bazen geleneksel kadın gibi davranmaması, kocasına karşı gelmesi, kadının cinsel görevini yerine getirmemesi;³⁵ bazen kadının evini ve çocuğunu ihmal etmesi, eşinin cinsel ilişki isteğini reddetmesi, kocaya itaatsizlik etmesi; bazen de kadının dırdır etmesi, eşlerini kasıtlı olarak kışkırtmaları³⁶ olabilmektedir. Bu küresel çapta yaşanan değişimlere rağmen geleneksel toplumsal cinsiyet rol kalıplarının sürdüğünü göstermektedir. Türkiye’de kadının statüsü ve rolleri hızla değişmekle beraber geleneksel rol kalıpları tamamen çözülmüş değildir. Kadına yüklenen ya da kadının üstlendiği yeni rollerle beraber onlarda hayatiyetini sürdürmektedir. Erkek hala terbiye edici olarak görülebilmektedir. Bu araştırmada da katılımcı kadınların tamamı modern rol kalıpları çerçevesinde çalışan kadın olmakla birlikte geleneksel rol kalıplarına ilişkin yargılarını sürdürdükleri ve erkeğe kadının doğru yola getirilmesinde bir rol yükledikleri (17 kişi) görülmektedir. Roller konusunda modern ve geleneksel olanın ayrımlanabildiği kesin sınırları olan net bir çizgi söz konusu değildir.

Araştırma da ortaya çıkan bir başka sonuç ise bazı katılımcıların öne sürdüğü kadının dövülebileceğine dair izne dini metinde yer verilmiş olsa bile, bunun, o günün toplumsal şartları ile ilgili bir durum olduğu ve asla günümüze taşınamayacağı görüşü olmuştur (13 kişi). Bu, hem kadının dövülmesini reddedip hem de

³³ Ayşe-Gül Altınay ve Yeşim Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, 2. Baskı, Punto, İstanbul 2008, 2. Baskı, s.73-74.

³⁴ Mustafa Koç, Betül Düşünceli, Tuğba-Seda Çolak, “Kadın ve Erkeklerin Kadına Yönelik Şiddetin Temel Nedenlerine ve Önlenmesine İlişkin Görüşleri” *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Matbaacılık, Ankara: 2012, s.748-758.

³⁵ Vehbi Bayhan, “Sosyolojik Açından Kadına Yönelik Şiddetin Nedenleri (Malatya Örneği) *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı II*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2012. s. 895-906.

³⁶ Haj-Yahia 1998’den akt. Gülmez a.g.e. s.236.

ayette var demelerinden doğan “bilişsel çelişkiyi”³⁷ azaltmaları yönünde etkili bir argüman sağlamış görünmektedir. Günümüz dünyası ile uyumlu görülmeyen bir dini uygulama dini metnin tarihselliği ile aşılmaya çalışılmıştır.

Katılımcılar tarafından ortaya konulan tüm görüşlerin kadının dövülmesine ilişkin bugüne kadar dini literatürde üretilmiş olan yorumlarla benzeştiği görülmüştür. Yeni ve orijinal bir görüş yoktur. Tüm sonuçlar bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde din görevlisi katılımcı kadınların hangi yorumu benimserse benimsesin bunu, kadının dövülemeyeceği konusunu desteklemek için kullandığı görülmüştür. Ayet bağlamında *dilsel özellikler* metni “dövün” anlamından uzaklaştırmada; *tarihsel özellikler* ise metni günümüze teşmil edilmekten uzaklaştırmakta kullanılmaktadır. Ayetle kadının dövülebileceği ihtimali *Peygamberin sünneti ve Allah’ın rahmeti* şeklinde *din dili* devreye sokularak ortadan kaldırılmaktadır. Yine kadının dövülmesine yönelik algılanabilecek olan ilgili ayet mealî; *kadın çok aşırıya gittiğinde kadına gelecek boşanma gibi bir zararın önlenmesine yönelik bir uyarı, izin olarak görülüp kadına şiddet uygulamanın zorlaştırılmasına yönelik olarak algılanmaktadır.*

Katılımcı kadınların kadının dövülemeyeceğine ilişkin ürettikleri din dili, dövülmeyi meşru kılabileceği söylenen gerekçelerden arındığında tam anlamıyla dinin meşrulaştırım gücünden kadının lehine olacak şekilde yararlanabilmenin mümkün olduğu görülmektedir. Erkek din görevlileri arasında yapılacak araştırmalar konunun iki cinsiyet açısından değerlendirilebilmesi imkânını sunacaktır. Yine, din görevlisi erkeklerin eşlerinin çalışan/çalışmayan olmasının bu dile etkisi de ayrıca araştırmaya değer görülmektedir.

³⁷ Leon Festinger. “Cognitive Dissonance”, *Scientific American*, W. H Freeman and Company, Vol: 207. No: 4, California 1962, s. 92-102.

Kaynakça

Altınay, Ayşe-Gül ve Yeşim Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, Punto Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008.

Akşit, Bahattin, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yay., İstanbul 2012.

Bağlı, Mazhar, “Törenin Cinayeti Cinayetin Töresi”, *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2012, ss. 446-457.

Bayhan, Vehbi, “Sosyolojik Açıdan Kadına Yönelik Şiddetin Nedenleri (Malatya Örneği)”, *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı II*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2012, ss. 895-906.

Berger, Peter-L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (çev. Ali Çoşkun), Rağbet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.

Bilican-Gökkaya, Veda, “Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet: Sivas İli (Cumhuriyet Üniversitesi) Örneği”, *Journal of World of Turks*, 2011, c. 3 (3), ss. 129-145.

Birleşmiş Milletler Teşkilatı Pekin Deklarasyonu 1995.
<http://kadininstatusu.gov.tr/kaynak/ulusarasi-belgelerkuruluslar/uluslararası-belgeler> (erişim: 28.08.2014)

Certel, Hüseyin, “Din İstismarı Üzerine”, *Journal of Islamic Research*, 2011, c. 22(1), ss. 1-11.

Charles, Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine” (çev. M. Emin Köktaş,) *Din Sosyolojisi* (Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş) Vadi Yay., 2 Baskı, Konya 1998, ss. 252–274.

Dişsiz, Melike, “Evrensel Bir Kadın Sağlığı Sorunu: Kadına Yönelik Şiddet”, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 2008, c. 1(1), ss. 50-58.

Dünya Sağlık Örgütü 2002 Şiddet ve Sağlık Raporu *World Report on Violence and Health: summary*. Geneva, World Health Organization, 2002.s.4.
http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_en.pdf. (erişim: 28.04.2014)

Festinger, Leon, “Cognitive Dissonance”, *Scientific American*, W. H Freeman and Company, Vol: 207. No: 4, California 1962, ss. 92-102.

Glesne, Corrine, *Nitel Araştırmaya Giriş*, (çev. edit. Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu), Anı Yay., Ankara 2012.

Gülçür, Leyla, “Ankara Araştırması”, Pınar İlkcaracan, Leyla Gülçür, Canan Arın, *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, Metis Yay., İstanbul 1996, ss.40–56

Gülmez, Çigdem, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2014.

Güner, Osman, “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd/article/viewFile/5000073410/5000067669>. (erişim: 28.03.2014)

Koç, Mustafa, Betül Düşünceli, Tuğba-Seda Çolak, “Kadın ve Erkeklerin Kadına Yönelik Şiddetin Temel Nedenlerine ve Önlenmesine İlişkin Görüşleri” *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Yay., Ankara 2012, ss. 748–758.

Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı Yay., 3 Baskı, Konya, 2015.

Kümbetoğlu, Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2005.

Mayring, Philipp, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, (Çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun), Baki Kitapevi, Adana 2000.

Nisa 4/34: <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#4:34> , (erişim: 28/08/2014)

Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırım Gücü*, (Ed. Üzeyir Karadöl) Ark Kitap-Özgü Yay., İstanbul 2005.

Okumuş, Ejder, "Din ve Siyaset", *Din Sosyolojisi*, (edit. Mehmet Bayyığıt), Palet Yay., Konya 2013, ss. 199–223.

Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ' 34 Örneği-" *İslamiyat*, c. 5(1), Ankara 2002, ss.111–124.

Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, (çev. Dursun Bayrak, H. Bader Aslan, Zeynep Akyüz), Siyasal Kitabevi, Ankara 2005.

Sambur, Bilal, *Şiddet Dindarlığımızın Doğal Bir Boyutu mudur?*, <http://www.liberal.org.tr/sayfa/siddet-dindarligimizin-dogal-bir-boyutu-mudur-bilal-sambur,199.php> (erişim: 24.01.2015)

Silberman, Israela, "Dinî Şiddet, Terörizm ve Barış: Bir Anlam Sistem Analizi" (çev.) Halil Aydınalp, H.Gülsüm. Müftüler, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları* (edit.) Raymond F. Paloutzian-Crystal L., (Türkçe edit.) İhsan Çapcıoğlu, Ali Ayten, Phoenix Yayınları, Ankara 2013, ss. 467–507.

Türkiye Değerler Araştırması 2011, <http://www.haberturk.com> (erişim: 30.04. 2014)

T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları: (Aralık 1993-Aralık 1994)*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., No: 86, Ankara 1995.

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Raporu*, Elma Teknik Basım Matbaacılık, Ankara 2009 <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/TKAA2008-AnaRapor.pdf> (erişim: 28.04.2014).

Hafsa Fidan-Vidinli, "Dini Metinlerin Yorumu Bağlamında Kadına Karşı Şiddet", *Uluslararası Katılımlı Kadına ve Çocuğa Karşı Şiddet Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, Neyir Matbaacılık, Ankara 2012, s. 428-436.

Yetim, Dilek, Erkan-Melih Şahin, "Aile Hekimliğinde Kadına Yönelik Şiddete Yaklaşım", *Aile Hekimliği Dergisi*, 2008, c.2 (2) ss. 48-53.

TÜRK MÛSİKÎSİNDE DUÂNÂME FORMU VE ESERLERİ

Mehmet TIRAŞCI*

Özet

Duânâme, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan bir mûsikî formudur. İsminden de anlaşılacağı gibi güftesi, dönemin Padişahı için dua sözlerinden oluşur. Sözleri ta'zîm ve yüceltme içerecek şekilde hamasî duygular barındırır. Nağme örgüsü olarak dönemin karakteristik özelliklerini yansıtır. Bu makalemizde günümüzde hakkında bir bilgi bulunmayan bu duânâme formunu tanıtacağız. Ayrıca tespit ettiğimiz eski nota ve yazı üslubu ile elimize ulaşan on yedi eseri de günümüz nota ve yazı sistemi ile tekrardan oluşturacağız. Böylece bu eserleri Türk mûsikîsi repertuarına kazandırmayı amaçlıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Duânâme, Türk Mûsikîsi, Türk Mûsikîsi Tarihi, Türk Din Mûsikîsi.

Duaname Form in Turkish Music and it's Compositions

Abstract

Duaname is compositions in the last period of the Ottoman Empire. As the name suggests, it consists of prayer and supplication to the Sultan. Lyrics to contain glorification includes epic feelings. It reflects the characteristics of the period as tune. In this article, we introduce such information are not about today. We also determined that we get our

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Sivas, Türkiye, mtirasci@hotmail.com

hands on the old notes and writing style of the seventeen works by the contemporary music and writing system will build again. Thus, we aim to bring these compositions to the repertoire of Turkish music.

Key Words: Duaname, II. Abdulhamid, Turkish music, History of Turkish Music, Turkish Religion Music.

Giriş

Dua kelimesi, Arapça'da çağırma, davet etmek, niyazda bulunmak anlamına gelen de-a-ve kökünden gelir ve Allah'a yalvarma, yakarma gibi manalarda kullanılır. ¹ Name ise, iki kişinin birbirine yazdığı mektup, risale, kitap, mecmua ve birbirini seven kimselerin arasındaki yazışma demektir.²

Askeri mûsikî ile alakalı devam eden kitap çalışmamız sırasında incelediğimiz notalar arasında, bazılarının üzerinde “*Duânâme-i Cenâb-ı Şehriyâri, Duânâme-i Hazreti Şehriyâri, Duânâme-i Hazreti Tâc-dâri, Duânâme-i Hilâfet-i Penâhî, Duânâme-i Cenâb-ı Pâdişâh*” gibi ifadeler rastladık. Münferit örnekler olabileceğini de düşünerek bu minvalde başka eserler var mı diye yaptığımız taramalar sonucunda benzer yirmi bir esere ulaştık. Bu da bize duânâme formunun bir tesadüfî veya ferdî bir örnek olmadığını düşündürdü. Ayrıca repertuarımızda da bu eserler form olarak aynı isimle kaydolmuştu. Günümüzde hakkında bir bilgi bulunmayan bu form ve örnek eserlerin incelemesi aşağıda verilecektir.

A. Duânâme Üzerine Bir Değerlendirme

Duânâme formu hakkında kaynaklarımızda bir bilgi bulunmadığını daha evvel ifade etmiştik. Bu sebeple duânâme türüne dair bilgilere ancak eldeki eserleri inceleyecek ulaşabiliyoruz. duânâme türünün, devlet reisi için kaleme alınmış şiirlerin

¹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 269-270.

² Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010, s. 1452; İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınları, Ankara 2006, s. 1260.

bestelenmesi ile oluşan bir çeşit methiye³ ve dua⁴ olduğunu ifade edebiliriz. Methiye hemen herkes için bestelenebilirken duânâme, yalnızca padişaha mahsus bir form olarak görünmektedir.

Duânâmelerin elimize ulaşan örneklerinde geçmişinin çok da eskiye gitmediği görülmektedir. Ulaştığımız yirmi bir eserin tümü Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) devrinde bestelenmiştir. Hatta bu eserlerden bazılarında Hünkâr bizzat ismi ile anılmakta, hükümdarlığının devam etmesi ve devletin bekâsı için dua edilmektedir.

a. Bir Form Olarak Duânâme

Kanaatimizce duânâme formu, Osmanlının son döneminde ortaya çıkması ve çok fazla yaygınlaşmaması neticesinde nazariyat kitaplarımızda kendine yer edinecek kadar şöhrete ulaşamamıştır. Eserlerin sayıca az olması ise hâlihazırda var olan methiye türünün bu görevi yerine getirmesi ve Osmanlının son dönemini yaşamasına bağlanabilir.⁵

Duânâme ismine ilk defa Aytaç Ergen'in katkıları ile A1 Takımı Bilgisayar tarafından hazırlanan "Notam 1" isimli repertuar programında rastladık.⁶ Bu eserleri incelememiz sırasında İsmail Hakkı Bey'e ait Mahûr makamındaki *Ey Şehenşâh-ı Cihân Sultan Hamid Han* isimli eserde Cüneyd Kosal tarafından şu notun yazıldığını gördük: "*Muallim İsmail Hakkı Bey'in TRT'deki*

³ Edebiyatımızda kasidenin ana bölümüdür. Çünkü kaside övmek, methetmek maksadıyla yazılır. Bu bölümde şair bütün edebî kabiliyetini kullanarak ilgili kişinin olan ve bazen de olmayan vasıflarını ifade ederek bir yüceltme de bulunur. Hatta teşbih sanatı en çok burada kullanılır. Bkz. H. İbrahim Şener, Âlim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 337-338.

⁴ Kasidenin son bölümüdür. Birkaç beyitten oluşan dua kısmıdır. Bu bölümde şair, övdüğü kişinin ömrünün uzun olması, başarısının devam etmesi ve talihinin açık olması kabilinden temennilerde bulunur. Bkz. Şener, Yıldız, *a.g.e.*, s. 339.

⁵ Elimizdeki tüm duânâme eserlerinin Sultan II. Abdülhamid'e ithafen yazıldığı düşünülürse en erken örneklerinin padişahın tahta çıktığı 1876'da olması gerekir.

⁶ Bu eserlere T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın resmî internet sitesi www.devletkorosu.com adresinden de ulaşılabilir.

koleksiyonundan yazıldı.” Bunun üzerine bu nüshaya ulaştığımızda diğer tüm eserlerin aynı yazımı dikkatimizi çekti. Dolayısıyla duânâme formundaki tüm eserlerin çoğunun İsmail Hakkı Bey’in koleksiyonunda bulunduğunu gördük. Bunlar halen TRT Müzik Dairesi Müzik Arşivi’nde bulunmaktadır⁷ ve zikrettiğimiz gibi çoğu da halen günümüz yazımı ile kayıt altına alınmamıştır. Peki İsmail Hakkı Bey’in öncesindeki kaynaklarımızda duânâme ve benzeri bir form bulunuyor muydu?

Safiyüddin Urmevî (ö. 1294) *Risâle-i Şerefiyye*’sinde beste yapma tekniklerinden ve nağmelerin beste sırasındaki diziliminden bahsetmiştir. Fakat ortaya çıkan besteleri formları ve biçimlerine göre tasnif etmemiştir.⁸ Formlara ait önemli örnek ve açıklamalar bir asır sonrasında Merağî’nin eserlerinde rastlanır. Merağî, günümüzde isimleri ve şekilleri değişen on dört formu farklı eserlerinde oldukça ayrıntılı olarak tasnif etmiştir.⁹ Bunların arasında duânâmeye kaynaklık teşkil edecek bir forma ise rastlanmaz.

Merağî’den sonraki eserlerde ise bu formlar çeşitlenerek gelişmiştir. Fakat yaptığımız taramalarda yine duânâme isminde bir forma rastlayamadık.¹⁰ Bu manada eldeki eserleri de temel alarak duânâme formunun, II. Abdülhamit öncesinde var olmadığını ifade edebiliriz.

⁷ İsmail Hakkı Bey’in koleksiyonu için bkz. M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 2000, I, 279; Nermin Kaygusuz, *Muallim İsmail Hakkı Bey ve Mûsikî Tekâmül Dersleri*, İTÜ Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 15-16.

⁸ Fazlı Arslan, *Safiyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, Akın Yayını, Ankara 2007, s. 94-95.

⁹ Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, Pan Yayınları, İstanbul 1986, s. 91-94.

¹⁰ Merağî’den sonra yazılan eserlerden tarananlar için bkz. Ahmet Çakır, *Alişah b. Hacı Büke’nin Mukaddimetü’l-Usûl Adlı Eseri*, MÜSBE Neşredilmemiş Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 201-204; Osman Yıldız, *XV. Yüzyıla Ait Anonim Güfte Mecmuasının İncelenmesi*, AÜSBE Neşredilmemiş Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011, s. 7-12; M. Hakan Cevher, *Ali Ufkî Bey ve Hâzâ Mecmû’u-ı Sâz ü Söz*, EÜSBE Neşredilmemiş Doktora Tezi, İzmir 1995, s. 50-52; Hilal Konya, *XIX. Yüzyılda Yazılmış Olan Vâsıf Bey’in Güfte Mecmuasının İncelenmesi*, MÜSBE Neşredilmemiş Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s. 19.

Padişahlara övgü veçhiyle bestelenen eserlere ise öncesinde rastlanmaktadır. Örneğin, Haşim Bey'in Acem Kürdî makamında *Fürûğ-i Şevketinden Mihr-i Âlem Müstenir Olsun*¹¹, Dede Efendi'nin Suzidil makamında *Ey Pâdişâhım Şâd Ol Efendim*,¹² Rahmi Bey'in Rast *Ey Pâdişâh-ı Saltanat-ârâ-yı Yegâne* isimli eserleri bunlardandır. Fakat bunlara duânâme ismi verilmez.

Peki, dunamenin kökeni nerede aranmalıdır? Öncelikle şunu ifade edebiliriz ki, duânâme Türk askerî mûsikîsi ve Türk din mûsikîsinin ortak bir formudur. Nağme örgülerinin ve sözlerin coşkulu, yürük, kahramanlık duyguları içeren tarzı yansıtması askerî mûsikîyi, güftelerin dua içermesi ve bizzat hükümdar için Allah'a bir yakarıшта bulunulması ise dinî mûsikîyi akla getirmektedir. Fakat hem askerî mûsikî kaynaklarımızda hem de dinî mûsikî formlarına ait kaynaklarımızda bu türe ait bilgi bulunmamaktadır.¹³

b. Duânâmelerde Müzikal Yapı

Mehterhâne, Yeniçeri ocağı ile birlikte var olan askerî bir örgüttü. Dolayısıyla II. Mahmud'un (1808-1839), 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesi ile ömrünü tamamlamıştır. Bu tarihten sonra¹⁴

¹¹ Kaynaklarımızda bu eser şarkı formunda ifade edilir. Bkz. Etem Ruhi Üngör, *Türk Mûsikîsi Güfteler Antolojisi*, Eren Yayınları, İstanbul 1981, I, 24.

¹² Form ismi şarkı olarak kaydolunmuştur. Bkz. Üngör, *a.g.e.*, II, 1072.

¹³ Bu kaynaklardan bazıları için bkz. Haydar Sanal, *Mehter Mûsikîsi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1964; Mehmet Ali Sanlıkol, *Çalıcı Mehterler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011; M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariye ve Usûlleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006; M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 2000, c. I; İsmail Baha Süreşan, *Dinî Türk Mûsikîsine Giriş*, TRT Merkez Müzik Dairesi Yayınları, Ankara 1972; Nuri Özcan, *Türk Din Mûsikîsi Ders Notları*, MÜİF Neşredilmemiş Ders Notları, İstanbul 2001; Bayram Akdoğan, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*, Bilge Ajans, Ankara 2010;

¹⁴ 1826'da mehterhânenin ortadan kalkması, ani bir şekilde olmamıştır. Bu tarih bir başlangıçtır ve daha sonraki yıllarda peyder pey mehter son bulmuştur. Zira mehterden geçimini sağlayan ve yalnız bu işle meşgul olan kişiler bulunuyordu. Ayrıca Osmanlı gibi geniş bir coğrafyada İstanbul'dan başlayan uygulama yavaş yavaş diğer vilayetlere yayılıyordu. Nitekim Evliya Çelebi'nin ifade ettiği gibi

mehterin yerini Batı tarzında kurulan bando takımları almıştır. Daha sonraki dönemlerde mehteri tekrar canlandırmak için bazı çalışmalar yapılırsa da, bir daha mehter eski dönemlerdeki konumuna erişememiştir.¹⁵

Bu tarihten sonra kurulan Muzıka-yı (Mûsikâ-yı)¹⁶ Hümâyûn ile birlikte Osmanlı sarayında Batı mûsikisinin etkisi iyiden iyiye hissedilir olmuştur. Bunda, bahsedilen bando takımına Batı ülkelerinden getirilen hocaların da etkisi olmuştur.¹⁷ Osmanlı devletinde, devlet mûsikîsi ve askerî mûsikî birbirinden ayrı değildir. Dolayısıyla bu tarihten sonra devlet büyükleri için bestelenecek olan duânâme gibi eserlerde de velev ki Türk mûsikîşinaslar¹⁸ tarafından

Romanya'da mehterin son bulması 1838'lerde gerçekleşmiştir. Fakat 1840'lardan sonra mehtere ait kayıtların görülebilmesi artık bu tarihlerden sonra mehterin son bulunduğunu düşündürülebilir. Bilgi için bkz. Mahmut Ragıp Gazimihal, *Türk Askerî Muzıkaları Tarihi*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, s. 41-42.

¹⁵ Mehterin XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki durumu ve sazları için bkz. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 20-23.

¹⁶ Bu bando takımı için kaynaklarda iki isim de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hikmet Toker, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Yayınlanmış İki Mûsikâ-yı Hümâyûn Nizamnamesi", âmesi", *Akademik Bakış Dergisi*", Celalabat-Kırgızistan 2015, sa. 48, s. 611.

¹⁷ Bu hocalar için bkz. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 83; Cemal Anadol, Nazile Abbaslı, Fazile Abbasova, *Türk Kültür ve Medeniyeti*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul 2007, s. 773-779.

¹⁸ Osmanlı sarayında Faslı Cedîd ile birlikte Batı'nın majör ve minör dizilerine yakın olan makamlardaki peşrevler, saz semâileri, şarkılar, köçekçeler ve oyun havaları icra edilmeye başlandı. Bu sebeple devrin önemli mûsikîşinaslarından olan Hammâmizâde İsmail Dede Efendi, Dellâlzâde İsmail Efendi, Şâkir Ağa, Çilingirzâde Ahmed Ağa, Kömürüzâde Hâfız Mehmed Efendi, Basmacı Abdi Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Said Efendi, Rıza Efendi, Kemanî Ali Ağa, Mustafa Ağa, Nûman Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Keçi Arif Ağa, Necip Ağa gibi kimseler de kendi mûsikîlerini sürdürmekle beraber Batı mûsikisini tanımaya başladılar. Örneğin; bunlardan Dede Efendi Kâr-ı Nev, Yine Neş'eyi Muhabbet, Ey Büt'i Nev Edâ, Yine Bir Gülnihal gibi Batı mûsikisinin bir takım unsurlarının hâkim olduğu eserler meydana getirmeye başladı. Aynı şekilde nazarı çalışmalarında da bu tarza dair açıklamalar yer almaya başladı. Haşim Bey tarafından kaleme alınan Mecmûâ-i Hâşim'de târif edilen doksana yakın makama, Batı mûsikisinin karşılığı sayılabilecek tonların da eklenmesi bunun bir göstergesi sayılmaktadır. Bkz. Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, Maya Akademi, Ankara 2009, s. 41.

olsun Batı tavrı ve tarzı görülmüştür. İşte duânâme yapı olarak devrinin bu karakterini yansıtmaktadır.

Nağme örgüsü açısından bu eserler marş türüne benzemektedir. Oldukça hamasî ve kahramanlık duyguları ile yazılmış güftelerin yine cesaret ve azamet belirtici nağmelerle bestelenmesi ile meydana gelmişlerdir. Güfteleri genelde ikişer mısralık iki beyitten oluşurlar. Usûl açısından incelendiğinde, Nim Sofyan, Semâî, Sofyan, Yürük Semâî, Devr-i Hindî ve Aksak gibi küçük usullerle ölçülendirildikleri görülür.

Duânâme türündeki eserlerde bu şekilde Türk mûsikîsi makamlarının, dönemin modern gördüğü anlayışla işlendiğini görüyoruz. Aynı şekilde Semâî (3/4) gibi Batı menşeli usullerin, notalarını vereceğimiz eserlerde tercih edildiği görülecektir. Hatta bunlardan Hafız Hakkı Bey'in *Nur Alır Gözler Cemâline*den *Şehâ* isimli eserinde yazan "Mazurka" ifadesi dikkat çekmektedir.¹⁹ Bu form, Batı mûsikisinde; çiftlerin daire oluşturarak yaptığı Polonya halk dansı ve buna ait bir müziktir.

Elimize ulaşan duânâme örnekleri biçim olarak incelendiğinde, melodik yapı beste veya şarkı formunun karakterini yansıtır. Bu yapı A-B-C-B şeklinde sıralanır.²⁰ A zemin yani giriş, B aranağme olarak da kullanılabilen her bölümün sonunda tekrarlanan aynı melodik yapı, C meyan, B aynı terennümle eserin nihayete ermesi. Fakat biz oldukça basit nağme örgülerinden oluşması ve küçük eserlerden meydana gelmesi sebebiyle daha çok şarkı formuna benzer olduğuna kanaat ettik.

Bu biçimin askerî mûsikîde zaten kullanılıyor olması duânâme formunun yeni bir melodik örgü biçimi ortaya koymadığını gösterir.

¹⁹ Ayrıca mazurka ifadesinin nota nüshasında yazılı olması duânâmenin askeri bir mûsikî formu olduğunu güçlendirmektedir. Çünkü o devirde bu formlar Muzika-yı Hümâyûn'un ve devamında ortaya çıkan mûsikî anlayışının neticesinde askerî mûsikîye yansımaları oluşturur.

²⁰ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Beste Formları*, TRT Genel Sekreterlik Basın ve Yayın, Ankara 1992, s. 14-19.

B. Repertuarımızda Bulunmayan Duânâme Türündeki Eserlerin Notalarından Birkaçı

Tespit ettiğimiz yirmi bir duânâmenin sekiz tanesi Muallim İsmail Hakkı Bey'e (ö. 1927), üç tanesi Rıf'at Bey'e (ö. 1888), üç tanesi Ahmed İzzet Bey'e, üç tanesi Sermüezzın Hafız Hakkı Bey'e, birer tanesi ise Ömer Lütfi Dede, Raşid Efendi, Mehmed Beyumî ve Müderriszâde Hakkı Bey'e aittir.

Duânâme türündeki eserlerin eldeki notaların ancak dört kadarı repertuarımızda bulunmaktadır. Bunlar şöyledir:

- Muallim İsmail Hakkı Bey, *Şahenşeh-i (Şahınşehi) Mihr-i Vefâ, Hâkân-ı Şevket İhtivâ, Ferahnâk, Sofyan, Repertuar numarası: 10352.*²¹
- Muallim İsmail Hakkı Bey, *Ey Şehenşâh-ı Cihân Sultan Hamid-i Kâmrân, Mahur, Yürük Semâî, Repertuar numarası: 4282.*²²
- Sermüezzın Hafız Hakkı Bey, *Böyle Âdil Bi-Muâdil Şâh-ı Kutsî Hasleti, Nihavend, Yürük Semâî, Repertuar numarası: 2455.*²³ (Eski nota sistemi ile bulunmaktadır.)
- Rıf'at Bey, *Ey Şehenşâh-ı Cihân Adliyle Etmîş Lem-Yezel, Suzınak, Nim Sofyan, Repertuar numarası: 4280.*²⁴

Yukarıda zikrettiğimiz dört eserden başka on yedi duânâme örneği daha tespit ettik. Repertuarda bulunmayan²⁵ bu eserler aynı zamanda eski nota sistemi ile yazılmış olup, güfte metinleri de eski yazı ile kayıt altına alınmıştır. Biz, makalemizde duânâme türünü

²¹ Tarık Kıp, *TRT Türk Sanat Mûsikîsi Sözlü Eserler Repertuarı*, TRT Müzik Dairesi Yayınları, Ankara 1989, s. 268.

²² Kıp, *a.g.e.*, s. 112.

²³ Kıp, *a.g.e.*, s. 64.

²⁴ Kıp, *a.g.e.*, s. 112.

²⁵ Repertuarımızda bulunmayan bu eserlere T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın ilgili resmî internet sitesi www.devletkorosu.com adresinden ulaşılabilir.

tanıtmayı amaçlamış olmakla birlikte aynı zamanda bu eserleri de günümüz nota ve yazı sistemi ile tekrardan oluşturarak repertuvarımıza kazandırmayı amaçlıyoruz.

Notalara geçmezden önce bu eserleri bir tablo ile göstermek istiyoruz.

Bestekârı	Eser İsmi	Makamı	Usûlü
Ahmed İzzet Bey	Gıpta Eyler Şöhret-i İkbâline Arz u Semâ	Acemaşîrân	Aksak
Müderrişzâde Hakkı Bey	Gıpta Eylerse Becâ Şevk-i Cihâna Âsumân	Hicaz Aşîrân (Râhatü'l-Ervâh)	Devr-i Hindî
Sermüezzîn Hafız Hakkı Bey	Gidelim Mektebe Tahsîl-i Kemâlât Edelim	Hicazkâr	Semâî
Ömer Lütfî Dede	Server-i Şâhân-ı Âlem	Hicazkâr	Nim Sofyan
Muallim İsmail Hakkı Bey	Ey Vekîl-i Fahr- i Âlem	Hüseynî	Semâî
Muallim İsmail Hakkı Bey	Adâlet Şâhı Sultân Büyük Abdülhamid Hân	Kürdîlihiczakâr	Nim Sofyan
Muallim İsmail	Ey Şehinşâh-ı	Kürdîlihiczakâr	Semâî

Hakkı Bey	Adâlet		
Ahmed İzzet Bey	Bârekallah Ey Mülûk-i Kâinâtın Rehberi	Mahur	Devr-i Hindî
Rıf'at Bey	Ey Şehinşâh-ı Cihân Kılsın Hüdâ Ömrün Füzûn	Mahur	Nim Sofyan
Sermüezzîn Hafız Hakkı Bey	Nur Alır Gözler Cemâlinden Şehâ	Mahur	Semâî
Muallim İsmail Hakkı Bey	Hazreti Sultan Hamid Han Mefhar-i Osmâniyân	Nihavend	Semâî
Muallim İsmail Hakkı Bey	Ey Vekîl-i Fahr- i Âlem	Rast	Semâî
Mehmed Beyumî	Hüsnü'l-Vefâ min Bed'inâ	Rast	Semâî
Raşid Efendi	Safder-i Gazi Hamîd Handır Şeh-i Âgâhımız	Rast	Sofyan
Muallim İsmail Hakkı Bey	Ey Pâdişâh-ı Âlî Şân Adlin İle Doldu Cihân	Sûzidil	Nim Sofyan
Ahmed İzzet	Öyle Bir Şâh	Şeddaraban	Semâî

Bey	Eylemiş İhsân Hüdâ-yı Müsteân		
Rıf'at Bey	Ey Şeh-i Mâh-ı Münîr-i Burc-i Şevket-i Pür Vefâ	Uşşak	Semâî

Acemaşîrân Duânâme

Gıpta Eyler Şöhret-i İkbâline Arz u Semâ

Usûl: Evfer

Beste: Ahmed İzzet Bey

Gıp ta ey ler şöh re ti ik bâ li ne ar zu se mâ

Şa hi zi şân ni ci han sîn pa di şa him çok ya şa (Son)

Ca nü dil den şar ku garb ey ler sa na böy le du a

Ca nü dil den şar ku garb ey ler sa na böy le du a

Gıpta eder şöhret-i ikbâline arz u semâ
Şâh-ı zîşân-ı cihânsın pâdişâhım çok yaşa

Can ü dilden şark ve garb eyler sana böyle dua
Şâh-ı zîşân-ı cihânsın pâdişâhım çok yaşa

Hicaz Aşîrân Duânâme

Gıpta Eylerse Becâ Şevk-i Cihâna Âsumân

Usûl: Devr-i Hindî

Beste: Müderriszâde Hakkı Bey

Gıpta eylerse becâ şevk-i cihâna âsumân
Âsumân görmüş değil böyle revnaklı zamân
Ol du âlem serteser âbâd kalpler şâdumân
Pâdişâhım şenlik eyler şevkile Osmâniyân

Gıpta eylerse becâ şevk-i cihâna âsumân
Âsumân görmüş değil böyle revnaklı zamân

Oldu âlem serteser âbâd kalpler şâdumân
Pâdişâhım şenlik eyler şevkile Osmâniyân

Hicâzkâr Duânâme

Gidelim Mektebe Tahsîl-i Kemâlât Edelim

Usûl: Semâî

Beste: Sermüezzin Hakkı Bey

Gi de lim_mek te be tah_sî li_ke_mâ lâ t_e de_lim e de_lim

Fit ra tın has_sa i fey_ya zı nı is pat_e de_lim

Fit ra tın has_sa i fey_ya zı nı is pat_e de_lim

Tiz ce öğ ren_mek i çün_Hak ka mü na_cat_i de_lim

Tiz ce öğ ren_mek i çün_Hak ka mü na_cat_i de_lim

Ar ka daş_lar bir a ğız_dan o_la lım a_min_han_min_han

Ya şa sın tah_tı şü ku_hun da o sul ta_nı ci han

Ya şa sın tah_tı şü ku_hun da o sul ta_nı ci han

Gidelim mektebe tahsîl-i kemâlât edelim
Kerem-i pâdişâhî şükriyle hep yâd edelim

Tezce öğrenmek için Hakk'a münacaat edelim
Arkadaşlar bir ağızdan olalım âminhân
Yaşasın taht-ı şükûhunda o sultân-ı cihân

Hicâzkâr Duânâme

Server-i Şâhân-ı Âlem Hazret-i Sultan Hamîd

Usûl: Nim Sofyan

Beste: Ömer Lütfi Dede

Ser ve ri şâ hâ mi â lem haz re ti sul tan Hâ mid

Mef ha ri kül li ü mem haz re ti sul tan Hâ mid

Hakk se ni kıl sın mü bed pür me ser red mül kü ne

Reh be ri di vâ ni â lem haz re ti sul tan Hâ mid

Çok ya şa ey pâ di şâ hı haz re ti

Sal ta nat la çok ya şa ey pâ di şâ hım çok ya şa

TIRAŞCI

Server-i şâhân-ı âlem hazret-i Sultan Hamîd
Mefhar-i külli ümem hazret-i Sultan Hamîd

Hakk seni kılsın mübed pür-meserred mülküne
Rehber-i divân-ı âlem hazret-i Sultan Hamîd

Hüseynî Duânâme

Ey Vekîl-i Fahr-i Âlem

Usûl: Semâî

Beste: İsmail Hakkî Bey

Ey ve ki li fah ri a_lem i_đi ek_ber üm_me te_ i di ek_ber üm_ te

Sa ye en_daz_ ol du ğun_ğün dür se ri_ri_ şev ke te

Sa ye en_daz_ ol du ğun_ğün dür se ri_ri_ şev ke te

Öy le bir sul ta nı a_zam sın ki ey_zil_ li_ Hü da

Öy le bir sul ta nı a_zam sın ki ey_zil_ li_ Hü da

Ta ze can_ver_ din u lüv_vü him me tin_le_ dev le te

Ta ze can_ver_ din u lüv_vü him me tin_le_ dev le te

Ey vekîl-i fahr-i âlem i'di ekber ümmete
Sâye-endâz olduĝun gündür serîr-i şevkete

Öyle bir sultân-ı âzâmsın ki ey zill-i Hüdâ
Taze can verdin ulüv-i himmetinle devlete

Kürdilihicâzkâr Duânâme

Adâlet Şâhı Sultân Büyük Abdülhamid Hân

Usûl: Nim Sofyan

Beste: İsmail Hakkı Bey

A da let şa hı sul tan Bü yük Ab dül ha mid han

E fen di mi zi Yez dan bi ze Hakk et ti ih san

Tah tın da da im ol sun ke der den sa lim ol sun

Ci han dur duk ça dur sun mu zaf fer ol sun her an

TIRAŞCI

Adâlet Şâhı Sultân
Büyük Abdülhamid Hân
Efendimizi Yezdân
Bize Hakk etti ihsân

Tahtında dâim olsun
Kederden sâlim olsun
Cihan durdukça dursun
Muzaffer olsun her ân

Kürdilihicâzkâr Duânâme

Ey Şehinşâh-ı Adâlet

Usûl: Semâî

Beste: İsmail Hakkı Bey

Ey şe hin şa hı a da let ma de ni lüt fi a ta

A fi ta bı bur ci şev ket men ba i cu di se ha

A fi ta bı bur ci şev ket men ba i cu di se ha

Ba i sı ih ya yı dev let za tı pa kin dir şe ha

Sal ta nat la çok ya şa tah tın da key fe ma ye şa

Sal ta nat la çok ya şa tah tın da key fe ma ye şa

TİRÂŞCI

Ey şehinşâh-ı adâlet mâ'den-i lütf ü 'atâ
 Âfitâb-ı burc-i şevket menba'i cûd ü sehâ

Bâ'is-i ihyâ-yı devlet zât-ı pâkindir şehâ
 Saltanatla çok yaşa tahtında keyfe mâ yeşâ'

Mahur Dûanâme

Bârekallah Ey Mülûk-i Kâinâtın Ekberi

Usûl: Devr-i Hindî

Beste: Ahmed İzzet Bey



Bâ re kal lah ey mü lü ki ka i na tın ek be ri

Sâ ne kal lah ey se ri ri dev le tin mec da ve ri

Men ri yâ zil cen neh sır ri mün ce li her nok ta da

Ze ri ad lin gar kı per ter et ti şem sü ha ve ri

Bârekallah ey mülûk-i kâinâtın ekberi
Sânekallah ey serîr-i devletin mecd-âveri

Mîn ri yâzi'l-cenne sırrı müncelî her noktada
Zer-i adlîn gark-ı pertev etti şems ü hâveri

Mahur Duânâme

Ey Şehinşâh-ı Cihân Kılsın Hüdâ Ömrün Füzûn

Usûl: Nim Sofyan

Beste: Rıf'at Bey

Ey şe hin şâ hı ci han kıl sın Hü dâ öm rün fü zün

Düş me ni bed ha hın ol sun da i ma kah ru ze bun

Düş me ni bed ha hın ol sun da i ma kah ru ze bun

Sen den il hâ ma tı öğ ren sin mül

lü kü mül he mün lü kü mül he mün

Tah tı dev let te mu kim ey le sin Mev lâ se ni

Tah tı dev let te mu kim ey le sin Mev la se ni

Ey şehinşâh-ı cihân kılsın Hüdâ ömrün füzûn
 Düşmen-i bed-hâhın olsun dâimâ kahr ü zebûn

Senden ilhâmâtı öğrensün mülûk-i mülhemûn
 Taht-ı devlette mukîm eylesin seni Mevlâ seni

Mahur Duânâme

Nur Alır Gözler Cemâlinden Şehâ

Usûl: Semâî

Beste: Hafız Hakkı Bey



Nur a lır göz ler ce ma lin den şe ha şa ha

Vec hi pâ kin ma kes nu rül Hü da nu rül Hü da

Vec hi pâ kin ma kes nu rül Hü da nu rül Hü da

Sak la sın da im se ni gam dan Hü da gam dan Hü da dan Hü da

Sen he man sağ ma ol sun sa na can lar fe da

Sen he man sağ ol sun sa na can lar fe da

Nur alır gözler cemâlinden şehâ
Vech-i pâkin ma'kes nûrül-Hüdâ

Saklasın gamdan seni lûf-i Hüdâ
Sen hemân sağ olsun sana canlar fedâ
Pâdişâhım devletinle bin yaşa

Nihâvend Duânâme

Hazreti Sultan Hamid Han Mefhar-i Osmâniyân

Usûl: Semâî

Beste: İsmail Hakkı Bey

Haz re ti sul tan Ha mid han mef ha ri Os ma ni yan ma ni yan

Hüs re vi sa hi za fer ha ka ni İ s ken der tü van

Hüs re vi sa hip za fer ha ka ni İ s ken der tü van

Hamd e din Os ma ni ler her dem o Rab bi ek re me ek re me

Çün si ze bahş et ti böy le bir şeh ta bi ze şân

Çün si ze bahş et ti böy le bir şeh ta bi ze

Hazreti Sultan Hamid Han mefhar-i osmâniyân
Hüsrev-i sâhib zafer hâkân-i İskender tûvân

Hamd edin Osmanîler her dem o Rabb-i Ekreme
Çün size bahş etti böyle bir şeh tâ bize şân

Rast Duânâme

Ey Vekîl-i Fahr-i Âlem

Usûl: Semâî

Beste: İsmail Hakkı Bey

Ey ve ki li fah ri a_lem i di ek_ber_üm me te

Sa ye en_daz ol du ğun_ğün dür se ri ri şev ke te

Sa ye en daz ol du ğun_ğün dür se ri_ri_şev ke te

Öy le bir sul ta nı a_zam sın ki ey zil li Hü da

Ta ze can_ver dik u lüv_vi him_me tin le dev_le te

Ta ze can ver u lüv_vi him me tin_le dev le te

Ey vekîl-i fahr-i âlem 'îd-i ekber ümmete
Saye endâz olduĝun gündür serîr-i şevkete

Öyle bir sultân-ı âzamsın ki ey zill-i Hüdâ
Taze can verdik ulüv-v-i himmetinle devlete

Rast Duânâme

Hüsnü'l-Vefâ min Bed'inâ

Usûl: Semâî

Beste: Mehmed Beyûmî

Hüs nül ve fa min bed i na yüm ci dür Rab bel me cid

Süm med dü a min kas di na bin nas ri lil mül kis sa id

Süm meddü a min kas di na bin nas ri lil mül kis sa id TIRAŞCI

Hüsnü'l-vefâ min bed'inâ - yemcidü'r-Rabbü'l-Mecîd
Sümme'd-düâ min kasdinâ - bi'n-nasri li'l-Meliki's-Saîd

A'nü'l-melik ebe'l-ulâ - sultânünâ Abdü'l-Hamîd
Melikü'l-mülûk min i'tilâ - bi'n-nasri ve'l-mecidil'-vadîd

Rast Duânâme

Safder-i Gazi Hamîd Han'dır Şeh-i Âgâhımız

Usûl: Sofyan

Beste: Raşid Efendi



Safder-i gazi Hamîd Han'dır şeh-i âgâhımız
Hâmi-i din-i mübindir çünkü şehinşâhımız

Asdikâ-yı bendegânız hep budur dilhâhımız
Eylesin tahtında dâim hazreti Allah'ımız

Sûzidil Duânâme

Ey Pâdişâh-ı Âlî Şân

Usûl: Nim Sofryan

Beste: İsmail Hakkı Bey

Ey pa di şa_hı_ a li_ şan ad lin i le dol du_ ci_ han

Lut_ fun i le bi ça_ re_ gan Ol_ mak ta dır_ hep_ şa_ du man

Rab bim ve re öm ri_ me zid_ Bin ler ya şa_ Sul_ tan_ Ha_ mid

Ey pâdişâh-ı âlî-şân
Adlîn ile doldu cihân
Lütfun ile biçâregân

Olmaktadır hep şâdumân
Rabbim vere ömr-i mezîd
Binler yaşa Sultan Hamîd

Şeddaraban Duânâme

Öyle Bir Şâh Eylemiş İhsân Hüdâ-yı Müsteân

Usûl: Semâî

Beste: Ahmed İzzet Bey

Öy le bir şâh ey le miş___ ih san Hü da___ yı___ müs te an

Ruz ü şeb hamd___ ey le se___ şa yes te dir___ Os ma ni yan

Bun ca mek teb___ le me da___ ris as rı nın___ mah___ su lü dür

Dem be dem bu___ dev le te___ ver di ha ya___ tı ca vî dan

TIRAŞCI

Öyle bir şâh eylemiş ihsân Hüdâ-yı müsteân
Rûz ü şeb hamd eylese şâyestedir Osmâniyân

Bunca mekteble medâris asrının mahsûlüdür
Dem-be-dem bu devlete verdi hayât-ı câvidân

Uşşak Duânâme

Ey Şeh-i Mâh-ı Münîr Bürc-i Şevket-i Pür Vefâ

Usûl: Semâî

Beste: Rıf'at Bey

Ey şe hi şa hı mü nir bürci şev ke ti pür ve fa pür ve fa

Tal a ti ru yin i le â lem se ra pa ru şî na

Tal a ti ru yin i le â lem se ra pa ru şî na

Ha ki pa yi şev ke tin çün kul la rın ey ler du a kul la rın ey ler du a

Pa di şa hum dev le tin le şev ke tin le çok ya şa

Pa di şa hum dev le tin le şev ke tin le çok ya

Ey şeh-i mâh-ı münîr bürc-i şevket-i pür vefâ
Tal'atî rûyin ile âlem serâpâ rûşinâ

Hâki-pâyi şevketin-çün kulların eyler dua
Pâdişâhım devletinle şevketinle çok yaşa

Sonuç

Duânâme formuna bu isim bizzat döneminde verilmiştir. Günümüzde de bu eserler repertuarımızda form olarak aynı isimle anılmaktadır. Esasen duânâmelerin bestelendiği Sultan II. Abdülhamid döneminden önce ve sonrasında da padişahlar için övgü sözleri içeren eserler bestelenmiş, hatta bunlar form olarak methiye ismi ile anılmıştır. Methiye formunun övgü içermesine rağmen, şiirlerde (kaside türünde) dua bölümün ayrı olması ve bu kısmın özellikle “dua” diye isimlendirilmesi, ayrı bir formun doğmasına sebep olmuş olabilir. Ayrıca elimizdeki duânâme eserleri, isminden de anlaşılacağı gibi dua sözleri içerdiğinden, bu isimlendirme bizce daha isabetli olmuştur.

Duânâme formundaki eserler melodik açıdan değerlendirildiğinde, his olarak marş diyebileceğimiz askerî mûsikî türüne, nağme örgüsü ve dizilimi açısından ise klasik mûsikîmizde var olan beste ve şarkı formuna benzemektedir.

Ayrıca duânâmenin dönemin askerî mûsikîsi açısından da örnek teşkil ettiğini düşünmekteyiz. Çünkü Osmanlıda devlet mûsikîsi ve askerî mûsikî birbirinden ayrı değildir.

İncelememiz neticesinde duânâme formunun askerî mûsikî türüne ait olmasının daha uygun olduğunu düşünmekle beraber, güfte metinlerinde dua sözleri içermesi sebebiyle ikincil olarak bir dinî mûsikî formu da sayılabilir.

Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz: Duânâme formu biçim olarak mûsikî dünyamıza bir yenilik katmamaktadır. Çünkü yukarıda açıkladığımız gibi biçim açısından başka formları örnek alır. Fakat anlayış açısından -methiye formuna benzerlikleri bulunmakla birlikte- tamamen bir başka formla özdeşleştiremiyoruz. Dolayısıyla kaynaklarımızda yer almayan duânâme, kendine münhasır, ayrı bir form olarak zikredilmeli, mûsikî tür, form ve biçimlerine dair yazılacak eserlerde yer almalıdır.

Kaynaklar

Anadol, Cemal, Abbaslı, Nazile, Abbasova, Fazile, *Türk Kültür ve Medeniyeti*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul 2007.

Arslan, Fazlı, *Safiyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, Akın Yayını, Ankara 2007.

Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdülkadir*, Pan Yayınları, İstanbul 1986.

Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Türk Askerî Muzikaları Tarihi*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.

Kaçar, Gülçin Yahya, *Türk Mûsikisi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, Maya Akademi, Ankara 2009.

Kaygusuz, Nermin, *Muallim İsmail Hakkı Bey ve Mûsikî Tekâmül Dersleri*, İTÜ Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

Kip, Tarık, *TRT Türk Sanat Mûsikisi Sözlü Eserler Repertuarı*, TRT Müzik Dairesi Yayınları, Ankara 1989.

Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.

Özalp, M. Nazmi, *Türk Mûsikisi Beste Formları*, TRT Genel Sekreterlik Basın ve Yayın, Ankara 1992.

_____, *Türk Mûsikisi Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 2000, c. I.

Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınları, Ankara 2006.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010.

Şener, H. İbrahim, Yıldız, Âlim, *Türk İslam Edebiyatı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Toker, Hikmet, “Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Yayınlanmış İki Mûsikâ-yı Hümâyûn Nizamnâmesi”, *Akademik Bakış Dergisi*, Celalabat-Kırgızistan 2015, sa. 48, s. 610-632.

www.devletkorusu.com (06.05.2015)

Üngör, Etem Ruhi, *Türk Mûsikîsi Güfteler Antolojisi*, Eren Yayınları, İstanbul 1981, 2 Cilt.

Yahya Kaçar, Gülçin, *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*, Maya Akademi, Ankara 2009.

1895 DİYARBAKIR YANGINI VE SONUÇLARI

Oktay BOZAN*

Özet

Diyarbakır Vilayet merkezinde 1 Kasım 1895 Cuma günü Ermenilerin Camilere ve Müslümanlara yaptıkları saldırılar sonrasında Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan çok sayıda insan maddi zarara uğramış, yaralanmış ve yaşamını kaybetmiştir. Meydana gelen olaylarla eş zamanlı olarak ortaya çıkan yangınlarda çok sayıda dükkân, atölye, han, iş yeri ve pazar yeri büyük ölçüde yanmış ve tahrip olmuştur. Tulumba sayısının yetersizliği ve çatışmaların devam etmesi yangının uzun sürmesine ve zararın artmasına neden olmuştur. Yangında çoğunluğu Müslümanlara ve gayrimüslimlere ait işyerlerinin zarar görmesi Diyarbakır ticari hayatının olumsuz etkilenmesine sebebiyet vermiştir. Yetkililer, imkânlar ölçüsünde çarşığı yeniden inşa etmiş ve mağduriyetleri gidermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Yangınlar, Ermeni Olayları, Vali Enis Paşa.

1895 Diyarbakır Fire and Results

Abstract

After the Armenians' attacks on Muslims and mosques in the provincial centre of Diyarbakır on 1 November 1895, a large number of Muslims and Christians were wounded and lost their lives. In the fires happening simultaneously with the attacks, many shops, workshops,

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

inns, offices and market places were caught fire and gutted by the fire. Inadequacy of the fire-pumps and continuous conflicts made the fire last longer and increase the damage. That destruction of the shops affected the business life in Diyarbakır in a negative way. Fire, including the majority of Muslim's, has caused damages to many work places and caused negativel affects to the commercial life of Diyarbakır. Authorities rebuilt the down-town within the bound of possibility and supported relief.

Key Words: Diyarbakır, Fires, Armenian Events, Governor Enis Pasha.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca zaman zaman görülen yangınlar büyük maddi zarara ve hatta manevi sıkıntılara yol açmıştır. Yangınlar insan hayatını toplumsal yaşamı ve ekonomik yapıyı yakından ilgilendiren bir olgudur. Yangınların çıkmasına sebep olan ve yangınla mücadeleyi güçleştiren bina yapım malzemeleri ile kentsel gelişme ve planlama pratiği ile yakından ilgilidir. Meydana gelen yangınlar genellikle bilgisizlik, ihmal, sabotaj ve gerekli koruma önlemlerinin alınmamasından kaynaklanmaktadır. Kullanılan malzemeler yangınların etkisini belirleyen en önemli unsurlardandır. Ahşap yapılarda ve yanıcı patlayıcı maddelerin bulunduğu yerlerde yangının yayılması ve tahribatı elbette kolaydır. Bu nedenle yapıların ahşaptan olması sık sık yangınların çıkmasına ve mücadelenin zorlaşmasına sebep olmuştur.

Bu çalışmada Diyarbakır şehir merkezinde 1895 yılındaki Ermeni olayları sırasında çıkan yangınların sebebi, etkisi ve sonuçları ele alınacaktır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgelerinden elde ettiğimiz bir rapordan hareketle yangının nasıl meydana geldiği, nereleri kapsadığı ve etkileri ifadesine başvurulmuş 25 kişinin beyanları ve diğer bir takım belgeler ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yangının Ermeni olayları ile beraber ortaya çıkmasından dolayı sabotaj olarak ifade edilecek bu felaketin Müslümanlar mı yoksa Ermeniler tarafından mı gerçekleştirildiği ele alınacaktır.

Kundaklamalar ve kasdî yangınlar her dönemde önemli bir yangın sebebi olmuştur. Ayrıca Belediye ve mahalli idarenin yangınları söndürmek için nasıl bir donanımına sahip olduğu ortaya konacaktır. Bu süreçte Müslümanların ve Ermenilerin tutumu ve olaylardan ne şekilde etkilendiği ele alınacaktır.

Osmanlı Devleti'nin birçok yerleşim yeri yangınlardan zarar görmüştür. Zararın boyutları, çoğu zaman yaşamı olumsuz etkilemiş ve olumsuzluğun sınırları ciddi düzeylere ulaşmıştır. Ekonomik, sosyal ve toplumsal açıdan hem devlet hem de olayın vuku bulduğu yerde yaşayanlar başta olmak üzere bütün fertler güçlüklerle karşılaşmıştır. Elbette devletin ve tebaasının hemen her dönemde güçlüklerle karşılaşmasına yol açan afet türünü sadece yangınlarla sınırlamamak da gerekir. Nitekim deprem, sel, kuraklık, salgın hastalık türü afetler yaşanan sıkıntıların başlıca nedenlerindedir¹.

Osmanlı Devleti'nde binaların yapımında genellikle ahşap malzeme kullanılıyordu. Bu yüzden küçük bir kıvılcımla yangın başlıyor, şehirlerdeki yapılaşmanın plansız olması ve binaların birbirine bitişik yapılması da yangının genişlemesini kolaylaştırıyordu. Söndürme çalışmalarının yetersiz olması da, yangınların şehirlere büyük zararlar vermesine yol açıyordu. Osmanlı'da yangın söndürme çalışmalarında esaslı gelişme XVIII. yüzyıl başlarındaki tulumbacılar ile olmuş ve Yeniçeri ordusuna bağlı bir tulumbacılar ocağı kurulmuştur. Tulumbacılar Ocağı 1826 yılına kadar devam ettikten sonra, II. Mahmut tarafından Yeniçeri ordusunun kaldırılmasıyla sona ermiştir. Bunun sonucu, yangınla mücadele tekrar semt tulumbacılarına kalmıştır. Ancak Osmanlı şehirlerinde belediye hizmetleri modern ve istenilen düzeyde değildi². Diyarbakır'da meydana gelen 1895 yangını Ermeni olaylarından bağımsız değildir. Bu nedenle öncelikle vilayetteki

¹ Necdet Sakaoğlu, *“Yangınlar”*, Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 1994, c. VII, s. 427.

² İlber Ortaylı, *“Osmanlı Belediyeciliği ve Kent Hizmetleri”*, Edit. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü, İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve yerel Yönetimler, İstanbul 1996, İlke Yayınları, c. I, s.422.

Ermenilerin durumu ve Müslümanlarla ilişkileri hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

1) 1895'te Meydana Gelen Diyarbakır Ermeni Olayları

Büyük bir sarsıntıya neden olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermeniler arasında "bağımsız bir devlet kurma" düşüncesi yeşermeye başladı. Bu fikir, Ermeniler arasında gizliden gizliye yayıldı. Birçok vilayette ve bu arada Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumdan istifade eden Diyarbakır Ermenileri de devlete karşı isyana giriştiler. Bu süreçte Ermeni piskoposları ve komitacıları Ermenilere bağımsız bir devlet kurulması yönünde telkinlerde bulundular. Bu faaliyetler neticesinde 1895 yılında Diyarbakır'da Ermenilerle Müslümanlar arasında bir takım huzursuzluklar baş gösterdi³.

İngiltere'nin başını çektiği altı devlet 11 Mayıs 1895'te Babiâli'ye verdikleri bir nota ile Vilâyât-i Sitte diye adlandırılan Diyarbakır, Erzurum, Bitlis, Van, Sivas ve Mamuretü'l-aziz vilayetlerinde idarî, adlî, askerî ve malî konularda Ermeniler lehine ıslahat yapılması için baskı yaptılar. Ancak Abdülhamit, Doğu vilayetlerini Balkanlaştıracak bu imtiyazlara karşı çıktı⁴. Avrupa devletleri tarafından Osmanlı Devleti'ne kabul ettirilmeye çalışılan bu ıslahat Ermeniler tarafından "imtiyaz" olarak kabul edilmekteydi⁵. Oysa bu durum Müslüman ahaliyi ciddi şekilde endişelendirmekteydi. Nitekim söz konusu ıslahatlar vilayette hararetle tartışılmaya başlandı. Bu gelişmeler üzerine 1895 Ekim başında vilayette huzursuzluklar görülmeye başlandı⁶.

Bu dönemde Diyarbakır vilayeti nüfusunun yaklaşık olarak % 15'ini oluşturan Ermeniler çoğunluğu oluşturuyormuş gibi

³ BOA, HR. SYS, 2812/1.

⁴ Ahmet Halaçoğlu, 1895 Trabzon Olayları ve Ermenilerin Yargılanması, Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2005, s. 44.

⁵ BOA, Y.PRK. ASK, 109/69, s. 2/3.

⁶ BOA, Y.A.HUS, 337/70.

davranması zaten Müslüman ahaliyi kaygılandırmakta ve öfkelenilmektedir. Sonunda 1895 Eylül'ünün son haftasında Müslüman halk Ulu Camii Kütüphanesi'nde toplandı. Yapılan toplantıda, Ermeniler lehine yapılacağı düşünülen düzenlemelerin ilgililer nezdinde teşebbüse geçilerek protesto edilmesi ve gereken tedbirlerin alınması için vilayetin ileri gelenlerinden bir komisyon oluşturuldu⁷. Bu komisyon, Mabeyn-i Hümayun'a bir telgraf çekerek Ermeniler lehinde yapılması düşünülen ıslahatları protesto etti⁸.

Diyarbakır şehir merkezinde 1 Kasım 1895 Cuma günü yine alışılmışın aksine kilise çanları çalmaya ve kiliseler Ermenilerle dolmaya başladı. O gün gayrimüslimlerin dükkânları açılmamıştı. Öğlen ezanının okunmasıyla berber, Müslümanlar da Cuma namazını kılmak için camilere doldu⁹. Müslümanlar camilerde Cuma namazını eda ederken, Ermeni komitacıları, daha önceden planladıkları üzere, Ulu Cami, Fatih Paşa, Behram Paşa, Ali Paşa, Sultan Sasaa, Sin, Arap Şeyh ve Şeyh Matar camilerine silahlı saldırılarda bulundu. Meydana gelen ilk saldırılarda birçok Müslüman camilerin içinde ve avlusunda hayatını kaybetti¹⁰. Şehirde meydana gelen olaylarla eş zamanlı olarak Diyarbakır'a bağlı bazı kaza, nahiye ve köylerde de olaylar yaşandı. Şehir merkezindeki olaylar ancak üç gün sonra kontrol altına alınabildi. Ancak vilayete bağlı Mardin ve Ergani sancaklarında olaylar ancak bir hafta sonra kontrol altına alınabildi.

Ermenilerin başlattığı saldırılar yer yer halklar arası çatışmaya dönüştü. Bu olaylarda Ermenilerin de arasında bulunduğu Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan çok sayıda insan maddi zarara

⁷ Mustafa Akif Tütenk, "Diyarbakır'ın Son 60 Yıllık (1892-1952) Vakaları", Kara-Amid Dergisi, II-III. Yıl, 2-4 Sayı, 1956-1957, s. 316.

⁸ Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, DBB Yayınları, Ankara 1998, c.II, s. 725

⁹ Tütenk, agm, s. 317.

¹⁰ BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7/8; Mehmet Hocaoglu, Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezalimi ve Ermeniler, İstanbul 1976, s. 234-235; Diyarbakır Vilayetinde meydana gelen Ermeni olayları için bkz. Oktay Bozan, Diyarbakır Vilayetinde Ermeniler ve Ermeni Olayları (1878-1920), Çizgi Yayınları, Konya 2013.

uğradı, yaralandı ve yaşamını kaybetti. Bu arada olayların başladığı gün vilayet merkezinde meydana gelen yangında ise çok sayıda dükkân, işyeri ve atölye yandı¹¹. Valilik bünyesinde oluşturulan tahkikat komisyonunun raporları, Ermeniler dışındaki diğer gayrimüslimlerin tahkikat komisyonlarına sundukları belgeler, olaylar sırasında ele geçirilen mektuplar, silahlar ve bombalar ile bir takım kişilerin itirafları olaylara Ermenilerin sebebiyet verdiğini açıkça göstermektedir¹².

2) Yangın Mahiyeti Hakkında Bilgisine Başvurulan Kişilerin İfadeleri

Diyarbakır'da 1 Kasım Cuma günü olaylarla eş zamanlı olarak başlayan yangının mahiyetinin tespit edilmesi amacıyla görgü şahitlerinin ve gerek Belediye ve gerekse Jandarma Komutanlığı tarafından yangının söndürülmesi için görevlendirilen kişilerin ifadesine başvurulmuştur. Tahkikat raporunun başlığı, *“Teşrin-i Evvelin yirminci Cuma günü saat yedi raddelerinde Diyarbekir'de zuhûr eden harîkin esbâb-ı zuhûru hakkındaki tahkikata dairdir”*

Olaylardan ve yangından hemen sonra bir tahkikat komisyonu oluşturulmuştur. Bu komisyon, yangının ve olaylarının nasıl ve kimler tarafından çıkarıldığı hakkında tahkikata başlamış, böylece Cuma günü meydana gelen olaylar ve yangın hususunda yirmi iki kişinin ifadesine ve bilgisine başvurmuştur. Yangın ile ilgili olarak Jandarma Komutanlığına ve Belediye Başkanlığına yazı yazarak bu konuda bilgisi olan kişilerin bildirilmesini istemiştir. Bu kişiler, yangının meydana geldiği yerlerde görev yapan askerler ile yangını söndürmek için sevk edilen tulumbacılarıdır.

¹¹ BOA, HR. SYS, 2812/1, s.12; BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7/8; Hocaoğlu, age, s. 234-235; Tütenk, agm, s. 317; Tütenk, agm, s. 317.

¹² BOA, HR. SYS, 2812/1, BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6, BOA, Y.PRK. ASK, 109/69. BOA, Y.PRK. AZN, 14/5.

Bu resmi görevlilerin yanı sıra yangın hakkında bilgi sahibi olduğu dile getirilen veya duyulan kişilerin de ifadesine başvurulmuştur. Kişilerin ifadesine veya bilgisine başvurulurken onlara belli sorular yöneltilmiştir. Bilgisine başvuru alan kişilerden yangının ilk önce nerde ortaya çıktığı, kimler tarafından çıkarıldığı, nasıl yayıldığı, yangını söndürmek için sevk edilen kişilerin kimler olduğu, bu kişilerin yangını söndürmek için neler yaptığı ve ne tür zorluklarla karşılaştığı, yangın haberinin alınması üzerine askeri ve mülki yetkililerin neler yaptığı, yangının söndürülmesine kimlerin yardımcı olmaya çalıştığı veya engel olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

İfadesine başvuru alan resmi görevliler şunlardır: Jandarma Kumandanlığı Piyade Birinci Bölük'ten Mülazım-ı Evvel (üsteğmen) Hacı İsmail Ağa, Mülazım-ı Sani Mehmet Ağa, Mülazım-ı Evvel Ahmet Ağa, Üçüncü Bölüğe bağlı Yüzbaşı Hasan Efendi, Piyade Birinci Bölük Birinci Taburu'nda Mülazım-ı Sani (teğmen) Mahmut Ağa, Jandarma Piyade Üçüncü Bölük askerlerinden Hanili Zabtiye Kel Mehmet ve Kolağası¹³ Şevket Efendi. Belediye Çavuşları Sadullah ve Abdulgafur Bey ile tulumbacı (itfaiyeci) Şeyhmus Efendi.. Dükkânları yanan esnaftan sadece iki kişinin ifadesine başvurulmuştur. Bunlar Rum milletinden Peteraki Efendi ile Ermeni milletinden Tırpancıyan Mardik Efendidir.

Bunun yanı sıra yangın mahallinden geçerken olaylara tanık olan Müslümanlar da şunlardır: Molla Razaman, Ömer Faik Efendi, Reji kolcusu İmam, Bakkal Ahmet Ağa, Neccar Abdülkadir Efendi, Kahveci Hacı Osman, Hacı Bekir Efendi, Esnaf Osman Çavuş, dava vekili ve hastane müdürü Ömer Ali Bey. Birçok kişinin ifadesinde adı geçen merkez telgrafname makinecisi ve aynı zamanda Diyarbakır Fransız telgraf muhabere memurlarından Amasyan Efendi'nin de ifadesine başvurulmuştur.

¹³ Eskiden mevcut olan yüzbaşı ile binbaşı arasındaki rütbe.

Soruşturmada ilk önce kimlik tespiti ile başlanmıştır. Kişiler adını, yaşını, baba adını, mesleğini, ikamet ettiği mahalleyi belirtmişlerdir. Bundan sonra tanıklara “senden alınacak suale doğru cevap vereceğine yemin et” denilmiş bu kişiler de “Vallahi doğru söylerim” diye cevap vermişlerdir. Kişinin durumuna göre ve verdiği cevaplara göre soru sayısının değiştiği görülmektedir. Bilgisine başvuru yapılan kişilere yöneltilen ve cevabı aranan sorular genellikle şunlardır;

Teşrin-i Evvel’in yirminci Cuma günü hangi camide namaz kıldın ve ne gördün?

Teşrin-i Evvel’in yirminci Cuma günü saat yedi raddelerinde nerede idin?

Geçen Cuma günü zuhur eden harikte (yangın) malumatınız olduğu haber veriliyor. Bu babda ki malumatın ne ise söyle

Yangın ibtidâ çarşıda nerede zuhur etmiştir?

Vaka’nın zuhurunda siz nerede idiniz?

Bu vukuata sebebiyet veren kimdir ve sebep-i hakikati nedir?

Bir kimsenin elinde kibrit veya paçavra kaçarken ve dururken görmedin mi?

Belediye’den yangın mevkiinde kimleri gördünüz?

Orada sizlerden maada kimler bulunduğunu hatırlatabilir misiniz?

Siz ateşi söndürmeye çalışmadınız mı?

Harikin itfasına muvaffak oldunuz mu?

Silah istimal eden (kullanan) Hıristiyanlardan teşhis edemediniz mi?

Senden başka yangını gören olduğunu ve sebebiyet verenlerin kim olduğunu bildin ve işittin mi?

Bu konuda daha başka malumatınız var mıdır?

İfadesine ve bilgisine başvuru yapılan bu kişilerin gözlemleri yangının çıkışı ve yayılması hakkında önemli bilgiler vermektedir. İfadelerden anlaşıldığı üzere Ermenilerin yangını söndürmeye çalışan kişilerin üzerine kurşun yağdırarak yangının genişlemesine sebebiyet verdikleri açıkça anlaşılmaktadır. Aynı şekilde olayların Müslümanların camide buldukları esnada gerçekleştirildiği ve

Ermenilerin silah ve bombalar kullanmak suretiyle olaylara sebebiyet verdikleri görülmektedir. İfadelerden de anlaşılacağı üzere bu dönemde vilayetteki askeri kuvvetin çok az olduğu, dolayısı ile askeri birliklerin hem asayişi sağlamak ve hem de yangını söndürmek zorunda kaldığı görülmektedir. İfadesine ve bilgisine başvuru kişileri ve değerlendirmeleri şöyledir:

Molla Ramazan adlı kişinin 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma günü Behram Paşa camiine Cuma namazı kılmak üzere gitmiştim. Oraya bazı silahlı Hıristiyanların hücum etmeleri nedeniyle mecburen ibadeti terk ederek çarşıya geldim. Yolumun üzerindeki eski Demirciler Çarşısı'na uğradım. O cadde üzerinde bulunan Peteraki'nin eczanesiyle karşısındaki Attar Kiryakıs'ın ve daha ileride Delioğlan'ın ve Tırpancıyan'ın ve o sırada da ismini bilmediğim diğer bir Hıristiyan'ın dükkânlarının yanmakta olduğunu gördüm. Yangın var diye feryada başladığım anda Dikranyanların damından şahsını bilmediğim bir Hıristiyan bendenize doğru bir silah patlattı. Benim başımdan geçti. Fakat acele ile oradan savuşmağa başladığım için kurşunun nereye isabet ettiğini göremedim. Bu kişilerin kimler olduğunu teşhis edemedim. Fakat yanımdan geçen Neccar Hacı Mehmet'in oğlu Neccar Osman silah atan şahsın sabık telgraf memurlarından Hanot adlı kimse olduğunu söyledi. Kendi haneme savuştum. Belediye memurlarından Abdülgafur ve Sadullah Çavuşlar yangın mevkiinde idiler. Hıristiyanlar oralarda duranlara ve gelip geçenlere silah atıyorlardı¹⁴.

Yangının meydana geldiği sırada olay mahallinde bulunan Neccar Hacı Hasan'ın oğlu Ömer Faik Efendi'nin, 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma namazını eda etmek üzere Şeyh Matar Camisine gitmiştim. Orada Hıristiyanların camiye hücum etmeleri üzerine cemaatle beraber bendeniz de camiden çıktım, çarşıya doğru gittim. Çarşı kalabalık idi. Eski Demirciler Çarşısı'na yetiştim. Orada Eczacı Petaraki Efendi'nin ve karşısındaki Attar Kiryakıs'ın dükkânları ile Ermeni milletinden Delioğlan ve nam-ı diğeri Ohannes ve

¹⁴ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 1

Tırpancıyan Artin ve yürekli şişman bir Hıristiyan'ın dükkânlarından ateş çıkmakta olduklarını gördüm. Molla Ramazan Hoca ve Neccar Hacı Mehmet'in oğlu Osman ve Reji Kolcusu İmam ve Neccar Abdülkadir ve Kahveci Hacı Osman ve eski muhtar Bakkal Ahmet oradan geçiyorlardı. Onlar da elbette görmüşlerdir. Dükkânın Kazancılar Çarşısı'na giden tarafından içerisine Hıristiyanlar oradan silah atıyorlardı. Damda duran iki Hıristiyan'dan birisi Ramazan Hoca'ya silah sıktı ise de zan edersem hocaya isabet ettiremedi. Yangını gece geç saatlere kadar söndürmeye devam ettikse de sönmedi¹⁵.

Jandarma Piyade Üçüncü Bölük askerlerinden Hanili Zabtiye Kel Mehmet'in 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Bendeniz yemek yemek üzere Saman Pazarı tarafında olan haneme gitmiştim. Saat yedi raddelerinde Baş Kolluğa dönmek amacıyla üzere hanemden çıktım. Yolum eski Demirciler Çarşısı'na uğradı. Balıkçılar dükkânının önüne ulaştığımda silah sedaları duymaya başladım. İslam ve Hıristiyan birçok kalabalık da gelip geçiyorlardı. Peteraki Efendi'nin eczanesiyle karşıdaki Attar Kiryakıs'ın ve daha ileriye doğru yürüdüğümde Siverekli Şişman Patris, Delioğlan ve Tırpancıyan Artin Efendi'nin dükkânlarından ateş çıkmakta olduğunu gördüm. Damdan Hıristiyanlar aşağıya, caddeye doğru silah atıyorlardı. Bu beş dükkândan ateşin aynı sırada birden zuhur etmiş olduğuna kanaat hâsıl ettim. Bendeniz orada damdan Hıristiyanların caddeye doğru silah atmakta olduğunu ve cadde üzerinde arz ettiğim vecihle yangının zuhur ettiğini hemen gelerek Baş Kolluk'da bulunan bütün Asâkir-i Nizamiye ve zaptiyeye haber verdim. Onlar da zaten görev için hazır idiler. Orada Belediye çavuşlarından Abdulgafur ve Sadullah çavuşlar mevcut idi. Ramazan Hoca, Neccar Abdülkadir, Neccar Hacı Hasan'ın oğlu Ömer, kardeşi Reji Kolcusu İmam ve Bakkal Ahmet'in orada bulduklarımı hatırlıyorum. Kalabalık çok idi. Dikranyanların mağazası damında duran iki Hıristiyan'dan

¹⁵ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 2/3.

birisinin Ramazan Hoca'ya doğru bir rovelver patlattığını dahi gördüm¹⁶.

Neccar Hacı Hasan Ağa'nın oğlu Reji kolcusu¹⁷ İmam'ın, 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Olay günü namaz kılmak üzere Cami'-i Kebir'e gitmiştim. Hıristiyanların camiye hücum etmeleri üzerine ibadeti terk ederek diğer Müslümanlarla beraber camiden çıktım. Hemen Pazar mevkiinde bulunan haneme gitmek üzere eski Demirciler Çarşısı'na yetiştim. Birçok kalabalık gelip geçiyordu. İslam Hıristiyan birbirine karışık idi. Silah sedaları geliyordu. Zikrolunan çarşıya yetiştiğimde Tırpancıyan Artin, Delioğlan, Siverekli Şıman Patris, Eczacı Petaraki ve Attar Kiryakıs'ın dükkânlarından ateş çıkmakta olduğunu ve damlarda bulunan Hıristiyanların cadde üzerinden geçen ve gelenlere doğru silah patlatmakta olduklarını gördüm. Silah atanlardan Serme Hersizi Tütülü'yü tanıdım. Sabık telgraf memurlarından şahsını bilmediğim Hano'un dahi orada silah attığını söylüyorlar idi. Daha birçok Hıristiyanlar da silah kullanıyorlardı. Hatta Dikranyanların mağazası damında bulunan iki Hıristiyan'dan birisi Ramazan Hoca'ya doğru bir rovelver patlattı. Sonra bendeniz kendi haneme doğru gitmek istediğimde palancılar nezdinde bulunan Çubukcu Musa Ağa'nın hanesi civarındaki terzinin ondan ve memleket tabibinin hanesi civarındaki diğer bir Hıristiyan'ın pencerelerinden bendenize birçok silah attılar. Bunlardan yalnız Beşirili Hanna'yı tanıdım. Ve daha aşağıya gittiğimde silahlardan çıkan kurşunlardan kurtulmak üzere Nazif Bey'in konağına giden تنها sokağa saptım. O sokaktaki Protestan milletinden Doktoryan denmekle maruf dört kardeşin dördü de bendenize silah atılırsa da muhafaza-i hayat ederek kendimi haneme attım. Yangın yerinde Belediye'den Abdulgafur ve Sadullah çavuşlar mevcut idi¹⁸.

¹⁶ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 3/4.

¹⁷ Düyun-ı Umumiye'ye bağlı Tütün idaresinde çalışan güvenlik görevlilerine verilen isimdir.

¹⁸ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 5/6.

Hacı Kasım oğlu Bakkal Ahmet Ağa'nın 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma namazını kılmak için Şeyh Matar Cami'-i şerifine gitmişim. Bir takım silahlı Hıristiyanların camiye hücum etmeleri üzerine ibadeti terk ederek diğer cemaatle beraber camiden çıktım. Eski Demirciler Çarşısı'na vusulümde Eczacı Peteraki Efendi'nin eczanesiyle Attar Kiryakıs'ın dükkânlarından ateş çıktığını ve ondan yukarı Siverekli Şişman Patris'in dükkânın dahi yanmakta olduğunu gördüm. Oradan yukarı bir iki dükkânın da tutuştuğu görülüyorsa da yukarıya gitmediğim için kimin dükkânı olduğunu bilemem. Çünkü damdan Hıristiyanlar gelip geçenlere kurşun yağdırıyorlardı. Korkumdan gidemedim. Silah kullananlardan yalnız Bakkal Bezahçor dediklerini tanıdım. Telgrafçı Amasyan Efendi'nin hanesinden dahi caddeye doğru çok kurşun geliyordu. Hatta dediğim Bezahçor'un dahi damdan atlayarak Amasyan Efendi'nin hanesine girdiğini gördüm. Sonra Palancılarda olan dükkânımı muhafazaya geldim¹⁹.

Neccar Abdülkadir Efendi'nin 2 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma namazını kılmak üzere Sin Cami'ine gitmişim. Hıristiyanların camilere hücum etmesi üzerine orada bulunanlarla beraber ibadeti terk ederek eski Demirciler çarşısının bitişiğindeki dükkânıma doğru koşarak geldim. Cadde üzerine çıktım. Orada Peteraki Efendi'nin eczanesiyle karşısındaki Attar Kiryakıs'ın ve daha yukarıda Siverekli Şişman Petris'in ve Delioğlan nam-ı diğer Ohannes'in ve Tırpancıyan Artin'in dükkânlarının yanmakta olduğunu gördüm. Kalabalık da pek çok idi. Ateşi söndürmek isteyenlere ve gelip geçenlere damlarda bulunan silahlı Hıristiyanlar kurşun yağdırıyor idiler. Dikranların dükkânları üzerinde bulunan iki Hıristiyan'ın oradan geçmekte olan Ramazan Hoca'ya doğru bir silah attığını ve atılan silahlardan bir kurşunun bir Müslüman'a nüfuz ettiğini gördük. Ve yine Müslüman bir kızı fena halde yaraladıklarını görerek oradan mecburi firar ettim²⁰.

¹⁹ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 7/8.

²⁰ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 9/10.

Kahveci Hacı Osman'ın 3 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma namazını kılmak üzere Cami'-i Kebir'e gitmiştim. Hıristiyanların camiye hücum etmeleri üzerine ibadeti terk ederek sair cemaatle beraber bendeniz de camiden çıktım. Hemen Pazar cihetinde olan haneme gitmek istiyordum. Çarşı Pazar kalabalık idi. Yolum eski Demirciler Çarşısı'ndan geçen caddede olduğu için oradan gitmek istedim. Mezkûr çarşıya gittiğimde Tırpancıyan Artin ve Delioğlan ile Siverekli Petris'in ve Eczacı Petraki'nin ve karşısındaki Attar Kiryakıs'ın dükkânlarından ateş çıkıyor ve damlardan Hıristiyanlar gelip geçenlere silah atıyorlardı. Belediye'den Abdulgafur ve Sadullah çavuşlar da orada idiler. Silah atanlardan Serma Hersizi denilen bir adamı tanıyorum. Başkalarını teşhis edemedim. Dikranların mağazasının damında duranlardan birisinin Molla Ramazan Hoca'ya bir rovelver attığını gördüm. Sonra haneme gitmek istedim. Yolda Doktoryanlardan üçü birden pencereden bendenize silah sıktılar. Kendimi sakındırarak haneme kaçtım²¹.

Hacı Bekir Efendi'nin 3 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma namazını kılmak için Cami'-i Kebir'e gitmiştim. Hıristiyanların camiye hücum etmeleri üzerine ibadeti terk ederek diğer cemaatle beraber camiden çıktım. Evime taraf giderken eski Demirciler Çarşısı'nda Tırpancıyan Artin'in dükkânın tutuştuğunu ve içeriden de bir Hıristiyan'ın fırlayıp dışarı çıktığını görmemle beraber geriye avdet etmeğe mecbur oldum. Zira çarşının damları üzerinde bulunan Hıristiyanlar Cadde üzerine kurşun yağdırıyorlardı. Hatta bir Kürd'ü ateşin çıktığı dükkânın önünde öldürdüler. Bendeniz derhal gelerek şu hali Belediye Dairesi'nde bulunan Jandarma Kumandanı Azimet Paşa'ya haber verdim. Sonra kendi haneme gittim²².

Aziz Camii Mahallesi sakinlerinden Osman Çavuş'un 16 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma günü ezan vakti Cami'-i Kebir'e gittim. Hutbe okunduğu esnada bir kadının "*Hıristiyan İslam'ı basdı*" diye bağırması üzerine ahali, yani cemaat ile dışarı çıktım. Orada, yani

²¹ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 10/12.

²² BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 12/13.

camii kapısında birçok Hıristiyanın İslamların ardına düşüp takip ettiklerini gördüm. Bunun üzerine ben dükkânıma gittim. Dükkânımı kapatıp dükkânın önünde durdum. Kürtler başladılar dükkânımı yağma etmeye. Yarım saat sonra Neccar Hacı Hasan'ın oğlu Ömer gelip "öteki sokakta yangın var" dedi. Bunun üzerine ben de segirttim gittim. Uzun Pazar'da Attar Kiryakıs, Eczacı Peteraki ve Siverekli bir Hıristiyan'ın dükkânı yanıyordu. Şeyh Matar'a gidecek sokaktan da Hıristiyanlar tarafından kurşun atılıyordu. Yangının kimler tarafından çıkarıldığını bilmiyorum, ama Ramazan Hoca "Harîke sebebiyet veren Hıristiyanlar'dır" diyordu. Kim olduğunu söylemedi. Ben de sormadım. İsmi bilmediğim, ihtiyar demirci bir Hıristiyan'ın elinde gazyağı ve kibrit vardı ve kaçmakta bulunduğu sırada Kürtler tarafından öldürüldü. Kimin öldürdüğünü bilmem²³.

Osman Çavuş'un ifadesinde yangının Hıristiyanlar tarafından çıkarıldığını Ramazan Hoca'dan duyduğunu söylemesi üzerine Ramazan Hoca'nın ikinci defa ifadesine başvurulmuştur. Ramazan Hoca'ya "Zuhur eden harîke sebebiyet verenlerin Hıristiyanlar olduğunu söylediğin ifadesi alınan Osman söylüyor, kimler ise söyle?" diye sorulmuştur. Ramazan Hoca bu soruya şöyle cevap verdi; Yangının Hıristiyanların sebebiyet verdiğini şundan anladım ki; yangın mahallinde bulunan ismini bilmediğim iki Hıristiyan firar etmiş ve orada bulunan Kürtlerden birini katletmişlerdi²⁴.

Muallâk Mahallesi sakinlerinden Hacı Bekir Efendi'nin 16 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Cuma günü bendeniz Cami'-i Kebir'den çıktım. Eski Buğday Pazarı'na taraf gittim. Çarşıda İslam Hıristiyan yekdiğerine silah atıyorlardı. İsmi bilmediğim Hıristiyan'ın birisi İslam'a bir rovelver attı. Arkadan pazarda manifaturacı birisinin dükkânı ateş almış yanıyordu. Orada iki Hıristiyan var idi, hemen firar ettiler. Kürtlerden dahi iki kişiyi Hıristiyanlar orada katledip öldürdüler. Yangını söndürmek için her ne kadar çalıştıksa da Hıristiyanlar bırakmadılar. Hatta yangını söndürmeye çalışan

²³ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 13/14.

²⁴ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 15.

Kürtlerden iki kimseyi dahi yangını söndürmemeleri için vurup öldürdüler. Hâsılı söndürülmesinden Hıristiyanlar İslamları yangını söndürmekten men ediyorlardı. Onun için kimse yanaşamadı. Kürtlerden birisini Peteraki'nin eczanesinin önünde vurup öldürdüler²⁵.

Merkez telgrafhane Makinecisi ve aynı zamanda Diyarbakır Fransız telgraf muhabere memurlarından Amasyan Efendi'nin ismi yukarıda ifadesi alınan bazı kişilerin beyanlarında yer almıştı. Amasyan Efendi 16 Kasım 1895 tarihli ifadesinde hakkındaki iddialar ve yangınla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir; Telgrafhane'den Cami'i Kebir kapısına gelip orada birçok kalabalık gördüm. Kalabalığı yarararak haneme gitmek üzere Neccarlar içine geldim. Orada bazıları "*Gelmeyiniz, vuruyorlar*" demeleri üzerine başka taraftan haneme gittim. yangını görmedim ve sebebiyet verenleri de bilmiyorum²⁶.

Yangının ilk zuhur ettiği dükkânlardan birisi Peteraki Efendi'nin eczanesi idi. Rum milletinden olan ve aynı zamanda Bidayet Hukuk Mahkemesi azası olan Eczacı Peteraki Efendi'nin 16 Kasım 1895 tarihli ifadesi; Hadisenin zuhuru kendi eczanemde idim. Öğlene çeyrek kalana kalarak hükümet dava vekili Nazif Efendizade Rıza Efendi eczaneme gelerek hafiyen "*bu gün çarşı pazarda bir üşüntü var, itiyorum dükkânı kapatayım ne diyorsun*" diye söylemem üzerine Rıza Efendi cevaben "*çocuk musun ayıp değil mi, ne var ki dükkânı kapatıyorsun*" diye söylemesi üzerine mademki böyledir Cuma namazını Şeyh Matar Cami'nde eda ettikten sonra tekrar dükkâna gel ki dükkânı kapatmayayım. Bunun üzerine Rıza Efendi namazı kılar gelirim dedi. Bendeniz de emin oldum kaldım. Eczaneye yemek geldi. İki üç lokma yemekten alır almaz bir gürültü koptu. Hemen eczanenin yalnız kapısını kapatınız ki bir hücum olmasın dedim. Yemeği haliyle bırakıp eczanemizin arkasındaki boyahaneye ve oradan da sokağa çıkmam biraderimin eczane arkasında bulunan

²⁵ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 15.

²⁶ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 16/17.

hanesine gittim. Tahminen üç saat kadar orada bekledim. Sokakların gürültüsün neticesi gelince ve ben de hanede dahi efkârda bulduklarını düşündükçe mütevekkil olarak sokağa çıktım. Şeyh Matar tarafından haneme gittim. Yangının nereden zuhur ettiğini görmedim. İşittiğime göre bazıları Mazuculardan, bazıları eski Demircilerden zuhur ettiğini söylüyorlar idi. Ne bileyim kimisi leblebicilerden, kimisi Attarlardan ve kendi eczanemden zuhur ettiğini de söylüyorlardı. Namazdan evvel Hıristiyanlar dükkânlarını kapatıyorlardı²⁷.

Ermeni milletinden olan Tırpancıyan Mardik'in olaylarda iki dükkânı yanmıştır. Fatih Paşa Mahallesinde oturan bu kişi 47 yaşındaydı ve ticaretle uğraşmaktadır. Tırpancıyan Mardik 16 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunu söylemiştir; İki dükkânım var. Pastacılar çarşısında karşı karşıyadır. Yangının nasıl ve nerede çıktığını bilmiyorum. O gün Katoliklerin yortu günü olduğu için Pazar sakindi. Ben de dükkânı kapadım ve yemek için haneme gitmişim²⁸.

Çarşıda çıkan yangının söndürülmesi için Jandarma Kumandanlığı ve Belediye tarafından birçok kişi görevlendirilmişti. Olay sonrasında bu konuda oluşturulan tahkikat komisyonu bu kuruma resmi başvuru yaparak olay günü kimlerin görevlendirildiğini talep etmiş ve bu kişilerin bilgisine ve ifadesine başvurmuştur. Jandarma Kumandanlığı tarafından görevlendirilen kişilerden birisi de Üçüncü Bölüğe bağlı Yüzbaşı Hasan Efendi idi. Kolağası Talat ve Merkez Muavini Abdullah tarafından alınan ifadesinde, Yüzbaşı Hasan Efendi 20 Kasım 1895 günü olay hakkında şu bilgileri vermiştir; Cuma günü Çiftehane Karakolhane'sinde idim. Tahminen saat yedi buçuk sıralarında²⁹ çarşıda vuku bulan yangın

²⁷ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 17/20.

²⁸ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 1.

²⁹ Yangın Cuma namazından sonra çıkmıştır. Ancak gerek olaylar ve gerekse yangının ifade tutanaklarında saat 07: 00-08:00 arasında olduğu ifade edilmektedir. Bu durum o dönemde kullanılan saat sistemi ve takvimden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde ülkede Güneş'in battığı anı 12:00 kabul eden "alaturka saat" sistemi geçerli idi. Güneşin tepe noktasında battığı anı esas alan

Tahtakal'a çarşısına eski Buğday Pazarı'na gelip dayandığında görevimiz gereğince Belediye'den oraya tulumba getirip söndürmeye çalıştık. Binbaşı da bizzat orada hazır idi. Bunu müteakip yangının karakol civarındaki dükkânlara da sirayet etmesi üzerine Kumandan Paşa Hazretlerine arz-ı keyfiyet ettiğimizde bir takım Asâkir-i Nizamiye bize terfik edilip Hasan Paşa³⁰ mevkiindeki yangını söndürdük. O gece Polis İdaresi'nde kalarak gece saat beş raddelerinde polis ve jandarmalar ile gidip Umurza Hamamı civarındaki kunduracılar çarşısındaki yangını söndürmeye muvaffak olduk. Daha sonra gece sekizde (02: 00) de Sipahiler Çarşısı'ndaki yangını kontrol altına aldık. Saat onda (04: 00) bir daha Sipahi Pazarı'nın alt yanındaki çarşıda yangının zuhur ettiğinin haber verilmesi üzerine o yangını da genişlemesine fırsat vermeden bastırdık. Malumatım bundan ibarettir. Ancak yangının başlangıçta nereden ve hangi dükkândan zuhur ettiğini bilmem. Hatta yangının söndürülmesinde Jandarma Kumandanı Azimet Paşa ve Polis Komiseri dahi hazır idiler. Damlardan Hristiyanlar aralıksız kurşun attıkları için ileriye varamadık³¹.

(grubi saat) ve tamamen battığı anı esas alan (ezani saat) saatler arasında farklılık söz konusu idi. Bir de güneşin en tepede bulunduğu anı 12:00 olarak kabul eden sistem (zevali saat) vardı. Ancak bu sistemlerin hiçbirisi ulusal birliği sağlamıyordu. Modern saat sistemine geçilmesi 1909 yılında Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında tartışılmış; kabul görmemişti. Türkiye'deki saat sistemi 26 Aralık 1925'te "Günün 24 Saate Taksimine Dair Kanun"'un mecliste görüşülüp kabul edilmesi ile değişti. 697 sayılı kanun, 2 Ocak 1926'da Resmi Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girdi. Kanunun birinci maddesi "Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gün, gece yarısından başlar ve saatler sıfırdan yirmi dörde kadar sayılır" diyerek ülkede günün 24 saate bölündüğü saat sistemini yürürlüğe koyar. Kanunun 2. maddesi ile ulusal saat sistemi İzmit'ten geçen 30. meridyen esas alınarak oluşturuldu. İsmet Giritli, "Atatürk Cumhuriyeti'nin Laiklik İlkesi", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Kasım 1985, Cilt 2, Sayı: 4, s. 55-64.

³⁰ Hasan Paşa Çarşısı, Hasan Paşa Hanının hemen yanındaydı. İçerisinde faaliyet gösteren esnafların başında kuyumcular gelmekteydi ancak bu çarşıda haffaflar (ayakkabı) başta olmak üzere başka esnaf grupları da vardı. 19. Yüzyılın ilk yarısında Hüsrev Paşa evkafına ait olan bu çarşı üstü örtülü yani bir kapalı çarşı idi. İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840), TTK, Ankara 1995, s. 95.

³¹ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 2/3.

Jandarma Kumandanlığı Piyade Birinci Bölük'ten Mülazım-ı Evvel Hacı İsmail Ağa da 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları anlatmıştır; Cuma günü Cuma namazını eda etmek üzere Cami'-i Kebir'e gittim. Namaz tamam olmadan Hristiyanlar tarafından vuku' bulan hücum üzerine cemaatle beraber cami kapısına çıktım. Bendeniz Çaycı Acem'in dükkânında Binbaşı Efendi Hazretleri ile kaldım. O sırada da yangın olduğu haberi verildi. Bu yangının ilk önce Eczacı Peteraki Efendi'nin dükkânından, Kazancılar başından ve bir de Pinecilerden zuhur ettiği haberi verilmesi üzerine Binbaşı Efendi Hazretleriyle eski Buğday Pazarı'na gittiğimizde çarşı iki taraflı cayır cayır yanmakta idi.

Çarşı üzerindeki gölgelikleri ittirerek getirilen tulumba vasıtasıyla yangını söndürmeye çalıştık. Yeni Buğday Pazarı'ndaki çeşme önünde durduğumuz halde Kazancılar içindeki Hristiyan evinin penceresinden bizlere yağmur gibi aralıksız kurşun yağdırılıyor idi. Bu kurşunlardan birisinin bir askere isabet etmesiyle yaralanıp orada yere düştü. Orada bulunan yangını söndürdükten sonra yangının Cami'-i Kebir tarafına sirayet ettiği haberi verilmesi üzerine Binbaşı Efendi Hazretleriyle oraya gittik. Orada bulunan yangını da söndürdükten sonra Saraçlar içinde yangının zuhur ettiği haberi verildi. Arif Efendi ile Binbaşı Efendi Hazretleri hazır olduğu halde Saraçlar Çarşısı'na giderek zuhur eden yangını söndürdük. Mazucular Çarşısı ve daha başka taraflardaki yangını da söndürdük³².

Jandarma Piyade Birinci Bölük Birinci Taburu'nda Mülazım-ı Sani olarak görev yapan ve yangının söndürülmesine memur edildiği söylenen Mahmut Ağa 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları söylemiştir; Olay esnasında Fatih Paşa Camii'nde Kolağası Tayyar Efendi Hazretlerinin maiyetinde idim. Çıkan yangının

³² BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 4.

söndürülmesinde asla memuren gönderilmediğimden bir şey görmemişim³³.

İstinaf Mahkemesi azalarından Hacı Sabit Efendi'nin, meydana gelen yangın hakkında dava vekillerinden Hacı Halit Beyzade Ömer Ali Bey'in malumatı olduğunu haber vermesi üzerine bu kişinin de bilgisine başvurulmuştur. Dava vekili Ömer Ali Bey 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları anlatmıştır; Cuma günü salât-ı Cuma'da zuhur eden hadise üzerine ben de Cuma namazını eda etmeksizin Cami'-i Kebir'den çıkıp doğruca haneye gittim. Bir miktar ben de hanemde eğlendikten sonra on, on iki, on üç yaşında bulunan oğlum Ziya'nın o karışıklıkta eve gelmemiş olduğunun haber verilmesi üzerine komşulardan sual etmek üzere dama çıkmıştım. Hanemin mevki olarak yüksek olduğundan damdan şehrin her tarafı görünmektedir. Damda gezinip oğlumu komşulardan sual ederken Aynacılar Hanı damında yirmi otuz kadar Hıristiyan'ın biriktiğini gördüm. Balıkçılarbaşı'nda dahi pek ufak bir duman çıkmakta olduğunu görmemle dikkatimi Abacılar damı üzerinde bulunan kalabalığa hasır etmişim. O sırada damda olan Hıristiyanların bir kaçının hanın kible tarafından bir boy yükseklikte bulunan çarşı damına inip oradan tüccarlar tarafına döndüklerini gördüm. Hanın arkasında bulduklarından onların orada ne yaptıklarını göremedimse de aşağı inmiş olanların Neccarlar³⁴ Çarşısı damında on, on beş dakika kadar eğlendikten sonra oradan siyah bir duman çıkıp akabinde ateş parlamasıyla aşağı inmiş olanlar da geriye geldiler. Yukarıda bulunan yirmi kadar kişinin damdan dama Şeyhut taraflarına firar ettiklerini gördüm³⁵.

Zuhur eden yangının söndürülmesi için Belediye Reisi tarafından gönderilen ve isimleri tahkikat komisyonuna bildirilen Abdulkadir Çavuş, 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde yangınla ilgili gözlemlerini şöyle aktarmıştır; Cuma günü saat yedi buçuk

³³ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 5.

³⁴ Marangozluk, dülgerlik.

³⁵ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 6.

raddelerinde çarşıda zuhur eden yangının söndürülmesi için gönderildim. Eski Demirciler Çarşısı'na gittiğimde Ermeni milletinden Tırpancıyan Artin, Delioğlan, Şişman Batris, Attar Kiryakos'un dükkânlarıyla Peteraki Efendi'nin eczanesinde yangın çıkmıştı. Damlarda bulunan Hıristiyanlar tarafından yağmur gibi kurşun yağdırılmakta olduğundan yangının söndürülmesine muvaffak olmaksızın tulumbaları çekip Eski Buğday Pazarına geri geldim. Pineciler tarafından ve çarşıya bakan dükkân tarafında bulunan Hıristiyanlar tarafından kurşun atılıyordu. Yangına kimlerin sebebiyet verdiğini bilmiyorum. Ancak biz yangın mevkiinde iken dam üzerinde bulunan göremediğim Hıristiyanlardan birisi Pineciler tarafından "İslamları vurunuz" diye söyleniyordu. Fakat kim olduğunu kalabalık olduğu için tespit edemedim³⁶.

Belediye Çavuşu Sadullah Bey de 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları söylemiştir; Cuma günü saat yedi buçuk sıralarında çıkan yangının söndürülmesi için ben Abdulgafur Çavuş ve Tulumbacı Şeyhmus ile birlikte tulumbayı alıp yangın yeri olan Eski Demircilere gittik. Eski Demircilerde Attar Kiryakos'ın, Delioğlan'ın, Şişmanyan'ın ve Tırpancıoğlu'nun dükkânıyla Eczacı Peteraki'nin eczanesi yanmaktaydı. Yangını söndürmeye çalıştığımız sırada Kazancılar Çarşısı'nda Pineciler Çarşısı'ndaki dam üzerinde bulunan Hıristiyanlar tarafından yağmur gibi kurşun yağdırıldı ve Pineciler tarafındaki Hıristiyanlar saldırıya geçti. Bunun üzerine atılan kurşunlardan yangını söndürmeye imkân bulamayarak geri dönerek Eski Buğday Pazarı'na geldik³⁷.

Belediye tulumbacısı (itfaiyeci) Şeyhmus Efendi ise 20 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları anlatmıştır; Cuma günü saat sekiz civarında çarşıda çıkan yangının söndürülmesi için ben, Abdulgafur ve Sadullah Çavuşlar Eski Demirciler Çarşısı'na gittik. Ateşin başlangıçta Delioğlan'ın, Tırpancıyan'ın, Şişmanyan'ın ve Peteraki ile Kiryakos'ın dükkânlarından zuhur ettiğini gördük. Yangının

³⁶ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 7.

³⁷ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 8.

söndürülmesine çalıştığımız sırada Pineciler ve Kazancılar tarafından Hıristiyanların yağmur gibi kurşun atmalarına artık dayanamayarak tulumbayı geri alıp bunlardan birini Eski Buğday Pazarı'na, diğerini de Çifte Hana bıraktık. Kalabalık olduğu için kurşun atanları teşhis edemedim.³⁸

Yangının söndürülmesinde Jandarma Kumandanlığı tarafından görevlendirilen Mülazım-ı Evvel Ahmet Ağa'nın anlattıkları ise şöyledir; Yangın esnasında mensubu bulunduğum bölüğün bir kısmıyla hastanede bulunuyordum. Mardin Kapısı'na doğru gelen adamlar çarşıda yangın olduğunu haber verdiler. Kolağasının emriyle yangının zuhur ettiği mahalle gittim. Pastacılar içinde bir dükkânın yanmakta olduğunu görmemle derhal Belediye dairesine malumat vermek üzere Pirinççiler Çarşısı'nda Jandarma Kumandanı Azimet Paşa'ya gidip haber verdim. Kumandan Hazretleriyle yangın olan mevkie gidip yangının nereden çıktığını gördük. Bendeniz de bunun üzerine bulunduğum noktaya dönerek durumu Kolağası Şevket Efendi'ye arz ettim. Yangına kimlerin sebebiyet verdiği bilmem. Bendeniz yanmakta olan dükkân önünde bir teneke kadar gazyağı dökülmüş olduğunu gördüm. Bir de yanmakta olan dükkânın önünden geçerken Hıristiyan mahalleleri tarafından kurşunlar atıldı. Hıristiyanlar tarafından yağmur gibi kurşun yağdırılmakta olduğu için yangının söndürülmesine kimse yanaşmadı.³⁹

Jandarma Kumandanlığı tarafından olay yerine gönderilen Mülazım-ı Sani Mehmet 25 Kasım 1895 tarihli ifadesinde şunları anlatmıştır; Yangının çıktığı gün Dağ Kapısı'nda idim. Kumandan Paşa'nın emriyle yangının söndürülmesi için bir takım askerler ile beraber gittim. Orada yangının söndürülmesi için çalışıldı ise de Ermeni mahallelerinden bizlere atılan kurşunların şiddetinden yangını söndürmeye muvaffak olamayıp Cami'-i Kebir kapısına geldik. Geldiğimizde orada tulumbalarla Sipahi Pazarı'ndan Sultan Sasa Cami'-i şerifine yetişen yangının söndürülmesine muvaffak

³⁸ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 8.

³⁹ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 9/10.

olduk. Yangının kimler tarafından çıkarıldığını bilmem ancak Ermeniler yani Hıristiyanlar olduğu ve İslam hanesi orada bulunmadığı için Hıristiyanlar tarafından çıkarıldığı meydandadır. Bir de Hıristiyanların yağdırmakta olduğu kurşun ve atmakta olduğu bombalardan dolayı yangının söndürülmesi uzun sürdü.⁴⁰

Meydana gelen yangın nedeniyle birçok kişinin ifadesinde yer alan ve bu konuda bilgi sahibi olduğu Kumandanlık tarafından bildirilen Kolağası Şevket Efendi ifadesinde Cuma günü meydana gelen olaylar ve hemen akabinde zuhur eden yangın hakkında daha detaylı malumat vermiştir: Muallâk Cami'inde hutbe okunurken Ermeni kilisesi mahallesi tarafından tüfenk sedası işitilmesi üzerine derhal maiyetimdeki kırk kişi ile oraya gittik. Bunu müteakiben çarşıda ateş zuhur ettiği haber verildi. Bunun üzerine yangının ne tarafta olduğunu öğrenmek için Birinci Bölük Mülazımı Ahmet Ağa beş, altı neferle gönderilmiş idi. Ahmet Ağa'nın yangın hakkında elde ettiği malumat Azimet Paşa'ya iletildi.

Ahmet Ağa döndüğünde bulunduğumuz yerin ehemmiyetine nazaran oradaki kişilerin başına Ahmet Ağa'yı bırakıp yangının nerde ve nasıl meydana geldiğini öğrenmek için maiyetimdeki birkaç neferle yangın mahalline gittim. Taptığım tahkikatta, yangın Fransızca muhabere memuru olup, politika töhmetiyle suçlu bulunan Hanoş'un hanesinin karşısındaki Peteraki'nin eczanesinin bitişiğinde dükkânlardan çıkmıştır. Bununla beraber Hanoş'un hanesindeki bir takım kişilerin ellindeki silahlarla etrafa ateş ettiği ve hatta şişman bir şahsın elindeki "*alet-i ihrakiyeden kundakçı*" birisi görülmüştür. Oradan dönerken asâkir-i şahaneye de kurşun atıldılar. Peteraki Efendi'nin eczanesinin kendisi tarafından yakıldığı söylenmektedir.

Kolağası Şevket Efendi, son olarak şunları söylemiştir; Muallâk Camii'nde Cuma hutbesinin kıraati esnasında Ermeni kilisesi tarafından üç el tüfenk sedası işitilmiş ve derhal mevcut askerler ile gidilmiş idi. Bunu müteakip Cami-i Kebir'e Ermeniler tarafından

⁴⁰ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 10/11.

kurşun atıldığı ahali tarafından haber verilmesi üzerine şu halin hakikatini anlamak için Birinci Bölük Mülazım-ı Sanisi Mustafa Ağa Dağ Kapısı ve Belediye civarına malumat almak üzere gönderildi. O sırada Hıristiyan mahallelerinin her tarafından silah sedaları işitilmeye başladı. Hatta hareket-i askeriyenin suret-i tatbiki için Fırkamızdan (Tümen) emir almak üzere tenbih olundu. Mustafa Ağa binbaşığı görüp geri dönmesi üzerine maiyetimde bulunan kırk neferle gerek hadisenin önlenmesine ve gerek yangının önünün alınmasına elden geldiği mertebe çalışıldı. Hatta Süryani ve Rum kiliseleri civarına bizzat on beş asker-i şahane ile beraber gitmiş ve o civarın asayişini temin etmişim. Asayişini temin ettikten sonra Kumandan ve Vali Paşa hazretlerine malumat verdim. Bundan sonra tam anlamıyla asayişini temin etmek için Mardin Kapısı'na maiyetim olan kırk kişi ile gittim. Oraca olan asayişin teminiyle atılan silahlar kestirilmiş idi. Hadise günü Ali Bardak Mahallesi fırını bitişinde bulunan haneme Altun Tomas adındaki kişi tarafından bomba atılmıştır. Bu duruma mahalle esnafından Mahmut ve oğlu Mehmet Efendilerin şahit olmuşlardır.⁴¹

3) Yangının Bilançosu

1 Kasım 1895 Cuma günü Camilere ve Müslümanlara Ermenilerin yaptıkları saldırılar sonrasında, olaylarla eş zamanlı meydana gelen yangınlarda çok sayıda dükkân, atölye, han ve iş yeri büyük ölçüde yanmış ve tahrip olmuştu. Saatlerin alaturka olduğu düşünülür ve güneşin saat 06:00 civarında doğduğu varsayılırsa, yangın öğle namazı saatinden hemen sonra alafranga saatle 13:30 sıralarında meydana gelmiştir. Yangın Katoliklerin Azizler Yortusu'nu kutladıkları ve dolayısıyla dükkânlarını açmadıkları bir günde meydana gelmiştir. Halk arasında "*Çarşıyı Şeviti*" (Yanık Çarşı)

⁴¹ BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 12/15.

olarak ifade edilen mekânı içine alan bu yangınlarda çok sayıda dükkân, işyeri ve atölye yanmıştır⁴².

Mustafa Akif Tütenk'in yazdıklarına göre olayların başlamasından iki saat sonra çıkan yangının, Şeyh Matar caddesindeki bir boya dükkânından⁴³ çıktığı belirtilirken, Osmanlı Arşivlerindeki tahkikat raporlarında ise Mardin Kapısı yolu üzerinde bulunan Demirciler çarşından zuhur ettiği belirtilmektedir⁴⁴. Yangın, bir yandan çatışmaların devam etmesi, diğer yandan yağın yağmur ile Ermeni hanelerinden yangını söndürmeye çalışan görevlilerin üzerine silah atılması nedeniyle genişleyerek Samanpazarı, Sakocular, Yenihan, Sipahi pazarı⁴⁵, Kürkçüler, Belediye civarı, Hafafklar, Çifteseki, Buğdaypazarı, Kazancılar, Uzunpazar bölgesindeki yüzlerce dükkân, fırın, ticaret ve han binalarını yok etmiştir⁴⁶. Ayrıca kent merkezindeki bir çok cami, tekke, medrese, mektep gibi yaygın ve örgün eğitim kurumları büyük çapta zarar görmüştür⁴⁷.

Tahkikat Komisyonu'nun hazırladığı fezlekede yangından etkilenen mekânlar şunlardır: Kazancılar Çarşısı, Saman Pazarı, Demirciler Çarşısı, Eski Buğday Pazarı, Mazucular Çarşısı, Attarlar Çarşısı, Pastacılar Çarşısı, Tahtakale Çarşısı, Kunduracılar Çarşısı, Sipahiler Çarşısı, Saraçlar Çarşısı, Abacılar Çarşısı, Neccarlar Çarşısı ve Pineciler Çarşısı, Aynacılar Hanı, Yeni Buğday Pazarı ve Balıkçılarbaşı. Piyade Birinci Bölük'ten Mülazım-ı Evvel Hacı İsmail Ağa, yangının Sipahi Pazarı tarafından Cami'-i Kebir'e ve Sultan Sasa

⁴² BOA, Y.PRK. ZB,16/77; BOA, YA. RES,77/14; Hüseyin Nazım Paşa, Ermeni Olayları Tarihi I, Ankara, 1998, s. 100; Hocaoglu, age, s. 235.

⁴³ Tütenk, agm, s. 317.

⁴⁴BOA, HR. SYS, 2812/1, s. 11; Basri Konyar, Diyarbakır Yılığ, Ulus Basımevi, Ankara 1936, c. 3, s. 194.

⁴⁵ Diyarbakır bedesteni içerisinde olan Sipahi Pazarı, Ulu Camii'nin batısında ve Zinciriye Medresesi'nin kuzeyindeydi. Sipahi pazarının çevresinde oturakçı, kahve, sarraç ve barutçu dükkânları vardı. Yılmazçelik, age, s. 95.

⁴⁶ Tütenk, agm, s. 317.

⁴⁷ İlhan Palalı, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbakır (Vilayet Salnameleri ve Mahalli Kaynaklara Göre), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999, s. 143.

Camiine tarafına sirayet ettiğini ancak yangının söndürüldüğünü belirtmektedir. Bu şekilde yangının genişlemesini hedefleyen Ermeniler, yangının çok eski bir eser olan Camii-Kebir'e (Ulu Camii) sıçramasına çok gayret etmişlerse de muvaffak olamamışlardır⁴⁸.

Tahkikat Heyeti, Vilayet Defter-i Hakani (Tapu ve Kadastro Müdürlüğü) ve Vergi İdarelerine bir yazı yazarak yangın sırasında, yanan dükkânlar ve sahipleri hakkında bilgi istemiştir. Bu kurumlarca tanzim edilen ve tahkikat dosyasına eklenen belgedeki rakamlar yangının boyutlarının çok büyük olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre; yanan dükkânların toplamı 878 adet idi. Bunların 677 adedi cami ve mescitlerin vâkıfı olan dükkânlar ile Müslümanlara ait yerlerdi⁴⁹. Cami ve mescitlere ait vakıf dükkânları ile Müslüman eşrafa ait olan bu yerlerin kayıtlı kıymet değeri 2.842.000 lira idi. Hıristiyanlara ait yanan dükkân sayısı ise 201 adet olup, bu dükkânların kayıtlı kıymeti ise 1.202.170 lira idi⁵⁰. Sipahiler çarşısı, Çifte Han ve Kitapçılar Çarşısı üçgeni içinde yer alan Ulu Cami ise yanmaktan kurtulmuştur. Aynı üçgen içinde yer alan Bedesten ise ciddi hasar görmüştür⁵¹. Bu bilginin hemen hemen aynısını İstanbul Sorgu Hâkimi Mehmed Emin, Albay Sadık, Yarbay Abdurrahim Nafiz ve Beyoğlu Sorgu Hâkimi Ohannes Torosyan'dan oluşan tahkikat heyetinin hazırladığı raporda da görmek mümkündür⁵².

4) Tahkikat Raporunun Değerlendirilmesi

Tahkikat Raporunda dikkat çeken bir takım durumlar mevcuttur. Öncelikle ifadesine başvuru alan kişilerin tamamına yakını

⁴⁸ BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7/8; Hocaoğlu, age, s.234-235.

⁴⁹ BOA, HR. SYS, 2812/1, s.12; BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7/8; Hocaoğlu, age, s.234-235; Diyarbakır eşrafından olan ve aynı zamanda bu süreçte tahkikat komisyonlarında görev alan Prinççizade Arif Efendi, 13 Mayıs 1896'de Sadaret'e gönderdiği bir yazıda, Meydana gelen yangında dükkânlarının yandığını ve zahiresinin mahvoldüğünü belirtilmiştir. BOA, A. MKT, MHM, 637/10.

⁵⁰ BOA, HR. SYS, 2812/1, s. 11.

⁵¹ Konyar, age, s. 194.

⁵² BOA, Y.PRK. UM, 34/33; Hocaoğlu, age, s.234-235; Beysanoğlu, age, s. 707.

Müslümanlardır. Bunların bir kısmı görevli asker ve personel iken geri kalanı yangına şahit olan kişilerdir. Bu konuda bir takım eksikliklerin olduğu görülmektedir. Nitekim yangının ilk çıktığı yerde dükkânları yanan beş kişiden sadece Peteraki Efendi ifadesine başvurulurken, Siverekli Şişman Patris, Delioğlan ve nam-ı diğeri Ohannes, Tırpancıyan Artin Efendi, Attar Kiryakos'un ifadesine başvurulmamıştır. Yine ifadelerden anlaşıldığı üzere Müslümanlara karşı silah kullananlardan Serme Herizi Tütülü, Hanot ve damından silah atılan Dikranyanlar ile olay yerinde olduğu belirtilen Beşirili Hana ve Bakkal Bezahçor'un ifadesine başvurulmamıştır. Elimizdeki yirmi sayfalık fezleke bu kişilerin ifadelerine neden başvurulmadığına dair herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Bu durum şu şekilde yorumlanabilir. Büyük bir ihtimalle bu kişiler meydana gelen olaylarda hayatını kaybetmiştir.

Yangının meydana geliş şekli ve yayılması hakkında yürütülen tahkikat neticesinde elde edilen malumata göre; olayların başlaması ile beraber Mardin Kapısı tarafında şose üzerinde bulunan ve Eski Demirciler Çarşısı'nda yangın çıkmıştı. Hıristiyan asıllı Peteraki Efendi'nin eczanesiyle karşısındaki Attar Kiryakos'un ve daha yukarıda Siverekli Şişman Petris'in ve Delioğlan nam-ı diğeri Ohannes'in ve Tırpancıyan Artin'in dükkânları ilk alev alan yerlerdi. Yangının söndürülmesi için hem Belediye ve hem de Jandarma Komutanlığı tarafından bir takım kişiler görevlendirilmiştir. Yangının bir kundaklama sonucu meydana geldiği ve hatta bu kundakçılardan birisinin Kürtler tarafından öldürüldüğü, diğeri ise kaçtığı yer almaktadır.

Belediye'nin görevlendirdiği kişilerin ifadeleri dikkate alındığında iki adet tulumba olduğu anlaşılmaktadır. Kontrol altına alınan yangının zaman zaman yeniden ortaya çıktığı da anlaşılmaktadır. Bu durum şunu göstermektedir. Ya yeterli soğutma imkânı olmadığı için söndürülen yerlerde yangın yeniden faal duruma geçmekte veya sabotajlar devam etmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki tulumba sayısı yetersizdir. Bu arada olaylar nedeniyle

askeri birliklerin önemli bir kısmının şehirde güvenliği sağlamaya ve aşiretlerin şehre girişini engellemeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Hıristiyanların mevzilendikleri yerlerden yangını söndürmeye çalışanlara karşı kurşun ve bomba atmasından dolayı yangının söndürülmesi uzun sürmüştür.

Bilgisine başvuru alan kişilerin tamamına yakını yangının Ermeniler tarafından çıkardığını ima etmiştir veya belirtmiştir. Her ne kadar yangının Hıristiyanlar tarafından çıkarıldığı iddia edilmiş ise de yapılan tahkikatta bir takım kişi veya kişileri mahkûm edecek somut bir durum ortaya çıkmamıştır. Elimizdeki bu fezlekedeki bilgilere göre, suçlu olduğu kesinleşen ve dolayısıyla mahkûm olan herhangi bir kimse gözükmemektedir. Ancak yangın nedeniyle bazı kişiler zanlı olarak tutuklansa da delil yetersizliğinden serbest bırakılmıştır⁵³. Olaylarla toplumsal düzen önemli ölçüde zarar görürken, yangınlar da vilayetin ekonomik hayatını felç etmiştir.

Bu süreçte aşiretlerin şehre girmesinden kaygılanılmasına rağmen şehre girerek olaylara ve yangına sebebiyet kişilerin olup olmadığı hususunda herhangi bir bilgi yoktur. Ancak iki kişinin ifadesinde “Kürtlerden” yağmaya karışanlar olduğu söylenmekle beraber, genellikle yangını söndürmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Ancak şahitlerin ifadelerinde genellikle “Müslümanlar” tabiri kullanmakla beraber sadece iki kişinin “Kürtler” tabirini kullanması yağmaya kalkışanların çevreden şehre gelen kişiler olduğunu akla getirmektedir. Şehrin birçok yerinde olayların başlaması ve aynı şekilde birçok noktada yangının çıkması hemen olayların ve hem de yangının kontrol altına alınmasını zorlaştırmıştır.

Şahitlerin sözlerinden anlaşıldığı üzere yangın söndürme çalışmaları gece boyunca devam etmiştir. Hatta yangının söndürülmesinde Jandarma Kumandanı Azimet Paşa ve Polis Komiseri dahi hazır bulunuşlardır. Yangının kimler tarafından ve ne şekilde çıkartıldığına dair bilgileri olaylardan sonra tanzim edilen iki

⁵³ BOA, A. MKT, MHM, 636/45.

adet tahkikat raporunda ve vilayetten Sadaret'e çekilen telgraflarda görmekteyiz. İstanbul Sorgu Hâkimi Mehmed Emin, Albay Sadık, Yarbay Abdurrahim Nafiz ve Beyoğlu Sorgu Hâkimi Ohannes Torosyan'dan oluşan tahkikat heyetinin hazırladığı raporda; yangında zarar gören dükkânların büyük ölçüde Müslümanlara ait olmasının yanı sıra, Ermenilerin kurşun attıkları sokaktaki dükkânlarda yangının çıkması ve kargaşalıktan önce kıymetli eşyalarını evlerine taşımalarının ispatlanması, yanan dükkânların İslam vakfına ait olması ayrıca yangının söndürülmesine sadece asker, memur ve İslâm ahalinin çalışılması nedeniyle, yangının Ermeniler tarafından çıkartıldığı açıkça dile getirilmiştir⁵⁴. Ancak tahkikat raporlarındaki bu açık bilgilere rağmen, Diyarbakır'daki Fransız Konsolosu Mayrier'in, Fransız sefiri Cambon'a çektiği telgraflarda, Cuma günü şehre gelen aşiretler ile Diyarbakırlı Müslümanların pazarı yağmalayıp yaktıkları iddia edilmektedir⁵⁵.

Yine bazı araştırmacılar XIX. yüzyılın genelde Hıristiyan azınlıklar özelde de Ermeni toplumu için bir Rönesans dönemi olduğunu, nüfus artış hızı ile beraber, teknoloji/zanaat, eğitim, ekonomi vs. gibi alanlarda önemli ilerlemeler gösterdiklerini, bu durumun Müslüman unsurun hâkim olduğu kadim milletler sistemini tehdit eder bir noktaya geldiğine vurgu yaparak bu olayların Ermeni toplumunu birçok noktadan zayıflatmak ve dengeleri Müslümanlar lehine değiştirmek olduğunu iddia eder⁵⁶. Aslında Tanzimat sonrasında Osmanlı merkezî ve taşra yönetiminde özellikle Ermenilerin önemli bir nüfuz ve hâkimiyet alanı kazandığı doğru olmakla birlikte, komitacılık ve misyonerlik faaliyetleri ile

⁵⁴ Hocaoğlu, age, s.234-235.

⁵⁵ Gustave Meyrier, *Les Massacres De Diarbekır Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France 1894-1896*, Paris 1992; Diyarbakır Vilayet Salnameleri, Haz: Ahmet Zeki İzgören, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1999, C.V, s. 87.

⁵⁶ Robert Melson, "Theoretical Inquiry into the Armenian Massacres of 1894-1896", *Comparative Studies In Society and History*, C. 24, No: 3 (1982), s. 481-509; Zeliha Etöz, "Diyarbakır Yangınları 1895, 1914", Diyarbakır Tebliğleri, Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 262.

büyük devletlerin Osmanlılara dayattığı düzenlemeleri görmezden gelerek yaşanan hadiseleri sadece Ermenilerle ekonomik alandaki bir mücadele şeklinde tanımlamak gerçekçi değildir.

Vali Enis Paşa Sadaret'e gönderdiği 9 Kasım 1895 tarihli uzun telgrafta yangının Müslümanlar tarafından çıkarıldığı yönündeki iddiaları şöyle değerlendirmektedir: Yanan dükkânların yüzde doksanı Müslümanlara aittir ve önemli bir kısmı cami ve medreselerin vâkıfıdır. Yanan eşyanın önemli bir bölümü de Müslümanların malıdır. Böyle bir durumda, *"İslamların kendilerini hüsrân-ı azimeye uğratacak bir cinayeti ika' etmeyecekleri malumdur"*. Özellikle yangının Hristiyan mahallelerine yakın ve Ermeni evlerinden atılan kurşunlara maruz bir yerden başlaması cürmün pekâlâ Ermeniler tarafından işlendiğinin kanıtlarından biridir. Olaya Müslümanların sebebiyet vermediğinin bir diğer işareti de, karışıklığın devam ettiği müddet zarfında sükûn hâsıl oldukça, Ermeni hanelerinden atılan kurşunların heyecanı şiddetlendirmesidir⁵⁷.

1896 yılı ortalarına doğru bazı Ermeniler, Müslümanların hanelerini yakmaya teşebbüs ettikleri sırada devriye kolu tarafından suçüstü yakalanmıştır. İslam hanelerini yakma teşebbüsünde bulunan ve ellerindeki kundakla beraber devriye kolu tarafından tutuklanan Pink, Jorhoyic Yopo, Pinasyan Agop ve Dikici Ohen adındaki dört Ermeni'nin *"yangın çıkarmaya giriştikleri"* ilk incelemede sabit olmuş ve Heyet-i İthamiye'ce cinayetle yargılanmışlardır⁵⁸.

5) Çarşının Yeniden İnşası ve Mağduriyetlerin Giderilmesi

Diyarbakır Vilayetinin ve hatta bölgenin en önemli ticaret ve kazanç merkezlerinden biri olan Diyarbakır çarşısının meydana gelen yangın nedeniyle yok olması ekonomik ve sosyal hayatı olumsuz etkilemiştir. Nitekim H.1318 (1900-1901) tarihli Vilayet Salnamesinde, meydana gelen olaylar ve yangın esnasında birçok camii ve mescide

⁵⁷ BOA, HR. SYS, 2812/1.

⁵⁸ BOA, DH. TMIK. M, 11/1.

ait vakıf emlakinin yok olduğu, ayrıca olaylarda tahrip olmayan veya zarar görmeyen bazı yerlerin ise vakfiyelerinin zarar görmesi nedeniyle kullanılsız hale geldiği ve bu nedenle ihtiyaçlarını karşılayamadığı dile getirilmiştir⁵⁹.

Diyarbakır Valiliği ve merkezi hükümet, büyük ölçüde zarar gören bu çarşının bir an önce tekrar inşa ve imar edilerek eski durumuna getirilmesi için büyük bir gayret ve çaba göstermiştir. Olaylar kontrol altına alındıktan kısa bir süre sonra Sadaret Makamı'ndan 13 Kasım 1895 tarihinde Ticaret ve Nafia Nezaretine gönderilen tezkirede; *“hadise-i malumede muhterik (yanan) olan Diyarbakır çarşısının bir an evvel inşasına başlanılmak üzere şimdiden harik mahallinin haritasının tanzim edilmesini”* istemiştir. Ayrıca Diyarbakır'da mühendis ve nafia (bayındırlık) memurunun yetersiz olması nedeniyle İstanbul'dan gönderilecek bayındırlık memur ve mühendisleri ile birlikte çalışmalara başlanılacağı ifade edilerek, bu konuda Diyarbakır Bayındırlık Baş Mühendisliği'ne gerekli yardım ve desteğin sağlanması bildirilmiştir⁶⁰.

Çarşının yeniden inşa edilmesi çalışmaları Enis Paşa'nın valiliği döneminde başlamakla birlikte, Mehmet Halit Bey, Diyarbakır valiliğine 1896 yılında atandıktan sonra imar çalışmalarına büyük bir önem vermiştir. Yangında zarar gören ve büyük ölçüde yıkılan şehrin ortasında bulunan 800 adet dükkânı ihtiva eden Çarşı-yı Kebir (Büyük Çarşı), hazırlanan proje doğrultusunda yeniden inşa edilmiştir. Ayrıca Buğday Pazarı meydanında büyük bir havuz yapılmıştır. Büyük Çarşı'nın bu inşaatı tahminen 15.000 liraya mal olmuştur⁶¹. Belli bir plan dâhilinde inşasına başlanılan çarşı üç yıl

⁵⁹ Diyarbakır Vilayet Salnameleri, C.V, s. 93.

⁶⁰ BOA, A.MKT. MHM,636/10.

⁶¹ Hatip Yıldız, *“Diyarbakır Valisi Mehmed Halid Bey'in Beş Yıllık İcraatı ve Hazırladığı Rapor”*, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır, Edit: Bahaeddin Yediyıldız&Kerstin Tomenendal, Diyarbakır Valiliği, Ankara 2008, C. II, s. 391.

içerisinde tamamlanmıştır⁶². Nitekim çarşının eskisinden daha güzel bir şekilde inşa edildiği Vilayet Salnamesinde şöyle ifade edilmiştir;

“Bazı avârizdan dolayı muhterik ve münhedim (yıkılmış) olup, adeta bir harabazar şeklini alan memleketin vasatında kâin sekiz yüz bab dükkânı muhtevi Çarşı-yı Kebir’in tanzim edilen harita mucibince bir tarz-ı dilnişinde müceddeden bina ve inşa ve fenne muvafık ve vasi’ caddeler, şoseler küşadiyla beraber eski Buğday Pazarı meydanında etrafı demir parmaklı yaptırılan büyük bir havuza ve müte’addid çeşmelerine su isale ve icra edilmiştir ki, çarşı halkı bundan pek çok istifade etmekte ve manzara-i dil kuşası da etraf-ı erba’asında bulunan dükkâninin kıymetine şeref vermektedir. Çarşı-yı Kebir’in işbu inşaat-ı cesime on beş bin lira masrafla husule geldiği tahmin edilmektedir”⁶³.

Bu şekilde yangında tahrip olan ve zarar gören çarşılar yeniden düzenlenmekle beraber aynı zamanda yangında mağdur olan kişilerin zararları da giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim Sadaret’ten Diyarbakır Vilayetine gönderilen 22 Ocak 1896 tarihli tezkirede, Diyarbakır ahalisinden Zeynep adlı kadının olaylar esnasında meydana gelen yangında üç dükkânının yandığı belirtildikten sonra bu dükkânların tamiri için vilayetten altı yedi bin kuruşun sarf edilmesi ve neticesinin bildirilmesi isteği dile getirilmiştir. Bu konuda Sadaret’ten Dâhiliye ve Maliye Nezaretine gönderilen 27 Ocak 1896 tarihli tezkirede, Zeynep adlı kadının olaylar esnasında meydana gelen yangından üç dükkânının tamiri için vilayetin altı yedi bin kuruş sarf etmesinin Mabeyn-i Hümayun Baş Kitabet Dairesi’nden bildirildiği ifade edilerek gereğinin yapılması istenmiştir⁶⁴.

SONUÇ

Diyarbakır Vilayet merkezinde 1 Kasım 1895 Cuma günü Ermenilerin Camilere ve Müslümanlara karşı giriştikleri saldırılar sonrasında Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan çok sayıda insan

⁶² Beysanoğlu, age, s. 733.

⁶³ Diyarbakır Vilayet Salnameleri, C.V, s. 93.

⁶⁴ BOA, A. MKT. MHM, 637/7.

maddi zarara uğramış, yaralanmış ve hatta yaşamını kaybetmiştir. Ermenilerin neden olduğu olaylar yer yer halklar arası çatışmaya dönüşmüştür. Meydana gelen olaylarla eş zamanlı olarak ortaya çıkan yangınlarda çok sayıda dükkân, atölye, han, iş yeri ve pazar yeri büyük ölçüde yanmış ve tahrip olmuştur.

Meydana gelen yangın, Jandarma Komutanlığı ve Belediye'ye ait tulumba sayısının yetersizliği, olaylar nedeniyle askeri birliklerin önemli bir kısmının şehirde güvenliği sağlamakla görevlendirilmesi ve Hıristiyanların mevzilendikleri yerlerden yangını söndürmeye çalışanlara karşı kurşun atmasından dolayı yangının söndürülmesi uzun sürmüştür. Yangın, Demirciler çarşındaki gayrimüslimlere ait dükkânlardan çıkmıştır.

Yangında zarar gören dükkânların büyük ölçüde Müslümanlara ait olmasının yanı sıra, Ermenilerin kurşun attıkları sokaktaki dükkânlarda yangının çıkması ve kargaşalıktan önce kıymetli eşyalarını evlerine taşımalarının ispatlanması, yanan dükkânların İslam vakfına ait olması ayrıca yangının söndürülmesine sadece asker, memur ve İslâm ahalinin çalışılması nedeniyle, yangının Ermeniler tarafından çıkarıldığına açık kanıtı olarak dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra yangın ile ilgili bilgisine başvuru alan kişilerin tamamına yakını da yangının Ermeniler tarafından çıkardığını ima etmiştir veya belirtmiştir. Ancak her ne kadar yangının Hıristiyanlar tarafından çıkarıldığı yaygın bir kanaat oluşturmuşsa da hiç kimseyi mahkûm edecek deliller ortaya konamamış ve kimse mahkûm edilmemiştir. Diyarbakır Valiliği büyük ölçüde zarar gören çarşığı tekrar inşa ve imar edilerek eski durumuna getirmiştir.

KAYNAKÇA

Beysanoğlu, Şevket, Anıtları ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi, Diyarbakır Belediyesi Diyarbakır'ı Tanıtma Yayınları, Ankara 1998, C. II

Beysanoğlu, Şevket, Doğumunun 100. Yılında Süleyman Nazif, Diyarbakır Tanıtım ve Turizm Yayınları, Ankara 1979

Bozan, Oktay, Diyarbakır Vilayetinde Ermeniler ve Ermeni Olayları (1878-1920), Çizgi Yayınları, Konya 2013

Diyarbakır Vilayet Salnameleri, Haz: Ahmet Zeki İzgören, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1999, C.V

Etöz, Zeliha, “*Diyarbakır Yangınları 1895, 1914*”, Diyarbakır Tebliğleri, Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 262-267

Giritli, İsmet, “[Atatürk Cumhuriyeti'nin Laiklik İlkesi](#)”, [Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi](#), Kasım 1985, Cilt 2, Sayı: 4, s. 55-64

Halaçoğlu, Ahmet, 1895 Trabzon Olayları ve Ermenilerin Yargılanması, Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2005

Hocaoğlu, Mehmet, Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezalimi ve Ermeniler, İstanbul 1976.

Hüseyin Nazım Paşa, Ermeni Olayları Tarihi I, Ankara 1998

Konyar, Basri, Diyarbakır Yıllığı, Ulus Basımevi, Ankara 1936, C. III

Melson, Robert, “*Theoretical Inquiry into the Armenian Massacres of 1894-1896*”, Comparative Studies In Society and History, c. 24, No: 3 (1982), s. 481-509

Meyrier, Gustave, Les Massacres De Diarbekır Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France 1894-1896, Paris 1992

Ortaylı, İlber, “*Osmanlı Belediyeciliği ve Kent Hizmetleri*”, Edit. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü, İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve yerel Yönetimler, İstanbul 1996, İlke Yayınları, C. I, s. 395-425

Palalı, İlhan, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbakır (Vilayet Salnameleri ve Mahalli Kaynaklara Göre), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999

Sakaoğlu, Necdet, “Yangınlar”, Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul 1994, C.VII, s. 427-438

Tütenk, Mustafa Akif, “Diyarbakır’ın Son 60 Yıllık (1892-1952) Vakaları”, Kara-Amid Dergisi, II-III. Yıl, 2-4 Sayı, 1956-1957, s. 316.

Yıldız, Hatip, “Diyarbakır Valisi Mehmed Halid Bey’in Beş Yıllık İcraatı ve Hazırladığı Rapor”, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Diyarbakır, Edit: Bahaeddin Yediyıldız&Kerstin Tomenendal, Diyarbakır Valiliği, Ankara 2008, C. II, s.387-401

Yılmazçelik, İbrahim, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840), TTK, Ankara 1995

Arşiv Belgeleri

BOA, A.MKT. MHM,636/10; BOA, A. MKT, MHM, 637/10; BOA, A. MKT, MHM, 636/45 BOA, A. MKT. MHM, 637/7; BOA, DH. TMİK. M, 11/1; BOA, HR. SYS, 2812/1-12; BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s.1-8, BOA, Y.PRK. UM, 34/33; BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6; BOA, Y.PRK. AZN, 14/5; BOA, Y.PRK. AZN, 14/29, s. 1-20; BOA, Y.PRK. ZB,16/77; BOA, YA. RES,77/14; BOA, Y.A.HUS, 337/70; BOA, Y.PRK. UM, 33/27.

DENGBÊJ SALİHÊ QUBÎNÎ İLE KARAPETÊ XAÇO'NUN ŞARKILARINDA AŞİRET KAVGALARI: "FILÎTÊ QUTOİLE ELÎ ETMANKÎ KAVGASI"

Hasan KARACAN*
Rıdvan NAYMAN**

Özet

Bu çalışmada dengbêjlerin şarkılarından yola çıkılarak Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Batman ilinin Beşiri ilçesinde yaklaşık yüzyıl önce bölgenin iki büyük aşireti olan Reşkotanlar ile Etmankiler arasında geçen kavgalar değerlendirilmiştir. Filîte Quto diye anlatılan aşiretler arasındaki kavga Salihê Qubînî ile Karapetê Xaço'nun şarkılarından yola çıkılarak irdelenmiştir. İki dengbêjin de memleketi olan kavganın gerçekleştiği Beşiri ilçesi inceleme alanını oluşturmuştur. Bu çalışmada iki dengbêjin şarkıları karşılaştırılarak aradaki varyant farklılıkları, kavganın nedenleri ve dengbêjliğin Kürt kültüründeki önemi irdelendi. Yaşayan dengbêjlerden Salihê Qubînî ile bire bir görüşme yapılmış, bu kavganın nedenleri kendi anlatımından yola çıkılarak araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kürtler, Dengbêjlik, Salihê Qubînî, Karapetê Xaço, Filite Quto, Aşiret, Kavga, Sözlü Kültür.

**Tribal Conflicts in The Song Of Dengbêj (Singer) Salihê Qubînî
And Karapetê Xaço: "The Fight Of Filitê Quto And Eli Etmanki"**

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

** Dicle Üniversitesi Kürt Dili ve Kültürü, Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencisi

Abstract

In this study in the southeastern part of Anatolia in Batman district in Beşiri town, about 100 years ago there were two big tribes, one of them was Etmanka and the other was Reshkota. There was tribe fighting between them and the fight has been evaluated from the songs that song writers and singers Salihê Qubînî and Karapetê Xaço sang at that time nevertheless the two song writers' living place was the object of this research. It is continued his research according to the songs of singers why the fight happened among the tribes when/where the fights started and what was the variation of fighting and the importance of songs in Kurdish Culture. Meanwhile in this study living song writer Salihê who is from Qubin was visited and talked to him and listened to him about the complete of this research.

Key Words: Kurds, Song writers, Salihê Qubînî, Karapetê Xaço, Filite Quto, tribes, fighting, Oral Culture.

Giriş

Bu makalede Kürtlerde dengbêjlik ekseninde aşiret kavgaları işlenerek kültürel ve sosyolojik olarak yaşanan hadiselerin nedenleri irdelenmeye çalışılmıştır. Konunun çok boyutlu olması ve birçok katmandan oluşması işlenecek konunun sınırlandırılması ihtiyacını doğurmuştur. Seçilen dengbêj ve aşiret kavgası küçük bir bölgeyle (Beşiri ilçesi) sınırlandırılmıştır. Bu bölgedeki aşiret yapılanması ve Reşkotan ile Etmankan adlarındaki iki aşiret arasında başlayan kavganın nedenleri araştırılıp bunun dengbêjler tarafından dile getirildiği sorgulanmıştır. Buradan çıkarılacak birtakım tespitlerle bu kavgaların halk üzerindeki etkisi araştırılmıştır.

1. Kürtlerde Aşiret Yapısı

Aşiretler günümüzde geçmişe göre azalsa da bazı bölgelerde güçlerini hala hissettirmektedir. Kimi zaman kendi aralarındaki kavgalarla kimi zaman da kan davalarıyla adlarını medyada duyurmaktadırlar. Yüzyıllarca aşiretler arasında cereyan eden

hadiseler dengbêjler tarafından sonraki nesillere sözlü kültür yoluyla aktarılmıştır.

Aşiret kavramıyla ilgili birçok tanımlama yapılmıştır. Aşiret Arapça kökenli bir kelime olup "aşire" kelimesinden türemiştir. Birçok mana taşımaya rağmen "Geniş akraba toplulukları" anlamında kullanılmıştır. Fakat bu kelimeyi aşiretler aşir olarak telaffuz etmektedir. Aşiretin genel tanımını yapmadan önce mutlaka aşiretleri meydana getiren öğeleri bilmek lazımdır. Bu öğeler şunlardır:

'Mal': Kelime olarak ev veya aile anlamına gelir. Aşiretin en küçük birimidir. Baba, oğul, torun, torunun torunu ve bunların doğan tüm çocukların birleşmesinden meydana gelir. Buradaki her bir babaya aşiretler göbek derler. Yani beş göbek bir 'mal' sayılır.

'Malbat': Birden fazla 'mal'ın birleşmesinden meydana gelen topluluğa malbat adı verilir. Bir malın malbat düzeyine yükselmesi için ortalama 100 yıl gerekir.

'Bav': İki veya daha fazla malbatın birleşmesinden meydana gelen topluluğa bav (ata) denir. Bir atanın oluşumu 10 göbeğin geçmesiyle orantılıdır. Dolayısıyla bir baf-bav'ın meydana geliş süresi 200 yıl kadardır.

'Kabile': Birden fazla 'bav'ın oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. Bir kabilenin normal göbek sayısı 30 olmalıdır. Kabile oluşumu göbek sayısı itibari ile 300 yıla tekabül eder. İşte bu şekilde oluşmuş en az iki veya daha fazla kabileden meydana gelen topluluğa Aşiret denir.¹

1.1. Aşiret ve Feodalite

Aşiretler Güneydoğu'da çok geniş bir coğrafyayı kapsamakta ancak yapı olarak bölgeler arasında birçok farklılıklar göstermektedir.

¹ Bozkurt, İbrahim, *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretleri*, İmaj Yayıncılık, Şanlıurfa, 2003.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki aşiretleşme yapısıyla ilgili Burhan Kocadağ'ın verdiği bilgilere göre: "Pek çok kişi aşiret ile ağalık sistemini birbiriyle karıştırmakta ve ikisini de aynı görmektedir. Oysaki aralarında yapısal yönden büyük farklılıklar vardır. Her iki kurumda feodal yapı sistemine girmekle beraber oluşum ve sosyal yaşantıları birbirine benzemez. O yaşantının içinde olmayanın, bu iki kurum arasındaki farklılığı görmesi olası değildir. Çoğu kez de feodalite ile aşiret sistemi yapısal yönden birbiriyle karıştırılır. Bu nedenledir ki bir aşiret reisi ile bir feodal bey aynı biçimde görülür. Birbirinden farklı bu iki kurumu açıklığa kavuşturmakta yarar vardır. Feodalite bir düzende aristokrat sınıf, geniş halk kitlelerini etkisi altına alır. Bunların büyük toprakları olup topraksız olan geniş halk çoğunluğunu karın tokluğuna çalıştırarak yönetirler. Başka bir deyişle feodal bir düzende bir toplum; yöneten ve yönetilen olmak üzere iki sınıftan oluşur. Feodal bir toplumda temel üretim aracı topraktır. Geniş toprak sahibi olan beyler, kendi topraklarında serflerle(topraksız köylüler) daha geniş bölgeleri etkileri altına alan derebeylere, derebeyler de krallara bağlıdır. Orta çağ Avrupa'sı bunun tipik bir örneğidir. Doğuda binlerce yıldan beri bu düzen süregelmiştir. Batının krallığına karşılık Doğuda bu derebeyi ve beyler şahlara ve padişahlara bağlanarak bölgesel güvenliklerini sağlamışlardır. Feodal beyleri yalnız geniş toprak sahipleri olarak bilmek eksik bir tanım olur aslında. Bunlar bir üst yapı olarak dini araç edinerek bu etkinliği ellerinde şeyhler ve seyitler aracılığıyla bulundurlar. Ortaçağ Avrupa'sında geniş toprak sahibi olan kilise bu etkinliği inanç ve toprak olmak üzere iki yönlü olarak elinde bulundurmuştur.²

Aşiret yapısı kan bağı ve soya dayanır. Bir aşiretin tüm fertleri birbirinin en yakın akrabasıdır. Birinin diğerinden üstün ya da farklı yanı yoktur. Feodalite de olduğu gibi aşiret sisteminde yöneten ve yönetilen yoktur. Aşiretler babadan ve deden kalma ve ailelerdeki

² Kocadağ, Burhan, *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul, 2004, s. 198-200

çoğalmalara göre bölünmüşlerdir. Yani aynı aşiretten olanların hepsinin kendilerine göre toprakları vardır. Genellikle aşiret reisi aynı aşiretin tüm fertlerince seçilir ve sayılır. Zamanımızda olmazsa bile eskiden bu böyleydi. Çoğu kez yaşına, olgun davranışlarına, kültürüne ve becerisine bakılarak aynı aşiret içerisinde saygınlık uyandıran biri aşiret reisi olurdu. Aşiret reisliği babadan oğula geçmediği gibi feodal sitemdeki efendi-köle, bey ile hizmetçi kavramıyla da bağdaşmaz. C.Aladağ: "Aşiret toplumdaki egemen unsurları yani beyleri değil köylüler arasındaki ilişkileri kapsayan bir sosyal organizasyon olarak görmüştür ve feodal toplumun siyasi kurumu sayılamaz demektir." Görülüyor ki feodalite ve aşiret sistemi benzer ve aynı şeyler değildir. Aşiret sisteminde birinin diğerini sömürmesi söz konusu olmaz. Aksine aşiret üyeleri birbirlerini dış etkenlere karşı koruyan bir nitelik taşır.³

1.2. Aşiret Kavgaaları

Kavga, insanlık tarihiyle var olan kimi zaman iki insan arasındaki anlaşmazlık yanında toplumların ya da ülkelerin karıştığı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. İki insan arasındaki kavganın bile aileleri parçalayacağı düşünüldüğünde buna kabile, aşiret ve büyük devletlerin çıkar ilişkileri eklendiğinde sosyal, siyasal ve ekonomik hayat da o oranda şiddetli bir şekilde etkilenmektedir. Aslında insanın doğasında var olan ve bastırılmış bir davranış biçimi olan kavga veya şiddet, sahip olunan güç ya da kudretin yaralanma ya da kayıp ile sonlanma olasılığı yüksek bir biçimde bir başka insana, kendine, bir başka gruba ya da bir topluma karşı tehdit yoluyla ya da bizzat uygulanmasıdır. Bu bağlamda şiddet, zarar verici bir saldırı olarak tanımlanabilir. Zarar, saldırının amacına bağlı olarak yok etme sınırına kadar varabilir⁴. Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük'te kavganın tanımı¹-*Düşmanca davranış ve sözlerle ortaya çıkan çekişme veya dövüş, münazaa; 2- Herhangi bir amaca erişmek,*

³ A.g.e., s.198-200

⁴ Handan Deveci, Ruhan Karadağ, Fatih Yılmaz, *İlköğretim Öğrencilerinin Şiddet Algıları*, e-sosder.org, cilt.7, sayı. 24, s. 352, 2008

*bir şeyi elde etmek veya bir şeye karşı koyabilmek için harcanan çaba, verilen mücadele şeklinde verilmektedir.*⁵

Sosyal hayatın temel belirleyicileri olan Kürt emirliklerin kaldırılması ile aşiretler arası çatışmalar başlamıştı.⁶Konu ile ilgili tespite gelinecek olsa, şu söylenebilir: Emirliklerin kaldırılması sonucu ortaya çıkan boşluğun doğurduğu aşiretler arası kavgalar, aşiretleri tekrar sosyal hayatın temel aktörü haline getirdi. Bölgede devlet otoritesi güçlü olmadığından can ve mal güvenliği ancak bir aşirete sığınarak temin edilebilirdi.⁷

Bunun yanında Kürtlerde geleneği oluşturmada büyük bir fonksiyon yüklenen aşiret yapısı kimi zaman uzun süreli kavgalara de konu olmuştur. Bu tür kavgalar çeşitlilik arz etmektedir. Kimi zaman kız ve arazi meselesi, üstünlük mücadelesi, dış etkenler vb. olaylarla karşımıza çıkmaktadır. Geçmişte ve günümüzde yaşanan bu tür hadiseler Kürt halk ozanları olan dengbêjler vasıtasıyla topluma aktarılmaktadır. Bu tür kavgalar yöreden yöreye çeşitlilik arz etmektedir. Batman iline bağlı Beşiri ilçesinde yaşayan Reşkotanlarla Etmankîler arasında yaşanmış olan kavga, birçok dengbêjin kılamlarına (şarkı)⁸ konu olmuştur. Yörede de yaşamış iki dengbêj olan Karapetê Xaço ile Salihê Qûbîn'in kılamlarında Reşkotanların lideri Fîlîtê Quto ile Etmankîlerin lideri Elî Etmankî arasında geçen kavganın başlaması sebep ve sonuçlarına dair geniş bilgi bulmaktayız.

2. Dengbêjlik Geleneği

Dengbêj deyimini Kürtçe'de ses anlamına gelen 'deng' ve söyleyen anlamına gelen 'bêj''den türetilmiştir.

⁵ TDK, Büyük Türkçe Sözlük, kavga: tdk.gov.tr, erişim tarihi: 5 Eylül 2015

⁶ Waide Jwaideh, *Kürt milliyetçiliğinin tarihi*. İletişim yayınları, İstanbul, 1999, s. 143

⁷ A. Vahap Uluç, Kürtler'de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret, Mukaddime, sayı:2, 2010, s.42

⁸ Makalede şarkı anlamında gelen kılam ifadesi kullanılacaktır.

Hangi sebeple olursa olsun iktidar mücadelesi vermek, ayakta kalabilmek, yaşayabilmek için ortaya konan kavgalar çeşitlilik arz etmektedir. Kürtler arasında aşiret kavgalarının kökeni çok eskiye dayanmaktadır. Kimi zaman kendi aralarında veya başka toplumlarla yaptıkları bu kavgalar birçok dengbêjin (ses söyleyen) kılam adı verilen şarkılarına konu olmuştur. Ozan olarak tabir edeceğimiz bu dengbêjler, sözlü geleneği gelecek kuşaklara aktarmada bir araç olarak görülmüştür. Günümüzde de bu olgu bölgede varlığını canlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı dengbêjlik anlayışını Türklere halk ozanları adıyla görmekteyiz. Türklere yazının kullanılmadığı, sözlü geleneğin hakim olduğu zamanlarda ozan ve şairler tarafından sözlü gelenek sonraki kuşaklara destanlarla, şiirlerle aktarılmıştır.⁹

Kürt kültüründe dengbêjlik kurumu/geleneği gitgide zayıflamakla birlikte varlığını sürdürmektedir. Bu kavram toplumlar arasında paralellik gösterse de kimi zaman farklılıklarda arz etmektedir. Kürt kültüründe bu sanatçıların önemi biraz daha fazla kendini göstermektedir. Kürtlerde geçmiş dönemlerde yazılı kaynakların azlığı, zengin bir sözlü kültürün olması dengbêjliği daha da önemli bir hale getirmiştir. Bu sanatçıların söyledikleri kılamlara bakarak o toplumda yaşanan aşklar, ayrılıklar, yoksulluklar, kavgalar, haksızlıklar kısacası o halkın kültürünü daha iyi gözlemlemek mümkündür. Dengbêj Xalê Seyidxan şöyle der:

“Ozanlar olan dengbêjler, Kürt tarihi boyunca belleğinde yer edinmiş önemli olayları destansı kılamlarla insanın ruhunu saran ve etkileyen bir tarzda söylemişlerdir. Yazının kullanılmadığı dönemlerde toplumsal olayları her zaman canlı tutup önceki kuşakların bıraktıkları mirası, her yeni gelişmeyle beraber bir sonraki kuşağa aktararak 20. yüzyıl sonlarına kadar süren, gelişmiş bir sözlü edebiyat geleneğini oluşturmuşlardır. “Bizim

⁹ Hülya Pılandı, İslamiyet Öncesi Türk Halk Edebiyatı, Anadolu üniversitesi, Açık ders, Ünite 3, <http://w2.anadolu.edu.tr/aos/kitap/IOLTP/2274/unite03.pdf>, Erişim Tarihi: 15.09.2015

eserimizi bizden alsınlar. Nasıl ki biz Evdalê Zeynikê'den aldık, onlar da bizden alsınlar".¹⁰

Mehmet Uzun'un ifadesiyle "Dengbêj; deng, sestir. Bej ise sese biçim verendir, sesi söyleyendir. Sese ruh kazandıran, sesi canlı hale getirendir. Sesi meslek edinmiş, usta, mekânı ses olmuş insandır. Dengbêj sese nefes ve yaşam verendir. Dengbêj, sesikelam, kelamıkılam, türkû haline getirendir. Dengbêj söyleyendir, anlatandır".¹¹

Dengbêjlik birçok toplumda farklı adlarla anılsalar da toplumda halk ozanı olma sıfatıyla benzerlik göstermektedir. Kürt sanatçıları içinde dengbêjler ve dengbêjlikle ilgili ortak bir tanım yoktur. İstanbul Kürt Enstitüsünün çıkardığı Kürtçe-Türkçe sözlükte dengbêj sözcüğünün karşılığı olarak: hozan; dengbêjlik için de; ses sanatçılığı, halk ozanı gösterilmiştir.¹²

Kürtlerde sözlü kültür, hikâye, dengbêjlik ekmek ve su gibi birbirine bağlı ve her zaman birbirleri için gereklidirler. Birçok dengbêj; mirlerin ya da o bölgenin hatırı sayılır devlet büyüklerinin divanlarında yer edinip onların himayelerine alınmışlardır. Çoğu zaman da köy odalarında halkla bütünleşmişlerdir. Bu kılamlar çoğu zaman Kürtlerin dertlerine, sevinçlerine, tercüman olup arkadaşlık yapmıştır. Kürtler; fıkralarını, masallarını, atasözlerini, düğünlerini vb. kılamsız yapmazlar. Kılım kimi zaman da aşklara, dostluklara konu olmuştur. Anneler çocuklarını hikâye ve kılamlarla uyuturlar. Gelinler, kılamlarla uğurlanır, yiğit kişiler kavgalara kılamlarla gönderilir. Ölüler, kılamlarla anılır. Çoban, kılamlarla hayvanlarını

¹⁰ Barış Çiçek ve Berivan Bozkaya, *Dengbêjler ve Dengbêjliğin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjligin-tarihi.html , 2012.

¹¹ Mehmet, Uzun, *Dengbêjlerim*, 2.Baskı, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 11

¹² Tekin, Çiftçi, *Di Çarçoveya Çanda Devkî de Di Nav Civaka Kurdan de Dengbêj û Saziya Dengbêjiyê*, International Journal Of Kurdish Studies, sayı: 1/116, 2015.

otlatır. Çiftçiler, kılamlarla toprağını sürer. Kılam, gurbette olanlar için bir yoldaştır. Hasretini bunlarla dile getirir.¹³

Dengbêj, sadece sese biçim veren, onu söyleyen değildir, aynı zamanda sesi kılam, türkü, müzik haline getirendir. Homeros ozanları şu şekilde ifade eder: “Kılamı kılam olarak bir ritim, makam eşliğinde, bir müzik haline getirerek söyle. Söyle, öfkeyi söyle, öfkeyi dinleyicilere ulaştır. Kelamı bir inci gibi dizerek, bir kuyumcunun elması işlemesi gibi, kelamı işleyerek, söyleyiş biçimiyle kelamı güçlendirerek, kelamı kılam haline getirerek dinleyicilerin yüreğine, ruhuna hitap et.”

Hani nasıl ağzı açık bakakalırsa insan bir ozana,

Tanrıdan öğrenmiştir ozan büyüleyici ezgiler söylemeyi,

Durmadan söylesin, hiç kesmesin ister ölümlüler,

O da sofadaki dinleyicileri işte böyle büyüler.¹⁴

Halk hikâyelerinin temeli ayrılık üzerine kuruludur; yani kavuşma olmaz. Birçok dilde anlatılan ve dinleyenin hep kendisini o kahramanın yerine koyduğu bu hikâyelerin benzerini dengbêjlerden de duyuyoruz. Bu hikâyeler birçok yönüyle öncelikle o dili konuşan halkın kültürünü, değer yargularını, yaşam biçimini, alışkanlıklarını ve yaşama bakış açısını yansıtır. Doğanın güzelliğini buldukları coğrafyanın verimliliğini ve bereketini anlatırlar. Ünlü Kürt ozanı Evdalê Zeynikê ayrılığı ve hastalığı kılamlarına şöyle yansıtır:

Turna, hey turnam, bu Iğdır Ovasının

Nazlı turnası, turnam

Arikuşları okuyor şimdi Sürmeli Ali Paşa divanında,

¹³ Cindî, Heciye ve Evdal Eminê, *Folkloru Kurdî*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2008, s. 23-24.

¹⁴ Mehmet, Uzun, *Dengbêjlerim*, 2.Baskı, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 12-13

Bülbüller okuyor bu eyvanda,

Geçen yıl şu zamanlar Evdalê Zeynikê'ydım ben,

Yeryüzünün arıkuşuydum ben,

Gün ışığının bülbülüydüm ben, Acem sınırında oturan ben,

Atların süvari, Gulê'nin nazlı edasının

Aşığıydım ben, Gulê, bahtsız Gulê, körüm, ben körüm,

Derman hani Gulê?¹⁵

"Tarihçesi çok eski olan dengbêjlik kültüründe, dengbêjler en çok beylik veya yerel cemaatlerde doğaçlama biçimi ile sağ veya sol elini kulaktozuna dayayıp bir parmağını da bir kulağına tıkayıp, diğer kulağını açık tutmak suretiyle, ya bilinen bir ezgiyi veya doğaçlama yolu ile içten geldiği gibi, kendi sanat becerisiyle bunu melodik şekilde dillendirir. Dengbêjlerin söz oyunu yaparak birbiriyle atıştığı da çoğu defa görünmüştür. Türk Halk Edebiyatı'nda âşıkların(ozanların), türkülerinin son kıtasında mahlasını(kendi adı) kullanması gibi dengbêj kıtalarında da mahlas bölümü vardır. Evliya Çelebi, Seyahatname'sinde Mezopotamya'da gördüğü dengbêjleri Anadolu ozanlarıyla birçok ortak noktası olduğunu vurgulamıştır."Bazı yörelerde dengbêjlere; mıtrub, mıtrıb, mırtıb, âşık, begzade ya da gewende denir. Ama özü itibariyle yaptıkları iş, üstlendikleri misyon değişmemektedir".¹⁶

¹⁵ Barış Çiçek ve Berivan Bozkaya, *Dengbêjler ve Dengbêjliğin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjligin-tarihi.html , 2012, s. 3.

¹⁶ Barış Çiçek ve Berivan Bozkaya, *Dengbêjler ve Dengbêjliğin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjligin-tarihi.html , 2012, s. 3.

2.1. Evdalê Zeynikê

1800'lü yılların başında Ağrı Tutak'a bağlı Cemalwerdi köyünde dünyaya gelmiştir. Mustefayê Hesenê Sileman'ın oğlu olan Evdalê Zeynê'nin annesinin adı Zeynê'dir. 'Kürtlerin Homerosu' olarak nam salan Evdalê Zeynê, daha üç yaşındayken babasını kaybeder ve bu nedenden dolayı annesinin namıyla tanınmış ve anılmıştır. 1913 yılında vefat eden Evdalê Zeynê'nin yaklaşık 110 sene yaşadığı bilinmektedir. Evdal'ın 110 sene yaşadığı bilgisi Evdal'ın büyük torunu Emerê Zeynê tarafından da dile getirilmiştir. Kürt Dengbêjlik kültürüne geçmiş onlarca kılam ilk defa Evdalê Zeynê tarafından dile getirilmiştir.¹⁷

2.2. Salihê Qubînî (1949-...)

Salihê Qubînî, Xerzan (Garzan) yöresinin önde gelen dengbêjlerinden biri kabul edilmektedir. Asıl adı Mehmet Salih Yorulmaz olan Qubînî, 1949 yılında Siirt Kurtalan ilçesine bağlı Eyndarê (Ağaçlıpınar) köyünde doğmuştur. Uzun süre Batman'ın Beşiri(Qûbînê) ilçesinde yaşadığı için bu isimle anılmaktadır. Salihê Qubînî, özelde Xerzan bölgesinde, genelde Kürtlerin çoğunluğu tarafından tanınan önemli dengbêjlerden birisidir. Filîtê Quto, Filehên Koxan, Êzîdiyên Hemdûna, Şerê Mala Faro û Seyîdên Badayê, Batmana Şewitî, Bişêriya Kambax, Eliyê Ünîs, Keremê Qolaxasî, Şêxên Zoqeydê, Begên Eyndarê ve Koçerên Kanîgewrkê adlı kılamlar Salihê Qubînî'nin önemli eserlerinin başında gelirler. Kısacası, bu usta Xerzan Ovası'nın sesi ve avazıdır. "Lawiko Dîno", 'Haylo Li Min' ve 'Hawer Were'" adlı kılamlar okunduğunda Salihê Qubînî akla gelir. Ayrıca Seydayê Cegerxwîn tarafından da çok sevilen "Emê Gozê" adlı kılam onun ağzından söylenen en güzel eserlerden biridir. Yaklaşık 40 yıldır kılamlarla iç içe olan usta dengbêj, bugüne kadar sayısız amatör ve 10'a yakın da profesyonel dengbêjlik kasetleri çıkarmıştır. Yoksulluktan dolayı birçok yer dolaşan usta dengbêj

¹⁷ Ahmet Aras, Çeviren: Fehim Işık, *Efsanevi Kürt Şairi Evdalê Zeynikê*, Evrensel Yayınları, İstanbul, 2004

halen Batman kent merkezinde yaşamakta, dengbêjlikten ziyade inşaat işleriyle uğraşmaktadır.¹⁸

2.3. Karapetê Xaço (1900-2005)

Garzan-Kamışlı-Erivan üçgenine 105 yıllık bir ömür sığdırmış. Ermeni asıllı en büyük Kürt kılam icracısıdır. 'Fîlîtê Quto' ailesinin dengbêjidir. Müthiş bir belleğe sahip olan Karapetê Xaço, binden fazla kılam dile getirmiştir. Asıl adı Karapet Khachatryan (Xaçaturyan) olan Karapetê Xaço, pasaportundaki resmi bilgilere göre 3 Eylül 1900 yılında, o zamanlar Diyarbekir Vilayetine bağlı Garzan Mıntıkası, şimdilerde ise Batman merkeze bağlı "Bileyder" (Binatlı) köyünde Ermeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Resmi olmayan kaynaklara göre ise 1908 yılı doğumludur. Ama Ermenistan Devletinin ona vermiş olduğu pasaportta 1900 yılında doğduğu yazılıdır. "Kamışlı" (Qamişlo), "Hesekê" ve "Beyrut'ta" yaklaşık 20 yıl yaşar. Fransız Ordusunda 15 yıl paralı askerlik (lejyonerlik) yapar. 1946 yılında Sovyetler Birliği yönetiminin diasporadaki Ermenileri ülkelerine davet etmesiyle, Karısı Yeva ve küçük oğlu Serop ile birlikte 1946 yılında gemi yoluyla Batum üzerinden Ermenistan'a gider. Ölene kadar Ermenistan'ın başkenti Erivan'a bağlı 'Solxoza Çaran' (Dördüncü Solhoz) köyünde çocukları, torunları ile beraber yaşadı. Çok sevdiği karısı Yeva'yı 1976 yılında kaybetti. Ama "Dengbêjê Kilamên Mêranîyê" (Kahramanlık Kılamlarının Dengbêji) tipik bir Fransız aristokrati gibi sonsuz derecede gururlu biri olarak, yıllarca Erîvan Radyosu'na ses vermiştir. Êrivan Radyosu açıldıktan sonra, radyoya çağrılan ilk dengbêjlerdendir. Bişêriyo, Evdalê Zeynê, Endîwere Paytêxte, Edûlê, Zembîlfiroş, Genc Xelîl, Salih û Nûrê, Fîlîtê Quto, Mîrzikê Zaza, De Xalo gibi yüzlerce kılamı ileri derecede güzel Kürtçe ile yorumlamasıyla nam saldı, ayrıca 'Lawikê Metînê-Lê Lê Dayikê' kılamı ile ismi adeta özdeşleşti. Karapetê Xaço 2005 yılının

¹⁸ Barış Çiçek ve Berivan Bozkaya, *Dengbêjler ve Dengbêjliđin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjliđin-tarihi.html , 2012.

Ocak ayında, 60 yıl yaşadığı Erivan'ın Solxoza Çaran köyünde hayatını kaybetti.¹⁹

3. Reşkotan ve Etmanki Aşiretleri Kavgası

Aşiret kavgaları dengbêjlerin kılamlarına konu olan Reşkotan aşiretinin çoğunluğu Batman'a bağlı Beşiri'nin merkezi ve köylerinde ikamet etmektedir.

“Adlarını tarihte Etmankilerle yaşadıkları kavgayla duyurdular. Bu kavga birçok bölgeye yayılarak birçok dengbêjin kılamlarına konu olmuştur. Ayrıca Diyarbakır'da yaşayan Reşkotanlar da vardır. Reşkotanlar geçmişte sürekli devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmuştur. [Osmanlı hükümeti Kürt aşiretlerinin](#) ıslahatı konusunda bu aşirete ayrı bir parantez açmıştır. Bu doğrultuda hükümeti zorlayan aşiretlerin başında gelir. Son olarak 7 Ağustos 1925 de bölgede etkin olan [Raman aşiretiyle](#) birleşip isyan etmiş, dönemin hükümeti bu isyanı güçlükle bastırmıştır. Ayrıca Reşkotan aşireti en büyük Kürt aşiretlerden birisi olan [Etmankan aşiretiyle](#) çatışmıştır. Çatışma sebebi o zamanlar Reşkotan aşiretinin liderliğini yapan [Filîtê Quto](#)'nun Etmankî kervanının önünü kesmesidir. Bu olayın kesin olmamakla beraber 1900 ile 1910 yılları arası olduğu tahmin edilmektedir. Kürt ozanları olan dengbêjler tarafından söylenen Filîtê Quto kılamı Etmankîler ile Reşkotanlar arasında meydana gelen bu çatışmayı konu alır.”²⁰

Burada ele aldığımız aşiret kavgasının diğer tarafı ise Etmankîlerdir. Bu aşiret de geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Çoğunlukla Bitlis ili ile Botan çayı ve Kurtalan yakınlarında yaşarlar. Bu ad ve isim altında Güneydoğu Anadolu'da, Doğu'da, Suriye'de, Irak'ta benzer aşiretler bulunmaktadır.

¹⁹ Barış Çiçek ve Berivan Bozkaya, *Dengbêjler ve Dengbêjliğin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjliğin-tarihi.html , 2012.

²⁰ Wikipedia, <http://tr.Wikipedia.org/Wiki/Kavga>, Erişim Tarihi: 6 Haziran 2015

"Bu aşiretin tarihte en önemli şahsiyetlerinden biri Reşkotanlı Şeme Hatun'un oğlu Filîte Quto ile yol bacı (yol harcı) meselesi yüzünden amansız bir savaş yapan Elî Etmankî Ağadır. Bu zat ile ilgili Filîte Quto'nun kavgaları destanlaşmış Kürt müzikleri içinde önemli bir yer tutmuştur. Mame Elî Etmankî Ağa ile Filîte Quto'nun kavgaları tahminen 19. yüzyılın ortalarında vuku bulmasına rağmen kaynaklar olayın Mervani devleti döneminde geçtiğini iddia etmektedirler. Ancak bu tezin doğruluğu tartışmalıdır, hatta doğru değildir. Kürt müziğinin en önemli şarkılarından biri olan Mame Elî ve Filîte Quto hikâyesinde Filît yol harcı olarak kervan sahibi Mame Elî Etmankî'den boynundaki tüfeği istemektedir. Malum, Kürt geleneğinde tüfek namus sayıldığından rakibe tüfeğini vermek istemediğinden aralarında kanlı çarpışmalar başlamıştır. Bu nedenle miladi 986 ile 1098 yılları arasında hüküm süren Mervaniler döneminde henüz tüfek icat edilmediğinden olayın Mervaniler döneminde geçtiği tezi doğru değildir. Şu bir gerçektir ki; Etmankî aşiretinin çok eski ve köklü bir aşiret olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Doğudaki Etmankîlerin bazı kabileleri İç Anadolu'ya göç etmişler. Ancak bunlar aileler düzeyindedirler.

Aydın Güçlü Atmanoğlu'nun bu konudaki tespitleri şunlardır: "Tarihin hiçbir kesitinde Reşkotanlar ile Etmankîler beraber yaşamadılar. Bu çatışma Siirt ve Bitlis'te yaşayan Etmankîler ve Reşkotanlar arasında yaşanmıştır. Reşkotanlar Batman'ın Beşiri ilçesinde yaşamaktadır. Bizlerin yaşam coğrafyası ise Siirt ili Kurtalan ilçesinin Baykan sınırlarına yakın köylerinden başlayarak Başur köprüsünden (Pıra Başur), Baykan ilçesi ve Bitlis Vadisi'nde (Geliye Etmankan) Bitlis merkeze bağlı Ahlât ve Adilceviz ilçelerine bağlı köylerdir".²¹

Salihê Qubînî, kendisiyle yaptığımız görüşmede, Filîte Quto ile Elî Etmankî arasındaki kavga hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur: "Reşkotanlarla Etmankîler arasında herhangi bir

²¹ Semski aşireti, [http:// www.semskiaşireti.com](http://www.semskiaşireti.com), Erişim Tarihi: 6 Haziran 2015.

düşmanlık yoktu. Birbirlerinden uzak yaşıyorlardı. Dengbêjlerden duyduğuma göre Etmankîler her sene kışlık ihtiyaçlarını gidermek için gittikleri yerlerde kuraklık ve kıtlık baş gösterince kervanların ihtiyaçlarını gidermek için Diyarbakır'a giderler. Beşiri ilçesi Kıra Dağı mevkiinden geçerken Bir Ermeni kızı olan Şirin'i görünce Elî Etmankî ile kız arasında duygusal bir bağ oluşur. Aynı kıza Filîte Quto da âşıktır. Başta aralarında bir sürtüşme başlar. Etmankîler Diyarbakır dönüşünde tekrar aynı mevkiden geçerken tekrar Filîte Quto'yla karşılaşır. Filît, Elî Etmankî'nin sırtındaki tüfeğe göz koyar. Ele Etmankî tüfeğin namus olduğunu söyleyip tüfeği vermez. Bunun üzerine kavga çıkar. Ele Etmankî'nin tüfeğinden çıkan mermiyle Filît öldürülür. Filît'in ölümü üzerine iki aşiret arasında şiddetli kavgalar olur. İki taraftan ölümler olur. O kavgada hazır bulunan Etmankî aşiretinden 24 kişiden yalnız iki kişi sağ kurtulur".²²

3.1. Salihê Qubînî'nin Kılamına Göre

Stranın metnini vermeden önce bu kılâmın kaynağına bakmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Bilindiği gibi dengbêjlük geleneğinde kılamlar usta-çırak ilişkisi çerçevesinde daha kıdemli bir dengbêjden öğrenilir. Burada da durum aynıdır. Nitekim dengbêj Salihê Qubînî ile yapılan bir görüşmede Filîte Quto şarkısının kendisine ait bir eser mi yoksa birilerinden mi duyduğu sorulduğunda bu şarkıyı Dengbêj Mamê Nazê'den öğrendiği bilgisini vermiştir.

FILÎTÊ QUTO

Hey lo hey lo hey lo hey lo....

Hey lo hey lo hey lo hey lo...

Şemê dibe:

TÜRKCESİ

Hey lo.....

Hey lo.....

Şemê diyor ki:

²² Salihe Qûbinî, Görüşme 1, Batman, 30 Mart 2015.

Filîto lawo dilê min dibê ye

Filît oğlum gönlüm diyor ki

Berxê min sed carî dilê min dibê ye

Koçum! Yüz defa gönlüm diyor ki

Min ji te re nego

Ben sana demedim mi

Neçe pêşiya karwanê Mamê Elîyê

Mamê Ali'nin keroanının önünü kesme

Lawo çavê jin û zarê wan li rê ne

Oğlum, çocukları ve eşlerinin gözü yollardadır.

Ew jî weka te mêrkuj in

Onlar da senin kadar yiğittir.

Lawo karwanî ne şelê

Oğlum keroanı soyma.

Dibe dilê min dibê ye

Gönlüm bana diyor ki

Sed carî dilê min dibê ye

Yüz defa gönlüm bana diyor ki

Filîte Quto bavê Hesên cewrê Şeme

Hasanın babası Filîte Quto, Şeme'nin oğlu

Xwe daye ser taxê ye

Kendini tepelik bir yere dayamış

Îro ji Mamê Eliyê Etmankî dixwaze

Bugün Mamê Ali Etmankî'den

Qedar û baca rê ye

Yol vergisinin bedelini istiyor

Mamê bi sê denga bangî dike dibê

Mamê üç defa Ali'ye seslenerek

Gazî Filît dike dibê: Lawo

Filîti çağırarak: oğlum

Eger te jin rewandibe

Eğer kadın kaçırdıysan

<i>Were ezê bidime te qalanê jinê ye</i>	<i>Gel sana kadının başlık parasını vereyim.</i>
<i>Eger te mer kuştibe</i>	<i>Eğer adam öldürdüysen</i>
<i>Bidime te xwina mêrê ye</i>	<i>Sana kan parasını vereyim.</i>
<i>Eger ehtaciya te bi malê dînyayê heye</i>	<i>Eğer dünya malına ihtiyacın varsa</i>
<i>Were rûnê bierf û adetê dinê ye</i>	<i>Gel örf ve âdete göre vereyim</i>
<i>Tu cara îcar nebûye rikê Etmankî ye</i>	<i>Hiçbir zaman görülmemiş Etmankiler'in</i>
<i>Nedaye baca tê</i>	<i>yol vergisini ödedikleri.</i>
<i>Filîtê Quto bi sê denga</i>	<i>Filîtê Quto seslenerek</i>
<i>Li Mamê Elîyê Etmankî dikir gazî:</i>	<i>Mamê Ali Etmankî üç defa seslendi:</i>
<i>“Dilê min dibê ye, sed carî dilê min dibê ye</i>	<i>gönlüm der ki yüz defa der ki</i>
<i>Îro tê bidî min qedar û baca rê ye”</i>	<i>Bugün bana yol geçme vergisini vereceksin</i>
<i>Mamê dîsa gazî Elî dike:</i>	<i>Mamê yine Ali 'ye seslenerek:</i>
<i>“Elî rabê lezke bilezîne</i>	<i>Elî çabuk acele et</i>
<i>Hestira sor a pêşiyê hêstira boz a paşiyê</i>	<i>Baştaki kırmızı katır ile sondaki boz katır</i>
<i>Bi barê wê ve ji Filîtê Quto ra bîne</i>	<i>Yükleriyle birlikte Filîtê Quto'ya getir</i>

Lawo me şixûl ji vê bela hanê tunîne

Oğlum biz bu belalı işlerle uğraşmayız

Hewara Etmankan dûr e dereng e

Etmankîlerin imdadı uzak ve geçtir

Îro bi degmê xwe bime dibîne

Bugün gücünü bizde görüyor

Mamê dîsa gazî Filît dike dibê

Mamê yine Filîte seslenir ve der ki:

Were hêstîra sor a pêşiyê

Gel öndeki kırmızı katırı

Hêstîra boz a paşiyê bi barê wê ve

Sondaki boz katırı yüküyle birlikte

Bibe qadara te ye

Götür senin payındır

Lê tu cara îcar nebûye rikê Etmankî ye

Fakat şunu bil ki hiçbir zaman görülmemiştir Etmankîlerin yol vergisi verdikleri

Ne daye baca rê ye

Hey lo hey lo hey lo hey lo hey lo hey lo

Hey lo.....

Hey lo hey lo hey lo hey lo hey lo hey lo

Hey lo.....

Filîtê Quto bi sê denga

Filîtê Quto üç defa seslenerek

Li Mamê Elîyê Etmankî dikir gazî

Mamê Ali Etmankî seslendi

Dibê: Hêra sor a pêşiyê hêstîra boz a paşiyê

Söylüyor: Baştaki kırmızı katır ile sonda-

Barê wê qadara min e

ki boz katırın yükü benim hakkımdır

<i>Bazinzero milê xwe tê deynî baca rê ye</i>	<i>Omuzundaki altın kabzalı silahı bırak, yol vergisidir</i>
<i>Mamê dibê Filîto lawo xebera te ye</i>	<i>Mamê diyor ki -oğlum - Filît doğru söylersin</i>
<i>Hêstira sor a pêşiyê hêsstira boz a paşiyê</i>	<i>Baştaki kırmızı katır ile sondaki boz katırı</i>
<i>Barê wê bive xwîna te ye</i>	<i>Yükü al senin hakkındır</i>
<i>Kalekî bavê min heye li malê ye</i>	<i>Evede yaşlı bir babam var</i>
<i>Her roj serê sibe radibe</i>	<i>Her gün sabah erkenden kalkar</i>
<i>Simbêlê xwê yê sorê sosinî</i>	<i>Zambak gibi olan kırmızı bıyıklarını</i>
<i>Dişo bi sobûnê, kefa hinê ye</i>	<i>Sabunla, kına köpüğüyle yıkar</i>
<i>Çavê kalê bavê min hêja li zewacê ye</i>	<i>Yaşlı babamın gözü tekrar evliliktedir.</i>
<i>Bazinzîva milê min</i>	<i>Omzumdaki gümüş kabzalı silah</i>
<i>Qelanê heft qîza ye heft bûka ye</i>	<i>Yedi kızla, yedi gelinin başlık parasıdır</i>
<i>Heydeyne erdê baca rê ye</i>	<i>Mademki yol vergisi</i>
<i>Were bazinzîva milê min bibe</i>	<i>Gel kolumdaki gümüş kabzalı silahı al</i>
<i>Qelanê dayika xwe Şemê ye</i>	<i>Annen Şemê'nin başlık parası olsun</i>
<i>Mamê dibe Emê bab û bira bi min Emê</i>	<i>Mamê diyor ki Emê babam ve kardeşim</i>

Bavê min bûyino goreşa degerînin

*Kervan hayvanların,
çevirin, yüklerini de
indirir*

Bara biqûlibin, bikin kozik, xwe bidine berê

*Yüklerinizi devirip
önünüze mevzi yapın*

Hûnê mîratê kurm û kurmanca dağirin

*miras olarak Kürtlerin
kanını dolduracaksınız*

Serê birek xortê Etmankan

*Bir grup Etmankî gencin
kafasını*

Sernijdevan Derweşê Por

Derweşê Por korsanlarını

Hey lo hey lo hey l xwere o hey lo

Hey lo.....

Hey lo hey lo hey lo hey lo hey lo

Hey lo.....

Mamê dibê:Filîto lawo

Mamê der ki: Filît oğlum

Banê Qîre bi simaq e

*Kıra Dağı'nın zirvesi
sumak ağaçlıdır*

Ezê bikim teyr û tolê çewrê

*Ben çevrenin leş
kargalarını çağırınca*

Li ser cinazê kurê bava

*Çocukların babalarının
cenazeleriniz üzerine*

Ji xwere îro bikin waq e waq e

*Bugün waq waq diye
üşüşecekler*

Şemê digo:Filîto lawo

*Şemê diyordu: Oğlum
Filît*

Ji Delana Paşo heya mîrata Tapiyê

*Paşa Delana'dan yıkılası
Tapi'ye kadar*

Birêne çend neqeb e

Bak kaç tepedir?

<i>Tivonga li ser destê Mamê Emê bavê Meyro</i>	<i>Meyro'nun babası Mamê Emê'nin elindeki silah</i>
<i>Bi kewkeb e lawo bazinzer e</i>	<i>Oğlum sürmelidir, sarı bileziklidir</i>
<i>Carê min nedigo xwe nede ser kozika</i>	<i>Ben sana dememiş miydim mevzisinin üstüne yürüme</i>
<i>Mamê Emê bavê Meyro</i>	<i>Oğlum Meyro'nun babası Mamê Ali'nin</i>
<i>Lawo qetil û xwîn tev xezeb e²³</i>	<i>Oğlum öldürmek ve kan dökmek kindendir</i>

3.2. Karapetê Xaço'nun Kılamına Göre

Karapetê Xaço'nun bu kılamı nasıl öğrendiği ile ilgili bir bilgiye ulaşılammıştır. Aşağıda Karapetê Xaço'nun yorumuyla Filîtê Quto-Elî Etmarkî kavgası ile ilgili olan kılamdan bir bölüm Kürtçe ve Türkçesiyle verilmiştir.

Kürtçe	Türkçe
<i>Hey lo hey lo hey lo</i>	<i>Hey lo.....</i>
<i>Hey lo hey lo hey lo</i>	<i>Hey lo.....</i>
<i>Şemê rebenê</i>	<i>Zavallı Şemê</i>
<i>digo: Filîto lawo</i>	<i>Şemê diyordu: Oğlum Filît</i>
<i>Li maltîka malê xwe yo</i>	<i>Kendi mülkünü</i>
<i>Daniyê Kaniya Badereşê</i>	<i>Badereşê Çeşmesi'nde subaşına indirmiş</i>

²³ Salihê, Kevirbirî, *Karapetê Xaço*, Do Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65-68

<i>Lawo ser avêyo, Şemê rebenê</i>	<i>Zavallı Şemê</i>
<i>Dibê:Fîlîtê Quto gelo digere</i>	<i>Diyor ki: Fîlîtê Quto yine fenalık peşinde dolaşıyor</i>
<i>Dîsa li xirabiyê Şemê rebenê</i>	<i>Zavallı Şemê</i>
<i>Şemê digo:Fîlîto lawo</i>	<i>Şeme diyordu</i>
<i>Dilê minê wê dil dibêyo</i>	<i>İçimden bir ses böyle söylüyor</i>
<i>Ne min go lawo: Neçe pêşiya van terş û talanan</i>	<i>Oğlum sana dedim o hayvanların önünü kesme</i>
<i>De terş û taleşî gune ne</i>	<i>Öldürmek ve yaralamak günahtır</i>
<i>Çavê jin û zarokê wana</i>	<i>Onların eş ve çocuklarının gözü yollarda kalmıştır</i>
<i>Li rê ne lo, Şemê rebene</i>	<i>zavallı Şemê</i>
<i>Hey lo hey lo hey lo</i>	<i>Hey lo.....</i>
<i>Şemê digo:Fîlîto min go:</i>	<i>Şemê diyordu: Fîlît ben sana söylemiştim</i>
<i>Lawo karwan hatî ji Bilêdere</i>	<i>"Oğlum" kervan Bilêder'den geldi</i>
<i>Mamê Êlîyê Etmankî</i>	<i>Mamê Ali Etmankî</i>
<i>Bi sê denge dikir gazî</i>	<i>Üç defa yüksek sesle seslendi</i>
<i>Li xulam û xizmetkara digo:</i>	<i>Uşak ve hizmetkârlara dedi ki:</i>
<i>Bavê kî no, hûnê bara bi qElî bin</i>	<i>Siz kimin babasınız? Yüklerinizi devirin</i>
<i>Bikevine berê min ê rojekê</i>	<i>Bir gün ulaştığım yere yolunuz düşün</i>
<i>Dua dikir serê min û Fîlîtê Quto kurê Şemê</i>	<i>Şemê'nin oğlu Fîlîtê Quto'ya ben bir gün dua etmiştim, yine Qîre taraflarında karşılaşayım</i>
<i>Li barava Qîre dîsa li vê derê Şemê rebenê</i>	<i>Zavallı Şemê</i>

<i>Şemê digo: Filîto lawo</i>	<i>Şemê diyordu: Oğlum Filît</i>
<i>Min go ji Pozê Qîre</i>	<i>Kıra' Dağı burnundan</i>
<i>Heta Delana Paşo çend neqeb e</i>	<i>Paşo'nun Delanı'na kadar kaç geçit var</i>
<i>Dibê mertela bavê Hesen lawo gelo</i>	<i>Söylüyor Hasan'ın babasının kalkanı</i>
<i>Sorî gulkî bi kokeve</i>	<i>Kökü gül kırmızıdır</i>
<i>Heçî şerê bavê Hesen tê de ye daîm</i>	<i>Hasan'ın babasının içinde bulunduğu her kavga</i>
<i>Qetil xwîn e, bi xezeb e, lê Şemê rebenê</i>	<i>Hep öldürmek, kan dökmek, acımasızlıktır zavallı Şemê</i>
<i>Filîte Quto bi sê denga dikir gazî</i>	<i>Filîte Quto üç defa</i>
<i>Li Mamê Êlî Etmankî</i>	<i>Mamê Ali Etmankî'ye seslendi</i>
<i>Digo:lawo hêstira pêşî</i>	<i>Oğlum öndeki katır</i>
<i>Hêstira paşî deyn wê baca rêyo Şemê rebenê</i>	<i>Sondaki katır yol geçme vergisidir Zavallı Şemê</i>
<i>Xulam û xizmetkara digot:</i>	<i>Uşak ve hizmetkârlar söylüyordu:</i>
<i>Gelo gelî xulaman</i>	<i>Ey uşaklar</i>
<i>Hûnê hêstira pêşî hêstira paşîn</i>	<i>Öndeki ve sondaki katırların kanını</i>
<i>Bidine Filîte Quto</i>	<i>Filîte Quto'ya verin</i>
<i>Bila bibe qelenê diya xwe ye wî Şemikê yo</i>	<i>Annesinin "Şemikê" başlık parası olsun</i>
<i>Lê Şemê rebenê</i>	<i>Zavallı Şemê</i>
<i>Şemê digo:Filîte lawo</i>	<i>Şemê diyordu: Oğlum Filît</i>

<i>Roja me derketî wî ji alê Torê</i>	<i>Güneşimiz Tor bölgesinden çıkmakta</i>
<i>Şevq û şemala xwe da pozê Seydim Qasim</i>	<i>Bütün ihtişamıyla boyu Seydim Qasim burnunu aydınlatıyor</i>
<i>Tapiya bir û mertela bavê Hesên gürkê donê gürkê</i>	<i>Hasan'ın babası Tapi'dan donêye kadar kalkan yapıp</i>
<i>Ji xêra mala Xwedê ra gavê bavê Hesênî</i>	<i>Dilerim Allahtan Hasan'ın babası</i>
<i>Talek û pêşîr tenî</i>	<i>Dara düşen de</i>
<i>Bira tê biketa çend peyayê mala Hesên Korê</i>	<i>İmdatına geleydi Kör Hasan</i>
<i>Şemê rebenê.</i>	<i>Zavallı Şemê</i>
<i>Şemê diğ: Filito lawo</i>	<i>Şemê diyordu: Filito oğlum</i>
<i>Karwan tamam dibê wê karwanî ne</i>	<i>Kervandakiler gelenlerin tamamının kervancı olduğunu söylüyor</i>
<i>Bira ji Mamê Elî Etmankî</i>	<i>Ali Etmankî'den başka</i>
<i>Pêştir karwan û bazirgana</i>	<i>Kervan ve tüccar</i>
<i>Li welat û şaristana negerîne</i>	<i>Hiçbir ülke ve şehirde dolaşmasın</i>
<i>Iro derbekê dayê bejn û bala Filitê Quto</i>	<i>Bugün Filitê Quto'ya bir darbe vuruldu</i>
<i>Li bavê Hesênî Tal e û koka mêra ji</i>	<i>Hasan'ın babasının talihini ve kökünü kuruttular, ocağını söndürdü</i>
<i>Mala wana ditepînê, lê Şemê rebene²⁴</i>	<i>Zavallı Şemê</i>

²⁴Salihê, Kevirbirî, *Karapetê Xaço*, Do Yayınları, İstanbul, 2009, s. 72-74

3.3. İki Kılâmın Karşılaştırılması

İki dengbêj de birbirine yakın yerlerde yaşamalarına rağmen kavga olayını seslendirmelerinde bazı farklılıklar görülmektedir. Buna dengbêjlerin olayı yorumlayışı da eklendiğinde destanlaşmış olan bu şarkı, daha farklı bir havaya bürünmektedir. Bu da gösteriyor ki Kürtlerde yazılı kaynaklardan ziyade güçlü bir sözlü kültürün olduğu görülmektedir.

İki kılâmda da geçen yer isimleri: “Qîre (Kıra Dağı), Tapiyê (Batman/Beşiri’de bir köy), Delana Paşo” ; kişiler: “Filîtê Quto, Mamê Elî Etmankî, Şemê” ve olayın gerçekleşme şeklinin benzer oldukları fark edilmektedir. Bu da bu kavganın Batman/Beşiri ilçesi civarında gerçekleştiğini kanıtlamaktadır. Ayrıca kılâmlarda benzer nakaratların olması(hey lo hey lo...) söyleyişe güçlü bir ritim katmaktadır. Kılâmlara bakıldığında 20. yüzyılın başlarında geçimin tarım ve hayvancılıkla sağlandığı, göçebe yaşamın hâkim olduğu, ticaretin kervanlarla sağlandığı, aşiretler arasında hâkimiyet mücadelesinin olduğu anlaşılmaktadır. Dengbêjlerin yaşanan olayları yorumlayışları ve bunu sese dönüştürmeleri yeri geldiğinde de saatlerce seslendirme yetenekleri ortak özellikleridir.

Kılâmlara bakıldığında benzerlikler yanında birtakım farklılıklar da vardır. Salihê Qubînî’nin kılâmında “Derveşê Por” geçerken, Karapetê Xaço’nun kılâmında ise “Seydim Qasim” diye biri geçmektedir. Doğaçlamaya bağlı olarak da söyleyiş farklılıkları vardır. Bölgede göçebe bir yaşamın sürüldüğü, yaşayış ve geçim kaynaklarının tarım ve ticaret olduğu, aşiretler arasında bir güç dengesi ve hâkimiyet mücadelesinin yaşandığı anlaşılmaktadır. Elî Etmankî’nin ölümü bile göze alıp silahını yol geçme borcu olarak vermemesi, bunun namus sayılması Kürtlerde silahın önemini yansıtmaktadır.

Sonuç

Bütün değerlendirmeler şunu gösteriyor ki Kürtlerde dengbêjlik ve kavga geleneğinin tarihi çok eskilere dayanır. Belli bir eğitimden geçmeyen, bu işin okulunu görmeyen tamamıyla yeteneğe ve kabiliyete dayanan bu güçlü sesler yıllara meydan okurcasına Kürt geleneklerine ışık olmuştur. Yazılı geleneğin sözlü geleneğe göre çok az olduğu Kürtlerde, bu ses sanatçıları kültür taşıyıcılığını yaparak tarihi belgelere de kaynaklık etmiştir. Kimi zaman köy odalarında, kimi zaman da Mirlerinin peşinden giderek birçok olaya tanıklık ederek yaşadıkları toprakların gözü ve kulağı olmuşlardır. Özellikle aşiretler arasındaki anlaşmazlıkları, kavgaları, ölümleri vb. hep onların eserleriyle tanınmaktadır. Kürtlerdeki bu dengbêjlik geleneğinin birçok toplumla paralellik gösterdiği görülmektedir. Bu da şunu bize gösteriyor ki müzik; bütün toplumlarda bireylerin aşklarını, ayrılıklarını, kavgalarını, ümitlerini, çaresizliklerini, haksızlıklara karşı duruşunu, yoksulluğunu vb. çağlar boyunca hep dile getirmiş, dile getirmeye de devam etmektedir.

Reşkotan-Etmanki kavgası Kürt aşiretleri arasında geçmişten günümüze yaşanan irili ufaklı yüzlerce kavgadan biridir. Bu kavga sonucunda çok kişi öldü. Kürtlerde güçlü bir sözlü geleneğin taşıyıcılığını yapan dengbêjler de, bu kavgaları kılamlarına aktardılar. Günümüzün insanları da bu kılamları dinleyerek geçmişi daha iyi anlama imkânına kavuşuyorlar.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Aras, Ahmet, *Efsanevi Kürt Şairi Evdalê Zeynikê*, (Çev.) F. Işık, Evrensel Yayınları, İstanbul, 2004.

Bozkurt, İbrahim, *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretleri*, İmaj Yayıncılık, Şanlıurfa, 2003.

Cindî, Heciye ve Evdal Eminê, *Folkloru Kurdî*, Avesta Yayınları, İstanbul,2008.

Çiçek, Barış ve Bozkaya, Berivan, *Dengbêjler ve Dengbêjliğin Tarihi Önemi*, mamoste111.blogspot.com.tr/2012/01/dengbêjler-ve-dengbêjligin-tarihi.html , 2012.

Çiçek, Barış ve Bozkaya, Berivan, hsan Colemergi, *Dengbêj İsmail ile Röportajı*,2011.

Çiftçi, Tekin, *DiÇarçoveya Çanda Deokî de Di Nav Cioaka Kurdan de Dengbêj û Saziya Dengbêjiyê*, *International Journal Of Kurdish Studies*, sayı: 1/116, 2015.

Deveci Handan, Karadağ Ruhan, Yılmaz Fatih, *İlköğretim Öğrencilerinin Şiddet*

Algıları, e-sosder.org, cilt.7, sayı. 24, 2008

Jwaideh, Waide, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, İletişim yayınları, İstanbul, 1999.

Kevirbirî, Salihe, *Filîte Quto 20 Kilam 20 Qewmîn*, Nefel Yayıncılık, Stockholm, 2002.

Kevirbirî, Salihe, *Karapetê Xaço*, Do Yayınları, İstanbul, 2009.

Kocadağ, Burhan, *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul, 2004.

Pılandı, Hülya, *İslamiyet Öncesi Türk Halk Edebiyatı*, Anadolu üniversitesi, Açık ders, Ünite 3, <http://w2.anadolu.edu.tr/aos/kitap/IOLTP/2274/unite03.pdf>, Erişim Tarihi: 15.09.2015.

Semski aşireti, [http:// www.semskiaşireti.com](http://www.semskiaşireti.com), Erişim Tarihi: 6 Haziran 2015.

Uluç, A.Vahap, Kürtler 'de Sosyal Ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret, Mukaddime, sayı:2, 2010.

Uzun, Mehmet, *Dengbêjlerim*, 2.Baskı, Gendaş Yayınları, İstanbul, 2011.

TDK, Büyük Türkçe Sözlük, kavga: tdk.gov.tr, erişim tarihi: 5 Eylül 2015.

www.wikipedia.org, Erişim Tarihi: 6 Haziran 2015

Sözlü Kaynaklar

Salihê Qûbinî ile Görüşme, Batman, 30 Mart 2015.

FIKHİN BEŞERİLİĞİ MESELESİ YA DA İCTİHADÎ HÜKÜMLERİN DİNÎ DEĞERİ

İbrahim ÖZDEMİR*

Özet

Fıkıh ilk dönemlerde tüm dinî hükümlerin bilgisi anlamında kullanılmaktaydı. Disiplinlerin birbirinden ayrışmasıyla birlikte anlam daralmasına uğrayan bu kavram, içtihadî-amelî hükümlere indirgenmiştir. Son dönemlerde tartışılan fikhî/içtihadî hükümlerin beşeriliği meselesi, usulcüler tarafından, “içtihadî hükümlerin din adını alıp alamayacağı”, “kıyasın dinden olup olmadığı” şeklindeki başlıklar altında tartışılmıştır. İctihadî hükümleri konu edinen bu başlıklar altında yapılan tartışmalar mana eksenli (hakikî) tartışmalar değil, ifade kaynaklı (lafzî) tartışmalardır. Usulcüler içtihadî hükümlerle amel etmenin vacip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İctihadî hükümlerden oluşan fikhin, usulcüler tarafından bilgi kavramıyla tanımlanması (şer’î-tafsilî delillerden elde edilen şer’î-amelî hükümlerin bilinmesi), bu hükümlerle amel etmenin gerekliliğini ve buna dair bilginin kesinliğini vurgulamak içindir. Fikhî hükümlerin dinî değer taşıdıklarının en güçlü delili de bu gereklilik ve kesinlikte mündemictir. Fikhin beşeriliğini savunanlarca ileri sürülen, “fikhin akî bir aktivite olduğu, beşerî bir çaba sonucu oluştuğu ve kendi bünyesinde birçok ihtilafı barındırdığı” gibi argümanlar ise bu hükümlerin haiz oldukları dinî değeri yadsımamaktadır.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
ibrahimpalevi@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: Fıkh, Din, Şeriat, Beşerî hükümler, Fıkhî hükümler, İctihadî hükümler.

The Matter of Humanitarian of Fiqh or the Religious Value of the Judicial Judgements

Abstract

Fiqh has been used as the knowledge of all the religious judgements. As the disciplines were disintegrated, the concept has encountered a semantic restriction and has come down to mean the judicial practical judgements. The subject of the humanitarian of fiqh and judicial judgements which has been discussed by the methodists under the titles of “whether the judicial judgements are the part of religion or not” or “whether comparison is regarded religion or not”. These titles which entreat whether judicial judgements have a religious meaning or not have synonymous expressions. The arguments made under this title are not semantic arguments, they are (about) literal expressions. All the methodists have allied with the reality that it is wacib (obligatory) to practice with the judicial judgements. That the concept of knowledge is introduced as fiqh composed of the judicial judgements by the methodists, it should be understood that it is a necessity to perform these judgements and the knowledge about it is certain. The most powerful argument that religious value of the jurisprudential judgements is immanent in this necessity and certainty. The arguments that are asserted by whom defend the humanitarian of fiqh and claim that “fiqh is an intellectual activity, it is produced by a human effort and involves a lot of controversies” do not ignore the religious value they possess.

Key Words: Fiqh, Religion, Sharia, Jurisprudential Judgements, Judicial Judgements.

Giriş

Nasslar hayatın bütün alanlarını kuşatmakta ve insanı ilgilendiren hükümleri ihtiva etmektedir. Şer'îlik niteliğinde birleşen bu hükümler farklı alanlara taalluk edip değişik kategorilere ayrılmaktadır. Şöyle ki; nassların delalet ettiği hükümlerin bir kısmı, inançla ilgili hususları ve/veya varlığa ilişkin sahih tasavvurları konu edinmektedir. Bir kısmı, insanın bireysel ve toplumsal davranış biçimlerini incelemektedir. Diğer bir kısmı ise kalbî halleri ve derunî inceliklerini ele almaktadır. Bu hükümlerden ilki, itikadî hükümler adını alıp akâid/kelam ilminde incelenmektedir. İkincisi, amelî hükümler şeklinde isimlendirilip fıkıh ilmince konu edinilmektedir. Üçüncüsü de ahlakî hükümler adıyla anılıp ahlak/tasavvuf ilminde ele alınmaktadır. Şer'î hükümler arasında yapılan bu ayırım, bu hükümlerin birbirinden bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis mezkûr hükümler arasında sıkı bir münasebet bulunmakta; amelî ve ahlakî hükümler itikadî hükümlerden kaynaklanmaktadır.¹

Dinin itikat, amel ve ahlak boyutlarını oluşturan ve meşhur Cibril hadisinde² temelini bulan mezkûr hükümlerin bilinmesi, ilk dönemlerde fıkıh kavramıyla ifade edilmekteydi.³ Kur'an ve Sünnette zikredilen "dinde tafakkuh" kavramı⁴ bu isimlendirmenin temel kaynağını oluşturmaktadır.⁵ Disiplinlerin birbirinden ayrışmasıyla birlikte fıkıh kavramı da anlam daralmasına uğramış ve sonunda,

¹ Bkz. Abdülalî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*, tsh. Abdullah Mahmûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 11.

² Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 50.

³ Bkz. Dârimî, "Mukaddime", 300, 301, 302, 303, 304; Abdülmecid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1979, s. 20.

⁴ Bkz. et-Tevbe 9/122; Buhârî, "İlim", 10, 20.

⁵ Diğer önemli bir dayanak da, fıkıhın sözlük anlamının bütün hükümlerin bilgisini içeren bir kapsama sahip olmasıdır.

“şer’î-tafsilî delillerden elde edilen şer’î-amelî hükümler”⁶ şeklindeki bir anlama hasredilmiştir.

Fıkıh mezkûr tanımdan da anlaşıldığı gibi, hayatın tüm alanlarını doğrudan ilgilendiren/yönlendiren İslamî ilimlerin başında gelmektedir. Çünkü insanın Rabbine, nefesine ve diğer tüm varlıklara karşı nasıl davranması gerektiğini beyan eden ilim, fıkıh ilmidir. Nitekim bu ilim, insanın bütün ferdî ve içtimaî davranışlarına bağlanan şer’î hükümleri doğrudan konu edinmektedir. Bu husus fıkıhın temel karakteristiğini oluşturduğu gibi, onu beşerî düzenlemelerden ayıran temel özelliklerin de başında gelmektedir. Fıkıh bu özelliğiyle insanın, bütün hayatı Müslümanca yaşayabilme zeminini teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle fıkıh, Müslümanın varlığa ilişkin tasavvurunu oluşturan imanı/inancı, hayatın bütün alanlarına yansıtma imkânını vermektedir.

Fıkıh son zamanlarda bazı araştırmacılar tarafından, “aklî bir aktivite olduğu, beşerî bir çabanın sonucu teşekkül ettiği, bünyesinde birçok ihtilafı barındırdığı”⁷ gibi birtakım argümanlar ileri sürülerek bağlayıcılığı bulunmayan beşerî hükümler olarak değerlendirilmektedir. Modernitenin hükümferma olduğu ve tarihsellik iddialarının yaygınlık kazandığı günümüzde, fıkıhın beşerîliği/bağlayıcı olmadığı iddiasının önemli ve bir o kadar da kritik bir konu olduğu açıktır. Bu çalışmada, sıklıkla dillendirilen bu söylemin, gerçeği yansıtıp yansıtmadığı ele alınacak ve fıkıhın beşerîliğini savunanlarca ileri sürülen argümanların, bu söylemi

⁶ Celâleddin el-Mahallî, *Şerhu Cem’i’l-Cevâmi’*, Matbaatu Mustafa, Kahire t.y., I, 57-59.

⁷ Bkz. Muhammed Arkoun, *Tarihiyyetü’l-fikri’l-Arabiyyi’l-İslâmî*, çev. Salih Haşim, el-Merkezü’l-s-sekâfi, ed-Dârü’l-Beydâ 1998, s. 296-297; Ahmed Reysûnî, “el-Hitâbu’l-İlâhî Beyne’ d-Devle ve’l-Ümme”, <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/3d7e2e72-1b1e-4fb5-99d8-018e7c51259c> (erişim: 16 Haziran 2015); Ahmet Kurucan, “İctihad Kutsal mı Beşeri mi”, Zaman Gazetesi, 30 Aralık 2010; Muhammed Kavsî, “eş-Şerî’a ve da’vâ beşeriyeti’l-fıkıh” <http://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/48327.aspx> (erişim: 17 Haziran 2015)

ispatlayıp ispatlamadığı irdelenecektir. Bu da yukarıda zikredilen hüküm türlerinden sadece zannî-amelî/içtihadî olanları konu edinmemizi iktiza etmektedir. Zira şer'î hüküm türleri arasında beşerîlikle nitelendirilen veya dinî olmadıkları ileri sürülen sadece bu tür hükümlerdir. Nitekim itikadî, ahlakî ve bazı âlimler⁸ tarafından fıkıhın kapsamı içinde yer aldığı kabul edilen kat'î-amelî hükümlerin, dinî oldukları ve dolayısıyla bağlayıcı bir konumu haiz buldukları konusunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Binaenaleyh çalışmamızda, usulcülerin, "Fıkıh, tafsilî-şer'î delillerden istinbat edilen şer'î amelî hükümlerdir"⁹ şeklindeki tanımında yer alan ve içtihat yoluyla elde edilen zannî-amelî hükümlerin, dinî bir değeri haiz olup olmadığı diğer bir ifadeyle bağlayıcı bir yönü bulunup bulunmadığı hususu üzerinde durulacaktır. Fakat bu konuya geçmeden önce fıkıhın mahiyeti ve ne türden hükümleri kapsadığına değinmekte fayda mülahaza edilmektedir.

1. Fıkıhın Mahiyeti ve Kapsamı

Fıkıhın mahiyetini ifade eden biri isimsel ('alemî) diğeri niteliksel (vasfî/ilmî) olmak üzere iki anlam türü söz konusudur. İsimsel anlamı, fıkıhın ne tür hüküm ve meselelerin adı olduğunu veya hangi çeşit hüküm ve problemleri kapsadığını ifade etmektedir. Niteliksel anlamı ise fakihe fakih olma niteliğini kazandıran veya onun bu isimle anılmasını sağlayan özelliği ifade etmektedir. Fıkıhın mahiyetini beyan etmeye çalışan usulcüler onun isimsel anlamını değil, niteliksel anlamını ihtiva eden bazı tanımlara yer vermektedirler. Bu tanımlar incelendiğinde usulcülerin, fıkıhın mahiyeti konusunda üç temel yaklaşıma sahip oldukları görülecektir.

⁸ Bkz. Kemâlüddîn İbnü'l Hümmâm, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Dârü'l-Fıkr, t.y., y.y., I,10-12.

⁹ Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 57-59; Sa'dedin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır t.y., I, 19.

Çoğu usulcüye göre fıkıh, “İctihat yoluyla elde edilen şer’î hükümlerin bilinmesidir”.¹⁰ Bu tanımla ifade edilen anlam bazı usulcüler tarafından, “İstidlal yoluyla elde edilen şer’î hükümlerin bilinmesi”¹¹ şeklinde dile getirilirken, diğer bazıları tarafından ise “tafsilî delillerden elde edilen şer’î-amelî hükümlerin bilinmesi”¹² biçiminde ifade edilmektedir. Fıkıhın isimsel anlamını içeren bu tanımlar lafzî açıdan birbirinden farklı olmakla birlikte aynı anlama delalet etmektedir. Nitekim bu tanımlara dikkatle bakıldığında her üçünün de fıkıhın, zannî-amelî hükümlerin bilgisi anlamında bulunduğu görülür. Bu da, mezkûr tanımlarda yer alan, “icthâh yoluyla elde edilen”, “istidlal yoluyla elde edilen” ve “...delillerden kesp edilen” ifadelerinin eş anlamlı olmalarından ileri gelmektedir. Her üç ifadenin delalet ettiği ortak anlamı şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Fıkıh: Açık olmayan, nazar ve istidlale ihtiyaç duyan ve bir şer’î hükme konu olan anlama vakıf olmaktır.¹³

Ortak bir anlamda birleşen bu tanımlarda zikredilen *hüküm* kavramı, zat ve sıfatlara taalluk eden bilgileri fıkıhın kapsamı dışında bıraktığı gibi, *şer’î* kavramı da aklî, hissî, vaz’î, ıstilahî ve lugavî hükümlere taalluk eden bilgileri bu kapsamın dışında bırakmaktadır. Bu tanımlarda yer alan *amelî* kavramı itikadî ve ahlakî hükümlere ilişkin bilgiyi fıkıhın kapsamı dışında tuttuğu gibi, usul-i fıkıh ilminde delil olarak kabul edilen, “kıyas ve haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli olması”¹⁴ gibi hükümleri de bu kapsamın dışında tutmaktadır. Zira bu tür hükümler amelî değil, usulî/ilmî hükümler kategorisinde yer almaktadır. Mezkûr tanımlarda yer alan “icthâdî”, “istidlalî” ve “kesbî” ifadeleri, namazın farz olması örneğinde görüldüğü gibi,

¹⁰ Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Sâre Şafî, Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut 2005, s. 81.

¹¹ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1982, I, 6.

¹² Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 57-59.

¹³ Bkz. Alâeddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dârî't-Türâs, Kahire 1997, I, 10.

¹⁴ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, thk. Muhammed Said el-Mehâsinî, Dârü'l-Feyhâ-Dârü'l-Menhel, Dımaşk 2010, II, 358.

sübut ve delaleti kat'î olan amelî hükümlere taalluk eden bilgiyi fıkhnın kapsamı dışında bırakmaya matuftur. Çünkü dinde zorunlu olarak bilinmesi gereken bu tür hükümler kat'î hükümler kategorisine dâhildir. Hatta bu kabil hükümleri itikadî hükümler kapsamında değerlendirmek de mümkündür. Bu hükümlerden birini inkâr etmenin küfrü gerektirmesi de bu hususu desteklemektedir. Sözü edilen her üç ifade, kat'î-amelî hükümleri fıkhnın tanımı dışında bıraktığı gibi, mukallit olanların taklit yoluyla elde ettikleri şer'î-amelî hükümleri de bu tanımın dışına çıkarmaktadır. Zira mukallidin bilgisi içtihat, istidlal ve kesb gibi yöntemlere değil, taklide dayanmaktadır. Taklit ise bir bilgi türü olarak kabul edilse bile, fıkhnın bina edildiği istidlalî, nazarî veya kesbî bir bilgi niteliği taşımamaktadır. Usulcülerin mukallide fakih adını vermemeleri de buradan kaynaklanmaktadır.¹⁵ Yukarıdaki tanımları benimseyen usulcülerin fıkhnın mahiyetine dair görüşlerini kısaca şöyle ifade edebiliriz: Fıkhn salt içtihadî hükümleri kapsamaktadır. Fakih de istidlal yöntemiyle bu tür hükümleri elde etme yetisine sahip olan müçtehit kimsedir.

Diğer bir grup usulcüye göre fıkhn, “Şer'î delillerinden istifade edilen tüm amelî hükümlerin bilinmesidir.”¹⁶ Sadruşşer'îa'nın (ö.747/1346) Pezdevî'den (ö. 493/1100) mülhem ortaya koyduğu bu tanıma göre zannî olsun kat'î olsun bütün amelî hükümlerin bilgisi fıkhnın kapsamına girdiği gibi, icma'a konu olan şer'î hükümler de bu kapsama dâhildir. Bu anlayışı benimseyen usulcüler, bir bilgi türünün fıkhn adını alabilmesi için içtihat/istidlal yoluyla elde edilmesini şart koşmadıkları gibi, fikhî bir hükmün elde edilmesi için bilfiil içtihatla bulunmayı da şart koşmamaktadırlar. Dolayısıyla kat'î-amelî hükümlerin müçtehit olmayanlar tarafından bilinmesine fıkhn ismi verildiği gibi, bilfiil içtihatla bulunmadığı halde içtihat melekesini haiz olan âlimlere de fakih ve müçtehit gibi isimler verilebilmektedir.

¹⁵ Her üç tanımda zikredilen kayıtlara dair daha geniş bilgi için Bkz. İbnü'l-Firkâh, Tâcüddîn Abdurrahman el-Fezârî, *Şerhü'l-Varakât*, thk. Sâre Şâfi, Dârü'l-Beşâir, Beyrut 2005, s. 82-86; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 6-7; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 57-63.

¹⁶ Sadruşşer'îa Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşer'îa, *et-Telvîh li Metni't-Tavzîh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 21.

Daha kısa bir anlatımla, fıkıh zannî olsun kat'î olsun tüm şer'î-amelî hükümleri ifade ederken, fakih ve müçtehit terimleri sadece bilfiil içtihat edeni değil, içtihat ehliyetine sahip olan kimseyi ifade etmektedir.

Üçüncü bir grup usulcüye göre ise fıkıh, “Şer'î delillerinden anlaşılın kat'î hükümlerin bilgisidir.”¹⁷ İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) tarafından benimsenen bu anlayış bütün zannî hükümleri fıkıhın kapsamı dışında bırakmaktadır. Diğer bir deyişle fıkıhı kat'î hükümlere indirgemektedir.¹⁸ Bazı çağdaş âlimler Cüveynî'nin de (ö.478 /1085) bu görüşte olduğunu söylemektedirler.¹⁹ Ancak bu söylem, Cüveynî'nin fıkıhın mahiyetine dair söylediği şu ifadelerle pek örtüşmemektedir: “Fıkıh nedir diye sorulsa? Deriz ki: Şer'iat âlimlerine göre fıkıh, teklifî hükümleri bilmektir. Şer'î meselelerin çoğu zannî hükümleri içermektedir diye sorulsa? Buna karşı da şöyle deriz: Zannî olan hususlar fıkıh değildir. Fıkıh, zannın oluşmasıyla birlikte amel etmenin vacip olduğunun bilinmesidir. Bu sebeptendir ki, muhakkik âlimler şöyle demektedirler: Âhâd haberlerle fikhî kıyaslar zatları gereği ameli vacip kılmamaktadır. Ancak kesin bilgi gerektiren şeylerle amel etmek vacip olur. Bu ise bu tür haber ve kıyaslarla amelin vacip olduğunu ifade eden kat'î delillerdir.”²⁰ Cüveynî'nin bu ifadelerinde bakıldığında burada yer alan, “Fıkıh, zannın oluşmasıyla birlikte amel etmenin vacip olduğunun bilinmesidir” biçimindeki tanımının, fıkıhın, zannî hükümlere dair oluşan bir bilgi olduğunu açık bir şekilde ifade ettiği görülecektir. Nitekim Cüveynî'nin, *Varakât* isimli eserinde yer verdiği, “Fıkıh, içtihat yoluyla elde edilen şer'î hükümlerin bilgisidir”²¹ mealindeki tanım da bu hususu göstermektedir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise fıkıhı, yukarıda

¹⁷ İbnü'l- Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 10-11.

¹⁸Bkz. İbnü'l- Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 10-11.

¹⁹ Bkz. Abdullah Binbeyye, “el-Fikhü'l-İslâmî, Ta'rifuhu, Tatavvuruhu ve Mekânetüh”, <http://www.alukah.net/sharia/0/349/> (erişim: 17 Haziran 2015).

²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2012, I, 74.

²¹ Cüveynî, *el-Varakât*, s.81.

verilen tanımda da görüldüğü üzere, zannî hükümler yerine kat'î hükümlerin bilgisi olarak tarif etmektedir.²²

Her iki usulcünün fıkhı dair tanımlarını daha açık bir mukayeseye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Cüveynî fıkhı, idrak düzeyinde ilimle tanımlarken, hüküm düzeyinde zannî hükümlerle sınırlandırmaktadır. Buna karşı İbnü'l- Hümâm, fıkhı idrak düzeyinde tasdikle tanımlarken, hüküm düzeyinde kat'î hükümlerle sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla her iki usulcünün fıkhın tanımı/mahiyeti konusunda aynı görüşe sahip olduklarını söylememiz mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki, Cüveynî'nin, fıkhı bilgi kavramıyla tanımlaması, İbnü'l-Hümâm'la aynı görüşü paylaştığı anlamına geliyorsa, fıkhı bilgi kavramıyla tanımlayan bütün usulcülerin de bu görüşü paylaştığını söylememiz lazım gelir ki, bunun doğru olmadığı açıktır.

Yukarıda fıkhın mahiyetine dair zikredilen usulî yaklaşımlar, doğrudan fıkhın niteliksel/vasfî anlamını ifade ederken, dolaylı olarak da fıkhın isimsel/'alemî anlamını ifade etmektedir. Şöyle ki; fıkhı zannî-amelî hükümlerin bilgisine indirgeyen usulcüler, fıkhın bu hüküm türlerinden oluştuğunu ifade etmiş olurken, fıkhı kat'î-amelî hükümlerin bilgisine indirgeyenler onun salt kat'î-amelî hükümlerden ibaret olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Fıkhı zannî olsun kat'î olsun bütün hükümlerin bilgisi olarak tanımlayanlar ise onun her iki hüküm türünün toplamından oluştuğunu da dile getirmiş olmaktadır. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) "fıkh her iki hüküm türünü de kapsamaktadır. Birçok müteahhir âlim bunun hak olduğunu açıkça belirttiği gibi, selefin uygulaması da böyledir"²³ şeklindeki bir bilgiyi birçok müteahhir âlimden nakletmektedir. Ancak nakledilen bu bilginin gerçekte örtüştüğünü söylememiz fazla mümkün gözükmemektedir. Zira böyle bir bilgi, elimizde bulunan fıkh usulü eserlerinde yer alan bilgilerle örtüşmemektedir. Nitekim

²² İbnü'l- Hümâm, *et-Tahrîr*, I, 10-11.

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, thk. 'Âdil Ahmed-Ali Muhammed, 'Âlemü'l-Kütüb, Riyad 2003, I, 118.

bu eserlerin kahir ekseriyetine bakıldığında burada fıkıhın zannî hükümlerden oluştuğunun yer aldığı görülecektir. Şu var ki, İbn Âbidîn sözünü ettiği âlimlerle fıkıh eserlerini kaleme alan fakihleri kast ediyorsa bu bilginin doğru olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü fıkıh eserlerine bakıldığında zannî hükümlerle kat'î hükümlerin birlikte yer aldığı görülür.

Fıkıh, yukarıda zikredilen bütün anlamları itibariyle ilmu'l-furû' ve el-furû' gibi isimleri almaktadır. Fıkıha bu isimlerin verilmesi onun, "akâid" ve "usul-i fıkıh" ilimlerine nispetle fer'î konumda bulunmasından ileri gelmektedir. Zira fıkıhın konu edindiği/kapsadığı amelî hükümlerin kabulü, itikadî hükümlerin kabulüne dayandığı gibi, usulün konu edindiği delil ve kuralların kabulüne de dayanmaktadır.²⁴ Diğer bir ifadeyle, fıkıha furu' ilmi ve furu' gibi adların verilmesi, fikhî hükümlerin doğrudan usulî delillere, dolaylı olarak da itikadî hükümlere bina edilmesinden kaynaklanmaktadır.

2. Fikhî Hükümlerin Dinî Değeri

Fikhî hükümler yukarıda işaret edildiği üzere, şer'î delillerden elde edilen zannî-amelî hükümlerden oluşmaktadır. Bu kabil hükümlerin delillerden elde edilmesi ise ancak içtihat yoluyla mümkün olmaktadır. Nitekim kat'î delillerin söz konusu olduğu bir yerde içtihattan söz edilmesi mümkün olmamaktadır.²⁵ Bu sebeptendir ki içtihat, nassın olmadığı veyahut nassın sübut ve/veya delaletinde birden çok ihtimalin var olduğu alanlarda söz konusu olabilmektedir.²⁶ İctihadın fer'î-zannî konularla sınırlı olması da buradan ileri gelmektedir. Dolayısıyla zannî-amelî hükümlerden oluşan fikhî/ictihadî hükümlerin dinî bir değeri haiz olup olmadığı konusuna geçmeden bu hükümlerin kaynağını teşkil eden içtihadın,

²⁴ Bkz. Taftazânî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, I, 8.

²⁵ Bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Mısır 1324, II, 354; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Dâru's-Selâm, Kahire 2011, III, 1455.

²⁶ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî ve medârisihu*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1995, s. 35; Vehbe ez-Zuhaylî, *Tagayyuru'l-ictihâd*, Dârü'l-Mektebî, Dimaşk 2000, s.14.

bu değeri taşıyıp taşımadığına değinmemiz gerektirmektedir. Zira sonuçlar öncüllerin rengini aldıkları gibi, hükümler de elde edildikleri yöntemlerin rengini almaktadır.

Şer'î hükümlerin elde edilmesi için usulüne uygun olarak yapılan içtihat, iki önemli özellik taşımaktadır. Bunlardan biri, bu tür bir içtihadın bizatihi ibadet olmasıdır. Zira müçtehit, kulluk vecibesini yerine getirmek amacıyla içtihat faaliyetinde bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, müçtehit sevap elde etmek, günahattan kaçınmak ve böylece ilahî rızayı kazanmak gayesiyle mükellefleri ilgilendiren şer'î hükümleri delillerinden istinbat etmek için olanca gücünü sarf etmektedir. İkinci özellik ise söz konusu içtihadın nass odaklı olması veya merkezinde nassın yer almasıdır. Nitekim herhangi bir meselede yapılan içtihadı bakıldığında bu içtihadın, temelde ya nassın sıhhat ve sübutuna veya delaletine yönelik olduğu açıkça görülmektedir.²⁷ Bazı usulcülerin sekiz kısma ayırdığı bütün içtihat türlerini de bu iki içtihat kategorisine indirgemek mümkündür.²⁸

Bütün şer'î içtihat türlerinin nass eksenli olması ise içtihatla elde edilen bilgi dâhil olmak üzere tüm şer'î bilgilerin İslam bilgi anlayışı açısından nass kaynaklı olma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü nass kaynaklı olmayan veya nassa dayanmayan veyahut nassa aykırı bulunan bütün bilgiler şer'î olma niteliğini yitirdiği gibi, meşru olma niteliğini de yitirmektedir. İmam Şafiî (ö. 204/820) bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Hiç kimsenin herhangi bir şeyin helal veya haram olduğu konusunda bilgiye dayanmadan söz söyleme hakkı yoktur. Bilgi ise nass, icma ve kıyastan ibarettir."²⁹ Bu ifadeler şer'î içtihadın nassların çizdiği

²⁷ Bkz. M. Saîd el-Bûtî, *Hivâir Havle Müşkilâtin Hadariyye*, Matbaatü'r-Risâle, Dımaşk 1986, s.140.

²⁸ Bkz. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Muhammed Tâmir, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 519-520.

²⁹ Şafiî, *er-Risâle*, nşr. Abdülfettah Kebbâre, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1999, s. 47. İmam Şafiî'nin kıyas ve icmâ şer'î bilgi kapsamında değerlendirmesi bu iki delilin temelde nassa dayanmasından ileri gelmektedir.

sınırların dışına çıkmasının caiz olmadığını açık bir biçimde göstermektedir. Şatibî (ö. 790/1388) bu hususu şöyle temellendirmektedir: “Aklın (içtihat) nasslardan oluşan naklin dışına çıkması (nasları devre dışı bırakması) caiz olsaydı, şerîatı akıl yoluyla devre dışı bırakmak da caiz olurdu. Bu ise imkânsızdır. Bunun izahı da şöyledir: Şerîatın varlığının anlamı, onun mükelleflerin söz, davranış ve düşünceleri için birtakım sınırlar getirmesidir. Şayet aklın, şerîatın belirlediği sınırlardan birini aşması caiz olmuş olsaydı bu, onun bütün şer’î sınırları aşmasının caiz olmasını doğal olarak beraberinde getirirdi. Zira bir şer’î sınır için mümkün olan şey diğerleri için de mümkündür. Diğer bir ifadeyle aklın, şer’î bir sınırı aşmasının caiz görülmesi diğer sınırları aşmasının caiz görülmesini netice vermektedir. Oysa hiç kimse böyle bir şeyi söyleyemez.”³⁰ İctihadın dinî bir vecibe olduğunu gösteren birçok naklî ve aklî delil söz konusudur ki, burada bu deliller üzerinde durulmayacaktır.³¹ Fıkhî hükümlerin istinbat edildiği yöntemi ifade eden içtihat dinî bir mahiyete sahip olduğuna göre ondan kaynaklanan fıkhî hükümlerin de dinî bir mahiyeti haiz olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Başka bir anlatımla, içtihadın dinî bir fariza olması, ondan elde edilen hükümlerin de dinî olmasını gerektirmektedir. Çünkü dinî öncüller dinî sonuçları intaç etmektedir. Bu hususun yeteri kadar anlaşılabilmesi için de onun karşıt argümanlarla birlikte değerlendirilmesi lazım gelmektedir. Şimdi bu argümanlara yakından bakmaya çalışalım.

³⁰ Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtibî, *el-Muwâfakât fi Usûli’ş-Şer’î’a*, thk. Abdullah Dıraz, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut t.y. , I, 87-88.

³¹ İctihadın dinî bir vecibe olduğu konusu usul eserlerinin ilgili bölümünde geniş bir biçimde yer almaktadır. Örnek olarak Bkz. Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhu’l-Fusûl*, thk. Muhammed Abdürrahman Şâğûl, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire t.y., s. 405-406; İbn Abdüşşekûr el-Berbehârî, *Müsellemü’s-Sübût*, el-Matbaatu’l-Emiriyye, Mısır 1324, II, 362.

3. Fıkhî Hükümlerin Beşerîliğini Savunanların İleri Sürdükleri Argümanlar

İçtihatla elde edilen fıkhî hükümlerin beşerî olduğunu/bağlayıcı olmadığını iddia edenler³² bu söylemi ispat sadedinde birçok argümana başvurumaktadırlar. Bunları şöyle sıralayıp tahlil etmemiz mümkündür:

Dinî Hükümler Yakînî Delillerle Sabit Olmalıdır: Bu argümana göre herhangi bir şeyin dinî bir değer taşıyabilmesi veya din olarak kabul edilebilmesi için mutlak anlamda yakînî olması veya kesin bir inanca dayanması gerekmektedir.³³ Bunun tahakkuk edebilmesi için de kat'î delillerle sabit olması zorunludur. Zira mantık ilminde de beyan edildiği gibi, yakînî hükümler ancak yakînî bilgilerden elde edilebilmektedir. Fıkhî hükümlere bu perspektiften bakıldığında ise onların kat'î delillerle elde edilen yakînî hükümler değil, içtihatla hâsıl olan zannî hükümler olduğu anlaşılır. Bu da mezkûr hükümlerin dinî olarak kabul edilmeleri için yeterli bir gerekçe teşkil etmemektedir.

Fıkhın beşerîliğini savunanlarca ileri sürülen bu argümana dikkatlice bakıldığında onun, fıkhî hükümlerin zannî olduklarını ifade etmekle birlikte bu hükümlerin dinî değer taşımadığını ifade etmediği görülür. Şöyle ki; fıkhî hükümlerin, biri zannî diğeri kat'î olmak üzere iki yönü söz konusudur. Bu hükümlerin zannî yönü, onların zan ifade eden içtihattan kaynaklanmasıdır. Nitekim fıkhî hükümler sübutu veya delaleti zannî olan birtakım şer'î delillerden elde edilmektedir ki, bu da içtihadı tekabül etmektedir. Mezkûr hükümler bu açıdan zannî hükümler kategorisinde yer almaktadır.

³² Bkz. Arkoun, Muhammed, *Tarihîyyetu'l-Fikri'l-Arabîyyi'l-İslâmî*, s. 296-297; Reysûnî, Ahmed, *"el-Hitabu'l-İlahî Beyne'd-Devle ve'l-Ummeh"* (Bernamec eş-Şerîatu ve'l-Hayat), <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/3d7e2e72-1b1e-4fb5-99d8-018e7c51259c>; Kavî, Muhammed Abdülfudayl, *"eş-Şerîatu ve Da'vâ Beşerîyyeti'l-Fıkh"*, el-Ahrâm, 13 Kasım-2010.

³³ Fıkhın beşerîliğini savunanlarca sıklıkla başvuru olan bu argüman Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından Mutezilî Allâf'a nisbet edilmektedir. Bkz. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah, y.y., Dımaşk 1964, II, 766.

Fıkhî hükümlerin, onları benimseyen müctehitlerle bu müctehitleri taklit edenler dışında kimseyi bağlamaması da buradan ileri gelmektedir. Diğer yöne gelince, bu da fıkhî hükümlerle amel edilmesi gerektiğini gösteren birçok kat'î delilin varlığıdır.³⁴ Fıkhî hükümlerin taşıdığı dinî değer de onların bu yönünden neşet etmektedir.

Fıkhî/içtihadî hükümlerin haiz oldukları her iki yön birbirinden bağımsız olduğundan bu hükümlerin aynı anda hem zannî hem dinî olmalarında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Aynı durumu zan ifade eden haber-i vâhidin şer'î-amelî hükümlere olan delaletinde de görmek mümkündür. Nitekim haber-i vâhidle sabit olan zannî hükümlerle amel etmenin gerekliliğini ifade eden birçok kat'î delilin varlığı bilinmektedir.³⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) birçok bölgeye dinî hükümleri öğreten ve tevatüre ulaşmayan sayıda sahabî göndermesi ve tebliğ edilen dinî hükümlerin bağlayıcı kabul edilmesi bu delillerin başında gelmektedir.³⁶

Fıkhî hükümlerle amel etmenin vacip olduğu yönünü dikkate alan Cüveynî, fıkhı "zannın oluşmasıyla birlikte amelin vacip olduğunu bilmektir"³⁷ şeklinde tanımlarken, Cüveynî'den farklı bir perspektifle de olsa aynı yönü itibara alan İbnü'l-Hümâm da onu, "salt kat'î hükümlere"³⁸ tahsis etmektedir. Emîrpâdişâh (ö. 987/1579), İbnü'l-Hümâm'ın fıkhı getirdiği tanımı şöyle temellendirmektedir: "Şâri' Teâlâ her bir amel için özel bir hüküm vazettiği gibi, genel bir hüküm de vazetmiştir. Bu genel hüküm de zan ifade eden içtihatla elde edilen zannî hükümlerle amel etmenin vacip olduğudur. Bu tür hükümlerle amel etmenin vacip olduğunu gösteren birden çok kat'î delil bulunmaktadır. Şâri'in vazettiği birinci hüküm (hass) bazen kat'î

³⁴ Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkah*, thk. Abdullah en-Nibâlî-Ahmed el-Ömerî, Dârü'l-Beşâir, Beyrut 2007, III, 361; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 241, 242, 248, 378.

³⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 117.

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 146-148.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 74.

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, I,10-11.

bazen de zannî delillerle bilinmektedir. İkinci hüküm (âmm) ise salt kat'î delillerle bilinmektedir.”³⁹

Bu temellendirme aynı zamanda Cüveynî ve fikhî ilim kavramıyla tanımlayan diğer tüm usulcüler için de geçerlidir. Nitekim usulcülerin fikhî tanımında, zan kavramı yerine ilim kavramına yer vermeleri de fikhî bu ikinci cihetini dikkate almalarından ileri gelmektedir. Buna karşılık Bakillanî'nin (ö. 403/1013) “Müçtehit, içtihatla elde ettiği hükümlere ilişkin ilim değil zan oluşturmaktadır. Bu nedenle fikhî, ‘şer’î hükümlere dair oluşturulan zandır’ şeklinde tanımlanmalıdır”⁴⁰ mealindeki itirazı, fikhî hükümlerin zanî yönünün itibara alınmasından kaynaklanmaktadır.

Binaenaleyh fikhî bilgi kavramıyla tanımlayan usulcüler, fikhî hükümlerle amel etmenin vacip olması gerektiği yönünü dikkate alırken, onu zan kavramıyla tanımlayan Bakillanî bu hükümlerin, zan ifade eden içtihadın elde edilme yönünü itibara almaktadır. Başta İbn Berhân (ö. 518/1124) olmak üzere bazı usulcüler ise kat'î olsun zannî olsun şer’î delillerden elde edilen bütün şer’î hükümlerin kat'î olduğunu söylemektedir. Bu usulcülere göre şer’î konulardaki zan, kat'î konulardaki bilgiyle eş değerdedir.⁴¹

Fikhî Hükümlerin Dinî Olması İctihadî Hükümlerin Tamamının Doğruluğunu Gerektirir. Bu Durum ise İctihadın Tabiatına Aykırıdır: Bu argüman sahiplerine göre içtihat yoluyla elde edilen zannî hükümlerin dinî değer taşıdığını söylemek veya bu hükümlerin dinî olduğunu kabul etmek, ihtilafli konularda hakkın birden fazla ve her içtihadın da isabetli olduğu gibi bir sonucu kabul etmemizi beraberinde getirmektedir.⁴² Bu ise birçok usulcü tarafından tercih edilen, “hakkın tek olduğunu, isabet eden müçtehidin doğru

³⁹ Emîr Bâdişâh, *Teyssîrü't-Tahrîr*, Dârü'l-Fikr, t.y., y.y, I, 12.

⁴⁰ İbnü'l- Firkâh, *Şerhü'l- Varakât*, s. 86-87.

⁴¹ Bkz. Ahmed b. Alî İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ebu Züneyd, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1983, I, 50; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, I,123-124.

⁴² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 374.

diğerlerinin ise hatalı kabul edilmesi gerektiğini” ifade eden görüşe aykırı bulunmaktadır. Kaldı ki, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Müçtehit içtihat edip isabet ederse iki sevap kazanır; etmezse bir sevap kazanır”⁴³ mealindeki hadisi de her içtihadın isabetli olamayacağına delalet etmektedir.

Bu argümana yakından bakıldığında bunun, fikhî hükümlerin dinî bir değeri haiz olup olmadığı konusuyla ilgili olmadığı anlaşılır. Çünkü içtihadî meselelerde “hakkın bir veya birden çok olması” ile “müçtehidin vardığı zannî sonuçla amel etmenin gerekliliği” arasında herhangi bir irtibat söz konusu değildir.⁴⁴ Namazda yönelmekle mükellef olduğumuz kible yönünün tespiti konusunu bu hususa delil göstermemiz mümkündür. Şöyle ki; kiblenin tek bir yönde olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak Mekke dışında olanlar veya kiblenin yönünü kesin olarak belirleme imkânına sahip bulunmayanlar, kible yönü olarak zannettikleri tarafa yönelmekten başka bir şeyle mükellef değildirler. Hatta yöneldiği kible yönü hakkındaki içtihadı namaz esnasında değişen birinin, bu içtihadı gereği yönünü değiştirmesinin gerekli olduğu bilinmektedir.⁴⁵Bu örneğe dikkatlice bakıldığında, “hakkın bir veya birden çok olması” hususu ile “kulun doğru zannettiği şeyle amel etmekle dinî bakımdan yükümlü tutulması” hususunun birbirinden farklı şeyler olduğu açıkça görülecektir.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “havanın kapalı veya sisli olması halinde Şaban ayının otuza tamamlanması gerektiğini”⁴⁶ ifade eden sahih hadisi de, bu iki hususun birbirinden bağımsız olduğunu göstermektedir. Zira Ramazan orucunun farz olmasının sebebi, bu ayın girmesidir ki, bu husus, kat’î bir delille/ayetle sabit olan kesin bir bilgidir.⁴⁷ Bununla birlikte insanlar Ramazan ayının girdiğine dair bilgiyi elde etme imkânına sahip olmadıkları zaman bunun yerine, “Şaban ayını otuza tamamlamaları” gibi zannî bir durumu dinî olarak

⁴³ Müslim, “Akdiye”, 1713.

⁴⁴ Bûtî, *Hivâr*, s. 159.

⁴⁵ Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 401.

⁴⁶ Müslim, “Sıyâm”, 1080.

⁴⁷ el-Bakara 2/185.

kabul edip onunla amel etmekle mükellef tutulmuşlardır.⁴⁸ Aynı durumu ferdî ve toplumsal hayatın birçok alanında da görmek mümkündür. Bunlardan biri malî diğeri cezaî olmak üzere iki önemli alana ilişkin örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Malî alana dair örneğimizi şöyle ifade edebiliriz: Zekâtın fakirlere verilmesi kat'î delille sabit olan dinî bir vecibedir.⁴⁹ Ancak zekâtı alan kişinin gerçekte fakir olup olmadığı mükellef tarafından bazen kesin olarak bilinmemektedir. Bu durumda mükellef zekâtını vereceği kişinin fakir olduğu konusundaki zannıyla amel etmek durumunda kalmaktadır.⁵⁰ Cezaî alana ilişkin örneğimize gelince onu da şöyle dile getirebiliriz: İki şahidin şahitliği üzerine, kat'î delillerle yasaklanan can kaybına yol açan kısasın uygulanması icmaa konu olmuş dinî bir emirdir.⁵¹ Oysa bu şahitlerden birinin veya her ikisinin de yalan beyanda bulunma ihtimalleri söz konusu olabilmektedir. Buna rağmen Müslüman yöneticiler zanna binaen bu cezayı uygulamak durumundadırlar. Görüldüğü gibi mükellefler her iki alanda ve diğerk değişik alanlarda kaçınılmaz olarak zanla amel etmek durumunda kalmaktadırlar. Hatta bu husus bazen Hz. Peygamber (s.a.v.) için de söz konusu olabilmektedir. Nitekim "Hasımlar bana davalarını getirirler. Onlardan biri, diğerkine nazaran daha ikna edici konuşabilir. Ben de onun doğru söylediğini zanneder, lehine hükmederim. Ancak kime bir Müslümanın hakkını vermiş olursam, sakın onu almasın. Zira o ateşten bir parçadır"⁵² mealindeki hadis bunu açıkça göstermektedir. Çünkü bu hadis, verilen nebevî hükmün bile bazen Allah katındaki hükme isabet etmeyebileceğine delalet etmektedir.⁵³

Yukarıda yer verilen bütün bu örnekler, ihtilafli meselelerde hakkın tek ve buna isabet etmeyen müçtehitlerin hatalı olduğu görüşünü savunan usulcülerin (muhattia) yaklaşımları

⁴⁸ Müslim, "Sıyâm", 1080.

⁴⁹ et-Tevbe 9/60.

⁵⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 241.

⁵¹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, thk. Fuad Ahmed, Dârü'l-Müslim, y.y., 2004, s. 68.

⁵² Müslim, "Akdiye", 1713.

⁵³ Bkz. Nevevî, *Şerh-i Müslim*, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk, t.y., XII/5.

doğrultusunda söz konusu edilmiş örneklerdir. Başta Bakıllanî ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi usulcülerin yer aldığı, hakkın birden çok ve her müçtehidin de isabetli olduğunu savunan usulcülerin (musavvibe) yaklaşımlarını dikkate aldığımızda ise zannî hükümlerin dinî değer taşıdıkları ve dolayısıyla bağlayıcı oldukları hususunda herhangi bir şüphenin söz konusu olmadığı açıktır. Çünkü bu usulcüler her müçtehidin içtihadı sonucunda elde ettiği zannî hükmün, onu bağlayan dinî bir hüküm olduğunu ve Allah katındaki hükümle örtüştüğünü açık bir biçimde söylemektedirler.⁵⁴

Fıkhî Hükümlerin Dinî Olması Bazı Naklî Delillerle Çelişmektedir: Bu argümanı ileri sürenlere göre içtihadî hükümlerin dinî bir değer taşıdığını söylemek, Müslim'in *Sahih*'inde yer alan şu hadisle çelişmektedir: "Allah'ın Resulü (s.a.v.) bir seriyyenin başında komutan olarak görevlendirdiği sahabîye şöyle bir talimat vermiştir: "Fethettiğiniz kale halkına, 'size verilen bu hüküm Allah'ın hükmüdür' deme! Zira verilen hükmün Allah'ın hükmü olup olmadığını bilemezsin. Onları içtihadınla vardığın hükme göre yönet."⁵⁵ Ancak bu hadisle yapılan istidlal de doğru değildir. Çünkü bu hadis iddia edildiği gibi, içtihadî hükümlerin dinî değer taşımadığına delalet etmemektedir. Şöyle ki; hadiste zikredilen konu devlet başkanlığını ilgilendiren idarî bir konudur. Şâri' Teâlâ bu tür konularda Müslüman yöneticilere hüküm verme yetkisini tanımaktadır.⁵⁶ Devlet başkanı veya onun tarafından görevlendirilen müçtehit yöneticiler de, toplumun maslahatına olan hükümleri siyaset-i şer'iyeye çerçevesinde araştırıp vermek durumundadırlar. Bedir'deki esirlerin fidye alındıktan sonra serbest bırakılmaları örneğinde görüldüğü gibi, verilen bu kabil hükümler bazen ilahî hükme isabet etmeyebilir.⁵⁷ Müslüman yöneticilerin siyaset-i şer'iyeye bağlamında verdikleri hükümleri Şâri'e nisbet etmemeleri de bu

⁵⁴ Bu görüşü savunanların argümanları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebû Bekir el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, Kuveyt 1994, IV, 365-383; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363-383.

⁵⁵ Müslim, "Cihâd", 1731.

⁵⁶ en-Nisâ 4/59,83.

⁵⁷ Bkz. el-Enfâl 8/67.

nedene dayanmaktadır. Ancak bu durum, verilen hükme itaat edilmemesinin meşru olduğu veya bu tür hükümlerin dinî bir değer taşımadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis içtihat sonucu varılan bu tür hükümler zannî de olsa dinî olma niteliği taşıdığından ötürü ilgili kişiler için bağlayıcıdır. Nitekim “Ey iman edenler! Allah’a, Resulü’ne ve sizden olan yöneticilere itaat ediniz”⁵⁸ mealindeki ayet, bu hususa delalet etmektedir. Kaldı ki, Müslüman yöneticilerin, içtihatla varılan hükümlerin dışında başka hükümlerde bulunmaları da söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, müçtehitler şer’î delillerden elde ettikleri hükümleri, Şâri’e değil, kendilerine nispet etmek durumundadırlar.⁵⁹ Ancak bu husus, yukarıda ifade edildiği gibi, müçtehitlerle onları taklit edenleri bu hükümlere tabi olmaktan muaf tutmamaktadır. Bu ise içtihatla ulaşılan hükümlerin dinî değer taşıdığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Fıkhî Hükümlerin Dinî Olması Aklî Delillerle Çelişmektedir:

Birçok araştırmacı tarafından başvuru bu argümanı şöyle detaylandırabiliriz: Fıkıh müçtehitlerin İslamî kaynakları anlama ve yorumlama sadedinde ortaya koydukları içtihadî hükümlerden oluşmaktadır. Bu da fıkhî hükümlerin birtakım aklî çabalar ve zihnî faaliyetler sonucu elde edildiğini göstermektedir. Bu ise, tabîi olarak, söz konusu hükümlerin beşerî hükümler olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla fıkhî hükümler dinî değil beşerî hükümler kategorisinde yer almaktadır. Nitekim fakihler şer’î delillere istinad etmekle birlikte aynı meselede ihtilafa düşüp birbirinden farklı görüşleri ileri sürebilmektedirler ki, bu husus fıkhî hükümlerin beşerî olduğuna delalet etmektedir. Çünkü din, birçok ayette de beyan edildiği gibi, kendi bünyesinde çelişki barındırmamaktadır.⁶¹

Fıkhî hükümlerin beşerîliğini savunanlarca sıklıkla başvuru bu argümana dikkatle bakıldığında, bunun yerinde bir istidlal

⁵⁸ en-Nisâ 4/59.

⁵⁹ Bkz. Müslim, “Cihâd”, 1731; Bûtî, *Hivâr*, s. 161.

⁶⁰ Bkz. Arkoun, *Tarihîyye*, s. 296-297.

⁶¹ Bkz. en-Nisâ 4/82; er-Rûm 30/32; eş-Şurâ 42/13.

olmadığı görülür. Zira fıkhî hükümlerin aklî çabalar sonucu oluşması veya zihnî faaliyetler neticesinde elde edilmiş olması sabit olsa da, bu durum söz konusu hükümlerin salt beşerî hükümler olduğunu veya bağlayıcı olmadığını göstermez. Çünkü fıkhî hükümlerin elde edilmesinde etkili olan beşerî çaba ve faaliyetler, bu hükümleri beşerî kılmak veya onlarda yapısal bir değişiklik meydana getirmek için yeter sebep teşkil etmemektedir. Başka bir ifadeyle, fakihlerin aklî çabaları ve zihnî faaliyetleri, hükümlerin helal ve haram gibi temel şer'î niteliklerinde herhangi bir değişim veya dönüşüme neden olmamaktadır. Bunun temel sebebi de, içtihat ameliyesinde yer alan aklî işlevin, nasslarda var olan şer'î hükümleri algılamaktan öteye geçmemesidir. Nitekim insan aklı İslam bilgi telakkisine göre şer'î hükümleri vazetmemektedir. Bilakis onları keşfetmektedir. Kelamcıların, "Bilgi edinme yolları üçtür: Akıl, sağlam duyular ve doğru haber"⁶² şeklindeki sözleri bu hususu gösterdiği gibi, usulcülerin, "Kıyas şer'î hükümlerin müsbiti değil muzhiridir"⁶³ biçimindeki ifadeleri de bunu göstermektedir. İctihat yoluyla elde edilen fıkhî hükümlerin şer'î hükümler olarak kabul edilmesi de bu hususu kanıtlamaktadır.

Şer'î hükümlerin aklî çabalar/faaliyetler sonucu elde edilmesi, bu hükümlerin beşerî olduğunu gerektirmiş olsaydı, başta namaz olmak üzere beşerî araçlarla/davranışlarla yapılan bütün ibadetlerin de dinî değil beşerî olması gerekirdi. Bunun doğru olmadığı ise bedihîdir. Taftazânî() bu hususa açıklık getiren şu bilgilere yer vermektedir: "Açıktır ki, fıkıh namaz ve benzeri ibadetlerin tasavvurundan veya bunların hariçte var olduğunu tasdik etmekten ibaret değildir. Bilakis fıkihtan maksat, bu ibadetlerin vacib, haram vb. şer'î(bağlayıcı) hükümlerini bilmektir."⁶⁴ Binaenaleyh içtihadın beşer tarafından yapılıyor olması veya beşerî vasıtalarla gerçekleşiyor olması, onu beşerî kılmak için yeterli bir gerekçe oluşturmamaktadır.

⁶² Necmüddîn Ömer en- Nesefî, "Metnü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye", *Mecmû'u'l-Mütûn*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır:1347, s.19

⁶³ Zerkeşî, *el-Bahr*, VI, 14.

⁶⁴ *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, I, 19.

İçtihadın beşerî olabilmesi için, ona beşerî bir değer yüklenmesi ve bu değerle mükellefi ilgilendirmesi gerekir. Oysa içtihadın mükellefi alakadar etmesi, Şâri'in hitabına konu olması sebebiyledir. Başka bir deyişle, içtihat diğer bütün dinî fiillerde olduğu gibi, Şâri' tarafından talep edildiğinden ötürü dinî olarak kabul edilmektedir.⁶⁵ Cessâs (ö. 370/981) bu konuda şunları söylemektedir: "İlim erbabı içtihatla elde edilen hükümlerin din adını alıp almadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre bu tür hükümlere iki sebepten ötürü din adı verilmez. Birinci sebep şudur. Böyle bir isimlendirme, Yüce Allah'ın, müçtehitlerin ihtilaflarıyla birlikte ihtilaf eden dinler (hükümler) vazettiği anlamına gelmektedir. İkincisi de şöyledir: Bu görüşe göre dini/hükmü terk etmenin caiz olması gerekir. Dini terk etmenin caiz olması ise Peygamberimiz'e (s.a.v.) muhalefet etmenin caiz olmasını beraberinde getirir ki, bu caiz değildir. Bazılarına göre ise bu tür hükümler din adını alır. Aksi halde din olmayan birçok hükümle amel edilmiş olur ki, bu mümkün değildir. Ancak doğrusu, içtihatla varılan hükümlerin dinden kabul edilmesidir. Bu konuda tartışanların ihtilafı ise hakikî değil lafzîdir. Çünkü bütün müçtehitler şu konuda hemfikirdirler: Yüce Yaratıcı içtihatla varılan hükmü kabul edip onunla amel etmeyi farz kılmıştır. Bu sebeple içtihadî hükümlerle amel eden, Yüce Allah'ın farz kıldığı amellerle amel etmiş olur. "Değişik dinlerle amel etmemiz lazım gelir" şeklindeki ifade ise bizi bağlamamaktadır. Zira nasslardan anlaşılan değişik dinler (hükümler) bu söylemin sahiplerini bağlamadığı gibi, içtihatla elde edilen değişik dinler de (hükümler) bizi bağlamamaktadır. Nitekim her müçtehit vardığı sonuçla amel etmek durumunda olduğuna göre amel ettiği husus bu açıdan onun için din kabul edilmektedir."⁶⁶

Cessâs'tan yapılan bu alıntı, zannî hükümlerin amel yönüyle bağlayıcı olduğunu ve bu açıdan dinî bir değer taşıdığı hususunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu tür hükümlerin dinden sayılması, kat'î hükümlerde olduğu gibi kat'î bir düzeyde değildir. Bu

⁶⁵ Kur'an'ın ta'zîm etmemizi istediği (el-Hacc 22/32) tüm dinî sembolleri (şe'âir) bu şekilde anlamak mümkündür.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 372.

sebeplerdir ki, zannî hükümleri inkâr etmek kişinin dinden çıkmasına neden olmamaktadır. Aynı durum Hanefî usulcülerce kabul edilen ve zannî delillerle sabit olan vacip hükümlerin dinden kabul edilmesinde de söz konudur. İctihat ve içtihatla sabit olan hükümler için söylenen bütün bu hususlar, kıyas ve kıyasla elde edilen şer'î hükümler için de geçerlidir. Çünkü kıyas da bir tür içtihatdır. Nitekim usulcüler zannî hükümlerin dinî bir değer taşıyıp taşımadığı hususunu 'ictihat' başlığı altında tartıştıkları gibi, 'kıyasın dinden olup olmadığı' başlığı altında da tartışmışlardır. Dolayısıyla her iki başlık aynı anlama delalet eden eş anlamlı ifadelerdir. Âmidî kıyasın dinden olup olmadığı konusunda ileri sürülen görüşleri serdettikten sonra tercihe şayan olan görüşü şöyle ifade etmektedir: "Kıyas Yüce Allah'ın dini olarak nitelendirilebilir mi? Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) kıyasın mutlak anlamda din adını alabileceğini söylemektedir. Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 235/849) bunu kabul etmemektedir. Cübbâî (ö. 303/915) ise bu konuda vacip olan kıyasla mendûb kıyası birbirinden ayırmaktadır. Vacip olanı din olarak nitelendirirken, mendûb olan kıyası din olarak nitelendirmemektedir. Tercihe şayan olan görüş ise şudur: Din kavramından, bir fiilin farz olması, haram olması vb. gibi "kendinde maksut olan aslî hükümler" kast ediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinî hükümler anlamında din niteliğini almaz. Zira bizzat asıl olan hükümler için değil tabi hükümler için kıyasa başvurulmaktadır. Yok, eğer dinden, "aslî olsun tebe'î olsun kulluk olarak kendisiyle yükümlü tutulduğumuz bütün hükümler" anlamı kastediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinden sayılmalıdır. Çünkü biz mükellefler kıyasla din olarak amel etmek durumundayız. Binaenaleyh bu meselede söz konusu edilen tartışmalar lafzî düzeyde yapılan tartışmalardır."⁶⁷

Birçok usulcü tarafından da benimsenen bu görüş, içtihadî hükümlerin dinî değer taşıdığını/dinî olduklarını ifade etmektedir.⁶⁸ Çünkü bu tür hükümler ister içtihatla ister kıyasla elde edilmiş olsun,

⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 68.

⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 766; Mahallî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, II, 379; Zerkeşî, *el-Bahr*, VI, 14.

kendisiyle amel edilmesi gereken hükümler kategorisinde yer almaktadır. Bu da içtihadî hükümlerin dinî değeri haiz olduklarını göstermek için yeterli bir argüman oluşturmaktadır. Âmidî'nin, "kendinde maksut olan aslî hükümler" şeklindeki ifadesi, kat'î delillerle sabit olan hükümler anlamındadır ki, bu tür hükümlerle içtihadî hükümlerin dine nispetlerinin aynı düzeyde olmadığı biraz önce ifade edilmiştir. Ebu'l-Huseyin Basrî'nin (ö. 436/1044), "Din kelimesi furû için değil usul için kullanılır. Bundan dolayıdır ki, mezhebi kast edilerek Şâfiî'nin dini denmez. Aynı şekilde 'Şâfiî'nin dini ile Ebu Hanife'nin dini birbirinden farklıdır' denemez"⁶⁹ şeklindeki sözlerini de bu bağlamda anlamak gerekmektedir. Çünkü Basrî'nin, "bid'atın karşıtı anlamında kullanılan din kelimesi kıyas yoluyla elde edilen hükümler için de kullanılabilir"⁷⁰ anlamındaki ifadeleri, zannî/içtihadî hükümlerin de din adını aldığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Kaldı ki, Basrî'nin mezkûr ifadeleri, bağlamından da anlaşıldığı üzere,⁷¹ Şurâ süresinin 13.ayetinde⁷² yer alan din kavramının anlamına ilişkindir. Bu ayette yer alan din kavramından usulün kast edildiği ise açıktır. Çünkü burada peygamberler arasında müşterek olan husustan bahsedilmektedir ki bu da furû değil usuldür. Ancak bu, Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan din kavramının her yerde bu anlamda kullanılması gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira bu kavram ve ondan daha dar kapsamlı bir anlamı ifade eden iman kavramı birçok ayet ve hadiste furu' kapsamında yer alan amelî konular için de kullanılmaktadır.⁷³ Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Peygamberler baba bir kardeştiler; anneleri farklı, dinleri birdir"⁷⁴ mealindeki hadisi bu hususu açık bir biçimde göstermektedir. Çünkü bu hadis

⁶⁹ Basrî, el-Mu'temed, II, 906.

⁷⁰ Bkz. Basrî, el-Mu'temed, II, 766.

⁷¹ Bkz. Basrî, el-Mu'temed, II, 906.

⁷² Ayetin Arapça metni: *شرح لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه*

⁷³ Bkz. el-Bakara 2/143; el-Beyyine 98/5; Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 70.

⁷⁴ Müslim, "Fedâil", 2365.

peygamberlerin temel konularda bir, fer'î hususlarda ise farklı olduklarını mecaz yoluyla ifade etmektedir.

Şu da bir gerçektir ki, bütün şer'î hükümlerin kat'î hükümler biçiminde tahakkuk etmesi ne dinî açıdan ne de reel bakımdan mümkündür. Zira çoğu nasslar sübut ve delalet bakımından zannî oldukları gibi, bu nasslardan şer'î hükümleri istinbat etmeye çalışan müçtehitler de birbirinden farklı aklî yetilere sahip bulunmaktadır. Bu da tabiî olarak zannîliği beraberinde getirmektedir. Bu hususa farklı bir perspektiften bakmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Mükelleflerin yükümlü tutuldukları dinî hükümlerin salt kat'î hükümler biçiminde varlık bulması, dinî açıdan mümkün olmadığı gibi, ontolojik bakımdan da mümkün değildir. Çünkü hayatın bütün alanlarını ilgilendiren şer'î hükümleri ihtiva eden dinin, küllî bir biçimde tahakkuk etmesi/yaşanması kabil değildir. Bu husus bütün küllî kavramlar için de geçerlidir. Bu sebeple her küllî, cüzî/müşahhas bir formda tahakkuk ettiği gibi, din de cüzî ve müşahhas hükümler düzeyinde tahakkuk etmek durumundadır. Bu da dinî hükümleri elde etmemiz için içtihadın devreye girmesini zorunlu kılmaktadır. Zira dinî nasslar bize doğrudan aktarılmamaktadır. Bilakis, farklı algılama imkânlarını barındıran ve içtihadın devreye girmesini zorunlu kılan nakil yoluyla bize ulaşmaktadır. Şâtıbî'nin, her bir vakıanın alacağı hükmün illetini inceleyen tahkîku'l-menât şeklinde varlık bulan içtihadın kıyamete dek devam edeceğini söylemesi de⁷⁵ bu hususa işaret etmektedir. İctihadın söz konusu olduğu her yerde zannîliğin söz konusu olması ise tabiî olmaktan öte zorunludur.

Buradan bakıldığında içtihat sonucu oluşan fikhî mezheplerin varlığının tabiî hatta zorunlu olduğu görülecektir. Zira içtihadın söz konusu olduğu bir yerde farklı algılama biçimlerinin veya değişik içtihadî/fikhî görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Buradan hareketle, fikhî mezheplerin bir bakıma dinin bedenlenmiş şekli olduğunu söylememiz mümkündür. Binaenaleyh birçok

⁷⁵ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 89-90.

araştırmacının dinî değer taşıma noktasında fıkıh ile şerîatı birbirinden ayırması fazla bir anlam taşımamaktadır. Çünkü dinde olduğu gibi, nasslardan ibaret görülen ve küllî bir anlama sahip olan şerîatın da cüzî hükümler düzeyinde yani fıkıh şeklinde tahakkuk etmesi kaçınılmazdır.⁷⁶ Nitekim şerîat da içtihadı iktiza eden küllî bir yapıyı haizdir. Bu açıdan bakıldığında din veya şeriat ile fıkıh arasında var olan ilişkiyi, yasa ile yönetmelik arasındaki ilişkiye benzetmek mümkündür. Ancak şerîat ile fıkıh arasında yapılan ayırmadan, her ikisinin taşıdığı dinî değer/kutsiyetin aynı düzeyde olmadığı kast ediliyorsa, bu ayırımın doğru olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kat'î deliller yoluyla sabit olan hükümlerle zannî delillerle sabit olan hükümlerin dindeki konumları aynı değildir. Bu hususu her iki hüküm türünün inkârına terettüp eden sonuçlardan da anlamak mümkündür. Zira kat'î hükümleri inkâr etmek kişiyi dinden çıkarırken, zannî hükümleri inkâr etmek böyle bir sonuç doğurmamaktadır.

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, içtihadın zan ifade etmesi, yükümlü olduğumuz hükümlerin gerçekte (nefsü'l-emir) ne olduklarını anlamak istediğimiz takdirde söz konusudur. İçtihadî/fikhî hükümlerden “amel etmekle yükümlü olduğumuz hükümler” kast edildiği takdirde ise içtihadî hükümlerin dinî değer taşıdığı konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Çünkü içtihadın bu anlamdaki hükümlere delaleti kesindir.⁷⁷ Bunun nedeni ise içtihadın söz konusu olduğu her yerde vacip olan şeyin, gerçekteki hükümle amel etmek değil, içtihatla elde edilen hükümle amel etmektir. Dolayısıyla amele konu olan hükümler kendi bünyesinde zannîlik taşısa da, onlarla amel etmemizin vacip olduğu konusunda herhangi bir zannîlik söz konusu değildir.

⁷⁶ Bu konuda benzer bir değerlendirme için Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, I/1 (2004): 35.

⁷⁷ Şihabüddin Ahmed el-Abbâdî, *eş-Şerhü'l-Kebîr ala'l-Varakât*, thk. Muhammed Hasan, Dârü'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 35.

Fıkhî hükümlerin birtakım akli çabalarla veya zihni faaliyetlerle elde edilmesi, onların beşerî olduğunu göstermediği gibi, bu hükümlerin birtakım ihtilaflara konu olması da onların beşerî olduğunu göstermez. Çünkü fıkhî hükümlerde söz konusu olan ihtilaf, birtakım şer'î kurallar ve usulî yöntemler çerçevesinde meydana gelen meşru bir ihtilafıdır. Diğer bir anlatımla, içtihadî akıl birtakım şer'î deliller ve usulî kurallar çerçevesinde istinbat işlevini görmektedir. Binaenaleyh içtihadî kaynaklanan ihtilaf, çelişkiye değil, olgu ve delillere dayanmaktadır. İctihatla elde edilen fıkhî hükümler olgulara, usulî kurallara ve şer'î delillere dayandığına göre⁷⁸ bu hükümlerin kaynak bakımından beşerî olması da mümkün değildir. Nitekim şer'î hükümlerin nasslara/delillere dayanması konusunda titiz davrandığı bilinen İbn Hazm (ö. 456/1064), fıkhın kaynağı konusunda şunları söylemektedir: “Hiçbir fıkıh konusu yoktur ki, Kitap veya Sünnet'te bir dayanağı olmasın. Biz bunu biliriz ve bunun için Allah'a hamd ederiz. Şu var ki, emek-sermaye ortaklığı (kırâz) konusu için bir asıl bulamadık.”⁷⁹ İbn Hazm'den bu ifadeleri nakleden Şâtıbî, şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Ancak, şunu bilirsin ki, emek-sermaye ortaklığı (kırâz) ticaret türlerinden bir türdür. Ticaret de asıl itibariyle Kur'an'da sabit olup Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından onaylanmış ve sahabîlerin de iştiğal alanı olmuştur.”⁸⁰ Şâtıbî'nin bu ifadeleri, fıkhî hükümlerden her birinin - bilinsin veya bilinmesin- bir şer'î delile dayandığını göstermektedir. İhtilafli meselelerde bütün müçtehitlerin isabetli olduğunu savunan görüşün dayandığı delillerden biri de budur.⁸¹ Dolayısıyla fıkhî ihtilafın Şâri' tarafından sınırları belirlenmiş olan meşru bir ihtilaf olduğunu söylememiz mümkündür. Bunun en büyük göstergesi de, nassların yapısının bu ihtilafa imkân vermesi hatta onu zorunlu

⁷⁸ Bkz. Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 34.

⁷⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, IV, 371.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, IV, 371.

⁸¹ Kavsi, “eş-Şer'î'a ve da'vâ beşeriyeti'l-fıkıh”

<http://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/48327.aspx> (erişim: 18 Haziran 2015).

kılmasıdır.⁸² Nasslarda yerilen ihtilafa gelince bu da Gazalî'nin de belirttiği gibi, tevhit ve iman gibi temel itikadî konularda meydana gelen ihtilaf ve çelişkilerdir.⁸³ Yerilen ihtilafın bu tür bir ihtilaf olduğunu gösteren en büyük delil, tüm semavî şeriatların vahiy kaynaklı olmakla birlikte amelî konularda birbirinden farklılık arz etmeleridir. Bu hususu gösteren diğer bir delil de, değişik fikhî mezheplerin ismet sıfatını taşıyan Ümmetin⁸⁴ telakkisine mazhar olmasıdır. Binaenaleyh fikhî hükümlerde meydana gelen ihtilaf bu hükümlerin dinî niteliğine veya şer'î yapısına herhangi bir hanel getirmemektedir.

Fikhî hükümlerin dinî değer taşıdığını gösteren diğer önemli bir husus, yukarıda beyan edildiği üzere, bu hükümlerin itikattan kaynaklanması veya inançla irtibatlı bulunmasıdır.⁸⁵ Kur'an'da yer alan birçok tikel hukukî hükmün başında veya sonunda inanca vurgu yapılması da bu hususu göstermektedir. Zira bu vurgular, ilgili hükümlerin tatbikine iman etmenin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim insanı şer'î hükümleri tatbik etmeye sevk eden en büyük etken de onun bu hükümlere ilişkin taşıdığı inançtır. İslam fikhını beşerî kanun ve düzenlemelerden ayıran özelliklerin başında da bu husus gelmektedir. Bazı âlimlerin "fikhî hükümler hem dinîdir hem dünyevîdir"⁸⁶ şeklindeki sözleri de bunu ifade etmektedir.

Binaenaleyh "fıkıh beşerîdir" önermesinden, fıkıh "dinî bir değer haiz değildir veya salt beşerîdir" şeklindeki bir anlam kast ediliyorsa bu önerme doğru değildir. Fakat eğer "dinî bir değer taşımakla birlikte beşerî bir çabayla elde edilmektedir" şeklinde bir mana irade ediliyorsa anılan önerme doğrudur. Çünkü dinî fiiller beşer tarafından

⁸² Bu konuda daha geniş bilgi için Bkz. Abdüsselâm Mukbil el-Mecidî, *Lâ inkâre fi mesâilî'l-içtihâd*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Kuveyt 2011, s. 45-197.

⁸³ Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 260-262.

⁸⁴ İbn Mâce, "Fiten", 3950.

⁸⁵ Bkz. Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî*, s. 13-14.

⁸⁶ Heyet, *el-Fikhü's-Şâfiî*, Vezâretü'l-Evkâf, Dimaşk 1997, I,10-11.

gerçekleştirilmesi itibariyle beşerî fiillerdir.⁸⁷ Ancak bu beşerî fiillerin dinî değeri haiz olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu fiillerin dinî olma vasıfları ilahî hitaba konu olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, insan tarafından din olarak yapılan fiillere anlam yükleyen beşer değil, dindir. Bir fiilin dinî değer taşımasının anlamı da bundan ibarettir.⁸⁸ İmam Gazâlî'nin, fıkhın dünyevî bir ilim olduğuna dair sözlerini⁸⁹ de bu minvalde anlamak gerekir.⁹⁰

Fıkhın dinî bir değer taşıdığını gösteren diğer bir husus ise onun, dinî hükümlerin bilgisi olmasıdır. Zira şer'î hükümlerin kendisi dinî değer taşıyorsa, onlara ilişen bilginin de (fıkıh) dinî değer taşıması zorunludur. Bunun sebebi de bilginin bilinene tabi olmasıdır. Dolayısıyla fıkhın, bilinen konumundaki dinî hükümlerden ayrı tutulması, ne tasavvur açısından ne de ontolojik bakımdan mümkündür. Bilinen/malum ile bilgi arasında var olduğu düşünülen farklılık ise Gelenbevî'nin de (ö.1791/1206) beyan ettiği gibi, salt itibarî bir farklılıktır.⁹¹ Bu durum bütün dinî hükümler için söz konusu olduğu gibi, şer'î-amelî hükümler için de söz konusudur. Nitekim fıkıh genelde dinî hükümlerin bilgisini ifade ederken, özelde zannî-amelî hükümlerin bilgisini ifade etmektedir. Kur'an ve Sünnet'te yer alan dinde tefakkuh kavramı her iki anlamı da ihtiva etmektedir.

Yukarıda yer verilen ve fikhî hükümlerin dinî değer taşıdığını ifade eden bütün bu deliller, fikhî hükümlerin salt içtihadî veya zannî hükümlerden oluştuğunu benimseyen görüşü itibara aldığımız takdirde söz konusudur. Fikhî hükümleri kat'î hükümlerden ibaret gören veya kat'î hükümleri de fıkhın kapsamında mülhaza eden

⁸⁷ Bu konuda geniş bilgi bkz. Tahsin Görgün, "Kur'an ve Fıkıh", *Kur'an ve tefsir araştırmaları*, (2001): 116-118.

⁸⁸ Benzer bir değerlendirme için Bkz. Yunus Apaydın, "Din ve Fıkıh", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004): 30.

⁸⁹Bkz. Gazâlî, *İhyâu 'ulumi'd-dîn*, I, 158-177.

⁹⁰ Gazâlî'nin mezkûr söylemlerine ilişkin geniş bir değerlendirme için Bkz. Murat Şimşek, "Gazâlî'ye Göre Fıkhın Dünyevîliği Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, (2013): 171-173.

⁹¹ Bkz. İsmail Gelenbevî, *el-Burhân*, Matbaatü's-Saâde, Mısır t.y., s.34.

görüşleri dikkate aldığımızda ise fikhî hükümlerin dinî değer taşıdığı, delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.⁹²

SONUÇ

Çalışmamızda elde ettiğimiz neticeleri şu şekilde ifade edebiliriz: Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından dillendirilen içtihadî hükümlerin/fıkhın beşerîliği meselesi, yerleşik usulde, “ıctihadî hükümlerin din adını alıp alamayacağı”, “kıyasın dinden sayılıp sayılmadığı” gibi başlıklar altında ele alınıp tartışılmıştır. Usulcüler içtihadî hükümleri konu edinen her iki meselede de bu hükümlerle amel etmenin dinî açıdan gerekli olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Fıkhî hükümlerle amel etmenin dinî bakımından vacip olması, bu hükümlerin bizzat Şâri’ tarafından vazedilen hükümler olduğu anlamına gelmese de bu hükümlerin mükellef tarafından din olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. İctihadî hükümlerin dinî değer taşımaları da bu hususu ifade etmektedir.

İctihat kavramının tabiatında var olan zannîlik olgusu, bu hükümlerin dinî değer taşımaları ile çelişmemektedir. Sübut veya delalet açısından zannî olan nasslardan elde edilen bütün içtihadî hükümler bu kapsama dâhil oldukları gibi, zannî delillerle sabit olan ve Hanefî müçtehitler tarafından vacip olarak görülen hükümler de bu kapsama dâhildir. Fıkhî hükümlerin birtakım aklî çabalarla veya zihnî faaliyetlerle elde edilmesi, onların beşerî olduğunu veya bağlayıcı olmadığını göstermediği gibi, bu hükümlerin birtakım ihtilaflara konu olması da onların salt beşerî olduğunu göstermez. Fıkhî hükümlerde söz konusu olan ihtilaflar birtakım şer’î kurallar ve usulî yöntemler çerçevesinde meydana gelen meşru bir ihtilaftır.

⁹² Fıkhın içeriği hakkında daha geniş bilgi için bkz. ‘Âllâl, Halid Kebîr, *el-Ahtâü’t-Târihiyye ve’l-Menheciyye fî Müellefâti Arkaun ve’l-Cabirî, Dârü’l-Muhtesib, Cezayir* 2008, s.110-111.

İctihadın söz konusu olduğu bir yerde farklı algılama biçimlerinin/değişik fikhî görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Fikhî mezheplerin ismet sıfatını taşıyan Ümmetin telakkisine mazhar olması bu ihtilafın meşruiyetini ispatlamaktadır. Fikhî mezhepler bir bakıma dinin bedenlenmiş şeklidir. İnsan hayatını ilgilendiren bütün dinî hükümlerin salt kat'î hükümler biçiminde tahakkuk etmesi, dinî açıdan mümkün olmadığı gibi, ontolojik bakımdan da mümkün değildir. Şer'î hükümlerin kendisi dinî değer taşıdığına göre onlara ilişkin bilginin(fıkıh) de dinî değer taşıması bedihîdir. Bilgi bilinene tabi olduğundan, fıkhın, bilinen konumunda olan dinî hükümlerden ayrı tutulması ne tasavvur açısından ne de varlık bakımından mümkündür. Fikhî hükümleri diğer bütün beşerî hukuk ve düzenlemelerden ayıran temel nokta da bu hükümlerin dinî kaynaklardan elde edilen hükümler olmasıdır. Fikhî hükümlerin aynı anda hem dünyevî hem uhrevî olması da buradan kaynaklanmaktadır. Fikhî hükümlerin beşerî olduğunu ve dolayısıyla bağlayıcı olmadığını iddia edenler tarafından ileri sürülen argümanlar bu hükümlerin dinî değer taşımadığı/bağlayıcı olmadığı sonucunu vermemektedir.

Kaynakça

'Âllâl, Halid Kebîr, *el-Ahtâü't-Târihiyye ve'l-Menheciyye fi Müellefâti Arkaun ve'l-Câbirî*, Dârü'l-Muhtesib, Cezayir 2008.

Ahmed b. Alî İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ebu Züneyd, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1983.

Apaydın, Yunus, "Din ve Fıkıh", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004), 30.

Arkoun, Muhammed, *Tarihiyyetü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, çev. Salih Haşim, el-Merkezü's-sekâfî, ed-Dârü'l-Beydâ 1998.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. M. Ali el-Hatîb ve diğeri, Kahire 1979.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Riyad 2000.

el-Abbâdî, Şihabüddin Ahmed, *eş-Şerhü'l-Kebîr ala'l-Varakât*, thk. Muhammed Hasan, Dârü'l-Kütübil' -İlmiyye, Beyrut 2003.

el-Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1982.

el-Berbehârî, İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, el-Matbaatu'l-Emiriyye, Mısır 1324.

el-Bûtî, M. Saîd, *Hivâr Havle Müşkilâtin Hadariyye*, Matbaatü'r-Risâle, Dimaşk 1986.

el-Cessâs, Ebû Bekir, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, Kuveyt 1994.

el-Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Sâre Şafî, *Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye*, Beyrut 2005.

————— *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2012.

————— *et-Telhîs fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah en-Nîbâlî-Ahmed el-Ömerî, Dârü'l-Beşâir, Beyrut 2007.

el-Ensârî Abdülalî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*, tsh. Abdullah Mahmûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

el-Fezârî, İbnü'l-Firkâh, Tâcüddîn Abdurrahman, *Şerhü'l-Varakât*, thk. Sâre Şafî, Dârü'l-Beşâir, Beyrut 2005.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, thk. Muhammed Said el-Mehâsinî, Dârü'l-Feyhâ-Dârü'l-Menhel, Dimaşk 2010.

————— *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, el-Matbaatü'l-Emîriyye,*
Mısır 1324.

el-Karâfî, Şehâbeddin, *Şerhu Tenkıhu'l-Fusûl,* thk.Muhammed Abdürrahman Şâğûl, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire t.y.

el-Mahallî, Celâleddin, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi',* Matbaatu Mustafa, Kahire t.y.

el-Mecidî, Abdüsselâm Mukbil, *Lâ inkâre fî mesâilî'l-içtihâd,*
Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'd-Diniyye, Kuveyt 2011.

en-Nesefî, Necmüddîn Ömer, “Metnü'l-‘Akâidî'n-Nesefiyye”,
Mecmû'u'l-Mütûn, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır 1347.

es-Semerkandî, Alâeddîn, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl,* thk.
Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1997.

eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a,* thk.
Abdullah Dıraz, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî ve medârisihu,*
Dârü'l-Kalem, Dimaşk 1995.

ez-Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Bahrü'l-Muhît,* thk. Muhammed Tâmir, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *Tagayyuru'l-içtihâd,* Dârü'l-Mektebî,
Dimaşk 2000.

Gelenbevî, İsmail, *el-Burhân,* Matbaatü's-Saâde, Mısır t.y.

Görgün, Tahsin, “Kur'an ve Fıkıh”, *Kur'an ve tefsir araştırmaları,*(2001), 116-118.

Heyet, *el-Fikhü'ş-Şâfiî,* Vezâretü'l-Evkâf, Dimaşk 1997.

İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr,* thk. 'Âdil Ahmed-Ali Muhammed,
'Âlemü'l-Kütüb, Riyad 2003.

İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Dârü'l-Fıkr, t.y., y.y.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed, *el-İcmâ'*, thk. Fuad Ahmed, Dârü'l-Müslim, y.y., 2004.

Kâfi Dönmez, İbrahim, "İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, I/1,(2004), 35.

Kavsî, Muhammed Abdülfudayl, "*eş-Şerîatu ve Da'vâ Beşeriyeti'l-Fıkıh*", el-Ahrâm, 13 Kasım-2010.

Mahmûd, Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye fînde Ashâbi'l-Hadîs fî'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî*, Dârü'l-Vefâ, Kahire 1979.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*,nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire 1955.

Nevevî, *Şerh-i Müslim*, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk, t.y.

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl*, thk. *Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî*, Dârü's-Selâm, Kahire 2011.

Sa'dedin, Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *et-Telvîh 'üle't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır t.y.

Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa, *et-Telvîh li Metni't-Tavzîh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Abdülfettah Kebbâre, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1999.

Şimşek, Murat, "Gazalî'ye Göre Fıkıhın Dünyeviliği Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, (2013), 171-173.

İnternet Kaynakları:

<http://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/48327.aspx>.

<http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/3d7e2e72-1b1e-4fb5-99d8-018e7c51259c>.

<http://www.alukah.net/sharia/0/349/>.

SEYAHATNÂMELERDE FIKİH KÜLTÜRÜ: İBN BATTÛTA ÖRNEĞİ

Aydın TAŞ*

Özet

Bu makalede, Müslümanların ve dünyanın önemli gezginlerinden sayılan İbn Battûta'nın Seyahatnâmesi, fıkıh nokta-i nazarından incelenmiştir. İbn Battûta, takriben 29 yıllık süre içerisinde Orta İnan, Kafkasya, Kuzey Avrupa, Japonya ve Afrika'nın güneyi hariç neredeyse eski dünyanın tamamını gezmiştir. O, dolaştığı yerler hakkında bilgi verirken fakihler, kadılar, halkın mezhebi ve kimi fikhî uygulamalardan çokça bahsetmiştir. Bu çalışmada İbn Battûta'nın verdiği fıkıhla ilgili bilgiler, içeriğine göre tasnif edilerek sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Battûta, Seyahatnâme, Fıkıh, Fikhî Uygulamalar, Fıkıh Tarihi, Kültür.

Fiqh Culture in Travelogues: The Case of Ibn Battuta

Abstract

Ibn Battuta is the greatest medieval traveler. He is one of the Muslim's and the world's important traveler at the same time. In this article has been researched Ibn Battuta's travels from the point of fiqh (Islamic law). Ibn Battuta toured the entire ancient world except Central Iran, the Caucasus, Northern Europe, Japan and Africa about within 29 years. While he gives information about the visited places much

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, aydintas@gmail.com

mentioned faqih's (Islamic jurists), judges, people's sect and fiqh's (Islamic law's) practices. Ibn Battuta gave valuable information about them. In this article the informations that given by him have been tried to present by the classification.

Key Words: Ibn Battuta, Travelogue, Fiqh (Islamic Law), Fiqh's Practices, Fiqh's History, Culture.

Giriş

İbn Battûta'nın lakap, künye ve nispetleriyle birlikte tam adı; Şemsüddîn¹ Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh el-Levâtî et-Tancî'dir, İbn Battûta² şeklinde meşhur olmuştur (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة³). O, 17 Recep 703/24 Şubat

¹ Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed bin Abdillâh el-Levâtî et-Tancî İbn Battûta (v. 770/1369), **er-Rihle= Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-VI (I-IV: er-Rihle, V: el-Fehâris, VI: el-Müstedrekât)**, Takdim ve tahkik Abdülhâdî et-Tâzî, Rabat 1417/1997, I/151 (İbn Cüzey'in mukaddimesi), **Türkçe çevirisi: İbn Battûta Seyahatnâmesi I-II**, 2. Baskı, Çeviri, inceleme ve notlar A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, I/5; Ebû'l-Feyz Murtaşâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (v. 1205/1791), **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL**, Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', Kuveyt 1385/1965, XIX/159. İbn Battûta, Hindistan'da "*Bedruddîn*" (بدر الدين) olarak tanındığını ve anıldığını söyler (İbn Battûta, III/229, çev. II/733). *Rihle*'nin iki Arapça baskısında İbn Battûta'nın lakabı "*Şerafüddîn*" (شرف الدين) olarak geçmektedir: İbn Battûta, **er-Rihle= Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-II**, 1. Baskı, Kahire 1346/1928, I/2; a.mlf., **er-Rihle= Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-II**, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1377/1958, I/2.

² Ünlü sözlükçü Zebîdî (v. 1204/1790), "*بطوطة*" kelimesindeki "tı" harfinin şeddeli olarak "*Battûta*" şeklinde okunması gerektiğini belirtir (Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XIX/159). Kehhâle ise "*بطوطة*" kelimesindeki "tı" harfini bazıları şeddeli okusa da, "*Batûta*" şeklinde şeddetsiz okunmasının daha yaygın olduğunu (الجاري على الألسن) (خلافة) söyler. Ömer Rızâ Kehhâle (v. 1987), **Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye I-IV**, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, III/451.

³ Bkz. Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Hatîb (v. 776/1374), **el-İhâta fî Ahbâri (Târîhi) Gırnâta I-IV**, 1. Baskı, Takdim, tahkik ve havâşî Muhammed Abdullâh İnân, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1395/1975, III/273; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), **ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine I-IV**, Dârü'l-Cil, Beyrut 1414/1993, III/480; İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî el-Bağdâdî (v. 1920),

1304'te Fas'ın Tanca şehrinde doğmuştur⁴. İbn Battûta öğrenimine Tanca'da başlamış. Ancak 21 yaşında seyahate başlaması nedeniyle erken bırakmıştır⁵. Ailesi Berberî Levâte kabilesine mensup olup Berka'dan buraya göç etmiştir. Seyahatnâmesinde yer alan “*Kazâ ve meşihat (şeyhlik) benim ve atalarımın mesleğidir.*”⁶ cümlesinden anlaşıldığına göre ailesinden birçok kadı yetişmiştir. Nitekim kendisi de çeşitli yerlerde kadılık yapmış ve tahminen 770/1369⁷ yılında Mağrip (Fas)'te bir şehrin (Tâmesnâ-Merrâkeş) kadılığını yaparken

Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannafin I-II, istinsah ve tashih: Muallim Kilisli Rifat Bilge ve Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (1. cilt), 1955 (2. cilt) (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.'dan ofset baskı), II/169; a.mlf., **İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn I-II**, birinci cildi tashih: Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Muallim Kilisli Rifat Bilge, ikinci cildi tashih Muallim Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1947 (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.'dan ofset baskı), I/262; Hayreddîn ez-Ziriklî (v. 1976), **el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn I-VIII**, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VI/235; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III/451; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde el-Merrî, **Delîlü Müerrihi'l-Mağribi'l-Aksâ= Delîlü İbn Sûde**, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1418/1997, 42.

⁴ İbn Battûta, I/153, çev. I/9; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, II/169; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III/451-452.

⁵ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III/452.

⁶ İbn Battûta, III/233, çev. II/736.

⁷ İbn Battûta'nın 779/1377 senesinde vefat ettiği de söylenir. İbn Sûde, *Delîl*, 42; Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, I/262; a.mlf., *Hediyetü'l-Ârifin*, II/169; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III/452.

vefat etmiş ve Tanca'da defnedilmiştir⁸. Tanca şehrindeki türbesi günümüzde mevcut olup ziyaret edilmektedir⁹.

İbn Battûta, seyahatnâmesi sayesinde dünya tarihinin en çok tanınan gezginlerinden olmasına rağmen edebiyat, fıkıh gibi dönemin popüler ilimlerinde sivrilmediği için ondan sadece üç çağdaşı; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (v. 776/1374), İbn Haldûn (v. 809/1406) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) kısaca bahsetmiştir¹⁰. Bundan dolayı hakkındaki bilgilerin ana kaynağı kendi seyahatnâmesidir.

İbn Battûta, Ortaçağın en büyük, Müslümanların ve dünyanın önemli gezginlerinden sayılmaktadır¹¹. Zira o, Orta İran, Kafkasya, Kuzey Avrupa, Japonya ve Afrika'nın güneyi hariç neredeyse eski dünyanın tamamını gezmiş ve gezdiği yerleri eserinde anlatmıştır.

İbn Battûta'nın gezilerini anlattığı eseri literatürde daha ziyâde *Rihletü İbn Battûta* (رحلة ابن بطوطة : İbn Battûta Seyahatnâmesi) olarak bilinir. Ancak o eserine, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr* (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) : Şehirlerin İlginçlikleri ve Yolculukların Tuhaflıkları Hakkında Araştırmacılara Bir Hediye)

⁸ Bkz. İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 480-481; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/236; A. Sait Aykut, "İbn Battûta", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1999, XIX, ss. 361-368, 361; a.mlf., "Tancalı İbn Battûta Seyahatnâmesi", Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed bin Abdillâh İbn Battûta el-Levâtî et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, 2. Baskı, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, I, ss. XXI- LXII, I/XXI; Yeni Şafak Yayın Kurulu, "İslâm dünyasının ilk gerçek 'uluslararası gazeteci'si...", *İbn Battûta, Büyük Dünya Seyahatnâmesi*, Osmanlıca Türkçesine çeviren Muhammed Şerif Paşa, İlk baskıyı sadeleştiren Mümin Çevik, İkinci gözden geçiren ve sadeleştiren Ali Murat Güven, Yeni Şafak Gazetesi Yayını, İstanbul, ty., 22.

⁹ Akif Emre, "Niçin İbn Batuta okumalıyız?", <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/AkifEmre/nicin-ibn-batuta-okumaliyiz/54423>, 21.06.2014.

¹⁰ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III/273-274; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn (v. 808/1406), *el-Mukaddime I-II*, Tahkik tahrîc ta'lik Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'reb, Dımaşk 1425/2004, I/350-352; İbn Hacer, *ed-Dürer*, III/480-481; Aykut, "Tancalı İbn Battûta Seyahatnâmesi", I/XXI.

¹¹ Aykut, "İbn Battûta", XIX/363. İbn Battûta'ya, "Müslüman gezginlerin prensi" lakabı verilmiştir. Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/236.

adını vermiştir¹² ve bazı kaynaklarda da bu şekilde zikredilmektedir¹³.

Seyahatnâmeden öğrendiğimize göre o, yirmi sekiz küsur yıl süren gezilerine, 725/1325 yılında henüz yirmi iki yaşında iken Mağrip Sultanı Ebû Saîd el-Merîni döneminde doğum yeri Tanca'dan hac niyetiyle yola çıkarak başlamış¹⁴, 754 yılı Zilkade (1353 Aralık) ayında Fas'a dönerek tamamlamıştır¹⁵. İbn Battûta, gezi âdetinin, mümkün oldukça daha önce gittiği yoldan gitmemek olduğunu belirtmiştir¹⁶.

İbn Battûta'nın tüm gezileri hesap edildiğinde karşımıza karadan ve denizden 73.000 mil (117.482,112 km) gibi muazzam bir mesafe ortaya çıkmaktadır¹⁷.

Gittiği yerlerde bilgisi, görgüsü, tavırları ve anlattıkları ile genellikle idareciler katında itibar ve ikram gören İbn Battûta¹⁸, derviş gibi giyinmesi ve dervişçe davranması (tevazuu) sebebiyle¹⁹ halk, meşâyih ve ulemâ tarafından da sevilmiştir²⁰. O, gittiği şehirlerde genellikle yöneticileri ziyaret etmiş, onlardan aldığı hediyelerle yol masraflarını karşılamıştır. Ayrıca şehrin tanınan bir sâkini, âlimi, kadısı, hatibi veya şeyhi varsa ya onunla tanışmış ya da hakkında bilgi almıştır. İbn Battûta, seyahati esnasında en az altmış hükümdar,

¹² Bkz. Bağdâdî, *Îzâhu'l-Meknûn*, I/262; a.mlf., *Hediyetü'l-Ârifin*, II/169; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III/452.

¹³ İbn Battûta, çev. II/990; İbn Battûta, **Büyük Dünya Seyahatnâmesi**, Osmanlıca Türkçesine çeviren Muhammed Şerif Paşa, İlk baskıyı sadeleştiren Mümin Çevik, İkinci gözden geçiren ve sadeleştiren Ali Murat Güven, Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, ty., 29.

¹⁴ Bkz. İbn Battûta, I/153, çev. I/9; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III/273.

¹⁵ İbn Battûta, IV/279, çev. II/989-990.

¹⁶ İbn Battûta, II/18, çev. I/272.

¹⁷ Aykut, "*Tancalı İbn Battûta Seyahatnâmesi*", I/XXIV. Ayrıca bkz. Yayın Kurulu, "*İslâm dünyasının ilk gerçek 'uluslararası gazeteci'si...*", 22.

¹⁸ Örnek olarak İbn Battûta'ya Hint hükümdarı Muhammed Şâh'ın ihsanları için bkz. İbn Battûta, III/228, çev. II/732.

¹⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III/274.

²⁰ Bkz. Aykut, "*İbn Battûta*", XIX/361.

çok daha fazla sayıda vezir, vali ve devlet adamıyla tanışmış, iki binden fazla kişi ile ya tanışmış ya da mezarlarını ziyaret etmiştir²¹.

İbn Battûta seyahatnâmesinin fıkıh nokta-i nazarından incelediği bu çalışmada, prensip olarak seyahatnâme metni ile sınırlı kalınmıştır. Ayrıca seyahatnâmede yer alan bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında her hangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır²².

Seyahatnâmeden tespit edilen fıkıhla ilgili bilgilerin tasnif ve başlıklandırılması tarafımızdan yapılmış, bilgilerin kullanımında, eserdeki anlatım sırası değil, konun iç bütünlüğü dikkate alınmıştır.

İbn Battûta Seyahatnâmesi üzerinde yapmış olduğumuz bütüncül okumadan makalemizi şu başlıklar altında temellendirmemiz mümkündür:

I. İBADETLER

İbn Battûta, gezdiği yerleri anlatırken ibadete müteallik çeşitli konular hakkında bilgi vermiştir.

A. ABDEST, EZAN VE NAMAZ

1) Râfizîlerin abdest alma şekli: İbn Battûta, tanık olduğu Râfizî abdest alma şeklini şöyle anlatır: “Önce ayaklarını yıkadı. Mazmaza ve istinşâk yapmadan (ağızına ve burnuna su vermeden) yüzünü yıkadıktan sonra başının bir kısmını meshetti. Bu değişik abdest usûlüne itiraz ettim. Bana ‘Binaya temelden başlanır!’ diye cevap verdi.”²³

2) Gulât Râfizîlerin ezanı: Gulât (sapık/aşırı) Râfizîlerin müezzinleri ezanda şehadet kısmından sonra “أشهد أن عليا ولي الله” (Ali,

²¹ Yayın Kurulu, “İslâm dünyasının ilk gerçek ‘uluslararası gazeteci’si...”, 22-23.

²² Nitekim makalemize ilham kaynağı olan ve Evliya Çelebi seyahatnâmesi özelinde yapılmış benzer çalışmada, aynı gerekçe ile benzer bir yöntem takip edilmiştir. Bkz. Muhammed Tayyib Kılıç, “Evliya Çelebi Seyahatnâmesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 15, sayı 2, Diyarbakır 2013, ss. 149-259, 160-161.

²³ İbn Battûta, I/258, çev. I/91.

Allah'ın dostudur) der. Ezanda “حي على الفلاح” cümlesinden sonra “حي على خير العمل” (En hayırla işe koş) cümlesini eklerler. Ezanın sonundaki tekbirlerin ardından da “محمد وعلي خير البشر, من خالفهما فقد كفر” (Muhammed ve Ali insanlığın en üstünü, onlara aykırı düşen küfre düştü) cümlelerini eklerler²⁴.

3) Gayri müslim ülkede açıktan ezan okunması: İbn Battûta, Çin'in bir şehrinin bir semtinde hayli Müslüman oturduğunu, mescitleri ve müezzinleri olduğunu, ezan okunduğunu, büyük bir câminin bulunduğunu belirtir²⁵.

4) Gecenin kısa olduğu yerde namaz: İbn Battûta, bir mevsim boyunca gecenin, diğer mevsim boyunca da gündüzün kısaldığı bir şehre, gecenin kısa olduğu dönemde Ramazan ayında gitmiş, orada akşam, yatsı, teravih ve vitir namazının nasıl kılındığını şöyle anlatmıştır: “Ramazan'da oraya vardım. Akşamı kılarken iftar ettik. Yemek esnasında yatsı ezanı okundu; yatsıyı kıldık, ardından teravih ve vitir derken şafak söküverdi! Orada mevsimi gelince günler de kısa olur. Ben üç gün kaldım.”²⁶

İbn Battûta'nın sözlerinden, gecenin kısa sürdüğü o yerde üç namazı, âdeta art arda kendi vaktinde kıldıklarını anlıyoruz.

5) Hz. Peygamberin kabri şerifini ziyarete niyet eden yolcunun namazı kısaltmayacağı görüşü: Aşağıda geleceği üzere İbn Battûta, Hanbelî müçtehit âlim Takıyyüddîn İbn Teymiyye'yi (v. 728/1328) görmüş ve onun hakkında bilgi verirken, “Peygamberin kabri şerifini –Allah güzel kokusunu artırsın- ziyarete niyet eden yolcu namazları kısa kılmaz.” dediğini belirtmiştir. İbn Battûta, bu sözün seriata aykırı olduğunu ifade etmektedir²⁷.

²⁴ İbn Battûta, II/151, 153, çev. I/394.

²⁵ İbn Battûta, IV/146, çev. II/907.

²⁶ İbn Battûta, II/235, çev. I/480-481.

²⁷ İbn Battûta, I/316-317, çev. I/142-143.

6) Aynı camide farklı mezhep müntesiplerinin kendi imamları arkasında namaz kılması: İbn Battûta, farklı mezhep mensubunun yoğun olarak bulunduğu bazı büyük camilerde, her mezhepten imam olduğunu ve mezhep mensuplarının beş vakit namazı kendi imamları arkasında kıldıklarını söyler²⁸. Ancak Cuma ve bayram namazlarında böyle bir uygulamadan bahsetmemiştir.

B. CUMA NAMAZI

1. Cuma Câmii

İbn Battûta, gezdiği yerler hakkında bilgi verirken o şehirde bulunan Cuma namazı kılınan câmilerden (مسجد جامع: Ulu cami) de söz etmiştir²⁹. Büyük şehirlerde birden fazla “Cuma câmii” söz konusudur³⁰. Ayrıca Müslüman topluluğun bulunduğu muhtelif gayri müslim ülkelerdeki Cuma camii³¹ veya mescitleri³² hakkında da bilgi vermektedir.

Cuma camii inşası veya belirlenmesi, bir yerleşim yerinde Cuma namazının mümkün oldukça tek yerde kılınmasının esas olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

²⁸ Benî Ümeyye (Dımaşk) Câmii: İbn Battûta, I/309, 313-314, çev. I/137, 140. Mescid-i Harâm: İbn Battûta, I/397-398, çev. I/225. Ayrıca bkz. I/374, 378, 389-390, çev. I/202, 205, 214-216. İbn Battûta, Ramazan ayı girince Mescid-i Harâm’da teravih ve diğer namazlarda her mezhep imamının kendi cemaatlerinin başına geçip namaz kıldırıldıklarını söylerken dört mezhep imamının yanında Zeydî imamdandan da bahsetmektedir. İbn Battûta, I/402-403, çev. I/231.

²⁹ İbn Battûta, I/203, 239, çev. I/48, 78; II/11-13, 49, 162-163, 217, çev. I/264-265, 295, 403, 465; III/112, çev. II/615; IV/31, çev. II/969, 791.

³⁰ Meselâ: Bağdat’ta hutbe okunan, Cuma namazı kılınan on bir büyük câmi (İbn Battûta, II/60-65, çev. I/318-320), Denizli’de yedi büyük câmii (II/169, çev. I/408), Saray şehrinde on üç büyük Cuma câmii (II/259, çev. I/517, birisi Şâfiilere aittir), Fas’ın Merrâkeş şehrinde pek çok ulu câmi vardır (çev. II/953).

³¹ İbn Battûta, IV/41, 42, 44, 49, 139, 146, çev. II/800?, 801, 812, 902, 907, 799?.

³² İbn Battûta, IV/39, 127, çev. II/797, 895.

2. Şâfiî Mezhebinde Cuma Namazının Kılınması İçin Kırk Mukim Kişinin Gerekmesi

İbn Battûta, Cidde'de Şâfiî mezhebine göre Cuma namazını kılmak için kırk mukim cemaat arandığını, cemaatin bu sayıya ulaşmaması durumunda sadece dört rekâtlık öğle namazı kılındığını belirtir³³.

3. İki Hutbe Arasında Halifenin İktidar Onayına Dair Emirnamesinin Okunması

Aşağıda geleceği üzere Mısır'da bulunan Abbâsî halifesi, Hint sultanının talebi üzerine onu Hint ülkesinde kendi vekili (nâibi) olarak onayladığını bildiren bir emirnâme yazıp göndermiştir. Hint sultanı, halifenin gönderdiği emirnâmenin her Cuma günü minberde iki hutbe arasında okunmasını emretmiştir³⁴.

Hint sultanı bu emri ile bir anlamda iktidarlarının meşruiyetini her hafta halka ilan ettirmiş olmaktadır.

4. Hutbenin Sultan Adına Okunması ve Bunun Egemenlik Sembolü Sayılması

İbn Battûta, hükümdar adına Cuma hutbesi okunmasının egemenlik sembolü sayıldığına dair çeşitli örnekler zikretmiştir. Meselâ:

- Şiraz Hükümdarı, (İran'da Fâris bölgesinde bulunan) Yezd şehri emiri ile, hutbenin kendi nâmına okunması şartıyla bu yörenin onun ve pederinin mülkü olduğuna dair bir anlaşma yapmıştır³⁵.

- **Hutbenin iki sultan adına okunması:** Hint ülkesinde iki sultan, memleketin aralarında bölünmesi, sikkelere ikisinin isminin

³³ İbn Battûta, II/98, çev. I/348.

³⁴ Bkz. İbn Battûta, I/393-395, çev. I/219-223; III/88, 167-173, çev. II/592, 667-672.

³⁵ Olayın ayrıntısı için bkz. İbn Battûta, II/43, çev. I/289-291. Ayrıca bkz. İbn Battûta, III/30-35, çev. I/535-540; IV/97, çev. II/863.

yazılması ve hutbenin ikisi adına okutulması hususunda bir anlaşma yapmışlardır³⁶.

- **Hutbenin sultan ve büyük hanımı adına okunması:** Siyahların (Sudanlıların) âdetine göre büyük hatun (kraliçe) yönetiminde hükümdarın ortağı olup adı hutbede sultanın adıyla birlikte okunurdu³⁷.

5. Hutbede Sultan ve Emirlere Dua Edilmesi

İbn Battûta, cuma hutbesinde sultana veya sultanlara dua edildiğine dair bilgiler vermiştir³⁸.

6. Râfizîlerin Hutbede İlk Üç Halife ve Hz. Ali'ye Uymayan Diğer Sahâbî Adlarını Zikretmemesi

İslâmiyet'i kabul eden Irak hükümdarı, Râfizî İmâmî fakihlerinden Cemaleddîn bin Mutahhar'dan etkilenerek milletini de zorla Râfizî mezhebine sokmaya çalışmış ve ilk üç halifeyle diğer sahâbî isimlerinin hutbeden çıkarılıp yalnız Hz. Ali ve ona uyan Ammâr gibilerinin anılmasını emretmiştir. Ancak Bağdat, Şiraz ve İsfahan'ın Ehl-i Sünnet halkı sert tepki göstererek bunu kabul etmemişlerdir. Sultan, bu emrine uyulmadığı için Şiraz kadısını köpeklerin önüne atırıp parçalatmak istediye de kâdînın üzerine salınan hayvanlar ona yaklaştıkça yavaşlamayıp kuyruk sallamaya başlamışlar ve saldırmamışlardır. Olayı duyan Sultan hatasını anlayıp Râfizî mezhebenden dönmüş ve halkın Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kalabileceğine dair ülkenin her tarafına fermanlar göndermiştir³⁹.

³⁶ İbn Battûta, III/199, çev. II/699.

³⁷ İbn Battûta, IV/263, çev. II/972.

³⁸ Bkz. İbn Battûta, I/398-399, çev. I/226-227; IV/66, çev. II/828.

³⁹ İbn Battûta, II/37-39, çev. I/285-287; II/67, 69, çev. I/321, 322.

7. Mescid-i Harâm'da Cuma Namazının Kılınış Şekli

İbn Battûta, Mescid-i Harâm'da Cuma namazının kılınış şeklini ayrıntılı olarak anlatmıştır⁴⁰. Onun anlattıkları ile günümüzdeki uygulamayı mukayese ettiğimiz zaman dikkat çeken benzerlik ve farklılıkları şöyle sıralayabiliriz⁴¹:

- Minber seyyar olup Hacer-i Esved ile Irak Köşesi arasındaki Kâbe duvarına yaslamakta ve hatip yüzünü Makam-ı İbrahim'e çevirmektedir. Minber günümüzde de seyyardır ancak sadece hac zamanı mihrapla beraber Makam-ı İbrahim tarafından Kâbe'nin dibine konulmaktadır. Diğer zamanlarda ise minber Makam-ı İbrahim'in kible yönüne göre hemen sağ yanının biraz gerisine konulmakta ve yönü, şuanda camilerde olduğu gibi kible (Kâbe) tarafına doğru gelmektedir. İmam namaz kıldırıldığı mihrap ise Makam-ı İbrahim'in hemen sol taraf dibine konulmaktadır Hatip merdivenleri çıkarken yönü Kâbe'ye doğru olmakta ancak ayağa kalkıp hutbe okurken sırtı Kâbe'ye yüzü Harem'deki cemaate dönük, hafif sağ tarafa meylenmiş şekilde hitap etmektedir. O zaman namazdan sonra minber kaldırılıp Makam-ı İbrahim'in karşısındaki asıl yerine götürülmüş. Günümüzde de seyyar haldeki minber ve mihrap namazdan sonra kaldırılıp geri tarafta konulması için yapılan yere götürülmektedir.

- O zaman hatibin kıyafeti, minbere doğru yürümesinden başlayarak minbere çıkması ve namazı bitirmesi sonrasında icra edilen merasim ve özel bir uygulama söz konusu olmuş.

- Minberin son basamağına çıkan hatip Kâbe'ye dönüp ayakta sessiz dua etmekte, sonra cemaate yüzünü çevirip sağına soluna selâm vermekte ve cemaat da onun selâmına karşılık vermektedir.

⁴⁰ İbn Battûta, I/398-399, çev. I/225-227.

⁴¹ İbn Battûta'nın aktardığı Mescid-i Haram'da Cuma namazının kılınış şeklinin zamanımızdaki ile karşılaştırılmasında değerli bilgilerini paylaşan, 22 yılı Mekke'de geçmiş, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi mezunu meslektaşımız Nihat Tosun'a teşekkürü bir borç bilirim.

Zamanımızda da hatip minberin son basamağına çıkınca sessizce dua etmekte, ancak duadan sonra cemaate dönüp tek selam vererek oturmakta ve cemaat selamı sessizce almaktadır.

- Hatip minbere çıkıp oturduktan sonra müezzinler hep beraber Zemzem Kubbesi'nin üzerinden ezan okumaya başlıyorlarmış. Bu gün ise Zemzem Kubbesi diye bir yer yoktur. Rük-n-i Yemânî ile Hacer-i Esved yönünün karşısında Hacer-i Esved'e daha yakın bir konumda müezzin mahfili vardır ve ezan oradan okunmaktadır.

- O zaman hatip hutbede Nebi (sav)'e çokça salât getirmekte, belli bir salâtı okuduktan sonra parmağıyla Kâbe'ye işaret edip yine salât getirmekte, dört halifeye, diğer sahâbîlere, Nebi (sav)'in iki amcasına, iki torunu ve annesine, Hz. Hatice'ye ve dönemin yöneticilerine dua etmekteymiş. Bu gün ise hatip hamdeleden sonra salât u selâm okunmaktadır ancak o günkü lafızlarla değildir. Hatibin tercihinine ve hutbenin konusuna göre farklı lafızlarla salât getirilmekte olup belli standardı yoktur. Salâttan sonra yapılan duada "*Hülefâ-i Râşidîn*" kelimesi veya isimleri zikredilmekte, genel olarak sahâbe ve Suudi Arabistan'ın hayatta olan kralı zikredilmektedir. Kralın adı anılırken, daha önce Yavuz Sultan Selim tarafından kullanılan "*hâdimu'l-harameyni's-şerîfeyn*" (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı) unvanı söylenmektedir.

- Hatip namazı kıldırıktan sonra kalkarmış. Zamanımızda ise hatip namazı bitirip selam verince, hatip ve cemaat ferden tesbih ve duasını yapmakta, sonra isteyenler sünnet kılmaktadırlar.

8. İbâzîlerin Cuma Namazını Kılış Şekli

İbn Battûta, İbâzîlerin cumayı kılış şeklini şöyle anlatır: Cumayı öğle namazı olarak dört rekât kılarlar⁴². Namazdan sonra imam

⁴² O gün onların imamları olmadığı için cumayı öğle namazı olarak kıyorlardı. Çünkü İbâzîlere göre namaz kılanın ve imamın bulunması cumanın sıhhat şartlarındandır. Şayet bu iki şarttan birisine halel gelirse âlimler cumanın sıhhatinde ihtilaf etmişlerdir. İbn Battûta, II/137, dipnot 113 (muhakkikin dipnotu).

Kur'ân'dan bazı âyetler okur, hutbeye benzer şeyler söyler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hayırla yâd edilir. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin isimleri söylenmez; sükûtle geçilir⁴³. Eğer Hz. Ali'nin ismini anmak gerekiyorsa üstü kapalı olarak 'adam dedi ki' şeklinde söylerler. Kahrolası eşkiya (Hz. Ali'nin katili) İbn Mülcem'e de selâm gönderirler ve onu rahmetle anarlar! Onun için 'Fitnenin belini kıran ermiş insan' derler!"⁴⁴

C. ORUÇ

1. Ramazan Hilalinin Gözetilmesi

İbn Battûta, Mısır'ın bir şehrinde halkının, Ramazan'ın başlayıp başlamadığını anlamak için ay gözetledikleri güne "*yevm-i rakebe*"⁴⁵ dediklerini, oranın âdeti gereğince fıkıh bilginleri, seçkinler ve nüfuz sahibi saygın insanların Şaban ayının 29. günü ikindi namazından sonra Şâfiî olan kâdînin evinde toplandıklarını, sonra hep beraber bineklerine binip ay gözetleme için yapılmış yüksek bir yere gittiklerini, şehirde bulunan erkek, kadın ve çocukların da peşlerine takıldıklarını, orada hilâli gözetlediklerini, akşam namazını kıldıktan sonra şehre döndüklerini ve bunun her sene tekrarlandığını söyler⁴⁶.

2. Gecenin Kısa Olduğu Yerde Oruç

İbn Battûta, yukarıda geçtiği gibi bir mevsim boyunca gecenin, diğer mevsim boyunca da gündüzün kısaldığı bir şehre, gecenin kısa olduğu dönemde Ramazan ayında gitmiştir. İbn Battûta ve oradakiler

⁴³ Hâricîler Hz. Ali ve Hz. Osman'ı sevmeyizler. Zira bu ikisi onlara göre ümmeti bölüp parçalamışlardır. İbn Mülcem'i severler. Çünkü İbn Mülcem onlara göre fitneyi ortadan kaldırmak isteyen bir fedâidir. İbn Battûta, çev. I/386, dipnot 22 (nâşirin dipnotu).

⁴⁴ İbn Battûta, II/137, çev. I/383.

⁴⁵ Yevm-i Rakebe (يوم الركبة): "Süvariler Günü" anlamına gelir. O gün ileri gelenler at sırtında dolaştığı için böyle isimlendirilmiş olabilir. Ama yöre lehçesinin tesiriyle aslı "رقابة" iken qâf harfi kâf harfine dönüşmüşse bu tamlamanın asıl manası "Gözlem Günü" (يوم الرقبة) olur ve bu ihtimal daha kuvvetlidir. İbn Battûta, çev. I/45, dipnot 4 (nâşirin dipnotu).

⁴⁶ İbn Battûta, I/195-196, çev. I/38-40.

akşam, yatsı, teravîh ve vitir namazlarını âdeta art arda kendi vaktinde kılmışlardır⁴⁷. Onun verdiği bu bilgiden, gecenin kısa, gündüzün uzun sürdüğü bu yerde atmosferik belirtiler dikkate alınarak uzun olan gündüz süresince oruç tutulduğunu anlıyoruz.

3. Savm-ı Visâl ve Savm-ı Dehr

İbn Battûta, dolaştığı yerlerdeki bazı kişilerin sürekli oruç tuttuklarından⁴⁸ (savm-ı dehr), bazılarının, özellikle de bir kısım tasavvuf ehlinin belli bir süre (üç gün⁴⁹, on gün⁵⁰, on dört gün⁵¹, yirmi gün⁵²) iftar etmeden art arda oruç tuttuklarından (savm-ı visâl), bahsetmektedir. Bu kişilerden etkilendiği anlaşılan İbn Battûta da bir tekke de Recep ayının başlarından Şaban'ın 10'una kadar itikâfa girmiş, hiçbir şey yemeden beş gün art arda oruç tutmuş, en sonunda iftarını herhangi bir katık olmadan azıcık pirinçle yapmış, yemek yiyince zahmet çekip yemeyince rahat eder hale gelmiş ve bu şekilde kırk gün geçirmiştir⁵³.

Mâlikî olan İbn Battûta, zikredilen şekilde tutulan oruçların fikhî hükmünden söz etmemiştir. Kendisinin hiçbir şey yemeden beş gün art arda oruç tutmuş olması, bunda bir beis görmediğini göstermektedir.

4. Orucu Tiritle Açmanın Sünnet Kabul Edilmesi

İbn Battûta, 733/1333 Ramazan ayını Eğridir'de geçirdiğini, onların teberrüken diyerek oruçlarını "serîd" (tirit) ile açtıklarını ve "Biz Nebi'nin onu başka yemeklere tercih etmesinden dolayı yemeğe tiritle başlıyoruz!" dediklerini söyler⁵⁴.

⁴⁷ İbn Battûta, II/235, çev. I/480-481.

⁴⁸ İbn Battûta, IV/180, çev. II/925.

⁴⁹ İbn Battûta, II/196, çev. I/429.

⁵⁰ İbn Battûta, III/115, 248, çev. II/617-618, 756; IV/105, çev. II/870-871.

⁵¹ İbn Battûta, III/185, çev. II/688.

⁵² İbn Battûta, III/115, 248, çev. II/617-618, 756.

⁵³ İbn Battûta, III/249, çev. II/757.

⁵⁴ İbn Battûta, II/167-168, çev. I/407.

D. HAC VE UMRE

Malum olduğu üzere seyahatnâmeler, seyyahların dolaştıkları yerler hakkında bilgi veren kitaplardır. Hac ibadeti özünde zorluk ve meşakkatin bulunduğu ve genelde ömürde bir defa yapılan bir ibadettir. Bu nedenle seyahatnâmelerde “Hac” bahsi Müslüman toplumu bilgilendirmek için geniş bir yekûnu kaplamaktadır. Bir taraftan hacıların takip edecekleri güvenli yolların kamuoyuna duyurulması, diğer taraftan hac ibadetinin çok ve çeşitli ritüellerinin sağlık bir şekilde ifa edilebilmesi seyahatnâmelerde “Hac” bahsinin özel bir bölüm ve geniş bir şekilde ele alınmasına yok açmıştır⁵⁵.

İbn Battûta, hac ibadetini altı defa yerine getirmiş ve ilk haccını anlatırken o günkü hac uygulaması hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir⁵⁶. Onun anlattığı ile günümüz hac uygulaması arasında, ülke coğrafyasındaki değişiklikler, hacca gidiş güzergâhında değişme olması, Müslüman nüfusun artması ve ulaşım imkânlarının çeşitlenmesi sonucu aynı anda çok daha fazla kişinin hac ibâdetini yapması gibi zamanın ve şartların değişmesinden kaynaklanan bazı istisnalar dışında önemli bir fark olmadığı görülmektedir. Dikkatimizi çeken istisnaları şöyle sıralayabiliriz⁵⁷:

- Hac kervanı Tebûk'e varınca silâhlarını kuşanıp (kılıçlarıyla) hurma ağaçlarına vurması ve bunu yaparken “*Peygamberimiz bu şehre böyle girdi!*” demesi Şam hacıların âdetlerindenmiş⁵⁸. Günümüzde yol güzergâhı ve ulaşım vasıtaları değiştiği için ağırlıklı olarak hac kabileleri Tebûk'e uğramamakta ve böyle bir uygulama olmamaktadır.

⁵⁵ Kılıç, “*Eoliya Çelebi Seyahatnâmesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma*”, 153, 253-254.

⁵⁶ İlk haccı (726/1326): İbn Battûta, I/153-412, çev. I/9-245. İkinci haccı (727/1327): II/88-90, çev. I/343-345. Üçüncü haccı (728/1328): II/89-91, çev. I/345-346. Dördüncü haccı (729/1329): II/91-97, çev. I/346-347. Beşinci haccı (732/1332): II/153-159, çev. I/394-396. Altıncı haccı (749/1348): IV/181-184, çev. II/926.

⁵⁷ İbn Battûta'nın anlattığı hac uygulamasının günümüzdeki ile mukayesesinde kıymetli bilgilerini paylaşan meslektaşımız Nihat Tosun'u şükranla anarım.

⁵⁸ İbn Battûta, I/347, çev. I/168.

- Hac kervanları Semûd kavmiyle ilgili (bugün Uleyya denilen bölgede bulunan) meşhur Hicr Kuyusu'ndan su içmezlermiş. Çünkü Peygamberimiz (sav) Tebûk Savaşı'nda buradan geçerken devesini süratlendirerek kimsenin o kuyudan içmemesini emretmiştir⁵⁹. Günümüzde yol güzergâhının değişmesi nedeniyle hac kabileleri Hicr Kuyusu'na uğramadıkları gibi, hacıların oraya gitmesi de Suudî hükümetince yasaklanmıştır. Ancak özel resmî izin alarak Hicr Kuyusu'nun olduğu yere girilebilmektedir. Şu anda Hicr kuyusunun olduğu yerde iskân yoktur ve o civarda oturan halkın o suyu kullanıp kullanmadığına dair bilgi sahibi de değiliz.

- Harem-i Şerif'de kadınlara ayrılmış özel tavaf yeri bulunmaktaymış⁶⁰, günümüzde kadınlara ayrılmış özel tavaf yeri yoktur. Ancak Harem idaresi görevlileri, hac günleri ve Ramazan umresi gibi yoğun zamanlar dışında, Kâbe'den yaklaşık beş altı metre geride belli aralıklarla durarak kadınları, erkeklerin içine karışmadan durdukları yerin dışından tavaf etmeye yönlendirmekte ve kadınlar büyük oranda buna uymaktadırlar.

- Arafat vakfesi için Mina üzerinden Arafat'a çıkılıyormuş⁶¹. Bugün ise Mina'ya uğramadan doğrudan Arafat'a çıkılmaktadır. Hacı adaylarının Zilhicce ayının 8. günü (terviye günü) Arafat'a gitmek üzere Mekke'den Mina'ya doğru hareket etmeleri, öğle, ikindi, akşam ve ertesi günün sabah namazını Mina'da kılmaları, sabah namazından sonra Arafat'a hareket etmeleri sünnettir. Ancak günümüzde hacıların önce Mina'ya gidip orada kalmaları sonra Arafat'a intikal etmeleri, ulaşım ve konaklama gibi şartların uygun olmaması nedeniyle çok sıkıntı oluşturduğu için doğrudan Arafat'a intikal edilmektedir.

- Veda tavafından sonra (Medine'ye gitmek üzere Mekke'den ayrılan) mahşerî bir kalabalıkla Batn-ı Mer denen vadiye

⁵⁹ İbn Battûta, I/347-348, çev. I/169.

⁶⁰ İbn Battûta, I/375, çev. I/203.

⁶¹ İbn Battûta, I/405, çev. I/233.

gidilmekteymiş⁶². Bugün böyle bir yer bilinmemekte ve bu şekilde bir uygulama yapılmamaktadır.

- Recep ayında umre yapmaya önem veren Mekkeliler ihrama, (Mekke'de ikamet edenler için harem sınırına en yakın mîkat noktası olan Ten'îm'deki) Hz. Âişe Mescidi'ne bir ok atımı mesafede bulunan ve Hz. Ali Mescidi'nin yakınındaki tümsekte girdikleri için bu umreye, "el-Umretü'l-Ekemiyye" (العمره الأكمية: Tümsek Umresi) adını verirlermiş⁶³. İbn Battûta, bu umrenin başlangıç hikâyesini şöyle anlatır:

*"Abdullah bin ez-Zübeyr (ra), Kâbe'nin tamirinden sonra Mekkelilerle beraber Receb'in 27'sinde umre yapmak için yalın ayak (Ten'îm'de bulunan) o tümseğe çıkarak ihram giymiş sonra Hucûn tepesinden geçerek Muallâ Kapısı'na gitmiştir. Mekke'nin fethi gününde de Müslümanlar şehre oradan girmiştir. Abdullah bin ez-Zübeyr'in yaptığı umre Mekkeliler nezdinde benimsenmiş, şimdiye kadar devam etmiştir. ..."*⁶⁴

Günümüzde ise Mekkeliler değil, daha ziyade Mısırlılar Recep umresine önem vermektedirler. Hatta Kâbe imamları zaman zaman hutbede Recep ayında yapılan umrenin özel bir fazileti olmadığına dair uyarılarda bulunmaktadırlar. Zamanımızda Türkiye'deki Müslümanların daha ziyade Ramazan umresine önem verdikleri görülmektedir. Bugün de Ten'îm, Mekke'de ikamet edenler için harem sınırına en yakın mîkat noktası olduğu için ihrama girmek için tercih edilmektedir. Zikredilen Hz. Âişe Mescid'i mevcuttur ve yenilenmiştir. Hz. Ali Mescidi ve tümsek ise yoktur. Ten'îm'den Kâbe'ye giderken yol üzerinde bulunan tepelerden birisi olan Hucûn tepesi, zamanımızda da bulunmakta olup üzerinde mahalle ve civarında kabristan vardır.

⁶² İbn Battûta, I/411, çev. I/244.

⁶³ İbn Battûta, I/400, çev. I/228.

⁶⁴ İbn Battûta, I/400, çev. I/228.

E. KANDİLLER

İbn Battûta, gezdiği yerlerde kandillere (mübarek gün ve gecelere) önem verilmesi, kutlanması ve ihya edilmesine dair çeşitli bilgiler vermektedir. Bahsettiği kandiller şunlardır:

- 1) Âşûre Gecesi (Muharrem'in 10. gecesi)⁶⁵
- 2) Mevlit Gecesi (Rebîulevvel'in 11. gecesi)⁶⁶
- 3) Mahyâ Gecesi (Mî'râc Gecesi, Receb'in 27. gecesi)⁶⁷
- 4) Berât Gecesi (Şa'bân'ın 15. gecesi)⁶⁸
- 5) Kadir Gecesi (Ramazan'ın Son 10 günün tekli geceleri)⁶⁹
- 6) Ramazan Bayramı Gecesi (Şevvâl'in 1. gecesi)⁷⁰

II. AİLE HUKUKU

1. Nikâh Kadısı ve Nikâh Akdi Kıyma Görevlisi

İbn Battûta, Tunus'ta nikâh kadılığı (قاضي الأُنكحة) yapan iki fakihten bahsetmektedir⁷¹.

Dımaşk (Şam)'daki Benî Ümeyye (Dımaşk) Câmii'nin ilk kapısına bitişik geniş sahanlıkta önde gelen şahitler için odalar (bürolar) vardır. İki Şâfî mezhebine, diğerleri ise öteki mezheplerin mensuplarına aittir. Her odada beş yahut altı udûl (العدول) :

⁶⁵ İbn Battûta, II/196, çev. I/428-429; III/244, çev. II/751-752; IV/199, çev. II/937 (bilgiyi, seyahatnâmeyi yazıya geçiren İbn Cüzey veriyor).

⁶⁶ İbn Battûta, III/244, çev. II/751-752; IV/184, 186, çev. II/927; çev. II/979; IV/199, çev. II/937 (bilgiyi İbn Cüzey veriyor).

⁶⁷ İbn Battûta, I/423, çev. I/252.

⁶⁸ İbn Battûta, I/402, çev. I/230; III/244, çev. II/751-752.

⁶⁹ İbn Battûta, I/403-404, çev. I/231-232; çev. II/965-966.

⁷⁰ İbn Battûta, I/404, çev. I/232-233.

⁷¹ İbn Battûta, I/157-158, çev. I/11.

âdil/yeminli şahitler) ile şehrin kadısı tarafından nikâh akdi kıymaya me'zûn bir görevli bulunur, diğer şahitler ise şehre dağılmışlardır⁷².

İslâm hukuku nazariyatında nikâhın resmî görevlinin huzurunda kıyılması ve resmen tescil edilmesi şartı olmamasına rağmen İbn Battûta'nın nikâh kadısı ve nikâh akdi kıyma görevlisinden bahsetmiş olmasından, evlenmelerin belirli bir disiplin altına alınması, tarafların hak ve görevlerinin daha kolay takibi, resmî bir memur tarafından yapılan evliliklerin ispat kolaylığı taşınması gibi çeşitli sebeplerle evliliklerin kontrol altında tutulmasına ihtiyaç duyulduğunu, evlilik akdinin yetkili kişi veya kurum nezaretinde yapılmasına ve kayıt altına alınmasına özen gösterildiğini anlamaktayız.

2. Evli Kadının Beldesini Terk Etmemesi

İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre bazı yörelerdeki kadınlar yabancı erkeklerle evlenmekte ancak kocalarının beldelerinden ayrılması durumunda onlarla beraber gitmemektedirler⁷³.

3. İkamet Süreli Nikâh (Bir Tür Mut'a Nikâhı)

İbn Battûta, Zîbetülmehele (Maldiv) adalarında ikamet süreli evlilik yapıldığını belirtmektedir. Maldiv adaları halkının geleneklerinden birisi şöyledir: Adaya gelen yabancılar, ada kadınlarından biriyle evlenmek isterlerse hemen evlenebilirler. Ama adadan ayrılacağı zaman kesinlikle kadını boşamak zorundadır. Çünkü buranın kadınları, ülkelerinden katiyen çıkamazlar. Bölge âdetinde mihrin azlığı; bir de kadınların iyi huylu ve geçimli oluşu sebebiyle evlenmek kolaydır. Çokları mihri, "müsemma" (iki tarafın anlaşmasıyla belirli) hâle getirmezler; sadece "mihr-i misil" (emsallerinin aldığı mihr miktarı) alırlar. Büyük ticaret gemileri kıyılara yanaşınca yeni gelen misafirler ada halkından kadınlarla

⁷² İbn Battûta, I/312, çev. I/139.

⁷³ İbn Battûta, II/105, çev. I/352 (Yemen'in Zebîd şehri); IV/247, çev. II/959-960 (Sudan'ın İyvallâten şehri); IV/273, çev. II/981 (Afrika'nın Berdâme ülkesi).

rahatça evlenir; ayrıldıkları zaman da onları boşarlar. Bu aslında bir tür mut'a nikâhdır (muvakkat/geçici evlilik). Onlar, ülkelerinden asla ayrılmayan kadınlardır⁷⁴.

4. Aynı Anda Gerçekleşen Üç Talâkın Tek Talak Sayılacağı Görüşü

İbn Battûta, Takıyyüddîn İbn Teymiyye'yi görmüş ve onun hakkında bilgi verirken, *“Tek sözle üç talakla boşayan kimse bir talakla boşamış gibidir.”* dediğini belirtmiştir. İbn Battûta, bu sözün şeriata aykırı olduğunu söyler⁷⁵.

5. İddetini Tamamlayan Eşi İle Beraber İkamet Eden Kocaların Cezalandırılması

İbn Battûta, Zibetülmehel (Maldiv) adalarından Mehel'de boşanmış kadınların başka bir erkekle evleninceye kadar, kendilerini boşayan erkeğin evinde kalmaya devam ettiklerini, burada kadılık makamına getirilince ilk kaldırdığı kötü âdetin bu uygulama olduğunu, böyle davranmaya devam eden yirmi beş adamı huzuruna çağırıp hepsine ceza olarak sopa attırdığını, sokaklarda millete teşhir ettiğini ve evlerindeki kadınları çıkardığını söyler⁷⁶.

III. ANAYASA HUKUKU

Seyahatnâme'de devlet başkanın nitelikleri, iktidarını paylaşması, halifeye biat etmesi ve halk ile üst düzey yöneticilerden biat alması hususlarında çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

1. Devlet Başkanında Aranılan Şartlar

Kölenin devlet başkanı olamaması: Dihlî (Delhi) emirinin vefat etmesi üzerine, onun memlûku (kapıkulu) olarak işe başlayıp

⁷⁴ İbn Battûta, IV/59-61, çev. II/822-825. İbn Battûta, kadılık yaptığı Maldiv adalarından Mehel'de pek çok kadınla evlenmiştir. İbn Battûta, IV/61, 75-76, çev. II/825, 839-841.

⁷⁵ İbn Battûta, I/316-317, çev. I/142-143.

⁷⁶ İbn Battûta, IV/74, çev. II/836.

başyardımcısı ve ordu komutanı olan bir kişinin hükümlerlik hakkına sahip olduğunu iddia edip şehir halkından biat alması üzerine, kölelik mevzuunu konuşmak için başkadı ve fakihler huzuruna çıkmışlardır. Sultan, bilginlerin kendisi ile konuşmak istedikleri asıl meseleyi (kölelik mevzuunu açacaklarını) anlayınca azat edildiğini içeren bir akit (yazı) çıkarmıştır. Başkadı ile fakihler bu yazıyı okuyunca derhal ona katıldıklarını bildirip biat etmişlerdir⁷⁷.

Kadının devlet başkanı olması: Halkın tümü Müslüman olan ve din-diyanaet bilen⁷⁸ Zibetülmehel (Maldiv) adalarında Hadîce adlı bir kadın yöneticilik yapmaktadır. Söylentilere göre Hadîce'den önceki sultan, gece karanlığı çöktüğünde devlet büyüklerinin haremlerine girip çıktığı için tahttan indirip sürgüne gönderilmiş ve gönderildiği yerde idam edilmiştir. Hanedandan geriye idam edilen sultanın kız kardeşlerinden başka kimse kalmamıştır. Bu yüzden halk kız kardeşlerin büyüğü olan Hadîce'yi tahta geçirmiştir⁷⁹.

2. Devlet Başkanının Halifeye Biat Etmesi

İbn Battûta, Hint sultanının, Abbâsî halifesine biat ettiğini, atalarının yaptığı gibi ülkesinin Abbâsî hilâfeti tarafından onaylanmasını istediğini ve buna önem verdiğini söylemektedir. Hint sultanı halifeye gönderdiği mektupta hilâfete olan inancını, iyi niyetini açıkça belirtmiş, Hint ve Sint ülkelerinde tek hâkim olduğuna ilişkin bir tasdik yazısı iletmesini, kendisine niyâbet (vekâlet) vermesini ve bu amaçla bir niyabet fermanı yazmasını veya kendisini destekleyecek birini yanına göndermesini talep etmiştir. Mısır'da bulunan Abbâsî halifesine durum haber verilince söz konusu sultanı, Hint ülkesinde kendi vekili (nâibi) olarak onayladığını bildiren bir emirname yazıp göndermiştir. Ayrıca Hint ve civar ülkeler için Hint hükümdarına niyâbet verdiğini şahitler huzurunda söylemiştir. Hint

⁷⁷ İbn Battûta, III/121, çev. II/621.

⁷⁸ İbn Battûta, IV/54, 57, çev. II/818, 820.

⁷⁹ İbn Battûta, IV/65-66, çev. II/827-828.

sultanı, halifenin gönderdiği emirnâmenin her Cuma günü minberde iki hutbe arasında okunmasını emretmiştir⁸⁰.

Burada anlatılanlardan yöneticilerin iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için halifenin onayını almak istediklerini anlıyoruz.

3. Devlet Başkanı veya Emir Halktan ve Üst Düzey Yöneticilerden Biat Alması

İbn Battûta, seyahatnâmesinde çok ve çeşitli durumlara özgü biat örneklerini zikretmektedir. Bu, sultanın başa geçme şekline ve tasvip görüp görmemesine bağlı olarak gönüllü veya zorla olmaktadır⁸¹. Son durumda biatten kaçınan veya gecikenler ağır bir şekilde cezalandırılabilmektedir⁸².

Biat alınan kesimlerle ilgili farklı uygulamalar söz konusudur. Bazen halk, emirler, kumandanlar ve etkin devlet adamlarından⁸³; bazen halk, kadı ve âlimlerden⁸⁴; bazen halk ve kadıdan⁸⁵; bazen ise sadece halktan biat alınmaktadır⁸⁶.

Sultan hayatta iken, halkın veliahta biat ettiği de olmaktadır⁸⁷.

Zikri geçen örneklerden devlet başkanlarının, kendilerine bağlılık sözü verilmesi anlamına gelen ve aynı zamanda iktidarlarına meşruiyet kazandıran biat olayına önem verdikleri anlıyoruz.

⁸⁰ Bkz. İbn Battûta, I/393-395, çev. I/219-223; III/88, 167-173, çev. II/592, 667-672.

⁸¹ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, II/142-143, çev. I/389-390; III/30-31, 127, 137-138, 140-142, 191-192, 208-211, 219-220, çev. I/535, II/629, 636-638, 640-642, 694-696, 706-710, 720.

⁸² Örnek olarak bkz. İbn Battûta, III/172, çev. II/671.

⁸³ İbn Battûta, III/125-126, çev. II/626-627.

⁸⁴ İbn Battûta, III/121, çev. II/621.

⁸⁵ İbn Battûta, IV/97, çev. II/862-863.

⁸⁶ İbn Battûta, III/133-134, 199, çev. II/633, 699.

⁸⁷ İbn Battûta, IV/160, çev. II/919.

IV. CEZA HUKUKU

İbn Battûta, devlet başkanı ve yöneticilerin suç işleyen, emir dinlemeyen, muhalefet veya isyan edenlere karşı uyguladıkları cezalardan çokça bahsetmektedir. Bu cezaların önemli bir kısmı, kişinin boynu vurularak⁸⁸ veya işkence ile öldürülmesi⁸⁹, bedenini ikiye bölünmesi⁹⁰, derisinin yüzülmesi⁹¹, dayanılamayacak işkence yapılması⁹² gibi çok ağır şekillerdedir. Bu tür idare hukukuna taalluk eden cezalar, doğrudan fıkıhla ilgili olmadığı için onlardan bahsetmeyeceğiz. Burada sadece İbn Battûta'nın şer'î cezaların uygulanmasına dair anlattıklarını vereceğiz.

1. Küfrü Gerektiren Söz ve Davranışta Bulunan Müslümana Ölüm Cezası Verilmesi

İbn Battûta, Müslümandan sadır olan küfrü gerektiren söz ve davranıştan dolayı ölüm cezasının verildiği iki olaydan bahsetmektedir. Birincisinde Suriye'nin Lâzkiye şehrinde kadı ile tartışması esnasında kalbindeki ilhâdı açığa vuran kişi öldürülmüştür⁹³. İkincisinde ise Antep şehri civarındaki bir dağda oturan ve Hz. Peygamber'e dil uzatan şeyh ile ona muvafakat eden müridi, Halep'te bulunan dört mezhep kadılarının katledilmelerine dair ortak fetvası ile infaz edilmiştir⁹⁴.

Fukahâ, bazı hadislerin umûm ifadelerine ve sahâbenin uygulamalarına bakarak erkek mürtedin öldürüleceği konusunda genel olarak ittifak etmişlerdir. İslam'da irtidâd, bir anlamda İslam

⁸⁸ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, III/141, 187-188, 189, 191, 213, 217; çev. II/641, 691-692, 694, 695, 712-713, 717.

⁸⁹ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, III/208, çev. II/706.

⁹⁰ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/266, çev. I/94; III/28, 192, çev. I/532, II/696; IV/19, 50, çev. II/775, 813.

⁹¹ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, III/199, 202, 204, 208, çev. II/699, 702, 703, 706; IV/95, çev. II/860.

⁹² Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/191, 393, çev. I/29, 219; III/188, çev. II/692; IV/10, çev. II/763.

⁹³ İbn Battûta, I/293, çev. I/122.

⁹⁴ İbn Battûta, IV/179, çev. II/923-924.

rejimine başkaldırı olarak görülüp ağır cezaî müeyyideye bağlanmıştır.

2. İslâm'ın Şartlarını Bilmeyenin Cezalandırılması

İbn Battûta, Hint hükümdarının namazın kılınmasını emretmesi ve kılmayanı cezalandırmak konusunda çok sert olduğundan bahsederken şöyle der:

“O fermân çıkarmıştı: Halk, abdestin ve namazın farzlarını, İslâm'ın şartlarını bilmek için çaba göstermeliydi. Ahali bu konuda sorguya çekilir, kim iyi cevap veremezse ceza görürdü. Bu yüzden gerek (Sultanın sarayındaki) büyük salonunda (kabul dairesinde) gerekse sokak ve çarşılarında herkes bu bilgileri kâğıda not edip ezberlemeye çalışırdı.”⁹⁵

3. Namazı Kılmayanın Cezalandırılması

İbn Battûta, Hint ülkesinde namaz kılmayanların, Zîbetülmehel (Maldiv) adalarından Mehel'de Cuma namazı kılmayanların, Hârezm'de mescitlerinin çevresindeki evlerde oturanlardan müezzinler tarafından namaza çağrılıp da gelmeyenlerin, Sudan'da namaz kılmayan çocukların cezalandırıldığını söylemektedir. Bu cezanın uygulanması da bölgelere göre farklılık göstermiştir. Örneğin: Ölüme kadar varan en ağır cezaların Hint ülkesinde hükümdar tarafından verildiğini⁹⁶, Mehel'de Cuma namazı kılmayanları kendisinin kadı olarak değnekle cezalandırıp halka teşhir ettiğini⁹⁷, Hârezm'de müezzinler tarafından namaza çağrılıp da gelmeyenlerin imam tarafından cemaatin ortasında kamçı ve câmi hayrına yahut fakirleri doyurmak için beş dinar para ceza ile cezalandırıldığını⁹⁸, Sudan'da namaz kılmayan çocukların dövüldüğünü⁹⁹ görmekteyiz.

⁹⁵ İbn Battûta, III/183, çev. II/684.

⁹⁶ İbn Battûta, III/149, 182-183, çev. II/652, 684.

⁹⁷ İbn Battûta, IV/73-74, çev. II/836-837.

⁹⁸ İbn Battûta, III/10, çev. I/520.

⁹⁹ İbn Battûta, IV/265, çev. II/974.

4. Hırsızın Elinin Kesilmesi

Seyahatnâmede hırsızlık yapanın elinin kesilmesi ile ilgili iki olaydan bahsedilir. Birincisinde hacılardan birinin malını çalan hırsızın eli, Mekke muhtesibinin emriyle hac emiri tarafından -istemeyerek de olsa- kestirilir¹⁰⁰. Bu olayda dikkat çeken husus, el kesme cezasının muhtesibin zoruyla hac emiri tarafından uygulanmış olmasıdır. İkincisinde İbn Battûta'nın kendisi, Zîbetülmehel (Maldiv) adalarından Mehel'de kadılık yaparken bir hırsızın elinin kesilmesini emretmiş ve cezanın uygulanmasını seyredenlerin çoğu bayılıp düşmüştür.¹⁰¹ Bu olaydan, el kesme cezasının caydırıcılık açısından halkın gözü önünde gerçekleştirildiğini anlıyoruz.

5. İçki İçen Sultan ve Vatandaşın Cezalandırılması

İbn Battûta, Hint ülkesinde şarap (hamr) içen bir Müslümanın (had cezası olarak) derhal seksen değnekle cezalandırıldığını ve (ta'zîr cezası olarak) sadece yemek vaktinde açılan bir çukurda üç ay hapis tutulduğunu söyler.¹⁰² O, bunun dışında şarap içenin cezalandırıldığı üç olaydan bahseder. Birisi şarap içtiği anlaşılan Herat sultanı¹⁰³, diğeri Herat'ta içki içip sarhoş olan Türkler¹⁰⁴, öteki ise Hint ülkesinde önceden şarap içtiğini itiraf eden hizmetçi ile ilgilidir¹⁰⁵. Son olayda hizmetçiyi sorgulayıp cezayı veren, o sırada Dihlî (Delhi) kadılığına bakmakta olan İbn Battûta'dır. O, ilk iki olayda had cezası uygulandığını söylemekle yetinmiş, cezanın mahiyeti hakkında açıklama yapmamıştır. Son olayda ise had olarak seksen celde vurulduğunu ve üzerinde içki bulunmasından dolayı hapis cezası verildiğini belirtmiştir.

¹⁰⁰ İbn Battûta, I/390, çev. I/216.

¹⁰¹ İbn Battûta, IV/57, çev. II/820.

¹⁰² İbn Battûta, IV/27, çev. II/783.

¹⁰³ İbn Battûta, III/49, çev. I/561.

¹⁰⁴ İbn Battûta, III/50, çev. I/561.

¹⁰⁵ İbn Battûta, III/246, çev. II/753-754.

6. Zinâ Ettiğini İtiraf Eden Evli Kadının Recmedilmesi

Hint hükümdarının üvey kardeşinin annesi, zina itirafı nedeniyle kadı hükmüyle (Dihlî'de) çarşı ortasında recmedilmiştir (taşlanarak öldürülmüştür)¹⁰⁶.

7. Zina İthamıyla Halvet Halinde Yakalanan Köle ve Cariyeye Ceza Verilmesi

İbn Battûta, Zîbetülmehel (Maldiv) adalarından Mehel'de kadı iken halvet halinde yakalanan sultanın kölesi ile cariye hakkında vezirin şeriatla (şer' ile) hükmetmesini istemesi üzerine her ikisine dayak attırdığını, kadını serbest bırakıp köleyi hapsedtiğini, vezirin kölenin de serbest bırakılmasını talep etmesi üzerine kızdığını, hemen köleyi çağırıp kamçıdan daha çok acıtan hayzurân (bambu) çubuklarıyla dövürdüğünü ve boynuna ip taktırıp ada halkına teşhir ettirdiğini söyler¹⁰⁷.

V. YARGILAMA HUKUKU

Seyahatnâmede yargılama hukukuna müteallik konular, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1. Şahitlik Kurumu

İbn Battûta çeşitli yerlerde görev yapan udûl (العدول : âdil/yeminli şahitler)'dan söz etmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere Dımaşk (Şam)'daki Benî Ümeyye Câmii'nin ilk kapısına bitişik geniş sahanlıkta önde gelen şahitler için odalar (bürolar) vardır. İki Şâfî mezhebine, diğerleri ise öteki mezheplerin mensuplarına aittir. Her odada beş yahut altı udûl bulunur. Diğer şahitler ise şehre dağılmışlardır¹⁰⁸.

¹⁰⁶ İbn Battûta, III/185, çev. II/688.

¹⁰⁷ İbn Battûta, IV/75, çev. II/838-839.

¹⁰⁸ İbn Battûta, I/312, çev. I/139. Diğer yerler için bkz. İbn Battûta, IV/180, çev. II/925 (Gazze); III/91, çev. II/594 (Hint).

2. Şahitliğin Kabul Edilmemesi

Buhârâlıların şahitlikleri Hârezm ve diğer yörelerde kabul edilmez. Çünkü kabilecilik, hakkı inkâr ve bâtili (yanlış) savunma gibi olumsuz vasıflarla ün salmışlardır¹⁰⁹.

3. İşkence veya İşkence Korkusu İle Alınan İtirafa Dayanarak Ölüm Cezası Verilmesi

Seyahatnâme'de Hint ülkesinde suç ithamına maruz kalan kişilerin işkence veya işkence korkusu ile itirafa zorlanmalarına dair iki olay anlatılır. Birisi şöyledir:

Hint hükümdarı, iki fakihe ağır bir suç isnadında bulunur. İki fakih isnadı kabul etmeyince onları işkence görevlisine gönderir. İşkenceci, yanına getirilen fakihlere: *"Sultan sizi öldürmek istiyor. Size yüklediği suçu kabul edin de kendinize işkence etmeyin!"* diye öğüt verir ama fakihler yine suçlamayı kabul etmezler. Bunun üzerine ağır işkenceye maruz kalan iki fakih dayanamayıp isnat edilen suçu kabul etmek zorunda kalırlar ve kendilerinin ölümü hak etmiş suçlulardan olduklarını; ne dünyada ne de ahirette kanları için davacı olmadıklarını güya itiraf ederler! İtiraflarını bizzat kendileri yazıya geçirip kadının yanında da ikrar ederler, ikrâh ve icbârın söz konusu olmadığını da kayda geçirirler. Eğer zorla itiraf ettiklerini söyleselerdi daha korkunç işkenceye uğrayacaklardı! Bu yüzden, derhal boyunlarının vurulmasını tercih etmişlerdir¹¹⁰.

4. Mezâlim Mahkemesi

İbn Battûta, Hint, Mağrip (Fas) ve Mısır Memlûk hükümdarının bizzat bazı davalara baktıklarını belirtmiştir.

- Hint hükümdarı her Pazartesi ve Perşembe günleri mezâlimi (zulüm, gasp ve kayırma ile ilgili şikâyetleri) bizzat dinlemek üzere

¹⁰⁹ İbn Battûta, III/17, çev. I/527.

¹¹⁰ İbn Battûta, III/188, çev. II/691-692. Diğer olay için bkz. İbn Battûta, III/185, çev. II/687.

büyük salonun (kabul dairesinin) önündeki aralığa oturur. Derdini anlatmak isteyen hiç kimse hükümdar huzuruna varmaktan alıkonamaz. Ayrıca o, şikâyetçilerin hikâyelerini (dilekçelerini) kaydetsinler diye dört saygın emiri büyük dairenin dört kapısına yerleştirir. Birinci kapıdaki görevli şikâyetçinin hikâyesini alırsa ne âlâ! Almazsa üçüncü veya dördüncü kapıdaki görevli mutlaka ilgilenmek zorundadır! Eğer hiçbiri ilgilenmezse şikâyetçi derdini Kâdilmemâlik (memlûk askerlerinin kadısı) Sadr-ı Cihân'a bildirirdi. O da almazsa derdini sultana açardı. Bu durumda, şikâyetçinin; sözü geçen görevlilerden herhangi birine başvurduğu halde dilekçesinin kabul edilmediği hükümdar nezdinde kesinlik kazanırsa o görevli cezalandırılırdı. Diğer günlerde toplanan (şikâyet) hikâyeleri sultan tarafından yatsıdan sonra incelenirdi¹¹¹.

- Mağrip hükümdarı, yönettiği halk arasında şikâyeti bulunanları dinlemek için divan kurmuştur. Cuma gününü yoksullara tahsis etmiş, o gün -zayıf olmaları sebebiyle- kadınlara öncelik tanımıştır. Kadınlar şikâyet hikâyelerini (dilekçelerini) Cuma namazından sonra ikindiye kadar okuyup dururlar. Sırası gelen kadın kendi adıyla çağrılır ve aracısız bir şekilde hükümdarla konuşurdu. Kadıncağızın hakkı yenmişse derhal hakkı verilir, kendisine bir şeyler ihsan edilmesini istiyorsa yıldırım hızıyla armağan yağdırılır, işi görülürdü. İkinci namazı kılınıktan sonra erkeklerin şikâyet hikâyeleri okunur. Onlara da aynı işlem yapılırdı. Bu arada fakihler ve kadılar şikâyet divanında hazır bulunurlardı. Şer'î hükümlerle ilgili konular onlara arz edilirdi¹¹².

5. Gayri Müslimlerin İçinde Yaşayan Müslüman Cemaatin Kadısı

İbn Battûta, bir kısım gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslümanların kendi kadılarının olduğundan da söz etmektedir¹¹³.

¹¹¹ İbn Battûta, III/183-184, çev. II/684-685.

¹¹² İbn Battûta, çev. II/933. Mısır Memlûk Sultanın halkın şikâyetlerini dinlemesi hakkında bkz. İbn Battûta, I/217, çev. I/55.

¹¹³ İbn Battûta, IV/39, çev. II/797 (Hindistan taraflarında yer alan Fâkenevr şehri); IV/134-149, çev. II/900-910 (Çin şehirlerinde); IV/50, 169, çev. II/812, 919

VI. HELAL VE HARAM

Seyahatnâme'de helal ve haram konuları ile ilgili muhtelif hususlar yer almaktadır.

1. Altın ve Gümüş Kap-Kacak Kullanmaktan Kaçınmak

İbn Battûta, kimi sultanların sarayında sunulan ikramlarda altın ve gümüş kap, kaşık, sofrta kullanıldığına, bazı kişilerin ise dinî kurallar gereği bunları kullanmaktan kaçındıklarını zikretmektedir¹¹⁴.

2. İpek Giysi Kullanan Fakihe Ta'zîr Cezası Verilmesi

Dımaşk'da halk, ipekli takke giydiğinden dolayı bir fakihi Hanbelî kadısına şikâyet etmişlerdir. Kadı fakihin hapsedilmesini emretmiş ve ayrıca ta'zîr cezası vermiştir. Hanbelî kadısının fakihe ta'zîr cezası vermesini hoş karşılamayan Mâlikî ve Şâfiî fakihler, durumu valiye bildirmişlerdir. Vali de durumu Mısır Memlûk Sultanı Melik Nâsır'a bildirmiştir¹¹⁵.

3. Tâat (İbadet) Niteliğinde Olan İşlerden Ücret Alınması

İbn Battûta, gezdiği yerlerde tâat türünden işleri yapanlara ücret verildiğine dair aşağıdaki bilgileri vermektedir.

Kur'ân öğreticilerine ücret verilmesi: Mısır'da yönetimde bulunan bir emir, Kur'ân öğretmenlerine ücret bağlamıştır¹¹⁶.

Câmide Kur'ân okuyanlara ücret verilmesi: Dımaşk'da Benî Ümeyye Câmii'nde ahali her gün sabah namazını müteakip toplanarak Kur'ân'ın (yedi sûresini yahut) yedide birini okurlar. İkinci namazından sonra Kırâat-ı Kevseriyye için toplanıp Kevser

(Hindistan'ın Kavlem şehri); IV/44, çev. II/801 (Hindistan'ın Fandrayna şehri); IV/45, çev. II/805 (Hindistan'ın Kalikût şehri).

¹¹⁴ İbn Battûta, II/187, çev. I/422 (Birgi sultanı Aydınoğlu Mehmet Bey'in sarayında); II/239, çev. I/484-485 (Altın Orda/Ordu sultanı Muhammed Özbek Han'ın köşkünde).

¹¹⁵ İbn Battûta, I/316-317, çev. I/142-143.

¹¹⁶ İbn Battûta, I/214, çev. I/54.

Sûresi'nden Kur'an'ın sonuna kadar okurlar ve bu okuma için toplanan hafızların sayısı yaklaşık 600 olup hepsinin aldığı belirli bir ücret vardır. Bu görevi üstlenen hafızları teftiş eden Kâtibü'l-Gaybe adıyla bilinen özel bir memur hafızların etrafında dolanarak gelmeyenlerin ücretini o miktarda keser¹¹⁷.

İmam ve müezzinlere maaş verilmesi: Dımaşk'ta kutsal sayılan bir tepede birçok vakıf vardır. İmamların ve müezzinin maaşları bu vakıflardan karşılanmaktadır¹¹⁸. Zîbetülmehel (Maldiv) adalarında imam ve müezzinler devletten maaş almaktadırlar¹¹⁹.

Hatibe maaş verilmesi: Beyt-i Makdis'in hatibi, ayda bin dirhem maaş almaktadır¹²⁰.

Tâat (ibadet) niteliğinde olan işlerden ücret almanın caiz olup olmadığı fıkhıta tartışılmıştır. İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden, uygulamada yaygın olarak cevâz görüşünün dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

4. Tesettürle İlgili Hususlar

İbn Battûta dolaştığı yerlerde İslam'ın tesettür kurallarına uyulup uyulmaması ile ilgili şu bilgileri vermiştir:

Kadınların vücudunun tamamını örtmesi: Şirazlı kadınlar ayaklarına mest geçirir; çarşaf ve peçe ile çarşıya çıkarlar. Hiçbir yerleri görünmez¹²¹.

Kadınların tesettüre riayet etmemesi: İbn Battûta bu konuda şu bilgiyi vermektedir:

"Zîbetülmehel (Maldiv) adalarının Müslüman kadınları başlarını örtmezler. Onlara hükümdarlık eden kadın da örtmez. Onlar saçlarını

¹¹⁷ İbn Battûta, I/310-311, çev. I/138.

¹¹⁸ İbn Battûta, I/328-329, çev. I/149-150.

¹¹⁹ İbn Battûta, IV/74, çev. II/837.

¹²⁰ İbn Battûta, IV/179, çev. II/924.

¹²¹ İbn Battûta, II/36, çev. I/284.

güzelce tarayıp bir tarafta toplarlar. Çoğu sadece göbekten aşağısını peştamalla örtterek vücudunun diğer kısımlarını açıkta bırakır. Çarşı ve diğer mekânlarda böyle gezerler! (Zîbetülmehel adalarının başşehri) Mehel'de bana kadılık görevi verildiği zaman bu âdeti kaldırmaya, kadınlara elbise giydirmeye çok çalıştım. Ama başaramadım. Fakat hiçbir kadını, bedeni iyice kapalı olmadığı sürece huzuruma kabul etmez, davasına bakmazdım. Ne yapayım, bundan ötesine gücüm yetmedi! Bazı kadınlar göbekten aşağı giyilen peştamalla beraber kolları kısa ve geniş olan bir tür gömlek de giyinirler. Orada giysileri Dihlî (Delhi) halkının giydiklerine benzeyen cariyelerim vardı. Onlar başlarını da örtmekteydiler ama böyle giyinmeye alışkın olmadıkları için örtü onları süsleyeceğine çirkinleştiriyordu!"¹²²

Hizmetçi kadınlar, cariyeler ve küçük kızların tesettüre riayet etmemesi: İbn Battûta, Siyahların (Sudanlıların) yerilecek işlerinden bazılarını sayarken şöyle der:

"Hizmetçi kadınlar, cariyeler ve küçük kızlar herkesin karşısına avret yerlerini örtmeden çırılçıplak çıkıyorlar. Onların çoğunu Ramazan boyunca bu hâlde görüyordum. Çünkü burada kumandanların sultan sarayında iftar etmesi ve her birinin yemeğinin yirmi hatta daha fazla çıplak cariye tarafından götürülmesi âdettir. Tüm kadınlar hükümdar (Mensâ Süleyman) huzuruna anadan doğma üryan olarak girerler. Hükümdarın kendi kızları bile çıplaktır. Ramazan'ın yirmi yedinci gecesinde (Kadir gecesinde) yaklaşık yüz civarında cariyenin, ellerinde yemek, çırılçıplak yürüyerek hükümdar sarayından çıktıklarını gördüm. Sultanın iki kızı da bunların arasındaydı ve üstlerine hiçbir şey geçirmemişlerdi!"¹²³

Kadınların yüzlerini örtmemesi: Türk kadınları yüzlerini örtmezler¹²⁴.

Kadınların yabancı erkeklerden kaçınmaması: Altın Orda (Ordu) Sultanı Muhammed Özbek Han'ın hanımlarının hiçbirini erkeklerden kaç-göç yapmadıkları için, Cuma günleri namazdan

¹²² İbn Battûta, IV/60-61, çev. II/823-824.

¹²³ İbn Battûta, IV/265, çev. II/975.

¹²⁴ İbn Battûta, II/42, çev. I/289 (Şiraz); II/225, çev. I/472 (Kırım, Macar).

sonra sultan, hanımları, kız ve erkek çocuklarının icra ettikleri ve âdet haline gelen altın kubbede oturma töreni halkın gözü önünde yapılır¹²⁵.

İbn Battûta, Anadolu kadınları hakkında şöyle der: “Burada kadınlar erkeklerden kaç-göç yapmazlar. Yola çıkacağımız zaman akraba ya da ev halkındanmışçasına bizimle vedalaşırlar; üzüntülerini gözyaşı dökerek belli ederlerdi.”¹²⁶

Kadınların yabancı erkeklerden, erkeklerin yabancı kadınlardan kaçınmaması: İbn Battûta, Sudan’ın İyvallâten şehri halkının büyük bir kısmını oluşturan Messûfe (Berberî) kabilesi hakkında bilgi verirken şöyle der:

“Kadınlarına gelince vaktinde namaz kılmalarına rağmen erkeklerden çekinmeyen ve tesettüre dikkat etmeyen hanımlardır. Buralı kadınlar yabancı (namahrem) erkeklerle arkadaş ve dost oluyolar. Aynı şekilde erkekler de yabancı kadınlarla dostluk kuruyorlar. Onlardan birisi evine geldiğinde hanımını yanında erkek arkadaşı ile bulur da hiç yadırgamaz!”¹²⁷

İbn Battûta bu bilginin ardından, bizzat müşahede ettiği ve onların savunmalarını da içeren şu iki olayı aktarır:

a) “Bir gün İyvallâten kadısının yanına izin alarak girdim. Yanında yaşı küçük ve çok güzel bir kadın buldum. Onu görünce çekindim ve dönmek istedim. Kadın hiç sıkılmadan benim hâlime güldü. Kadı bana: “Niye geri gidiyorsun? Bu benim arkadaşımıdır!” dedi. Onların bu durumuna şaşıtm! Çünkü kadı fakihlerden ve hacılardan. Hatta duyduğuma göre o bu sene hanım arkadaşıyla yan yana hacca gitmek için sultandan izin istemiş. Bilmiyorum, bahsedilen hanım arkadaşı bu muydu yoksa başkası mı? Ama sultan izin vermemiş!”¹²⁸

¹²⁵ İbn Battûta, II/229, çev. I/475.

¹²⁶ İbn Battûta, II/161, çev. I/400.

¹²⁷ İbn Battûta, IV/245, çev. II/959-960.

¹²⁸ İbn Battûta, IV/247, çev. II/960.

b) “Bir gün kabile arkadaşım olan birinin yanına vardım. Bir yaygının üstüne kurulmuştu. Evinin ortasında, üstünde gölgelik bulunan bir sedirde, yanında oturan bir erkekle sohbet eden bir kadın vardı. Adama “Bu kadın kim?” dedim. “Karım” dedi. “Yanındaki adam kim, onun oğlu mu?” dediğimde; “Onun arkadaşıdır!” dedi. Hemen dedim ki: “Sen, ülkemizde oturduğun ve şer’in emirlerini tanıdığın halde buna razı mı oluyorsun?” Bana şöyle dedi: “Bizde kadınların (namahrem) erkeklerle edebini koruyarak arkadaşlık etmelerine ses çıkarılmaz, şüphyle bakılmaz. Onlar sizin ülkenizin karıları gibi değil!” Herifin ahmaklığına hayret ettim, çıkıp gittim ve bir daha uğramadım ona! Defalarca beni çağırdıysa da kabul etmedim.”¹²⁹

Hamama peştamalsız girilmesi: İbn Battûta, Mısır’ın Münyetü (Minyetü) İbn Hasîb şehrinde ikameti sırasında bir gün hamama gider ve orada yakananların hiç örtünmediğini görür. Durumu valiye bildirir. Bunun üzerine vali hamamı kirayla çalıştıranları çağırır. Kim peştamalsız girerse cezalandırılacağına dair tehditler savurur ve onlara çok kızar¹³⁰.

5. Yiyecek ve İçeceklerle İlgili Hususlar

Ehlî (evcil) eşek eti yenilmesi: İbâzî olan Umân (Ummân) sultanının verdiği ziyafette ehlî (evcil) eşek eti yenilir. Çünkü onlar eşek etinin helâl olduğuna inanıyor, çarşılarda bile alıp satıyorlar. Ama misafirlerden ve yabancılardan bunu gizliyorlar¹³¹.

At eti yenilmesi: Kırım taraflarında ve Hint ülkesindeki Türkler at eti yemekte-dirler¹³².

Köpek ve eşek eti ile leş yenilmesi: Sudanlılar köpek, eşek ve cîfe (leş) yemekte-dirler¹³³.

¹²⁹ İbn Battûta, IV/247, çev. II/960.

¹³⁰ İbn Battûta, I/225, çev. I/68.

¹³¹ İbn Battûta, II/138, çev. I/383.

¹³² İbn Battûta, II/222, 229-230, 239, çev. I/469, 476, 484; III/97, çev. II/603-604 (Hint ülkesinde bulunan Türkler).

¹³³ İbn Battûta, IV/269, çev. II/975, 977.

Su aygırı eti yenilmesi: Sudanlılar su aygırı etini yemektedirler¹³⁴.

Çekirge yenilmesi: Afrika'da bir köy ahalisi hurma ve çekirgeyle beslenmektedir¹³⁵.

Tavşan eti yenmemesi: Râfizîler tavşan eti yememektedirler¹³⁶.

Haşîş (esrar) kullanılması: Anadolu halkı haşîş (esrar) yemekten ve kullanmaktan çekinmezler, bunda beis görmezler¹³⁷.

Nebîz içilmesi: Kırım tarafı halkı Hanefî mezhebindedir. Onlar nezdinde helâl olduğu için nebîzi (hurma, arpa, üzüm vs.nin küpe basılarak yapılan ve sarhoş etmeyen şırayı) içerler. Dûkî (dövülüp inceltmiş buğday, mısır, bulgur vs.¹³⁸) tanelerinden yapılmış nebîze "bûza" (boza) adını verirler¹³⁹.

Kırmız içilmesi: Kırım tarafındaki Türkler, kısrak (dişi at) sütünden yapılan ve "kırmız" adı verilen nesneyi içmektedirler¹⁴⁰.

VII. MUHTELİF KONULAR

Burada ganimetin sarfı, gayrimüslimlerin ibadethane ve tarihî eserleri, miras, İslam toplumundaki çeşitli vergi uygulamaları hakkında Seyahatnâmede geçen bilgileri ele alacağız.

A. GANİMETİN SARFI

Ganimetin beşte birinin Kur'ân'da belirtilen yerlerle sarf edilmesi: İbn Battûta, bir şehir sultanının kâfirlerle savaştan elde

¹³⁴ İbn Battûta, çev. II/976.

¹³⁵ İbn Battûta, IV/279, çev. II/989.

¹³⁶ İbn Battûta, II/210, çev. I/444.

¹³⁷ İbn Battûta, II/161, 208-210, çev. I/402, 442-443.

¹³⁸ İbn Battûta, çev. I/510, dipnot 6 (nâşirin dipnotu).

¹³⁹ İbn Battûta, II/221-222, 229-230, 239, çev. I/467-469, 476, 484.

¹⁴⁰ İbn Battûta, II/220, 222, 225, 229, 231-234, 239-240, çev. I/466, 469, 472, 476, 478-479, 484-485.

edilen ganimetin beşte birini ayırıp Kur'ân'da belirtilen yerlere¹⁴¹ sarf ettiğini ve “zî'l-kurbâ” (Allah Resulünün akrabaları) denilen payı ise özel bir hazineye koyarak Hz. Ali soyundan gelen şeriflere teslim ettiğini haber verir.¹⁴²

B. GAYRİMÜSLİMLERİN İBADETHANE VE TARİHİ ESERLERİ

1. Kilise ve Puthânenin Câmiye Çevrilmesi

Kilisenin camiye çevrilmesi: İbn Battûta, Dımaşk'daki Benî Ümeyye Câmii'nin yapımı ile ilgili şu bilgiyi vermektedir:

“Câmiin yerinde daha önce bir kilise olup Müslümanlar fethettiği zaman Hâlid bin Velîd (ra) kılıç yoluyla bu yapının bir tarafından girmiş, yarısına kadar varmıştı. Ebû Ubeyde bin el-Cerrâh (ra) ise yapının batı tarafından girerken (mukavemetle karşılaşmadı) o bölümü barış yoluyla ele geçirdi. Müslümanlar kilisenin direnişle karşılaşarak elde ettikleri yarısını mescit yaptılar. Barış ile alınan diğer yarısı ise kilise olarak bırakıldı. Daha sonra (Emevî) Halife Velîd (b. Abdümelik, v. 96/715) mescidi genişletmek istedi ve Rumlara her ne talep edilirse verileceğini belirterek kilisenin satılmasını teklif etti. Fakat Rumlar bu işe yanaşmadılar. Bunun üzerine Velîd, yapıyı zorla teslim aldı.”¹⁴³

Kilisenin camiye çevrilmesi: Müslümanlar Ayasuluk (Selçuk)'u fethedince kiliseyi Cuma mescidine (مسجدا جامعا: Ulu câmiye:) çevirmişlerdir¹⁴⁴.

Puthânenin camiye çevrilmesi: Dihlî (Delhi) Câmii'nin yerinde daha önce puthâne vardı. Müslümanlar orayı câmiye çevirmişlerdir.

¹⁴¹ El-Enfâl 8/41.

¹⁴² İbn Battûta, II/122, çev. I/366-367.

¹⁴³ İbn Battûta, I/306, çev. I/135.

¹⁴⁴ İbn Battûta, II/189, çev. I/424.

Câmiî'nin doğu kapısı yakınında yere yıkılmış iki büyük bakır put vardır. Câmiye girip çıkanlar bu putlara ayak basarlar¹⁴⁵.

2. Tapınağın Yıkılması

Mısır İhmîm (Ahmîm)'de taştan yapılmış bir tapınak vardır. İçinde çeşitli duvar resimleri, eskiden kaldığı için anlaşılması güç kitabeler, yıldız resimleri ve göksel yörünge çizimleri mevcuttur. Bir kişi bu tapınaklardan birini yıktırılmış ve taşlarıyla okul yaptırmıştır¹⁴⁶.

3. Putevi Yapılması Talebinin Cizye Vermek Şartıyla Kabul Edilmesi

Çin hükümdarı, Hint hükümdarına yüklü miktarda hediye göndererek Karâcîl dağının eteğinde; Çin halkının haccettikleri yer (ziyaretgâhu) olan ve Müslüman askerler tarafından ele geçirilerek yağmalanan Semhel'de bir putevi inşasına izin verilmesini talep etmiştir. Hint hükümdarı bu talebe şu mealde cevap yazmıştır:

*"İslâm dininde bu talebin onaylanmasına cevâz yoktur! İslâm toprağında ancak cizye verenlerin kilise yapmalarına müsaade edilir. Sen de cizye vermeye razı olursan putevi yapımı için izin verebiliriz! Selam (kurtuluş) hidâyete uyanlarındır."*¹⁴⁷.

C. MİRAS

İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden, miras taksiminde şeriat hükümlerin her yerde dikkate alınmadığını görüyoruz.

1) Miras anlaşmazlığının şeriat kurallarına göre çözülmesi: İbn Battûta, Şiraz hükümdarının annesi ile kız kardeşi arasında mirasla ilgili bir husumet (dava) çıktığını; o ikisinin medreseye gelip

¹⁴⁵ İbn Battûta, III/109, çev. II/614.

¹⁴⁶ İbn Battûta, I/227, çev. I/69.

¹⁴⁷ İbn Battûta, IV/7, çev. II/758.

kadının yanında muhâkeme olduklarını ve davanın bu medresede şeriatın gerektirdiği şekilde çözüldüğünü haber vermektedir.¹⁴⁸

2) Mirasın şeriat kurallarına göre taksim edilmemesi: İbn Battûta, Sudan'ın İyvallâten şehri halkının büyük bir kısmını oluşturan Messûfe (Berberî) kabilesi hakkında bilgi verirken şöyle der: *"Kişi öldüğü zaman mirası kendi çocuklarına değil, kız kardeşinin oğullarına kalır. Böyle bir âdeti dünyada görmedim; Mulaybâr ülkesinin kâfir Hintlileri hariç! Ama Messûfeliler namazlarını kaçırmayan, fıkıh öğrenen ve Kur'ân ezberleyen Müslümandırlar."*¹⁴⁹

D. İSLAM TOPLUMLARINDAKİ ÇEŞİTLİ VERGİ UYGULAMALARI

Bu başlık altında İbn Battûta'nın devlete zekât, öşür, cizye ve harâc verilmesine dair verdiği bilgileri -fıkıhla ilgili olması hasebiyle- aktaracağız. O, zaman zaman bunların dışında devlete verilen diğer vergilerden¹⁵⁰ de bahsetmiştir. Ancak bunları doğrudan fıkıhla ilgili olmadığı için belirtmeyeceğiz.

Cizye-Harâc: İbn Battûta, Denizli'de zimmet altında yaşayan kalabalık Rum nüfusunun sultana cizye vb. adlarla vergiler verdiklerinden¹⁵¹, kâfirlerin barış içinde yaşamak için Cáva (Jâva) adası hükümdarına cizye verdiklerinden¹⁵², Bangladeş'in bir şehrinde zimmî kâfirlerin ekip biçtiklerinin yarısını vergi (harâc) olarak

¹⁴⁸ İbn Battûta, II/41, çev. I/287-288.

¹⁴⁹ İbn Battûta, IV/245, çev. II/959.

¹⁵⁰ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/249, çev. I/85 (Kudüs'teki bazı mübarek mekânları ziyarete gelen Hıristiyanlardan vergi alınması); çev. II/937 (yollardan mürüriyye/geçiş vergisi alınması); I/192, çev. I/35 (Mısır'da bir köyün ödediği vergi); çev. II/937-938 (Mağrip/Fas'ta zekât toplayıcıları ve şehir valilerinin halktan tadyîf= konukluk adıyla alınan verginin kaldırılması, bilgiyi Seyahatnâme'yi tertipleyip yazıya geçiren İbn Cüzey veriyor); çev. II/938 (Mağrip'te hapiste yatanlardan alınmakta olan ağır vergilerin kaldırılması, bilgiyi İbn Cüzey veriyor).

¹⁵¹ İbn Battûta, II/169, çev. I/408.

¹⁵² İbn Battûta, IV/114, çev. II/880.

verdiklerinden¹⁵³, (Mısır Memlûk sultanı) Melik Nâsır'ın tebaasından olan kâfir Ermenilerin, ona mal (cizye) verdiklerinden¹⁵⁴ söz etmektedir.

Yeri gelmişken belirtelim ki İbn Battûta, ahalisinin çoğu zimmet akdi altında yaşayan zimmîlerden (İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslim tebaadan) oluşan iki İslam şehriden bahsetmektedir¹⁵⁵. Ayrıca Hindistan tarafındaki bir şehirde yaşayan Yahudî cemaatin cizyeyi Hindistan'ın liman şehri Kavlem'in kâfir hükümdarına verdiklerini söylemektedir¹⁵⁶. Burada kâfir hükümdara verilen baş vergisine de "cizye" denildiği anlaşılmaktadır.

Zekât-Öşür: Kırım taraflarında yetiştirilip satmak için Hindistan'a gönderilen at başına yedi dinar veya at sürülerinden dörtte biri, tüccar malından dörtte bir vergi alınmakta iken, Hint sultanı, Abbâsî halifesine biat ettikten sonra¹⁵⁷ bu vergiyi kaldırıp Müslüman tacirlerden zekât, gayri müslimlerden ise öşür (onda bir) alınmasını emretmiştir¹⁵⁸.

¹⁵³ İbn Battûta, IV/106-107, çev. II/873. İbn Battûta başka bir yerde, "(Nil suyunun yüksekliği 16 arşını bulunca sultanın harâcı (geliri) tamam!" (I/208, çev. I/51) diyerek haraçtan söz etmektedir. Ancak bununla ilgili ayrıntı vermediği için onunla neyi kastettiği tam olarak anlayamamakta ise de normal vergiyi kastettiği ağır basmaktadır. Onun, "harâc" kelimesini normal vergi anlamında kullandığına dair diğer örnek şöyledir: "(Mağrip hükümdarının) halktan ağır vergileri kaldırmasına gelince; daha önce yollarda murûriye (geçiş vergisi) diye bir harâc alınmakta, böylece ciddî oranda bir gelir sağlanmaktaydı. Allah onu daima desteklesin, efendimiz bu kazanca iltifat etmeyerek o vergiyi tümüyle kaldırdı!" çev. II/937.

¹⁵⁴ İbn Battûta, I/284, çev. I/114-115.

¹⁵⁵ İbn Battûta, IV/17-18, çev. II/773.

¹⁵⁶ İbn Battûta, IV/49, 50, çev. II/809, 812.

¹⁵⁷ İbn Battûta, III/88, çev. II/592.

¹⁵⁸ İbn Battûta, II/223, çev. I/469, 470; III/88, 183, çev. II/592, 684.

VIII. KADILIK KURUMU

İbn Battûta, ekseriyetle gittiği yerin kadısından bahsetmiştir ve bunlar ehl-i sünnet mezheplerine mensup kadılardır¹⁵⁹. O, kadılardan bahsederken bazen sadece ismini¹⁶⁰, lakabını¹⁶¹ veya mezhebini¹⁶² zikretmiş, bazen bunların hiçbirini zikretmeden “kadı” demekle yetinmiş¹⁶³, bazen ise kadı hakkında az¹⁶⁴ veya çok¹⁶⁵ bilgi vermiştir. Birkaç yerde baktıkları davalardan söz etmişse¹⁶⁶ de yargılama usulü hakkında hemen hemen hiç bilgi vermemiştir.

Burada kadılarla ilgili iki hususu belirtmek istiyoruz.

1) Kadının çok etkili bir konumda bulunması: Zîbetülmehel (Maldiv) adalarında, bütün emirler kâdînin onayı ile geçerli olur. Ada halkı nezdinde kadı herkesten büyüktür. Onun emri hükümdarın emriymişçesine hatta daha fazla dinlenir. Kadı, dâr denilen büyük salonda bir halı üzerinde oturur. Onun üç adası vardır. Bunların gelirini eski sultanın koyduğu kurallar gereğince onun alması eski bir âdettir¹⁶⁷.

¹⁵⁹ İbn Battûta bir yerde, Şam’dan Medine’ye giderken Zeydiyye mezhebi kadısının kendisine yol arkadaşlığı yaptığını söylemiştir. İbn Battûta, I/363, çev. I/186.

¹⁶⁰ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/199-200, çev. I/43-44; II/13, 87, çev. I/265, 339-340; III/121, çev. II/621; IV/145-146, çev. II/906-907. İstisnâî olarak ismini bilmediği (III/7, çev. I/519) veya hatırlamadığı (I/229, 266, çev. I/71, 95) kadı olmuştur.

¹⁶¹ Meselâ: İbn Battûta, IV/97, çev. II/862.

¹⁶² Meselâ: İbn Battûta, I/221, çev. I/57.

¹⁶³ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, III/182, çev. II/683-684; IV/39, 44, 139, 247, çev. II/965-966, 797, 801, 902, 960.

¹⁶⁴ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/185, 194-195, 260, 267, çev. I/22, 38, 91, 95; II/113, çev. I/357; IV/45, 49, çev. II/805, 812.

¹⁶⁵ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/185-186, 226-227, 280-283, 315-316, 387-388, çev. I/23, 69, 109-111, 141, 214; II/38-39, çev. I/286-287.

¹⁶⁶ Meselâ: İbn Battûta, II/41, 87, çev. I/287-288, 339-340; IV/75, çev. II/838-839 (kadı İbn Battûta’dır).

¹⁶⁷ İbn Battûta, IV/66, çev. II/829. İbn Battûta, burada bir süre kadılık yapmıştır. İbn Battûta’nın Zîbetülmehel (Maldiv) adalarının başşehri Mehel’de zorla kadı yapılması, bunun nedeni ve kadılık uygulamaları için bkz. İbn Battûta, IV/68-74, çev. II/830-837.

2) Kadılara “*Sadr-ı Cihân*” (cihanın başı) denilmesi: İbn Battûta, Semerkand kadısına ahalinin “*Sadr-ı Cihân*” dediklerini¹⁶⁸ belirtir. Yine onun verdiği bilgilere göre: Hint ülkesinde; ülkenin ve memlûk askerlerin kâdılkudâtı ile normal kâdılkudât “*Sadr-ı Cihân*” lakabıyla anılır¹⁶⁹. Hint sultanının “*Sadr-ı Cihân*” lakaplı hocası vardır¹⁷⁰ ve onun kişilere verdiği unvanlardan birisi “*Sadr-ı Cihân*”dır¹⁷¹. Çin Kaan’ı (hükümdarı), ülkesine gelen meşhur tekke sahibi bir şeyhi oradaki Müslümanların başkanı yapmış ve onu “*Sadr-ı Cihân*” diye çağırmıştır¹⁷².

A. KADI ATAMASI VE AZLİ

Seyahatnâmede kadı atması ve azli ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

Kadılık belgesi (taklîd): Anlatılanlara göre Mısır sultanı, İskenderiye kadısının dedesine “*taklîd*” (kadılık belgesi) vermiştir¹⁷³.

Kadı atamasında rüşvet ve iltimas iddiası: İbn Battûta, güvenilir birinin kendisine bildirdiğine göre, bir kadının Mısır’ın İskenderiye şehri kadılığına geçmek için 25 bin dirhem yani 1000 altın (dinar) vermiş olduğunu¹⁷⁴, başka bir kâdînin Suriye’nin Lâzkiye şehri kadılığına Melikülümerâ (eyalet valisi) ile arası iyi olduğundan atandığını belirtmektedir¹⁷⁵.

Kadılığa, devletin mutemet adamı olduğu için hak etmeden atanma iddiası: İbn Battûta, Halep Mâlikî kâdılkudâtının hak etmediği halde bu mühim göreve atanmasının, Mısır’ın (Mısır

¹⁶⁸ İbn Battûta, III/37, çev. I/541.

¹⁶⁹ Bkz. İbn Battûta, III/103, 119, 149, 158, 173, 183, 185, 192, 224, 230, 247, çev. II/607, 620, 652, 657-658, 671-672, 684, 688, 696, 727, 733-734, 754-755.

¹⁷⁰ İbn Battûta, III/137, çev. II/636-637.

¹⁷¹ İbn Battûta, I/426, çev. I/256.

¹⁷² İbn Battûta, IV/106, çev. II/872; IV/152, çev. II/911.

¹⁷³ İbn Battûta, I/185, çev. I/23.

¹⁷⁴ İbn Battûta, I/193, çev. I/35.

¹⁷⁵ İbn Battûta, I/292, çev. I/121-122.

Memlûklü idaresinin) güvendiği adamlardan olduğu için gerçekleştiğini ifade etmektedir¹⁷⁶.

Hatalı karardan dolayı kâdînin azledilmesi: Dımaşk (Şam) Şâfiî kâdîlkudâtı, valinin çok hürmet gösterdiği şeyhine, kendisini yalancılıkla itham ettiği için ceza olarak iki yüz kamçı vurdurulduktan sonra bir eşeğe bindirilip bütün Dımaşk'da dolaştırılmasını emretmiştir. Olayı haber alan vali hâdiseyi kınayarak bütün kadıları ve fakihleri huzuruna çağırmıştır. Onlar, Şâfiî mezhebine göre ta'zîr cezası, had cezasına (kırk kırbaça¹⁷⁷) ulaşamayacağından dolayı Şâfiî kâdîlkudâtın kararında hata ettiği hususunda icmâ etmişler ve Mâlikî kâdîlkudât, onun suçlu olduğu yargısına vardığını söylemiştir. Bunun üzerine olay rapor edilip Mısır Memlûk Sultanı Melik Nâsır'a bildirilmiş ve böylece Şâfiî kâdîlkudâtı azledilmiştir¹⁷⁸.

B. KADILARIN GÖREV VE YETKİLERİ

İbn Battûta, gezdiği yerlerdeki kadıların icra ettikleri görevlerle ilgili çeşitli bilgiler vermiştir. Buna göre kadıların görevlerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Şer'î davalara bakmak¹⁷⁹
- 2) Akitleri onaylamak¹⁸⁰
- 3) Nikâh kıymak¹⁸¹
- 4) Ramazan hilalini gözetlemek¹⁸²

¹⁷⁶ İbn Battûta, I/283, çev. I/111.

¹⁷⁷ İbn Battûta, I/318, dipnot 229 (muhakkikin dipnotu).

¹⁷⁸ İbn Battûta, I/318, çev. I/143-144.

¹⁷⁹ İbn Battûta, II/120, çev. I/365 (Mogadişu'da); çev. II/933 (Fas'ta); III/12, çev. I/523 (Hârezm'de).

¹⁸⁰ İbn Battûta, II/41, çev. I/288 (Şiraz); İbn Battûta, III/91, 234, çev. II/594, 737 (Hindistan).

¹⁸¹ İbn Battûta, I/157-158, çev. I/11.

¹⁸² İbn Battûta, I/195-196, çev. I/38-40.

5) Emir ve hükümdarı yargılamak¹⁸³

6) Hükümdârın emirlerini onaylamak¹⁸⁴

Bunların hepsinin her yerde geçerli olduğunu söyleyemeyiz.

C. KADI ÇEŞİTLERİ

İbn Battûta, gezdiği yerlerle ilgili olarak başkadı ve (normal) kadılardan söz etmiştir.

1. Başkadı

a. Başkadıyı İfade Etmek İçin Kullanılan Unvanlar

İbn Battûta'nın verdiği bilgilere göre başkadıyı ifade eden unvan bölgelere farklı arz etmekte ve şunlar kullanılmaktadır:

"Kâdilcemâa": Tunus¹⁸⁵ ve Endülüs'ün Garnâta (Gırnata) şehri¹⁸⁶ başkadısına "kâdilcemâa" denilmektedir.

"Kâdıla'zam" veya *"kâdılkudât"*: İbn Battûta Kırım başkadısından hem "kâdıla'zam"¹⁸⁷, hem de "kâdılkudât"¹⁸⁸ diye söz etmektedir. Bu durum orada iki unvanın da kullanılıyor olmasından kaynaklanmış olabilir.

"Kâdılkudât" veya *"Kâdî kudâti ..."*¹⁸⁹: İbn Battûta'nın verdiği bilgilere göre yukarıda ifade edilen yerlerin dışında başkadıyı ifade

¹⁸³ İbn Battûta, III/182, 183, çev. II/683, 684.

¹⁸⁴ İbn Battûta'nın Zîbetülmehele (Maldiv) adalarının başşehri Mehel'de zorla kadı yapılması, bunun nedeni ve kadılık uygulamaları için bkz. İbn Battûta, IV/68-74, çev. II/830-837.

¹⁸⁵ İbn Battûta, I/165, 168, çev. I/13-14.

¹⁸⁶ İbn Battûta, IV/223, çev. II/949.

¹⁸⁷ İbn Battûta, II/217, 218, çev. I/464, 466.

¹⁸⁸ İbn Battûta, II/218, 237, çev. I/466, 483.

¹⁸⁹ İbn Battûta, Hint ülkesinde aynı kişi için "kâdî kudâti'l-memâlik" (İbn Battûta, III/224, 230, çev. II/727, 733) , "kâdî kudâti'l-hind" (III/103, çev. II/607) , "kadîlkudât bi'l-hind ve's-sind" (III/119, çev. II/620) ve "kâdılkudât" (III/158, 173, 183, 192, çev. II/657, 675, 684, 696) unvanlarını kullanmaktadır.

etmek “kâdılkudât”¹⁹⁰ kullanılmaktadır ve en yaygın kullanılan unvanın bu olduğu anlaşılmaktadır.

b. Başkadı Çeşitleri

Başkadılık; ülke¹⁹¹, (büyük) şehir¹⁹² veya mezhep için söz konusu olabilmektedir. Farklı mezhep mensuplarının yaşadığı bazı büyük şehirlerde her mezhebin kendi başkadısı olabileceği gibi, mensubu çok olan mezhebin başkadısı, az olan mezhebin ise kadısı olabilmektedir¹⁹³. İbn Battûta, Kahire, Halep ve Dımaşk (Şam)’da birden fazla mezhep başkadısı olduğunu söylemektedir. Bu üç şehir başkadıları ile ilgili verdiği bilgiler şöyledir:

Kahire’de dört mezhebin kâdılkudâtları, rütbeleri ve buna itiraz: Kahire’de dört mezhebin kâdılkudâtı vardır¹⁹⁴. Şâfiî mezhebinin başkadısı, rütbe bakımından diğer kadıların hepsinden yüksektir. Tüm Mısır kadılarının atama ve azilleri onun elindedir¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Kâdılkudât kullanımı için bkz. İbn Battûta, I/196, 200, 229, 266, 283, 315-316, 318, çev. I/40, 44, 71, 94, 111, 141, 143-144; II/87, 107, 109, 237, çev. I/339-340, 354-355, 483; III/103, 119, 121, 149, 158, 173, 183, 230, çev. II/607, 620, 621, 652, 657, 672, 684, 733; IV/16, 173, 177-178, çev. II/772 (önceden), 920, 922.

¹⁹¹ İbn Battûta, I/195, çev. I/38 (Bilâd-ı Garbiyye); III/103, 119, çev. II/607, 620 (Hint / Hint ve Sint Ülkesi).

¹⁹² İbn Battûta, I/318, çev. I/143-144 (Dımaşk, Şâfiî); I/316, çev. I/142 (Kahire); IV/179, çev. II/924 (Mısır-Kahire); I/196, 200, çev. I/40, 44 (Mısır-Mahalle-i Kebîre); IV/181, çev. II/926 (Mısır-Kahire); I/229, çev. I/71 (İsnâ/Esnâ-Mısır); I/265-266, çev. I/94 (Lübnan-Atrablus= Trablusşam/Tripoli); II/87, çev. I/339-340 (Musul); II/107, 109, çev. I/354-355 (Yemen-Tâiz); III/121, çev. II/621 (Dihlî-Hint); III/158, çev. II/657; III/173, çev. II/672; III/192, çev. II/696; III/230, çev. II/733; III/247, çev. II/754-755 (Dihlî-Hint); IV/16, çev. II/772 (Hint-Devletabad şehrinin, eskiden); IV/173, çev. II/920 (Mecdüddîn, Şiraz-Şâfiî); IV/181, çev. II/926 (Kahire-Şâfiî).

¹⁹³ Kırım başkadısı Hanefîdir, ayrıca Şâfiî kadısı vardır. İbn Battûta, II/217, çev. I/464.

¹⁹⁴ İbn Battûta, I/216-218, 221, çev. I/55-56, 57.

¹⁹⁵ İbn Battûta’nın Kahire’yi ziyaret ettiği sırada (726/1326) başkadı İmam Bedreddîn bin Cemâa idi. İbn Battûta memleketi olan Mağrip (Fas’e dönüp seyahatlerine dair bilgilerin müsveddelerini kayda geçirdiği sırada (756/1355) ise oğlu İzzeddîn’in onun yerine geçmiş olduğunu belirtmiştir. İbn Battûta, I/216-217, çev. I/55.

Mısır Memlûk Sultanı Melik Nâsır her Pazartesi ve Perşembe günleri dört kadıyı sol tarafına alarak meclis kurar, halkın şikâyetlerini dinlerdi. Dilekçeler huzurda okunduktan sonra derhal gerekenin yapılmasını emrederdi. Önce Şâfiî kadısının, ardından Hanefî, daha sonra Mâlikî, en sonunda da Hanbelî kadılarının gelmesi âdetti. Daha sonra protokol sırası değişip Mâlikî kadısı protokolde Şâfiî kadısını takip etmiştir. O sıradaki Hanefî kadısı bu duruma sitem etmişse de yöneticiler “*eskiden beri âdet böyle devam ediyor*” diyerek protokol sırasının değişmesine karşı çıkmışlar ve o şekilde sürüp gitmiştir¹⁹⁶.

Halep’te dört mezhebin kâdılkudâtları: İbn Battûta, Halep’te dört mezhepten her biri için bir kadı bulunduğunu ifade etmektedir. Bunları sayarken de Şâfiî mezhebi için olana “*kadı*”, diğer üç mezhep için olana ise “*kâdılkudât*” ifadesini kullanmaktadır¹⁹⁷. Diğer üç mezhebin kadısı için “*kâdılkudât*” denildiğine göre bu da kâdılkudât olmalıdır. O, daha sonra tekrar Halep’e uğramıştır. Bu sırada bir olay hakkında verdikleri fetvadan bahsederken oradaki dört mezhebin kadılarından “*kadı*” olarak bahsetmekte ve hepsinin adını da zikretmektedir. Bunlar içerisinde Hanefî kadısının adı her iki anlatımda da aynıdır¹⁹⁸. İlkinde doğrudan Halep kadılarını anlatmış olmasını dikkate alarak bu kişilerin “*kâdılkudât*” olmalarının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

Dımaşk’ta iki veya üç mezhebin kâdılkudâtları: İbn Battûta, Dımaşk’ta Şâfiî ve Hanefî kâdılkudâtından, Mâlikî ve Hanbelî kadısından bahsetmiştir¹⁹⁹. O, ilk ziyaretinden yirmi yıl sonra tekrar Dımaşk’a gelmiş ve bu sefer sadece Malikî ve Şâfiî kâdılkudâtından bahsetmiştir²⁰⁰. İbn Battûta her iki ziyaretinde kadıların ismini

¹⁹⁶ İbn Battûta, I/217-218, çev. I/55-56.

¹⁹⁷ İbn Battûta, I/280-283, çev. I/109-111.

¹⁹⁸ İbn Battûta, IV/178-179, çev. II/923-924.

¹⁹⁹ İbn Battûta, I/315-316, çev. I/141.

²⁰⁰ İbn Battûta’nın önce “*kâdılkudât*” dediği kişiye, biraz sonra “*kadı*” dediği (İbn Battûta, II/87, çev. I/339-340; II/107, 109, çev. I/354-355), önce “*kadı*” dediği kişiye, daha sonra “*kâdılkudât*” dediği (II/38-41, 49, 69, çev. I/286-288, 295, 322; IV/173,

vermiştir. Her iki mezhep kadısının da farklı kişiler olduğu görülmektedir²⁰¹. Onun Şam kadıları ile ilgili her iki ziyaretinde verdiği bilgiler birleştirildiğinde orada üç mezhebin kâdılkudâtı olduğunu ifade etmek mümkündür. Geriye Hanbelî mezhebi kalmaktadır. Bu mezheple ilgili şu ihtimaller akla gelmektedir: Ya orada Hanbelî mensupları az olduğundan bu mezhep için kâdılkudâtlık makamı tesis edilmemiştir, ya onunla görüşüp tanışmadığı için bahsedilmemiştir ya da İbn Battûta yahut seyahatnâmeyi düzenleyip kitap hâline getirmiş olan İbn Cüzey'in yazım hatası vardır.

Konu bütünlüğünün sağlanması açısından şunu da ifade etmek mümkündür ki, seyahatnâmenin farklı yerlerinde ayrıca **“başkadi nâibi (vekili, yardımcısı)”** şeklinde bir makamdan da söz edilmektedir²⁰².

2. Kadı

Şehirler (çok kalabalık olmayan)²⁰³, bazı kaleler²⁰⁴ ve büyük köyde²⁰⁵ kadı vardır. Hac kervanında da kadı

çev. II/920), önce “kâdılkudât” dediği kişiye, biraz sonra “kadı”, biraz sonra tekrar “kâdılkudât” dediği (III/158, 173, 185, 192, 224, çev. II/657, 672, 688, 696, 727; III/230, 247, çev. II/733, 754-755) olmaktadır.

²⁰¹ İbn Battûta, IV/178, çev. II/922.

²⁰² İbn Battûta, I/196, çev. I/40 (Mısır-Mahalle-i Kebîre); I/218, çev. I/56 (Mısır-Kahire); III/247, çev. II/754-755 (Dihlî-Hint, nâib şeyhülislâmdır).

²⁰³ İbn Battûta genellikle gezdiği şehirlerin kadılarından söz etmiştir. Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/239, çev. I/78 (Gazze); I/252, çev. I/85 (Kudüs); I/387-388, çev. I/214 (Mekke); II/12, çev. I/264 (Basra); II/162, çev. I/402 (Alanya); II/167, çev. I/406 (İsparta); II/179, çev. I/416 (Sivas); II/195, çev. I/428 (Balıkesir); II/210, çev. I/443 (Sinop).

²⁰⁴ İbn Battûta, I/285, çev. I/115; I/285, çev. I/116 (kadı İbn Teymiyye'nin ashabındandır); İbn Battûta, I/294, çev. I/123; çev. II/946 (Endülüs'te Cebel-i Fetih=Cebel-i Târik yakınında, kadı İbn Battûta'nın amcaoğludur).

²⁰⁵ İbn Battûta, I/192, çev. I/34.

görevlendirilmektedir²⁰⁶. Ayrıca daha önce belirtildiği üzere sadece nikâh kadılığı yapan da vardır²⁰⁷.

İbn Battûta, Hint ülkesinin bir şehrin kadısının “*kadî hâssa*” (قاضی خاصة) diye çağrıldığını söylemektedir²⁰⁸.

Kadı nâibi: İbn Battûta, kadı nâiblerinden de söz etmiştir²⁰⁹.

Seyahatnâme’de bir yerde Medine’de “*hakem nâibi*” (نائب الحكم) : adliye müfettişi başyardımcısı²¹⁰) olan bir kişiden bahsetmiştir²¹¹ ancak görevi ile ilgili açıklama yapmamıştır.

D. MAHKEME YERİ

İbn Battûta’nın verdiği bilgilere göre kadıların yargılamayı yaptığı mekânlar çeşitlilik arz etmekte olup şunlardır:

1) Dârü’l-Adl (Mahkeme Binası): Dımaşk’ta Dârü’l-Adl (mahkeme) vardır ve dört mezhebin kadıları orada bulunmaktadırlar²¹².

2) Hükümdarın sarayında tahsis edilen yer: Hint kâdılkudâtı, saraydaki büyük salonda (kabul dairesinde) halılarla döşeli yüksek

²⁰⁶ İbn Battûta, I/169, 343, çev. I/14 (kadı İbn Battûta’dır), 166.

²⁰⁷ İbn Battûta, I/157-158, çev. I/11 (Tunus’ta iki fakih).

²⁰⁸ İbn Battûta, IV/22, çev. II/778-779.

²⁰⁹ İbn Battûta, I/315-316, çev. I/141 (Dımaşk Mâlikî kadısı nâibi); III/11, çev. I/521 (Harizm, kadının iki tane fakih nâibi var); II/36, çev. I/285 (Şiraz-Şâfiî, gözleri bozuk, yaşı da epey ilerlemiş olduğu için iki yeğeni kadılık hizmetinde ona nâiblik yapıyor). İbn Battûta Şiraz kadısından önce “kadı” (II/38-42, 47, 49, 69, çev. I/286-289, 294, 295, 322; III/11, 170, çev. I/521, 670), daha sonra “kâdılkudât” olarak bahsediyor (IV/173, çev. II/920).

²¹⁰ İbn Battûta, çev. I/180.

²¹¹ İbn Battûta, I/356, çev. I/180.

²¹² İbn Battûta, I/318, çev. I/143. Ayrıca bkz. İbn Battûta, I/317, çev. I/142-143.

bir kubbe altında oturur ve orada büyük emirlerden borcunu ödemekten kaçınanları yargılardı²¹³.

3) Medrese: Dimaşk'ta Mâlikî ve nâibi (yardımcısı) ²¹⁴, Şâfiî başkadı ve yardımcıları²¹⁵, Hanefî kadısı (başkadısı)²¹⁶ medresede mahkeme kurarlardı. Şiraz kadısı medresede dava bakardı²¹⁷.

4) Mescid avlusu: Musul kâdılkudâtı davalara genellikle medrese dışında mescidin avlusunda bakıyordu²¹⁸. Demek ki kimi durumlarda medreseler mahkeme işlevi de görmüştür.

IX. FIKİH TARİHİ

Seyahatnâme'de insanların mezhep tercih nedenleri, mensup oldukları fıkıh mezhepleri, mezhep mensuplarının kendi arasında ve diğer mezhep mensupları ile ilişkileri, mezhep farklılığının çeşitli yansımaları, devlet-mezhep ilişkisi, fıkıh öğretimi yapılan yerler, günümüzde meşhur olan ve olmayan kadı ve fakihler hakkında değerli bilgiler de yer almaktadır. Ayrıca bazı fıkıh eserlerinin ismi zikredilmiştir. Bu başlık altında mezkûr hususlarla ilgili bilgileri arz etmeye çalışacağız.

A. FIKİH MEZHEPLERİ

1. Halkın Mezhep Tercih Nedenleri

İbn Battûta, birçok yerde halkın mezhebinden bahsetmiş olmasına rağmen sadece bir yerde insanların mezhep tercih nedenini ifade etmiştir. Bir grup sözüne güvenilir adamın İbn Battûta'ya anlattığına göre, Fas kökenli bir hafız Maldiv adalarından Mehel'e

²¹³ İbn Battûta, III/183, çev. II/684. Maldiv adalarında kadı, dâr denilen hükümdarın büyük kabul dairesinde otururdu. İbn Battûta, IV/66, 75, çev. II/829, 838.

²¹⁴ İbn Battûta, I/315-316, 318-319, çev. I/141, 144.

²¹⁵ İbn Battûta, I/317-318, çev. I/143.

²¹⁶ İbn Battûta, I/319, çev. I/144.

²¹⁷ İbn Battûta, II/36, 41, çev. I/285, 287-288.

²¹⁸ İbn Battûta, II/87, çev. I/339.

gelip ihtiyar bir kadının evine misafir olur. Ada halkı her ay kendilerine görünüp bâkire bir kızın ölümüne sebep olan bir ifritten (korkunç ve zararlı cinden) mustariptirler. Faslı Hafız okuduğu Kur'ân ile onları ifritin şerrinden korur. Bundan etkilenen hükümdar, çoluk çocuğu, devlet erkânı ve ada halkı tümüyle İslâm'a girerler. Ayrıca diğer adalara elçiler göndererek onların da Müslümanlıkla şereflemelerine vesile olurlar. İslâm'ı seçen ahali, hidayetlerine vesile olan Faslı hafızın Mâlikî olmasından mütevellit mezhep olarak Mâlikîliği seçmişlerdir²¹⁹.

2. Fıkıh Mezheplerinin Yayıldığı Yerler

İbn Battûta, gittiği yerlerin bir kısmının halkının hangi fikhî mezhebe veya mezheplere tabi olduğunu doğrudan belirtmiştir. Bazen ise bir yerin mezhebini doğrudan belirtmemekle birlikte oranın kadısının, hatibinin²²⁰, namaz kıldırın imamının mezhebini, bir mezhebin Cuma camisini, bir mezhebin âdil şahit (العدول) bürolarının bulunduğunu veya orada bir mezhebin fıkıh tedrisatının yapıldığını belirterek dolaylı yoldan ifade etmiştir. Bu bilgiler o günkü İslam dünyasının mezhep haritasının çıkarılması ve günümüz ile mukâyese edilmesi açısından oldukça önemlidir.

İbn Battûta mezheplerden bahsederken bazen “*Ehl-i Sünnet, Haricî, Râfizî*” şeklinde üst isim, bazen ise “*Mâlikî, Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, İmâmiyye İsnâ Aşeriyye, İsmâilî, Nusayrî, İbâzî*” şeklinde alt

²¹⁹ Olayın ayrıntısı için bkz. İbn Battûta, IV/62-63, çev. II/825-827.

²²⁰ Bir yerin kadısı ve hatibinin mezhebinin, halkın mezhebini yansıtması genel bir durumdur. Bunun istisnaları vardır. Meselâ: Halkı Hanefî olan Bolu Gerede'nin hatibi, Hanbelî bir fakihdir. Bu hatip, yıllardır orada yaşamakta olup çoluk çocuğa karışmış, beldenin beyinin hem hatibi, hem de hocası olmak vasfıyla sözünü herkese geçirmiş, geniş bir nüfuz alanı oluşturmuştur (II/204-205, çev. I/438). Halkın çoğunluğu Nusayrî olan (I/291, çev. I/120) Suriye'nin Lâzkiye şehrine, Mâlikî bir kadı, vali ile arası iyi olduğu için atanmıştır (I/292, çev. I/121-122). O zaman burası Mısır Memlûk sultanlığına bağlıydı (I/293, çev. I/122). Bu şehre Mâlikî kadı atanmasının, halkının mezhebi ile bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

isimler kullanmıştır. Onun verdiği bilgileri, mezheplere göre başlıklandırarak sunacağız.

a. Ehl-i Sünnet (Sünnî) Mezhepler

İbn Battûta, zaman zaman “*Ehl-i Sünnet*” veya “*Sünnî*”²²¹ tabirini kullanmaktadır. Mâlikî²²², Hanefî²²³ ve Hanbelîlerin²²⁴ Ehl-i Sünnet olduğunu belirtmektedir. O, kimi zaman sadece Ehl-i Sünnet tabirini kullanır, alt mezhebi belirtmez²²⁵.

i) Mâlikî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Bağdat²²⁶; Dımaşk²²⁷; Halep²²⁸; Mısır’da Kahire²²⁹, Kûs²³⁰, Münyetü (Minyetü) İbn Hasîb²³¹ ve Nehrîriye (Nahrîriye)²³²; Mağrib²³³; Medine²³⁴; Mekke²³⁵; Sudan’da Zâgarî kasabası civarı²³⁶; Zîbetülmehel (Maldiv) adaları²³⁷ şeklinde zikredilmiştir.

²²¹ İbn Battûta, çev. II/962.

²²² İbn Battûta, çev. II/962.

²²³ İbn Battûta, II/161, çev. I/402.

²²⁴ İbn Battûta, II/38, çev. I/286.

²²⁵ İbn Battûta, II/13, çev. I/265-266 (Basra halkı, sünnet ve cemâat); II/29, çev. I/280 (İsfahan, ehl-i sünnet); III/46-49, çev. I/558-560 (Horasan halkı, ehl-i sünnet); II/136, çev. I/382 (Ummân Kalhât şehri hükümdarı, ehl-i sünnet).

²²⁶ İbn Battûta, II/62, 64, çev. I/319-320.

²²⁷ İbn Battûta, I/297, 309, 313-316, 318-319, çev. I/130, 137, 140-141, 143-144; IV/178, çev. II/922.

²²⁸ İbn Battûta, I/280-283, çev. I/109-111; IV/178-179, çev. II/923-924.

²²⁹ İbn Battûta, I/216-218, 221, çev. I/55-56, 57.

²³⁰ İbn Battûta, I/229, çev. I/71.

²³¹ İbn Battûta, I/224-225, çev. I/66-68.

²³² İbn Battûta, I/194-195, çev. I/38

²³³ İbn Battûta, II/210, çev. I/443; ; çev. II/935; III/234, çev. II/738.

²³⁴ İbn Battûta, I/356, 359, çev. I/180, 183.

²³⁵ İbn Battûta, I/374, 378, 389-390, 397-398, çev. I/225, 202, 205, 214-216; IV/184, çev. II/926.

²³⁶ İbn Battûta, çev. II/962.

²³⁷ İbn Battûta, IV/62-63, çev. II/825-827.

ii) Haneî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Anadolu²³⁸, Bağdat²³⁹, Dımaşk²⁴⁰, Delhi²⁴¹, Halep²⁴², Herat²⁴³, Kahire²⁴⁴, Kırım²⁴⁵, Mekke²⁴⁶, Sinop²⁴⁷ şeklinde belirtilmiştir.

iii) Şâfiî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Mısır'da Abyâr²⁴⁸, Demenhûr²⁴⁹, Kahire²⁵⁰, Menlevî²⁵¹; Bağdat²⁵²; Cidde²⁵³; Dımaşk²⁵⁴; Halep²⁵⁵; Hinavr²⁵⁶; Java adası²⁵⁷; İran'da Yezd²⁵⁸ ile Huncubâl şehrinde özel bir zaviyede bulunanlar²⁵⁹; Kırım²⁶⁰; Kuva²⁶¹;

²³⁸ İbn Battûta şöyle der: "Halkın (Anadolu halkının) hepsi, İmam Ebû Hanîfe (ra)'ın mezhebindedir. Hak Teâlâ ondan razı olsun. Hepsi Ehl-i Sünnet'tir. Aralarında ne Kaderî ne Râfizî ne Mu'tezilî ne Hâricî ne de başka bir bid'atçı bulunmaktadır. Yüce Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır." İbn Battûta, II/161, çev. I/402.

²³⁹ İbn Battûta, II/62, 64, çev. I/319-320.

²⁴⁰ İbn Battûta, I/309, 312-316, 318-319, çev. I/137, 139-141, 143-144; IV/178, çev. II/922.

²⁴¹ İbn Battûta, III/234, çev. II/738.

²⁴² İbn Battûta, I/280-283, çev. I/109-111; IV/178-179, çev. II/923-924.

²⁴³ İbn Battûta, III/44, çev. I/558.

²⁴⁴ Bkz. İbn Battûta, I/216-218, 221, çev. I/55-56, 57.

²⁴⁵ İbn Battûta, II/217, 221-222, 229-230, 239, çev. I/464, 467-469, 476, 484.

²⁴⁶ İbn Battûta, I/397-398, çev. I/225. Ayrıca bkz. I/374, 378, 389-390, çev. I/202, 205, 214-216.

²⁴⁷ İbn Battûta, II/210, çev. I/443.

²⁴⁸ İbn Battûta, I/195, çev. I/38.

²⁴⁹ İbn Battûta, I/193, çev. I/35.

²⁵⁰ Bkz. İbn Battûta, I/216-218, 221, çev. I/55-56, 57.

²⁵¹ İbn Battûta, I/225, çev. I/68.

²⁵² İbn Battûta, II/62, 64, çev. I/319-320.

²⁵³ İbn Battûta, II/98, çev. I/348.

²⁵⁴ İbn Battûta, I/309, 312-316, 318-319, çev. I/137, 139-141, 143-144; IV/178, çev. II/922.

²⁵⁵ İbn Battûta, I/280-283, çev. I/109-111; IV/178-179, çev. II/923-924.

²⁵⁶ İbn Battûta, IV/33, çev. II/792. Hinavr (Honavar): Kanara bölgesinde, Şaravati nehrinin denize döküldüğü yerdedir. İbn Battûta, çev. II/803, dipnot 13 (nâşirin dipnotu).

²⁵⁷ İbn Battûta, IV/114, 115, çev. II/880, 882, 935.

²⁵⁸ İbn Battûta, II/43, çev. I/289.

²⁵⁹ İbn Battûta, II/146, çev. I/393.

²⁶⁰ İbn Battûta, II/217, çev. I/464-465.

²⁶¹ İbn Battûta, II/121, çev. I/366. Kuva (Kilve): Bugün Tanzanya sınırları içinde bulunan ve Kilwa Kisiwani olarak bilinen bir şehirdir. İbn Battûta, çev. I/368-369, dipnot 7 (nâşirin dipnotu).

Mekke²⁶²; Doğu Afrika'da Monbassa adası²⁶³; Mencerûr²⁶⁴; Saray²⁶⁵; Somali'de Zeyla şehrinin Berbere ahalisi²⁶⁶ olarak yer almıştır.

iv) Hanbelî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Bağdat²⁶⁷, Dimaşk²⁶⁸, Halep²⁶⁹, Kahire²⁷⁰, Mekke²⁷¹ şeklinde geçmektedir.

b. Ehl-i Sünnet Olmayan Mezhepler

i) Hâricî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yer: Umman diyarındaki Kalhât şehrinin ahalisinin çoğu Hâricî mezhebine mensupturlar²⁷².

Hâricîlerin İbâzî koluna tabi olunan yerler: Ummân diyarının başşehri Nezvâ²⁷³ ve Sudan'da Zâgarî kasabasıdır²⁷⁴.

ii) Mu'tezile mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yer: Hârezm halkının çoğu Mu'tezile mezhebindedir²⁷⁵.

iii) Râfizî mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Bahreyn²⁷⁶; Kutayf²⁷⁷; Irak'ta Âvâ²⁷⁸, Bi'r-i Mellâha (el-Kifl)²⁷⁹, Hille²⁸⁰,

²⁶² İbn Battûta, I/397-398, çev. I/225. Ayrıca bkz. I/374, 378, 389-390, çev. I/202, 205, 214-216.

²⁶³ İbn Battûta, II/120, çev. I/366.

²⁶⁴ İbn Battûta, IV/40, çev. II/798. Mencerûr (Mangalor): Kanara'nın güneyinde Delly dağı'nın kuzeyinde bulunan bir şehirdir. İbn Battûta, çev. II/803, dipnot 22 (nâşirin dipnotu).

²⁶⁵ İbn Battûta, II/259-260, çev. I/517-518. Serâ (Saray): Altın Ordu (Orda) Devleti'nin payitahtıdır.

²⁶⁶ İbn Battûta, II/114, çev. I/361.

²⁶⁷ İbn Battûta, II/38, 62, 64, 67, çev. I/286, 319-320, 321.

²⁶⁸ İbn Battûta, I/312-316, 318-319, 326-327, çev. I/137, 139-141, 143-144, 147-148; IV/178, çev. II/922.

²⁶⁹ İbn Battûta, I/280-283, çev. I/109-111; IV/178-179, çev. II/923-924.

²⁷⁰ Bkz. İbn Battûta, I/216-218, 221, çev. I/55-56, 57.

²⁷¹ İbn Battûta, I/397-398, çev. I/225. Ayrıca bkz. I/374, 378, 389-390, çev. I/202, 205, 214-216.

²⁷² İbn Battûta, II/136, çev. I/382.

²⁷³ İbn Battûta, II/137, çev. I/383.

²⁷⁴ İbn Battûta, IV/249, çev. II/962.

²⁷⁵ İbn Battûta, III/11, çev. I/521.

(Necf yöresinde) Meşhed-i Ali, Meşhed-i Hüseyin (Kerbela) ²⁸¹, İzâr bölgesi²⁸², Necf²⁸³; İran'da Kum, Kâşân, Sâva, Tûs²⁸⁴; Horasan²⁸⁵; İsfahan²⁸⁶; Kavlem²⁸⁷; Maarra²⁸⁸; Sermîn²⁸⁹; Sûr şehrinin dışında bir kasaba²⁹⁰; Somali'de Zeyla²⁹¹.

iv) Şîa mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Hindistan'ın başşehir Delhi²⁹² ve Irak'ın Necf yöresinde bulunan Meşhed-i Ali beldesi²⁹³.

v) İmâmiyye İsnâ Aşeriyye mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Irak'ta Hille²⁹⁴ ve Kerbela²⁹⁵.

vi) İsmâiliyye mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yerler: Suriye'deki Kadmus, Meyneka, Ulayka, Masyâf ve Kehf kaleleri²⁹⁶.

²⁷⁶ İbn Battûta, II/13, çev. I/266.

²⁷⁷ İbn Battûta, II/151, 153, çev. I/394. Kutayf (Katif):Bahreyn tarafında yer alan bir şehirdir.

²⁷⁸ İbn Battûta, I/424, çev. I/253; II/13, çev. I/266. Âvâ: Iraku'l-Acem bölgesinin şehirlerindedir.

²⁷⁹ İbn Battûta, II/56, çev. I/312. Bi'r-i Mellâha (el-Kifl): Şuanda Kûfe ile Hille arasında yer almaktadır. İbn Battûta, II/55, dipnot 175 (muhakkikin dipnotu).

²⁸⁰ İbn Battûta, II/13, çev. I/266; IV/174, çev. II/920-921; çev. I/315, dipnot 7 (nâşirin dipnotu).

²⁸¹ İbn Battûta, II/13, çev. I/266.

²⁸² İbn Battûta, II/7, çev. I/259.

²⁸³ İbn Battûta, I/423, çev. I/252.

²⁸⁴ İbn Battûta, II/13, çev. I/266.

²⁸⁵ Olayların detayı için bkz. İbn Battûta, III/46-49, çev. I/558-560.

²⁸⁶ İbn Battûta, II/29, çev. I/280.

²⁸⁷ İbn Battûta, IV/49, çev. II/812. Kavlem (Kollam, Quilon, Kuylon): Hindistan'ın liman şehridir.

²⁸⁸ İbn Battûta, I/271-272, çev. I/103. Maarra: Hama'nın çevresinde bulunan bir şehirdir.

²⁸⁹ İbn Battûta, I/272, çev. I/103. Sermîn: Hama'nın çevresinde bulunan bir şehirdir.

²⁹⁰ İbn Battûta, I/258, çev. I/91. Sûr: Lübnan'ın Akdeniz kıyısında bulunur.

²⁹¹ İbn Battûta, II/114, çev. I/361.

²⁹² İbn Battûta, I/427, çev. I/256.

²⁹³ İbn Battûta, I/421, çev. I/250.

²⁹⁴ İbn Battûta, II/56, çev. I/312.

²⁹⁵ İbn Battûta, II/57, çev. I/313.

vii) Zeydiyye mezhebi müntesiplerinin bulunduğu yer: Mekke²⁹⁷ olarak belirtilmiştir.

3. Sünnî Olanlar İle Olmayanlar Arasındaki İlişkiler

Seyahatnâme’de farklı mezhep müntesipleri arasındaki ilişkilere dair çeşitli bilgiler yer almaktadır. Ehl-i Sünnet olan ile olmayanlar arasındaki ilişkilerin iyi olmadığına; birbirlerine saygı göstermediklerine, birbirlerini dışladıklarına, kavga ettiklerine, müsamahasız olduklarına ve zorla kendi mezheplerine sokmaya çalıştıklarına dair çeşitli bilgiler yer almaktadır.

a. Farklı Mezhep Mensuplarının Birbirine Saygı Göstermemeleri

İbn Battûta, Ehl-i sünnet olan ve olmayan mezhep tabilerinin birbirlerine saygı göstermemesi ve bunun yansımalarına dair bazı bilgiler vermektedir. Örneğin:

- “(Suriye’de Hama’nın çevresinde bulunan ve Râfizî olan) Sermîn şehri ahalisi de Aşere-i Mübeşşere’ye sövmekten geri durmazlar. Hatta (onlara olan aşırı düşmanlıklarından dolayı) “on” lafzını asla ağza almayıp, kumaş ve diğer mallarını çarşıda satarken on kelimesini kullanmak gerekirse “dokuz ve bir” derler. Bir gün oradan geçen bir Türk (Memlüklü), yerel satıcının “dokuz ve bir” diye bağırdığını işitince dayanamamış, adamın başına topuzu indirip “topuz ile on de hele!” demiştir. Sermîn’de bulunan büyük câmiin dokuz kubbesi vardır. Aşağılık mezheplerine uyararak kubbeleri dahi on yapmamışlar!”²⁹⁸

- Râfizîler, yukarıda belirttiğimiz üzere Hz. Ali ve ona tabi olanların dışındaki sahâbîlere düşmanlık besledikleri için, Cuma

²⁹⁶ İbn Battûta, I/286, çev. I/116. Kadmus, Meyneka, Ulayka, Masyâf ve Kehf kaleleri: Bu dört kale, (Suriye’de) Bânyâs (Bâniyâs) ve Tartûs (Antartus)’un doğu tarafında bulunan Ensâriyye dağının içinde yer alır. İbn Battûta, I/286, dipnot 126 (muhakkikin dipnotu).

²⁹⁷ İbn Battûta, I/402-403, çev. I/231.

²⁹⁸ İbn Battûta, I/272, çev. I/103. Diğer bir örnek için bkz. İbn Battûta, I/272, çev. I/103.

hutbesinde sadece Hz. Ali ve Hz Ammâr gibi ona uyanların adını zikrederler, ilk üç halife ve diğer sahâbîlerin isimlerini zikretmezler²⁹⁹.

b. Dışlamak

Seyahatnâme’de farklı mezhep mensuplarının birbirini dışlaması ile ilgili bazı bilgiler vermiştir. Örneğin:

İbn Battûta, beraberindekilerle beraber Sinop’a gittiğinde, tabii olduğu Mâlikî mezhebine göre namazda eller iki yana salındığı için bu şekilde namaz kılmışlardır. Sinoplular Râfizîlerin ellerini yana salarak namaz kıldıklarını bilip, Mâlikî mezhebini ve onun namaz kılma usulünü bilmedikleri için İbn Battûta ve yanındakileri Râfizîlikle itham etmişler ve art arda sorular sormuşlardır. Onlara Mâlikî olduklarını anlatmaya çalışmışlarsa da inandıramamışlar, içlerindeki kuşku devam etmiştir. Nihayet belde nâibi (yöneticisi), hizmetçileriyle onlara bir tavşan göndermiş ve ne yapacaklarını izlemesini tembih etmiştir. İbn Battûta tavşanı kesip pişirmiş ve arkadaşlarıyla beraber yemiştir. Bu duruma şahit olan hizmetçi efendisine gidip durumu anlatmıştır. Râfizîler tavşan eti yemedikleri için onlar hakkındaki kuşkuları yok olmuştur ve iyi bir şekilde ağırlamışlardır³⁰⁰.

c. Mezhep Değiştirmeye Zorlamak

İbn Battûta, Râfizî eşkıyaların Horasan’daki Ehl-i Sünnet ahaliyi Râfizî mezhebine sokmaya çalışmasından, Râfizîlerin bir süre Horasan’da hızlı ilerleyişinden, iki taraf arasındaki mücadeleden ve nihayet Râfizîlerin yenilmesinden söz etmektedir³⁰¹.

4. Devlet-Mezhep İlişkisi

Seyahatnâme’de devletin halkı bir mezhebe girmeye zorlaması, bir mezhebin uygulamasına müdahale etmesi, devleti yönetenlerin

²⁹⁹ Bkz. İbn Battûta, II/37-39, 67, 69, çev. I/285-287, 321, 322.

³⁰⁰ İbn Battûta, II/210, çev. I/443-444. Diğer örnekler için bkz. I/286, çev. I/116; II/56, çev. I/312.

³⁰¹ Olayların detayı için bkz. İbn Battûta, III/46-49, çev. I/558-560.

mezhebenden olmayanların bazı yerlerde mezheplerini gizlemesi, bazı yerlerde ise gizleme ihtiyacı duymaması ile ilgili aşağıdaki bilgiler yer almaktadır.

a. Devletin Halkı Bir Mezhebe Girmeye Zorlaması

Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâmiyet'i kabul eden Irak hükümdarı, Râfizî İmâmî fakihlerinden Cemaleddîn bin Mutahhar'dan etkilenerek milletini de zorla Râfizî mezhebine sokmaya çalışmış ancak daha sonra bundan vazgeçmiştir³⁰².

Mısır Memlûk Sultanı, Nusayrîleri dolaylı yoldan Sünnî yapmak istemiş ancak başarılı olmamıştır. İbn Battûta, bu konuda şu bilgiyi vermektedir:

“(Bu gün Hatay ilinin merkezi olan) Antakya, (Suriye'nin) Lâzkiye, Bânîyâs (Bâniyâs) illeri kıyılarında yaşayan halkın çoğu Nusayrî mezhebindedir. Onlar Hz. Ali'nin ilâh olduğuna inanırlar, namaz kılmaz, oruç tutmaz ve boy abdesti almazlar³⁰³. (Mısır Memlûk Sultanı) Melik Zâhir'in, o köylerde mescit yapılmasını ferman etmesi üzerine her köye birer mescit yapmışlardır fakat pek mamur değildir. Zaten mescide asla girmedikleri gibi tamir de etmezler. Hatta bu mabetleri çoğu defa hayvanlarına ahır olarak kullanırlar. Bir yabancı köylerine gelip mescide girerek namaz için ezan okumaya başlasa; “Zırlama! Yulafın geliyor!” derler. Bunların sayıları da hayli çoktur.”³⁰⁴

b. Yöneticilerden Farklı Mezhebe Tabi Olanların Mezheplerini Gizlemesi

Seyahatnâmede yöneticilerinin mezhebenden olmayanların mezheplerini gizlediklerine dair şu iki örnek zikredilmektedir:

³⁰² İbn Battûta, II/37-39, çev. I/285-287; II/67, 69, çev. I/321, 322.

³⁰³ يَطْهَرُونَ لا: Bununla kastedilen, sünnet olmazlar demektir. İbn Battûta, I/291, dipnot 140 (muhakkikin dipnotu).

³⁰⁴ İbn Battûta, I/291, çev. I/120.

- Hârezm halkının çoğu Mu'tezile mezhebindedir. Ancak Altın Ordu (Orda) Devleti Sultanı ve onun şehirdeki emiri (valisi) Ehl-i Sünnet'ten olduğu için bunu açığa vurmamaktadırlar³⁰⁵.

- Umman diyarındaki Kalhât şehrinin ahalisinin çoğu Hâricî mezhebine mensupturlar. Ancak hükümdarı Ehl-i Sünnet'ten olduğu için kendi mezheplerini açığa vurmazlar³⁰⁶.

Bu bilgilerden, halk ile yöneticilerin mezhebinin farklı olmasının problem oluşturduğunu, en azından halkı çekingenliğe ittiğini görmekteyiz. Bu durum yöneticilerin baskısından kaynaklanmış olabileceği gibi, buna dair daha önce yaşanmış yahut halen başka yerlerde yaşanan kötü uygulamaların etkisinden kaynaklanmış da olabilir. İbn Battûta her hangi bir bilgi vermemektedir.

B. FIKIH TEDRİSATI YAPILAN MEKÂNLAR

İbn Battûta, gezdiği yerlerde gördüğü fıkıh mezheplerinin tedrisatının yapıldığı çeşitli medreselerden, iki yerde de mescit veya camide fıkıh tedrisatı yapılmasından söz etmiştir. Onun bu konuda verdiği bilgiler şöyledir:

1) **Hanefî medreseleri:** Hanefîlerin Dımaşk'ta pek çok medresesi vardır. En büyüğü Sultan Nûreddîn Medresesi'dir³⁰⁷

2) Mâlikî medreseleri:

a) **Dımaşk'ta:** Mâlikîlerin Dımaşk'ta, Samsâmiye, Medresetü'n-Nûriye ve Şarâbişiye adında üç medresesi bulunmaktadır³⁰⁸. İbn Battûta 726/1326 yılında Şam'a gittiğinde son medresede konaklamıştır³⁰⁹.

³⁰⁵ İbn Battûta, III/11, çev. I/521.

³⁰⁶ İbn Battûta, II/136, çev. I/382.

³⁰⁷ İbn Battûta, I/319, çev. I/144.

³⁰⁸ İbn Battûta, I/318-319, çev. I/144.

³⁰⁹ İbn Battûta, I/297, çev. I/130.

b) Kûs'ta: Mısır'ın Kûs şehrinde Mâlikî medresesi vardır³¹⁰.

c) Mağrip (Fas) hükümdarı sarayı mescidi: Mağrip hükümdarı, her gün sabah namazından sonra sarayının mescidinde ilim meclisleri düzenleyerek en büyük fıkıh bilginlerini, en seçkin talebeleri toplamakta, tefsir, hadis, İmam Mâlik'in mezhebine uygun fıkıh eserleri ve tasavvuf kitapları okunmaktadır³¹¹.

3) Şâfiî medreseleri: Dımaşk'ta Şâfiîlere ait medreseler çoktur³¹².

Şâfiî olan hazine umum vekili (vekîlü beyti'l-mâl), Kahire'de İmam Şâfiî kubbesinde ders vermektedir³¹³.

4) Hanbelî medreseleri: Dımaşk'da en büyüğü Necmiye olmak üzere Hanbelîlerin de pek çok medresesi vardır³¹⁴.

5) Dört mezhebe göre fıkıh eğitimi verilen medrese: İbn Battûta, Bağdat'ta bulunan medreseler hakkında şu bilgiyi vermektedir:

“Orada (Bağdat'ın doğu yakasında) güzelliği ve zarâfeti ile deyimlere konu olan Nizâmîye Medresesi yer alıyor. Çarşının sonunda Halife Müstansırillah Ebû Ca'fer bin ez-Zâhir'in adına yapılan Müstansırıye Medresesi bulunuyor. Bu okulda dört mezhep için ayrı ayrı mescitler ve eğitim (tedris) köşeleri vardır. “Müderriş” (başhoca) tahtadan yapılmış küçük bir kubbenin altında sedire oturur. Sağında ve solunda müderriş yardımcı eden iki “muîd” (asistan) bulunur. Dört mezhebin tedris meclislerinin her birini tertibi bu şekildedir. Bu medresenin iç kısımlarında öğrencilere ait hamam ile abdest şadırvanı mevcuttur.”³¹⁵

³¹⁰ İbn Battûta, I/229, çev. I/71.

³¹¹ İbn Battûta, çev. II/935.

³¹² İbn Battûta, I/317-318, çev. I/143.

³¹³ İbn Battûta, I/221, çev. I/56-57.

³¹⁴ İbn Battûta, I/319, çev. I/144.

³¹⁵ İbn Battûta, II/62, 64, çev. I/319-320.

6) Nîşâbûr'da fıkıh öğretilen medreseler: Nîşâbûr (Nîşâbûr)'da Câmîye bitişik dört medresede Kur'ân-ı Kerîm ve fıkıh öğrenen epey öğrenci kalmaktadır ve bunlar dünyanın en güzel medreselerindendir³¹⁶.

7) Câmiler:

a) Cáva (Java) câmî: İbn Battûta, Cáva (adalarının başkenti Sumatra)'da câmide Cuma namazından sonra oranın hükümdarının huzurunda Şâfiî mezhebi üzerine furûu fıkıh okunduğuna şahit olduğunu belirtir³¹⁷.

b) Dımaşk Benî Ümeyye Câmîi: Dımaşk'taki Benî Ümeyye Câmîi'nde çeşitli ilimlere ait ders halkaları vardır³¹⁸.

c) Kahire Ezher Câmîi: İbn Battûta, mütebahhir bir âlimin Kahire Ezher Câmîi'nde fakih ve hafızlardan oluşan büyük bir topluluğa ders verdiğini belirtir³¹⁹.

C. MEŞHUR FAKİH VE KADILAR

İbn Battûta ziyaret ettiği yerlerin çoğunlukla fakih, kadı ve hatiplerinden söz etmiş, çok az da olsa müftüden³²⁰ bahsetmiştir. Bunların çoğu çağdaşı olup onlarla görüşmüştür, bir kısmı ise ya daha önce yaşamış ya da çağdaşı olup görüşmediği kişilerdir. O, bizzat görüşmediği kişilerle ilgili olarak başkalarından öğrendiği bilgiyi nakleder. Seyahatnâme'nin Arapça tahkikli neşrini yapan Abdülhâdî et-Tâzî ve Türkçe neşrini yapan A. Sait Aykut'un dipnotlarda verdikleri bilgilere bakıldığı zaman, İbn Battûta'nın bahsettiği fakih ve kadıların önemli kısmı hakkında tabakat kitaplarında bilgi bulunduğu ve bu bilgilerin onun verdiği bilgilerle büyük oranda uyduğu görülmektedir. Bu durum İbn Battûta'nın

³¹⁶ İbn Battûta, III/56, çev. I/565.

³¹⁷ İbn Battûta, IV/115, çev. II/882; çev. II/935.

³¹⁸ İbn Battûta, I/314-315, çev. I/140-141.

³¹⁹ İbn Battûta, I/219, çev. I/56.

³²⁰ İbn Battûta, I/249, çev. I/85; II/206, çev. I/439.

verdiği bilgilerin genel olarak güvenilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda, İbn Battûta'nın kadılardan bahsederken bazen sadece ismini, lakabını veya mezhebini zikrettiğini, bazen bunların hiçbirini zikretmeden "*kadı*" demekle yetindiğini, bazen ise kadı hakkında az veya çok bilgi vermiş olduğunu söylemiştik. Aynı durum fakih³²¹ ve hatipler³²² için de geçerlidir.

İbn Battûta'nın hemen hemen her gittiği yerdeki fakih, kadı ve hatiplerden bahsettiği göz önüne alınınca, bunların sayısının yüzlerle ifade edilecek kadar çok olduğu görülür. Onun için hepsinden bahsetmek hem bir makale hacminin çok üstündedir, hem de çoğunun bugün için zihnimizde karşılığı ve önemi olmadığı için pek faydası da yoktur. İbn Battûta'nın bahsettiği çağdaşı veya daha önce yaşamış fakih ve kadılardan günümüzde meşhur olanlarını, vefat tarihlerine göre belirteceğiz. Tespitimize göre bunlar, on beşi İbn Battûta'dan önce yaşamış, dokuzu onun çağdaşı olmak üzere toplam yirmi dört kişidirler.

1) Hasan-ı Basrî (v. 110/728): Kabri, Basra'ya üç mil uzaklıkta bulunan eski bir surun sınırları içindedir³²³.

2) Muhammed bin Sîrîn (v. 110/729): Kabri, Hasan-ı Basrî'ninki ile aynı yerdedir³²⁴.

3) İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767): Kabri, Bağdat'ın Rusâfe (doğu yakası) yakınındadır³²⁵.

³²¹ Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/218-221, 283, 317, 390-391, çev. I/56-57, 111, 142, 217-218; II/28, 47, 105-107, 167-168, 172, 196, 201, 205, çev. I/279, 293, 352-354, 406-407, 412, 429, 432, 438; III/12, 188, çev. I/522, II/691-692.

³²² Örnek olarak bkz. İbn Battûta, I/388, 398, 404, 405, çev. I/214, 225-226, 232, 234; II/13, 98, 125, 217, çev. I/265, 348, 372, 464-465; III/11, 229, çev. I/522, II/732; IV/39, 41, 44, 66, 97, çev. II/797, 799, 801, 828, 863.

³²³ İbn Battûta, II/14-15, çev. I/267; IV/174, çev. II/920.

³²⁴ İbn Battûta, II/14-15, çev. I/267; IV/174, çev. II/920.

³²⁵ İbn Battûta, II/65, çev. I/321.

4) **Medine'nin İmamı Ebû Abdullah Mâlik bin Enes** (v. 179/795): Medine'de Rasûlullâh (sav)'in Mescidinin doğusunda evi³²⁶, Bakî'ül-Garkad (Cennetü'l-Bakî', Bakî' Mezarlığı)'da ise mezarı bulunmaktadır³²⁷.

5) **Abdurrahmân İbnü'l-Kâsım** (el-Utekî el-Mâlikî, v. 191/807): Kahire'nin kabristanı Karâfe'de yatmaktadır. Ancak buradaki kabirlerin kime ait olduğu herkese malûm değildir, sadece erbabı bilmektedir³²⁸.

6) **Eşheb bin Abdülazîz** (Ebû Amr Eşheb bin Abdilazîz el-Âmirî el-Ca'dî el-Kaysî el-Mâlikî, v. 204/820): Kahire'nin kabristanı Karâfe'de yatmaktadır³²⁹.

7) **İmam Ebû Abdullah eş-Şâfiî** (v. 204/820): Kahire'de Amr b. el-Âs Câmîi'nin önünden geçen büyük yolun doğu tarafında bulunan zaviyede ders vermiştir³³⁰. Türbesi, Kahire'nin kabristanı Karâfe'de bulunmaktadır ve ziyaret edilmektedir³³¹.

8) **İbn Abdilhakem**³³² (Ebû Muhammed Abdullah el-Mısırî el-Mâlikî, v. 214/829): Kahire'nin kabristanı Karâfe'de yatmaktadır³³³.

9) **Asbağ bin el-Ferec** (Ebû Abdillâh el-Ümevî el-Mâlikî, v. 225/840): Kahire'nin kabristanı Karâfe'de yatmaktadır³³⁴.

10) **İmam Ahmed bin Hanbel** (v. 241/855): Kabri, Bağdat'ın Rusâfe (doğu yakası) yakınında İmam Ebû Hanife Hazretleri'nin kabrinin yanı başındadır³³⁵.

³²⁶ İbn Battûta, I/351, çev. I/174.

³²⁷ İbn Battûta, I/361, çev. I/184.

³²⁸ İbn Battûta, I/206-207, çev. I/50.

³²⁹ İbn Battûta, I/206-207, çev. I/50.

³³⁰ İbn Battûta, I/203, çev. I/48.

³³¹ İbn Battûta, I/206-207, çev. I/50.

³³² İbn Battûta Seyahatnâmesinin bazı nüshalarında "Abdülhakem'in iki oğlu" olarak geçer İbn Battûta, I/206, dipnot 102 (muhakkikin dipnotu).

³³³ İbn Battûta, I/206-207, çev. I/50.

³³⁴ İbn Battûta, I/206-207, çev. I/50.

11) **Ebu'l-Hasan el-Lahmî** (el-Mâlikî, v. 478/1084): Mezarı, Tunus'un Safakus (Sfax) şehrinin dışındadır³³⁶.

12) **Gazzâlî** (Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed bin Ahmed eş-Şâfiî, v. 505/1111): Tûs'ta dünyaya gelmiştir ve kabri de orada bulunmaktadır³³⁷.

13) **Allâme Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî** (Ebü'l-Kâsım Mahmûd el-Hanefî, v. 538/1144): Hârezm şehrinin dışında bulunan Şeyh Celâleddîn es-Semerkindî'nin zaviyesinin dışındaki kubbede yatmaktadır. Zemahşer, Hârezm'e dört mil uzaklıkta bir köydür³³⁸.

14) **Fakih Ahmed** (Şems-i Tebrîzî, v. 645/1247?): Mevlânâ Celâleddîn'in hocası olduğu söylenir ve kabri Konya'dadır³³⁹.

15) **Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî** (v. 672/1273): İbn Battûta, Konya'ya yaptığı seyahati anlatırken Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den bahseder ve "*Anlatılanlara göre Mevlânâ gençliğinde bir müderris ve fakih olarak Konya'daki medresede talebe yetiştirmekteymiş*" der³⁴⁰.

16) **Cemaleddîn bin Mutahhar** (Hasan bin Yûsuf el-Hillî er-Râfizî el-İmâmî, v. 726/1325): İbn Battûta, onunla ilgili şu bilgiyi vermektedir:

İlhanlı Irak hükümdarı Müslüman olmadan önce Râfizî İmâmî fakihlerinden Cemaleddîn bin Mutahhar ile dost olmuştu. Sultan tüm Tatar kavmiyle İslâmiyet'i kabul edince bu fakihe pek hürmet gösterir oldu. Cemaleddîn, Râfizîleri güzel göstererek diğer mezheplerden faziletli olduğunu söyledi. Ayrıca hilâfet meselesine de değinerek Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Peygamberimizin vezirleri olduğunu, Hz.

³³⁵ İbn Battûta, II/65, 67, çev. I/321.

³³⁶ İbn Battûta, I/169, çev. I/14.

³³⁷ İbn Battûta, III/52, çev. I/564.

³³⁸ İbn Battûta, III/11, çev. I/520-521.

³³⁹ İbn Battûta, II/175, çev. I/413.

³⁴⁰ İbn Battûta, II/175, çev. I/413.

Ali'nin ise Peygamberimizin amcaoğlu ve damadı olmak münasebetiyle hilâfetin vârisi olduğunu anlattı. Öte yandan sultanın elindeki mülkün ata ve akrabalardan miras yoluyla intikal ettiğini de belirterek “onun alışkın olduğu bir örnekle” meseleyi (hilafet meselesini) izah etti! Sultan henüz İslâm'a girdiği için dinî konuları pek bilmiyordu. Bu yüzden Cemaleddîn'in sözlerine kanarak milletini de zorla Râfizî mezhebine sokmaya çalıştı.³⁴¹

17) Takıyyüddîn İbn Teymiyye (Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî el-Hanbelî, v. 728/1328): İbn Battûta, 726/1326 yılında Dımaşk (Şam)'a yaptığı seyahat esnasında Takıyyüddîn İbn Teymiyye'yi görmüş³⁴², onun hakkında bilgi vermiş ve yorumda bulunmuştur. İbn Battûta'nın verdiği bilgilere göre:

“İbn Teymiyye, Dımaşk'da Hanbelî mezhebinin büyük fakihlerindedir ve çeşitli ilimlerde bilgi sahibidir. Ama galiba aklında biraz noksanlık vardır. Minbere çıkıp öğüt vermeye başlayınca Dımaşklılar ona aşırı saygı gösterirler. Bir gün söylediği sözü fakihler şeriata aykırı bularak Mısır Memlûk Sultanı Melik Nâsır'a haber verirler. Bunun üzerine Sultan, İbn Teymiyye'nin Kahire'ye getirilmesini emreder. Kadılar ve fakihler Melik Nâsır'ın huzurunda toplanırlar. İbn Teymiyye'nin sözleri hakkında ileri sürülen itirazlar belirtilir ve delilleri kâdilkudâta (başkadiya) arz edilir. Başkadı, İbn Teymiyye'ye: “Ne diyorsun bu iddialara karşı?” der. Bunun üzerine O: “Allah'tan başka ilâh yok!” dedi. Kadı tekrar sorunca o yine aynı cevabı verir. (Herhangi bir açıklama yapmadığından) Melik Nâsır'ın emriyle hapse atılarak senelerce zindanda kalır.”³⁴³.

İbn Teymiyye mahpusken neredeyse kırk cildi bulan *el-Bahru'l-Muhît* adında bir Kur'ân tefsiri yazar. Daha sonra annesi Melik Nâsır'ın huzuruna çıkıp ricada bulununca İbn Teymiyye serbest

³⁴¹ Anlatılan olay ve devamı için bkz. İbn Battûta, II/37-39, çev. I/285-287; II/67, 69, çev. I/321, 322.

³⁴² Bazı araştırmacıların, o tarihte İbn Teymiyye'nin zindanda bulunduğu gerekçesi ile İbn Battûta'nın mezkûr olaya şahitlik etmesinin mümkün olmadığına dair itirazları için bkz. İbn Battûta, I/317, dipnot 223, çev. I/160, dipnot 29 (muhakkik ve nâşirin dipnotu).

³⁴³ İbn Battûta, I/316, çev. I/142.

bırakılır. Bu esnada İbn Battûta Dımaşk'tadır. İbn Teymiyye yine bilginlerin şikâyet edeceği türden garip hareketlerde bulunur. Mâlikî ve Şâfiî fakihler, durumu valiye bildirdiler. Vali hemen Melik Nâsır'a yazı yazarak, İbn Teymiyye'nin, şeriata aykırı sözler sarf ettiğini ve bu sözler arasında: "Tek sözle üç talakla boşayan kimse bir talakla boşamış gibidir.", "Peygamberin kabr-i şerifini -Allah güzel kokusunu arttırsın- ziyarete niyet eden yolcu namazları kısa kılmaz." bulunduğunu belirtir. Ayrıca onun bu ve benzeri şeyler söylediğine dair şer'î (hukukî) bir rapor düzenleyerek Melik Nâsır'a gönderir. Bunun üzerine onun emriyle İbn Teymiyye kale zindanına atılır ve orada ölür.³⁴⁴

18) İbn Cemâa (Bedreddîn Ebû Abdillâh Muhammed bin İbrâhîm el-Hamevî eş-Şâfiî, v. 733/1333): İbn Battûta'nın 726/1326 yılında Kahire'yi ziyaret ettiği sırada Şâfiî kâdilkudâtıdır³⁴⁵.

19) Esîrüddîn Muhammed bin Yusuf bin el-Garnâtî (v. 745/1344): Kahire'nin âlimleri arasında yer alır ve dilbilgisinde (nahivde) uzmandır³⁴⁶.

20) Sadrüşşerîa (es-Sânî Ubeydullâh bin Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, v. 747/1346): İbn Battûta Buhârâ'da Herat'tan gelmiş olan fakih Sadrüşşerîa ile karşılaşmıştır³⁴⁷.

³⁴⁴ İbn Battûta, I/317, çev. I/142-143.

³⁴⁵ İbn Battûta, I/216, çev. I/55. Bedreddîn İbn Cemâa hakkında bkz. Morimoto Kosei, "İbn Haldûn'un Tespitlerine Göre Memlûk Devleti Yargı Sistemi", çeviren Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, 2013, cilt: XI, sayı: 21, ss. 163-183, 169.

³⁴⁶ İbn Battûta, I/219, çev. I/56.

³⁴⁷ İbn Battûta, III/24, çev. I/529. Özen, İbn Battûta'nın verdiği bu bilgiye atıfta bulunmaktadır. Bkz. Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2008, XXXV, ss. 427-431, 427-428. İbn Battûta, Buhârâ'ya gidip Herat'tan gelmiş fakih Sadrüşşerîa ile tanışmasını anlatmadan yedi gün önce (III/15-24, çev. I/526-529) Hârezm'e dört günlük mesafede bulunan Kât şehrine gitmiş, oranın kadısı Sadrüşşerîa'dan ve onunla daha önce Hârezm kadısının (Sadr Ebu'l-Hafs Bekrî) evinde görüştüğünden bahsetmiştir. Bu kadı, İbn Battûta'nın Kât şehrine vardığını haber alır almaz öğrencilerini ve şehrin büyüklerinden erdemli bir

21) Takıyyüddîn es-Sübkî (Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilkâfi eş-Şâfiî, v. 756/1355): 748/1348 yılında Dımaşk'da Şâfiî kâdılkudâtıdır³⁴⁸.

22) İbn Cemâa (İzzeddîn Ebû Ömer Abdülazîz bin Muhammed el-Hamevî eş-Şâfiî, v. 767/1366): 749/1348 yılında Kahire'de Şâfiî kâdılkudâtıdır ve daha önce bu görevi yapan Bedreddîn İbn Cemâa'nın oğludur³⁴⁹. İbn Battûta seyahatini bitirip memleketi Mağrib (Fas)'e döndükten sonra, seyahatlerine dair bilgilerin müsveddelerini kayda geçirdiği sırada (756/1355) da Kahire Şâfiî kâdılkudâtılığında İzzeddîn'in bulunduğunu belirtmiştir³⁵⁰.

23) Bahâeddîn İbn Akîl (Ebû Muhammed Abdullah bin Abdirrahmân el-Hemedânî, v. 769/1367): Kahire'nin âlimleri arasında yer alan büyük bir fakihtir³⁵¹.

24) Ebu'l-Berekât Muhammed bin İbrahim es-Sülemî el-Billifîkî (İbnü'l-Hâc Muhammed bin Muhammed es-Sülemî, v. 771/1370): İbn Battûta, Garnâta (Gırnata)'da karşılaştığı kişileri sayarken, "*Kâdılcemâa (başkadı), çağın eşsiz âlimi Ebu'l-Berekât Muhammed bin İbrahim es-Sülemî el-Billifîkî*" diye bahsettiği Billifîkî (Bellefîkî/Belfîkî)'nin o sıralarda Meriye (Almaria)'den yeni dönmüş olduğunu, onunla bir fakihin bahçesinde bir araya gelip sohbet ettiklerini, orada iki gün ve bir gece kaldıklarını söyler³⁵². İbn Battûta hakkındaki bilgiyi hocası Billifîkî'den naklederek vermiş olan biyografi uzmanı Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in³⁵³ aktardığına göre

şeyhi yanına alarak onu karşılamaya gelmiştir (III/16, çev. I/527). Anlatıma bakılırsa, sözü geçen Sadrüşşeria'lar farklı kişilerdir.

³⁴⁸ İbn Battûta, IV/178, çev. II/922.

³⁴⁹ İbn Battûta, IV/181, çev. II/926. İzzeddin İbn Cemâa hakkında bkz. Kosei, "*İbn Haldûn'un Tespitlerine Göre Memlûk Devleti Yargı Sistemi*", 170.

³⁵⁰ İbn Battûta, I/216-217, çev. I/55.

³⁵¹ İbn Battûta, I/218, çev. I/56.

³⁵² İbn Battûta, IV/223, çev. II/949.

³⁵³ Aslında İbn Battûta'yı çok iyi tanıyan İbnü'l-Hatîb'in, onun hakkında kısa ve eleştiri içeren malumatı hocası Billifîkî'den naklen vermeyi tercih etmesi, meslekî kıskançlık veya onu ciddiye almamaktan kaynaklandığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bkz. İbn Battûta, I/82 (muhakkikin girişi); İbnü'l-Hatîb, *el-*

Billifîkî de Gırnata'da bir köyde İbn Battûta ile karşılaşmış bir gün ve gece boyunca gezilerine dair anlattıklarını dinlediğini ve anlattıklarını garipsediğini belirtmiştir³⁵⁴. Mâlikî fakih Billifîkî'nin yetiştirdiği âlimler arasında İbn Battûta'nın adı da sayılmaktadır³⁵⁵.

D. FIKİH ESERLERİ

İbn Battûta fıkıhla ilgili şu eserlerden söz etmiştir:

1) *el-Manzûme fi'l-Mesâilî'l-Hılâfiyye Beyne'l-Fukahâi'l-Erbaa* (المنظومة في المسائل الخلافية بين الفقهاء الأربعة). Müellifi, Ebû Hafs (Necmeddîn) Ömer en-Neseffî³⁵⁶ el-Hanefî'dir (v. 537/1142).

2) *el-Muvatta* (الموطأ)³⁵⁷. Müellifi, İmâm Mâlik bin Enes'tir (v. 179/795).

3) *el-Müsned* (المسند). Müellifi, İmâm Ebû Abdillâh Muhammed bin İdris eş-Şâfiî'dir (v. 204/820)³⁵⁸.

4) *et-Tabsıra Fî'l-Fıkh* (التبصرة في الفقه). Müellifi, İmâm Ebu'l-Hasan el-Lahmî el-Mâlikî'dir³⁵⁹.

İhâta, I/274, dipnot 1 (muhakkikin dipnotu); Aykut, "İbn Battûta", XIX/361; a.mlf., "Tancalı İbn Battûta Seyahatnâmesi", I/XL, LIX, dipnot 11.

³⁵⁴ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III/273-274.

³⁵⁵ Mehmet Erdoğan, "İbnü'l-Hâc el-Billifîkî", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2000, XXI, ss. 52-53, 53.

³⁵⁶ İbn Battûta, eserin müellifinin Neseffî'li olduğunu söyler. İbn Battûta, III/38, çev. I/542.

³⁵⁷ İbn Battûta, IV/143, çev. II/905.

³⁵⁸ İbn Battûta, Şiraz'da bir camide Kadı Mecdüddîn'den bu eseri dinlediğini söyler. İbn Battûta, II/49, çev. I/295-296.

³⁵⁹ Müellif, Ali bin Muhammed er-Rib'î el-Lahmî diye bilinir. İbn Battûta, I/169, dipnot 48 (muhakkikin dipnotu). İbn Battûta, müellifin mezarının Tunus'un Safakus (Sfax) şehrinin dışında olduğunu söyler. İbn Battûta, I/169, çev. I/14.

SONUÇ

İbn Battûta, yirmi sekiz küsur yıllık bir süre içinde Orta İran, Kafkasya, Kuzey Avrupa, Japonya ve Afrika'nın güneyi hariç neredeyse eski dünyanın tamamını gezerek ortaçağın en büyük seyyahı unvanını hak etmiştir. Onun tüm gezileri hesap edildiğinde karşımıza karadan ve denizden 120 bin km civarında muazzam bir alan ortaya çıkmaktadır.

İbn Battûta'nın yaşadığı dönemde İslam ve gayri müslim dünyanın birçok beyliğe, emirliğe, sultanlığa ayrıldığı, bunlar arasında yoğun ve çetin iktidar mücadelesi olduğu, buna rağmen insanların gezi, ilim, ticaret vs. gibi amaçlarla Müslim ve gayri müslim toprakları dolaşabildiği dikkat çekmektedir.

Seyahatnâme 7/14. yüzyıl İslam dünyasının neredeyse tamamının ve bir kısım gayri müslim dünyanın fotoğrafını sunan muhalled bir eserdir. Çalışmamızda ortaya koyduğumuz veriler, bu fotoğraf içerisinde fıkıhla ilgili karelerin önemli bir yer kapladığını açıkça göstermektedir.

İnsan unsuruna en fazla yer veren gezgin olarak kabul edilen İbn Battûta, seyahatnâmelere yeni bir anlayış ve üslûp getirerek ülke ve beldelerin özelliklerinden çok insanların ve halkların durumları, sosyal ve dinî hayat, inanç ve âdetleri ile ilgili bilgiler vermiş olması hasebiyle, fıkıh ve tarihine dair zengin malzeme sunmaktadır. O, seyyah olması yanında fakih ve kadı olması hasebiyle gezdiği yerler hakkında bilgi verirken Müslümanların ibâdât, muâmelât ve ukûbâta dair uygulamaları, mezhepsel durumları, kadılık kurumu ile kadı ve fakihler hakkında gayet zengin bilgi vermiştir. İbn Battûta'nın verdiği bilgiler, genelde İslam tarihi ve medeniyetinin, özelde fıkıh tarihinin yazımına ciddî katkı sağlayacak niteliktedir.

Seyahatnâme'de yer alan fıkıhla ilgili bilgiler bize, geçmişle günümüz ve fıkıhın teorisi ile pratiği arasında belli ölçüde mukayese yapma imkânını da vermektedir.

Eser üzerinde yaptığımız fıkıh merkezli okumada dikkatimizi çeken önemli hususları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- Özellikle ibadetler ilgili konularda, coğrafi değişiklikler gibi zamanın ve şartların değişmesinden kaynaklanan bazı istisnalar dışında fazla fark olmadığı görülmektedir.

- Farklı mezhep mensuplarının bulunduğu bazı büyük camilerde, her mezhep mensubu namazı kendi imamı arkasında kılmaktadır. Günümüzde bu uygulama -bildiğimiz kadarıyla- yoktur.

- Sünnîlerin yaşadığı bazı yörelerde yabancı erkekle evlenen kadın, kocasının beldesinden ayrılması durumunda onunla beraber gitmemekte ve ondan boşanmaktadır. Böylece buralarda ikamet süreli (bir tür mut'a: muvakkat/geçici) nikâh akdi yapıldığı görülmektedir

- Yöneticilerin, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak veya iktidarlarının meşruiyetini kuvvetlendirmek için halifenin iktidarını onaylamasına ve ileri gelenler ile halkın kendisine biatine önem verdikleri müşahede edilmektedir.

- Had ve kısas cezaları genel olarak uygulanmaktadır.

- Özellikle siyasî suçla itham edilen sanıkların sorgu, yargı ve cezalandırılmasında devlet gücünün kötüye kullanılmasına dair epeyce örnek bulunmaktadır.

- Çeşitli İslam beldelerinde farklı örtünme modelleri ve tesettür alışkanlıkları bulunduğu görülmektedir.

- Birçok yerdeki ahalinin mensup olduğu mezhebin doğrudan ve dolaylı olarak belirtilmesi, o günkü İslam dünyasının mezhep haritasının çıkarılması ve günümüzle karşılaştırılması açısından oldukça önemlidir.

- Bazı yerlerde devletin halkın mezhep tercihine müdahalesi ve bunun akislerine dair bilgiler de yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Ayktut, A. Sait “**İbn Battûta**”, DİA, TDV Yayını, İstanbul 1999, XIX, ss. 361-368.

....., A. Sait, “**Tancalı İbn Battûta Seyahatnâmesi**”, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed bin Abdillâh İbn Battûta el-Levâtî et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, 2. Baskı, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Ayktut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, I, ss. XXI-LXII.

Bağdâdî (v. 1920), İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî, **Hedyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannafin I-II**, istinsah ve tashih: Muallim Kilisli Rifat Bilge ve Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (1. cilt), 1955 (2. cilt) (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.'dan ofset baskı), II/169.

....., İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî, **İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn I-II**, birinci cildi tashih: Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Muallim Kilisli Rifat Bilge, ikinci cildi tashih Muallim Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1947 (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.'dan ofset baskı), I/262.

Emre, Akif, “**Niçin İbn Batuta okumalıyız?**”, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/AkifEmre/nicin-ibn-batuta-okumaliyiz/54423>, 21.06.2014.

Erdoğan, Mehmet, “**İbnü'l-Hâc el-Billifiki**”, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2000, XXI, ss. 52-53.

İbn Battûta (v. 770/1369), Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed bin Abdillâh el-Levâtî et-Tancî, **er-Rihle= Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-VI (I-IV: er-Rihle, V: el-Fehâris, VI: el-Müstedrekât)**, Takdim ve tahkik Abdülhâdî et-Tâzî, Rabat 1417/1997; **er-Rihle= Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-II**, 1. Baskı, Kahire 1346/1928; **er-Rihle= Tuhfetü'n-**

Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr I-II, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1377/1958. **Türkçe çevirisi: İbn Battûta Seyahatnâmesi I-II**, 2. Baskı, Çeviri, inceleme ve notlar A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004; **Büyük Dünya Seyahatnâmesi**, Osmanlıca Türkçesine çeviren Muhammed Şerif Paşa, İlk baskıyı sadeleştiren Mümin Çevik, İkinci gözden geçiren ve sadeleştiren Ali Murat Güven, Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, ty.

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, **ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâmine I-IV**, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1414/1993.

İbn Haldûn, (v. 808/1406), Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, **el-Mukaddime I-II**, Tahkik tahrîc ta'lîk Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'reb, Dımaşk 1425/2004.

İbn Sûde, Abdüsselâm b. Abdülkâdir el-Merrî, **Delîlu Müerrihi'l-Mağribi'l-Aksâ= Delîlu İbn Sûde**, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1418/1997.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh (v. 776/1374), **el-İhâta fî Ahbâri (Târihi) Gırnâta I-IV**, 1. Baskı, Takdim, tahkik ve havâşî Muhammed Abdullâh İnân, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1395/1975.

Kehhâle, Ömer Rızâ (v. 1987), **Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye I-IV**, 1. Baskı, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

Kılıç, Muhammed Tayyib, **"Evliya Çelebi Seyahatnâmesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma"**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 15, sayı 2, Diyarbakır 2013, ss. 149-259.

Kosei, Morimoto, **"İbn Haldûn'un Tespitlerine Göre Memlûk Devleti Yargı Sistemi"**, çeviren Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM:

İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, 2013, cilt: XI, sayı: 21, ss. 163-183.

Özen, Şükrü, **"Sadrüşşerîa"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2008, XXXV, ss. 427-431, 427-428.

Yeni Şafak Yayın Kurulu, **"İslâm dünyasının ilk gerçek 'uluslararası gazeteci'si..."**, *İbn Battuta, Büyük Dünya Seyahatnâmesi*, Osmanlıca Türkçesine çeviren Muhammed Şerif Paşa, İlk baskıyı sadeleştiren Mümin Çevik, İkinci gözden geçiren ve sadeleştiren Ali Murat Güven, Yeni Şafak Gazetesi Yayını, İstanbul, ty.

Zebîdî (v. 1205/1791), Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL**, Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', Kuveyt 1385/1965.

Zirikî (v. 1976), Hayreddîn, **el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn I-VIII**, 15. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

SEMENNÛDÎ'DE NEFİS MERTEBELERİ

Mehmet Şirin AYIŞ*

Özet

Tasavvufun hedeflerinden bir tanesi de insanın ruhunu terbiye etmektir. İnsanın nefsi terbiye olmadan da insanın ruhen olgunlaşması mümkün değildir. Bu amaçla sûfî şahsiyetler nefsi yedi mertebeye ayırarak, nefis terbiye metotları geliştirmişler. Önemine binaen bazen nefis mertebeleri ile ilgili müstakil eserler yazıldığı gibi bazen de bu konu, herhangi bir kitabın bir bölümü olarak ele alınmıştır.

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî de tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgiler verdiği eserlerinde nefis terbiyesi ile ilgili konularda nefsanî tarikat yolunun metodlarını ele alır. Bu metodu esas alan Semennûdî, nefsi, emmâre, levvâme, mülhime, mutmâinne, raziyye, marziyye ve kâmile olarak yedi sınıfa ayırır, bu yedi mertebenin her birisinde nefsin seyri, âlemi, mahalli, hali, vâridi, askerleri gibi hususlar ile ilgili bilgiler verir.

Anahtar Kelimeler: Semennûdî, Tarikat, Nefis, Nefis Mertebeleri.

Self Stages in Semennûdî

Abstract

One of the purpose of mysticism is to edify the soul. It is not possible the maturation of human spiritually without his self being trained. For this purpose, sofi personalities developed self-training

* Dr., Müftü Yardımcısı, Erzurum İl Müftülüğü (msirinayis@hotmail.com)

methods by dividing the self into seven stages. Considering the importance of this issue, as sometimes autonomous works were written about self stages, sometimes this issue was discussed in a section of any book.

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî also deals with the methods of sensual cult road concerned with the issues of self-training in his works in which he gives important information about the rules and conventions of cult. Based on this method, Semennûdî divides self into seven category such as ammara, levv, mulheim, mutmainn, raziyy, marziyy and kamile and gives information in each one of these stages about issues such as self's course, booze, local, state, vari and military.

Key Words: Semennûdî, Cult, Self, Self Stages.

Giriş

Nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelir.¹ Tasavvufta ise, mahiyeti, birliği, cisim ve cevher oluşu, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan daha çok, zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla tasavvufta nefis denilince, şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden nefis anlaşılır.²

Mutasavvıflara göre, insanın nefisini bilmesi, gazap, haset, kibir, kin, şehvet, riya, gaflet, dünya sevgisi, ahiret sevgisi gibi nefsin tabiat ve heveslerinden ne kadar kınanmış ahlak varsa, bunların tamamını bırakarak kendini temizlemek, bunların yerine İslam'ın emrettiği ve uygun gördüğü güzel ahlaklar ile ahlaklanmasıdır. Bir insan kötü

¹ Râgıb el-İşfahânî, *el-Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 1472.

² Süleyman Uludağ, “NEFİS”, *DİA.*, TDV. Yay., İstanbul 2006, XXXII, 526-529; Nefs kelimesinin Kur'an'da kullanımlarıyla ilgili bkz., Ahmed Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

huylarını bırakıp iyi huylar edinirse, kendi nefsinde yok olup, Hakk'ın sıfatları ile vasıflanmış olur. Dünya ve ahiret muhabbetini bırakarak, gönlünde Hakk'ın fikrinden başka bir fikir ve O'nun muhabbetinden başka bir muhabbet koymaz. Böylece kendi nefsinin külli olanda yok ederek kendisinin ve bütün yaratılmışların Allah'ın zatının denizinde fani olduğunu bilir. Hakk'ın her şeyi kuşattığını anlar. Eşyanın faniliğini ve Hakk'ın bakiliğini anlar. Evvel, ahir, zahir ve batının Hakk olduğunu görür. Böylece “*Hangi tarafa yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır*”³ ayetinin hakikati meydana çıkar.⁴

Tasavvuf, bir ilim olduğu kadar aynı zamanda bir hâl ve eğitim işidir. Bu sebeple gerek ferdî, gerekse toplumsal hayatta derin izler bırakan önemli müesseseler kurmuştur. Bu müesseselerden biri de, hedefi insan ruhunu terbiye etmek ve insanı dış dünyanın etkisinden kurtarıp, kendi iç âlemine yönlendirerek, insanı kendi içindeki mutlak hakikate ulaştırmak olan tarikatlardır. Zira insan, Cenab-ı Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının müştareken tecelli ettiği bir varlıktır. Cemâl sıfatı ruhta, celâl sıfatı nefiste tecelli eder. Nefis ve ruh insanın vücûd mülkünde hükümrânlık sevdasında bulunan iki ayrı sultan gibidir. Tarikatların gayesi ise, insanın vücûd mülkünde ruhu hâkim kılmak, nefsi ona esir etmektir. Yani nefsi, ahlak-ı zemîmeden kurtarıp, ruhu “elest bezmi”nde verdiği ahde muvafık şekilde sultan etmektir. İşte bu gayenin tahakkuku için tarikatlarda birtakım usûl ve esaslar vaz edilmiştir. Bu metodların, ya da usûl ve esasların farklılık durumlarına göre tarikatlar iki guruba ayrılır. Birincisi rûhanî, ikincisi ise nefsanî tarikatlardır. Rûhanî tarikatlarda nefse çile çektirme yoktur. Bunun yerine, ruhun saflaştırılıp, “elest

³ Bakara, 2/115.

⁴ Ebü'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, s.181; Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 280; Selim Divâne, *Burhanü'l-Arifin ve Necatü'l-Gâfilin, Ariflerin Delili ve Gâfillerin Kurtuluşu*, Haz. Halil Çeltik, Mümine Ceyhan (Çakır), Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 32-34; Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2012, s. 108; Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Nefsin Ayıpları*, trc. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 13-82.

bezmi"ndeki misaka bağlı kalması için gerekli çalışmalar yapılır ve bu şekilde nefis, ruhun emrine girmiş olur. Rûhânî tarikatlarda sâlik, kalb, ruh, sırr, hafî, ahfâ, latife-i nefis ve latife-i ruh gibi mertebelerden geçer. İnsan vücûdunda her birinin ayrı bir mahalli bulunan bu latifeler zikir haline yükselip Allah'ı tevhid ve tesbih eder duruma gelerek, ruh, yaratılışı gereği "marifet"e kavuşabilirse sâlik, "Hakk'al'-yakîn" mertebesine yükselmiş olur. Nefsânî tarikatlar ise nefsin aldatıcı ve geçici arzuları ile mücâhede ve mücâdeleyi esas alan tarikatlardır. Nefsânî tarikatlarda, nefis için yedi perde esas alındığından, bunların her biri, "esmâ-i hüsnâ"dan "esma-i seb'a"nın biriyle terbiye edilerek, o isimlerin manasına uygun harekete alıştırlır.⁵

Nefsânî tarikatlarda, riyâzat, halvet, oruç gibi ağır ibadetlerle nefis zayıflatılmaya çalışılır. Bu anlayışa göre, bir yandan yemeği, uyumayı, konuşmayı en aza indirmek ve inzivaya çekilmek, diğer yandan kendini ibadete, taate, zikre ve tefekküre vermek suretiyle nefis zayıflatılır ve direnci kırılır. Nefse boyun eğdirmenin, onu terbiye etmenin ve disiplin altına almanın yolu budur. Çünkü çile çekerek, riyazet ve perhiz yaparak, nefsin mukavemetini kırarak nefsin yapısında var olan günah işleme ve kötülük yapma arzusunun kökü kazınmaz, bunlar tümünden yok edilemez. Zaten bu tür duyguların öldürülmesi ve yok edilmesi gaye de değildir. Önemli olan bu tür kötü duygu ve eğilimleri etkisiz hale getirerek, insan üzerinde İlâhî iradenin, dolayısıyla kalbin ve vicdanın hâkimiyetini

⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 259-264; İrfan Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 181-230; Ramazan Muslu, "Seyr u Sülûk Metodları" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 340, Grafiker Yayınları, Ankara 2012; Osman Nuri Küçük, "Nefsin Mertebeleri (Atvar-ı Seb'a)" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 55, Grafiker Yayınları, Ankara 2012; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvar-ı Seb'a Risâlesi" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8 (2007), S. 18, ss. 44.

sağlamaktır. Bu yüzden tasavvufta müritliğin anlamı nefsi öldürmek değil, onu terbiye etmek ve disiplin altına almaktır.⁶

Nefis mertebeleri konusunda Kur'an ayetlerine dayanarak ilk tasnifi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı rivayet edilir. Bağdâdî'nin yaptığı tasnife göre nefis mertebeleri şu şekildedir: Nefs-i emmâre (nefs-i cahile), nefs-i akile (nefs-i raziye), nefs-i hassa (nefs-i arife), nefs-i şakire (nefs-i merhume) ve nefs-i mutmainne (nefs-i vâcîde). Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı bu tasniften başka, nefsi dörtlü ve üçlü tasnife tutanlar da olmuştur. Hakîm-i Tirmizî ve Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıflar nefs-i dörtlü (*Emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne*) bir tasnife tabi tutmuşlardır. İmam-ı Gazâlî, İbn Atâullah İskenderî, Râgıb el-İsfahânî, Necmeddin-i Kübrâ ve Şihâbüddin Sühreverdî gibi mutasavvıflar nefs-i üçlü (*Emmâre, levvâme, mutmainne*) şeklinde tasnif etmişler. Osmanlı mutasavvıfları ise genellikle yedili tasnifi benimsemişlerdir.⁷

İbn Arabî ise insan nefisini şehevaniyye, gadabiyye ve natıka diye üçe ayırır. Nefs-i şehevaniyye, hem insanda hem de diğer hayvanlarda ortak bulunur. Bütün lezzetler ve beden tarafından duyulan şehvetler bununla olur. Nefs-i gadabiyye de hem insan hem de hayvanlarda ortak olur. Öfke şeklinde tecelli eder. Nefs-i natıkaya gelince bu nefis, insanı diğer hayvanlardan ayırır. Düşünme, iyiyi kötüden ayırma ve anlayış bununla olur.⁸

Kuşeyrî'ye göre, sûfiler, "nefs" sözünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını (vücûd), ne de vaz' olunmuş kalıbı (cismi) kastederler. Onların "nefs" kelimesinden muradı, kulun kötü vasıfları ile yerilen ve zemm edilen huy ve fiilleridir.⁹

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006, I, 21-22.

⁷ Ramazan Muslu, "Seyr u Sülûk Metodları" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 340, Grafiker Yayınları, Ankara 2012

⁸ Abdülvehhab Öztürk, *Muhyiddin İbn Arabî Ahadiyet Tehzibu'l-Ahlak Mev'ize-i Hasene Risâleleri*, Sultan Yayınevi, İstanbul 2006, s. 60-70.

⁹ Kuşeyri, *Risâle*, s.181.

Atvar-ı Seb'a alanında günümüzde yapılan bazı çalışmalar şu şekildedir:

Sofyalı Bali Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, Yayına Hazırlayan, Muhammed Bedirhan, Hayykitap İstanbul, 2010.

Ali Haydar Bostancı, *Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'ası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, ss. 17-19.

Lütfü Alıcı, *Halil-i Mar'aşî Divançe ve Etvâr-ı Seba / Tenkitli Metin*, Tıpkıbasım, Ülke Kitaplığı, Kahramanmaraş, 2010.¹⁰

Necdet Şengün, *La'lî Mehmed Fenâî Efendi ve Dîvânçe'si*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XXV, İzmir 2007, ss.241-270.¹¹

Abdullah Şimşek, *Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nisbet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risalesi*, Şırnak -Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Seyyid Seyfullah Kasım Efendi (Ö. 1010/1601) *Etvâr- Seb'a*.¹²

Ramazan Muslu, *Halvetiyye'de Atoâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atoâr-ı Seb'a Risalesi*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2007, ss. 43-63.

Yukarıda da belirtildiği gibi tarikatlar verdikleri eğitim şekillerine göre ruhânî ve nefsânî olmak üzere iki kısma ayrılırdı. Bu yüzden atvar-ı seb'a alanında yazılan eserler genelde nefsânî tarikat

¹⁰ Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1121.

¹¹ Eserin Yazma Nüshaları: Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, Nr. 1469, Vr. 1b-9a; Süley-Maniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, Nr. 2749, Vr. 33a-38b; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Nr. 2089, Vr. 4a-11a; Yapı Kredi Bankası Ktp., Nr. 70, Vr. 1b-8a; İstanbul Bele-Diye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, Nr. 1494/2 Vr. 12b-18b'dedir.

¹² İsmail Erdoğan, *Seyyid Seyfullah Kasım Efendi (Ö. 1010/1601) ve Miftah-ı Vahdet-i Vücûd*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002, s. 43.

yolunu tercih eden sûfî müelliflerin yazdıkları eserlerdir. Bu anlamda özellikle Halvetiyye tarikatı şeyhleri daha çok eser kaleme almışlardır denilebilir. Ramazan Muslu, *Halvetiyye'de Atvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, adlı çalışmasında bu alanda eser yazmış Halvetiyye şeyhleri b aşta olmak üzere bazı müellifler ve eserleri hakkında şu bilgileri vermektedir:

Seyyid Yahyâ Şirvânî (ö.862/1457),¹³ Mevlânâ Pîr Muhammed el-Erzincânî (ö.879/1474),¹⁴ Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö.910/1504),¹⁵ Cemâleddin İshâk Karamânî (ö.923/1517),¹⁶ Seyyid İbrahim Efendi (ö.935/1528),¹⁷ Yûsuf b. Ya'kûb (Sünbül Sinan) (ö.936/1529),¹⁸ Sofyalı Bâlî Efendi (ö.960/1553),¹⁹ Şah Veli b. Muhammed b. Kaya el-Aksarâyî (ö.1000/1591),²⁰ Seyfullah Kâsım b. Nizâmeddin (ö.1010/1601),²¹ Lâ Mekânî Hüseyin Efendi (ö.1034/1624),²² Niyâzî-i Mısırî (ö.1105/1693),²³ La'lî Muhammed

¹³ *Tercüme-i Beyân-ı Usûl-i Atvâr-ı Seb'a*, Yapı Kredi Bankası Ktp., Yazma, no: 70, vr. 33-38. *Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8 [2007], sayı: 18-45

¹⁴ *Atvâr-ı Seb'a*, MÜ. İlahiyat Fakültesi Ktp., Genel, no: 15966, vr. 17.

¹⁵ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no: 2688, vr. 59-68; *Yazma Bağışlar*, no:4326/5, vr. 34-40; *Atvâr-nâme-i Sülûk-i Seb'a*, Millet Ktp. Ali Emîrî, Şer'îye, no: 1359, vr. 29-59. Bu eserle ilgili bir lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. Halil Çevik, AÜ. İlahiyat Fak. Ktp., Tezler-Lisans, no: 29388, Ankara 1991.

¹⁶ *Risâle fi'l-atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1194, vr. 21-27.

¹⁷ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, no: 334, vr. 3.

¹⁸ *el-Atvâr-u's-seb'a*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no: 2835, vr. 6-11.

¹⁹ Bâlî Efendi, *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, no: 2927, vr. 1b.

²⁰ *Risâle fi atvârî's-seb'a*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 827, vr. 43-54.

²¹ *el-Atvâr-u's-seb'a fi tarîki's-sûfiyye*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazma, no: 65, vr. 13-30; *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekke, no: 502, vr. 23-34.

²² *Risâle fi atvârî's-seb'a fi's-sülûk*, İzmir Milli Ktp. Yazmalar Kataloğu, no: 1123/3, vr. 13-17.

²³ *el-Esmâü's-seb'a fi'l-atvârî's-seb'a Şerhi*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2516, vr. 36-43; *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2923, vr. 78-85; 3029, vr. 6-12. Niyâzî-i Mısırî, bu risâlede nefis tavrılarını on iki olarak ele alır.

Fenâyî-i Gülşenî (ö.1112/1700),²⁴ Ahmed Müsellim Efendi (ö.1166/1752),²⁵ Abdullah Salâhî-i Uşşâkî (ö.1196/1781)²⁶ Mehmed Şâkir el-Halvetî (ö.1269/1852)²⁷ İlyas b. İsa Saruhânî (ö.967/1559)²⁸ İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö.1186/1772)²⁹ Kâsım b. Selahaddin Hani, *Es-Seyr ve's-Sülûk İla Meliki'l-Müluk*, Dirase ve Tahkik, Saîd Abdülfettah, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2002.³⁰ Derviş Muhammed Gülşenî Fenâyî, *Atvâr-ı Seb'a*.³¹ Abdülgaffâr b. Ramazan, *Atvâr-ı Seb'a Risalesi*.³² Ali el-Hâc: *Atvâr-ı Seb'a ve Seyr u Sülûk*.³³ Halil Mer'âşî: *Atvâr-ı Seb'a*.³⁴ Şeyhulkurrâ' Muhammed b. Halife: *el-Atvârü's-seb'ati'l-ledünniyye*.³⁵ Kuloğlu Mustafa: *Manzûm Atvâr-ı Seb'a*.³⁶ Habîb Ömer Halvânî: *Manzûme fi'l-atvâri'sseb'a*.³⁷

Biz de bu çalışma ile Halvetî tarikatı şeyhlerinden Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin, tarikata girmek isteyen müritler için tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgiler verdiği eserlerinde, nefis mertebeleri ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız, bu görüşlerin daha geniş kesimlere ulaşması ve daha iyi istifade edilmesine katkıda bulunmaktır. Konuya geçmeden önce müellifimizin hayatı ve eserleri ile ilgili kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

²⁴ *Atvâr-ı Seb'a*, Yapı Kredi Bankası Ktp., Yazma, no: 70, vr. 1-8; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no: 2089, vr. 4-11; Hacı Mahmud Efendi, no: 2749, vr. 33-38; Esad Efendi, no: 1469, 9 vr.; İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin, Yazma, no: 1494, vr. 12-18.

²⁵ *Şerh-i Kasîde-i Şümûun Lâmi' fi beyân-ı Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 3673, vr. 1-83.

²⁶ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp. Tâhir Ağa Tekke, no: 503, vr. 10-13.

²⁷ *Atvâr-ı Seb'a*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin, Yazma, no: 59, vr. 88-92.

²⁸ *Risâle-i Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, no: 820, vr. 19-25.

²⁹ *Atvâr-ı Seb'a*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1438, vr. 159-186.

³⁰ Yazma Nüshası için bkz., Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, Nu: 13657

³¹ Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no: 2084, vr. 4-11.

³² Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, no: 746, vr. 170-174.

³³ Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, no: 3423, vr.10.

³⁴ Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1121.

³⁵ Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, no: 438, vr. 1-40.

³⁶ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1003, vr. 350-392.

³⁷ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1321, vr. 1-51.

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, Mısır'ın Semânûd şehrinde dünyaya gelmiş, ilk tahsilini burada yapmış, Kur'ân-ı Kerim ve bazı dinî metinleri ezberledikten sonra yirmi yaşlarında Ezher'e gitmiştir. Ezher'de Mustafa Kemâleddin Bekrî'nin halifesi Muhammed b. Salim el-Hifnî'ye intisab etmiş ve ondan Halvetiyye tarikatı icazetini almıştır. Semennûdî'nin bağlı olduğu tarikatın silsilesi, Mustafa Kemâleddin Bekrî vasıtasıyla Karabaş-ı Velî, Şâbân-ı Velî ve oradan Cemal Halvetî'ye ulaşır.³⁸

Semennûdî'nin, tarikata girmek isteyen müritler için tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgilerin yer aldığı *el-Âdabu's-seniyye limen yurîdû tarikate's-sâdâti'l-halvetiyye*³⁹ ile *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhâci'l-mukarrabîn*⁴⁰ adlı iki önemli eseri vardır. Semennûdî, bu eserlerinde nefis terbiyesi ile ilgili konularda nefsânî tarikat yolunun metodlarını ele almıştır. Bu metodu esas alan Semennûdî, nefsi, emmâre, levvâme, mülhime, mutmâinne, raziyye, marziyye ve kâmile olarak yedi sınıfa ayırmıştır. Bu yedi mertebenin her birinde sâlik, sırasıyla Allah'ın yedi ismi olan "La İlahe illallah", "Allah", "Hû", "Hakk", "Hayy", "Kayyûm", "Kahhâr" isimleri ile zikreder. Yine bu yedi mertebenin her birisinde nefsin seyri, âlemi, mahalli, hali, vâridi, askerleri gibi hususlar ile ilgili bilgiler verir.

Nefis Mertebeleri

Sûffiler, seyr-u sülûk esnasında sâlikin nefsinde meydana gelen değişimleri göz önüne alarak nefisle ilgili mükemmele doğru giden bir derecelendirme yapmışlardır. Yedi mertebeden meydana gelen bu

³⁸ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin AYIŞ, *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri*" basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

³⁹ Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin AYIŞ, "Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye Adlı Eseri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015, S. 8.

⁴⁰ Geniş bilgi için bakınız, Mehmet Şirin AYIŞ, "Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn Adlı Eseri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015, C. III, S. 6.

derecelendirmenin her bir mertebesinde sâlikin nefsinin sahip olduğu özellikleri değişik yönleriyle izah etmişler ve her mertebede hangi ismin zikrine devam edeceğini tesbit etmişlerdir. Buna göre, "Nefsi", Emmâre, Levvâme, Mülhime, Mutmainne, Raziye, Marziyye ve Kâmile olarak yedi sınıfa ayırmışlardır.⁴¹

Semennûdî'ye göre, aslında nefis tek bir tanedir. Fakat nefse ait farklı sıfatlardan dolayı nefis yedi kısma ayrılmıştır. Bu bir tek nefis ise latife-i Rabbanîye olarak da isimlendirilen nefis-i natkadır. Dolayısıyla bu tek nefis ne zaman bir sıfat ile vasıflansa bu vasfından dolayı bu isimlerden birisiyle nitelendirilir. Semennûdî'ye göre yukarıda sayılan bu yedi mertebe ehl-i tasavvufça Allah'a giden yolda nefsin kat etmesi gereken makamlar olarak isimlendirilirler. Son makam olan kâmile makamında ise sülûk kesilir ancak ilahî tecelliler devam eder.⁴²

Semennûdî'ye göre, tarikatta menzilleri kat edip yol alan sâlikin durumu önemli bir hac yolculuğuna çıkan bir yolcunun durumu gibidir. Şüphesiz hac için yolculuk yapmak isteyen kişi nasıl ki o güne kadar sahip olduğu kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekiyorsa, bu tarikata giren kişinin durumu da bunun gibidir. Bu

⁴¹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 264-266; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 135-140; Gündüz, *Gümüştanevi Ahmed Ziyâüddin*, s. 207-229; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998, s.114-128; Küçük, "Nefsin Mertebeleri (Atvar-ı Seb'a)", s. 55-58. Nefis mertebeleri konusunda Kur'an ayetlerine dayanarak ilk tasnifi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaptığı rivayet edilir. Bkz., Muslu, "Seyr u Sülûk Metodları" s. 340. Tasavvuf geleneğinde nefis mertebelerinin sayısı, ilk dönemlerden itibaren makam sayılarına göre değişiklik arz etmiştir. Örneğin Gazzâlî, İbn Atâullah İskenderî, Râgıb el-İsfahânî, Nemüddin-i Kübrâ ve Şihâbuddin Sühreverdî gibi mutasavvıflar (Emmâre, Levvâme ve Mutmainne) gibi üçlü bir sınıflandırma yapmışlar. Hâkim-i Tirmizî ve Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıflar (Emmâre, Levvâme, Mülhime ve Mutmainne) gibi dörtlü bir tasnif yapmışlar. Osmanlı mutasavvıfları ise genellikle yedili tasnifi benimsemişlerdir. Bkz., Muslu, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği" s. 44; Ayrıca "Atvar-ı Seb'a" yazma geleneğini sürdüren mutasavvıflarla için bkz., Muslu, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği" s. 44-45.

⁴² Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhâci'l-mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460, vr, 74b; Aynı Müellif, *el-Âdâbu's-seniyye limen yurîdû tarikate's-sâdâti'l-halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, Nu: 218, vr, 145a.

tarikata giren kişi de o güne kadar sahip olduğu kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekir.⁴³

Müellifimize göre, nasıl ki hac için yola çıkan kişi Mevla'sının rızasına nail olmak için ailesini, ehlini ve vatanını terk ediyor. Tıpkı bunun gibi bu tarikata giren kişi de aile, akraba, dost, arkadaş ve vatanına iltifat etmeyecek, aksine bu yola girdikten sonra nezaket ve cazibe ehli olmak için aldığı nefesi, oturduğu yerleri ve kişileri, tiryakisi olduğu alışkanlıklarını tamamen değiştirecektir. Hac için yola giren kişiye azık lazımdır. Bu yolun azığı takvadır. Allah Teâla şöyle buyurdu: *"Azık hazırlayın. Allah yolunda en hayırlı azık takvadır."*⁴⁴ Hac yoluna giren kişiye kendisini düşmanlarına karşı koruması için bir silah lazımdır. İşte bu yolda o silah zikrullahtır. Hac yoluna giren kişiye yolda rahat yürümesi için kendisine bir binek lazımdır. Tarikat yolunda da bu binek himettir. Çünkü mürit himmeti sayesinde en yüce mertebelere ulaşır. Hac yoluna giren kişinin kendisine yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır. İşte tarikat yolunda o rehber, müride yol gösterecek olan terbiyeci üstat yani mürşid-i kâmilidir. Şüphesiz her kim rehber ve yol gösterici olmadan tarikata sülûk yaparsa yolunu şaşırıp kaybolur, yoldan çıkar ve helak olanlarla beraber helak olup gider. Hac yoluna giren kişinin yol boyunca kendisine arkadaşlık yapacak ve mesafe kat etmesi için kendisine yardımcı olacak yol arkadaşlarına da ihtiyacı vardır. Tarikat yolunda bu kişiler bu yola giren ve onun istediği şeylerin aynısını talep eden ihvanları ve müritlerdir. Hac için yola çıkan kişi yolculuğu boyunca bazı belde ve şehirlere uğrar ve oralarda ikamet eder. Sonra tekrar hedefine ve istediği yere ulaşmak için oradan ayrılır ve yoluna devam eder. İşte, tarikat yoluna giren sâlik de hedefine ulaşmak için seyru's-sülûku boyunca bu zikredilen yedi makama uğrar.⁴⁵

Semennûdî, bu yoldaki makamları şu şekilde sıralar:

1- Zulümat'ul ağyar, nefs-i emmâre makamı,

⁴³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

⁴⁴ Bakara, 2/197.

⁴⁵ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 75a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 146a.

- 2- Makamu'l envar, nefs-i levvâme makamı,
- 3- Makamu'l esrar, nefs-i mülhime makamı,
- 4- Makamu'l kemâl, nefs-i mutmainne makamı,
- 5- Makamu'l visal, nefs-i raziye makamı,
- 6- Makam'u tecelliyatı'l ef'al, nefs-i marziyye makamı,

7- Makamu tecelliyatı'l esma, ise nefs-i kâmile makamı olarak isimlendirilir.⁴⁶

Semennûdî'ye göre, insan ne zamanki bu sayılan makamlardan herhangi birisinde bulunursa, bulunduğu makamdan sonraki makam kendisine gizli kalır ve insan o makamı göremez ve hissedemez. Birinci makamda bulunan kişi, ağyarı müşahede ettiğinden, ağyar o makamı kuşatır. Dolayısıyla diğer makamlar o kişiye gizli kalır. Kişi, o makamları görüp hissedemez. İkinci makamda bulunan kişi, nurlarla kuşatıldığından sırlar kendisine gizli kalır, kişi o sırları görüp hissedemez. Üçüncü makamda bulunan kişi, sırlarla kuşatıldığından, kemâlat kendisine gizli kalır, kişi o kemâlatı görüp hissedemez. Dördüncü makamda bulunan kişi, kemâlat ile kuşatıldığından, visâl kendisine gizli kalır, kişi o visâli görüp hissedemez. Beşinci makamda bulunan kişi visâl ile kuşatıldığından tecelli-i ef'al kendisine gizli kalır, kişi o tecelli-i ef'alleri görüp hissedemez. Altıncı makamda bulunan kişi, tecelli-i ef'al ile kuşatıldığından, tecelli-i esma ve tecelli-i sıfat kendisine gizli kalır, kişi bu tecelli-i esma ve tecelli-i sıfatları görüp hissedemez. Yedinci makamda bulunan kişi, tecelli-i esma ve tecelli-i sıfat ile kuşatıldığından, tecelli-i Zat'ı görüp hissedemez. Her ne kadar tarikat ehli bunları bilip, bunlardan bahsetmiş olsalar da bu hususlar kolayca elde edilecek, karşılıksız ihsan edilecek şeyler değildirler.⁴⁷

⁴⁶ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 75b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 147a.

⁴⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 76a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 147a.

Müellifimize göre, kul ile Allah arasında nurdan ve zulmetten meydana gelen yetmiş perde vardır. Bu perdeler de kul için geçerlidir. Çünkü hiçbir şey Cenab-ı Hakk'ı perdeleyemez. Muhakkik ehline göre perde veya örtüden maksat da kul ile Allah arasında, kulun, Allah ile olan ilişki ve münasebetlerinin uzaklığı demektir. Bu, çok ince ve hassas bir konudur. Sakın anlayışı kıt olan bazı kimselerin anladığı gibi perdeleri manevi birtakım işler, uzaklığı da mesafe olarak anlamayasın. Şüphesiz Cenab-ı Hakk duyularla algılanabilen uzaklık ve yakınlık ile cihet, mekân ve zamandan münezzehtir. İşte bu yüzden tarikat yolunda sülûk, kul ile Allah arasında kula yönelik olarak bulunan yetmiş perdeyi yırtmak içindir. Bu sülûk yolu da zikredilen yedi makama indirgenmiştir. Nefis her bir makamda on perde ile kuşatılmıştır. Birinci perde ikincisinden daha yoğun ve daha koyudur. İkinci perde üçüncüsünden daha yoğun ve daha koyudur. Ve bu şekilde ta onuncu perdeye kadar devam eder. Keza nefsin yedi mertebesindeki her bir makamındaki perdelerde bulunan kesafet de diğerlerinden daha yoğun ve daha koyudur. Bu durumda yoğunluk ve kesafet nefsin birinci mertebesinde başlar, yedinci mertebeye kadar devam eder.⁴⁸

Semennûdî, nefis ve nefsin kısımları ile ilgili bu bilgileri zikrettikten sonra nefis mertebeleri konusuna geçer. Nefis mertebelerinde ise, her bir mertebenin seyri, âlemi, mahâlli, hâli ve vâridi gibi hususlar ile yine hangi mertebede Allah'ın hangi isimle zikredilmesi gerektiği gibi hususlar hakkında bilgiler verir. Şimdi de sırasıyla bu mertebeleri ele alalım.

1. Nefs-i Emmâre

Nefs-i emmâre, kötü ve günah olan işlerin yapılmasını emreden hayvanî nefis olup, insanı çirkin şeylere, dünyevî zevklere sevk eden tabii kuvvet yerinde kullanılan bir terimdir. Sâlik bu safhada tamamıyla hayvanî ve şehvânî arzularının etkisi altındadır. Bu nefsin sıfatı, hep kötü işleri istemektir. Bunun tedavisi, samimi tövbe

⁴⁸ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 76b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 147b.

ve terbiyedir. Kuran-ı Kerimde “Hiç şüphesiz nefis devamlı kötülüğü emreder”⁴⁹ ayeti bu sıfattaki nefsi tanıtmaktadır.⁵⁰

Semennûdî'ye göre, nefis, normal tabii durumuna meyiletmek suretiyle kirlenir, kendi arzu, istek ve şehvetlerine itimat eder, kibir, gurur, kötü ahlak gibi çirkin sayılan vasıflarla vasıflanırsa bu nefis emmâre olarak isimlendirilir.⁵¹ Bu nefsin seyri, seyr illallah; âlemi, âlemi şehadet; mahâlli, sadr; hâli, meyl; vâridi, şeriat; askerleri ise, cimrilik, hırs, haset, yalan, gâdâb, kötü ahlak, şehvet, gaflet, kendini bir şeye çabucak kaptırma, eli ve dili ile insanlara eziyet verme, alay etme, buğz etme vb. kötü hasletlerdir. İşte bu kötü hasletler nefis-i emmârenin askerleridir. Çünkü nefis-i emmâre kendi karanlık tabiatı içerisinde dolayısıyla hak ile batılı birbirinden tefrik edememekte, hayır ile şerrin arasını birbirinden ayıramamaktadır. Mel'un olan şeytan nefsi emmâre olmazsa insana sokulamaya ve ona vesvese verip kandırıp yoldan çıkarmaya güç yetiremez.⁵²

Semennûdî, bu nefsin tehlikelerine karşı ise şu tavsiye ve öğütlerde bulunur: Ey kardeş, mümkün mertebe bu nefisten sakın, ona kesinlikle güvenme, ona yardım etme ve onun tarafını tutma. Birisi nefsi emmârene eziyet ederse o kişiye itiraz etme, aksine nefisine karşı o kişiye yardımcı ol. Nefsi emmârenin senin düşmanın olduğunu anladığın vakit, bu havvyvanî şehvetlerinin peşine düşmüş nefsinin yeme, içme ve uykusunu azaltman gerekir, çünkü sen onu zayıf düşürürsen ancak o zaman ondan kurtulman kolay olur.⁵³

Semennûdî, bu nefis sahibinin yapacağı zikir ve evrad ile ilgili olarak da şöyle der: Bu makamdaki zikrin “La İlahe illallah” olsun.

⁴⁹ Yusuf 12/53.

⁵⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 264; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 135-136; Gündüz, *Gümüştanevi Ahmed Ziyaüddin*, s.210-215; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 115; Sofyalı Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, Hayykitap, İstanbul 2013, s. 17; Celep, s. 108-110; Muslu, “Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği”, s. 47; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 345.

⁵¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

⁵² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 76b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 148a.

⁵³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 76b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 148a.

“La”yı med ile okursun, “İllallah”taki hemzeyi kesresini tam olarak yaparsın. “İlahe”deki “ha” harfini hafif bir fetha ile okursun. Lafza-i celalin sonunu da sükûn üzere okursun. “La İlahe illallah” derken “ilahe” ile “illallah” arasına fasıla koymadan okursun. “İlahe”nin hemzesinin kesresini mutlaka gerçekleştir. Çünkü sen, hemzeyi, kesre okumazsan geçiş yaparken kesre “ya” gibi okunur. O zaman da zikir “La İlahe illallah” gibi değil de, “Layilahe illallah” gibi okunur. Bu da kelime-i tevhid olmaz ve bunun tekrarından da bir sevap elde edilmez. Ayakta iken, otururken ve yatakta iken bütün vakitlerinde “La İlahe illallah” zikrini bolca yap.⁵⁴

Semennûdî “La İlahe illallah” zikrinden beklenen neticenin hâsıl olması için de şöyle der: “La İlahe illallah” zikri cehri olarak ve kuvvetli bir şekilde okunur. Çünkü bu isimden beklenen netice ancak gece ve gündüz bolca ve cehri bir şekilde okunmak suretiyle elde edilir. Sessizce ve yavaşça yapılan zikrin terakki ve yükselmede bir etkisi olmaz. Aksine, salih kişiye tarikat yolunu uzatır. Hâlbuki gafleti terk etmiş bir hâlde Allah’ın huzurunda bulunup cehri zikir yapmak böyle değildir. Bu şekilde cehri olarak yapılan zikre devam eden kişinin kalbi, ilahi nurlar ile dolar ve kalbine sırlar yerleştirilir. Allah’ın aziz olan kitabında “*takva, güzel söz, lezzetli ve güzel koku veren ağaç ile kopmaz ve sarsılmaz bir ip*”⁵⁵ olarak isimlendirdiği zikir işte bu zikirdir. Bu, zikirlerin en faziletli olanıdır. Bu zikir, Allah’ın en sağlam ve güvenilir kalesi ve korumasıdır. “La İlahe illallah” kelimesiyle ilgili o kadar çok sırlar vardır ki saymakla bitmez. Tarikat ehline göre bu kelime hakiki tevhidi ve marifetullahı netice verir.⁵⁶

Semennûdî, daha sonra nefsiyle mücadelede etmek isteyen kimselere şu hususlarda hatırlatmalarda bulunur: Ey ihlası isteyen kişi, helal rızık ve mücâhade ile yüce mertebelere ulaşmak için nefsinin benlik hapisanesinden kurtar ve Mevla’nın koruması altına gir. Kalbinin aynasını bolca parlat ki kalbinde ilmin inceliklerini anlamayı

⁵⁴ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 76b.

⁵⁵ İbrahim, 14/24-25.

⁵⁶ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 76b.

ve eşyanın hakikatini idrak etmeyi engelleyen kirler ve paslar giderilsin. Çünkü kalbin senin aynandır. Sen bu makamda iken kalbin seni kibir, hırs, ucub, şehvet, şöhret, kin, haset, öfke vb. nefisinden bildiğin bu tür kötü hasletlerin kir ve pasından temizler ve bu kötü hasletleri geri bırakır. Bu makamda bilmen ve yapman gereken en önemli şey kalbini bolca zikir yapmak suretiyle gayb âlemini mütalaa etmekten alıkoyan bu tür necasetlerden kurtulman ve ihlasla yoluna devam etmendir.⁵⁷

Semennûdî, birinci mertebenin sonunda bu mertebe ile ilgili olarak şeyh ve müritlere şu tembihte bulunur: Sülûk yaptıran şeyh, müridini, ağyarın toz ve kirinden temizleyip gecesinin karanlığını, marifet nurlarının yıldızlarıyla aydınlatmadan onu birinci isimden alıp ikinci isme nakletmesi caiz değildir. Zira mürit, ancak zikrini yaptığı ismin miracında yükseldikçe ismin müsemması neticesinde nail olduğu müşahedeler sonucunda kendi varlığında gaip olur ve kendinden geçer.⁵⁸

2. Nefsi Levvâme

Nefs-i levvâme, kendini kınayan, kötileyen, azarlayan, emmâreliği tamamıyla zail olmamakla beraber, ara sıra pişmanlık duyan, sahibini yasaklara yöneltmekten ayıplayan, bazen de hayırlı ameller ilham ederek güzellikleri fısıldayan nefis demektir. Nefs-i levvâme safhasında sâlikin ruhunda kötülüklerden iyiliklere dönüş arzusu doğar ve önceki kötü fiillerinden dolayı kendi kendini kınamaya başlar. Kuran-ı Kerimde: “Kendini kınayan nefse yemin ederim ki”⁵⁹ ayeti bu sıfattaki nefse işarettir.⁶⁰

⁵⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 77a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 150b.

⁵⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 77b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 150b.

⁵⁹ Kıyame, 75/1-2.

⁶⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 265; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 136; Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin*, s. 215; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 115; Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 35; Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi*, s. 110-112; Muslu, “Halvetiyye’de Atvar-ı Seb’a Geleneği”, s. 50; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 347.

Semennûdî'ye göre, nefis, Allah'ın emrettiği teklifi emirlere boyun eğip sükûnet bulsa Hakka ittiba etmek için itaat etse bununla beraber şehvi isteklerine ait bazı duygular da taşısı buna "nefs-i levvâme" denir.⁶¹ Bu nefsin seyri, seyir illallah; âlemi, berzah; mahâlli, kalp; hâli, muhabbet; vâridi, tarikat; sıfatı, levm, ucub, gizli riya, şöhret ve makam sevgisidir. Bununla beraber nefs-i emarenin bazı sıfatları da kendisiyle beraber kalmıştır. Lakin bu sıfatlarla beraber hakkı hak batılı batıl olarak görür ve bu sıfatların da zemmedilmiş sıfatlar olduğunu bilir. Şer'i durumlara, nefisle mücâhedeye ve ibadet-ü taate karşı isteği vardır. Namaz, oruç, zekât vb. hayırlı amelleri ve ibadetleri yerine getirir. Ancak bu amelleri yerine getirirken bu amellerin içine ucub ve gizli riya sokar.⁶²

Semennûdî, bu nefse sahip olan kişinin durumu ile ilgili olarak şöyle der: Bu nefsin sahibi olan kişi yaptığı bütün amelleri Allah için işlediğini, amelini insanlara değil, Allah'a yaptığını bu yüzden de amellerini insanlardan gizleyip ortaya çıkarmamaya çalışmakla beraber insanların kendisinin işlemiş olduğu salih amellerine muttali olmasını sever. Keza bu nefsin sahibi olan kişi bu hasleti sevmemekle beraber yapmış olduğu salih ameller cihetiyle kendisinin övülmesini ve yüceltilmesini ister. Dolayısıyla bu nefsin sahibi olan kişi bu tür duygu, düşünce ve isteklerini kalbinden tamamen silip atması mümkün değildir. Şayet kendisi için böyle bir şey mümkün olmuş olsaydı, o zaman da bu kişi muhlislerden olurdu. Muhlisun olanlar da büyük bir tehlike ve risk ile karşı karşıydırlar.⁶³

Semennûdî'ye göre eğer kişi bu sıfatlar ile muttasıf ise o zaman onun yeri ikinci makamdır. Bu makamdaki nefse sahip kişinin durumu da şu şekildedir: Bu makamdaki nefse, nefsi levvâme denir. Bu, öyle bir makamdır ki bu makam sahibi kişi amellerinde ihlaslı olsa bile kendisini tamamen tehlikelerden kurtaramaz. Ashab-ı yeminden olan ebrâr için bu makam son menzil ve en yüce

⁶¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

⁶² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 78a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 151a.

⁶³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 78a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 151a.

mertebedir. Bu makam, aynı zamanda seyr u-sülûk yolunda nefislerinde fani olmuş ve ecelleri gelmeden evvel nefislerini öldürüp Rabblerinde baki olmuş sülûk ehli mukarrâbin olan taliplere nisbeten, ikinci makamdır Bundan dolayı “hasenat-ı ebrâr, seyyiat-ı mukarrâbin” demişlerdir. Çünkü mukarrâbin olanlar bu ikinci makama takılıp kalmazlar. Aksine yedinci mertebeye ulaşıncaya kadar hep içinde buldukları makamdan bir sonrasını isterler. Çünkü seyr’u-sülûk ashâbı olan mukarrâbinler için “hatarun azimun” tabir edilen büyük tehlike ve riskler bulunduğundan dolayı onlar bu ikinci makamda durmazlar. Zira bu makamın en yüksek derecesi ihlastır. Muhlisun olanlar da büyük bir tehlike ve risk ile karşı karşıyadırlar. Bu makamda bulunanların bu tür tehlikelerden kurtulmasının yolu ise ancak ihlas ile yapmış oldukları amel neticesinde elde ettikleri müşahedelerdir. Bunlar, gerçek manada muharrik ve müsekkinin Allah olduğunu zevken müşahede edip nefislerinde fani oldukları zaman, bu tür tehlikelerden kendilerini kurtarmış olurlar. Bu tür müşahedeler de mukarrâbin tarikine göre sülûk yapmaya bağlı bir durumdur.⁶⁴

Semennûdî'ye göre tariki ebrâr yolunda gidenler bu müşahedelere ulaşamaz ve bir tek raihasını bile koklayamazlar. Çünkü onlar ne zaman müşahedeye kalkışsalar sadece amellerini görürler ve sadece bu şekilde ihlasla amel etmeyi isterler, Cenabı Hakk’ın bütün fiillerin yaratıcısı olduğunu müşahede edemezler. Dolayısıyla devamlı eza, cefa, sıkıntı ve yorgunluk içinde olurlar. Bunun sebebi ise beşeriyet muktezası gereği kalbinde taşıdığı ucup, kibir, kötü ahlak vb. kötü hasletlerin olmasıdır. Bu tür kötü hasletler de yorgunluk, sıkıntı, eza, cefa ve kalp darlığını netice verir.⁶⁵

Semennûdî, ebrâr tariki ve bu tarikat sonucu elde edilen yorgunluk ile mukarrâbin tariki ve bu tarikat sonucu elde edilen güzel müşahedeler arasındaki farkı şu şekilde izah eder: Bunun örneği dalları çok olan kötü ve büyük bir ağaca benzer. O ağacın her

⁶⁴ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 78b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 154a.

⁶⁵ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 78b.

bir dalı zehirli ve öldürücü bir meyve vermektedir. Bu ağacın yanına bir grup insan geldi. O ağacın dallarını kesmekle meşgul olmaya başladılar. Ancak ağacı kökten kesmek veya ağacı kurutmak için beslendiği su pınarını ilgilenmediler. Bununla beraber o ağaçtan kurtulmaya çalıştılar ancak buna muvaffak olamadılar. Çünkü bu adamlar ne zaman bir dalı kesseler yerine ağacın devamı için yeni bir dal bitiyor. Bu ağacın yanına bir başka grup insanlar geldiler. Ağacı besleyen pınarın suyunu kestiler. Bunun üzerine ağaç zayıfladı ve meyve vermemeye başladı. Onlar da ağaçtan kurtulmuş oldular. Üstelik birinci gruptakilerin çektiği yorgunluk ve sıkıntı yerine bunlar istirahat ettiler ve dinlendiler. Bu misaldeki ağaç insanın karnıdır. Yemek yeme ise ağaca hayat veren suya misaldir. Ağacın dalları ise kibir ve haset gibi kötü sıfatlara misaldir. Dallarında verdiği meyve de insanın sahip olduğu bu kötü sıfatların davranış olarak ortaya çıkmasıdır.⁶⁶

Semennûdî'ye göre ebrâr tarikinden olanlar bu sıfatların dünyada ve ahirette insanı helak ettiğini bildikleri hâlde bu sıfatları yok etmek için azar azar uğraştılar. Dolayısıyla bu sıfatların kötülüğünden tamamen kurtulmaya güç yetiremediler. Çünkü onlar ne zaman karınlarını, canlarının istediği şeylerle doldurdular, beşeriyet yönleri kuvvet buldu ve güçlendi. Şeytan da onlarda kendisine bir yer buldu ve yerleşti. Dolayısıyla onlardan da kibir ve haset gibi kötü vasıflar peydahlandı ve davranış olarak ortaya çıktı. Onlar da tevbe ile bunu izale etmeye çalıştılar. Ve ölene kadar da bu hâl üzere devam ettiler. Mukarrâbin ehline gelince bunlar kibir, haset vb. diğer bütün beşeri olan kötü vasıflarını açlık ve mücâhede ile öldürdüler. Çünkü bunlar, şer'i delillerden ve tecrübelerden biliyorlardı ki insanın karnı fesat ve kötü vasıfların menbaıdır. Dolayısıyla mukarrâbinler ihlâsa sarılmak suretiyle bu kötü vasıfları öldürüp, onların şerrinden kurtulmaya çalıştılar. Ve bu şekilde de bu kötü vasıflardan kurtulmuş oldular.⁶⁷

⁶⁶ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 79a.

⁶⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 79a.

Semennûdî, mukarrâbin ve ebrâr tarikleri hakkındaki bu malumattan sonra tarikat yolcusuna şu nasihati verir: Ey bu yolun yolcusu, eğer sen de mukarrâbin mesleğine girmek ve bütün bu dertlerden kurtulup rahata kavuşmak istiyorsan onların yolunu kendine meslek edin ve hemen bir makamdan diğerine terakki etmek suretiyle ta yedinci makama kadar onların peşinden yürü. İnsan bu yolda yürürken her bir makamdaki ism-i Celal ile meşgul olma neticesinde hem terakki eder hem de acayip şeyler görür. Her bir makamda o makamın hususi ismiyle meşgul olursan, bu isim ile meşgul olup onun zikrini ne kadar çok yaparsan tarikat yolu senin için o kadar kısa olur. Ne zaman da o isimle meşgul olmayı azaltır ve işi yavaşlatıp ihmal edersen tarikat yolu senin için uzun olur.⁶⁸

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin yapacağı zikir ve evrad ile ilgili olarak da şöyle der: Bu ikinci makamda ikinci isim olan “Allah” ismiyle meşgul olup onun zikrini yap. Allah derken de Lafzatullah’ın sonundaki “ha” harfini sükûn üzere oku. Ayrıca şunu da bil ki yedi makamın her birisinde zikrini yaptığı bütün isimlerin sonunu sükûn üzere oku. İkinci makamın ismi olan “Allah” ismini gece gündüz çokça yapmadıkça bu isimden beklenen faydayı ve harikulade hâlleri göremezsin.⁶⁹

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin kendine bu isimle zikir yapması için hususi vakitler ayırması gerektiğini belirterek şöyle der: Zikir yapacağın bu vakitlerde abdest al, kıbleye yönel, gözlerini kapat, yüksek sesle güçlü ve kuvvetli bir şekilde bu isimle zikir yap. Zikir yaparken başını yukarı kaldırıp göğsüne doğru indirmek suretiyle hareket ettir. Zikir yaparken sağa sola bakma. “Allah” lafzını söylerken “hemze”yi üstün, “elif”i med ile ve “ha” harfini sükûn üzere oku. “Allah” zikrini yaparken sakın acele edip, “Allah” kelimesini “hella, hella” okuyacak şekilde acele etme. Bu durum ancak sen “Allah” derken Lafzatullah’ın başındaki hemzeyi okumazsan ortaya çıkar. Şunu bil ki, zikir yaparken yukarıda sayılan

⁶⁸ Semennûdî, *Tuhfetü’s-Sâlikin*, vr, 79b.

⁶⁹ Semennûdî, *Tuhfetü’s-Sâlikin*, vr, 79b.

zikir şekli ve metodundan daha güçlü ve daha etkileyici bir usul ve yöntem yoktur. Dolayısıyla bu yöntem ve usul sayesinde çokça zikreden kişi saymakla bitmeyecek kadar gaybî hâllere ve melekutî sırlara vakıf olur.⁷⁰

Semennûdî'ye göre bu ikinci makamın ismi olan "Allah" ismi öyle bir isimdir ki; kemâl tariki üzere yürümek ve helal rızık ile rızıklanmak kaydıyla bu isimle dua edildiğinde icabet edilen, istenildiğinde de karşılığında bolca verilen bir ism-i azamdır. Dolayısıyla bu isimle bolca zikretmek gerekir. Zira bu isim, Allah'ın isimlerinin en başında gelen "seyyidü'l- esma" olan bir isimdir. Yine bu isim, Allah dostu evliyaların Allah'a giden yolda seyahat ederken konakladıkları ve mola verdikleri bir durak ve menzildir. Yine bu isim, asfiyanın kendisiyle şereflendikleri bir isimdir.⁷¹

Semennûdî, bu makamda bulunan kişiye nefis ve şeytan cihetinden havatır ve vesveselerin geleceğini belirterek şöyle bir uyarıda bulunur: Şunu bil ki; bu makamda sana bolca havatır ve vesveseler gelecektir. İşte bu ismi şerif bu tür havatır ve vesveseleri yakan bir ateştir, dolayısıyla bu ismi bolca zikret. Sonra sana gelen havatır ve vesveselere de önem verme. Çünkü bunlardan çabucak kurtulmak mümkün değildir. Zira senin kalbinin aynası hâlka dönüktür. Şüphesiz sen de biliyorsun ki aynayı neye doğru tutarsan o şeyin görüntüsü aynada yansır.⁷²

Semennûdî, son olarak bu makamda bulunan kişiye şu tavsiyelerde bulunur: Eğer sen Allah'a vasıl olmaya âşık isen mahlûkattan yüz çevir ve bütün lezzetleri terk et. Zira bu durumda senin için lazım olan şey müşahedeleri netice verecek olan mücâhededir. Eğer yüksek makamları elde etmek istiyorsan hâlki tamamen terk et. Bütün arkadaş ve dostlarını unut. Sadece Rabbin ile

⁷⁰ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 79b.

⁷¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 80a.

⁷² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 80a.

meşgul ol. Şüphesiz o Fettah ve Âlim olandır. İşte bu makam mukarrâbin olanların ilk makamıdır.⁷³

3. Nefs-i Mülhime

Nefs-i mülhime, ilham, feyiz ve keşfe mazhar olan, neyin iyi, neyin kötü ve günah olduğunu ilhamî bir sezgi ile bilen ve davranışlarını ona göre ayarlayan, şehvet ve şeytanî hislere karşı direnebilin, ruh-i sultanî'nin sesini duyan ve dinleyen insan iradesi yerine kullanılır. Nefs-i levvâme mertebesinde dünyaya ait zevklerden vazgeçen sâlik, bu mertebede uhrevî mükâfatlardan da vazgeçer ve sadece Allah sevgisi ile meşgul olur. Kur'an-ı Kerim'de: "Nefse ve onu düzenleyene and olsun ki, nefisini temizleyen kurtulmuş, onu kirleten ise ziyana uğramıştır"⁷⁴ ayetinde bu nefse işaret edilmektedir.⁷⁵

Semennûdî'ye göre, nefis, kendisinde bulunan bu bazı şehvânî duygularından vazgeçse, nefsin şehvânî isteklerine karşı mücadele etmede güçlü olsa meylini kutsi âlemlere doğru yöneltse, burada da ilahî ilhamlarla karşılaşsa buna da "nefs-i mülhime" denir.⁷⁶ Bu nefsin seyri, seyr ilallahtır. Ancak bundan kastedilen mana şudur: Sâlik, şuhudunda, masivallahta fani olup bâtınında da iman hakikatlerinin ortaya çıkması için Allah'ın dışındaki her şeyden nazarını keser. Nefs-i levvâmenin âlemi, ervah; mahâlli, ruh; hâli, aşk; vâridi, marifetullahtır. Sıfatları ise: Cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, sabır, hilm, ezalara tahammül, insanları kusurlarından dolayı affedip onları sulh yoluna teşvik etmek, özür ve mazeretlerini kabul etmek, Cenab-ı Hakk'ın her canlının perçeminden tutup hesap soracağı ve o canlının da hiçbir mahlûkata karşı bir itirazın olamayacağını müşahede etme, şevk, heyman (iç yanıklığı), bekâ, kalak (heyecan ve tedirginlik),

⁷³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 80a.

⁷⁴ Şems:91/7-10.

⁷⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 265; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 137; Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin*, s. 220; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 120; Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 45; Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi*, s. 112-114; Muslu, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği", s. 54; Muslu, "Seyr u Sülûk Metodları" s. 350.

⁷⁶ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

hâlttan yüz çevirme, Hakk ile meşgul olma, telvin, kabz ve bast hâli yaşama, korkmama, recâ, güzel seslere olan muhabbet ve o sesleri duyduğunda heymanının yani iç yanıklığının daha çok artması, zikrullahâ karşı muhabbet, güler yüzlü ve mütebessim olma, Allah ile sevinç ve ferah duyma, konuşurken ilim ve marifet ile konuşma ve müşahede bu nefsin sıfatlarındandır.⁷⁷

Semennûdî'ye göre bu nefis mülhime olarak isimlendirilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ bu nefse günahlarını da takvasını da ilham etmiştir. Bu yüzden bu makam sâlik için tehlikelerle dolu bir makamdır. Semennûdî, bu hususla alakalı olarak şöyle der: Şunu bil ki bu makamda şüphe karanlıklarından kurtulup tecelli nurlarına ulaşmak ancak sâlikin kâmil nefesleriyle mümkündür. Çünkü sâlik bu makamdayken hâli zayıftır. Dolayısıyla celal ile cemal arasındaki durumu bilmez. Keza melekten gelen ilhamlarla şeytandan gelecek vesveselerin arasını da tefrik etmez ve bilmez. Çünkü sâlik bu makamda beşeri kişilik, mizaç ve tabiatından tamamen kurtulamamış, beşer olmanın muktezasının gerektirdiği şeyleri de tamamen terk edememiştir. Dolayısıyla bu makamda sâlikin nefsinin hevasına uyup tekrar nefis hapisanesine ve esfel-i safiline düşmesinden korkulur. Bundan kastım da sâlikin tekrar nefis-i emmâresine düşmesidir. Böyle bir durumda da sâlik, tekrar çok yemeye, çok içmeye, çok uyumaya ve hâlıkın arasına karışmaya başlar. Hatta böyle durumlarda bazen itikadı bozulur, ibadet ve taatı terk eder. Günah işlemeye başlar. Kendisine muvahhit, eşyanın hakikatini keşfeden muhakkik ehlinden birisi olarak görür. Kendinden başka ibadet ve taat ile uğraşanları da bu tür şuhudi hâllerden mahrum kimseler olarak görür. Şayet böyle bir duruma düşer ve itikadı bozulursa, helak olanlarla beraber kendisi de helak olur ve müşrik olan kâfirlere iltihak etmiş olur. Bu makama gelinceye kadar çektiği sıkıntı ve meşakkatler, eza ve cefalar ile elde ettiği

⁷⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 80b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 154b.

kazanımları zayi olur. Bunun sonucu olarak da şeytanî tecellileri, rahmanî tecelli olarak zannetmeye başlar.⁷⁸

Semennûdî, burada sâlikin bir üst mertebeye çıkması için dikkat etmesi gereken hususları izah etmeye devam eder ve şöyle der: Şimdi ey kardeş! Bu makamda nefsin, seni mertebe olarak şeyhinden daha üstün olduğunu, senin muvahhit birisi olduğunu, şeyhinin de bunları müşahede edemeyen birisi olarak gösterse bile senin şeyhine uyman sana vaciptir. Keza şeriata uyman (fıkıh kurallarının dışına çıkmaman) bu yolda gerekli olan edebi terk etmemen, nefsini, evrad ve zikirleri okumaya zorlaman, nefsini tarikat yolunun kayıt ve kurallarıyla bağlaman ve bu yolun dışına çıkmasına izin vermemen de sana vaciptir. Çünkü bu makamda nefis kendisini hür ve serbest olmaya, hayâ perdesinin yırtılmasına, hiçbir kaide ve kurala uymamaya ve hiçbir sorumluluk kabul etmemeye meyleder. Burada nefse muhâlefetten maksat da onu mutmain hâle getirip sakinleştirmektir. İşte ancak bununla içinde saadet-i dareyn ve göz aydınlığı olan dördüncü makama vasil olabilirsin.⁷⁹

Semennûdî, bu makama çıkan sâlikin durumu ve içinde bulunduğu hâl ile ilgili olarak da şöyle der: Ne zaman ki sâlik ayağını bu makama basarsa Allah'ın yardımıyla bütün nefsanî bela, musibet ve afatlardan kurtulmuş olur. Çünkü bu makama çıkmakla sâlik, kemâlat mertebesinin ilk derecesine terakki etmiş olur. Allah'ın lütfuyla kendisine visâl ve kurbiyet esintileri hibe edilir. Bu durumda sâlik telvin hâlinden temkin haline geçer. Böyle bir makama ulaştıktan sonra sâliklerin çoğu kendisine sülûk yaptırarak bir şeyhe ihtiyaç duymazlar. Ancak sen böyle yapma, kendine gel, dikkatli ol ve nefsine mukavemet göster. Nefsinin münasebetsiz ve yersiz isteklerini terk et. Tevhid deryasından sana ulaşan parıltı ve işaretler seni aldatmasın. Şüphesiz böyle bir şey seni geldiğin yere geri dönmene ve senin yüksek mevkilere ulaşma isteğinin kesilmesine sebep olur. Aksine sen, gitmen gereken mertebeye ulaşma noktasında

⁷⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 81a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 155a.

⁷⁹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 81a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 155b.

geride kalmış olan nurani hicapların yırtılması için sana sülûk yaptırın şeyhinden yardım al. Ehadiyet mertebesine ulaşın o huzura varmayı talep et. Şeyhinin eteğine yapış ve arkasından yürü. Daha önceden yapmış olduğun az yeme, az içme, az uyuma ve insanlardan uzak durma haline devam et. Sakın şeyhinden daha bilgili olduğun zannına kapılma yoksa ondan sana gelecek olan yardımlardan mahrum kalırsın. Senin kurtuluşun Allah'ın izniyle ancak onun eliyle olacağına kesin bir şekilde inan. Dolayısıyla bu durumda şeyhinden sana gelecek olan her türlü eziyetlere tahammül et. Şeyhinin sahip olmuş olduğu hâl ve durumu da sakın inkâr etme.⁸⁰

Semennûdî, hayrı da, şerri de içinde barındıran bu makamda sâlikin dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili olarak da şöyle der: İçinde hayrı da şerri de barındıran bu üçüncü makam ayakların çok kaydığı bir makamdır. Eğer nefsin hayırları, şerlerine galip gelirse, nefis en yüksek ve ulvi makamlara terakki eder. Eğer nefsin şerleri, hayırlarına galip gelirse, nefis kendi mizaç ve kişiliğinin hapisanesine ve esfeli safiline düşer. Bu durumda, senin, nefsini ibadet ve taat ile yorman ve onu hakir hâle getirmen sana vacip olur. Nefsin hayırlarının şerlerine galip gelmesinin alameti ise, senin mevcudatta olan biten her şeyin Allah'ın iradesine uygun bir şekilde cereyan ettiğine ve Allah'ın kudretiyle takdir edilmiş olduğuna olan inancından dolayı, içinin iman hakikatleriyle dolmuş olduğunu görmendir. Bu durumun sonucunda zahir hâlin, ibadet ve taatle kuşatılmış ve bütün büyük ve küçük günahlardan sakınmış hâle gelir. Bu makamda şerrin hayra galip gelmesinin alameti ise Allah'a olan itaati terk etmen, zahiri davranışlarının da şeriata uygun olmaması şeklinde ortaya çıkar. Böyle bir durumda ise, sâlikte yukarıda sayılanların tersi bir durum ortaya çıkar.⁸¹

Semennûdî'ye göre, Allah'ın rızası ve tecellileri kuluna ancak Allah'a olan itaatle ulaşır. Allah'ın kuluna ait olan memnuniyetsizlik ve kızgınlığı ise kulunu kapısından kovması ve huzuruna kabul

⁸⁰ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 81b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 156a.

⁸¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 81b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 156b.

etmemesi ile olur. Kulunu rahmetinden uzaklaştırması ise günahlar yoluyla olur. Şüphesiz Allah Teâla gazabını günahlarda gizlemiş, rızasını ise itaat ve kullukta gizlemiştir. Dolayısıyla şeriat ve şeriata ait adâbların kapısında, bir zelilin durması gibi dur ve Mevla'ndan istek ve dilekte bulun. Rabb'inden O'nun üçüncü makamın zikir ismi olan "Huve" ismi ile isteklerin için yardım talebinde bulun. İnşallah bütün mevcudatta bu yardımlar ortaya çıkacaktır.⁸²

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin yapacağı zikir ve evrad ile ilgili olarak da şöyle der: Bu makamda zikrin "Huve" ismi olsun. "Huve" ismini zikrederken ilk başlangıcını "nida ya" sı ile yani "Ya Huve" şeklinde yap. Daha sonra yapacağın zikirleri "ya" olmadan yap. Bu ism-i şerifin bereketiyle bu makamın tehlike ve tuzaklarından kurtulmak için bu ismi kıyamdayken, otururken, uzanırken, gece gündüz her zaman bolca zikrini yap ve tilavet et. Zira ancak bu ism-i şerifin bereketiyle nefsin birinci ve ikinci makamlara karşı olan ilgisi kesilmiş olur. Çünkü nefis, onlara karşı ilgi duymaktan geri durmaz. Zira insanın mizaç ve kişiliği kendisine şekil veren şeye uyar. Nefis, senin gaflette olacağın zamanları gözetir. Sen ne zaman nefsi idare edip yönlendirmez, isteklerine karşı koymaz, bunları engellemez ve nefsi azarlamazsan nefis alışkanlıklarına tekrar geri döner. Nefsin bu makamda sevk ve idaresi ise aşk, heyman (iç yanıklığı), vuslat arzusu, sevdikleriyle bir araya gelme, mahbuba kavuşma gününden bahsetme ile maşukun güzelliğiyle gıdalanma gibi şeylerle olur. İşte bu tür şeyler, sâliki, seyru sülûk yolunda güçlü ve kuvvetli kılar. Özellikle de nefsinin alışkanlıklarına geri dönmesini gördüğü zaman, bunlar, daha da önem arz etmektedir.⁸³

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin vuslata ulaşması için dikkat etmesi ve yapması gereken hususları belirtir ve şöyle der: Ey sevgili kardeşim! Şunu bil ki; sen bu makamda ar perdeni yırtmalı, utangaçlığı üzerinden atmalı ve kendini her şeyden soyutlamalısın. İnsanların gözünde senin hiçbir kadrin ve değerinin kalmamalı. Hatta

⁸² Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 82a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 156b.

⁸³ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 82a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 156b.

onlar sana hiç kıymet vermemeli ve senden hiç bahsetmemelidir. Çünkü Allah'a âşık olan kişi ancak bu tür şeylerden lezzet ve zevk alır. Ve yine ancak bu tür şeylerle yalancılar sadık olanlardan ayrırt edilir. Şüphesiz bu makamda, diğer makamlarda olduğu gibi ar perdesini yırtıp üzerindeki utangaçlığı atman sana zor gelmeyecektir. Çünkü bu makam aşk makamıdır. Âşıklara ar perdesini yırtmaları zor gelmez. Ar perdesini yırtıp üzerindeki utangaçlığı attıktan sonra senin sülûk yolunda hedefine ulaşmayı engelleyen şeytani nefsin artık ölür ve artık sen emir, nehiy ve haber cinsinden ruhânîlerin haberlerini elde edersin. Ancak sen bu tür şeylere iltifat etme. Şeriata uygun olan ancak insanların gözünde senin değerini düşürecek işler yapmak suretiyle ar perdesini yırt ve utangaçlığını üzerinden at. Ar perdesini yırtmanın faydası ise hicap perdeleriyle gizlenmiş olan şeylere ulaşip onlarla karşılaşmaya engel olan manilerin bertaraf edilmesidir.⁸⁴

Semennûdî, son olarak "Huve" isminin zikri ve âdâbı ile ilgili olarak şöyle der: Şunu bil ki bu ismin havassı hem celi, hem hafi, hem de güçlü bir şekilde ve devamlı olarak âdâbına uygun bir şekilde yapılmadıkça ortaya çıkmaz. Bunun âdâbı ise şu şekildedir: Sâlik zahirî ve batnî temizlik yaptıktan sonra kibleye yönelir, mümkünse diz üstü oturur veya ayakta durur, gözlerini kapatır. Bu durumda zihni sakin olmalı, aklı başka işlerle meşgul olmamalı ve kulağı ağzından çıkan sözlere dikkat kesilmiş bir hâlde olmalıdır. Eğer sen bu âdâba uymakla beraber şeriata tutunup onu bırakmazsan", şüphesiz manevi fetihler sana yakın olacaktır. Şayet fetih sana geciktirilirse sakın bıkkınlık gösterip usanma, hoşnutsuzluk gösterip rahatsız olma. İstikamet sahibi olup, şeriata ve tarikata yapışarsan senin için fetih mutlaka gerçekleşecektir. Bazı vakitlerde de zaman zaman "La huve illa huve" zikrini kendine vird edin. Bunu tilavet ederken "La"yı bir de "Huve"nin "vav"ını med olarak oku. Çünkü bu zikir şanı büyük bir zikirdir. Zikir esnasında da azalarınca sanki Hakk Teâlâ'nın hüviyetinden başka mevcudatta hiçbir şey yokmuş gibi

⁸⁴ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 82a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 157a.

zikir yap. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey Allah'ın sıfat ve fiillerinin tecellilerinden başka bir şey değildir. İşte bu müşahede ve görüş kâmillerin müşahede ve görüşüdür.⁸⁵

4. Nefs-i Mutmainne

Nefs-i Mutmainne, Kalp nuru ile tenevvürü tamamlanmış, kötü ve çirkin sıfatlardan kurtulup, ahlak-ı hasene ile hem-hâl olmuş nefse denilir. Mutmainne nefsinin en önemli özelliği, davranışlarından dolayı Rabbinin huzurunda kesinlikle hesap vereceğine inanmasıdır. Bu yüzden yaptığı amellerin ilahî rızaya uygun olup olmadığına azami hassasiyet gösterir. Bu mertebede sâlikin, kalbinde ilahî aşk yerleşmiş, dünya ve dünyaya ait her şeyi kalbinden çıkarmış, her şeyde Hakk'ın fiillerinin tecellilerini müşahede eder hâle gelmiştir. Bu yüzden kalbi, itminan içerisinde ve huzur doludur. Bu mertebede artık bütün eşyada Hakk'ın tecellilerini müşahede etmeye başlar ve bir takım keşif ve kerametlere nail olur. Kuranı Kerim'de: *“Ey mutmain olmuş Allah ile huzur ve sukuna ulaşmış nefis”*⁸⁶ ayetiyle anlatılan nefis, Allah aşkı ve zikri ile mutmain olmuş nefistir.⁸⁷

Semennûdî'ye göre, nefsin heyecan ve koşturması sükûn bulsa artık arzu ve isteklerinin nefis üzerinde hiçbir etkisi kalmazsa, hatta bütün arzu, istek ve şehvetlerini tamamen unutsa bu durumda nefis “nefs-i mutmainne” olarak isimlendirilir.⁸⁸ Bu makamdaki nefsin seyri, maallah; âlemi, hakikati Muhammediyye; mahâlli, sır; hâli, itminan-ı sadık; vâridi ise bazı yüce sırlardır. Bu nefsin sıfatı ise cömertlik, tevekkül, hilm, ibadet, şükür, Allah'ın kendisi hakkındaki takdir ve hükmüne rıza gösterme, bela ve musibetlere sabretmedir. İnsanın bu makama girişinin alameti, şeriatın teklifi emirlerine karşı

⁸⁵ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 82b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 157a.

⁸⁶ Fecr 89/27.

⁸⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 265; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 137; Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin*, s. 222; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 121; Bâli Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 45; Celep, *Sofyalı Bâli Efendi*, s. 114; Muslu, “Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği”, s. 56; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 354.

⁸⁸ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

kayıtsız, şartsız teslimiyeti, Hz. Muhammed (sav)'in ahlakıyla ahlaklanmaktan başka hiçbir şeyden zevk almamasıdır. Yine O'nun (sav) sözlerine uymaktan başka hiçbir şey ile de mutmain olmamasıdır. Çünkü bu makam temkin makamıdır. Bu makamda sâlike bakanların gözleri ile onu dinleyenlerin kulakları haz ve lezzet alır. Hatta bu makamda sâlik bütün gün boyunca uzunca bir zaman konuşsa onun konuşması rahatsızlık vermez ve sıkıcı gelmez. Zira bu makamda sâlikin dili Allah Teâlâ'nın kalbine atmış olduğu şeriatın sırlarıyla, eşyanın hakikati hakkında konuşmaktadır.⁸⁹

Semennûdî'ye göre bu makamda sâlik herhangi bir kimseden duyma veya herhangi bir kitaptan okuma olmadan konuştuğu her şey, Allah ve Resulü'nün dediği şeylere tam anlamıyla uygun ve mutabıktır. Çünkü sâlikin bu makamda konuştuğu şeyler, herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın Allah Teâlâ'nın, onun sırrına atmış olduğu şeylerdir. Yine bu makamda kendisine vakar ile kabul edilme lütfedilmiştir. Bu makamda sâlik, Allah'ın nimet olarak kalbine atmış olduğu şeyleri insanların istifadesine sunup bu şeyleri onlara uzun uzun anlatmak için bazı vakitlerde hâlkın içine girip onlarla bir araya gelmelidir. Bununla beraber sâlikin Allah ile baş başa kalmak için de vakit ayırması gerekir. Çünkü sâlik bu makamda henüz kemâlatın en alt derecesindedir. Dolayısıyla terakki edip diğer makamlara ulaşmaktan mahrum kalmaması için bütün vakitlerini hâlk ile geçirmesi uygun değildir. Yani terakki edip beşinci, altıncı ve yedinci makamlara ulaşması gerekir. Bundan mahrum kalmamak için de bütün vaktini hâlk ile geçirmemesi gerekir. Bu sebeplerden dolayı sâlik ne zaman uzlette fayda görse uzlete girer. Ne zaman da insanlarla bir araya gelmekten fayda görse onlarla bir araya gelir. İnsanlarla bir araya gelmesinin faydasının alameti ise, sâlikin yanında bulunup onu dinleyenlerin, Allah'ın, sâlike vermiş olduğu vehbi ilimlerden (yani satırlara değil, sudurlara gelen ilimlerden) istifade etmeleridir.⁹⁰

⁸⁹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 83a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 157a.

⁹⁰ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 83a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 157b.

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin yapacağı zikir ve evrad ile ilgili olarak da şöyle der: Bu makamda dördüncü isim olan “Hakk” ismi ile ister bu ismin başına nida harfi getir, yani “Ya Hakk” getir, isterse de nida harfi olmadan “Hakk” ismi ile meşgul ol. Bu ismin zikrini çokça yap. Bu ismin zikri neticesinde senin için ortaya çıkacak şeylere iltifat etme. Senin Rabbin için yapacağın hizmetlere mani olup, onları kesecek olan şeyleri ortaya çıkarmaması için Rabbine niyazda bulun. Zira biz bütün tasavvuf büyükleri ve Allah dostlarının Allah’ın onların eliyle herhangi bir keramet ortaya çıkarması durumunda buna iltifat etmediklerini görüyoruz. Ayrıca onlar da kendileri için herhangi bir keramet ortaya çıkıp çıkmadığını da bilmiyorlar. Keramet, Allah’ın kullarına olan bir ikramı olduğundan dolayı aslında çirkin bir şey değildir. Ancak kerameti istemek ve ona meyletmek için rububiyet sırlarının bulunduğu ubudiyet ile varılan ilahi huzura mani olduğundan dolayı çirkin görülmüştür.⁹¹

Semennûdî'ye göre sâlik, bu makamda virdleri, duaları sever ve onlara meyleder. Keza bu makamdan önce yaşamadığı ve tatmadığı derecede ileri bir muhabbet ile kendisini Allah Resulü Efendimiz (sav)’in huzurunda hissetmeyi sever. Bu makamda nefse ve nefsin dışındaki şeylere güven olmaz. Çünkü doğasına düşmanlık yerleştirmiş olan bir şey arkadaş bile olsa ona güven olmaz. Zira insan devamlı olarak sıkıntı ve belalara maruz kalır.⁹²

Semennûdî, sâlikin bu makamda yaşayacağı bazı imtihanlarla ilgili hususlara da dikkat çeker ve şöyle der: Bu makamda da insan mal sevgisiyle imtihan edilir. İnsanın niyeti eğer elde ettiği mal, Allah’a kulluk noktasında kendisine yardımcı olacaksa veya o mal ile ihvanlarına yardım edecekse ve kalbi de o malı elde etmek için o mal ile meşgul olmayacaksa işte o zaman bu şartlar altında dünya malı insana zarar vermez. Eğer bu şartlar altında Allah kendisine dünya malı nasip ederse, bu durumda da Allah’ın kendisine vermiş olduğu

⁹¹ Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 83a.

⁹² Semennûdî, *Tuhfetü's-Sâlikin*, vr, 83b.

nimeti insanlardan gizlememesi lazımdır. Bununla beraber nefsinin de her zaman fakir olduğunu ortaya koymalıdır.⁹³

Müellifimize göre bu makamda insan, bazen riyaset sevgisiyle de imtihan edilir. Bu durumda sâlikin nefsi kendisine meşihet makamını, irşad makamını veya insanların onun eliyle hidayet bulmaları için onlarla bir araya gelme durumu verir. Burada da sâlik bu tür şeylere iltifat etmemelidir. Çünkü bunlar nefsin desiseleridir. Ancak eğer Allah Teâlâ onu herhangi bir vazife ile görevlendirir, onu meşhur eder, şöhret sahibi yapar ve hiçbir talep, gayret ve istek olmadan ona meşihet elbisesi giydirirse o zaman durum değişir. Ve bunda da bir beis olmaz. O zaman bu durum onun için uzletten daha hayırlı olur. Allah Teâlâ'nın, sâliki böyle bir görev ile görevlendirmesinin alameti ise, sâlik, ihvanına sevimli gelir. İhvanı onu sever, ona itaat ederler. Sâlik de ihvanını bir cihetten kendisinden daha üstün görür ve hiçbir zaman nefsinin onlardan daha üstün tutmaz. Çünkü ihvanı nefislerini onun nefsinden daha hakir görüp, ona itaat etmektedirler.⁹⁴

Semennûdî, dördüncü mertebeye ulaşmış sâlikin durumu ile ilgili olarak şöyle der: Sâlik, dördüncü mertebeye ulaştığında nefis de itminan derecesine ulaşır. Ancak burada da nefis, irşad şartlarına ulaşamadığından irşada henüz müsait değildir. Sâlik, kendisinden daha faziletli kimseler olduğundan dolayı bu hususta öne geçmek için acele etmemelidir. Bu makamda sâlik, beşinci, altıncı ve yedinci makamlara terakki etmek için sülûkunu tamamlamaya çalışmalıdır.⁹⁵

5. Nefs-i Raziyye

Nefs-i raziyye: Gerek kendisi, gerekse de başkaları için tecelli eden hakkındaki ilahî hükümlere tamamen rıza gösteren, keşke şu şöyle olsaydı, bu da böyle olsaydı diye itiraza kalkışmayan nefis demektir. Bu makamda, sâlikte beşerî sıfatlar yok olup, sâlik, "bekâ"

⁹³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 83b.

⁹⁴ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 83b.

⁹⁵ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 84a.

ya istidat kazanmaya başlar. Allah'tan gelen her şeye tam bir rıza gösterdiğinden bu mertebeye razıyye denmiştir. Kuranı Kerim'de: “*Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön, gir Salih kullarımın arasına, gir cennetime*”⁹⁶ ayetiyle anlatılan nefis, bu nefistir.⁹⁷

Semennûdî'ye göre, nefis, bu makamı da geçip terakki etse, bütün makamlar gözünden düşse, bütün arzu ve isteklerinde fani olsa bu da “nefs-i razıye” olarak adlandırılır.⁹⁸ Bu makamdaki nefsin seyri, seyir fillah; âlemi, lahut; mahâlli, sırru's-sır; hâli, fenâ hâlidir. Ancak bu, daha önce bahsi geçen manada fenâ değildir. Daha önce bahsi geçen fenâ hâli ile buradaki fenâ hâli arasındaki fark buradaki fenâ hâli tarikattaki mutavassıt hâldir. Senin de bildiğin gibi daha önce bahsi geçen fenâ hâli, algılanıp sezilebilen şeylere karşı duyu organlarının hayrete düşüp unutkanlık göstermesidir. Bu ise sülûklerinin sonunda yüce ve şerefli olanların bekâ üzerindeki hâlleridir. Bundan murat da beşeri sıfatları ortadan kaldırmak ve bekâ hâli bu hâlden sonra gelmediği hâlde bekâ haline hazırlık yapmaktır. Çünkü gerçek fenâ hâli Hakk'al yakîn mertebesine ulaştıktan sonra elde edilen fenâ hâlidir. O da bu fenâ hâlden sonra ortaya çıkan fenâ hâlidir.⁹⁹

Semennûdî'ye göre nefsi raziyenin vâridi yoktur. Çünkü vârid insanda beşeri vasıflar olduğu zaman meydana gelir. Nefsi razıye makamında ise insanda beşeri vasıflar zail olmuştur. Hatta insanda beşeri vasıflara ait hiçbir eser kalmamıştır. Dolayısıyla sâlik tıpkı bu makamdan önce olduğu gibi bu makamda da fanidir. Henüz bekâ makamına ulaşmamıştır. Keza yedinci makamda elde edilen bekâbillah makamına da henüz ulaşmadığından dolayı, bekâ hâli de kendisi için söz konusu değildir. Bu da öyle bir hâldir ki ancak

⁹⁶ Fecr 89/27.

⁹⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 266; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 138; Gündüz, *Gümüştanevi Ahmed Ziyaüddin*, s. 225; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 123; Bâli Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 63; Celap, *Sofyalı Bâli Efendi*, s. 115; Muslu, “Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği”, s. 57; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 357.

⁹⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 145a.

⁹⁹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 84b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 159a.

zevken idrak edilebilir. Bunu da ancak müridi kemâlata ulaşmaya hazırlayan mürşidi kâmiller anlayabilir.¹⁰⁰

Semennûdî'ye göre bu nefsin sıfatları, Allah'ın dışında kalan her şeye karşı zahid olma, ihlaslı olma, verâ sahibi olma, nisyan haline sahip olma, mevcudatta meydana gelen hiçbir şeye karşı kalbinde en ufak bir üzüntü ve tereddüt meydana getirmeyip istenmeyen bir durumun ortadan kalkması için kalbi bir teveccüh göstermeyip hiçbir şeye asla itiraz etmeden mevcudatta olup biten bütün hadiseler karşısında rıza göstermektir.¹⁰¹

Semennûdî'ye göre bu makamda bulunan müridin içinde bulunduğu hâl şu şekildedir: Mürid, bu makamda, Cemal-i Mutlak'ın şuhuduna kendini tamamen kaptırmış ve müstağrak hâle gelmiştir. Sâlikin içinde bulunduğu bu hâl insanları irşad etmek ve onlara nasihat etmekten alıkoymaz. Bu makamda kim sözünü iştirse bundan mutlaka istifade eder. Bütün bunlar da sâlikin kalbinin lahut âlemi ve sırru's-sır ile meşgul olmasındandır. Bu makamın sahibi Allah ile beraber olma hâlinde dolayı edep deryasında boğulmuştur. Gerçek olan şudur ki, bu makamın sahibinin Allah'tan başka hiçbir güven ve dayanağı yoktur. Sen ne zaman nefsini Allah'ın dışındaki şeylere güven ve itimat ettiğini görsen işte o zaman bil ki sen bu makama sahip olanlardan değilsin. Çünkü artık bu makamın sahibi olan kişi bütün zahiri şeylerin taht-ı emrinde olduğu batnî saltanat mertebesine yükselmiştir.¹⁰²

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin "Hayy" isim ile zikir yapması gerektiğini belirterek şöyle der: Sen bu makamdayken beşinci isim olan "Hayy" ismi ile meşgul olup bolca bu ismin zikrini yap ki, fani olan şeyler sende zail olsun ve "Hayy" ile bekâ bulup terakki ederek altıncı makama ulaşıp sevgililerin menzillerinin bulunduğu kapıya gelip ulaşabilesin. Sen ne zaman bu isim ile meşgul olup zikrini bolca yaparsan, sende fenâ hâli zail olur ve

¹⁰⁰ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 84b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 159b.

¹⁰¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 85a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 160a.

¹⁰² Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 85a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 160a.

“Hayy” hâli baki olur ve sen, bu durumda kâmil sıfatlar ile muttasıf hâle gelirsin. Bu da hadis-i şerifte anlatıldığı gibi insan nafilerle Allah’a yaklaşması neticesinde artık Allah, insanın işiten kulağı ve gören gözü olur manasına gelmektedir.¹⁰³

Semennûdî, sâlikin altıncı makama çıkması için “Hayy” isminin yanında zaman zaman diğer isimlerle de zikretmesi gerektiğini belirterek şöyle der: Şunu bil ki, Allah’a ait isimlerin içinde fûru olarak tabir edilen isimler vardır. Bunlar da “Vehhab”, “Fettah”, “Vahid”, “Ehad”, “Samed” gibi isimlerdir. Dolayısıyla bu makamdayken beşinci isim olan “Hayy” ismi ile beraber “Fettah” ve “Vehhab” isimleri ile de meşgul olursan gayet derecede muhtaç olduğun altıncı makama intikal etmen senin için daha kolay olur. İnsanı muvaffak kılan ancak Allah’tır.¹⁰⁴

6. Nefs-i Marziye

Nefs-i marziyye: Allah ile kul arasında karşılıklı rızanın bulunduğu, Allah’ın razı, kulun da razı olunmuş olduğu bir durumdur. Allah’ın kendisinden razı olduğu nefis bu mertebede tecelli-i ef’alden kurtulup, tecelli-i esma’yı, Hakk’tan bir cezbe ile aynel-yakin müşahede eden nefsin tavrı demektir. Bu mertebede sâlik, Allah’tan razı olduğu gibi, artık Allah da ondan razıdır. Kuranı Kerim’de: “*Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön. Gir Salih kullarımın arasına; gir cennetime*”¹⁰⁵ ayetiyle anlatılan nefis, işte bu nefistir.¹⁰⁶

Semennûdî’ye göre, nefis, raziye rakamında iken içinde bulunduğu hâl devam etse hem Hakk’ın hem de hâlkın yanında

¹⁰³ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 85a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 160b.

¹⁰⁴ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 85a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 160b.

¹⁰⁵ Fecr 89/27.

¹⁰⁶ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 266; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 138; Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin*, s. 227; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 123; Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 69; Celep, *Sofyalı Bâlî Efendi*, s. 116; Muslu, “Halvetiyye’de Atvar-ı Seb’a Geleneği”, s. 58; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 358.

“nefs-i marziye” olarak isimlendirilir.¹⁰⁷ Bu makamdaki nefsin seyri, seyir anillah; âlemi, şهادet; mahâlli, hâfâ; hâli, hayret; vâridi ise şeriattır. Bu nefsin sıfatları ise: Güzel ahlak, masivallahı terk etmek, mahlûkata karşı şefkatli olmak, onları doğru ve hayırlı olan şeylere yönlendirmek, günahlarını görmezden gelip affetmek, onları sevmek, insanları nefislerinin ve tabiatlarının karanlıklarından çıkarıp, ruhlarının aydınlığına ulaştırmak için onlara muhabbet ve sempati beslemektir. Ancak bu sempati, nefs-i emmâre makamındaki muhabbet ve sempati olmamalıdır. Çünkü nefs-i emmâre zemmedilmiştir. Yine bu nefsin sıfatlarından bir tanesi de, mahlûkata muhabbet ile Hâlik’e muhabbetin arasını cemm etmedir. Bu hâl gerçekten çok şaşırtıcı ve ilginç bir hâldir. Ancak bu makam sahibi kimseler için kolaydır. Bundan dolayı bu makamın sahibi kişi zahiri itibariyle avamdan ayırt edilemez. Ancak batnî yönü itibariyle o sırların kaynağıdır. Bu nefsin, marziye olarak isimlendirilmesinin sebebi, Cenab-ı Hakk’ın bu nefisten razı olmasıdır. Bu nefsin seyrinin, seyiranillah olmasının anlamı ise bu nefis muhtaç olduğu ilimleri Hz. Hayy-ı Kayyum’dan almıştır. Dolayısıyla Allah’ın kendisine nimet olarak vermiş olduğu şeyleri insanlara aktarıp, onların da bundan faydalanmalarını sağlamak için gayb âleminden şهادet âlemine dönmüştür. Bu makam sahibinin hâli, makbul bir hayrettir. Buna şu söz ile işaret edilmiştir: Ya Rabbi, hayretimi artır, ancak sülûkun başında zemmedilen hayreti değil.¹⁰⁸

Semennûdî’ye göre, bu makam sahibi kişinin başlıca hususiyetleri şu şekildedir: Bu makam sahibi kişi her şeyi yerli yerince yapar. Yerine göre ihtiyaç olması durumunda çokça infak eder. Öyle ki cahil kimseler israf ettiğini zannederler. Yerine göre de elindeki az mal ile cimri davranır öyle ki cahil kimseler onu bütün cimrilere daha cimri zannederler. İnfak edip bolca vermede veya iktisat edip vermeme de hiç kimsenin kendisini övmesini veya yermesini dikkate almamalıdır. Bu makam sahibinin özelliklerinden bir tanesi Allah’a verdiği vaatlere vefa göstermesi ve asla vaadine

¹⁰⁷ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 145a.

¹⁰⁸ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 85b; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 161a.

muhâlefet etmemesidir. Bu nefsin sıfatlarından bir tanesi de bütün işlerde orta hâlde olmadır. Bu da ifrat ile tefrit arasında bir yerde olmak demektir. Bu da öyle bir hâldir ki ancak bu makamda olanlar buna güç yetirebilirler.¹⁰⁹

Semennûdî, bu makam sahibi kişinin bazı hususiyetleri olduğu gibi, bu makamın da kendisine göre bazı hususiyetlerinin olduğunu belirterek şöyle der: Şunu bil ki, bu makamın başında ima ve işaretler vardır. Burada senin için hilafet-i kübranın müjdesi vardır. Bu makamın sonunda ise bağışta bulunma ve lütfetme vardır. Bu da “Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum, dolayısıyla benimle işitir, benimle görür, benimle tutar ve benimle yürür”¹¹⁰ hadisinde belirtilen bağış ve lütuftur. Bu hâl ise nafilelerle Allah’a yaklaşmanın ve Hakk Teâlâ’nın kuluna yardımının sonucudur.¹¹¹

Semennûdî’ye göre Sâlikin bu makama ulaştığının alameti ve göstergesi ise, sâlik, fenâ makamına ulaştığında -ki bu makam beşeri ve zemmedilen sıfatların nefisle mücâhade, riyazatler ve bir de nafile ibadetlerle silinip yok olduğu bir makamdır- Cenab-ı Hakk’ın cari olan adet-i sübhanisi gereği Allah Teâla kendi kereminden sâlikteki bu kötü ve zemmedilen sıfatları ortadan kaldırır, bunun yerine Semennûdî’nin, bu sıfatlara zıt ve Allah’ın izniyle etkileyici sıfatlar verir. İşte bu durum sülûkun sonunda gerçekleşecek olan Hakkaniyet mertebesidir. Gerçekten de insan akli bu işleri idrak edecek durumda değildir. Akıl ne zaman bu işleri idrak etmekle uğraşırsa, zındıklığa düşer. Çünkü fenâ hâlinin dâhilde ve hariçte bir benzeri ve örneği yoktur ki ona benzetilsin. Keza bekâbillah, kurb-u nevâfil ve kurb-u ferâiz de böyledir. Bunlar da akılla idrak edilemezler ve bunların da dâhilde ve hariçte kendisine benzetilecek bir benzeri ve örneği yoktur.¹¹²

¹⁰⁹ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 85b; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 161b.

¹¹⁰ Buhârî, *Rikak*, 38.

¹¹¹ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 86a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 161b.

¹¹² Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 86a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 162a.

Semennûdî, bu makamda bulunan kişinin yapacağı zikir ve evrad ile ilgili olarak da şöyle der: Bu makamdayken altıncı makamın ismi olan “Kayyum” ismi ile zikir yapmaya vakit ayır ve bu isimle bolca zikir yap ki ebrâr için hasenat sayılan şeyler, senin için seyyiat olsun. Şeriat ve tarikatın âdâbıyla âdâblanmaya devam et ki, yedinci makama ulaşabilesin.¹¹³

7. Nefsi Kâmile

Nefs-i kâmile mertebesi, sâlikin, Hakk’tan bir cezbe ile bütün kemâl ve marifet sıfatlarını kazanarak, insanları irşat mevkiine yükseldiği bir makamdır. Bu makam, Hakk vergisi olup, buraya riyâzet ve mücâhede ile gelinmez. Bu menzilde mücâdele ve mücâhede biter. Bu mertebede artık sâlik en yüce makama ulaşmış, “kâmil” sıfatını kazanmış, bütün güzel sıfatları kendinde toplamış ve adeta cisimleşmiş bir melek haline gelmiştir. Bu makamdaki kişinin hareketleri ve davranışları hasenat ve ibadetten ibaret olup sözleri ise hikmettir. Bu makamdaki kişi bütün bu özellikleriyle “mürşid-i kâmil” sıfatıyla insanları irşad etme makamına ulaşmıştır.¹¹⁴

Semennûdî’ye göre, nefis kulların içine geri dönüp onları irşad etme ve kemâlata ulaştırma ile emrolunursa buna da “nefs-i kâmile” denir.¹¹⁵ Bu makamdaki nefsin seyri, seyir billah; âlemi, kesrette vahdet, vahdette kesret; mahâlli, ruhun cesede dayanması ve nisbet edilmesi gibi “hafa”ya dayanan “ahfa”dır. Hâli, bekâ; vâridi, daha önceki altı makamda geçen ve bütün nefisler için sayılan güzel hasenatların hepsidir. Miftahı yedinci isimdir. Bu da “Kahhar” ism-i şerifidir. Bu makam, makamların en büyüğüdür. Çünkü bu makam, insanın batın yani ruh hâlinin kemâlata ulaştığı, mücâhade ve manevi pişmenin tamamlandığı makamdır. Bu

¹¹³ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 86a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 162a.

¹¹⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 266; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 139; Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin*, s. 229; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 123; Bâli Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs*, s. 79; Celep, *Sofyalı Bâli Efendi*, s. 118; Muslu, “Halvetiyye’de Atvar-ı Seb’a Geleneği”, s. 60; Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” s. 360.

¹¹⁵ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 74b; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 145a.

makam sahibinin, Allah'ın rızasının dışında hiçbir istek ve talebi yoktur. Hareketleri, hasenat ve iyilik, aldığı nefesler ise kudret, hikmet ve ibadettir.¹¹⁶

Semennûdî, bu makamın zikir ismi olan "Kahhar" ismi ile ilgili olarak şöyle der: Şunu bil ki, Allah'ın "Kahhar" ismi kutup isimlerindedir. Şeyhler dediler ki, kutup olan kişi bu isim ile nurlar, hidayetler ve işaretler konusunda mürit ve taliplere yardım eli uzatır, ne zaman ki müritlerin kalbinde sebepsiz olarak bir sevinç, mutluluk ve cezbe hâli hâsıl olursa, bu durum müritlerin Rablerine teveccüh ve zikirleri neticesinde kutbun yardımıyla olmuştur.¹¹⁷

Semennûdî'ye göre bu makamda bulunan kişi şu hasletlere sahip olur:

1- İbadetlerinden dolayı nefsinin gururuna kapılıp aldanmaz. Bu aldanma da ya bütün beden ile veyahut da dil, kalp, el ve ayaklar ile olur.

2- Çokça istiğfar eder, çok mütevazı bir hâli vardır.

3- Sevinç ve rızası yüzünü hâltkân Hakk'a çevirmesi, hüznü ve gâdâbı ise insanların Hakk Teâlâ'dan yüz çevirmesindedir. Allah'ın razı olduğu şeylerden razı olur. Allah'ın gâdâb duyduğu işlerden de gâdâb duyar.

4- Allah'a karşı olan muhabbeti kendi sülbünden evladına karşı olan muhabbetinden daha çoktur.

5- Çoğunlukla açlığı tercih eder ve aç kalır.

6- Bedenen zayıftır az hareket eder.

¹¹⁶ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 86b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 162b.

¹¹⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 86b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 163a.

7- İnsanlara iyiliği emredip, onları kötülükten sakındırmakla beraber kalbinde hiçbir mahlûkata karşı bir hoşnutsuzluk ve nefret yoktur.

8- Kerahet ehli olanlara karşı hoşnutsuzluğunu izhar eder, muhabbet ehli olanlara karşı da muhabbetini izhar eder.

9- Allah'a olan itaati ve bağlılığı konusunda hiçbir kınayanın kınamasına aldırış etmez.

10- Her şeyi yerli yerince yapar. Ne zaman ki himmetini herhangi bir hadise veya olaya yöneltirse Allah o işi, onun muradına uygun bir şekilde meydana getirir. Çünkü bu makamda artık onun muradı Allah'ın muradı olmuştur. Allah'tan bir şey istediği zaman Allah bu durumda onu hüsrana uğratıp, isteklerini boşa çıkarmaz.¹¹⁸

Semennûdî'de nefis mertebeleri ve bu mertebelere ait özelliklerle ilgili şema:

Nefis mertebeleri	Zikredilen isim	Seyrin türü	Âlemi	Mahalli	Hâli	Vâridi	Sıfatı
Emmâre	Lâ ilâhe illallah	İlallah	Şehâdet	Sadr	Meyl	Şeriat	Cimrilik, hurs, yalan, öfke, şehvet, gaflet,
Levvâme	Allah	İlallah	Berzâh	Kalp	Muhabbet	Tarikat	Levm, ucub, haset, riya, şöhret,

¹¹⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlîkin*, vr, 86b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 163b.

Mülheme	Hû	İlallah	Ervâh	Ruh	Aşk	Marifetu llah	Cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, sabır,
Mutmainne	Hakk	Maallah	Hakikat- i Muham- mediye	Sırr	İtm'inân	Velâyet	Tevekkül, hilm, ibadet, şükür,
Râziyye	Hayy	Fillah	Lâhut	Sırru's-sır	Fenâ	Beşerî sıfat olmadığı ndan vâridi yok	Rıza, zühd, ihlas, vera
Marziyye	Kayyûm	Anillah	Şehâdet	Hafi	Hayret	Şeriat	Güzel ahlak, şefkat, doğruluk, affetmek, muhabbet
Kâmile	Kahhâr	Billah	Kesrette vahdet, vahdette kesret	Ahfâ	Bekâ	Önceki makam- larda geçen ve güzel sayılan hasenât- ların hepsi	Gurura kapılmama, istiğfar, tevâzu, teslimiyet, muhabbet, açlık,

Sonuç

Semennûdî' de nefis mertebeleri adlı bu makalemizde ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, 17. yüzyılda yaşamış, tarikat silsilesi, Mustafa Mustafa Kemâleddin Bekrî vasıtasıyla Karabaş-ı Velî, Şâbân-ı Velî ve oradan Cemal Halvetî'ye ulaşan bir Osmanlı Mutasavvıfıdır.

Eserlerinde, tarikat yolunda seyr u sülûk yapmak isteyen müritler için tarikat âdâb ve erkânı ile ilgili önemli bilgiler vermiştir.

Semennûdî'ye göre, tarikatta menzilleri kat edip yol alan sâlikin durumu önemli bir hac yolculuğuna çıkan bir yolcunun durumu gibidir. Hac için yolculuk yapmak isteyen kişi nasıl ki o güne kadar sahip olduğu kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekiyorsa, tarikat yolunda nefis terbiyesi yapmaya niyet eden kişi de sahip olduğu bütün kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekir.

Müellifimize göre, kul ile Allah arasında nurdan ve zulmetten meydana gelen yetmiş perde vardır. Bu perdeler de kul için geçerlidir. Çünkü hiçbir şey Cenab-ı Hakk'ı perdeleyemez. İşte bu yüzden tarikat yolunda sülûk, kul ile Allah arasında kula yönelik olarak bulunan yetmiş perdeyi yırtmak içindir.

Semennûdî'ye göre, aslında nefis tek bir tanedir. Fakat nefse ait farklı sıfatlardan dolayı nefis yedi kısma ayrılmıştır. Bu bir tek nefis ise latife-i Rabbanîye olarak da isimlendirilen nefis-i natıkadır. Dolayısıyla bu tek nefis ne zaman bir sıfat ile vasıflansa bu vasfından dolayı bu isimlerden birisiyle nitelendirilir.

Semennûdî, nefis mertebelerini ele alırken, her bir mertebenin seyri, âlemi, mahâlli, hâli, vâridi, tehlikeleri ve bundan kurtulma yolları ile sâlikin hangi mertebede Allah'ın hangi isimle zikredilmesi gerektiği gibi hususlar hakkında bilgiler verir.

Semennûdî'ye göre, nefis-i emmâre kendi arzu, istek ve şehvetlerine itimat eder. Kibir, gurur, kötü ahlak gibi çirkin sayılan vasıflarla vasıflanır. Nefsi emmâreyi yeme, içme ve uykusunu azaltmak suretiyle zayıf düşürmek gerekir.

Nefis-i levvâme, Allah'ın emrettiği teklifi emirlere boyun eğmekle beraber şehvevi isteklerine ait bazı duyguları da taşır. Bu nefse sahip olan kişi Allah için amel işlese bile, insanların kendisinin işlemiş olduğu salih amellerine muttali olmasını sever.

Nefs-i mülhime, içinde hayrı da şerri de barındırdığından, ayakların çokça kaydığı bir makamdır. Eğer nefsin hayırları, şerlerine galip gelirse, nefis en yüksek ve ulvi makamlara terakki eder. Eğer nefsin şerleri, hayırlarına galip gelirse, nefis kendi mizaç ve kişiliğinin hapishanesine ve esfel-i safiline düşer. Bu durumda, nefsi, ibadet ve taat ile yormak ve onu hakir hâle getirme gerekir.

Nefs-i mutmainne, nefsin heyecanının sükûn bulması, arzu, istek ve şehvetlerini tamamen unutmamasıdır. İnsanın bu makama girişinin alameti, şeriatın teklifi emirlerine karşı kayıtsız, şartsız teslimiyeti ile Hz. Muhammed (sav)'in ahlakıyla ahlaklanmaktan başka hiçbir şeyden zevk almamasıdır. Bu makamda da insan bazen mal, bazen de riyâset sevgisiyle imtihan edilir.

Nefs-i raziye, nefsin, bütün arzu ve isteklerinde fani olmasıdır. Nefs-i raziyenin vâridi yoktur. Çünkü vârid insanda beşeri vasıflar olduğu zaman meydana gelir. Mürid, bu makamda, Cemal-i Mutlak'ın şuhuduna kendini tamamen kaptırmış ve müstağrak hâle gelmiştir. Bu makamın sahibinin Allah'tan başka hiçbir güven ve dayanağı yoktur, Allah ile beraber olma hâlinde dolayı da edep deryasında boğulmuştur.

Nefs-i marziye makamı, beşeri ve zemmedilen sıfatların nefisle mücâhade, riyazat ve nafil ibadetlerle silinip yok olduğu, Allah Teâlâ'nın kendi kereminden sâlikteki bu kötü ve zemmedilen sıfatları ortadan kaldırıp, bunun yerine bu sıfatlara zıt ve Allah'ın izniyle etkileyici sıfatlar verdiği bir makamdır.

Nefs-i kâmile, nefsin kulların içine geri dönüp onları irşad etme ve kemâlata ulaştırma ile emrolunduğu bir makamdır. Bu makamda bulunan kişi ibadetlerinden dolayı nefsinin gururuna kapılıp aldanmaz, çokça istiğfar eder, Allah'a karşı olan muhabbeti kendi sülbünden evladına karşı olan muhabbetinden daha çoktur. Çoğunlukla açlığı tercih eder ve aç kalır. Kerahet ehli olanlara karşı hoşnutsuzluğunu izhar eder, muhabbet ehli olanlara karşı da

muhabbetini izhar eder. Allah'a olan itaati ve bağlılığı konusunda hiçbir kınayanın kınamasına aldırış etmez.

Kaynakça

Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Ayış, Mehmet Şirin, "Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâtî'l-Halvetiyye Adlı Eseri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015.

_____, Mehmet Şirin, "Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn Adlı Eseri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz 2015.

_____, Mehmet Şirin, *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin Hayatı Eserleri ve Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri*" basılmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez danışmanı, Prof. Dr. İsa Çelik, Erzurum 2015.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren, Hüseyin Rahmi Yaranlı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991.

Celep, Halil, *Sofyalı Bâlî Efendi hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2012.

Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

İbn Arabî, *Kitabu'l- Marife, Marifet Kitabı*, Tercüme Hüseyin Şemsi Ergüneş, Yayına haz., Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

İsfahânî, Râgıb *el-Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

Kara, Kerim, *Karabaş-ı Velî, Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, İnsan yayınları, İstanbul 2003.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981.

Küçük, Osman Nuri, "Nefsin Mertebeleri (Atvar-ı Seb'a)" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, s. 55, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Muslu, Ramazan, "Halvetiyye'de Atvar-ı Seb'a Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvar-ı Seb'a Risâlesi" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2007.

_____, Ramazan, "Seyr u Sülûk Metodları" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Ögke, Ahmed, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Öztürk, Abdülvehab, *Muhyiddin İbn Arabî, Ahadiyet, Tehzibu'l-Ahlak, Mev'ize-i Hasene Risaleleri*, Sultan Yayınevi, İstanbul 2006.

Selim Divâne, *Burhanü'l-Arifin ve Necatü'l-Gâfilin, Ariflerin Delili ve Gâfillerin Kurtuluşu*, Haz. Halil Çeltik, Mümine Ceyhan (Çakır), Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

Semennûdî, Muhammed b. Hasan, *el-Âdâbu's-seniyye limen yurîdû tarikate's-sâdâti'l-halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nu: 218.

_____, Muhammed b. Hasan, *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhâci'l-mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460.

Sofyalı Bâlî Efendi, *Yedi Makam Yedi Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, Hayykitap, İstanbul 2013.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Nefsin Ayıpları*, trc. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık, İstanbul 2000.

Uludağ, Süleyman, "NEFİS", *DİA.*, TDV. Yay., İstanbul 2006.

_____, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

RUS VE KÜRT ATASÖZLERİNİN KELİME VE ANLAM KARŞILAŞTIRMASI

Hasan KARACAN*
Recep ERDİNÇ**.

Özet

Bu makalede Kürt kültüründeki atasözleri ile Rus kültüründeki atasözlerinin kelime ve anlam karşılaştırmaları yer almaktadır. Karşılaştırma, kelimeleri ve anlamları benzer olanlar ile kelimeleri farklı olup anlamları benzer olanlar üzerinden yapılmıştır. Çalışmada her iki dildeki atasözlerin hem kelime hem de anlam bakımından büyük benzerlikleri tespit edilmiştir. Bu çalışma Kürt atasözlerinin başka milletlerin atasözleri ile karşılaştırılmasında örnek olması ve Kürt atasözleri üzerine yapılacak olan çalışmalar için katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Toplamda 93 atasözü incelenmiştir. Analiz edilen atasözleri anlamları birbirine yakın olanlar olarak seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kürt Atasözleri, Rus Atasözleri, Kelime, Anlam, Karşılaştırma.

Comparison of Meaning and Words of Russian and Kurdish Proverbs

* Corresponding Author: Asst. Prof. Dr. Kurdish Department, Dicle University, Diyarbakir, Turkey. E-mail: hasan.karacan@dicle.edu.tr

** MA student, Institute of Social Sciences, Department of Kurdish Language and Culture, Dicle University, Diyarbakir, Turkey. E-mail: recep.erdinc02@gmail.com

Abstract

In this article, the words and proverbs meaning comparison in Kurdish and Russian cultures were taken place. Comparison was studied on words and meaning similarity with different words but similar meaning. Comparison was studied on the similarity of words and meaning with the different words but similar meaning. In this article, great similarities of words and meaning on both cultures were identified. It is aimed to compare proverbs between two cultures and contribute to researchers who want to work on Kurdish proverbs in the future. Totally 93 proverbs were discussed. The chosen proverbs are similar by meaning.

Key Words: Kurdish Proverbs, Russian Proverbs, Word, Meaning, Comparison.

Giriş

Atasözleri, halk kültürünün ve sözlü edebiyat geleneğinin önemli ürünlerindedir. Aynı zamanda milletlerin ortak düşünce ve gelenek ve göreneklerini yansıtır. Gerek konuşma dilinde gerekse yazı dilinde mensur ve manzum olarak yaşayan hikmet dolu eğitici ve öğretici özlü sözler olan atasözleri, eskiden beri farklı şekillerde adlandırılmıştır. Sav, mesel, darb-ı mesel tabirleri bunlardan en çok bilinenlerdir.

Atasözlerinin sözlük anlamı incelendiğinde; Türkiye Türkçesinde önce "tabir" ardından "atasözü" ifadeleri ile karşılanmıştır. Osmanlı Türkçesinde ise ibare, beyan ve istilah ifadeleri kullanılmıştır. Kürtçedeki karşılıkları "peyv/söz" ve "gotinên pêşyan/atasözü" kavramları ile tanımlanırlar. Kürtçede bu iki kavramın kullanılma sebebi cümlenin yapısıdır. Zira "peyv" sözcüğü tek kelimeyi karşılarken "gotin" sözcüğü cümleyi oluşturan anlamlı sözlerin tamamını karşılar. Atasözü Rusçada ise geniş anlamı olan ifadeleri kısa sözlerle belirten poslovitsa (пословица) kelimesi olarak geçmektedir. Arapça karşılığı derbı mesel, darabı mesel, durubu emsal, mesel ve beyan kavramlarıyla ifade edilmektedir. İngilizce'de; expresion, saying, idiom, parable, metaphor, paradox ile ifade

etmektedir. Atasözlerinin edebi anlamı ise yargı bildiren, ders çıkarma veya eleştirme amacıyla halk arasında söylenen olay ve düşünce içerikli ifadelerdir.

Atasözleri bir milletin kültürünün en renkli tarafını oluşturmakla birlikte en kalıcı ve tanıtıcı niteliklerini de oluşturur. Gerek konuşmalarımızda gerekse yazılarımızda düşündüklerimizi, hissettiklerimizi, yaşadıklarımızı kısa yoldan etkili ve güzel anlatmada başvurduğumuz en pratik yollardan biridir. Atasözlerinin anlatıma kattığı canlılık ve içtenlik katar.

Atasözleri genelde kısa ve özlü yapıda, bir veya iki cümleden oluşurlar. Daha uzunları da vardır, ancak sayıları son derece azdır. Anlam yönünden kesin ve açıklık bulunan atasözleri aynı zamanda anlam zenginliğine de sahip kesin yargı bildiren öğüt verici söz gruplarıdır.¹ Atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyu geçirdikleri tecrübelerden, denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Ulusun ortak düşünce ve tutumunu belirtirler. Atasözleri, milletler arasındaki kültürel farklılıkları, benzerlikleri, dolayısıyla olaylara, kavramlara bakış açılarını yansıtması bakımından çok önemlidir. Bunun yanında atasözleri, toplum psikolojisini ve karakterini çözümlemede de rol oynayabilir. Kültürleri daha iyi tanımak ve dillerinin gelişim süreci, kullandıkları kelimeler ile hangi mesleğin ön plana çıktığı, ilgilendikleri uğraşlar, yaşadıkları coğrafi konum, iklim gibideğişik somut sonuçlara ulaşmak için diller arasında atasözleri ile ilgili karşılaştırmalı çalışmalar yapılmaktadır. Bir toplumun kültürel değerlerini ve değer yargılarını daha geniş anlamda dünya görüşünü dile getirmede büyük önem taşıyan atasözleri, kısa ve kalıplaşmış özlü sözler olarak kuşaktan kuşağa aktarılma özellikleri ile kültür taşıyıcıları olarak ele alınabilir. Günümüzde çok geniş ve çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Bunların bir kısmı mecazi anlamda kullanılırken bir kısım atasözleri gerçek anlamda kullanılmaktadır.

¹ Vecihe Hatipoğlu, *Atasözleri ve Deyimler*, Türk Dili, , Ankara. 1964, XIII/152, s. 68

Genel olarak her konuda söylenmiş atasözleri mevcuttur. Hayvanlar, doğa, coğrafya, insanlar atasözlerinin belli başlı konularıdır. Söz konusu madde başlıkları daha çok benzetmelerde kullanılmıştır. İnsanlar hayvanlara, doğa, nesnelere ve insanlara benzetilerek atasözleri oluşturulmuştur. Bu sebeple bazen çok basit görülen sözlerin dahi derin anlamları vardır. Zaten bu sözler yıllar önce söylenmelerine rağmen hâlihazırda kullanılıyorsa bu beğenildiklerianlamına gelir.²

Atasözleri ile ilgili pek çok tanım yapılmaktadır.

Atasözleri, uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmişve halka mal olmuş kalıplaşmış ifadelere denir.³

Ömer Asım Aksoy'a göre atasözleri, atalarımızın uzun denemelere dayanan yargılarını, genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan halkça benimsenmiş özsözlerdir.⁴

Özkul Çobanoğlu, dünyadaki bütün milletlerin atalarından kalma, yol, yöntem gösteren, öğüt veren sözleri olduğunu vurgular. Atasözleri, milletlerin karakterlerini, hayat karşısındaki tavır ve duruşlarını ifade eden özlü sözlerdir.⁵

Doğan Aksan, atasözlerini “çoğunlukla bir cümle biçiminde oluşarak bir yargı anlatan, kimi zaman ölçü ve uyakla, söyleyiş açısından daha etkili olmaya yönelen sözlerdir” tanımını yapar.⁶

² Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul, 2005, s. 8

³ Türkçe Sözlük, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 1998, s. 155

⁴ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, I-Atasözleri Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 37

⁵ Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 1

⁶ Doğan, Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Cilt 3, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 38

Her şeyden önce atasözleri bir yargı içerir. İçeriğinde çok net ve sonuç bildiren anlamları vardır. Bir başka ifadeyle durum değerlendirmesi ve sentez yaptıktan sonra olumlu ya da olumsuz bir yargı bildirir.⁷

Sözlü kültürün bir parçasını oluşturan atasözlerin kimisi nasihat, kimisi örnek, kimisi de bin yılların tecrübesine dayanan ilginç tecrübeleri içerir. Her atasözünün bir hikâyesi yahut yaşanmışlığıdayandığını ifade edebiliriz.⁸

Nazım Hikmet atasözünün yerleşmiş bir itiyadın, bir âdetin, bir huyun söz biçimine girmesi, böylelikle perçinlenmesi demek olduğunu belirtmiştir.

Atasözleri genel olarak buyruk verir. Bir işin yapılması veya yapılmaması konusunda net yargılar içerir.⁹

Ömer Asım Aksoy ise Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü isimli eserinde Türklerin gelenekle yerleşmiş bir atalar sözü anlayışı ve bu anlayışa göre atasözlerinin ulusal varlıklar olduğunu, Tanrı ve peygamber sözleri gibi ruha işleyen bir etki taşıdığını, inandırıcı ve kutsallık ihtiva ettiğini, ulusun ortak düşünce ve tutumunu belirttiğini söyler.¹⁰

Atasözleri bir takım ortak özelliklere sahiptir. Bu ortak özellikleri Ahmet Yılmaz “*Müstakim-zâde ve Durûb-ı Emsâlinin Türk Edebiyatındaki Yeri ve Önemi*” başlıklı makalesinde “*kalıplaşmış sözleridir, kısa ve özlüdür, sosyal olayları anlatanlar vardır, tabiat olaylarını anlatanlar*

⁷ Mustafa, Borak, *Ferhenga Bîwêjan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2014, s. 13

⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 7

⁹ Mustafa, Borak, *Ferhenga Bîwêjan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2014, s. 14

¹⁰ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, I-Atasözleri Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, s. 3

vardır, öğretici olanlar vardır, öğüt verici olanlar vardır, bazı inanışları anlatanlar vardır"¹¹ şeklinde yedi maddede vermiştir.

Rus dilbilimcilerin atasözleri veya deyimbilim kuramıyla ilgili ilk görüşler A. A. Potebnya, İ. İ. Sreznevskiy, A. A. Şahmatov ve F. F. Fortunatov'un çalışmalarında yer almaktadır. Deyimbilimin gelişmesine ayrıca Fransız dilbilimci Ş. Bali'nin fikirleri de etki etmiştir.¹²

«Фразеология современного русского языка» (Frazeologiya sovremennovo russkovo yazıka) - Çağdaş Rus Dilinin Atasözleri/Deyimleri isimli çalışmasında Şanskiy aşağıdaki tanımları yapmaktadır: "Atasözü veya deyim, sözcüksel özelliğe sahip iki veya daha fazla vurgulu ögeden oluşan, anlamı, içeriği ve yapısı itibarıyla belirlenmiş (yani sabit) ve hazır bir şekilde hayata geçirilen dilsel bir birimdir".¹³ Dilbilimci, "deyimlerin iletişim sürecinde yaratılmayan hazır ve bütünsel birimler olarak hayata geçirilen"¹⁴ yapılar olduğu için deyimlerin temel özelliğinin üretici dönüşümsellik olduğunu savunmaktadır.

Bilindiği gibi atasözleri, bir konu hakkında birçok cümle ile ifade edilecek duygu ve düşünceleri birkaç kelime ile ortaya koyan özel ifadelerdir. Asırların süzgecinden süzülüp gelen ve günümüzde en güzel şeklini alan bu sözler bazen kitaplar dolusu açıklamalar da yerini almaktadır.

Bu çalışmada yer alan atasözleri genel olarak erdemli davranışlar ve toplumca hoş karşılanmayan davranışları kapsamaktadır. Çalışmanın daha anlaşılır olması için iki bölüme

¹¹ Ahmet, Yılmaz, *Müstakim-zâde ve Durûb-ı Emsâlinin Türk Edebiyatındaki Yeri ve Önemi*, Selçuk Ü., *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, Konya, 1999, s. 227-228

¹² Mustafa, Yaşar, *Türkçeden Rusçaya Yapılan Çevirilerde Deyimlerin Eşdeğerlik Sorunları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014, s. 41

¹³ Şanskiy, N.M., *Leksikologiya sovremennogo russkogo yazıka*, akt. Mustafa Yaşar, Moskva, 1964, s. 27

¹⁴ A.g.e., s. 28

ayrılmıştır. Birinci bölümde kelime ve anlamları benzer olan toplam 37 atasözleri yer almaktadır. İkinci bölümde ise kelimeler farklı anlamları benzer olan toplam 56 atasözleri yer almaktadır. Bu çalışmada kullanılan yöntem dilbilim yöntemlerinden karşılaştırma-kıyaslama yöntemidir.

Araştırmanın deseni tarama modeline dayanmaktadır. Tarama desenleri, geçmişte görülen ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Tarama deseni ile yapılan bir araştırmanın iki temel sınırlılığı vardır. Bunlar, veri bulma ile kontrol güçlükleridir.¹⁵ Problem cümlesi Rus ve Kürt atasözlerinde kullanılan kelimelerin kültürel boyutta farklılık ve eşdeğerliliklerinin incelenmesi olarak tespit edilmiştir. Bu alanda daha önce böyle bir çalışmanın olmayışı bu makaleyi daha da önemli hale getirmektedir.

1. KELİMELERİ VE ANLAMLARI BENZER OLAN ATASÖZLERİ

Aqilê sivik lingê çepel e.¹⁶

Без ума голова - ногам пагуба. (Bez uma golova – nogam paguba)¹⁷

“Hafif aklın ayakları kirli olur” akli hafif olan adamın cezasını ayakları çektiği için yol da gide gele kirlenir. Akıl hafif ise ayakları bundan olumsuz yönde nasibini alır. Rus atasözünde “Akılsız baş ayaklara zarar” şeklindedir.

¹⁵ Mcmillan, J. H. and Schumacher, S., *Research in Education: Evidence-Based Inquiry* (Sixth Edition), Pearson, London, 2006

¹⁶ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 22*

¹⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 19*

Av di golê de bimîne wê genî bibe.¹⁸

На тихой воде больше мусору несет.¹⁹ (Na tihoy vode bolşe musoru neset)

“Su birikinti şeklinde olursa kokar.” Yerinde saymak, uğraşmamak, çalışmamak insanın tembelleştirir ve pasif kılar. Çok küçük adımlarla dahi olsa ilerlemek gerekir. Rus atasözünde bu “Sessiz suyun üzerinde çöp çok olur” şeklindedir.

Ревъ ji peyvê derdikeve.²⁰

Слово слово родит, третье само бежит.²¹ (Slovo slovo rodit, trete samo bejit)

“Söz sözden çıkar.” Birinin başkasından duyduğu bir sözü bir başkasına aktarırken birkaç söz ekleyerek farklı anlatması, başkasının da bir başkasına bunu daha farklı anlatması ve bunun çoğalıp böyle devam etmesidir. Rus atasözünde “Söz sözü doğurur, üçüncü söz kendiliğinden çıkar” şeklindedir.

Gotinê pêşîyan wek neqşê kevîran e.²²

Пословица вовек не сломится.²³ (Poslovitsa vovek ne slomitsya)

¹⁸ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 76

¹⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 158

²⁰ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 343

²¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 287

²² Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 197

“Atasözleri taşlardaki nakışlar gibidir.” Taşlar üzerine işlenen bir nakışın çok uzun yıllar izi kalır. Silinip yok olması kolay değildir. Rus atasözünde bunu “Atasözleri yüzyıllarca yıkılmaz” şeklinde desteklemektedir. Her ikisinde de atasözlerin uzun ömürlü olmalarından bahsetmektedir.

Gotin û kirin ne li cem hevîn.²⁴

Много слов, да мало дела.²⁵ (Mного slov, da malo dela)

“Söylemek ve yapmak yan yana değildir.” Çok konuşan birinin işini aksatacağı aşikârdır. İşine odaklanmış birinin çok konuştuğu görülmemiştir. Rus atasözünde “Çok söz, az iş” şeklindedir.

Gotina dirêj, mirov dîke gêj.²⁶

Много говорить - голова заболит.²⁷ (Mного говорит – golova zabolit)

“Uzun konuşma adamı sersemletir.” Çok uzun konuşmalar her zaman için insanı usandırmıştır. Konuşmanın az ve öz olması kabul edilendir. Rus atasözünde “Çok konuşmak kafa ağrıtır” şeklindedir.

²³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 262

²⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê*, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 268

²⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 181

²⁶ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê*, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 268

²⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 180

Дeyn ji çavêşê хуя уе.²⁸

Долг – тяжелое бремя: потеряешь сон и время.²⁹ (Dolg-tyajeloe bremya: poteryaеş son i vremya)

“Borç ağırmış gözlerden bellidir.” Borçlu kimse, borcunu ödemenin yollarını arar. Bunu yaparken bazen çok düşünür bezen de uykusuz kalır, gözleri kızarır. Rus atasözünde bu “Borç ağır yüküdür: uykunu ve zamanı kaybedersin” şeklindedir.

Бира бира уе, базар сұда уе.³⁰

С родственником ешь и пей, но не торгуйся.³¹ (S podstvennikom eş i pey, no ne torguysya)

“Kardeş kardeştir, pazarlık bundan ayrıdır.” Ticarete akraba, tanıdık diye bir şey yoktur. Bir eşyanın fiyatı ne ise odur. Bu fiyat eş dosta göre değerlendirilmez. Rus atasözünde “Akrabalarla ye, iç ama pazarlık etme” şeklindedir.

Weliya dibin xweli, xweliyê ji çêdibin velî.³²

У умного отца сын бывает глупым.³³ (U umnogo otsa sın bivaet glupım)

²⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 162

²⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 83

³⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 81

³¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988

³² Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 392

“Veli babanın aptalçocuğu, aptal babanın veli çocuğu olur.” Bazı şeyler meydana tam zıttı ile çıkar. Rus atasözü “ Akıllı babanın aptal oğlu olur” şeklindedir.

Gotin di cîhê xwe de giran e.³⁴

Каждому слову свое место.³⁵ (Kajdomu slovu svoe mesto)

“Söz yerinde ise ağırdır.” Yerinde söylenen sözler kıymetli olurken yerinde söylenmeyen sözlere kimse itibar etmez. Rus atasözünde “Her söz kendi yerinde” şeklinde yorumlanmıştır.

Diz ji dizan didize erd û ezman dilerize.³⁶

Вор у вора ворует, только время теряет.³⁷ (Vor u vora voruet, tolko vremya teryaet)

“Hırsız hırsızdan çalarsa, yer gök sallanır.” Nasıl ki yerin ve göğün sallanması halinde herkes görür öyle de hırsızın hırsızdan bir şey çalması da öyle belli olur. Elde edeceği bir şeyin olmayacağı gibi sadece zamanı kaybeder. Rus atasözünde “Hırsız hırsızdan çalarsa sadece zaman kaybeder” şeklindedir.

³³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988

³⁴ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 195

³⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 312

³⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 159

³⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 49

Erzan kirî, zû dirî.³⁸
Дешево покупается-недолго носится.³⁹ (Deşevo pokupaetsya-nedolgo nositsya)

“Ucuz aldı, çabuk yırtıldı.” Ucuz olan şeyin kendi fiyatı kadar ömrünün olacağını unutmamak lazım. Rus atasözünde bu “Ucuz satın aldı, uzun süre giyemedi” gibi bir yorumla karşılanılır.

Kûçik xwediyê xwe nas dîke.⁴⁰
Собака помнит, кто ее кормит.⁴¹ (Sobaka pomnit, kto ee kormit)

“Köpek sahibini tanır.” Beslenen, sahiplenilen bir canlı, sahibini unutmaz. Rus atasözünde “Köpek hatırlar, kimin onu beslediğini” gibidir.

Çav tirsonek e dest û ling mêrxas in.⁴²
Глаза боятся, а руки делают.⁴³ (Glaza boyatsya, a ruki delayut)

³⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyên, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 205*

³⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 78*

⁴⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyên, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 443*

⁴¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 289*

⁴² Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyên, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 105*

⁴³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 61*

“Göz korkak, el ve ayak cesur.” Gözlerimiz bir işten korkup çekinirken el ve ayaklarımız ise işin üstüne yürür. Rus atasözünde “Göz korkar, eller yapar” şeklindedir.

Kincê cîran rojek, hespê hevalan meydaneke.⁴⁴

Чужая одежда не надежда.⁴⁵ (Çujaya odejda ne nadejda)

“Komşunun elbisesi bir günlük, arkadaşın atı bir meydanlıktır.” Sana ait olmayan bir şeyi uzun süre kullanamazsın. Sahibi muhakkak gelip senden isteyecektir. Rus atasözünde “Başkasının elbisesi umut değil” şeklindedir.

Xewa pîr gîran, mirovê pîr nezan.⁴⁶

Много спать-дела не знать.⁴⁷ (Mnogo spat- dela ne znat)

“Çok derin uyku, az bilen insan.” Çok uyuyan her şeyden geri kalır. Vaktinin çoğunu uyuyarak geçiren çok şey öğrenemez. Rus atasözünde “Çok uyumak, işi bilmemek” şeklindedir.

Dest dîke, dev dîxwe.⁴⁸

Руки работают, а голова кормит.⁴⁹ (Ruki rabotayut, a

⁴⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 402*

⁴⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 330*

⁴⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 403*

⁴⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 181*

⁴⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 150*

golova kormit)

“El yapar, ağız yer.” Bir sistemin çalışması için her şeyin, herkesin ayrı bir görevi vardır. Ama bazı görevler zor, bazı görevler kolaydır. Rus atasözünde buna karşılık “El çalışır, baş besler” bu atasözünü gösterebiliriz.

Pişik ne li mal e, mişk bereval e. ⁵⁰

Кошки нет дома-мышам воля. ⁵¹ (Koşki net doma – mışam volya)
--

“Kedi evde olmadı mı fare istediğini yapar.” Bir şeyin asıl sahibi orada olmazsa onu başkaları sahiplenir. Rus atasözünde “kedi evde yoksa fare özgürdür” şeklindedir.

Zarok xemla malê ne. ⁵²

Дом с детьми-базар, без детей-могила. ⁵³ (Dom s detmi – bazar, bez detey – mogila)
--

“Çocuklar evin neşesidir.” Bir evde çocuk varsa o evde sevinçve neşe de vardır. Ama çocuğun olmadığı ev sessiz olur. Rus atasözünde “Çocuklu ev pazar, çocuksuz ev mezar” şeklindedir.

⁴⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 274

⁵⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 557

⁵¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 142

⁵² Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 419

⁵³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 83

Kî neke, ew naxwe. ⁵⁴

Кто не работает, тот не ест. ⁵⁵ (Kto ne rabotaet, tot ne est)

“Çalışmayan yiyemez.” Bir çalışmada emek harcamayan, ter dökmeyen o çalışmadan yarar sağlayamaz. Rus atasözünde “Kim çalışmazsa o yiyemez” şeklindedir.

Хева пір, рісқ бірі е. ⁵⁶

Кто долго спит, тому денег не скопить. ⁵⁷ (Kto dolgo spit, tomu deneg ne skopit)
--

“Çok uyku insanın rıskını keser.” Çok uyuyan çok çalışmaz, çalışmayan da rıskını temin edemez. Rus atasözünde “Kim çok uyursa para biriktiremez” şeklindedir.

Dev yek e, guh didu ne. ⁵⁸
--

Бог дал два уха, а один язык. ⁵⁹ (Bog dal dva uha, a odin yazık)
--

⁵⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 405*

⁵⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 151*

⁵⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 403*

⁵⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 148*

⁵⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 155*

⁵⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 22*

“Ağız birdir kulaklar iki.” Bir söyleyip iki dinlemesi için Allah insana bir ağız iki kulak vermiştir. Rus atasözünde “Allah iki kulak ve bir ağız verdi” şeklindedir.

Dest destan dişon, dest vedigerin çavan dişon.⁶⁰

Рука руку моет, а две руки -лицо.⁶¹ (Ruka ruku moet, a dve ruki –litso)

“El eli yıkar, sonra ikisi yüzü yıkar.” Bir el tek başına fazla bir şey yapamazken diğer elle birleşince tek başlarına yapamayacakları işleribaşarırlar. Rus atasözünde “El eli yıkar, iki el yüzü” şeklindedir.

Gotin rehet e, huner zehmet e.⁶²

Сказать легко, а сделать трудно.⁶³ (Skazat legko, a sdelat trudno)

“Söylemek rahattır, hüner sergilemek zor.” Konuşmak çok kolay bir eylemdir ancak yapmak o kadar kolay değildir. Rus atasözünde “Söylemek kolay yapmak zor” şeklindedir.

Mirov pîr dibe, lê dil pîr nabe.⁶⁴

⁶⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 150

⁶¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovoitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 273

⁶² Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 166

⁶³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovoitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988

⁶⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 511

Человек стареет, а душа не стареет.⁶⁵

“İnsan yaşlanır ama kalp yaşlanmaz.” İnsan yaşlansa dahi kalbi genç kalır. Tekrar tekrar âşık olup sevebilir ve insan ne kadar yaşlı görünse de kavgalara girebilir. Rus atasözünde “İnsan yaşlanır, gönül yaşlanmaz” şeklindedir.

Hevalên şahiyê zehf in, ên şînê kê m in.⁶⁶

Друзей много, а друга нет.⁶⁷ (Druzey mnogo, a druga net)

“Eğlenirken arkadaş çoktur, yas tutarken az.” İnsanın hiçbir sıkıntısının olmadığı iyi gününde arkadaşları çok olur ama zor bir duruma düştüğünde bunların azaldığını göreceksin. Rus atasözünde “Arkadaş, tanıdık çok ama dost az” şeklindedir.

Tu çi biçîni, tê wî hilîni.⁶⁸

За чем пойдешь, то и найдешь.⁶⁹ (Zaç em poydeş, to i naydeş)

“Neyi ekersen onu saklarsın (kaldırırsın).” İnsan sadece yaptıklarından sorumludur. Başkasının yaptıklarından sorumlu değildir. İnsanını yaptığı her bir şey iyiyse iyi kötüyse kötü,

⁶⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988

⁶⁶ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê*, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 318

⁶⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 86

⁶⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê*, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 648

⁶⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 103

muhakkak karşısına çıkar. Rus atasözünde “Neyin arkasında gidersen onu elde edersin” şeklindedir.

Bi mirovên xayîn re negere.⁷⁰

За худом пойдешь-не жди добра.⁷¹ (Za hudom poydeş –ne jdi dobra)

“Hain insanlarla gezme.” Kişiyeye hainlikyapabilecek kimselerle dolaşılmalıdır. Güvenilmeyen yerde kalınmamalı. Rus atasözünde “Kötünün arkasından gidersen, iyilik bekleme” şeklindedir.

Destê ser, tim ji yê bin çêtir e.⁷²

Лучше дать, чем взять.⁷³ (Luçşe dat, çem vzyat)

“Üstteki el, alttaki elden iyidir.” Vermek daha faziletlidir. Üstteki el veren eldir. Rus atasözünde “Almaya göre vermek daha iyidir” şeklindedir.

Dîtina çavan, çêtire ji gotinan.⁷⁴

Очи ушей вернее.⁷⁵ (Oçi uşey vernee)

⁷⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 60

⁷¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 102

⁷² Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 152

⁷³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 167

⁷⁴ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 117

“Gözlerin görmesi kulakların duymasından iyidir.” İnsan görmediği bir şeye kolay kolay inanmamalı. Rus atasözünde “Gözler kulaklardan daha inandırıcıdır” şeklindedir.

Dûrî çavan, dûrî dilane ji.⁷⁶

С глаз долой –из сердца вон.⁷⁷ (S glaz doloy –iz serdtse von)

“Gözlerden uzak olan kalpten de uzak olur.” Yanımızda olmayan, gözlerimizin ilişmediği herhangi bir kimseyi istemesek de aradan geçen zamanla unuturuz. Gözden uzak olan zamanla kalpten de çıkar, unutulur. Rus atasözünde “Gözden uzak olan kalpten de uzaklaşır” şeklindedir.

Çiya bi çiya nakevin, çav li çava dikevin.⁷⁸

Гора с горой не сходится, а человек с человеком сойдется.⁷⁹ (Gora s goroy ne shoditsya, a çelovek s çelovekom soydetsya)

“Dağ dağa rastlamaz, insan insana rastlanır.” İnsan hiç ummadığı biriyle hiç ummadığı bir yerde karşılaşabilir. Rus atasözünde “Dağ dağ ile karşılaşmaz ama insan insan ile karşılaşır” şeklindedir.

⁷⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 250

⁷⁶ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 196*

⁷⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 275

⁷⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 116*

⁷⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 66

Havîne berhev bike, da ku zivitanan bixwî.⁸⁰

Летом нагуляешься, зимой наголодаешься.⁸¹ (Letom nagulyaeshsya, zimoy nagolodaeshsya)

“Yazın biriktir ki kışın yiyebilesin.” Zahmet çekerek kazandığımız şeyleri zor günler için biriktiririz. Yazın, güzel günde biriktir ki kışın, kötü günde yiyebilesin. Rus atasözünde “Yazın gezersin, kışın aç kalırsın” şeklindedir.

Aqil di seyran de ye, ne di rihan de ye.⁸²

Борода уму не замена.⁸³ (Boroda umu ne zamena)

“Akıl baştadır, sakalda değil.” Gördüğümüz her sakallının akıllı olduğunu sözünün doğru olduğunu söylemek bizi yanıltır. Rus atasözünde “Sakal, aklın yerine geçemez” şeklindedir.

Xwîn nabe av.⁸⁴

Кровь не вода, а сердце не камень.⁸⁵ (Krov ne voda, a sertse ne kamen)

⁸⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 282

⁸¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovoitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 162

⁸² Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanên Elma 38, İstanbul. 2005, s. 71

⁸³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovoitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 26

⁸⁴ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanên Elma 38, İstanbul. 2005, s. 413

“Kan, su olmaz.” Kan ve su, ikisi de sıvı olmasına rağmen kan ve su aynı olamaz. Rus atasözünde “Kan su olamaz, kalp taş olamaz” şeklindedir.

Du jin dîvanek in.⁸⁶

Одно женщина –баба, два бабы – базар а три ярмарка.⁸⁷
(Oдно jeňşina –baba, dva babı –bazar a tri yarmarka)

“İki kadın bir divandır.” Kadınların konuştukları, yan yana geldiklerinde her konuda bahsettikleri vurgulanıyor. Rus atasözünde “Bir kadın, köylü kadındır, iki kadın bir Pazar, üç kadın ise fuar” şeklindedir.

Hestiyê zimên tune.⁸⁸

Язык без костей: мелет.⁸⁹ (Yazık bez kostey: melet.)

“Dilin kemiği yoktur.” İnsan istediğini istediği şekilde söyleyebilir. Rus atasözünde “Dil kemiksizdir” şeklindedir.

⁸⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 145

⁸⁶ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 120

⁸⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988

⁸⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem*, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 310

⁸⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 335

2. KELİMELERİ FARKLI, ANLAMLARI BENZER OLAN ATASÖZLERİ

Bi tajiye xelke nêcir nabe.⁹⁰

На чужой лошаде не наездишься.⁹¹ (Na çujoy loşadke ne naezdişşya)

“Başkasının tazısı ile av yapılmaz.” Bir iş yaparken başkasının malını kullanarak yapılmaz. Aksi halde o iş güzel sonuçlar vermez. Rus atasözünde “Başkasının atıyla uzağa gidemezsin” şeklindedir.

Hemî qubên sipî ne ziyaretin.⁹²

Не все то волк, что серо.⁹³ (Ne vse to volk, çto sero)

“Bütün beyaz kubbeler ziyaret değildir.” Şekil bakımından aynı olan her bir şeyin yapacağı faaliyet farklı olabilir. Rus atasözünde “Gri olan her şey kurt değildir” şeklindedir.

Nan û mast hebera rast.⁹⁴

Хлеб-соль ешь, а правду говори (режь).⁹⁵ (Hleb-sol eş, a pravdu govori)

⁹⁰ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 103

⁹¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 200

⁹² Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 207

⁹³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 210

⁹⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanen Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 526

“Yemeğin ekmeğ ve yoğurt olsa da konuşman gerçek olsun.” Her ne olursa olsun doğrunun söylenmesi gerekir. Rus atasözünde “Ekmek, tuz ye ama doğru konuş” şeklindedir.

Rez ji darê dûr nakeve.⁹⁶

Яблоко от яблони недалеко падает.⁹⁷ (Yabloko ot yabloni nedaleko padaet)

“Üzüm bağının dalı, bağından uzaklaşmaz.” Rus atasözünde “Elma, elma ağacından uzağa düşmez” şeklindedir.

Hezar carî bipîve, carekê bibire.⁹⁸

Больше думай, меньше говори.⁹⁹ (Bolşe dumay, menşe govori)

“Bin defa ölç bir defa kes.” Vereceğimiz önemli bir kararı çok iyi analiz etmek lazım. Etraflıca düşünüp ölçerek öyle kara vermek gerekir. Rusatasözünde “Çok düşün, az konuş” şeklindedir.

Hûrik hûrik dagire tûrik.¹⁰⁰

⁹⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 316

⁹⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşîyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 357

⁹⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 335

⁹⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan*, Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 321

⁹⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 25

Тише едешь-дальше будешь.¹⁰¹ (Tişe edeş- dalşe budeş)

“Azar azar çuvalını doldur.” Sabırla uğraşarak çok iyi işler yapılabilir. Rus atasözünde “Yavaş giden daha uzağa gider” şeklindedir.

Her canêk, di dilê xwe de siltanek e.¹⁰²

Каждому своя милая-самая красивая.¹⁰³ (Kajdomu svoya milaya-samayakrasivaya)

“Her güzel kendi gönlünde bir sultandır.” Herkes sahip olduğunun en iyisi, en güzeli olduğunu düşünür. Rus atasözünde “Herkes kendi sevgilisine en güzeli der” şeklindedir.

Nanê êvarê bihêle sibê, şixulê êvarê nehêle sibê.¹⁰⁴

Не откладывай на завтра то, что можешь сделать сегодня.¹⁰⁵ (Ne otkladıvay na zavtra to, çto mojeş sdelat segodnya)

“Akşamın yemeğinisabaha bırak ama akşamın işini sabaha bırakma.” Ertelenmiş her iş ya yarım kalır ya da hiç başlanılmadan

¹⁰⁰ Bêwar, Diyardîni, *Gotinên Pêşiyân (Ji herêmen Amed, Agirî, Mêrdîn, Semsûrê 1560 gotinên xweser)* Çapa Yekemîn, Weşanên AJANS J&J, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2011, s. 25

¹⁰¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 330

¹⁰² Çiya Mazî, *Ferhengê Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanên Elma 38, İstanbul. 2005, s. 208

¹⁰³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 123

¹⁰⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 526

¹⁰⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 220

öylece kalır. Rus atasözünde “Bugün yapabileceğin bir şeyi yarına bırakma” şeklindedir.

Şeva reş ji êvarde reş e.¹⁰⁶

Рыба с головы гниет.¹⁰⁷ (Rıba s golovı gniet)

“Kara gece akşamdan bellidir.” İyi ya da kötü olacak olan bir şey kendisini en başından belli eder. Rus atasözünde “Balık baştan kokar” şeklindedir.

Diz ji tarîyê hez dîkin.¹⁰⁸

Ночь темней, вору прибыльней.¹⁰⁹ (Noç temney, voru pribılney)

“Hırsız karanlığı sever.” Karanlık herkes için olumsuzluk belirtirken hırsız için olumludur. Her durumdan bazıları fayda sağlar. Rus atasözünde “Gece karanlık ise hırsız kazançlıdır” şeklindedir.

Ji her hesinî şûr çênabe.¹¹⁰

Не все то золото, что светится.¹¹¹ (Ne vse to zoloto, çto

¹⁰⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 379

¹⁰⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 274

¹⁰⁸ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 159

¹⁰⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 273

¹¹⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanen Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 346

svetitsya)

“Her demirden kılıç olmaz.” Şekil aynı olup da özellik farklı olabilir. Dış görünüş aldatıcıdır. Rus atasözünde “Parlayan her şey altın değildir” şeklindedir.

Gotina rast bi merivan nexweş tê. ¹¹²

Правда, как оса, лезет в глаза. ¹¹³ (Pravda, kak osa, lezet v glaza)

“Doğru söz insanın hoşuna gitmez.” Doğru söz kimsenin tarafını tutmaz, gereken ne ise odur. Doğru söz hileciyi, yalancıyı ve haksızı kollamaz. Rus atasözünde “Doğru söz yaban arısı gibidir, gözlere girer” şeklindedir.

Zimanê mirov hem dost e hem dijmin e. ¹¹⁴

Язык наш-враг наш. ¹¹⁵ (Yazık naş- vrag naş)
--

“İnsanın dili, hem dostu hem düşmanıdır.” İnsanın başına olumsuz bir şey geliyorsa çoğu dildendir. Dil insanın düşmanı gibidir. Ama yerinde konuşmasını bilersen o zaman da dil en iyi dost olur. Rus atasözünde “Dilimiz düşmanımızdır” şeklindedir.

¹¹¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 210

¹¹² Bêwar, Diyadîni, *Gotinên Pêşiyân (Ji herêmen Amed, Agirî, Mêrdîn, Semsûrê 1560 gotinên xweser)* Çapa Yekemîn, Weşanên AJANS J&J, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2011, s. 21

¹¹³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 264

¹¹⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 700

¹¹⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 336

Bi kerekî cot nabe.¹¹⁶

Один палец не кулак.¹¹⁷ (Odin palets ne kulak)

“Bir eşekle çift sürülmez.” Tek olmak, yalnız olmak her açıdan kötüdür. Rus atasözünde “Bir parmakla yumruk olmaz” şeklindedir.

Dostê kevin hespê zînkiî ye.¹¹⁸

Старый друг лучше новых двух.¹¹⁹ (Starıy drug luçşe novıh druh)

“Eski dost eyerlenmiş at gibidir.” İnsanın en eski dostları en iyi dostlarıdır. Rus atasözünde “Eski dost, yeni dosttan iyidir” şeklindedir.

Yek yek e, dudu komek e.¹²⁰

Один ум хорошо, а два -лучше.¹²¹ (Odin um horoşo, a dva-luçşe)

¹¹⁶ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 39

¹¹⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 241

¹¹⁸ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotînên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 163

¹¹⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 294

¹²⁰ Bêwar, Diyardînî, *Gotînên Pêşiyân (Ji herêmên Amed, Agirî, Mêrdîn, Semsûrê 1560 gotînên xweser)* Çapa Yekemîn, Weşanên AJANS J&J, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2011, s. 44

¹²¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 241

“Bir sadece birdir, iki bir gruptur.” Birin kendine göre bir anlamı, güzelliği olsa da iki, her zaman daha iyidir. Rus atasözünde “Bir akıl iyidir, ama iki akıl daha iyidir” şeklindedir.

Du hesp li ser afirekê nasekinin.¹²²

Два медведя в одной берлоге не живут.¹²³ (Dva medvedya v odnoy berloge ne jivut)

“İki at bir yemlikte durmaz.” Olmayacak işlere olur gözü ile yaklaşmak iyi sonuçlar vermez. Rus atasözünde “İki ayı bir mağarada yaşamaz” şeklindedir.

Hîmê malê jin e.¹²⁴

Дом без хозяйина-сиротинка.¹²⁵ (Dom bez hozyaina – sirotinka)

“Evin temeli kadındır.” Evin hemen hemen her şeyi ile kadın ilgilenir. Bir evi, kadın evirip çevirir. Rus atasözünde “Kadınsız ev öksüzdür” şeklindedir.

Her çûk bi zimanê xwe dixwîne.¹²⁶

¹²² Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 193

¹²³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 73

¹²⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 328

¹²⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 83

¹²⁶ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 209

Каждый петух своим голосом поет.¹²⁷ (Kajdıy petuh svoim golosom poet)

“Her kuş kendi dili ile okur.” Başkasının sorumlulukları bizi ilgilendirmediği gibi başkasının yaptığı iyi işlerin övgüsü de bizi ilgilendirmez. Rus atasözünde “Her horoz kendi sesi ile öter” şeklindedir.

Bi lez ket, dereng ket.¹²⁸

Поспешишь-людей насмешишь.¹²⁹ (Pospeşiş –lyudey nasmeşiş)

“Acele etti, geç kaldı.” Acele ile yapılan işler eksik kalır. Bir iş acele ile yapılmışsa gelişigüzel yapılmıştır diyebiliriz. Rus atasözünde “Acele edersen insanları kendine güldürürsün” şeklindedir.

Reşê dê û bavê, spî nabe bi sabûn û avê.¹³⁰

Из черного не сделаешь белого.¹³¹ (Îz çernogo ne sdelaeş belogo)

“Anne babanın kara çocuğu, su ve sabunla beyaz olmaz.” Bir şeyin aslı astarı neyse onu alıp değiştirmek kolay değildir. Rus atasözünde “Siyahı beyaz yapamazsın” şeklindedir.

¹²⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 123

¹²⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşîyan, Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê*, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 59

¹²⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 263

¹³⁰ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotinê berê (Gotinê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 336

¹³¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 119

Ku te kire mêtî, bibe serî.¹³²

Когда не можешь кончить, не начинай.¹³³ (Kogda ne mojeş konçit, ne naçinay)

“Erkeklik yapıp başladıysan sonunu da getir.” Sonunu getiremeyeceğimiz bir işe başlamamamız daha iyidir. Yarım bırakmaktansa ellememek en iyi olacaktır. Rus atasözünde “Bitiremeyeceğin işe başlama” şeklindedir.

Dengnekir im, zêr im.¹³⁴

Слово –серебро, молчание –золото.¹³⁵ (Slovo –serebro, molçanie –zoloto)

“Sessizim, altınım.” İnsan yeri geldiği zaman susmasını bilmeli. Susmak konuşmaktan iyidir. Rus atasözünde “Söz gümüş ise susmak altındır” şeklindedir.

Dayîn û standin di destê Xwedê de ye.¹³⁶

Бог дал, а бог и взял.¹³⁷ (Bog dal, a bog i vzyal)

¹³² Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 425

¹³³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 134

¹³⁴ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 140

¹³⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 287

¹³⁶ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotinê berê (Gotinê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 84

¹³⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 22

“Vermek ve almak Allah’ın elindedir.” Ancak Allah verip alabilir. Rus atasözünde “Allah verdi ve Allah aldı” şeklindedir.

Bedewiya mirov; ilm û marîfeta mirov e.¹³⁸

Знание лучше богатства.¹³⁹ (Znanie luçşe bogatstva)

“İnsanın zenginliği ilmi ve marifetidir.” İnsanın zenginliği mal, mülk ve para ile olamaz; çünkü bunlar gelip geçicidir. İnsanı terk edebilirler; ama ilim bilgi öyle değildir. Bilgimiz, ilmimiz bizimle kalır. Onun için gerçek zenginlik ilimdir. Rus atasözünde “Bilmek en iyi zenginliktir” şeklindedir.

Kêr çiqas tûj be, ew qas ko dibe.¹⁴⁰

Острый топор быстро тупится.¹⁴¹ (Ostriy topor bistro tupitsya)

“Bıçak ne kadar keskin ise o kadar çabuk körelir.” Bir işe çok heveslenmemek gerekir. Bir işe başlarken acele etmeden, sabırla, kendi kapasitemizi zorlamadan başlamalıyız. Aksi takdirde başlar başlamaz yıpranır, olumsuz etkileniriz. Rus atasözünde “Keskin balta çabuk körelir” şeklindedir.

¹³⁸ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 39*

¹³⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 108*

¹⁴⁰ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 401*

¹⁴¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Moskva, 1988, s. 245*

Fikir çi be zikir jî ew e.¹⁴²

Что на уме, то и на языке.¹⁴³ (Çto na ume, to i na yazıke)

“İnsanın düşündüğü ne ise söylediği de odur.” Akıldaki fikir ne ise dile gelen de odur. Rus atasözünde “Akılda ne varsa dilde de o vardır” şeklindedir.

Pesnê çayirên xwe nede, pesnê gihayê xwe î lodkirî bide.¹⁴⁴

Не хвали день поутру, а хвали по вечеру.¹⁴⁵ (Ne hvali den poutru, a hvali po veçeru)

“Çayırınla övünme toplanmış kümelenmiş otunla övün.” Daha bir işin başında iken övünmek yersiz olacaktır; çünkü övünmek bir eylemin sonunda yapılır. Rus atasözünde “Günün sabahında değil akşamında övün” şeklindedir.

Pey tariyê ronahî ye.¹⁴⁶

После дождичка будет солнышко.¹⁴⁷ (Posle dojdıçka budet solnıško)

¹⁴² Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotîne berê (Gotîne Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 144

¹⁴³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 329

¹⁴⁴ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotînen Pêşyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 342

¹⁴⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 230

¹⁴⁶ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotîne berê (Gotîne Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 319

¹⁴⁷ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 262

“Karanlıktan sonra aydınlık vardır.” Olumsuz hiçbir şey sonuna kadar olumsuz gitmez. Kötü bir günün sonunda iyi bir gün başlar. Rus atasözünde “Yağmurdan sonra güneş açar” şeklindedir.

Heta te hesp neanî, afir çêneke.¹⁴⁸

Не зная дела, не суди.¹⁴⁹ (Ne znaya dela, ne sudi)

“Atı getirene kadar yemlik yapma.” Kesin olmayan bir durumda yapacağımız bazı şeyler durum kesinleşince bu sefer ya eksik ya da fazla olabilir. Rus atasözünde “Bilmediğin iş hakkında hüküm verme” şeklindedir.

Dûr î, bi gul û nûr î, nêz î, bi kurm û kêz î.¹⁵⁰

Реже видишь – больше любишь.¹⁵¹ (Reje vidiş –bolşe lyubiş)

“Uzaksan nurlu ve güzelsin; yakınsan kurtlu ve bitlisin.” Eğer değerimizin bilinmesini istiyorsak ya da sevdiğimiz insanların değerini kaybetmek istemiyorsak onlarla çok fazla görüşmememiz lazım. Rus atasözünde “Az görürsen çok seversin” şeklindedir.

Yê ku du riya dinêre, şaş dibe.¹⁵²

¹⁴⁸ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 186

¹⁴⁹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 216

¹⁵⁰ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 122

¹⁵¹ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 272

¹⁵² Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 418

Двух зайцев гонять –ни одного не поймать.¹⁵³ (Dvuh zaytsev gonyat –ni odnogo ne poymat)

“İki yola bakan şaşır olur.” İki şeye aynı anda başlamak, ikisini birden yapmak her ikisinin de hakkıyla yapılamaması sonucunu verecektir. Rus atasözünde “İki tavşanı kovalayan birini bile yakalayamaz” şeklindedir.

Hespê çê, siwariyê xwe di tengasiyê de nahêle.¹⁵⁴

Не бойся дороги, были бы кони здоровы.¹⁵⁵ (Ne boysya dorogi, bili bı koni zdorovı)

“Bakımlı at, binicisini darda bırakmaz.” Eğer bir konuda tedbir alınmışsa o konu konu hakkında tedirgin olmamak, ondan korkmamak gerekir. Rus atasözünde “Atın sağlıklı ise yoldan korkma” şeklindedir.

Dît ezim nedît dizim. (Diyadînî, 2011: 17)

Не пойман –не вор.¹⁵⁶ (Ne poyman –ne vor)

“Görürse benim, görmezse hırsızım.” Elimizde kanıt yoksa kesin hüküm veremeyiz. Rus atasözünde “Yakalayamazsan hırsız değildir” şeklindedir.

¹⁵³ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 74

¹⁵⁴ Çiya Mazî, *Ferhengê Gotinên Pêşyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 218

¹⁵⁵ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 206

¹⁵⁶ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 222

Şeytanên yetîman heft in, ên jinan heftê û heftin.¹⁵⁷

Где сам черт не смылит, там бабу пошлет.¹⁵⁸ (Gde sam çert ne smislit, tam babu pošlet)

“Yetimlerin şeytanı yedidir, kadınlarınki yetmiş yedidir.” Kadınlar kurnazdır, çok konuşur ve bu konuşmaları ile ortalığı karıştırabilirler. Rus atasözünde “Şeytan, baş edemediği yerlere kadını gönderir” şeklindedir.

Yek ji me çil, çil ji me yek.¹⁵⁹

Один -за всех, все -за одного.¹⁶⁰ (Odin –za vseh, vse –za odnogo)

“Birimiz kırkımız, kırkımız birimiz için.” Birlikte yapılan işlerde kuvvet vardır. Rus atasözünde “Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için” şeklindedir.

Mêr mêr e, jin jin e.¹⁶¹

Бело-бело, черно-черно.¹⁶² (Belo –belo, çerno –çerno)

¹⁵⁷ Mehmet, Oncu, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 618

¹⁵⁸ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 60

¹⁵⁹ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 418

¹⁶⁰ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 240

¹⁶¹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotinê berê (Gotinê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 278

¹⁶² F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 20

“Erkek erkektir kadın kadın.” Bazı kavramları bazen ayrı ayrı yorumlamak ve bu kavramları karıştırmamak gerekir. Her bir nesnenin, canlının farklı özellikleri vardır. Bu, Rus atasözünde “Beyaz beyazdır, siyah siyah” şeklindedir.

Çiyayê mezin tim li ser mij û dûman e.¹⁶³

На крепкий сук-острый топор.¹⁶⁴ (Na krepkiy suk –ostriy topor)

“Büyük dağın tepesi her zaman sisli ve dumanlıdır.” Büyük davaların adamları her zaman büyük belaların içinde kendini bulurlar. Rus atasözünde “Sağlam dala keskin balta” şeklindedir.

Mêr li ku jin li wir gereg e.¹⁶⁵

Муж - голова, жена - душа.¹⁶⁶ (Muj –golova, jena –duşa)

“Nerede erkek varsa oraya kadın da lazımdır.” Kadın ile erkeğin yan yana olması, birbirinden ayrı olmaması gerekir. Kadın ile erkek birbirini tamamlayan iki unsurdur. Rus atasözünde “Erkek akıl, kadın kalptir” şeklindedir.

Bi nikulê xwe biçêrê, bi lingê xwe bigere.¹⁶⁷

¹⁶³ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 76

¹⁶⁴ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 193

¹⁶⁵ Mehmet, Oncu, *Gotînên Pêşîyan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009, s. 486

¹⁶⁶ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 186

Сам кашу заварил, сам и расхлебывай.¹⁶⁸ (Sam kaşu zavaril, sam i rashlebıvay)

“Kendi ağzınla ye, kendi ayaklarınla gez.” Başkasına minnet etmeden kendi çaba ve emeğiyle geçinmeli insan. Rus atasözünde “Yemeğini kendin kaynattın, kendin ye” şeklindedir.

Henek dibin genek.¹⁶⁹

Шутка в добро не введет.¹⁷⁰ (Şutka v dobro ne vvedet)

“Şakalar dikenli ot olur.” Yerinde yapılmayan bir şaka hoş karşılanmaz. Ayrıca şakanın yapılma sıklığı olursa farklı anlamlar taşır. Rus atasözünde “Şaka iyide olmaz” şeklindedir.

Ker çi dizane zeferan çi ye.¹⁷¹

Как свинью в кафан ни ряди, она свиньей и останется.¹⁷² (Kak svinyu v kaftan ni ryadi, ona sviney i ostanetsya)

“Eşek safrandan ne anlasın.” Bir işten anlamayan bir kimsenin o işle ilgili görüş ve dileklerini dikkate almamak lazım. Rus atasözünde “Domuz kaftandan memnun olmaz, o domuzdur yerinde durur” şeklindedir.

¹⁶⁷ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 40

¹⁶⁸ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 279

¹⁶⁹ Çiya Mazî, *Ferhenga Gotînên Pêşyan*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul. 2005, s. 208

¹⁷⁰ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 333

¹⁷¹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 224

¹⁷² F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 127

Paşiya zehmetê her rehmet e.¹⁷³

После работы еда вкуснее.¹⁷⁴ (Posle raboti eda vkusnee)

“Zahmetin ardından her zaman rahmet gelir.” İnsanın bir iş, uğraşta verdiği emeğini sonradan, iş, uğraş bittikten sonra sefasına, rahmetine kavuşmasıdır. Rus atasözünde “Çalıştıktan (iş) sonra yemek lezzetli olur” şeklindedir.

Gotina xweş, bihara dilan e.¹⁷⁵

Доброе слово, лучше мягкого пирога.¹⁷⁶ (Dobroe slovo, luçşe myagkovo piroga)

“Güzel söz, gönüllerin baharıdır.” Bir kişinin en mutlu olduğu an kendisine karşı güzel söz işitmesidir. Güzel söz işitince mutlu olma diğer sevdiği şeylerin mutluluğundan daha fazladır. Rus atasözünde “İyi söz yumuşak börekten daha iyidir” şeklindedir.

Adarê got çile: “Derê derve li min temaşe bike.”¹⁷⁷

Март корове рог сшибает.¹⁷⁸ (Mart korove rog şşibaet)

¹⁷³ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 317

¹⁷⁴ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 262

¹⁷⁵ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 159

¹⁷⁶ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 80

¹⁷⁷ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 6

“Mart Ocak’a: ‘Dışarı çık beni seyret’ dedi. “ Martın gelişi ile herkes bahar geldi zanneder ama mart, bahar aylarından olmasına rağmen kış aylarından daha sert geçer. Rus atasözünde “Mart ineğin boynuzlarını kırar” şeklindedir.

Bi nanê xelkê mirov têrnabe.¹⁷⁹

Не живи чужим умом-живи своим разумом.¹⁸⁰ (Ne jivi çujim umom- jivi svoim razumom)

“Başkasının ekmeği ile insan doymaz.” Başkasına ait olan kullanacağımız herhangi bir şey bizi tatmin etmez. İnsan, az da olsa kendisinin sahip olduğuyla mutlu olur. Rus atasözünde “Başkasının akli ile yaşama, kendi aklınla yaşa” şeklindedir.

Kar bê hunermend heram e.¹⁸¹

Работа мастера хвалит.¹⁸² (Rabota mastera hvalit)

“Ustasız iş haram olur.” Her iş ehli ile güzeldir. Bir işi ehli olmayan birinin eline verdiğimizde o işte birçok kusur meydana gelecektir. Rus atasözünde “İş, ustasını över” şeklindedir.

¹⁷⁸ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 174

¹⁷⁹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 40

¹⁸⁰ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 216

¹⁸¹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 218

¹⁸² F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 270

Bê baran erd şîl nabe.¹⁸³

Дыму без огня не бывает.¹⁸⁴ (Dimu bez ognya ne bivaet)

“Yağmur yağmadan yer ıslanmaz.” Sebepsiz yere hiçbir şey meydana gelmez. Meydana gelen her şeyin mutlaka bir sebebi vardır. Rus atasözünde “Duman, ateş olmadan çıkmaz” şeklindedir.

Hindik digihin hev, pîr dibin.¹⁸⁵

Мало родить, да велико скормить.¹⁸⁶ (Malo rodit, da deliko skormit)

“Az birleşir çok olur.” Çok, azın birleşmesi ile olur. Uzun yollar kettirmek küçük adımlarla başlar. Rus atasözünde “Az doğurur, devi doyurur” şeklindedir.

Derengîn dibe, derewîn nabe.¹⁸⁷

Лучше поздно, чем никогда.¹⁸⁸ (Luçşe pozdno, çem nikogda)

¹⁸³ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotîne berê (Gotîne Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 33

¹⁸⁴ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 89

¹⁸⁵ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotîne berê (Gotîne Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 192

¹⁸⁶ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 173

¹⁸⁷ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotîne berê (Gotîne Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013

¹⁸⁸ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 168

“Geç olabilir, yalan olmaz.” Uzun bir zaman sonra elimize geçecek bir şeyin, bize hiç ulaşmaması, yalan olmasından, daha iyidir. Rus atasözünde “Hiç olmamaktansa geç olması iyidir” şeklindedir.

Bi benê her hevalî xwe bernede binê bîran.¹⁸⁹

По чужим словам, что по лестнице идет.¹⁹⁰ (Po çujim slovam, çto po lestnitse idet)

“Her arkadaşın ipiyle kendini koyulara salma.” Başkasının dedikleriyle hareket etmek, kendini saymamaktır. Rus atasözünde “Başkasının aklı ile yürümek, merdivende yürümektir/Başkasının aklı ile yürümek, pohpohlama ile yürümektir” şeklindedir.

Yê ku bawê xwe bavêje ber der, kurê wî yê jî wê bîne sêrî.¹⁹¹

Корми сына до поры: придет пора-сын тебя по кормит.¹⁹² (Kormi sına do porı: pridet pora-sın tebya po kormit)

“Babasını kapının ağzına bırakan, çocuğundan da aynı şeyi görecektir.” Hiçbir şey karşılıksız kalmaz. Yapacağımız her iyi veya kötü davranışın mutlaka bir hesabı olacaktır. Rus atasözünde “Besleğlunu zamanı gelene kadar: zaman geçer bu sefer oğlun seni besler” şeklindedir.

¹⁸⁹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 36

¹⁹⁰ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 256

¹⁹¹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 417

¹⁹² F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassiçeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 140

Tu kes nabêje dewê min tîrş e.¹⁹³

Каждая жаба хвалит свое болото.¹⁹⁴ (Kajdaya jaba hvalit svoe boloto)

“Hiçkimse ayranım ekşidir demez.” Kimse kendi kusurlarını dile getirmez. Tam tersine herkes sahip olduğunu, ister iyi olsun ister olmasın, över. Rus atasözünde “Her kurbağa kendi bataklığını över” şeklindedir.

Gotinên pêşiyên betal nabin.¹⁹⁵

Пословица не зря молвится.¹⁹⁶ (Poslovitsa ne zrya molvitsya)

“Atasözleri boş değildirler.” Atasözleri bizlere öğüt, nasihat verirler. Herhangi bir konuda önceden edinilmiş tecrübeler aktarırlar. Rus atasözünde “Atasözleri boş yere söylenmez” şeklindedir.

Her kes aqilê xwe begem dîke.¹⁹⁷

Каждая птица свое гнездо любит.¹⁹⁸ (Kajdaya ptitsa svoe gnezdo lyubit)

¹⁹³ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013

¹⁹⁴ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988

¹⁹⁵ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 160

¹⁹⁶ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 262

¹⁹⁷ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 174

¹⁹⁸ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 122

“Herkes kendi aklını beğenir.” Sahip olduğumuz düşüncenin, fikrin en doğrusu olduğunu düşünürüz. Rus atasözünde “Her kuş kendi yuvasını sever” şeklindedir.

Депухваро жи беріка хве хваро.¹⁹⁹

Знай, толк, не бери в долг.²⁰⁰ (Znay, tolk, ne beri v dolg)

“Borç yiyen kendi cebinden yer.” Borç almanın sonunda rahat bir nefes almak ancak borcu ödemekle mümkündür. Rus atasözünde “Bil, sadece borç alma” şeklindedir.

Sonuç

Toplumları daha iyi tanımak için diller arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılmaktadır. Yapılan bu çalışmalar daha çok anlam düzeyine dayanmaktadır.

Makalede Kürt ve Rus atasözlerini kelime ve anlam bakımından karşılaştırmalı biçimde incelendiğinde birbirine yakın sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Her iki dilin atasözlerinde de “çalışmak, az konuşmak, peşin hüküm vermemek, birliktelik, ilim, emek, doğru konuşmak...” gibi erdemli davranışlar öğütlenirken; “yalan söylemek, hırsızlık, çok uyumak, çok konuşmak, tembellik...” gibi toplumca hoş karşılanmayan davranışlar da terk edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Kelime ve anlamları benzer olan toplam 37 atasözü; kelimeler farklı anlamları benzer olan toplam 56 atasözleri incelenmiştir.

¹⁹⁹ Şeyh Mehmet, Kulaksız, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşîya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 101

²⁰⁰ F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin, *Russkie Poslovitsi i pogovorki*, Russkaya Klassičeskaya Literatura, Москва, 1988, s. 108

Kelimeleri farklı anlamları benzer bakımından incelenen Kürt ve Rus atasözlerinin, şekil olarak farklı gibi görünseler de aslında her ikisinin de dolaylı yoldan “iyiyi seçme” ve “kötüden uzak durma” tavsiye temelli oldukları anlaşılmaktadır.

Kelimeleri ve anlamları bakımından incelenen Kürt ve Rus atasözleri daha çok “kadın, çocuk, dil, birlik ve beraberlik, akıl, söz, borç,” kavramları ile benzerlik göstermektedir.

Kaynakça

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Cilt 3, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 35. Basım, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2013.

Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler*, I. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1965.

Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, I-Atasözleri Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1984.

Borak, Mustafa, *Ferhenga Bîwêjan*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2014.

Çobanoğlu, Özkul, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Diyadînî, Bêwar, *Gotinên Pêşiyân (Ji herêmen Amed, Agirî, Mêrdîn, Semsûrê 1560 gotinên xweser)*, Çapa Yekemîn, Weşanên AJANS J&J, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2011.

F. M. Selivanov, B. P. Kirdan, V. P. Anikin (Ф. М. Селиванов, Б. П. Кирдан, В. П. Аникин), *Russkie Poslovitsi i pogovorki* (Русские пословицы и поговорки), Russkaya Klassičeskaya Literatura (Русская классическая литература), Moskva, 1988.

Hatipoğlu, Vecihe, *Atasözleri ve Deyimler*, Türk Dili, XIII/152, Ankara, 1964.

Kulaksız, Şeyh Mehmet, *Ji Gotînê berê (Gotînê Pêşiya)*, çapa yekê, ceylan matbaacılık, doz yayıncılık, İstanbul, 2013.

Mazî, Çiya, *Ferhenga Gotinên Pêşiyân*, Çapa Yekem, Engin Matbaacılık, Weşanen Elma 38, İstanbul, 2005.

Mcmillan, J. H. and Schumacher, S., *Research in Education: Evidence-Based Inquiry* (Sixth Edition), Pearson, London, 2006.

Oncu, Mehmet, *Gotinên Pêşiyân*, Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, Çapa yekem, Berdan Matbaacılık, İstanbul, 2009.

Şanskiy, N. M., *Leksikologiya sovremennogo russkogo yazyka*, Moskva, 1964.

Türkçe Sözlük, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul, 1998.

Yaşar, Mustafa, *Türkçeden Rusçaya Yapılan Çevirilerde Deyimlerin Eşdeğerlik Sorunları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

Yılmaz, Ahmet, *Müstakim-zâde ve Durûb-ı Emsâlinin Türk Edebiyatındaki Yeri ve Önemi*, Selçuk Ü., Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı 6, Konya, 1999.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 10 (on) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar**, sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. 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.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age

Adı geçen makale : agm

Aleyhi's-selam : (s)

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Aynı müellif : a.mlf.

Bakınız : bk.

Baskı : bs.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.