

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
cilt XV, sayı 1, 2013/1





# DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XV, SAYI: 1

2013/1

DİYARBAKIR / 2013

---

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
D Ü İ F D**

**ISSN: 1303-5231**

**2013/1, Cilt: XV, Sayı: 1**

**Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN**

**Editör: Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK  
Editör Yardımcıları: Yrd. Doç. Dr. İsmail AYDIN  
Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI**

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR  
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI  
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK  
Doç. Dr. Nazım HASIRCI  
Doç. Dr. Metin YİĞİT  
Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ  
Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR  
Yrd. Doç. Dr. M. Sait MERMUTLU  
Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN  
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ  
Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

**Mizanpaj & Tasarım**

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK

**Kapak**

Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 30

ISSN 1303-5231

BAHAR-2013

**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: XV, Sayı: 1 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE  
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKAY  
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Mesut ERDAL  
(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin TURGAY  
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Hikmet ATİK  
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail AYDIN  
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Cevat ERGİN  
(Dicle Üniversitesi)

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

Doç. Dr. Nuran ÖZTÜRK  
(Çukurova Üniversitesi)

Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY  
(Bozok Üniversitesi)

Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ  
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus EKİN  
(Sakarya Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNEŞ  
(Kahramanmaraş Sütçü İmam  
Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Kerami ÜNAL  
(Fatih Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN  
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Orhan CANBOLAT  
(Dicle Üniversitesi)

Dr. İlyuza Valeeva ŞANLI  
Okutman Sevim GÜNEŞ

(Dicle Üniversitesi)

Okutman Ümit ÖZTÜRK  
(Dicle Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY

**Şeyhülislâm Ârif Hikmet'in Arapça Divân'ında Efendimiz Hz.**

**Muhammed (s.a.v).....1-41**

The Prophet Mohammed (Peace and Blessings Be Upon Him) in the Divan of Sheikh al-Islam Sir Arif Hikmet

Yrd. Doç. Dr. Zeki TAN

**Kur'ân-ı Kerim'in Farklı İnanç Guruplarına Ortak Gelecek İnşa Etmek İçin Önerdiği Paradigma .....43-92**

The Paradigm Suggested by Koran for Different Belief Groups to Build a Common Future

Doç. Dr. Yunus EKİN

**Siyak Kavramı'nın Semantik Analizi.....93-126**

The Semantic Analysis of the concept of Siyaq/Textual context

Öğr. Gör. Evin BİLGE

**Kutsal Metinlerde Yaratılış.....127-162**

The Creation in the Holy Texts

Dr. Faruk VURAL

**İbn Arafé'nin Tefsir Metodu .....163-197**

The Exegesis Methodology of Ibn Arafé

Dr. Yüksel ÇAYIROĞLU

**Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Noktaları .....199-243**

Controversial Issues Between Ahl al-Sunna and Shi'a

Yrd. Doç. Dr. Hasan KARACAN

**“İstiklal Harbi Gazetesi” Haberlerinde Rusya'nın Durumu: 15 Mayıs  
1919-14 Mart 1920 Tarihleri Arası.....245-274**

The State of Russian in “İstiklal Harbi Newspaper”: Dates Between 15,  
May 1919 to 14, March 1920

Yrd. Doç. Dr. Murat ÖZAYDIN

**Nakşî-Hâlidî Ekolünde Diyarbakır’da Yetişen Mutasavvıflar.....275-315**

The Sufis Educated Within the School of Nakshbandiyya-Khalidiyya in  
Diyarbakır

#### ÇEVİRİLER

Virginia KERNS (Çev.: Yrd. Doç. Dr. M. Hadi TEZOKUR)

**Siyahi Karayip Kadınları ve Ölüm Ayinleri .....317-333**

Black Carib Women and Rites of Death

Sadık İbrahim ARCUN (Çev.: Arş. Gör. M. Nafi ARSLAN)

**İlk İslami Dönemde Edebi Tenkit .....335-344**

Literary Criticism in the First Islamic Period

# ŞEYHÜLİSLÂM ÂRİF HİKMET'İN ARAPÇA DİVÂN'INDA EFENDİMİZ HZ. MUHAMMED (S.A.V)

Tahsin DELİÇAY\*

## Özet

Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Efendi aynı zamanda Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler kaleme alan bir şairdir. Arapça Divân'ının ağırlıklı bölümü Hz. Muhammed (s.a.v) sevgisi üzerinedir. Bu çalışmada, şairin Divân'ındaki Peygamberimizle ilgili beyitler çıkarılmış ve kısa izahatı yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Efendi, Hz. Muhammed (s.a.v), Hz. Muhammed (s.a.v) sevgisi, şair, şiir, Divân.

\*\*\*

## **The Prophet Mohammed (Peace and Blessings Be Upon Him) in the Divan of Sheikh al-Islam Sir Arif Hikmet**

### **Abstract**

Sheikh al-Islam Sir Arif Hikmet is a poet, who writes at the same time Arabic-Persian and Turkish poetries. The basic part of this Divan is of Prophet Mohammed's (Peace and blessings be upon him) affection. In this study the verses of the anthology of this poet that concerns our Prophet Mohammed is derived out and studied.

---

\* Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

**Key Words:** Sheikh al-Islam Sir Arif Hikmet, The Prophet Mohammed (Peace and blessings be upon him), The Prophet Mohammed affection, poet, poetry, Divan.

## GİRİŞ

Türklerin İslâm'ı kabulünden sonra yeni bir veçhe kazanan edebiyatta, birçok şairimiz İslam medeniyeti tesiri altında gelişerek edebî açıdan zenginleşmiş ve çok sayıda eser ortaya koymuştur. Zira Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, aynı zamanda edebiyatın da en önemli ilham kaynaklarından olmuştur. Kur'an-ı Kerim hakkında tefsir, meal vb. onu ele alan ne kadar kitap ve edebi eser yazıldıysa, Sünnet ve Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v) için de bir o kadar, belki daha fazla eser kaleme alınmıştır. Çünkü her Müslümanın gönlü Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v) sevgisiyle doludur. Müslümanların duygu ve düşünce dünyasında farklı şekillerde tezahür eden bu sevgi, tarih boyunca şairlerin de şiirlerinde kendisine yer bulmuş ve bulmaya devam etmektedir. Peygamber şairi Hassen b. Sâbit (r.a), وَمَا مَدَحْتُ *وَمَا مَدَحْتُ قَصِيدَتِي بِمُحَمَّدٍ* "Ben sözlerimle Muhammed (s.a.v)'i övüyor değilim, bilakis onun isminin zikriyle sözlerim güzelleşti." der. Hassen b. Sâbit'in ve sonrakilerin bu kabil sözleri, Hz. Peygamber ümmetinin, O'nun büyüklüğünü ifade sadedinde söylediği seçkin ifadelerdir, yoksa elbette kaleme alınan şeylerin kıymetsiz olduğunu söyleme ya da küçük görme değildir.

Bir Hz. Muhammed (s.a.v) sevdalısı olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Efendî'nin Divân'ı bu minval üzere yazılanlardandır. Divân'ına bakıldığında, bir yerde O'na sevgisini ve duyduğu özlemine dillendirmesi, bir yerde kerem membaı ve makam-ı mahmud sahibi oluşunu ifade etmesi, bir başka yerde de *gûşe-i tayyibe* dediği Medine'de defnedilip ona komşu olma arzusuyla yanıp tutuşması gibi her beytinden en kalbî hislerin katre katre damlayıp duygu selleri hâline geldiği görülecektir.

Divân edebiyatının son temsilcilerinden olan ve elsine-i selâsede (üç dilde) şairliği ile de meşhur olan Ârif Hikmet'in<sup>1</sup> Arapça Divân'ı incelendiğinde, bunları bir Arap şairden başkası yazmış olamaz, dedirtecek dil yetkinliğine sahip olduğu müşahede edilecektir.

Bu çalışmada Ârif Hikmet'in Arapça Divân'ındaki<sup>2</sup> Peygamber Efendimizle ilgili beyitlerin tespit ve tasnifi yapılacaktır. Beyitler konularına göre ayrıldıktan sonra tercümeleri yapılarak kısa açıklamalarına yer verilecektir.

### Hayatı

Üzerinde müstakil çalışmalar yapılmış olan şairin hayatı hakkındaki bilgiler, burada kısa tutulacaktır. Döneminin önde gelen bir âlim, idareci ve şairi olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Efendi, Kazasker İbrahim İsmet Bey'in oğludur.<sup>3</sup> 17 Kasım 1786 'da İstanbul'da<sup>4</sup> dünyaya gelmiştir.

Şöhreti sadece Osmanlı topraklarında kalmamış, İran ve Hindistan'a da ulaşmıştır.<sup>5</sup> II. Mahmud'un Islahat hareketlerinde, din işleri ve idarecilerini nizama sokuşunda, Tanzimat dönemindeki

<sup>1</sup> İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, V, 153–154.

<sup>2</sup> Çalışmada, *Ârif Hikmet Divânı (İstanbul 1283)* ile Tahsin Deliçay'ın, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, (Kahire 2008) 'ndan yararlanılmıştır.

<sup>3</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Zîver Bey, *Ârif Hikmet Divânı Mukaddimesi*, İstanbul 1283, s. 3; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1996, s. 311; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972, II, 34–35; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 188–189; Tahsin Deliçay, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, Kahire 2008, s. 7 vd.

<sup>4</sup> Doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler verilse de Ârif Hikmet Divânı'nın mukaddimesinde şairin hayatı hakkında bilgiler veren Mehmet Zîver ile Ârif Hikmet'e kasideler ve aynı zamanda tezkiresini yazan ünlü tezkireci Fatîm Dâvûd'a göre; şair 25 Muharrem 1201 (17 Kasım 1786) tarihinde doğmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zîver Bey, *Ârif Hikmet Divânı Mukaddimesi*, s. 3; Fatîm Dâvûd, *Tezkire-i Hatimeti'l-Eş'âr*, İstanbul 1271, s. 70; Süleyman Saadettin Müstakimzâde, *Davhatu'l-Meşâyih*, İstanbul 1978, s. 129–131.

<sup>5</sup> Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s. 188.

maarif sahasındaki yeniliklerde ve Rüştiye Mekteplerinin açılmasında, önemli hizmetleri olmuştur.<sup>6</sup>

el-Alûsî, *Ârif Hikmet hayâtuhu ve meâsiruh* adlı eserinde Ârif Hikmet'in *Hâşimî* soyundan geldiğini ifade ederek ona *seyyid* demektedir.<sup>7</sup> Ona göre; Ârif Hikmet'in soyu, Hz. Hüseyin yoluyla Peygamber Efendimize kadar ulaşmaktadır. *Kadı Defterindeki el-Hüseyinî* nisbesinin de bu konuda belirleyici olacağı düşünülebilir. Nitekim edebiyat tarihinin önemli kaynaklarından olan *Tezkiretu's-Şu'arâ'* isimli eserinde kendi seçeresini Ârif b. İbrahim İsmet b. el-Vezir eş-Şehîr Raif İsmail Paşa b. el-Vezîr Malatya İbrahim İsmet ibn el-Hâc Mustafa el-Huseynî el-Hanefî el-İslambolî şeklinde verdiği ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

Ârif Hikmet 1854'de kendi isteğiyle şeyhülislamlıktan ayrıldıktan sonra ömrünün kalanını, vaktiyle Abdülmecid'in ihsan ettiği Rumelihisarı'ndaki yalısında ilmî çalışmalarla, davet ettiği şair ve ilim adamlarıyla sohbet ve mübahaselerle geçirmiştir. Onun vefat etme arzusunda olduğu yer, kitaplarının bir kısmı ile mülklerini vakfederek kütüphane oluşturduğu Medine-i Münevveredir.<sup>9</sup> Ne var ki, kader buna müsaade etmemiş ve 20 Mart 1859'da, İstanbul'da

---

<sup>6</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi XXX, Ankara 1988, s. 113.

<sup>7</sup> Şihâbuddîn Ebî's-Senâ Muhammed b. Abdillâh el-Alûsî, *Ârif Hikmet hayâtuhu ve meâsiruhu ev Şehiyyu'n-negam fi tercemeti Şeyhülislâm Ârif Hikmet* (Thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî), Dimeşk 1983/1403, s. 48, 104.

<sup>8</sup> Bilal Kemikli, *Şair Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi Hayatı Eserleri Şiirleri*, Ankara 2003, s. 6-7.

<sup>9</sup> el-Alûsî, *Ârif Hikmet hayâtuhu...*, s. 67; *Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1978, s. 167; Mustafa L. Bilge, "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *DİA*, İstanbul 1991, III, 365; Mahir Aydın, *Yeni Türk-İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Aralık 1995, s. 41-42.

vefat etmiştir.<sup>10</sup> Kabri, Üsküdar Nuh Kuyusunda aile mezarlığındadır.<sup>11</sup>

### Edebî Kişiliği

Aristokrat bir aileden gelmiş olması, Ârif Hikmet'in, ilmî ve edebî çevreyle ilişkilerini sıcak tutmasına zemin hazırlamıştır. Şair, kapısını âlim ve ediplere açık tutmuş, onları himayeden de dûr olmamıştır. Müderrislik, kadılık, kazaskerlik gibi İlmiye Teşkilatının her seviyesinde görev alarak şeyhülislamlığa kadar yükselmiş olan Ârif Hikmet ilmî, edebî ve ahlaki yönüyle saygın bir âlim, şair, edip ve karizmatik bir entelektüeldir. Şairliğinin yanı sıra, *Tezkire-i şu'arâ'*, *Mecmû'atu't-terâcim*, *Hulâsatu'l-makâlât fî mecâlisi'l-mukâlemât*, *el-Ahkâmü'l-mer'iyye fi'l-arâzi'l-emîriyye*, *Bazı Vekâyi-i Dâhiliye Notları*, *Mecmu'a-i eş'âr*, *Tahrîr Defteri*, *Tanzimat Defteri*, *Mecmû'a*, *Ref'u'n-nikâb 'an vucûhi'l-ekâb*, *Fihrist-i kütüb-i 'Arabiyye*, *Zeyl-i Keşfu'z-zunûn ve Mecmu'a-i Ârif Hikmet* gibi bir kısmı Arapça olarak kaleme alınmış mensur eserleri vardır.

Namık Kemal'in Ebuzziya Tevfik'e bir mektubunda, Ârif Hikmet'in Sultan II. Mahmud Devrinin en meşhur şairlerinden olduğunu söyleyip, ardından da *Numûne-i Edebiyat-i Osmaniyye* için, "Ârif Hikmet Bey'in üç beş beyti intihap olunabilir. Fakat gördüğümüz üç beş beyitten ibarettir. Belki başka güzel sözleri de vardır; fakat ortada yok."<sup>12</sup> demesi, Ârif Hikmet'in tanınmış ve dirayetli bir şair olmakla birlikte dönemin en ünlü isimlerinden Namık Kemal tarafından bile iyi bilinmemesi, şairliğini ortaya koymada mütevazı davrandığına delalet eder. Esasen 'Erbab-ı şî'r u fenn'e değer veren bir şairin Divânının vefatından sonra tab'edilmesi de onun mütevazılığını

<sup>10</sup> *Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi*, s. 167; Mahir Aydın, "Şeyhülislâm Ahmed Ârif Hikmet Beyefendi", *Belleten*, LIV, S. 209, Ankara 1990, s. 247.

<sup>11</sup> Mehmet Zîver Bey, *Ârif Hikmet Divânı Mukaddimesi*, s. 6.

<sup>12</sup> Ebuzziya Tevfik, *Mecmûa-i Ebuzziya*, İstanbul 1298, s. 10 vd.'den naklen Bilal Kemikli, *Şair Şeyhülislâm Arif Hikmet...*, s. 72.

gösterir. Fuat Köprülü onda Nef'î, Nâbî ve Nedîm'in izlerinden<sup>13</sup> söz ederken Fevziye Abdullah Tansel de, döneminin şairleriyle kıyaslanınca onun vasatın üstünde bir yeri olduğunu<sup>14</sup> dile getirir. XIX. yüzyıl şairlerinin şiirlerinden bir antoloji meydana getiren Gölpınarlı, Ârif Hikmet hakkında, "Bu asra ait şairler arasında İzzet Molla ve Âlî müstesna, en kudretlisi ve en incisi bu şairdir."<sup>15</sup> demektedir.

Döneminin Arap şairlerinden Muhammed Emîn el-Medenî, Abdurrahman es-Suftî ve Abdullah b. Abdüşşekûr'un onun şiirlerini tahmis edip nazireler yazması ve ona kasideler sunması<sup>16</sup> da Arapça şiirde seviyesini göstermesi bakımından kayda değerdir.

### Divânı

Divân incelendiğinde şairin Arapçaya üstün bir vukufiyetinin olduğu görülmektedir. Birçok beyitte Kur'an, hadis, darb-ı mesel, dinî ve edebî kaynaklardan alıntılar geçmektedir; bunlar şairin bilgi dağarcığının genişliğini gözler önüne sermektedir. Divân geneli itibarıyla sanatlı, ağdalı, tumturaklı beyitlerden oluşurken, bazen de çok mütevazı, sade, anlaşılır ve sanat gayesi gütmeyen, sadece hikmetli söz ve nasihatler ihtiva eden toplamda 997 beyitten oluşur.<sup>17</sup>

Allah'a hamd u senayla başlayıp Esmâ-i hüsnâ vesile kılınarak duayla devam eden Divân'da başta Hz. Muhammed (s.a.v) 'e olmak üzere dört halifeye, dönemindeki bazı ilim erbabı ve önemli şahsiyetlere, mekânlardan da Mekke, Medine, Kudüs, Şam ve Mısır gibi yerlere övgüler içeren şiirler mevcuttur. Bu şiirlerin yarısından

---

<sup>13</sup> M. Fuat Köprülü, *Divân Edebiyatı Antolojisi (XVIII. ve XIX. Asırlar)*, İstanbul 1934, s. 645; M. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 2*, Ankara 2004, s. 480.

<sup>14</sup> Fevziye Abdullah Tansel, Ârif Hikmet Bey, *İslam Ansiklopedisi*, I, 567.

<sup>15</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Divân Şiiri Antolojisi (XIX. Yüzyıl)*, İstanbul 1955, s. 16.

<sup>16</sup> el-Alûsî, *Ârif Hikmet hayâtuhu...*, s. 116, 121, 123.

<sup>17</sup> Tahsin Deliçay, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, s. 29-30.

fazlası, gerek anlam gerekse sanatları açısından seviyesi oldukça yüksek beyitlerden oluşur.<sup>18</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v)'e yapılan methiye ve teşbihlerin oldukça çok ve fevkalade güzel örneklerinin geçtiği Divân'da, Hasen 'Attâr, Mısır Müftüsü Tâhir Efendi gibi şahsiyetlere medihler vardır. Hikmetli sözler, gazeller ve tarih düşürmenin bulunduğu Divân'da, ayrıca ilk şatır Farsça, ikinci şatır Arapça olan altı beyit bulunmaktadır. Divân'da teşbîh, kinâye, istiâre, istiare-i mekniyye, tevriye, cinâs-ı tâmm (tam cinas), cinâs-ı gayr-i tâmm (nâkıs cinas), medih, tezat sanatları ile takdîm-te'hîr, istifhâm-i inkârî, istifhâm-i takrîrî, istidrâk, nidâ, kasef gibi lafız ve manaya dayalı sanatlar mevcuttur. Bunların yanı sıra sık sık ayet, hadis, darb-ı mesel ve ancak ehli tarafından anlaşılacak birçok sofi ıstılahları ve alıntıları vardır. Hikmetli sözler, deyimler ve nasihatlerin bulunduğu Divân'ın sonlarında, Hız. Peygamberin anne ve babasına övgülere rastlanır. Ayrıca bazı bölüm başlarında beyitlerin hangi konu ile ilgili olduğuna dair bilgiler verilmiştir. Bir kaç beyitte de nahiv konularına girilmiştir. Yine sorulan bazı fetvalar ile dünyanın yuvarlaklığı gibi bilimsel meseleler de geçmektedir.<sup>19</sup>

### **Peygamberimiz Hız. Muhammed (s.a.v) ile İlgili Beyitler**

Divân'da, İslamî geleneğe uyararak eser ortaya koyan yazar ve şairlerin, eserlerine başlarken kullandıkları besmele, hamdele, salvele geleneği mevcuttur. Divânında bu geleneğe bağlı kalan şair, besmelede, yazmaya Allah'ın adıyla başladığını; hamdelede, Allah'a duyduğu hamdi (şükranı); salvalede de, Peygamberimiz Hız. Muhammed (s.a.v)'e olan saygısını dile getirir, ona dua eder ve onun sefaatinin diler.

Çalışmamıza konu olan beyitlerin tasnifi şu şekildedir:

<sup>18</sup> Tahsin Deliçay, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, s. 37.

<sup>19</sup> Tahsin Deliçay, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, s. 30.

## 1. Hz. Muhammed (s.a.v)'e salavât getirilmesi

Bu başlıkta Peygamberimize salavât-ı şerife getirilmesi, şefaatinin bekleme ve O vesile edilerek af dilenen beyitler bir araya getirilmiştir.

### a. Salavât-ı şerife getirilen beyitler

- 2<sup>20</sup> - وَكَمْ مِنْ صَلَاةٍ مَعَ سَلَامٍ تَبَرَّكَا      أَتَى بِمِمَّا عَبَدُ الْعَبِيِّ مُوَافِيَا
- 3 - عَلَى خَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ طَهَ وَآلِهِ      وَأَصْحَابِهِ مَعَ مَنْ لَهُمْ كَانَتْ تَالِيَا

10/2-3. Ğanî'nin kulunun hakkıyla getirdiği nice güzel salât ve selam Tâhâ isimli yaratılmışların en hayırlısı Hz. Peygamber, ehli, ashabı ve onları takip edenlerin üzerine olsun!<sup>21</sup>

Ğanî olan Âlemlerin Rabbinin en güzel isimleri ve ona hamd ile başlayan Divân'ın birinci beytinden hemen sonra Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'e, O'nun ehline, ashabına ve kendinden sonra gelen takipçilerin salât u selam getirilir.

- 2 - إِذَا مَا دَهَتِكَ النَّائِبَاتُ بِوَفْعِهَا      وَضَاقَتْ عَلَيْكَ الْأَرْضُ مِنْ كُلِّ جَانِبِ
- 3 - فَصَلِّ عَلَى خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ      وَذَلِكَ تَرِيْقَ الْجُزْجِ النَّوَابِيبِ
- 4 - عَلَيْهِ صَلَاةُ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ      مَدَى مَا تَجَلَّى الْبَدْرُ وَسَطَ الْغِيَاهِبِ

16/2-3. Musibetler ağırlığıyla sana isabet edince, dünya da her bir yandan sana dar gelmeye başlayınca, yaratılmışların en hayırlısı Hazret-i

<sup>20</sup> Arapça beyitlerin başındaki rakamlar, beytin bulunduğu sayfadaki beyit numarasını göstermektedir. Sayfa numaraları ise beytin tercümesinin başındaki ilk rakamlardır.

<sup>21</sup> Beyitlerin tercümesinin başındaki rakamların ilki, beytin Divân'daki sayfa numarasını, eğik çizgiden (/) sonraki rakam ise beyit numarasını göstermektedir. 10/2-3; sayfa 10, beyit 2-3 gibi.

*Muhammed (s.a.v) üzerine salât u selam getir, çünkü bu, musibetlerin yarası için bir devadır.*

*16/4. Dolunay karanlıkların ortasında tam ışığı ile parladığı müddetçe salât u selam onun üzerine olsun!*

Şairin düşünce dünyasında Efendimiz (s.a.v)'in çok önemli bir yeri vardır, O her zaman sığınılacak, yardım dilenilecek, şefaati beklenen ve beklenecek bir Zât'tır. Bu bağlamda beyitlerinde, sıkıntı ve musibet dört bir taraftan gelmeye başladığında hayrulubeşer olan Efendimiz (s.a.v)'e sığın ve ona salât u selam getir, der. Sonra da dünya döndüğü müddetçe salât u selam onun üzerine olsun, diyerek O'na salavât getirir.

7- إِذَا مَا دَهَتْكَ النَّائِبَاتُ بِوَفْعِهَا      وَضَافَتْ عَلَيْكَ الْأَرْضُ مِنْ كُلِّ وَجْهِهٖ

8- فَصَلِّ عَلَى خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ      وَذَلِكَ تَرِيَاقٌ لِمَلِدُوغِ كُرْبَةٍ

9- عَلَيْهِ صَلَاةُ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ      مَدَى مَا زَالَ الْبَدْرُ سِتْرًا لِدُجْنَةٍ

*22/7-8. Musibetler ağırlığıyla üzerine çöktüğü ve yeryüzü de her taraftan seni sıktığı vakit, insanların en hayırlısı Muhammed (s.a.v) üzerine salât u selam et, zira bu musibete uğrayana devadır.*

*22/9. Dolunay karanlıklara örtü olduğu müddetçe salât ve selam onun üzerine olsun!<sup>22</sup>*

12- إِذَا كُنْتَ فِي أَمْرٍ وَضِقتَ بِحَمْلِهِ      وَضَافَتْ عَلَيْكَ الْأَرْضُ وَأَنْسَدَّتِ الْفُرْجُ

13- وَأَضْحَى بِقَيْدِ الْهَمِّ قَلْبُكَ مُوْتَقًا      وَأَصْبَحْتَ فِي عُسْرٍ وَأَمْسَيْتَ فِي حَرْجٍ

14- فَصَلِّ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ      شَفِيعِ الْبَرَايَا يَوْمَ يَبْدُو بِهِ الزَّعْجُ

<sup>22</sup> Yukarıda beyitlere yakın ifadelerle söylenen üç beyittir. Üstteki son beyitte *dolunay karanlıkların ortasında tam ışığı ile parladığı müddetçe* diye biterken bu son beyitte *dolunay karanlıklara örtü olduğu müddetçe* diye bitmektedir.

1- وَوَاطَّبَ عَلَيْهَا بُكْرَةً وَعَشِيَّةً كَثِيرًا فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِيكَ بِالْفَرْجِ

22/12. *Sen bir iş yapıp onunla uğraşmaktan bıktığında, yer daralıp ferahlık kaybolduğunda,*

22/13. *Gam bağı ile kalbin zincirlendiğinde, güçlük ve zahmetle sabahlayıp akşamladığında,*

22/14. *Tedirginlik görüldüğü günde Haşim ailesinden halkın şefaathçisi olan seçilmiş Muhammed'e (s.a.v) salât u selam et*

23/1. *Akşam sabah salât u selama çok devam et, şüphesiz Allah sana rahatlık verecektir.*

Şair, dünyanın insanı bıktırdığı, daralttığı, gamlandığı anlarda Haşim ailesinden halkın şefaathçisi, seçilmiş Muhammed (s.a.v)'e salât u selam tavsiye eder. Çünkü şairin dünyasında O'nu anmak, O'na salât u selam getirmek her derdin devasıdır. Bundan dolayı son beyitte de, O'na salât u selama akşam sabah çok devam et ki, şüphesiz Allah sana rahatlık verir, der.

18- بِحَيَاةِ خَيْرَتِكَ الَّذِي لِلْخَيْرِ أَوْضَحَ مِنْهَجًا

19- أَزْكِي الصَّلَاةَ مَعَ السَّلَامِ عَلَيْهِ مَا دَاعٍ بِنَجَا

23/18-19. *Hayra götüren en açık bir yol olan Muhammed (s.a.v)'in hayatına yemin ederim, dua edenlere kurtuluş olduğu müddetçe en temiz salât u selam ona olsun!*

Müheymîn (kullarını koruyup yaptıklarını gözeten) Allah'ın ihsanına sabırla erileceği ifade edilen beyitlerden sonra hidayet Peygamberine salât u selam getirilen 42 beyit söylenir.

28- أُصَلِّي عَلَى الْهَادِي الشَّفِيعِ مُحَمَّدٍ وَآلٍ وَصَحْبٍ مَعَ سَلَامٍ مُجَدِّدٍ

25/28. Yol gösteren şefaathçi Muhammed'e (s.a.v), ehline ve ashabına bilâ fasıla tazelenen salât u selam getiririm.

29- صَلَاةٌ كَمَا هَبَّ التَّسِيمُ مِنَ الرَّبِّ سَلَاماً يُسَامِي دُرَّ عَقْدٍ مُنْضَدٍ

25/29. Dağın tepesinden rüzgârın estiği gibi üst üste toplanmış gerdanlık incisine karşı yükselen salât u selam O'nun üzerine olsun!

1- صَلَاةٌ بُدُورُ التَّمِّ تَخْفَى لِضَوْوئِهَا سَلَاماً بِهِ أُعْطِيَ شَفِيعِي فِي عَدِّ

26/1. Tam dolunayların ışığını gizleyen parlaklıktaki salât, ahirette şefaathçim Muhammed'e (s.a.v) hediye olarak verilen selam O'nun üzerine olsun!

2- صَلَاةٌ عِدَادَ الرَّزِّعِ وَالزَّمَلِ وَالْحُصَا سَلَاماً عِدَادَ الرَّسِّ وَالْعَيْنِ وَالْيَدِ

26/2. Ekinler, kumlar ve taşlar adedince salât, baş, göz ve eller adedince selam O'nun üzerine olsun!

3- صَلَاةٌ بِهَا أَرْجُو النَّجَاةَ مِنَ الرَّدَى سَلَاماً يُبِيدُ الْخُصْمَ مِثْلَ الْمُهْتَدِ

26/3. Kendisiyle helakten kurtuluşu umduğum salât ve düşmanı Mühennem (Hind kılıcı) gibi helak eden selam O'nun üzerine olsun!

4- صَلَاةٌ أَرَاهَا مَشْرُفِيّاً عَلَى الْعِدَى سَلَاماً بِهِ أَقْوَى عَلَى كُلِّ مُعْتَدِي

26/4. Düşmanlar üzerine Meşrefî kılıcı gibi gördüğüm salât, onunla saldıran her düşmanı yendiğim selam O'nun üzerine olsun!

5- صَلَاةٌ بِهَا تُرْضِي الْإِلَهَ حَبِيبَهُ سَلَاماً إِلَى دَارِ السَّلَامِ...<sup>23</sup>

26/5. Rabbi, Habibinden razı edecek salâtla, Darüsselam'a götüreceğim selamla O'nu selamlarım.

6- صَلَاةٌ أَرَى كُلَّ الْمَفَاخِرِ دُونَهَا سَلَاماً بِهِ يَغْلُو مَقَامِي وَتَحْتِدِي

<sup>23</sup> Eksik.

26/6. Övünülecek şeylerin hepsini onun altında gördüğüm salât, kendisiyle makamım ve soyumun yükseldiği selam O'nun üzerine olsun!

7- صَلَاةٌ بِهَا أُكْفَى جَمِيعَ مَطَالِبِي سَلَامًا بِهِ عَذِبُ الْمَنَاهِلِ لِلصَّادِي

26/7. Bütün isteklerimin kendisiyle tamamlandığı salâtle, susuzlara pınarların tatlı suları gibi olan selamla O'na selam ederim.

8- صَلَاةٌ بِهَا كُلُّ الْعَسِيرِ مُيسَّرٌ سَلَامًا بِهِ يَنْخَلُّ كُلُّ مُجْعَدٍ

26/8. Sayesinde bütün güçlüklerin kolaylaştığı salât, her bir düğümün kendisiyle çözüldüğü selam O'nun üzerine olsun!

9- صَلَاةٌ تَعْمُ الْكَائِنَاتِ صَلَاتُهَا سَلَامًا بِهِ أَرْجُو السَّلَامَةَ فِي عَدِيدِ

26/9. Salâtları bütün kâinata şamil olan ve yarım kıyamette selameti umduğum salât u selam O'nun üzerine olsun!

10- صَلَاةٌ بِهَا يَلْقَى الْمَرِيضُ شِفَاءَهُ سَلَامًا بِهِ كُحِّلَ لِمُقْلَةٍ أَرْمَدٍ

26/10. Hastaların kendisiyle şifa bulduğu salât, gözün hastalığına şifa veren selam O'nun üzerine olsun!

11- صَلَاةٌ كَمَا شَاءَ الْمُهَيِّمُ عَدَّهَا سَلَامًا كَمَا يُرْضَى بِهِ خَيْرٌ مُنْجِدٍ

26/11. Müheymin olan Allah'ın dilediği gibi saydığı salât, en hayırlısı kurtarıcının razı olduğu selam O'nun üzerine olsun!

12- صَلَاةٌ يَفْوُحُ الْمِسْكَ مِنْ نَفْحَاتِهَا سَلَامًا يُطَيِّبُ الْقَلْبَ مِنْ رَوْضَةِ النَّدِيِّ

26/12. Soluklarından misk kokan salât, şebnemlerin bahçesinden kalbi ferahlatan selam O'nun üzerine olsun!

13- صَلَاةٌ كَرَوْضِ غَيْبٍ مَا زَارَهُ الْحَيَا سَلَامًا كَسَجِّعٍ فِي مَوَاسِي مُلْدٍ

26/13. Yağmur çorak bahçeyi ziyaret ettikçe salât O'na olsun, yumuşak elbisesi içindeki güvercinin ötüşü gibi selam O'na olsun!

14- صَلَاةٌ تَزِينُ التَّطَقُّعَ لَهَا سَلَامًا ...<sup>24</sup>

26/14. İncilerinin kolyesi nutku süsleyen salât ve selam O'nun üzerine olsun!

15- صَلَاةٌ تَقِينِي السُّوءَ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ سَلَامًا يُرِينِي الْخَيْرَ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ

26/15. Her yönden gelen kötülükten beni koruyan salât, her görünen yerde bana hayrı gösteren selam O'na olsun!

16- صَلَاةٌ بِهَا أُمْسِي وَأَصِيحُ مُنَعَّمًا ... سَلَامًا

26/16. Akşam ve sabah kendisiyle nimetlendiğim salât u selam O'nun üzerine olsun!

17- صَلَاةٌ بِهَا أَرْجُو الْخُلَاصَ مِنْ لَطْمِي ... سَلَامًا بِهِ

26/17. Kendisiyle ateşten kurtulduğum salât u selam O'na olsun!

18- صَلَاةٌ بِهَا أُهْدَى إِلَى سُنَنِ الْهُدَى سَلَامًا بِهِ أُنَّرَ الْأَكْرَامِ أُنْقَدِي

26/18. Kendisiyle hidayet yoluna getirildiğim salât, büyüklerin yolunu takip ettiğim selam O'nun üzerine olsun!

19- صَلَاةٌ يَزُولُ الْكَرْبُ حَيْثُ تَكَرَّرَتْ ... سَلَامًا بِهِ

26/19. Sıkıntıların, tekrarıyla yok olduğu salât u selam O'nun üzerine olsun!

1- صَلَاةٌ عَنِ الْأَذْنَانِ تَغْسِلُ مُهَجَّتِي سَلَامًا بِهِ تَوْبُ الْمَفَاخِرِ أَرْتَدِي

27/1. Ruhumu kirlerden temizleyen salât, övünç elbisesini sayesinde giydiğim selam O'nun üzerine olsun!

<sup>24</sup> Bu ve sonrasında sayfa 28'e kadar gelen سَلَامًا kelimelerinin sonları eksiktir.

2- صَلَاةٌ بِهَا أُسْطُو عَلَى أَسَدِ الشَّرِّى سَلَامًا بِهِ يَنْقَادُ لِي كُلُّ أَوْيَدٍ

27/2. Sayesinde çok cesurlara üstün geldiğim salât, her kızgının onun sayesinde bana boyun eğdiği selam O'nun üzerine olsun!

3- صَلَاةٌ بِهَا يَغْتَاظُ أَهْلُ ضَلَالَةٍ سَلَامًا بِهِ يَنْسَرُّ كُلُّ مُؤَخَّرٍ

27/3. Ehl-i dalaletin kinlendiği salât, muvahhidin her birinin kendisiyle sevindiği selam O'nun üzerine olsun!

4- صَلَاةٌ فَمِي مِنْهَا مَعِيَ كُلُّ لَدَّةٍ سَلَامًا بِهِ أَلْقِي عَلَى نَعْمِ يَدِي

27/4. Her bir lezzetin onun sayesinde ağızımdan geçeceği salât, onun sebebiyle elimin nimetlere eriştiği selam O'na olsun!

5- صَلَاةٌ بِهَا يَلْقَى الْعَرِيقُ نَجَاتَهُ سَلَامًا ...

27/5. Sayesinde batan kimsenin kurtulduğu salât u selam O'nun üzerine olsun!

6- صَلَاةٌ بِهَا أَرْجُو الْخِتَامَ عَلَى الْهُدَى سَلَامًا بِهِ أَبْغِي نَجَاتِي فِي عَادٍ

27/6. Kendisiyle hidayet üzere sonumu umduğum salât, onunla yarım kıyamette kurtuluşumu istediğim selam O'na olsun!

7- صَلَاةٌ بِهَا أَزْدَادُ عِرْزًا وَبَهْجَةً سَلَامًا بِهِ أَحْتَازُ أَفْخَرَ سُؤْدُدٍ

27/7. Sayesinde izzet ve sevincimin arttığı salât, onunla hâkimiyetin en övgüye değerini elde ettiğim selam O'nun üzerine olsun!

8- صَلَاةٌ سَنَاهَا جُنْحَ هَمِّي تُزِيلُهُ سَلَامًا بِهِ أَلْقَى إِلَى الْخَيْرِ مُرْشِدِي

27/8. Parlaklığıyla kederimin karanlığını alıp götüreren salât, mürşidimin beni kendisiyle hayra götürdüğü selam O'nun üzerine olsun!

9- صَلَاةٌ لَدَيْهَا لَيْسَ يَخْشَى مُفَاقِرَ سَلَامًا ...

27/9. Yanında fakirlik korkusu olmayan salât u selam O'nun üzerine olsun!

10- صَلَاةٌ عِدَادَ النَّجْمِ فِي كَبَدِ السَّمَاءِ سَلَاماً ...

27/10. Semanın ortasındaki yıldızlar adedince salât u selam O'na olsun!

11- صَلَاةٌ بِهَا يُحْيِي مَوَاتِ قُلُوبِنَا سَلَاماً ...

27/11. Kendisiyle kalbimizdeki gafletin dirildiği salât u selam O'nun üzerine olsun!

12- صَلَاةٌ يَفِيحُ الْمِسْكَ مَا هَبَّتِ الصَّبَا سَلَاماً ...

27/12. Sabah rüzgârı estikçe misk kokuları neşreden salât u selamla O'nu selamlarım.

13- صَلَاةٌ بِهَا أَحْوِي الْمَعَالِي بِأَسْرِهَا سَلَاماً ...

27/13. Sayesinde bütün doruklara ulaştığım salât u selam O'nun üzerine olsun!

14- صَلَاةٌ بِهَا أَرْجُو مِنَ اللَّهِ رَحْمَةً سَلَاماً بِهِ أَحْظَى شَفَاعَةَ أَحْمَدِ

27/14. Kendisiyle Allah'tan rahmet umduğum salât, sayesinde Ahmed'in (s.a.v) şefaatine kavuşacağım selam O'nun üzerine olsun!

15- صَلَاةٌ غَدَتْ حِصْنًا حَصِينًا لِحَائِفِ سَلَاماً ...

27/15. Her korkana güvenli bir kale olan salât u selam O'nun üzerine olsun!

16- صَلَاةٌ تَسُرُّ النَّاطِرِينَ جَمَاهَا سَلَاماً ...

27/16. Cemaline bakanları sevindiren salât u selamla O'nu selamlarım.

17- صَلَاةٌ بِهَا أَلْفَى الرَّحَا عِنْدَ شِدَّةٍ سَلَاماً ...

27/17. Sayesinde sıkıntı anında refahı veren salât u selam O'nun üzerine olsun!

18- صَلَاةٌ تَقْضِي الْحَوَائِجَ كُلَّهَا سَلَاماً ...

27/18. Bütün ihtiyaçları gideren salât u selamla O'nu selamlarım!

19- صَلَاةٌ بِهَا صُبْحُ الْمَسْرَةِ يَنْجِلِي سَلَاماً ...

27/19. Sabahın kendisiyle sevince açıldığı salât u selam O'nun üzerine olsun!

20- صَلَاةٌ بِهَا خَفْضٌ لِكُلِّ مُبَاغِضٍ سَلَاماً بِهِ رَفَعٌ لِأَهْلِ التَّوَدُّدِ

27/20. Her düşmanın eliyle yere serildiği salât, ehli muhabbetin de kendisiyle yükseldiği selam O'nun üzerine olsun!

1- صَلَاةٌ بِهَا جَمْعُ الْأَعَادِي مُكْسَرٌ سَلَاماً عَلَا تَالِيهِ مَطْلَعُ فَرْقَدٍ

28/1. Sayesinde düşman topluluklarının dağıldığı salât, okuyanların gökteki yıldızın seviyesine yükseldiği selam O'nun üzerine olsun!

Dal (الذال) kafiye ile biten bu 42 beyitte, Peygamber Efendimizin yol göstericiliği, dolunayların ışığını sönük bırakan parlaklığı, kendisiyle helakten kurtuluşun umulması, övünülecek şeylerin hepsinin O'nun altında görülmesi, sayesinde bütün güçlüklerin kolaylaşması gibi özellikleri sayılarak O'na salât u selamlar getirilir.

8- بِجَاهِ مَنْ أَرْسَلْتَهُ رَحْمَةً نَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ حُسْنَ الْخِتَامِ

9- عَلَيْهِ وَالْآلِ وَصَحْبِهِ لُهُ أَزْكَى صَلَاةٍ حَسُنْتَ وَالسَّلَامُ

52/8. Ya İlahi! Âlemlere rahmet olarak gönderdiğin Zat'ın hürmetine senden hüsn-i hatime dileriz.

52/9. *En pak salât, en güzel selam ona, ehline ve ashabına olsun!*

Şair, Allah'tan, âlemlere rahmet olarak gönderdiği Efendimiz (s.a.v) hürmetine hüsn-i hatime dileyerek ona salât u selam getirir.

22- يَرْقَى مَعَارِجَ الْعُلَى بِجَاهِ أَشْرَفِ الْأُمَمِ

23- مُحَمَّدٍ لَوْلَا سَنَا هُوَ مَا أُنْجَلَى جُنْحَ الْعَدَمِ

24- بِأَبْدَعِ الْجَمَالِ قَدْ بَرَاهُ بِبَارِئِ النَّسَمِ

25- بِجِيدِ نُطْقِي أَتْتَنِي غَالِي عِقْدِي فِي الْقِيَمِ

26- عَلَيْهِ بِالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ مَا جَرَى الْقَلَمِ

27- وَاللَّهُ وَصَّحْبَهُ وَمَنْ لِهَدْيِهِ التَّرَمِ

1- بِحَمْدِ رَبِّي مِنْطِقِي مُقْتَدِحٌ وَمُخْتَلِمٌ

2- يَا شَفِيعاً يَاوِي إِلَيْهِ الْبَرَايَا فِي الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ عِنْدَ الْقِيَامِ

3- كُنْتَ نُوراً وَلَمْ يَكُنْ مَلَوَانِ وَبُعِثْتَ الْأَخِيرَ مَسْكَ الْحِتَامِ

4- فَعَلَيْكَ الصَّلَاةُ تَعْلُو بُدُوراً وَسَلَامٌ يَفُوقُ أَرْكَى الْبِشَامِ

5- وَعَلَى الْآلِ وَالصَّحَابِ وَالْأَنْبَا عِ الْفِخَامِ الْمُعْظَمِينَ الْكِرَامِ

52/22–23. (Kişi) milletlerin en şereflişi sayesinde yüce mertebelere çıkar, O da Muhammed'dir (s.a.v) ki, nur-i hilkatî olmasaydı yokluk karanlığa parıldamazdı.

52/24–25. Rüzgârları yaratan O'nu en müstesna bir güzellikle yaratmıştır, gerdanlık gibi sözümle değerli şeylerin kıymetli gerdanlığını elde etti.

52/26–27. Kalem her ne zaman yazarsa O'na, ehline, ashabına ve yolunu tutanlara salât ve selam olsun!

53/1. Sözü müzün fatıhası da hatimesi de Allah'a hamd ile dir.

53/2. Ey bütün yaratılmışların -Sen kıyamet günü makam-ı mahmudda iken-, kendisine iltica ettiği Şefaatkâr!

53/3. Gece gündüz yokken sen nur olarak vardın, en son hitam-i misk olarak gönderildin.

53/4–5. Salât u selam parlak aylar gibi yükselen, keskin misk kokuları gibi yayılan Zat'ına, şanlı ehl-i beytine, büyük ashabına ve kıymetli tabilerine olsun!

İnsanların yücelmesinin Hz. Muhammed (s.a.v) sayesinde olacağını söyleyen şair, "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım"<sup>25</sup> hadis-i şerifine telmihle, O'nun nur-i hilkatı olmasaydı yokluk karanlığa parıldamazdı, âlemler yaratılmazdı der. Yine 53/3. beyitte "Allah'ın ilk yarattığı şey nurumdur."<sup>26</sup> hadis-i şerifine telmihle, gece gündüz yokken sen nur olarak vardın, en son hitam-i misk olarak gönderildin, der ve sözlerini O'nun Zâtı, şanlı ehl-i beyti, büyük ashabı ve kıymetli tabilerine salât u selamla bitirir.

1 - عَلَيْهِ أَزْوَى صَلَاةٍ فِي طَيْبَةٍ نَشْرُكَ كَادِي

<sup>25</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûa fi ahbâri'l-mevdûa* (Thk: Muhammed b. Lutfi Sabbâğ), Beyrut 1986, I, 288; Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi ehâdîsi'l-mevdûa*, (Thk: Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), Kahire 1960, s. 326; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l- Hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, (Thk. Yusuf b. Mahmud), Dimeşk trs., II, 191, had. no. 2123.

<sup>26</sup> Hadisin kaynağı hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Thk. Salih Ahmed Şamî), Beyrut, 2004, I, 71,72; Abdu'l-hayy Leknevî, *el-Âsârü'l-merfûa fi ahbâri'l-mevdûa*, (Thk. Said b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1984, s. 43; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l- Hafâ*, I, 303, had. no. 827.

2- وَالْأَلَّ وَالصَّحْبِ وَالْمَاهِي  
فُ الْمُغِيثُ يُنَادِي

3- مَعَ السَّلَامِ الْمُبَاهِي  
بِالتَّشْرِ عَطَّرَ الزُّنَادِ

64/1. İçinde kâdî (Çin ananası) çiçeği gibi güzel kokular yayan bol bol salât O'nun üzerine olsun!

64/2. Benim onlardan medet istemeye mecbur olduğum ehline ve ashabına da salât olsun!

64/3. Güzel kokusu itr-i zubâdiden yayılan güzel kokuyu geçen selamlar O'nun üzerine olsun!

Bu beyitlerde, çeşitli çiçek kokularına benzetilen, hatta onlardan yayılan güzel kokuyu geçen kokulara benzetilen salât u selamlar O'na, ehli ve ashabına getirilir.

10- فَلَمَّا كَبَّرَ الْأَشْوَاقُ مِيَّ  
فَقَالَ الْحَالُ صَلَّى عَلَى النَّبِيِّ

11- صَلَاةً تَمُّ تَسْلِيمًا يُبَاهِي  
عَوَاطِرُهُ شَدَا الرُّوضِ النَّدِيِّ

12- هَادٍ نُورُهُ قَدْ لَاحَ فِينَا  
ظُهُورَ الْبَدْرِ فِي اللَّيْلِ الدَّجِيِّ

13- وَالِّ تَمُّ صَحْبٍ مَا تَعَنَّتْ  
سُؤْبِجَةً عَلَى الْعُضْنِ الطَّيْرِ

64/10–11. Duygularım 'Allah en büyüktür' deyince, dost da, Nebi'ye kokusu çimenli bahçelere karşı övünen salât u selam getir, dedi.

64/12. Bu salât, karanlık gecedeki parlak ayın zuhuru gibi aramızda nuru parlayan yol gösterenidir.

64/13. Bu salât, körpe fidan üstünde kumru öttükçe ehline ve ashabınadır.

Şair, bu salât, hem karanlık gecedeki parlak ayın zuhuru gibi aramızda nuru parlayana hem de körpe fidan üstünde kumru öttükçe ehline ve ashabınadır, diyerek O'na, ehline ve ashabına salât getirir.

- 11- أَزْكَى الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ لِمُصْطَفَى خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ  
12- هَدِيَّةُ الصَّلَاةِ مِنْ تَخْفِيفِ الصَّلَاتِ  
13- وَالْوَالِيَهُ وَصَحْبِهِ وَمَنْ أَنْتَبَى بِحُبِّهِ  
14- دَلَائِلُ الْحَيَاتِ هَذَا هَذَا إِلَى التَّجَاهِ

72/11-12-13-14. En temiz salât ve selam yaratılmışların en güzidesi Hazreti Mustafa'yadır, O'na getirdiğim salât Allah'ın Nebi'ye ve bize ihsanıdır, ehline ashabına ve onu sevenlere selam olsun, Delâilu'l-hayrât (kitabı) kurtuluşa götürür.

Şair, en temiz salât ve selam yaratılmışların en güzidesi Hazreti Mustafa'ya ehline ashabına ve onu sevenlere selam olsun, der ve Delâilu'l-hayrât<sup>27</sup>'in içindeki salât u selamların okuyanı kurtuluşa götürdüğünü ifade eder.<sup>28</sup>

### b. O'nun şefaatin beklemeye ilgili beyitler

1- فَكُنْ لِي شَفِيعاً يَوْمَ لَا مَلْجَأَ سِوَى شَفَاعَتِكَ الْعُظْمَى الَّتِي تَمْنَعُ الرَّدَى

30/1. Helaki reddeden, senin büyük şefaatinde başka sığınacak yer bulunmayan günde bana şefaatchi ol.!

Hesap gününde insanların günahlarının mizanda ağır geldiği zamanda Müslümanlar Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'in şefaatine

<sup>27</sup> Delâilu'l hayrât, meşhur salavat-ı şerifeler mecmuasıdır. Tam ismi Delâilu'l hayrât ve şeoâriku'l enoâr fi zikri's salât ale'n Nebiyyil Muhtar'dır. Fas'lı Sufi Şeyh Muhammed bin Süleyman el-Cezûlî (ö. 870 /1465) tarafından derlenmiştir. Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusu olan Şeyh Cezûlî'nin bu risalesi müridleri arasında bir tarikat evradı olarak çok okunmuş ve çok istinsah edilmiştir. Bir tarikata bağlı olmayan Müslümanlar arasında da faziletine inanılarak düzenli bir biçimde okunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ "Delâilu'l hayrât", DİA, İstanbul 1994, IX, 113-114.

<sup>28</sup> 20/5-6, 38/13-14, 60/9 beyitleri de salavat-ı şerife ihtiva eder.

sığınacaktır. Şair de bu beytinde O'nun (s.a.v) şefaatinin büyüklüğünü nazara vererek şefaatine olan ihtiyacını dile getirir.

9- وَقَدْ جَرَتْ كَعَقِيقٍ عَرَبِيٍّ بِدَمٍ      مِنْ بَعْدِ مَنْ تَرَجَّحِي فِي شِدَّةِ الْفَرَعِ

10- تَصَوَّعَ الْمِسْكَ وَالْأَنْوَارَ سَاطِعَةً فِيهِ      فِي رَوْضَةٍ وَرُفْهًا تَشْدُو الْحَيْرَ مَعِي

39/9. Korkunun şiddetli olduğu anda şefaatinin umduğumuz Resul uzaklaştığında, gözyaşlarım akik gibi kanla karışık aktı.

39/10. Misk kokusu yayılan, içinde nurlar görünen Resul'un Ravza'sında benimle birlikte özlem şarkıları söyleyen hazin sesli kuşlar vardı.

30/1. beyitteki endişesinin tezahürü gibi devam eden bu beyitlerde korkunun şiddetli olduğu anlarda Resul uzaklaştığında gözyaşlarını bir akiğe benzeterek kanla karışık aktığını söyler. Kendisini de Resul (s.a.v)'in Ravza'sında özlem şarkıları söyleyen hazin sesli kuşlarla birlikte vasfetmektedir.

10- مَرَّحُ حَبِيبِكَ فِي مَوَا      طِي مَنْ أَمَرْتَ لَهُ بِطَاعَةِ

11- مَنْ زَارَ قَبْرَ مُحَمَّدٍ      وَجَبَتْ لَهُ صَلَةُ الشَّفَاعَةِ

40/10. Kendisine itaatle emrolunduğun kimsenin ayaklarının izine yüzünü sür.

40/11. Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret eden kimseye onun şefaati vacip olur.

O'na itaatle emrolunmuş bizlerin O'nu hem maddi hem manevi anlamda takip etmesi gerektiğinden hareketle, O'nun yaşadığı mukaddes beldelere gitmek suretiyle oralarda secde etmemiz söyler; vakia, O'nun kabrini ziyaret edene Efendimiz (s.a.v)'in şefaatinin vacip olduğunu ifade eder.

6- حَبِيبُكَ الْعَوْثُ فَخَرُّ الْعَبَا      وَمَنْحَايَ الْعِيَادِ

64/6. Bize yardım eden habibin Muhammed (s.a.v) hırka giyen Arapların övücüdür, o kıyamet günü şefaatiyle kulların kurtarıcısıdır.

Habibullah olan Muhammed (s.a.v) hırka giyen Arapların övücüdür. Şair O, Kıyamet günü şefaatiyle kulların kurtarıcısıdır diyerek O'nun şefaatinin umar.<sup>29</sup>

### c. O vesile edilerek af dilenen beyitler

14- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مَا صَلَّتْ مَلَائِكَةٌ عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُرْسُولِ<sup>30</sup> لِلْأُمَّمِ

15- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ نُقْصَانِ تَرْضِيَّتِهِ لَلَّالِ وَالصَّحْبِ وَالْأَتْبَاعِ كُلِّهِمْ

16- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مَا الْحَجَّاجُ قَدْ دَخَلَتْ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ سَاحَةَ الْحَرَمِ

11/14. Ümmetlere gönderilen Muhammed (s.a.v)'in üzerine melekler salavat getirdikçe af dilerim.

11/15. Hz. Muhammed'in ehlini, ashabını ve ona tabi olan herkesi razı ettiğin gibi eksiklerimden dolayı af dilerim.

11/16. Dünyanın dört bir köşesinden gelen hacılar, haremde kaldıkları müddetçe af dilerim.

Esmâ-i Hüsnâ'nın açıklaması mahiyetindeki dua beyitlerinden sonra gelen bu beyitlerde şair, Peygamberimiz (s.a.v)'i aracı kılarak Allah'tan affını ister. Af dilenme vesilesi arasında meleklerin O'na salavat getirmesi, O'nun ehli, ashabı ve ona tabi olan herkesin razı edilmesi ve dünyanın dört bir köşesinden gelen hacıların haremde kalmaları gibi vesileler vardır.

11- وَلَيْسَ سِوَاكَ كَهْفٌ لِلْبِرَايَا عَذَابُ اللَّهِ حَيْثُ يُدَّ سَوْطَةٌ

---

<sup>29</sup> 12/16, 38/10, 40/4 beyitleri de O'nun şefaatinin ummayı ihtiva eder.

<sup>30</sup> مُرْسَل olması gerekirken şiir zarureti sebebiyle böyle kullanılmıştır.

- 12- وَثُلَّ وَأُمَّتِي يَا رَبِّ سَلِّمْ لِكَيْ يَعُدُّوا الصِّرَاطَ بِغَيْرِ خَبْطَةٍ
- 13- عَلَيْكَ صَلَاةُ رَبِّيَ مَعَ سَلَامٍ يُضَاعَفُ فِي الْحِسَابِ بِكُلِّ نُقْطَةٍ
- 14- وَالْإِثْمِ أَصْحَابِ كِرَامٍ بِحُجَّتِكَ مَا تَوَلَّى الْقَلْبُ بَسْطَةً
- 15- إِلَهِي بَجْنِي مِنْ كُلِّ ضَيْقٍ إِلَى مَدْوَحَةِ الْفَضْلِ الْوَسِيعِ
- 1- وَحُطِّ جَرَائِي وَأَعِزِّ قَدْرِي بِجَاهِ الْمُصْطَفَى مَوْلى الْجَمِيعِ

38/11. Allah'ın azabı geldiğinde insanların, senin dışında sığınacağı bir yer yoktur.

38/12. Vah ümmetim! Ya Rab! Azap görmeden sıratı geçmeleri için ümmetimi selamete eriştir, de.

38/13–14. Kalpler senin muhabbetinle sevindiği müddetçe Allah'ın salât ve selâmı kıyamet gününde noktalar adedince katlanarak senin, ehlin ve ashabının üzerine olsun!

38/15. İlahi! Beni her darlıktan geniş fazlına çıkart.

39/1. Herkesin efendisi Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) hürmetine günahlarımı dök, kadrime yükselt.

Şair, Allah'ın azabı geldiğinde insanların Sen'in dışında sığınacağı bir yer yok diyerek Peygamber Efendimizden “Ya Rab! Azap görmeden sıratı geçmeleri için ümmetimi selamete eriştir.” diye dua etmesini ister. Son sözlerini de “İlahi! Beni her darlıktan geniş fazlına çıkart. Herkesin efendisi Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) hürmetine günahlarımı dök, kadrime yükselt.” af niyazıyla bitirir.

## 2. Hz. Muhammed (s.a.v)'in özellikleri

Burada Hz. Peygamberin mucizeler sahibi, kerem membaı, sahib-i kevser olması, makam-ı mahmud sahibi olması, ulülazm Peygamber olması, hatem-i enbiya olması, peygamberlerin övüncü

olması, hidayete ulaştırın olması ve beşerin en hayırlısı olmasıyla ilgili beyitler vardır.

#### a. Mucizeler sahibi olmasıyla ilgili beyitler

- 13- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ عَدَّ الْمَكْرُمَاتِ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْآيَاتِ وَالْحِكْمِ  
5- يَا مَنْ يَهَيِّمُ مُتَيْمًا يَشْكُو النَّوَى بُوَصَالٍ مَنْ قَدْ خُصَّ بِالْآيَاتِ  
6- فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مِنْهَجَ الصَّلَوَاتِ كَيْ تُوَهِّدِي لَهُ بِدَلَالِ الْخَيْرَاتِ

11/13. Mucize ve hikmetler sahibi olan Muhammed (s.a.v)'a yapılan lütuflar sayısınca af dilerim.

20/5-6. Ey kalpten seven! Mucizeler tahsis edilene kavuşamamaktan yakınmaktansa, kendine salavat yolunu seç, umulur ki güzel işlerin sayesinde hidayet edilirsin.

İlk beyitte Mucize ve hikmetler sahibi olan Muhammed (s.a.v)'a verilen lütuf sayısınca af dlenir, diğerinde ise, mucizeler tahsis edilene Hz. Peygamber'i kalpten sevenin ağlayıp dövünmesinden O'na salat u selam getirmesi ve böylece kurtulacağı ifade edilir.

#### b. Kerem membaı olmasıyla ilgili beyitler

- 16- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ بِالتَّقْصِيرِ مُعْتَرِفًا مُسْتَشْفِعًا بِنَبِيِّ مَنبَعِ الْكَرَمِ

12/16. Kusurumu itiraf etmek suretiyle Kerem membaı olan Hazret-i Peygamberden şefaata umarak Allah'tan af dilerim.

Şair, yer ve gökteki mahlûkat adedince, güneşin doğup batması devam ettikçe, Harem-i Şerifin avlusundaki insanlar adedince Cenabı Allah'tan af diler, sonra bu beyitte Kerem membaı Muhammed (s.a.v)'den şefaata umarak yine Allah'tan af diler.

- 1- فَإِنْ لَمْ يَجِدْ طَوْقَ الْخَلَاصِ قُلْتُ إِلَى كَرِيمٍ لَهُ يَسْعَى لِدَبْعِ التَّوَابِ

16/1. Eğer sen kurtuluş yollarını ve çarelerini bulamazsan, musibetler tarafından ısırılmış olanların koştuğu Kerim Zât'a sığın.

Derde duçar olanların, musibete maruz kalanların sığınağı yine kerem kaynağı olan Hz. Muhammed (s.a.v)'dir.

### c. Sahib-i kevser olmasıyla ilgili beyitler

4- بِطَيْبَةٍ سَبْعَ آبَارٍ فَرَزَهَا لِصَاحِبِ كَوْثَرٍ تَنَلِ الشَّفَاعَةَ

5- بِرُومَةٍ بَنُرٍ حَسَا بَنُرٍ عَمِنِ أَرِيْسٍ بَصْتَةَ عَرَسٍ بُضَاعَةَ

40/4. Medine'deki Kevser Sahibi Muhammed (s.a.v)'in yedi kuyusunu ziyaret et ki şefaate nail olasın.

40/5. Onlar; Ravme, Hısâ, 'Ihn, Erîs, Basta, Gars, Budâ'a'dır.

Salihlerden olmadığını ama onların yolunda olduğunu beyan eden şair, hoşlanmamasına rağmen ömrünün günahla tükendiğini söyledikten sonra Hz. Peygamber için Medine'deki Kevser Sahibi Muhammed (s.a.v) ifadelerini kullanır ve şefaate nasıl nail olunacağına dair bilgiler verir. Beyitte yedi kuyu ismi zikredilir, eğer buralar ziyaret edilirse Hz. Peygamberin şefaatine nail olunacağı bildirilir.

### d. Makam-ı mahmud sahibi olmasıyla ilgili beyitler

9- رَسُوْلَ اللّٰهِ سَلِّ مَوْلَاكَ تُعْطَىٰ فَيَأْتِكَ فِيهِ مِنْ فَخْرٍ وَغِيْطَةٍ

10- مَقَامُكَ فِيهِ مَحْمُودٌ فَعَمِّمْ شَفَاعَتَكَ الْمُرِيْلَةَ كُلَّ وَرْطَةٍ

38/9. Ey Allah'ın Resulü! Dua et o sana icabet eder, senin Allah katında övünülecek ve gipta edilecek bir makamın var.

38/10. Sen makam-ı mahmud sahibisin, her tehlikeyi yok eden şefaatinin umumileştir.

Şairde, Allah Resulünün şefaatine sonsuz bir hüsnü zan vardır. Bu sebeple O'ndan Allaha dua etmesini ister, zira O'nun Allah katında övünülecek makamından dolayı duasının kabul olacağını itimadı sonsuzdur, sonrasında da yine bu makam vesilesiyle şefaati istenir.

9- أُودِعْتُ فِي هَذَا الْمَكَانِ شَهَادَةً أَرْجُو بِهَا فَوْزاً بِجَنَّاتِ النَّعِيمِ

10- أَنْ لَا إِلَهَ سِوَى الَّذِي خَلَقَ الْمَلَآءِ قَدْ أَرْسَلَ الْمُخْتَارَ ذَا الْجَاهِ الْعَظِيمِ

56/9-10. Bıraktığım şehadet sayesinde Cennet-i Na'im'i kazanmayı arzuluyorum. O da şudur: İnsanları yaratan ve büyük makam sahibi Muhammed'i (s.a.v) gönderenden başka ilah yoktur.

Şair, Naim cennetini, İslam'ın şartı olan kelime-i şهادeti getirmekle umar.

#### e. Ulülazm Peygamber olmasıyla ilgili beyitler

12- خَمْسٌ أَوْلُو الْعَزْمِ الرَّسُلُ مُحَمَّدٌ هَادِي السُّبُلِ

13- نُوحٌ وَإِبْرَاهِيمُ مَعِ مُوسَى وَعِيسَى مُتَّبِعِ

69/12-13. Ulülazm peygamberler beştir: Allah yoluna götüren Muhammed (s.a.v), Nuh (a.s), İbrahim (a.s), Musa (a.s) ve onlardan sonra İsa (a.s).

Şair, Divân'ının sonlarında Müstakil Beyitler başlığını koymuştur. Bu beyitlerde Zat-ı ilahinin mahiyetini araştıran mahlûkatının fikirlerini hayrete düşüren Allah'a hamd olsun, diyen sonrasında da İslam'ın şartının beş olduğunu ifade eden beyitlerden sonra Ulülazm Peygamberleri sayarken Efendimiz (s.a.v)'in ismini zikretmektedir.

#### f. Hatem-i enbiya olmasıyla ilgili beyitler

19- كَأَنَّهَا نَفَحَاتٌ مِنْ رَوْضِ خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ

1- شَمَّ الْوَجُودُ لَدَيْهِهِ      لِلْبَعَثِ مِنْكَ الْحَتَمَ

50/19. Bu meltem, insanların en hayırlısı Efendimizin ravzasından tüten misklere benziyor.

51/1. Bütün dünya, onun, kıyamete kadar sürecek olan son peygamberlik rayihasını temiz zatında kokladı.

Bu beyitte hayal ve duygu dünyasına dair ipuçları veren şair, Hz. Peygambere öyle âşıktır ki duyduğu bütün sesler onun sesi, hissettiği bütün kokular onun mis kokusudur. Hatta şu esen meltem rüzgârı bile onun mübarek ravzasının kokusunun taşıyor gibidir. Âşığa göre bütün güzellikler O'ndandır ve O'nadır.

#### g. Peygamberlerin övücü olmasıyla ilgili beyitler

6- إِنْ لَمْ يَكُنْ لَطْفُكَ الْوَائِي يُدَارِكُنِي      فَيَا خَسَارَةَ نَفْسِي يَوْمَ مُرْتَحَلِي

7- أَقْبِلْ أَقْدَامًا فَخَارِي بِهَا يَعْلُو      بِأَفْوَاهِ أَجْفَانٍ تَرَاهَا لَهَا كُحْلُ

8- بِرَوْضَةِ فَخْرِ الرُّسُلِ عَزِدْ صَبَابَةً      كَوْزُقٍ وَإِلَّا فَالْعَرَامُ لَهُ أَهْلُ

46/6. Eğer lütfun İmdadıma yetişmezse, ecel günü vay başıma gelenler!

46/7. Şerefimin kendisiyle yüceldiği o ayakları, gözkapaklarımın ağızları ile öpüyorum, bu ayakların toprakları gözlerime sürmedir.

46/8. Peygamberlerin övücünün bahçesinde onu özleyerek yavru güvercin gibi terennüm et, böyle yapmazsan muhabbetin ehli vardır.

Şair yine önceki beyitlerde Allah'a aczini itiraf ettikten sonra Hz. Muhammed (s.a.v)'den şefaatinin imdadına yetişmezse perişan olacağını ifade ederken Efendimizin ayağının tozunun-toprağının gözüne sürme olduğunu söyler ve O'nun bahçesinde yalvarıp yakarmaktan dûr olma, der.

## h. Hidayete ulaştırılan olmasıyla ilgili beyitler

14- رَسُولَ الرِّضَا ضَاقَتْ عَلَيَّ مَسَالِكِي وَأَنْتَ دَلِيلُ الْعَاجِزِينَ إِلَى الْهُدَى

29/14. *Ey rıza Peygamberi! Yollarım daraldı, sen hidayet yolunda acizlerin kılavuzusun.*

Şair bu beytinde, yollarının daraldığını, aceze düştüğünü bu sebeple O (s.a.v) 'in yol rehberliğine ihtiyacı olduğu ifade eder.

7- نَبِيَّ الْهُدَى حُزَّتِ الْمَفَاخِرَ كُلَّهَا وَأَنْتَ حَبِيبُ اللَّهِ وَالرَّحْمَةُ الْعُظْمَى

8- فَحَاشَاكَ أَنْ تَرْضَى وَإِنْ كُنْتُ مُدْبِنًا بِإِلَافِ فَرَجٍ كَرِيْبٍ وَقَدْ أَوْهَنَ الْعُظْمَا

54/7. *Ey hidayet Peygamberi! Övgülerin hepsini haizsin, sen Allah'ın yâri ve büyük rahmetsin.*

54/8. *Hâşâ, sen çaresiz kalmama razı olmazsın, ben her ne kadar günahkâr ve ihtiyarlamış olsam da.*

Ey hadi ve bütün övgülere kazanmış olan habibullah diye başlar şair, sonra O'nun, çaresizliğimize razı olmayacağını söyler, çünkü O birçok duasına ümmetini katmıştır, istediği şeyleri ümmetine de istemiştir.

9- إِسْتَقِي فُوَادِي مَا سَمَى جَفْتَيْهِ مِنْ صِرْفِ السِّقَامِ

10- فَعَدُوْتُ مِنْ سُكْرِ الْهَوَى أَوْمِي وَمَ أَطِيقِ الْكَلَامِ

54/9. *Ağır dertlerden kirpiklerini sulayan kalbimi sula.*

54/10. *Öyle aşk sarhoşu oldum ki, ancak işaret edebiliyorum, konuşmaya takatim yok.*

Dertlerin çokluğundan dolayı kalbinin dayanamadığını ve ağladığını söyler ve Hz. Peygamberin kalbine bir inşirah salmasını

ister. Şair öyle dert sarhoşu olmuştur ki konuşmaya da mecali yoktur.<sup>31</sup>

### i. Beşerin en hayırlısı olmasıyla ilgili beyitler

13- أَلَمْ يَفْقَهُ كُلَّ مَا أَعَدَدْتُ لَهُ فِي الْقُرْبِ

14- حُسْبِي خَيْرُ الْوَرَى وَالْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ

17/13–14. Benim halkın en hayırlısı olan Peygambere muhabbetim, Allah'a kurbiyet için hazırladığım ibadetlerin hepsinden üstün değil mi? Zira kişi kıyamet günü sevdiği ile beraberdir.

Bu beyitte şair, hayrulbeşer olan Hz. Peygambere olan sevgisinin Allah Teâlâ'ya kurbiyet içini tüm ibadetlerden daha üstün olduğunu söyler; çünkü hadis-i şerifte buyrulduğu gibi "Kişi sevdiğiyle beraberdir". Beytin sonundaki hadis-i şerif<sup>32</sup> de metninin tamamıyla iktibastır.

15- اِكْشِفْ عَيَاهِبَ هَوِي بُنُورِ خَيْرِ الْعِبَادِ

16- طَهَّ النَّبِيُّ الشَّفِيعُ الْأَنَامَ يَوْمَ التَّنَادِ

17- قَدْ جَاءَنَا وَهُوَ نُورٌ لِكُلِّ مَنْ ضَلَّ هَادِي

63/15–16. Kıyamet günü insanlara şefa'at edecek olan beşerin en hayırlısı olan Taha Nebi'nin nuru hürmetine günahlarımın çokluğundan dolayı bendeki gam karanlıklarımı sıyr.

<sup>31</sup> 23/18–19, 63/17 beyitleri de O'nun hadi oluşunu ifade eden beyitlerdir.

<sup>32</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (I-X), Beyrut 1991, "Edeb", 96; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, Kahire trs., "Birr ve's-sıla" 165; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (I-II), Beyrut 1409/1988, "Edeb", 123; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (I-VI), Beyrut 1413/1993, I, 392; III, 104, 110, 159, 200, 213, 221, 228, 268; IV, 239, 241, 392, 395, 398, 405.

63/17. *O, yoldan sapmışların hepsine nur ve rehber olmak üzere bize gelmiştir.*

Önceki beyitlere, Ey evvelimde ve ahirimde kendisine güvendiğim! diye başlayan şair, çöllerin kumundan daha çok olan günahlarım sebebiyle sana yanıp yakılırim ey Melik! diye devam eder, sonra Taha Nebî'yi şefaatchi kılarak kıyamet günü kurtuluşunu beklemektedir. Çünkü o, bize nur ve rehberdir.<sup>33</sup>

### 3. Hz. Muhammed (s.a.v)'e duyulan hasret

Bu başlıkta O'na duyulan hasret ve ahirette komşuluğu beklenen olması ile içinde Hz. Peygamberi incitme endişesi geçen beyitler bulunmaktadır.

#### a. Hasret duyulan ve ahirette komşuluğu beklenen olmasıyla ilgili beyitler

14- أَيَا مَنْ عِنْدَهُ أُسْكَنْتُ قَلْبِي وَإِنْ جَسَمِي أَقَامَ بِأُسْكُدَارِ

15- سَأَطْلُبُ فُرُجَكُمْ لَا عَنْ بَعَادٍ كَمَا قَالُوا وَلَكِنْ بِالْحَوَارِ

16- وَبَيْنَ شَتِيَّتِي الْأَحْبَابِ جَمْعٌ وَلَوْ ظُنَّا التَّلَاقَ وَرَا الْبِحَارِ

33/14. *Bedenim Üsküdar'da olduğu halde, ey kalbimi yanında bıraktığım Kimse!*

33/15. *Size komşu olacağım yere doğru yaklaşmayı isteyeceğim, bazılarının dediği gibi aksini değil.*

33/16. *Ayrılıktan sonra dostlar bir araya gelecek, dostlar bu buluşmayı denizlerin ötesinde zannetseler bile.*

Ârif Hikmet'in yakın olmak istediği mukaddes belde Hz. Peygamberin bulunduğu yerdir. Bundan da maksat Peygamber Efendimize komşu olmaktır. Söylediği bu beyitlerde kendisi

---

<sup>33</sup> 16/2-3 beyitleri de O'nun beşerin en hayırlısı olduğunu ifade eden beyitlerdir.

İstanbul'da da olsa kalbinin Allah Resulünde olduğunu belirtir. Bu uzaklık denizler ötesi kadar bile olsa maddi uzaklığın hiç bir önemi yoktur. Çünkü ölüm manevi anlamda bir kavuşmadır, âşıklar için bir vuslattır.

2- وَهَبْ لِي فِي مَدِينَتِهِ قَرَارًا      قَرَارَ مُلَازِمِ الْحِصْنِ الْمُنِيَعِ

3- لِأُحْرِرَ بِالْجَوَارِ عَلَى حَيَاةٍ      وَمَمُوتًا ثُمَّ دَفْنًا فِي الْبَقِيَعِ

39/2. Resul'ün Medinesinde muhkem kaleden ayrılmayan birinin ikamesi gibi oturmayı bana nasip et,

39/3. Ta ki sağlığımda ve ölümümde kadri büyük komşuluğunu elde edeyim ve Cennet-i Baki'ye defnolunayım.

Bu beyitlerde arzusu yine O'na komşu olmaktır. Sözlerine Resul'ün Medine'sinde çıkarılma ihtimali bulunmayan korunaklı kaleden kalan birisi gibi oturmayı bana nasip et ve her iki cihanda O'nun kadri büyük komşuluğunu elde edeyim ve Cennet-i Baki'ye defnolunayım, şeklinde devam eder.

7- جَاءَ ثُو بَدِلِ جُوحَانَ نَهَانَسْتِ      بِاللهِ حَشَائِي كَيْفَ يَلْقَاكَ

8- ظَلَمْتِ كَرَهُ شُدَّ جَهَانَ زُ هِجْرَتِ      يَا بَدْرًا فِي الْقَلُوبِ مَسْرَاكَ

45/7. Yerin kalbimde can gibi gizlidir, vallahi, gönlüm sana nasıl kavuşur?

45/8. Dünya, hicranından dolayı karardı, ey gönüllerde gezen Dolunay!

Şair, ihtiyarlığın gençliğini rezil ettiğinden, dünya malından yetecek kadarıyla kifayet edilmesinden, zenginliğin kanaatle elde edileceğinden bahsettikten sonra bu iki beyitle devam eder. Burada da, O'nun yerinin kalbi olduğunu yeminle ifade eder ve sadece kendisinin değil dünyanın O'nun hicranıyla yandığını söyler.

## b. İçinde Hz. Peygamberi incitme endişesi geçen beyitler

7- فإِذَا تَخَاصَمْتُ الَّذِي قَدْ أَحْرَزَا مَا كَانَ لِي وَوَلِي الْقَبَائِحِ قَدْ عَزَا

8- وَلَدَيْهِ لَوْ حَقِّي الصَّرِيحُ تَمَيَّزَا أَأُرَى مُعَوَّقَ مُؤْمِنٍ يَوْمَ الْحَزَا

14/7-8 Bana ait olan (iyi) şeyi elde eden ve kusurları bana nispet eden kişiyle çekişsem ve apaçık hakkım da O'nun huzurunda ortaya çıksa, (acaba) ben, Kıyamet gününde bir mümini engellemiş olarak görülür veya ümmeti içinde Peygambere kötülük etmiş olur muyum ?!

Ehl-i halin tarikatın sırlarını nasıl elde edeceğinin keyfiyetinden sonra bu iki beyit söylenmiştir. Şairin, haklı olduğu bir durumda bile bir mümine zarar dokunması halinde, ümmetleri olması hasebiyle Hz. Peygambere bunun bir kötülük olup olmayacağı endişesini taşımaktadır.

## 4. Hz. Muhammed (s.a.v)'in ebeveyni ve mevlidi

Burada Peygamberimizin ebeveyni, mevlid-i Nebi ve Nebi-i güzin'in kabrinde dua etmeyle ilgili beyitler bir araya getirilmiştir.

### a. Ebeveyni ile ilgili beyitler

8- أَتَيْتُكَ أَنْ أَبَا النَّبِيِّ وَأُمَّهُ حَارَا السَّعَادَةَ مَطَّلَعِي أَنْوَارِ

9- بِأَدْلَةٍ مِنْهَا الرِّوَايَةُ أَنَّهُ أَحْيَاهُمَا الْمَوْلَى الْكَرِيمَ الْبَارِي

10- حَتَّى لَهُ شَهِدَا بِفَضْلِ رِسَالَةِ لِيُكْمِلَا التَّصَدِيقَ بِالْإِقْرَارِ

11- وَبِذِي الْحَيَاةِ يَبِينُ مَوْتُ مُعَانِدِ فَافْهَمِ فِتْلِكَ كَرَامَةَ الْمُحْتَارِ

12- هَذَا الْحَدِيثُ وَمَنْ يَقُولُ بِضَعْفِهِ لِتَصِحَّ قَوْلُهُ عَلَى الْإِنْكَارِ

13- وَلَقَدْ أَسَاءَ وَمَنْ أَسَاءَ لِشَافِعِ فَهُوَ الضَّعِيفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ عَارِ

31/8. *Nurun kaynağı olduğu için Nebi'nin (s.a.v) ebeveyninin, saadeti elde ettiklerine yakinen inandım.*

31/9. *O ikisini Kerim Mevla'nın dirilttiğine dair rivayet edilen delillerle.*

31/10. *Ta ki peygamberliğinin fazlına şahit olsunlar da ikrarla tasdik tamamlansın.*

31/11. *Onların dirilişi ile münkirlerin fikrinin ölümü ortaya çıkar, bu bir peygamber kerametidir, anla.*

31/12. *İnkârı kuvvetli olsun diye bu hadise zayıf diyenlere iltifat olunmaz.*

31/13. *Bu hadise zayıf diyenler kötülük yaptı, kim ki Peygamberimize (s.a.v) kötülük yaparsa gerçeği bilmeyen, imanı zayıf bir kimsedir.*

Hız. Peygamberin ebeveyninin O'nun peygamberliğinden sonra diriltilip şehadetleri ile ilgili söylenmiştir.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Yapılan araştırmada Hz. Peygamber'in anne babasının tekrar diriltilmesi ile ilgili hadis muhaddisler tarafından sahih kabul edilmemiştir. Gerek ravilerinin meçhul ve gerekse sahih sünnete aykırı olması nedeniyle rivayetin zayıf ve hatta uydurma olduğu söylenmiştir. Nitekim Müslim'in Sahih'inde geçen bir hadiste Ebû Hüreyre'den naklen rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.v) annesinin kabrini ziyaret ederek ağladı. Yanındakileri de ağlattı. Sonra şöyle buyurdu: "Annem için istiğfarda bulunmak hususunda Rabbimden izin istedim. Fakat bana izin verilmedi. Kabrini ziyaret etmek için izin istedim; ona izin verildi. Binâenaleyh sizler de kabirleri ziyaret edin. Çünkü kabir ziyareti ölümü hatırlatır" (Müslim, Cenâiz, 105). Hadis hakkındaki değerlendirmeler yapan âlimler olmuştur. Öyle ki konuyla ilgili müstakil eser yazarlar da vardır. Bunlardan biri İmam Suyûtî'nin *نشر المنيعين في إحياء الأبيون الشريفين* adlı eseridir. Ayrıca hadis hakkındaki kaynak ve değerlendirmeler için bkz. Celâluddîn Abdurrahmân Suyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa fi ehâdisi'l-merfûa*, Beyrut trs. I, 266-268; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Dımeşk 2001, I, 75; Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdu'l-melik b. Ahmed b. Ebu'l-Hasan es-Suheyli, *er-Raodu'l-unf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm ve maahu es-sîretu'n-nebeviyyetu li'l-imam ebî Muhammed Abdu'l-melik b. Hişâm*, (Thk: Abdullah el-Miñşâvî), Kahire 2008, I, 330; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mizân*, Beyrut 2002, VIII, 123; Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Edilletu mu'tekid Ebî Hanife el-A'zam fi ebeveyi'r-rasûl*, Medine 1993, I, 62.

5- وَالِدَا طَه النَّبِيِّ قَدْ كَفَى لَهْمَا فِي الْفَخْرِ مِنْ كُلِّ شَرَفٍ

6- حَيْثُ مَا قِيلَ عَلَى فَضْلِهِمَا إِنَّ هَذَا الدُّرُّ مِنْ ذَاكَ الصَّدْفِ

42/5-6. Nebi'nin (s.a.v) ebeveynine üstünlükleri cihetiyle, 'Bu inci şu sedeftedir' denmesi onlara övünç olarak her şereften ziyade kâfidir.

Peygamber Efendimizin ebeveynine üstünlüğü sadedinde söylenmiş iki beyittir. Beyitlerde 'Bu inci şu sedeftedir' denilmesi suretiyle Peygamberimizin bir inci, ebeveyninin de sedef olduğu ve bu sedefin, o inceye memba olması cihetiyle ebeveyninin övüldüğü görülür.

#### b. Mevlid-i Nebi ile ilgili beyitler

كَتَبْتُ عَلَى الْمَوْلِدِ الْمُسَعَّدِ لِكُلِّ سَامِعٍ خَاشِعٍ وَحَاضِرٍ فَاحِرٍ رَجَاءَ انْدِرَاجِي

فِي خِدْمَةِ أَعْتَابِ حَضْرَةِ فَخْرِ الْكَائِنَاتِ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ

أَرْكِي الصَّلَوَاتِ وَأَرْكِي التَّسْلِيمَاتِ مَا نَصُّهُ

7- مِنْ أَمْيَالِي مَوْلِدِ الْهَادِي الْأَمِينِ شَتَفِ الْآدَانَ بِالْأُذْرِ التَّمِينِ

8- تَنْشِخُ صَدْرًا وَتَنْظُفُ بِالْمُنَى حَيْثُ وَاقَى رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

9- فَعَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ بِ صَلَاةٍ وَسَلَامٍ كُلِّ حِينٍ

60/ (Başlık). Huşû içinde dinleyen ve soylu bir fidan gibi gelişen herkesi sevindiren, beşerin iftihar ettiği Efendimizin (en güzel salât ve selamlar O'nun, ehli ve ashabının üzerine olsun) kapısına hizmet edenlerin arasına girmeyi ümit ederek mevlid üzerine yazdım. Yazdıklarım şöyledir:

60/7. Emin yol göstericinin doğumu münasebetiyle sana yazdırdıklarımla, değerli inci gibi sözlerle kulaklarını şenlendir.

60/8. Kalbin sevinir, gayene ulaşırsın, çünkü O (s.a.v) bütün herkese rahmet olarak geldi.

60/9. Her an zatına, ehl-i beytine, dostlarına salât u selam olsun!

Şair şiirinin başında, şiirin ne ile ilgili olduğuna dair yazdığı başlıkta, bu beyitleri mevlit üzerine yazdığını ifade etmektedir. Beyitlerde ise, Emin yol göstericinin Hz. Muhammed (s.a.v)'in viladeti sebebiyle yazdıklarıyla kulakların çoşturulması, kalbin sevinmesi ve böylece gayeye ulaşılması tavsiye edilir.

### c. Nebi-i güzin'in kabrinde dua etmeyle ilgili beyitler

3- بِئِنَّ قَبْرٍ وَمَنْبِرٍ لِنَبِيِّ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ جَنَّةِ عَدْنِ

4- فَادْعُ فِيهَا بِمَا اشْتَهَتْ لَكَ نَفْسُ بِأَكْفِ الدُّعَا جِئِ الْحَبِيرَ بِنِّي

57/3. Nebi-i Güzin'in kabri ile minberi arasında 'Adn cenneti bahçelerinden bir bahçe vardır.

57/4. Orada nefsinin çektiği gibi dua et, ellerini duaya kaldırıncaya hayır meyvelerini toplarsın.

Bu beyitlerde, Peygamber Efendimizin kabriyle minberi arasında, Adn cenneti bahçelerinden bir bahçe olduğu ve orada dua edilince kabul olunacağı ifade edilir.<sup>35</sup>

### 5. Hz. Muhammed (s.a.v)'in hakkında yapılan teşbihler

Bu başlıkta Peygamber Efendimizin selamı, nuru, belagat ve fesahati, ilmi vb. hakkında yapılan teşbihlerin bulunduğu beyitler bir araya getirilmiştir.

1- أُحَلِّى جِيدَ إِزْسَالِي إِلَيْكُمْ بِعَقْدِ تَشَوِّقِ تَحْكِي الدَّرَارِي

<sup>35</sup> 40/11 beyti de Efendimizin kabrini ziyareti anlatır.

2- فَرَأَيْتَهُ بِسَلَامٍ دَاعٍ تَفَوْقَ نَضَارَةٍ أَعْلَى النُّصَارِ

34/1. Size gönderdiğim, incileri andıran muhabbet gerdanlığı en güzel ikramımdır.

34/2. Davet edenin selamının tellerine dizilmiş olan onun incileri, altından daha değerlidir.

3- سَلَامٌ عَذْبٌ مِّنْهُ لِهِ تُرْوِي عِطَاشَ الْحُبِّ مِنْ حَرِّ انْتِظَارِ

34/3. Bu selam tatlı bir suya benzer ki o, aşk ateşiyle beklemeleri uzamış yangın âşıkların ondan sulandığı bir sudur.

4- سَلَامٌ لَوْ تَمَّتَّعَ مِنْ شَذَاهُ زُبَا بَجْدٍ تَنْحَى عَنْ عِرَارِ

34/4. Necd bahçeleri selamın bu güzel kokusunu koklasaydı, kendi bitkilerindeki kokulardan arınacaklardı.

6- وَرُودٌ وَرُودِهِ فَاحَتْ فَفَاقَتْ زُبَا رَوْضٍ تَبْرِجٌ بِالْبَهَارِ

34/6. O gelirken gül kokusuna benzeyen selamının kokusu yayıldı, bahar çiçeğiyle süslenen bahçelerin zirvesinin kokusunu geçti.

7- نَشَاوَى مِنْ تَعَاطِيهِ نُفُوسٍ بِدَوْرَةِ كَأْسِهِ مِثْلَ الْعَقَارِ

34/7. Bu selam içenleri sarhoş eden şarap gibidir, içenlere kadehler sunuldukça sanki onlara deva olur.

Bu altı beyitte Efendimizin selamı hakkında değişik teşbihler yapılmıştır. İlk iki beyitte O'nun selamı altından daha değerli bir şeye, 3. beyitte, âşık ve maşukların yıllarca süren sevdasını gidermek için içtiği suya, 4. beyitte kokusu eşi benzeri olmayan enfes bir kokuya benzetilir. Öyle ki şair, bu kokuyu Necd'in bahçeleri almış olsaydı, bu bahçelerin bitkileri kendilerine has güzel kokularını terk etmek durumunda kalacaklardı, der. 5. beyitte selamı, gül kokusuna 6. beyitte ise, içenlere deva olan şaraba benzetilir.

5- سَلَامٌ يَسْتَعِيرُ الْبَادِرُ مِنْهُ سَنَاءً يَسْمُو بِهِ ضَوْءُ النَّهَارِ

34/5. Dolunay ondan ışığını ödünç alıyor, böylece onun ışığı güneşinkini geçiyor.

Efendimizi Hz. Muhammed'e övgü ifade eden beyitlerde orijinal ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin şair bu beyitte dolunayın parlaklığının güneşi geçmesinin sebebini, ışığını Efendimizin nurundan aldığını ifade etmek suretiyle O'nun nurunun dünya ve içindekilerden daha parlak olan ilahi bir nur olarak vafeder.

12- أَيَا مَنْ لَهُ الْعِلْيَاءُ وَالْفَضْلُ وَالْفَخْرُ سَمَاءٌ سَنَاءٌ مِنْ سَنَاكَ هَذَا بَدْرٌ

34/12. Ey yükseklik, fazilet ve fahr sahibi olan! Semadaki ışık senin nurunu aldığı için dolunay oldu.

Bu beyit de Efendimize övgü ifade eden orijinal ifadelerdendir. Ayın dolunay halini alma sebebi olarak Hz. Peygamber'in nuru gösterilir.

13- بِنْتُكَ مَنُورٌ لِرَوْضِ بِلَاعَةِ وَمِنْ نَظْمِكَ الرَّاهِي لِيَحْرِبَ الْبَهَا دُرٌّ

34/13. Senin nesrin belagat bahçesinin incileridir, parlak nazmın da incilerle belagate uzanan denizdir.

Efendimizin sözlerindeki üstün belagat inciye, parlak hitabeti de o incilerle belagate uzanan denize benzetilir.

14- تَبَعْتِ فِي كُلِّ الْفُنُونِ مُحِيطَهَا فَكَيْفَ لَدَى عَزْمِ يُرَاجِمُكَ الْبَحْرُ

34/14. Bütün ilimleri kuşatan derin bir ilme sahip oldun, o halde deniz seninle nasıl yarışabilir?

Bu beyitte O'nun ilminin derinliği ummanların yarışamayacağı bir derinliğe benzetilir.

15- بَعَثْتَ لِحِلٍّ مِنْ بَنَاتِ قَرِيحَةٍ عَرُوساً بَحْرَ الْوُدِّ رَقَى لَهَا مَهْرُ

34/15. *Dostuna gelin gibi güzel, muhabbeti çeken fikirlerini yolladın, bu gelinin mihri benim ona köle olmamdır.*

Efendimizin insanlığa dolayısıyla şaire ulaştırdığı evrensel değerler öyle güzeldir ki, şair bunları bir geline benzetir, o gelinin mihri de kendisinin ona köle olması suretiyle ödemeyi arzular.

16- عُذِيرَاءُ عُدْرِيٍّ غَرَامِي لَهَا وَمِنْ خَلَاهَا الْهِنَاءُ وَالظَّرْفُ وَاللِّطْفُ وَالْبَشْرُ

34/16. *O bakiredir ve benim O'na olan sevgim ruhanidir, onu mutluluk, zarafet, güzellik ve sevinç süsledi.*

Peygamberimizin getirdiği bu değerler saf, duru ve tertemizdir. Şair de ona bağlılığının ilahi olduğunu ifade eder.

17- فَلَا زَلَّتْ فِي بَحْدٍ تَبَسَّمْ صُبْحَهُ سُرَاهِ مَدَى الْإِشْرَاقِ يَحْمَدُهَا الْعُمُرُ

18- لَهْ أَنْتَ بَدْرٌ وَالسُّعُودُ مَنَازِلُ تُضَاعِفُهَا فِي الْعَدِّ أَجْمُمَهَا الرُّمُورُ

34/17. *Onun şerefi sıkıntılardan uzak bir şekilde devam etsin, onun şerefine güneş dünyamızı aydınlattıkça hamd ü sena edilir.*

34/18. *Sen bu şerefin dolunayısın, güzel şansın da parlak yıldızların onların sayısını arttırdığı menzillerdir.*

Şair bu beyitlerde Hz. Peygamber'in şan ve şerefine devamına dua ederek hamd ü senada bulunur ve O'nun şerefine dolunaya benzeterek zirve bir şeref olduğunu belirtir.

## Sonuç

Şeyhülislâm Ârif Hikmet'in Arapça Divân'ında Hz. Peygamber (s.a.v) ile ilgili tespit ettiğimiz toplam 168 beyit geçmektedir. Bu, tüm Divân'ın altıda birine tekabül etmektedir. İlgili beyitler 5 ana başlıkta toplanmıştır. Bunlar çalışmadaki sırasıyla;

Salavât-ı şerife getirilen 80 beyit, şefaatinin beklemeye ilgili 15 beyit, O vesile edilerek af dilenen 9 beyit, mucizeler sahibi olmasıyla ilgili 3 beyit, kerem membaı olmasıyla ilgili 2 beyit, sahib-i kevser olmasıyla ilgili 2 beyit, makam-ı mahmud sahibi olmasıyla ilgili 4 beyit, ulülazm Peygamber olmasıyla ilgili 2 beyit, hatem-i enbiya olmasıyla ilgili 2 beyit, peygamberlerin övüncü olmasıyla ilgili 3 beyit, hidayete ulaştırın olmasıyla ilgili 5 beyit, beşerin en hayırlısı olmasıyla ilgili 5 beyit, hasretiyle yanılan ve komşuluğu umulan olmasıyla ilgili 7 beyit, içinde Hz. Peygamberi incitme endişesi geçen 2 beyit, ebeveyni ile ilgili 8 beyit, mevlid-i Nebi ile ilgili 3 beyit, Nebi-i güzin'in kabrinde dua etmeyle ilgili 2 beyit ve hakkında yapılan teşbihlerle ilgili 14 beyittir.

Zikredilen 168 beytin yaklaşık yarısını salavât-ı şerifelerin geçtiği beyitler oluşturmaktadır. Bahsedilen diğer vasıflar da Efendimiz (s.a.v) için bugüne dek yazılmış şiirlerde sıklıkla ifade edilen özellikleridir.

Çalışmada son başlık altında incelenen, Efendimize yapılan teşbihler bölümünde ise O'nun selamı, kokusu, nuru, sözleri, ilmi, şerefli, temiz ve saf oluşu ile ilgili orijinal benzetmeler yer almaktadır.

### KAYNAKÇA

Abdu'l-hayy Leknevî, *el-Âsâru'l-merfûa fî ahbâri'l-mevdûa*, (Thk. Said b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1984.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, (Thk. Yusuf b. Mahmud), Dimeşk trs.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (I-VI), Beyrut 1413/1993.

Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Thk. Salih Ahmed Şamî), Beyrut, 2004.

Ali el-Kârî, b. Sultan Muhammed, *Edilletu mu'tekid Ebî Hanife el-A'zam fî ebeveyi'r-rasûl*, Medine 1993.

....., *el-Esrâru'l-merfûa fî ahbâri'l-mevdûa* (Thk: Muhammed b. Lutfî Sabbâğ), Beyrut 1986.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara 1972.

Aydın, Mahir, "Şeyhülislâm Ahmed Ârif Hikmet Bey Efendi", *Belleten*, LIV, S. 209, Ankara 1990.

-----, *Yeni Türk-İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Aralık 1995.

Bilge, Mustafa L., "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *DİA*, İstanbul 1991.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîh-i Buhârî* (I-X), Beyrut 1991.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972.

Cerrahoğlu, İsmail, "Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Medine-i Münevvere'de Kurduğu Kütüphane", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi XXX, Ankara 1988.

Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971.

Deliçay, Tahsin, *Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Arapça Divânı*, Kahire 2008.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (I-II), Beyrut 1409/1988.

Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdu'l-melik b. Ahmed b. Ebu'l-Hasan es-Suheylî, *er-Ravdu'l-unf fî tefsîri's-sîreti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm ve maahu es-sîretu'n-nebeviyyetu li'l-imam ebî Muhammed Abdu'l-melik b. Hişâm*, (Thk: Abdullah el-Minşâvî), Kahire 2008.

Ebuzziya Tevfik, *Mecmûa-i Ebuzziya*, İstanbul 1298.

Fatîn Dâvûd, *Tezkire-i Hatimeti'l-Eş'âr*, İstanbul 1271.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Divân Şiiri Antolojisi (XIX. Yüzyıl)*, İstanbul 1955.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mizân*, Beyrut 2002.

....., *Küçük Türk-İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1978.

Kemikli, Bilal, *Şair Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Efendi Hayatı Eserleri Şiirleri*, Ankara 2003.

Köprülü, M. Fuat, *Divân Edebiyatı Antolojisi (XVIII. ve XIX. Asırlar)*, İstanbul 1934.

-----, *Edebiyat Araştırmaları 2*, Ankara 2004.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1996.

Mehmet Zîver Bey, *Ârif Hikmet Divânı Mukaddimesi*, İstanbul 1283.

Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa fî ehâdîsi'l-mevdûa*, (Thk: Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), Kahire 1960.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, Kahire trs.

Süleyman Saadettin Müstakimzâde, *Davhatu'l-Meşâyih*, İstanbul 1978.

Suyutî, Celâluddin Abdurrahmân, *el-Leâliu'l-masnûa fî ehâdîsi'l-merfûa*, Beyrut trs.

Şihâbuddîn Ebî's-Senâ Muhammed b. Abdillâh el-Alûsî, *Ârif Hikmet hayâtuhu ve meâsiruhu ev Şehiyyu'n-negam fî tercemeti Şeyhilislâm Ârif Hikmet* (Thk. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî), Dimeşk 1983/1403.

Tansel, Fevziye Abdullah, Ârif Hikmet Bey, *İA*.

Uludağ, Süleyman "Delâilü'l hayrât", *DİA*, İstanbul 1994.



## KUR'ÂN-I KERİM'İN FARKLI İNANÇ GURUPLARINA ORTAK GELECEK İNŞA ETMEK İÇİN ÖNERDİĞİ PARADİGMA

Zeki TAN\*

### Özet

Yerkürede hayatı tanımlamak için kullanılacak en güzel kavram “farklılık ve çoğulluk” olsa gerektir. Allah için de tevhit. Yaratanda esas olan “teklik, yaratılan da ise çokluk ve çeşitlilik. Bunun tecellilerini görmek için kâinata bakmak yeter.

Aynı atmosfer altında farklı toplumlar, dinler, diller, ırklar, mezhepler ve renklerin olması, vahdet içinde çokluğun tecellisi olarak görülmelidir. Bu farklılıkların yaşatılması Kur'an'ın taleplerindedir. Farklılıklara cephe ise almak fitrata karşı çıkmaktır.

Kur'an-ı Kerim'in evrensel mesajı, farklılıkları ve farklı olanları bir arada ve barış içinde tutabilecek potansiyele sahiptir. Çünkü bu farklılıkların birbirine zenginlik katmadığını kim inkâr edebilir ki? Öyleyse aynı coğrafyada yaşayan insanlar birbirlerini ötekileştirmeden, dışlamadan, kutuplaştırmadan beraber yaşamalı. Bu hususta, adaletin, hoşgörünün, fikir özgürlüğünün görünür olduğu İslamî ve tarihî tecrübeden istifade bir zaruret olarak görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Farklılık, Birarada Yaşama, Hoşgörü, Hukukun Üstünlüğü, İnanç Özgürlüğü, Çoğulluk, Tevhîd.

\*\*\*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## **The Paradigm Suggested by Koran for Different Belief Groups to Build a Common Future**

### **Abstract**

The best concept to define the life on earth should be “difference and plurality”. And oneness for God. While the creator is based on “oneness”, the created is based on multitude and variety. It will be sufficient to look at the universe in order to see its manifestations.

The existence of different societies, religions, languages, races, creeds and colors within the same atmosphere should be considered the manifestation of multitude within unity. Koran requires to keep these differences alive. On the other hand, opposition to differences signifies the opposition to the creation.

The universal message of Koran has a potential of keeping the differences and different ones together in peace. Because who can possibly assert that these differences do not enrich one another? Then, people living on the same geography should live together without otherizing, excluding and polarizing one another. At this point, it is considered a necessity to use the Islamic and historical experience that apparently involves justice, tolerance and freedom of thought.

**Key Words:** Difference, Co-existence, Tolerance, Superiority of Law, Freedom of Belief, Plurality, Oneness.

### **Giriş**

Günümüz dünyasında insanlığın en çok ihtiyaç duyduğu hususlardan birisi; farklı inançlara mensup insanların bir arada yaşamalarının sağlanmasıdır. Bir arada yaşamayı bir kültür ve davranış tarzı ve formu haline getirmekten başka çare de yoktur. Çünkü üzerinde yaşadığımız gezegeni negatif hırsların esiri olmaktan kurtarıp, beraber yaşanabilecek zemin haline getirmek gerekir. Zira insanlar olarak beraberce üzerinde yaşayacağımız başka gezegen de yoktur.

Halbuki bütün insanların aynı biyolojik kökenden gelmeleri bir arada yaşamayı daha da kolaylaştırmaktadır. Kur'ân-ı Kerim bu hususta şöyle buyurur *“Ey insanlar! Sizi bir tek can(lı)dan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun. Kendisi adına birbirinizden [haklarınızı] talep ettiğiniz Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyun ve bu akrabalık bağlarını gözetin. Şüphesiz Allah, üzerinizde daimî bir gözetleyicidir<sup>1</sup>.”*

Medine’de nazil olan bu ayette bütün insanlığın aynı baba ve annede birleşen bir tek aile oluşturduğu, dolayısıyla insanların hukuka uygun davranmaları gerektiği bildirilir.

Elmalılı Hamdi Yazır’lı *“insanlık ailesi”* ünvanı ile başlayan Hac Sûresinden sonra ikinci sûrenin Nisa sûresi olduğuna vurgu yaparak şöyle der: *“(surenin) evvelinde hukuki Rabbanîye, uhuvveti ammei insaniye, evlâda (öncelikli) kadınlara, yetimlere re’fet ve şefkat ve hukuklarının edası, mallarının muhafazası, nikâh ve miras gibi hususata müteallik evamir ve ahkâm ile başlamış...”<sup>2</sup>* Ayetteki hitap bütün insanlık ailesine yönelik olarak yapılmış. İnsanlıkta eşlik vurgulanıyor ve insanlık ortak paydasına dikkat çekiliyor. Farklılıklar, insanlık ailesini oluşturan unsurların birbirine tahakküm ve üstünlük gerekçesi değil *“tanışma”* sebebi olmalıdır.<sup>3</sup>

Fahrudin er-Râzî ise bu ayeti tefsir ederken şöyle der: *“Bütün insan tiplerini, tek bir insandan yaratmak, kudretin ne kadar mükemmel olduğuna en ileri derecede bir delildir. Çünkü bu yaratma işi, tabiat ve özelliğe göre olmuş olsaydı, tek bir insandan meydana gelen ancak sıfatlarda aynı, yaratılış ve karakter bakımından birbirine benzer şeyler olurdu. Bu ise insan tipleri arasında beyaz, siyah, kızılderili, esmer, güzel, çirkin, uzun veya kısa tipler görünce, bu durum onları yaratıp var edenin mûcib bir illet*

<sup>1</sup> Nisa, 4/1

<sup>2</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1986, II, 1271.

<sup>3</sup> İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meâl-Tefsîr*, Düşün yayıncılık, İstanbul 2008, s. 1031.

(sebeb) ve müessir bir tabiat değil, hür ve irâde sahibi bir Fâil-i Muhtar olduğunu gösterir..."<sup>4</sup>

Ayette geçen "erhâm" kelimesi tüm insanlığın birbiriyle olan kan bağına delalet eder. Bu bağ tek tek tüm insanların gözetmesi gereken "insanlık" ortak paydasını temsil eder. İnsanlığa karşı sorumluluk ile Allah'a karşı mesuliyet aynı ayette gelmiştir<sup>5</sup>. Ayet aynı ana babadan gelenlerin bir arada yaşamaları için ortak zemin arayışlarına dikkat çeker. Bu bütün insanların tek tipleştirmeleri anlamına alınmamalıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde "Bütün insanlık sadece bir tek topluluk halindeydi, ama sonradan ayrı görüşleri benimsemeye başladılar. Şayet (bu konuda) Rabbinin katında önceden belirlenmiş bir karar olmasaydı düştükleri bütün bu ayrılıklar [daha başlangıçta] çözümlenmiş olurdu"<sup>6</sup> buyrulmaktadır. Bu ayette ilahi iradenin koyduğu temel yasaya dikkat çekilmektedir. Bu da kâinatta yaratılan farklılığın olabileceğinin çok iyi bilinmesidir<sup>7</sup>. Çünkü bu temel yasalar bilindiği ölçüde problemler minimize edilebilir. Yoksa ilahi iradenin koyduğu yasayı anlamaya gayret etmeyip ortadan kaldırmaya çalışmak, bütünlüğü tamamlayan ve zenginlik olan farklılıkları çatışmaya dönüştürür. Fakat kâinatta görülen farklılıkların "arka planı" olan zıtların bir araya gelmesinin zenginlik olduğu esası keşfedildiğinde toplumdaki sosyal ve kültürel farklılıklar çatışma yerine dayanışmaya dönüş/türüle/ebilir.

Allah insanların ihtilafa düşmelerini dilemez. Fakat insana verdiği cüzi irade, inanç özgürlüğü ve imtihan amaçlı olarak yaratması dolayısıyla dayatmada da bulunmaz. Kur'an "Ve de ki: "(Bu) hak, Rabbinizden [gelmiş]tir: Artık ona dileyen inansın, dileyen reddetsin..."<sup>8</sup> diyerek bu gerçeğe dikkat çeker. Toplumsal araştırmalar

---

<sup>4</sup> Râzi, Fahrudin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1982, IX, 159.

<sup>5</sup> Nisa, 4/1; İzahlar için bk. İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün yayıncılık, İstanbul. 2008, s. 145.

<sup>6</sup> Yunus, 10/19.

<sup>7</sup> Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran, 1973, X/32.

<sup>8</sup> Kehf, 18/29

gösteriyor ki, farklılıklar olmasaydı, toplumsal süreklilik ve ilerlemeye imkân kalmayacaktı. Farklı etnik unsurlar, kültürel yapı ve geleneklerin bir arada yaşaması medeniyet inşasında oldukça önemlidir. Çünkü monolitik ve tekdüze bir hayat tarzı ve dünya görüşünün aksine dinamik ve sürekli gelişime açık bir dünya görüşü geliştirilmesini öngören çeşitlilik, toplumların sosyal, siyasal ve fikrî gelişmesinin itici gücüdür. Zira, çeşitlilik ve çoğulculuk sorunları, şekillerde algılama ve yorumlama yeteneğini geliştirerek onlara farklı çözümler üretilmesini sağlamaktadır<sup>9</sup>. Buna göre toplumların ilerlemesi, sahip oldukları farklılıkların ve çeşitliliğin ortadan kaldırılmasına değil, onların muhafaza edilip avantaja dönüştürülmesine bağlıdır.

Hz. Peygamber (s.a.s) “*Ümmetimin (düşünsel) ayrılığı rahmettir*”<sup>10</sup> buyururken, ümmetinin farklı düşüncelere sahip olabileceğini söyler. İslam fikir hayatında insanlar kendi “*fikir formatına uymayana*” da saygı gösterip çok değerli bir kültür dünyası inşa etmişlerdir. Çünkü “*muttefekun aleyh*” görüşler olduğu gibi “*muhtelefun fih*” görüşler de hep saygı ile karşılanmış, bir kombinezon halinde günümüze kadar taşınmıştır. Bu hususta örneklığı Kur’an yapmıştır. Hem kendi tezlerini hem de karşı tezleri bir arada sunmuştur. Muhalif görüşleri olmayan bir din, zaman içinde donuklaşmakta, kendisini yenileyememekte ve tarih sahnesinden çekilmek mecburiyetinde kalmaktadır<sup>11</sup>. Dolayısıyla gerek herhangi bir dinin, gerekse dindarlar topluluğunun dinamik yapısı, muhalif inançlar ya da inanç temsilcilerinin varlığı ile sağlanabilir<sup>12</sup>. Bu nedenle çeşitliliği yermeyen Kur’an bu farklılaşmanın sadece ilahi talebin hilafına bir

<sup>9</sup> Aydın, Mahmut, “*Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar*”, Milet ve Nihal, Cilt: 6, Sayı: 2, Ağustos 2009, s. 25.

<sup>10</sup> Aclûnî, İsmâil Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve An Muzili'l-İlbâs Amme İştêhere Mine'l-Ehâdîsi Alâ Elsineti'n-Nas*, Mûessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, I/153.

<sup>11</sup> Polat, Ahmet Fethi, “*İnsan Hakları Ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran 'da Dini Plüralizm*”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlmi Mecmuası, No: 1, Mart, 2004, s. 62-63.

<sup>12</sup> Şimşek, Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 274.

eğilim göstermesini kabul etmez<sup>13</sup>. Zira yüce yaratıcı insanı kendisini tanıyacak bir fitrat üzere yaratmış<sup>14</sup> ve kendisine hem kötülükten korunma hem de kötülük yapma kabiliyeti ilham etmiştir<sup>15</sup>.

Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde ise: "...Ve eğer Allah dileyseydi, o [elçiler]den sonra gelenler, kendilerine hakikatin bütün kanıtları geldikten sonra birbirleriyle çatışmazlardı; ancak [vaki olduğu üzere] onlar karşıt görüşlere kapıldılar ve bazıları imana ererken diğerleri hakikati inkâra yöneldi. Buna rağmen Allah dileyseydi, birbirleriyle çatışmazlardı. Ama Allah dilediğini yapar"<sup>16</sup> buyurarak yaratılmışların farklılıklarının ilahî kudret tarafından kabul edildiğini anlatır<sup>17</sup>. İnsanlar "ilahi rehberliği" zorunlu birer kılavuz olarak gördüklerinde zıtlıklar kazanıma dönüşebilmektedir. Hatta bir şeyin varlığı, kıymeti ve devamlılığı zıddının ortadan kalkması/kaldırılması ile değil, yaşaması ve yaşatılması ile mümkündür.

Kur'an-ı Kerim; "...Eğer Allah dileyseydi hepinizi tek bir topluluk yapardı; fakat size emanet ettikleriyle sizi sınamak için yapmadı: o halde hayırlarda birbirinizle yarışın! Topyekûn dönüşünüz Allah'adır; işte o zaman ihtilaf ettiğiniz şeyleri size bir bir haber verecektir"<sup>18</sup> diyerek insanların kendilerini iddialarıyla değil, ispatlarıyla yani; ne olduklarından ziyade ne ürettikleriyle anlam kazanacaklarına dikkat çeker. Evrensel mesaj hiçbir ferdi Allah'ın rahmetinden dışlamaz. Aksine bütün insanlığı "hayır yarışına" davet eder<sup>19</sup>. Hesap görücü olarak asıl otoritenin Allah olması gerektiğini, insanların yapması gerekenin "değer" üretme olduğunu anlatır. Kur'an-ı Kerim; Allah'a, hesap gününe inanan ve salih amel işleyen herkesin mutlaka

---

<sup>13</sup> Tabatabaî, *el-Mizân* XI, 61.

<sup>14</sup> Rum, 30/30.

<sup>15</sup> Şems, 91/8.

<sup>16</sup> Bakara, 2/253.

<sup>17</sup> Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Kahraman Yayınları, İstanbul. 1984, I,126.

<sup>18</sup> Maide, 6/48.

<sup>19</sup> İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 203.

ödüllendirileceğini<sup>20</sup> vurgulayarak bütün insanlık ailesini bir arada yaşama kültürünü temin ve tesis etmeye çağırır. Çünkü öteki “ben” in rakibi olarak değil, “beni” var etmeye yarayan bir argüman olarak görülmelidir. Kur’an’da “Eğer senin Rabbin dileyseydi, dünyada ne kadar insan varsa hepsi imana gelirdi. Ama bunu irade etmedi. Şimdi sen mi, imana gelsinler diye insanları zorlayacaksın?”<sup>21</sup> buyururken farklı olana karşı tutumun pozitif olması gerektiğine dikkat çeker.

Bir başka ayette: “Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanımız, O’na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır. Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olandır”<sup>22</sup> buyrulurken insanların birbirlerinden kalıtsal olarak herhangi bir üstünlüğünün olmadığı ifade edilir. İnsanların kavimler ve kabilelere dönüşmesi farklılıkların kabulünün “ahlakî temelinin” inşasını ister. Bir de toplumdaki fertlerin eşitlik barış temelinde bir arada yaşamalarını sağlamak gerekir.

Ayette geçen “teâruf” tanıyabilme formunda geçmektedir. Bu da karşıdakini “tanımayı” gerektirir. Çünkü sağlıklı bir insani ilişki, öteki insanlarla ilişkimiz onları “tanıma” temelinde gelişir, “tanımlamakla” değil. Herkes kendini nasıl tanımlıyorsa öyledir. Kimse kimseyi tanımlamak mecburiyetinde değildir. Fakat tanımak zorundadır. Hatta kimse kimseyi din dışı ilan edemez. Bir insan kendi beyanı ile “Ben Müslüman’ım” diyorsa, O, Müslüman’dır. “Müslüman değilim” diyorsa değildir. İnsanları tanıma kendi beyanları ile mümkündür. Bu ilişki biçiminde kuşkusuz “öteki” vardır; ama “öteki” tanımlama sonucunda “ötekileştirilmemiş” ve bir “tehdit” unsuru olarak algılanmamış olur. Ve herkes kendisi olarak kalabilmeli ve “öteki” ile beraber yaşamanın sevincini iliklerine kadar

<sup>20</sup> Bakara, 2/62; Maide, 5/69.

<sup>21</sup> Yunus, 10/99.

<sup>22</sup> Hucurat, 49/13; Rasûlullah (sas) kalıtsal farklılığı kabullenmeyip ötekileştiren zihniyeti eleştirerek sahabisine şöyle seslenmektedir: “Sen ne kırmızı (tenli)den ne de siyah (tenli)den daha hayırlı değilsin! Onlardan ancak “takvâ” ile üstün olabilirsin!” Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut, th. V, 158.

yaşayabilmelidir. Toplumda hiç kimse kendini stepne/yedek lastik misali fazlalık veya ayrıık otu olarak görmemelidir.

Hucurat Sûresi 13. ayeti şuna da dikkat çeker. Toplumsal farklılıklar kültürel bir zenginlik olmakla beraber daha çok bunun bir "değer" olarak korunmasını ister. Kâinattaki her bir renk, dil, desen, kavim ve kabilenin... varlığı toplumun anlam dünyasına değer katar. Bunlardan herhangi birinin inkârı veya yok sayılması fıtratı inkâr anlamına gelir. Ayet aynı zamanda insanların kimliği üzerinden kin ve düşmanlık üretmenin yollarını kapatıp, kimlik üzerinden muhabbet ve sevgi üretmenin yol ve yöntemini de göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim "Gerçek şu ki, Biz Âdemoğullarını üstün ve onurlu kıldık..."<sup>23</sup> buyururken "Âdemoğulları" ifadesini kullanarak insanların etnik farklılıklarına temas edilmeden eşit yaratılışlarına ve onurlu oluşlarına dikkat çekmiştir. Zira Hz. Peygamber (sas) bir Yahudi cenazesi karşısında ayağa kalkarken kendisine "bu bir Yahudi cenazesidir" şeklindeki ifadeye "O bir insan değil mi?"<sup>24</sup> diyerek "insan" olmasının saygıya layık olduğunu ifade etmiştir. Bir Yahudi hastayı ziyaret ederek<sup>25</sup> farklı inanca mensup da olsa "Âdemoğlu'na" karşı duyarlılığını ortaya koyar. Bu davranış modeli kendisinden sonra da İslam şehir medeniyetinin ölçütü ve endazesi olmuştur.

### 1-Vahyin İnşa Ettiği Şehir

Hz. Peygamber (s.a.s)'in ahlakını Kur'an-ı Kerim'in inşa etmesi gibi<sup>26</sup>, Hz. Peygamber (s.a.s)'in inşa ettiği Medine şehri de Kur'an tarafından inşa edilmiştir. Medine'de yaşayan farklı inanç gurupları arasındaki ilişkilere bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılır. Hz. Peygamber (s.a.s)'in bizzat farklı inanç mensuplarına karşı takındığı

---

<sup>23</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>24</sup> Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Muslim*, İstanbul. 1985, "Cenaiz" 78.

<sup>25</sup> Buhâri, Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim; *Sahihu'l-Buhâri*, Mısır, 1212, "Cenaiz" 80.

<sup>26</sup> Müslim, "Musafirin" 139.

tavrı, Kur'ân'ın kendisine kazandırdığı bakıştan bağımsız veya farklı düşünmek mümkün değildir.

Medine'nin Hz. Peygamber'in hicret etmeden önceki adı Yesrib'ti. Yesrib, Hicaz bölgesinin önemli yerleşim merkezlerinden biriydi. Yesrib'teki bazı kabileler akraba olmalarına rağmen 120 yıl gibi uzun süren savaşlar yapılmıştı. Bu savaşlar şehrin gücünü önemli ölçüde tüketmiş ve düşmanlık şehirde hayatı çekilmez hale getirmişti<sup>27</sup>. Aynı şehri paylaşımlarına rağmen *"bir arada yaşama becerisini"* bir türlü gösteremiyorlardı.

Medine'de etnik olarak Kurayza, Kaynuka ve Nadîr oğulları kabilelerinden oluşan Yahudiler, Güney Arabistan kökenli Evs ve Hazrec Arap kabileleri, Kudâ kabilelerinin, hatta Amalika'nın bakiyelerinden oluşan kabileler ve bunların yanında sayıları az da olsa, daha ziyade köle olan İranlı insanlar bulunuyordu. İnanç gurupları olarak Yahudi, az da olsa Hristiyan ve Müşriklerden oluşan bir kombine yapı vardı. Mevcut dini çeşitliliğe rağmen burada hâkimiyet, din üzerinden değil, kabilevî yapı üzerinden sürdürülmeye çalışılıyordu.

Medine'nin demografik yapısına bakıldığında on binden ziyade insan yaşamakta olup, bunların 1500 Müslüman, geri kalan da diğer inanç guruplarına ait kimselerdi<sup>28</sup>. Fakat farklı inanç gurupları ile yaşama kültürünün *"içselleştirildiği"* şehirdi. Başkaları ile beraber yaşama kültürü ahlaki davranış haline getirildiğinde adalet, hoşgörü sağlanmış oluyordu.

Medine'de toplumun belli kesiminin mutsuzluğuna sebep olacak adımlar atılmadı. Hepsinin konumuna hoşgörü ile yaklaşıldı. Farklı etnik yapıya sahip bütün kesimlerin Nebi'nin insanları bir

<sup>27</sup> Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003, s. 131.

<sup>28</sup> Buhari, *"Cihad ve's-Siyer"*, 181; Hamidullah, Muhammed; *İslâm Peygamberi*, trc. Sâlih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul. 1980, I, 183; Güner, Osman, *"Hz. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı"*, İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, ed. Yaran, Cafer Sadık, İst. 2001, s. 232-233.

arada yaşatma projesine sahip çıkmaları anlamlıdır. Medine'deki dindar olanla olmayanın karşılıklı olarak korkuların üstesinden gelmesine, modern dünyanın projeksiyonlarını çevirmesi gerekir.

Mekke'de farklı düşünceye saygı duymayan, farklılıklara tahammül göstermeyen, farklılığı bir tehdit unsuru görenlerin baskısı nedeniyle Medine'ye hicret etmek zorunda kalan Hz. Peygamber, burada da müşriklerle aynı ortamı paylaşmaktaydı. Fakat buradaki müşrikler, Müslümanlara karşı Mekke'deki dindaşlarına benzer bir muhalefette bulunmadılar<sup>29</sup>. Çünkü Hz. Peygamber'in inşa ettiği şehir, çoğunluğun azınlığa "hâkimiyet" esası üzerine değil, Medine'de yaşayan bütün farklı inanç guruplarının "katılımı" üzerine kuruldu. Dini beraberlikten ziyade toplumsal uzlaşma paradigması üzerine inşa edildi<sup>30</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.s) Medine'de hem daha önce yaşayan hem de sonra katılanlarla beraber çok dinli ve siyasi nitelikli bir ümmet/topluluk oluşturdu<sup>31</sup>. Bu insicamsız ve kozmopolit muhitte öne çıkan temel argüman daha önce Arap coğrafyasında fazla görülmeyen "Medinelilik"<sup>32</sup>, yani "Medine vatandaşlığı"<sup>33</sup> statüsüdür. Bu durum Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde şehrin siyasî, sosyo kültürel açılardan gerçekliğini yerinde ve iyi tespit ederek söz konusu problemleri çözmek ve vahyin gereğini yerine getirmek amacıyla sürdürdüğü çalışmaların ürünüdür. Ancak bu modelin sadece dönemsel bir reçete olduğunu düşünmemek gerekir<sup>34</sup>. Bu metinde öne çıkan "temel ilkelere" bakmak lazım. İnşa edilecek toplum da bu paradigma bağlamında oluşturulur.

---

<sup>29</sup> Demirci, Abdurrahman, "Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi" İstem, Yıl:10, Sayı: 19, Konya, 2012, s. 254.

<sup>30</sup> Bulut, Halil İbrahim, "Ümmet", DİA, İstanbul. 2012, XXXXII, 308.

<sup>31</sup> Tuğ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul. 1969, s. 29.

<sup>32</sup> Hamidullah, Muhammed, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, Beyrut, 1987, s. 59-62

<sup>33</sup> Bulaç, Ali, *Asrı Saadette Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul. 1995, II, 188; Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi* (I), İstanbul 2009. s. 246.

<sup>34</sup> Demirci, "Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi" s. 269.

Medine’de yaşayan farklı inanç guruplarının bir arada ve ortak dayanışma ve paylaşım içine girip kendilerini İslam devletinin bir vatandaşı olarak görmeleri Peygamber tarafından yeryüzünün “ilk yazılı anayasası”<sup>35</sup> bağlamında temin edilmiştir. Anayasa metinleri de farklılıkları bir arada yaşatan “kurucu metinler”dir. Bu metinler ayrış(tır)ma değil, uzlaş(tır)ma paradigması üzerine otur(tul)malıdır. Toplumdaki hiçbir kimlik bastırılmadan ve yok kabul edilmeden bir arada yaşatılmalıdır.

Devlet de, farklı din, dil, inanç, mezhep ve kültür mensuplarının bir arada ve beraber yaşadığı, yaşatıldığı aygıt ve formdur. İslam ülkelerinde anayasa hareketlerini inceleyen Salih Tuğ, bu konuda şöyle der: “Bu o devre kadar fiziki determinist ölçülerle ayakta duran kabile yapısının ötesine geçmek suretiyle, sırf “insan” unsuruna ve onun seçimine/ihtiyârına dayanarak ırk, dil, din farkını nazarı itibara almayan pek yeni bir siyasi cami’a anlayışını benimsiyordu.”<sup>36</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere Medine’de ilk atılan adım “muarefe” yani çatışan ve ayrışan tarafların birbirini anlaması ve birbirini tanınması. İkinci anahtar kelime “müzakere” yani birbirlerini anladıktan ve tanıdıktan sonra karşılıklı müzakerede bulunması. Üçüncü aşama ise “muahede” yani sözleşme. Hz. Peygamber bu yöntemi kullanarak Medine’de farklı guruplarla bir sözleşme imzaladı<sup>37</sup>.

Bu model tarih boyunca inşa edilen bütün tarihî şehirler için geçerli olmuştur. Medine, Bağdat, Kahire, İstanbul, Saray Bosna, Semerkant, Buhara..., Üç ilahî dinin ortak sembolü olan Kudüs’te barışı sağlamak için ana giriş kapısı el-Halil’e “Lâilâhe illallah İbrahim

<sup>35</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 121-122; Tuğ, *Anayasa Hareketleri*, s. 31.

<sup>36</sup> Tuğ, *Anayasa Hareketleri*, s. 45.

<sup>37</sup> Bulaç, “Asrı Saadette Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası”, s. II, 188-200.

*Halilullah*<sup>38</sup> yazılarak Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların ortak değeri ve dinamiği olan İbrahim (as)'e dikkat çekilmiştir.

İnşa edilen bu şehirlerde bütün inanç guruplarına hayat alanları açılır, tamamen farklılıktan beslenirler. II. Mahmut " ... *Ben tebaanın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevi'sini de havrada fark ederim. Aralarında başka gûnâ bir fark yoktur. Cümlesi hakkında muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi evladımdır...*"<sup>39</sup> sözleri, her inanç gurubu kendini nasıl ve ne ile ifade edebiliyorsa öyle kalması gerektiğini anlatır. Kimsenin farklı diye onu ortadan kaldırmaya hakkı olmaz. Farklılıklar tek potada eritilmeden "korunarak" geleceğe taşınmalıdır<sup>40</sup>. Bu durum toplum psikolojisi bağlamında şöyle tarif edilir: Farklı kültürlerin, inançların birbiri içerisinde kendi özelliklerini, kendi rengini koruyarak güçlü ve yataya ilişkiler ağı içerisinde yaşamaya "ebru koalisyonu" denmektedir. Bu koalisyonda renkler birbirinin içindedir. Ayrılırlarsa bütünlük bozulur. Su temelli olan ebru, akışkanlık, esneklik, geçişkenlik ve değişkenlik çağrıştırır. Kimlikler, inançlar ve kültürler arasında net sınırlar yoktur; hepsi birbirinin içine giriyor, karışıyor birbirlerine tahakküm değil bir arada

---

<sup>38</sup> [http://www.zaman.com.tr/mehmet-kamis/yeni-turkiye\\_2112113.html](http://www.zaman.com.tr/mehmet-kamis/yeni-turkiye_2112113.html), Erişim Tarihi: 20.07.2013.

<sup>39</sup> Gülnihal, Bozkurt, *Alman - İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara1996, s.41.

<sup>40</sup> Aydın, M. Akif "Osmanlı'da Hukuk", Osmanlı Devleti Tarihi, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, II, 419-428; Toplumun inşasında siyasi değil insani kaygının öncelendiği görülür. Günümüz dünyasında farklılıklara tahammülsüzlüğün temel sebebi siyasi kaygıdır. Suudi Arabistan ülkede kilise inşalarını ve gayri İslamî mabetleri hala yasaklıyor. Suudi Arabistan Adalet Bakanı Mohammed el-Issa Brüksel'de Avrupa Birliği Milletvekilleri önünde yaptığı açıklamada, krallığın İslam'ın beşiği olan kutsal topraklarda başka dinlerin mabetler inşa etmesine izin vermelerinin mümkün olmadığını söyledi. Bakan aynı zamanda Suudi Arabistan'da insan haklarının varlığını savundu."

bk.<http://www.saarbruecker-zeitung.de/sz-berichte/politik/Saudi-Arabien-verbietet-weiterhin-Kirchen;art2815,4757664#.UXoyXTd6FMQ>; Farklı şehirlerde inançların korunması için bk. Sarıçam, "İlk Müslüman Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi", s. 127; Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul. 1998, s. 197-206.

yaşama şansı tanıyor. Gökkuşağı Koalisyonunda renkler arasında hiyerarşi vardır. Bazıları önce bazıları sonradır. Avrupa, gökkuşağı koalisyonuna daha yakındır<sup>41</sup>. Çünkü üstün ırk, üstün toplum, köle gibi kavramları, tarihi boyunca barındırdığı için hiyerarşiler oluşmuştur.

Mozaik koalisyonunda bütün renkler farklıdır; rahatlıkla ayrılabilir. Aralarında kuvvetli bir bağ yoktur. Sovyetler Birliğinde mozaik koalisyonu vardı. Burada farklı devletler vardı fakat aralarında zayıf bir bağ olduğu için dağılmaya çok müsaitti ve bu yüzden de Sovyetler birliği dağıldı<sup>42</sup>.

Hız. Peygamber inanan insanları bir arada yaşatırken toplumsal adaletle beraber ahlakî/manevî bağları/yapıları öne çıkardı. Bu daha çok Medine'de tesis ettiği manevi kardeşlik, muâhât/kardeşleştirme<sup>43</sup> hadisesidir. İnanan insanları birbirine bağlayan “manevi bağların” görünür kılınması şeklinde tahakkuk etti. Önce aynı inançlara sahip insanların kendi aralarında nasıl ve hangi ortak zeminde yaşamaları gerektiği temin edildi. Sonra da daireyi genişletip başka inanç mensupları ile yaşamaları sağlandı. Aynı inanç mensup fertler arasındaki bağ inşa edilmezse, farklı inanç sahipleri ile sağlıklı iletişim kurulamaz. Kur'an-ı Kerim bu hususa şöyle dikkat çeker:

<sup>41</sup> Alman Bertelsmann Vakfı'nın yaptığı bir araştırma, İslam'ın Alman toplumundaki algılanışına dair çarpıcı sonuçlar ortaya koydu. Yapılan araştırmanın sonuçlarına göre, Almanya'nın batısındakilerin yüzde 51'i, eski Doğu Almanya'da yaşayanların ise yüzde 57'si İslam'ı bir tehdit olarak algılıyor. Katılımcıların yüzde 60'ı toplumdaki din çeşitliliğini bir zenginlik olarak görürken, yüzde 64'lük kesim toplumdaki birçok çatışmaya din farklılığının sebep olduğunu düşünüyor. [http://www.zaman.com.tr/dunya\\_almanlarin-cogu-islami-tehdit-goruyor\\_2084489.html](http://www.zaman.com.tr/dunya_almanlarin-cogu-islami-tehdit-goruyor_2084489.html), (Erişim Tarihi: 02.05.2013)

<sup>42</sup> Tarhan, Nevzat, *Toplum Psikolojisi, Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*, İstanbul. 2010, s. 255-256.

<sup>43</sup> Buhârî, “Menâkıbül-Ensâr” 3; Müslim, “Fedâilü's-Sahabe” 204, 205; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed; *es-Sünen*, th. M. Fuad, Abdalbâki, Mısır, 1985, “Mukaddime” 11; İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed; *et-Tabakâtü'l-Kûbrâ*, Beyrut, 1985, I, 238; İbn Hişam, Ebu Abdî'l-Melik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1990, II,161; İbn Kayyim el-Cevziyye Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *Zadu'l-Meâd Fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut, 1996, II, 63.

*“Onların yüreklerini Allah kaynaştırdı; eğer sen yeryüzünün bütün servetini harcasaydın, onların yüreklerinin arasını kaynaştıramazdın, ama Allah onları birleştirdi; çünkü her işinde mükemmel olan, her hükmünde tam isabet kaydeden yalnızca O'dur”<sup>44</sup>* buyrulur. Bu ayet ekonomik tedbir ve imkânlarla fertler arasında kardeşlik, sevgi ve ülfet tesisi söz konusu olamaz. Bir toplumun inşasında en büyük güç fertler arasındaki “gönül bağı”dır. Bunun için toplumdaki fay hatlarının kırılmaması, barış ve istikrar için gönül bağının çok iyi temin ve tesis edilmesi gerekir.

Müfessir Elmalılı bu ayetin tefsirinde şöyle der: *“Eskiden onların aralarında öyle ayrılık, birbirlerine karşı öyle nefret, kin, düşmanlık ve intikam hissi vardı ki, yeryüzündeki servetin hepsini sarfetmiş olsaydın, yani herhangi bir kimse bu kadar serveti bu uğurda harcamış olsaydın, onların kalplerini böylesine birleştirip kaynaştıramazdın, o ülfeti, o anlaşmayı ve yakınlaşmayı meydana getiremezdin. “Kalpleri arasını” sözüyle ifadeyi vurgulamak, bilhassa şuna işaret ediyor ki, böyle servet harcamakla çeşitli insanları zahiren bir araya getirmek mümkün olabilirse de kalplerini, vicdanlarını barıştırıp yakınlaştırmak bununla kabil olmaz. Ama Allah, aralarını böylesine kaynaştırdı. Kalpleriyle ve kalıplarıyla onları birbirlerine dost etti, kudreti sayesinde aralarındaki açıklığı kapattı, tevhid imanı ile öyle bir muhabbet ve ülfet verdi ki, hak ve hakikat açısından içleri ve dışları bir tek şahıs gibi kaynaşmış bir hâl aldı, muhkem bir kale gibi bir ictimai bünyeye sahip oldular. Bunlar İslâm'a girip Resulullah'a biatten önce aralarında öfke, kin, haset ve düşmanlık duyguları içinde yüzüyorlardı. Birbirlerini öldürüp, mallarını yağma eden ve sürekli kan davalarıyla bir türlü bir araya gelemeyen, anlaşamayan ve uzlaşamayan çeşitli kavim ve kabilelerden insanlar idi. Özellikle Ensar'ın iki ayrı kolu olan Evs ve Hazrec kabileleri arasında pekçok düşmanlık konusu cereyan etmiş ve öyle olaylar olmuştu ki, tarafların büyüklerini kırmış geçirmiş, boyunlarını iğne ipliğe çevirmişti. Ne zaman ki, Allah Teâlâ onlara bütün o eski düşmanlıkları unutturdu, o kin ve öfkeyi gönüllerinden sildi ve yerine bir kardeşlik sevgisi ve karşılıklı dostluk duygusu koydu işte o zaman tam anlamıyla dost ve*

---

<sup>44</sup> Enfal, 8/63.

*kardeş oldular. Allah ve Resulullah sevgisiyle birbirlerine kenetlendiler. Hepsi tek yürek, tek bilek haline gelip huzura erdiler ve nihayet Ensar oldular, Muhacirin ile kardeş oldular. Allah Resulünün arkasında hakkın tek vücut halindeki desteği oldular.”<sup>45</sup>*

Ayetin dikkat çektiği diğer husus da, kalplerin tevhidî/birliğı, ancak Allah'ın birliğine inanmakla mümkün olabilir. Tevhit inancı kalplerin de birliğini netice verir. Aynı dili konuşanları çoğu zaman bir araya getirmek zor iken, aynı inancı paylaşanları bir araya getirmek daha kolaydır.

Kur'an "...Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah kalplerinizi birbirine ısındırmış ve onun lütfu ile kardeş oluvermiştiniz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oraya düşmekten de sizi O kurtarmıştı. Allah size âyetlerini böylece açıklıyor, ta ki doğru yola eresiniz<sup>46</sup>" buyurarak insanlar arasındaki düşmanlığı bitirmenin yine insanlar arasında kurulacak manevi köprüler sayesinde olacağına dikkat çeker.

Seyyid Kutub bu ayet ile ilgili şunları söyler: "*Kur'an-ı Kerim duyguların ve bağların kaynağı olan "kalbe" dayanmakta, "aranızı uzlaştırdı" demeyip "kalplerinizi uzlaştırdı" demek suretiyle derin noktalara nüfuz etmektedir. Böylece kalpleri, Allah'ın misakı, ahdi ve eli altında görünümüyle tasvir ediyor. Ayrıca içinde buldukları durumu resmederek canlı ve beraberinde kalpleri süsleyen hareket halindeki bir sahne şeklinde gözler önüne sermektedir.*"<sup>47</sup>

Kur'an-ı Kerim inanan insanlar arasındaki kopmaması gereken ilişkinin boyutunu da şöyle açıklar: "*Mü'minler sadece kardeşler; öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'a karşı sorumlu davranın ki, O'nun merhametine mazhar olasınız!*"<sup>48</sup> Ayet müminlerin kardeşliği dışında her türlü ihtimali kategorik olarak dışlar. Bu kardeşliğin tek

<sup>45</sup> Elmalı'lı, *Hak Dini*, IV, 2427 (Metnin özet ve sadeleştirilmiş halidir)

<sup>46</sup> Âl-i İmran, 3/103.

<sup>47</sup> Kutub, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, I, 443.

<sup>48</sup> Hucurat, 49/10.

çimentosu vardır; İman. Şu halde iman çözülmeyen bu kardeşlik çözülemez<sup>49</sup>. İman kardeşlik tohumu taşır. İnanç kardeşliği nesep kardeşliğinden daha güçlüdür. Din ayrılığı halinde nesep kardeşliği kesintiye uğrarken inanç kardeşliği neseplerin ayrılığından dolayı kesintiye uğramaz<sup>50</sup>. Bütün inanan insanları kardeş ilan eden İslam hepsinin ortak babası hükmündedir<sup>51</sup>.

Kur'an-ı Kerim: *"Müminler, haksız bir saldırıya muhatap olduklarında meşru müdafaa için dayanışma sergilerler."*<sup>52</sup> Bir vücut gibi telakki edilen inanan insanlar için başka bir şey düşünülemez. Müminler *"yekpare çelikten bir bina gibidirler."*<sup>53</sup> Hz. Peygamber (s.a.s) bunu şöyle ifade eder: *"Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acıtmakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar."*<sup>54</sup> Burada Müslümanların birbiriyle ilişkileri bir vücudun parçaları gibi organik bir yapıya benzetilmektedir. İnanan insanlar bir bütün olup ayrılamazlar; birisi olmadan diğerinin yaşama imkânı yoktur.

İnanan insanları bir potada eritmeden bir arada tutmanın yolu aradaki inanç bağlarının kuvvetlendirilmesidir. Yoksa yukarıda geçtiği üzere ekonomik refahın yükseltilmesi ve salt kurallarla, toplumsal birlikteliği sağlamak zordur. Medine şehir devletinde birbirlerine öldüresiye nefret eden kabileler hangi hukuk kuralı ile bir arada tutulabilir! Farklı inançlara sahip insanları bir arada yaşatma ancak *"ahlakî kodlar"* sayesinde olur. Tıpkı suya atılan taşın etrafında genişleyen halka misali iç içe yatay olarak toplum inşa edilir.

---

<sup>49</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1029.

<sup>50</sup> Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, XVI/212.

<sup>51</sup> Râzi, *Tefsiru'l-Kebir*, XXVIII/111.

<sup>52</sup> Şûra, 42/39.

<sup>53</sup> Saf, 61/4.

<sup>54</sup> Buhârî, "Edeb" 27; Müslim, "Birr" 66.

Bu farklı inanca mensup olanları anlamamak, görmemek, ilgilenmemek, beşerî münasebetleri kesmek anlamına gelmez. Onlara taalluk eden bütün haklar da hukukla koruma altına alınmıştır. Onlarla aynı atadan gelme birliği var. Hz. Peygamber “herkes aynı anneden, aynı babadan dünyaya gelmiş. Herkesin atası Âdem olup, Âdem de topraktandır”<sup>55</sup> diyerek insan kimliğine dikkat çekmiştir. Hz. Ali de Eşter en-Nehâ’ye yazdığı mektupta “İnsanlar ya dinde kardeşin ya da hilkate eşindir” diyerek farklı da olsa insanların menşelerinin tek olduğunu söyler<sup>56</sup>. Yunus Emre’nin “Biz kimseye kin tutmayız ağyar yarıdır bize” aforizması farklıyı fark etmedeki bakış açısına katkı sağlamaktadır

Hz. Peygamber (s.a.s) Medine’de inşa ettiği modelde farklı insanların varlığını farklı ilişkilerin kurulması üzerine bina eder. Tarihî süreçte Müslüman topluma model olan günümüz ifadesi ile “*ebri koalisyonu*” modelinde ortak gelecek inşasında olması gereken temel dinamikler şunlardır:

### **a-Toplumsal Hoşgörü**

Kur’an-ı Kerim evrensel bir kitap, Hz. Peygamber (s.a.s) de Kur’an’ın “Biz seni bütün insanlık için bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik...”<sup>57</sup> ilkesi bağlamında, evrensel bir nebidir. Bu sebepten dolayı hem Kur’an’ın ortaya koyduğu, hem de Kur’an’ın müfessiri ve mübeyyini sıfatı ile Nebî’nin ortaya koyacağı ilkeler evrenseldir.

Kur’an-ı Kerim’in insan ilişkilerini belirleyen evrensel ve temel ilkelerinden birisi de, hoşgörüdür. Hoşgörü, müsamaha ve tolerans anlamına gelmektedir. Anlayışlı olmak, olabildiği kadar hoş görme

<sup>55</sup> Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa; *el-Câmiû’s-Sahîh*, th. A. Muhammed Şakir, Mısır, 1985, “Tefsiru Sûre” 49, “Menakıb”, 73; Ebu Davud, Süleyman İbnu’l-Eş’âs; *es-Sünen*, Beyrut 1980, “Edep”, 111; *Müsned*, II/361, 543.

<sup>56</sup> Eğri, Osman, “*Tebliğ Aracı Olarak bir arada Yaşama Kültürü*,” İslam’ın Güncel Sunumu, İstanbul, 2006, s. 262.

<sup>57</sup> Sebe, 34/28.

durumu olarak tarif edilir<sup>58</sup>. Bu kavram aileden topluma, toplumdaki siyasal sistemlere, devletlerarası ilişkilerden dinler arası ilişkilere kadar uzanan geniş yelpazelidir<sup>59</sup>. Hoşgörü her şeye “katlanma” değil, aynı yer kürede yaşayan başkalarının varlığını da olduğu gibi “kabullenme”dir. Kur'an bütünlüğü açısından hoşgörü; hiç bir dil, din, cins, inanç, anlayış, sınıf ve etnik ayrımcılık gözetmeksizin tüm insanları doğuştan beraberlerinde getirmiş oldukları tabii hak ve özellikleriyle kabul edip bu noktalarda yapacakları düşünsel veya işlevsel hareketler karşısında herhangi bir içsel sıkıntı duymadan, herkesi kendi konumunda tanımak/teârûf,<sup>60</sup> veya hoşgörü, fıtrattan kaynaklanan her türlü farklılığı doğal kabul edip ve bu yönüyle de kınamaya yer vermeyen “ahlaki” bir olgudur. Farklılıklar bir çatışmanın değil, bir arada yaşamın; ihtilafın değil, zenginliğin vesilesi olarak görmedikçe orada toplumsal hoşgürüden bahsedilemez<sup>61</sup>.

Kur'ân-ı Kerim farklı inanç guruplarının varlığından değil, yaptıkları negatif davranışlardan rahatsızlık duyar<sup>62</sup>. Bizzat kendilerinden rahatsızlık duymuş olsa idi, farklı inanç mensupları ile olan evliliğe ve onların yemeklerinden yemeyi<sup>63</sup>, mabetlerinin korunmasını<sup>64</sup> tasvip etmez; hatta bazı ahlakî özelliklerine olumlu bakmazdı<sup>65</sup>.

---

<sup>58</sup> Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, “Hoşgörü” md. Ankara. 2009, s. 901; Aslan, Ömer, *Kur'an ve Hoşgörü*, Ankara 2005, s. 30-60.

<sup>59</sup> Güneş, Ahmet, *Hoşgörünün Hukuki Temeli*, İzmir, 2006, s. 24.

<sup>60</sup> Atçeken, İsmail Hakkı, “İslam Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi, (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)” İstem, yıl:7, sayı:14, 2009, s. 279.

<sup>61</sup> Polat, “İnsan Hakları Ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran 'da Dini Plüralizm”, s. 61.

<sup>62</sup> Bakara, 2/75.

<sup>63</sup> Maide, 5/3.

<sup>64</sup> Hac, 22/40.

<sup>65</sup> Sevgi, şefkat ve merhamet sahibi olarak nitelendirilmeleri: Maide, 5/82.; Havarilerin samimiyet ve sabırda örnek gösterilmeleri, Al-i İmran, 3/52-53; İslam'ın ilk dönemlerinde nazil olan Burûc Sûresinde anlatılan Nocrân Hıristiyanların durumunun örnek olarak verilmesi, Burûc, 85/4-8.

Kur'an davranışları ve görüşleri değişik olanlara karşı anlayışlı olmayı, farklı anlayışlardan rahatsız olmamayı ve kişinin, kendi düşünce ve inancına aykırı olan görüşlere de saygı gösterebilmesini ifade etmektedir<sup>66</sup>. Fakat Hz. İsa'nın mesajını yanlış yorumlayan, Hz. İsa ve annesi Meryem'i tanrılaştıran ve Hz. Peygamber'in getirdiği dinin gerçekliğini reddeden Hıristiyanlara da rezerv koymuştur<sup>67</sup>.

Kur'an-ı Kerim sağlıklı bir toplumun inşası için kendisine inananlar arasındaki ilişkiler ağına dikkat çektiği gibi<sup>68</sup> inananlar ile inanmayanlar arasındaki ilişkilerin nasıl ve ne seviyede olması gerektiğine de değinir<sup>69</sup>.

Yahudiliğin millî bir din haline getirilmesi, Hıristiyanlığın da "kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasına sahip çıkması, aforoz müessesesi ve engizisyon mahkemelerini işleterek birçok kişinin hayatına son vermesi, hoşgörü kavramının fert ve toplum hayatında yeniden işler hale getirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Çünkü günümüz dünyasının problemlerinden birisi de insanların farklı olana tahammül göstermemesidir<sup>70</sup>.

Kur'ân-ı Kerim kıssaları anlatırken kıssalardan ders ve ibret alınmasını ister. Bunlardan birisi de Habil'in kendisinden farklı düşünen Kabil'e "Beni öldürmek için el kaldırsan bile, ben seni öldürmek için elimi oynatmayacağım..."<sup>71</sup> diyerek sözün şiddetten daha kalıcı olduğuna dikkat çekmesidir. Câhız (160/776) Mekke'li müşriklerin, günümüzdeki aktüel ifadesi ile "soft power"/ince güçleri tükenince

<sup>66</sup> Hıristiyanlarla ilişkiler için bk. Can, Ali, *Diyaloğun Kur'ânî Temelleri*, İstanbul. 2011, s. 32.

<sup>67</sup> Maide, 5/17, 116-117; Tevbe, 9/31.

<sup>68</sup> Bakara, 2/282, 240; Teğabun, 64/17

<sup>69</sup> Mümtetine, 60/7-9.

<sup>70</sup> Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara. 2010, s. 74-75.

<sup>71</sup> Mâide, 5/28.

şiddete başvurmalarının sebebini şöyle ifade eder: “Muâraza-yı bi'l-hurûf mümkün olmadı, muhârebe-i bi's-süyûfa mecbur oldular.”<sup>72</sup>

Habil ve Kâbil kıssasında şu hususta öne çıkar; farklı düşünceye sahip olan birisine karşı anlayışlı ve faziletli olmanın ölçüsünü ve yöntemini gösterir. Ve ilk insanla başlayan bir arada yaşama problemi etrafında imali fikir yapılmaya devam edilmelidir. Kıssalar bu yönüyle okunduğunda hem insanların karakterini hem de toplumu inşa eder.

Hz. Peygamber (s.a.s) Medine'de yaşayan farklı inanç gurupları ile ilişki kurmaktan kaçınmaz. Rasûlullah lüzumu halinde bir müşrikten ödünç harp malzemesi alır<sup>73</sup>. Bunlar aynı toplumda yaşayan farklı inanç guruplarına yönelik “birlikte yaşama hukuku” inşasının temel parametreleridir. Birlikte yaşama hukukunun modern dünyada yeniden inşasına ihtiyaç vardır. Yoksa bugün farklılıklardan dolayı yaşanan çatışmaların önüne geçmek mümkün değildir.

Yahûdiler, Medîne'de Tevrât'ın okunduğu, tefsirinin yapıldığı, ilmî çalışmaların yapıldığı “Beytu'l-Midrâs” adı verilen bir enstitüye sahiptiler. Bu müessesenin varlığı üzerinde ciddi anlamda düşünmek gerekir<sup>74</sup>. Hz. Peygamber (s.a.s) de bu kurumu yok saymamış, bilâkis gerektiğinde orayı ziyaret ederek veya oradaki din adamlarını kabul ederek önemseyişini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber (s.a.s)'in ve bazı sahâbîlerin orayı ziyaret etmeleri, oradaki Yahûdi âlimleriyle iletişim halinde olmaları Kur'ân'ın diğer dinlere ve o dinin öğretildiği mekânlara bakışı açısından, “öteki”yi önemsemesi ve hesaba katması

---

<sup>72</sup> Suyutî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr; *el-İtkân Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973, II,313-314; şiddet- söz ilişkisi için bk. Ateş, Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 20-34.

<sup>73</sup> Peygamber'in müşrikten hediye alması ve diğer ilişkiler için bk. Kapar, M. Ali, *“Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul. 1995, II, 375-376.

<sup>74</sup> Atçeken, *“İslam Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi”*s. 48-50; Aktaş, Mehmet Nurullah, *Nüzûl Sürecinde Önceki Hukuk Sistemlerinin Değeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011, s. 211.

bakımından kayda değerdir<sup>75</sup>. Bu kurumların kapatıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Hz. Ömer'in Kur'an'da<sup>76</sup> kendi inançları uğrunda işkenceye maruz kalan "ashab-ı uhud"un hatırasını yâd etmek için "anıt cami" yaptırması Muhammed Hamidullah'ın ifade ettiği gibi "hürmet hissi" telkin etmektedir<sup>77</sup>.

Hz. Peygamber, Yahûdilerin ihaneti sonucu meydana gelen husûmete rağmen sürgünden evvel, Yahûdilere mukaddes sahifelerini almada müsamahada bulunmuş, gerekli kolaylığı sağlamış<sup>78</sup>. Bu da, Hz. Peygamber (s.a.s)'in hoşgörüsünü yansıtmakta, her türlü ihanete rağmen kutsal metinlerine değer verme, onlara da kutsal kitaplarına değer vermeleri gerektiği mesajını vermiş bulunmaktadır. Bu örnek, Hz. Peygamber'in Tevrât nüshalarını yok etmek veya ortadan kaldırmak yerine ehl-i kitabı "kitap"la buluşturmanın bir arada yaşamanın temelini oluşturduğu hususunu da muhatabına iletmiş olmaktadır<sup>79</sup>. Nebi'nin bu tavrı oldukça anlamlıdır. Fakat bu ahlaki davranışın eksikliği dünya barışını negatif anlamda etkilemektedir. Hâlbuki küreselleşen dünyada farklılığa tahammüle her zamankinde daha çok muhtacız. Florida'lı papaz Terry Jones'in, 11 Eylül hadisesinin yıldönümü olan 11 Eylül Çarşamba günü Kur'an nüshalarını bir parkta yakma girişiminde bulunması<sup>80</sup> farklı inanç guruplarının bir arada yaşamaları

<sup>75</sup> Buhari, "Cizye" 6; "İkrah" 2; "İ'tisam" 18; Önkal, Ahmet, "Beytulmidras", DİA, İstanbul 1992, VI, 95.

<sup>76</sup> Buruc, 85/4-10; Ashab-ı uhud hakkında tefsirlerde dört kadar hadise zikredilir. Bunlar arasında en meşhuru, Yemen hükümlerini ele geçiren Zû Nuvas hakkında olmasıdır. Dördüncü asırda Yemen'e hâkim olan bu kral Yahudi dinini benimseyip Hıristiyan olan Necran ahalisini de Yahudiliği kabule zorlar. Halk direnince, birçok insanı ateş dolu hendeklere attırır. Böylece öldürülenlerin 20.000 kadar olduğu söylenir. Yahudi hâkimiyeti 340-378 yılları arasında yer almaktadır. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyil-Kur'ân*, Beyrut, 1988, XXX, 132-133; Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 118-120.

<sup>77</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 667.

<sup>78</sup> Muhammed Rıza, *Muhammed Resûlullah*, s. 353.

<sup>79</sup> Aktaş, *Nüzûl Sürecinde Önceki Hukuk Sistemlerinin Değeri*, s. 105.

<sup>80</sup> [http://www.huffingtonpost.com/2013/09/11/terry-jones-arrested\\_n\\_3909765.html?utm\\_hp\\_ref=religion&ir=Religion](http://www.huffingtonpost.com/2013/09/11/terry-jones-arrested_n_3909765.html?utm_hp_ref=religion&ir=Religion), Erişim Tarihi: 23.09.2013.

hususunda din adamlarının pozitif gayret göstermesi gerekirken toplumu ayrıştırıcı eylemlerde bulunması farklı inanç mensuplarının bir arada yaşamalarına engel teşkil etmekte, bütünleşmesi gereken sosyal dokunun parçalanmasına da yol açmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde sadece toplumsal bütünlüğü bozduğundan dolayı münafıkların inşa ettikleri, değerini de yüklediği pozitif misyondan değil sadece isminden alan “mescid” e müsaade edilmemiştir<sup>81</sup>. Yoksa Peygamber, ailesi için ihtiyaç duyduğu arpayı bir Yahudi'den zırhını rehin bırakarak alıyordu<sup>82</sup>. Bu şekildeki ikili ilişkiler Medine'li Müslümanlar ile diğer inanç gurupları arasında da cereyan ediyordu. Bu anlamdaki ilişkileri şu anekdotta da görmek mümkündür. Hz. Ebû Bekir'in hanımı Kuteyle, kâfir idi. Hudeybiye anlaşmasından sonra kızını görmek üzere Medine'ye geldiğinde kızı Esmâ, Peygamber'e “Annemle görüşeyim mi?” diye sorunca Hz. Peygamber “Evet, hem de ona iyi davran”<sup>83</sup> demiştir. Bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur:<sup>84</sup> *“İnanc[ınız]dan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen [inkarcılara] gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz; çünkü Allah adil davrananları sever.”*<sup>85</sup>

İnsan ilişkilerinde farklılıklar ve benzerlikler vardır. Hoşgörülü kişi farklılıklardan değil, benzerliklerden hareketle karşısındakiyle ilişki kurmaya çalışır. Fakat hoşgörüsü zayıf insan benzerlikleri değil,

---

<sup>81</sup> Tevbe, 9/107; izahlar için bkz. Tan, Zeki, “Kur'ân-ı Kerim'e Göre Toplumsal Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Mabetlerin Fonksiyonu”, İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2, Yıl: Güz, 2012, s. 5-31.

<sup>82</sup> Buhari, “Buyu” 14; “Rehin” 1; Bu olay Kur'an'ın inşa ettiği kişiliğin ifadesi olarak görülebilir. Kur'an “Yoksa onlar senin, kendilerine, onları ağır bir ekonomik yükümlülük altına sokacak bir bedel ödetmeden mi (çekiniyorlar)” Tur, 52/40; Mu'minun, 23/72; Kalem, 68/46

<sup>83</sup> Buhari, “Hibe” 29; “Cizye” 19; “Edep” 7.

<sup>84</sup> Bağâvî, Ebu Muhammed el-Hüseyin, *Meâlimu't-Tenzil*, (Tefsiru'l-Hâzin Kenarında ) Mısır, 1955, VII, 77; Hazin, Ali b. Muhammed; *Lübabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Mısır, 1955, VII, 77; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail; *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahraman Yayınları, İstanbul. 1985, VIII, 116.

<sup>85</sup> Mümtahine, 60/8.

farklılıkları öne çıkararak hareket eder. İnsanlar benzer yönleriyle diyalog kurarsa “biz bilinci” oluşur<sup>86</sup>. Dolayısıyla temel tevhid unsurlarını taşıyan her inanca bizim de bu anlamda saygılı olmamız, onları hakir görmememiz gerekir<sup>87</sup>.

Kur’ân, yaşadığımız evrende, âlemde kendimiz gibi, farklı olanı da hesaba katmamız gerektiğine dikkat çeker. Zaten Allah dileyeydi bütün insanlar inanırdı<sup>88</sup>. Fakat Allah insanların iradesine ipotek koymuyor. Şirk inancına sahip birisini bile ötekileştirmeden bir arada yaşanabileceğini gösterir. Yeter ki şiddet olmasın. Çünkü farklı inanç ve itikatlara sahip insanların varlığı bir realitedir. Kur’an-ı Kerim “Şunu unutma ki: Sen, büyük bir kuvvetle arzu etsen bile insanların çoğu iman etmezler”<sup>89</sup> buyurmaktadır. Yani ne kadar çabalansa da netice alınmayabilir<sup>90</sup>. Bunun için yer kürede farklı inanç sahiplerinin de olabileceğinin hesabını yapmak ve tek tipleştirmeden kaçınmak gerekir. Yoksa toplumsal ve küresel barışı temin etmek zor olur. Kendine benzemeyeni ötekileştiren kişi, ötekileştirdiği insanla barış içinde yaşamayı da başaramaz. Çünkü ötekileştirilen kültür değersizleştirilir ve küçük görülür<sup>91</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.s) hem kendisine inanan insanların canlarının, mallarının, ırzlarının dokunulmaz olduğunu ifade eder, hem de İslam ülkesinde yaşayan gayr-i müslim vatandaşların inanç özgürlüğü, can güvenliği, mal emniyeti ve aklî değerlerinin korunmasını güvence altına alır<sup>92</sup>. Bu hususta, “Zimmî vatandaşlar konusunda dikkatli olun. Kim bir zimmî vatandaşa haksızlıkta bulunursa

<sup>86</sup> Atçeken, “İslam Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi”, s. 46-47; Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, s. 246.

<sup>87</sup> Polat, *İnsan Hakları Ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran 'da Dini Plüralizm*”, s. 35.

<sup>88</sup> Hud, 11/118-119.

<sup>89</sup> Yusuf, 12/103.

<sup>90</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, Carullah Mahmud b. Ömer; *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vilve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, th, II, 346.

<sup>91</sup> Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, s. 260.

<sup>92</sup> Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, trc. Ali Özek, İstanbul. 1973, s. 197-222; Zeydan, Abdulkerim, *Ahkamu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'minin fi Dari'l-İslam*, Bağdat, 1976, s. 571-576.

*/zulüm yaparsa yahut ona gücünün üstünde bir yük yüklerse yahut da ona ait olan bir şeyi gönlü olmadığı halde alırsa, kıyamet günü öncelikle ben ondan davacı olacağım”<sup>93</sup> buyurmuştur.*

Hz. Peygamber, Necran Hristiyanlarının dinî ritüellerini yapmalarına ve dinî sembollerini kullanmalarına da karşı çıkmamıştır<sup>94</sup>. *“Haklarımız hakları, yükümlülüklerimiz de onların yükümlülükleridir”* esası farklı inanç gurupları için temel ilke/esas olarak hayata yansımıştır<sup>95</sup>. Sadece kendi taraftarlarının veya çoğunluğun haklarını önceleyen, başka inançları yok sayan anlayışın başarılı olması düşünülemez.

Kur'an-ı Kerim'in onaylamayarak *“en büyük zulüm”* saydığı düşüncelerden birisi de şirk<sup>96</sup>. Şirk affedilmeyecek kadar olumsuz ahlakî ve imanî davranış tarzıdır<sup>97</sup>. Fakat bunlara rağmen müşrik birisine karşı tavrın nasıl olması gerektiğini Kur'an şöyle anlatır: *“Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse, sen ona güvence ver, ta ki Allah'ın kalamını dinlesin, düşünsün. Sonra şayet Müslümanlığı benimsemezse onu, kendisini güvenlikte hissedeceği yere (vatanına) ulaştır. Öyle! (Bu sığınma ve gönderme işlemi yapmalı), zira onlar İslâm'ın gerçek mahiyetini bilmeyen bir topluluktur.”<sup>98</sup>*

Seyyid Kutup bu ayetin tefsirinde şunları söyler: *“Bu din bilmeyenlerin bilgi eksikliğini giderme ve can güvenliği isteyenlere can güvenliği sağlama dinidir. Bu alicenaplığı kendisine karşı kılıç çeken, savaş açan ve inatla karşı çıkan azılı düşmanlarından bile esirgemez. İslâm, her insan kalbinin hidayete ermesine, sevaba ermesine düşkündür; İslâm yurdunda güvenlik içinde konuk olmak isteyen müşriklere güven içinde konuk olma imkânı vermek gerekir. Müşrikleri İslâm yurdunda güven içinde*

---

<sup>93</sup> Ebu Davud, “İmârât”, 31, 33; Bir başka hadis için bk. Buhari, “Cizye” 5.

<sup>94</sup> Hamidullah, *Vesâik*, s. 140.

<sup>95</sup> Yiğit, Yaşar, *Hz. Peygamber ve Hoşgörüsü*, Ankara. 2007, s. 59; Keskin, Yusuf Ziya, *Nebevi Hoşgörü*, İstanbul. 1997, s. 77-83.

<sup>96</sup> Lokman, 31/13.

<sup>97</sup> Nisa, 4/48, 116.

<sup>98</sup> Tevbe, 9/6.

*konuk etmeye ilişkin bu hüküm İslâm sisteminin yüce bir doruğunu oluşturur. Müslümanlara uzun yıllar boyunca çeşitli eziyetler çektirmiş, onları dinlerinden dönmeye zorlamış ve istedikleri olmayınca ellerinden gelen düşmanlığı yapmış olan müşrikleri İslâm yurdu dışındaki güvenli bir yere ulaştırmak konusunda gösterilen bu titizlik göz kamaştırıcı bir alicenaplıktır!”<sup>99</sup>*

*Bu sistem düşmanlarını yok etmeyi amaçlayan bir sistem değil, onları doğru yola erdirmeyi arzulayan bir sistemdir. İslâm’ın güvenilir bir üs meydana getirmeyi ön plâna aldığına bile bu ilkesini savsaklamadığını görüyoruz. Kimileri var ki, İslâm’ın cihad ilkesinden söz ederken onu insan fertlerine zorla inanç kabul ettirme aracı olarak nitelerler. Kimileri de var ki, bu suçlamanın ağır yükü altında ezilerek dinleri konusunda savunmacı bir tutum benimserler. Bu suçlamayı savabilmek için İslâm’ın sırf bağlarını yerel sınırları içinde savunmak için savaşa başvurduğunu söylerler. Şimdi hem ötekilerin hem de berikilerin bu yüce direktifin somutlaştırdığı yüce doruğa bakışlarını dikmeye ihtiyaçları vardır. Günümüzün dünyasında kul yapısı bazı rejimler, sistemler ve yönetimler vardır. Bunlar muhaliflerine ne can güvenliği, ne mal güvenliği ne namus güvenliği tanımazlar; muhaliflerinin bütün temel insan haklarını pervasızca çiğnerler.”<sup>100</sup>*

Batı’da farklılıkları bir arada yaşatmayı bırakıp farklı kültürlerin ve etnik kimliklerin bir potada eritilerek yeni bir kimlik oluşturmak için “eritme potası” tezi üretilmiştir. Bu teze göre tıpkı keşkek adlı yemeği oluşturmak için buğday, nohut ve etten oluşan malzemelerin kendi ayırt edici yapılarını kaybedip her üçünün kombinasyonu ile yeni bir tat oluşturuncaya kadar dövülmesi gibi, farklı etnik kimliğe ve kültürel arka plana sahip kişilerin kendi ayırt edici kimliklerini kaybedip eritme potasında eritilmesi hedeflenmiştir. Hâlbuki insanlar sahip oldukları etnik yapı ve kültürel özelliklerini koruyarak modern dünyada var olmak istemektedirler.

<sup>99</sup> Kutub, *Fizilali'l-Kur'ân*, III, 1603.

<sup>100</sup> Kutub, *Fizilali'l-Kur'ân* III, 1603 (özetlenerek alınmıştır)

Batının teorik dünyasında farklılıkları “bir arada yaşatma” paradigması var olmasına rağmen, pratikte kendi insanına bile (mezhebi farklı olduğu için) hayat hakkı tanımaması, Batılı'nın bu husustaki reçetesinin iyileştirici özelliği olmadığını göstermektedir. Farklı kültürleri bir arada yaşatmada tarihî tecrübesi son derece zengin olan İslam dünyasının da yaşadığı mezhep kavgalarını aştığı söylenemez. Eğer salata modeli oturtulsaydı sağlıklı netice verirdi. Bu modele göre tıpkı bir salatayı oluşturan domates, salatalık, marul, soğan, havuç, maydanoz gibi malzemelerin salatada kendi ayırt edici yapılarını kaybetmeden birlikte yan yana bulunması gibi farklı kültürel ve etnik kimliklerin olduğu gibi kabul edilip aynı coğrafyada yan yana bulunması öngörülmektedir<sup>101</sup>.

Modern dünya, insanların tedirgin olmadan kendi farklılıklarını ifade etmeleri, bir arada ve birlikte yaşamaları, gerekirse aynı sofraya ve bir yastığı paylaşmanın ve yeni konseptte sahip komşuluğun inşasına ihtiyaç duymaktadır.

### **b- Farklı İnanç Gurupları ile Evlenme ve Ortak Sofraya Paylaşma**

Modern dünyanın en büyük problemlerinden birisi de, kültürler arası diyalogun zayıflığıdır. Kültürlerarası ayrımcılığın, ötekileştirmenin, asimilasyonun, izolasyon ve İslamofobi gibi hususların tolere edilmesi için farklı kültür ve inanç sahiplerinin bir araya gelmesi gerekir.

Fetih sûresinin indiği zemin olan Hudeybiye musalahası sürecine bakıldığında; insanlar arasındaki psikolojik engelleri kaldırarak gönülleri fethetmenin, savaşla değil barış ve diyalogdan geçtiği görülür. Münafıklar Fetih sûresinin inişiyle alay edip rahatsız olurken<sup>102</sup> Hz. Peygamber (s.a.s) insanlar arası diyaloga kapı

---

<sup>101</sup> Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar” s. 28.

<sup>102</sup> Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, th. Ahmed Ferid, Beyrut, 2002, III, 245.

aralayacağı için olsa gerek “*Bana inen bu ayetler dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır*”<sup>103</sup> buyurur. Çünkü antlaşmanın ardından gelen iki yıl zarfında İslam’a girenlerin sayısı, o zamana kadar geçen on sekiz yıl içinde Müslüman olanlardan daha fazladır<sup>104</sup>.

Kur’an-ı Kerim farklı inanç sahipleri ile yapılacak evliliğe onay verir. Bu fitrata uygun ve farklı kültürler arası diyalogu temin edecek davranıştır. İnsanlar birbirlerine ilgi ve alaka duyarken aynı inancı paylaşmayabilirler. Burada ortak esas Allah’a inanmadır. Aynı yastığı paylaşıp farklı inanç mensuplarının bir araya gelmesi fertlerin aralarında sevgi bağlarının gelişmesini sağlar. Kur’an bunu şöyle anlatır:

*“Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılındı. Ehl-i kitabın kestikleri ve diğer yiyecekleri size helâldir. Sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar halinde yaşamanız şartıyla, müminlerden hür ve iffetli kadınlarla, sizden önceki Ehl-i kitaptan hür ve iffetli kadınlar da, mehirlerini verip nikâhladığınızda size helâldir. Kim imanı inkâr ederse bütün yaptığı işler boşa gider ve o, âhirette de ziyana uğrayanlardan olur.”*<sup>105</sup> Ayet bir de aynı sofrada bir araya gelinebileceğini ifade eder<sup>106</sup>. Sofra sıradan bir mekân değildir. Birçok dostluğun ve sevginin kaynağı sofradır. Bu sebepten farklı fikir ve inanç sahiplerinin aynı sofrada bir araya gelmeleri toplumsal barışı temin eden hususların başında gelir. Tanımak ve konuşmak için farklı fikirlere sahip insanların aynı sofrada etrafında bir araya gelmesi fırsata dönüştürülmelidir.

Maide “sofra” demektir. Allah, Maide Sûresinde Yahudi, Hıristiyan gibi farklı inanç ve kültürlerle sahip insanlarla bir sofrada

<sup>103</sup> Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali Nisâburi, *Esbabu'n-Nûzul*, Beyrut, 1986, s.320.

<sup>104</sup> Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması” *DİA*, XVIII, 297-299.

<sup>105</sup> Maide, 5/5.

<sup>106</sup> Yılmaz, Hüseyin, *Kur’ân’ın Işığında Müslim-Gayrimüslim İlişkileri*, İstanbul, 1997, s. 108-111; Güner, Osman, *Resûlullah’ın Ehl-i Kitap’la Münâsebetleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, s. 325-359.

yemek yenilebileceğine dikkat çeker<sup>107</sup>. Bütün insanlığı “tek inançta” bir araya getirmek mümkün değilken “bir sofraya” “Maide” etrafında toplamak mümkündür.<sup>108</sup>

Sofra kültürü veya yemek yeme hadisesi sıradan bir biyolojik olay olarak görülmemelidir. Toplumda yaşayan fertlerin bir arada yaşamasını temin etmede sofraya kültürünün önemli ve özel bir yeri vardır. İnançlarının kaynağı tek olan insanların bir araya gelmemesini düşünmek zamanın ruhunu okuyamamadır. Zamanın ruhunu okuyamayanlar da tarihin öznesi değil nesnesi olurlar.

### c-Dinlerin Kaynak Birliği

Hz. Peygamber (s.a.s) aynı ortak zemini paylaşarak yaşadığı farklı inanç guruplarına yönelik söylemlerini Kur'an merkezli olarak tesis eder.

Kur'an'ın ilahi orijinli dinleri aynı kaynaktan birleştirmesi kendi inanç mensuplarının diğerleriyle kuracakları her türlü ilişki konusundaki yöntemi de belirlemektedir. Aynı kaynağa sahip insanların aynı ilahi kaynağın göstereceği bir zeminde birbirleriyle diyalogik bir ilişki içine girmeleri kadar tabii bir şey olamaz<sup>109</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde de açıklandığı gibi İslam sadece asıl ve öz itibarıyla Hz. Peygamber(s.a.v.)'in hayatında başlamış değildir<sup>110</sup>. En son olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tebliğ edilen İslam, aslında gönderilen bütün peygamberlerin ortak mesajının adıdır. Kur'an-ı Kerim kopmaz zinciri şöyle anlatır: “O, itikadî konularda, Nûh'a emrettiğini -ve sana [ey Muhammed,] vahiy aracılığıyla öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya

---

<sup>107</sup> Maide, 5/5.

<sup>108</sup> Tan, Zeki, “Kur'ân-ı Kerîm'in Sofra Kültürümüze Kattığı Değerler”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2011, Cilt: XIII, Sayı: 2, s. 229-273.

<sup>109</sup> Küçük, Hamza, *Kur'an'da Farklı İnanç Sahiplerinin Birbirleriyle İlişkileri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2004, s. 192.

<sup>110</sup> Bakara, 2/131; Âli İmran, 3/20; Neml, 27/44; Maide, 5/44.

*emrettiğimizi- sizin için uygun gördü: [sahih] itikada sağlam bir şekilde sarılın ve o konuda bütünlüğünüzü bozmayın.*

*Onları çağırdığın bu [itikad bütünlüğü] başka varlıkları veya güçleri Allah'a ortak koşanlara ağır gelse [bile], Allah dileyen herkesi Kendine çeker ve O'na yönelenleri doğru yola ulaştırır..."<sup>111</sup> Dinlerin özde birliği değişmezken, formda farklı olabileceğini gösterir. Bir de ayet, dinin etik ve ruhi boyutuna, yani en genel anlamda imana/itikada işaret eder<sup>112</sup>. Bu da ahlakın evrenselliğini gösterir. Fıkhî yorumlar bölgesel olabilirken ahlakî ilkeler evrensel olma özelliğini taşır.*

*Kur'an-ı Kerim "De ki: "Ben [Allah'm] elçilerin[in] ilki değilim..."<sup>113</sup> derken de peygamberlik zincirinin devamlılığının kopmaz boyutunu anlatır<sup>114</sup>. Bu da toplum fertlerinin kutsal ortak değerler dizisi/paradigmasında bir araya gelmesini sağlayan bir aktör olur. Herkesin sahip olduğu düşünceyi savunarak "senin düşüncelerine katılmıyorum ama düşüncelerini özgürce ifade edebilmen için hayatımı bile verebilirim..." esası toplumda görünür olursa daha sağlıklı bir toplum meydana gelir.*

#### **d-Düşünce ve İnanç Özgürlüğü**

Düşünce ve inanç insanın insanlığını ifade edip görünür kıldığı temel vazgeçilmez özelliğidir. Korunması gereken hasse-i lazimesi yani olmazsa olmazlarından birisi de insanın inancıdır<sup>115</sup>. İnsanların tercih ettikleri inanca göre yaşamaları en temel haklarıdır ve bunu

<sup>111</sup> Şura, 42/13.

<sup>112</sup> Öztürk, Mustafa- Okuyan, Mehmet, "Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu", İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, ed. Yaran, Cafer Sadık, İst. 2001. s.166-167; Esed Muhammed, *Kur'ân Mesajı -Meâl-Tefsîr-*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999, s.986.

<sup>113</sup> Ahkaf, 46/9.

<sup>114</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, III, 220.

<sup>115</sup> Şâtibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât*, th. Abdullah Draz, Beyrut. 1991, II, 8.

seçmekle özgürdürler. İnsanları herhangi bir inancı benimseye zorlamak Kur'an tarafından uygun görülmez<sup>116</sup>.

Bir insana zorla bilgi verilebilir; fakat zorla inanması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdiki, bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanmasıdır. Bu inanma ancak serbest irade ile karar vermeye ve tercih etmeye dayanır. Ayrıca kalbin ve zihnin içinde olup bitenleri başkasının bilmesi mümkün olmadığından, zora mâruz kalan kimsenin "inandım" demesi halinde bunun içteki duruma uygun olup olmadığı kontrol edilemez<sup>117</sup>.

Bugün çağdaşlığın ve medeniyetin en önemli simgesi olarak takdim edilen insan hakları içinde din ve vicdan hürriyeti başköşede yerini almış bulunmaktadır. Bu hürriyet, İnsanların inanmak veya inanmamakta hür olmalarını, kimseye inanç konusunda zorlama yapılmamasını, iman ehlinin de inancını serbestçe yaşamasını ifade etmektedir. İslâm'ı din olarak benimsemeyen, İslâmî ifadeye göre küfrü (inkâr, kâfirlik) seçen bir kimseye zorlama yapılmayacağını, kendisine kâfir olarak yaşama hakkı verileceğini açıkça Kur'an söylemektedir<sup>118</sup>.

Fertleri inanmaya zorlamak Allah'ın insana verdiği "...artık ona dileyen inansın, dileyen reddetsin..."<sup>119</sup> şeklinde formüle edilen "hür irade" özgürlüğünün anlamı olmaz. Allah insanların fikirlerine ipotek konulmasına müsaade etmez. İnsanın seçme hürriyetini de ilahi metin yok saymaz. Zira Allah'ın böyle bir dayatmaya ihtiyacı yoktur. Bu bağlamda aynı yer küreyi paylaşan insanların birbirlerine fikirlerini dayatmaları Kur'an'dan onay alamaz. Kur'an'ın istediği temel husus, farklı düşünce ve inanca sahip insanların beraber yaşamalarıdır. Kur'ân-ı Kerîm: " *Eğer Rabbin dileyseydi bütün insanları hakta ittifak eden bir tek ümmet yapardı. Fakat O bunu irade etmediğinden*

---

<sup>116</sup> Çaşkiye, 88/22.

<sup>117</sup> Hz. Peygamber (s.a.s)'in "Kalbini yardım mı?" ifadeler için bkz. Müslim, "İman" 158; Ebu Davud, "Cihad" 95; İbn Mace, "Fiten" 1; *Müsned*, IV, 26, V, 207.

<sup>118</sup> *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. Heyet, Ankara. 2003, I, 280.

<sup>119</sup> Kehf, 18/29.

*ittifak etmemişlerdir ve işte böylece ihtilaf eder vaziyette devam edeceklerdir...*"<sup>120</sup> diyerek insanları fikrî tercihlerinde özgür bırakmış, farklı olan tehlikeli olarak görmemiş, herkesi kendine benzetme çabasına onay vermemiştir. Kur'ân bu başka ayetlerde geçtiği üzere, başka inanç sahiplerine ve inançsızlara saygıyı öngörür.<sup>121</sup>

Kur'an-ı Kerim "*Dinde zorlama yoktur. Doğru yol, sapıklıktan, hak batıldan ayrılıp belli olmuştur...*"<sup>122</sup> buyurarak farklı inananların düşünce özgürlüğü garanti ve güven altına alınmıştır. Ayrıca farklı olana tahammül gösterilmesi gerektiği, kimsenin inancından dolayı kınanmadığı, zorlanmadığı<sup>123</sup>, dışlanmadığı, tek tip anlayışın dayatılmadığı hususuna da ayet dikkat çekmektedir.

Bakara 2/256 ayetinin sebab-i nüzûlüne bakıldığında inanç ve düşünce özgürlüğünün garanti altına nasıl alındığı daha net anlaşılmaktadır.

Ayetin nüzûl sebebi şöyledir: İslâm'dan önce Ensar kadınlarından birinin çocuğu yaşamazsa bir adakta bulunur, "şu çocuğum yaşarsa onu Yahudi yapacağım" derdi. Bu uygulama sonunda Medine'de oturan Yahudi boyları içinde birçok Yahudileşmiş Ensar çocuğu oldu. Yahudi Nadîroğulları'nın, hıyanetleri sebebiyle Medine'den çıkarılmasına karar verilince artık İslâm'a girmiş bulunan Ensar aileleri "Biz çocuklarımızı Yahudileştirirken o dinin bizimkinden daha üstün olduğu inancında idik. Şimdi ise hak din İslâm geldi, çocuklarımızı onlardan alıp zorla Müslümanlaştıralım" dediler. Bu olay üzerine bu âyet nazil oldu. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s) de onlara: "*çocuklarımızı serbest bırakın*" dedi<sup>124</sup>. Şunu da söylemek gerekir: Ayetin sebab-i nüzûlünün

<sup>120</sup> Hud, 11/118.

<sup>121</sup> Enam, 6/108; Tevbe, 9/6; Ayetin izahı için bk. Kılıç, Sadık, "*Teobe 6. Ayeti Bağlamında Kur'ân Hoşgörüsü ve Dini Çoğulculuk Paradigması*" Diyanet İlmî Dergi, Nisan-Haziran, Yıl: 2014, Sayı: 2, s. 79-87.

<sup>122</sup> Bakara, 2/256.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 387.

<sup>124</sup> Sebebi nüzullerin farklı rivayetleri için bk. Taberî, *Camîu'l-Beyan*, III, 16, 17; Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 73; Bağâvi, *Meâlimu't-Tenzil*, I, 271; Hazin, *Lübâbu't-*

hususî olması hükmünün umumî olmasına mani değildir.<sup>125</sup> Kaidesi unutulmamalıdır. Modern dünyada düşünce ve fikir açısından toplumsal çeşitlilik korunmalı, başka fikirler ayrık olarak görülmemeli, toplumda yaşayan bütün fertlerin sahip oldukları inançlarıyla barış içinde, başka bireylerle yaşayabilecekleri ortak zemin oluşturulmalıdır. Yoksa yeni ve farklı bir düşüncenin gelişmesi engellenmiş olur. Namık Kemâl'in dediği gibi "*Barika-i hakikat müsâdeme-i efkârdan çıkar.*"

İbn Aşur ayetin yorumu ile ilgili şunları söyler: "Evrensel düzen "bütün halkı Müslüman olan bir dünya değil, hakların ve hürriyetlerin bekçiliğini Müslümanların yaptığı bir dünya" idi. Bunun için de diğer din ve vatan sahiplerinin yalnızca Müslümanların hâkimiyetini kabul etmeleri yeterli idi. İşte bu âyet o düzeni getirdi. Dine zorlama savaşı bitti, hakka ve hukuka baş eğdirme savaşı başladı<sup>126</sup>. Baskı ve dayatmanın olduğu toplumlarda kutuplaşma kaçınılmaz bir hal alır. Bir dinin gücü, muhaliflerini baskı ve şiddet ile susturmasıyla kendini göstermez. O dine inananların ahlakî erdemleri ve entelektüel kapasitesiyle kendini gösterir."<sup>127</sup>

Kur'an'ın açık beyanlarına dayanarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; her din mensubu, kendi inancını seçme, açıklama, yaşama, yayma ve örgütlenme hakkına sahiptir. Bu hak, tamamen özgür iradeye bağlı olarak neticelenir ve bu neticenin değerlendirilmesi, ancak Yüce Yaratıcı'ya aittir. Kur'an'a göre her birey, ya kendi değerini üretir<sup>128</sup> ya da üretilmiş değerler pazarından

---

*Te'vil*, I, 271; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 459; Ayetin değerlendirilmesi için bkz. *Kur'an Yolu*, I, 280-282; Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, s. 274-275.

<sup>125</sup> Suyuti, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s. 28; Ayetin farklı sebebi nüzullarının değerlendirilmesi için bkz. Atalay, Orhan, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul 1999, s. 123-126.

<sup>126</sup> İbn Aşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, III, 26-28.

<sup>127</sup> Akyol, Mustafa, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for liberty*, *Özgürlüğün İslami Yolu*, trc. Ömer Baldık, İstanbul 2011, s. 221.

<sup>128</sup> Sad 38/29.

beğendiğini alır<sup>129</sup>. Dolayısıyla bu noktada bireyler hürdür. Bir hürriyeti hem vermek, hem de tercih edilmesi durumunda ağır bir cezaya mahkûm etmek, tutarlı bir kitap olan Kur'an'a elbette ki yakışmaz. Kur'an-ı Kerim'in hiçbir ayetinde, haklı bir gerekçe olmaksızın<sup>130</sup> herhangi bir din mensubuna karşı dininden dolayı saldırgan bir tutum benimsendiği iddia edilemez<sup>131</sup>.

### e-Ötekileştirme Biçimi Olarak Asabiyetin Reddi

Kur'an-ı Kerim'in indiği coğrafyada öne çıkan özellik kabilecilikti. Kabilecilik ile coğrafya arasından yakın bir ilişki vardır. Çorak Mekke'deki yaşam şartları çok çetin olup, hayatta kalmanın tek yolu, sıkı sıkıya kenetlenmiş bir gurup içinde yaşamaktan geçiyordu. Araplar bu sebeple birçok kabile ve aşiretler oluşturmuşlar, bireyler ise bu kolektif akrabalıkların çıkarı için kolaylıkla feda edilebiliyorlardı. Önemli olan kabilenin menfaatiydi, bir şekilde onun parçası olmuş isimsiz bireylerin değildi. Kabile anlayışının öne çıkmasında gücün etkisi vardı. Vahiy toplumunun inşasında "kabile üst kimliği" yerine takva/Allah'a karşı sorumluluğu ifade eden "İslam üst kimliği" görünür oldu<sup>132</sup>. Bu ferdin sahip olduğu kabilenin yok sayılması anlamına gelmiyor, sadece kabilecilik anlayışına onay verilmiyordu. Kabilde kişinin toplum içindeki konumu nesep ve hasep (soy ve sop) kavramalarıyla ölçülüyordu. Kabilecilik anlayışında kişinin bireysel başarılarının değil, onun atalarına atfedilen başarıların kolektif toplamına işaret etmekteydi<sup>133</sup>. Bu da kabile bağlarından bağımsız konum kazanmasına ve ferdi kültürel özelliklerinin görünür olmasını engelliyordu. Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde; "*Ey insanlar! Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza takva dışında bir*

<sup>129</sup> Zümer 39/17-18.

<sup>130</sup> Hac, 22/ 39-40.

<sup>131</sup> Polat, "*İnsan Hakları Ve Özgürlükleri Bağlamında, Kuran 'da Dini Plüralizm*", s. 62.

<sup>132</sup> Hatipoğlu, Sait, *Hilafetin Kureyşiliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara. 2005, s. 19-51.

<sup>133</sup> Akyol, *Özgürlüğün İslami Yolu*, s. 37, 39.

*üstünlüğü yoktur*<sup>134</sup>” şeklindeki radikal eşitçiliği saygınlığını kabileden alan Mekke'nin en prestijli kabilesi olan Kureyşliler için tam bir şoktu<sup>135</sup>. İlahi metin, asıl önemli olanın kişinin erdemi olduğunu vurgular<sup>136</sup>. Birey bunu da ancak kendi eylemleriyle kazanabilir<sup>137</sup>. Bütün insanlar Âdem'in çocukları olup<sup>138</sup>, farklı kabilelere mensubiyet mahza tearüf yani karşılıklı tanışıp bilişmedir<sup>139</sup>. Kur'ân insanlara arka çıkmanın ve yardımın asabiyet gereği değil<sup>140</sup>, ilahi vahyin gösterdiği adalet gibi ortak değerde olması gerektiğini anlatır<sup>141</sup>.

Mekke'de yaşayan insanların farklı kabilelere mensup olmaları onlarda ortak bir kimlik inşası oluşturmuyor, her kabile kendisini merkeze alarak diğerlerini ötekileştirebiliyordu. Bu da toplumsal bütünlüğü sağlamayı imkânsız kılıyordu. Kuvvetlinin zayıfa tahakkümüne götürüyor, ahlaki değerler yerine kabilenin kuralları geçerli oluyordu. Fertler, şeref ve değerini herkes tarafından kabul görmüş evrensel ahlaki değerler ile değil intisap ettiği kabilesinin üstünlüğünden ve etnik aidiyetinden alıyordu. Kur'an insanların kendi çalışmaları ile elde ettikleri “takva<sup>142</sup>” ile farklı olabileceğini yerleştirdi.

Hz. Peygamber (s.a.s)'in yetimliği ve ekonomik imkânlarla sahip olmaması Mekke aristokrasisi tarafından eleştirilmekte idi<sup>143</sup>. Fakat

---

<sup>134</sup> *Müsned*, V, 411; Bir başka hadiste: “*Sen ne kırmızı (tenli)den ne de siyah (tenli)den daha hayırlı değilsin! Onlardan ancak takvâ ile üstün olabilirsin!*” *Müsned*, V, 158, diyerek insanların üstünlük ölçüsü ancak kendi kazanımları ile mümkün olduğunu gösterir.

<sup>135</sup> bkz. “*Asabiyyete çağırın, asabiyyet için çarpışın, asabiyyet üzere ölen bizden değildir.*” Buhari, *Menâkıb* 251; Akyol, *Özgürlüğün İslami Yolu*, s. 41.

<sup>136</sup> Hucurat, Hucurat, 49/13.

<sup>137</sup> Bakara, 2/62; Maide, 5/69; Kehf, 18/88; Meryem, 19/60.

<sup>138</sup> *Müsned*, V, 411.

<sup>139</sup> Hucurat, 49/13.

<sup>140</sup> Irkçılık için bk. Ebu Davud, Edep 111-112; Hadisler için bk. Babanzâde, Ahmed Naim, *İslam Irkçılığı Menetmiştir*, İstanbul. 2005, s. 43-53.

<sup>141</sup> Nisa, 4/135; Maide, 5/8.

<sup>142</sup> Maide, 5/2; A'raf, 7/26; Taha, 20/132.

<sup>143</sup> Zuhruf, 43/31.

Seyyid Kutub'un ifade ettiği gibi, yeryüzü kaynaklı değerlerin gök menşeli değerlerin önüne geçmesine Allah müsaade etmiyordu<sup>144</sup>. Peygamber kabile anlayışının değil, hukukun üstünlüğünü sağlamada Ebu Zer gibi yakın sahabeline<sup>145</sup> ve hatta kızına bile ayrıcalık tanımıyor<sup>146</sup>, toplumsal tercihlerde kabilecilik bağı değil liyakat ve ehliyet öne çıkıyordu. Müşrik olan Amr b. Ümeyye diplomaside istihdam ediliyordu. Kâbe'nin anahtarları (o zaman diliminde) müşrik olsa da işin ehli olduğu için Osman b. Talha'ya veriliyordu<sup>147</sup>.

Toplumdaki sınıf anlayışının reddi için babası daha önce köle olan Üsâme b. Zeyd itirazlara rağmen Kureyş kabilesinin eşrafından bazılarının başına ordu komutanı oluyordu<sup>148</sup>. Tüm insanların eşit olduğu gerçeğini içlerine sindiremeyen, kabileleri ile övünmeyi üstünlük olarak gören Mekke'li bazı aristokrat aileler kızlarını kendileri ile aynı sınıftan olmayanlara vermekte zorlanırken Hz. Peygamber (s.a.s) bir dönem "köle" olan Zeyd b. Harise ile Zeyneb'i evlendirerek sınıf anlayışını kaldırdı. Kur'an yeni inşa ettiği toplumda düzeltilmesini istediği birçok hususu yukarıda geçtiği üzere rol modeller üzerinden pratiğe döker.

Daha önce Yahudilerde görünür olan asabiyet anlayışı, vahyin ışığında yerini temel ve evrensel ilkelere yaşanmış olaylar üzerinden bırakıyordu<sup>149</sup>.

Kur'an'ın nüüzül zeminine bakıldığında ondaki sosyal guruplar çok çeşitlidir. Aynı kan gurubuna, aynı inanç gurubuna, aynı faaliyet

<sup>144</sup> Kutub, *Fizilalu'l-Kur'an*, V, 3186.

<sup>145</sup> Ebu Zer'in valilik talebini reddi için bk. Müslim, "İmaret" 16.

<sup>146</sup> Kızı Fatıma'yı kayırmayacağı hususu için bkz. Buhârî, "Enbiyâ" 54, "Megâzî" 53, "Hudûd" 11, 12; Müslim, "Hudûd" 8, 9; Ebû Dâvûd, "Hudûd" 4; Tirmizî, "Hudûd" 6; Nesâî, "Sârik" 6; İbni Mâce, "Hudûd" 6.

<sup>147</sup> Vahidi, *Esbabu'n-Nûzul*, s. 130.

<sup>148</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kûbra*, II, 189-190.

<sup>149</sup> Yahudilerin ehil olmasına rağmen Talut'un idareciliğine itirazları için bk. Bakara, 2/247; izahlar için bkz. Zühayli Vehbe, *el-Kıssatu'l-Kur'aniyye*, Şam, 1992, s. 113.

dalına, aynı fikir gurubuna mensubiyetten, geçici ve sürekli oluşuna, eğitime veya siyasi duruma tabi oluşuna göre bir çok sosyal grup, Arap sosyal yapısında yer almış, bunların bir kısmı Kur'an'da ve hadislerde zikredilmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an, tabii-dini gurupların varlığını kabul etmiş, insanların kendi neseplerini ve mensubu buldukları ailelerle, kabilelerle, kavimlerle, aşiretlerle ve diğer tabii guruplarla ilgili hususları bilmelerini normal karşılamış, bu yapıları sosyal bir gerçeklik olarak görmüştür. Kur'an'da sırf din gurupların başında ümmet gelmektedir. Diğer kavramlar, kan, toprak birliğini ve ortak maddi çıkarları toplumun temel ölçütü olarak aldıkları halde İslam, ümmet kelimesini seçerek, fikrî sorumluluğu ve ortak bir hedefe doğru yürümeyi toplumsal felsefenin temeli yapmıştır.

İslam Peygamberi, İslamiyet'i fertlerin ferdiyet gücüne hemen hemen hiç sahip olmadıkları, bütün şeref ve itibarını kendi hünerlerine değil, mensup oldukları aileye, klana ve kabileye borçlu buldukları cemaatçi bir sosyal yapıya telkinle görevlendirilmişti. İslam'ın gelişiyle iki büyük sosyo-kültürel değişimin gerçekleşmeye başladığını söyleyebiliriz: Birincisi, klan, kabile, aile gibi ayrı ayrı küçük cemaatlerin farklılıklarını koruyarak kaynaşmalarının sağlanmasıdır. İkincisi ise bu ayrı ayrı cemaatlerin bütünleşmesiyle beraber fonksiyonel bir işbirliğinin ortaya çıkmasıdır. Bunun neticesi olarak fertlere ben şuurunu aşıl原因an menfaat birliklerinin birbirinden ayrı ayrı müesseseler olarak varlığı, küçük cemaatlerin kapalılığını ortadan kaldırmış, biz şuurunun gelişmesine yardımcı olmuştur<sup>150</sup>.

### **f-Adalet/Hukukun Üstünlüğü Zemini**

Aynı coğrafyayı paylaşıp ırkları, dilleri, dinleri, mezhepleri..., farklı olanları bir arada barış ve huzur içinde yaşatmanın zemini adalet yani hukukun üstünlüğüdür. Adalet kelime olarak haklılık,

---

<sup>150</sup> İsmayilov, Mehman, *Kur'an'da Sosyal Bütünleşme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s. 225-226.

dürüstlük, doğruluk, eşitlik, eşit bir şekilde ayırmak, orta yolu tutmak, dengeli olmak, dağıtmak, eşit bir şekilde mükâfatlandırmak anlamlarına gelir<sup>151</sup>.

Adalet, bir şeyi yerli yerine koymaktır. Adalet, herkese verilmesi lazım olanı vermek, yani herkesin hakkına hürmet ve riayet etmektir. Ferdî ve içtimaî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlakî erdeme denir<sup>152</sup>. Bu erdemin işlevsel olması halinde modern dünyada toplumsal problemlere çözüm üretmede önemli bir yere sahiptir<sup>153</sup>.

Kur'an'daki adalet kavramı ailevi, ekonomik, hukuki ve sosyal hayatın çeşitli yönlerinden İslam toplumu çerçevesinde, uluslararası hasmane ilişkilerinde bile, ister insan ile nefsi, isterse kendisiyle başkası arasında olsun bütün adalet türlerini kapsayacak biçimde genişdir. Buna göre, ister kişi, isterse devletle ilgili olsun, bütün ilişkilerde adalet ilkesi İslami yaşayışa egemen olur<sup>154</sup>.

Kur'an'ın, insanları bir arada yaşatmada öne çıkan esas argümanı şudur: “Allah başkalarına adaleti, hatta adaletten de fazla olarak ihsanı, en güzel davranışı emreder...”<sup>155</sup> Ayet hukuk-ahlak ilişkisinin üstünlüğünün formülünü vermektedir. Bu ayetin nüzulünü duyan inanmayan Mekke'liler “çok güzel” demekten kendilerini alamamışlardır<sup>156</sup>. “Kur'an'ın en kapsamlı ayeti” nin bu ayet olduğu ifade edilir<sup>157</sup>.

<sup>151</sup> İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed; *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul. 1986, s. 487; Râzi, Zeynuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *Tefsiru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm*, th. Hüseyin Elmalı, Ankara, 1997, s. 407-408.

<sup>152</sup> Çağrı, Mustafa, “Adalet” *DİA*, İstanbul. 1988, I, 341.

<sup>153</sup> Osman b. Maz'un Müslüman olması için bkz. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 425; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3119.

<sup>154</sup> İsmayilov, *Kur'an'da Sosyal Bütünleşme*, s. 173.

<sup>155</sup> Nahl, 16/90.

<sup>156</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, II, 235.

<sup>157</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 337; Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, XX, 101; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3119.

Bu ayetin hemen akabinde gelen ayette “*Bir de sözleşme yaptığımızda Allah'ın huzurunda verdiğiniz sözü yerine getirin...*”<sup>158</sup> buyurur. Ayet hem insani varoluşumuzla ilgili ontolojik sözleşmeyi, hem Allah'a güvendiğimizi (iman ve teslimiyeti seçerek) ifade ettiğimiz teolojik sözleşmeyi ve hem de insan ilişkilerinde verdiğimiz söz ve vaatlerden oluşan sosyolojik ve ekonomik sözleşmeleri kapsar<sup>159</sup>.

Müslümanlarla bir arada yaşayan başka inançlara mensup insanların hukuki özerkliğe<sup>160</sup> sahip olmalarına rağmen Hz. Peygamber (s.a.s) e gelip bazı hususlarda kendisinin hüküm vermesini istiyorlardı.<sup>161</sup> Kur'an-ı Kerim “...*Sana gelirlirse ister aralarında hükmet, istersen hükmetmekten geri dur! Geri durursan onlar sana asla bir zarar veremezler...*”<sup>162</sup> buyurmaktadır.

Yukarıda geçtiği üzere Medine'de yaşayan farklı inanç mensuplarının hakları “*Medine sözleşmesi*” ile garanti altına alınmış, tarihî süreçte ise zimmî veya müste'men (vize ile İslam beldesine girmiş gayri müslim) lerin kazaî ihtilaflarının giderilmesi, onların hangi hükümlerle yargılanacağı ve işlerinin hangi mahkemeler tarafından yürütüleceği hukuki esaslar ile ortaya konmuştur<sup>163</sup>.

Kur'an-ı Kerim ferdî adaletle beraber sosyal adaletin de sağlanmasını ister. “*Ey iman edenler! Haktan yana olup var gücünüzle ve bütün işlerinizde adaleti gerçekleştirin ve adalet nümunesi şahitler olun! Bir topluluğa karşı, içinde beslediğiniz kin ve öfke, sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil davranın, takvâyâ en uygun hareket budur. Allah'a karşı*

---

<sup>158</sup> Nahl, 16/91.

<sup>159</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 339; Güner, “Hz. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı”, s. 235-236; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 517.

<sup>160</sup> Fidan, Yusuf, “İslam Toplularında Gayr-i Müslimlerin Yargı Alanındaki Hak ve Sorunlulukları” İstem, Yıl: 10, Sayı: 19, s. 225-235, s. 227.

<sup>161</sup> İbn Mace, “Hudud” 10

<sup>162</sup> Maide, 5/42.

<sup>163</sup> Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam; *Kitabu'l-Emval*, trc. Cemaleddin Saylık, İstanbul. 1981, 50-80; Özel, “Müste'men” *DİA*, İst. 2006, XXXII, 140-143.

gelmekten sakının! Çünkü Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.”<sup>164</sup> Bu ayet hak, adalet, temize çıkarma, şahitlik, eylem, hüküm verme ve sorumluluğu paylaşma bakımından doğru ve tarafsız olma alanında Kur’an’ın en parlak ayetlerindendir<sup>165</sup>. Toplumsal problemleri çözmeye hakem ve referans olarak “hukuk” gösterilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s) “Her kim ki, Allah’ın ve Peygamberinin himayesinde bulunan bir muahidi öldürürse, kokusu yetmiş yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu koklayamaz”<sup>166</sup> buyurarak inanan insanların adalet anlayışlarının temel parametrelerini vermektedir. Bir başka hadiste de “Suçsuz yere bir müste’men/eman verilmiş/sözleşme sahibini öldüren kimseye Allah cenneti haram kılmıştır”<sup>167</sup> diyerek tarihî süreçte Müslümanların uhrevî hayatlarındaki mutluluğun başka inançlara mensup insanlara davranış kodları üzerinden olacağına dikkat çeker.

Başka inançlara mensup insanların yargıdaki özerklikleri, çok kere Müslümanlara aynı statüde bulunmaları, kendilerine hakkaniyet ve adalet ölçülerinde davranılması durumlarında hem İslam’a sempati duymalarını sağlamış hem de Müslüman olmalarına sebep teşkil etmiştir<sup>168</sup>.

Sultanahmet’teki Firuzğa Camii’yle ilgili aşağıda gelecek anekdot sadece insanların değil, devletin de bu konulardaki tutumunun adalet ilkesine dayandığını gösteriyor. Bilindiği üzere caminin minaresi sağ değil sol taraftadır<sup>169</sup>. Sebebi ise şudur; sağda olursa bitişikteki evin güneşine mani olması. Kadiya başvuran

<sup>164</sup> Maide, 5/8.

<sup>165</sup> Derveze, Muhammad İzzet, *et-Tefsiru’l-Hadis*, Mısır, 1964, IX, 70.

<sup>166</sup> İbn Mace “Diyat” 32; Nesai, “Kasame” 14-15; *Müsned*, II, 186, IV, 237.

<sup>167</sup> Ebu Davud, “Cihad” 153.

<sup>168</sup> Fidan, “İslam Toplumlarında Gayr-i Müslimlerin Yargı Alanındaki Hak ve Sorumlulukları” s, 234; Çiçek, Halil, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, İstanbul, 1998, s. 254-260.

<sup>169</sup> Eyice, “Firuz Ağa Camii”, *DİA*, İst. 1996, XIII, 136.

gayrimüslim ev sahibinin itirazı haklı bulunur ve minarenin alışımlışın aksine sola yaptırılmasına karar verilir<sup>170</sup>.

Modern dünyada insanların en çok aradığı faziletlerin başında adalet gelmektedir. İnsanlar kendi doğduğu toprakları bırakıp başka yerlere adalet özleminden dolayı gidiyorlar. Tıpkı Mekke'de zulme maruz kalan insanların Habeşistan'a (adalet sahibi bir idareci olduğundan dolayı) hicret etmesi gibi<sup>171</sup>.

Bir arada yaşama "hukuku" ve "ahlakının" inşası ile beraber, adalet arayışı küresel bir problem olmaya devam etmektedir.

Bir Amerikalı bir yılda ortalama olarak doksan Hindistanlının tüketebileceği kaynakları tüketmektedir<sup>172</sup>. Dünyadaki adalet anlayışının kutsal metinler bağlamında yeniden düzenlenmesine ihtiyaç vardır. Yoksa şairin;

*"...Allah'ın on pulunu bekleye dursun on kul*

*Bir kişiye tam dokuz, dokuz kişiye bir pul.*

*Bu taksimi kurt yapmaz kuzulara şah olsa..."*<sup>173</sup> serzenişi aktüel olma özelliğini korumaya devam edecektir.

## **Netice**

Allah'ın yarattığı insanların dilleri, dinleri, renkleri, mezhepleri, meşrepleri, meslekleri farklı olabilir. Bu farklılıklara sahip insanların tek bir din üzerinde bir araya gelmeleri mümkün değilse de "ortak ahlakî değerler" etrafında toplanmaları mümkündür.

---

<sup>170</sup> [http://www.zaman.com.tr/yorum\\_tokinin-hasankeyfi-malumun-ilami\\_2118028.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_tokinin-hasankeyfi-malumun-ilami_2118028.html); Erişim Tarihi: 12.08.2013; Müslim-Gayr-i Müslim ilişkileri için bk. Şeker, Mehmet, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi*, Ankara, 2002, s. 89-147.

<sup>171</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, I, 321-323; İbn Sa'd, *et-Tabakat*, I, 204-205.

<sup>172</sup> Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, İstanbul. 2006,s. 123, 125; Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, s.65-72.

<sup>173</sup> Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, İstanbul. 1988, s. 407.

Aynı coğrafyayı veya aynı mekânı paylaşan insanlar ikili ilişkileri “benzerlikler” üzerinden hareket ederek yapıyorlar. Hâlbuki aynı toplumdaki fertler farklı olacağına göre ilişkinin de “farklılıklar” üzerinden yapılması gerekir. Yoksa toplumda narsist özellikli ve egosunu öne çıkaran bireyler ortaya çıkar. Bu da birlikte yaşama kültürünü zedeler. Belki de fertlerin duygu dünyalarında derin travmalar meydana getirir. Toplumda da “çatışma kültürü”nü besler.

Günümüz dünyasının en büyük handikaplarından birisi birbirine benzemeyen her bir renk, dil, mezhep, din, etnisite ve kültürel farklılıkları bir arada yaşatmayı becerememesidir. Farklılıkların bir arada yaşa(tıl)maları gereken zemin halen istenen düzeye ulaşabilmiş değildir. İnsanlar kendilerine benzemeyenlerle aşılmaz duvarlar örmeye devam etmektedirler. Yani farklılıklar içinde birlikteliği yakalayamama hali. Vahdette kesret, kesrette vahdetin tecellisini görmeme ve gösterememe durumu...

İnsanlar sahip oldukları değer yargılarının toplumun bütün kesimleri için temel ilkelermiş gibi zemin inşa etmekte, başkalarına da yer açmayarak direnmeye devam etmektedirler. Halbuki ne bizim şu veya bu gruba mensup olmamız diğerlerinin varlığını gayrı meşru ilan edip yok etme hakkını bize verir ne de bir realitedir diye her inancı ve fikri hak ve hakikat makamında kabul etmesini zorunlu kılar. Bu, farklı din ve inanç grupları arasında geçerli olduğu gibi, aynı dinin evreninde yer alan farklı gruplar (mezhepler, tarikatlar, cemaatler, fırkalar) arasındaki ilişki için de geçerlidir.”<sup>174</sup>

Bir diğer problem, yer kürede, farklılıkları bir arada yaşatan çimento mahiyetindeki bir dinamik olan kutsalı/dini değerlendiremeyişimiz olmuştur. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Helsinki Nihai Senedi veya Kopenhag Kriterlerinin sahip olduğu değerlerin<sup>175</sup>, fazla karşılık bulamadıkları, manevi kaynaklardan da beslenmedikleri için olsa gerek insanları farklılıkları ile bir arada

<sup>174</sup> [http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/nurculuk-ve-kitabi\\_2232304.html](http://www.zaman.com.tr/ali-bulac/nurculuk-ve-kitabi_2232304.html): Erişim Tarihi; 19.07.2014

<sup>175</sup> Bulaç, Ali, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, İst. 2001, s. 48-50.

yaşatmaya yetmediği izahtan varestedir. Bu bağlamda kutsalın yeniden yorumlanarak devreye sokulması kaçınılmaz olarak kendini göstermektedir. Bütün insanlara evrensel değer olan “adalet” ortak paydasında muamele yapılmalıdır.

Tarihî süreçte farklılıklar aynı toprak parçasında; eşit vatandaşlar olarak, kültürel çeşitliliğin tanındığı ve, özgürlüklerin korunduğu bir atmosferde yaşamışlardır. Kur'an'ın inşa ettiği “Medine modeli” fonksiyonu ve rolü bu bağlamda araştırılmalıdır. Bu modelde Yahudi, Hristiyan, Müşrik, Müslümanlar ortak “değerler dizisi” ve diyalog zemininde yaşamışlardır. Bu fonksiyonu yerine getirecek ve insanları “ihtiyarî” olarak bir araya getiren ortak esasların yeniden keşfine vahyin kuşatıcı tayfları altında ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber (s.a.s) farklı inançlara yönelik söylemlerini vahiy kaynaklı ve vahiy merkezli olarak inşa eder. Toplumdaki siyasal ve sosyal sorunlar ilahi kelamın şemsiyesi/koruması altında çözüme kavuşturulmuşlardır.

Kur'an farklı inanç gurupları ile ilişkileri tanzimi kutsallara “*ihtiram*” /saygı esası üzeri inşa eder. Hz. Peygamber, Hayber savaşı'dan sonra sulh gerçekleşince ganimet mallarını paylaşmış, ganimet malları arasında bulunan Tevrât nüshalarını da Yahûdilere iade etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s) Medine'de yaşayan bütün inanç guruplarını “*Medineli*” olma ortak paradigması etrafında yaşatarak tarih boyunca gelecek insanlara model oluşturmuştur.

Tarihe bakıldığında sahip olduğumuz emsalsiz bir medeniyetimiz var; Endülü's'te, Anadolu'da, Irak'ta, Şam'da, Hicaz'da. Özellikle Mısır'da farklı inanç, dil, kültür ve mezheplere mensup insanları bir arada yaşatan bir kültürümüz var. Bütün bu medeniyetimizin dinamiklerini harekete geçirerek, inancımızı yeniden doğru okuyarak bu coğrafyada barış içerisinde birlikte yaşama formüllerini üretebiliriz.

Orkestra şefi nasıl ki, farklı sesleri yok etmeden çok sesliliğin uyumlu bir melodiye dönüşmesini, ahenkli çıkmasını sağlıyorsa, toplumdaki bütün farklılıkları bir arada tutan, birbirini yok etmeden yaşamalarını sağlayan, birbirini besleyen bir ahlaki sistemin kurulması gerekir. Yoksa modern dünyada yer almak mümkün değildir.

Ayetlere bakıldığında farklılıkların kendilerini ifade ve izhar etmelerinin yanısıra, bir arada yaşamının yolları görülür. Hatta Kur'ân, farklı inanç mensupları arasındaki evliliğe onay verirken, sadece kendi taraftarlarının veya çoğunluğun haklarını önceleyen, diğerlerini ötekileştirerek yok sayan bir anlayışı değil "ortak zemin" inşası önerir.

Her nedense bu coğrafyada "bir arada" yaşıyoruz fakat birbirimize "uzak" duruyoruz. Birbirimize tahammül eşiğimiz düşük olduğu için "teğet" geçiyoruz.

Toplum olarak birbirimizle temas etmeden yaşıyoruz. Bir arada yaşıyoruz fakat tanımamak ve tanışmamak zorundaymışız gibi davranıyoruz. Bu da toplumsal kaynaşmayı ve birbirimiz hakkındaki önyargıların kırılmasını engelliyor.

Tanımak ve konuşmak için farklı fikirlere sahip insanların aynı sofraya etrafında bir araya gelmesi fırsata dönüştürülmelidir. Toplumda yaşayan fertlerin bir arada yaşamasını temin etmede sofraya kültürünün önemli ve özel bir yeri vardır. Bu sayede bir arada yaşama kültürü ve bu kültürün içselleştirilmesi imkânı ortaya çıkar.

## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut th.

Aclûnî, İsmâil Muhammed; *Keşfu'l-Hafâ ve An Muzîli'l-İlbâs Amme İştêhere Mine'l-Ehâdîsi Alâ Elsineti'n-Nas*, Mûessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.

Aktaş, Mehmet Nurullah, *Nüzûl Sürecinde Önceki Hukuk Sistemlerinin Değeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.

Akyol, Mustafa, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for liberty, Özgürlüğün İslami Yolu*, trc. Ömer Baldık, İstanbul 2011.

Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (I)*, İstanbul 2009.

Aslan, Ömer, *Kur'an ve Hoşgörü*, Ankara 2005.

Atalay, Orhan, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul 1999.

Atçeken, İsmail Hakkı, "İslam Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi, (*Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği*)" İstem, y1:7, sayı:14, 2009, s. 41- 59.

Ateş, Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.

Aydın, M. Akif "Osmanlı'da Hukuk", Osmanlı Devleti Tarihi, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999.

Aydın, Mahmut, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar", Milet ve Nihal, Cilt: 6, Sayı: 2, Ağustos 2009, s. 9-30.

Babanzâde, Ahmed Naim, *İslam Irkçılığı Menetmiştir*, İstanbul. 2005.

Bağâvî, Ebu Muhammed el-Hüseyin; *Meâlimu't-Tenzil*, (Tefsiru'l-Hâzin Kenarında ) Mısır, 1955.

Buhâri, Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim; *Sahihu'l-Buhâri*, Mısır, 1212.

Bulaç, Ali, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, İstanbul. 2001.

-----“Asrı Saadette Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul. 1995, II, 170-186.

Bulut, Halil İbrahim, “Ümmet”, *DİA*, İstanbul. 2012, XXXXII, 308.

Can, Ali, *Diyaloğun Kur’ânî Temelleri*, İstanbul. 2011.

Çağrı, Mustafa, “Adalet” *DİA*, İstanbul. 1988, I, 341.

Çiçek, Halil, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*, İstanbul, 1998.

Demirci, Abdurrahman, “Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi” *İstem*, Yıl:10, Sayı: 19, Konya, 2012, 253-271.

Derveze, Muhammad İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Mısır, 1964.

Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş’âs, *es-Sünen*, Beyrut 1980.

Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam; *Kitabu'l-Emval*, trc. Cemaleddin Saylık, İstanbul. 1981.

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, trc. Ali Özek, İstanbul. 1973.

Eğri, Osman, “*Tebliğ Aracı Olarak bir arada Yaşama Kültürü*,” *İslam’ın Güncel Sunumu*, İstanbul, 2006.

Elmalı’lı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1986.

Esed Muhammed, *Kur’ân Mesajı –Meâl-Tefsîr-*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1999.

Eyice, Semavi, “Firuz Ağa Camii”, *DİA*, İstanbul. 1996, XIII, 136.

Fidan, Yusuf, “İslam Toplumlarında Gayr-i Müslimlerin Yargı Alanındaki Hak ve Sorumlulukları” İstem, Yıl: 10, Sayı: 19, s. 225-235.

Gülñihal, Bozkurt, *Alman - İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara1996.

Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara. 2010.

Güner, Osman, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, Ankara, 1997.

----- “Hz. Peygamber'in Öteki'ne Bakışı”, İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, ed. Yaran, Cafer Sadık, İst. 2001. s.217-284.

Güneş, Ahmet, *Hoşgörünün Hukuki Temeli*, İzmir, 2006.

Hamidullah Muhammed; *İslâm Peygamberi*, trc. Sâlih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul. 1980

-----*el-Vesaiiku's-Siyasiyye*, Beyrut, 1987.

Hamidullah, “*Hudeybiye Antlaşması*” DİA, İstanbul. 1998, XVIII, 297-299.

Hatipoğlu, Sait, *Hilafetin Kureyşiliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara. 2005.

Hazin, Ali b. Muhammed; *Lübabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Mısır, 1955.

İbn Âşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.

İbn Hişam Ebu Abdi'l-Melik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1990.

İbn Kayyim el-Cevziyye Şemsuddin Ebi Abdillan Muhammed b. Ebi Bekr, *Zadu'l-Meâd Fi Hedyi Hayri'l-'İbâd*, Beyrut, 1996.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail; *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahraman Yayınları, İstanbul. 1985.

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed; *es-Sünen*, thk. M. Fuad Abdalbâki, Mısır, 1985.

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed; *et-Tabakatu'l-Kubra*, Beyrut, 1985.

İslamoğlu Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, Düşün yayıncılık, İstanbul. 2008.

İsfahânî, Râğıb Ebu'l-Hüseyin b. Muhammed; *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul. 1986.

İsmayılov Mehman, *Kur'an'da Sosyal Bütünleşme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008.

Kapar, M. Ali, "*Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, İstanbul. 1995, II, 311-376.

Keskin, Yusuf Ziya, *Nebevi Hoşgörü*, İstanbul. 1997.

Kılıç, Sadık, "*Tevbe 6. Ayeti Bağlamında Kur'ân Hoşgürüsü ve Dini Çoğulculuk Paradigması*" Diyanet İlmi Dergi, Nisan-Haziran, Yıl: 2014, Sayı: 2, s. 79-87.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, İstanbul. 1988.

Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, İstanbul. 2006.

Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri; *el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1985.

*Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. Heyet, Ankara. 2003.

Küçük, Hamza, *Kur'an'da Farklı İnanç Sahiplerinin Birbirleriyle İlişkileri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2004.

Kutub, Seyyid; *Fizilali'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980.

Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, th. Ahmed Ferid, Beyrut, 2002.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri; *Sahihu Muslim*, İstanbul. 1985.

Müsned, bk. Ahmed b. Hanbel.

Nesâî, Ebu Abdirrahman b. Şuayb, *es-Sünen*, th. Abdulfettah Ebu Gudde, Beyrut, 1992.

Nesefi, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud; *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Kahraman Yayınları, İstanbul. 1984.

Önkal, Ahmet, "Beytulmidras", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 95,

Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul. 1998.

Öztürk, Mustafa- Okuyan, Mehmet, "Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu", *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, ed. Yaran, Cafer Sadık, İst. 2001. s.163-216.

Polat, Ahmet Fethi, "İnsan Hakları Ve Özgürlükleri Bağlamında, *Kuran 'da Dini Plüralizm*", Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlmi Mecmuası, No: 1, Mart, 2004, s. 21-66.

Râzi, Fahrudin Muhammed b. Ömer; *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1982.

Râzi, Zeynuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdi'l-Kadir; Tefsiru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm, th. Hüseyin Elmalı, Ankara, 1997.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003.

----- *“İlk Müslüman Toplumda Bir Arada Yaşama Tecrübesi” İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, Ankara. 2009.

Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr; *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1973.

Şâtibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât*, th. Abdullah Draz, Beyrut. 1991.

Şeker, Mehmet, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi*, Ankara, 2002.

Tabatabai Muhammed Hüseyin; *el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tahran, 1973.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyil-Kur'ân*, Beyrut, 1988.

Tan, Zeki, *“Kur'ân-ı Kerim'e Göre Toplumsal Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Mabetlerin Fonksiyonu”*, Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2, Yıl: Güz, 2012, s. 01-31.

..... *“Kur'ân-ı Kerim'in Sofra Kültürümüze Kattığı Değerler”*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2011, Cilt: XIII, Sayı: 2, s. 229-273.

Tarhan, Nevzat, *Toplum Psikolojisi, Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*, İstanbul. 2010.

Tirmizi, Ebu 'İsa Muhammed b. 'İsa, *el-Camiu's-Sahih*, th. A. Muhammed Şakir, Mısır, 1985.

Tuğ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul. 1969.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, "Hoşgörü" md. Ankara. 2009.

Vahidi Ebu'l-Hasan Ali Nisâburi, *Esbabu'n-Nûzul*, Beyrut, 1986.

Yılmaz, Hüseyin, *Kur'ân'ın Işığında Müslim-Gayrimüslim İlişkileri*, İstanbul, 1997.

Yiğit, Yaşar, Hz. *Peygamber ve Hoşgörüsü*, Ankara. 2007.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, Carullah Mahmud b. Ömer; *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vilve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, th.

Zeydan, Abdülkerim, *Ahkamu'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'minin fi Dari'l-İslam*, Bağdat, 1976.

Zühayli Vehbe, *el-Kıssatu'l-Kur'aniyye*, Şam, 1992.

## SİYAK KAVRAMI'NIN SEMANTİK ANALİZİ

Yunus EKİN\*

### Özet

Bu makalede siyak kavramı semantik yöntemiyle analiz edilecektir. Klasik dönemden modern döneme uzanan süreçte gerçekleşen anlam değişimleri ve zenginliklerine işaret edilecektir. Siyakla ilgili kavramsal çerçeve hakkında bilgi verilecektir. Farklı zaman dilimleri arasında mukayeseler yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyak, semantik, dil dışı bağlam, dil içi bağlam.

\*\*\*

### The Semantic Analysis of the concept of Siyaq/Textual context

#### Abstract

In this article the concept of "siyak" will be analyzed with the semantic method. Also, will be pointed to meaning changes and enrichment in the proces extending from the classical period to the modern era. At the same time, comparisons will be made between different time zones.

**Key Words:** Siyak, semantic, linguistic context, context of stituation.

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, yekin@sakarya.edu.tr

## Giriş

Yüce Allah son ilahi mesajı muhataplarının diliyle tenzil buyurmuştur. Kur'an, ilk muhataplarına kendi anadilleriyle hitap etmiş, kendilerinden olan bir Peygamber vasıtasıyla da tebliğ, teybin ve tatbik edilmiştir. İlk Müslüman nesil, Kur'an ile aynı dili ve zamanı paylaşmıştır. Bu durum onlara mesajı anlamakta ve uygulamakta büyük kolaylık ve ayrıcalık sağlamıştır. Daha sonraki nesiller ise, hem zaman hem de mesajın iletildiği dil itibarıyla Kur'an'dan uzak kalmışlardır. Tabiîn neslinden itibaren Müslüman nesiller ve ilim ehli Kur'an ile sahabe sonrası nesiller arasında görülen gerek dilsel gerekse tarihsel mesafenin kapatılmasına yönelik çalışmalar yapmışlardır. Kur'an'ın indiği ortama dair bilgileri ve Kur'an Arapçasıyla ilgili dilbilimsel verileri toplamaya başlamışlardır. İşte bu süreçte pek çok İslami disiplin gibi, hem rivayet hem de dirayet itibarıyla tefsir ilmi teşekkül etmiştir. Zaman içinde diğer İslami disiplinlerle girdiği ilişkiler çerçevesinde metot ve literatür açısından zenginleşmiştir.

Kur'an'ın tevil sürecinde gerek klasik gerekse modern dönemde müfessirin asla müstağni kalamadığı yorum araçlarından biri siyaktır. Metnin anlamının üretilmesinde hem metin içi bağlam, diğer bir ifadeyle metnin nazmı, tertibi ve bütünlüğü, hem de metin dışı metni kuşatan kültürel ve tarihsel bağlam daima belirleyici olmuştur. Siyak kavramına yönelik eşzamanlı ve artzamanlı semantik tahliller göstermiştir ki klasik dönem ile modern dönem bağlam tasavvurları farklılaşmıştır. Önceliklerde değişimler olmuştur.

Bu makalede siyak kavramı semantik yöntemiyle analiz edilecektir. Klasik dönemden modern döneme uzanan süreçte gerçekleşen anlam değişimleri ve zenginliklerine işaret edilecektir. Farklı zaman dilimleri arasında mukayeseler yapılacaktır.

## 1. Siyak İfadesinin Lügat Anlamı

Siyak kelimesi sözlükte, “s-v-k” fiil kökünden türemiş “sivak” masdarındaki vav’ın “ya” harfine dönüştürülmesiyle elde edilen bir isimdir. Bir şeyi sevk etmek, takip etmek ve sürmek anlamına gelir. İbn Fâris (v.395h.) bu kelimenin anlamını, bir şeye tabi olmak, uymak ve peşinden gitmek anlamındaki “hadv” masdarıyla açıklar. Deve, koyun gibi hayvanların bir yere doğru ardı ardına sevk edilmesine “sâka’l-maşiye” ifadesi kullanılırken develerin peş peşe bir yere sürülmeleri “tesâvekati’l-ibil” tabiriyle dile getirilir. Arap toplumunda mehir olarak kız tarafına gönderilen deveye de sadâk denilir ve kadına mehir verme hadisesi “suktü ile’ mraatî sadâkahâ” cümlesiyle anlatılır. Yine bu kökten türeyen es-sûk (çoğulu esvâk); insanların ve ticarî malların toplandığı ve sevk edildiği pazarlar ve çarşılar; “sûku’l-harb” ise savaşın en yoğun ve şiddetli yaşandığı bölge ve mekân anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Cevherî, (v.400h.) arapların bir kadının peş peşe üç erkek çocuğu doğurmasını, “veledet fûlanetün selâsete benine ala sâkin vahidin” cümlesiyle anlattıklarını zikrettikten sonra siyak kelimesindeki ittiba ve takibin ardışıklığına ve bütünlüğüne dikkat çeker. Bu çerçevede insanın ruhunun bedenden ayrılışına da siyak tabiri kullanılmaktadır ki insanın yeni bir âleme sevk edilmesini ve ruhun bedenden ayrılış sürecini resmetmektedir<sup>2</sup>.

İbn Manzur (v.711h.) ise yedi sayfaya yakın yer ayırdığı siyak kelimesinin anlamıyla ilgili şunları zikretmektedir: Öncelikle deve ve benzeri hayvanların peşpeşe sürülmesi bir yerden başka bir yere sevk edilmesi “siyak” köküyle anlatılır. İkinci olarak kişinin evlendiği kadına mehir vermesi bu fiille ifade edildiği gibi bizzat mehir için de “sevk” ismi kullanılır. Üçüncü olarak kişinin ruhunun bedeninden çekilmesine yani ölüm haline “sevk” veya “siyak” tabiri kullanılır. Dördüncü olarak insanların alışveriş için toplandıkları pazar ve

<sup>1</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, Mısır 1969, III, 117.

<sup>2</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Kahire 1982, IV, 1499.

çarşılar için “sûk” veya çoğulu “esvâk” tabir edilir. Beşinci olarak harbin kızıştığı insanların iç içe girdiği hale “sûku'l-kital” ifadesi kullanılır. Altıncı olarak insanın baldırına “sâk” ismi verilir. Yedinci ve bir mecaz olarak sıkıntılı ve şiddetli iş ve durumu anlatmak için de “yekşifu an sâkîhî” ve benzeri ifadeler kullanılır. İnsanın baldırının açılmasıyla kişinin aşırı sıkıntı ve zor durumda olması arasında ilgi kurulur. Bu deyimmin bir benzeri olarak savaş şiddetlendiğinde “kâmetü'l-harbu alâ sâkın” darb-ı meseli de kullanılır<sup>3</sup>.

İbn Manzur, çok detaylı bir şekilde şahidlerini de zikrederek kelimenin türevleri ve anlamlarını verdiği sözlüğünde “sözün sevkedilişi” manasından hiç bahsetmez. İlginçtir “siyak” kelime köküyle ilgili zikredilen farklı kullanım veya anlamlar içinde “sözün bir maksada göre sevki veya dizilişi” anlamını İbn Manzur zikretmediği gibi selefleri olan ve yukarıda kendilerinden iktibasta bulunduğumuz Cevherî ve İbn Fâris de zikretmez. Hatta Fîrûzâbadî (v.817h.) de benzer bir şekilde sözün bir maksada göre sevkedilişi ve dizilişi anlamını “siyak” masdarı için kaydetmez<sup>4</sup>. Klasik sözlük yazarlarından Ebu Mansur el-Ezherî (v.370h.) ve İbn Sîde (v.458h.) de sözlüklerinde sevk masdarının yukarıda zikrettiğimiz değişik kullanım ve anlamlarını zikretmelerine rağmen “sözün sevkedilişi ve üslubu” manasına hiç değinmezler<sup>5</sup>.

İslamın temel kaynağı olmanın yanında Arap edebiyatının en temel klasik metinlerinden olan Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında “sevk” kökü ve türevleri on yedi ayette geçmektedir. Özetle, ayetlerde, “sâka” fiil köküne ve türevlerine, yağmur bulutlarının kurak topraklara sevk edilmesi veya gönderilmesi (A'raf, 7/57; Fatır, 35/9), mücrim ve kâfirlerin cehenneme sevk edilmesi (Meryem, 19/86; Zümer, 39/71), göz göre göre ölüme sürüklenmek (Enfal, 8/6), insanın veya hayvanın baldırı (Neml, 27/44; Sâd, 38/33), insanların toplandığı

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990, X, 166-171.

<sup>4</sup> Fîrûzâbadî, *Mecdüddin, el-Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut 1996, s. 1156.

<sup>5</sup> Ebu Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Beyrut 2001, IX, 231-234; İbn Sîde, *Ebu'l-Hasen, el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-Azam*, Beyrut 2000, VI, 523-527.

çarşı ve pazar (Furkan, 25/7), insanın ruhunun bedeninden çıkması yani ölümü (Kiyame 75/29) ve sıkıntılı ve zor durum (Kalem,68/42) manaları yüklenmiştir.

Kur'an kelimelerine dair kıymetli eseriyle bu alandaki konumu müsellem olan Râgıb el-İsfehanî (v.425h.) de Kur'an'dan örneklerini zikrederek yukarıda zikredilen manaları kaydeder. Onun açıklamaları arasında da "sâka" fiil kökünün "sözün sevkedilişi" anlamındaki kullanımı yer almaz<sup>6</sup>.

Görüldüğü üzere Kur'an ayetlerinde de "sözün bir maksada göre sevkedilişi veya dizilişi" anlamı geçmemektedir. Gerek Kur'an'da gerekse temel sözlüklerde niçin "sevk" masdarının söz ile irtibatlı olarak kullanımı geçmemektedir? Bunun cevabı kanaatimizce Zemahşerî (v.538h.)'nin "Esasü'l-belağa" isimli sözlüğündeki açıklamalarıdır.

Zemahşerî, siyak kökünün yukarıda zikredilen temel anlamlarını zikrettikten sonra bu kelimenin zamanla mecazî olarak, sözün söylenilişi, terkibi ve dizilişi için de kullanılmaya başlandığını söyler. "Sözün sevkedilmesi" anlamı kelimenin daha sonra kazandığı bir mana ve kullanımdır. Bu düşüncesini dildeki değişik kullanımlarla örneklendirir: Birinci örnek cümle "O sözü en güzel bir üslupla dile getirir" anlamındaki "ve huve yesûku'l-hadîse ahsene siyak" cümlesidir. Bu ifade Türkçe'deki "taşı gedigine koymak" deyimini çağrıştırmaktadır. İkinci örnek cümle "Bu söz sana söylenmektedir" manasındaki "ve ileyke yusâku'l-hadis" ifadesidir. Üçüncü örnek cümle ise, "Bu sözün söylenişi şöyledir" anlamındaki "ve hazel-kelam mesâkuhu ilâ kezâ" terkididir. Son olarak da "sana peş peşe sırasıyla söylüyorum" anlamındaki "ci'tüke bi'l-hadisi ala sevkîhi(serdihi)" ifadesidir<sup>7</sup>.

Siyak kökünün anlamları arasında "sözün sevkedilişi" anlamının temel sözlüklerde zikredilmemesi, Kur'an'da bu kullanıma

<sup>6</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, Dimeşk 1992, s. 436.

<sup>7</sup> Zemahşerî, *Esasül-Belâğa*, Beyrut 1998, Daru'l-kutübi'l-ilmiyye, I, 484.

yer verilmemesi, siyak ifadesinin semantik gelişimi açısından önemlidir. Zira bu durum kelimenin anlam alanında zaman içinde bir zenginleşme olduğunu gösterir. Ayrıca Kur'an'da "sevk" kökünün sözün sevkedilişi manasında kullanılmaması en azından miladî yedinci asırda kullanılan Arapçada bu anlamın yaygın olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

## 2. Klasik Dönem'de Siyak Kavramı

İslamî literatürde ve tefsirlerde siyak, sibak, nazmü's-siyak, nazmu'l-âye, nesku'l-âye, ruhu'l-âye, el-karine, mukteza'l-kelam, mülâemetü'l-kelam, zahiru'l-âye, el-munasebe, fehva'l-kelam, el-makam gibi ifadelerle dile getirilen siyak kavramı, kelamın maksadını ve anlamını belirleyen en temel unsurlardan biridir. Bu nedenle İslam âlimleri siyakın unsurları ve ayetlerin anlaşılmasındaki rolü hakkında fikir beyan etmişlerdir. Ancak çok bilinen bir mesele olması nedeniyle efradını câmi ağyarını mâni bir tarifini yapmamışlardır<sup>8</sup>. Bu nedenle siyakın ıstılah anlamı için gerek islamî ilimlerin genel anlamda metodolojisi olan Usul-i fıkıh eserlerine, gerekse özel olarak tefsir usulü ve konularını işleyen kaynak eserlere müracaat edilecektir.

Siyak terimini ıstılahî anlamında kullanan âlimlerden İmam Şafîî (v.204h.) *Er-Risâle*'sinde siyakla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: "Allah, kitabında Araplara onların lisanıyla, bildikleri manalarla hitap etmiştir. Yine Arapların pekâlâ bildikleri bir husus dillerinin çok geniş oluşu, yani Arap dilindeki ittisa'dır. Arap Dilinin bu yapısal özelliği neticesinde bazen âmm ve zâhir bir lafızla yine âmm ve zâhir bir mana kastedilir. Sözün siyakına bakmaya gerek kalmaz. Bazen de âmm ve zahir bir lafızla umum kastedilmekle beraber sözün tahsisi de söz konusu olur. Hitabın bir kısmına bakarak lafzın hâss'a da delalet ettiği anlaşılır. Bazen de genel ve zahir bir lafızla özel bir anlam (hâss) kastedilir. Bazen de zahir bir lafızdan

<sup>8</sup> el-Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve Eseruhû fi't-Tefsir: Dirasetün Nazariyyetün ve Tatbikiyyetün min hilali Tefsiri İbn Kesir*, Basılmamış Mastır tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, külliyyetü'd-dave ve usûli'd-din, Mekke 2008, s. 64,82; ez-Zenkî, Necmüddin Kadir Kerim, *Nazariyyetü's-Siyak*, Beyrut, 2006, s. 35.

zahirin dışında bir anlam kastedilir. Bütün bunlar sözün siyakından bilinir. Zira bunları bilmek kelamın başına, ortasına ve sonuna bakarak elde edilebilir. Arap, bir söz söylediğinde sözün başı sonunu açıklar; tıpkı sonunun başını beyan ettiği gibi. Yine bir şey hakkında onu lafızla belirtmeksizin mana ile bildirir; tıpkı işaretle bir şeyi bildirmekte olduğu gibi..."<sup>9</sup>

Yukarıdaki metinden pekâlâ anlaşılacağı üzere İmam Şafî siyakı hem lafzî (mekâl) hem de halî (makam) olarak algılanmaktadır. Arap dilindeki genişliğin, ifade biçimlerindeki çeşitliliğin ve manalardaki zenginliğin bir sonucu olan kapalılıkların çözümünde siyakı önemli bir araç olarak görmektedir. Kastedilen anlamın belirlenmesindeki olmazsa olmaz rolüne vurgu yapmaktadır. Sözün siyakının doğru okunması halinde mütekellimin maksadına ulaşılacağına işaret etmektedir. Özellikle metnin son kısmında siyakın sadece mekâl ile ilgili olmayıp makam ile ilgili olduğunu da belirtmek suretiyle siyakı hem mekâl hem de makâm olarak algıladığı anlaşılmaktadır. "Bazen de zahir bir lafızdan zahirin dışında bir anlam kastedilir" derken ayetin söyleniş maksadını (mesâk) kastetmektedir ki bu ibare hem lafzî hem de hâlî karinelere işaret eden ve onları kapsayan bir anlayışı yansıtmaktadır. Yine aynı eserinde "*Babu's-smf ellezi yübeyyinü siyakuhu ma'nâhu*" başlığı altında, konuyu izah sadedinde Araf suresi 7/163. âyetindeki "karye" ifadesini misal olarak zikretmektedir. Ayette zikredilen "karye" kelimesinden kastedilenin orada yaşayan halk olduğunu, âyetin diğer lafız ve cümlelerinin gösterdiğini belirtmektedir<sup>10</sup>. İmam Şafî'nin açıklamalarından siyakla, hem ayetin tertib, telif ve nazmını yani lafzî bir karineyi hem de mukteza-i hali kastettiği anlaşılmaktadır.

İmam Serahsî (v.483h.), siyak konusuna, delalet açısından lafızları taksim ederken nass'ın tarifinde değinmektedir. Nass'ı, sözün söylenmesinde maksud olan mana veya siyaktan anlaşılan anlam olarak tarif etmekte ve zahir'den farkının da bu olduğunu

<sup>9</sup> Şafî, *er-Risâle*, Beyrut ts, el-Mektebetü'l-ilmîyye, s. 51-52.

<sup>10</sup> Şafî, *er-Risâle*, s. 62.

söylemektedir<sup>11</sup>. İmam Serahsî'nin yaklaşımında, siyakın, kelamın sevk ediliş sebebi ve maksadı olduğu görülmektedir<sup>12</sup>.

İbn Dakîkul'îyd (v.702h.) ise, "Siyak ve karîneler konuşanın sözündeki muradını gösterir ve mücmellerin açıklanmasında, muhtemel anlamlardan birini tayinde yol göstericidir"<sup>13</sup> derken yine Serahsî gibi siyakın sözden kastedilen anlamla ilişkisine dikkat çekmektedir. Ayrıca siyak ile aynı paralelde, hüküm itibarıyla aynı ancak bir tür ayrıcalığa sahip karîne'den bahsetmektedir ki bununla kelamın anlamını tayinde belirleyici olan konuşan ve muhatapla ilgili bağlama (vasata) işaret etmektedir.

Zerkeşî (v.794h.) *el-Burhan'*da "keyfe" soru edatının anlamı ve kullanımlarından bahsederken dildeki asıl anlamının bir şeyin halinden sual etmektir dedikten sonra, "bununla beraber 'keyfe' edatının sözün siyakına yahut karine-i hâliye'ye göre soru anlamının dışında taaccüb, tenbih ve tevbih gibi anlamlara geleceğini belirtir<sup>14</sup>. Zerkeşî de siyak ile birlikte karine-i haliye'den bahsetmektedir. O bir sözden kastedilen anlamı tespititte siyak ve karine-i haliye olmak üzere iki temel unsur zikreder. Her ikisinin birlikte zikredilmesi bunların paralel ve hüküm noktasında aynı olduklarını göstermekle beraber vav ile ayrılımları da bir tür farklılığa sahip olduklarını gösterir. Tıpkı iman ile amel-i salih arasındaki ilişkide olduğu gibi. Bu noktaya vurgu yapılmasının nedeni Zerkeşî'nin de İmam Şafî gibi siyak ile *mekâli* yani lafzî karineleri kastettiğine işaret, karine ile de mütekelim ve muhatapla ilgili durum ve ortamı ifade eden *makamı* yani hâli tasvir ettiğine dikkat çekmektir. O halde siyak sözün sevk edildiği maksad ve bu maksadı gösteren lafzî (mekal) ve halî (makam) karineler demektir.

<sup>11</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut Daru'l-Marife, I,164.

<sup>12</sup> Güman, Osman, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecaz Delilleri" *Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIII, sayı 23 (2011/1) s. 47.

<sup>13</sup> İbn Dakîkul'îyd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Matbaatü's-sünneti'l-muhammediyye t.s., II,21.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an* Beyrut 1990, Daru'l-marife, IV, 283.

Şatbî (v.790h.) ifrat ve tefrite düşmeden mutedil bir tefsirin nasıl olacağı yani yöntemi hakkındaki ifadelerinde, hem siyakın ayeti anlamadaki rolüne, hem de siyak çeşitlerine değinmektedir: “Sözün siyakları, hal, zaman ve olaylara göre farklılık arz eder. Bu Meâni ve Beyan ilminde bilinen bir husustur. Burada bizim söze kulak veren ya da onu anlamaya çalışan kimseden devamlı olarak hatırında tutmasını istediğimiz şey, hem olayı hem de halin gereğini dikkate alarak sözün başından sonuna kadar onu bir bütün olarak ele alması ve o şekilde değerlendirmesidir. Sözün sadece başına bakıp sonunu terk etmesi yahut bunun aksine sonuna bakıp başını dikkate almaması gibi bir durum içine düşmemelidir. Çünkü konu her ne kadar birden fazla cümle içerse bile bunlar birbirine bağlıdır. Çünkü hepsi tek olay hakkındadır ve tek bir şey için inmiştir. Bu durumda sözü anlamak isteyen kimsenin mutlaka sözün evvelini ahirine, ahirini de evveline göre anlaması ve bir bütün halinde değerlendirmesi gerekir. İşte o zaman mükellef, Şari’in maksadını yakalamış olacaktır. Eğer değerlendirme esnasında sözü bir bütün olarak ele almaz ve onun parçaları üzerinde durursa bu durumda O’nun muradını elde edemez. Bundan ancak mütekellimin maksadı açısından değil de Arap Dilinin gereği üzere sözün zahir manasını anlama sırasında yapılacak iş istisna olur. Değerlendirmeci bu işi yaptıktan sonra yani Arap diline göre zahir manayı tespit ettikten sonra tekrar bütün olarak söze döner ve çok geçmeden kendisine murad olunan mana gözüktür. Artık onunla kulluğunu yerine getirmesi gerekir. Bazen sözden maksadın ne olduğunu anlama konusunda nüzûl sebepleri de yardımcı olur.<sup>15</sup>”

Şatbî’nin sözlerinden siyaki, mütekellimi, muhatabı ve metni kuşatan, sözün nazmını, söyleniş zamanı ve mekânını ve olaylarını kapsayan hem dilsel hem de dil dışı karinelerin kendisinde toplandığı, sözün maksadıyla özdeşleşen bir olgu olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Şatbî’nin siyaka yaklaşımı çağdaş dilbilimcilerin “nazariyyetü’s-siyak” kavramına da yakın bir okuma

<sup>15</sup> Şatbî, *el-Muvafakat*, Mısır t.s., Mektebetü’t-ticariyyeti’l-kübrâ, III, 413.

denilebilir. Şatıb'ın kelamın siyakını anlamak için müracaat edilmesi gereken temel ilimler olarak dikkatleri çektiği Meânî ve Beyan ilmi, bilindiği üzere Abdülkahir el-Cürcanî (v.471h.) tarafından sistemleştirilmiş, Zemahşerî tarafından ise Tefsir ilmine taşınmıştır<sup>16</sup>.

Yukarda zikredilen yaklaşımlara bakıldığında siyak teriminin istilâhî anlamı ve kapsamıyla ilgili şunlar söylenebilir: Siyak sözün maksadıyla eşdeğer bir anlama sahiptir. Siyak kelamın hem tertib, telif ve nazmını hem öncesi ve sonrasıyla münâsebetini ifade eder. Siyak, mekâl ile ilgili, lafzi karineler için kullanılmakla beraber Şatıb'ın metninde görüldüğü üzere siyak mütekellim ve muhatapla ilgili durumları yani karine-i haliye'yi de kapsamaktadır ki sebab-i nuzul de bu kategoriye dâhildir.

Meseleyi biraz detaylı olarak ele alırsak siyakın öncelikli rüknünün sözün maksadı olduğu görülür. Bu manada siyak, sözün sevk edilmiş maksadı ve hedefidir. Bu siyak kavramının en temel unsurudur<sup>17</sup>. Kur'an'ı-Kerim'de "Bu adamlara ne oluyor da sanki hiçbir sözü anlamıyorlar!" (Nisa, 4/78) mealindeki âyette Arapça konuşan insanlara hitap edilmektedir. Ayetin tefsiri bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751h.) âyetteki anlamının bir fehim yani kelimelerin dilsel karşılıklarını bilmek olmadığını âyette geçen kelimenin fıkıh olduğunu belirttikten sonra, fıkıhın fehimden daha hususî ve sözün siyakını maksadını anlamak olduğunu belirtir. İnsanların ve fukahanın ilim noktasındaki derecelerinin de murad-ı mütekellimi bilmelerine göre değiştiğini dile getirir<sup>18</sup>. Kur'an zaviyesinden konuya bakıldığında birbiri içinde, birbirini tamamlayan dört aşamalı bir siyak yahut makasid dairesinden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, nassın anlamının çekirdeği konumundaki âyetin sevk edilmişindeki hedef ve maksattır. Bu maksatların çokluğu ve farklılığı bazen tefsirde çeşitliliğe bazen farklı

<sup>16</sup> Mâzin el-Mubarek, *el-Mûcez fi Tarihi'l-Belâğâ*, Daru'l-fikir, ts.,s. 46-47.

<sup>17</sup> el-Hârisî, Abdulvehhab Ebu Safiyye, *Delâletü's-siyâk, Menhecün Me'mûnun li Tefsiri'l-Kur'an*, Amman, 1989, s. 86.

<sup>18</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamü'l-Muvakkûn*, Beyrut 1991, I, 167-168.

vecih ve anlamlara sebep olmaktadır. İkincisi ise belirli bir maksat ve hedefi anlatan o maksat çerçevesinde nazil olan ayet grubunun hedef ve maksadıdır. Bir sonraki daire ayetlerin içinde yer aldığı surenin hedef ve maksadı oluşturur. Hepsini kuşatan en dıştaki halka ise, diğer bütün siyakların bir şekilde kendisiyle irtibatlı olduğu Kur'an'ın hedef ve maksadı yani bütünlüğüdür<sup>19</sup>.

Siyakın ikinci rüknu, âyetlerin nazmı, üslubu, terkip ve telif keyfiyetidir. Kelimelerindeki fesahat, kelimedeki belağat ve topyekün i'caziyla Kur'an çok mükemmel inşa edilmiş muhkem bir binaya benzetilmektedir. Hattâbî (v.388h.) sözü bir bedene benzeterek lafızları insanın omurgasına ve kemiklerine, nazmı ise kemikleri ayakta tutan ve sarıp sarmalayan et ve kaslara benzetmektedir; nazm için manaların zimamı tabirini kullanmaktadır<sup>20</sup>.

Zerkeşî Kur'an'ın nazmına ve i'cazına dair ilim hakkında şunları söyler: Bu ilim müfessirin en önemli dayanaklarından. Zira bir müfessirin i'cazın gereği olarak hakikat ve mecaza, nazmın telifine, sözün temel taşı olan kelimeler arasındaki uyuma vakıf olması ve kelamın siyakına riayet etmesi gerekir. Bütün kuralları ile bu ilim ve sanat tefsir ilminin umdesi ve olmazsa olmazıdır. Sözdeki güzelliklere belâğat ve fesâhata bu ilimle ulaşılır. Zerkeşî müfessirin ufku, sözün siyakı yani maksadıdır dedikten sonra, bu hususa en fazla riayet edenin Zemahşerî olduğunu belirtir. Ona göre *el-Keşşâf* bu bakış açısıyla yazılmıştır<sup>21</sup>.

Suyutî (v.911h.), müfessirin şartları ve adabı bahsinde bir müfessirin mutlaka hakiki ve mecazî manalara, sözün telifine, kelimeler arasındaki dayanışma ve kardeşliğe ve sözün sevk edilmesindeki gaye maksada riayet etmesi gerektiğini belirtir. Başka bir ifadeyle siyakın bir müfessir için olmazsa olmaz ilkelerden olduğunun altını çizer. Bu bilgilerin akabinde Suyutî, müfessirin âyeti

<sup>19</sup> Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993, s. 44-48

<sup>20</sup> Hattâbî, Ebu Süleyman, *Beyanü İ'cazi'l-Kur'an*, (Selasü Resail fi İ'cazi'l-Kur'an içinde) Mısır ts., Daru'l-mearif, s. 36; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 315.

<sup>21</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 420-427.

tefsir ederken önce sözün unsurları olan kelimeleri luğat sarf ve iştikak açısından tahkik etmesi, sonra da bunları terkinin bütünlüğü içinde anlaması gerektiğini zikreder. Bunu yaparken de nahiv, meânî, beyan, bedi', istinbat ve işaretler ile sonuca gider.<sup>22</sup>

Siyakin üçüncü rüknu, ise konuşanı ve muhatabı çevreleyen ve sözün maksadını açıklayan durumlar ve hallerdir. Diğer bir ifadeyle "li külli mekâmin mekâl" ifadesindeki makamdır. Sözün söylendiği zaman, mekân, psikolojik ve sosyolojik şartlardır. Ayetlerin nüzûl sebepleri bu çerçevede değerlendirilir. Nitekim Sahabe-i kiram'ın tefsirdeki konumu bu hususla doğrudan ilgilidir. Zira selef-i salihin onların tefsirdeki ayrıcalıklı konumunu Kur'an'ın indiği ortamın bir parçası ve tanığı olmalarına bağlarlar. Suyutî, el-İtkan'da Vahidî'den "Bir âyetle ilgili tarihi olaya veya nüzûl sebebine vukufiyet olmaksızın tefsiri mümkün değildir"<sup>23</sup> sözünü nakleder.

İbn Teymiye (v.728h.) ise, "Bir kelamın delaleti bazen müfred bir lafza göre, bazen sözün te'lifine göre farklılık arz eder. Delalettteki farklılık pek çok açıdan olabilir. Bazen kelamın anlamı sadece lafızdan çıkmaz mütekellimin kasdına müracaat gerekir. Mütekellimin kasdı ise delalet-i hal ile ortaya çıkar." ifadesiyle yukarda zikrettiğimiz üç rükne değinmekte delalet-i hal ile ise sonuncusuna ayrıca vurgu yapmaktadır<sup>24</sup>.

Suyutî, Zerkeşî'den naklen müfessirlerin genelde tefsirlerine sebab-i nüzûl rivayetlerini zikrederek başladıklarını ancak esas yapılması gerekenin ayetin cüzleri arasındaki Münâsebet ve öncesi sonrasıyla ilişkisine öncelik verilmesi gerektiğini belirtir. Bu husus siyak kavramının unsurları arasında saydığımız, ayet ya da ayetlerin nazm, tertib ve Münâsebetinin, bir diğer unsur olan sebab-i nüzûle tekaddümü demektir. Âyetin anlamı nüzûl sebebini bilmeyi gerektiriyorsa ilgili rivayetlere müracaat edilir<sup>25</sup>. Bu mesele "Asıl olan

<sup>22</sup> Suyutî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Dimeşk 1996, Daru ibn Kesir, II, 1222.

<sup>23</sup> Suyutî, *el-İtkân*, I, 93.

<sup>24</sup> İbn Teymiye, *el-Fetevâ'l-Kübrâ*, Daru'l-kutübi'l-ilmîyye, 1987, VI, 123.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 129; Suyutî, *el-İtkân*, II, 1222.

lafzın umumiliğidir sebebin hususiliği değil” kaidesiyle de doğrudan ilgilidir.

### 3. Siyak Kavramıyla İlgili Terimler

Siyak terimiyle ilgili öncelikle zikredilmesi gereken tabir *sibak* terimidir. Sibak sözün öncesi anlamına gelir. Ebu'l-Bekâ (v.1094h.) siyakın sibaktan daha umumî olduğunu ve sibakın bir şeyin öncesi anlamına geldiğini kısaca zikreder<sup>26</sup>. İbn Cerîr (v. 310h.), İbn Atıyye (v. 546h.) ve İbn Kesir (v. 774h.) gibi müfessirlerin ekseriyeti sözün hem öncesi hem sonrası için siyak tabirini kullanırlar. Siyak sibak şeklindeki kullanım ise, ekseriyetle Ebussuûd (v.982h.) ve Âlûsî (v.1854m.) tefsirlerinde görülen bir olgudur. Muhtemelen Elmalılı (v.1942m.) da bu iki Osmanlı müfessirinden etkilendiği için siyak sibak terimine tefsirinde yer vermiştir.

Klasik literatürde siyak kavramı sadece siyak ve sibak terimleriyle anlatılmaz. Bağlam kavramını ifade eden başka terimler de vardır. Karine, nazm, nesik, tertib telif, isti'mal, makam hal ve mukteza'l-hal gibi. Bu terimlerin bir kısmı sözün mesakını (maksadını) anlamaya yardım eden hitabın bizzat kendisinde var olan lafzî unsurlar veya karinelerdir. Diğer bir kısmı ise hitabı ve muhatabı kuşatan hal ve durumlar yani hâli karinelerdir. Söz buraya gelmişken karine teriminin anlamından bahsetmekle meseleye giriş yapmak isabetli ve yerinde olacaktır.

Siyak terimiyle ilgili bir diğer tabir de karine kelimesidir *Karine*, sözlükte bir şeyi bir şeye bağlamak bitıştirmek manalarına gelir. İnsanın arkadaşına ve eşine yakınlığından dolayı karîn ve karine denilir. Aynı zaman diliminde olanlara da Türkçe'ye geçmiş haliyle akrân ismi verilir<sup>27</sup>. Bu kelime birliktelik beraberlik anlamında “mukterinîn” (Zuhruf, 43/53), bukağılarla bağlanmış manasında

<sup>26</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1994, s. 508.

<sup>27</sup> İbn Fâris, *Mucemu mekâyisi'l-luğa*, V, 76; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 335-337.

“mukarranîne” (Sâd, 38/38), yakın arkadaş manasında karîn (Saffat, 37/51) formatında ayetlerde geçmektedir<sup>28</sup>.

Seyyid Şerif Cürcanî (v. 816h.) karine terimini “matluba yani maksada işaret eden onu gösteren şey” olarak tanımlamaktadır.” Ayrıca Cürcanî karineyi, karine-i haliyye, karine-i maneviye ve karine-i lafziyye olmak üzere üçe taksim eder<sup>29</sup>.

Tehanevî (v.1158h.) ise, karineyi “bir şeyi, lafzen zikredilmemekle beraber gösteren şey” olarak tarif etmektedir ki Cürcanî'nin tanımıyla paraleldir. Tehanevî karinenin karine-i lafziyye ve haliyye şeklinde iki türü olduğunu karine-i hâliyyeye karine-i maneviye isminin de verildiğini söyler<sup>30</sup>. Karine değişik açılardan tasnif edilmiştir. Usûl âlimlerinden bazılarının karine ile ilgili taksimlerini burada arz etmekte fayda vardır:

İmam Cüveynî (v. 478h.) karîneyi, karine-i hâliyye ve karine-i lafziyye şeklinde ikiye ayırmaktadır<sup>31</sup>. İmam Gazalî (v.505h.) ve Alâüddin es-Semarkandî (v.539h.) ise karineyi, karîne-i lafziyye, karîne-i akliyye ve karine-i haliyye şeklinde üçe ayırmaktadır. Gazalî bu konuda şunları zikreder: Ona göre karine ya açık lafız olur. Meselâ “En’am suresi 141. âyette verilmesi gereken şey hakkında mutlak olarak “hakkahu” ifadesi kullanılmıştır ve bu nedenle burada kastedilen öşürdür. Yine Zümer suresi 67. “gökler bükülmüş bir şekilde onun elindedir” mealindeki ayette olduğu gibi aklîdir. Hâlî karineler ise, işaretler semboller ayetlerin öncesi ve sonrası gibi durumlardır. Semarkandî de karinenin sadece lafızla sınırlı olmayıp halin ve aklın delaletinin de olduğunu belirtir<sup>32</sup>. Fahreddin er-Râzî (v. 606h.) karineyi karine-i haliyye ve karine-i makâliyye şeklinde ikiye ayırır. Karine-i haliyye, sıdk ve kezib gibi halleri itibarıyla mütekellim

<sup>28</sup> Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 667.

<sup>29</sup> Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Beyrut, 1983, I, 174.

<sup>30</sup> Tehânevî, *Keşşafü istilahati'l-funûn*, Beyrut 1996, II, 1315.

<sup>31</sup> Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-Burhân fi Usuli'l-fikh*, Beyrut 1997, I, 133.

<sup>32</sup> Gazalî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993, I, 185; Alaüddin es-Semarkandî, *Mîzanü'l-Usûl*, Katar 1984, s. 285.

veya hitabın içinde vaki olduğu makam ile ilgili olur<sup>33</sup>. Genel olarak karine mütekellim tarafından söylenen sözün içinde telaffuz edilmişse lafzî karine adını alır. Telaffuz edilmeyip, konuşanın halinden veya sözün konuşulduğu bağlamdan anlaşılıyorsa hâlî karine ismi verilir<sup>34</sup>.

Siyak terimiyle ilgili bir başka terim ise *Nazm* veya *siyaku'n-nazmdır*: Seyyid Şerif Cürcanî'ye göre sözlükte *nazm* inciye zincirine dizmek demektir. Terim anlamı ise, aklın gerektirdiği şekilde taşıdıkları anlam ve delaletlere uygun bir şekilde kelime ve cümlelerin telif edilmesi bir araya getirilip dizilmesidir<sup>35</sup>.

Abdülkahir el-Cürcanî ise nazmı kelimelerin tertibindeki anlamlar olarak tanımlar. Bundan maksat, Kelimelerin tertibinde nahvî mânaların izlerinin sürülmesi ve mânaların nefiste düzenlenmesine göre kelimelerin tertip edilmesidir. Bu tür nazmda her bir unsurun yerini belirleyen bir illet vardır. Dolayısıyla kelimelerin nazmı, konuşma esnasındaki lafızlarının nazmı değildir. Aksine mânalarının ve delâletlerinin aklın gerektirdiği bir şekilde birbirine bağlanmasıdır. Tertip mânalarda kastedilir ve düşünülür. Mânalar tertip ve nazm edilince lafızlar bunlara tâbi kılınır. Mânaların tertibi tamamlanınca, lafızların tertibi için de ayrıca düşünmeye ihtiyaç kalmaz. Zira artık onlar da tertip edilmiş olur<sup>36</sup>. Nazm ve siyâku'n-nazmın siyak yerinde kullanıldığını bir örnekle gösterelim:

“وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا...”

<sup>33</sup> Razî, Fahreddin, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-risale 1997, I, 332.

<sup>34</sup> Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 230.

<sup>35</sup> Cürcanî, *et-Ta'rifat*, s. I, 242.

<sup>36</sup> Cürcanî, *Delâilü'l-i'caz*, s. 49-54; Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcanî'de Anlam Problemi*, Marmara Üniversitesi SBE, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2001, s. 179.

“De ki İşte Rabbiniz tarafından gerçek geldi. İsteyen iman etsin, isteyen ise inkâr etsin. Biz zalimlere bir ateş hazırladık... ” (Kehf, 18/29).

Yukarıdaki ayetteki “Biz zalimler için duvarları onları çepeçevre kuşatmış müthiş bir ateş hazırladık” mealindeki bitiş cümlesine (siyaku'n-nazma) göre “isteyen iman etsin, isteyen ise inkâr etsin” ifadesinden “iki şey arasında tercih yapabilirsiniz bunda bir mahzur yoktur” şeklinde bir anlamdan ziyade, inkârı seçenlere tehdit ve azarlama manası vardır. Siyaku'n-nazm olarak ifade edilen bu durum aynı zamanda karine-i lafziyye olarak da isimlendirilmektedir<sup>37</sup>. Malumdur ki, İslami edebiyatta bazen nazm ile eş anlamlı olarak “tertib ve telif”, bazen de “nesku'l-kelâm” ifadeleri de kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in altı çizili olarak gösterdiğimiz şu ayetindeki “...اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” (Fussilet, 41/40) “istediğinizi yapın” mealindeki cümle de yukarıda olduğu gibi bir izin ve müsaade değil, bir tehdit anlamı taşımaktadır. Zira ayetin nazmına veya siyakına bakıldığında “çünkü O, bütün yaptıklarınızı görmektedir” mealindeki bitiş cümlesi (fasılası) bir tehdittir ve ayet bir tehdit ve ikazla bitmektedir<sup>38</sup>. Görüldüğü üzere bu iki örnekte siyakun'nazmın delaletiyle karine-i lafziyye kastedilmektedir.

Siyak terimiyle iç içe kullanılan terimlerden birisi hitabı muhatabı ve mütekellimi kuşatan onlarla ilgili hususiyetleri ifade eden “*hal*” ifadesidir. Bu terim bazen *Mukteza-i hal* şeklinde bazen de *makam* ifadesiyle anlatılır. Seyyid Şerif Cürcanî'ye göre hal “hususî bir anlam ve sebep nedeniyle konuşmayı ve sözü gerekli kılan onun var olma sebebi olan durum veya haldir. Nitekim belîğ bir

<sup>37</sup> Nesefî, Ebu'l-Berakât, *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, I, 267-269.

<sup>38</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I,192.

söz veya belağat “kelamın mukteza-i hale mutabakatıdır” şeklinde tarif edilir. Sözü beliğ kılan muktezai-i hal ise, İlm-i Meânî ile bilinir<sup>39</sup>.

Kazvînî (v.739h.), Sekkâkî (v.626h.)’den ihtisarla bu konuda şöyle demektedir: “Belağat ya kelimeler ya da mütekellemce olur. Kelamdaki belağat sözün, fesahatle beraber, mukteza-i hale mutabakatıdır. Beliğ sözün manası açık ve anlaşılır sözdür. Yine söylendiği makama ve muhatap aldığı şahısların konumuna uygun olan sözdür. Hale ve duruma göre sözün makamında değişiklik olur. Söylendiği konuma ve bağlama göre sözde farklılık olur. Sözelimi tenkir, itlâk, takdim ve zikir makamı, tarif, takyid, te’kîr ve iskât (hazf) makamından farklıdır. Makamı fasl ile makamı vasl aynı değildir. İcaz’ın gerekli olduğu bir makam ile itnâbın gerekli olduğu bir makamda söz farklı olur. Akıllı bir kişiye söylenecek sözle zeki olmayan birine söylenecek söz aynı değildir. Her kelimenin beraberinde kullanılan kelimelerle birlikte söylendiği bir makam vardır. Kelam kendisini meydana getiren kelimeler arasındaki mükemmel uyum ve telife göre ve mukteza-i hale mutabakatına göre beliğ olur<sup>40</sup>”. Mesela zeki bir insana söylenecek söz veciz olmalıdır. Yine bir kişiyi methetmek istendiğinde sözün uzatılması veya itnabı gerekir. Çünkü makam-ı medh itnabı gerektirir<sup>41</sup>.

Siyakın mahiyetine dair önemli esaslardan olan mukteza-i hal veya karine-i haliyye sözü meydana getiren kelime ve ifadelerin tertib ve görevlerini tayin edici ve değiştirici bir etkiye sahiptir. Nitekim Kelam-ı ilahîden murad olan anlamın veya hükmün tesbitinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bu konuyu bir örnekle gösterelim:

“...فَلَا تُقُلْ لَهُمْ أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا”

“...Sakın onlara "Öf!" deme, onları azarlama! Onlara güzel söz söyle.” (İsrâ, 17/23) Bu ayetin muktezâ-i halinden (karine-i

<sup>39</sup> Cürçânî, *et-Ta’rifât*, I, 46, 156.

<sup>40</sup> Kazvînî, Celaleddin el-Hatîb, *Telhîsü'l-Miftâh*, Beyrut 2002, s. 42; Karş. Sekkâkî, Ebu Ya’kub, *Miftahu’l-ulûm*, Beyrut 1987, I, 163-168;

<sup>41</sup> Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, 94.

haliyyeden) anne ve babaya hakaretin, onları dövmenin ve onları öldürmek gibi her türlü münkeratın haram olduğu hükmü elde edilir. Bu bağlamda karine-i haliyye hanefî usulcülerinin tabiriyle işarî delaleti de kapsamaktadır.

Nazm ve karîne-i haliyye gibi terimler siyak kavramının mahiyetiyle ilgili birer rükün mesabesindedir. Bu kavramlar gibi olmasa da siyakla ilgili yer yer siyak anlamında kullanılan bir terim de “*Münâsebet*” terimidir.

Âyetin başıyla sonu, bir ayetin öncesi ve sonrasıyla irtibatının yani Münâsebetü'l-Kur'an'ın siyakla ilişkisini Bikâî (v.885/1480) söyle dile getirmektedir: “Kur'an'ın tamamında ayetler arasındaki Münâsebeti bilmek, ayet yahut ayetlerin sevk edildiği maksadı (mesâkı) veya maksatları bilmeye bağlıdır.”<sup>42</sup> Görüldüğü üzere ayetler arasındaki Münâsebete dair söylenecek şeylerin ayetin siyakıyla çatışmaması gerekir.

Zerkeşî, Kur'an ayetlerindeki ve surelerindeki Münâsebeti, kelimeleri ve cümleleri omuz omuza vermiş insanlara ve muhkem bir binanın tuğlalarına benzeterek anlatır. Ona göre bu ilim üzerinde en fazla duran Fahreddin er-Râzî'dir<sup>43</sup>. Râzî ayetler arasındaki Münâsebeti “Kur'anın latifelerinin ekserisi O'nun tertibinde ve ayetleri arasındaki irtibattadır” sözüyle vurgular<sup>44</sup>. Siyak konusu ulemâ arasında ittifakla kabul edilen bir konudur. Münâsebetü'l-Kur'an ise, tartışmaya açıktır. Ebu Cafer b. Zübeyr el-Gırnatî (v.708h.), el-Bikâî, ve Suyutî gibi âlimler bu konuya çok önem vermiş ve müstakil eser telif etmişlerdir. Diğer taraftan İzzeddin b. Abdüsselam (v.660h.) ve Şevkanî (v.1250h.) gibi bazı âlimler ise

<sup>42</sup> Bikâî, Ebu Bekir, *Nazmü'd-Dürrer*, Kahire ts. Darü'l-Kitabi'l-İslamî, I, 17.

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 131., s.

<sup>44</sup> Râzî, Fahreddin *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 1420, X, 110.

ayetler ve sureler arasında münâsebet aramayı zorlama yorumlar ve gereksiz çabalar olarak değerlendirmişlerdir<sup>45</sup>.

#### 4. Modern Dönemde Siyak Kavramı

Usul-i Fıkıh, Tefsir ve Belağat gibi klasik İslami ilimlere ait literatürde siyak terimi, delalet çeşitleri bağlamında ele alınan ve karîne, nazmu'l-âye, mukteza'l-kelam, zahiru'l-aye, el-munasebe, fehva'l-kelam ve el-makam gibi terimlerle ifade edile gelmiştir. Modern dönemde ise batıda yapılan dilbilim ve özellikle anlambilim çalışmalarının İslam dünyası tarafından takibi ve Arap Dili ve Edebiyatına tatbiki neticesinde modern semantik çalışmalarının bir yansıması olarak "Theory of Context" terimine karşılık olarak "Nazariyyetü's-Siyak" tabiri kullanılmıştır. Arap dilbilimcileri tarafından sıklıkla dile getirilen ve hakkında müstakil eserler yazılan bir konu olmuştur<sup>46</sup>.

Bağlama dair batıdaki dilbilim çalışmalarında iki yaklaşımdan bahsedilebilir. Bir yanda Katz ve Fodor gibi tümce anlamını gerçek durumdan soyutlayan dil ve anlam incelemelerinin dil dışı unsurlara kaydırılmasının konuyu bütünüyle çıkmaza sürükleyeceğini söyleyenler. Öte yanda ise, anlam kuramlarını önemli ölçüde bağlam kavramına dayandıran İngiliz dilbilimci J. R. Firth (ö. 1960) gibi dilbilimciler. Genel olarak anlam, dil gerçekliği ile dış dünya gerçekliği arasında bir bağıntı sorunu olarak düşünüldüğünde bağlam konusu tabîi olarak gündeme gelmektedir. Nitekim Çağdaş Dilbilimin kurucusu Ferdinand de Saussure'ün (ö.1913) gösterge kuramı ve dilin bir dizge olduğu anlayışı, sözcüklerin dil içindeki yeri ve bağlamını öne çıkarmıştır. Saussure'ün gösterge karesindeki

<sup>45</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Tuncer, Faruk, *Kur'an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, İstanbul 2003, s. 41-55.

<sup>46</sup> ez-Zenkî, *Nazariyyetü's-Siyak*, s. 36.

gösteren gösterilen arasındaki ilişkinin temelinde de bağlam konusu vardır<sup>47</sup>.

Modern semantik bağlamı, dilsel (Linguistic context) ve dilsel olmayan veya durum bağlamı (Context of Stuation) şeklinde ikiye ayırarak değerlendirmiştir<sup>48</sup>. Saussure sonrası dilbilimcilerden İngiliz dilbilimci Firth anlamın belirlenmesinde dil içi ve dil dışı etkenlere başvurulmasına vurgu yapmış ve özellikle dil dışı durum bağlamının oluşmasına büyük katkıda bulunmuştur. Meşhur ve Çağdaş Arap dilbilimciler Temmam Hassan ve İbrahim Enis onun en etkili öğrencileri arasındadır. Firth'e göre bir kelimenin anlamı ya bir dizge içinde birlikte olduğu, sözcüklerle belirlenir ki o buna "collocational meaning" (birliktelik anlamı) adını vermektedir. Ya da sosyal, kültürel ve psikolojik çevreden meydana gelen dil dışı etkenlerle, onun ifadesiyle, "context of stuation" (durum bağlamı) ile belirlenir. Firth'in üzerinde durduğu önemli bir kavram "context of stuation" (durum bağlamı)'dır. Durum bağlamı anlamın belirlenmesinde dil dışı etkenleri, konuşanların özelliklerini, içinde bulunulan durumu, sosyal çevreyi hesaba katan bir yaklaşımdır<sup>49</sup>.

Bu kavramı Firth'den önce onun fikirlerine büyük ölçüde etki etmiş antropolog B. Malinowski anlamı belirlemede kullanmaktadır. Ahmet Kocaman'ın tespitiyle Firth'in "durum bağlamı" tasavvuru, Kuran semantiği çalışmalarıyla meşhur olan Toshihiko Izutsu'nun dilbilimde öncüleri olan Sapir ve Whorf'un dil-kültür koşutluğunu aşırı biçimde vurgulayan görüşlerine göre daha gerçekçi bir yaklaşımdır. Nitekim Sapir-Whorf tezi olarak bilinen yaklaşım, T. Izutsu'nun semantik tanımında de görüleceği üzere dilsel metnin anlamını belirlemede kültüre yoğun vurgu yapan antropolojik bir okumadır. Nitekim Izutsu'nun semantik tanımına da bu bakış açısı yansımıştır: "Semantik bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılacak

<sup>47</sup> Ahmet Kocaman, "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili Dergisi*, XXXIX, (1979), s. 397.

<sup>48</sup> Palmer, F. R., *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (çev. Ramazan Ertürk), Ankara 2001, s. 59,111

<sup>49</sup> Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Engin Yay. Ankara 1999, s. 75.

analitik bir çalışmadır ki, dil sadece konuşma aleti olmadığı için aynı zamanda söz konusu toplumun dünya görüşünü ve kültürünün de kavranması anlamına gelir... Kelimelerin her biri, bizim söz konusu kelimeyi içine sığdırdığımız belli bir görüş açısını temsil eder ve kavram denen nesne böyle öznel (toplumsal anlamda) bir perspektifin kristalleşmesinden ibarettir. Semantik işte kristalleşerek kelimeye dönüşmüş görüş açılarının tahlilidir”<sup>50</sup>.

Batıda bağlam konusunda, Amerikan dilbilimci Bloomfield (ö. 1949)’in çalışmaları önemlidir. O’na göre anlam nerdeyse “durum bağlamı”yla eşdeğerdir. Daha sonraları davranışçılık kuramı adını alan Bloomfield’in yaklaşımı, bir dil biriminin anlamını “konuşmacının bu birimi kullandığı durum ile bunun dinleyende ortaya çıkardığı tepki” olarak tanımlamaktadır. Bundan da anlaşılacağı üzere Bloomfield anlamı bilimsel bir temele oturtma kaygısıyla bir etki-tepki mekaniği içinde açıklamaktadır<sup>51</sup>.

Batıdaki dilbilim çalışmalarının ve daha genel olarak oryantalist çalışmaların İslam dünyasını etkilediği muhakkaktır. Burada çağdaş Arap edebiyatında bağlam sorunu, mahiyeti, sınırları ve gelişimi gibi konulara değinmek bizi asıl amacımızdan uzaklaştıracağı için kısaca değinilecektir. Asıl üzerinde durulacak nokta Bağlam tasavvurunun çağdaş Kur’an okumalarına ve tefsire yansımalarıdır. Bu çerçevede Çağdaş Arap dilbilimcisi Temmam Hassan’ın siyaka ilişkin tarifi dikkat çekicidir: Ona göre siyak “ya sözün terkihiyle ilgili hususlara ya da sözü meydana getiren şartlara veya her ikisine denir. Siyak (bağlam) çok kapsamlı bir kavramdır. Dilsel unsurları ve örfî akîl ve tabîi her türlü delaleti kapsar”<sup>52</sup>.

Çağdaş Kur’an okumaları ve tefsir tasavvurunda bağlamın yeri denildiğinde öncelikle zikredilmesi gereken Emin el-Hûlî (v.1966m.)

<sup>50</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. Salahattin Ayaz) İstanbul 1991, s. 26; amf, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul ts, s. 17.

<sup>51</sup> Kocaman, “Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine”, s. 398.

<sup>52</sup> ez-Zenkî, *Nazariyyetü’s-Siyak*, s. 52.

ve Edebî Tefsir Yöntemidir. “Edebi Tefsir Metodu” olarak tanımladığı tefsir yönteminde Emin el-Hûlî batıdaki dilbilim çalışmalarından istifade etmiş ve etkilenmiştir<sup>53</sup>. Edebî tefsir yöntemi mahiyet itibarıyla tamamen bağlamı esas alan çağdaş bir tefsir akımıdır.

Emin el-Hûlî, söz konusu yönteminde kısaca metnin anlamını tespit için Kur'an'ın etrafında ve Kur'an içinde yapılması gereken iki temel adımdan bahsetmektedir. Kur'an metnine yönelik söz konusu haricî ve dâhilî çalışmalar, yukarda zikrettiğimiz dilsel olmayan durum bağlamı (Context of situation) ve dilsel bağlam (Linguistic context) ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Türkiye’de yapılan bazı akademik çalışmalar Emin el-Hûlî ve takipçileri M. Halefullah (v.1997m.) ve Nasr Hamid Ebu Zeyd (v.2010m.)’in Kur'an ve tefsirle ilgili çalışmalarını “bağlamcı” ve “bağlamsalci yaklaşım” olarak isimlendirmişlerdir<sup>54</sup>.

Emin el-Hûlî tefsir ilminin doğuşu, gelişimi, klasik ve modern tefsirlerin mahiyeti ve yazılmasındaki gaye ve amaçlara değindikten sonra, öncelikle kabul edilmesi gereken hususun Kur'an'ın dilsel ve edebî bir metin olduğunu kabul etmek olduğunu söyler. Kur'an'ın Allah kelamı olması veya olmaması bu manada fark etmez. Bu temel çıkış noktasından sonra yapılması gereken Kur'an'ın edebî açıdan incelenmesidir. Zira bu çalışmayla O'nun anlamına ulaşılabilir. Emin el-Hulî'ye göre tefsir, programı doğru, bütün yönleri eksiksiz ve planlaması uyumlu bir edebi araştırma ve inceleme demektir. Günümüzde tefsirin asıl hedefi sadece ve sadece edebi tahlil olmalıdır. Bunun ötesinde herhangi bir maksat ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir. Çünkü bundan başka arzu edilen insanların hidayeti gibi her türlü hedefin gerçekleşmesi öncelikle Kur'an'ın dilsel bir metin olduğundan hareketle edebî yöntemle tahliline

<sup>53</sup> Koç, Mehmet Akif, *Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul 1998, s. 27.

<sup>54</sup> Maşalı, M. Emin, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, (ed. Çağfer Karataş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 246; Yılmazoğlu, Hacı Yusuf, *Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği*, Ankara Üniv. S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans tezi, 2006.

bağlıdır. Nitekim bu edebî okuma kişiyi sübjektif yorumlardan kurtaracak nesnel bir anlama ulaştıracaktır. Emin el-Hulî'ye göre "edebî tefsir yöntemi" klasik tefsirden farklı olarak Kur'an'ın parça parça değil, konu konu ele alınıp tefsir edilmesini öngörür. Yine onun tanımına göre iki temel adım ve hareket ekseninde gerçekleşir:

Birincisi *Kur'an'ın Etrafında* yapılacak bir araştırma ve çalışmadır. Bu çalışmanın da bir özel bir de genel olmak üzere iki çeşidi vardır. Bunlar, Kur'an'a yakın ve uzak araştırma olarak da tanımlanabilir. Bu çalışma ilk etapta Kur'an açısından uzak gibi görünse de edebî yöntem nazarında mutlaka yapılması gerekli bir çalışmadır. Özel veya yakın olarak nitelenen çalışma Kur'an, yirmi küsur senede nazil olması veya ortaya çıkması, yazılması bir araya getirilip toplanması, farklı şekillerde okunması yani kıraat farklılıkları gibi Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri olarak bilinen meseleleri kapsamaktadır. Kur'an etrafındaki daha kapsamlı ve genel araştırma ise Kur'an'ın ortaya çıktığı maddî ve manevî çevreyle ilgilidir. Bu araştırmalar Kur'an indiği dönemdeki tarihî olguları, Arap kültürünü, dilini, örfünü ve tarihini içine alan bir çalışmadır. Emin el-Hulî'ye göre Kur'an'ın hedeflerini gerçekleştirmek ve onlara tam olarak nüfuz edebilmek ancak Arap ruhu, karakteri ve zevkini tam olarak tetkik edip özümsemekle mümkündür. Ona göre edebî metotla Kur'an'ın tefsirine girişen bir kimse, eğer o tefsire başvuran kimselerin ihtiyacını gerçekten karşılayabilecek bir çalışma yapmak istiyorsa, her şeyden önce, o günkü Arap dünyasının bu maddî ve manevî çevresi ile ilgili bütün bilgilerin her türlü malzemesini topladıktan sonra bu işe koyulmalıdır<sup>55</sup>.

Edebî tefsirde atılması gereken ikinci adım bizzat *Kur'an'ın İçinde* yapılacak bir araştırmadır. Bu tür bir araştırma kelimelerin gözden geçirilmesi ve manalarındaki değişimleri tespitle başlar. Kelimelerin ilk olarak ortaya çıktıkları sırada ve onların ilk

<sup>55</sup> el-Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul 1995, s. 77-90; el-Hulî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, Ankara 2006, (çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin), s. 45-52.

okuyucusu olan Resulullah (s.a.v.) tarafından okunduğunda, onun etrafında bulunan kimselerin onlardan ne anladıklarını tespit etmeye bilhassa dikkat etmesi gerekir. Zira dinî, siyasî, kültürel hareketler kelimelerin anlamlarının değişmesine yol açmıştır. Bilhassa farklı milletlerin Arapçayı kullanmaları bunu hızlandırmıştır. Bu tür bir çalışma kelimelerin etimolojik anlamlarını ve zaman içinde kazandıkları anlamları kronolojik olarak sunan Tarihsel sözlüklere ihtiyaç duyar. Arapça sözlükler mevcut sistemleri itibarıyla böyle bir çalışmayı kolaylaştırıcı değildir. Bu nedenle müfessir sözlüklerde bir arada bulunan luğavî, örfî, mecazî, şer'î ve ıstilahî anlamlar içinde dilsel (luğavî) anlamı tespit için özel bir çaba harcamalıdır. Hatta bu konuda diller arasındaki akrabalık ve bağ hakkında yapılan çalışmalardan da haberdar olmalıdır. Kelimenin dilsel anlamını tespitten sonra müfessir Kur'andaki kullanımlarına bakar. Bu çalışmadan sonra Kur'an içinde yapılması gereken ikinci araştırma terkiplerin incelenmesidir. Bu hususta şüphesiz nahiv, belâgat v.b. edebî ilimlerin yardımına başvurulur. Fakat bunu yaparken onları sadece yardımcı bir unsur olarak kullanır ve amaç haline getirmez. Nahiv ve belâgat çalışmalarıyla tefsirini çeşitlendirmez. Zira bu ilimler onun için sadece, mananın açıklanması ve belirlenmesi için kullandığı aletlerden birer alettirler. Sözgelimi ayetlerdeki nazm ve belâgatı ortaya koymak müfessirin amacı değil ayetlerin anlaşılmasında aracı olmalıdır<sup>56</sup>.

Modern bir okuma tarzı olmakla beraber edebî tefsir yönteminin tarihî köklerinden de bahsedilir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre Kur'an'ı anlamaya ve tahlil etmeye yönelik edebî tefsir yönteminin kökleri Abdülkahir el-Cürcanî'ye kadar uzanmaktadır. Ancak Kur'ana edebî yaklaşımı modern dönemde ihya eden Muhammed Abduh'tur. Taha Hüseyin bu edebî okumayı geliştirmiş, Emin el-Hûlî ise edebî tefsir yöntemini belirlemiştir. Bu edebî tahlil ve tefsir yöntemini Şükrî İyad, *Yevmü'l-hisâb fi'l-Kuran* ve Muhammed

<sup>56</sup> el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 77-90; el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 45-52.

Ahmed Halefullah da *el-Fennu'l-kasasiyyu fi'l-Kur'an* isimli çalışmalarında uygulamışlardır<sup>57</sup>.

Emin el-Hulî'nin takipçisi olan Ebu Zeyd bu yöntemin gerek kültürel kökleri, gerekse okuma ve çözümleme yöntemlerindeki çağdaş gelişme ile irtibatı hasebiyle, dinî metni, siyasî, iktisadî, bilimsel yahut felsefî içerikli ideolojik manipülasyonlardan koruma gücüne sahip olduğunu belirtir. Ona göre bu yöntem, araştırmacıya anlam ve delâletin üretilmesinde birbiriyle etkileşim içinde bulunan üç bağlamsal düzeyi ayırt etme imkânı tanır. Bunlardan ilki tarihsel bağlamdır. İkincisi okuyanın ya da çağdaş araştırmacının içinde bulunduğu bağlamdır. Bu bağlam, "tarihsel anlam" ile "okuma bağlamının" karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan "çağdaş anlam"ı üreten düzeydir. Bu bağlam düzeyi bir üçüncü düzeye intikal eder ki, o da önceki iki düzeyin ortak faaliyetinin ürünü olan ve araştırmacının kendi konumuna yönelik eleştirel bilinci ile önyargılarına yönelik eleştirel idraki çerçevesinde önceki iki bağlamsal düzeyden sudûr eden anlam düzeyidir<sup>58</sup>.

Kur'an'ın anlamı ve yorumlanması açısından modern dönemde siyaki veya bağlamı yönteminde kullanması itibarıyla Emin el-Hulî'nin takipçisi Nasr Hamid Ebu Zeyd'in bağlam tasavvuru ve bağlama yüklediği görev üzerinde durmakta fayda vardır.

Ebu Zeyd'e göre Kur'an dilsel bir metindir. Bunun tabî bir sonucu olarak da Kur'an metni, içinde doğduğu kültürün ürünüdür. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ı ortaya çıktığı tarihsel ve kültürel şartlar içinde oluşmuş edebî bir metin olarak algılamaktır. Bunun tabî bir sonucu olarak Kuran'ı tarihsel veya tarihî bağlam merkezli bir okumaya tâbi tutmaktadır<sup>59</sup>. Ebu Zeyd, Kur'an'ı indiği toplumun kültürel ve tarihî bağlamı içinde oluşmuş bir metin olarak

<sup>57</sup> Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı) Ankara 2001, s. 21.

<sup>58</sup> Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 22.

<sup>59</sup> Yılmazoğlu, *Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım*, s. 30.

algılamakta ve bu metin tasavvurunu nass-olgu ilişkisi şeklinde formüle etmektedir.

Ebu Zeyd'e göre nassı önceleyen *olgu* ile ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapıları içine alan, muhatapları olduğu kadar, metnin ilk muhatabı ve tebliğcisini de kuşatan geniş bir kavramdır. *Nass* ise, içerdiği mesajın yapısını anlamak, ancak onun dilsel verilerini, içinde şekillendiği olgunun (vâkı') ışığında analiz etmekle mümkün olan ve bilgilendirme işlevi gören bir iletişim aracıdır<sup>60</sup>. Ona göre nass (dilsel metin) klasik dini söylemin dediği gibi Levh-i mahfuz'da olguyu önceleyen bir varlığa sahip, olguya karşı koyan, kanunlarının ötesine geçen ve ilahî irade tarafından olguya rağmen dayatılmış bir kutsal metin değildir. Bilakis dilsel bir metindir ve olgunun telakkilerini kendisine hareket noktası yapmıştır.

Ebü Zeyd, "nass-olgu ilişkisi"ni "teşekkül/biçimlenme" ve "teşkil/biçimlendirme" olmak üzere iki düzeyde ele almaktadır. İlk teşekkül düzeyi, vahyin, hitap ettiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, diğer bir ifade ile Kur'an metninin kültürden istifade etmesi ve kültürü dile getirmesi sürecidir. İkinci teşkil düzeyi ise, vahyin hitap ettiği kültüre etkide bulunması ve onu değiştirmesi süreci olduğunu belirtmektedir.<sup>61</sup> Ona göre bu iki dönem tenzil ve tevil süreçleri olarak da isimlendirmektedir.

Ebu Zeyd, "nass ve bağlamsal problemler" konusunu işlerken nassların tevil veya yorumlanmasında gerçek tevili, nassın anlamını üreten ve bu faaliyetini de değişik bağlamsal düzeyler çerçevesinde gerçekleştiren bir çaba olarak niteler. Ona göre, geleneksel dini söylem, her ne kadar tevil mekanizması onlar için çok önemli olsa da, tevil sürecinde bazı bağlam (siyak) düzeylerini ihmal eder veya görmezlikten gelir. Dilsel metinleri oluşturan kanunların bilinç ve farkındalığından uzaktır. Dinî nassları diğer dilsel metinlerden tamamen veya ekseriyet itibarıyla farklı telakki eder. Hâlbuki dinî

<sup>60</sup> Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 50.

<sup>61</sup> Maşalı, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd", s. 253.

nasslar, içinde teşekkül ettikleri kültürel yapıdan farklı olamazlar. İlahî kaynaklı olması dinî nassın dilsel bir metin olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz<sup>62</sup>.

Ebu Zeyd, geleneği yukarıdaki sözleriyle eleştirmekle beraber Kur'an'ın veya dinî nassların aynı zamanda dilsel bir metin olduğu gerçeğine Abdülkahir el-Cürcanî'nin Kur'an'ın 'icazının nazımında olduğuna dair görüşüyle yıllar önce değindiğini belirtir. Zira 'icaz'ın gaybî haberlerde veya sarfe anlayışında değil de dilsel bir metnin dizgisindeki edebî üstünlükte görmek, Cürcanî'nin ifadesiyle icazı, nahvî anlamlarda (nazımda) aramak Kur'an'ı dilsel bir metin olarak okumak anlamına gelir. Ebu Zeyd'e göre, Cürcanî, dilsel bir nassı meydana getiren kanunları nahiv kanunlarıyla ve cümlenin nahvî manalarıyla sınırlamıştır. Bu dilsel nassın tarihî bağlamına dair ortaya koyduğu çalışmaların kıymetini asla eksiltmez. Zira Cürcanî'nin "nahvin kuralları" dediği standart nahiv kuralları değildir. Bilakis kelamı veya sözü tanzim eden kanun ve kurallar yani nazm kurallarıdır. Bununla beraber Cürcanî bu çalışmasını cümle ile sınırlandırmıştır<sup>63</sup>.

Ebu Zeyd, Cürcanî'den ilham almakla beraber, kendisinin hareket noktası olarak kabul ettiği dinî nassları dilsel birer metin olarak anlayarak nassın anlamını tespiti, Cürcanî'nin yaklaşımını aşan bir çaba olarak değerlendirmektedir. Zira onun çalışması, nassın oluşumu ve nassın anlamı üretimiyle ilgili bağlamsal problematiklerle ilgilenmektedir. Bir diğer ifadeyle bunlar tenzîl ve te'vil düzeyleriyle ilgili bağlamsal problematiklerdir. Söz konusu birbiriyle iç içe bağlamları genel olarak Ebu Zeyd şöylece sıralamaktadır:

a) *Sosyo-kültürel bağlam*: Dilsel iletişimin olması için gerekli her türlü epistemik yetkinliği temsil eden ve ortaya koyan her şeydir. Bununla şu mesele kastedilmektedir. Dilin, fonetik düzeyden

<sup>62</sup>Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, Beyrut 1995, 91-94.

<sup>63</sup> Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, s. 96.

semantik düzeye bir örfî ve içtimaî kanunlar mecmuasını temsil ettiğini ve bu kanunların işlevselliğini en geniş manada kültürel çerçeveden temin ettiğini kabul ettiğimiz takdirde hem konuşan hem de alıcı, iletişimde başarılı olmak istiyorsa sadece dilin kanunlarını bilmekle yetinemez. Bunlara ilaveten ortak bir yaşamı paylaşmaları ortak bir sosyo-kültürel yapı içinde var olmaları gerekir. İşte bu kültürel-yaşamsal ortak payda onlara karşılıklı birbirini anlama ve iletişim yetkinliği sağlar ki buna biz bütün uzlaşım, örf ve gelenekleriyle birlikte kültür diyoruz<sup>64</sup>. Ebu Zeyd'in kültürel bağlamla anlatmak istediği husus Emin el-Hulî'nin edebî tefsir yönteminde, Kur'an etrafındaki genel ve en geniş dairedeki araştırmasıyla örtüşmektedir. Emin el-Hulî kültürel bağlamı "Kur'an'ın ortaya çıktığı maddi ve manevi çevre olarak tarif etmektedir. Ona göre bu araştırmalar Kur'an indiği dönemdeki tarihi olguları, Arap kültürünü, dilini örfünü ve tarihini içine alan bir çalışmadır<sup>65</sup>.

b) *Haricî veya diyalog bağlamı*: Sosyo-kültürel bağlam, birçok düzeyde nassın maddi manevi çevresiyle kısaca hariç ile ilişkilerini temsil eder. Bu nedenle haricî-diyalog bağlamıyla kesiştikleri noktalar birbirine giren alanları olmakla beraber farklı tarafları vardır. Haricî-diyalog bağlamının ayrıcı özelliği diyalog bağlamı olması ve bütün düzeylerde nassın yapısında kendini ortaya koymasıdır. Bu diyalog bağlamı konuşan/mesajı gönderen ile alıcı/mesajı karşılayan arasındaki ilişkilerden oluşur. Nitekim bu ilişki bir yönüyle nassın karakteristiğini tarif ederken bir yönüyle de tefsir ve tevilin yetkinliğini belirler. Ebu Zeyd bu bağlamı tenzil bağlamı olarak da isimlendirmektedir. Bu bağlam, nassın olgunun taleplerine göre şekillendiği (teşekkül) yirmi küsur yıllık süreci kapsayan nass ile olgunun karşılıklı diyalog halinde olduğu bağlamsal düzeydir.

<sup>64</sup> Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, 97-98.

<sup>65</sup> el-Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 77-90.

Kur'an ilimleri içinde sebab-i nuzûl ve mekkî-medenî konuları bu çerçevede değerlendirilebilir<sup>66</sup>.

Diyalog bağlamı Emin el-Hulî'nin edebi tefsir metodundaki Kur'an etrafındaki özel çalışmaya tekabül etmektedir. Emin el-Hulî bu bağlamı şu sözleriyle ifade eder: "Kur'an, yirmi küsur senede nazil olması veya ortaya çıkması, yazılması bir araya getirilip toplanması, farklı şekillerde okunması yani kıraat farklılıkları gibi Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri olarak bilinen meseleleri kapsamaktadır."<sup>67</sup>

c) *Dâhilî bağlam*: Bu konuya Kur'an'ın tertibinin tevkihi olup olmaması ve Münâsebetü'l-Kur'an ile ilgili farklı yaklaşımlara değinerek giren Ebu Zeyd bu bağlam ile öncelikle, ayetler arasındaki siyak-sibak ilişkisini ve Münâsebeti kastetmektedir. İkinci olarak sözün söyleniş maksadına göre veya muhatabın değişmesine göre ayetlerdeki üslubun ve anlatının değişmesi, nassların bazen emir-nehiy, bazen terğib-terhib, bazan de va'd vaîd gibi bağlamlar içinde farklı manalar ifade etmesini dahilî bağlam olarak isimlendirmektedir.

d) *Luğavî bağlam*: Bu bağlam türüyle öncelikle cümlelerin terkihi ve birbirleriyle irtibatının anlamıyla ilgisini kasteden Ebu Zeyd bu bağlamı Abdülkahir el-Cürcanî'nin nahvin anlamları veya kanunları olarak isimlendirdiği nazm teorisiyle ilişkilendirmektedir. Ancak Ebu Zeyd burada lüğavî bağlamı sadece cümle ile veya mantûk ile sınırlamamakta bilakis ilahî hitabın yapısına konuşulmayan söze dökülmeyen şeylerinde dâhil edilmesi gerektiğini söylemektedir.

e) *Te'vil bağlamı*: Önceki bütün siyakların birleştiği ve anlamı ortaya koyan bağlamdır. Metnin kodlarının çözümlenmesidir. Bütün bağlamlarla ilişkili dairesel bir durum ve okumadır<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, 96-114.

<sup>67</sup> el-Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 77-90.

<sup>68</sup> Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, 96-114; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ana Yaklaşımlar*, İstanbul 2007, s. 305; Muhsin Demirci, *Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul 2008, s. 23.

Gerek batılı anlamda bağlam anlayışında gerekse Emin el-Hûlî'nin edebi tefsir metodu ve Ebu Zeyd'in nass-olgu ilişkisi çerçevesinde özetlenecek bağlam tasavvurlarında dilsel bir metni anlamada durum bağlamı veya onların tabiriyle dini metnin var olduğu tarihi çerçeve, sosyo-kültürel bağlam öne çıkmakta ve nassın anlamını belirlemektedir.

### Sonuç

Klasik İslam âlimlerinin siyak tasavvuruna bakıldığında ise, İmam Şafî ve benzerlerinden yaptığımız iktibaslardan da anlaşılacağı üzere klasik siyak anlayışının merkezinde metnin tertibi ve nazmı bulunmaktadır. Klasik siyak tasavvurundaki hal karinesi sözün söylendiği makam veya mukteza-i hal anlamına gelmektedir. Modern dönemdeki sosyo-kültürel çevre veya kültürel bağlamla aynı şey değildir.

Bu çerçevede klasik âlimlerin hal karinesi dedikleri durum, Emin el-Hûlî'nin "Kur'an'ın etrafındaki çalışma" ile anlatmak isteği bağlam düzeyine de tekabül etmemektedir. Bilakis Emin el-Hulî'nin yaklaşımı batıda geliştirilen "context of stuation" kavramıyla örtüşmektedir.

Ebu Zeyd tevîl anlayışını bağlam merkezli olarak ve nass olgu ilişkisi içinde formüle eder. Yönteminin meşruiyeti ve gelenekteki kökleri adına da Abdülkahir el-Cürcanî'nin nazm teorisine ve i'caz anlayışına atıfta bulunur. Cürcanî'nin nazm teorisine nass-olgu ilişkisi mukayese edildiğinde de şöyle bir fark ortaya çıkar: Cürcanî Nazm teorisine Kuran dilinin eşsizliğini (i'câz) asla göz ardı etmez ve tüm fikir dünyasını bunun üstüne kurar. Kur'an'ın i'cazını ayetlerin nazmında görür. Oysa Ebu Zeyd açısından Kur'an-ı kerim'in eşsizliği (i'cazi), nass-olgu ilişkisini baltalayan bir tezdîr<sup>69</sup>.

Klasik dönemde metnin aşkınlığı/i'cazına dayanan metin merkezli bir siyak tasavvuru vardır. Siyak denildiğinde metin içi

<sup>69</sup> Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ana Yaklaşımlar*, s. 304.

karineler akla gelir. Siyak kavramındaki bu semantik yapı modern dönemle birlikte değişmiştir. Metnin dilsel ve kültürel bir olgu olduğundan hareketle metin dışı siyak veya tarihsel bağlam öne çıkmış daha merkezi bir konuma gelmiştir. Nitekim çağdaş dilbilimcilerin tasavvurundaki bağlam çok geniş bir alanı ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle dilsel metni üreten olgulara, metni kuşatan tarihsel arkaplana ve sosyo-kültürel yapıya tekabül etmektedir<sup>70</sup>.

Klasik dönem siyak anlayışı Kur'an metninin mucizevi tertib ve telifini esas alır. Kur'an'ı kendi metinsel bütünlüğü içinde anlamayı ön görür. Sebeb-i nüzül gibi metin dışı unsurları merkeze almaz. Hatta karine-i hal olarak bile görmez. Metni evrenselliği içinde anlar. Modern dönem ise metni adeta beşeri bir metin gibi telakki ederek içinde doğduğu kültürel ve tarihsel bağlam içinde anlamayı ön görür. Metni tarihselci bir bakış açısıyla yorumlar.

#### KAYNAKÇA

Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999.

Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Engin Yay. Ankara 1999.

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1993.

Bikâî, Ebu Bekir, *Nazmü'd-Dürer*, Darü'l-Kitabi'l-İslamî, Kahire ts.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Kahire 1982.

Cürcanî, Abdülkahir, *Delâilü'l-i'caz*, Kahire 1989.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Beyrut, 1983.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-Burhân fi Usulü'l-fıkh*, Beyrut 1997.

Demirci, Muhsin, *Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul 2008.

<sup>70</sup> Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara 1996, s. 70-71.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nass, es-Sulta, el-hakika*, Beyrut 1995.

-----, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı) Ankara 2001.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1994.

Ezherî, Ebu Mansur, *Tehzîbu'l-luğa*, Beyrut 2001.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut 1996

Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-Mustasfâ*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.

Güman, Osman, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecaz Delilleri" *Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XIII, sayı 23 (2011/1).

Hârisî, Abdulvehhab Ebu Safiyye, *Delâletü's-siyâk, Menheciin Me'mûnun li Tefsiri'l-Kur'an*, Amman, 1989.

Hattâbî, Ebu Süleyman, *Beyanü İ'cazi'l-Kur'an*, (Selasü Resail fi İ'cazi'l-Kur'an içinde) Daru'l-mearif, Mısır ts.

Hûlî, Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, (çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin), Ankara 2006.

-----, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul 1995.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. Salahattin Ayaz) İstanbul 1991.

-----, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul ts.

İbn Dakîkul'îyd, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Matbaatü's-sünneti'l-muhammediyye t.s.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, Mısır 1969.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-Muvakkîn*, Beyrut 1991.

İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-Azam*, Beyrut 2000.

İbn Teymiye, *el-Fetevâ'l-Kübrâ*, Daru'l-kutübi'l-ilmiiyye, Beyrut 1987.

Kazvinî, Celaleddin el-Hatîb, *Telhîsü'l-Miftâh*, Beyrut 2002.

Kocaman, Ahmet "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili Dergisi*, XXXIX, (1979).

Koç, Mehmet Akif, *Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul 1998.

Maşalı, M. Emin, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, (ed. Cağfer Karataş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Mâzin el-Mubarek, *el-Mûcez fi Tarihi'l-Belâğa*, Daru'l-fikir, ts.

Mutayrî, Abdurrahman, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve Eseruhû fi't-Tefsir: Dirasetün Nazariyyetün ve Tatbîkiyyetün min hilali Tefsiri İbn Kesir*, Basılmamış Mastır tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, külliyyetü'd-dave ve usûli'd-din, Mekke 2008.

Nesefî, Ebu'l-Berakât, *Keşfu'l-esrâr*, , Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut ts.

Palmer, F. R., *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (çev. Ramazan Ertürk), Ankara 2001.

Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ana Yaklaşımlar*, İstanbul 2007.

Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Dimeşk 1992.

Râzî, Fahreddin *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 1420.

-----, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-risale Beyrut 1997.

Sekkâkî, Ebu Ya'kub, *Miftahu'l-ulûm*, Beyrut 1987.

Semerkindî, Alaüddin, *Mîzanü'l-Usûl*, Katar 1984.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-eimme, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut Daru'l-Marife.

Suyutî, Celaledin, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru ibn Kesir, Dimeşk 1996.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut ts.

Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Mektebetü't-ticariyyeti'l-kübrâ, Mısır ts.

Şensoy, Sedat, *Abdülkahir el-Cürcanî'de Anlam Problemi*, Marmara Üniversitesi SBE, (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2001.

Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşafü istilahati'l-funûn*, Beyrut 1996.

Tuncer, Faruk, *Kur'an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, İstanbul 2003.

Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara 1996.

Yılmazoğlu, Hacı Yusuf, *Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği*, Ankara Üniv. S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans tezi, 2006.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esasül-Belâğa*, Beyrut 1998.

Zenkî, Necmüddin Kadir Kerim, *Nazariyyetü's-Siyak*, Beyrut, 2006.

Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-marife, Beyrut 1990.

## KUTSAL METİNLERDE YARATILIŞ

Evin BİLGE\*

### Özet

İnsan, diğer varlıklar arasında farklı bir yapıya sahip bulunmaktadır. Onda, araştırma, öğrenme ve bilgi sahibi olma özelliği bulunmaktadır. İnsanın merak edip araştırmak istediği konulardan biri de, varlıkların yaratılışıdır. Zend Avesta, Mıshefa Reş ve Kitab-ül Cilve, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'da da bu konuda çeşitli bilgiler yer almaktadır. Bununla insanlara, çok yönlü mesajlar verilmektedir. Zend Avesta, Kitab-ül Cilve ve Kitab-ı Mukaddeste, konu bir bütün halinde verilirken, Kur'ân'da ise, çeşitli ayetlerde, değişik açılardan bilgiler anlatılmaktadır. Kur'ân'da yaratılış hakkında verilen bilgiler, modern bilim kurallarına ters düşmemekte, modern bilim geliştikçe, Kur'ân daha iyi anlaşılmaktadır.

Her toplumun kültür yapısına göre, tarihin seyri içerisinde kendine has mitolojisi oluşmaktadır. Bu mitolojilerde de ağırlıklı olarak inanç konuları, tanrı inancı ve bu vesile ile yaratılış olayı hakkında çeşitli rivayetlerin yer aldığına şahit olmaktayız. Bu makalemizde tanrı inancı olan dinlerin arasından özellikle tek tanrı inançlı dinlerin kutsal metinlerindeki yaratılış konusunu incelemeye çalıştık. Bu kriterimize uyduğu için Zerdüştlüğü ve Êzidiliği çalışmamıza dahil ettik.

Özellikle Kur'ân'da, insanın anne karnındaki oluşumu ve bu oluşumun geçirdiği safhalar hakkında bilgiler verilmektedir. Kâinatın, ondaki varlıkların ve insanın yaratılışı ile anne karnındaki ceninin

---

\* Öğr. Gör., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Görevlisi.

oluşumu hakkındaki bilgiler arasında, bir mukayesede bulunmamız mümkün görülmektedir.

İnsanın, çeşitli varlıkların yaratılışını ve geçmişini sağlıklı bir şekilde öğrenmesi ile kendini daha iyi anlama imkânına sahip olabileceği kanaatindeyiz. Kendini anlayan, çeşitli özelliklerini tanıma imkânına sahip olan insan, sağlam bir psikolojiye sahip olur. Böylece onun, kendine güvenmesi insani görevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi ve hayatı daha iyi bir şekilde yaşaması mümkün olabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kitab-ı Mukaddes, Zend Avesta, Mishefa Reş, yaratılış, insan, inanç, Êzîdî (Yezidi).

\*\*\*

### The Creation in the Holy Texts

#### Abstract

Human being has a different construction of all creatures. He has the ability of searching, learning and having knowledge. One of the topics that human being wonders and wants to search is the creation of entity. Various information is given in the Holly Book and Qur'an as well. By this information, different messages are given to people. While in The Holly Book, the information is given as a complete topic, in Qur'an it is given in different ways and different verses. The information about the genesis that is given in Qur'an concurs by the modern science rules.

According to each society's cultural structure, in the historical journey, it comes out its own mythology. In these mythologies, especially the topic of faith, the faith of god, and by this means we see various stories about the event of creation. In this article, we especially try to examine the creation in the holy texts in the monotheist religions. We study Yazidism and Zoroastrianism religions because of it fits criteria have included in.

Especially the information about human being nascence and the undergoing phase in mother's womb is given in Qur'an. We see the common messages both in the information about the creation of universe and embryo in mother's womb.

Human being, by learning the past and the process of his creation, gets the opportunity for knowing himself much better. The person, who understand himself, has the opportunity for knowing his various characteristics, gets the ability of self confidence and of course performs his human duties in a proper way and live the life in a right way.

**Key Words:** Qur'an, Old Testament, The Holy Book, Zend Avesta, Mishefa Reş, genesis, human being, faith, Yazidi.

## GİRİŞ

İnsanlar, yaratılışları gereği çeşitli şeyleri araştırıp öğrenmeyi isterler. Her insan, normal olarak önce kendi yararına olacak şeyleri öğrenmek ister. Bunun yanında tabiatı, kâinatın düzeni ve benzeri şeyleri merak edip araştırır. Onun için dünyanın çeşitli yerlerinde, geçmişe yönelik arkeolojik araştırmalar devam etmektedir. Bu alanda araştırma yapan kişiler, geçmişte yaşanan pek çok medeniyetin başlangıç ve bitişini yaklaşık rakamlarla tespit etmeye çalışırlar. Bunun gibi araştırmaların yanında, insan, bitki, hayvan ve maden gibi çeşitli varlıkların, hatta kâinatın başlangıcı bile merak konusu olmaktadır. Ancak bu konularda, başlangıç veya oluşum sürecinin tarihi hakkında kesin bir şey söylenememektedir. Bunların başlangıcı ve oluşum süreci, tahminlerle yorumlanmaktadır. Bununla beraber, kutsal metinlerde çeşitli varlıkların yaratılışı hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Bu tür araştırmalardan anlaşıldığına göre, yaratılış olayının, hem dinlerde hem de felsefi akımlarda önemli bir yeri vardır. Çünkü yaratılış olayına olan bakış, insana, evrene ve hayata bakışı belirler.

Genel bir kanı olarak, din denince insan zihninde belli çerçeve ve kalıplar şekillenir. Din-tanrı-yaratılış kavramları mesela birbirlerinin olmaza olmazı gibi görünür çoğu zaman. Ama Jainizm dininde de görüldüğü üzere her dinde tanrı kavramı olacak diye bir

şart yoktur.<sup>1</sup> İşte bu yüzden ki Tanrı inancı olan dinlerin arasından özellikle tek tanrı inançlı dinlerin kutsal metinlerindeki yaratılış konusu üzerine yoğunlaşarak konumuzun çok fazla dallanıp budaklanmamasını istedik. Bu nedenle bu çalışmamızda, Zend Avesta, Mishefa Reş, Kitab-ül Cilve, Kitab-ı mukaddeste ve ardından Kur'ân'da yaratılış konusu üzerinde durduk.

Varlıkların başlangıcını, ilk yaratılışlarını araştırma duygusu, arkeolojik çalışmaların ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Arkeolojik çalışmalar sayesinde, bu tür bilgiler üretilmektedir.<sup>2</sup> Bu araştırmalar da bize, Eski Mezopotamya, Eski Mısır ve Eski Yunan medeniyetlerini tanıtmaktadır.

Çok tanrılı dinlerin kutsal metinlerinde, yaratılış hakkında bilgiler verilmektedir. Örneğin Hititlerin Hurrilerden aldıkları daha sonra Helenlere de geçen Tanrıların Doğuşu Theogoni'de anlatılan "Göğün Krallığı" efsanesi ya da başka bir ifadeyle Kumarbi Efsanesi çok önemlidir.<sup>3</sup> Yunanlılar evreni tanrıların yarattığına inanmazlardı. Onlara göre evren tanrıları yaratmıştı tanrılardan önce yer ve gök vardı: titanlar onların çocukları tanrılar da torunlarıydı.<sup>4</sup> M. Ö. VIII. yüzyılda yaşamış olan Hesiodos'un Theogonia adlı eseri Antik Yunan Mitolojisini açıklayan bir kaynak kitap niteliğindedir. Evrenin ve tanrıların nasıl yaratıldığını anlatan bu öykü, Khaos'tan Kosmos'un doğuşunun ve ortaya çıkışının öyküsüdür. Bu öykü Theogonia'ları (tanrıların doğuşu) ile Kosmogonia'ları (evrenin doğuşunu) anlatır. Tanrı soylarının ve kuşaklarının sayımını yapan bir çeşit katalog dizini olan theogonia'da tanrıların, yarı-tanrıların, insanların meydana gelişi anlatılmıştır. Başlangıçta herkes ve her nesne için aynı

<sup>1</sup> M. Kemal Selimoğlu, İlk İnançlar, Mozaik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 28, 29. Jainizm Hindistan'da bugün 400.000 taraftarı olan tanrı tanımaz bir dindir ve ebedi olan dünyanın yaratıcı olmadığına inanır.

<sup>2</sup> Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1992, s. 48.

<sup>3</sup> Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak, Ankara, 1998, s. 125.

<sup>4</sup> Edith Hamilton, *Mitolojya*, çev. Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, İstanbul, 1942, s. 11.

ve değişmez bir durum olan sonsuz uzay karanlık boşluğun somutlaşması olan Khaos (boş uzam, boşluk, uçurum, kaos) vardı. Bir çeşit bir ilkel tanrısallık olarak gösterilen Khaos düzenden ya da öteki adıyla evrenden (kosmos) önce gelmiştir.<sup>5</sup>

Yaratılış olayı, kutsal metinlerde anlatıldığı gibi, başlangıcından bu yana felsefeciler tarafından da araştırılmaktadır. Eski Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, doğa ve yaratılışı ile ilgili araştırmalar yapıldı. Elbette ki ilk çağ felsefesinin temellerinde de mitolojinin izleri açıkça görülür. Bilimsel açıdan doğanın yaratılışı ile ilgili düşüncelerin, ilk olarak felsefe tarihinin başında bulunan Miletli Thales tarafından ileri sürüldüğünü okumaktayız. Thales, suyu, her şeyin başı, ilkesi olarak kabul eder. Mezopotamya bölgesinde yaşayan Êzidilerin inanışı ile Mısır mitolojisinde de yaratılışın başlangıç evresinde her yer su ile kaplıydı, ve tanrılar dahil bütün evren bu sudan türemişlerdi. Thales'e göre, her şey sudan türer; yine suya döner. Thales, doğa olayları üzerinde fazla araştırmalarda bulunduğundan dolayı, kendisine "*felsefenin babası*" unvanı verilmiştir. Thales'ten sonra gelen felsefeciler de, aynı şekilde varlıkların ilk yaratılışını, başlangıcını merak edip bu konularda araştırmalarda bulunmuşlardır. Bunlar, Anaximandros, Anaxmenes, Herakleitos, Xenophanes, Parmenides, Elealı Zenon, Pythagoras, Empedokles, Anaxagoros ve Demokritos gibi felsefecilerdir.<sup>6</sup>

Bundan anlaşıldığına göre, yaratılış konusunda Kur'ân'da verilen bilgiler ile felsefecilerin konu ile ilgili görüşleri, tam örtüşmese de birbirine yakın bulunmaktadır. Örneğin burada adı geçen ve ilk filozofların ikincisi sayılan Anaximandros da varlıkların kökenini araştırarak çok özgün bir doğa görüşünü geliştirmiştir. O, varlıkların zamanla karşıtlarına dönüştüğünü savunmuştur.<sup>7</sup> Ona göre zamanla

<sup>5</sup> Roza Agizza, Antik Yunan'da Mitoloji, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, çev. Z. Zühre İlgelen. İstanbul, 2006, s. 11.

<sup>6</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008, s. 19 vd.; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya 2010, s. 68; Serol Teber, *Doğanın İnsanlaşması*, Say yayınları, İstanbul 2010, s. 21.

<sup>7</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 20

sudan katı maddeler ve onlardan bitki, hayvan ve insanların yaratılmalarının safhaları, birbirlerini takip etmiştir.

Modern fizik anlayışı ise, yaratılış kanununu *Big Bang* (Büyük Patlama) teorisi olarak anlatmaktadır. George Lamaitre, 1931 yılında bütün galaksilerin dışa yönelik genişlemeleri geriye dönük olarak izlendiği takdirde, hepsinin muhtemelen tek bir noktadan çıkmış olacağı gerekçesine işaret etti. İlkel atom ve kozmik yumurta olarak bilinen bu dev madde damlası, başlangıçta kâinatta var olan tek şeydi. Lamaitre, bu dev madde damlasının şu veya bu sebepten patladığını ve bir bomba gibi içindeki maddeyi dışarıya doğru fırlattığını ileri sürdü.<sup>8</sup> Êzidilik inanışında kutsal incinin patlaması Big Bang teorisinin ortaya atılmasından binlerce yıl önce inanıla gelmiştir.

## A – KİTAB-I MUKADDES’TE YARATILIŞ

Avesta ve Kitab-ül Cilve’de olduğu gibi Tevrat’ın tekvin/yaratılış konusu ile başlaması, konunun önemini açıklamaktadır. Kitab-ı Mukaddes yaratılış konusuyla başlar:

“Allah, her şeyden önce göğü ve yeri yarattı. Her yer boş ve karanlıktı ve su ile kaplıydı. Allah’ın iradesi ile ışık meydana geldi. Işığa gündüz ve karanlığa da gece adı verildi. Zamanla gök kubbesi oluştu. Ardından toprak yaratıldı. Toprağın olduğu yere kara, suların olduğu yere de deniz adı verildi. Allah’ın iradesi ile yeryüzünde bitkiler ve meyveler yaratıldı. Mevsimler ve günler belirlendi. Allah, göklerde uçan, denizlerde yüzen ve yeryüzünde dolaşan çeşitli hayvanları yarattı. Allah, varlıkların oluşumu sürecinde en son insanları yarattı ve bu yaratılış merhalesini altı günde tamamladı.”<sup>9</sup> Kitab-ı Mukaddes’te, altı günde tamamlandığı anlatılan yaratılış olayı

<sup>8</sup> Fethullah Han, *Kur’ân ve Kainat Ayetleri*, trc. S. Gülen, O. Morçay, İstanbul 1998, s. 35; Yaşar Düzenli, *Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 202.

<sup>9</sup> Kitab-ı Mukaddes, Tekvin (Yaratılış), Bap 1.

ile ilgili sayfalar hakkında bu bilgiler verildikten sonra, yedinci günden şöyle bahsedilmektedir:

“Gök ve yer, bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde, Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten, o gün dinlendi. Yedinci günü kutsadı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı, o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi.”<sup>10</sup>

Kitab-ı Mukaddes’in yaratılış ile ilgili verdiği bu bilgiler, pek çok noktada Kur’ân’da bu konuda verilen bilgilerle örtüşmektedir. Kur’ân’da yaratılış konusunu işlerken, bunların mukayesesi üzerinde duracağız.

## B – ZERDÜŞT DİNİNE GÖRE YARATILIŞ

Ahura Mazda tapımı temelli Mazdeizmi temsil eden Zerdüştlük dininin kutsal kitabı, Avesta’dır. Zerdüştlük Hinduizm’de olduğu gibi Vedik geleneklerinden ve kutsal yazılarından çıkmıştır. Zend Avesta kitabı üç bölümden meydana gelir. Vendidâd, Vispêrad ve Yasna. Vendidad kısmında dinin derlenmiş ilkeleri ile kozmogonik ve epik hikâyeler olduğu görülmektedir. İkinci bölüm olan Vispêrad’da kurban sunusu için yapılan dua ve ayinler yazılıdır. Yasna’da ise Avesta’nın Eski lehçesiyle yazılmış Gatha denen beş ilahi ve bu türdeki ayinlerden oluşur.<sup>11</sup>

Bu inancın kurucusu olan Zerdüş, tek tanrı olan Ahura Mazda’ya (Bilge Rab) tapınmayı vurgular. Bu nedenle bu dinin dış görünümü tek tanrılıdır.<sup>12</sup> Aslında kitap, peygamberlik, ahiret inancı ve tek tanrıçılık görüşleriyle ilahi bir dinin temel koşullarını yerine

<sup>10</sup> Kitab-ı Mukaddes, Tekvin (Yaratılış), Bap 2.

<sup>11</sup> The Zend-Avesta, Part I, The Vendidad, çev. James Darmesteter, Oxford University Press, 1880. <http://www.hudsoncress.net/hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/The%20Avesta.pdf> (4.6.2014)

<sup>12</sup> Josh McDowell-Bart Larson, Mesih İsa’nın Tanrılığı, [http://books.google.com.tr/books?id=3BdbAwAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BCK&hl=tr&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.com.tr/books?id=3BdbAwAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BCK&hl=tr&source=gbs_navlinks_s), (3.6.2014).

getirmektedir.<sup>13</sup> Zerdüş'tün teolojisi terimin kesin anlamında "düalist" değildir, çünkü Ahura Mazda'nın karşısında bir "karşı-tanrı" yoktur; başlangıçta karşıtlık iki Ruh arasında ortaya çıkar. Ahura Mazda'nın biri (Spenta Mainyu), Aşa'yı (Adalet); diğeri (Angra Mainyu), Drug'u (Aldatma) seçen ikiz Ruhların bir tercihi sonucudur. Geleneksel İran dininin tanrıları olan daeva'lar Aldatma'yı seçmişlerdir. Bu yüzden lanetlenmişlerdir. Mazdeist Ahura Mazda'yı seçerken kötüye karşı iyiyi, daeva'ların dinine karşı gerçek dini seçer. Kısacası iyi ve kötü, aziz ve yıkıcı şeytan Ahura Mazda'dan çıkarlar, ama Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve kötücül vasfını özgürce seçtiği için, Bilge Tanrı, kötülüğün ortaya çıkışının sorumlusu olarak kabul edilemez. Bu dine göre, Ahura Mazda iyi ve kutsaldır.

Ahura Mazda dünyayı düşünce yoluyla yaratmıştır.<sup>14</sup> Bu da hiçlikten yaratmaya denktir. Zerdüş, "düşünce yoluyla" Ahura Mazda'yı "birinci ve sonuncu olarak," yani başlangıç ve son olarak "kabul ettiğini" açıklar.<sup>15</sup> Zerdüştilikte yaratılış dört devirden oluşan on iki bin yıllık bir zamanı kaplar: Bu devirlerden birincisi manevî yaratılış dönemidir. Bu ilk dönemde Ahura Mazda melekleri, iyi ruhları ve Fravaşileri, yani canlıların ezeli ruhî suretlerini yarattı. İkinci devre varlıkların bedensel olarak yaratıldıkları dönemdir. Bu dönemde Ahura Mazda, İyi Düşünce (Vohuman)'ı, aynı zamanda diğer beş meleği de yarattı. Ahura Mazda dünya yaratıklarından olarak ilk önce gökyüzünü ve dünyanın ışığını yarattı; ikinci olarak suyu; üçüncü olarak yeri; dördüncü olarak bitkileri; beşinci olarak hayvanları; altıncı olarak da insanlığı yarattı. İnsanların ruhları ve şuuruları yaratılırken, Hürmüz onlarla konuştu ve onlara zalim Ehrimen ile çarpışmak için bedenli bir şekil almayı ve sonunda tamamıyla ölümsüz ve ebediyen mükemmel olmayı isteyip

<sup>13</sup> Metin Aydın, Ateizm Yanılgısı: Ateizm ve Din ile ilgili Bilimsel ve Felsefi Konular,2013, s.281, [http://books.google.com.tr/books?id=TLYuAgAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BCk&hl=tr&source=gbs\\_navlinks](http://books.google.com.tr/books?id=TLYuAgAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BCk&hl=tr&source=gbs_navlinks), (3.6.2014).

<sup>14</sup> Yasna 31:7, 11.

<sup>15</sup> Yasna 31:8.

istemediklerini sordu. Bunun üzerine onlar bedenli bir şekilde yaratılmaya razı oldular.

Ehrimen Ahura Mazda'ya mukabil olarak zıt altı kuvvet yarattı. Üçüncü devre ise Angra Mainyu'nun, Ahura Mazda'nın güzel yaratıklarına müdahale etmesiyle başlar; Kötü Ruh hastalık, yıkım ve zararlı varlıkları yayar. O, suları, yeryüzünü, bitkileri ve ateşi, bunlara ilâveten ilk insanı ve ilk boğayı öldürür. Angra Mainyu'nun hücumuna uğrayan boğa, sağ tarafa düşmüştür; onun bedeninden ve azalarından bitkiler, tohumundan ise hayvanlar meydana gelmiştir. Gayomart adındaki ilk insan ise sol tarafa düşmüş ve onun toprak tarafından alınan tohumunun bir parçasından insan çifti olan Mashya ve Mashyoi kırk yıl bir bitki gibi büyümüş ve sonra onlar bir erkek ve bir kadın şekline dönüşmüştür.<sup>16</sup> Bu insan çiftinden bütün insanlık türemiştir. Bu devreden sonra, ölülerin dirilişi ve son yargılama ile bitecek olan dönem gelir. Zerdüş dinine göre ölülerin akıbeti yaşamları süresince yaptıkları amellerine göre belirlenir. Ölülerin yolculuğu hakkındaki Hint-İran geleneğini yeniden ele alıp, yargının önemi üzerinde durur. Herkes yeryüzünde yaptığı tercihe göre yargılanacaktır. Doğrular cennete, "Şarkı Evi'ne kabul edilecekler, günahkârlar ise "sonsuz dek Kötülük Evi'nin konukları" olarak kalacaklardır.<sup>17</sup>

## C – ÊZİDİLİĞE GÖRE YARATILIŞ

Vedalar çağı Hindistan'ında devalar ile asura'lar karşı karşıya getirildiğine göre, Ahura Mazda ile daeva'lar arasındaki zıtlık daha Hint-İran çağında belirginleşmişti. Aradaki fark, Hindistan'da bu iki grubun dinsel değerlerinin İran'dakine ters yönde gelişmesiydi: Devalar, daha arkaik tanrılar sınıfı olan ve Veda metinlerinde "şeytani" figürler olarak kabul edilen asura'lara karşı zafer kazanıp, "gerçek tanrılar" oldular. Tam ters doğrultuda olmasına karşın,

<sup>16</sup> Huzeyfe Sayım, Zerdüştilik'te Kozmogoni ve Yaratılış, Erciyes üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi sayı 16, 2004, 91-101.

<sup>17</sup> Yasna 46:11.

benzer bir süreç İran'da yaşandı: Eski tanrılar, "daevalar" demonlaştırıldı.<sup>18</sup> Êzidi inancındaki Tawisê Melek'in de şeytanlaştırılması da bu demonlaştırılmanın ürünü olması muhtemeldir. Eski tanrılara inanan kimselere de Deva Yasna (Devlerin Köleleri) adı verildi. Kimi Kürt araştırmacılarına göre bu dönemden kalma olgunun izlerini bulmak mümkün. Bir Êzidi aşiretinin adı olan Dasni kelimesi Deva Yasna kelimesinin değişmiş versiyonudur.<sup>19</sup> Şeref Xan'ın yazdığı Şerefname adlı eserde Kürtlerin kökeni hakkında "Bir cin topluluğudur" denmektedir.<sup>20</sup> Şeref Xan'ın böyle bir açıklama getirmesinin nedeni bu mitoloji midir bilinmez ama tarihi bir yansıması da olduğu kanaatindeyiz.

Tawisê Melek, Hristiyan ve İslam dinlerindeki şeytandır. Tawusê Melek Êzidi inancında kötülüğü simgelemez aksine Tanrının baş yardımcısıdır ve en çok ona inanandır. Adem'e secde etmemesinin de nedeni budur yani tanrıdan başkasına secde etmemiştir.<sup>21</sup> Belki de bu şeytana tapma motifinin çekiciliği nedeniyle Êzidi inancını araştırmak birçok bilim adamının ilgisini çekmiştir. Bazı batılı bilginler bu şeytan inancında İran düalizminin kalıntılarını bulduklarını zannettiler. Êzidilerin, kötülük yapmasını engellemek için kötülüğün ruhuyla barışmaya çalıştıklarını sanmışlardır.<sup>22</sup>

Êzidi geleneği Zebûn adında kadim bir kitaptan bahseder. Ama bu kitap günümüze ulaşamamıştır. Böylesi marjinal görülen bir topluluğun kutsal kitaplarını muhafaza etmeleri çok zordur. Kitab ül Cilve ve Mıshefa Reş Êzidi dinin iki kutsal kitabıdır. Bu iki kutsal kitap başka dinlere mensup kişilerden korunması gerektiği inançtan dolayı bu kutsal metinlerin sadece ruhani kesimce okunmasına izin verilmiştir. Bu iki metin dışında dini bilgiler bir nevi sözlü gelenek

<sup>18</sup> Mircae Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, cilt I, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 378

<sup>19</sup> Tosinê Reşîd, Êzdiyatî Olekê hê jî Nenaskirî, Lîs, Diyarbakır, 2010, s. 29.

<sup>20</sup> Aydın Taneri, Kürtler: Kürtlerin kökeni-siyasi, sosyal ve kültürel hayatları, 1976, s.15.

<sup>21</sup> Xanna Omerxalî, Êzdiyatî, Civak Sembol Rîtuêl, Avesta, İstanbul, 2007, s.81.

<sup>22</sup> Roger Lescot, Yezidiler, Avesta, 2001, İstanbul, s.44.

olan Qewl adı verilen kutsal ilahilerle bellekten belleğe kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.<sup>23</sup> Qewl ve beytleri bile yazmaktan korkup çekinmişlerdir. Her ne kadar Ermenistan'daki Êzidiler yazmışlarsa da belli kat-i kurallar içerisinde yazmışlardır. Mısır dininde de görülen bir kural bu dinde de geçerlidir. Êzidiler kutsal metnlerinin yazılmasında sadece kırmızı ve siyah mürekkepleri kullanmışlardır, asla mavi renkli mürekkebi kullanmamışlardır.<sup>24</sup> Yine Mısırın eski çok tanrılı dinlerinden bildiğimiz kati bir kural olan kutsal metinlerin gizli olması inancı ile karşı karşıya kalıyoruz. Mesela Irak Êzidileri bir defa bile kutsal metinleri gördüklerinde kör olacaklarına inanmaktadırlar.<sup>25</sup>

Kitab-ül Cilve'de Tanrının Êzidilere hitap ettiği bir üslup söz konusudur. Tanrı burada kendi oluşu, gelişi, bekası, kudreti, vaatleri ve ruh göçü ruhun yeniden bedenlenmesiyle ilgili bilgiler verir. Mıshefa Reş kitabı, Kitab ül Cilve'nin semaviliğine karşılık dünyevi bir kitaptır. Daha çok Êzidi cemaatinin tarihini ele alan bir kitaptır. Ayrıca Êzidi şeriatını dini merasimlerini ayrıntılarıyla açıklar.<sup>26</sup>

Mıshefa Reş'in karmaşık yapısı içinde yaratılış öyküsü birkaç öykü şeklinde görülmektedir. Tanrı yedi günde yedi melek yarattı.<sup>27</sup> Kırk bin yıl boyunca içinde inzivaya çekildiği kocaman beyaz bir inci yarattı. Sonra kutsal gizeminden Enqer adından bir kuş yaratıp o inciyi kuşun sırtına yükleyip kırk bin yıl oturdu<sup>28</sup> Bu sürenin sonunda, inciyi kırdı. İncinin her bir parçası toprağı, gökleri, denizi vs. oluşturdu. Sonra hayvanları bitkileri ve yeryüzü cennetini yarattı; son olarak toprakla Adem'in bedenini oluşturup içine bir ruh yerleştirdi. Adem yeryüzü cennetine konuldu. İnci efsanesi ve

<sup>23</sup> Xanna Omerxali, 2007, s. 16.

<sup>24</sup> Xanna Omerxali, 2007, s. 98.

<sup>25</sup> Iraklı Papaz Ishok, Yezidilerin dini, Süryaniceden çev. P. Gabriyel Akyüz, Mardin, 2001, s. 24.

<sup>26</sup> Faik Bulut, Ortadoğu'nun Solan Renkleri, 2. Baskı, Berfin Yayınları, 2003, s. 193.

<sup>27</sup> Pazar, Ezazil (Tawisê Melek); Pazartesi, Derdall (Şêx Hesên); Salı, İsrafil (Şêx Şems); Çarşamba, Mikail; Perşembe, Ezrail; Cuma, Şemnaîl ve Cumartesi günü Nure'îl- Fexrêd-Dîn

<sup>28</sup> Xanna Omerxali, 2007.

yaratılış efsanesi qewl denen dini şiirlerde de geçer. Mesela İnci ezeli ile ilgili bölümde, tanrının incinin içinde tek başına olduğu söylenir.<sup>29</sup> İncinin bir balığın sırtında duran bir öküzün boynuzları üzerinde dinlenmiştir. <sup>30</sup> Ve inci Allahtan ayrıldı Allah onun içinden çıktı<sup>31</sup>

Mıshefa Reş'ten parçalar<sup>32</sup> yaratılış kısmında yine tanrının inciyi yaratması bir kuşun sırtında kırk bin yıl oturması sonra inciyi patlatıp kâinatın oluşmasına zemin hazırlaması ve tanrı yeryüzüne indi eline bir kalem alarak nurundan altı meleği (tanrıyı) yazdı. Bu ilahlar “çırayı yanan çırayla tutuşturup aydınlatma” yöntemiyle yaratılmış oldular. Sonra dönüp ilahlara dedi ki ben semavatı yarattım sizlerden her biri de bir şeyler yaratsın” birincisi güneşi, ikincisi ayı, üçüncüsü uzayı, dördüncüsü sabah yıldızını, beşincisi cenneti altıncısı ise cehennemi yarattı.

Êzidi halkı arasında var olagelen bir diğer anlatıya göre başlangıçta, bütün evren denizle kaplıydı. İnsan da var olmuş değildi. Tanrı'nın emri üzerine bir ağaç yükseldi. Deniz döneminde tanrı bir kuş şekline girmiş o ağacın dalına konmuştu. Tawisê Melek de kuştı. Dünyayı gezmiş ve yorgun düşmüştü. (Çünkü) üzerine konabileceği hiçbir şey yoktu. O ağaca yaklaştı. Tanrı ona gagasıyla vurdu ve ağaca konmasına izin vermedi. Tawisê Melek bu kuşun yaratıcısı olduğunu bilmiyordu; uzaklaştı ve asıl haliyle kendisine görünen Tanrı'yla karşılaştı Tanrı Tawisê Melek'e şöyle dedi: “Dünyayı gezdin, söyle bana bir şeyler gördün mü?” “Hiçbir şey bütün dünya denizle kaplı Orada bir ağaç var ve bu ağacın üzerinde bir kuş bulunmakta; ağaca konmak için oraya gittim ama bu kuş bana izin

<sup>29</sup> Qewlê bê elif 2-3-4 ,Philip G. Kreyenbroek- Xelîl Cindî Reşow, Tanrı ve Şeyh Adi Kusursuzdur, Yezidi Tarihinden Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar, Avesta, İngilizceden Çeviren İbrahim Bingöl, İstanbul, 2011, s. 128- 132.

<sup>30</sup> Qewlê afirandina Dinyayê Philip G. Kreyenbroek- Xelîl Cindî Reşow, 2011, s. 116-127.

<sup>31</sup> Qewlê Zebûnî Meksûr (6.12), Philip G. Kreyenbroek- Xelîl Cindî Reşow, 2011, s: 99-106

<sup>32</sup> Faik Bulut, 2003, Burada yazar Iraklı yazar Sadık el Demluci'nin 1949'da Musul'da basılmış Ell Yezidiye adlı kitabının 1-8 . sayfalarını Türkçeye çevirip yayınlamıştır.

vermedi." Tanrı ona şöyle dedi: "Git o kuşa ve ona de: sen yaratıcısın ve ben de mahlûk'um, o zaman o ağaca konmana izin verir."

Kutsal ağaç motifi inci hikayesinde de görülür. Dara Herhereyê (ebediyet ağacı)'na konan kuşun 72 kanadının birinin üstünde bir boğa vardır. Başka bir efsanede 72 pullu bir balığın bir pulunun üstünde dünyayı taşıyan boğadan bahsedilir.<sup>33</sup> Tanrı, yakınındaki ve uzaktaki yeri ve göğü yarattı. Toprağın altına boğayı ve balığı yerleştirdi. ( O zamana kadar sağlam olmayan ) toprak, tanrının emri dengesini buldu.

Başka bir metninde, Tanrı ilk kez ağaca konmaya çalışırken Tawisê Melek'e şunu soruyor "Ben kimim sen kimsin?" Tawisê Melek şöyle cevap veriyor "Sen sensin ben benim" Tawisê Melek'in gösterdiği bu kibre kızan Tanrı onu kovuyor. Şê Şims'ın öğütleriyle İlahi kuşa gidip ondan "Sen yaratıcısın ben de mahlûkum" diyerek af diliyor.<sup>34</sup> Ağaca konmuş kuş sembolü (ya da tanrının kuş şeklindeki tezahürü) Paleolitik dönemden itibaren var olan Şamanist kültürün kalıntısıdır. Fransa'daki Lascaux Mağarasındaki duvar freskinde de bir sırtığın üzerine tünemiş bir kuş motifi vardır.<sup>35</sup> Kuş bir tanrı olarak sembolü paleolitik dönemden sonra uzun bir süre daha yaşamaya devam etti. Bilindiği gibi Mısır mitolojisinde Bilge Tanrı Thot ve Horus kuş görünümlüydüler. Yunan mitolojisinde baş tanrı Zeus bazen boğa bazen de kartala dönüşüyordu.

İnsanın yaratılması konusunda şöyle bir inanış vardır. Tawisê Melek Tanrıya şöyle dedi: "Bu dünyada hiç kimse yok" Tanrı ona şöyle cevap verdi "Git evreni dolaş" Tawisê Melek gitti ve evreni dolaştı. Bir kadın gördü o zaman Tanrıya geldi ve ona şöyle dedi: "Bir kadın gördüm!" Tawisê Melek tanrıya şöyle dedi: "Erkeksiz bu kadın işe yaramaz" O zaman tanrı erkeği yarattı ve onun adı Adem oldu. Tanrı Adem'in bedenini kilden yaptı. Bu bedene bir ruh koydu.

<sup>33</sup> Xanna Omerxali, 2007, s.81

<sup>34</sup> Lescot, 2001, s.44

<sup>35</sup> Horst Kirchner, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus." Antropos. 47, 1952, s. 244-286.

Adem'in yaratılışında toprak, su, ateş ve hava olmak üzere dört element kullanılmıştır. Toprak ve su ile yoğrulup şekil verilen Adem önce rüzgarın (hava) sayesinde kurumuş daha sonra ateşte pişmiştir.<sup>36</sup>

Mıshefa Reş içinde insanların çoğalmasıyla ilgili hikaye şöyle yansıtılır: Adem'e buğdayın dışında toprağın bütün ürünlerinden yemesine izin verildi. Tawisê Melek (Cebrail) Tanrı'ya gitti ve O'na şöyle dedi: "Adem nasıl büyüyecek ve çoğalacak, soyu nerede?" Tanrı ona şöyle cevap verdi: " Bu meseleyi sana bırakıyorum" bunun üzerine "Tawisê Melek, Adem'e gitti ve ona şöyle dedi 'Buğday yedin mi?' 'Hayır, çünkü Tanrı bana bunu yasakladı' 'Sen ye, daha iyi olacaksın' Adem bundan yer yemez karnı şişti. Tawisê Melek, onu Cennetten çıkardı, onu terk etti ve göğe çıktı. Adem'in karnı ağrıdı çünkü anüsü yoktu. Tayr el Qallac adında bir kuş ona gönderildi; kuş onu gagaladı ve bir delik açtı. Adem, karnını hafifletti.

Êzidiler ırk olarak dünyadaki diğer insanlardan farklı olduklarına inanırlar. Êzidilik bir etno-dindir ve çok sıkı bir kast sistemi vardır. Êzidi olabilmek için kati suretle Êzidi anne ve babadan doğmak şarttır. Êzidi bir kişinin Êzidi olmayan kişilerden doğan çocukları bu vasıflarını kaybetmektedirler. Çünkü Adem'den geldiklerini kabul etseler de diğer insanlardan farklı bir şekilde yaratıldıklarına inanırlar.

Çok iyi bilinen bu efsanede Adem çocukların sadece kendisinin sayesinde olduğunu Havva ise kendisinin sayesinde olduğunu iddia edip tartışmaktadırlar. Bunu denemek için Adem spermini bir küpün içerisine koydu Havva da aynı şeyi yaptı ve küpleri toprağa gömdüler 9 ay sonra çıkardıklarında Havva'nın küpünde böcekler ve çıyanlar çıkarken Adem'in küpünden bir çocuk çıktı. Böylece Havva çocukların sadece onun olmadığını anlamış oldu. Êzidiler soylarını işte böyle Havva olmadan sırf Adem'e dayanan Şehid bin Cer adı

<sup>36</sup> aynı eser s. 42.

verilen çocuğa bağlamaktadırlar.<sup>37</sup> Êzidilerin atası olan bu bebek Havva'nın sütünü bile emmemiştir. Adem bu bebeği iki yıl süreyle emzirmiştir. Erkeklerin göğsündeki iki kör meme o sıradaki yaratılışın eseridir. Tawisê Melek büyüyüp ergen yaşa gelen Şehid bin Cer'i cennetten bir huri ile evlendirdi.<sup>38</sup> Onlardan olan çocuğa Yezdan adını verdiler böylece Êzidilerin soyu oluşmuş oldu.<sup>39</sup> Diğer bir anlatımda bir erkek bir kız doğar erkek çocuğun adı Şehid bin Cer; kızın adı ise söylenmez. Üçüncü versiyonda ise Êzidilerin yaratılışındaki Pîra Fat'ın rolü. Pîra Fat'ın başörtüsünün üstünde dört kibleden getirilen toprakla mayalanmıştır. Görüldüğü gibi her üç anlatımda da Êzidilerin soyunun farklılığı üzerine vurgu yapılıyor. Yani söz konusu farklılık sadece din olgusu değildir. Irk olgusudur aynı zamanda.<sup>40</sup>

#### D- KUR'ÂN'DA YARATILIŞ

Adem'in (a.s.) yaratılışı, Kur'ân'da da önemli bir yer almaktadır. Tevrat'ta olduğu gibi, Kur'ân'da da yaratılış konusu ile ilgili çeşitli bilgilerin verildiğine şahit olmaktayız:

*"Onlar görmediler mi ki, Allah yaratmaya nasıl başlıyor, sonra onu iade ediyor? Şüphesiz, bu Allah'a göre kolaydır. De ki: 'Yeryüzünde gezip dolaşın da, böylelikle yaratmaya nasıl başladığına bir bakın.' Sonra Allah ahiret yaratmasını (veya son yaratmayı) da inşa edip yaratacaktır. Şüphesiz Allah, her şeye güç yetirendir."*<sup>41</sup>

Bu ayetlerde, ilk yaratmaya dikkat çekildiği gibi, ahiret hayatındaki dirilmeye de dikkat çekilmektedir. Ayrıca burada ilk yaratılış, ahiret hayatındaki dirilişe delil olarak gösterilmektedir. Bununla beraber, Kur'ân'ın pek çok ayetinde tüm kâinatın yaratılışına

<sup>37</sup> Lescot, 2001, s.44

<sup>38</sup> Tosinê Reşîd, 2010 s. 44; Kemal Tolan, Nasandina Kevneşopên Êzdiyatîyê, Weşanên Pêrî, Stenbol, 2006, s.196-208.

<sup>39</sup> Iraklı Papaz Ishok, Yezidilerin dini, Süryaniceden çev. P. Gabriyel Akyüz, Mardin, 2001, s. 24

<sup>40</sup> Tosinê Reşîd, Êzdiyatî Olekê hê jî nenaskirî, Lîs, 2010, Diyarbakır, s. 44;

<sup>41</sup> el-Ankebût 29/19, 20.

dikkat çekilmektedir. Bazı ayetlerde, bu konuda şu bilgilere yer verilmektedir:

*“O, biri diğeriyle tam bir uyum içerisinde yedi gök yaratmış olmandır. Rahman (olan Allah)’ın yaratmasında hiç bir çelişki ve uygunsuzluk göremezsin. İşte gözünü çevirip gezdir. Herhangi bir çatlaklık görüyor musun? Sonra gözünü iki kere daha çevirip gezdir. O göz, umudunu kesmiş bir halde bitkin olarak sana dönecektir.”<sup>42</sup>*

Kur’ân’ın birçok ayetinde bu duruma dikkat çekildiği gibi doğa, Allah’ın başta gelen mucizesi olarak değerlendirilebilir. Doğanın düzeni, güzelliği ve uyumu üzerine Kur’ân’da yer alan ısrarlı ifadeler, Kur’ân’ın açıkladığı şey ile doğanın dışı vurduğu şey arasında bir ayırım çizgisi olmadığına işaret eder. İnsan, Kur’ân’ın kendisine çağrıda bulunduğu şekilde idrakini kullanarak, kültür ve geleneğe bağlı sınırlardan ve kısıtlamalardan kendisini kurtararak, her şeye Allah adına gözlemci bir gözle bakarak düşünürse, bunu bir çırpıda görebilir.<sup>43</sup>

Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, insanı, yeryüzünde gezip dolaşmaya ve varlıkların yaratılışı hakkında düşünmeye davet etmektedir:

*“(İnsanlara), ‘Yeryüzünde dolaşın ve O’nun yaratmaya nasıl başladığını görün!’ de.”<sup>44</sup>*

İnsanı bu şekilde konu üzerinde düşünmeye davet eden Allah, Kur’ân’ın başka bir yerinde gökleri ve yeri gerçek bir plan doğrultusunda yarattığını haber vermektedir:

*“Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı.”<sup>45</sup>* Yüce Allah, bunun ardından gelen ayette, düşünen ve farklı bir yapıya

<sup>42</sup> el-Mülk 67/3, 4.

<sup>43</sup> İbrahim Özdemir, *“Kur’ân Perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru”*, İslâm ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet, hazırlayan: Richard C. Foltz ve diğerleri, trc. Nurettin el-Hüseyni, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul 2007, s. 45.

<sup>44</sup> el-Ankebût 29/20.

sahip olan insanı yarattığını bildirmektedir: “İnsanı, nutfeden yarattı”<sup>46</sup> ve ondan sonra gelen ayette de, “Allah, hayvanları da yarattı”<sup>47</sup> demek suretiyle, özel olarak hayvanları da yarattığını dile getirmektedir. Allah, ardı ardına bu ayetlerde sırasıyla göklerin, yerin, hayvanların ve insanların yaratılışını haber vermektedir.

Kur’an’da, ayrıca bütün canlıların sudan yaratıldığı, kimilerinin karnı üzerinde sürüdüğü, kimilerinin iki ve kimilerinin de dört ayağı üzerinde yürüdüğü haber verilmektedir:

*“Allah, bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür; kimi iki, kimi de dört ayak üzerinde yürür. Allah, dilediğini yaratır. Çünkü O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”*<sup>48</sup>

Bu ayette sürünen, iki, dört ve daha fazla ayak üzerinde yürüyen hayvan türlerinin çokluğuna işaret edilmektedir. Kur’an’ın başka ayetlerinde de canlıların sudan yaratıldığı haber verilmektedir:

*“İnkâr edenler, gök ile yerin (başlangıçta) tek bir bütün olduğunu, Bizim, onları sonradan birbirinden ayırdığımızı ve canlı olan her şeyi sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? O halde onlar, hala inanmayacaklar mı?”*<sup>49</sup>

Bundan anlaşıldığı gibi Kur’an, canlıların yaratılışının suya dayandığını haber vermektedir. Nitekim bazı âlimlere göre, ayrı ayrı maddelerden yaratılmış olsalar bile melek, cin, insan, hayvan ve bitki gibi varlıkların tümünün yaratıldıkları maddelerin esası, suya dayanmaktadır.<sup>50</sup> Su, canlıların yaşamasını mümkün kılar. Bütün canlı organizmalar, çok miktarda su içerir ve çoğunluğu sudan ibaret olan ortamlarda yaşarlar. Su, hem dünyadaki hem de muhtemelen diğer gezegenlerdeki biyolojik ortamdır. Su ve özellikle deniz, tüm canlı varlık türlerinin ilk ortaya çıktığı ortamdır. Su, var olan ya da

<sup>45</sup> Bkz. en-Nahl 16/3.

<sup>46</sup> Bkz. en-Nahl 16/4.

<sup>47</sup> en-Nahl 16/5.

<sup>48</sup> en-Nûr 24/45.

<sup>49</sup> el-Enbiya 21/30.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh el-Hakim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, Beyrut tsz., XVII, 18 vd.

tasarlanabilen tüm sıvılar içerisinde, hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahip olan tek varlıktır. Hayvansal ya da bitkisel, canlı bir hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içerisinde hayat olgusunun belirebileceği yegâne madde ortamı olan protoplazma, büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır.<sup>51</sup> Yeryüzündeki hayat, su içinde ortaya çıktı ve canlıların karalar üzerine yayılışından önceki muhtemelen 3 milyar yıl boyunca, su içinde gelişti. Yani hayat, büyük bir ihtimal ile 3 milyar yıl gelişme sürecini geçirdi. Karada süren hayat formları dâhil, bütün modern canlılar, suya muhtaçtır.<sup>52</sup> Bitki tarafından yapılan her gram başına organik madde için kökler tarafından yaklaşık 500 gr. su alınır. Bu su, bitkinin bir ucundan bir diğer ucuna (kök damarlarından dallarına) taşınarak atmosfere salıverilir. Bitkinin oluşumunda su akışındaki küçük dengesizlikler bile, su kıtlığına yol açarak hücredeki pek çok işlemde önemli bozulmalara neden olabilir. Bu nedenle, her bitkinin su alımını ve kaybını çok iyi düzenlemesi gerekir. Bu dengenin sağlanması, kara bitkileri için ciddi bir sorundur.<sup>53</sup> Yumuşak bitki dokularının yüzde yetmişinden fazlası sudan oluşur. Kara bitkileri, ihtiyaç duydukları suyu topraktan alırlar.<sup>54</sup> Kitab-ı Mukaddes'te, yaratılışın başlangıcı ile ilgili bilgi verilirken, "Tanrı'nın Ruhunu, suların üzerinde dalgalanıyordu"<sup>55</sup> cümlesi kullanılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'teki bu ifade, varlıkların yaratılış safhasında suyun ne derece önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bir de bu ayette "ratk" ve "fatk" kelimeleri geçmektedir. İlmî kaynaklarda "ratk" kelimesi, yapışık olma, "fatk" kelimesi ise ayırma anlamında yorumlanmaktadır. "Ratk" kelimesi, "rataka – yertuku" fiilinin mastarıdır. Kelime olarak, yaratılıştan bitişik ve yapışık olmak demektir. Bu ayete göre, gök ve yer önceleri bitişik,

<sup>51</sup> Muhammed Esed, Kur'ân Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, II, 651.

<sup>52</sup> Neil A. Campbell Jane B. Reece, *Biyoloji*, trc. Ertunç Güven ve diğerleri, Palme Yayıncılık, Ankara 2006, s. 41, 575.

<sup>53</sup> Lincoln Talz ve Eduardo Zeiger *Bitki Fizyolojisi*, trc. İsmail Türkan, Palme Yayıncılık, Ankara 2008, s. 33.

<sup>54</sup> Hasan Çetin Özen ve Ahmet Onay, *Bitki Fizyolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2007, s. 19.

<sup>55</sup> Kitab-ı Mukaddes, Tekvin (Yaratılış), Bap 1.

kaynaşık ve yapışık bir şekilde bir bütün halinde idi.<sup>56</sup> “Fatk” kelimesi de, “*fataka – yeftuku*” fiilinin mastarıdır. Kelime olarak “*ratk*” kelimesinin zıttı olup, bitişik olan iki şeyi sökülüp birbirinden ayırmak demektir. Yine bu ayete göre Allah, önceleri yapışık, bitişik ve bir bütün halinde olan yeri ve göğü, sonradan birbirinden koparıp ayırdı ve mevcut olan bütün canlıları da sudan yarattı.<sup>57</sup> Ayrıca Kur’an, tüm canlıların erkekli ve dişili olmak üzere çift yaratıldığını da haber vermektedir:

*“Göğü kendi ellerimizle kuran Biziz ve (onu) genişleten de Biziz! Yeri de Biz döşedik. Biz, ne de güzel döşeyiciyiz! Biz, düşünüp ibret almanız için, her şeyden iki eş yarattık.”*<sup>58</sup>

Bugünkü bilim de, tüm varlıkları oluşturan zerreciklerin, birbirlerini tamamlayan artı ve eksi moleküllerden oluştuğunu haber vermektedir. Bununla beraber Allah, özellikle insan ve hayvanların çift yaratıldığını isim zikrederek haber vermektedir:

*“O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. O, sizin için, kendi türünüzden (erkek ve kadın olmak üzere) eşler, hayvan (türlerinden de) eşler yaratmıştır. O, bu şekilde çoğalmanızı sağlamıştır. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, çok işiten, çok iyi görendir.”*<sup>59</sup>

Haliyle bitkiler de çift yaratılmaktadırlar. Onların yaratılışıyla ilgili ayetleri, bitkilerin yaratılışı bölümünde izah etmeye çalışacağız. Yine Kur’an’da, büyük ve küçükbaş hayvanların renklerinin farklı farklı olduğu haber verilmektedir:

*“Sen, Allah’ın gökten su indirdiğini ve onunla, çeşitli renklerde ürünler yetiştirdiğini görmüyor musun? Nasıl ki dağlarda beyaz, değişik*

<sup>56</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “*rateke*”, *Kitâbu’l-Ayn*, Daru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut tsz. s. 335; el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 273; Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, “*rateke*”, *Lisânu’l-Arab*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1994, X, 114; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 33.

<sup>57</sup> Halil b. Ahmed, “*feteke*”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 728; el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 558, İbn Manzûr, “*feteke*”, *Lisânu’l-Arab*, X, 296 vd.; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 33.

<sup>58</sup> ez-Zariyât 51/47-49.

<sup>59</sup> eş-Şûrâ 42/11.

tonlarda kırmızı ve siyah tabakalar var ise, aynı şekilde insanlar, yerde hareket eden canlılar, büyük ve küçükbaş hayvanlar arasında da renkleri farklı olanlar vardır. Kulları arasında Allah'tan en çok korkanlar, ancak bilginlerdir. Allah, gerçekten de çok güçlü olan, çok başışlayandır.”<sup>60</sup>

Kur'an'da, dünya ile dağların yaratılışı iki ve diğer varlıkların yaratılışı ise dört günde gerçekleştiği haber verilmektedir ve insanlar bu konuda uyarılmakta, acizlikleri dile getirilmekte ve onların, Allah'ın azameti karşısında hiçbir güçlerinin olmadığı anlatılmaktadır:

“(Allah’ı inkâr eden insanlara), ‘Siz mi yeri iki günde yaratmayı inkâr ediyor ve O’na eşler koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabb’idir. O, yere sabit dağlar yerleştirmiş, orada bolluk ve bereketler yaratmış ve orada isteyenler için rızıkları dört günde takdir etmiştir’ de.”<sup>61</sup>

Bu ayette rızıklar diye tercüme ettiğimiz kelime, “kât” kelimesinin çoğulu olan “akvât”tır. Âlimler bu kelimeyi, geçimlikler, azıklar, nehir ve denizler, madenler, bitki ve hayvan türünden canlılar, hayat için gerekli olan her şey, dünyanın tohum ve fide ekimini kabule uygun ve faydalanılır bir duruma getirilmesi gibi anlamlarda yorumlamaktadırlar.<sup>62</sup>

Kur'an'ın başka yerlerinde ise Allah, kâinatı altı günde yani altı merhaleden yarattığını haber vermektedir:

“Kuşkusuz Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde (evrede) yaratan, sonra da arşa kurulan Allah'tır. O, gündüzü, kendisini hızlı bir şekilde izleyen gece ile örter. Güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş olarak (yaratan) da O'dur. Şunu hiçbir zaman aklınızdan çıkarmayınız ki,

<sup>60</sup> el-Fatır 35/27, 28.

<sup>61</sup> Fussilet 41/9, 10.

<sup>62</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Ayl'l-Kur'an*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XIV, 62 vd; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, XXVII, 102 vd; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1988, XV, 342 vd; en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, XXIV, 63; İsmail b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1969, III, 257.

*yaratmak da buyurmak da O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!”<sup>63</sup>*

*“O'nun arşı su üzerinde iken amel bakımından hanginizin daha iyi olduğunu denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur.”<sup>64</sup>*

İbrahim Hakkı (ö. 1195/1780), bu ayetlere yer verdikten sonra, dört madde olan ateş, hava, su ve toprağın karışıp kaynaşması neticesinde, sırasıyla madenler, bitkiler ve hayvanların oluşup meydana geldiğini anlatmaktadır. Topraktaki her türlü taş ve benzeri cisimler, ilk önce yaratılan madenleri oluşturmaktadır. İkinci sırada yaratılan bitkiler, her türlü ağaç ve yeşilliği kapsamaktadır. Üçüncü merhalede yaratılan hayvanlar ise, tüm hayvan türlerinden oluşur. İbrahim Hakkı, insanları da hayvanlar sınıfından kabul etmektedir.<sup>65</sup>

Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadisleri, Kur'an'ın açıklaması durumundadır.<sup>66</sup> Dolayısıyla Kur'an ayetlerini yorumlarken, zaman zaman konu ile ilgili hadislere de başvurmaktaız. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de, varlıkların yaratılış safhaları hakkında bu ayetlerin açıklaması niteliğinde şu bilgileri verdiği nakledilmektedir: “Allah, toprağı Cumartesi, ondaki dağları Pazar, ot ve ağaçları Pazartesi, mekruhu (hoş karşılanmayan, seilmeyen şeyleri) Salı, nuru Çarşamba, hayvanları Perşembe ve Âdem'i de Cuma günü yarattı.”<sup>67</sup> Bu rivayetin hadis olup olmadığı, hadis âlimleri tarafından tartışılmaktadır.<sup>68</sup> Yukarıda genişçe yer verdiğimiz gibi, Kitab-ı Mukaddeste de evrenin altı günde

<sup>63</sup> el-A'raf 7/54.

<sup>64</sup> Hûd 11/7.

<sup>65</sup> İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sadeleştiren: Abdullah Aydın, Sarmaşık Yayınları, İstanbul tsz., s. 295 vd.

<sup>66</sup> Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, Dârul-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32 vd.

<sup>67</sup> Müslim, *Münafikûn*, 27; et-Taberî, *Camîu'l-Beyân*, XII, 3; XXIV, 61; Alaüddin Ali el-Muttaki b. Husamuddin el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Sümmeti'l-Akoâl ve'l-Efâl*, nşr. Hasan Razuk, Halep 1971, XI, no: 15125.

<sup>68</sup> Bkz. Tahir el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Halep 1995, I, 331; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013, s. 265.

yaratıldığına ve Kur'an ile sünnette haber verildiği gibi varlıkların oluşum safhalarına yer verilmektedir.<sup>69</sup> Hz. Ali'den (ö. 40/661) nakledilen, bazı bilgiler de şöyledir: "Allah, dünyayı yedi zaman üzere yaratmıştır. Bunlardan her devir, miktarını Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği uzun bir süredir. İnsanın yaratılışından önce, dünya üzerinde altı devir geçmiştir. Âdem'in yaratılışından kıyamete kadar olan süre ise, bir tek devirdir."<sup>70</sup> Dolayısıyla bu zaman dilimleri, bizim bildiğimiz ve yaşadığımız günlerden ve zaman dilimlerinden farklıdır. Çünkü kelime olarak "yevm" gün, güneşin doğuşundan batışına kadar olan zaman dilimi için kullanıldığı gibi, sınırları belirsiz olan herhangi bir zaman dilimi için de kullanılır.<sup>71</sup>

Kutsal metinlerde yaratılışı incelediğimiz zaman, Avesta, Kitab-ül Cilve, Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân'da yaratılış hakkında verilen bilgiler arasında hem farklılıkların hem de benzerliklerin olduğuna şahit olmaktayız. Özellikle bazı Batılılar, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'da yaratılış hakkında verilen bilgiler arasında paralellik olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak her iki kutsal metinde bu konuda birbirine yakın bilgiler verilmekle beraber, Kitab-ı mukaddeste, yaratılış hakkındaki bilgiler bir bütün halinde tek parça olarak anlatılmaktadır. Kur'ân'daki durum ise, böyle değildir. Kur'ân'da, yaratılış hakkında kesintisiz bir parça yerine, çeşitli ayetlerde yaratılışın bazı yönlerine değinilmektedir.<sup>72</sup> Yukarıda geçtiği gibi Kitab-ı Mukaddeste, yaratılışın bildiğimiz hafta günleri cinsinden altı günde tamamlandığı ve yedinci gün olan Cumartesi (*Sebt – Şabbat*) günü, dinlenme günü olarak haber verilmektedir.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin (Yaratılış), Bap 1; Bertrand Russel, *Din İle Bilim*, trc. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 36.

<sup>70</sup> el-Hindî, Kenzu'l-Ummâl, VI, 15215.

<sup>71</sup> el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağıp el-İsfahânî, "yeveme", *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 850.

<sup>72</sup> Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İncil ve Kur'ân*, trc. Mehmet Ali Sönmez, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1987, s. 218.

<sup>73</sup> İbranicede "dinlenme günü" anlamında kullanılan "şabbat" kelimesi, çekilmek, dinlenmek, içi durdurmak ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. (Ehudben Yahuda – David Weinstein, "şabbat", *English Hebrew Dictionary*, New York tsz. s. 288.) Ayrıca "şabbat" kelimesinin, çeşitli dillerde yedi rakamı anlamında

Avesta'da evrenin kademe kademe yaratıldığını görüyoruz. Aynı şekilde Êzidi inanışına göre de evren evre evre yaratılmıştır. Kitab-ı Mukaddeste bu şekilde haber verilen gün kelimesi, yeryüzünde yaşayan bir kimse için, güneşin art arda iki kez doğuşu veya art arda iki kez batışı arasında geçen zaman aralığı anlamındadır. Bu şekilde tanımlanan gün, dünyanın kendi eksenini etrafında dönüşünün sonucudur. Kur'ân'da ise, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, farklı yerlerde ve farklı ayetlerde yaratılış hakkında bilgi verildiği gibi, bu konu ile ilgili söz konusu olan altı gün de, bildiğimiz gün değil, merhale, devir anlamındadır. Burada anlamları üzerinde durduğumuz ayetlerde geçen gün kelimesi, Arapçada "yevm" kelimesi ile anlatılmaktadır ve çoğulu "eyyam"dır. Bu kelime, Kur'ân'ın başka ayetlerinde, bildiğimiz gün anlamında değil, merhale ve devir anlamında kullanılmaktadır. Bunlardan bazı örnekler vermek, yararlı olacaktır:

*"Gökten yere kadar olan bütün işleri Allah düzenler. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir."*<sup>74</sup>

---

kullanılan "sebt" kelimesinden türetildiği kanaati de yaygındır. (Jean – Noel Briand, "sabbath", *Suplement au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1985, X, 1133.) Bir de Babil kültüründe, "şabbat" kelimesi, yeni ay, yedinci gün ve ayın on beşinci günü olan dolunay için kullanılmaktadır. (M. Joseph, "Sabbath (The Day)", *The Universal Jewish Encyclopedia* New York 1969, IX, 295.) Yahudi dininde önemli bir yeri olan "şabbat", Hz. Musa'ya indiği kabul edilen "On Emir"nin içerisinde yer alan tek kutlamadır. (Kitabı Mukaddes, Çıkış, 20: 8-11; Tes. 5: 12-15.) Her şeye rağmen "şabbat", Yahudilerin manevi güç kazandıkları bir gün olarak kabul edilmektedir. (A. Kaplan, *Sabbath-Day of Eternity*, New York 1984, s. 5; Klaus Kohler, *Jewis Teology*, New York 1923, s. 458) Onlatra göre düzenli bir ibadet, ilk olarak "şabbat" ile başladı. Bu nedenle "şabbat" ile birlikte gelişen ibadethaneleri, "şabbat evleri" diye isimlendirilmektedir. (İsmar Elbogen, "sabbath (Sabbath Services)", U. J. E. Tsz. IX, 596; Oesterley Robinson, *Hebrew Religion*, London 1957, s. 244.) Yahudiler, "şabbat"ı çeşitli dualar ve etkinliklerle kutlarlar. O gün pek çok dünya işini bırakırlar. Yahudi evlerinde, Cuma gününden itibaren "şabbat" hazırlıkları yapılır ve mumlar yakılır. (G. Gasthof Hirsch, "Sabbath", *The Jewish Encyclopedia*, New York 1901, X, 595.)

<sup>74</sup> es-Secde 32/5.

Bu ayette geçen *yevm* kelimesi, her ne kadar bildiğimiz gün anlamında kullanılıyorsa da, bu ayette haber verildiği gibi burada (*yevm-gün*), bildiğimiz bin yıl anlamında kullanılmaktadır.<sup>75</sup>

“Melekler ve Ruh (Cebrâil), O’na süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”<sup>76</sup>

Bu ayette ise, (*yevm-gün*) kelimesi, bizim hesabımızla elli bin yıllık bir zaman dilimi anlamında kullanılmaktadır.<sup>77</sup> Buna göre Kur’ân’ın, kâinatın yaratılış safhalarını altı uzun zaman devirleri veya zaman dilimleri anlamında haber verdiğini anlamaktayız.

İslam âlimlerinin bir kısmı, burada üzerinde durduğumuz altı gün meselesini altı dünya günü diye yorumlarken,<sup>78</sup> yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız gibi âlimlerin çoğunluğu ise, bu ayetteki altı günü, altı devir ve altı zaman olarak anlayıp, zamanımızdaki ilmi anlayışa uygun bir yorum getirmeye çalışmaktadırlar.<sup>79</sup> el-İsfahânî’ye (ö. 502/1108) göre, buradaki gün, süresi ne kadar uzun olursa olsun, mutlak zaman ve vakit anlamındadır.<sup>80</sup> Seyyid Kutup (ö. 1386/1966) ise, bu ayette geçen gün hakkında şu açıklamada bulunmaktadır:

“Burada sözü edilen gün, Allah’ın müddetini bildiği günlerden bir gündür ve katiyen bizim dünyamızın günlerinden değildir. Çünkü yeryüzünün zaman ölçüsü olan gün, ancak yeryüzünün yaratılışından sonra var olmuştur. Yeryüzünde zaman ölçüsü olarak kullanılan günlerin, dünyamızın güneş etrafındaki yörüngesinde kendi eksenini etrafında bir kere dönüşünden ibaret bulunduğu gibi,

<sup>75</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 27.

<sup>76</sup> el-Meâric 70/4.

<sup>77</sup> Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, Muessesetu’l-Kutubi’s-Safiyye, Beyrut 1992, VI, 90.

<sup>78</sup> el-Mahalli, *Tefsîru’l-Celâleyn*, s. 291; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, II, 437.

<sup>79</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 227; Mehmet b. Muhyiddin Mehmet b. Mustafa Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selim ila Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerim*, Beyrut tsz. VI, 228; Rıza, *el-Menâr*, VIII, 445; Yazır, *Hak Dini*, III, 2172.

<sup>80</sup> el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 850.

diğer gezegenlerin ve yıldızların da günleri vardır ki, yeryüzünün günlerine benzemez. Bir kısmı daha uzun, bir kısmı daha kısadır. Yeryüzünün yaratıldığı günlerde, dağların oluştuğu, rızıkların takdir edildiği günler, başka bir ölçü birimi ile ölçülmüş olan bizim bilmediğimiz günlerdir. Biz şu kadarını biliyoruz ki, o günler, bildiğimiz dünya günlerinden çok daha uzundur. Beşeri bilginin ulaşabildiği ve keşfedebildiği gerçekler uyarınca, düşünebildiğimiz gerçeğe en yakın ihtimal, buradaki günden maksat, yeryüzünün geçirdiği merhalelerdir. Yeryüzü, birçok merhaleden geçerek katılmış, kabuğu oluşmuş ve hayata elverişli bir hale gelmiştir. Elimizdeki nazariyelerin belirttiğine göre, yeryüzünün kabuğunun oluşup hayata elverişli hale gelmesi için, yaşadığımız dünyanın ölçüsü ile iki milyon yıla ihtiyaç olmuştur. Bu söylediğimiz rakam, kayaların etüdüne ve bu sayede yeryüzünün hayatıyla ilgili tahminlere dayalı ölçülerdir. Biz, Kur'ân'ı tetkik ederken, bu ölçüleri nihai gerçeklermiş gibi ele alamayız. Çünkü bunlar, nihai gerçekler değildir. Bunlar, sadece birer nazariyedir ve değişmesi de mümkündür.”<sup>81</sup> Kanaatimize göre burada söz konusu olan altı günü, Seyit Kutup gibi âlimlerin yorumladığı zaman dilimi olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Kâinatın yaratılışı hakkında çeşitli ayetler olduğu gibi, başta Asr-ı Saadette yaşayan sahabiler olmak üzere günümüze kadar pek çok müfessir kâinatın yaratılışıyla ilgili olarak Kur'ân'da yer alan ayetleri yorumlamışlardır. Hz. Ali (ö. 40/661), âlemlerin yaratılışı hakkında şöyle demiştir:

“Allah, yaratıkları daha önce var olan bir modelden, bir tecrübeden yararlanmadan yaratmıştır. O, varlıkların ilk ve tek yaratıcısıdır. Eşyaya zamanlarını bildirdiğinde, ayrılıkların arasını bulduğunda, huylarını verdiğinde ve bedenlerine bitiştiğinde, eşyanın sınırlarını ve sonunu kuşatmaktadır, onların iç ve dış yüzlerini bilmektedir. Sonra, o münezzeh gökleri ayırık, kenarları çatlak ve uygun hava cereyanı oluşturarak, buralarda suyun dalgalı

<sup>81</sup> Kutub, *fi Zilâl*, IV, 365 vd; Kırca, *Modern İlimler*, s. 135.

akışını, yüksek birikintisini sağlamıştır. Bu suyu gürültü ve kasıp kavuran rüzgârların üzerine yükleyip, rüzgârlara o suyu iade etmelerini emretmiştir. Suya göz kulak olmaları işini vermiş ve rüzgârları suyun sınırına yerleştirmiştir. Hava, alt tarafından yarıktır. Su üst tarafından dökülmektedir. Sonra o münezzeh kökleri kazıyan bir rüzgâr meydana getirip devamlılığını sağlamış, cereyanını vermiş, durgunluktan uzak kılmıştır. Rüzgâra, çağıldayan suyu alt üst etmesini, denizleri dalgalandırmasını emrettiğinde, rüzgâr, suyu kap içinde çalkalarcasına çalkalayıp göğe fırlatmıştır. Başını sonuna, durgununu yerinde durmayanına çevire çevire su kabardı ve birikintisi köpük verdi. Bunu, yarıkları olan geniş bir havanın içine kaldırdı ve göğü oluşturdu. En alt tabakasını dingin, en üst tabakasını sağlam ve korunaklı bir çatı şeklinde, dayandığı bir direk ve düzgün tutan çiviler olmaksızın yaratmıştır. Sonra buraları (gökleri) gezegenlerle ve ışıldayan yıldızlarla süslemiştir. Bunlar arasında ışık saçan bir kandil olan güneşi ve aydınlatan ayı dönegelen bir yolda, hareketli bir tavanda ve amaçla bir çizgide sürekli cereyan ettirmektedir.<sup>82</sup>

Yine Hz. Ali aynı konu üzerinde durarak bütün bunların insanların dikkatine sunulduğunu, bununla insanların düşünceye, Allah'ın varlığını, birliğini, yüceliğini ve üstün kuvvet ve kudretini tanıyıp O'na teslim olmaya davet edildiğini söyler. Sonunda da, konu ile ilgili bir ayetle meseleyi noktalamıştır.<sup>83</sup> *“Kuşkusuz, bütün bunlarda, Allah'tan korkan kimseler için bir ibret vardır.”*<sup>84</sup>

Günümüzde yapılan bilimsel araştırmalar da, önce topraktaki bakterilerin, ardından bitkilerin ve ondan sonra da hayvanların yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu araştırmalara göre bilinen ilk canlılar olan bakterilerin 3,8 milyar yıl öncesine ait fosillerine ulaşılmıştır. Fosiller üzerinde yapılan araştırmalara göre, 430 milyon yıl önce bitkiler vardı. Tespit edilen ilk hayvan izlerinin ise, 380 milyon

<sup>82</sup> Hz. Ali, *Nehcu'l-Belağa*, trc. Beşir Işık ve diğerleri, Ankara 1990, s. 36.

<sup>83</sup> Hz. Ali, *Nehcu'l-Belağa*, s. 286, 287.

<sup>84</sup> en-Naziât 79/26.

yıl öncesine ait olduğu tahmin edilmektedir, insanların ise, bütün bunlardan sonra, 3 milyon yıl önce ortaya çıktığı yaygın bir kanaattir.<sup>85</sup> Başka bir görüşe göre ise, yeryüzünde canlılardaki ilk gelişme, yaklaşık olarak 4 milyar yıl önce başlamıştır.<sup>86</sup> Allah, yarattığı tüm varlıkları, insanların yararına sunmaktadır.

İnsanlar, varlıkların yaratılışını düşünerek, bunu gerçekleştiren Allah'ın varlığını, birliğini ve yüceliğini anlamalı ve O'nun karşısındaki acizliklerini idrak etmelidirler. Allah, insanları, Kur'an'da bu konuda şöyle uyarmaktadır:

*“Yeryüzüne hiç bakmıyorlar mı? Biz, orada her kerim (değerli) çiftten nice bitkiler yetiştirmiş bulunuyoruz. Kuşkusuz bunda, (insanlar için Allah'ın kudretine işaret eden) bir delil vardır. Ama yine de onların çoğu inanmamaktadırlar. Gerçekten de Rabb'in, çok güçlü, çok müşfik olandır.”<sup>87</sup>*

## E – İNSANIN YARATILIŞI

İnsan, diğer varlıklar arasında önemli bir yere sahip olduğundan dolayı, yaratılış denince, insanın yaratılışı da ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla kutsal metinlerde, insanın yaratılışı hakkında hayli bilgi verilmektedir. Önce, bu konu ile ilgili bazı Kur'an ayetlerinin üzerinde duracağız.

*“Şüphesiz, Allah katında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” demesiyle, o da hemen oluverdi.”<sup>88</sup>*

Bu ayette insanın yaratılışından bahsedilince, bizzat Hz. Âdem'in adı anılmakta ve onun topraktan yaratıldığı

<sup>85</sup> Hakkı Devrim ve diğerleri, *Memo Larousse*, Aydın Kitaplar, İstanbul 1991, I, 58 vd.

<sup>86</sup> Campbell, *Biyoloji*, s. 9.

<sup>87</sup> eş-Şuarâ 26/7-9.

<sup>88</sup> Alu İmrân 3/59.

bildirilmektedir. Kur'ân'ın başka ayetlerinde de insanın topraktan yaratıldığı haber verilmektedir.<sup>89</sup>

*“Sizi çamurdan yaratan, sonra bir ecel belirleyen O'dur.”<sup>90</sup>*

Bu ayette, insanların çamurdan yaratıldığı haber verilmektedir. Başka ayetlerde de aynı durum dile getirilmektedir.<sup>91</sup>

*“Ant olsun, biz insanı süzme bir çamurdan yarattık.”<sup>92</sup>*

*“Ant olsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattık.”<sup>93</sup>*

*“Allah, insanı ateşte pişmiş gibi kuru bir çamurdan yarattı.”<sup>94</sup>*

Burada verdiğimiz ayet meallerinden anlaşıldığı gibi Allah, bazen insan, bazen insanlar ve bazen de Âdem kelimesini kullanmaktadır. Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili bu ayetlerde, toprak, çamur, süzölmüş çamur, yapışkan çamur, cıvık balçık ve pişmiş çamur kelimelerini kullanırken, Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasının geçirdiği safhalara işaret etmektedir.<sup>95</sup> Burada meallerine yer verdiğimiz ayetler, konuyu net ve açık bir şekilde haber vermektedir. Bunların anlamları üzerinde durup açıklamalarda bulunmaya gerek yoktur.

*“Uzay Ayetleri Tefsiri”* adlı eserinde insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerin üzerinde duran Celal Yeniçeri, bu konuda şöyle bir tespitte bulunmaktadır:

*“Kur'ân'da, ilk insanın topraktan yaratıldığına dair altı ayet vardır.<sup>96</sup> Onun yaratılışının çamur safhası ile ilgili yine altı ayet*

<sup>89</sup> Bkz. el-kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

<sup>90</sup> el-En'ân 6/2.

<sup>91</sup> Bkz. el-A'râf 7/12; el-İsra 17/71; es-Secde 32/7; Sâd 38/71, 76.

<sup>92</sup> el-Mü'minûn 23/12.

<sup>93</sup> es-Saffât 37/11.

<sup>94</sup> er-Rahmân 55/14. Ayrıca bkz. el-Hicr 15/26, 28, 33.

<sup>95</sup> el-Hicr 15/26. Ayrıca bkz. el-Hicr 15/33.

<sup>96</sup> er-Rahmân 55/14. Ayrıca bkz. el-Hicr 15/26, 28, 33.

vardır.<sup>97</sup> Bu çamurun değişik nitelik ve safhalarını anlatan ayetlerin sayısı, yine altıdır.<sup>98</sup> Kur'ân, bunları boşuna anlatmamaktadır. Elbette bu safhalar, bize belli oluşum ve gelişmeleri anlatmaktadır. Nitekim insanın, anne karnında hücre bölünmesi ve molekül sıralanması yoluyla oluşup gelişmesini ifade eden fiil ve Allah'ın buna ilişkin yaratıcılığı, Kur'ân'da altı yerde dile getirilmektedir.<sup>99</sup> Ayrıca Kur'ân'ın bir ayetinde de bebeğin, doğuncaya kadar anne karnında geçirdiği altı safhaya dikkat çekilmektedir.<sup>100</sup> Bundan anlaşıldığına göre ilk insan, anne karnının dışında tabiatın kucağında benzer şekilde altı safhanın neticesinde oluşarak meydana gelmiştir. Bütün bunların yanında, kâinatın oluşum safhalarının da altı merhale halinde olduğu bilinmektedir."<sup>101</sup>

İnsan yaratılışı ile ilgili bilgi veren ayetlerde, toprak, çamur, balçık ve benzeri toprak çeşitleri dile getirilmektedir. Ayrıca yukarıda üzerinde durduğumuz gibi çeşitli ayetlerde tüm varlıkların sudan yaratıldığına dair bilgiler de verilmektedir. Geniş bir anlamda bu ayetler değerlendirildiğinde, insan yaratılışının ziraat, toprak, su ve dolayısı ile bir bakıma kültür ile başladığına işaret edilmektedir.

Kur'ân'da haber verildiği gibi, Kitab-ı Mukaddes'te de Allah'ın ilk insan olarak Âdem'i (*adamah*) topraktan kendi suretinde yarattığına dair bilgi verilmektedir. Bu bilgilere göre Âdem'in yalnız kalması uygun görülmediğinden dolayı, ondan da ona uygun bir yardımcı olarak eşi *Havva* yaratılmıştır.<sup>102</sup> Yeni Ahit'te de Âdem ile *Havva*'nın yaratılışları hakkında değişik bilgiler verilmektedir.<sup>103</sup> Âdem ile *Havva*'nın yaratılışları ile ilgili aslı esas olmayan, Kur'ân ve

<sup>97</sup> el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; es-Secde 32/7; Sâd 38 /71, 76.

<sup>98</sup> el-Hicr 15/26, 28,33; el-Mü'minûn 23/12; es-Saffât 37/11; er-Rahmân 55/14.

<sup>99</sup> Hûd 11/51; el-İsrâ 17/51; Tâhâ 20/72; er-Rûm 30/30; Yâsîn 36/22; ez-Zuhruf 43/27.

<sup>100</sup> el-Mü'minûn 23/4.

<sup>101</sup> Celal Yeniçeri, *Uzay Ayetleri*, İstanbul 1995, s. 290 vd. Şimşek, *Yaratılış Olayı*, s. 30.

<sup>102</sup> Tekvin 1: 1-7, 24-31; 2: 18-25; 3: 19.

<sup>103</sup> Bkz. I. Timoteos 2: 13, 14; Korintliler 11: 8, 12; Matta 19: 4, 5; Markos 10: 6-8.

sünnette yer almayan bazı bilgiler, çeşitli tefsir kitaplarında yer almaktadır.<sup>104</sup> Bu bilgiler, İsrailiyat türü bilgilerdir.

İnsan, diğer varlıklarla mukayese edilemeyecek derecede farklı bir yapıya sahip bulunmaktadır. O, bütün doğal varlıklar arasında kendisini ve evreni anlamaya çalışır ve bu konuda araştırmalarda bulunur.<sup>105</sup> İnsan, çeşitli konuları düşünerek kafa yorar, çeşitli şeyleri ister, istediği şeyler arasında seçim yapar, var olan sistemi kendi arzu ve isteğine göre yönlendirmeye çalışır ve kısacası, kâinatı kendi istediği istikamette idare etmeye çalışır. Yaratılışı itibarı ile insan, bu gibi hususlarda diğer varlıklardan farklı bulunmaktadır.

## SONUÇ

Kutsal metinlerde, yaratılış olayına geniş yer verilmektedir. Kitab-ı Mukaddes, yaratılış konusu ile başlamaktadır. Kur'ân'ın pek çok yerinde, yaratılış konusuna yer verilmektedir. Ancak Kitab-ı Mukaddeste yaratılış, bir bütün halinde tek parça olarak anlatılmasına rağmen, Kur'ân'da değişik yerlerde, faklı ayetlerle anlatılmaktadır. Bir de her anlatıldığı yerde, yaratılışın farklı yönlerinden bahsedilmektedir. Avesta'da dört devirde ama altı safhada; Kitab-ül Cilve'de ve Kitabı Mukaddeste, yaratılış olayının altı günde tamamlandığı haber verilmektedir. Kur'ân'da ise, bu olayın değişik ayetlerde, altı zaman diliminde meydana geldiğine işaret edilmektedir. Bununla beraber Kur'ân'da Hz. Âdem'in, diğer bir ifade ile insanın yaratılışına dikkat çekilmektedir. Bir de Kur'ân'da, insanın anne karnındaki oluşum safhaları, Hz. Âdem'in topraktan oluşum safhaları ile kâinatın oluşum safhaları arasında bir irtibat ve benzerliğe dikkat çekilmektedir. Bütün tek tanrı inançlı dinlerde Adem'in yaratılması aşaması oldukça benzerdir.

<sup>104</sup> Ali el-Fadl b. hasan et-Tabresî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 123; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, IX, 161; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 112; Mustafa Şentürk, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın", *İslâmî Araştırmalar dergisi*, Ankara 2011, c. 22, sayı. 1, s. 33 vd.

<sup>105</sup> Ali Şeriati, *İnsan*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 242.

Kutsal metinlerin yanında, efsane ve felsefe kaynaklarında da insanın yaratılışına yer verilmektedir. Efsanelerde, yaratılışın tanrı, felsefede ise su ile başladığına dair bilgiler verilmektedir. Kutsal metinlerde ise, yaratılışın tanrı iradesi dâhilinde su ile başladığı anlatılmaktadır.

Geleceğe iyi hazırlanmak için, geçmişi bilmek gerekir. Bu nedenle insanın çeşitli varlıkların yaratılışı hakkında bilgi sahibi olmasının, çok yönlü faydaları vardır. Geçmişi öğrenmek, kendi tarihini öğrenmek isteyen insanoğlunun zihnini kurcalayan konulardan biridir. Çeşitli kültürel bilgilere sahip olmak, insanın ufkunu açtığı gibi, kendisine olan özgüvenini de artırır. Böyle güzel ve kâmil bir kapasiteye sahip olan kişi, toplum içerisinde insani görevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirir ve hayatı daha iyi bir şekilde yaşama imkânına sahip olabilir. Bu nedenle eğitim alanında, çeşitli varlıkların yaratılışı hakkında sağlıklı bilgi sahibi olmanın ve bu bilgileri gelecek nesillere aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## BİBLİYOGRAFYA

Agizza, Roza, *Antik Yunan'da Mitoloji, Arkeoloji ve Sanat* Yayınları, trc. Z. Zühre İlgelen, İstanbul, 2006.

Akurgal, Ekrem, *Anadolu Kültür Tarihi*, Tübitak, Ankara, 1998.

Ali b. Ebî Talib (ö. 40/661), *Nehcu'l-Belağa*, trc. Beşir Işık ve diğerleri, Ankara 1990.

Aydın, Metin, *Ateizm Yanılgısı: Ateizm ve Din ile ilgili Bilimsel ve Felsefi Konular*, 2013.

Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Beydavî, Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed (ö. 791/1388), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955.

Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İncil ve Kur'ân*, trc. Mehmet Ali Sönmez, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1987.

Bulut, Faik, *Ortadoğu'nun Solan Renkleri*, 2. Baskı, Berfin Yayınları, 2003.

Campbell, Neil A. ve Jane B. Reece, *Biyoloji*, trc. Ertunç Güven ve diğerleri, Palme Yayıncılık, Ankara 2006.

Cezâirî, Tahir, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Halep, 1995.

Devrim, Hakkı ve diğerleri, *Memo Larousse*, Aydın Kitaplar, İstanbul, 1991.

Düzenli, Yaşar, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (ö. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selim ila Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut tsz.

Elbogen, İsmar, "sabbath (Sabbath Services)", U. J. E. Tsz.

Eliade Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt I, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.

Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut tsz.

Hamilton, Edith, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, İstanbul, 1942.

Han, Fethullah, *Kur'ân ve Kâinat Ayetleri*, trc. S. Gülen, O. Morçay, İstanbul, 1998.

Hindî, Alauddin Ali el-Muttaki b. Husamuddin, *Kenzu'l-Ummâl fi Sünneti'l-Akâil ve'l-Ef'âl*, nşr. Hasan Razuk, Halep, 1971.

Hasel, Gerhard F., "The Sabbath in the Pantateuch", *The Sabbath in Scripture and History*, 1982, 21-44.

Hirsch, G. Gasthof, "Sabbath", *The Jewish Encyclopedia*, New York, 1901.

İbn Kesîr, İsmail (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1969.

Ishok Iraklı Papaz, *Yezidilerin dini*, Süryaniceden çev. P. Gabriyel Akyüz, Mardin, 2001.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), "enise", *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, sadeleştiren: Abdullah Aydın, Sarmaşık Yayınları, İstanbul, tsz.

İnan, Afet, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992.

İsfahânî, el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib (ö. 502/1108), "ehl", *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, tsz.

Jean – Noel Briend, "sabbath", *Suplement au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1985.

Joseph, M., "Sabbath (The Day)", *The Universal Jewish Encyclopedia* New York, 1969.

Kaplan, Aryeh, *Sabbath-Day of Eternity*, New York, 1984.

Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul, 1982.

Kirchner Horst, "Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus." *Antropos*, 47, 1952.

*Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin (Yaratılış).

Kohler, Klaus, *Jewis Teology*, New York 1923.

Kreyenbroek Philip G. ve Xelîl Cindî Reşow, Tanrı ve Şeyh Adi Kusursuzdur, *Yezidi Tarihinden Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar*, Avesta, İngilizceden Çeviren İbrahim Bingöl, İstanbul, 2011.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272 ), *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Kutup, Seyyid, *Fî Zilâl'il-Kur'ân*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1971.

Lescot Roger, *Yezidiler*, Avesta, İstanbul, 2001.

Mahallî, Celaluddin Muhammed b. Ahmed (ö. 664/1265) ve Celaluddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dimaşk tsz.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Muessesetu'l-Kutubi's Safiyye, Beyrut, 1992.

Mcdowell Josh ve Bart LARSON, *Mesih İsa'nın Tanrılığı*, [http://books.google.com.tr/books?id=3BdbAwAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BC&hl=tr&source=gbs\\_navlinks\\_s,\(3.6.2014\).](http://books.google.com.tr/books?id=3BdbAwAAQBAJ&dq=zerd%C3%BC%C5%9Ftl%C3%BC&hl=tr&source=gbs_navlinks_s,(3.6.2014).)

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Müslim, b. el-Haccâc (ö. 261/874), *Sahihu Müslim*, Kahire, tsz.

Neysâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut, tsz.

Özdemir, İbrahim, “Kur’ân perspektifiyle Bir Çevre Etiği Anlayışına Doğru”, *İslâm ve Ekoloji Bahşedilmiş Bir Emanet*, hazırlayan: Richard C. Foltz ve diğerleri, trc. Nurettin el-Hüseyni, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul, 2007.

Özen, Hasan Çetin ve Ahmet Onay, *Bitki Fizyolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.

Râzî, Fahrüddin (ö. 604/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.

Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm/Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut tsz

Robinson, Oesterley, *Hebrew Religion*, London 1957.

Russel, Bertrand, *Din İle Bilim*, trc. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Sayım Huzeyfe, “Zerdüştilik’de Kozmogoni ve Yaratılış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 16, 2004, 91-101.

Selimoğlu, M. Kemal, *İlk İnançlar*, Mozaik Yayınları, İstanbul, 2009.

Şentürk, Mustafa, “Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm’e Göre İlk Günah ve Kadın”, *İslâmî Araştırmalar dergisi*, Ankara 2011, c. 22, sayı. 1.

Şeriati, Ali, *İnsan*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.

Şimşek, M. Sait, *Yaratılış Olayı*, Beyan yayınları, İstanbul 1998.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Camiu'l-Beyân an Te’vîli Ayi'l-Kur’an*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Tabresî, Ali el-Fadl b. Hasan (ö. 543/1148), *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Talz, Lincoln ve Eduardo Zeiger, *Bitki Fizyolojisi*, trc. İsmail Türkan, Palme Yayıncılık, Ankara 2008.

Taneri Aydın, *Kürtler: Kürtlerin kökeni-siyasi, sosyal ve kültürel hayatları*,1976.

Teber, Serol, *Doğanın İnsanlaşması*, Say yayınları, İstanbul 2010.

*The Zend-Avesta*, Part I, The Vendidad, çev. James Darmesteter, Oxford University Press, 1880.

Tosinê Reşîd, *Êzdiyatî Olekê hê jî nenaskirî*, Lîs, 2010, Diyarbakır, Kemal Tolan, Nasandina Kevneşopên Êzdiyatiyê, Weşanên Pêrî,Stenbol,2006.

Xanna Omerxalî, *Êzdiyatî, Civak Sembol Rîtuêl*, Avesta, İstanbul, 2007.

Yahuda, Ehudben – David Weinstein, “şabbat”, *English Hebrew Dictionary*, New York

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.

Yeniçeri, Celal, *Uzay Ayetleri*, İstanbul 1995.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz.

## İBN ARAFE'NİN TEFSİR METODU

Faruk VURAL\*

### Özet

Kuzey Afrika Tunus tefsir geleneğinin önemli isimlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Verğammî et-Tûnisî (v.803/1401) ülkemizde fıkıhçılığı ile tanınmış bir şahsiyettir. Hakkında Kuzey Afrika ülkelerinde bazı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, ülkemizde ise sadece bir yüksek lisans tezi ile tefsirciliği üzerinde durulmuştur. Yazma nüshalar halinde kütüphanelerde yer alan tefsir, yayın dünyasına çok yakın bir zamanda kazandırılmıştır. Malikî fıkıh âlimi olarak tanınan İbn Arafe, tefsiriyle de ne kadar yetkin bir müfessir olduğunu göstermiştir. İşte bu makalede onun tefsir anlayışına, âyetleri yorumlama metodu ve tefsir kültürümüze kazandırdıkları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Arafe, Tefsîru ibn Arafe, tefsir, tefsir metodu.

\*\*\*

### The Exegesis Methodology of Ibn Arafâ

#### Abstract

Abu Abdillah Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Arafa al-Varghammi al-Tunisi (803/1401) is a distinguished figure North African exegesis school, yet in Turkey he is recognized with his expertise on jurisprudence (fiqh). Although there have been some research on him in North African countries, in Turkey there is only one master's

\* Dr., İstanbul Müftülüğü, Bakırköy İlçe Vaizi.

dissertation that covered his exegetical scholarship. His Qur'anic exegesis which is being preserved in manuscripts has recently been published as a book. Better known as a scholar on Maliki school of jurisprudence, his work proves his authority on tafsir as well. This paper explores his contributions to tafsir studies, to the methodology on interpreting verses, and to the overall tafsir culture.

**Key Words:** Ibn Arafa, Tafsir al-Ibn Arafa, tafsir (exegesis), tafsir methodology.

### Giriş

Mukaddes kitabımız Kur'ân-ı Kerîm, insanlığın muhtaç olduğu dünyevî ve uhrevî hükümleri ihtiva etmektedir. Bu eşsiz ve engin kaynaktan her fert bilgisi ve yetenekleri ölçüsünde faydalanıp ihtiyaçlarını karşılama durumundadır. Kur'ân-ı Kerîm dinî her probleme ışık tutan, her meseleyi çözen ve her derde şifâ olan bir ana kitap olduğuna göre, onun çok iyi bilinmesi, anlaşılması, takdir edilmesi ve saygıda kusur gösterilmemesi gerekir.

Müslümanlar, ilk günden itibaren Kur'ân'ı anlamak için gayret sarf etmişlerdir. Bunu yaparken Hz. Peygamber (a.s.) başta olmak üzere sahabe ve tabiîn neslinden istifade etmişlerdir. Hicrî IV. yüzyılda en verimli ürünlerini vermeye başlayan tefsir ve Kur'ân ilimleri ile ilgili çalışmalar, takip eden yüzyıllarda altın çağlarını yaşamıştır. Tefsirde farklı metot ve uslûplarıyla temâyüz eden bu müfessirler yüzyıllarının unutulmayan isimleri olmuşlardır.

Bu açıdan tefsir sahasında sahip olduğumuz eserlerden her biri apayrı bir öneme sahip bulunmakta ve hepsi ilâhi kelamın anlaşılmasına ışık tutmaktadırlar. Bu tefsir külliyatı içerisinde Kuzey Afrika tefsir ekolü önemli yer tutmaktadır. Kuzey Afrika tefsir ekolünün bazı isimleri ülkemizde tanınmakla birlikte bazıları yeni yeni tanınmaya başlamıştır. İbn Arafe (803/1401) bu isimlerin başında gelir.

Öteden beri önemli bir Mâliki fakihi kimliği ile bilinen İbn Arafe'nin tefsir ilmindeki yerini göstermesi açısından, kendisinin ve talebelerinin ders notlarının bir araya getirilmesinden oluşan tefsiri önemli bir yer tutmaktadır. İbn Arafe'nin başta Tunus'ta bulunan yazmaları 4 cilt olarak matbu' hale getirildi. Elimizde matbu olan tefsire bakıldığında baştan sona bütün sûrelerin tefsirinin yapılmadığı görülür. Ankebût, Rûm, Beled, İnşirah, Tîn, Alak, Kadir, Beyyine, Zilzâl ve Muavvizeteyn sûrelerinin tefsiri yoktur. Çalışmamıza kaynak olan tefsir metinlerini bizzat İbn Arafe kaleme almıştır. Ayrıca öğrencilerinin tuttuğu notlarla da karşılaştırma yapılmıştır. Tefsiri yayına hazırlayan Celal el-Asyûtî eserin tahkikini de yapmıştır.

Bu çalışmamızda daha önceleri yazma halinde bulunan ve yakın dönemde matbu haline gelen *Tefsîru ibn Arafe* adlı eseri çalışma konusu yapacağız. Daha çok fıkıhçı olarak tanınan İbn Arafe'nin, âyetleri yorumlama metodunu ve Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik katkılarını ortaya koymaya çalışacağız. İbn Arafe'nin tefsir ilmindeki konumuna temas edeceğiz. Bunun öncesinde İbn Arafe'nin yaşadığı dönemi, hayatını ve ilmi kişiliğini ele almak bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 1.İbn Arafe'nin Yaşadığı Dönem ve Bölgeye Genel Bir Bakış

İbn Arafe'nin doğduğu ve yaşadığı yer, İfrîkiye denilen bölgenin içindedir. Değişik milletler tarafından fethedilen İfrîkiye bölgesi, İbn Arafe'nin yaşadığı dönemde Hafsî Hükümdarları tarafından idare edilmekteydi. Hafsî Beyleri bölgeyi 1228 yılından itibaren idare etmeye başlamışlar ve bölgenin 1574 tarihinde Osmanlılar tarafından fethine kadar iktidarlarını devam ettirmişlerdir. Hanedâna adını veren Ebû Hafs el-Hintâtî (v.571/1175) Mağrib-i Aksâ'daki büyük Berberî kabilelerinden birine mensuptur. Abdülvâhid b. Ebî Hafs'ın vefatından sonra Muvahhidî hükümdarı, herhangi bir tehlikeye karşı aileyi takibat altına almıştı. Muvahhidîlerin ikiye bölünmesinden sonra Hafsî ailesinden Ebû Zekeriyâ, 29 Haziran 1228 tarihinde Tunus üzerine yürüdü ve

İfrîkiye'yi tamamen ele geçirdi. On üçüncü asrın sonlarında Kuzey Afrika'da ortaya çıkan iki Türk denizcisi Oruç ve Hızır Reis'ler Tunus'un iskelesi olan Halkulvâdi'yi elde ettikleri ganimetlerin beşte birini Hafsî hükümdarı Muhammed b. Hasan'a vermek şartıyla ikametgâh edindiler.<sup>1</sup>

İslam tarihçileri ve coğrafyacıları İfrîkiye ve Mağrib'in sınırları hakkında bir görüş birliği içinde değillerdir. İlk müverrih ve coğrafyacılarından itibaren İfrîkiye ve Mağrib'in coğrafyası hakkında farklı görüşleri sürülmüştür.<sup>2</sup>

İfrîkiye coğrafyası hakkındaki bu görüşleri üç grupta toplamak mümkündür. Birinci grup görüşüne göre, İfrîkiye'nin Mağrib'de bir şehir olduğu ve İslam fetihlerinden sonra bu şehrin kalıntıları üzerinde Ukbe b. Nâfi el-Fihri tarafından 50/667 yılında Kayrevân şehrinin kurulduğu şeklindedir.<sup>3</sup> İkinci grup görüşüne göre "İfrîkiye" kelimesi "Mağrib" kelimesi ile eş anlamlıdır.<sup>4</sup> Üçüncü grup ise, İfrîkiye'nin sınırları, Bizans dönemindeki şekliyle, Barka ve Tanca arasında kalan topraklar olduğunu söylemektedir. Bu konuda Yakut el-Hamevî (v.626/1229), İfrîkiye'nin sınırlarının doğudan başlayıp batıda Tanca'da son bulduğunu ve iki şehir arasının iki buçuk aylık bir mesafe olduğunu, kuzeyde Akdeniz sahillerinden başlayıp

<sup>1</sup> Muhammed Razûk, T.D.V.İ.A., *Hafsîler maddesi*, c.XV, s.125-128; Daha geniş bilgi için bkz., Muhammed el-Arûsî, el-Matvî, *es-Saltanatü'l-Hafsiyye-Târîhuhe's-Siyâsî*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s.83-169; Robert, Brunscvig, *Târîhu İfrîkiyye fi Ahdi'l-Hafsî*, trb.Hâmâmâdi es-Sâhilî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s.29 v.d

<sup>2</sup> Dr.Muhammed et-Tâlibî, Dâiratü'l-Meârifî't-Tûnisiyye, *Mağrib maddesi*, c.II, s.90-98

<sup>3</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abdillâh, İbn Hurdazbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Ed. M.J. De Goeje) Leiden, 1967, s.87; Yakut, el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., c.I, s.324; Abdülvahid, el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib*, thk.Muhammed Said el-Arban ve Muhammed el-Arabî el-Alemî, Dâru'l-Beydâ, Beyrut, VII.Baskı, Beyrut, t.s., s.13-14; Ebû Muhammed b. Ahmed el-Hintatî, İbnü's-Şemmâ', *el-Edilletü'l-Beyyinetü'n-Nûrâniyye fi Mefâhîri'd-Deole el-Hafsiyye*, thk.Dr.et-Tâhir Muhamed el-Ma'mûrî, Dâru'l-Arabiyye Li'l-Kitab, Tunus, 1984, s.30-31; İfrîkiyye isminin ilk kez Romalılar tarafından verildiği rivâyet edilmektedir. Muhammed Fethî, Ebû Ayâne, *Coğrafyâ Tunis*, Dâru'l-Meârifî'l-Hafsiye, İskenderiye, 1989, s.12

<sup>4</sup> Hüseyin Münis, *Fethu'l-Arab li'l-Mağrib*, eş-Şeriketü'l-Arabiyye, Kâhire, 1947, s.2

güneyde Sudan'ın üst taraflarında bulunan ve doğudan batıya doğru kesintisiz bir şekilde uzanan Sahrâ'ya (çöllere) kadar olduğunu rivayet etmektedir.<sup>5</sup>

## 2.İbn Arafe'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

İbn Arafe 27 Recep 716 (m.1316) tarihinde Tunus şehrinde doğmuştur.<sup>6</sup> Kabilesinin ismi Verğamme<sup>7</sup> olduğu için daha çok "Verğammî" ismiyle meşhur olmuştur. Kuzey Afrika ve İfrikiye bölgesinde Mâlikî mezhebinin önde gelen simalarındandır. Fetvalar ve eserleri, öğrencileri aracılığıyla İslam dünyasında ve özellikle

<sup>5</sup> Hamevî, *a.g.e.*, I, s.325; Abdurrahman Hadar Abdülalîm, *el-İslam ve'l-müslimûn fi İfrîkiyyeti's-şimâliyye*, Alemü'l-Ma'rife, Cidde, 1986, s.40-45; Vesîle, Bel'îd, *et-Tefsir ve't-ticâhâtühû bi İfrîka mine'n-neş'eti ile'l-karnî's-sâmini'l-hicrî*, Şeriketü Fünûnü'r-Resm ve's-Sahâfe Tunus, 1994, s.16

<sup>6</sup> Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr ez-zekiyye fi tabakati'l-malikiyye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t. y., c.I, s.227; Muhammed b. Ali es-Şevkânî, *el-Bedrü't-talî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t. y., s.255; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dârü'l-İhyâi't-Turasî'l-Arabî, Beyrut, 1993, III, s.683; Celâlü'd-Dîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), el-Mektebetü'l-Asrîyye, Beyrut, t.y., c.I, s.229; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifin et-Tûnusîyyîn*, Dârü'l-Arab el-İslamî, t.y., s. 363; İbn Kurfûz, *el-Vefeyât*, (nşr.Adîl Nüveyhiz), el-Mektebetü't-Ticâriyyetü li't-Tebâati ve'n-Nesr ve't-Tevzi', Beyrut, t.y., s. 379; Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî, *Zeylû Tezkireti'l-Huffâz*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c.III, s.193; C. Brockelmann, *Supplementbandn*, Leiden, 1938, c.II, s.347; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, y.y, t.y., c.VII, s.272; Ebû'l-Vefâ Burhaneddin İbrahim İbn Ferhûn, b. Ali, *ed-Dibacu'l-Müzheb fi a'yân-i Ulemâ-i mezheb*, thk.Dr.Muhammed Ebu'n-Nûr Dârü't-Turâs, Kâhire, 1972, c.II, s.331-333; Ahmed Baba et-Tinbüktî, *Neylû'l-İbtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., Beyrut s.274; Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Davû'l-Lâmi'*, Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, t. y. IX, 240; Muhammed Abîd el-Fâsî, *Fihrisü Mâhtûtâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârü'l-Beyzâ, t. y. s.369; İbn İmad, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehebe*, el-Mektebetü't-Ticârî li't-Tebaative'n-Nesr ve't-Tevzi', Beyrut, t. y, s.38; Semsüddîn Muhammed b. Ali İbn Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.s. c.II. s.235-238; Sa'd Gurab, *İbn Arafe maddesi*, T.D.V.İ.A., İstanbul, 1999, XIX, s.316

<sup>7</sup> Verğamme Tunus'un doğu bölgesinde yaşayan bir kabiledir. Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.32

Kuzey Afrika'da yaygınlaştırılmış ve bölgede İslamî düşüncenin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>8</sup>

İbn Arafe Malikî mezhebinin önde gelen isimlerinden ve büyük müfessirlerinden sayılır. Öğrenciliğinde Zeytûniye Medresesinde fıkıh, hadis, nahiv ve belagat ilminin zirve şahsiyetlerinden dersler almıştır.<sup>9</sup> İlk hocası babası Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Ensârî, İbn Enderâs (729/1329), Tunus Kadısı İbn Abdüsselam el-Hevârî (749/1349), Muhammed b. Câbir el-Vâdî el-Âşî (749/134), Muhammed b. Hârûn el-Kettânî (750/1350) Muhammed b. Yahya el-Habbâb (749/1348), Muhammed b. İbrahim Ahmed et-Tilimsânî el-Âbilî (757/1356), Muhammed b. Selame el-Ensârî'dir. (746/1346)<sup>10</sup>

Dönemin büyük âlimlerinden ders alarak yetişen İbn Arafe tefsir, hadis, fıkıh, usul-u fıkıh, kelam mantık ilimlerinde zekası ve muhakemesi ile ilerleme kaydetmiş, dini makamlarda görevler almış, hatta Zeytûne Medresesi'nin imamlık görevini üstlenmişti. İmametle birlikte hitabet görevi de vardı. Mescidde fetvalar vermiş. Zeytûne'de elli sene imamlık vazifesini sürdürmüştü. Aynı zamanda Zeytune'de tefsir dersleri de vermişti.<sup>11</sup>

Yetiştirdiği talebeleri arasında Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veşâtî el-Übbî (828/1425), Ebu'l-Abbâs Muhammed el-Besîlî (830/1425), İslam ilim tarihinin mümtaz kişilerinden İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), Ebû Hâmid el-Mekkî (816/1412), Şemsüddin b. Ammâr el-Mısırî (844/1441) vardır.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> İbn Ferhûn, *a.g.e.*, s.331-333; Tinbüktî, *a.g.e.*, s.275; Sa'd Ğurâb, T.D.V.İ.A., *İbn Arafe maddesi*, XIX, s.316-317; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye kütüphanesinde Bulunana yazma tefsirler*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s.271-273; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Halde, Damat İbrahim Paşa, nr.50, 369 vr., 35str

<sup>9</sup> Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.327

<sup>10</sup> İbn Ferhûn, *a.g.e.*, c.II, s.331; Sa'd Ğurâb, *İbn Arafe vel-menziu'l-aklî*, ed-Dâru't-Tûnisiyye lî'n-neşr, Tunus, 1993, s.13-17; Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.327-328

<sup>11</sup> Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.328

<sup>12</sup> Sa'd Ğurâb, *a.g.e.*, s.121; Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.328-329

İbn Arafe İslami ilimlerin değişik alanlarında eserler vermiştir. Kaleme aldığı eserler dikkatlice incelenirse derin bakış ürünü oldukları görülecektir.<sup>13</sup> Mantık sahasında “*el-Muhtasar fi'l-mantık*”, ferâiz ilmine dair de “*Muhtasaru ferâizü'l-Hûfi*” adlı eseri kaleme almıştır. Sonuncu eser yazma haldedir. Tunus Merkez Kütüphanesinde 7824 numarasıyla mevcuttur. Kalam alanında “*el-Muhtasaru's-şâmil fi usûli'd-dîn*” adlı eseri kaleme almıştır. Eser yazma halinde Tunus Merkez kütüphanesinde mevcuttur. Bu yazma eserin “İmamet Faslı” Sa'd Gurab tarafından yayına hazırlanmıştır.<sup>14</sup> Kıraat sahasında “*Manzûme fi kırâati Ya'kub*” adlı eseri kaleme almıştır.<sup>15</sup> Fıkıh alanında “*el-Muhtasarü'l-fikhî*” adlı eser, Mâlikî fıkıhına dair olup İbn Arafe'nin şöhretini sağlayan en önemli eseridir. Bu eserde Mâliki mezhebinin meşhur ve güvenilir, zayıf ve terk edilmiş rivayetlerini toplamıştır. “*Hudûdu İbn Arafe*” el-Muhtasar'daki fikhî terimlere ait tariflerin derlenmesiyle meydana gelmiştir. Muhammed Rassâ tarafından “*el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye li beyâni hakâiki İbn Arafe*” ismiyle şerhi yapılmıştır.<sup>16</sup> “*Tefsîru İbn Arafe*” 4 ciltlik eser bizzat kendi notlarından oluşmaktadır.<sup>17</sup>

### 3.İbn Arafe'nin “Tefsîru İbn Arafe” Adlı Tefsiri

#### 3.1.Genel Özellikleri

Muhammed b. Arafe'nin eserleri içerisinde yer alan *Tefsîru b. Arafe* adlı tefsir, tefsir tarihi açısından önemli bir konumu haiz bulunmaktadır. Müfessir İbn Arafe tefsirin tamamını kendisi kaleme almamıştır. Tefsir bazı öğrencilerinin ders notları ve kendi notlarının bir araya getirmesiyle yayın hayatına kazandırılmıştır. Yazma nüshalar halinde bulunan tefsir, Kuzey Afrika'da kaleme alınan

<sup>13</sup> Fâzıl b. Âşur, *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî*, Merkezü'n-neşri'l-câmiî, Tunus, 2000, s.68

<sup>14</sup> Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.330

<sup>15</sup> Dâvûdî, *a.g.e.*, c.II, s.236-237; Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.330

<sup>16</sup> Kehhâle, *a.g.e.*, c.III, s.683; Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, 330

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Verğammî, *Tefsîru b. Arafe*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2008

tefsirlerin başvuru kaynaklarından birisi olmuştur.<sup>18</sup> İbn Arafe, Tevfikiye Medreselerinde tefsir dersleri vermişti.<sup>19</sup> Kendisi bir ya da iki öğretim döneminde Kur'ân'ın baştan sona tefsirini bitirmişti. Bu metotla baştan sona Kur'ân'ı defalarca tefsir etmişti. Öğrencilerinden farklı öğretim dönemlerine devam edenler her defasında yeni yorumlarını da kaydediyorlardı. Ayrıca İbn Arafe öğrencilerin derslerde soru sormalarına izin verir, interaktif bir metot uygulardı.<sup>20</sup>

İbn Arafe'nin tefsirini rivaye eden talebelerden üçü öne çıkmıştır. Bunlar Ebû Abdillâh Muhammed el-Übbî (v.828/1245), Ebu'l-Abbas el-Besîlî (v.830/1425) ve Mağribli talebesi Şerîf el-İdrîsî es-Selâvî'dir.<sup>21</sup> Tefsirin en meşhur rivayeti Muhammed el-Übbî'ye aittir.<sup>22</sup> Öğrencilerin notlarını “قَالَ شَيْخُنَا الْإِمَامُ ابْنُ عَرَفَةَ”<sup>23</sup> ve “وَرَدَّهُ الْإِمَامُ ابْنُ عَرَفَةَ”<sup>24</sup> kayıtlarından anlamak mümkündür.

Bilindiği gibi İslam âlimleri, tefsirleri genel bir ayırma tabi tutarak rivâyet ve dirâyet olmak üzere iki şekilde kategorize etmişlerdir. İlahî muradın ne olduğunu belirlemeye yönelik âyetlerin yorumlanmasında, doğrudan Kur'ân'a, Hadis'e, sahabe ve tabiîn sözlerine dayanan tefsirlere rivayet tefsiri denilmektedir. Dirayet tefsiri ise rivayetlere yer vermekle beraber daha çok dil, edebiyat ve devrin kültür anlayışı çerçevesinde âyetleri yorumlama şeklinde

<sup>18</sup> Doktora çalışmamız olan “Tâhir b. Âşur ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri” çalışmamızda İbn Âşur'un, İbn Arafe'nin tefsirine başvurduğu bazı sayfaları şöyle tespit ettik: İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.I, s.7, 61, 127, 381, 465, 468, 518, 564, 626, 642, 680, 698, 707, 712, 727; c.II, 70, 120, 246, c.III, s.296; c.XXIX, s.278; c.XXX, s.613

<sup>19</sup> Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.332

<sup>20</sup> Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.333

<sup>21</sup> Bu öğrencisi hakkında geniş bir bilgi yoktur. Sa'd Ğurâb, *a.g.e.*, s.121

<sup>22</sup> Ğurâb, *a.g.e.*, s.121; Vesîle Bel'îd, *a.g.e.*, s.333-334

<sup>23</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, 46, 63; c.II, s.250, 276, 398; c.III, 317, 320, 326,331, 333, 335, 339, 343, 344, 345, 347, 352, 356, 357, v.d.; C.IV, 42, 43, 47, 48, 95, v.d.

<sup>24</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.II, s.14, 107

tanımlanabilir.<sup>25</sup> Bu açıdan İbn Arafе'nin tefsirini, rivayet tefsir özellikleri taşıyan bir dirayet tefsiri olarak görmek mümkündür. Çünkü İbn Arafе, bir âyeti tefsir ederken ilgili rivayetlere, sahabe ve tabiûn kavillerine yer vermekle birlikte, birçok âyeti dirayet tefsir özelliklerini etkin bir şekilde kullanarak yorumlamıştır.

İbn Arafе daha önce pek uygulanmamış bir metotla tefsirine girişte Kur'ân ilimlerine dair bilgiler verir. Tefsir ilminin tarifi, hakikati, konusu, delili, faydası, kaynakları ve hükmü konularında açıklamalar yapar. *"Tefsir Kur'ân'ın medlûlü ile ilgili bir ilimdir. Tefsirin hakikati, Kur'ân'ın i'câzı, vâir olan belâgat sanatları ve yine Kur'ân'da vâir olan bedî' ilimdir. Bunu Zemahşeri söylemektedir. Tefsirin konusu ise Kur'ân'dır. Faydası Kur'ân'dan hükümler çıkarmaktır. Tefsir ilmini öğrenmek farz-ı kifâyedir. Şu anda bu hüküm düşmüştür zira artık birçok tefsir kitabı vardır."*<sup>26</sup>

İbn Arafе tefsircileri farklı bir sınıflandırmaya tabi tutar: *"İzzüddin Abdüsselâm gibi müçtehid müfessirler, Sibeveyh ve Ali el-Fârisî gibi müçtehid olmayan müfessirler ve Gazzâli gibi müfessir olmayan tefsirciler olmuştur. Bu sebeple müçtehid kimsenin Kur'ân hafızı olması gerekmez. O ahkâm âyetlerini ezbere bilse yeterlidir. Müfessirin şartı Kur'ân'ı ezbere bilmesidir. Bir de tefsiri nakledenler vardır. Biz nakleden sınıfına girdiğimiz için Kur'ân'ı ezbere bilmemiz gerekli değildir."*<sup>27</sup>

İbn Arafе öğrencilerinin soru sormalarına izin verir interaktif bir ders yapardı. Derste sorulan sorular ve İbn Arafе'nin cevabına bir örnek şudur: *"İbn Arafе'ye şöyle sordular; Biz tefsir ilminin farz-ı ayn olduğunu düşünüyüyoruz. Kim bir şey okuyorsa onun anlamını anlamak zorundandır. İbn Arafе bu soruya şöyle cevap verdi: Sahabe devr-i risaletin ilk dönemlerinde Arap olmayanlara kelimelerin telaffuzunu öğretiyorlardı ama anlamlarını öğretmiyorlardı. İslam fıkıhçıları namazda imamet söz*

<sup>25</sup> Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1985, s.1-152; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, c.I, s.113

<sup>26</sup> İbn Arafе, *a.g.e.*, c.I, s.20s

<sup>27</sup> İbn Arafе, *a.g.e.*, c.I, s.20

*konusu olunca Allah Resulü'nün şu sözünü delil olarak kullandılar: "Bir topluluğa içlerinde en iyi kıraatı olan imam olur." Çünkü en iyi okuyan en iyi anlayandır. İbn Beşîr ve başkalarının da dediği gibi, okumayı öğrenirken anlamlarını da öğrenmekteydiler."*<sup>28</sup>

Öte yandan İbn Arafе, Kur'ân'ın nazmına duyduğu hayranlığı kelimelerin tertibini ve kelime terkipleri arasındaki harikası şöyle anlatır: *"Bilmez misin ki göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Sizin O'ndan başka ne bir hâminiz, ne de bir yardımcınız vardır."*<sup>29</sup> *"Bu âyetin kelimelerinin tertibinde ifadenin en güzel biçimini görürüz. Âyette ilk önce Allah'ın kudretinin her şeye taalluku zikredilmiştir. Ardından "göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır" ifadesiyle de kudretin başka şeylere taallukunun olabilirliği ifade edilir. Bu hükümranlık sadece Allah Teâlâ'ya aittir hiçbir biçimde başkası buna ortak olamaz."*<sup>30</sup>

### 3.2. Tefsirin Kaynakları

İbn Arafе kendisinden önceki devirlerde yazılmış olan eserlerden yararlanmıştı. Başvuru kaynaklarına bakıldığında bunların daha çok Kuzey Afrika ve İfrîkiye bölgesinde yaşamış âlimlerin kitapları olduğu görülecektir. Çalışmamızda dört ciltlik tefsirin farklı bölümlerinde dikkat çeken kaynakları tespit edebildiğimiz kadarıyla şöyle sıralamak mümkündür:

İbn Arafе'nin başvurduğu tefsir kaynakları şunlardır. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'ân*<sup>31</sup>, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib ibn Atiyye el-Endelüsî'nin (541/1147) *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-*

<sup>28</sup> İbn Arafе, *a.g.e.*, c.I, s.21-22; Diğer örnekler için bkz. c.I., s.60, 62, 118, 124, 129, 144, 146, 152, 161; c.II., s.451, 452, 456, 457, 458, 462 v.d.

<sup>29</sup> Bakara 2/107

<sup>30</sup> İbn Arafе, *a.g.e.*, c.I, s.158

<sup>31</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'ân*, Hecr, Kahire, 2001; Tefsîru İbn Arafе, c.I., s.32, 50, 67, 110, 203, 213, 214, 231, 312, 376, 405; c.II., s.184, 276, 331, 359; c.III., s.241, 308, 403; c.IV., 190, 214

aziz'i,<sup>32</sup> Zemahşeri'nin (538/1144) *el-Keşşâfı*,<sup>33</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (745/1344) *Kitâbu Bahru'l-muhît'i*,<sup>34</sup> Kurtubî'nin (671/1273) *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı*.<sup>35</sup> Kadı Beyzâvî'nin (685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl'i*<sup>36</sup> ve et-Tibî (743/1343)'nin *Fütûhu'l-ğayb (Şerhu Hâşiyetü'l-Keşşâfı)*<sup>37</sup> gibi. İbn Arafe tefsirde hadis kitaplarına da başvurmuştur. Bunlar arasında Buharî ve Müslim'in

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993; Tefsîru ibn Arafe c.I, s.26, 29, 31, 33, 35, 36, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 57, 58, 59, 61 v.d.; c.II, s.4, 12, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 30, 39, 40, 43, 48, 49, 50, 53, 54 v.d.; c.III, s.5, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 28, 29, 31, 33, 34, 39, 41, 43, 45, 46, 50, 51, 52, 58, v.d.; c.IV, s.6, 8, 10, 13, 20, 21, 22, 23, 25, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 55, 56, v.d. 1627 sayfalık matbu tefsirin 672 sayfasında İbn Atıyye'nin tefsirine başvurmuştur.

<sup>33</sup> Ebül-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, tahkik ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz; şarik fî tahkik Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998; Tefsîru ibn Arafe c.I, s.19, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 38, 41, v.d.; c.II, s.6, 9, 10, 4, 22, 31, 32, 39, 41, 42, 45, 48, 50, 51, 53, 56, 62, v.d.; c.III, s.3, 5, 6, 7, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 21, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31, v.d.; c.IV, s.5, 7, 11, 15, 23, 27, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 50, 56, 57, 58, 60; 1627 sayfalık matbu tefsirin 713 sayfasında Zemahşerî'nin tefsirine başvurmuştur.

<sup>34</sup> Esirüddîn Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîri'l-bahri'l-muhît*, Dârü'l-Fikr, y.y., 1983; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s. 32, 50, 55, 58, 62, 74, 78, 81, 91, v.d.; c.II, s.10, 12, 22, 29, 34, 37, 42, 44, 45, 46, 56, v.d.; c.III, s.3, 4, 16, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 52, 66., v.d.; c.IV, s.15, 21, 50, 57, 60, 62, 70, 77, 80, 84, 95, 101, 107, v.d.

<sup>35</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, i'tina ve tashih Hişam Semîr el-Buhari, Dârü Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003; Tefsîru ibn Arafe, c.I, 36, 43, 71, 73, 115, 120, 129, v.d.; c.II, s.7; c.IV, s.25, 188, 258, 262, 171, v.d.

<sup>36</sup> Ebû Saîd Nâsiruddîn Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Müessesetü's-Şa'ban, Beyrut, t.y.; Tefsîru ibn Arafe, c.II, s.268; c.III, 203, 271, 295, 360, 371; c.IV, 11

<sup>37</sup> Eser yazma halindedir. Tefsirde şunu söyler: “ Çardağın altında İbn Abdisselam'ın yanındaydık. O sırada bize birisi Tibî'nin kitabının nüshasını getirdi. Âyette geçen “أَشَدَّ حَشِيَّةً” cümlesine bir bakalım dedi. Başkalarının yorumlarının çok ötesinde şeyler söylemişti. Şeyhimiz (İbn Arafe) bu eserin nüshalarının çoğaltılmasını emretti. Tunus'ta öğrencilerin elinden düşmeyen bir eser haline geldi. Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.245; Tefsirde Tibî'ye başvurduğu bazı yerler: Tefsîru ibn Arafe, a.g.e., c.I, s.45, 47, 57, 60, 64, 66, 67, 90, 92, 98, 100 v.d.; c.II, s.51, 174, 204, 205, 206, 233, 234, 237 v.d.; c.III, s.70, 73, 90, 98, 117, 138, 194, v.d.; c.IV, s.5, 11, 74, 91, 95, 140, 152, 156, 163, 161, v.d.

Sahih'leri önemli yer tutar. İmam Malik'in Muvattâ'ı da başvuru kaynaklarındandır. İbn Arafe tefsirde kıraat ilminin önemli eserlerine başvurmuştur. Ebu Alî el-Fârisî'nin (377/987) *el-Hucce fî ileli'l-kıraâtî's-seb'a'sı*,<sup>38</sup> Ebû Kâsım b. Ebî Kâsım Halef er-Ruaynî eş-Şâtıbî'nin (590/1194), *Hurzü'l-Emânî ve vechu't-Tehânî'si*<sup>39</sup> gibi. İbn Arafe tefsirde hem usul-u fıkıh hem de fıkıh kitaplarına da başvurur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (478-1085), *el-Burhân fî usûli'l-fıkh'ı*<sup>40</sup>, Ebû Abdullah Muhammed et-Temîmî Mâzerî'nin (536/1141), *İzahü'l-mahsul min burhani'l-usul'ü*<sup>41</sup> İmam Gazzâlî'nin (505/1111) *el-Mustasfa'sı*<sup>42</sup> ve Fahreddin er-Râzî'nin (606/1209) *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fıkh'ı*<sup>43</sup> ve Eel-Kârâfî'nin (684/1285) *Nefâisü'l-usul fî Şerhi'l-Mahsul'u*<sup>44</sup>, gibi. İbn Arafe'nin fıkıh ilminde başvuru kaynakları genellikle Mâliki fıkıh kitaplarıdır. Abdüsselam b. Saîd Tenûhi

<sup>38</sup> Ebû Ali Ali el-Farisî; *el-Hucce fî ileli'l-kıraâtî's-seb'a*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şiblî, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire, 1983 Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.446; c.II, s.377

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef er-Ruayni Şatibi, *Hurzü'l-emani ve vechü't-tehanî*, Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, t.y.; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.24, 26, 250, 376; c.II, s.161, 207, 241, 275, 292, 342, 429; c.III, s.75, 93, 158, 171, 172, 21, 219, 294, 326

<sup>40</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Câmiatu Katar, Doha, 1978; Tefsîru ibn Arafe, c.IV, s.273

<sup>41</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî Mazerî, *İzahü'l-mahsul min burhani'l-usul*, thk. Ammar et-Talibî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.45, 95, 119, 128, 167, 197, 218, 229, 268, 295, 322; c.II, s.14, 161, 264, 300, 399; c.III, s.19, 58, 296; c.IV, s.279

<sup>42</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Kahire, 1937; Tefsîru ibn Arafe, a.g.e., c.I, s.25, 26; c.IV., s.473

<sup>43</sup> Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fıkh*, thk.Taha Cabir, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.41, 77, 125, 157, 212, 238, 290, 366; c.II, s.26, 50, 290, 310; c.III, s.49, 111, 138; c.IV, s.59, 106, 127, 158, 253, 257, 310

<sup>44</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafi, *Nefâisü'l-usul fî şerhi'l-mahsul*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1997; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.95, 100, 290, 361; c.II, s.449; c.III, s.325; c.IV, s.94, 124

Sahnûn, 240/854 *el-Müdevenetü'l-kübra'sı*,<sup>45</sup> Ebû Saîd Halef b. Ebü'l-Kâsım b. Süleyman Beraziî el-Kayrâvânî'nin (382/983), *et-Tehzib fî ihtisari'l-müdevvene'si*,<sup>46</sup> Muhammed b. Abdilaziz el-Utbî'nin (255/869) *el-Utbiyye'si (el-Müstahrace)*<sup>47</sup>, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi İbn Rüşd (el-Cedd) (520/1126) *el-Beyân ve't-tahsîl*'i<sup>48</sup> Ebû Muhammed Şerefüddin Abdullah b. Muhammed b. Ali Mısrî İbnü't-Tilimsânî'nin (644/1246), *Şerhü'l-Meâlim*'i,<sup>49</sup> gibi.

İbn Arafe Eşârî kelim ekolünü benimsemiştir. Başvuru kaynakları da Eş'arî kelim eserlerdir. Fahreddin er-Râzî'nin, 606/1209, *el-Erbain fî usulî'd-din*'i,<sup>50</sup> Âmidî'nin (631/1233), *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din*'i,<sup>51</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (478/1085), *el-İrşad ilâ kavâtu'l-edilleti fî usulî'l-i'tikad*'i,<sup>52</sup> İmam Gazzâlî'nin, (505/1111), *el-*

<sup>45</sup> Abdüsselam b. Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut, 1905; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.23, 25, 76, 102, 111, v.d.; c.II, s.5, 7, 12, 13, 15, v.d.; c.III, s.57, 106, 212, 224, 244, 310, 413; c.IV, s.45, 51, 70, 81, 99, 100, 131, 176, v.d.

<sup>46</sup> Ebû Saîd Halef b. Ebü'l-Kâsım b. Süleyman Beraziî, *et-Tehzib fî ihtisari'l-müdevvene*, thk.Muhammed el-Emin Veled, Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, Dubai, 1999; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.316; c.II, s.15, 71, 248, 418; c.III, s.244; c.IV, s.49

<sup>47</sup> Ebû Abdillâh Abdilazîz b. Utbe el-Utbî el-Kurtubî, *Mustahrace*, (nşr.M.Muranyî), Beyrut, 2007; Tefsîru ibn Arafe., c.I, s.23, 87, 101, 104, 150, 172, 225, 265, 271, 274, 342; c.II, s.252; c.IV, s.47, 169, 177, 188, 315,

<sup>48</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk.Muhammed Haccî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.25, 46, 110, 126, 265, 270; c.II, s.292, 333, 399, 427, 449; c.III, s.337, 403; c.IV, s.249, 277, 337

<sup>49</sup> Ebû Muhammed Şerefüddin Abdullah Mısrî İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim fî usulî'l-fikh*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütüb, Beyrut, 1999; Tefsîru ibn Arafe,, c.I, s.64, 67, 71, 107, 116, 126, 137, 154, 173, v.d.; c.II, s.27, 57, 78, 94, 217, 245, v.d.; c.III, s.14, 28, 65, 67, 127, 137, 214, 279, 286, v.d.; c.IV, s.175, 225, 250, 289, 359

<sup>50</sup> Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbain fî usulî'd-din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1982; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.92; c.III, s.361

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din*, thk.Ahmed Muhammed Mehdi, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire, 2002; Tefsîru ibn Arafe, c.I, 29, 64, 335; c.III, s.279, 371; c.IV, s.206, 221

<sup>52</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtu'l-edilleti fî usulî'l-i'tikad*, thk.Esad Temim,

*İktisad fi'l-i'tikad'ı*,<sup>53</sup> Kâdı İyâz'ın, (544/1149) *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-mustafa*<sup>54</sup> s1.

İbn Arafe tefsirinde nahiv ve sarf ilmine ait çok önemli eserleri kaynak olarak kullanmıştır. Ebû Muhammed Yusuf b. Hişam en-Nahvî'nin (761/1360) *Muğni'l-lebîb*<sup>55</sup>i, Ebû Amr Ebû Bekr İbnü'l-Hâcib'in (646/1249), *el-Îzah fi şerhi'l-mufassal*'i<sup>56</sup>, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf Muhammed Sekkaki'nin (626/1229), *Miftahü'l-ulûm*'u<sup>57</sup>, Ebü'l-Abbas el-Ezdî Müberred, (286/899) *el-Muktedab*'ı,<sup>58</sup> Ali b. Mümin el-Usfûr'un (669/1271) *el-Mukarrib fi'n-nahv*'i<sup>59</sup> Ebû İshak

---

Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut, 1985, Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.28, 33, 72, 366; c.II, s.426; c.III, s.53, 137, 183, 270; c.IV., s.85, 225

<sup>53</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983; Tefsîru ibn Arafe, c.I, 255; c.III, 56, 301; c.IV, 97

<sup>54</sup> Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi Kadi İyaz, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-mustafa*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1977; Tefsîru ibn Arafe, a.g.e., c.1, s.136, 151, 167, 261, 317; c.III, s.123, 287, 371; c.IV, s.86, 224, 268, 270, 281, 335

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ibn Hişam en-Nehvî, *Muğni'l-lebîb*, Dâru İhyâi'l-kütübîl-Arabiyye, Kahire, t.y.; Tefsîru ibn Arafe, c.1, 426; c.II, s.133, 282, 289, 292, 295, 364, 379, 402, 410, 445; c.III, s.368; c.IV, s.54, 58, 60, 89, 103, 168, 226, 263, 286, 327

<sup>56</sup> Ebû Amr Ebû Bekr İbnü'l-Hâcib, *el-Îzah fi şerhi'l-mufassal*, Dâru Sa'deddîn, Dımaşk, 2005; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s. 25, 33, 63, 96, 195, 198, 204, v.d.; c.II, s.7, 45, 57, 60, 70, 123, 159, 205, 211; c.III, s.40, 48, 61, 138, 167, 179, v.d.; c.IV, s.50, 95, 113, 121, 132, 145, 156, 225, v.d.

<sup>57</sup> Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf Muhammed Sekkaki'nin (626/1229), *Miftahü'l-ulûm*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, [t.y.]; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.55, 63, 75, 80, 88, 91, 131, v.d.; c.II, s. 71, 109, 111, 133, 134, 142, 202, 212, v.d.; c.III, s.108, 126, 129, 191, 220, 238, 240, v.d.; c.IV, s.3, 15, 68, 72, 117, 239, 260, 270, 286, 311, v.d.

<sup>58</sup> Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber el-Ezdî Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.; Tefsîru ibn Arafe, c.I, 53, 79, 286; c.II, 109, 114, 385, 417, 439; c.III, 70, 357, 358; c.III, 70, 357, 358; c.IV, 55, 207, 279, 304, 323

<sup>59</sup> Hasan Ali b. Mü'min b. Usfûr el-İşbilî, *el-Mukarrib fi'n-nahv*, thk. Abdullah Cubûrî, Ahmet Abdüssettar Civarî, y.y., 1971; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.28, 75, 80, 85, 91, 163, 196, 216, 221, 239, 257, 323; c.II, s.88, 133, 134, 138, 171, 175, 181, 205, 211, 212, 239, 252, 261, 302, 360, 363, 379, 397, 402, 415, 418, 420, 426, 444, 448; c.III, s.4, 20, 45, 53, 115, 129, 140, 191, 263, 325, 335, 344, 346, 348, 353, 358, 368; c.IV, s.15, 60, 62, 168, 252, 272, 285, 297, 348

Burhâneddin b. İbrahim, Sefâkusî, *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*,<sup>60</sup> gibi.

İbn Arafe, İbn Atiyye'yi tefsir ilminde önemli bir müfessir olarak görmüş ve tefsir yorumlarına tefsirinde yer vermiştir. Saydığımız eserleri kaynak olarak kullanmakla birlikte tefsirinde baş müracaat kaynağı İbn Atiyye'nin *el-Muharrarü'l-Vecîz* isimli tefsiridir.

İbn Arafe üzerine 2006 yılında Cemal Sandıkçı tarafından "Muhammed b. Arafe, Tefsirdeki Kaynakları ve Uyguladığı Metod" ismiyle bir master tezi yapılmıştır. Ulaşabildiğimiz diğer bazı çalışmalar şunlardır: Dr.Sa'd Ğurâb, "*İbn Arafe ve'l-Mezhebü'l-Malikî*" (Doktora Tezi), yine Dr.Sa'd Ğurâb'a ait makalelerden oluşan "*İbn Arafe vel-menzeü'l-aklî*", İbbü'l-Ceyyid en-Neccâr'a ait olan "*el-Fikrû'l-akd'i inde'l-imâm b. Arafe*", Said Salim Fânidî'ye ait "et-Tefsîr beyne'l-Beyzâvî ve İbn Arafe" (Doktora Tezi)

#### 4.İbn Arafe'nin Tefsir Metodu

Müslüman âlimler, nâzil olmasından bu yana Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yönelik çok büyük gayret sarf ederek belli ilke ve prensipler çerçevesinde bir takım metotlar geliştirmişlerdir. İşte bu noktada İbn Arafe'nin eserinde dikkatimizi çeken tefsir metotlarını şu ana başlıklar altında incelemek istiyoruz.

##### 4.1.Âyeti Âyetle Tefsir Etmesi

Bir müfessirin Kur'ân'ı tefsîrde birinci dayanak ve kaynağı yine Kur'ân'ın kendisidir. Müfessir önce Kur'ân'da gördüğü mutlak ifadeleri takyîd (sınırlama), mücmelleri beyan (kapalı olaları îzah), âmm olan ifadeleri tahsîs (genel ifadeleri özelleştirme) eden âyetleri arar. Zira bir yerde mutlak olarak geçen bir hüküm başka bir yerde mukayyed (kayıtlanmış), bir yerde mücmel olarak ifade edilen bir

<sup>60</sup> Ebû İshak Burhâneddin b. İbrahim, Sefâkusî, *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Musa Zenin, Külliyyetü Da'veti'l-İslamiyye, Trablus, 1992; Tefsîru ibn Arafe, c.I, s.85, 119, 277, 333

konu başka bir yerde geniş bir şekilde beyan edilip açıklanmış, bir yerde mübhem bırakılan bir konu başka bir âyette beyan ve tefsîr edilmiş olabilir ki müfessirin önce bunları araması gerekir.<sup>61</sup>

İbn Arafе de bu metodu tefsirde kullanmıştır. “ أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنْ ”  
 “الأرضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ” “Buna rağmen, yine de onlar, yerde birtakım varlıkları,  
 insanları öldükten sonra diriltecekleri zannı ile tanrı edindiler.”<sup>62</sup> âyetinin  
 tefsirinde şunları kaydeder: “النُّشُورُ” “ihyâ yani diriltme anlamındadır.  
 Allah ölüleri diriltilip yeryüzünde yayacaktır. Bu anlamı destekleyen  
 bir başka âyette Allah Teâlâ şöyle buyurur: “ وَمِن آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ ”  
 “O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerinden biri:  
 Sizi topraktan yaratmış olmasıdır. Sonra dünyaya yayılmış beşeriyet  
 haline geldiniz.”<sup>63</sup> ve “ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ دَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ ”  
 “O'nun takdir ettiği rızıklardan yiyin, istifade edin.  
 Ama ölümden sonra dirilip O'nun huzuruna çıkacağınızı da bilin!”<sup>64</sup>  
 âyetleriyle tefsir eder.

İbn Arafе bir kelimenin anlamını derin bir araştırma ve dikkatle  
 başka âyetlerde geçtiği yerlere işaret ederek tefsir eder.

“ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَح ”  
 “الصَّفْحُ الْجَمِيلُ ” Öyle ya, Biz gökleri, yeri ve bu ikisinin aralarında bulunan  
 varlıkları elbette boşuna değil, hak bir gaye ve hikmetle yarattık. Hiç şüphe  
 yok ki o kıyamet saati gelip çatacaktır. Öyleyse müsamaha ve tatlılıkla

<sup>61</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk.Ebü'l-Fazl  
 İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957, c.II, s.175,, Muhammed  
 Huseyn, Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye,  
 Beyrut, 1986, c.I, s.37-38

<sup>62</sup> Enbiya 21/21

<sup>63</sup> Rum 30/20

<sup>64</sup> Mülk 67/15

daoran onlara.”<sup>65</sup> “ ‘hak’ kelimesi Kur’ân’da çok âyette geçmektedir. “ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ” “Ey Yüce Rabbimiz! Sen bunları gayesiz, boşuna yaratmadın.”<sup>66</sup> âyetiyle “ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ” “Bizim sizi boşuna mı yarattığımızı mı zannediyorsunuz?”<sup>67</sup> âyeti tefsir etmektedir. Anlamı desteklemesi açısından Râ’d, Ahkâf, Teğâbün ve Amme Sûrelerine bak.<sup>68</sup>

Ayrıca İbn Arafe, manası anlaşılmayan garip bir lafzı açıklarken kelimenin başka âyetlerdeki kullanımını değerlendirir. “ وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى قَدْرِهِ ” “Zengin kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere..”<sup>69</sup> âyetinde geçen “الموسع.” kelimesini “eli bol olan” kelimesini “ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ” “Göklerde ve yerde ne varsa O’nundur. ”<sup>70</sup> ve “ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ” “Rahmetim ise her şeyi kaplar.”<sup>71</sup> âyetleriyle tefsir eder.<sup>72</sup> “ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ” “O sayılı günler.”<sup>73</sup> âyetindeki “مَعْدُودَاتٍ” Yûsuf Sûresi’ndeki “ ذَرَاهِمَ مَّعْدُودَةٍ ” “birkaç paraya”<sup>74</sup> âyetiyle tefsir etmiştir.<sup>75</sup> Görüldüğü üzere İbn Arafe çeşitli açılardan Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmiştir.

#### 4.2.Âyeti Hadisle Tefsiri

Kur’ân tefsirinin âyetlerden sonra en önemli kaynağını Allah Resûlü’nden nakledilen hadisler oluşturmaktadır. Zira Kur’ân’ın en

<sup>65</sup> Hicr 15/85

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/191

<sup>67</sup> Mü’minûn 23/115

<sup>68</sup> İbn Arafe, a.g.e., c.I, s.81

<sup>69</sup> Bakara 2/236

<sup>70</sup> Bakara 2/255

<sup>71</sup> A’râf 7/156

<sup>72</sup> İbn Arafe, a.g.e., c.I, s.290-291

<sup>73</sup> Bakara 2/184

<sup>74</sup> Yûsuf 12/20

<sup>75</sup> İbn Arafe, a.g.e., c.I, s.280; Diğer bazı örnekler için bkz. İbn Arafe, Tefsîr, c.I, s.36; c.II, s.272; c.III, s.294

yetkili müfessiri Hz. Peygamber'dir. Ancak Hz. Peygamber'in bütün olarak Kur'an'ı tefsir ettiği bilinmemekte ise de ashâbına kapalı ve anlaşılabilir gelen pek çok âyeti açıkladığı da bilinen bir husustur.<sup>76</sup> Zira Hz. Peygamber, Kur'an'ı tebliğ hem de tebyîn etmek üzere görevlendirilmiştir. Bu yüzden sünnet, Kur'an karşısında Kur'an'ı tefsir edici, ondaki mübhem ve muğlak bırakılan noktaları tebyin edici rollere sahiptir.<sup>77</sup> Bu durumda sünnetin Kur'an karşısındaki fonksiyonel bir yapısının olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki, bu ifadeyle, sünnetin Kur'an'dan daha değerli olduğunu değil, Kur'an'ın kendisini anlatan ve kendini anlatan ve kendi muhtevasına uygun hükümler getiren sünneti önemseydiği ortaya konmaktadır.

Muhammed İbn Arafe de tefsirde hadise başvurmuştur. Bir örnekte şunları kaydeder: *Kur'an'da " لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ " " Dinde zorlama yoktur " buyrulur. "Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed'in elçisi olduğuna şahadet etmen, zekat vermen, Ramazan Ayı'nda oruç tutman, imkan bulduğunda hac yapmandır." hadisi bu âyeti tefsir eder.*<sup>78</sup> İbn Arafe tefsirde kullandığı hadisleri en çok Buhâri ve Müslim'den tercih etmiştir. Tirmizî'den de nakiller yapar. İmam Malik'in Muvattâ'ı da başvuru kaynaklarındandır. Nesâî'nin Sünen'inden hiç alıntı yapmamıştır. Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin Sünen'lerinden bir nakil yapar.<sup>79</sup> İbn Arafe kaynak göstermeden de hadis nakleder.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Geniş bilgi için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamber Efendimizin Kur'an'ı Tefsiri*, Işık Akademi Yayınları İstanbul, 2009

<sup>77</sup> Muhammed b. Nasr Mervezî, *es-Sünne*, Beyrut, 1987, s.33; Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005, s.72

<sup>78</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.313

<sup>79</sup> Muvattâ

için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c.I, s.363; c.II, s.50; c.IV, s.75, 176; Buhâri için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c.I, s.125, 458; c.II, s.49, 72, 371, 372; c.III, s.94, 103, 174, 185, 285, 347; c.IV, s.46, 89, 206, 214; Müslim için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c. I, s.30, 35, 125, 126, 136, 153, 267, 337; c.II, s.49, 64, 216, 305, 385, 409; c.III, s.16, 124, 185; c.IV, s.31, 59, 62, 187; Tirmizî için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c.I, s.265; c.II, 267; c.III, s.123, 262, 283; c.IV, s.5, 63; Ebû Dâvud için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c.III, s.120; İbn Mâce, c.III, s.123; c.IV, s.242

İbn Arafe'nin Kur'ân-Sünnet iç içeliği içerisinde yorumladığı bir diğer âyet-i kerîme şudur: "هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ" "*Zalim topluluktan başkası mı helâk olacak?*"<sup>81</sup> nitekim hadiste "İçimizde sâlih kimseler varken de mi helak oluruz, sorusuna Allah Resulü (s.a.s.) 'Evet, kötü fiiller çoğalınca evet.'" buyurdu. Hadiste ifade edilen ceza ölümle helak iken, âyette ifade edilen helak ise ceza vermek suretiyle helak etmektir,<sup>82</sup> demektedir.

Şu halde İbn Arafe'nin bazı âyetlerin yorumunda hadislerden delil getirme yoluna gittiği görülmektedir. Hadisle tefsir metodunu uygularken âyet ve hadis arasında teâruz olan noktayı izah ettiğini<sup>83</sup> de görmek mümkündür.

### 4.3.Sahabe ve Tabiûn Görüşlerine Yer Vermesi

Hız. Peygamber'den sonra tefsir sahasında en büyük rolü sahabe almıştır. Çünkü sahabe, sarsılmaz imanları, o gün meydana gelen hadiseleri izlemeleri ve sebep-i nüzûle vâkıf olmaları sebebiyle, Kur'ân'ı en iyi anlayan topluluk kabul edilmiştir. İslam'a davette Hız. Peygamber'in ilk muhatabı olan bu değerli insanlar kendisinden her zaman imanlarını kuvvetlendirecek feyzi almışlar, gerek Kur'ân'ın gerekse Hız. Peygamber'in emirlerine derhal itaat ederek O'nun açıklamalarıyla Kur'ân'ın manasını, tatbikatını öğrenmişler, öğrendikleri sûreyi ezberleyinceye ve anlayıncaya kadar üzerinde durmuşlar, iyice bellemeden başka sûreye geçmemişlerdir. Zira onlar Hız. Peygamber'in "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir."<sup>84</sup> hadisindeki öğrenme ve öğretmenin mücerred manada kullanılmadığını, öğrenilen ve öğretilen şeylerin muhtevasını

<sup>80</sup> Örnekler için bkz. İbn Arafe, c.I, s.25, 98, 153, 197, 262, 295, 305, 313, 379, 385, 393, 439, 448; c.II, s.83, 156, 265, 338, 346, 359, 421, 429, 430; c.III, s.119, 137, 148, 152, 171; c.IV, s.32, 102, 111, 125, 170, 182, 218, 257, 307

<sup>81</sup> En'âm 6/47

<sup>82</sup> İbn Arafe, a.g.e., c.II, s.156

<sup>83</sup> İbn Arafe, 2/216

<sup>84</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 21; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 14; Tirmîzî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 15

bilme manasında kullanıldığını idrak etmişlerdi.<sup>85</sup> Sahabeden sonraki nesil olan tâbîiler ise, tefsirle ilgili bilgilerinin çoğunu sahabeden almışlar ve bu bilgilerinin üzerine kendi bilgilerini koymuşlardır.<sup>86</sup>

Sahabeden özellikle Abdullah b. Abbas'ın yaptığı nakiller dikkat çekicidir. “وَفُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” “çırası insanlarla taşlar olan ve kâfirler için hazırlanmış o ateşten”<sup>87</sup>âyetinde “الْوُفُودُ” kelimesinde İbn Abbas'tan gelen rivayetle “kibrit taşı” şeklinde yorumlamıştır.<sup>88</sup> Yine “وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” “Şu kadar ki erkeklerin onların üzerindeki hakları bir derece daha fazladır. Unutmayın ki Allah üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>89</sup> âyetinin tefsirinde “derece” kavramında müfessirlerin farklı görüşler serdettiğini, İbn Abbas'ın “hüsn-ü muâşeret” yorumunun Cumhuriyet görüşü olduğunu beyan eder. Sahabeye isnad edilen yorumları tenkit eder. İbn Mesud'a atfedilen derece kavramının “sakal” şeklinde yorumu tefsirlerin uydurmalarındandır.<sup>90</sup> Başka bir yerde İbn Mesud'un yorumunu doğrudan eleştirir. “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” “Rabbin meleklerle: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediği vakit”<sup>91</sup> âyetini İbn Mesud “Kullarım arasında emirlerimi hak ile yerine getiren kimse halifedir.” şeklinde tefsir eder. İbn Arafe ise İbn Mesud'a

<sup>85</sup> Zehebî, *a.g.e.*, c.I, s.57-59; İbn Teymiye, *a.g.e.*, s.119; Muhammed Abdülazîm, Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulumi'l- Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (I-II) Beyrut, 1988, c.II, s.17; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabenin Durumu*, A.Ü.İ.F.D., 1962; IX, s.34-36

<sup>86</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, A.Ü.İ.F.D., LXXX, Ankara, 1968 s.107; Zeki, Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üni.Yay., Kayseri, 1992, s.133

<sup>87</sup> Bakara 2/24

<sup>88</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.74

<sup>89</sup> Bakara 2/228

<sup>90</sup> İbn Arafe, c.I, s.275

<sup>91</sup> Bakara 2/30

karşı çıkar.“Âyette halife ile kastedilen enbiyâ-i izamdır zira Kur’ân’ı Allah’tan Peygamberler alırlar.” demektedir.<sup>92</sup>

İbn Arafe tefsirde tabiûn görüşlerine de hatırı sayılır derecede başvurmuştur. Söylenebilecek birçok örnekten birisi de “ *إِنَّا لَمَّا طَعَى* ” *“Sular taşıdığı vakit, sizi emniyetli gemide Biz taşımuştuk!”*<sup>93</sup> âyetinin tefsirinde Tâbiûn büyüklerinden Katade’nin yorumunu verir: “*Su 15 zirâ kadar her şeyin üstüne çıkmıştı.*”<sup>94</sup> “ *كَانَ* ” *“مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ* ” *“miktarı elli bin sene olan bir günde”*<sup>95</sup> âyetinin tefsirinde İkrime’den “*Bununla dünyanın elli bin senelik ömrü olduğu ifade edilmiştir. Bunun ne kadarı geçmiştir, ne kadarı kalmıştır kimse bilemez.*”<sup>96</sup> yorumunu aktarır.

#### 4.4.Sebeb-i Nüzul İlminden İstifade Etmesi

Kısaca “âyetlerin iniş sebepleri” anlamını ifade eden “esbâbü’n-nüzûl”, terim olarak da ‘Hz. Peygamber döneminde vuku bulan ve Kur’ân’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resûlullah’a sorulan soru’<sup>97</sup> demektir.

Hiçbir müfessir esbab-ı nüzûl ilminden kendini müstağni tutamaz. Çünkü esbab-ı nüzûl içerisinde mücmelin izahı, gizli olan bir hususun ortaya çıkarılması olabilir. Sebeb-i nüzûl rivâyetleri

<sup>92</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.93

<sup>93</sup> Hâkka 69/11

<sup>94</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.IV, s.280

<sup>95</sup> Meâric 70/4

<sup>96</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.IV, s.286

<sup>97</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, c.I, s.46; Muhsin Demirci, *Esbab-ı nüzûl maddesi*, T.D.V.İ.A., c.XI, s.360; Farklı tanımlar için bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, c.I, s.13; Zürkânî, *a.g.e.*, c.I, s.106; Subhi Salih, *Mebâhîs fi ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-ilm, Beyrut, ts, s.132; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhîs fi ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Maârif, Riyad, 1981, s.79-80

maksadın açığa çıkmasına yardım eder. Ama bu rivâyetler âyetin anlamını tahsis etmez.<sup>98</sup>

İbn Arafe âyetlerin tefsirinde sebab-i nüzul ilminden istifade etmiştir. Âyetin tefsirini yaparken sebab-i nüzul rivayetini verirken klasik sebab-i nüzul lafzını kullanır. “ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ” “Daha önce yiyip içtiklerinden dolayı kendilerine bir vebal yoktur.”<sup>99</sup> âyetinin tefsirinde “ قَالَ قَوْمٌ مِّنْ سَبَبِ هَذِهِ الْآيَةِ لَمَّا نَزَلَ تَحْرِيمُ الْحُمْرِ، قَالَ قَوْمٌ مِّنْ ” “Bu âyetin sebab-i nüzulü şudur: İçkinin haram kılınışı ile ilgili âyet nâzil olunca sahabeden bazıları şöyle dediler: ‘Ey Allah’ın Resulü! İçkiyi daha önce içmiş ve vefat etmiş kimselerin durumu ne olacak? Ve bu âyet nâzil olmuştur.”<sup>100</sup>

İbn Arafe sebab-i nüzul ile âyetin irabını birleştirir. “ وَمِنَ النَّاسِ مَن ” “İnsanlardan *يُعْجَبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ* öylesi vardır ki dünya hayatına dair sözleri senin hoşuna gider. Üstelik sözünün özüne uyduğuna Allah’ı da şahit gösterir. Halbuki gerçekte o, düşmanların en yamanıdır.”<sup>101</sup> “Bu âyetin sebab-i nüzulünde üç vecih vardır. Birincisi küfrü gizleyip İslam’ını izhar eden herkesi kuşatır. İkincisi münaфіk kimselerin bir kısmı hakkında hususidir. Recî’ Gazvesi’nde şehit edilenler hakkında konuşan kimseler hakkında nâzil olmuştur. Üçüncüsü de Ahnes b. Şureyk hakkında hususidir.” Ardından Ebû Hayyan’ın şu görüşünü nakleder: “من” “الذي” anlamında ism-i mevsûle ya da nekre-i mevsûfedir. İbn Arafe kendi kanaatini de şöyle serdedir: Bu kelimenin irabı nekredir ve münaфіkların bütünü hakkında âyetin ifadesine uygundur. Son iki görüş hakkında da kelimenin mevsûle olması gerekmektedir.”<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Muhammed Tâhir ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnisîyye, Tunus, 1984, c.I, s.19

<sup>99</sup> Mâide 5/93

<sup>100</sup> İbn Arafe, 2/125

<sup>101</sup> Bakara 2/204

<sup>102</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.248

Şunu hemen belirtelim ki İbn Arafe bazı müfessirlere sebeb-i nüzulle cevap verir. “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُعْجِبَ عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ” *“Dini inkâr edenlerin ne malları ne de evlatları, müstahak olmaları sebebiyle Allah’ın vereceği cezayı önlemede, kendilerine asla fayda veremezler.”*<sup>103</sup> Âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “İbn Atiyye bu kimselerin öldükten sonra dirilmeye inanmayan dehriyyûn mezhebi müntesibidirler” der. İbn Arafe bu tefsiri reddeder ve âyeti esbâb-ı nüzule dayanarak açıklar: “Bunlar Necran Hıristiyanları olmalıdır. Zira âyetin nüzulüne sebep olan olay odur.”<sup>104</sup>

#### 4.5.Münâsebet İlminden İstifade Etmesi

Münâsebet ilmi, Kurân ilimlerinin önemli kısımlarından birini oluşturmaktadır. Çünkü Kur’ân’ın kendi içyapısı ve düzeni eşsiz şekilde inşa edilmiştir. Bu yüzden ondaki âyet ve sûrelerin kendi arasında mükemmel bir uyum bulunmakta ve bu yönüyle mucizevî bir yapı arz etmektedir.<sup>105</sup> Hatta Müfessir Fahreddîn Râzî, Kur’ân âyetlerini anlamada pek çok latîf nüktenin sûre ve âyetlerin tertibinde ve aralarındaki münasebete olduğu vurgulamaktadır.<sup>106</sup> Bununla birlikte sûreler arası münasebeti kabul etmeyen âlimlerin olduğu da bilinmektedir. Bu görüşü savunanlara göre sûrelerin tertibi tevkifi olmadığından sûreler ve âyetler arasındaki münasebetten söz edilemez.<sup>107</sup>

İbn Arafe Kur’an tefsirinde münasebet ilminden çokça istifade etmiştir. “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ”, “*Hani Rabbin demişti*”<sup>108</sup> âyetinin tefsirinde şöyle demektedir. “Bize göre bu âyetin önceki âyetlerle ilgisi vardır. Allah insanı yaratmakla lütfunu ortaya koyunca, yeryüzünü onlar

<sup>103</sup> Âl-i İmran 3/10

<sup>104</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.350

<sup>105</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, c.I, s.36

<sup>106</sup> Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., 1/1473

<sup>107</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münâsebet: Said Havva Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, Yayınları, 2006

<sup>108</sup> Bakara 2/30

*için bir döşek kıldı. Ardından da kendilerinin ve ailelerinin yaratılma sebebi olan Adem aleyhisselam'ı andı.*"<sup>109</sup>

İbn Arafe'nin bir ilim olarak münasebet ilminden faydalandığının bir başka örneği de şudur: “ *بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ* ” “*Hayır, durum hiç de öyle değil! Günah işleyip de günahın kendisini her taraftan kuşattığı kimseler var ya, işte onlar cehennemlidir. Hem de orada ebedî kalacaklardır.*”<sup>110</sup> âyetinin tefsirinde şunları söyler: “*Bu âyetin öncesiyle olan münasebeti şudur. Önceki âyette inkârcıların az ve belli olan bir azaba uğrayacakları iddiasıdır. İki yönden bu iddiaları reddedilmiştir: Birincisi, “Buna dair Allah’tan garanti mi aldınız?” sözünün muhtevasıdır. İkincisi ise, delil getirmekten âciz kalınca iddialarının doğru olduğunu kabul etsek bile Kur’ân’ın bu deliliyle geçersizliği ortaya çıkmaktadır.*”<sup>111</sup>

Bütün bu örneklerden sonra şunu ifade edelim ki İbn Arafe, âyetlerin kendi içindeki anlamsal bütünlüğüne dikkat etmekte, âyetlerin anlaşılmasında müstesna bir yeri bulunan münasebet ilminden faydalanmakta ve bir müfessir için bu ilmin tefsirin önemli bir kaynağı olduğunu göstermektedir.<sup>112</sup>

#### 4.6. Dil İle Tefsiri

Kur’an Arapça nâzil olduğu için, bir müfessirin en başta gelen hususiyetlerinden birisi de onun iyi bir dil bilgisine sahip olmasıdır. Buna göre müfessirin sadece gramatik yönden dil bilgisine değil, mecaz-hakikat, teşbih-istiâre, kinâye-ta’rîz, hasr-ihtisar, i’câz-itnâb, haber ve inşâ gibi Arap dilinin edebi yönlerini bilmesi gerekir ki o, âyetlerin içerdiği derin anlamları ve latîf nükteleri anlayabilsin.

<sup>109</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.92

<sup>110</sup> Bakara 2/81

<sup>111</sup> İbn Arafe, c.I, s.139

<sup>112</sup> Diğer örnekler için bkz. Tefsîru İbn Arafe, c.I, s.205, 324, 354; c.II, s.60, 117, 151, 271, 344; c.III, s.90, 132, 210, 310, 316, 384, 412; c.IV, s.17, 27, 164, 241, 273

İslamî ilimlerin her sahasında kudretli bir vukûfiyeti olan İbn Arafe'nin en önemli yetkinliği Arap dilinin sarf-nahiv ve belagat alanlarındadır. İbn Arafe dil konularını en ince ve değişik noktalarıyla incelemiştir.<sup>113</sup>

Kur'an cümlelerindeki tek harfin bile anlama katkısının önemini vurgular. "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" âyetinin<sup>114</sup> tefsirinde şunları kaydeder. Fiilin "ب" harfi ile müteaaddî yapılması Allah'ın onların nurlarını alıp götürmesinin sürekliliğini en güzel biçimde anlatmaktadır. Fiile "ب" harfinin gelmesi, nurları alıp götürenin bu fiili kendisinin yerine getirdiğini anlatır. Bu nasıl şiddetli bir azap olduğunu da gösterir. Kaybettikleri bu nur bir daha asla kendilerine geriye dönmeyecektir.<sup>115</sup>

İbn Arafe müfessirlerin görüşlerini anlatır ardından kendi tercihini yapar. "ثُمَّ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" "Sonra, insanların sel gibi aktığı yerden siz de akın edin ve Allah'tan af dileyin! Çünkü Allah çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur."<sup>116</sup> âyetinin tefsirinde "ث" harfinin kullanışı ile ilgili bilgi verir: "Ebû Hayyân demiştir ki; "ث" ifadede tertip için kullanılmıştır. Yoksa zorluğu sebebiyle zaman için kullanılmamıştır. Arafat'tan inişi ifade eder. "vav" harfinin sözde kullanılması gibi. İbn Arafe ise bu harfin hem ifade hem de zaman için kullanıldığını söylemektedir: "Aslında ikisi arasında bir fark yoktur. Vav harfi de ifadede tertibi ifade eder. Âyette önce söylenen konu lafız olarak da önce ifade edilmiştir yoksa anlamda değil."<sup>117</sup> demektedir "ك" harfi ile teşbih-benzetme kastedilmiştir. Yani Kureys'in önderlerinin Allah Resûlü'nden zayıf müminleri huzurundan istemelerine benzemektedir. Biz

<sup>113</sup> Vesîle Bel'îd, a.g.e., s.352

<sup>114</sup> Bakara 2/17

<sup>115</sup> İbn Arafe, a.g.e., c.I, s.60

<sup>116</sup> Bakara 2/199

<sup>117</sup> İbn Arafe, c.II, s.578-579

onların bazısını bazı kimselerle sınıdık da Sen'den zayıf müminleri koormanı istediler. Arapça'da şöyle denir: Zeyd'in Amr hakkında imtihan edilmesi için onu öldürdü."<sup>118</sup>

#### 4.7.Nahiv Yönü

İbn Arafе tefsirde nahiv ve i'rab konularına oldukça fazla yer ayırmıştır. Bu konuda nahiv akımlarının görüşlerini verirken tercihini sebebini de belirterek bazı görüşleri de reddetmiştir. Nerdeyse tefsirin çoğu yerinde Ebû Hayyan el-Endelûsî'nin "el-Bahru'l-Muhît", Safâkusî'nin "el-Mecîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd", Ali b. Mümin el-Ufûr'un "el-Mukarrib fî'n-nahv"i ve Zemahşerî'nin "el-Keşşâf"ına nahiv konularında müracaat ederken, zaman zaman da Nahiv ilminin büyük üstadları Sîbeveyh, el-Kisâî, el-Ferrâ ve iki büyük nahiv okulu Basra ve Kûfe okullarının âlimlerine başvurur.<sup>119</sup>

İbn Arafе'nin nahvi, tefsirde nasıl kullandığının bazı örneklerini verelim:

"آلم ذالک الکتاب" "Elif, Lâm, Mîm. İşte bu kitap"<sup>120</sup> âyetinin tefsirinde şunları kaydeder: "Zemahşeri bir soru sorar. İsm-i işaret uzak anlam içindir, âyette ise yakın için midir? Âyetteki ism-i işaret manevi yakınlık anlamındadır." İbn Arafе Zemahşeri'ye cevaben: Böyle bir sorunun vârid olması uygun değildir. Allah Teâlâ "قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ" ve "لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ" âyetlerinde ta'zim ifadesi olarak ism-i işaretin uzak için olan ism-i işaretin yakın için olduğunu göstermektedir. Bu beyan ilmi uzmanlarının tespit ettikleri anlamdır.<sup>121</sup>

İbn Arafе'nin tefsirde en çok başvurduğu kaynağı dil, sarf ve nahiv meseleleri olduğu için uzmanlarına tefsire müracaat etmelerini hatırlatarak bunun bir makaleyi aşacağını belirtmek isterim.

<sup>118</sup> İbn Arafе, c.II, s.159

<sup>119</sup> Vesîle Bel'îd, a.g.e., s.380

<sup>120</sup> Bakara 2/2

<sup>121</sup> İbn Arafе, a.g.e., c.I, s.42

#### 4.8. Eleştirel Yaklaşımları

İbn Arafе'nin tefsirinde dil ve dil konuları ağırlıktadır. Genelde getirdiği eleştiriler de dil ve beyan konularındadır. Özellikle de Zemahşeri'yi, İbn Atiyye'yi<sup>122</sup> ve Ebu Hayyân el-Endelûsi'yi<sup>123</sup> epeyce eleştirir. Bu da açıkça gösteriyor ki İbn Arafе, bir müfessir, fakih, fıkıh usulcüsü olmasının yanı sıra İslam kültür hayatının önemli filologlarındandır.<sup>124</sup> Zemahşeri gibi bir dil üstadını nasıl eleştirdiğini bir örnekle görelim. “Zemahşeri “فَلَيْسَتْ جِيُوا لِي وَلِيؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ” âyetinin tefsirinde, icabeti imana ve itaata davet etmeye bağlar. İbn Arafе, Zemahşeri burada takdim ve tehir ile gereksiz bir tekrar yapmıştır. İtaata zaten imandan sonra gelir. Bana göre âyette şu denmektedir: Önünüze koyduğum delilleri iyice düşünün ve fillerinizle de iman edin.”<sup>125</sup>

İbn Arafе'nin eleştirel yaklaşımlarının hedefinde Mutezile mezhebi de vardır. Kendisi Eş'arî mezhep görüşlerini savunurken Mutezile mezhebine eleştiriler de getirir. Bu da İbn Arafе'nin kelimelerindeki derin bilgisinin de göstergesidir.<sup>126</sup> “لَنْ تَرَانِي” “Sen Beni göremezsin.”<sup>127</sup> âyetinin tefsirinde şunları kaydeder: Bakmak (nazar) başka rü'yet (görmek) başka şeylerdir. Zemahşeri لَنْ harfinin daimi nefy anlamında olduğunu söyler bu yanlıştır, daimi nefy için değildir. “فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي” “Eğer yerinde durursa sen de Beni görürsün!”<sup>128</sup> âyeti rü'yetin imkânına delalet eder.<sup>129</sup>

<sup>122</sup> Örnekler için bkz. Tefsîru ibn Arafе, c.I, s.132; c.II, 107

<sup>123</sup> Örnekler için bkz. Tefsîru ibn Arafе, c.I, s.253, 260; c.II, s.253

<sup>124</sup> Vesîle Bel'îd, a.g.e., s.387

<sup>125</sup> İbn Arafе, a.g.e., c.I, s.226; Diğer bazı örnekler için bkz. c.I, s.50, 381

<sup>126</sup> Vesîle Bel'îd, a.g.e., s.403

<sup>127</sup> A'râf, 7/143

<sup>128</sup> A'râf, 7/143

<sup>129</sup> İbn Arafе, a.g.e., c.II, 251; Diğer bazı örnekler için bkz. c.II, s. 241, 337; c.III, s.279, 312

İbn Arafe aynı dönemde ve coğrafyada yaşayan ve bilimsel tefsiri reddeden İmam Şatıbi'nin (790/1338)<sup>130</sup> aksine bilimsel tefsir yorumları yapar. Sözelimi dünyanın yuvarlak oluşunu şöyle anlatır: “وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ” “Doğu da Batı da Allah'ındır. Hangi tarafa dönerseniz, orada Allah'a itaat ve ibadet ciheti vardır. Muhakkak ki Allah'ın lütfu ve rahmeti geniştir, ilmi her şeyi kuşatır.”<sup>131</sup> “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” “O hem iki doğunun, hem iki batının Rabbidir.”<sup>132</sup> âyetleri şunu anlatır: “Dünya yuvarlaktır. Bunun kanıtı birçok doğu ve batının olmasıdır. Zira her yer birileri için doğu hükmünde iken diğerleri için batı hükmündedir.”<sup>133</sup> Bu konuda matematikçi Öklit'i delil gösterir.<sup>134</sup>

### Sonuç

Muhammed b. Arafe İslami ilim dallarında eserler ortaya koymuş çok yönlü bir âlimdir. Sadece dini ilimlerde değil, matematik ve mantık gibi aklî ilimlerde de eserler kaleme almıştır. İbn Arafe'nin tefsir ilminde de çok ciddi katkıları olmuş önemli biridir. Daha çok fıkıh alanında şöhret bulsa da Kur'an'ı -Ankebût, Rûm, Beled, İnşirah, Tîn, Alak, Kadir, Beyyine, Zilzâl ve Muavvizeteyn Sûreleri hariç-baştan sona tefsir etmiştir. Bu sûrelerin tefsirini yapmama nedenini belirtmemiştir. Sûrelerin tefsirini yaparken bütün âyetleri ele almamış olması ise bir eksiklik, ilim dünyası için ise bir kayıptır.

İbn Arafe'nin tefsirinin ismi “Tefsîru İbn Arafe”dir. Tefsir için dil yönü öne çıkan bir dirayet tefsiri diyebiliriz. Tefsirde rivayet tefsir özelliklerini de görmek mümkündür. Bazen senediyle bazen de sened zikretmeden nakiller yapmıştır. Nâsîh-Mensuh, Muhkem-Müteşâbih,

<sup>130</sup> Ebû İshak, Şatıbi, *el-Muvâfakât*, (çev.Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s.1

<sup>131</sup> Bakara 2/115

<sup>132</sup> Rahman 55/17

<sup>133</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.161

<sup>134</sup> İbn Arafe, *a.g.e.*, c.I, s.69; Bitkilerin yaratılışı ile ilgili bkz. İbn Arafe, *a.g.e.*, c.III, 203

Huruf-u Mukatta, Mübhemâtü'l-Kur'ân gibi konularda geleneksel çizgide kalmıştır. Âyetleri tefsir ederken Endülüs geleneğinin Kuzey Afrika'ya etkisinin görüldüğü bir Arapça kullanmıştır bu sebeple zaman zaman anlama zorlukları çekilebilir. Soru-cevap metodunu tercihinde Zemahşeri'nin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. İbn Arafe daha önce pek uygulanmamış bir metotla tefsirine girişte Kur'an ilimlerine dair bilgiler verir.

Yine İbn Arafe yazma halde bulunan nüshalarından kendisinden sonra gelen Kuzey Afrikalı müfessirlerin birçoğu istifade etmiştir. Mâliki mezhep ekolünün yetiştirdiği önemli simalardandır. Sosyal hayatın içerisinde kalmayı tercih etmiş, kendisine teklif edilen hâkimlik görevini kabul etmemiştir. İbnü'l-Cezerî onun gibi değerli bir mağribliyi görmedim, demektedir. İbn Arafe ilim dünyasında tanındıkça Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında otorite bir şahsiyet olarak kabul edilecek ve araştırmacıların başvuru kaynaklarından biri haline gelecektir.

### KAYNAKÇA

Abdüalîm, Abdurrahman Hadar, *el-İslam ve'l-müslimûn fi İfrîkiyyeti's-şimâliyye*, Alemü'l-Ma'rife, Cidde, 1986.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali, *Ebkarü'l-efkâr fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire, 2002.

Bel'îd, Vesîle, *et-Tefsir ve't-ticâhâtühû bi İfrîka mine'n-neş'eti ile'l-karni's-sâmini'l-hicrî*, Şeriketü Fünûnü'r-Resm ve's-Sahâfe Tunus, 1994.

Beraziî, Ebû Saîd Halef b. Ebü'l-Kâsım b. Süleyman, *et-Tehzib fi ihtisari'l-müdevvene*, thk. Muhammed el-Emin Veled, Dârü'l-Buhus li'd-Dirasatü'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, Dubai, 1999.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Müessesetü's-Şa'ban, Beyrut, t.y.

Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.

Brockelmann, *Supplementband*, Leiden, 1938.

Brunscvig, Robert, *Târîhu İfrîkıyye fî Ahdi'l-Hafsî*, trc. Hâmmâdî es-Sâhilî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Câmîiatu Katar, Doha, 1978.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabenin Durumu*, A.Ü.İ.F.D., 1962; IX, s.34-36.

....., *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, A.Ü.İ.F.D, LXXX, Ankara, 1968 s.107.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1985.

Dâvûdî, Semsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, t.y.

Demirci Muhsin, *Esbab-ı nüüzül maddesi*, T.D.V.İ.A., c.XI, s.360-362.

Duman, Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üni.Yay., Kayseri, 1992.

Ebû Hayyân, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Tefsirü'l-bahri'l-muhît*, Dâru'l-Fikr, y.y., 1983.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ebî Bişr, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Abdülazîz İzzeddîn Seyrevân, Dâru Lübnân lî't-Tıbaa, Beyrut, 1987.

Ezdî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.

Farisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülgaaffar Ebû Ali; *el-Hucce fi ileli'l-kıraati's-seb'a*, thk. Ali en-Necdi Nasif, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettah İsmail Şibli, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1983.

Fâsî, Muhammed Abîd *Fihrisü Mâhtûtâtî Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârü'l-Beyzâ, t.y.

Fethî Muhammed, Ebû Ayâne, *Coğrafyâ Tunis*, Dâru'l-Meârifi'l-Hafsiye, İskenderiye, 1989.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1983.

....., *el-Mustasfâ*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Kahire, 1937.

Gurâb, Sa'd, *İbn Arafe vel-menziu'l-aklî*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus, 1993.

....., *İbn Arafe maddesi*, T.D.V.İ.A., İstanbul, 1999, XIX, s.316.

Hamevî, Yakut, , *Mucemu'l-Buldan*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.

Hüseynî, Ebû'l-Mehâsin, *Zeylü Tezkireti'l-Huffâz*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

İbn Arafe, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Verğammî, *Tefsîru b. Aafe*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2008.

İbn Âşur, Fâzıl, *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî*, Merkezü'n-neşri'l-câmîû, Tunus, 2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâr'u-t Tunusiyye, Tunus, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

İbn İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zehebe*, el-Mektebetü't-Ticârî li't-Tebaative'n-Nesr ve't-Tevzî', Beyrut, t. y.

İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, (nşr. Adîl Nüveyhiz), el-Mektebetü't-ticârîyyetü li't-tebâati ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut, t. y.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muammed Haccî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhaneddin İbrahim, *ed-Dibacu'l-Müzheb fî a'yân-i Ulemâ-i mezheb*, thk. Dr. Muhammed Ebu'n-Nûr Dârü't-Turâs, Kâhire, 1972.

İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Abdillah, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Ed. M.J. De Goeje) Leiden, 1967.

İbnü'ş-Şemmâ', Ebû Muhammed b. Ahmed el-Hıntatî, *el-Edilletü'l-Beyyinetü'n-Nûrâniyye fî Mefâhîri'd-Devele el-Hafsiyye*, thk. Dr. et-Tâhir Muhamed el-Ma'mûrî, Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, Tunus, 1984.

İşbilî, Hasan Ali b. Mü'min İbn Usfûr, *el-Mukarrib fî'n-nahv*, thk. Abdullah Cubûrî, Ahmet Abdüssettar Civari, y. y., t. s.

İyâz, Kadî, Ebü'l-Fazl el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rifi hukuki'l-mustafa*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1977.

Kârâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefâisü'l-usul fî Şerhi'l-Mahsul*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1997.

Kattân, Mennâ, *Mebâhîs fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1981.

Kehhâle, Ömer Rıza *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dârü'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1993.

Kurtubi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, itina ve tashih Hişam Semîr el-Buhari, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü'l-Müellifîn et-Tûnusiyâyîn*, Dârü'l-Arab el-İslâmî, t.y.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed *Şeceretü'n-nûr ez-Zekiyye fî Tabakati'l-Mâlikiyye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Matvî, Muhammed el-Arûsî, *es-Saltanatü'l-Hafsiyye-Târîhuhe's-Siyâsî*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986.

Mazerî, b. Ömer et-Temîmî, *Îzahü'l-mahsul min burhani'l-usul*, thk. Ammar et-Talibî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.

Merrâkuşî, Abdülvahid, *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-Arban ve Muhammed el-Arabî el-Alemî, Dâru'l-Beydâ, Beyrut, VII.Baskı, Beyrut, t.s.

Mûnis Hüseyin, *Fethu'l-Arab li'l-Mağrib*, eş-Şeriketü'l-Arabiyye, Kâhire, 1947.

Mervezî, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, Beyrut, 1987.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan yazma Tefsirler*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002.

Râzî, Fahreddîn, *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fikh*, thk. Taha Cabir, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979.

....., *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

....., *el-Erbain fî usuli'd-din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1982.

Razûk, Muhammed, *Hafsîler maddesi*, T.D.V.İ.A., c.XV, s.125-128

Sahnûn Abdüsselam b. Saîd Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut, 1905.

Salih, Subhi, *Mebâhîs fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ilm, Beyrut, ts,

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, t.y.

Şevkânî Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-talî*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, t. y.

Sefâkusî, Ebû İshak Burhâneddin b. İbrahim, *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Musa Zenin, Külliyyetü Da'veti'l-İslamiyye, Trablus, 1992.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1985.

....., *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), el-Mektebetü'l-Asrîyye, Beyrut, t.y.

Şatıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Şatıbî Ebû Muhammed Halef er-Ruaynî, *Hirzü'l-emanî ve vechü't-tehânî*, Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır, t.y

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u-l Beyân an Te'vil'i Ây'i-l Kur'ân*, Hecr, Kahire, 2001.

Tâlibî Muhammed, *Mağrib maddesi*, Dâiratü'l-Meârifit-Tûnisiyye, c.II, s.90-98

Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005.

Tilimsânî, Ebû Muhammed Şerefüddin Abdullah Mısıri, *Şerhü'l-Meâlim fi usuli'l-fikh*, thk.

Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, *Dârü'l-Kütüb*, Beyrut, 1999.

Tinbüktî, Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., Beyrut

Utbi, Ebû Abdillâh Abdilazîz b. Utbe el-Kurtubî, *Mustahrace*, (nşr. M. Muranyî), Beyrut, 2007.

Yıldırım, Suat, *Peygamber Efendimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Işık Akademi Yayınları İstanbul, 2009.

Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. ez-, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, tahkik ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz,, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, (I-II) Beyrut, 1988.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1986.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1957.

Ziriklî, Hayruddîn, *A'lâm*, y.y, t.y.



## EHL-İ SÜNNET İLE ŞİA ARASINDAKİ TEMEL İHTİLÂF NOKTALARI

Yüksel ÇAYIROĞLU\*

### Özet

Günümüzde çokça dile getirilen ve bir ihtiyaç olarak kendisini hissettiren Müslümanların birlik ve bütünlüğü düşüncesinin yanı sıra, muvasala ve muhabere imkânlarının da gelişmesiyle birlikte Sünnî dünya ile Şia daha çok karşı karşıya gelmeye başlamış ve Şia'yı Ehl-i Sünnet'ten farklı kılan görüş ve yaklaşımlar merak konusu olmuştur. Şia ile Ehl-i Sünnet'in İslâm anlayışında elbette pek çok ortak nokta vardır. Fakat bunların itikadî ve fikhî alana dair bazı temel mevzularda ihtilâf ettikleri de bir gerçektir. İşte bu çalışmada, Şia'nın imamet anlayışı, takıyye görüşü, velâyet-i fakih teorisi, bedâ ve rec'at inancı, sahabeye bakışı, şer'î delillere yaklaşımı, müt'a, humus, namazları cem ve ayağa mesh konularındaki fikhî görüşü ele alınacak ve bunların kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şia, imâmet, velâyet-i fakih, takıyye, müt'a, humus, bedâ, rec'at.

\*\*\*

### Controversial Issues Between Ahl al-Sunna and Shi'a

#### Abstract

Unity of the muslims has always been significant for Muslims especially in the modern age. Due to the great developments in

---

\* Dr., yukselcayiroglu@hotmail.com

communication the relation between Sunnî and Shi'îte madhabs has now been more intense comparing the past. Therefore, the points differentiate Shi'a from Ahl al-Sunna have been puzzlement for many. It is important to poin out that there is a common ground between Sunnis and Shi'îtes in many points. However they have their own perspectives in understanding Islamic belief and law (i'tiqadand fiqh). For this, it must be said that there is some essential disputes between the two. In this study, we will focus on the understanding of imamat, taqiyya (dissimulation) , the doctrine of wilayat al-faqih (Guardianship of the Islamic jurists), the belief of badâ (alteration in the divine will) and raj'at (returning), approaching to the companies, the perspective of Islamic law, mut'ah (temporary marriage), khumus (tax) and finally some juristical matters (masail al-fiqhiyya) in the school of Shi'a.

**Key Words:** Shia', imamate (guardianship), wilayat al-faqih (guardianship of the Islamic jurists), taqiyyah or dissimulation, mut'ah (temporary marriage), humus (tax), badâ (alteration in the divine will), raj'at (returning)

## 1. Giriş

Şia'nın İslâm'daki yeri ve Ehl-i Sünnet karşısındaki konumu hakkında öteden beri farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bazıları Sünnî mezhepler ile arasındaki ihtilâf noktalarının önemsiz olmasından hareketle Şia'nın da hak bir mezhep olduğunu savunurken, bazıları da söz konusu ihtilâfların çok daha derin olduğunu ileri sürerek bu mezhebin firak-ı dâileden olduğunu savunmuştur. Hususiyile İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından Şia, bazı itikadî ve fikhî görüşleri Kur'ân ve Sünnet'in sarih naslarına muhalif olduğu gerekçesiyle ciddi tenkide uğramıştır. Bu çalışmanın maksadı ne Şia'nın İslâm'daki yeri hakkında genel bir hükme varmak, ne de bazı kesimlerce Ehl-i Sünnet ve Şia arasında tesis edilmeye çalışılan birliğe karşı çıkmaktır. Bilâkis, biz bu çalışmamızda bu güne kadar Şia ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilâf konusu olmuş temel meselelerdeki Şia'nın görüş ve yaklaşımlarını

ortaya koymak ve şer'î kriterler açısından bunların kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Hiç şüphesiz burada ele aldığımız konuların her birisi müstakil bir çalışmayı hak edecek ölçüde önem arz etmektedir. Fakat bizim bu çalışmadaki maksadımız, Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâflı mevzuları bütün boyutlarıyla masaya yatırıp ayrıntılı bir tahlile tabi tutmaktan ziyade, ana kaynaklar çerçevesinde Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif olan temel görüşlerini tespit etmek ve bu konuda genel bir bakış açısı kazandırmaktır. Şia ve Ehl-i Sünnet'in farklı yönelişlerinin olduğu itikadî ve fikhî görüşler ayrı makalelerde ele alınabilirdi. Ne var ki fikhî görüşlerdeki ihtilâf, temel itibarıyla itikadî görüşlerdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu itibarlardır ki, itikadî ve fikhî görüşlerin birlikte işlenmesinin daha muvafık olduğu düşünülmüştür.

## 2. Şia'nın Tarifi ve Ortaya Çıkış Süreci

Sözlük anlamı itibarıyla, gurup, taraftar, yandaş ve yardımcı gibi manalara gelen şia kelimesi, terim olarak Allah Resûlü'nün (s.a.s) vefatından sonra imametini Hz. Ali ve onun soyundan gelen kimselere ait olduğunu savunan ve Hulefa-i Raşidin'in hilafetini reddeden Hz. Ali taraftarlarını ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Şia'nın ilk olarak ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili olarak farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Resûl-i Ekrem'in (s.a.s) vefatından sonra yapılan ilk halife seçimi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Sıffîn savaşı ve Kerbela faciası, Şia'nın teşekkülü için bir başlangıç olarak gösterilen hadiselerdir. Hatta Şia'nın ortaya çıkışını Allah Resûlü'nün hayat-ı seniyyelerine kadar götürenler de olmuştur.<sup>2</sup> Muhtemelen Hz.

<sup>1</sup> Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kifârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şiati'l-İmâmîyyeti'l-İsnâ Aşerîyye ard ve nakd*, Doktora Tezi, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmî, s. 30-56; Mustafa Öz, "Şia", *DİA*, Ankara 2009, c. 39, s. 111; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, 5. baskı, s. 189-190.

<sup>2</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, s. 16-16-19; Mustafa Öz, "Şia", *DİA*, c. 39, s. 111.

Ali ve Ehl-i Beyt hakkında varid olan nebevî iltifatların<sup>3</sup> yanı sıra meydana gelen diğer hadiseler Şiîliğin temellerini oluşturmuş ve Kerbelâ hadisesi de, onun bir mezhep durumuna gelmesinin önünü açmıştır. Fakat bütün bu hadiselerin yanı sıra, Şiîliğin ortaya çıkışında bazı İslâm düşmanlarının fitne ve fesatlarıyla yabancı kültürlerin ciddi etkisinin olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>4</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Şiîlik, ortaya çıkış süreci ve gerekçeleri itibarıyla daha ziyade siyasi bir hareket görüntüsü vermiştir.

Şia, bünyesinde çok sayıda farklı mezhebi barındırmaktadır. Günümüzde Yemen’de yaygın olan Zeydilik, Şiî mezhepleri içinde Ehl-i Sünnet’e en yakın olan mezheptir. İsnâaşeriyye (İmâmiyye) ise, Şia’nın en büyük kolunu oluşturmaktadır. Günümüzde de Şia dendiğinde daha ziyade İsnâaşeriyye mezhebi anlaşılmaktadır. Bunların dışında İsmailiyye, Keysaniyye, Nusayriyye, Sebeiyye ve Karmatilik gibi çok sayıda aşırı Şiî mezhepleri (gâliyye) de ortaya çıkmış ve bunlar batnî tevillerle meşgul olarak ittihat, hulûl, tenâsüh, teşbih, tecsim, bedâ, rec’at ve ibaha gibi Kur’ân ve Sünnet nassları açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir kısım fikirler ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Şia’nın tarihi süreç içinde sahip olduğu görüş ve

<sup>3</sup> Konuyla ilgili bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev.: Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 147-148.

<sup>4</sup> İbn Hazm ve Makrizî gibi bazı alimler, Şia’yı, Perslerin İslâm’ı içinden yıkmak için düzenledikleri bir hareket olarak değerlendirmişlerdir. İslâm ulemasının yanı sıra çok sayıdaki müsteşrik de, Şiîlik hareketini Pers temellerine dayandırmıştır. Bazı araştırmacılara göre ise Şia’nın ortaya çıkmasındaki en önemli etken, Yahudi asıllı İbn Sebe ve yandaşlarının çalışmalarıdır. Bunların yanı sıra Şia’nın temel itibarıyla, Yahudi, Hind ve Hristiyan düşüncesine dayandığını savunan âlimler de olmuştur. (Bk. Ahmet Vehbi Ecer, “Şia ve Doğuşu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 131-141; Kıfârî, *Usûlü’l-mezhebi’s-Şia*, s. 82-89; İhsan İlâhî Zahîr, *Şia’nın Kur’ân İmamet ve Takiiyye Anlayışı*, çev.: Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara, 1984, s. 11-25; Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1969, s. 276-278.)

yaklaşımlar açısından ciddî değişim ve dönüşümler geçirdiğini de burada ifade etmek gerekir.<sup>5</sup>

Şia mezheplerinden her birisinin kendisine mahsus bir düşünce sistemi olduğundan, Şia'nın görüşlerinin bir bütün halinde değerlendirilmesi isabetli bir yaklaşım olmaz. Bu açıdan bizim burada ele alacağımız itikadî ve fikhî görüşler, İsnâaşeriyye Şia'sının görüşleridir. Dolayısıyla bu görüşlerin bütün Şiilere nispet edilmesinin doğru olmadığını hatırlatmak isteriz. Ayrıca Hz. Ali ve diğer imamlara tabi olmakla birlikte, hicri üçüncü ve dördüncü asırda bir mezhep şeklinde teşekkül eden İmâmiyye'nin Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olan görüşlerine karşı çıkan bazı Şiilerin de bulunduğunu ifade etmek gerekir.

### 3. Şia'nın Bazı İtikadî Görüşleri

Sünnî mezhepler ile Şia arasında inanç esasları, hilâfet, imamet, şer'î deliller, fikhî mevzular ve sahabeye bakış gibi bazı temel konularda farklılıklar vardır. Bu farklılıkların bir kısmı itikadî, bir kısmı ise fikhî alana aittir. Öncelikle Şia'nın Ehl-i Sünnet'e muhalif olan itikadî görüşleri ele alınacak ardından da bazı fikhî görüşlerine yer verilecektir.

#### a) İmamet/Hilâfet

Şia, Ehl-i Sünnet'e göre fer'î bir mesele olan imameti, itikat ve ibadet esaslarından birisi haline getirmiş hatta onu, doktrinlerinin temelini ve merkezine koymuştur. Bu yüzden İsnâaşeriyye Şia'sı, İmâmiyye olarak da isimlendirilmiştir.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Bk. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 56-71; Mustafa Öz, "Şia", *DİA*, c. 39, s. 113-114.

<sup>6</sup> Bazı araştırmacılar, Kur'ân ve Sünnet nassları açısından izahı zor olan imamet anlayışının, Sâsâni/Fars kültürünün bir uzantısı olduğunu ifade etmiş ve Sâsâni devlet geleneğinde yer alan Şahlık kurumuyla imamet meselesi arasındaki bir kısım benzerliklere dikkat çekmişlerdir. İlk Şiilerin Farslardan oluşunun ve günümüze kadar Farsların genellikle Şia mezhebini benimsemelerinin de bu tezi desteklediği ifade edilmiştir. (Bk. Şahin

Şia, toplumun her zaman Allah tarafından tayin edilmiş bir imama ihtiyaç duyacağını söylemiş ve bu imamı da Hz. Peygamber'in varisi olarak görmüşlerdir. Onlara göre imam, seçimle değil, ilahî tayinle başa gelmektedir. Dolayısıyla imam, tıpkı peygamber gibi masum olup, büyük ve küçük günahlardan korunmuştur. Biraz daha açacak olursak imamlar, özel ve ilahî bilgiyle donatılan, insanların dünya ve ahiretle ilgili ihtiyaç duydukları tüm bilgilere sahip olan ve kendilerinden mucizeler sadır olan kimselerdir. Bu itibarla insanlar arasında imamdan daha faziletli ve daha üstün kimse yoktur. Kur'ân'ın hakkıyla anlaşılması da imamların izahıyla mümkündür. Dahası imamlara teşri yetkisi verilmiş, onların söz ve fiilleri bağlayıcılık açısından Allah Resûlü'nün söz ve fiilleriyle aynı derecede görülmüştür. Zira onlar imamın da meleği görmeden "vahiy" alacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>7</sup>Dolayısıyla Şia'ya göre imamet, bir yönüyle nübüvvetin devamı mahiyetindedir. İmam ile Resûl arasında tek bir fark vardır ki, o da imama Kitap verilmemesidir.<sup>8</sup>

Şia'nın muteber saydıkları kitaplarında, imamların nebi ve resullerden daha üstün olduğuna dair ifadeler de bulunmaktadır. Hatta onların bazı kitaplarında, imamlarını Allah Resûlü'nden (s.a.s) üstün tuttuklarına dair rivayetlere dahi yer verilmiştir.<sup>9</sup> Daha da ötesi

---

Ahmedov, *Sâsâni Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001, s. 83-86)

<sup>7</sup> Bundan dolayı Şia'ya göre Allah Resûlü'nün içtihat yapması caiz olmadığı gibi, imamların içtihat yapmaları da caiz değildir. Zira içtihadın mahiyetinde hem hata hem de isabet ihtimali vardır. Hâlbuki imamlar yanılmadan korunmuşlardır. Dolayısıyla onların ağızından çıkan her bir görüş ilham ve vahye dayanır. (Ebû Mansur Cemâlüddin Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali, Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1986, , s. 240.

<sup>8</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man b. el-Muallim (Şeyh Müfid), *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temirü'l-âlemî lielfiyeti Şeyh Müfid, 2000, s. 64-70; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye (Şia İnançları)*, çev.: Abdülbakıy Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978, s. 50-59; Ethem Rûhi Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 209-215.

<sup>9</sup> Misal olması açısından Humeynî'nin şu sözünü nakledebiliriz: "İmamların öyle bir makam ve derecesi vardır ki, oraya ne mukarreb bir melek ne de

bazı Şia âlimleri, imamların insanların ömür ve ecellerini, cennet ve cehennemdekileri, yer ve göklerde bulunanları bildikleri, kulların içlerinde gizlediklerine vakıf oldukları, olmuş olacak her şeyi bildikleri ve hiçbir şeyin onlara gizli kalamayacağı, onların mü'min ve münafıkları hemen birbirinden ayırabilecekleri, peygamberlerin bildikleri bütün ilimlerde imamların da onlara ortak oldukları, imamların ancak kendi ihtiyarlarıyla ölecekleri, meleklerin onların evlerine girerek kendilerine haber getirdiği, meleklerin onlara itaat ettiği, onların Allah'la insanlar arasında vasıtalar olduğu, insanların hak adına sahip olduğu her şeyin imamlardan geldiği ve onlardan gelmeyen her şeyin de batıl olduğu gibi sıfatları imamlarına yakıştırmaktan da kaçınmamışlardır.<sup>10</sup>

İmametle ilgili olarak, kabirde sorulacak sorular arasında "Velin (imamın) kimdir?" sorusunun bulunması, imama bağlılık göstermeyen kimselerin sırat köprüsünden geçemeyecekleri, peygamberlerin yanında imamların da şefaathakının bulunduğu, Kevser havuzunun dağıtımını imamların yapacağı gibi meseleler de, Şia'nın itikat esasları arasına girmiştir. Hatta onların inancına göre, ahirette ümmetlerin hesaplarını imamlar görecek ve imamların taraftarlarına günahları sorulmayacaktır.<sup>11</sup>

Onların imametle ilgili yaklaşımları pek çok fikhî görüşün şekillenmesinde de etkili olmuştur. Örnek vermek gerekirse, on iki imamın imametini kabul etmeyen kimsenin imamlık yapmasıve böyle birisinin arkasında namaz kılmak caiz değildir. Aynı şekilde bu itikada sahip olmayan bir kimseye zekât verilmez ve kendisiyle nikâh

---

gönderilmiş bir peygamber ulaşabilir." (Humeynî, *el-Hukûmetü'l-İslâmiyye*, 1389, 3. baskı, s. 52)

<sup>10</sup> Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2005, s. 136-191; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, s. 67-71.

<sup>11</sup> Şeyh Müfid, *Evâilu'l-makâlât*, s. 76-80; Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 220-222.

akdi de yapılmaz. Şia'ya göre "masum imam" olmadıkça Cuma namazı ve cemaatle namaz kılınmayacağı gibi, cihat da yapılamaz.<sup>12</sup>

Burada en dikkat çeken husus ise şudur: Şia'ya göre imamet, itikat esaslarının merkezine konulduğu için, bunu kabul etmeyen kimselerin iman dairesinde kalmaları da mümkün değildir.<sup>13</sup> Bu zaviyeden meseleye bakıldığında, Sünnîlerin Şia nazarındaki konum ve durumları daha iyi anlaşılacaktır. Şia'nın önde gelen pek çok âlimi, Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamların imamlığını kabul etmeyen kimselerin kâfir olacağını ve uhrevî kurtuluşa nail olamayacağını söylemiştir. Hatta bu konuda icma bulunduğu bile ifade edilmiştir. Şia, kabir ziyareti esnasında yaptıkları dualarda da, kendi mezheplerinden olmayan kimseler için tel'in ve bedduaya yer vermişlerdir.<sup>14</sup> Onlar, Ehl-i Sünnet'in kâfir ve necis olduğuna dair kendilerine göre bir kısım deliller de ileri sürmüşlerdir. Çünkü Şia'ya göre uhrevî kurtuluşun yolu, imamların imametine iman etmeden geçmektedir.<sup>15</sup> Dahası imamları bilmeyen kimsenin Allah'ı tanıyıp Ona iman etmesi de mümkün değildir. Bütün bunların yanında, Şia kaynaklarında kendi mezheplerinden olmayan muhaliflerin katlinin caiz ve mallarını almanın mubah olduğu, onların Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerden daha şerli olduğu gibi hükümlere de yer verilmiştir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahbâri Âli'r-Resûl*, Dâru'l-kütübü'l-İslâmî, 1363, c. 14, s. 73; İlyaz Üzüm, "Şia", *DİA*, Ankara 2009, c. 39, s. 118-119.

<sup>13</sup> Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, s. 281-285; Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*; c. 2, s. 316; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 69, s. 131.

<sup>14</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bakır el-Kümmî (Şeyh Saduk), *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, Beyrut: Müessesetü'l-âlemî, 1986, c. 2, s. 368-369.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili bir rivayette Yüce Allah'ın, öyle olmadığı halde imamlık iddia eden, imamı inkâr eden ve bu ikisinin İslâm'dan nasibi olduğunu söyleyen kişilerle konuşmayacağı, onların yüzüne bakmayacağı ve onlar için ahirette elim bir azabın olduğu ifade edilmiştir. (Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, Beyrut: Dâru't-teâruf, 1990, c. 1, s. 436).

<sup>16</sup> Abdülmelik b. Abdurrahman eş-Şâfiû, *Mevkîfü'ş-Şiati'l-İmâmîyye min bâkî fıraki'l-Müslimîn*, Mektebetü'r-rıdvân, 2005, s. 157-172; İhsan İlâhi Zahîr, *Şia'nun*

Şia'nın bu itikadını, Necef'te fıkıh Profesörlüğü yapan Muhammed Rıza'l-Muzaffer şu ifadeleriyle açıklamıştır: "İmamların buyrukları, Allah'ın buyrukları; nehiyleri de Allah'ın nehiyleridir. Onlara itaat, Allah'a itaat; onlara isyan da Allah'a isyandır. Onları seven Allah'ı sever, onlara düşman olan da Allah'a düşman olur. Onların emirlerini reddetmek caiz değildir. Bunu reddeden kişi Resûlüllah'ın emrini; onu reddeden de Allah'ın emrini reddetmiş sayılır. Onların sözlerini kabul ve emirlerine inkiyat etmek gerekir. Bu açıdan şer'i hükümleri ancak onlardan alabileceğimize, başkalarından almamızın sahih olmayacağına inanırız. Resûlüllah'ın hadisine göre onlar Nuh Peygamber'in gemisine benzerler. O gemiye giren kişi kurtulmuştur. Giremeyen ise, dalgalanıp duran, coşup köpüren denizin şüphe ve sapıklık dalgalarına kapılır ve boğulur gider."<sup>17</sup>

İmâmiyye'ye göre ilk imam, Hz. Ali'dir. Ondan sonra Hz. Ali'nin iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin imam olmuştur. Onlardan sonra gelen imamlar ise, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bakır, Cafer es-Sâdık, Musa el-Kâzım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Takî, Ali en-Nakî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî'dir. Şia, son imamın hicrî 255'te dünyaya geldikten sonra gaybet ettiğini ve yeryüzü zulüm ve cevirle dolduktan sonra onun tekrar yeryüzüne ineceğini ve İslâm'ı düzene sokup tekrar adaleti yayacağını iddia etmiştir. Sünnî kaynaklarda ilim ve ahlâklarıyla öne çıkan bu zatlar, Şîi kaynaklarında kendilerini imam ilân eden ve Şia doktrinini kuran kimseler olarak tanıtılmıştır. Ne var ki tarihi kaynaklar, söz konusu şahsiyetlerin siyasi faaliyetlerden uzak durduğunu, bunun yerine ilim ve ibadetle meşgul olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>18</sup>

Şia'nın imamlarla ilgili öne sürdüğü Allah tarafından tayin edilme, günahsız olma, ilm-i ledünne sahip olma, ilham ve vahye

*Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 88; Musâ Cârullah, *el-Veşâ'tü fi nakdi akâidi'ş-Şia*, Dâru'l-kütüb, 1982, s. 113-114.

<sup>17</sup> Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 54.

<sup>18</sup> Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 59-62; Ethem Ruhi Fiğlah, "İsnâşeriyye", *DİA*, Ankara 2001, c. 23, s. 143-144; İlyaz Üzümlü, "Şia", *DİA*, c. 39, s. 117.

mazhar olma, keramet ve mucize gösterebilme, gaybdan haber verme gibi onların olağanüstü sıfatlara sahip oldukları iddiasının ne Kur'ân ne de Sünnet'ten açık bir delili yoktur.<sup>19</sup>

Şiî ulemanın yazmış oldukları kitaplarda imamlarla ilgili mucize ve kerametlere yer vermeleri, dini bilgisi az olan halkı da bunlara inanmaya sevk etmiştir. Hatta halk, imamlarını insanüstü vasıflara sahip gördüğünden, onların kabirlerini ziyaret etmeyi en büyük ibadetlerden birisi saymıştır. Tabii, Şiî âlimlerin, imamların kabirlerini ziyaret etmenin faziletiyle ilgili kitaplarına aldıkları rivayetlerde bunda etkili olmuştur. Öyle ki, bu rivayetler arasında Hz. Hüseyin'in kabrinin Kâbe'den daha hayırlı olduğu ve imamların kabirlerini ziyaret etmenin Kâbe'yi ziyaret etmekten daha faziletli olduğu gibi aşırı yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Ayrıca imamların kabirini ziyaret ve burada yapılacak dualarla ilgili çok sayıda müstakil kitap kaleme alındığını da ifade etmek gerekir. Neticede kabir öpme, imamlardan istekte bulunma, kabirlerin önünde imamlarını övüp muhaliflerini zemmeden özel ziyaret duaları okuma gibi pek çok bid'at ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup> Bunun ise bir ifrat ve haddi aşma olduğunda, hatta tevhid akidesine zarar verdiğinde şüphe yoktur.<sup>21</sup>

Burada dikkat çeken diğer bir husus da şudur: Tarihi gerçekler açısından imamet meselesine bakıldığında, bunun daha ziyade bir

<sup>19</sup> Kendisi de Şiî bir âlimi olan Ahmet el-Kâtîp, bir dönem imamet konusunda aktarılan rivayetler üzerinde bir tenkit çalışması yaptığını, bu çerçevede konuyla ilgili nakledilen yüz rivayeti tarihsel bilgiler ve Şiî rical ilmi verileri ışığında gözden geçirdiğini, neticede bunların hepsinin zayıf veya uydurma çıktığını ve içlerinde bir tane bile sahih rivayetin yer olmadığını ifade etmiştir. Neticede o, Ca'ferî fıkıhını kabul etmekle birlikte imâmiyye teorisini reddetmiştir. (Ahmet el-Kâtîp, *Sünnilik-Şiilik*, s. 109)

<sup>20</sup> Kabirleri kutsal mekân haline getirme, yas merasimleri düzenleme ve bu merasimlerdeki olaylar zincirinin eski Fars geleneğinin bir devamı olduğu ileri sürülmüştür. (Şahin Ahmedov, *Sâsâni Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, s. 86-91)

<sup>21</sup> Musa el-Musevî, *Şia ve Şiilik Mücâdelesi*, çev.: Kemal Hoca, Sebil Yayınları, İstanbul 1995, s.97-114; Ahmet el-Katîp, *Sünnilik-Şiilik*, s. 295-338; Kifârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şia*, s. 453-467; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 83-87.

nazariyeden ibaret kaldığı görülmektedir. Zira altı yıllık Hz. Ali ve altı aylık Hz. Hasan dönemleri dışında hiçbir imam fiilen devlet yönetiminde bulunmamıştır. Zaten on ikinci imamın gaybetiyle birlikte imamların devlet başkanlığı yapma ihtimali de ortadan kalkmıştır. Bu boşluğun farkına varan Humeynî, velâyet-i fakih makamını ihdas etmek zorunda kalmıştır.

### **b) Velâyet-i Fakih (Fakihin Yönetim ve Tasarruf Yetkisi)**

Humeynî'nin geliştirdiği velâyet-i fakih nazariyesine göre imamın gaybeti sırasında, ümmet içinde bulunan en âlim ve faziletli olan fakih, beklenen mehdinin nâib ve temsilcisi kabul edilmiş, siyasi ıslahat ve devlet yönetimi de dâhil olmak üzere fetva, kaza, humus ve zekât gibi imamın sahip olduğu bütün yetkiler bu fakihe devredilmiş ve diğer fakihler de ona bağlanmıştır. Zira Allah Resûlü (s.a.s) ve imamlar için sabit olan velâyet ve yetkiler, onun için de sabit görülmüştür.<sup>22</sup>

Şia'ya göre İslâm hilâfetini temsil etme yani dinî ve dünyevî yönetime sahip olma yetkisi imama aittir. Dolayısıyla Humeynî, on ikinci imamın gaybetinden sonra bu yetkinin adil imama intikal edeceğini ve devleti onun yönetmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, peygamber ve imamlar, devlet yönetiminde ve şer'î hükümlerin icrasında hangi yetkilere sahipse, fakihler de hiçbir eksiklik olmaksızın bunların tamamına sahiptir. Yani imamlar bütün yetkilerini fakihlere devretmişlerdir. Aslında Humeynî, velâyet-i fakih makamını kendisinin tesis etmediğini, bilâkis bunun ilk zamanlardan beri bilindiğini söylemiş ve bununla ilgili Şia tarihinden bazı uygulamaları delil getirmiştir. Fakat her ne kadar on ikinci imamın gaybetiyle birlikte ortadan kalktığı düşünülen bazı yetkiler yüzyıllar içerisinde tedricen ulemaya devredilmiş olsa da, Humeynî bu yetkilerin tamamının adil fakihe geçtiğini ve fakihin velâyetinin

<sup>22</sup> Humeynî, *el-Hukûmetü'l-İslâmiyye*, 1389, 3. baskı, s. 69-80; Ethem Rûhi Fıçlalı, *İmâmîyye Şiası*, s. 216-217; Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, Ankara 1993, c. 7, s. 7.

devlet başkanlığını da içine alacak şekilde genişlediğini söyleyerek meseleyi çok daha farklı bir boyuta taşımıştır.<sup>23</sup>

Velâyet-i fakih teorisi, Şia içinde de oldukça tartışmalı bir konu olmuş ve bu teoriye bizzat kendi içlerinden bazı âlimler karşı çıkmışlardır. Şia uleması, velâyet-i fakih teorisini meşru göstermek için şer'î bir kısım nasslara dayansalar da, bu nassların hiçbirinin doğrudan konuyla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla velâyet-i fakih makamının dinî olmaktan ziyade siyasi bir makam olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim Âyetullah ünvanını alan İranlı âlimlerden bazıları da, bu makamın fıkıhla temellendirilemeyeceğini, bunun din adamları aristokrasisi ortaya çıkardığını ve diktatörlüğü yeniden canlandırdığını, dolayısıyla onun demokrasiyle bağdaşamayacağını söylemişler ve başlarındaki imamları meşru görmemişlerdir.<sup>24</sup>

Kendisi de Şii bir âlim olan Prof. Dr. Musa el-Musevî ise böyle bir makamı İslâm'a mâl etmenin, Cenâb-ı Hakk'ın insanın değerini yükseltmek için gönderdiği yüce dine hakaretten başka bir şey olmadığını ifade etmiş, bu teorinin ortaya atıldığı günden bu yana Şiilere çok pahalıya mâl olduğunu ileri sürmüş ve insanlık tarihinde velâyet-i fakih gibi hüznler, acılar ve gözyaşlarıyla dolu bir dinî düşünceye rastlamadığını söylemiştir.<sup>25</sup> Ayrıca Humeynî'nin ortaya attığı velâyet-i fakih teorisinin, Şia'nın genel yönelimi ile çeliştiği, onların tarihten miras olarak aldıkları temel ilkelerle uyuşmadığı, bununla siyasi bir teorinin ispatının hedeflendiği ve onun tarihî ve mezhebî yönden kabulünün mümkün olmadığı da ifade edilmiştir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> İrfan Abdulhamîd Fettâh, *İmâmîyye Şia'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, çev.: Seyit Bahçıvan, Kitap Dünyası, Konya 2012, s. 44-54; Humeynî, *el-Hukûmetü'l-İslâmîyye*, s. 69-80; İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakih", *DİA*, Ankara 2013, c. 43, s. 20-21.

<sup>24</sup> İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakih", *DİA*, c. 43, s. 21.

<sup>25</sup> Musa el-Musevî, *Şia ve Şiilik Mücâdelesi*, s. 93-96.

<sup>26</sup> İrfan Abdulhamîd Fettâh, *İmâmîyye Şia'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, s. 48.

### c) Bedâ ve Rec'at

Şia'nın imamet anlayışı, özellikle Ehl-i Sünnet'e muhalif olan birçok itikadî görüşün şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Şia'nın bedâ ve rec'at inançları da bunların başında gelmektedir. Şiîler, sözlükte, belirlemek, ortaya çıkmak, gizli bir şeyin sonradan zahir olması gibi anlamlara gelen bedâ kavramını, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarının sonradan değişmesi manasında kullanmışlardır. Farklı bir ifadeyle bedâ, Allah'ın belirli bir şekilde meydana geleceğini haber verdiği bir hadisenin, daha sonra farklı bir şekilde vuku bulmasıdır. Bu yönüyle bedâ anlayışının, ilm-i ilahî ve kader inancıyla yakından alâkası vardır. Öncelikle Gulât-ı Şia içinde ortaya çıkan bedâ anlayışı, çeşitli aşamalar geçirdikten sonra, özellikle İmâmiyye Şia'sı tarafından biraz daha yumuşatılarak ve farklı yorumlara tabi tutularak bir inanç esası haline dönüştürülmüştür.<sup>27</sup> Bedâ'ya inanmak suretiyle eda edilen ibadetin, başka hiçbir şeyle yapılamayacağını ifade edilmesi de, bu inanca verilen değeri ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>28</sup> Dahası Şia'ya göre bedâ telâkkisi, Ehl-i Beyt'e ait sırlardan ve gizli ilimlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>29</sup>

Şia, Kur'ân-ı Kerim'de geçen pek çok ayet-i kerimeyi bu görüşlerini ispatlamak için delil getirmiş olsa da, Ehl-i Sünnet ulemasının yanı sıra Mu'tezile ve Zeydiyye mezhepleri de söz konusu nassların doğrudan bedâ telakkisi ile bir alâkası bulunmadığını ve bedâ inancının batıl olduğunu savunmuştur.<sup>30</sup> Daha da önemlisi

<sup>27</sup> Bedâ inancının ortaya çıkışıyla ilgili nakledilen en meşhur hadise şudur: Câfer es-Sâdık, oğlu İsmâil'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiştir. Fakat daha kendisi hayatta iken oğlu vefat etmiştir. Bunun üzerine o, Allah'ın ilim ve iradesinin değiştiğini söyleyerek bu olayı bedâ telakkisine bağlamıştır. (Kıfârî, *Usûlü mezhebi's-Şia*, s. 941)

<sup>28</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 215-217; Meclisî, *Bihâru'l-enoâr*, c. 4, s. 133.

<sup>29</sup> Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye*, s. 35-36; Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 23, s. 98-99.

<sup>30</sup> Söz konusu nasslar ve değerlendirmesi için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2012, s. 91-98.

Sünnî ulema, bedâ anlayışının Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi gerektirdiğini ve dolayısıyla da tevhid akidesine muhalif olduğunu ifade ederek şiddetle buna karşı çıkmışlardır. Öte yandan bu inancın, nesihle de bir alâkası yoktur. Zira nesihteki değişiklik ilm-i ilahide değil, insanlar nezdinde meydana gelmektedir.<sup>31</sup> Bu sebeple de konuyla ilgili yapılan şu tespite katılmamak mümkün değildir: "İmâmiyyenin bedâ telâkkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur."<sup>32</sup>

Rec'at'ın sözlük manası ise "geri dönüş" demektir. Rec'at fikrini ilk ortaya atan kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ifade edilmiştir. O, Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra gerçekte onun ölmediğini ve tekrar dünyaya gelerek yeryüzünü adaletle dolduracağını ileri sürmüştür. Gulât-ı Şia bu kelimeyi, imamın ölümünden veya gaybetinden sonra tekrar dünyaya geri dönmesi manasında kullanmış olsa da, İmâmiyye Şiası'na göre rec'at, kıyametin kopmasından önce imamlar ile onlara zulmeden kimselerin diriltilerek tekrar dünyaya döndürülmesi demektir. Biraz daha açacak olursak Şia'ya göre Mehdi'nin zuhurundan sonra, daha önce vefat etmiş olan en değerli insanlarla en düşük insanlar dünyaya döneceklerdir. Bu dönüş birinciler için bir mükâfat olurken, ikinciler ise bu dönüşte işledikleri zulmün cezasını göreceklidir. Şia'ya göre en değerli olan ve imanda zirveyi tutan kişiler, peygamberler ve imamlardır. En düşük olanlar ise, başta ilk üç halife olmak üzere onlardan sonra gelen Muaviye, Yezid ve Mervan b. Hakem'dir. Rec'atın sebebi ise, Allah'ın on ikinci imama bahsettiği başarı ve muvaffakiyeti dostlarına da göstermek ve aynı zamanda onun düşmanlarından da intikam almaktır. Rec'at telakkisi de zaman

<sup>31</sup> Bedâ ile nesih arasındaki fark için bk. Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 23, s. 112-114.

<sup>32</sup> Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, Ankara 1992, c. 5, s. 291.

içerisinde Şia'nın inanç esaslarından biri haline gelmiş ve onların kelâm kitaplarında yerini almıştır. Bu düşüncenin, tenasüh (reenkarnasyon) akidesiyle olan benzerliği ise gözden kaçmamaktadır.<sup>33</sup>

Bu kısa izahtan da anlaşıldığı üzere rec'at inancının, imamet anlayışıyla sıkı bir bağlantısı vardır. Dolayısıyla bu inancın, imameti itikat esaslarından birisi olarak görmeyen Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmesi de söz konusu olamaz. Ayrıca Şîî âlimler bu görüşlerini zorlama bazı yorumlarla bazı ayet-i kerimelere dayandırmaya çalışmış olsalar da<sup>34</sup> Şia'nın anladığı manada ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te sarîh olarak rec'at anlayışına yer verilmemiştir. Dolayısıyla da bu anlayış şer'î bir temele dayanmamaktadır.

#### d) Sahabeye Bakış

Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki temel farklardan birisi de sahabe-i kirama bakışta ortaya çıkmıştır. Sahabe-i kiramın pek çok ayet-i kerimede methedilmelerine<sup>35</sup> ve Allah Resûlü tarafından numune-i imtisal bir nesil olarak gösterilmesine<sup>36</sup> rağmen Şia, sahabe-i kiramın önde gelenlerine dil uzatmaktan ve lânet etmekten kaçınmamıştır. Onlar, Allah Resûlü'nden (s.a.s) sonra imamet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğunu iddia etmiş ve bu imameti tanımayan sahabe-i kiramı da irtidatla (dinden çıkmakla) itham etmişlerdir. Onlar ilk üç halifenin hilâfetini batıl saymakla yetinmemiş ve onlara ağır itham ve iftiralarda bulunmuşlardır. Bu ithamlar, onlara lânet okuma, sebbetme ve tekfir etmeye kadar ileri gitmiştir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Şeyh Mufid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 77-78; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 63-66; İlyas Üzümlü, "Recat", *DİA*, Ankara 2007, c. 34, s. 504-505.

<sup>34</sup> Bk. İbn Bâbeveyh el-Kümmî, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, Ankara 1978, s. 66-70.

<sup>35</sup> Örnek olarak bk. el-Enfâl, 8/72; et-Tevbe, 9/100; el-Fetih, 48/18; el-Haşr, 59/8-10.

<sup>36</sup> Bk. Buhari, *Fezâilü's-sahâbe* 1, 5; Müslim, *Fezâilü's-sahâbe* 221, 212.

<sup>37</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 8, s. 301-302; c. 27, s. 58; c. 28, s. 157; c. 30, s. 145; c. 31, s. 601-607; Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 620-621.

İmamiye Şiası'nı diğer İslâmî fırkalardan ayıran temel hususun hilafet meselesi ve Hz. Ali sevgisi değil, bilâkis Raşit Halifelere karşı sahip oldukları düşmanlık hissi olduğu ifade edilmiştir. Hususiyle Ömer düşmanlığı Şia'nın alâmet-i farikalarından birisi haline gelmiştir.<sup>38</sup> Şiîlerin yaşadığı bölgelerde Ezvac-ı Tahirat arasında yer alan Hz. Âişe ve Hz. Hafsa ile ilk üç halifenin isimlerine neredeyse hiç rastlanmaması da, bu düşmanlığın somut bir göstergesi olmuştur.<sup>39</sup>

Biraz daha açacak olursak, bütün Ehl-i Sünnet ulemasına göre Müslüman olmaları bir yana, sahabenin tamamı bizzat Kur'ân ve Sünnet nasslarının delâletiyle adil olup, onlar cerh ve ta'dile tabi tutulmazlar.<sup>40</sup> Şia ise, sahabe arasında fasık, münafık ve irtidat edenlerin bulunduğunu, onların bir kısmının savaştan kaçıp büyük günah işlediğini ve Hz. Ali ile savaşan sahabelerin küfre düştüğünü söylemiştir. Bunların yanında Şia, Hz. Âişe başta olmak üzere Allah Resûlü'nün zevceleri hakkında ağır ithamlarda bulunmuşlardır.<sup>41</sup> Hatta onlar sahabeye dil uzatma noktasında çok daha ileri giderek

<sup>38</sup> Uzun süre İran'da kalan ve İran tarihi üzerine derin araştırmalar yapan müsteşrik Browne, İranlıların Hz. Ömer'e olan düşmanlıklarının dinî ve mezhebi sebeplerden değil, bilakis Hz. Ömer'in Acem ülkesini fethetmesi ve Sasani iktidarına son vermesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Yani Hz. Ömer'in hilafeti zamanında fethedilen, birliği bozulan ve gücü kırılan Persler, kaybettikleri iktidarlarını tekrar ele geçirmek için Hz. Ömer ve onun dostlarından intikam alma cihetine gitmişlerdir. Browne göre, İran'ın fethedilmesinden sonra Hz. Hüseyin'in İran melikinın kızı ile evlenmesi de, İranlıların onların evlatlarına bağlanarak teselli ve itminan bulmalarını sağlamıştır. (İhsan İlâhi Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 48-49. Ayrıca bk. Şahin Ahmedov, *Sâsâni Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, s. 73-77)

<sup>39</sup> İhsan İlâhi Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 25-44; Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesî*, s. 13, 64.

<sup>40</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah, Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1997, c. 2, s. 603-610.

<sup>41</sup> Meclisî, "Bâbu ahvâli Âişe ve Hafsa" adıyla açtığı bölümde, Allah Resûlü'nün bu iki mübarek zevcesi hakkında zem, lânet ve tekfir ifade eden on yedi rivayet zikretmiştir. (Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 22, s. 227-246)

Mikdad b. el-Esved, Selman el-Farisi ve Ebû Zer el-Gifârî dışında geri kalan sahabenin tamamının irtidat ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>42</sup>

Onlar bu iddialarını ispat etmek için Kur'ân ve Sünnet'ten bazı nasları delil getirmekten de geri durmamışlardır. Öyle ki, fasık, zalim, kâfir ve münafıklar hakkında gelen pek çok ayet-i kerimenin sahabeler ve onlara tabi olanlar hakkında nazil olduğunu iddia etmiş ve bu ayetlerle ilgili sebep-i nüzuller ileri sürmüşlerdir.<sup>43</sup>Bir misal vermek gerekirse, "Biz her Nebî için bir düşman var ettik."<sup>44</sup> ayetiyle ilgili, Cafer es-Sadık'tan şu rivayeti nakletmişlerdir: "Allah'ın göndermiş olduğu hiçbir Nebî yoktur ki, onun ümmetinden de ona eziyet edecek ve insanları sapıklığa düşürecek iki şeytan da göndermiş olmasın... Allah Resûlü'nün ümmetinden gönderdiği iki kişi ise Ebû Bekir ve Ömer'dir."<sup>45</sup>Şia'nın Raşit Halifelere ve diğer sahabeye bu kadar ağır ithamlarda bulunmasının temel sebebi ise, imamet mevzuunda Hz. Ali'ye haksızlık edildiğini düşünmeleridir.<sup>46</sup>

Şia'nın sahabeye karşı takınmış olduğu bu sert ve haksız tutuma karşılık Ehl-i Sünnet ise Hulefa-i Raşidin'i ve diğer sahabeleri sevmenin yanında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı da derin bir muhabbet ve hürmet beslemişler ve bütün namazlarında onlar için dua etmişlerdir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Hz. Ali'nin biraz

<sup>42</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut: Müessesetü'l-vefa, 1983, c. 22, s. 345, 351-352; Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Muhammed Cafer Şemsüddin, Beyrut: Dâru't-taâruf, 1990, c. 8, s. 200; c. 2, s. 347; Muhammed b. Hasan el-Hur el-Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şia ilâ tahsili menâsiki's-şerîa*, thk. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414, 2. baskı, c. 6, s. 462.

<sup>43</sup>el-Feydu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, thk. Hüseyin el-Âlemî, Tahran: Mektebetü's-sadr, 1416, 2. baskı, c. 3, s. 146; c. 2, s. 149-150; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*,c. 31, s. 635-636.

Bazı Şia kitaplarında Kur'ân-ı Kerim'in üçte ikisinin veya çoğunun imamlar ve onların düşmanları hakkında indiği ifade edilmiş; ayrıca bu ayetleri bir araya toplayan müstakil kitaplar da telif edilmiştir. (Bk. Kifârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şia*, s.156-165).

<sup>44</sup>el-En'âm, 6/112.

<sup>45</sup>el-Feydu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, c. 2, s. 149-150.

<sup>46</sup> Kifârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şia*, s. 728-729; Cemal Sofuoğlu, "Şia'nın Sahabeler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 24, s. 530-538.

geç de olsa Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi, aynı şekilde ondan sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın da hilafetini kabul etmesi ve bu üç halifenin sürekli kendisine danıştığı bir kimse olması, hilâfet ve imametle ilgili Şiîlerin iddialarına en büyük cevap teşkil etmektedir. Ayrıca imamlıkla ilgili ilahî bir emir vaki olsaydı, Allah Resûlü bunu açık bir şekilde tebliğ eder, ilk üç halife bu emre karşı gelmez, Hz. Ali ilk üç halifenin hilafetine boyun eğmez ve kendisinden sonra bir halife tayin ederdi. Bunların yanında Hz. Ali'ye ölüm döşegindeyken halefi olacak kişi sorulduğunda, "Allah Resûlü, sizi nasıl bıraktıysa ben de öyle bırakıyorum." şeklinde cevap vermesi ve Hz. Hasan'ın Muaviye ile anlaşarak hilâfet makamını ona bırakması da, bu konuda ilahî bir nass olmadığını göstermesi adına yeterli bir delildir.<sup>47</sup>

### e) Takıyye (İçte Başka Dışta Başka Olma)

Can veya mala yönelen bir tehlikeden (ikrah) korunmak için inancın gizlenmesine bizzat Kur'ân ayetiyle müsaade edilmiştir.<sup>48</sup> Fakat Şia, takıyyeyi iman temeline oturtmuş ve isyan etmeye ve üstünlük kurmaya elverişli bir ortam oluşuncaya kadar muhaliflerin baskısından kurtulmak ve yöneticilerin dikkatini çekmemek için onu önemli bir esas olarak benimsemişlerdir. Öyle ki, Şia'ya göre Hz. Ali'nin ilk üç halifenin hilâfetini kabul etmesinin sebebi, onun takıyye yapmasıdır. Aynı şekilde Hz. Hasan'ı Muaviye ile anlaşmaya sevk eden sebep de takıyyeden başka bir şey değildir. Şia, daha sonra gelen imamların da mevcut otoriteyi kabul etmelerini ve isyanı tecviz etmemelerini aynı gerekçeyle izah etmişlerdir.<sup>49</sup>

Biraz daha açacak olursak Şia, takıyyeyi, can tehlikesinin söz konusu olduğu yerlerde başvurulabilecek bir ruhsat olmaktan çıkararak onu, muhalif kabul ettikleri herkese karşı gerçek inanç ve asıl niyetin gizlenmesine dair şer'î bir vecibe olarak değerlendirmişler ve böylece onlar içte başka dışta başka görünmüşlerdir. Şia'nın

<sup>47</sup> Bk. Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesi*, s. 41-60.

<sup>48</sup> en-Nahl, 16/106.

<sup>49</sup> Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 67-68; Mustafa Öz, "Takıyye", *DİA*, c. 39, s. 453.

Sünnilerin hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmanın oluşturduğu azınlık psikolojisiyle, diğer bütün Müslümanları hasım olarak algıladıkları, dolayısıyla da onlara karşı koşulsuz olarak takıyye yapma lüzumu hissettikleri ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

Şia düşüncesinde, takıyyesi olmayanın dininin de olmayacağı ifade edilmesi, dinin onda dokuzunu takıyyenin oluşturduğu iddiasının seslendirilmesi, Allah'ın dininin önemli bir unsuru takıyyenin oluşturduğunun kabul edilmesi, takvaya giden yolun takıyyeden geçtiğine inanılması, takıyyeyi terk edenin namazı terk eden kimseyle aynı görülmesi, takıyyeyi terk edenin Allah'a, Resûlü'ne ve imamlara muhalefet etmiş olacağı düşüncesinin yaygınlık kazanması ve birkaç istisna dışında her şeyde takıyye yapmanın tecviz edilmesi, onun önemli bir mezhep prensibi kabul edildiğini göstermektedir. Öyle ki Şia denildiğinde, hemen takıyye de akla gelmektedir. Şia'nın dikkat çekici diğer bir yaklaşımı da, son imamın gaybetinden sonra tekrar zuhuruna kadar geçen süre içerisinde takıyye yapmayı vacip görmeleridir. Dolayısıyla takıyye, on ikinci imamın zuhuruyla ortadan kalkacaktır.<sup>51</sup>

Görünen o ki Şia, ikrah durumunda mü'minlerin kâfirlere karşı uygulamasına izin verilen bu ruhsatı, mü'minlere karşı uygulamışlar ve onu, siyasi bir takım maksatlarına ulaşabilmek için alet etmişlerdir. Böylece onlar, *"Bizi aldatan bizden değildir."*<sup>52</sup>nebevî ikâzının yerine, *"Takıyyesi olmayanın dini de yoktur."*<sup>53</sup>düşüncesini ikame etmişlerdir. Şia, İslâm toplumunda yadırganan bu görüşlerine meşruiyet kazandırmak ve dinî bir kisve giydirmek için de, onu Şiî imamlarına dayandırmaktan kaçınmamışlardır. İmamların masumiyeti ortaya atılarak da, onlara atfedilen görüşlerin sorgulanmasının önüne

<sup>50</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, s. 119-120.

<sup>51</sup> İlgili rivayetler için bkz. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 72, s. 423; Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, s. 572-575.

<sup>52</sup> Müslim, *İman* 164; Ebu Davud, *Büyu* 50.

<sup>53</sup> Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye* s. 67.

geçilmiştir. Böyle olunca İmâmiyye'nin nerede gerçeği izhar edip, nerede takıyye yaptıklarını anlamak adeta imkânsızlaşmaktadır.<sup>54</sup>

Takıyyenin, Şia'nın yalan ve aldatmaya takdis ve ta'zim süsü vermesi neticesinde meydana geldiği ve hatta onun nifaktan başka bir şey olmadığı da ifade edilmiştir.<sup>55</sup> İster yalan, ister aldatma ister nifak isterse başka bir isim verilsin, neticede Şia'nın bu yaklaşımının, insanlar arasında tesis edilmesi gereken kardeşlik, sadakat, dürüstlük ve güven duygularını zedelediği bir gerçektir. Zira nerede takıyye yaptığı nerede gerçeği söylediği bilinemeyen bir insana güvenilmesi mümkün değildir. Daha başta takıyyeyi dinin bir esası olarak gören bir kişinin her söylediği söz töhmet altındadır. Dolayısıyla Şia'nın geliştirmiş olduğu bu çarpık düşünce, onlara karşı Sünnîleri ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir.<sup>56</sup>

Şia'yı takıyye yapmaya sevk eden en önemli sebebin, onların inanç esasları ve mezhep prensiplerine muhalif cereyan eden tarihî hadiselerle başkalarını ikna edici izahlar getirmek olduğu söylenebilir. Çünkü sahabeden birçoğunun Hz. Ali'nin yanında yer almasını, Hz. Ali'nin ilk üç halife hakkındaki sözlerini<sup>57</sup> ve onlarla kurduğu münasebetleri, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in siyasi tavırlarını, Şiî imamların ashapla ilgili övgülerini, Ehl-i Beyt'in sahabenin önde

<sup>54</sup> Ethem Rûhi Fıçlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 224-225; Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesı*, s. 22-23.

<sup>55</sup> İhsan İlahî Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takıyye Anlayışı*, s. 140, 151.

<sup>56</sup> Şiî bir âlim olan Prof. Dr. Musa el-Musevî'nin takıyyeyle ilgili şu sözleri dikkat çekicidir: "Dünya'da hiçbir millet takıyye fikrini benimsemekle Şiîler kadar kendi kendini aşığılamamış ve zillete düşürmemiştir. Şia, akidesine ve şahsına saygılı şerefli insanlar gibi davranmalı ve güzel ahlâktan olan şeref ve haysiyetini muhafaza etmelidir. Kişiliğindeki ikiliğin, doğrulukla başdaşmadığını, bunun samimi bir Müslümanda bulunan vasıflara ters düştüğünü iyice düşünmeli ve mürâî ve aldatan insan halinde görünmekten sakınmalıdır. Takıyyeyle ilgili imamlara nispet edilen sözler, iftiradan ve yalandan başka bir şey değildir." (Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesı*, s. 66, 74-75)

<sup>57</sup> Bu konuda sadece *Nehcü'l-belâga'*ya bakmak kişiye yeterli bir fikir verecektir. Buraya bakan bir kimse, Hz. Ali'nin ilk üç halifeyle ilgili pek çok methedici sözlerine rastlayacaktır.

gelenlerine kızlarını vermelerini, imamlarla sahabenin kurduğu güzel münasebetleri vs. başka türlü izah etmek mümkün değildir. İmamlara atfedilen birbirine mütenakız çok sayıda görüş ve rivayet de takıyye ile açıklanmıştır.

Takıyyenin ortaya çıkmasında önemli bir sebep de, Şiîlerin uzun asırlar azınlık psikolojisiyle yaşamaları ve siyasi otoritenin baskısından kurtulmak için gerçek inançlarını içlerinde saklamak istemeleridir. Şiîlerin sahip oldukları pek çok fikhî ve itikadî görüşe, Müslümanlar tarafından Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olduğu gerekçesiyle sert tepkilerin verilmesi de, onları takıyye yapmaya sevk etmiştir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye itaat etmesini, yirmi beş yıl boyunca onlara müşavirlik yapmasını, onlar hakkında methedici sözler söylemesini, kızını Hz. Ömer'le evlendirmesini, çocuklarına Ebu Bekir, Ömer ve Osman isimlerini vermesini vs. onun takıyye anlayışına bağlamak, en hafif ifadesiyle ona karşı yapılmış büyük bir saygısızlıktır. Zira bu durumda karşımıza -haşa ve kellâ- içi dışı farklı olan, istemediği davranışları yapmak zorunda kalan, yaptıklarına inanmayan, düşmanlarına dost görünen riyakâr ve hilekâr bir şahsiyet çıkmaktadır ki, Hz. Ali'nin bu vasıflardan fersah fersah uzak olduğuna en başta tarih şahitlik etmektedir. Hele Haydar-ı Kerrâr lakabını hakkıyla temsil etmiş olan bu büyük imamın ilk üç halifeye itaatini "korkaklık" ile izah etmeye çalışmak ya cahillik ya da art niyetin bir ifadesidir. Hz. Ali'den sonra gelen başta Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere diğer imamların hayatları da, onların kalplerinde takıyyeden bir eser olmadığını açıkça göstermektedir.<sup>58</sup>

#### f) Kur'an'ın Korunmuşluğu

Ehl-i Sünnet ulemasına göre Kur'ân-ı Kerim, kendisinde hiçbir ziyade ve noksan olmadan günümüze kadar gelmiştir. Fakat Şia'nın

<sup>58</sup> Bk. Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesî*, s. 66-75; İhsan İlâhî Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takıyye Anlayışı*, s. 171-178.

özellikle ilk dönem âlimleri, Kur'ân'ın tahrif edildiği noktasında pek çok rivayet nakletmişlerdir. Kur'ân'ın tahrifi düşüncesi pek çok Şii âlimi tarafından reddedilmiş olsa da,<sup>59</sup> Küleynî, Kümmî, Şeyh Müfid, Tabersî, Kâşânî, Cezâirî, Meclisî, Bahrânî ve Âmilî gibi önde gelen pek çok Şii âliminin eserlerinde konuyla ilgili rivayet ve görüşlere yer verdikleri de bir gerçektir.<sup>60</sup> Nitekim Şeyh Müfid, Âl-i Muhammed'den hidayet üzere olan imamlardan, bazı ayetlerin hazfedilme ve eksiltileme suretiyle eldeki mevcut olan Kur'an'ın tahrif edildiği hususunda çok sayıda rivayet nakledildiğini ifade etmiştir. Yine ona göre dalâlet üzere olan imamlar (başta ilk üç halife olmak üzere sahabenin büyükleri) Kur'an'ı cem ederken çoğu yerde Kur'an'ı tenzil edildiği şekliyle muhafaza edememişlerdir.<sup>61</sup>

Öte yandan Cebrail Aleyhisselâm'ın Allah Resûlü'ne indirdiği Kur'an'ın gerçekte on yedi bin ayetten müteşekkil olduğu,<sup>62</sup> Hz. Fatıma'nın bir Mushaf'ının bulunduğu, onun elimizdeki Mushaflardan üç kat daha büyük olduğu ve elimizdeki Mushaf'larda ondan tek bir kelimenin bile bulunmadığı,<sup>63</sup> elimizdeki Mushaf'ın gerçek olmadığı, kâim olan imam geldiğinde yanındaki Mushaf'ı çıkaracağı "İşte Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği kitabı budur." diyeceği,<sup>64</sup> Kur'an'ın tamamının aslına uygun olarak toplandığını iddia eden kimsenin yalan söylemiş olacağı, onu Allah'ın inzal buyurduğu gibi bir araya getiren kişinin Hz. Ali olduğu gibi rivayetlerde Şii'lerin en muteber saydıkları Küleynî'nin *el-Kâfi* isimli eserinde geçmektedir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Bk. İbn Bâbeveyh el-Kümmî, *el-İ'tikâdât*, thk. Isâm Abdüsseyyid, Kum: el-Mü'temiru'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfid, 1413, s. 84; Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akaidü'l-İmâmiyye*, s. 47-48; Kifârî, *Usûlü'l-mezhebi'ş-Şia*, s. 221-303.

<sup>60</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Cezâirî, Kum: Müessesetü dâru'l-kitâb, 1303, 3. baskı, c. 1, s. 23-24 (Mukaddime).

<sup>61</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 46; 80-82.

<sup>62</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, c. 2, s. 851.

<sup>63</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 352.

<sup>64</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, c. 2, s. 850.

<sup>65</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 337.

Aynı şekilde Tabersî, Ebû Zer el-Gifârî'ye dayandırdığı bir rivayetinde, Hz. Ömer'in Zeyd b. Sabit'e "Şüphesiz ki Ali bize öyle bir Kur'an getirdi ki, bunun içerisinde ensar ve muhacirlerin ayıp ve kusurlarını anlatan ayetler bulunuyor. Biz senden bizim için bir Kur'an telif etmeni ve ensar ve muhacirleri zemmeden ayetleri bundan çıkarmanı istiyoruz." dediğini ve Zeyd'in de Hz. Ömer'in bu istediğini kabul edip bu talebi yerine getirdiğini nakletmiştir.<sup>66</sup>

Meclisî ise âyetlerin tahrifiyle ilgili müstakil bir bab açarak, bu konuda birçok rivayet nakletmiştir.<sup>67</sup> Şia'nın elimize ulaşan en eski tefsirlerinden birisi olan *Tefsîru'l-Kümmî*'de de, Kur'an'da yer alan ayetlerin bir kısmının tahrif edildiği ifade edilmiş, buna farklı misaller verilmiş ve bu misaller gibi daha pek çok ayet-i kerimenin bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

Kur'an ayetlerinin tahrif edildiğine dair gelen rivayetlerin tevatür derecesine ulaştığını ileri süren Ni'metullah el-Cezâirî, Şeyh Saduk, Şeyh Tebersî ve Şeyh Murtaza gibi tahrif iddiasını reddeden âlimlerin gerçek itikatlarının böyle olmadığını söylemiştir. Ona göre bu âlimleri böyle bir söyleme sevk eden sebep ise, tan u teşnîye maruz kalma endişesi ve tahrifin kabul edilmesi durumunda eldeki mevcut olan Kur'an'ın hüküm ve kaideleriyle amel etmenin mümkün olmayacağı gibi bir kısım maslahatlardır.<sup>69</sup>

Hiç şüphesiz, Şia kaynaklarında yer alan rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Nitekim Tabersî, Cezâirî'den naklen, Kur'an'da tahrif bulunduğuna delâlet eden rivayetlerin binin üzerinde olduğunu haber vermiştir. Kur'an'ın tahrif edildiğini ispatlamak için Şii âlimleri tarafından yazılmış onlarca kitabın varlığı da, en azından Şia

<sup>66</sup> Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Horasân, Merkezü'l-ebhâsî'l-akîde, c. 1, s. 228.

<sup>67</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 89, s. 60.

<sup>68</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, s. 10-11.

<sup>69</sup> Ni'metullah el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, thk. et-Tabatabâî, Tebriz, c. 2, s. 358.

geleneğinde konuyla ilgili ciddi tartışma ve ihtilâfların bulunduğunu göstermektedir.<sup>70</sup>

Bazı Şîilerin Kur'ân'da tahrif yapıldığını iddia etmelerinin ve doğru olmayan aşırı bazı yorumlara gitmelerinin temel sebebi, imanın ve İslâm'ın temel esaslarından birisi saydıkları imamet ve velâyet meselesini Kur'ân'a dayandırmak istemeleridir. Yani onlara göre, mevcut Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Ali'nin ve diğer imamların imamet ve velâyetleriyle ilgili ayetler yer almadığına göre, Kur'ân'ın tahrif ve tebdil edilmiş olması gerekir. Şia'nın, ashabın faziletini inkâr etmesi, hatta Hz. Ali ve evlâtlarının hakkını gasp etmeleri gerekçesiyle onların çoğunu mürted görmesi de, onları Kur'ân'da tahrif iddiasına yöneltmiştir. Çünkü elimizdeki Kur'ân'ın birçok ayet-i kerimesinde, açık olarak ashab-ı kiram hakkında övgü ve sena dolu ifadeler yer almaktadır. Bunların yanı sıra, Kur'ân'ın ilk üç halifenin gayret ve himmetleriyle toplanılması, çoğaltılması ve muhafaza edilmesi de, onlara karşı açıkça düşmanlıklarını izhar eden Şîileri tahrif iddiasına sürüklemiştir.<sup>71</sup>

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de sarih olarak, *"Doğrusu Kitab'ı biz indirdik ve onun koruyucusu da elbette biziz."*<sup>72</sup> buyurmak suretiyle, Kur'ân'ın kıyamete kadar her türlü tahrif ve tebdilden muhafaza buyrulduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde, *"Kur'ân'a ne önünden ne de arkasından batıl yaklaşamaz."*<sup>73</sup> ayet-i de elimizde bulunan Kur'ân'da bir tağyir olmadığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da eksiklik ve ziyadelerin bulunduğunu iddia etmek açık Kur'ân nasslarına aykırıdır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in muteber kitaplarında, Kur'ân'da eksiklik veya fazlalık bulunduğuna delâlet eden tek bir

<sup>70</sup>Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Mâlullah, *eş-Şia ve tahrifu'l-Kur'ân*, Beytut: Dâru'l-va'yi'l-İslâmî, 1982, s. 61-121; İhsan İlâhi Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 68-139.

<sup>71</sup>İhsan İlâhi Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 88-109.

<sup>72</sup>el-Hicr, 15/9.

<sup>73</sup>el-Fussilet, 41/42.

rivayete bile yer verilmemiştir. Zira Sünnî ulema, böyle bir iddiayı kabul eden kişinin dinden çıkacağını açıkça ifade etmişlerdir.<sup>74</sup>

#### 4. Caferî Mezhebi'nin Bazı Fıkhî Görüşleri

Caferilik veya Caferiyye, İsnâaşeriyye Şiası'nın fıkıh mezhebine verilen isimdir. Ca'feriyye'nin fıkıh görüşleri temel itibarıyla Cafer es-Sadık'a dayandığı için mezhep bu ismi almıştır. Farklı bir ifadeyle Cafer es-Sadık, İsnâaşeriyye Şiası'nın fıkıhtaki imamıdır. Bu mezhebe göre imamlar masum oldukları yani hata ve günahattan korunmuş oldukları için, onların bütün söz ve davranışları da sünnet olarak görülmüştür. Dolayısıyla Caferiyye mezhebi, temel itibarıyla on iki imama nispet edilen rivayetlerle bu rivayetlere ve diğer delillere dayanan içtihatlardan oluşmuştur.<sup>75</sup>

##### a) Şer'î Deliller

Sünnî mezheplerde olduğu gibi, Ca'feriyye mezhebinde de Kur'ân Allah kelâmı olup, şer'î hükümlerin de menşeidir. Yani Ca'feriyye mezhebinde delil olması konusunda herhangi bir ihtilâf olmadığı için Kur'ân-ı Kerim, hukuk kurallarının çıkarılması açısından birinci derecede bilgi ve hüküm kaynağı kabul edilmiştir. Ne var ki, Şia'nın muteber saydıkları hadis kitaplarında, kayyım (imam) olmadıkça Kur'ân'ın hüccet sayılmayacağıyla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Meselâ Küleynî naklettiği bir rivayette Kur'ân'ın kayyım olmadıkça hüccet olmayacağını ifade etmiş, kayyımın kim olduğu sorusuna ise "Ali b. Ebî Tâlib" şekline cevap vermiştir.<sup>76</sup> Bu ifadeyi daha iyi anlamamızı sağlayacak Hz. Ali'ye atfedilen başka bir rivayet ise şu şekildedir: "*Kur'ân, Allah'ın sâmit kitabıdır; ben ise*

<sup>74</sup> Konuyla ilgili bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kurân*, Matbaatü İsâ el-bâbi'l-halebî, 3. baskı, c. 1, s. 263-289.

<sup>75</sup> Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, c. 7, s. 5.

<sup>76</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 251; Âmilî, *Tafsîlu vesâilî'ş-Şîa*, c. 27, s. 176.

*Allah'ın nâtik kitabıyım.*"<sup>77</sup> Başka bir yerde ise, "Ali, Allah Kitabı'nın tefsiridir." şeklinde geçmektedir.<sup>78</sup>

Öte yandan bazı Şia âlimleri, Kur'an ilmini sadece imamlara tahsis etmiş, Kur'an'ı tefsir etme yetkisini sadece onlara has kılmış ve onlardan başka birisinden ilim talep etmeyi dalâlet olarak görmüşlerdir.<sup>79</sup> Konuyla ilgili Allah Resûlü'ne isnat edilen şu rivayeti misal olarak verebiliriz: "Allah Kur'ân'ı bana indirmiştir. Ona muhalefet eden sapıklığa düşer. Her kim de, Kur'an ilmini Hz. Ali'nin dışında başka birisinden talep ederse helâk olur."<sup>80</sup>

Ayrıca onlar, Kur'ân ayetlerinin zahiri anlamları yanında bir de onlara zıt olan batnî manalarının bulunduğunu hatta her bir Kur'ân ayetinin yetmiş batnî manasının bulunduğunu ileri sürmüş ve başta imamet olmak üzere bazı itikadî ve fikhî görüşlerini temellendirme adına açık Kur'ân nasslarını batnî tevillere tabi tutmaktan geri durmamışlardır. Öyle ki, Meclisî, "Enne li'l-Kur'âni zahren ve batnen" ismiyle bir bab açmış, bu babın hemen altında, Kur'ân'ın batnî manalarını sadece imamların bileceğini ifade etmiş sonra da konuyla ilgili seksen dört rivayet nakletmiştir. Ayrıca o, bu konuda daha çok rivayet bulunduğunu fakat kendisinin bu rivayetleri ihtisar ettiğini belirtmiştir.<sup>81</sup>

Öte yandan pek çok Şia tefsirinde de bu konuya geniş bir şekilde yer verilmiştir. Öyle ki, Kur'ân'ın hiçbir ayetinde on iki imamın ismi tasrih edilmemiş olmasına rağmen, onlar Kur'ân ayetlerinin çoğunluğunun imamları, taraftarları ve düşmanları hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir.<sup>82</sup> Aynı şekilde Şia'nın önemli âlimlerinden birisi olan Bahrânî, Hz. Ali'nin Kur'ân'da 1154 defa zikredildiğini ileri sürmüş ve bu konuda "el-Lavâmiu'n-nûraniyye

<sup>77</sup> Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şia*, c. 27, s. 34.

<sup>78</sup> Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şia*, c. 27, s. 193.

<sup>79</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 25, s. 72; Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 368.

<sup>80</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 34, s. 94; Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şia*, c. 27, s. 186.

<sup>81</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 89, s. 78. Ayrıca bk. Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 553; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. 23, s. 354; c. 24, s. 1.

<sup>82</sup> el-Feydu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, c. 1, s. 13, 24.

*fi esmâi Aliyyin ve ehli beytihi'l-Kur'âniyye*" ismiyle bir de eser telif etmiştir.<sup>83</sup>

Onların manası açık olan muhkem ayetleri batınî tevellere tabi tutarak ve aynı zamanda amm ve mutlak olarak kullanılan lafızları, siyasi görüşleri istikametinde takyit ve tahsis ederek bunları kendi imamlarına hamletmeleri ise kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Ayrıca bu tür yaklaşımları İslâm'ın evrensellik ve esnekliği ile telif etmek de mümkün değildir.

Şia'nın Kur'ân'a yaklaşımında dikkat çekici diğer bir tutumları da, imamlara Kur'an'ın mutlakını takyit, ammını tahsis ve O'nu neshetme yetkisini vermeleridir. Zira Şia'ya göre Allah Resûlü'nün vefatıyla birlikte şariat tamamlanmamış, bilâkis Resûl-i Ekrem onun kalan kısmını Hz. Ali'ye emanet etmiş ve o da kendi zamanının ihtiyaç duyduğu miktarını ortaya koymuş, kalan kısmını ise kendinden sonra gelen imamlara bırakmıştır.<sup>84</sup> Şia âlimleri, imamların kavlini tıpkı Şâri Teâlâ'nın kavli gibi bağlayıcı görmüş ve Yüce Allah'ın sözleri hakkında ihtilâf edilemeyeceği gibi, imamların sözleri hakkında da ihtilâf edilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>85</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kur'an ve Sünnet'ten sonra Şia'nın üçüncü aslî delili de imamların sözüdür. Onlara göre nasıl ki Allah ve Resûlü'nün sözleri bağlayıcı ise, aynı şekilde O'nun neslinden gelen on iki imamın söz ve fiilleri de bağlayıcıdır.<sup>86</sup> Şia açısından imamların sözlerinin ne derece önemli olduğunu anlamak için, onların en muteber kitaplarından birisi olan ve on altı binin üzerinde hadis ihtiva eden *el-Kâfi*'deki hadislerin dağılımına bakmak yeterli olacaktır. Bu eserde yer alan hadislerin sadece %5-6'sı Allah Resûlü'ne aittir. Bu rivayetlerin %52'si ise Cafer-i Sâdık'a nispet

<sup>83</sup> Bahrânî, *el-Lavâmiu'n-nûraniyye fi esmâi Aliyyin ve ehli beytihi'l-Kur'âniyye*, Kum: Menşûrâtü dâri't-tefsir, 1385 (1. baskı), 1427 (2. baskı), sayfa sayısı: 567.

<sup>84</sup> Kîfârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şîa*, s. 145.

<sup>85</sup> Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, *Şerhu usûli'l-Kâfi*, thk. Mirzâ Ebu'l-Hasan eş-Şa'ranî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1421, c. 2, s. 225.

<sup>86</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*, thk. Mehdî Nefef, el-Mü'temiru'l-âlemî, 2000, s. 28.

edilmektedir. Kalan rivayetler de diğer imamlara dayandırılmıştır. Bu yüzden Şiîliğin, Kur'ân ve Sünnet'ten ziyade, imamların söz ve görüşleri üzerine bina edildiği de ileri sürülmüştür.<sup>87</sup>

Caferilerin hadis külliyatlarında ilk tabakadan az sayıda hadis rivayet edilmesinin sebebi, onların sahabe hakkındaki düşünceleridir. Zira onlar genel itibarıyla imamları yoluyla gelmeyen hadisleri ret ve inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla da onlar, Hz. Âişe, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ebû Hureyre gibi pek çok sahabeden rivayet edilen hadisleri muteber kabul etmemişlerdir. Bunun sonucunda ise Ca'feriyye, Ehl-i Sünnet nazarında Kur'ân'dan sonra en sahih kaynak olarak kabul edilen Kütüb-i Sitte'yi kaynak olarak kabul etmemiş ve burada yer alan hadislerin çoğuyla amel etmemiştir. Arada ortak hadisler bulunsa bile, onların itibar ettikleri hadis kaynakları tamamen kendilerine mahsustur.<sup>88</sup>

Sünnîler, aynı asırda yaşayan bütün fakihlerin, şer'î bir mesele üzerinde ittifak etmelerini icma olarak isimlendirmiş ve icmanın da Kur'ân ve Sünnet'ten sonra gelen aslî delillerden birisi olduğunu söylemişlerdir. Fakat Caferilere göre icmanın, tafsili hükümlerin çıkarılmasında başvurulacak şer'î bir delil olma özelliği yoktur. Onlara göre icmanın delil olması için, ittifak eden âlimler arasında imamın da bulunması gerekir. Farklı bir tabirle, imamın görüşü mevzubahis olmadıktan sonra, diğer âlimlerin herhangi bir meseledeki içtihat ve ittifaklarının şer'î bir değeri yoktur. Şia âlimleri, bazı ihtilâflı görüşleri ispatlamak için icmaı bir delil olarak kullanmış olsalar da, bunu kendi benimsedikleri ilkelere göre yapmışlardır.<sup>89</sup>

Sünnî ulema ümmetin ve ulemanın birliğine son derece önem verdiğiinden ve dini, tahrif ve tebdilden korumak istediğinden dolayı

<sup>87</sup> İhsan İlahî Zahîr, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 118; Kıfârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şia*, s. 307-353; Ahmet el-Kâtip, *Sünnilik-Şiilik*, s. 88-101.

<sup>88</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, s. 187; Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, c. 7, s. 7.

<sup>89</sup> Hillî, *Mebâdü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 190; Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*, 45; Kıfârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şia*, s. 403-422.

icma düşüncesine son derece önem verirken Şûilerin bir kısmı, cumhura/âmmeye muhalefeti temel ilkelerinden birisi haline getirmişlerdir. Bu da tarih boyunca Şîi ve Sünnîlerin yakınlaşma ve birleşme çabalarının önünü tıkamış ve muhalefetin bu iki grup arasında iyice yerleşmesine ortam hazırlamıştır.<sup>90</sup>

Deliller açısından Sünnî mezhepler ile Ca'feriyye arasındaki temel bir fark da kıyas deliline yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Kıyas, hakkında açık bir hüküm bulunmayan meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek demektir.<sup>91</sup> Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî fakihleri kıyası bir delil olarak kabul etmiş ve bu yolla pek çok hüküm istinbat etmişlerdir. Fakat Ca'feriyye, Sünnîlerin kullandığı bu kıyası da reddetmiş ve onu müstakil bir delil saymamıştır. Bunun yerine onlar "aklı" müstakil bir delil olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşler Şia'nın Usûlîler ismi verilen koluna ait olup, Şia'nın diğer kolu olan Ahbarîler,<sup>92</sup> temel itibarıyla içtihat yapılmasına karşı çıktıkları için, delil olarak sadece Kitap ve Sünnet'i muteber görmüş, akıl ve icmaa da karşı çıkmışlardır.<sup>93</sup>

Fıkıhın enginlik ve esnekliğini sağlaması açısından fevkalade zengin birer kaynak olan, örf, istihsan, maslahat-ı mürsele, sahabe kavli, önceki şeriatlar, sedd-i zeria ve örf gibi deliller de Caferiler tarafından muteber görülmemiştir.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> İrfan Abdulhamîd Fettâh, *İmâmiyye Şia'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, s. 20; Musâ Cârullah, *el-Veşîa*, s. 115.

<sup>91</sup> Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 529.

<sup>92</sup> Şia'nın farklı bu iki yaklaşımı için bk. Hüseyin Müderrisi, "Şia Fıkıhında Akıl ve Gelenek", *Marife*, çev.: Necmeddin Güney, 2008, sayı: 3, s. 407-415; Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2005, s. 220-329; Kîfârî, *Usûlü'l-mezhebi's-Şîa*, s. 111-120.

<sup>93</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*, s. 28, 38, 43; Hillî, *Mebâdîü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 214-216; Hayrettin Karaman, "Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. 3, s. 258, 270-275.

<sup>94</sup> Hayrettin Karaman, "Şia'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, c. 3, s. 275-278.

Ca'feriler taklit edilecek kimsenin, âlim, müçtehit ve müttaki olmasını şart koşmuş, fakat İsnâaşeriyye mezhebine bağlı olmayı güvenilir ve müttaki olmanın bir teminatı olarak gördükleri için, başka mezhepten bir müçtehidin taklit edilmesini caiz görmemişlerdir. Şia'nın Usûlî kolunun genel görüşüne göre hayatta olmayan bir müçtehidin taklit edilmesinin caiz olmadığını da belirtmek gerekir. Bu açıdan Şia'da fetvasına başvurulabilecek ve görüşleri taklit edilebilecek mevcutlar içindeki en âlim müçtehidi ifade eden "merciyyet/merci-i taklid" kavramı önem kazanmıştır.<sup>95</sup>

Tabii ki usuldeki bu derin farklılıklar, fer'î hükümlerde de bazı ihtilaflara yol açmıştır. Burada konuyla ilgili tafsilata giremesek de, dört Sünnî mezheple Ca'feriyye arasındaki bazı temel farklılıklara işaret etmek faydalı olacaktır.

### b) Müt'a Nikâhı

Müt'a nikâhı, aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları demektir.<sup>96</sup> Müt'a nikâhı Ca'feriyye mezhebinde mubah sayılmış, hatta müt'anın meşru olması mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla irtibatlandırılmıştır. Öyle ki konuyla ilgili olarak, "*Müt'a nikâhını helâl saymayan bizden değildir.*" şeklinde rivayetler nakledilmiştir.<sup>97</sup>

Müt'a nikâhının kurulması için gerekli olan şart, süre ve ücretin belli edilmesidir. Kadına verilecek ücret ve nikâh süresi tespit edildikten sonra şahitlere gerek kalmadan karşılıklı icap ve kabulle müt'a akdi kurulur. Sürenin bitmesiyle birlikte boşamaya gerek kalmaksızın da müt'a nikâhı sona erer. Bu yönüyle müt'a nikâhı, kira

<sup>95</sup> Hamid Algar, "Merci-i Taklid", *DİA*, Ankara 2004, c. 29, s. 172-174; Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, c. 7, s. 8.

<sup>96</sup> Ahmed Avaz Ebu'ş-Şebâb, *Nikâhu'l-mut'a beyne'l-ibaha ve't-tahrîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007, s. 11-14; İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, Ankara 2006, c. 32, s. 174.

<sup>97</sup> İbn Bâbeveyh el-Kümmî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, c. 3, s. 299.

akdine benzetilmiştir. Müt'a akdinde erkeğin nafaka yükümlülüğü bulunmadığı gibi, eşler arasında mirasın cereyan etmesi de söz konusu değildir. Müt'a nikâhı belirli bir sayıyla da sınırlandırılmamıştır. Erkek istemesi durumunda dörtten fazla sayıda kadınla aynı anda müt'a evliliği yapabilir. Bu itibardır ki, müt'a nikâhının kurulma amacı, huzur ve mutluluğun hâkim olduğu bir yuva kurmak ve hayırlı nesiller yetiştirmek değil, sadece nefsanî arzuları tatmin etmektir.<sup>98</sup>

Müt'a birlikteliği dört Sünnî mezhebe göre kat'î olarak haram kılınmıştır.<sup>99</sup> Zira önde gelen çok sayıda sahabeden rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem (s.a.s), kıyamete kadar müt'a nikâhının haram olduğunu sarih bir surette beyan etmiştir.<sup>100</sup> Müt'a'nın haramlığını bildiren hadis-i şeriflerden birisinin Hz. Ali tarikiyle gelmesi ise oldukça manidardır. Hz. Ali'nin, hilâfeti zamanında müt'ayı haram kabul edip yasaklaması da Şia aleyhine önemli bir delildir. Ayrıca Kitap ve Sünnet'te nikâhla ilgili olarak oldukça tafsilatlı düzenlemeler yer almasına rağmen, müt'a nikâhının hüküm ve şartlarıyla ilgili olarak hiçbir nassın bulunmaması, söz konusu uygulamanın batıl olduğunu ispata yeter zannediyoruz. Dolayısıyla Sünnî mezhepler açısından böyle bir birlikteliğin nikâh olarak isimlendirilmesi de mümkün değildir. Bu açıdan söz konusu uygulamaya müt'a nikâhı yerine, müt'a birlikteliği demek daha doğrudur.

Meselenin fikhî hükmü bir yana, müt'a birlikteliğinin ferdî, ailevî, içtimaî, ahlakî ve insanî açılardan da zararları üzerinde durulmuştur ki, konunun değerlendirilmesinde mutlaka bunların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Öncelikli olarak

<sup>98</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man b. el-Muallim (Şeyh Mufid), *Hulâsatu'l-icâz fi'l-müt'a*, thk. Ali Ekber Zemânî, el-Mü'temirü'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfid, 1371, s. 45-56; İbn Bâbeveyh el-Kümmî, *Man lâ yahduruhu'l-fakîh*, c. 3, s. 299-305; Abdullah Kahraman, "Müt'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 9, s. 153-170.

<sup>99</sup> Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dımeşk: Dâru'l-fıkr, c. 9, s. 56; Abdülkadir Şener, "Şiiliğe Göre Fürû'd-dîn" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993, s. 454-455.

<sup>100</sup> Bk. Müslim, *Nikâh* 18, 22; İbn Mâce, *Nikâh* 44.

müt'a'nın zinadan bir farkının olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca onun, insan haysiyet ve şerefine yakışmadığı, özellikle de kadınlar açısından son derece onur kırıcı olduğu bir gerçektir. Sırf nefsanî arzuları tatmin adına, bir kadının para karşılığında kiralanmasının ne insanlıkta ne de vicdanda yeri olamaz. İslâm'ın evlenmeyi dörtle sınırlamasının ve boşamayı da Allah'ın en sevmediği helâl olarak kabul etmesinin hikmetleri göz ardı edilerek, sınırsız sayıda kadınla belli bir süreliğine müt'a birlikteliği yaşamanın tecviz edilmesi, İslâm'ın ruhuna aykırı bir hükümdür. Müt'anın aile ve toplum hayatında meydana getireceği tahribatlar ise çok daha büyüktür. Müt'anın, Şii gençlerin mezhebe daha fazla sarılmaları için kullanılan bir tuzak olduğu da konuyla ilgili serdedilen görüşler arasındadır.<sup>101</sup>

### c) Namazların Cem Edilmesi

Bazı özel durumlarda öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazının birleştirilerek kılınmasına cem denir. Birleştirilerek kılınan bu iki namazın öncekinin vaktinde kılınmasına, cem-i takdim, sonrakinin vaktinde kılınmasına ise cem-i tehir denir. Hanefi mezhebine göre öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazları sadece Arafat ve Müzdelife'de birleştirilerek kılınabilir.<sup>102</sup> Diğer üç mezhep ise, yolculuk, hastalık, yağmur ve çamur gibi mazeret hallerinde namazların cem edilmesini meşru görmüşlerdir.<sup>103</sup>

Ca'ferî Mezhebi ise, hiçbir mazeret olmasa bile öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarının birleştirilmesini caiz görmüştür. Zira bu mezhebe göre öğle ve ikindi namazının vakti aynı olduğu gibi, akşam ve yatsı namazının vakti de aynıdır.<sup>104</sup> Ca'feriler namazların beş vakit olarak farz kılınmasını kabul etseler de, uygulamada öğle ve ikindi ile

<sup>101</sup> Saffet Köse, *Kur'ân ve Sünnet'e Göre Mut'a Nikâhı*, s. 77-84; Musa el-Musevî, *Şia ve Şiilik Mücâdelesî*, s. 124-131.

<sup>102</sup> Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986, 1, 126.

<sup>103</sup> Bk. Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 2, 503-504.

<sup>104</sup> Seyyid Muhammed b. Ali el-Âmilî, *Medâriku'l-ahkâm fi şerhi şerâi'l-İslâm*, thk. Müessesetü Âli Beyt lihyâi't-türâs, 1990, c. 1, s. 159; c. 3, s. 41.

akşam ve yatsı namazlarını hep cem-i takdim ile kıla gelmişlerdir. Nitekim Şîilerin mescitlerinde de iki namazı birlikte kılmak genel bir teamül haline gelmiştir. Bu da beş vakit namazın üç vakitte eda edilmesi gibi bir netice doğurmuştur. Hiç şüphesiz böyle bir uygulama, her birisi için hususî birer vakit tayin eden Şari-i Teâlâ'nın maksadına ters düştüğü gibi, başta Allah Resûlü ve sahabe-i kiram olmak üzere daha sonra gelen Müslümanların uygulamalarına da aykırıdır.<sup>105</sup>

#### d) Humus

Devletin savaşta ele geçirilen ganimetlerden alacağı beşte birlik hisseye humus denir.<sup>106</sup> Enfâl Sûresi'nde yer alan, "*Bir de malunuz olsun ki, savaşta elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ındır. Yani Resûlullah'a, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara (gariplere) aittir.*"<sup>107</sup>âyet-i kerimesi gereğince, devletin ganimetlerin beşte birini alacağı hususunda ulemanın ittifakı vardır. Fey, seleb ve rikazdan (define ve madenler) humus alınacağı konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Alınan humus malının harcama kalemleri ise bizzat ayet-i kerimede belirtilmiştir.<sup>108</sup>

Sünnî fıkında dar kapsamlı tutulan humus, Şîi fıkında ve uygulamasında ise daha geniş kapsamlı değerlendirilmiş, ayrı bir önem kazanmış, fıkıh kitaplarında zekâttan sonra müstakil bir bölüm halinde ele alınmış ve giderek kurumsallaşmıştır.<sup>109</sup> Ca'ferî fakihler ganimetin "kazanç ve kâr" manasına geldiğinden hareketle ayet-i

<sup>105</sup> Abdülaziz Bayındır, "Seferilikte Namazların Birleştirilmesi", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat, s. 181-182; Halit Ünal, "Cem", *DİA*, Ankara 1993, c. 7, s. 277.

<sup>106</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 2. baskı, s. 205.

<sup>107</sup>el-Enfâl, 8/41.

<sup>108</sup> Bk. Heyet, "el-Humus", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyeti'l-kuveyyiyye*, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, c. 20, s. 12-21; Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, Ankara 1998, c. 18, s. 365-368.

<sup>109</sup> Murtaza el-Ensârî, Murtaza el-Hâirî, Ebu'l-Kâsım el-Hûî, Muhammed Takî gibi Şîi âlimlerinin humus ahkâmıyla ilgili müstakil kitaplar telif etmeleri de, onların humusa verdiği önemi göstermektedir.

kerimede yer alan humusun sahasını genişletmişlerdir. Onlara göre ganimet, maden ve definelerin yanı sıra, yıllık gelirlerin ihtiyaç fazlası da humusa tabidir. Yani bir kişinin yıl içinde elde edip, yılsonunda ihtiyacından arta kalan ticarî, sınaî, ziraî vs. her türlü geliri humusa tabidir. Aynı şekilde onlar, denizden çıkarılan malların, mülkiyeti zimmiye intikal eden arazilerin, haramla karışmış helâl malların da humusa tabi olduğunu söylemişlerdir. Yani Şî fakihlerine göre bütün bu sınıflara dâhil olan malların beşte birinin devlete verilmesi gerekir.<sup>110</sup>

Ca'feriler, ayet-i kerimede ifade edilen Allah'ın payının doğrudan Allah Resûlü'ne (s.a.s) intikal edeceğini, ondan sonra ise vekâleten imama kalacağını söylemişlerdir. Aynı şekilde onlar ayet-i kerimede yer alan "zevî'l-kurba" lafzının da, Nebiyy-i Ekrem'in vefatından sonra masum imama kalacağı görüşündedirler. Dolayısıyla humusun beşte üçü imamın hakkıdır. İmamın gaybetinden sonra ise humus adı altında alınan bu büyük meblağların tasarruf hakkı, imamların naipleri olarak görülen müçtehitlere bırakılmıştır. Sonuçta Şia, humus adı altında imamlara büyük bir servet tahsis etmeksuretiyle onları malî bakımdan siyasi otoriteye bağımlı olmaktan kurtarmış ve müçtehitleri yüksek meblağlara ulaşan bütçelere malik kılmıştır.<sup>111</sup>

Hiç şüphesiz sadece Şia fakihlerinde görülen bu yorum ve tevil, ayet-i kerimenin açık ve sarih hükmüne zıttır. Allah Resûlü'nün, ondan sonra gelen Raşid Halifeler'in ve hususiyle de Hz. Ali'nin zekâtтан ayrı olarak "humus" adı altında kâr ve kazançların beşte birini almaması da, Şia'nın bu uygulamasının şer'î bir nassa dayanmadığını göstermektedir. Bu uygulamanın, hicretin beşinci yüzyılının sonlarına doğru zuhur etmesi ve daha önce yazılan fıkıh kitaplarında Şia'nın anladığı manada bir humusa yer verilmemesi de,

<sup>110</sup> Ayetullâhi'l-uzmâ Şeyh Nâsır Mekârimu's-Şirâzî, *Kitâbu'l-hums ve'l-enfâl*, Kum: Medresetu İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1428, s. 15-271; Mustafa Öz, "Humus", *DİA*, Ankara 1998, c. 18, s. 369.

<sup>111</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-murtazâ, 2006, c. 4, s. 345.

bunun farklı gerekçelerle sonradan ihdas edilen bir bid'at olduğunu göstermektedir.<sup>112</sup>

### e) Ayğa Mesh Edilmesi

Dört sünnî mezhebe göre, abdestte ayakların yıkanması farzdır. Ca'feriler ise, ayakların yıkanmayıp, çıplak haldeyken üzerine mesh edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Söz konusu ihtilâfın sebebi Mâide Sûresi'nde yer alan, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *“Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın.”*<sup>113</sup> ayet-i kerimesinde yer alan, وَأَرْجُلَكُمْ lafzıyla ilgili kıraat farklılığından kaynaklanmaktadır. Cumhur-u ulema, وَأَرْجُلَكُمْ lafzını فَاغْسِلُوا lafzına atfederek, ayakların yıkanması gerektiğine hükmederken, Caferiler, bu kelimeyi وَأَمْسَحُوا lafzına atfetmek suretiyle ayakların da mesh edilmesi gerektiğine kail olmuşlardır.<sup>114</sup>

Konuyla ilgili Elmalılı Hamdi Yazır'ın şu kısa izahını girmekle iktifa edelim: “Çıplak ayaklara meshi tecviz etmek, ayetin nihayetinde يُرِيدُ لِيطَهِّرَكُمْ *“Sizi temizlemek istiyor.”* diye beyan olunan temizlik hikmetine katiyyen münafi bulunduğu ve hele yıkanmamış kirli ayaklarla camilere girmenin taharet şöyle dursun alalade nezafet ile bile kabil-i tevfiik olmadığı aşikârdır. Nitekim ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde biraz kuruluk kalmış olanlar hakkında Resûlullah (s.a.s) وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ *“Vay şu ökçelerin ateşten haline!”* buyurmuş ve tekrar yıkanmasını emretmiştir. Bir de murad mesh olsa

<sup>112</sup> Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesi*, s. 83.

<sup>113</sup>el-Mâide, 5/6.

<sup>114</sup> Muhammed Huseyn et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997, c. 5, s. 226-229; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, c. 3, s. 235.

idi, بِرُءُوسِكُمْ gibi sadece وَأَرْجُلِكُمْ demek kâfi olur ve إِلَى الْكَعْبَيْنِ kaydına hiç lüzum kalmazdı. Bu da asıl farzın yıkamak olduğunu ve meshin buna dayanması gerektiğini iş'ar eder. Hâsılı ayaklar hakkında yıkamak emri muhkem, mesh emri mücmeldir ve Sünnet-i Seniyye ile beyan olunmuştur."<sup>115</sup>

#### f) Secde Mekânı, Ezan ve Cuma Namazı

Şia, halı, kilim, yün ve pamuk gibi yaygılara secde yapılmasını caiz görmeyerek secdenin toprak üzerine yapılmasını istemiş ve alnın Kербela toprağından yapılan mühür üzerine konulmasını efdal görmüşlerdir. Dolayısıyla Şiîler evlerinde, üzerine secde etmek üzere Kербela toprağından bir parça bulundurmaya adet edinmişlerdir. Bu toprak üzerine secde edenlerin çoğunun, onu teberrük kastıyla öptükleri hatta bazılarının onun bir parçasını yedikleri nakledilen bilgiler arasındadır. Hâlbuki ne Allah Resûlü'nden ne de Hz. Ali'den böyle bir uygulama rivayet edilmemiştir. Hz. Ali'den sonraki imamların da Kербela toprağına secde ettiklerine dair bir bilgi mevcut değildir. Bu bid'atin Safeviler zamanında ortaya çıkmış olabileceği ifade edilmiştir.<sup>116</sup>

Şia'nın ezana, "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" sözünü eklediklerini de burada belirtmek isteriz. Bu şahadet cümlesinin hicri dördüncü asırda ortaya çıktığı ve onun Şia mezhebi tarafından resmen benimsenmesinin, Safevî hükümdarı Şah İsmail zamanında vuku bulduğu ifade edilmiştir. Arttırılması veya azaltılması caiz olmayan tevkîfî bir sünnet ve İslâm'ın mühim bir şiarı olan ezana

<sup>115</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993, c. 2, s. 1585.

<sup>116</sup> İbn Bâbeveyh el-Kümmî, *Man lâ yahduruhu'l-fakîh*, c. 1, s. 189-192; Musa el-Musevî, *Şia ve Şiîlik Mücâdelesî*, s. 132-136.

böyle bir ekleme yapılmasının, sonradan uydurulmuş bir bid'at olduğunda ise şüphe yoktur.<sup>117</sup>

Öte yandan Şîiler, Cuma namazının kılınması için ona Mehdî olan İmam'ın hazır bulunması şartını ilave etmiş ve imamın gaybeti süresince bu şartın yerine gelmemesi sebebiyle Müslümanların öğle ve Cuma namazı kılma arasında serbest olduklarını ifade etmişlerdir. Cuma namazıyla ilgili bu hükmün, diğer İslâmî fırkalarla iç içe yaşayan Şîilerin, onlardan uzak tutulması maksadına matuf olarak ortaya atıldığı ileri sürülmüştür. Zira çoğunluğunu Şîilerin oluşturduğu İran'da Cuma namazına karşı çıkılmamış ve ülkenin her yerindeki camilerde Cuma kılınmıştır. İran dışında kalan Şîilerin yaşadığı diğer yerlerde ise Cuma namazının hâlâ terkedildiği ifade edilmektedir.<sup>118</sup>

## 5. Netice

Günümüzde farklı gerekçelerden yola çıkan bazı araştırmacılar, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafların basit ve önemsiz olduğunu dile getirmekte ve bu iki mezhep arasında ciddî bir farkın bulunmadığını belirtmektedirler. Bize göre böyle bir yaklaşım ilmî olmaktan ziyade ideolojik bir karaktere sahiptir. Böyle bir yaklaşımı Şia ile Sünnî dünya arasındaki ihtilâfların giderilerek birlik ve bütünlüğün sağlanması şeklinde dile getirilen iyi niyetle izah etmek de isabetli değildir. Zira öncelikle vakıanın doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar günümüzde çok tenkide maruz kalan takıyye, tekfir, Kur'ân'ın tahrifi ve Sünnî dünyanın durumu gibi bir kısım konular hakkında bazı muasır Şîi âlimleri tarafından Ehl-i Sünnet'e yakın mutedil görüşler ortaya konulmakta ise de, bu görüşlerin Şîi dünyasının geneline ve Şia mezhebinin kendisini temsil ettiği söylenemez. Fakat Kur'ân ve Sünnet nassları açısından

<sup>117</sup> Bk. Metin Bozan, "İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", *Marife*, 2008, sayı: 3, s. 52-71; Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmîyye Şiast*, s. 228-234; Musa el-Musevî, *Şia ve Şîilik Mücâdelesi*, s. 121-123.

<sup>118</sup> Bk. Musa el-Musevî, *Şia ve Şîilik Mücâdelesi*, s. 144-147.

savunulması çok zor olan bu tür meselelerin samimi olarak tadil ve tashihe tabi tutulması takdire şayandır.

Burada ele alınan belli başlı itikadî esaslar ve fikhî görüşler açısından bile Şia mezhebine bakıldığında, bu mezheple Sünnî mezhepler arasındagöz ardı edilmesi ve teferruat sayılması mümkün olmayan ciddî farkların olduğu görülmektedir. Bazıları söz konusu ihtilafların kemiyetinden yola çıkarak, çoğu meselede Şia ile Sünnî mezheplerin ittifak ettiğini ileri sürseler de, bu ihtilâfların boyutlarını görme adına meselenin keyfiyet yönüyle değerlendirilmesi daha sağlıklı olacaktır. Hususiyle imametın iman esaslarından sayılması, imamların masum görülerek söz ve fiillerinin hüccet kabul edilmesi, Kur'ân'ın tahrif edildiğinin iddia edilmesi, Râşid Halifelere ve Ezvâc-ı Tahirat'a rencide edici ağır sözler sarf edilmesi, hadislerin büyük kısmının reddedilmesi, Sünnî dünyanın tekfir edilmesi, takıyyenin önemli bir esas kabul edilmesi, müt'aya cevaz verilmesi gibi şeriâtın ruhuna aykırı olan görüş ve yaklaşımlar, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilâfın boyutlarını göstermesi adına yeterli olacaktır. Karşılıklı saygı ve hoşgörü olduktan sonra elbette bu ihtilâflar Şîi ve Sünnîlerin birlikte hareket etmesine ve belli konuları aralarında müzakere etmelerine mani değildir. Dahası bize göre, her iki grubun da karşı tarafın din anlayışını olduğu şekliyle öğrenmesi kurulacak münasebetler adına daha faydalı olacaktır.

Öte yandan hakkında hiçbir sarıh nass bulunmamasına ve dinde fer'î bir mesele olmasına rağmen Şia'nın sonradan ihdas ettiği ve dinin temeli gibi gösterdiği imamet anlayışı ve onun etrafında ortaya koydukları görüşler, İslâm'a ciddi zarar verebilecek bir potansiyele sahiptir. Zira bu anlayışa göre ilk üç halifenin yanı sıra Emevî ve Abbasî başta olmak üzere tarihte kurulan İslâm devletlerinin birçoğunun hüküm ve icraatları meşru görülmemiştir. Hz. Ali'nin imametini kabul etmeyen sahabe küfre düştüğü gibi, Şia'nın dışında kalan diğer mezhep ve fırkalar da imamet inancına sahip olmadıkları için dinden çıkmışlardır. İmamet düşüncesi şer'î

delillerin belirlenmesinde de etkili olmuş ve adeta imamların söz, fiil ve takrirlerini Kur'ân ve Sünnet'in önüne geçirmiştir.

Son olarak Şia'yla ilgili olarak, onların kendilerine mahsus bir kısım itikadî ve fikhî görüşlerini savunmak için zahirî manalarını ihlâl edecek derecede Kur'ân ayetlerini tekellüflü yorumlara tabi tuttukları; dinî nassları siyasi tutum ve tavırlarına meşruiyet kazandırmak için kullandıkları; Sünnî ulema tarafından kendilerine yöneltilen sert eleştirilerden dolayı bazı görüşlerini yumuşatma ve tevil etme ihtiyacı hissettikleri; aralarında Sünnî mezheplerin çok daha ötesinde ciddî ihtilafların bulunduğu; Şia'nın ilk dönemlerden beri siyasi ve dinî cephesinin netleşmediği ve birçok görüşün şekillenmesinde siyasetin etkili olduğu; siyasi içtihatlarının yeniden gözden geçirilmesini, düzeltilmesini ve değiştirilmesini önlemek için bunları akide esasları arasına soktukları ve dinin değişmez rükünleri olarak gördükleri; kendi mezheplerini savunma refleksinin İslâm'ı ve Müslümanları savunma düşüncesinin önüne geçtiği; İslâm'a zarar vermek isteyen belli odaklar için Şia'nın bir sığınak olarak görüldüğü; Allah Resûlü'nden bu yana Şiîlerin genellikle Sünnîlerin karşısında yer aldıkları ve Şiîliğin ortaya çıkışında diğer din ve ideolojilerin etkili olduğu gibi hususların göz ardı edilmemesinin de önemli olduğunu hatırlatmak istiyoruz.

### KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.

Ahmedov, Şahin, *Sâsâni Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Aktepe, Orhan, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 23, s. 97-116.

Algar, Hamid, "Merci-i Taklid", *DİA*, Ankara 2004, c. 29, s. 172-174.

Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hur, *Tafsîlu vesâilî'ş-Şîa ilâ tahsili menâsiki'ş-şerîa*, thk. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414, 2. baskı.

Âmilî, Seyyid Muhammed b. Ali, *Medâriku'l-ahkâm fî şerhi şerâii'l-İslâm*, thk. Müessesetü Âli Beyt liihyâi't-türâs, 1990.

Apaydın, Yunus, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 529-539.

\_\_\_\_\_, "Humus", *DİA*, Ankara 1998, c. 18, s. 365-369.

Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ateş, Ali Osman, *Ehli Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Avaz, Ahmed Ebu'ş-Şebâb, *Nikâhu'l-mut'a beyne'l-ibaha ve't-tahrîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.

Bahrânî, *el-Lavâmiu'n-nûraniyye fî esmâi Aliyyin ve ehli beytihi'l-Kur'âniyye*, Kum: Menşûrâtü dâri't-tefsir, 1427, 2. baskı.

Bayındır, Abdülaziz, "Seferilikte Namazların Birleştirilmesi", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat, s. 181-182.

Bozan, Metin, "İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", *Marife*, 2008, sayı: 3.

Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2005.

Cârullah, Musâ, *el-Veşîa'tü fî nakdi akâidi'ş-Şîa*, Dâru'l-kütüb, 1982.

Cezâirî, Nî'metullah, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, thk. et-Tabatabâî, Tebriz.

Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şîa Akidesine Tenkitleri*, Osav, İstanbul 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, Ankara 2006, c. 32, s. 174-180.

Ecer, Ahmet Vehbi, "Şia ve Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 131-141.

Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 2. baskı.

Fığlalı, Ethem Rûhi, *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

\_\_\_\_\_, "İsnâşeriyye", *DİA*, Ankara 2001, c. 23, s. 143-147.

Fettâh, İrfan Abdulhamîd, *İmâmiyye Şia'sında Velâyet-i Fakih Teorisi*, çev.: Seyit Bahçivan, Kitap Dünyası, Konya 2012.

el-Feydu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, thk. Hüseyin el-Âlemî, Tahran: Mektebetü's-sadr, 1416, 2. baskı.

Heyet, "el-Hums", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-kuveytiyye*, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, c. 20, s. 10-21.

Hillî, Ebû Mansur Cemâlüddin Hasan b. Yusuf, *Mebâdiü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali, Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1986

Humeynî, *el-Hukûmetü'l-İslâmiyye*, 1389, 3. baskı.

İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *es-Savâiku'l-muhrika*, thk. Abdurrahman b. Abdullah, Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1997.

İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, Ankara 1992, c. 5, s. 290-291.

Kahraman, Abdullah, “Müt’a Nikâhı Üzerine Bazı Mülahazalar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 9, s. 153-170.

Karaman, Hayrettin, “Şia’da Fıkıh Usûlü ve Şer’î Deliller”, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

\_\_\_\_\_, “Ca’feriyye”, *DİA*, Ankara 1993, c. 7, s. 4-10.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes’ud b. Ahmed, *Bedâi’u’s-sanâî fî tertîbi’ş-şerâî*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1986.

el-Kâtip, Ahmet, *Sünnilik-Şiilik*, çev.: Muharrem Tan, Mana Yayınları, İstanbul 2009.

Kıfârî, Nâsır b. Abdullah b. Ali, *Usûlü’l-mezhebi’ş-Şîati’l-İmâmiyyeti’l-İsnâ Aşeriyye ard ve nakd*, Doktora Tezi, Câmîiatu’l-İmâm Muhammed b. Suûdî’l-İslâmî.

Köse, Saffet, *Kur’ân ve Sünnet’e Göre Mut’a Nikâhı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2004.

Küleynî, Muhammed b. Yakub (v. 369), *Usûlü’l-kâfi*, Beyrut: Dâru’t-teâruf, 1990; Beyrut: Dâru’l-Murtazâ, 2005.

\_\_\_\_\_, *Ravdatü’l-kâfi*, thk. Muhammed Cafer Şemsüddin, Beyrut: Dâru’t-teâruf, 1990.

Kummî, Ebu’l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Cezâirî, Kum: Müessesetü dâru’l-kitâb, 1303, 3. baskı.

Mâlullah, Muhammed, *eş-Şia vetahrifu’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru’l-va’yi’l-İslâmî, 1982.

Mâzenderânî, Muhammed Sâlih (v. 1081), *Şerhu usûli’l-Kâfi*, thk. Mirzâ Ebu’l-Hasan eş-Şa’ranî, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1421.

Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut: Müessesetü'l-vefa, 1983.

\_\_\_\_\_, *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri Âli'r-Resûl*, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, 1363.

Musevî, Musa, *Şia ve Şiilik Mücâdelesi*, çev.: Kemal Hoca, Sebil Yayınları, İstanbul 1995.

Müderrişi, Hüseyin, “Şia Fıkhdında Akıl ve Gelenek”, *Marife*, çev.: Necmeddin Güney, 2008, sayı: 3, s. 403-415.

Öz, Mustafa, “Şia”, *DİA*, Ankara 2009, c. 39, s. 111-114.

\_\_\_\_\_, “Humus”, *DİA*, Ankara 1998, c. 18, s. 369-370.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2012.

Rıza'l-Muzaffer, Muhammed, *Akaidü'l-İmâmiyye (Şia İnançları)*, çev.: Abdülbakıy Gölpinarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.

Şâfiî, Abdülmelik b. Abdurrahman, *Mevkifü'ş-Şiati'l-İmâmiyye min bâkî fırakî'l-Müslimîn*, Mektebetü'r-rıdvân, 2005.

Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev.: Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

Şener, Abdülkadir, “Şiiliğe Göre Fürûu'd-dîn” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993, s. 451-474.

Şeyh Mufid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man b. el-Muallim, *Evâilu'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temiru'l-âlemî lielfiyeti Şeyh Müfid, 2000.

\_\_\_\_\_ *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh*, thk. Mehdi Necef, el-Mü'temiru'l-âlemî, 2000.

\_\_\_\_\_ *Hulâsatu'l-icâz fi'l-müt'a*, thk. Ali Ekber Zemânî, el-Mü'temiru'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfid, 1371.

Şeyh Nâsır, Ayetullâhi'l-uzmâ Mekârimu'ş-Şirâzî, *Kitâbu'l-hums ve'l-enfâl*, Kum: Medresetu İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1428.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bakır el-Kümmî (v. 381), *Man lâ yahduruhu'l-fakîh*, Beyrut: Müessesetü'l-âlemî, 1986

\_\_\_\_\_ *Risâletü'l-i'tikâdâti'l-İmâmiyye*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, Ankara 1978.

\_\_\_\_\_ *el-İ'tikâdât*, thk. Isâm Abdüsseyyid, Kum: el-Mü'temiru'l-âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh Müfid, 1413.

Sofuoğlu, Cemal, "Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 24, s. 530-538.

Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-murtazâ, 2006.

Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Horasân, Merkezü'l-ebhâsî'l-akîde.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993, 5. baskı.

Ünal, Halit, "Cem", *DİA*, Ankara 1993, c. 7, s. 277-278.

Üstün, İsmail Safa, "Velâyet-i Fakih", *DİA*, Ankara 2013, c. 43, s. 19-22.

Üzüm, İlyas, "İsnâaşeriyye", *DİA*, Ankara 2001, c. 23, s. 147-153.

\_\_\_\_\_, "Şia", *DİA*, Ankara 2009, c. 39, s. 116-120.

\_\_\_\_\_, "Recat", *DİA*, Ankara 2007, c. 34, s. 504-506.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993.

Zahîr, İhsan İlâhi, *Şia'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev.: Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara 1984.

Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dimeşk: Dâru'l-fikr.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kurân*, Matbaatü İsâ el-bâbi'l-halebî, 3. baskı.



## **“İSTİKLAL HARBİ GAZETESİ” HABERLERİNDE RUSYA'NIN DURUMU: 15 MAYIS 1919-14 MART 1920 TARİHLERİ ARASI**

Hasan KARACAN\*

### **Özet**

Bu makalede, 15 Mayıs 1919 ile 14 Mart 1920 tarihleri arasında Ankara'da günlük olarak yayımlanan “İstiklal Harbi Gazetesi”nde çıkan Rusya ile ilgili haberler incelenmiştir. İncelenen gazeteler Ömer Sami Coşar tarafından Yeni İstanbul gazetesine ek olarak okuyuculara sunulmuştur. Coşar, Osmanlıca yayımlanmış olan bu gazeteleri aslına sadık kalarak Latinize etmiş ve günümüz araştırmacılarının istifadesine sunmuştur. İşte bu çalışmada iç savaş, iç savaşta İngilizlerin durumu, Türkiye'ye göç eden muhacirler, Mustafa Kemal Paşa'nın Rusya ve Bolşevizm hakkındaki görüşleri, Türkiye'de Rusların kurduğu cemiyetler, Türkiye'de Bolşevizm propagandaları, Kafkasların tanınması, Türkiye'yi müttefik yapma çabaları, İngilizlerin Rusya ile ticaret müzakereleri, Rusya müslümanlarının talepleri, Rusya ile anlaşma ve Mustafa Kemal Paşa'nın uyarıları gibi daha önce üzerinde pek durulmamış meselelere değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İstiklal Harbi Gazetesi, Rusya, Sovyetler Birliği, Bolşevik, General Denikin, Rus Haberleri, Rus Muhacirleri.

\*\*\*

**The State of Russian in “İstiklal Harbi Newspaper”: Dates  
Between 15, May 1919 to 14, March 1920**

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

### **Abstract**

In this article between the period of May 15, 1919 and March 14, 1920 published on a daily basis" Newspaper of İstiklal Harbi" news related to Russia were investigated. Researched newspapers presented in addition to the readers by Omar Sami Coşar with "the New Istanbul" newspaper. Cosar faith fully translated in Turkish alphabet the newspaper that were published in Ottoman language and today has served to researchers and readers. We presented your benefit these publications that took place events related to Russia such as civil war in Russia, the British state in civil war, refugees who migrated to Turkey, Mustafa Kemal Pasha's views about Russia and Bolshevism, the established Russians communities in Turkey Bolshevism propagandas in Turkey, the Caucasus recognition, Turkey's efforts to allies, the British trade negotiations with Russia, the demands of Russian Muslims, and Mustafa Kemal Pasha deal with Russia's warnings at that time.

**Key Words:** Newspaper of İstiklal Harbi, Russia, The Soviet Union, Bolshevik, General Denikin, Russian News, Russian Immigrants.

### **Giriş**

Birinci Dünya Savaşı'nda Rusların Almanlara yenilmesi, Çanakkale'de Fransız ve İngilizlere karşı (1914) savaşı Türkiye'nin kesin bir üstünlük sağlaması ile Rusların boğazlara ve İstanbul'a sahip olma hayali sona ermiştir. Bu olayların sonucunda Rusya'da iç karışıklıklar meydana gelmiştir. Çarlık içindeki toprak ağaları ile zengin ve yoksul köylüler arasında komünistlerin de kışkırtmasıyla çatışmalar çıkmıştır. Bunun üzerine çarlık, müttefiklerinden yardım talep etmiş, Avrupalı müttefikleri özellikle İngiltere yardım etmek için harekete geçmiştir. Böylece Rusya'da iç savaş başlamıştır. İhtilalcilerin emrindeki Kızılordu ile Çar taraftarları arasında büyük bir mücadele başlamıştır. Türkiye ile Rusya'nın kaderi bu dönemde kesişmektedir. Anadolu'daki karışıklıktan istifade eden azınlıklar bir hak (toprak) talebinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda Rusya'daki azınlıklar da (Gürcistan, Ermenistan) toprak talebiyle harekete

geçmişlerdir. Bu ortak kader Bolşevikler tarafından dikkate alınmış ve eski anlaşmaları –ki bu anlaşmalar Türkiye aleyhine idi- iptal edilerek zeytin dalı uzatılmıştır. 3 Mart 1918’de Brest-Litovsk anlaşması imzalanarak Ardahan, Kars ve Batum şehirlerinden Rus askerleri ve idari görevlileri çekilmişlerdir.<sup>1</sup>

Bu çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için çalışmalar alt başlıklar halinde düzenlenmiştir. Bu alt başlıkların temel ayırım noktası, gazetenin vermiş olduğu haberlerin kronolojik aktarımına dayanmaktadır. Makale şu başlıklar altında toplanmıştır: Rusya’da iç savaş, İngilizlerin bu süreçteki rolü, Atatürk’ün Rusya’daki durum hakkındaki görüşleri, Türkiye’ye iltica eden Ruslar, Türkiye’de Bolşevizm propagandaları ve bazı anekdotlardır.

### 1. Rusya’da İç Savaş

Girişte de belirtildiği gibi Rus ordularının 1. Dünya Savaşı’nda başarısız olması nedeniyle Bolşevikler ayaklanmıştır. Bu ayaklanma neticesinde “Lvov Hükümeti” düşürülmüş, bu hükümetin yerine Kerenski hükümeti getirilmiştir. Bu değişime rağmen iç karışıklıklar hız kesmeden devam etmiş ve bunun sonucunda ayaklanmaların başlamasından bir gün sonra, 7 Kasım 1917 Rusya’da hükümet değişmiştir. Bolşevik hareketinin lideri V. İ. Lenin Halk Komiseri Divanı’nın başına geçerken aynı zamanda Bolşevik Hükümeti’nin başkanı olmuştur.<sup>2</sup> Bolşevik iktidarına karşı Çar taraftarlarının harekete geçmesiyle İç Savaş Haziran 1918’de iç savaş başlamıştır. Bolşeviklere karşı Kazaklar, Tatarlar, Toprak sahipleri, bürokratlar, askerler ve siyasilere oluşan geniş bir muhalefetin katılımıyla “Beyaz gönüllüler Ordusu” adı verilen bir ordu isyan hareketini başlatmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Saray, Mehmet, *Atatürk’ün Sovyet Politikası*, Damla Neşriyat, İstanbul 1990, s. 1-15.

<sup>2</sup> Karadoğan, Umut C., “İşgal Döneminde İstanbul ve Gelibolu’daki Bolşevik Aleyhtarı Wrangel Ordusu”, *Bilig*, Sayı: 52, Bahar Sayısı 2011.

<sup>3</sup> Kocabaşoğlu, Uygur ve Metin Berge, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, Kebikeç yay. Ankara 1994, s. 177.

Bir başka kaynakta, Rus iç savaşı, Ekim Devrimi'nde başa geçen Bolşevikler ile muhalif Rus siyasi parti örgütleri arasında yaşanan savaş olarak belirtilmektedir. Bu savaş, Sovyet Rusya'ya bağlı Bolşevik vekomünizm karşıtları ile 'na bağlı Beyaz Ordusu arasında geçmiştir. Savaşı Sovyet Rusya'nın yani Bolşeviklerin kazanmasıyla tarihteki ilk sosyalist yönetim iş başına gelmiştir.<sup>4</sup> Ünlü tarihçi Smith'e göre bu iç savaş taht mücadelesinin Rusya'yı kaosa sürüklediği 1605-1613 “İstirap Devri”nden beri eşi görülmeleyen düzeyde bir çekişmeye ve anarşiye yol açmıştır.<sup>5</sup> Rusya'daki iç savaşla ilgili detaylı bilgiler İstiklal Harbi gazetesinde aşağıdaki gibi yer almıştır.

16 Mayıs 1919 tarihli İstiklal Harbi Gazetesi'nde “Rusya'da İç Harp” manşetinin yer aldığı haberde I. Dünya Savaşı'nın bitmesi ve antlaşmaların imzalanmasına rağmen dünyanın birçok yerinde silahlı mücadelenin devam ettiği bildirilmiştir. Rusya'da ise ciddi bir iç savaş devam etmektedir. 9 Mayıs 1919'da Paris'te yapılan bir toplantıdan sonra müttefiklerin resmen tanımaya karar verdikleri General Kolçak'ın 300 bin kişilik kuvvetiyle Kızılordu arasında çarpışmaların şiddetlendiği yazılmaktadır. Kolçak'ın birçok noktalarda ilerlediği, bu arada güneyde bir başka Bolşevik aleyhtarı bir Rus general olan Denikin'in de taarruza geçtiği öğrenilmiştir. Diğer taraftan General Yudenic'in Petrograd'a karşı taarruza hazırlandığı, kuzeyde ise General Milner'in Bolşevikler üzerindeki baskısını artırdığı yazılmaktadır. Londra'daki siyasi çevrelerin, Kızılordu'nun bu baskılara yenileceği ve Bolşevik rejiminin çökeceği tahmin edilmektedir. Bunun yanında, Kızılordu bir yandan içteki muhaliflerle diğer yandan Polonya ile savaşmaktadır.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Krivosheev, G. F., Erickson, John, *Soviet Casualties and Combat Losses in the Twentieth Century*, Greenhill Books, London 1997, S. 7-38

<sup>5</sup> Smith, S.A., “*Rus Devrimi*”, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, kültür kitaplığı, Ankara, 2010, s. 65

<sup>6</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 16 Mayıs 1919, Sayı: 2

25 Haziran 1919'da "Kızılordu Kafkasya'ya Doğru İnmeye Başladı" manşeti yer almaktadır. Haberin içeriğinde Beyaz Rus kuvvetlerinin bozguna uğrayarak çekildikleri ve Kızılordu'nun Kafkasya'ya doğru inmeye başladığı bildirilmektedir. Habere göre orada bulunan Amerikan uzmanları da İngilizlerin Kafkasya'ya yığılmış oldukları kuvvetleri suratle İran sınırına doğru çekmekte oldukları bilgisini vermişlerdir.<sup>7</sup>

15 Temmuz 1919'da "Rusya'da İç Savaş: Petrograd Kuşatıldı" manşetiyle Fransız gazetelerine dayanılarak verilen haberde, İngiliz donanması tarafından desteklenen Rus Çarlık ordularının başkent Moskova'yı zaptetmek üzere oldukları bildirilmektedir. İçerikte yine Fransız gazeteleri referans gösterilerek, Rusya'da iç savaşın en şiddetli devresine girildiği ve kuşatılmış olan Çarlığın eski başkenti Petrograd'ın her an düşme ihtimalinin bulunduğu bildirilmektedir. Petrograd'a karşı Beyaz Rus ordularının taarruzlarını denizden İngiliz donanması desteklemektedir. Taarruza "Kuzey Rus Ordusu", Finlandiyalılar, Estonyalılar, ve Letonyalılar katılmaktadır. Bu müşterek taarruzlara Kızılordu'nun dayanamayacağı yazılmaktadır. İngilizler, Kızılordu'ya karşı muhtelif cephelerde savaşmakta olan Beyaz Rus ordularını şöyle anlatmaktadır:

- Finlandiya tarafı: General Yudenic karargahı ve General Bilikov, Rodzianko ve Bolakoviç gönüllüleri. Buna Kuzey Rus Ordusu denilmektedir.

- Daha Doğuda, Ladoga gölü civarında Fin Birlikleri

- Murmanya'da İngiliz gönüllü birlikleri

- Doğuda Orenburg, Kuzeyde Kolçak ordusu (Son zamanlarda ricat (geri çekilme) eden bu ordunun şimdi toplanmakta olduğu ve Moskova üzerine yürüyeceği bildirilmektedir.)

- Güneyde General Denikin Ordusu

---

<sup>7</sup> A.g.g., 25 Haziran 1919, sayı: 37

• Güneybatıda General Gregoriev'in beyaz ordusu. Bu general Kırım'dan Astrahan'a kadar kendi hesabına çalışmaktadır. Kolçak kendisini henüz tanımamaktadır.

Çarlık Rusya'sının mevcut durumuna binaen Sovyet Komünist Partisi merkez komitesinde yapılan bir toplantıda Petrograd'ın sonuna kadar savunulması hususunda karara varılmıştır. Lenin ve Troçki'nin müdahaleleri üzerine şehrin tahliyesi fikrinden vazgeçilmiştir.

Kolçak hükümeti tarafından buraya gönderilen heyetin başkanı olan General Dragomirov gazetecilere verdiği beyanatta “*Rusya kurtulur mu?*” sorusuna ümitli bir cevap vermiştir: “*Riyazi hakikat, şimdiye kadar kazandığımız muvaffakiyetler ümitlerimizde haklı olduğumuzu gösterdi. Şu anda milli toprağın yedide biri olan 30-40 milyon civarında insan Bolşeviklerin boyunduruğundan kurtarıldı*” demiştir.<sup>8</sup>

19 Ağustos 1919 tarihli dış haberler arasında Polonya-Sovyet savaşının şiddetle devam ettiği yazılmaktadır. Minsk kuzeyinde Leh kuvvetlerinin Kızılordunun taarruzlarını geri püskürterek ileri hareketlerine devam ettikleri yazılmıştır.<sup>9</sup>

10 Ekim 1919 tarihindeki “Rusya’da İç Savaş Şiddetleniyor” manşetiyle verilen haberde Rusya’da iç savaşın bütün şiddetiyle devam ettiği bilhassa kuzey bölgesinde General Yudenic’in Petrograd üzerine saldırıların son günlerde geliştiği ve şehrin her an düşebileceği bildirilmektedir. Fransız gazetelerinden edinilen bilgilere göre Lenin, Petrograd’ın tahliye edilmesi gerektiğini söylemiş ise de Kızılordu’yu kuran Tiroçki buna şiddetle karşı çıkmış ve kendisi de zırhlı treni ile Petrograd’a hareket etmiştir. Rusya’nın diğer bölgelerinde Denikin ve Kolçak orduları da Bolşeviklere karşı saldırılarına devam etmektedir. Ayrıca siyasi çevreler, her taraftan

---

<sup>8</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 15 Temmuz 1919, Sayı: 55

<sup>9</sup> A.g.g., 19 Ağustos 1919, Sayı: 116

kuşatma altında olan Bolşeviklerin yakında yenileceğini tahmin etmektedirler.<sup>10</sup>

3 Ocak 1920 tarihli gazetede ikinci haber olarak Fransız gazetelerine dayandırılan “Beyaz Rus Orduları Dağıldı” başlığıyla Beyaz Rus ordularının ricat halinde oldukları yazılmaktadır. 1920 yılındaki durum şu şekildedir:

- *Omsk’u tahliye mecbur kalan Kolçak ordusu İrkutsk’a doğru çekilmektedir. Gerisinde bulunan Bolşevikler, Kolçak’ın bu şehirle irtibatını dâhil kesmeleri muhtemeldir.*

- *Denikin ordusu ise Karadeniz kıyılarına doğru geri püskürtülmüşlerdir. Bu ordu bundan birkaç ay önce bu kıyılardan hareket ederek süratle ileri bir harekette bulunmuş ve hatta Moskova’nın 300 kilometre yakınlıklarına kadar gelmişti. Şimdi ise bu ordu da panik halindedir.*

- *Yudeniç’in kumandasındaki Kuzey ordusu ise tamamıyla dağılmıştır. Bu ordunun da bir ara Petrograd’ı ele geçireceği ümit edilmişti.*

- *Fransız gazeteleri, Batı’nın da yardımıyla teşkil edilmiş olan Bolşevik aleyhtarı Kuzey, Güney ve Sibiry ordularından artık ümit kesilmesi gerektiği belirtilmektedir.*

- *Temps gazetesi bir makalesinde, Beyaz Rus ordularını Bolşevik prensiplerinin değil fakat başında Tiroçki’nin bulunduğu mukabil bir askeri teşkilatın yenilgiye uğrattığını yazmaktadır.<sup>11</sup>*

9 Şubat 1920 tarihli gazetede “Kızılordu dün Odesa’ya girdi” başlığı yer almaktadır. Kızılordu birlikleri 14 saat devam eden çarpışmalardan sonra Odesa’yı işgal etmişlerdir. Denikin ordusunun bu bölgedeki kuvvetlerinin önemli bir kısmı esir düşmüştür. Geri kalan birlikler ise Romanya taraflarına silahlarını bırakarak kaçmışlardır. General Denikin ile güney ordusunun geri kalan kısmı

<sup>10</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 10 Ekim 1919, Sayı: 130

<sup>11</sup> A.g.g. 3 Ocak 1920, Sayı: 200

ise Karadeniz'in kuzey doğusunda Novorosisk'e doğru geri çekilme halindedir. Denikin, İngiliz amiralliğiyle temas kurmuş ve buradaki kuvvetlerinin Kırım'a nakledilmelerini istemiştir. Bu durumda Beyaz Rus ordularının Bolşevik saldırılarına karşı son savunma hattını Kırım'da kurmaya karar verdikleri anlaşılmıştır. Odesa ile Novorosisk rıhtımları İstanbul'a doğru kaçmak için vapur bekleyen binlerce halkla doludur. Diğer taraftan Beyaz Rus generallerinin de birbirlerine girdikleri öğrenilmiştir. Denikin, Orlov adında bir kumandanın kendisini devirmek için hazırlıklar yaptığını iddia ederek onun ve bütün arkadaşlarının tutuklanmasını emretmiştir. Ayrıca Denikin tarafından 8 Şubat 1920'de yayınlanan bir emirnamede üç general de emekliye sevk edilmiştir. Bunların arasında halen Kırım'da bulunan Vrangel de bulunmaktadır. Karadeniz'de bulunan ve Beyaz Rus ordularına yardım etmekte olan İngiliz donanmasının kumandanı Amiral Seymur, Beyaz Rus generalleri arasındaki bu kavgaları yatıştırmaya çalışmaktadır.<sup>12</sup>

Gazetenin 13 Şubat 1920 tarihli sayısında “Batım'un tahliyesi dün sabah başladı” haberi yer almaktadır. Haberde İngiliz kuvvetlerinin dün sabahtan itibaren Batım'dan ayrıldığı belirtilmiştir. Buradaki İngiliz Yüksek Siyasi komiseri Wardrop, bu haberi Londra'ya bildiren ve “çok acele” kaydı ile çektiği telgrafta dört gündür hiçbir telgraf almamış bulunduğunu da kaydetmekte ve istifasını sunmaktadır. Wardrop, Harbiye Bakanlığı'nın bu kararından çok ciddi gelişmeler doğacağını ve kendisinin İngiliz prestiji ile menfaatlerine gelecek zarardan, ölebilecek kimselerden katiyen mesul olmadığını bildirmiş, kendisine danışılmadan alınan bu karar karşısında artık hükümetin itimadını kaybetmiş olduğunu düşünüp istifa ettiğini ilave etmiştir.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 9 Şubat 1920, Sayı: 231

<sup>13</sup> A.g.g., 13 Şubat 1920, s. 235

## 2. Cemiyetin Kurulması

18 Temmuz 1919'da "Rus Muhacirleri" başlığıyla verilen haberde, İstanbul'da bulunan Rus muhacirlerinin, Bolşeviklerin tahliye etmiş oldukları memleketlerine sevk ve iadelerine yardım etmek üzere bir Rus Cemiyetinin kurulduğu duyurulmaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca Beyaz Rus muhacirlerine destek olmak amacıyla Nisan 1920'den Eylül 1923'e kadar faaliyet gösteren *Rus Zemstvos Birliği* kurulmuştur. Bu cemiyet, özel geceler vasıtasıyla topladığı aynı yardımlarla muhacirlerin konaklama, iş kurma, nakış kursları, eğitim ve benzeri hizmetlerini yapmıştır.<sup>15</sup>

## 3. Mustafa Kemal Atatürk'ün Rusya'da ki Duruma İlişkin Görüşleri

24 Temmuz 1919 tarihli gazetede "Mustafa Kemal'in İlk Büyük Nutku" manşetindeki haberde, Mustafa Kemal'in Erzurum Kongresinde (23 Temmuz 1919) Türkiye'nin içinde bulunduğu şartlar ve dünya vaziyeti hakkında geniş bilgiler veren nutkunda, Rusya ve Kafkasya hakkında bazı açıklamalarda bulunulmuştur, bu açıklamanın "İflasa Mahkum Hükümler" bölümünde e, f, g maddeleri aşağıdaki gibidir:

"... e) ahiren devletler arasında hasıl olan rekabet münasebeti ile İngilizlerin Kafkasyadan kamilen çekilmesine karar verilmiş ve tatbikat bir müddeten beri başlamıştır. İtalyan kuvvetlerinin Batum tariki ile Kafkasya'ya gelmesi mukarrer ise de İtalya ve Kafkasya'daki ahvali dahiliye münasebeti ile bu kararın tatbikinden korkuyorlar.

f) İstiklal-i millilerini tehlikede gören ve her taraftan istilaya maruz kalan Rus millet bu tahakküm-ü umumiyeye karşı bütün efrad-ı milletinin

<sup>14</sup> A.g.g., 18 Temmuz 1919, s. 58

<sup>15</sup> The "Farewell" Almanac, Spassibo, İmprimerie Babok et Fils 1: V-XLVII, 1924, Karadoğan, Umut C. "İşgal Döneminde İstanbul ve Gelibolu'daki Bolşevik Aleyhtarı Wrangel Ordusu", *Bilig*, Sayı: 52, Bahar 2011, s. 145

*kudret-i müşterekesi ile çarpışıp ve umumun malumu olduğu veçhile bu kuvvet kendi memleketleri dahilinde galebe çalmış ve kendi üzerine musallat olan milletleri de daire-i nüfuz ve sirayetine almakta bulunmuştur.*

*g) Şimali Kafkas, Azerbaycan ve Gürcistan birbirleri ile ittihat ederek mevcudiyet-i milliyeleri aleyhine yürümek isteyen Denikin ordusunu harben tazyik ve Karadeniz sahiline sürmüştür...”<sup>16</sup>*

#### **4. Rusya’da ki İç Savaşta İngilizlerin Durumu**

25 Temmuz 1919’da “İngilizler Rus iç Harbinde 411 ölü verdi” başlıklı habere göre Avam Kamarası’ndan Mösyö Foster Kasım 1918 tarihinden beri Rusya’da Bolşevik iktidarına karşı gönüllü olarak Kızılordu’yla savaşmış ve bunun yanında Beyaz Rus askerlerini de silahlandırarak mücadele etmiştir. O tarihten itibaren Ondokuzu subay olmak üzere 411 askerin öldüğü bildirilmiştir.

Aynı tarihli gazetenin ikinci sayfasında Arkhangelsk’te İngilizler tarafından Kızılordu’ya karşı kurulan “Rus Gönüllüleri” arasında isyan çıktığı ve beş İngiliz subayının öldürüldüğü bildirilmiştir. Londra’da yayınlanan Daily Chronicle gazetesine dayandırılan haberde yüksek maaşlı askerler Petrograd savaşında yer almış ve kendilerine “Rus Gönüllüleri” adını verdikleri birliği kurmuş ve amacı Bolşeviklere karşı savaşmak olan bu birlikte isyan çıkmıştır, 200 kişi oldukları anlaşılan bu olayda birliğe sızmış olan Bolşevikler isyan başlatmış ve beş İngiliz ve dokuz Rus askerini orada öldürmüşlerdir. Oradaki silahları da alarak kaçan bu Bolşevikler orman istikametinde kaçmışlardır. Diğer taraftan İngiliz donanması tarafından desteklenen Beyaz Rus kuvvetlerinin Finli ve Estonyalıların yardımıyla Rusya Çarlığı’nın eski başkenti Petrograd’a karşı yaptıkları taarruzlar tamamiyle durmuş ve her an düşmesi beklenen Petrograd Bolşeviklerin elinde kalmıştır.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 24 Temmuz 1919, Sayı: 63

<sup>17</sup> A.g.g., 25 Temmuz 1919, Sayı: 64

30 Temmuz 1919 tarihli sayıda “İngiltere Kafkasya’dan Kuvvetlerini Çekiyor” başlığıyla duyurulan haberde Avam Kamarası’nın 29 Temmuz’daki toplantısında Rusya’daki durumun ele alındığı bildirilmiştir. Soruları cevaplandıran Churchil, Savunma Bakanlığına atandıktan sonra Rusya’da taahhütler altına girmediğini, Denikin ve Kolçak Orduları’nın geçen yıl olmadığını, bu orduların büyük kuvvet teşkil ettiğini, bu orduları silahlarla desteklediklerini ve desteklemeye devam edeceklerini, bu orduların yaklaşık 300 bin asker olduğunu ve bunun da Bolşeviklere kıyasla üçte iki civarında olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Churchil, Beyaz Rus Orduları’nın galip geleceğini, Kızılordu’yu yeneceklerini ve bu zaferin ardından Kafkasya ve Sibirya’dan bütün askerlerini geri çekeceğini açıklamıştır.<sup>18</sup>

### 5. Türkiye’ye İltica eden Rusların Durumu

2 Eylül 1919 yılında “Beyoğlunda Rus Faciası” başlıklı haberde Bolşevik ihtilalinden dolayı göç etmiş olan Odesa vali yardımcısı Abrahamov ismindeki Beyaz Rus kendisini Boris isminde biri ile aldatan eşi Sonya’yı Browning marka tabancayla öldürdükten sonra kendisini de vurarak intihar ettiği bildirilmiştir. Bu olay Asmalımesçit sokağındaki Ünyon otelde meydana gelmiştir.<sup>19</sup>

25 Aralık 1919 tarihli sayıda “Rusya’dan Şehrimize (İstanbul) Mülteci Akını Başladı” başlığıyla verilen haberde Denikin’in idaresindeki Beyaz Rus Orduları’nın Bolşevikler önünde geri çekildikleri ve Odessa’nın düşmek üzere olduğu bildirilmektedir. Bunun sonucunda Rus mülteci akını ülkemize başlamıştır. Bilhassa bu mültecilerin zengin ailelerden oldukları yazılmıştır. İstanbul’daki itilaf zabıtası bu ani göçlere karşı tedbirler alma gereği duymuştur. Bu tedbirler arasında iskân ve iâşe önemli yer tutmaktadır. Paris’ten gelen haberlere göre de Kızılordu’ya karşı bir süreden beri İngiltere’nin maddi yardımı ile savaşı yürütmekte olan Denikin’in

<sup>18</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 30 Temmuz 1919, Sayı: 68

<sup>19</sup> A.g.g., 2 Eylül 1919, Sayı: 130

ordusu ikiye bölünmüştür. Vrangel ordusunun müşkül bir durumda bulunduğu ve Beyaz Rusların yakında Odessa'yı tahliye etmek zorunda kalacakları bildirilmektedir. Bundan bir süre önce de Beyaz Rus orduları Kharkov ile Kiev'i tahliye etmişlerdir. Moskova ise, Bolşevik ordularının bütün cephelerde ilerlemekte olduklarını açıklamaktadır.<sup>20</sup>

16 Ocak 1920 tarihli gazetede "Rus muhacir akını başladı" başlığında ikinci bir haberde, İstanbul'a Rus muhacir akınının başladığı bildirilmektedir. Sovyet kuvvetlerinin Karadeniz sahillerine yaklaşmaları üzerine Odesa'da toplanan kalabalıklar buldukları gemilere büyük paralar vererek İstanbul'un yolunu tutmuşlardır. Bununla birlikte göçmenlerle dolu olan şehirde Rusların da gelmesiyle büyük sıkıntıların başlayacağı öngörülmektedir.<sup>21</sup>

29 Ocak 1920 tarihli gazetede "Dokuz bin Rus muhaciri Büyükkada'ya yerleşiyor" başlığı yer almıştır. 28 Ocak akşamı Pravda vapuru ile Odesa'dan şehrimize bine yakın mülteci daha getirilmiştir. Bunlardan bir kısmının karaya çıkmasına izin verilmiştir. İlgililer, peyderpey gelecek olan Rus mültecilerden dokuz bininin Büyükkada'ya yerleştirileceklerini ve bu yolda hazırlık yapıldığını bildirmişlerdir. Büyükkada'da binlerce kişinin yerleştirilmesi için şimdiden otellere, pansiyonlara ve birçok evlere el konmaya başlanmıştır. 9 bin kişi için gereken yatak, yorgan, yiyecek ve daha birçok ihtiyaç maddeleri dün Büyükkada'ya nakledilmiştir. Ada iskelesi bu eşyadan geçilmez bir hale gelmiştir. Kızıl ordunun süratle Karadeniz sahillerine yaklaşması ve Denikin ordusunun da bozguna uğraması nedeniyle Odesa'dan İstanbul'a mülteci akınının birkaç gün sonra daha da artması beklenmektedir. 28 Ocak'ta gelen Rus mültecilerden biri Odesa'da vaziyetin tahammül edilmez bir hale geldiğini, rıhtımlarda feci manzaralar görüldüğünü söylemiş ve demiştir ki: "Hamallar eşyayı taşımak için binlerce ruble istiyorlar."

---

<sup>20</sup> A.g.g., 25 Aralık 1919, Sayı: 193

<sup>21</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 16 Ocak 1920, Sayı: 211

Mesela 6 piyanoyu vapura bindirmek için 15 bin ruble istemişlerdir. Piyanolardan biri de yolda kaybolmuştur. Odesa'da sekiz veya on günlük kömür kaldığı ve bu da bitince şehirde elektrik ve su bulunmayacağı belirtilmektedir.

İstanbul gazetelerinden bazıları, Rusya'dan gelen bu mülteci akını karşısında ki bunların arasında çok sayıda Rum da bulunmaktadır, hükümeti uyarmaya çalışmakta ve şöyle demektedirler: Memleketin ekonomik durumu malumdur. Gerek İstanbul, gerekse Anadolu kendi vatandaşlarını bile güç besliyor. Hayat pahalılığı, mesken buhranı, memleket kendi çocuklarını bile güç barındırıyor. Gelen telgraflar Büyükkada'nın Yunan muhacirlerine iskân yeri olacağını bildirmektedir. Diğer taraftan Trakya'ya da Yunan muhacirlerinin doldurulduğu haber alınmıştır. Trakya ve İstanbul'un durumu mevzubahis olduğu ve Venizelos'un da halkın oyuna müracaat lakırdısını ortaya attığı şu sırada hükümet bütün kuvveti ile buna mani olması gerektiğini bildirmektedir.<sup>22</sup>

31 Ocak 1920'de Akşam gazetesinde yayımlanan "Rusya muhacirleri İstanbul'a doluyor" başlıklı köşe yazısı şöyledir:.

*... Biçare İstanbul bir sefalet ve muhaceret (göç) şehri oldu. Sanki kendi derdi kendine yetmiyormuş gibi bir de etraftan gelenlerin Odesa'dan, Batum'dan silip süpürülerek buraya dökülen göçmen Rus kabilelerinin sefil ağırlığını yükleniyor. Şehrin asıl sakinleri arasında sanki yıpranmış, renksiz, lekeli bir yama gibi duruyor. Şehrin halkı kâh Ruslara, kâh Avrupa şehirlerinden dökülen yabancılara bir otelci, bir hancı bir Yahudi simsar kabilinden tuhaf, biçimsiz bir durum alıyor.*

*Hergün bir- iki vapur geliyor. Kah Akdeniz'den, kah Karadeniz'den renk renk ağırlıklarını getiriyor. Fena, çekilmez bir yük gibi limanın kenarlarına boşaltan ızdırıp yalnız döküldükleri yerlerde durmuyor, otellerin odalarına, caddelerin üzerlerine, şehrin çarşılarına yayılarak tıpkı yabancı*

<sup>22</sup> A.g.g., 28 Ocak 1920, Sayı: 222

memleketlerden gelmiş ve gözlerin alışmadığı yabancı ve kötü tüccar malı gibi insanda hoşla gitmeyen tesirler bırakıyor.

Dün gazetelerde adaya yeniden dokuz bin Rus muhacirinin geleceği yazıldı. Harpten evvel bunu işitsem “muhakkak ada batar” der inanmaz, kabul etmezdim. Şimdi adada dokuz bin Rus akla tabii geliyor ve fevkalade bir tesir yapmıyor. Sanki ada gayet geniş ve bunların herkesi evinden çıkarıp rahatsız etmeye hakkı varmış gibi zihnim olayı tabii bir anlayışla kabul ediyor. Hâlbuki dokuz bin muhacir demek şehirdeki geçim buhranını arttırmaya dokuz bin sebep demek. Yiyen içen dokuz bin ağız demek!

Geçen sene Rusların bir gelişinde İstanbul bu ziyaretten bir iki şey öğrendi. Evvela kumar müthiş genişledi. Bolşeviklerden kaçan zengin Ruslar can sıkıntılarını gidermek için Beyoğlu'nun hususi apartmanlarında yeşil bakara ve poker masalarında geceleri sabahlara ve gündüzleri akşamlara kadar iskambil kâğıtlarıyla kendilerini avutmaya koyuldular. Sonra bununla da yetinmediler. Kumarı hepimizin iliklerine soktular. Ve İspanyol nezlesi nasıl öksürüğünü bırakıyorsa bunlar da illetlerini bize aşılıyarak gittiler. Her gün caddelerde, süthanelerde, otomobillerde kürklerine bürünmüş ağır yürüyüşlü, mavi bakışlı, sarı saçlı, .....zengin Rusları seyrede ede gözlerimiz garip görüşlerle zaten yorulmuştu. Bunların gölgeleri yavaş yavaş şehrin duvarlarından silinirken yeniden bir ses “Adaya dokuz bin Rus geliyor” diyor.

Bu dokuz bin Rus halkı ve hükümeti yakından yakma, için için düşündürüyor. Cami avlularında, yangın yerlerinde, soğuk, izbe, çamurlu arsa ve harabeler üzerinde İstanbul'un bin bir musibetinden çıkmış zavallı insan artıkları, her gün birer eza ve ıstırap ile ölüp gidiyor. Bunlara barınacak bir dam altı, ısınacak bir mangal başı bulunmuyor. Şehrin emininden en adi neferine kadar kimse bunları düşünmüyor. Kimse bunları bir itina ve dikkate layık saymıyor. Sonra dokuz bin Rus geliyor dendiği zaman Bolşeviklerin ..... hudutlarından dışarı attıkları bu dokuz bin kişi için sanki arkalarındaki kürkler ve boyunlarındaki pahalı inciler yetişmiyormuş gibi buradaki evler boşalıyor, azizler gibi karşılanır gibi yerler ve yurtları gelmeden hazırlanıyor.

*Fatih'ten Edirne Kapısı'na kadar uzanan harap yangın duvarları arasında her gün her gece insanlık ıstırabının ve elemnin türlüğü duyuluyor. Soğukta can veren ve yağmur altında doğuran, geceyi açıkta aç ve biilaç geçiren, karanlık arasında her yeni sabahı yeni bir ümitle bekleyen emeksiz, elbisesiz, zavallı Müslüman kadınlarının sesi sedası kimsenin kulağına gitmiyor ve bu hal kimsenin merhametine dokunmuyor. Kimse bunu elim, olağaniüstü bir olay gibi kabul etmiyor.*

*Fakat adaya dokuz bin Rus geliyor denildiği zaman herkesin gözü açılıyor. Bir çok meraklılar yeni ve tuhaf bir şey görecekler gibi garip bir hisse tutuluyor. Fırsat düşkünü, tellal ruhlu kimseler yeni altınların ümidi ile titriyor, seviniyor. Para ve aristokrasiye karşı kulluk duyan herkes bunlara şimdiden uzun uykular uyuyacak, hareketli kumaralar oynayacak, gülecek, eğlenecek, dans edecek yerler hazırlıyor. Yarın çarşılarda yeni seyyah gruplarına rastgeleceğiz. Bunlar ceplerinde altın, zihinlerinde tecessüs, ruhlarında fantezi şehrin geçim ve barınma buhranını biraz daha artıracaklar. Fakat bunların her keyfini, her arzusunu o harabedeki sefil kadınla aç alarak, pahalı şeyler alamayarak, hastalığı ölümü ile ödeyecek birisi harabede ölürlen diğeri için ada köşklerinde yapılan bu düğün hazırlığının sebebi ne? <sup>23</sup>*

13 Şubat 1920 tarihli gazetede İstanbul'a Rus muhacir akınının Odesa'dan ve diğeri Rus limanlarından devam etmekte olduğu bilgisi verilmektedir. Rus mültecilerin yeni gelenlerden bir kısmı Büyük ada'ya yerleştirilmeye başlanmıştır. Heybeliada dolunca diğeri adalara geçilecektir. Son gelen muhacirler arasında Beyaz Rus ordusu generallerinden Vrangel'in eşi ile çocuklarının bulunduğu öğrenilmiştir. Diğeri taraftan Rus generallerinden Fisher'in de karargâhına mensup yüz kadar subay ve aileleri ile birlikte Odesa'dan kaçtığı fakat kendisini getiren vapurun dümeninde arıza olması sebebiyle Şile'ye sığındığı öğrenilmiştir. Dümen tamir edilince bunlar da İstanbul'a geleceklerdir. Odesa'yı terk edenlerin sayısının 20.000 civarında olduğu öğrenilmiştir. İngiliz torpidoları bunlardan bir kısmını Sivastopol'a ve Novorosisk limanlarına, diğeri bir kısmını

<sup>23</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 31 Ocak 1920, Sayı: 224

da Romanya'ya götürmüşlerdir. Birkaç gün içinde yine muhacir akınlarının olacağı da beklenmektedir.<sup>24</sup>

14 Şubat 1920 tarihli gazetede “Adalar'a Rusya Muhaciri Doldu” haberi ile Büyükada ve Heybeliada'ların dolduğu bilgisi yer almaktadır. Yeni gelenlerin ise Kınalıada'ya yerleştirilecekleri bildirilmektedir. İtalyan bandıralı “Blak” vapurunun getirdiği yüzlerce mültecinin dün karaya çıkmalarına müsaade edilmemiştir. Büyükada ile Heybeliada tamamıyla dolduğundan önceki gün gelen 800 kadar Rus mülteci Kınalıada'ya çıkarılmışlardır. Kınalıada'daki Ruslara Amerikalılar bakacaklardır. Amerikan yardım heyeti mensupları dün adaya birçok yatak ve eşya taşımışlardır. Heybeli adada kalanlara ise Fransızlar nezaret etmektedirler. Kınalı ada dolduktan sonra sıra Burgaz'a gelecektir. Burgaz'a yerleştirilecek Rus muhacirlerinin kontrolünü de İtalyanlar üzerlerine almışlardır.<sup>25</sup> Kısaca özetlemek gerekirse Beyaz Rus muhacirlere Marmara bölgesinde Amerikalılar ile Fransızlar çok ciddi yardımlarda bulunmuşlardır. Amerikan donanması ve Kızılhaç altı yıllık sürgün hayatlarında her türlü desteği vermişlerdir. Haliyle onların bu maddi destekleri Türkiye'nin yükünü azaltmıştır. Yukarıda anılan ülkelerin dışında İngiliz ve İtalyan hükümetlerinin de zor durumda kalan Ruslara yardım ettikleri belirtilmiştir.<sup>26</sup>

2 Mart 1920 tarihli sayıda “Bir Rus Generali İstanbul'a Sığındı” başlığı yer almıştır. Haberin içeriğinde Sovyet aleyhtarı generallerden Vrangeli'nin birkaç gün önce ülkemize iltica ettiği ve Rus sefaret (elçilik) binasına yerleştiği bildirilmiştir. Daha önce gönderilmiş olan Vrangeli'nin eşi ve çocukları da Büyükada'da yaşamaktadırlar. Alman

---

<sup>24</sup> A.g.g. 13 şubat 1920, Sayı: 235

<sup>25</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 14 Şubat 1920, Sayı: 236

<sup>26</sup> Karadoğan, Umut C. “İşgal Döneminde İstanbul ve Gelibolu'daki Bolşevik Aleyhtarı Wrangel Ordusu”, *Bilig*, Sayı: 52, Bahar 2011, s. 141; Sarıhan, Zeki, (1996), *İstiklal Savaşı Günlüğü*, C.IV., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, s. 297; Doğanay, Rahmi, *Milli Mücadelede Karadeniz*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001, s. 184; The “Farewell” Almanac, Spassibo, İmprimerie Babok et Fils 1: V-XLVII, 1924

bilgilere göre, Sovyet orduları tarafından kuvvetleri dağıtılan General Denikin, kendisine karşı cephe aldıkları söylenen bazı Beyaz Rus generallerini ve bu arada Vrangeli emekliye sevk etmiş ve özellikle Vrangelin derhal memleketten ayrılmasını istemiştir. Vrangelin bunun üzerine İstanbul'a geldiği ilave edilmektedir. Son günlerde Rusya'dan yeniden önemli muhacir kabileleri gelmiştir.<sup>27</sup> General Vrangelin İstanbul'a gelişi bazı kaynaklarda 17 Kasım 1920<sup>28</sup> ve 8 Şubat 1920<sup>29</sup> diye belirtilmiştir. İstiklal Harbi gazetesinin verdiği haber dikkate alındığında ortaya farklı tarihlerin çıktığı görülmektedir.

Türkiye'ye göç eden Ruslarla ilgili araştırmaların az olması, aynı yıllarda İstanbul'un İtilaf devletlerince işgal edilmesindedir. Bu işgal, Rus muhacirlerin Türkiye'ye sığınmasını gündemden düşürmüştür. Ortalama olarak 300-350 bin dolayında Rus muhacir Türkiye'ye gelmiştir. Bu göç Türkiye'nin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda çok iz bırakmışlardır. Dalgalar halinde sığındıkları İstanbul'da hayatı oldukça zorlaştırmışlardır. Haliyle o yıllarda İstanbul'da Türkçe' den sonra en çok konuşulan dil Rusça olmuştur.<sup>30</sup>

Türkiye'ye gelen Rus muhacirlerle ilgili Umut Karadoğan'ın "İşgal döneminde İstanbul ve Gelibolu'daki Bolşevik aleyhtarı Wrangel ordusu" adlı makalesi ile Prof. Dr. Aydın Süer'in "Gelibolu'da Ruslar" adlı makalesi geniş bilgiler vermektedir.

## 6. Türkiye'de Bolşevizm Propagandaları

1 Aralık 1919 tarihli haberde "Bolşevik Propagandası Türkiye'ye Telsiz Yolu ile Gönderiliyormuş" başlığı atılmıştır. Haberde barış konferansındaki İngiliz heyetinin, Rusların Almanya

<sup>27</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 2 Mart 1920, Sayı: 245

<sup>28</sup> Şahiner, Kerime, "Bolşevik İhtilalinden Sonra Türkiye'ye Gelen Wrangel Ordusu ve Faaliyetleri", *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2003, 1 s. 144.

<sup>29</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr\\_Nikolayevich\\_Wrangel](http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr_Nikolayevich_Wrangel)

<sup>30</sup> Çiçek, Kemal. (2014), "Türk Milletinin Mültecilerle İmtihanı", *Bugün Gazetesi*, 24 Temmuz, s. 17

üzerinden Türkiye'ye Bolşevizm propagandasını telsiz yolu ile sokmakta olduklarına dikkat çekmektedir. Bahsi geçen Rus telsiz istasyonunun Berlin yolu ile Bolşevik propaganda malzemesini Türkiye'ye aktarmasına karşı İngilizlerin Alman hükümeti nezdinde müracaatta buldukları ve buna son verilmesini istedikleri bildirilmektedir. Fakat Almanya ile yapılan Versay Barış Antlaşması'nda bu duruma mani bir madde bulunmadığı da görüşülmüştür. İngilizler Türkiye ile kararlaştırılmış olan mütarekenin 23. maddesinin bu yasağı getirdiğini ileri sürmüşse de buna karşılık Alman idarecileri Türkiye ile müttefikler arasında kararlaştırılmış olan mütarekenin kendileri için bağlayıcı hüküm taşımadığına işaret etmişlerdir. İngiliz delegasyonu ancak Türkiye'de alınacak tedbirlerle Bolşevik propagandasının oraya aktarılmasının engellenebileceği tavsiyesi yapılmaktadır.<sup>31</sup>

3 Ocak 1920 tarihli gazetede Bolşeviklerin galibiyetinin İngilizleri ürküttüğü ileri sürülmektedir. İngiliz Akdeniz Donanması Kumandanlığı'nda siyasi müşavir olarak görev yapan Yarbay Luke tarafından hazırlanan ve İstanbul'da Yüksek komiserliğe sunulan bir raporda yayılmakta olan Bolşevik tehlikesine dikkat çekilmekte, Bolşeviklerin Türkiye'de ve bütün İslam dünyasında İngiltere aleyhinde geniş bir cereyan yaratmakta oldukları bildirilmiştir. Raporda Bolşeviklerin bu propagandada başarılı oldukları, Londra hükümetinin bu ciddi tehlikeye gerektiği şekilde önem vermediği belirtilmektedir. Yarbay Luke, Mustafa Kemal'in bütün İslam ülkelerinden gelecek delegelerle bir konferans toplamakta olduğunu bildirmekle ve konferansın toplanması halinde bunun tamamıyla İngiliz aleyhtarı bir hava yaratacağını, yayacağını da eklemektedir. Yarbay Luke'a göre bu konferansın neticelerinin İngiltere için çok önemli olacağı belirtilmektedir. Bunun yanında Bolşeviklerin İslam âleminde başarılı adımlar atmalarında; Yunan kuvvetlerinin bir İslam vilayeti olan Aydın'a gönderilmiş olmalarının büyük rolünün

---

<sup>31</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 1 Aralık 1919, Sayı: 173

bulunduğu ve Bolşevik idarecilerinin bu olaydan esaslı bir şekilde faydalandıkları da bildirilmektedir.

Yarbay Luke, Bolşevizmin önüne set çekmek amacıyla Azerbaycan Cumhuriyeti'nin İngiltere tarafından acele olarak tanınmasını istemektedir. Yarbay Luke'un tespitlerine İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiserliği'nde Siyasi Müşavir ve tercüman olarak çalışan Ryan da katılmaktadır.

Times gazetesine dayandırılan bir başka haberde ise Anadolu'da Bolşevizm'i yaymak ve Moskova'da bulunan İslam'ı Kurtarma Cemiyeti'ne İslam ahalisini İngiltere'ye karşı tahrik etmek için 5 milyon Ruble dağıtıldığı belirtilmektedir.<sup>32</sup>

8 Ocak 1920 tarihli sayıda "Şark Tehlikede" adlı başlıkta, Türkiye'de görev yapan Londra menşeli Morning Post Gazetesi muhabiri, Denikin'in mağlup olduğunu, Türk milliyetperverleri ile Bolşevikler arasında temas kurulmasından korkutulduğunu bildiren bir haberi telgraf olarak Londra'daki gazeteye gönderiyor. Telgrafın içeriği şu şekildedir: " *Buraya gelen haberlerden Denikin'in tamamıyla mağlup olduğu anlaşılmaktadır. Denikin, Rostov'da Bolşevik kuvvetlerini durduracağını söylemekte ise de, limanlara doğru Kızılordu'nun baskısı şiddetlenmektedir. Denikin'in başarısızlığı son zamanlarda Bolşeviklerin yardım almalarından ve Beyaz Rus ordularının da intizamsızlığından dışarı olmalarından ileri gelmektedir. Sözüne inanılır kimselerin fikirlerine göre, Rus milletinin -gerek Denikin taraflısı, gerek muhalif olsun- maneviyatı kırılmıştır. Denikin ordusuna mensup subaylar, İtilaf devletleri tarafından gönderilen erzak ve mühimmatı satarak ihtikâr (karaborsa) yapmışlardır. Mesela, Denikin ordusuna tahsis edilen ispirotodan votka yaparak sarhoş olan subaylar görülmüştür. Her ne kadar Denikin, şahsi itibarıyla pek mükemmel bir örnek olarak gösterilebilse de maiyet subayları onun aleyhine entrikalar çevirmektedir. Yakında Denikin'i devirerek yerine Çartaraflısı bir general olan Vartkal'ı getirmek için gayret sarf ettikleri de öğrenilmiştir.* Morning Post muhabiri, Denikin ordusu nezdindeki İngiliz askeri heyetinin bu

<sup>32</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 3 Ocak 1920, Sayı: 200

vaziyet karşısında Beyaz Rus ordusunu terk ederek Karadeniz sahillerine doğru hareket etmiş olduğunu da bildirmekte ve şunları eklemektedir: *Şark tehlikesidir. Bolşeviklerin imdi Anadolu'da yer tutmuş olan Türk milliyetperverleri ile temas kurmaları beklenmektedir. Türk meselesi halledilince, şartlar Türklere hoş görünmediği takdirde Anadolu'dan Hindistan'a kadar Bolşevizm anarşisinin yaygın bir hal alması tehlikesi vardır.*" diye bildirilmektedir.<sup>33</sup>

## 7. Kafkasların Tanınması Durumu

12 Ocak 1920'de "Paris'te Kafkasya'ya Dair Alınan Karar" başlığıyla verilen haberde İngiliz, Fransız ve İtalyan idarecilerin toplantısında Bolşevik kuvvetlerinin yarattığı endişeler ortaya konulmuş, buna karşın alınması gereken tedbirler ele alınmıştır. İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon Bolşevik kuvvetlerinin ilerlemesini durdurarak, Türklere birleşmelerinin engellenmesi gerektiğini ifade etmiş; bunun yanında Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan'ın desteklenmesi -hatta tanınması- gerektiğini belirtmiştir. Bu öneriye Fransa ve İtalya'da destek vermiştir. Amerika ve Japon heyetleri de ortak karara uyacaklarını ifade ederek destek vermiştir. Toplantı sonucunda İngiliz, Fransız ve İtalyan heyetleri ortak karara vararak Gürcistan ve Azerbaycan'ın resmen tanınmasını karara bağlamışlardır.<sup>34</sup>

## 8. Türkiye'yi Müttefik Yapma Çabaları

16 Ocak 1920'de "Bolşevizm'e Karşı Türk Milliyetçiliği" başlığıyla çıkan ve Paris'te yayınlanan Le Temps gazetesine dayandırılan haberde şu soru sorulmaktadır: "Türkler Bolşevizm'e karşı müttefikimiz olamaz mı?".

Fransız Dışişleri Bakanlığı çevrelerinin de görüşlerini aksettirmekle tanınan Le Temps gazetesi, başmakalesinde Türkiye meselesini ele almakta, Türk milliyetçiliğinin yeniden siyasi bir

---

<sup>33</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 8 Ocak 1920, Sayı: 204

<sup>34</sup> A.g.g., 12 Ocak 1920, Sayı: 207

kuvvet haline geldiğini, Anadolu'ya yeni bir ordu kuran şeflerinin İstanbul banliyösünden Toros'lara kadar kendilerine itaati sağladıklarını belirterek şu soruyu sormaktadır: "Bu Türk milliyetçiliği, ordusu ile birlikte bize çok borçlu bulunan bu memlekette normal hayatın sağlanmasında yardımcı olamaz mı?"

Le Temps Karadeniz sahillerine kadar inen Bolşevik tehlikesine de önemle değindikten sonra şu ikinci soruyu da sormaktadır: "Türkler Bolşevizm'e karşı müttefikimiz olamaz mı?" Le Temps aksi bir siyaset takip edilmesinin büyük hata olacağına da işaret etmekte ve bu arada, mütarekenin akdi şeklini de hatırlatarak İngiltere'ye çatmaktadır. Le Temps'e göre Cihan Harbinin sonlarına doğru Fransız Şark orduları Kumandanı Franşe Desperrey İstanbul'a bir taarruz planı hazırlamış, fakat bunu sezen Türk idarecileri de ellerinde bulunan savaş esirlerinden İngiliz generali Tovsend'i gizlice kullanarak ve yalnız İngiltere'ye başvurarak Mondros Anlaşmasını imzalamayı başarmışlardır. Fransız gazetesi, İngilizlerin Asir, Yemen, Batum ve İskenderun'daki menfaatlerini göz önüne aldığını, Anadolu'da neler olabileceğini düşünmediğini, Türk ordusunun silahlarını muhafaza etmesini sağlayan bir anlaşmayı bütün müttefikler adına imzaladığını yazmakta ve bunun neticesi olarak o günkü durumun ortaya çıkmış olduğunu eklemektedir. Son teşebbüs olarak Ali Rıza Paşa hükümetinin reformlarla ilgili vermiş olduğu son muhtırayı da "mevsimsiz" addetmekte ve reformların müzakeresine girişmeden önce Türkiye'nin yaşayıp yaşamayacağını bilmeleri gerektiğini bildirmiştir.<sup>35</sup>

### 9. Bolşevizm Rejiminin Yayılmasını Engelleme Çabaları

18 Ocak 1920 tarihli gazetede "Sovyetlere karşı Gürcüler ve Azeriler kullanılacak" başlığı yer almaktadır. İngiliz ve Fransız Başbakanları, Sovyet ordusunun Kafkasya'ya inmesine ve böylece Anadolu milli hareketi ile irtibat kurmasına mani olmak için Gürcistan, Azerbaycan ve Dağıstan'ı ve askeri kuvvetlerini

<sup>35</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 16 Ocak 1920, Sayı: 211

kullanmaya karar vermişlerdir. Lloyd George ve Klemanso'nun katıldığı dünkü büyükler toplantısında özellikle Kafkasya'daki durum büyük endişeyle ele alınmıştır. Toplantıya Gürcistan ve Azerbaycan delegeleri alınmış ve kendilerine, Bolşevikleri durdurup durduramayacakları, ne kadar kuvvetleri bulunduğu konularında birçok sorular sorulmuştur. Gürcü ve Azeri delegeler büyük ülkeler tarafından resmen tanınmış olduklarından duydukları memnuniyetlerini belirtmişler, Gürcistan'ın 50 bin, Azerbaycan'ın ise 100 bin kişilik kuvvetlere sahip bulduklarını, silah ve cephane yardımı yapıldığı takdirde Denikin'in çöküşünden sonra Bolşeviklerin Kafkasya'ya inişine set çekebileceklerini söylemişlerdir. Ayrıca bu delegeler, Dağıstan'ın da büyükler tarafından resmen tanınması halinde, Dağıstanlılardan da Bolşevikleri durdurmak için istifade edilebileceğini kaydetmişlerdir. Lloyd George bunun üzerine Dağıstan hakkında bilgi istemiş ve bu kabilelerin Bolşeviklere inatlı bir mukavemet göstereceklerine inandığını söylemiştir.

Denikin ordularından artık ümidini kesmiş olduğu anlaşılan İngiltere Başbakanı Lloyd George dünkü toplantıda, Karadeniz'de Denikin ordusuna gönderilmek üzere hazır silah sevkiyatı bulunduğunu hatırlatmış ve bunun derhal Kafkasya istikametine çevrilerek bu yeni devletlere ulaştırılmasını teklif etmiş ve akabinde kabul edilmiştir. Hatta Novorosisk'te Beyaz Rus ordularına verilmek üzere hazırlanmış olan silahların da Gürcistan ve Azerbaycan'a gönderilmesi kararlaştırılmıştır. İngiliz ile Fransız Başbakanları, kendilerinden siyasi ve yalnız silah ve cephane desteği isteyip de müttefik kuvvetleri gönderilmesini talep etmediklerinden dolayı memnuniyetlerini izhar ederek Gürcistan ile Azerbaycan delegelerine teşekkür etmişlerdir.<sup>36</sup>

## 10. İngilizlerin Rusya ile Ticaret Müzakereleri

18 Ocak 1920 tarihli gazetede İngilizler bir taraftan Sovyet Rusya'ya karşı Kafkasya milletlerini silahlandırırken diğer taraftan da

---

<sup>36</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 18 Ocak 1920, Sayı: 212

Lloyd George ile Klemanso, Sovyetler Birliği ile ticaretin ne şartlar altında başlayabileceği konusunu müzakereye başlamışlardır. Bu konuda Moskova ile İngiliz temsilcileri arasında bir süreden beri gayri resmi temaslar yapılmaktadır.<sup>37</sup>

### 11. Rusya ve Sibirya Müslümanlarının Talepleri

31 Ocak 1920'de "Rusya ve Sibirya Müslümanlarının talepleri" adlı başlıkta, Rusya ve Sibirya Müslümanları heyeti başkanı Maksudov Enformasyon gazetesine şöyle bir açıklama yapmıştır: "Burada temsil ettiğim 10 milyon Rusya ve Sibirya Müslümanları namına hilafetin İstanbul'dan çıkarılmasına kati surette karşıyım." demiş ve harp esnasında Rus ordusunda görev yapan 800 bin Müslüman'ın batı devletlerinin vaatlerine bel bağladıklarını anlatmış ve demiştir ki: "Bugün barış konferansından iki nevi manevi mükâfat bekliyoruz: Rusya dâhilinde daha fazla milli hürriyet verilmesi ve fena idareciler tarafından yanlış yola sevk edilmiş olan Türkiye hakkında daha yumuşak davranılması ve halifemiz olan padişaha daha fazla hürmet gösterilmesi" beklenmektedir.<sup>38</sup>

### 12. Bolşeviklere Yakınlaşma

13 Şubat 1920 tarihli gazetede "Sovyetlere karşı ittifak teklifi" yer almıştır. Alt başlıkta "Rauf bey Mustafa Kemal'in 5 Şubat tarihli gizli raporunu aldıktan sonra Harbiye Bakanı ile görüştü, İngilizlere, İstiklalimizi tasdik şartı ile Bolşevik cereyanını Kafkaslarda durduracağımız bildirilecek" açıklaması yer almıştır. Haberin detayında Heyet-i temsiliye üyesi ve Sivas milletvekili Hüseyin Rauf Bey dün Harbiye Bakanlığı şifresi ile Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği mahrem bir yazıda, Sovyetlerle işbirliği yapılması ve Kafkasya'da itilaf devletlerinin set kurmalarına mani olunması ile ilgili 5 Şubat tarihli raporu ile hemfikir olduklarını ve bu yolda teşebbüslere giriştiklerini bildirmiştir. Hüseyin Rauf Bey, Harbiye

<sup>37</sup> A.g.g., 18 Ocak 1920, Sayı: 212

<sup>38</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 31 Ocak 1920,, Sayı: 224

Bakanlığı baş yaveri Salih Bey imzası ile gönderdiği telgrafta şu hususları açıklamıştır:

- ... Umumi siyasi vaziyet hakkındaki rapor, arkadaşlarla gizli toplantıda büyük bir takdir ve şükranla okundu. Hepimiz sizinle aynı fikirdeyiz.
- Harbiye Bakanı Fevzi paşa ile bu rapordaki görüşlere uygun şekilde dün görüştüm. Kendisine şu tavsiyede bulundum: Hükümeti ve bakan arkadaşlarınızı ikaz ediniz. İngilizlere müracaat edip desinler ki: İstiklalimizin tasdiki şartı ile Kafkasya durumuna bir tesir ederiz ve Bolşevik cereyanının Kafkas dağları şimalinde durdurulması mümkün olur. Ayrıca, milletin durumunu bir an önce açıklığa kavuşturulmasını beklediklerini de ilave etsinler. Harbiye bakanı da bu görüştedir. Başbakan ve bakanlarla görüşerek onları ikna etmeye çalışacağını söyledi. Fevzi paşa aynı zamanda, birinci ve on beşinci kolordularının Bolşeviklere karşı müdafaa maksadıyla seferber edilmesi için itilaf Devletleri nezdinde teşebbüslerde bulunmaya kabineyi teşvik eylemektedir.
- Fevzi paşa, Anadolu'nun takviyesini sağlamak için mühim askeri makamlarda bazı tasfiyelere taraftar gözükmektedir. İsmet Bey'in gelişine kadar bir girişimde bulunulmayacaktır...

Not: Mustafa Kemal Paşa'nın bu çok mühim raporu 6 Şubat tarihli İstiklal Harbi gazetesinde yer almaktadır. Mustafa Kemal Paşa bu raporunda İtilaf devletlerinin fedakârlıkta bulunmaları ihtimalini hiç görmüyor ve Sovyetlerle hareket birliğini tavsiye etmektedir.<sup>39</sup>

### 13. Rusya ile Anlaşma ve Mustafa Kemal Paşa'nın Uyarıları

4 Mart 1920 tarihli gazetede “Sovyetler ile Gizli Anlaşma” başlığı yer almaktadır. Habere göre Mustafa Kemal Paşa, iki gizli teşekkülün kendi başlarına yaptıkları anlaşmayı reddettiği

---

<sup>39</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 13 Şubat 1920, sayı: 235

bildirilmiştir. Heyet-i Temsiliye kendi başlarına hareket eden iki teşekkülün, bütün Türkiye adına Bolşeviklerle son zamanlarda akdetmiş olduğu öğrenilen gizli bir anlaşmayı reddetmiştir. Bu konuda heyet-i Temsiliye'yi bilgilendiren Kara Vasıf Paşa 26 Şubat'ta gönderdiği bir mektupta bu iki teşekkülün ismini de bildirmiştir. Bu iki oluşum: Karakol İhtilal Cemiyeti ile Uşak Kongresi İcra Heyeti'dir. Bu iki heyete Baha Sait Paşa Kafkasya'da Türkiye adına başkanlık etmektedir. Mustafa Kemal Paşa, Kara Vasıf Bey'le arkadaşlarının, Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul merkez heyeti olarak tanındığını ancak Türkiye adına hiçbir anlaşma yapma, imza atma yetkilerinin olmadığını duyurmuştur. Ayrıca heyet, bu şekilde ayrı harekete devam ettikleri takdirde Kara Vasıf Bey ve arkadaşları ile Heyet-i Temsiliye'nin alakasını keseceğini de ihtar etmiştir.

Aynı tarihli bir başka haberde İngiliz idarecilerin Bolşevikliğe karşı fetva neşrini istediği bildirilmiştir.<sup>40</sup>

12 Mart 1920'de "Sovyet Rusya ile temas kuruluyor" başlığında yer alan haberde Sovyet idarecileri ile temas için Kazım Karabekir Paşa'nın görevlendirildiği yazılmaktadır.<sup>41</sup>

14 Mart 1920 tarihli haberde "Sovyet lideri ile anlaşma yapılmış" başlığı yer almaktadır. Alt başlıkta ise Kafkasya'daki İngiliz komiserine göre, Mustafa Kemal Paşa ile Lenin arasında silah sevki için anlaşmaya varıldığı yazılmıştır. Yüksek İngiliz komiseri Londra'ya mahrem bir telgraf çekerek bu bilgiyi bildirmiştir. Yapılan anlaşmaya göre, Mustafa Kemal, Kuzey Kafkasya ile Azerbaycan'da Sovyetlerin ellerini serbest bırakmaya razı olmuştur. Buna karşılık açılacak yoldan kendisine silah temin edilecektir. Aynı zamanda Mustafa Kemal Mezopotamya'da İngilizlere darbe indirmeyi kabul etmiştir. Yüksek Komiser bir başka telgrafında, İngiliz Hükümeti'nin Mustafa Kemal ile Sovyetler arasında irtibatın sağlanmasının önemi

<sup>40</sup> İstiklal Harbi Gazetesi, 4 Mart 1920, Sayı: 247

<sup>41</sup> A.g.g., 12 Mart 1920, Sayı: 254

üzerine dikkatini çekmekte ve buna kati bir şekilde mani olunmasını da isteyerek Kafkasya'da Bolşevik kuvvetlerine karşı savunma hattı teşkil edilmesini tavsiye etmektedir.<sup>42</sup>

### Sonuç

Bolşevikler 1917 Kasım'ında Rusya'da yönetimi ele geçirmiş olsa da, bu gücün istikrara kavuşması birkaç yıllık çetin bir mücadele ile mümkün olmuştur. Hayatta kalmak için mücadele eden Bolşevikler, kontrolleri altında bulunan bölgelerde halkı ve kaynakları ele geçirerek, “Savaş Komünizmi” olarak bilinen sert bir rejim kurdular.<sup>43</sup> Bu savaş esnasında birçok insan yerinden ve yurdundan göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu göçlerin sonunda birçok trajediler yaşandı ve bu trajedilerle birlikte birçok hadisenin cereyan etmesi yerli ve yabancı gazetelerde haber konusu olmuştur.

15 Mayıs 1919 ile 14 Mart 1920 tarihleri arasında “İstiklal Harbi” gazetesinin Rusya ile ilgili haberleri incelenerek araştırmacılara ve bu konularda eser yazmış akademisyenlere önemli bilgiler vermektedir. Bu sayede Rusya'daki iç savaş, iç savaşta İngilizlerin durumu, Türkiye'ye göç eden muhacirler, Mustafa Kemal Paşa'nın Rusya ve Bolşevizm hakkındaki görüşleri, Türkiye'de Rusların kurduğu cemiyetler, Türkiye'de Bolşevizm propagandaları, Kafkasların tanınması, Türkiye'yi müttefik yapma çabaları, İngilizlerin Rusya ile ticaret müzakereleri, Rusya Müslümanlarının talepleri, Rusya ile anlaşma ve Mustafa Kemal Paşa'nın uyarıları ile ilgili konular daha önce yazılan bilgilerle karşılaştırma imkanı sunmaktadır. Ve birçok konuda yeni tartışmalara vesile olacaktır. Örneğin General Kolçak'ın ölümü bazı kaynaklarda 7 Şubat 1918, 7 Şubat 1920 diye geçer. General Vrangel'in İstanbul'a gelişi bazı

---

<sup>42</sup> A.g.g., 14 Mart 1920, Sayı: 256

<sup>43</sup> Riasanovsky, N. V., Steinberg, M.D., *Rusya Tarihi: Başlangıçtan Günümüze*, Oxford Yayınları, (2011), s. 509

kaynaklarda 17 Kasım 1920<sup>44</sup> ve 8 Şubat 1920<sup>45</sup> diye belirtilmiştir. İstiklal Harbi gazetesinin verdiği haber dikkate alındığında ortaya farklı tarihlerin çıktığı belirtilmektedir.

Şüphesiz ele alınan konular içerisinde en önemlilerinden biri Rusya'daki İç Savaş'tır. Bu savaş neticesinde Rusya'da 12,5 milyon dolayında insan ölmüştür. Bunların 4 milyona yakını her iki taraftan ölen askerlerden oluşmaktadır.<sup>46</sup> Kıtliklar ve trajediler inanılmaz boyutlara ulaşmıştır. Halk ve özellikle köylüler çaresiz bırakılmışlardır. Bir rejim uğruna insanlık katledilmiştir.

Diğer önemli bir konuda göçlerdir. Malum günümüzde her gün medyada ve sosyal hayatta yer alan Suriye göçmenleridir. Suriyeden gelen göçmenlere karşı halkın ve devletin politikası uzmanlarca tartışılmaktadır. Her ne kadar şartlar ve zaman farklı olsa da tarihin yeniden tekerrür etmemesi için 1920 yılında Türkiye'ye gelen Rus muhacirler örneği dikkatlice incelenmelidir. Türkiye'de barınma, sağlık, istihdam ve sosyal yaşam alanlarında gerekli tedbirlerin alınmasının yanında göçmenlerin kendileriyle beraber getireceği muhtemel problemler göz önüne alınarak tedbirler geliştirilmelidir. Rus muhacirler örneğinde görüldüğü gibi gelen Rusların hayat anlayışı ile Müslüman Türkiye halkının hayat anlayışı ve biçimlerinin farklı olması problemler çıkarmıştır. Dolayısıyla iki halk arasında meydana gelmiş bu olaylar iki ülke arasında da yıllarca süren düşmanlıklar meydana getirmiştir. Sovyetlerin yıkılmasıyla birlikte Türkiye ve Rusya halkları tarafından dostluklar tekrar restore edilmiştir. Suriye ile Türkiye arasında asırlık düşmanlıkların oluşmaması için Rus Muhacirleri örneği dikkate alınarak politikalar üretilmelidir.

<sup>44</sup> Şahiner, Kerime, "Bolşevik İhtilalinden Sonra Türkiye'ye Gelen Wrangel Ordusu ve Faaliyetleri", *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*, (2003) 1, s. 144

<sup>45</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr\\_Nikolayevich\\_Wrangel](http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr_Nikolayevich_Wrangel)

<sup>46</sup> Smith, S.A., *Rus Devrimi*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Kültür Kitaplığı, Ankara (2010), s. 65

### Kaynakça

Çiçek, Kemal. (2014), *Türk Milletinin Mültecilerle İmtihanı*, Bugün Gazetesi, 24 Temmuz.

Doğanay, Rahmi. (2001), *Milli Mücadelede Karadeniz*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

İstiklal Harbi Gazetesi, (1919), Ankara, Sayı: 2 , 16 Mayıs .

\_\_\_\_\_ , Sayı: 37, 25 Haziran 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 55, 15 Temmuz 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 58, 18 Temmuz 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 63, 24 Temmuz 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 64, 25 Temmuz 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 68, 30 Temmuz 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 116, 19 Ağustos 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 130, 02 Eylül 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 173, 01 Aralık 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 190, 25 Aralık 1919.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 200, 03 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 204, 08 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 207, 12 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 211, 16 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 213, 18 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_ , Sayı: 222, 29 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 224, 31 Ocak 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 231, 09 Şubat 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 235, 13 Şubat 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 236, 14 Şubat 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 245, 02 Mart 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 247, 04 Mart 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 254, 12 Mart 1920.

\_\_\_\_\_, Sayı: 256, 14 Mart 1920.

Karadoğan, Umut C. (2011), *İşgal Döneminde İstanbul ve Gelibolu'daki Bolşevik Aleyhtarı Wrangel Ordusu*, Bilig, Sayı: 52, Bahar Sayısı.

Krivosheev, G. F., Erickson, John. (1997), *Soviet Casualties and Combat Losses in the Twentieth Century*, Greenhill Books, London.

Riasanovsky, N.V., Steinberg, M.D. (2011), *Rusya Tarihi: Başlangıçtan Günümüze*, Oxford Yayınları.

Saray, Mehmet. (1990), *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, Damla Neşriyat, İstanbul.

Sarıhan, Zeki. (1996), *İstiklal Savaşı Günlüğü*, C.IV., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Smith, S.A. (2010), *Rus Devrimi*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Kültür Kitaplığı, Ankara.

Süer, Aydın. (1987), *Gelibolu'da Ruslar*, Belleten 199, Ankara.

Şahiner, Kerime. (2003), *Bolşevik İhtilalinden Sonra Türkiye'ye Gelen Wrangel Ordusu ve Faaliyetleri*, Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi 1.

The “Farewell” Almanac, *Spasibo*, İmprimerie Babok et Fils 1:  
V-XLVII, 1924

Üçok, Coşkun.(1975), *Siyasi Tarih (1789-1960)*, Ankara: Ankara  
Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr\\_Nikolayevich\\_Wrangel](http://en.wikipedia.org/wiki/Pyotr_Nikolayevich_Wrangel)

## NAKŞÎ-HÂLİDÎ EKOLÜNDE DİYARBAKIR'DA YETİŞEN MUTASAVVIFLAR

Murat ÖZAYDIN\*

### Özet

Makalemizde Diyarbakır tarihinde bir döneme damgasını vuran, Nakşbendî tarîkatı ve bu tarikatın bir uzantısı olan Hâlidîliği konu olarak ele aldık.

Öncelikli olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda derin izler bırakan tarikat müessesesine bir giriş yaparak, Şâh-ı Nakşbend tarafından Nakşbendî Tarîkatı başta olmak üzere, Mevlâna Hâlidî Bağdâdi tarafından geliştirilen Hâlidî ekolünü ana hatları ve prensipleriyle birlikte açıklayarak bu tarikatın toplumsal değerini ifade etmeye çalıştık.

Daha sonra Nakşî-Hâlidî ekolünün Diyarbakır'da gerek siyasi ve gerek toplumsal bağlamda ne gibi etkiler gösterdiğini, bu yolda yetişmiş olan Diyarbakır'lı büyük şahsiyetlerin hayatlarından kesitler ve örnekler vererek detaylı bir biçimde ifade etmeye özen gösterdik.

**Anahtar Kelimeler:** Nakşbend, Nakşbendîlik, Hâlidîlik, Tarîkat, Diyarbakır, Şeyh, Tekke.

\*\*\*

**The Sufis Educated Within the School of Nakshbandiyya-Khalidiyya in Diyarbakır**

**Abstract**

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, DİYARBAKIR.

We focused in this paper on al-tarikat al-naqshbandiyya which was the most important figure to lead the society in a certain period of the time in the past on al-tarikat al-khalidiyya, a branch of al-nakqshbandiyya.

We tried to explain firstly al-tarikat al-nakqshbandiyya which was found Shah naqshband and the, the social effects of al-tarikat al-khalidiyya which was found by mewlana Khalid al-Baghdadi with its main principles and basic rules.

Then, I gave information about the social and the political effects done by al-tarikat al-khalidiyya in Diyarbakır, and detailed with a construction of some pictures from the life of the important figure grown in this sect.

**Key Words:** Nagshband, al-nakqshbandiyya, al-khalidiyya, al-tarikat, Diyarbakır, Shah, Tekkeh.

## Giriş

Tasavvuf özelde kişilerin ruhlarında derin izler bırakırken genelde ise toplumu ahlaklı kılan temel etkenlerdendir. Bu yönüyle tasavvuf sadece kişileri değil toplumları ve devletleri de etki alanı içine almıştır.

Türklerin tasavvufla tanışmaları İslâmiyet'le tanışmalarıyla aynı zamanda olmuştur. Türklerin tarih sahnesine çıkış ve dağılışı yeri olan Asya'da ilk tasavvuf merkezi Horasan'dır. Zaten Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Horasan Erenleri adı verilen tasavvufî eğitim almış gönül adamlarının çok büyük etkisi vardır. Buhara Merv, Semerkant gibi merkezler hem bu tasavvuf ekolünün büyüyüp geliştiği hem de fetih ruhuna sahip Alperen'lerin yetiştiği yerler olmuştur. Alperen'lerin piri ise kendisi de Türk olan ve günümüze kadar eserleri gelen büyük Mutasavvıf Hoca Ahmet Yesevî (1093/1166) hazretleridir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hoca Ahmed Yesevî, babası İbrahim Şeyh ve Arslan Baba'dan tasavvuf eğitimi almış ve hocasının ölümünden sonra Yusuf Hemedani'nin yanında eğitimini

Türklerin müslüman olmalarıyla başlayan tasavvuf anlayışı fetih ruhunu da beraberinde getirmiştir. Fetihlerin ilk yıllarında Anadolu'ya yönelen Ahmed Yesevî'nin talebeleri ordulardan önce halkın arasına katılmışlar, onların gönüllerini İslam'a ve Türkler'e ısındırmışlardır. Anadolu'da oluşan tekkeler ve dergâhlar Haçlı seferlerinden ve Bizans'ın baskısından bıkip usanmış olan Diyar-ı Rum (Anadolu) halkının oksijen çadırları haline çelmişti. Bu olay, hem insanların hızla müslüman olmalarına hem de fetihlerin daha rahat ve kolay yapılmasına sebep olmuştur.

Anadolu Selçuklu Devleti (1075/1308) zamanında iki tür tasavvuf geleneği etkili olmuştur. Konya merkezli Mevlevîlik geleneği daha çok farsça ağırlıklı bir dil kullanmış ve saray tebâsı ve yüksek zümreden insanlara hitap etmiştir. Onun için de ağırlıklı olarak başkent Konya'da etkili olmuştur. Selçuklu Sultanlarının pek çoğu da bu terbiye geleneğinde yoğrulmuşlardır. Yesevîlik menşeli ekol ise daha çok halk arasında yayılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu (1299/1923)'nda ise tarikat geleneğinin ilk halkası Osmanlı Devleti'nin manevî kurucusu sayılan Şeyh Edebali (1206/1326) hazretleridir. Şeyh Edebali, damadı Osman Gazi (1258/1326)'yi manevî terbiye altına alıp yetiştirmiş ve O'nun öğütleri ile Osmanlılar 600 yıl dünyada hakim güç olmuş, böylece Osmanlı

---

tamamlamıştır. Türkistan'da faaliyetlerini sürdüren Ahmed Yesevî'nin yolu zamanla Yesevîlik adını almış, "Horasan Okulu" olarak da adlandırılan tasavvuf akımının en önemli temsilcisi olan Hoca Ahmed Yesevî'den adını alan Yesevîlik yolu, Türklerle İslâm'ı ve dervişliğin yollarını öğretmeyi amaçlamıştır. Bunun için İslâm inancını, Türk gelenek, inanç ve yaşam tarzı ile sentezleme yolu seçilmiştir. Ahmed Yesevî'nin müridleri ve takipçileri ölümünden önce ve ölümünün sonrasında, 12. yy ortalarından itibaren diğer bölgeler gibi Anadolu'ya da gelerek görüşlerini yaymaya devam ettiler. Anadolu'nun Türkleşmesinde büyük emekleri geçmiş olan Yesevîlik, yetiştirdiği birçok alimi dağınık Türkmen aşiretlerine yollayıp, devlet ve millet olma kavramlarının içini doldurmak için çalışmışlardır. Ahmed Yesevî'nin ardından irşad alan halifeler sırasıyla şöyledir: Mansur Ata, Harezmi Said Ata, Süleyman Hakim Ata, Abdümelik Ata, Tac Hace, Zengi Ata, Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata, ve Bedr Ata. Daha detaylı bilgi bkz; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, .Bsm, Ankara (6.Y.Y) Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları s.419-442.

Devleti, hakkın hatırını en üst seviyede tutma, adaletli davranma, zulmetmeme terbiyesini ta 1290'lı yıllarda küçük bir beylikken Şeyh Edebali'den öğrenmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında yaşamış olan ve şiirleri, ilahileri dillerden düşmeyen Yunus Emre (1238/1328)'de tasavvufî eğitim içinde kendini yetiştiren bir şahıstır. Birçok padişahın rüyası olduğu halde Fatih Sultan Mehmed Han (1432/1481)'a nasip olan İstanbul'un Fethi olayının sebeplerini sayarken birçok maddî sebebin yanında bir tarikat erbabı olan Akşemseddin (1389/1459) Hazretlerinin (Hacı Bayram-ı Veli (1352/1429)'nin kurucusu olduğu Bayramiyye tarikatına mensup idi) gözyaşı ve dua dolu yakarışlarını saymamak ve tasavvuf gerçeğinin Osmanlı Devleti üzerindeki etkilerini görmezden gelmek mümkün müdür acaba?<sup>2</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun din ve kültür hayatında Kâdiriyye, Rifâiyye, Yeseviyye, Bektâşiyye, Celvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Nakşbendiyye gibi tarikatların etkisi olmuştur. Önemli Osmanlı padişahlarının hayatlarında hep bir tarikat büyüğü onlara yol göstermiş ve bu padişahlar birçok önemli başarı ve hizmete imza atmışlardır. Mesela XI. yüzyılda yaşayan Aziz Mahmut Hüdâyi

<sup>2</sup> Bayramiyye Tarikati; Hacı Bayram-ı Veli tarafından Halvetiyye ve Nakşibendiyye'nin Ekberî sufi düşünce tarzı altında harmanlanarak birleştirilmesi ile kurulmuş bir tasavvuf yoludur. Tarikatta üç temel unsur vardır. Bunlar Cezbe, Muhabbet, Sırr-ı İlahî olarak sıralanırlar. Kulun Allah'a doğru aşk ile çekilmesine Cezbe, Allah'ın kulu kulun da Allah'ı sevmesine Muhabbet denir. Bayramilikte bu ikisini elde eden mürid ilahî sırrı elde etmek için çaba gösterir. Her tarikatın kendisine özel bir başlığı (takke) bulunur ki bu başlığa Tac denir. Bayrami tarikatının tacı beyaz renkli, altı dilimli olup tam tepesinde beyaz keçeden birbiri içinde üç daire bulunurdu. Buna gül adı verilirdi. Bu başlığın üzerine yeşil renkli sarık sarılırdı. Günümüzde devam etmemekle birlikte, etkileri Aziz Mahmud Hüdâyi'nin kurduğu Halvetiyye yolunda ve mutasavvıf yazar İsmail Hakkı Bursevî'nin eserlerinde görülmektedir. Hacı Bayram-ı Veli'nin ölümünden sonra tarikat, müridleri üzerinden Akşemseddin'a atfedilen (Şemsîyye-î Bayramiyye Tarikati), Bıçakçı Ömer Dede (Şeyh Emir Sıkkînî)'ye atfedilen (Melâmîyye/Melâmîyye-î Bayramiyye Tarikati) , ve Akbıyık Sultan'a atfedilen (Celvetiyye-î Bayramiyye Tarikati) olmak üzere üç ayrı kola ayrılarak devam etmiştir. Daha detaylı bilgi için Bkz; DİA, "Bayramiyye" maddesi, Fuat Bayramoğlu ve Nihat Azamat, 1992, İstanbul, V, s.270.

(1541/1628) hazretleri birçok padişaha önderlik yapmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu zamanında ve günümüzde de hala varlığını ve etkinliğini koruyan üç önemli tarikat vardır. Bunlardan en önemlisi Nakşbendiyye tarikatıdır.

Bahâuddîn Nakşbend Hazretlerine nisbet edilen bu tarikat Emir Ahmed Buharî (v.1516) ile İstanbul'a ulaşmış, Osmanlıların son dönemlerine doğru güçlü bir zemin bulmuş ve hızla yayılmıştır. Meşhur Sufî Abdülkadir Geylani (1078/1166) hazretlerine nispet edilen Kadiri tarikatının Osmanlılardaki ilk büyük temsilcisi Eşrefoğlu Rumî (v.1469) olup Osmanlılar bu tarikata yoğun ilgi göstermişlerdir. Ahmed er-Rifâiyye (1118/1183) nisbet edilen Rifâiyye tarikatı da Anadolu topraklarındaki en köklü tarikatlardandır.

Tasavvuf ve bu akımın etkisiyle kurulmuş olan tarikatlar Osmanlı toplumu ve devletinin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bunu anlamak için İstanbul'da açılan tekke sayısına bakmak bile yeterlidir. Osmanlı Devleti'nin fiilen yıkıldığı 1918 tarihinde İstanbul'da 51 adet Nakşbendiyye, 38 adet Rufâiyye, 45 adet Kâdiriyye, 9 adet Bedeviyye, 4 adet Bayramiyye ve gizli olarak çok sayıda Bektâşiyye tekkesi bulunuyordu.<sup>3</sup>

Horasan Erenleri ile Anadolu'ya gelen ve birçok önemli şahsa yol gösteren tasavvuf, Osmanlı toplumuna yol göstermiştir. Zamanında birçok güzel ve faydalı işler, tasavvuf ehli tarafından yapılmış ve toplum yöneticileri bu manevî ortamda yetiştirilerek makam, servet ve şehvet bataklığına düşmekten kurtarılmış ve hayırlı işlere yönlendirilmişlerdir. Toplum ahlaki planda olgunlaştırılmış, Âhilik gibi tasavvufî meslek kuruluşları kurularak toplumda kardeşlik, sevgi ve saygı, kalite ve dayanışma en üst seviyede gerçekleştirilmiştir. Vakıflar kurularak birçok fakir, muhtaç insana tasavvuf erbabı tarafından yardımlar yapılmıştır.

<sup>3</sup> Korkusuz, M. Şefik *“Tezkire-i Meşâyih-i Âmid (Diyarbakir Velileri) , s. 18, İstanbul 1997*

Yunus Emre, Mevlânâ (1207/1273) gibi Allah dostları şiirleri ve hikayeleriyle toplumun vazgeçilmezlerinden olmuşlardır. Ulvî tasavvuf düşüncesi içine, zamanla bu müesseseden çıkar sağlamak isteyen ve toplumu kandırarak yanlış sürükleyen insanlar da olmuştur. Osmanlı devleti de bu tür sapık tarikatlar ile mücadele etmiştir. Ancak günümüzde yanlış tarikat anlayışlarını ve sapık ekolleri örnek göstererek bütün tasavvufî kültürü yok saymaya çalışmak Türk tarihini yok saymak gibidir. Tasavvufî düşünceler, Türk edebiyatı, Türk tarihi ve Türk kültürü anlatılmaya devam ettiği müddetçe yaşamaya devam edecektir. Yapılması gereken kendi gerçeklerimizle savaşmak değil onları doğru bir şekilde anlatmak ve sunmaktır.

Biz bu çerçevede Osmanlı'da derin izler bırakmış olan Nakşbendi tarikatını ele alarak temel prensiplerini ifade ettikten sonra, kültürümüzde yerleşmiş olan Nakşbendi tarikatının Hâlidîyye kolunu da açıklayarak bu tarikatın Diyarbakır'daki yansımalarını ve yetiştirmiş olan mümtaz şahsiyetleri tanıtmaya çalıştık.

### A. NAKŞBENDİLİK NEDİR?

Nakşbendî tarikatı, Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 791/1389) tarafından kurulmuş ve Nakşbendiyye tarikatının ismiyle meşhur olmuştur.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Nakşbendî Tarikatının ilk kaynağı "*Reşâhat Aynu'l-Hayât*" adlı kitaptır. Bu kitap, İstanbul'un fethinden 10 yıl kadar sonra, Afganistan'ın Herat kentinde yazılmıştır. Kitabın yazarı Ali b. Hüseyin el-Vâiz el-Kâşifî el-Beyhâkî'dir. (1462-1533) yılları arasında yaşayan yazar, bu kitabı Farsça kaleme almıştır. Yazar, Ünlü Afganlı bilgin, Molla Câmî'nin bacasıdır. Kitapta, Nakşî rûhânilerinin biyografilerine yer vermektedir. Raşahât, İzmir Kadısı, Trabzonlu Muhammed Ma'ruf b. Muhammed eş-Şerif el-Abbâsî tarafından III. Sultan Murad zamanında (1585 yılında) Osmanlıca'ya çevrilmiş, Cumhuriyet döneminde Nakşbendîlerin ünlü şair ve yazarı Necip Fazıl Kısakürek tarafından sadeleştirilmiştir. Bu kitabın yaygın nüshaları, 1874 milâdî tarihinde İstanbul'da Sarıgeç Taş matbaasında basılmıştır. Kitap Nakşbendîlerin bir çeşit Kur'ânı sayılmaktadır. Onun için Nakşbendî Türk yazarların tarikatla ilgili çalışmalarında bu kitaptan birçok alıntı bulunur. Raşahât'tan sonra, Nakşbendîlere ait önemli yazılı kaynakların adları da şöyledir: "*İmâm-ı Rabbânî'nin Mektupları ve Risâleleri*" (hemen hepsi de Farsçadır;

Nakşebend, "nakş" ile "bend" kelimelerinden oluşmuş bir terkiptir. Bir isim değil sıfattır; ancak isim gibi meşhur olmuştur.

Nakş, bir şeyi bir yere nakşetmek, nakış gibi işlemek, hiç çıkmayacak hale getirmek, mühür gibi kazımaktır.<sup>5</sup>

Bend, Farsça bir isim olup, dilimizde hem isim, hem sıfat olarak kullanılmaktadır. İsim olarak, bağ, kelepçe, baraj, bent, kemer gibi manalara gelmektedir. Sıfat olarak, sıkıca bağlı, iyice bağlayan, kuvvetlice bağlanmış manalarına gelir.<sup>6</sup>

Kalbe Allah zikrini hiç çıkmayacak şekilde nakış gibi işledikleri ve ondan hiç kopmadıkları için, gizli zikir sahiplerine Nakşebendî denmiştir.

Hace Muhammed Buhârî hazretleri, 718'de (1318) Buhâra yakınlarında daha sonra Kasr-ı Ârifân adını alacak olan Kasr-ı Hinduvan köyünde doğdu.<sup>7</sup> Bahâeddin Hazretleri uzunca boylu, buğday benizli, büyükçe sakallı, güler yüzlüydü. Boynu nur gibi parlar, herkesi istikamete zorlar ve cümlelerin irşâdını kollardı. Zâhiren halk, bâtinen Hakk (c.c.) ileydi. Müridlerine aid hucet almıştı. Neseben seyyiddi.<sup>8</sup>

Bahâeddin Hazretleri üç günlük bebek iken o sırada doğduğu köyde bulunan dedesinin mürşidi Baba Muhammed Semmâsî tarafından manevî evlât olarak kabul edildi. Semmâsî, beraberinde

---

Hâlid-i Bağdâdî'nin "*Râbitâ*" risâlesi, "*Dîvânı ve Mektupları*"; Muhammed bin Abdillâh el-Hânî'nin "*El-Behcetü's-Seniyye*" adlı kitabı; Onun torunu Abdülmecid Efendî'nin, "*El-Hadâiku'l-Verdiyye*" adlı kitabı; Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî'nin "*El-Hadîkatu'n-Nediyye*" adlı kitabıdır.

<sup>5</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, hz. Yusuf Hayyât-Nedim Maraşlı, Dâru's-Sadr, IV, s. 4522, Beyrut, 1970.

<sup>6</sup> İbn-i Manzûr, *a.g.e.* V, s. 358

<sup>7</sup> *DİA*, IV, 458, İstanbul, 1997

<sup>8</sup> Kotku, Mehmet Zahid, *Tasavvufî Ahlak*, Seha Neşriyat, II, s. 190, İstanbul, 1991.

bulunan müridi Emîr Külâl'i, Bahâeddin hazretleri'nin tasavvuf terbiyesi için görevlendirdi.<sup>9</sup>

Bahâeddin Hazretleri, onsekiz yaşında iken, ailesi kendisini evlendirmeyi, evlenirken Baba Muhammed Semmâsî (v.1354)'nin de hazır bulunmasını arzu ettiklerini söyleyerek Semmas'a gönderdiler. Orada bir müddet Semmâsî hazretleri'nin hizmetinde bulundu.

Semmâsî'nin vefatından sonra Emir Külal (v.1370), Kasr-ı Ârifân'a gelerek Semmâsî'nin vasiyetini hatırlattı ve memleketi Nesef'e döndü. Nakşbend hazretleri uzun yıllar, Nesef'e giderek Emir Külal'ın hizmetinde bulundu ve ondan tarîkat adabını öğrendi.<sup>10</sup>

Tarîkat âdâb ve erkânını öğrendiği bu dönemde kendisinin doğumundan yaklaşık bir asır önce vefat etmiş olan Abdülhâlik-ı Gucdvânî'nin (v.1220) ruhaniyetine intisap etti.<sup>11</sup> Bahâeddin

<sup>9</sup> DİA, IV, 459.

<sup>10</sup> *Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri*, 85-86, Seha Neşriyat, Vefa yayıncılık, İstanbul, 1993.

<sup>11</sup> DİA, IV, s. 458; Bkz. Şah-ı Nakşbend ve Nakşbendilik ile ilgili günümüz çalışmaları; Doç. Dr. Necdet Tosun; *Tasavvufta Hâcegân Ekolü (XII-XVII. Asırlar)* (Doktora tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Ens. İstanbul 2002). Bu tez, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)* adıyla yayınlanmıştır. (İstanbul, İnsan Yayınları, 2002). Eserde Orta Asya'da kurulan Hâcegân tarîkatı ile onun devâmı olan Nakşbendiliğin XII-XVII. asırlar arasındaki târihi ve doktrinleri ele alınmıştır. Bu kitabın içindeki "*Bahâeddin Nakşbend*" bölümü bazı ilâve ve değişiklikler ile "*Bahâeddin Nakşbend*" adıyla küçük boy olarak tekrar yayınlanmıştır (İstanbul, İnsan Yayınları, 2004); *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları 2005. Eserde Hindistan'da yaşamış olan ve İmâm-ı Rabbânî lakabı ile anılan Ahmed Sirhindî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri, getirdiği yenilikler ve tesirleri ele alınmıştır. Tercüme Kitaplar; Yusuf Hemedânî, "*Hayat Nedir*", İstanbul, İnsan Yayınları, 1998. Miladî XII. yüzyılda yaşayan Yusuf Hemedânî'nin "*Rütbetü'l-Hayât*" isimli tasavvufî eseri ile, Abdülhâlik Gucdvânî'ye nisbet edilen "*Makâmât-ı Yûsuf-i Hemedânî*" isimli Farsça eserlerin Türkçe tercümesidir; Muhammed Pârsâ, "*Risâle-i Kudsiyye Tercümesi*", İstanbul, Erkam yayınları, 1998. Muhammed Pârsâ'nın *Risâle-i Kudsiyye* isimli Farsça eserinin *Risâle-i Kudsiyye: Muhammed Bahâeddin Hazretlerinin Sohbetleri* adıyla yapılmış Türkçe tercümesidir; İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sahrindî, *Rabbânî İlhamlar: Mebde' ve Meâd*, İstanbul, Sufi Kitap 2005; "*Veliler Başbuğu Şâh-ı Nakşbend*", Nasrullah Efendi, Buhara Yayınları, 2003; "*Muhammed Bahâeddin Hazretleri Sohbetleri*", Hâce Muhammed Parsa, çev.

Nakşbend her ne kadar Emir Külal'e intisab etmiş ise de en fazla Abdülhâlik-ı Gücdüvânî'nin manevi tesiri altında kaldığını kendisi söylemektedir.

Tasavvufta bu usûle Üveysîlik ismi verilir.<sup>12</sup> Onun ayrıca uzun yıllar Hakîm et-Tirmizî'nin (v.932) rûhaniyetinden faydalanması da Üveysîliği ile ilgilidir.<sup>13</sup>

Abdülhâlik-ı Gücdüvânî Hazretleri, Nakşî Tarîkatı'nın asıl pîridir. Nakşîlik ile arasında beş şeyh geçmiştir. O beş şeyh, bu Abdülhâlik-ı Gücdüvânî'den intikal eden Nakşîliği meydana koyamamışlardır. Ancak bu fazilet ve mertebe Nakşbend Muhammed Bahâeddin Hazretleri'ne nasib olmuştur. O, Abdülhâlik-ı

---

Doç. Dr. Necdet Tosun, Erkam Yayınları; Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism İn İndia, Delhi 1983; Halil İbrahim Şimşek, "Osmanlı'da Müceddidilik", İstanbul 2004.

<sup>12</sup> *Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri*, s. 86; Üveysîlik nedir?; Peygamber Efendimiz veya evliyanın ruhları ile terbiye edilene üveysî denir. Kitaplardaki bilgiler şöyle: Evliyâdan birine üveysî olmak için her gün tenha bir yerde iki rekât namaz kılıp, bir Fatîha okuyup, sevaplarını onun mübarek ruhuna göndermeli, bir müddet onun ruhunu düşünmeli. Birkaç gün sonra onun üveysisi olunur. (*Durru'l-Meârif*); Evliyâdan birinin üveysîsi olmak için tenha bir yerde iki rekât namaz kılıp, sevabını o velinin ruhuna gönderip ruhunu düşünerek beklemelidir. (*Makâmât-ı Mazhariyye*); Üveysî olmak için itikadın düzgün olması ve dinimizin emirlerine uyulması gerekir. Ayrıca, çok sevmek de şarttır. Böyle bir kimse, istediği velinin üveysisi olabilir. Üveysî olan da, o veli tarafından terbiye edilerek yükselir. İmâm-ı Rabbânî hazretleri gibi Resûlullah (s.a.v.) Efendimizin vârislerinden birine üveysî olan, aynı zamanda Resûlullah'a da üveysî olmuş olur. Peygamber Efendimiz veya evliyanın ruhları ile rabita (hal) veya rüya yoluyla terbiye edilene üveysi denir. Tasavvufta buna üveysîlik yolu denir. Hazreti Peygamber Efendimizi gözleri ile görmediği halde müthiş bir aşkla bağlı olan Veysel Karani (k.s) bu aşk ve bağlılığıyla ulvi makamlara ulaşmıştır.. Üveysîlik denince şu dört zümre anlaşılır. 1- Peygamber Efendimizin ruhaniyetinden feyz almak 2- Veysel Karani Hazretlerinin ruhaniyetinden feyz almak 3- Mürşid-i Kâmilin ruhaniyetinden feyz almak 4- Birde Hızır (a.s) aracılığı ile irşad olanlar. Bu meselenin kısa izahı tasavvufta bir mürşide ulaşmayıp onun ruhaniyetinden feyz alanlara "Üveysî" denmesine yol açmıştır. Yani görmediği bir şeyh tarafından yetiştirilen Sufiye, "Üveysî" bu yoldaki yetiştirme tarzına "Üveysîlik" denmektedir.

<sup>13</sup> *DİA*, IV, 458.

Ğucduvânî'yi de görmemiştir. Görmediği halde ruhen, mânen ona bu dersi telkin etmiştir.

Kendisine de telkin eden Hızır Aleyhisselâm... Kendisini havuza sokmuş, suyun içine batırmış. "*Şimdi, Allah de bakayım!*" demiş. Suyun içinde, tabiatıyla ses çıkmaz. Ses çıkmayınca içinden diyecek tabiatıyla... "*Ha, işte bunu dışarda da böyle yap!*" demiş. Bu şekilde zikir, beş şeyh arkasından Nakşbend Muhammed Bahaeddin Hazretleri'ne nasib olmuş. O da, bu nasibi talim etmiş bizlere... Bugüne kadar da elhamdülillâh cârî olmaktadır.<sup>14</sup>

Bir gün Buhara'da mezarları dolaşırken yakın zamanda vefat eden Semmâsî'den Ğucduvânî'ye kadar ulaşan sûfleri manâ âleminde müşahede etti. Bu sırada Ğucduvânî kendisine dinin emir ve yasaklarına uymasını, ruhsatlara ilgi göstermemesini, azimet'lere sadık kalmasını, Hazret-i Peygamber ve ashabının yolundan gitmesini tavsiye etmiştir. Bu olay Bahâeddin Hazretleri'nin ruhî hayatında büyük bir değişiklik yaparak cehri zikirden hafî zikre yönelmesine yol açtı.

Bahâeddin Hazretleri'nin bu olaydan sonra Emîr Külâl'in mürid halkasından ayrılarak kendisini yalnız hafî zikre vermeye başlaması dervişler arasında tartışmalara ve memnuniyetsizliklere sebep oldu. Fakat şeyhi Emir Külâl'e gösterdiği saygıda bir değişiklik olmadı ve onun gittikçe artan iltifatını kazandı. Emir Külâl de müridlerine Bahâeddin Hazretleri'ne karşı olan bu tutumlarının yanlış olduğunu söyleyerek onu savundu. Emîr Külâl, doğduğu Suhâri köyünde yapılan bir camiye tuğla taşımakta olan Bahâeddin Hazretleri'ni çağırarak sülûkünü tamamladığını, artık Türk ve Tacik bütün şeyhlerden faydalanabileceğini söyledi.

Bundan sonra Hâce Bahâeddin, şeyhinin bir diğer müridi Mevlânâ Arif Dikgerânî (v.?)'nin sohbetlerine katıldı. Daha sonra Yusuf el-Hemedânî (1048/1141)'nin neslinden Yeseviyye tarîkatı

<sup>14</sup> Kotku, a.g.e. s. 364-365.

mensubu iki Türk şeyh ile ilgi kurdu. Bunlardan Kusem Şeyh ile ilişkisi kısa sürdü; Halil Ata'nın yanında ise on iki yıl kaldı. İlgili kaynaklarda görülen bütün karışıklıklara rağmen Halil Ata'nın, 1347 yılına kadar Çağatay Hanlığında hüküm süren Kazan (Gazan) Han ile aynı kişi olabileceği ileri sürülmektedir.<sup>15</sup>

Menâkıb-ı Emir Külâl'e göre Bahâeddin Hazretleri bu zalim hükümdar bir isyanla devrilineceye kadar onun yanında bulunmuştur. Bu ilişki tarikat ehlinin yöneticileri ikaz etmesi şeklinde yorumlanmış ise de<sup>16</sup> söz konusu dönemi onun manevî hayatı açısından bir duraklama devri olarak değerlendirmek daha doğru olur.

Uzun süren çok yönlü müridlik devresini tamamladıktan sonra doğum yeri Kasr-ı Hindûvân'a dönerek müridlerini yetiştirmeye başlayan Bahâeddin Hazretleri daha sonra ikisi hac için olmak üzere üç defa Buhara'yı terk etti. İkinci hac yolculuğunda üç gün kaldığı Herat'ta Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'yi ziyaret etti. Bir müddet sonra Hükümdar Muizzüddin Hüseyin'in davetlisi olarak yine Herat'a bir defa daha giderek bu ziyaret esnasında tasavvuf anlayışını ve tarikatının esaslarını hükümdara anlattı.<sup>17</sup>

Emir Külal Hazretleri'nin vefat etmeden kısa bir süre önce müridlerine "Bahâeddin'e uyun" demesi üzerine etrafında büyük bir kalabalık toplandı ve irşad faaliyetlerini bundan sonra hızlandırdı.<sup>18</sup>

Bahâeddin Nakşbend "*Sufî Muhaddis değil, Muhaddis Sufî*" esprisini yaymaya çalıştı. Şer'î kaidelere ve Ehl-i Sünnet Akidesine sıkı sıkıya bağlı kalarak batıl bir takım hareketlere karşı durdu. Müridlerine hayatta iken kendisi ve söyledikleri hakkında bir şey yazmalarını yasakladı.

Nakşbend-i Hazretleri, fikrî temayülünü Hakim Tirmizî (v.932)'nin başta *Kûtul-Kulûb* olmak üzere diğer eserlerine borçludur.

<sup>15</sup> Togan, Zeki Velidî, *Umûmi Türk Tarihine Giriş*, s.63, İstanbul 1970.

<sup>16</sup> Togan, *a.g.e.* s.775-784.

<sup>17</sup> *DîA*, IV, s. 458.

<sup>18</sup> Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtu'l-Üns*, Kahire. s. 386, 1982

Nitekim kendisi de 1387'de yirmi iki yıldan beri Hakim Tirmizî Tarîki'ne bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>19</sup>

3 Rebîulevvel 791 (2 Mart 1389) tarihinde doğduğu köyde vefat eden Bahâeddin Hazretleri cenaze merasiminde şu beytin okunmasını istemiştir:

*Büyük müflisleriz köyünde ey şâh,  
Cemâlinden kılarız şey'en lillâh.*

Kasr-ı Ârifân daha sonraki yıllarda Bahâeddin (Buharalıların telaffuzuna göre Baveddin) adını almış, Nakşbendiyye tarîkatı kuruluşunu tamamlayıp yayıldıkça mezarın etrafında geniş bir külliye oluşmuştur. XIX. yüzyılın sonlarında bu külliyenin aylık kira

<sup>19</sup> *Büyük İslam Ve Tasavvuf Önderleri*, s. 86, 87; Bkz. Daha detaylı bilgi için Bahaüddin Nakşbend ile ilgili kaynaklar; Muhammed Parsa, *Kudsiyye* (nşr. Muhammed Tâhir Irâkî), Tahran, 1345/1975; a. e, (trc. Abdullah Salâhi'yi Uşşâkî), İstanbul, 1323; Aynı yazar, *Tevhîde Giriş*, Faslu'l-Hitâb Tercümesi, (trc. Ali Hüsvrevoğlu), İstanbul, 1989, s. 597; Selahaddin el-Buhâri, *Enîsu't-Tâlibin*, Bodleian Library (Oxford), nr. Persian e. 37; a. e. *Makâmât-ı Şâh-ı Nakşbend*, (trc. Süleyman İzzî), İstanbul 1328; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 381-384-388-426; *Reşâhât Tercümesi*, s. 78-84; Lâmi, *Nefehât Tercümesi*, s. 418-428; Fahreddin Ali Sâfi, *Reşâhât*, s. 54-58, Taşkent 1329; Ebu'l-Hasan Muhammed Bâkır bin Muhammed Ali, *Makâmât-ı Şâh-ı Nakşbend*, Buhâra 1327; Muhammed er-Rehâvî, *el-Envâru'l-Kudsiyye*, s. 126-142, Kahire 1344; Mevlâna Şehâbeddin, *Menâkıb-ı Emir Külâl-ı Sühâri*, Zeytinoğlu Ktp. (Tavşanlı), nr. 169, vr. 40a-49a; *Keşfu'z-Zünûn*, c. II, s. 2042; *Zebîdî*, İkd, s. 106; Harîrizâde, *Tibyân*, c. III, s. 1956; Gulam Server Lâhûrî, *Hazînetu'l-Asfiyâ*, c. I, s. 545, Bombay 1290; Abdülmecid el-Hâni, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 9, Kahire 1308; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, c. II, s. 2-14, İstanbul 1311; Muhammed bin Süleyman el-Bağdâdi, *el-Hadîkatu'n-Nediyye fî Tarîkatî'n-Naşibendiyye*, s. 22, BağdatFuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 93; Aziz Ahmad, *An Intellectual History of İslam on İndia*, s. 40, Edinburgh 1969; Zeki Velidî Togan, *Umûmî Türk tarihine Giriş*, S. 63, İstanbul 1970; Aynı yazar, "Yesevîliğe Dair bazı Yeni Mâlumat", *Fuad Köprülü Armağanı*, s. 523, İstanbul 1953; Aynı yazar, *Gazan-Han Halil ve Hoca Bahâeddin Nakşbend*, Necati Lugal Armağanı, s. 775-784, Ankara 1968; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of İslam*, s. 364-365-374; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. II, s. 8-18; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis; Cheminement et Situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (nşr. M. Gabarieau- A. Popovic- T. Zarccone), ss. 3-44, İstanbul-Paris 1990; Aynı yazar, "The Naqshbandi Order; a. Preliminary Survey of its History and Significance", St. I, XLIV, ss. 123-152, 1976; Aynı yazar, "Baha ad-Din Naqshband

gelirleri binlerce ruble tutuyordu.<sup>20</sup> Buhara ile Bahâeddin Nakşbend arasında kurulan manevî bağ o kadar kuvvetli olmuştur ki; Buharalılar onu "*Hâce-i belâ-gerdân*" (belayı defeden hâce) diye anmışlar<sup>21</sup> ve şehrin manevî koruyucusu saymışlardır. Bahâeddin Hazretleri'nin manevî varlığı Buhara'nın bütün Orta Asya müslümanları için bir ilim ve kutsiyet merkezi haline gelmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Bahâeddin Hazretleri kurduğu tarîkatın mensuplarınca özellikle Türkiye'de Şah-ı Nakşbend unvanıyla tanınır. Nakşbend unvanının taşıdığı mâna ve bu unvanın ona ne zaman ve nasıl verildiği konusunda ilk Nakşbendî kaynaklarında bilgi yoktur. Sonraları bu unvanın devamlı yapılan hafî zikrin kalpte bıraktığı "*nakş*"a (iz) bir işaret olduğu söylenmiş ve bu yorum genel kabul görmüştür.<sup>22</sup>

Bahâeddin Nakşbend'in tasavvufî görüşlerini ihtiva eden herhangi bir eseri bugüne ulaşmadığı için bu konuda ancak kendisi hakkında telif edilen eserlerde nakledilen menkıbelerden hareketle bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır.

Döneminin sûfîleri yanında müderrisler de kendisine saygı duymuş, o da devrinin âlimlerine hürmet etmiştir. Nitekim Mevlânâ Hamîdüddin'e tasavvufî görüşlerini arz ederek yanlışı varsa düzeltilmesini istemişti. Çünkü Bahâeddin Hazretleri'ne göre, "*Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz.*"<sup>23</sup> ayeti ilim adamlarına danışmayı emretmektedir.<sup>24</sup>

Bahâeddin hazretleri'nin başlıca eserleri: *Evrâd-ı Bahâiyye*, *Tuhfe* ve *Silkü'l-Envar Hediye'tü's-Salikin'*dir.<sup>25</sup> Bahâeddin Hazretleri'nin

<sup>20</sup> Bendrikov, K., *Oçerki po istorii narodnovo obrazovaniya vturkestane*, Moskova. s. 29, 1960.

<sup>21</sup> Câmî, a.g.e. s. 385.

<sup>22</sup> El-Hani, *Kitâbu'l-Âdab*, 1308, s. 9.

<sup>23</sup> Enbiyâ, 21/7.

<sup>24</sup> *DİA*, s. 458; Câmî, a.g.e. s. 426.

<sup>25</sup> *Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri*, s. 87.

sözleri başkalarının telif ettiği eserler yoluyla günümüze intikal etmiştir. Bunların başlıcaları Fahreddin Ali Safî'nin *Reşehât'ı*, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehât'ı*, Selâhaddîn-i Buhârî'nin *Enîsü't-Tâlibîn'i* ve en önemlisi Hâce Muhammed Pârsâ'nın *Risâle-i Kudsiyye'sidir*. Muhammed Parsa (v. 419) Buhara'nın önemli âlimlerinden biri olup Bahâeddin Hazretleri'nin önde gelen halifelerindendir. Nakşbendî silsilesinin sürdürülmesini sağlaması bakımından en önemli halifesi Mevlânâ Yâkub Çerhî'dir (v.1448). Çerhî'nin yetiştirdiği Ubeydullah Ahrâr (v.1490), Nakşbendî tarîkatının Orta Asya'da en önemli tarîkat olmasını ve bütün İslâm dünyasına yayılmasını sağlamıştır.

Nakşbendî silsilesinin Bahâeddin hazretleri'nden önceki devirleri hakkında bilgi veren kaynaklara göre tarîkat, Yusuf el-Hemedânî zamanından Bahâeddin zamanına kadar, Hemedânî ve ardından gelenlerin taşıdığı "hâce" lakâbına işaret olarak "*Tarîk-i Hâcegân*" diye anılmakta iken Bahâeddin Hazretlerinden itibaren "*Tarîk-i Nakşbendî*" adıyla tanınmıştır.<sup>26</sup> Öte yandan Bahâeddin hazretleri'nin ölümünden bir asırdan fazla bir zaman geçtikten sonra Abdurrahman-ı Câmî tarîkatın usullerini anlatan risalesine *Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*<sup>27</sup> adını vermiştir. Nakşbendiyye tarîkatının başlangıcı, tarîkatın prensiplerini "kelimât-ı kudsiyye" olarak bilinen Farsça sekiz terimle özetleyen ve kendisinden hâcegân silsilesinin ilk halkası olarak bahsedilen Abdülhâlik-ı Ğucduvânî'ye kadar götürülebilir. Nitekim Bahâeddin Hazretleri'nin Ğucduvânî'nin rûhâniyetine intisâbı onun silsiledeki önemini ortaya koymaktadır. Bahâeddin Hazretleri'nin, silsilenin daha önceki mensuplarınca zaman zaman uygulanan hafî zikir üzerindeki ısrarı onun adını taşıyan tarîkatın hüviyetini tayin edici bir rol oynamıştır.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Bağdâdî, s. 22.

<sup>27</sup> Câmî, 1343: hş. 23

<sup>28</sup> Dört büyük halifenin ayrı ayrı meziyetleri ve kabiliyetleri vardı. Hz. Ebûbekir Sıddık (r.a.)'da teslimiyet, Ömer (r.a.)'de heybet, Hz. Osman (r.a.)'da yumuşaklık ve Hz. Ali (r.a.)'de coşkunluk hâkimdi. Peygamberimiz (s.a.v.) bu yüzden, her birine bir başka sülûk (yol) göstermiştir. O vakit dördüne de ayrı ayrı tarîkat

Daha sonra gelen İmâm-ı Rabbânî (v.1624) ve Hâlid-i Bağdadî (v.1827) gibi Nakşbendî Müceddidleri yeni ve müstakil tarikat kurucuları değil Nakşbendiyye tarikatının muhtelif kollarının kurucuları olarak görülürler. Bahâeddin Hazretleri'nin manevî gelişmesinde Yeseviyye vasıtasıyla Türk tesirinin de göz ardı edilmemesi lazımdır. Nakşbendîlik, Bahâeddin hazretleri'nin ölümünden üç nesil sonra Orta Asya Türk kavimleri arasında yayılmaya ve giderek evrensel bir çekicilik kazanmaya başlamıştır.<sup>29</sup>

Bahâeddin Nakşbend'in vefat etmesinden sonra, onun halîfeleri Alâeddin Attar, Hâce Muhammed Parsa ve Mevlâna Ya'kub-i Çerhî tarafından çok geniş bir alana yayıldı. Bu yayılda Mevlâna Yakub-i Çerhî'nin müridi olan Hâce Ubeydullah-i Ahrar (v. 845/1489)'ın payı ve hizmeti büyük olmuştur. Nakşbendî Tarîkatı Fatih Sultan Mehmed zamanında, Ubeydullah-i Ahrâr'ın halîfelerinden Molla Abdullah-ı İlahî (v.896/1490-91) vasıtasıyla Osmanlı'ya girdi.<sup>30</sup>

Ubeydullah-i Ahrar'ın diğer bir halifesi Baba Haydar Semerkandî de İstanbul'a gelip yerleşmiş ve Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin kabrinin yakınına bir cami ve bir tekke inşa ettirmiştir. Nakşbendî Tarîkatı, İmam-ı Rabbânî (v. 1034) ile Hindistan ve havalisinde yayıldı.<sup>31</sup>

---

öğretmişti. Resûlullah (s.a.v) dâru'l bekâya intikal edince Hz. Ebubekir (r.a.) irşâda başladı. Sakîf'e de Hz. Ebubekir (r.a.)'e biat edilmiştir ve kendisine "elini uzat" deyip, o uzattığında, ilk defa biat eden Hz. Ömer olmuş, daha sonra da bütün Ashap biat etti. Hz. Peygamber sahabeleri arasında zikri hafiyyi (gizli zikir), Sıddık-ı Ekber'e has kalmıştır. Hz. Ebubekir, öyle içten Allah (c.c.)'ı zikredermiş ki, öyle ki bir gün evinin önünden geçenler bir koku hissedelerler, öyle ki; et kokusu diye algılamışlar ve bu durum derhal Resûlullah'a (s.a.v.) intikâl ettirilir: Ya Resûlullah! Ebubekir evinde et pişiriyor da komşulara dağıtmıyor. Bunun üzerine Allah Resûlu: "*Hayır o et kokusu değil. O, Hz. Ebubekir'in zikreden kalbinin kokusudur.*" der. İşte Hz. Ebubekir bu özellikleriyle, "*Sıddikiyyet*" makamına ulaşmıştır. Sıddık-ı Ekber, Allah Resûlünden öğrendiği bu hafî zikir metoduyla, gizli zikir yapan tarikatların önderi (Pîri) olmuştur.

<sup>29</sup> DİA, IV, s. 459.

<sup>30</sup> *Büyük İslam Ve Tasavvuf Önderleri*, s. 86-87.

<sup>31</sup> DİA, s. 460.

Mevlânâ Diyâuddin Bağdâdî ile, Osmanlılar'da hem genişledi, hem de istikrar kazandı. Osmanlı'nın son dönemlerinde bir takım Bektaşî tekkelerinin amaçları dışında kullanılmaya başlamasıyla birlikte adı geçen tekkelere Nakşbendî şeyhleri yerleştirildi. İstanbul'da 65 Nakşî dergâhının bulunması da, bu tarîkatın son zamanlarda çok yaygın bir durumda olduğunu göstermektedir.

Şu anda Fas'dan Endonezya'ya ve Çin'den Doğu Afrika'ya kadar bütün İslâm âleminde Nakşbendî gruplar mevcuttur.<sup>32</sup>

## B. NAKŞBENDİLİĞİN 11 ESASI

Abdülhâlik-i Gücduvânî (v.1220)'nin tesbit ettiği şu on bir prensip, Nakşbendiye Tarîkatı'nın esasını teşkil etmektedir:

1- Vukuf-ı Zamanî: Müridin zamanı çok iyi değerlendirmesidir.

2- Vukuf-ı Adedî: Dersin adedi ve gerçek manası düşünülmelidir.

<sup>32</sup> *Büyük İslam Ve Tasavvuf Önderleri*, s. 87-88; Bkz. Nakşbendilik ile ilgili kaynaklar; Câmi, *Nefehat; Abdullah Nidâi-yi Kaşgârî ve Hakkıyye Risâlesi*, (haz. Güler Nuhoğlu), İstanbul 2004; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *el-İntibâh fî Selâsili Evliyâillâh*, Delhi 1311; Harîrizâde, *Tibyân*, c. I, vr. 128a, 171b; Hamid Algar, "Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqat", Aynı yazar, *Essays on Islamic Philosophy and Science* (ed. G. F. Hourani), Albany 1975, ss. 245-259; Aynı yazar, "Reflectionsof Ibn Arabi in Early Naqshbandi Tradition", *Journal of the Muhyiddin İbn Arabi Society*, X, ss. 1-20, Oxford 1991; Aynı yazar, "The Naqshbandi Order in Republican Turkey", *İslamic World Report*, c. I, s. 51-67, London 1996; Aynı yazar, "The Naqshbandi-Khalidis of Talish", c. V, s. 40, 2006; Aynı yazar, "al-Kurdi, Muhammed Amin", *El*, (ing.), c. V, s. 486, 2006; "Nakshband", a. e., c. VII, ss. 933-934; Aynı yazar, "Nakshbandiyya, 1 in Persia", a. e., c. VII, ss. 934-936; Aynı yazar, "Nakshbandiyya, 2 in Turkey"i a. e., c. VII, ss. 936-937; Aynı yazar, "Sa'd al-Din Kashgari", a. e., VIII, s. 704; Aynı yazar, "Ahrar, Khwadja Ubayd Allah", *El, Suppl. (İng.)*, s. 50-52; Aynı yazar, "Abu Yaqub Hamadâni", *Elr.*, c. I, ss. 395-396; Aynı yazar, "Baba Sammâsi", a. e., c. III, ss. 294-295; Aynı yazar, "Bağhdâdi, Kâled Zia al-Din", a. e., c. III, s. 410-412; Nurbahşî Tevekkülî, *Tezkire-i Meşâyihî Nakşbendiyye*, Lahor 1976; Athar Abbas Rizvî, *A History of Sufism In India*, c. II, s. 174-263, Delhi 1983; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVIII. Yüzyıl)*, s. 229-309, İstanbul 2003; Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 139-158, İstanbul 2004; Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müceddidilik*, İstanbul 2004; Hamid Algar, *Nakşbendilik*, (çev. Cüneyt Köksal), İnsan Yay. İstanbul 2007.

3- Vukuf-ı Kalbî: Kalbi uyanık tutmak gerekir.

4- Hûş der-dem: Nefes alıp verirken, gaflette olmamak.

5- Nazar ber-kadem: Başkasına değil, kendine bakmalıdır.,

6- Sefer der-vatan: Halktan ayrılıp Hakk'a gitmesidir.

7- Halvet der-encümen: Halk içinde de olsa, halvet hali olmalıdır.

8- Yâd kerd: Şeyhin verdiği zikri, kalb ve dil ile daima tekrarlamak.

9- Bâz geşt: Zikirle Allah'a dönüş, vuslât düşünülmalıdır.

10- Niğah-daşt: Kalbi zararlı düşüncelerden korumak.

11- Yâd-daşt: Masivâyı bırakarak, sadece Allah'ı düşünmektir.<sup>33</sup>

Nakşbendiye Tarîkatının esaslarını şu maddelerle özetlemiştir:

1- Şeriatla zahiri temizlemek.

2- Tarîkatla batını temizlemek.

3- Hakikatle Kurb-ı ilâhiye ulaşmak.

4- Marifetle Allah'a ulaşmak<sup>34</sup>

### C. HÂLİDİLİK NE DEMEKTİR?

Hâlidîlik, Nakşbendiye Tarîkatı'nın önemli bir koludur. Bahâuddin Nakşbend vefatından bir gün önce, yetiştirdiği müritlerine Muhammed Parsa (v.1419)'ya tabi olmalarını vasiyet

<sup>33</sup> Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, s. 123, İstanbul.1998.

<sup>34</sup> Kara, a.g.e. s. 295.

etmiş, Muhammed Parsa ve diğer halifeler vasıtasıyla Nakşbendiyye Tarîkatı geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

İmâm-ı Rabbânî (v.1626)'nin etkisiyle Nakşbendilik önce Hindistan'da ardından ise Batı'ya doğru uzanan geniş bir bölgede etkili olmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin tarîkate kazandırdığı yeni boyut bilâhare onun "*Müceddidiyye*" diye de anılmasına zemin hazırlamıştır.

Nakşbendiyye Tarîkatı'nın Müceddidiyye koluna mensup olan Hâlid el-Bağdâdî Nakşbendiliğin özellikle Osmanlı topraklarında yayılmasında etkili olmuştur.

Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başında Irak ve Şam'da yetişmiş büyük velilerden, insanlara Hakk (c.c.) yolu göstererek, hakîki saâdete, kurtuluşa kavuşturan ve Silsile-i âliyye adı verilen âlimler ve veliler zincirinin yirmi dokuzuncusudur. Bağdâdî (1192/1778) yılında Bağdat'ın kuzeyindeki Şehrûzar kasabasında doğmuş, (1242/1826) yılında Şam'da vefat etmiştir.<sup>35</sup> Kabri Şam'dadır.

Hâlid el-Bağdâdî halife ve müritlerine ümmet bilincini aştı. Osmanlı topraklarına dağılan yüzlerce halifesi emperyalizme karşı hilafetin müdafaasını yaptı. Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar yayılan talebeleri buldukları bölgelerde Osmanlı Devleti'nin gönüllü neferleri olarak çalıştılar.<sup>36</sup>

Hâlid el-Bağdâdî siyasi faaliyetlerin yanı sıra akîde alanında da yoğun bir gayret içerisinde yer aldı. Halifeleri buldukları bölgelerde kurdukları medreselerde Ehl-i Sünnet akidesinin temel kitaplarını okuttu. Kendisi ise bir çok defa şîî alimlerle münazara yaptı. Onun irşadı neticesinde Şia'nın Anadolu ve Irak'taki nüfuzu

<sup>35</sup> Hüseyin el-Vâiz, *Reşâhat Aynü'l-Hayât*, s. 160, Mekke 1300; *Hadâiku'l Verdiyye*, s. 223; *Hadîkatu'l-Evliyâ*, s. 155; *Sefnetu'l Evliyâ*, c. II, s. 162; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 66; *Asfa'l-Mevârid min Selsâl-i Ahvâl-i İmam-ı Hâlid*; Süleymaniye Ktp.hanesi, Abdülğani Ağa Kısmı; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 13

<sup>36</sup> Tâhir, a.g.e. s. 66; *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, 1992: VII-200, 1992.

etkisiz hale getirildi.<sup>37</sup> El-Bağdâdî'nin Osmanlı sevgisi ve Şia karşıtlığı o derece içtendi ki halifelerinden Tâha el-Hakkârî, gördüğü bir rüya neticesinde Ehl-i Sünnet akidesini benimseyen İran hükümdarı Mehmed Şah'ın gönderdiği hediyeyi Osmanlı Devleti'ni incitmemek için geri çevirdi. El-Bağdâdi yaşadığı dönemdeki alimlerden büyük saygı gördü. Muhammed Emin adıyla bilinen İbn Abidin, Ruhu'l-Meani adlı tefisirin sahibi Mahmud el-Alusi, II. Mahmud'un Şeyhulislamı Mekkizade Mustafa Asım Efendi onun müritleri arasında yer aldı.<sup>38</sup>

El-Bağdâdi'nin itibarı ulema nezdinde o derece kabul görmüştür ki, muasırları tarafından kendisine yöneltilen tenkitlere cevap bizzat söz konusu alimler tarafından verilmiştir. Nitekim Abdulvahhab es-Sûsi'nin Hâlid el-Bağdâdi aleyhindeki ifadelerine dönemin büyük fakihî İbn-i âbidin tarafından yazılan "*Sellü'l-Husami'l-Hindi li-Nusrat-ı Mevlâna Şeyh Hâlid en-Nakşbendi*" adlı eser meşhurdur.<sup>39</sup> El-Bağdâdi ile birlikte tarîkat Nakşbendiyye-Hâlidîyye diye anılmaya başlamıştır. Hâlidîyye yeni bir tarîkat olmaktan ziyade bir kolbaşı işlevi görmüştür. El-Bağdâdi, Nakşbendilik içerisinde İmâm-ı Rabbânî'den sonra en etkin olan ikinci adam olmuştur.<sup>40</sup> Onun vesilesiyle Osmanlı topraklarında, özellikle de İstanbul'da farklı tarîkatlar ve değişik Nakşbendi kolları ciddi anlamda nüfuz kaybına uğramış ve 1826 yılında kapatılan Bektâşi tekkeleri Hâlidî şeyhlere verilmiştir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 200.

<sup>38</sup> Tâhir, *a.g.e.* s. 67; *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 198.

<sup>39</sup> Tâhir, *a.g.e.* s. 66-67; *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 199.

<sup>40</sup> Tâhir, *a.g.e.* s. 67.

<sup>41</sup> Hüseyin el-Vâiz, *a.g.e.*, s. 160, *Hadîkatu'l-Evlîyâ*, s. 155, *Sefnetu'l-Evlîyâ*, c. II, s. 162; Bkz. Daha detaylı bilgi için Hâlid-i Bağdâdî ile ilgili kaynaklar; İbrahim Fasîh el-Hayderî, *el-Mecdu't-Tâlid fî Menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*, s. 33, İstanbul 1292; Abdulmecid el-Hâni, *el-Hedâiku'l-Verdiyye*, s. 224-228, Kahire 1306; A. Hourani, "*Skaikh Khalid and the Naqshbandi Order*", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (ed. S. M. Sten v. dğr.), ss. 89-103, Oxford 1972; M. Van Bruinessen, *Agha, Skaikh and State*, s. 281-296, Utrecht 1978; Abdülkerîm-i Müderris, *Dânişmendân-i Kürd der Hidmet-i İlm-u Din*, hş., s. 142-145, Tahran 1369; Halkawt Hakim, "*Mawlâna Khâlid et les Pouvoirs*", *Nagshbandis* (ed. M. Gaborieau v. dğr.),

Hâlidîyye'nin İslami esaslara uygun olması ve mürsitlerinin ulema sınıfından gelmesi tarîkatın İstanbul Uleması tarafından kabul görmesinde etkili olmuştur. Kısa zamanda Nakşbendilik ilim ve devlet adamları nezdinde ciddi bir saygınlığa ulaşmıştır. Tarîkatın İstanbul halifesi İzmirli Ahmed Eğribozi'nin faaliyetleri neticesinde Şeyhulislamlar Mekkizade Mustafa Asım ve Mehmed Refik Efendi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Said, Davud, Gürcü Necip, Namık Paşalar ve Musa Saffeti Hâlidîyye'ye intisap etmiştir.<sup>42</sup> El-Bağdâdî'nin Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Suriye'de ikamet etmesi ve halifelerinin Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları devlet adamlarının tarîkate ilgisini arttırmıştır.

El-Bağdâdî'nin yaşadığı Süleymaniye, Bağdat, Şam bölgelerindeki farklı tarikatlar müntesiplerinin Nakşbendi olmaları üzerine yöresel ağırlıklarını kaybettiler. Kadirilerin yoğunlukta olduğu Kuzey Irak bölgesi Halidiyye'nin doğusuyla yerini Nakşbendiliğe bıraktı. Berzenci ve Sadat-ı Nehri gibi şeyh ailelerinin çoğu Kadiriyye'den Nakşbendiliğe geçti. Zamanla Kürt kimliği bir dereceye kadar Hâlidîyye ile bütünleşti.<sup>43</sup>

Hâlidîyye'nin siyasi açıdan etkin olduğu bölgeler arasında Kuzey Kafkasya'nın ayrı bir yeri vardır. Hâlid el-Bağdâdî'nin önde gelen halifelerinden İsmail Şirvâni XIX. yüzyılın ilk on yılında Hâlidîyye'nin Kuzey Kafkasya'da yayılmasını sağladı. İsmail Şirvâni'nin silsilesi Has Muhammed Şirvâni, Muhammed Yeraği, Cemaleddin Gazi-Gümüki ve onun müridi Şeyh Şamil'le bölgede en etkin tarikat haline geldi. Şeyh Şamil önderliğinde yürütülen bağımsızlık mücadelesi Ruslara karşı önemli zaferler kazandı. Kuzey

---

ss. 361-370, İstanbul 1990; M. Mutî el-Hâfız-Nizar Abâza, *Ulemâ-u Dımaşk ve A'yânühâ*, c. I, ss. 298-335, Dımaşk 1412; Nizar Abâza, eş-Şeyh Hâlid en-Nakşbendî, Dımaşk 1994; M. Raûf Tevekkülî, *Târih-i Tasavvuf der Kürdistan*, ts. s. 196-225, Tahran; Abbas el-Azzâvi, "Mevlâna Hâlid en-Nakşbendî", Mecelletü'l-Mecmâi'l-İlmiyyi'l-Kürdî, c. I, ss. 669-727, Bağdad 1973; Aynı yazar, *Hulefâ-i Mevlâna Hâlid*", c. II, ss. 182-221, Bağdad 1974.

<sup>42</sup> Tâhir, a.g.e. s. 66; *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, XIII, s. 77-125.

<sup>43</sup> Şükrü, el-Hac Hasan, Şemsu's-Şumûs Tercümesi; Süleymaniye Ktp. Hanesi, Abdülgani Ağa Kısmı. Semerkand Yayınları, s. 47, İstanbul 2010.

Kafkasyalı Halidi şeyhler siyasi ve tasavvufi faaliyetlerin yanı sıra yargı ve eğitim alanında da etkili oldular. Örf ve adetlerin yerine şer'i hükümlerin uygulanması ve açılan medreselerde İslami ilimlerin okutulması noktasında önemli başarılar elde ettiler.<sup>44</sup>

Hâlidîyye'nin Arap dünyasında en yaygın olduğu ülke ise Suriye'dir. Hâlid el-Bağdâdî'nin hayatının önemli bir bölümünü Şam'da geçirmesi ve orada vefat etmesi tarîkatın Suriye'deki nüfuzunun başlıca nedenidir. Bu bölgede ikamet eden Hani ailesi Halidîyye'nin Halid el-Bağdadi sonrasında Suriye'de kök salmasında önemli rol üstlenmiştir.

Tarîkatın temel kitapları "*el-Behcetü's-Seniyye fi âdâbi't-Tarîkati'l-Âliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n Nakşbendîyye*"nin yazarı Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Hani (v. 1862) ile "*el-Hadâiku'l-verdiyye fi Ecillei's-Sâdâti'n-Nakşbendîyye*"nin müellifi Şeyh Abdulmecid b. Muhammed el-Hâni (v. 1900) bu ailenin önemli simalarındandır.<sup>45</sup> Hâlid el-Bağdâdî'nin Mekke'ye gönderdiği halifelerinden Abdullah Mekkî (Erzincâni) vasıtasıyla Hâlidîyye İslam coğrafyasının en ücra köşelerine kadar ulaşmıştır. Onun müritleri arasında Türkler, Kırım ve Kazan Tatarları'nın yanı sıra Güneydoğu Asyalı Müslümanlar da vardı. Sumatralı Şeyh İsmail Minangkabavi Singapur, Malezya ve Riau

<sup>44</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 196, *Hadîkatu'l Evliyâ*, s. 155, *Sefînetu'l Evliyâ*, II, s. 162. *Şemsu's-Şumûs Tercümesi*; Süleymaniye Ktp. Hanesi, Abdülgani Ağa Kısmı.

<sup>45</sup> Bir önceki dipnotta zikredilen kaynaklar; Bkz. Hâlidîlik ile ilgili daha detaylı bilgi için; Abdülmeccid el-Hâni, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, Kahire 1308; M. Murad el-Menzilevî, *Zeyl Reşâhat Ayni'l-Hayat*, Mekke 1300; M. Ahmed Durnîka *et-Turûku's-Sûfiyye ve meşâyihuhâ fi Trâblus*, s. 195-223, Beyrut; M. Raûf Tevekkülî, *Târîh-i Tasavvuf der Kürdistan*, Tahran; Abdülhamîd Mahmud Tahmaz, *el-Allâmetu'l-Mücâhid eş-Şeyh Muhammed el-Hâmid*, Beyrut 1391/1971; F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, s. 81-141-142, Leiden 1978; H. W. Muhd, Shaghîr Abdullah, *Syeikh Ismail al-Minangkabawi, Penyar Tharîgat Naqsyabandiyah Khalidiyah*, Solo 1985; Haj Suleyman bin Haj Muhamad Nur, *Perjuangan Hidup Seorang Hamba Allah: Tuan Shaykh al-Hajj Ma'ruf bin Ya'kub*; A. Bennigsen-Ch. Lemerrier-Quelquejay, *Le Soufi el le Commissaire*, Paris 1986; W. Kraus, "*Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia*", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v. dğr.), s. 691-706, Paris 1990; M. Osman Sirâceddin, *Sirâcu'l-Kulûb*, İstanbul 1991.

saltanatının merkezi Penyangat adasında oldukça etkili olmuştur. Minangkabavi'nin irşat faaliyetleri neticesinde Riau sultanı Muhammed Yusuf Hâlidîye'ye intisap etmiştir.<sup>46</sup>

Abdullah Mekkî'nin Anadolu'daki başlıca halifeleri "Terzi Baba" olarak bilinen Muhammed Vehbi Efendi (v. 1848), Mustafa Hüdavendî ve Yanyalı Mustafa İsmet Efendi'dir (v. 1872). Mustafa İsmet Efendi'nin tekkesi İstanbul'da kurulan en eski Hâlidî tekkesidir. Hâlidî şeyhler hilafetin merkezi İstanbul'da devlet ve siyaset çevreleriyle girdikleri yakın ilişkiler sayesinde ıslahat hareketlerinin gündemde olduğu yıllarda İslami değerlerin korunması noktasında önemli başarılar imza attılar. Jön Türklere karşı II. Abdulhamid'i desteklediler.<sup>47</sup>

Hâlidî şeyhler bütün bu hizmetlerinin yanında eğitim faaliyetlerinde bulundular. Özellikle 1924 yılında medreselerin kapatılmasından sonra İstanbul, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde İslami ilimlerin tedrisatı Hâlidî Şeyhler eliyle yürütüldü. Hâlidî Tekkeleri'nde İslami ilimleri okuyan birçok kişi Cumhuriyet dönemi dini hayatında müftü, vaiz ve imam olarak vazife aldı.<sup>48</sup>

1946 yılında demokrasiye geçilince Hâlidîler Türk siyasi hayatında yeniden etkin oldular. Siyasi partiler, halkın oylarını alabilmek için Hâlidî Şeyhlerin çocuk ya da torunlarını listelerinden meclise taşıdılar. Kasım Kufralı, Şeyh Salahaddin'in oğulları, Kamran İnan, Abidin İnan, Şeyh Muhammed Masum'un oğlu Muhittin Mutlu, Şeyh Said'in torunu Abdulmelik Fırat, Şeyh Fethullah'ın torunu Gıyâseddin Emre, Şeyh Ali es-Sebtî'nin torunu Ali Rıza Septioğlu gibi

<sup>46</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 196, *Hadîkatu'l Evliyâ*, s. 155, *Sefînetu'l Evliyâ*, II, s. 162; Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Kısmı, no: 1659.

<sup>47</sup> Tâhir, *a.g.e.* I, s. 66; Hâni, *a.g.e.* s. 223.

<sup>48</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 197; Tâhir, *a.g.e.* s. 67; *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, XVIII, s. 88.

isimler çeşitli dönemlerde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev yaptılar.<sup>49</sup>

Türk siyasi hayatında en etkili olan Hâlidî şeyh ise Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevi (v. 1893) ve Ahmed el-Ervâdi (v. 1857) yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Mehmet Zahit Kotku'dur(1980). Kotku'nun tekkesinde 1 cumhurbaşkanı, 2 başbakan, çok sayıda bakan ve bürokrat yetişmiştir.<sup>50</sup>

Hâlidî Şeyhler Cumhuriyet dönemi fikir hayatında da etkin oldular. Hareket Dergisi ve ekolünün kurucusu Nureddin Topçu Gümüşhanevi Tekkesi şeyhlerinden Abdulaziz Bekkine'nin (v. 1952) müritlerindedir. Yine yakın dönem fikir ve sanat dünyasının etkin siması Necip Fazıl Kısakürek de Seyyid Taha-i Hakkari vasıtasıyla silsilesi Halid el-Bağdâdî'ye ulaşan Abdulkhakim Arvasi'ye (v. 1943) intisap etmiştir.<sup>51</sup> Hâlid el-Bağdâdî yaşamında olduğu gibi öldükten

<sup>49</sup> Bölgede halen şeyhlik müessesesi ve tekke faaliyetleri yürütülmektedir. Halk son derece saygılı ve büyük bir muhabbetle onlara teveccüh göstermekte ve sık sık ziyaret etmektedir.

<sup>50</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, c. VII. s. 209; Bkz. Hâlidîlikle ilgili daha detaylı bilgi için; Osman bin Sened, *Asfa'l-Mevârid*, Kahire 1313; İbrahim Fasih el-Haydari, *el-Mecdu't-Tâlid fi Menâkib-i Şeyh Hâlid*, Kahire 1292, Es'ad Sâhib, *en-Nûru'l-Hidâye*, Kahire 1311; Aynı yazar, *el-Füyuzâtu'l-Hâlidîyye*, Kahire 1311; Aynı yazar, *"Mektûbât-ı Mevlâna Hâlid"* (haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız), İstanbul 1993; Mustafa Fevzi, *Hediyyetu'l-Hâlidîn*, İstanbul 1313; Abdülmecid el-Hâni, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s. 258-272, Kahire 1308; Lutfî, *Târih*, c. I, ss. 285-286; Hüseyin Vassaf, *Sefînetu'l-Evlîyâ*, c. II, s. 161; A. Haurani, *"Skaikh Khalid and the Naqshbandi Order"*, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (ed. S. M. Sten v. dğr.), s. 89-103, Oxford 1972; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddîn*, s. 231-294, İstanbul 1984; Nakşî ez-Mevlâna: *Hâlid-i Nakşbandî ve Peyrevân-ı* (nşr. M. Mu'temedî), Tahran 1368; Butrus Abu Manneh, *"Khalwa and Râbita in the Khalid Suborder"*, *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v. dğr.), s. 299-302, Paris 1990; Aynı yazar, *"Gülhane Hatt-ı Hümmâyün'un İslâmi Kaynakları-1"* (trc. Şaban Bıyıklı), Dergah Yay., c. VII/73, ss. 16-19, İstanbul 1996; Müfid Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 82-189, Ankara 1993; M. Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conguest of Chechnia and Daghestan*, ss. 39-46, London 1994; M. van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet* (trc. Remziye Arslan), s. 240-325; İsmail Kara, *İslamcılarım Siyâsi Görüşleri*, ss. 74-76, İstanbul 1994, Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000

<sup>51</sup> *Evlîyâlar Ansiklopedisi*, VII, s. 210.

sonra da Osmanlı Devleti tarafından saygıyla yad edilmiştir. Sultan Abdülmecid, Necip Paşa'ya emir vererek el-Bağdâdî'nin Şam'daki kabrine masrafları kendi özel bütçesinden karşılanmak üzere türbe yapılmasını emretmiştir.<sup>52</sup>

## D. DİYARBAKIR'DA YETİŞEN NAKŞBENDÎ ŞEYHLERİ

### 1. ŞEYHU'L MEŞAYİH ALİ ES-SEBTİ

H. 1191 yılında Diyarbakır'da doğmuştur. Diyarbakır da ders verip talebe okuturken, Mevlâna Hâlid hazretleri şeyh Abdullah Dehlevî (1745/1824) hazretlerinden irşad ve hilafet izni alarak Hindistandan döndüğü sırada şeyhinin emri ile Diyarbakır'a gelerek Ali es-Sebtiyi bulmuş ve kendisine misafir olmuşlardır. Kendisiyle sohbet sonrası, şeyhi Abdullah Dehlevi tarafından irşâd arkadaşı olarak Şam şehrini irşadla birlikte olmaya emrolduklarını bildirmiştir. Bundan sonra Şeyh Ali, Mevlâna Halid'in vefatına kadar yanından ayrılmamıştır. Şama gittikten 5 yıl sonra Şeyh Ali, Mevlâna Halid'den hilafet almıştır. Şeyhi vefatından önce Paluya gitmesini ve orada irşad yapmasını kendisine emretmiştir. Şeyh Aliye Şeyh Abdullah Dehleviden de üveysiyyet nasib olmuştur.

Halifeleri, melekan köyünden şeyh Abdullah Efendi, Gur köyünden Şeyh Süleyman Efendi, Çan köyünden Şeyh Ahmed Efendi, Ali es-Sebtinin oğlu şeyh Muhammed Efendi, yine şeyhin oğlu Şeyh Mahmud Efendi, Palu'ya bağlı Hun köyünden Şeyh Mahmud Sami Efendi, Şeyh Ahmed el-Kürdi Efendi'dir.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Hüseyin el-Vaiz, *a.g.e.*, s. 160; *Hadâiku'l Verdiyye*, s. 223; *Hadikatu'l-Evliyâ*, s. 155; *Sefnetu'l Evliyâ*, c. II, s. 162; Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, c. I, s. 66; *Asfa'l-Mevârid min Selsâl-i Ahvâl-i İmam-ı Hâlid*; Süleymaniye Ktp.hanesi, Abdülğani Ağa Kısmı; *Herkese lazım olan iman; İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, c. XVIII, s. 120

<sup>53</sup> Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, I, s. 232-233, İstanbul, 1957; Korkusuz, Şefik, *Tezkire-i Meşâyihî Amid, (Diyarbakır Velileri)*, s. 69, İstanbul, 1997; *Evlialar Ansiklopedisi*, s. 271-274.

## 2. ŞEYH AHMED-İ KARÂZÎ

Babası da Nakşî şeyhi olan Molla Ömer Efendinin oğludur. İlk tarîkat iznini Hâlidî Bağdâdinin hocası ve halifesi olan Molla Yahya-yi Muzîrin oğlu Şeyh Abdullahtan almıştır.

Daha sonra Bağdatta h. 1266 yılında Ğavsi Geylânî'nin postnişini olan Şeyh Ali el-Nakipten Kâdirî iznini alır. Yine Bağdat ziyaretinde Mevlâna Hâlidin halifeleri olan Şeyh Abdülfettan Efendiden, Şeyh Osmanî Tâviliden, Şeyh Salih-i Basret, Şeyh Hamidi-î Mardini'den ve Mevlâna Hâlid'in oğlu Şeyh Necmeddin Efendiden Nakşî iznini almıştır.

Son olarak 1844 yılında Hacca giderken Şam'da Mevlâna Hâlid'in büyük halifelerinden Muhammed Hani efendiden tam bir hilafet ve icazet alır.

Meşhur halifeleri; Oğlu şeyh Ma'ruf, Şeyh Hasani İshakan, Hanili Molla Yusuf oğlu Şeyh Muhammed, Çermikli Hacı Mustafa Efendi, Botanlı Molla Arif Efendi, Kamışlı köyünden Şeyh Ali Bokari'dir.<sup>54</sup>

## 3. AZÎZ MAHMÛD URMEVÎ

Bir Nakşî şeyhidir. Aslen batı Azerbaycan'ın Urmiye bölgesindedir. 1638'de idam edilerek vefat etmiştir. Urmiye'deki tekkesinde Nakşî tarîkatını Safevi yönetimine rağmen açıkça yürütebilmiştir. Baskılar sonucu Diyarbakır'a göç etmiştir. Diyarbakır'da tekkesinden ayrı olarak yaptırdığı medresesinde yapılan tefsir dersleri meşhurdur. Kendisinin de kıraat ilmine ait bir risâlesi vardır.

Diyarbakır'da on yıl içinde şöhreti o kadar yayılır ki müridleri Tebriz'den Erzurum'a, Revandan Musul'a, Van'dan Bitlis'e, Diyarbakır'dan Urfa'ya kadar geniş bir sahada görülür. O dönemde müridlerinin sayısının 40 bine yaklaştığı rivayet edilir.

<sup>54</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 39; Hâni, *a.g.e.* s. 107-108.

Şeyh, müridleriyle beraber sultan IV. Murad'la Revan seferine çıkar, zaferle dönülür ancak sultan ilerde büyük bir tehlike olur düşüncesiyle ve fitnecilerin kışkırtmaları sebebiyle şeyhi öldürtür, ancak sonra pişmanlık duyar ve oğlunu İstanbul'a çağırır. Şeyhin vefatından sonra birçok mürid ve halifeleri bölgeden göç eder.

Halifeleri, oğlu İsmail Çelebi, Şeyh İbrahim Efendi, Fazıl Uzun Hasan Efendi, şeyhin yeğeni Açıkbaş Mahmud Efendi, Şeyh Hacı Muhammed Efendi, Şeyh Karaman Efendi'dir. Diyarbakır'da yaşayan Aziz Mahmutoğulları ailesi bu soydan gelmektedir.<sup>55</sup>

Diyarbakır'da meşhur şahsiyetlerin yetiştiği 4 tane Nakşî-Hâlidî ekolü bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde bu ekolleri meşhur olan şahsiyetleriyle anlatıp tanıtmaya çalışacağız.

Bu ekoller yer aldıkları bölgeye nisbetle isimlendirilmiştir. Ekoller Nakşî-Hâlidî çizgisindedir. Ana prensipler, okutulan dersler, çekilen zikir ve evradlar, konulan kaideler ve uygulama biçimleri açısından pek farklılık yoktur, ancak yetişen şahsiyetler ve verilen hizmetler bakımından farklılıklar göze çapmaktadır. Biz burada bu dört ekolde yetişmiş Mutasavvıfları öne çıkan özellikleriyle sırasıyla zikredeceğiz.

## 1. HEZAN EKOLÜ

### 1. 1. ŞEYH ABDULKÂDİR'İ HEZÂNÎ

Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi olan Molla Abdullah Efendinin oğludur. Önceleri Ğavsi Hizânî lakabıyla meşhur Seyyid

<sup>55</sup> Korkusuz, *a.g.e*, s, 87; Ayrıca, Bkz: Uşşâkîzâde, *Zeyl*, s. 48; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 213; Naîmâ, *Târih*, c. III, s. 385; Danışman, *Seyâhatnâme*, c. VI, ss. 144-146; Tevfik Tezkiresi, vr. 39a.; Peçevî Tarihi, c. II, s. 463; Süreyya, Mehmet, Sicilli Osmani, c. III, s. 919, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996; Erdoğan, Kenan "*Seyyid Aziz Mahmud Urmevî, Urmevîlik ve Bilinmeyen Bir Eseri: Baba Kelâmı*", Bir, sy.: 9-10, 1998, ss. 211-225; Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, c. I, İstanbul 1328, ss. 20-21; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, c. I, İstanbul 1957, s. 145; Şeyhi Mehmed Efendi, *Şakâyik-i Nu'maniyye*, Çağrı yayınları, c.III, ss. 375-376.

Sibğetullahil Arvasi (v.1876)'ye bağlı iken, onun vefatından sonra Gavsın halifesi Şeyh Abdurrahmani Taği (v.1886)'ye intisab ederek ondan hilafet almıştır. Meşhur bir dîvânı vardır. Hezan'da sırasıyla, Şeyh Selim Efendi, Şeyh İsmail Hakkı Efendi gibi isimler yetişmiştir. Halen şeyh Celal makamdadır. Medresesi ve divanı vardır.

Bilinen halifeleri şunlardır.

Lice müftüsü Muhammed Hadi Efendi (Seydaye Lice), Molla Mustafa Sisi, Şeyh Seyyid, Lice Müftüsü Ahmed el-Hassi (Hoce-i Hase)'dir.<sup>56</sup>

## 1. 2. ŞEYH SELİM-İ HEZÂNÎ

Şeyh Abdulkâdir'in oğludur. Hem ilim hem de tasavvufi amelini Norşin'li Şeyh Muhammed Diyâuddîn (hazret) Efendi'nin yanında tamamlar ve mezun olur. Uzun yıllar Hezan'da Nakşî tarîkatı üzerine hizmet yürütür. 1934 yılında Hezan'da vefat etmiştir.<sup>57</sup>

## 2. NORŞİN EKOLÜ

Bu ekol, Hâlidî Bağdâdî'nin halifesi Tâhâ-i Hakkâri (v.1853) ile başlar. Tâhâ-i Hakkâri Seyyid Sibğetullahi'l Arvasi'nin şeyhidir.

### 2. 1. ABDURRAHMAN-İ TAĞÎ

On dokuzuncu yüzyılın büyük velîlerindedir. İsmi Abdurrahman olup Tâgî, Tâhî ve Nurşînî nisbeleriyle bilinir. Üstâd-ı A'zam ve Seydâ lakaplarıyla meşhûr olmuştur. Seyyid Sibğetullahil Arvasi hazretlerinin halifesidir. 1886 yılında vefat etmiştir.

Abdurrahman Tâgî, birçok talebe yetiştirmiştir. Halîfelerinin en meşhûrları şunlardır: Fethullah Verkânîsî, Abdurrahman Nurşînî, Molla Reşid Nurşînî, Allâme Molla Halil Siirdî'nin torunu Abdülkahrî, Abdulkadir Hizânî, Seyyid İbrâhim Es'irdî,

<sup>56</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 206.

<sup>57</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 207.

Abdülhakîm Fersâfî, İbrâhim Ninkî, Tâhir Âbirî, Abdülhâdî, Abdullah Hurûsî, İbrâhim Çuhrûşî (Çukrûşî), Halil Çuhrûşî, Ahmed Taşkesânî, Muhammed Sâmî Erzincânî, Abdullah Subaşı, Halife Mustafa Bitlisî, Hacı Süleymân Bitlisî, Hacı Yûsuf Bitlisî, Hacı Yûsuf Köşkî'dir.<sup>58</sup>

## 2. 2. ŞEYH FETHULLÂH'İ VERKÂNİSİ

Şeyhin vefatından sonra makama Fethullah Verkânîsî (v.1899) geçmiştir. O da şeyh Muhammed Diyâuddîni yetiştirmiştir. Muhammed Diyâuddîn Nurşînî, Abdurrahmân-i Tâgî'nin oğludur. Abdurrahmân-i Tâgî'nin sözlerini halifelerinden İbrâhim Çukrûşî toplayarak İşârât ismini vermiştir. Bu kitap çok kıymetlidir. Abdurrahmân-i Tâgî'nin oğlu Muhammed Ziyâüddîn Nurşînî, Adıyamanlı Abdülhakîm Hüseyinî Efendinin hocasıdır.

## 2. 3. ŞEYH MUHAMMED DİYÂUDDÎN

Şeyh Muhammed Diyâuddîn (1853/1923) yıllara arasında yaşamıştır. Diyâuddîn Nurşînî hazretleri pekçok talebe yetiştirip, İslâmiyet'in emir ve yasaklarını anlatmakla vazifelendirmiştir. Bunlar; "Molla Muhammed Emîn, El-Hâc Abdülkerîm, Şeyh Ahmed el-Haznevî, Şeyh Mehmed Karaköy, Şeyh Muhammed Selîm Hizânî, Şeyh Mahmûd Zokaydî, hocası Fethullah Verkânîsî'nin oğlu Şeyh Alâeddîn, Tili Şeyh Şahâbeddîn, Tili Molla Abdullah, Molla Halil Kavakî, Molla Yûsuf Hurtî, Molla Abdurrahmân Çokreşî, Şeyh İbrahim Abrî gibi zatlardır.

Şeyh Muhammed Diyâuddîn (k.s), 1915'te Bitlis'te meydana gelen Molla Selim İsyânı'na katılmamıştır. Bu hâli, Mustafa Kemal'in dikkatini çekmiştir. Mustafa Kemal, 1919'da Sivas Kongresi'ne katılması yönünde kendisine bir mektup yazmış, kendisini kongreye davet etmiştir.

<sup>58</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 88.

Mustafa Kemal şeyhe mektup yazmıştır. Mektup “Norşinli Meşâyih-i İzâmdan Şeyh Diyauddin Efendi Hazretlerine”, diye başlar. Büyük sevgi ve saygı beslediğini ifade eder. Muhabbet ve hürmetlerimin kabulünü ricâ ve o havâlideki bilcümle vatandaşlarıma selâmlar ithâf eylerim Efendim Hazretleri. Diye bitirir. Bu mektup nutukta vesikalar bölümünde mevcuttur. Destek istemektedir. Mektubun metni şöyledir:

*Norşinli Meşâyih-i İzâmdan Şeyh Diyauddin Efendi Hazretlerine!*

*Fazîletlu Efendim, Zât-ı fâdilânelerinizin Harb-ı Umûmî'nin imtidâdıncâ Osmanlı Ordusuna îfâ eylemiş olduğunuz hidemât-ı bergüzîdelerine ve makâm-ı muallâ-yı Hilâfet ve Saltanata göstermiş olduğunuz ravâbıt-ı kalbiyelerine yakından muttali' bulunuyorum. Bu sebeple zât-ı âlinize kalben pek büyük hürmetim vardır.*

*Bugün makâm-ı Hilâfetin, Saltanât-ı Osmâniye'nin ve vatan-ı mukaddesimizin düşmanlarımız tarafından nasıl rencide edilmekte ve vilâyât-ı şarkiyemizin Ermeniler'e hediye edilmesinde ısrar olunmakta olduğu ma'lûm-ı ârifâneleridir.*

*Millete istinad etmeyen İstanbul'daki hükümet-i merkeziye bütün bu düşman taaddileri karşısında âciz ve nâçiz kalarak hukûk-ı millet ve memleketi müdafaa edememekte olduğu tahakkuk etmiştir. Bu sebeple milletimizin mevcûdiyetini ve vahdetini bütün cihâna göstermek ve hukukumuzun 'indi ve şahsi kararlarla imhasına müsaade edemeyeceğimizi anlatmak maksadıyla senâoverleri resmî makâm ve sıfatından tecerrüd ederek milletin içinde ve milletle beraber çalışmaktan başka çare göremedim ve derhal askerlikten istifâ ettim.*

*Vekâyi-i elîme te'sîriyle her tarafta teşekkül eden millî ve vatanî cem'iyetlerin murahhaslarından mürekkebe olmak üzere Erzurum'da in'ikâd eden bir kongre ile “Şarkî Anadolu Müdafaa-yı Hukûk Cem'iyeti “ teşekkül etti ve vahdet-i milliyemizi dahil ve hârice karşı temsil eylemek üzere bir hey'et-i temsiliye Kabul edildi.*

*Bu hususâta dair beyânnâme ve nizâmnâmelerden zât-ı ulyânıza takdîm ediyorum. Zât-ı fâdulâneleri cem'iyetimizin en muhterem a'zâsından bulunduğunuz cihetle istihsâl-I maksad-I mukaddes için cümlece müsellemler olan himmet ve gayretlerinin teşkilâtımızın o havâlice tesri'i husûlüne ve muzır düşman telkinâtının izâlesine masrûf olacağına mutmainim. Birkaç güne kadar Garbî Anadolu ve Rumeli'nin bilcümle vilâyâtından gelmekte olan murahhaslarla da umûmî bir kongre sivas'ta akdolunacaktır. Cenâb-ı Hakk'ın avn u inâyeti ve Peygamber-i Zîşânımız'ın feyz u şefaati ile umûm milletimizin bir noktada müttahid olduğunu ve hukukunu muhafaza ve müdafaaaya kadir olduğunu cihâna göstereceğiz.*

*Karîben Meclis-i Meb'usânımızı açtırmak ve millete müstenid kuvvetli bir hükümeti mevki-i iktidâra geçirerek selâmet-i vatanı te'min eylemek müyesser olacaktır.*

*Muhabbet ve hürmetlerimin kabulünü ricâ ve o havâlideki bilcümle vatandaşlarıma selâmlar ithâf eylerim Efendim Hazretleri.*

*Sâbık Üçüncü Ordu Müfettişi Mustafa Kemâl<sup>59</sup>*

Şeyh Diyâuddîn Efendi hazretleri ve benzerleri Rus ve Ermenilere karşı yapılan savaşta sağ kolunu kaybetmiş, kardeşi başta olmak üzere yüzlerce müridini ve yakın akrabalarını şehit vermiştir!!!

Şeyh Muhammed Diyâuddîn Nurşinî, Hazret lakabı ile tanınır geniş bir mürit kitlesine ulaşmıştır, öyle ki Hamidiye Alayları'nın ünlü paşalarını bile etkilemiştir. Şeyh Muhammed Diyâuddîn, Birinci Dünya Savaşı'nda milis kuvvetlerinin başında savaşa katılmış ve bir kolunu da kaybetmiştir. Bunun üzerine V. Mehmet Reşat kendisine protez bir kol ve Mecidiye Madalyası göndermiştir.<sup>60</sup> İlmi ve fazîletle insanları hak yola dâvet eden Muhammed Diyâuddîn Nurşinî hazretleri, aynı zamanda dîni, vatanı ve milleti için savaşarak büyük kahramanlıklar gösterdi. Birinci Dünya Savaşında talebeleriyle

<sup>59</sup> Mustafa Kemal'in Nutuk'larından "Nurşinli Meşâyih-i İzamdan Şeyh Ziyaeddin Efendi Hazretlerine" Nutuk'ta Vesikalar Bölümünde mevcuttur.

<sup>60</sup> Mısırlıoğlu, Kadir, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler*, Sebil yayınları, s. 48, İstanbul.1992.

birlikte Ruslara ve Ermenilere karşı kahramanca savaştı. Kardeşleri Muhammed Saîd ve Muhammed Eşref ile birçok talebeleri şehîd oldular. Din ve vatan uğruna yaptığı hizmetlerinden dolayı zamanın bütün âlimleri ve devlet adamlarının hürmet ve sevgilerine mazhar olmuştur.

### 3. HAZNEVÎ EKOLÜ

Şeyh Ahmed Haznevi (v.1949), Şeyh Muhammed Diyâuddin'in halifesidir. Haznevî ekolünü kurmuştur. İlk halifesi Şeyh Mâşuk'tur. Sırasıyla Şeyh Alaaddin, Şeyh Masum, Şeyh İzzettin ve Şeyh Muhammed gelir. Tılma'rufta geniş bir dergah vardır. Suriye, Diyarbakır, Şanlıurfa ve Mardinde binlerce müridleri vardır.

#### 3. 1. ŞEYH MAŞUK

Seydayı Taği, Hazret'in de hazır bulunduğu bir sohbetinde "Molla Diyâuddîn sınırın öbür tarafından bir genç gelecek. Sen ona iyi bak. O Norşin'deki nisbeti alıp sınırın öbür tarafına götüreceksin. Norşin'in kurdu nisbeti oradan alıp geri getirecek."<sup>61</sup> diye belirtmişti.

Seyda Şeyh Maşuk çocukken Şeyh Ahmedu'l Haznevî, Hazret'in yanında amel ediyordu. Hazret ona "Sen burada hizmet ediyorsun. Buradan büyük bir Nisbet elde edeceksin. Norşin'in kurdu gelip senden nisbeti alacak. Tekrar Norşin'e geri getirecek." dedi. Herkes yıllarca bunun kim olduğunu merak etti.

Şeyh maşuk daha genç yaşlardaki bir kerametinden bahsedilir; İnsanlar cenazeye devir okumak için camide bir gün toplanırlar. Seyda Şeyh Maşuk caminin önündeki ayakkabıları bunlar cennetlikler ve bunlar cehennemlikler diye ikiye ayırır. Hazret, dışarı çıkıp ayakkabıların üstüne atlayıp birbirine karıştırır. "Kurt kurt git başka yerlerde oyna." der.

Küçük yaşlardan keşfi açık olan Seyda Şeyh Maşuk'un bu kerametlerinin kapanıp, manevi eğitiminden sonra açılması için

<sup>61</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 101.

Hazret namaz kılmayan terki salat bir kadının ekmeğini getirip ona yedirmelerini söyler. Uzak köylerden birinden namaz kılmayan bir kadının ekmeğini getirir ve yedirirler.<sup>62</sup>

Seyda Şeyh Maşuk hazretleri şöyle anlatır O, çok halim bir insandı. Altı gün hizmetinde bulundum. Her hali ve davranışı Allah (c.c) hatırlatırdı. İnsanlarla münasebetinde hiç riyası yoktu. Müridleri yanında rabıtayı gözü açık yaparlardı. Molla Sıddık talebeyken Seyda Şeyh Maşuk Hazretleri Seyrantepe köyüne geldi. Molla Sıddık yanına ziyarete gitti. Çok büyük kalabalık vardı. Büyük bir sofraya misafirler için kuruldu. Şeyh Maşuk' a ayrı küçük bir sofraya kurulmuştu. Molla Sıddık'ı yanına davet edip oturttu. Şeyh Maşuk "burada yemek yemeyelim. Başka köye gidiceğiz orada yeriz." dedi. Molla Sıddık orda sadece 3-4 lokma yemek yedi. Yediği o lokmaların acısı 3-4 gün karın ağrısı çektikten sonra geçer ve Seyda Şeyh Maşuk Hazretleri'nin yanına geri döner. Hâlbuki sözünü dinleseydim O'nunla üç günü beraber geçirecektim." diye anlatır.

Seyda Şeyh Maşuk Hazretleri dünyevi işlerde talebelerine karşı çok müsamahakârdı. Allah-u Teâlâ'nın emirleri konusunda çok titizdi. Namazını cemaatle kılmayanlara, Allah-u Teâlâ'nın emirlerine uymayanlara çok kızardı. Bir sohbetinde "*Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ismi anıldığında gözünden yaş, ağızından içindeki yangının kokusu gelmeyen muhabbeti zayıftır.*" buyurmuştur.<sup>63</sup>

Dünyevi işlerle ilgilenmezdi. Ticari işlerle uğraşmayı sevmezdi. Harama ve helale çok dikkat ederdi. Ailenin maddi geliri ile talebelere gelen yardımları ayrı tutardı. Oğlunun anlattığı şu hadise çok dikkat çekicidir. "*Norşin'de açılan yeni bir lokantada yemek yemeği çok isterdik. Paramız olmadığından lokantaya gidemezdik. Seyda Şeyh Maşuk Hazretlerinin maddi işlerine bakan bir salikine bize biraz para ver dedik. "Ailenin parasını size veremeyiz." dedi. Seyda Şeyh Maşuk Hazretlerine baktım, bize parayı vermek istemişti. Ama ailenin parası olduğu*

<sup>62</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 102.

<sup>63</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 103.

*için izin vermedi ve yarın köylülere sattığım keçilerin parası gelecek. Yemek parasını o paradan "yarın veririm." dedi.<sup>64</sup>*

Aileye çok önem verirdi. Şeyh Nasır ve Şeyh Takiyeddin'i çok severdi. Hep birlikte gezerlerdi. Birbirlerini çok sayarlar ve birbirlerini çok severlerdi. Şeyh Takiyeddin'e Şeyh Nasır'ı sorduklarında, onu o kadar övdü o kadar övdü ki soran şahıs "gidip müridi olasım" geldi dedi.<sup>65</sup>

### 3. 2. MOLLA MUHYEDDİN

Seyda Molla Muhyeddin (v.1988) hazretleri onun hem amel arkadaşı hem de halifesidir. Molla Muhyeddîn hazretleri, Baykan-Havilli olup, medrese tahsilini, Ohin ve Norşin'de tamamlamıştır. Tarîkat icâzeti Şeyh Muhammed Maşuk hazretlerindendir. Bölgenin en tanınmış ulemasından olup, fetva sahibi idi. 1988 yılında Havil'de vefat etmiş olup, çeşitli ilimlerde 100'e yakın basılmamış Arapça eseri mevcuttur.<sup>66</sup>

Seyda Molla Muhyeddin hazretleri Şeyh Maşuk hazretlerinin halifesi olmasına rağmen sen âlimsin der her şeyi ona sorardı. Medine'ye geldiklerinde "molla Muhyeddin Mekke'de mi ölmek Medine'de mi ölmek daha iyidir? diye sordu. Molla Muhyeddin hazretleri ona "Mekke'de kılınan bir vakit namaza 100 000 vakit namaz sevabı, Medine'de kılınan 1 vakit namaza 1000 vakit namaz sevabı vardır. Ölüm de böyledir." diye cevap verir. Arkasında on altı halife ve gözü yaşlı binlerce seven bırakarak 1975'in 28 Aralıkta dârü'l bekâya göç etmiştir.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 112; Şeyh Ma'şuk Efendi'nin oğulları, Şeyh Bedreddin ve Şeyh Veysi Efendilerden nakledilmiştir.

<sup>65</sup> Molla Nasır Efendi'den ve şeyh Ma'şuk'un oğlu şeyh Veysi Efendi'den istifade edilmiştir.

<sup>66</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 116.

<sup>67</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 117.

### 3. 4. MOLLA HASAN-İ KARANÂSÎ

1910 yılında doğmuştur. Norşinli şeyh Maşuk Efendinin halifesidir. 1938'de Kastamonu'da askerlik yaparken orada sürgünde bulunan Üstâd Bedüzzaman'la tanışır. Askerlik süresince hep yanına gider.

Şeyh üstadla karşılaşmasını şöyle anlatır;<sup>68</sup> Beni karşılayanlar üstadın ziyaretçi kabul etmediğini söyleyince Diyarbakırlı olduğumu burada askerlik yaptığımı ve kendisini görmek istediğimi söyledim. İçeri iletiler. Beni kabul etti. İçeri girdiğimde bir ranzada oturuyordu. Bana *"faki Hasan, sen faki Hasan değil misin? gel gel."* diye çağırdı. Bende evet ben faki Hasanım diyerek gidip elini öptüm. Üstad iki eliyle yüzümü tutarak iki gözümü, iki yanağımı ve çenemi öperek şöyle dedi. *"İnşallah Hazret, Risâle-i Nûr dairesindedir, Ma'suk Risâle-i Nûr dairesindedir, Ma'sum Risâle-i Nûr dairesindedir, sen de Risâle-i Nûr dairesindesin."* deyince kendimi anladım ancak Diyarbakır dışına çıkmayan ve hiç kimseyi tanımayan ben, Hazret Maşuk ve Masumun kimler olduğunu anlayamadım.

O günden sonra sürekli yanına gittim. Askerlik bitişi yanına gittiğimde bana biraz Risâle-i Nûr parçalayıp verdi. *"bunları al götür Diyarbakır'da dağıt"* dedi. Bende aldım ve getirdim. Diyarbakır'a ilk Risâle-i Nûr getirenlerden biriyim, beklide ilkiyim.

Askerlikten 5-6 yıl geçmişti. Üstad rüyama geldi ve *"buraya gel"* dedi. O sıralar üstad Afyon Emirdağdaydı. Hemen kalkıp gittim. Uzun uzun görüştük. Üstada size mürid olmak istiyorum dedim. Oda *"ben branş olarak tarikat hareketi yürütmüyorum. Bütün mesaimi Kur'âni hizmete verdim. Ancak sen Bitlis'in Norşin köyüne git, orada fakara kıyafetinde melekleri göreceksin, oradaki zata intisab et! Ayrıca orada Şeyh Mâsuma da selamımı ilet ve deki onu sabaha karşı dualarımızda manevi mecliste hatırlıyoruz."*

<sup>68</sup> Korkusuz, a.g.e. s. 118.

Seyda ayrılırken Üstad ona “*seni ahiret kardeşi kabul ettim*” ve “*kardeşin olarak senden bana dua etmeni istiyorum.*” der. Şeyh nasıl dua ederim diye düşününce Üstad “*Yarabbi sen benim kardeşim Saîd’e rahmet eyle dersin.*” deyince şaşırıp kaldım.

Hemen Norşin’e doğru yola çıktım. ilk defa gidiyordum. O zaman Şeyh Ma’şuk Efendi irşâd postunda idi. Divana girdiğimde çok kalabalıktı. Bir sürü alim ve meşayih vardı. Şeyh Maşuk karşıda oturuyordu. Beni görür görmez aynen üstad gibi “*faki Hasan, sen faki Hasan değil misin gel gel*” diye yanına çağırdı. Ziyaret ettikten sonra iki eliyle yüzümü tutup, iki yanağımı, iki gözümü ve çenemi öperek şöyle dedi. “*İnşallah Hazret, Risale-i Nur dairesindedir, Ma’şuk Risale-i Nur dairesindedir, Ma’sum Risale-i Nur dairesindedir, sen de Risale-i Nur dairesindesin.*” Bu cevap karşısında dilimi yutacaktım hemen tevbe ettim. Ve hizmete başladım. 1964 yılında halife olur. Şeyhinden irşad yapmadan halife olarak kalmak ister.<sup>69</sup>

Günümüzde halen Norşinde, Kocaköyde, Hezanda ve Diyarbakır’da isimlerini zikrettiğimiz tarîkat büyüklerinin tesirleri medreseler ve divanlarda devam etmekte, zikir meclisleri kurulmakta dersler okutulmakta ve müridler yetiştirilmektedir.

#### 4) AKTEPE EKOLÜ

Şeyh Abdurrahman Aktepe (1854/1910) yılları arasında yaşamıştır. Şeyh, hilafeti babası şeyh Hasan-i Nurani (v.1865)’den, o da şeyh Salih Sibkî (v.1852)’den, o da Hâlid-i Cezerî (v.1839)’den o da Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî’den hilafet almıştır. Aktepe, Allah (c.c.)’ın birliği ve Resûlullah (s.a.v.) sevgisi ve îman gibi îtikâdi manada tam bir ehl-i sünnet mensubu ve ehli beyt âşığı; tarîkat âdâbı, ihlâs, zikir, tevbe, mürid, mürşid ve nefis terbiyesi gibi konularda Nakşî-Hâlidî koluna mensub idi. Yazmış olduğu eserlerinde, Osmanlı Türkçesi, Arapça, Farsça ve Kürtçe dil zenginliği kendini gösterir. Onun en önemli eseri; Peygamberimiz (s.a.v.)’e hitâben yazmış olduğu mesnevî

<sup>69</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 109-114. Molla Hasan’ın kendisinden, ve Şeyhin Halifesi, Molla Cemaleddin Efendi’den nakledilmiştir.

tarzındaki “*Ravdu’n-Naîm*” adlı *Mi’râciyesi*’dir. Tarîkat ehli olanlar için yazmış olduğu, “*Risâletu’r-Râbita*” ve “*Risâletu’l-Edeb ve’l Âdâb*” adlı eserleri bugün yaşanmakta olan sıkıntılara ışık tutan ve çözüm sunan bir rehber niteliğindedir. 13 eser kaleme almıştır.<sup>70</sup>

## E. DİĞER NAKŞBENDÎ ŞEYHLERİ

### 1. MOLLA ABDURRAHİM (TANGÜNER)

Ailece molla olduklarından mala, mele diye meşhurdurlar. Tasavvufi amelini Cizre de Şeyh Seydanın yanında yapmış ve hilafet almıştır.<sup>71</sup>

### 2. MOLLA ABDUSSAMED-İ FERHANDÎ

Zamanın Ğavsı Seyyid Abdulhakim el-Hüseynî 1959 yılında Silvan’a geldiğinde Seyda ziyaretine gider, tanışır ve yanında 6 yıl amel ederek hilafet alır, ancak kendisini daha çok ilme verir. Ğavs hazretleri kendi ehli beytine ihtilaf anında Molla Abdussamede müracaat edin diye vasiyette bulunmuştur.<sup>72</sup>

### 3. AHMED EL-HASÎ

H. 1283 yılında Hezan’da doğmuştur. Şeyh Abdulkadir’i Hezânî’nin halifesidir. Uzun yıllar müftülük yapmıştır. Arapça, Farsça, Kürtçe ve Zazaca bilmektedir. En önemli eseri Zazaca yazmış olduğu 16 manzum bölümden oluşan zengin kafiyele yazılmış olan 756 mısralık mevlüd-i şeriftir. Bu eser 1900 yılında 400 adet basılmıştır.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Özaydın, Murat, *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmış Doktora Tezi, s. 24, İstanbul. 2009; Korkusuz, *a.g.e.* s. 37.

<sup>71</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 121; Hacı Nuri Efendi’den de istifade edilmiştir.

<sup>72</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 39; Molla Ömer Fidancı’dan da istifade edilmiştir.

<sup>73</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 53-60; Şer’iye Sicil Arşivi, 5224 nolu dosya.

#### 4. ŞEYH AHMED-İ NAKŞBENDİ

IV. Sultan Mehmed (1648-1687) devrinin meşhur bestekarlarından. Doğum ve vefat tarihi bilinmemektedir. Şeyh İsmail Çelebi Efendinin oğludur.<sup>74</sup>

#### 5. MOLLA İBRAHİM (SEYDAYE ALİPARİ)

Büyük bir âlimdir. Elazığ'da bulunan Şeyh Osman Bedreddin Efendi'den hilâfet almıştır. Bütün gayret ve himmetini ilme verdiği için hiç mürîd edinmemiştir.<sup>75</sup> 1952 yılında vefat etmiştir.

#### 6. ŞEYH KASIM ALTUNAKAR

Şeyh Hasan-i Nûrani'nin halifesidir. Halifeleri, oğlu Şeyh Halid ve Şeyh Muhammed Neytullahtır.<sup>76</sup>

#### 7. İSMAİL ÇELEBİ

1638 yılında 4. Murad tarafından idam edilen Aziz Mahmud Urmevinin oğludur. Diyarbakır da doğmuştur. Hilafeti babasından almıştır. (1611/1670) yılları arasında yaşamıştır.<sup>77</sup>

#### 8. SEYDAYE LİCE MUHAMMED HADİ EFENDİ

1852 yılında Lice'de doğmuş, 1912 yılında vefat etmiştir. Şeyh Abdurrahman-i Tâğinin halifesi olan Şeyh Abdülkadir-i Hezâni den hilafet almıştır. Hilafetten sonra şeyhinin emriyle Siverekte irşadda bulunmuştur.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Beysanoğlu, *a.g.e.* I, s. 167-168; Korkusuz, *a.g.e.* s. 73.

<sup>75</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 121-124; Hacı Nuri Efendi'den de istifade edilmiştir.

<sup>76</sup> Özaydın, *a.g.e.* s. 170; Korkusuz, *a.g.e.* s. 139.

<sup>77</sup> Beysanoğlu, *a.g.e.* I, s. 145; Korkusuz, *a.g.e.* s. 157.

<sup>78</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 73; Albayrak, Sadık, Son Devir Osmanlı Uleması, III, Milli Gazete Yayınları III, s. 163; Şeyhin torunu Molla Hikmet Efendi'den de istifade edilmiştir.

## 9. MECLİSİ MEŞAYİH REİSİ SEYYİD MUHAMMED ŞERİF SUKUTİ EFENDİ

1869 yılında doğmuştur. 1310 yılında Tarikat-ı Aliyye-i Nakşbendi, Rufai, Kadiri ve Bedeviyyeden Seyr-u Sülûktan sonra hilâfet ve icâzet almıştır.<sup>79</sup>

## 10. ŞEYH MUHAMMED KASIM (RASİM) EFENDİ

1771 yılında Diyarbakır da doğmuştur. Rasim mahlasıdır. 1810 yılında Diyarbakır müftüsü Abdülhamid Efendiden icazet almıştır. 40 yaşından sonra Batını ilimlere merak sararak Iraktan Şama giderken Urfaya gelen Mevlâna Halid-i Bağdadiye intisab ederek birlikte Şama gitmiş 6 yıl yanında hizmet ederek hilafet almış ve dönüşünde Diyarbakır da Halid-i kolunu yaymaya çalışmıştır.<sup>80</sup>

## 11. MOLLA YAHYA-İ FERHANDİ

Abbasi neslindedir. H. 1276 da Silvan'a bağlı Ferhand köyünde doğar. Şeyh Salih Sibkinin halifesi Şeyh İbrahim-i Bahçeden hilafet almıştır. Talebeleri arasında Molla Ahmed-i Cevzi, Molla Abdullah-i Gerzi, Molla Abdulvahhab ve Molla Abdülaziz gibi meşhur isimler vardır.<sup>81</sup>

## SONUÇ

Bir milletin geleceğinden emin olabilmesi, ilmî ve fikrî yönden gelişmesi, geçmişteki kültür mirasını çok iyi bilmesine ve benimsemesine bağlıdır. Bu kültür mirasının temel taşları da yetiştirdiği büyük şahsiyetlerdir. Biz bu tarihe mal olmuş büyük insanları takdir etmeyip, yeni kuşaklara aktarmadığımız takdirde, onlar kendilerine başka kültürlerin ürünü olan şahsiyetleri örnek alacak, dolayısıyla bir kültürel yozlaşma ortaya çıkacaktır. Bu sebeple

<sup>79</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 163.

<sup>80</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 212.

<sup>81</sup> Korkusuz, *a.g.e.* s. 217; Molla Abdüssamed Efendi'den de istifade edilmiştir.

İslâm âlemi, yetiştirdiği bu büyük şahsiyetleri iyi tanımak ve onların kristalleşmiş fikir ve davranışlarını örnek almak durumundadır.

Unutulmamalıdır ki büyük insanlar, çevresindeki manevî atmosferi aydınlatan billûrlaşmış avizeler gibidirler. Onların manevî gücünün ışıkları, sonradan gelen nesilleri aydınlatmaya devam eder. Mensubu oldukları milleti sonsuzlaştıran bu şahsiyetler, yalnızca kendi asırlarındaki insanları değil, sonradan gelecek olan kuşakları da etkileyerek yüceltirler. Onların yüksek fikirleri, yaptıkları işler ve ilmî çalışmaları, insanlığa ve ümmete bırakılan mirasların en şerefli ve en ihtişamlısıdır. Onlar geçmişle bugünü birbirine bağlamakta, geleceğin daha iyi olmasına yardım etmektedirler. Bazen bir mutasavvıfın veya ilim adamının bir tek fikri bile insanlığın hafızasında yüzyıllarca kalır ve sonunda da o milletin günlük hayatlarına girer. Çağlar boyu yaşayacak olan bu şahsiyetler ve fikirler, hatiften gelen bir ses gibi yüzyıllarca devam ederler.

Asr-ı Saadet'ten günümüze kadar gelen sürece baktığımız zaman Diyarbakır ve çevresi, enbiyâ ve sahâbe menba-ı, evliyâ ve ârifler yatağı, bilgin ve ulemâ otağıdır. Geniş ve detaylı bir biçimde ilmî incelemeye tabi tutularak bölgenin, özellikle Diyarbakır'ın dün ve bugünü bütün ayrıntılarıyla gözler önüne serildiği takdirde, buna paralel olarak bölgenin mâkus tarihi de bir anlamda değişim sürecine girecektir.

İnanıyoruz ki, gerçek manada akademik çalışmalar yapıldığı takdirde, birçok gerçeklerin ve tarihin sayfalarında kaybolmuş olan nâdide şahsiyetlerin gün yüzüne çıkacağı bir gerçektir. Temennimiz odur ki bu çalışmamız bölgede yapılacak olan değerli çalışmalar için bir ışık olur ve ardından birbirinden kıymetli çalışmaların oluşmasına öncülük eder.

## KAYNAKÇA

Ali Emîrî Efendi, (1328), *Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid*, I, İstanbul.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, III, Milli Gazete Yayınları.

Algar, Hamid, (2007), *Nakşebendilik*, (çev. Cüneyt Köksal), *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, İnsan Yay. İstanbul.

Beysanoğlu, Şevket, (1957), *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, I, İstanbul.

Bursalı Mehmet Tahir, (1989), *Osmanlı Müellifleri*, I, (Matbaa-i Âmire) İstanbul.

Câmi, Abdurrahman, (1982), *Nefehâtu'l-Üns*, Kahire.

....., *Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, Nşr. Abdulhay Habîbi, Kâbil.

Hâni, Abdülmecid, (1308), *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s.107-108, Kahire.

----- (1306), *Kitâbu'l-Âdâb*, Kahire.

Heyet, *Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri*, Seha Neşriyat, Vefa yayıncılık, İstanbul, 1993 İstanbul.

Hüseyin el-Vâiz, (1300), *Reşâhat Aynu'l-Hayât*, Mekke.

İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, hz. Yusuf Hayyât-Nedim Maraşlı, Dâru's-Sadr, IV, s. 4522, Beyrut, 1970.

Kara, Mustafa, (1990), *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yayınları, İstanbul.

K. Bendrikov, (1960), *Oçerki po istorii narodnovo obrazovaniya vturkestone*, Moskova.

Korkusuz, M. Şefik, (1997), *Tezkire-i Meşâyihî Amid*, (Diyarbakır Velileri), İstanbul.

Kotku, Mehmet Zahid, (1991), *Tasavvufî Ahlak, Seha Neşriyat*, II, s. 190, İstanbul.

Mevlana Ali bin Huseyn Safi, *Reşâhât min Aynu'l-Hayat*, Özleştiren: N. F. K. Alem Yayıncılık.

Mısırlıoğlu, Kadir, (1992), *Kurtuluş savaşında Sarıklı Mücâhidler*, Sebil yayınları, İstanbul.

Özaydın, Murat, (2009), *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul.

Şükrü, el-Hac Hasan, (2010), *Şemsu's-Şumûs Tercümesi*; Süleymaniye Ktp. Hanesi, Abdülğani Ağa Kısmı. Semerkand Yayınları, İstanbul.

Tahir, Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 66, İstanbul, 1989.

Türkiye gazetesi, (1992)*Evlîyalar Ansiklopedisi*, VII, İstanbul, 1992.

Türkiye gazetesi, (1982), *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, 1982: XIII, İstanbul.

Vassaf, Hüseyin, (1991), *Sefinetu'l Evliyâ*, haz. M. Akkuş-Ali Yılmaz, II, s. 162, (Seha Neşriyat), İstanbul.

Zeki Velidî Togan, (1970), *Umûmi Türk tarihine Giriş*, İstanbul.

----- (1968), "*Gazan-Han Halil ve Hoca Bahâeddin Nakşibend*", Necati Lugal Armağanı, s. 775-784. Ankara 1968.



## SİYAHİ KARAYİP KADINLARI VE ÖLÜM AYINLARI\*

Virginia KERNS\*\*

Çev.: Hadi TEZOKUR\*\*\*

### Özet

Belize'ye ondokuzuncu yüzyılın başında giriş yapan Siyahi Karayipliler bugün Belize, Guatemala, Honduras ve Nikaragua'da yaşamaktadırlar. Siyahi Karayip Yerlilerinin doğaüstü inanışları derin ve karmaşıktır. Mesela ölümlerle ilgili ölüyü gömme, dokuzuncu gece töreni

---

\* Değişik zamanlara ait Batılı olmayan kültürlerin öznesi kadınların dini deneyimlerini feminist bir perspektiften tanımladığını iddia eden "Unspoken Worlds" alanında ilk olduğunu da ifade etmektedir. Japon, Kore, Çin, İran, Kuzey ve Güney Amerika, Hindistan, Afrika ve Eski Yunanistan dahil onyedi orijinal sıralanmış çalışmalardan biri de "Karayip Yerli Kadınları ve Ölüm Ritüelleri" makalesidir. Kadınların ölüm ritüellerindeki baskın fonksiyonlarını anlatan Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Antropoloji ve Genel olarak Kadınların İncelemelerine bir örnek ve aynı zamanda kadınların dinsel yaşam ve rollerini anlatması bakımından bu makalenin de içinde bulunduğu kitap için Mircea Eliade'nin de söylediği gibi "faydalı, gerekli ve dinler tarihi ile kültürü açısından önemli" gördüğümüzden bu makaleyi Türkçeye kazandırmaya çalıştık. Makaleyi, ("Nancy Auer Falk-Rita M. Gross; Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures; "Black Carib Women and Rites of Death-Virginia Kerns"; USA, 1980) bu kitabın 127-140 sahifeleri arasından çevirdik.

\*\* Virginia Kerns 1977 de Illinois Üniversitesinde Antropoloji dalında doktora yaptı. Karayip Yerlilerinin kültür tarihi ve etnolojisi üzerine çalışmalar yürüttü. Karayip Yerlileri üzerine "Kadınlar ve Ataları" isimli monografisi bu çalışmalarından biridir.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

vardır. Bunları tamamlayan törenler tagurun ludu, amuidahani ve requiem'dir. Bu törenler kadınlar tarafından yerine getirilir. Birbirleri ile kıyaslanamayacak kadar farklılıklara sahip olmalarına karşı bütün ağıt ve yas törenleri yaşayanların korunması ve ölünün tatmin olması amacını taşır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyahi Karayip Yerlileri, Ölüm, Defin, Ritüel, Kadınlar.

\*\*\*

### **Black Carib Women and Rites of Death**

#### **Abstract**

Black Caribs Indians who entered to Belize early in the nineteenth century today live in Belize, Guatemala, Honduras and Nicaragua. Black Caribs Indians' supernatural beliefs are highly syncretic and quite intricate. For instance there are burial ceremony and ninth-night ceremony about deads. In addition to these ceremonies there are tagurun ludu ceremony, amuidihani ceremony and requiem ceremony which are complementaries. These ceremonies are performed by grandmas. Despite the differences in scale, all mourning ceremonies share the same serious purpose –satisfaction of the dead and protection of the living.

**Key Words:** Black Carib Indians, Death, Burial, Ritual, Women.

### **Siyahi Karayip Kadınları ve Ölüm Ayinleri**

1740 Yılında Thomas Young isimli bir İngiliz Orta Amerika'nın sahilleri boyunca uzanan Siyah Karayip yerleşenlerinin bir kaçını boydan boya gezdi. O birkaç yıl sonra yayınlanan '*Narrative of a Residence on the Mosquito Shore*<sup>1</sup>' adlı eserinde, Roma Katolikliğini uygulayan Siyah Karayip'in vaftiz olan çocuklarını görmek için

---

<sup>1</sup> Thomas Young, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore, During the Years 1839, 1840, and 1841: with an account of Truxillo, and the adjacent islands of Bonacca and Roatan*, London, 1842; İngiliz fizikçi. Thomas Young 13 Haziran 1773 tarihinde İngiltere'de doğdu. Latince, Yunanca, Fransızca, İtalyanca, Türkçe, İbranice, Arapça, Farsça, Sümerce ve diğer dilleri bilen şahsiyet 55 yaşında iken Londra'da öldü.

büyük özen gösterdiklerini zikrediyordu. Ancak onlar ölüleri için yaptıkları Kilisece tasdik edilmemiş ayinleri bırakmadılar. Bu “ayin ve ritüeller” Karayip yerlilerinden olmayanlar tarafından yanlış anlaşılmiş ve hâlâ da yanlış anlaşılmaktadır. Onlar yerlilerin şeytana taptiklarından, özel ayinlerinde insan eti yediklerinden hep kuşku duymuşlardı. Toplulukta hazır bulunduğu “Şölenin” hikâyesini nakleden Young’un anlattıklarından onların öyle olmadığı açık biçimde anlaşılmaktadır. Açıkçası o, yerlilerin ‘düğü’ dedikleri yas tutma ayininin dini öneminden habersizdi.

Bugün kadınların *düğü*’de ve diğer ölüm ritüellerinde önemi çok büyüktür. Onların ayinlere katılımı dini yaşamın devam eden eski bir özelliği olarak görülmektedir. Young bir söyleminde, çok sayıda kadının törenlerde şarkı söyleyip dans ettiğini ve erkeklerin güçlü ruhlarının paylaşımıyla ilgilendiklerini veya bugün bile ölüm ritüellerinin gerekli bir parçası olan rom içkisi ile ilgilendiklerini açıkça ifade ediyordu. Bu törenlerin çoğunu yaşlı kadınlar düzenlerler. Onlar zaman alıcı işlerin hazırlanmasında katkıda bulunurlar ve gerçek gösterilerde tecrübelerini gösterirler. Şarkı söyleme ve dans etmenin dışında çok önemli rituel rollerini de üstlenirler. Teoride ölüm ayinlerinden herhangi birine sıradan bir yetişkin katılabilirken; uygulamada bunları yaşlı kadınlar seçerler.

1974–1976 süresince önceki adı İngiliz Honduras’ı olan Belize’deki Siyahi Karayipli toplulukların değişik ölüm ayinlerine defalarca katıldım ve gözlemlerde buldum. Belki de bir asır öncesinde bu törenlerden birine şahit olmuş Thomas Young gibi ben de, bu törenlerde kadınların öne çıkmasından, özellikle de ritüelleri yaşlı kadınların yerine getirmesinden etkilendim. Siyahi Karayip kadınlarının ölüm ayinlerine katılımı ve bu katılımın öneminden bahseden aşağıdaki anlatı Belize’deki tecrübelerime dayandırılmıştır.

### **BELİZE’DE SİYAHİ KARAYİPLİLER**

Siyahi Karayip halkının açıkça Afrikalıların soyundan olduğu halde bir Kızılderili dili olan Karayip’i konuşmaları gerçeğini burada

açıklamanın çok zor olduğu sıra dışı bir tarihi vardır. İlk Siyahi Karayipliler 19. yüzyılın başlarında Belize'ye giriş yaptılar. Bugün Belize'de birkaç yüz kişilik köylerin ve birkaç bin kişilik kasabaların altı yerleşim birimi bulunmaktadır. Siyahi Karayip yerleşenlerinin ellisinden ziyadesi en kuzeyde, Karayip Denizinin kıyı şeridinde ve kumsal sahilleri boyunca yerleşmişlerdir. Yaklaşık seksen bin kadar Siyahi Karayipliler de Belize, Guatemala, Honduras ve Nikaragua'daki topluluklarda yaşamaktadırlar.

Belize'de Siyahi Karayip köyleri sosyal yaşamdan uzak kırsal bölgelerdir; fakat burada yaşayan halk köylü değildir. Günümüzde, bahçe işleri nispeten az bir yiyecek ya da geliri karşılamaktadır. Bazı erkekler koruluklar yakınında çalışır ve düzenli olarak çalıştıkları yere evlerinden gidiş geliş yaparlardı. Diğer birçok erkek ve genç kadın da memleketin dört bir tarafında vasıfsız işçi olarak çalışırlar ve evlerine arada sırada gidebilirlerdi. Siyah Karayip köylerinde yaşayan yaşlı insanların çoğu da ya fiziksel yetersizliklerinden ya da kadınların durumunda olduğu gibi emek piyasasındaki yaş ayrımından dolayı iş bulamayan kadın ve erkeklerdi. Belize yönetimi, erkek işçilerin azlığından dolayı zorunlu bir emeklilik yaşı getirmemişlerdir; bu yüzden de erkek işçiler fiziksel güçleri olduğu sürece iş bulabilirler. İstihdam edilenlerden bazıları altmışında hatta yetmişindedirler. Kadınlar, için özellikle de yaşlı kadınlar için, gitgide daha az iş imkânı bulunmaktadır. Kırk ya da elli yaşından sonra Siyahi Karayipli kadınlarının düşük ücretli ev işleri dışında düzenli herhangi bir işi elde etmeleri son derece zordur. Birçok yaşlı kadın da eğer evli ise kocalarının ya da varsa yetişkin çocuklarının desteğine tutunmak zorundalar. Evlilik ilişkileri zayıf olmasına rağmen Siyahi Karayip halkı arasında ebeveyn-çocuk ilişkileri ebedi olarak görülürdü. Bu ilişkiyi ölüm bile sonlandıramazdı. Ölen anne ve babalar özel ya da halka ait adakları çocuklarından ve torunlarından isteyebilirlerdi. Ölünün kızları ve torunlarından daha yaşlı olan kadınlar genellikle diğer yas törenlerinde olduğu gibi bu takdimeleri yerine getirirlerdi.

## ÖLÜM VE AYİN

Siyahi Karayiplilerin doğaüstü inanışları çok derin ve karmaşıktır. Köylüler insani olan ve olmayan, yaygın, bölgesel görünüşlü, sayısız ruhlara inanırlar. İnsan olmayan ruhların çoğunluğu yaşayanlara düşmandır. Soydan akraba olan ruhlar yaşayan torunlarına hem zarar verebilir hem de koruyabilirken, yaşayan ile ölü arasındaki etkileşim karşılıklıdır. Eğer yaşayan, ölmüş akrabasını ihmal ederse, onların acı vermesi beklenebilirdi. Onların ölmüş ataları yaralanma, hastalık ve hatta ölüme bile sebep olabilirlerdi. Ve böylesi felaketlere karşı tek koruma ve tedavi ölünün taleplerine gösterilecek ilgidir.

Ölülerin ihtiyaçları halk törenleri aracılığıyla karşılanır. Herhangi bir yetişkinin ölümünden sonra, tamamıyla gerekli sayılan iki tören yapılır. Bunlar Siyahi Karayiplilerin yaşamında önemli bir ritüel ve sosyal durum olan ölüyü gömme ve dokuzuncu gece törenleridir.<sup>2</sup> Ek olarak üç küçük yas törenleri de yapılabilir. Bunlar ölenin yakın akrabası kadınlar tarafından resmi ağıt törenini sonlandıran tagurun ludu, ritüel bir banyo olan amuidahani ve sonradan küçük bir ziyafet töreni için kitlesel toplanmanın gerçekleştirilmesi olan requiem'dir. Ölü tipik olarak bu son iki seremoniyi görülen rüyalar aracılığıyla yaşayanlar tarafından yerine getirilmesini gömülmesini takip eden bir iki yıl içinde istemektedir. Nihayet ruhlar da bazen diğer önemli iki ayin olan şugu ve düğü'yü ister. Ruh bu iki töreni istediğini (şugu-düğü) bir şamanın konuşması aracılığıyla dile getirir. Tablo 3' de görüldüğü gibi onlar bu iki seremoniyi en erken üç yıl içinde, en geç de elli yıl içinde istemektedir.

---

<sup>2</sup> Siyahi Karayip Yerlilerinden ölen çocuk ya da bebek için sadece çok sade gece ölüyü bekleme, ölüyü beklerken ziyafet verme, dini merasim için sabahlama ile cenaze törenini yerine getirirler. Onlar için daha ileri derecede yas töreni bulunmamaktadır.

Tablo 3’de listelenmiş olan orta seviyedeki üç tören daha az öneme sahip olanlardandır. Onlar sadece birkaç saat sürer ve bu törenleri bir ya da iki düzine insanın ancak dikkatini çeker ki bunların çoğu da o toplum içinde yaşayan yaşlı kadınlardır. Bu törenler, diğer Siyahi Karayip topluluklarını da içine alan daha heterojen ve daha geniş kalabalıkların ilgisini çekebilen önemli ritüellere göre daha az harcamayı gerektiren törenlerdir. Birkaç yüz kadın ve erkek dokuzuncu gece törenine ve düğü’ye katılabilir. Birbirleri ile kıyaslanamayacak kadar farklılıklara sahip olmalarına karşı bütün ağıt ve yas törenleri **yaşayanların korunması ve ölünün tatmin olması** amacını taşır. Fakat törenlerin genel ortam ve havası sadece ağırbaşlılık değildir. Onlar yaşayanlarca hoşlanılıp zevk alınan festivaller olduğu kadar ölülerin de hoşnut olduğuna inanılan festivallerdir. Yas törenleri aynı zamanda bir meşguliyettir. Hazırlıklar için bazen birkaç kadının bazen de onlarca kadının çabalarına ihtiyaç duyulur.

### YAS TUTMA İŞİ

Kadınların feryat ve ağlama çığlıkları herhangi bir Siyahi Karayip köyünde bir ölünün varlığına ilk genel işaretidir. Ölünün akrabası kadınlar ölümü duyar duymaz acıyı gösterme geleneğini başlatırlar ve bu ağlama töreni aralıklarla ertesi günü ölü gömülünceye kadar devam ederler. Ölü anısına verilecek ziyafet için hazırlıklar hemen hemen bu adet üzerine başlar. Gönüllü olarak yaslı aileye yardım edecek toplumun kadınları şölende sunulacak yiyecekleri hazırlamaya başlarlar.

TABLO 3.  
ÖLÜM RİTÜELLERİNİN SIRASI

Ritüel	Zamanı
<i>Beluria</i> (Uyanış) ve abunahani (Gömülüş)	(Ölü için verilen ziyafet): Zorunlu olarak ölümün ilk 48 saati içinde yapılır.
<i>Arisaruni</i> (novenan) ve <i>beluria</i> (Dokuzuncu gece töreni)	(Novanan): Zorunlu olarak ölümden sonraki 2-3 hafta içinde yapılır.
<i>TagurunLudu</i> (Yas töreninin sonu)	Zorunlu olarak eşin ya da anne ve babanın ölümünden 6 ay ya da 1 yıl sonrası yapılan yasdır.
<i>Amuidahani</i> (Ruhun yıkanması)	Eğer istenmişse zorunludur; genellikle ölümünün birkaç yılı içinde yapılan törendir.
<i>Helemeserun Hilana</i> (Ölünün ruhu için okunan dua ve ilahi-Komünyon Ayini sonrası tutulan oruç)	Eğer istenmişse zorunludur; genellikle ölümün birkaç yılı içinde yapılan törendir.
<i>Chugu</i> (Ölünün beslenmesi)	Eğer istenmişse zorunludur; ölümden 10 yıl sonra fakat 50 yıldan önce yapılan törendir.
<i>DÜĞÜ</i> (Ölü için şölen):	Eğer istenmişse zorunludur; ölümden 10 yıl sonra fakat 50 yıldan önce yapılan törendir.

Yaşlı kadınlardan birkaçı gömülmek üzere ölüyü özel olarak hazırlamaya çalışırken, birkaç erkekte tabutu aceleyle inşa ederler. Karanlık çöktükten sonra ölüyü bekleme nöbeti başladığında tabut bitirilmiş ve evin salonunda yerini almıştır. Erkekler, kadınlar ve

çocuklar cenazeyi görmek için buraya gider ve yetişkinlerin çoğu ölünün geçmişte ne değerli işler yaptığını anlatmak için oradan bir süre ayrılmayı beklerler. Erkekler kısa, kolay anlaşılır şekilde konuşurlarken kadınlar ağlamaklı ve uzun uzun konuşurlar. Kadınlar ağlaşırken ölüyü övüp metheder ve ölümün acısından dolayı yas tutarlar.

Şölen başladığında insanlar bir araya gelirler. Bazı erkekler birlikte otururlar ve durum değerlendirmesi yaparlar; diğerleri sohbet ederler. Kadınlar sessiz olarak kendi aralarında konuşurlar ya da yiyecek ve içki dağıtımına yardım ederler. Kadınların etrafta dolaştırdıkları içkinin miktarına bağlı olarak kalabalığın sayısı ve coşkusu artar. Gecenin geç vaktinde birkaç adam Siyahi Karayip toplumlarında bu tür toplulukların vazgeçilmezi olan ve geleneksel dans için müzikal arka planı sağlayan tahtadan bir sandık şeklinde yapılmış davulu çalmaya başlarlar. Her yaştan kadın ve erkek bu danslara katılırlar. Eğer şölen içki ve yiyecek sunusu yönünden zenginse orada bulunanların çoğu gece boyunca kalırlar. Yiyecek ve içecek az ve insanların çoğu akşamın ilk saatlerinde ayrılmış olsalar bile, yaşlı kadınlar ölünün yanındaki gece nöbetini şafak söküne kadar sürdüreceklerdir.

Ertesi gün insanlar kilisede dua etmek için kısa süreliğine toplanır. Ondan sonra kadın alayı, çocuklar ve birkaç adam tabutu ve tabut örtülerini defin mahalline taşıyan erkekleri yavaş yavaş takip edip mezarlığa ulaşırlar. Mezarlıkta onlar tabutu mezara indirirken ölünün akrabası kadınlar yeniden ağıtı, saçlarını başlarını yolmaya başlarlar. Kadınların birkaçı üzüntünün etkisiyle fenalaşır. Orada bulunan diğer kadın ve erkekler psikolojik yönden fenalaşan o kadınlara destek olurlar ve onların defin mahallinden uzaklaşmalarına yardımcı olurlar.

Birçok durumda, ölü için dokuz gün boyunca sürecek ibadetler (novena), defin işlemlerinden sonraki birinci ya da ikinci cuma başlatılır. Bu Roma Katolik geleneği ile, dualar sayesinde ölünün dokuz günlük süre içinde ruhun dinlenmesi garantiye alınır ve ölü bu

süre sonunda yaşayanlardan ayrılır. Her gün akşam karanlığından hemen önce on-onbeş yaşlı kadın dokuzuncu gün ölü için törenin yapılacağı evde dualar söylemek için toplanırlar. Bu tören ibadetlerine rehberlik edecek kişi erkek ya da kadın olabilir. Ancak bu ibadetlerdeki iletişim dili olan İspanyolca'yı bilmeli hatta akıcı bir biçimde konuşmalıdır.

Siyahi Karayipliler “kadın veya erkek ölü” için veda partisinin bir türü olarak açıkladıkları dokuzuncu gece şöleninde eğer ölü öbür dünyaya uygun bir şekilde uğurlanmamışsa, gömüldükten üç gün sonra yeniden dirilip amaçsızca etrafta dolaşarak yaşayan insanlara sıkıntı vereceğine inanılır. Ağıt için hazır bulunan yaşlı kadınların çoğu dokuzuncu gece şöleninin Cumartesi gününde yiyeceklerin hazırlanmasına yardım ederler. Onlar akşam olmadan işlerini bitirir ve ondan sonra evin içinde akşam sekizde, gece yarısında ve ertesi günün sabahında tan yeri ağarırken düzenlenen son dualara katılırlar. Evin dışında bulunan erkekler ve kadınlar gece boyunca devam eden festivalde yapılan geleneksel danslara katılır, şarkı söyler, mutlu olup eğlenirler. Gece yarısı dualarından sonra da kadınlar hazırlamış oldukları yiyecekleri servis ederler. Önce gece yarısı duaları için ev içinde bulunan halk, ondan sonra evin dışındakiler ölü için sunulan tören yemeklerinden yerler. Kadınlar gece boyunca içki de dağıtırlar. Şafak vaktinin dualarından sonra ölünün kadın akrabaları son kez bir ayrılık gözyaşları dökerken mihrabı gözyaşına boğarlar. Bu aynı zamanda dokuzuncu gece şöleninin sonuna işarettir.

Bu arada ölünün yakını olan kadınlar ne danslara ne de festivallere katılabilirler. Yalnızca kadınlar için ayarlanmış resmi yas törenlerinin bir parçası olarak, onlar renkli kıyafetler yerine daha koyu renk kıyafetler giyerek kendilerini eğlenceden uzak tutarlar. Ölünün ardından resmi yas süresi kadının ölüye yakınlığına bağlı olarak altı aydan bir seneye kadar uzamaktadır.

**Tagurunludu:** “Yas elbisesini çıkarma” anlamına gelen Tagurunludu, bu törenlerin son bulmasının bir işareti olan ayındır.

Yas töreninin bitmesinden bir gün önce kadınlar yiyecek hazırlıklarında bulunurlar. Şafak sökmeden kısa süre önce, kadınlar kısa dualar için kiliseye giriş yaparlar. Yaşlı kadınlardan bir gurup ve belki de birkaç yaşlı erkek onlara eşlik ederler. Duaların bitiminden sonra kalabalık kiliseden ayrılır ve yasçı kadınların törensel banyo ritüelini izlemek üzere sahilde toplanırlar. Yasçı her bir kadının denize doğru birlikte yürümek için seçtiği bayan bir arkadaşı vardır. Bütünüyle giyinik halde olan çiftler kol kola kıyıya vuran büyük dalgaların arasından sığ suda yürürler. Yas tutan kadınların tam üç kez tamamıyla suya batıp çıkmaları için onlara refakatçileri yardım ederler. Üçüncü suya dalıp çıkmadan sonra denizden çıkarlar ve evin yolunu tutarlar. Yasçı kadınların her biri kapı eşiğinde eve girmek üzere beklerken diğer kadınlar onların ıslak elbiselerini çıkarmak için arkadan kavrayıp tutarlar. Ani bir çekişle ıslak elbiseleri çıkarırlar ve ağıtçı kadınlar kendilerini halkın bakışlarından koruyan etraflarını sarmış kadınlar arasında iç giysilerini çıkararak, giyinmek üzere başka bir odaya giderler. Yas elbiselerini aynı şekilde çıkaran diğer akraba kadınların hepsi parlak renkli, yeni elbiseler giyer, süslü takı ve mücevherat takıp takıştırır ve kendilerini ölen akrabalarından sonra ilk kez süslemiş olurlar. Aynı odanın içinde kadınlar küçük bir yiyecek tabağı ve biraz içkiyi yanan bir mumun yanına bırakarak ölünün ruhuna sunmuş olurlar Evin salonunda birkaç kişi önce yiyecek servisine sonra da içki servisine başlar. Bu servis orada toplanmış olan yirmi ya da otuz yaşlı kadınlara yapılır. Onlar yeme törenini bitirdikten sonra kendi özel besteledikleri “Abaimahani” şarkılarını söylemeye başlarlar Evin dışından da kalabalık bir izleyici topluluğu bu törende hazır bulunmaktadır.

Muhtemelen yas törenlerinin bitiminden önce, ölü, bir akrabanın rüyasına gelerek banyo yapmayı talep edebilir. Banyo ritüeli ihtiyacı bir akrabanın düşünde bir eksilme meydana getirmiş olabilir. Gelecek dünyaya yolculuk uzun ve zordur; bu yüzden ölülerin ruhları bir banyo suyuyla dinlenmeyi arzulamış olabilir. Amuidahani bu isteğe cevap vermek için yapılır. Törenden bir gün önce ölünün yakınlarından birkaç kadın gerekli yiyeceği hazırlar.

Ertesi gün, şafak karalığından önce, ölen erkek ya da kadının yaşadığı evde küçük bir grup insan toplanır, onların bazıları ölenin çok yakın akrabalarıdır; diğerleri ise bu olayla ilgilenen yaşlı kadınlardır. Bir mezarı temsil eden derin olmayan bir çukur hazırlanarak kadın ve erkeklerin her biri sırayla oraya su dolu bir kovayı boşaltırlar. Uygun akraba terimleriyle hitap ederek sadece şöyle derler: “Banyonuz için su buradadır.” Ondan sonra içlerinden bir kısmı çukuru kumla doldururken bir kısmı da tören için hazırlanmış olan yiyecek ve içkileri diğerlerine dağıtmaya başlarlar. Bunu Abaimahani şarkıları ve festival dansları takip eder. Evdeki kadınların takdime için hazırlanmış oldukları yiyecekler ve içkiler ruha bir sunu olarak yanan mumların hemen yanına bırakılır.

Önceki tören gibi, eğer ölü rüyada istemişse ağıt için birkaç kişilik grup bir araya gelir. Bu olaydan sonra yaşlı kadınlar, bazen de birkaç yaşlı erkek bu toplantıyı ayarlayan kadının evinde toplanırlar. Ondan sonra küçük bir tören olarak kabul edilen ekmek ve içki servisi yapılır. Kadınlar genellikle anılardaki şarkıları bir müddet söyledikten sonra muhtemelen bu aktiviteye diğer geleneksel şarkılar ve danslar da ilave edilir. Evin arka odalarının birinde küçük yiyecek ve içki takdimesi yanan bir mumun yanında ruh için hazır halde öylece durmaktadır.

Şugu ve Dügü uygulamalarının çoğu detaylarında önceden tahmin edilen seremonilerden farklıdır; Fakat diğer seremonilerde olduğu gibi yaşlı kadınların rolü büyüktür ve törenin odak noktası tek bir ruhtur. Çoğu zaman şugu ve düğünün donanımlı takdimelerinde birçok şanssızlık olur. Bir kişi ya da akrabaların bir kısmı ciddi hastalıktan yatağa düşer ya da bazı kronik hastalığa uğrarlar. Etkilenen kişi ya da kişiler genel itibarıyla yetişkindir ve erkekten daha çok kadındırlar. Sadece bir şaman bu talihsizlikten sorumlu olan özel atayı teşhis edebilir. Bunu belirledikten sonra, şaman ruhun arzusunun ne olduğunu belirlemeye çalışır. Şamanların hem erkek hem de kadın olmasına karşılık bu şamanlar Belize’de yaşları kırk yaşın üzerinde yetişkin olgun kadınlardır.

Şugu duanın ve yiyeceğin özenle hazırlanmış takdimesi olan bir günlük olaydır. Başından sonuna kadar bir gün boyunca şaman dualara öncülük yaparak onları Tanrı'ya, Meryem Ana'ya, İsa'ya ve acıyı veren ataya iletir. Kadınlar genellikle acı çeken kişinin evinde sunuyu sunmak üzere yiyecekleri hazırlarlar. Sunular sabahleyin masalara kurulmuş olan ve ruhların yemesi için bütün gün boyunca bırakılan sebzeler, meyveler, ekmek, et ve balık takdimeleridir. Topluluktaki diğer yaşlı kadınlar getirdikleri küçük takdimelerle torunlarını ve çocuklarını temsil ederler; bu genellikle kendi atalarına sunmak için olan tek bir tabak yiyecek olur. Şugu davulsuz, danssız gürültüsüz bir olaydır. Müzik yaşlı kadınların söyledikleri anı şarkılarıyla sınırlandırılmıştır.

Bütün yas törenleri bazı festivalleri zorunlu kılmaktadır. Festival, yaşayan kişiler arasında yiyecek ve içecekleri paylaşmak ve genellikle ölümlere yiyecek ve içecek takdimesinde bulunmaktır. Küçük törenlerle büyük törenlerin bazılarında yiyecekler gayet basittir: ekmek, kahve ve içki. Fakat düğü hem festivalin uzunluğu bakımından hem de israf açısından diğerlerini geçmektedir. Üstelik düğü diğer ritüellerin aksine sıradan bir evde olmaz, tapınakta olur ve atalara ait ruh yeni bir tapınak inşa edilmesini isteyebilir. Tören için hazırlıklar bazen bir yıla yetecek kadar iş çıkarabilir. Her zaman yaşlı bir kadın olan organizatör, gerekli birikimi ve yiyeceği düğü için toplar: Domuz, çok sayıda manyok ekmeği, düzinelerle tavuklar, tonlarca rom ve diğer muhtelif temel ihtiyaçlar. Bu yiyeceklerin küçük bir parçası ruha sunulur ve geri kalanı ya gömülür ya da denize atılır. Töreni düzenleyenler yiyeceklerin büyük bir bölümünü yaşayanlar arasında pay edip dağıtır. Yiyeceklerin bir kısmı da davulculara ve bu özel ayine yiyeceklerin hazırlanması ve sağlanması için yardım edenlere bir hediye olarak verilir. Geri kalanını da kadınlar pişirir ve düğüdeki dansçılara servis ederler.

Düğü tipik olarak üç gün üç gece boyunca sürer. Bir kaç yaşlı kadın her gün yiyecek hazırlar; geceler boyunca danslar, yemeler ve içmeler sürdürülür. Bu festival nitelikleri düğünün ciddi amacını

anlaşılmaz hale getirip örtmez. Şugu gibi onun ifade edilmiş amacı, atanın canlıya acı verişini dindirmektir. Ata onur konuğudur; bu yüzden de yiyeceklerin takdimesi ve dans atayı ödüllendirmek ve dolayısıyla acı çeken kişiyi tedavi etmek amacıyla yapılır.

Ölünün diğer ruhları da düğüye, onuruna törenin düzenlendiği atanın üzerine katılırlar. Bu misafir ruhlar, kendi atalarından gelen küçük de olsa takdimelere gereksinim duyarlar. Onları ihmal etmek gelecek talihsizliklere davetiye çıkarmaktır. Küçük ikramlar hazırlayan yaşlı kadınlar, onların yaşayan akrabaları ve ataları arasında ara bulucu olarak hizmet ederler.

Kadınlar tipik olarak tapınakta şarkıcı ve dansçılar olarak erkeklerden sayıca bire on oranda üstündürler. Her bir düğü gecesinde ataları teskin etme adına sekiz ya da daha fazla dans sergilenir. Şamanların öncülüğünde, davulcuların eşliğiyle dans eden kadınlar, ölünün cinsiyetine bakılmaksızın 'Büyük annem' anlamına gelen "Nagütu" diye isimlendirdikleri ruhlara şarkılar söylerler. Kızgınlığı yatıştırma dansı arasında, onlar bir taraftan şarkılar söylerken diğerleri de düğüye özel dansları uygularlar. Gece yarısında onlar yiyecek paylaşmak için dururlar. Ve ondan sonra şarkı söylemeye devam ederler ve danslar gün ağarınca kadar sürer.

Ataların ruhlarına ilişkin düğünün en belirgin özelliği genellikle sabahın erken saatlerinde meydana gelmesidir. Davulcular ve dansçıların çoğu dinlenmek için kısa süreli ara verdiklerinde bile misafir ruhların etkisine girmiş bir ikisi dansa devam eder. Bunlar genelde kadındırlar. Davulcuların dışında çok az adam ve töreni düzenleyenlerden bazıları da onlara katılırlar. Bazı erkekler atalarına karşı kendilerini temsil etmeleri konusunda kadın akrabalarının güvenilir olduklarını söylerler. Çoğu erkekler oraya girmek ve dans etmekten daha çok tapınak dışında beklemeyi seçerler. Gece boyunca tapınakta kalan kadınların aksine, tapınağa girmeyen çok az erkek nadiren bir iki saatten fazla burada kalıp beklerler.

## YAŞLI KADINLAR VE AYİN

Yaşlı kadınlar Siyah Karayipin bütün ölüm törenlerindeki birçok önemli olayda yer alır. Onlar olaylara uzmanlık yapar, işlerin büyük çoğunluğunu hazırlar ve organize ederler. Belli ayinlerde akrabalarını temsil ederler. Çoğu seremonilerde şarkıcılar ve dansçılar olarak da baskındırlar. Şaman ya da sıradan kişiler olsalar bile çeşitli törenler hakkındaki bilgilerinden dolayı törenlerle ilgili birer danışman gibi sürekli arananlar genellikle kadınlardır.

Törenselleşmiş işlerde yaşlı kadınların baskın olmasının nedeni kadınların kendileri de dâhil Siyah Karayip'in sadece kişisel terimlerle açıklanabilecek kendine özgü şeyleridir. Ölüm ritüellerine herhangi bir kimsenin katılabileceğinde ısrarlı oldukları halde onlar özellikle yaşlı kadınların orada yalnız olarak daha büyük bir etkiyi oluşturduğunu söylemektedirler. Ancak onlar bu ilginin sebebinin yaşlı kadınların evde daha az yapacak işlerinin olması olarak açıklamazlar.

Hiç kimse yaşlı kadınların törenler için daha fazla zamana sahip olduklarını ileri sürmez ve aksine çoğu aktif kadınlar aile ile ilgili ciddi sorumluluklara sahiptirler.<sup>3</sup> Üstelik Siyahi Karayip Yerlileri yaşlı kadınları genç kadınlara nispeten daha temiz ya da manevi olarak daha iyi de görmezler.. Ay hali gören kadınların özellikle törenlerde ve genelde umumi toplantılardan kaçınmakla yükümlü oldukları doğrudur. Fakat çoğu kızlar bu her ayki kısıtlamayı önemsemezler ve aybaşı olduklarında onların sadist ruhları cezp etiklerine dair düşüncelerle alay ederler. Daha da önemlisi, onlardan çok azı, ay halinde olmasalar bile dokuzuncu gece dini merasimi için sabaha kadar beklemenin dışında ağıt törenlerine de katılmayı seçerler.

---

<sup>3</sup> Çoğu yaşlı kadınlar diğer bölgelerde çalışan anne babaların çocuklarına bakarlar. Böylece çocukların hayatları bölünmeden bir aile içinde büyütülmüş olurlar.

Bir kural olarak kadınlar, annelerinin aşırı bitkin düşmeleri veya ölümü sebebi ile bu işi yapmayı bıraktıklarında, törensel yaşama katılmaya başlarlar. Bu katılım onlar menopoza ulaştıktan önce ya da sonra yani kırklı yaşların ortalarında ya da sonlarında olabilir.

Kadınların yas ayinlerine katılmaya başladıkları özel bir yaş yoktur, fakat onların bu törenlere ilgilerinin yaşları ile doğru orantılı olduğu görülmektedir. Çoğu genç kadın bu ayinlerin gerekliliği konusunda şüphe içindedirler. Bu yüzden bu ayinlere çok az ilgi gösterirler ve anneleri ya da büyükannelerinin sahip oldukları bilgi ve beceriden yoksunlardır. Genç kızlar ve erkekler tapınak dışından törendeki daha yaşlı kadınların dansını seyrederken ve “dügü” süresince rutin olarak söylenen şarkıları dinlerken törenin gidişatından ve ilahilerin sözlerinden bir şey anlamadıklarını kabul ederler. Bunun zıddına, yaşlı kadınların çoğu ölüm ritüellerinde gerçekleştirilenlerin sıkı savunucularıdır. Onların kendi uzmanlık ve inançları, törenleri arada sırada gözlemlemek suretiyle yıllar içinde yavaş yavaş gelişmiştir. İlk başlarda şüphe içinde olmalarına rağmen yıllar sonra şamanların yönettikleri törenlerle etkili tedaviler gördüklerini açıklamışlardır. Çünkü törenlerde sayısız olaylara ikna edici biçimde şahit olmuşlardır; ya da bizzat kendileri yaşamışlardır.

Gittikçe artan bu kanıtlar, şimdi kendi evlatlarını sorguladıkları gibi onların da bir zamanlar sorguladıkları şeylerin aslında doğru olduğu konusunda onları ikna etmiştir. Bu kişisel deneyimlerle, kadınlar yaşlandıkça ayinlerin önemi konusunda git gide daha fazla ikna olurlar. Siyah Karayip yaşantılarının bütün örnekleri ve özellikle kuşaklar arasındaki bağ ölüm törenlerinde ilgi görmek için yaşlı kadınların bir ön hazırlığı gibi görülebilir. Kadınların kişisel durumları değiştikçe, çocukları büyüdükçe, ebeveynleri öldükçe ayinler daha büyük anlam içermeye başlar. O artık törenlerde kendisini gösterebilmek için annesine bağlı değildir; kendisini, çocuklarını ve torunlarını kendisi temsil eder.

Üstelik önceden onun annesinin olduğu gibi yaşlandıkça kızlarının ve erkek evlatlarının desteğine bağımlı olur. Ve onları

destekleri için zorlayacak bir yasa da yoktur. Onu ahlaki olarak talep eder. Kadınlar bu duyguyu güçlendirmek için onların en iyisini yapar. Siyah Karayip için ahlaklı biri her türlü hallerde akrabaya yardım etme yükümlülüğüne saygılı, cömert ve sorumlu kişidir. Ahlsız kişi ise eli sıkı ve ihmalcidir. Anne olan bütün kadınlar çocuklarına paylaşmanın ve cömertliğin geleneksel bütün değerlerini aşılarlar; çok küçük yaşlarda bile çocukların paylaşmayı reddetmeleri cezalandırılır. Hayatlarının sonunda kız ve erkek evlatları büyüdüğünde kadınlar bu değerleri gösteren kamusal törenleri organize ederler. Ölüm törenlerinin çoğunda yaşayan atalarına sunularda bulunurlar. Onlar somut biçimde yaşça büyük olan ölmüş iyi insanları için ilgilerini hiç kesmezler.

Törenlerinden ikisi hugu ve düğü yaşça büyük akrabalara ölümlerinden sonra bile ihmalin cezalandırıldığını gösteren törenlerdir.. Yaşlı kadınların atalarına bağımlılıklarının, kendileriyle ilgisini bilinçli olarak anlayıp anlamadıkları kuşkuludur. Fakat onlar belli ki genç erkek ve kadınlara göre ayinleri daha anlamlı bulmuşlardır. Yaşlı kadınlar için geleneksel değerler yaşamı anlamlı sürdürmeyi gösterir ve bu yüzden törenlerde onlara gösterilen büyük ilgi çok az kişiyi şaşırtır.

Yaşlı kadınlar ölüm törenlerine katılmak için pratik olan bir nedeni bilinçli bir şekilde yerine getiriyorlar. Onlar tören faaliyetine katılma nedenini olarak yetişkin çocuklarının kendilerine sağladıkları ekonomik desteğe karşılık onları koruma altına alma olarak düşünürler.

Çelişkili olan şey yaşlı kadınların ekonomik bağımlılığının bu törenlere sadece ilgi duymalarına değil aynı zamanda onların organize yetisine de yardım etmesidir. Sadece bu yaşlı kadınlar, her zorluktaki gösterişli ve pahalı törenleri aşamalandırmak için ekonomik ve insani kaynaklara sahiptirler. Onların emek piyasasına kabul edilmeme gerçeğine rağmen, yaşlı kadınlar büyüyen çocuklarından yardımlara hak kazandıklarından dolayı yetişkinlerden daha fazla ekonomik kaynaklara potansiyel olarak

sahiptirler. Bütün bu törenler oldukça masraflıdır. Bazen bir erkek ya da tek bir ev halkı bu masrafı karşılamada yetersiz kalır. Daha yaşlı kadınlar genellikle durumu sorumluluk olarak kabul ettiği zaman, masraflar töreni düzenleyicinin kızları ve oğulları arasında bölünür. Yaşlı kadınlar aynı zamanda önemli törenler için gerekli olan insan kaynağına sahip olurlar. Daha sonraki önemli törenlerde kadınların ortak çalışması mütakabiliyet esası üzerine kurulmuş olur. Böylece diğerlerinin organize ettikleri işlere yardım eden yaşlı kadın gelecekte bir yas törenini organizeye ihtiyaç duyduğunda onların kendilerine yardım edeceklerini umabilir. Kadınlar aralarında ortak zorunlulukların dayanıklı ve ayrıntılı bir haberleşme ağını yaratmaya çalışırlar ve onlar gerekli gördükleri zaman bu haberleşme ağı üzerinden hareket ederler.

Siyah Karayıplilerin ölüm törenlerinin kapanışında da yaşlı kadınların önemini açıklayabilecek kültürel bir kural olmamasına karşın tekrarlamalar yerine getirilir. Uygun olan nitelikli kadın ve erkeklerin neredeyse hepsi ölüm törenlerinde yerini alır. Gerçek şu ki, özellikle yaşlı kadınların büyük bir bölümü ideolojik olmayan nedenlerle törenlere katılmayı seçer. Kadınların ömür boyu ev bekçiliği rolleri, sonraki yaşamlarında etkileyici derin ekonomik bağımlılıkları, kendi anneleri öldüğünde yapılan törenlerde aile temsilciliğini kaybetmesi ve yaşlı kadınların az çok yetenek sahibi olanlarının- bu aktivitelere katılmalarına neden olmaktadır. Sosyal durum her yerde kişisel deneyimleri şekillendirir, bireylerin algılarını renklendirir ve birçok toplumda erkek ve kadını veya yaşlı ve genci farklı yollarda etkiler. Siyah Karayıpliler arasında, yaşlı ve gençlerin ya da kadın ve erkeklerin farklı yaşamsal deneyimleri ve algıları törensel faaliyetlerin örneklerinde ortaya konulmuştur.



## İLK İSLAMİ DÖNEMDE EDEBİ TENKİT\*

Sadık İbrahim ARCUN\*\*

Çev.: M. Nafi ARSLAN\*\*\*

### Özet

Edebi tenkit, kısaca edebi eserlerin tahlil edilerek ilim ve sanat yönünden değerlendirilmesi olarak tanımlanabilir. Arap edebiyatının Cahiliye döneminde ilmi ve sanatsal ilkelere dayalı bir tür edebi tenkitten söz etmek mümkün değildir. İslami dönemde ise başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hassân b. Sâbit ve el-Hutay'e hem şiir hem de şairler hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onların bu değerlendirmeleri edebi tenkidin islami dönemdeki ilk örneklerini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber ve ashabının şiir ve şairler hakkındaki bu değerlendirmelerinden örneklere yer verilerek izah edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap şiiri, edebiyat, edebi tenkit.

\*\*\*

### Literary Criticism in the First Islamic Period

#### Abstract

Literary criticism can be defined briefly as analyzing literary works and evaluating in terms of science and art. It is impossible to speak that a kind of literary criticism based on scientific and artistic principles

---

\* Bu makale Ezher Dergisi'nin 1937 yılı, 8. cilt, 2. sayısında yayınlanmıştır.

\*\* Ezher Üniversitesi emekli öğretim üyesi.

\*\*\* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

that can be considered as literary criticism in the Jahiliyyah Period. In the Islamic period a number of evaluations about poetry and poets have made primarily by the prophet muhammad and Abu Bakr, Umar, Ali, Hassan b. Thabit and Hutay'a. Their evaluations constitute the first examples of Literary criticism in the islamic periods. In this study, evaluations about poetry and poets which made by Prophet and his companions will be explained.

**Key Words:** Arabic poetry, literatüre, Literary criticism.

### İlk İslami Dönemde Edebi Tenkit

Tenkit, genel anlamda, merak ve algularımızın ardında yer alan şeylerin hakikatini keşfetme isteğidir. Bu istek, Allah'ın insanı yaratıp iyiliği ve kötülüğü, hakkı ve batılı, zararlı olanı ve faydalı olanı birbirinden ayıracak aklı, duygu ve hissetme yeteneğini ona bahşetmesinden beri, insanın fitratında bulunmaktadır. İnsan, hayata ilk başladığı anda varlığın çeşitli olguları kendisini kuşatmaktadır. Genel hayat düzeni ve Allah'ın kanunlarının cereyan ettiği kâinat, varlığın bu olgularına ayırt edici bir bakış ve teftiş edici bir tenkit yöneltmesini insana ilham eder. Bunu da kendisine uygun olanlarını onlardan öğrenmesi için yapar.

Edebi eserleri konu edinen edebi tenkit de bu ayırt edici bakışlardandır. Bu bakışın amaçları şu şekilde sıralanabilir:

1- Edebi eserlerin doğru söz söyleme ilkelerine uyma başarısını tespit etmek

2- Edebi eserlerin iyi güzel veya değersiz bayağı manaları kapsayıp kapsamadığını araştırmak

3- Edebi eserlerin kapsadığı mananın hayat ile ilişkisi, hayata eklediği yeni tarzlar veya hayatın bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarma başarısını ölçmek

4- Mananın ilkin söyleyen sonra da dinleyen üzerindeki etkisini ortaya çıkarmak

5- Gerçeklik ve duygu bakımından edebi eserlerin değeri ve hangi tarzda oluşturulduklarını araştırmak.

Bir tanım yapmak gerekirse şöyle diyebiliriz: “Edebî tenkit, edebî eserleri, belağat kaidelerine uygunluğunu tespit etmek, ihtiva ettiği manaları anlamak ve bu eserlerin edebiyatın mükemmellik hedefine ulaşmada ne denli etkili olduğunu ortaya koymak amacıyla incelemek ve tahlil etmektir.”

Şüphesiz ilmi ve sanatsal ilkelere dayalı bu tür bir edebi tenkit, İslam’dan önce, Araplar tarafından bilinmiyordu. Ancak onlardan fitri olarak söyledikleri ve bu kategoriye girebilecek haberler rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerden birine göre Tarafe b. el-‘Abd, Museyyeb b. ‘Ans’ın aşağıdaki beytini dinledikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

بِنَاحٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مُكَدَّمٌ      وَقَدْ أَتَنَاسَى الِهْمَّ عِنْدَ إِحْتِضَارِهِ

*Boynunda parlayan bir damga bulunan devenin üzerinde geldiğinde ben bütün dertleri unutturum.*

Tarafe, Müseyyeb’in şiirini tenkit ederek şöyle der: اسْتَنَوَقَ الْجَمَلُ “Erkek deve dişi deveye dönüşmüş”. Lisânu’l-‘Arab, الصَّيْعَرِيَّةُ kelimesine şu şekilde anlam verir: الصَّيْعَرِيَّةُ yürümede zorluk demektir. الصعر kelimesinden türemiştir. Bu kelime özel olarak dişi develerin boynunda yer alan damga için kullanılmaktadır.” Tarafa, aslında erkek deveyi betimlemek isteyen Museyyeb’in şiirinde bu kelimeyi kullanmasını “Erkek deve dişi deveye dönüşmüş. Yani, sen daha önce erkek devenin niteliklerini taşıyordun. Ancak الصَّيْعَرِيَّةُ kelimesini kullanarak dişi devenin sıfatlarını aldın” şeklinde tenkit etmiştir.

Zuheyr ve el-Hutay'e gibi seçkin şairler şiir değerlendirmeleri yapmışlardır. Bu değerlendirmeler salt fitri olmaktan öte bir yonteme göre yapılmış olmalıdır. Fakat bu yöntemi bilimsel olarak ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü bu konuda dayandıkları sabit bir ilkenin olup olmadığını bilemiyoruz. Bildiğimize göre, cahiliye dönemindeki bazı şairler şiirlerini bekletir, bazılarını atar bazılarını bırakırlardı. Bu şiirler tamamen istedikleri formu bulunca gönül huzuruyla insanlar huzurunda inşad ederlerdi. Ebu Hilâl el-'Askerî bu konuda şöyle der: *"Bu tashihi, kudemâ ve muhdes usta şairler öteden beri yaparlardı. Onlardan biri Zuheyr'di. O, bir kaside üzerinde altı ay çalışır, altı ay boyunca da onu gözden geçirerek güzelleştirir ondan sonra inşad ederdi. Bu şiirlere haoliiyyât ismi verilmiştir. el-Hutay'e kasidesini bir ayda kurar, üç ay boyunca onu gözden geçirerek iyileştirdikten sonra son halini verirdi."* Zuheyr'in altı ay süren güzelleştirme işlemi ile el-Hutay'e'nin üç ay süren iyileştirme işleminin, salt fitri olmaktan öte bazı dayanaklarının olması kuvvetle muhtemeldir.

Kısaca, edebi tenkit, Araplarca İslam'dan önce bilinmekteydi. Ancak bu konudaki bilgileri yüzeysel ve o dönemin şartlarının müsaade ettiği kadardı. Sonra Kur'an inip Araplara meaninin ufuklarını ve yeni gerçeklerin kapısını açtı. Bu yeni gerçekler hukuk, inanç, siyaset, toplum, ahlak ve edebiyatı içermekteydi. Kur'an'ın kendisine mahsus taklit edilemez bir üslubu vardı. Bunun üzerine söz sanatında usta olan Araplar Kur'an'ı edebi üslupları için rehber edindiler ve sözlerinde dil açısından ondan etkilendiler.

Kur'an'ın yanı sıra Nebevi belagat da, diğer beşer keliminde olmayan özelliklere sahiptir. Çünkü Rasulullah (s.a.v) basiret bakımından insanların en iyisi, üslup olarak en üstünü, hitabetin yöntemlerini ve kişi üzerindeki etkisini en iyi bilenidir. Onun şu sözleri buna kanıttır:

وَأَنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً. إِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ لَسِحْرًا

*"Bazı ifadeler sihir gibi etki yapar, bazı şiirler de hikmetlidir."*

إِيَّاكَ وَالتَّشَادُقَ

“Sözü dolandırmaktan sakın”

إِنَّ أَبْعَضَكُمْ إِلَيَّ التَّرْتَارُونَ الْمُتَفَيِّهُونَ.

“Kıyamet günü en çok buğzettiğim kişiler, gevezelik edip sözü mübalağalı ve karmaşık söyleyenlerdir”

Rivayete göre huzurunda cenin cinayeti hakkında konuşan bir adam ona şöyle sordu:

كَيْفَ أُعَزِّمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهَلَ؟

“Ben, henüz, yemeyen, içmeyen, konuşmayan, bağırmayan ve ağlamayan bir ceninin diyetini de mi ödeyecekmışim! Bunun kanı ancak damla kadardır.” Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v) ona; *أَسْحَعًا كَسَحَعِ الْكَهَانِ* “Kahinlerin yaptığı gibi seci’ mi yapıyorsun?” diyerek tepki gösterdi. Rasulullah’ın (s.a.v) bu tavrı son derece güzel bir edebi tenkit örneğidir. Çünkü bu hadise göre Rasulullah (s.a.v), konuşmacının sözünde gereksiz zorlama ve karmaşıklık olduğu için tavrını beğenmemiştir.

Ahzab günü Rasulullah (s.a.v)’ın şöyle buyurduğu anlatılır: “Müslümanların ırzını kim koruyacak?” Ka’b ve Hassân bu soruya, “Ben Ey Allah’ın Elçisi” diye cevap verince Efendimiz, Ka’b için “Sen iyi bir şairsin” Hassân içinse “Evet sen onları hicvet. Cebrail sana yardım etsin.” der. Bu, İslam şairleri arasında sessiz bir değerlendirmedir. Burada olduğu gibi, bir şairi başka bir şairle değerlendirme, edebiyatta en özel tenkit yöntemlerindedir.

Rasulullah (s.a.v) öğretmen ve rehber idi. Ümmetine hikmeti öğretiyor, söz ve davranışlarıyla ümmetine hayır yollarını gösteriyordu. Aynı şekilde ümmetine duru akideyi öğretiyor, en mükemmel şeriati getiriyordu. Hitabet yöntemleri açısından

ümmetini eğitiyor, bu makamda Allah'ın ona vermiş olduğu yüce kabiliyet ile onlara en güzel ifade biçimlerini öğretiyordu.

Arkadaşları da onun yöntemini takip ettiler. İçlerinde çok zeki tenkitçiler vardı. Din onların dünya ile ilgilenmelerine engel olmuyordu. Dini ilimler de onları edebiyatla ilgilenmekten alıkoymuyordu. Onlardan biri olan Ömer b. el-Hattâb, din ve yönetim işleriyle çok meşgul olmasıyla birlikte insanların en edibi ve tenkit konusunda en iyileriydi. Anlatıldığına göre bir gün İbn Abbas'a, "Bana en iyi şairinizin şiirini okuyun" demiş, İbn Abbas da "En iyi şair kimdir?" diye sormuştur. Bunun üzerine el-Hattâb, "En iyi şair, şu beytin sahibidir" diyerek aşağıdaki beyti okumuştur:

ولو أن حمدا يخلد الناس أخلدوا ولكنَّ حمداً الناس ليس بمُخلِدٍ

*"Eğer övgü insanları ölümsüzleştirseydi ölmezlerdi.*

*Ama insanların övgüsü ölümsüz yapıcı değildir."*

Bunun üzerine İbn Abbas, "Bu Zuheyrdir" deyince Hz. Ömer "İşte o en büyük şairdir" demiş, İbn Abbas Zuhey'r'in nasıl en büyük şair olduğunu sorunca Hz. Ömer, "O sözü dolambaçlı anlatmaz, garip lafızlar kullanmaz, bir kişiyi ancak sahip olduğu meziyetlerle över" şeklinde cevap vermiştir.

Burada durup edebiyatsever okurlarımızla Ömer b. Hattâb'ın edebi tenkitten çok önem verdiği bu ilke üzerinde düşünmek istiyoruz. Ona göre edebiyat açısından kelimada güzelliğin ölçüsü, sözün açık olması, akıcı ve kolay ifade edilebilir olması ile doğru duygulara dayanmasıdır. Bu üç ilke, edebi güzelliği temin eder. Hedeflenen sonuçları vermesi için edebi tenkit de bu üç esasa dayanmalıdır.

Hz. Ebû Bekr de edip, bilge ve seçkin bir eleştirmendi. Suyûtî, *el-Muzhir* adlı eserinde onun hakkında şöyle der: "Hz. Ebû Bekr şair Nâbîga'yı öne çıkararak şöyle derdi: "O şiiri en güzel söyleyen, en tatlı bahirleri kullanan ve anlamda derinlik açısından en önde olandır."

Hız. Ebû Bekr edebi tenkit konusunda bir ekoldü. Şiiri derin tasvire, manalarla hedefe varmaya, vezin-mana uyumu ile müzikal nağmelerin tatlılığına dayandırırđı.

Hız. Ali de tecrübeli bir edip ve basiretli bir eleştirmendi. *el-'Umde* müellifi onun hakkında şöyle der: "Hız. Ali'nin şöyle dediği anlatılır: "Bütün kudemâ şairler aynı dönemde bir arada toplanıp kendileri için dikilen bayrağı almak için yarışmalar aralarında kimin birinci olduğunu açıkça anlarız. Fakat bu tür bir yarışma olmadığı takdirde birinciliği hak eden şair, şiirini yaranmak için veyahut birilerinden korktuğu için söylemeyen kişidir." Bu şairin kim olduğu sorusuna "İmruülkays b. Hucr el-Kindî" cevabını verince insanlar ona "Neden İmruülkays" diye sordular. Hız. Ali bu soruya şöyle cevap verdi: "Bana göre o, yeni kelimeler ve yeni anlamlar ortaya koymada şairlerin en iyisidir."

Şairler arasında kıyaslama yapmaya dayalı olan bu tenkit usulü, edebi tenkit prensipleri içinde en doğru ve en güzel olanıdır. Çünkü şairlerin tek bir dönemde toplanmaları onların o dönemin ruhu ile genel ve özel çevrenin şartlarından aynı derecede etkilenmeleri anlamına gelir. Yarışlarında onlar için bayrak dikilmesi ise, ölçmenin geçerli olması için amaç birliğini ifade eder. Bu şekilde bir ölçme olmadığı takdirde en güvenilir ölçü duygular, doğru hisler ve şairi etkileyebilecek unsurlar arasında olan yaranma veya korkma gibi unsurlardan uzak kalmasıdır.

Edebi tenkit konusunda değerli sahabelerin birçoğundan rivayet edilen nakillerin hepsini burada detaylı inceleme imkanına sahip değiliz. Mesela bu konuda İbn Abbas, Hız. Aişe, Urveb. ez-Zubeyr ve diğerlerinden gelen rivayetler vardır. Hassân b. Sâbit de şiirdeki üretkenliğinin yanında hünerli bir eleştirmendi. Ona "İslam'dan sonra şiirin yumuşadı" denildiğinde o, "Şüphesiz ki İslam, yalanı yasaklamıştır" şeklinde cevap vermiştir. Hız. Ömer onun edebiyattaki konumunu kabul etmiş ve ona hiciv durumlarında hakemlik yaptırmıştır. Anlatıldığına göre Benu 'Aclân kabilesi, şair Kays b. 'Amr en-Necâşî'yi kendilerini hicvettiği gerekçesiyle Hız.

Ömer'e şikayette bulundular. Hz. Ömer, Necâşî'nin hangi sözlerle kendilerini hicvettiğini sorması üzerine şu beyti okudular:

فَعَادَى بَنِي الْعَجْلَانِ زَهْطَ ابْنِ مُثَبِّلٍ      إِذَا اللَّهُ عَادَى أَهْلَ لُؤْمٍ وَرَقَّةٍ

*“Allah adilere ve aşağılıklara düşmanlık edeceği zaman,  
İbn Mukbil'in oymağı olan 'Aclân oğullarına da düşmanlık etsin”*

Şiiri dinlediğinde Hz. Ömer, *“Şair burada sadece bedduada bulunmuş, bu beddua da muhtemelen kabul olmayacaktır”* der. Bunun üzerine oradakiler, *“Necâşî ayrıca bizim hakkımızda şöyle demektedir”* diyerek şu beyti de okumuşlardır:

وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَزْدَلٍ      قُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ

*“Küçücük bir kabile.... Sözlerini tutarlar ve insanlara  
bir hardal tanesi kadar bile haksızlık yapmazlar.”*

Bu kez Hz. Ömer, *“Keşke ben de onlardan biri olsaydım”* der. Oradakiler, Necâşî'nin kendileri hakkında söylediklerinin bununla da sınırlı olmadığını söyleyerek ayrıca şu beyti okurlar:

إِذَا صَدَرَ الْوَرَادُ عَنْ كُلِّ مَنَهْلٍ      وَلَا يَرِدُونَ الْمَاءَ إِلَّا عَشِيَّةً

*“Su almaya ancak geceleyin giderler.  
Su alıcılar bütün kaynakları terk ettikten sonra...”*

Beyti dinleyen Hz. Ömer, *“Ne güzel! Bu şekilde daha az kalabalık olmuş olur”* der. Şairin kendilerini hicvettiğine Hz. Ömer'in hâlâ ikna olmadığını gören Benu 'Aclân kabilesine mensup insanlar, bu defa Necâşî'nin şu beytini okurlar:

وَيَأْكُلْنَ مِنْ كَعْبٍ وَعَمْرٍو وَنَهْشَلٍ      لِحُومِهِمْ تَعَاثُ الْكِلَابُ الضَّارِيَاتُ

*“Aç köpekler Ka'b, 'Amr ve Nehşel'in etlerini yedikleri halde onların etini yemezler.”*

Beyitten sonra Hz. Ömer'in "Köpeklerin onların etini yemesi onlar için büyük bir kayıptır" demesi üzerine de şu beyti okurlar:

حُذِ الْقَعْبَ واحْلُبْ أَيُّهَا الْعَبْدُ واعْجَلِ      ما سُئِيَ الْعَجْلانِ إِلَّا لِقَوْلِهِمْ

"Onların 'Aclân olarak isimlendirilmeleri, ancak;

"Ey köle! Kabı al ve aceleyle sütü sağ" demeleri nedeniyledir."

Beyti dinledikten sonra Hz. Ömer'in, "Hepimiz Allah'ın kullarıyız ('abd). İnsanların en hayırlısı da onlara hizmet edendir" demesi üzerine oradakiler, "Ey müminlerin emiri! Necâşî bu sözleriyle bizi hicvetti" derler. Hz. Ömer "Ben bu sizin okuduklarınızdan şairin sizi hicvettiği sonucunu çıkarmadım" der. Oradakiler "O halde Hassân b. Sâbit'e sor" derler. Meseleyi dinleyen Hassân, hükmünü şöyle açıklar: "Necâşî sizi hicvetmekle kalmamış yerin dibine batırmış" der.

Bu rivayet, eğer doğru ise, ilmi ve edebi birçok mesele hakkında bilgiler içermektedir. Rivayetteki Hz. Ömer, Arap kabileleri arasında düşmanlığın tevarüs etmesini istemeyen bir Müslüman şahsiyettir. O, Necâşî'nin Benu 'Aclân kabilesini cahiliye tarzında çok kötü bir şekilde hicvettiğini iyi biliyordu. Cahiliye dönemi Araplarında bu tür hiciv zirvedeydi. Zuhey'r'in şu sözünden de bu durum anlaşılmaktadır:

يُهَدَّمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمِ.      وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ

"Kim kendi namusunu silahı ile savunmazsa, yok olur.

Kim de düşmanlarına acımasız davranmazsa zulme uğrar."

Hz. Ömer böyle yapmakla herhalde şikayetçilerin düşüncelerini yumuşaklıkla hoşgörüye yönlendirmek ve onları kibirden uzaklaştırmak istemiştir. Onlarla konuşurken söylediği şu sözlerle kendisini de olaya katarak onları yumuşatmaya çalışmıştır.

"Keşke ben de onlardan biri olsaydım",

"Hepimiz Allah'ın kullarıyız",

"İnsanların en hayırlısı onlara hizmet edendir."

Hassân ise verdiği hükümde sanatkar bir edip, bu sözleri dönemin geleneklerine uygulayarak onların yaralama ve incitme biçimlerini bilen bir şairdir.

İbn Abbas'ın el-Hutay'e'ye "En iyi şair kimdir?" diye sorduğu onun da "Geçmişlerden mi yoksa yaşayanlardan mı?" şeklinde soruya soruyla cevap vermesi üzerine İbn Abbas'ın "Geçmişlerden" dediği, el-Hutay'e'nin de "Geçmişlerden en iyi şair şu beytin sahibidir" diyerek aşağıdaki beyti okuduğu anlatılır:

يَفِرُّهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِي الشَّتْمَ يُشْتَمُ      وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرَضِهِ

"Kim iyiliği namusunun önüne geçirirse insanlar ondan kaçır.  
Kınanmaktan sakınmayan kınanır."

Daha sonra el-Hutay'e, "Şu beytin sahibi de ondan geri değildir" diyerek aşağıdaki beyti okur:

عَلَى شَعَثِ أَيُّ الرَّجَالِ الْمَهْدَبُ؟      وَلَسْتَ بِمُسْتَبِقِ أَحَا لَا تَلْمُهُ

"Bir hatasını hoş görmediğin takdirde hiçbir kardeşin sevgisini sürdüremezsin.

Hangi insan kusursuzdur ki?"

el-Hutay'e sözlerine şu şekilde devam eder: "Fakat yalvarıp yakarma şiirine zarar vermiştir. Ben de aynı dertten muzdaribim. Vallahi eğer aç gözlülük olmasaydı ben geçmişlerin en iyi şairi olurdum. Yaşayan şairler arasında ise benim en iyi olduğum konusunda şüphe yoktur." Bunun üzerine İbn' Abbas, "Evet sensin ey Ebu Müleyke" der.

el-Hutay'e'nin eleştiri yönteminde göze çarpan nokta, kendisi hakkındaki itirafından da açıkça anlaşılacağı üzere, hırsın insan fitratını ve üstün özellikleri bozduğunu bilmesidir.

## 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, 14 (on dört) 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 düzeltilmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltilmelerden 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 iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi 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 Dergisine 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.

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

sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek yazarlı:** Osman Aydınlı, *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, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

**b. Tez Örneği:** 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-Şeriyye, 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 örneği:* O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

*Çeviri makale örneği:* Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî 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 virgül 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	Hicrî : H.
Adı geçen makale : agm	Karşılaştırınız : krş.
Aleyhi's-selam : (s)	Kütüphane : Ktp.
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.	Mektup numarası : m.no:
Aynı müellif : a.mlf.	Miladî : M.
Bakınız : bk.	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm
Baskı : bs.	Ansiklopedisi : İA
Celle celalühu : (cc)	Numara : no:
Cilt : c.	Ölümü : ö.
Çeviren : çev.:	Sadeleştiren : sad.:
Editör : edit.:	Sayfa : s.
Hadis numarası : h.no:	Sayfadan sayfaya : ss.
Hazırlayan : haz.:	Sayı : sayı:
Hazreti : Hz.	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.