
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Harran University Journal of Theology Faculty

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

YIL: 23 SAYI: 40 TEMMUZ - ARALIK 2018 ŞANLIURFA

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Harran University Journal of Theology Faculty

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054

e-ISSN: 2564-7741

Yayıncı / Publisher

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Şanlıurfa, TÜRKİYE

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Ali BAKKAL (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Masri (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ali BAKKAL, Akdeniz Üniversitesi, İslâm Hukuku
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi, Tasavvuf
Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi, İslâm Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Dicle Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Harran Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Masri, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin yer aldığı indeks ve platformlar:

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database
(Başlangıç /S. Date: 1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul /Accepted: 01.03.2017).

Google Scholar: Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç/ S. Date :14.07.2017).

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Index Copernicus International (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

Miar: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

ResearchBib: Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

OpenAIRE: (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ortak olarak kullandığı İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki linklerden ulaşabilirsiniz.

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

<http://www.isnadsistemi.org>

Adres / Address

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

Aralık 2018 – Şanlıurfa

Baskı

SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.

İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49

İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67

uzun@uzundijital.com

İÇİNDEKİLER

Editörden/ From The Editor

Ömer SABUNCU VIII – IX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Klasik Müfessirlerin Bakara Sûresi 61. Âyetindeki “Mısr” Kelimesini Yorumlama Biçiminin Çağdaş Yorumlara Yansıması/The Reflection of Classical Exegetes’ İnterpretation Form “Mısr” Word in the 61th. Verse Of Sûrah Al-Bakara At Contemporary İnterpretations

Bayram AYHAN 1 - 30

Urfa’da Her Gün Yâd Edilen Bir Kâdirî Şeyhi: Dedeosman Avnî/A Qadiri Sheikh Remembered Every Day In Urfa: Dede Osman Avnî

Ali TENİK 31 - 49

Abdullah es-Süveydî’nin (ö. 1174/1761) Gözüyle er-Ruhâ/Şanlıurfa Şehri/Ruha City Through The Eyes Of Abdullah Al-Suveydî

İbrahim BARCA 51 - 70

Hinduizm’de Ganga Arti Ritüeli/Ganga Arti Ritual In Hinduism

Nermin ÖZTÜRK 71 - 98

Yûsuf Sûresi 28. Âyet Bağlamında Kadınlara Nispet Edilen Bir Nitelik: - Keyd/The Word Of “Kayd” As A Women’s Quality In The Context Of Surah Yusuf

Ramazan BİÇER - Şeyma FERŞATOĞLU 99 - 119

Hz. Hamza’nın İslâm’dan Önceki Hayatı, Hz. Peygamber İle Olan Süt Kardeşliği Meselesi, Hidayeti Ve Mücadelesi/The Life of Hz. Hamza Before Islam, His Milk Brotherhood with The Prophet, His Convert and His Struggle

Ramazan ÖNAL 121 - 142

Yeseviyye Tarikatı’nın Temel İlkeleri/The Basic Principles Of The Yesawiyya Sect

M. Askeri KÜÇÜKKAYA 143 – 162

Hasan B. Ahmed B. Ali El-Kâtib'in Kemâlü Edebi'l-Ğinâ Adlı Eserinde Ses, Aralık, Nağme, Cins Ve Cem' Kavramı/The Terms Of Sound, Interval, Tune, Genre And Scale In The Work Of Hasan B. Ahmad Ibn Ali Al-Katib Titled "Kamal Adab Al-Ghina"

Mehmet ÖNCEL 163 - 188

Bakıllânî'nin Kelam Metodolojisi/Baqillani's Kalam Methodology

Ahmet GENÇDOĞAN 189 - 210

Kur'ân'ı Anlamada Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri Ve Kurtubî'nin Garîbu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı/The Place Of Foreign Words In Qur'anic Sense And Approach Of Al-Qurtubi To Foreign Words Of Qur'an

Mehmet DEMİR 211 - 236

Tekke Mûsikîsinde Veysel Karânî/Veyssel Karânî In Sufi Music

Hüseyin AKPINAR 237 - 254

Yayın İlkeleri/Editorial Policies 255- 256

EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Aralık 2018'de 40. sayısıyla karşınızdadır. Dergimizin son bir buçuk sene içerisinde niteliğinin yükseltilmesi noktasındaki attığı adımların, akademik camianın dikkatlerinden kaçmaması bizleri memnun etmektedir. Bunun en önemli göstergesi, Haziran-Aralık dönemi için dergimize gönderilen makale sayısının önceki dönemlere nazaran önemli bir artış göstermesidir. Bu sebeple, dergimizi tercih eden yazarlarımıza teşekkür ederiz. Muhakkak ki, bilimsel bilginin gelişiminde önemli rolleri olan hakemlerimize de ayrıca medyûn-i şükrân olduğumuzu ifade etmemiz gerekir.

Bu yayın dönemi ile birlikte bazı hususları da siz kıymetli akademisyenlerle paylaşmak istiyoruz. Bir fikrin ortaya konulup konunun iddia eksensiz tartışılmasının makale boyutu düşünüldüğünde zaman alacağı malumdur. Makalenin konunun uzmanları tarafından değerlendirilmesi, hakemlerin düzeltme ve tavsiyelerinin makale yazarı tarafından titizlikle takip edilip uygun görülenlerin makaleye yansıtılması bilimsel bilgi üretilmesi için elzemdir. Dahası, dünyadaki en önemli ilmî dergilerin hakem süreçleri uzun sürebilmektedir. Bu süreç, makale yazarı ve hakemlerin makale üzerinde fikir teatisinde bulunmaları, makalenin ince elenip sık dokunmasını sağlamakta ve söz konusu dergi ise arada aracı konumunda bulunmaktadır. Ancak üzülmeye gerek yok ki, ülkemizde bu süreç bazen dergiden, bazen yazardan ve bazen de hakemlerden kaynaklanan sebeplerle uzamakta, yazar-hakem arasındaki ilmî alış-veriş imkânı araya uzun süren bir soğukluk girdiği için ortadan kalkmaktadır. Bu sürecin, makalenin kalitesini artırma noktasında kullanılmasının, akademik bilginin niteliğinin artırılması noktasında mühim bir görev ifa edeceğini belirtmek isteriz. Sizlerle paylaşmak istediğimiz bir diğer husus, gelen makalelerin ön kontrolü sırasında yaşanan sıkıntılarla alakalıdır. Bu noktada yazarlarımızdan ricamız, makalelerini göndermek istedikleri derginin makale yazım kılavuzlarını dikkatli bir şekilde incelemeleri ve mümkünse dergiye göndermeden birkaç kişiye okutmalarıdır. Böylece hem makale değerlendirme süreci hızlanacak hem de hakemlerin makalenin içeriğine yoğunlaşmaları sağlanacaktır.

Dergimiz, son yayın tarihinden itibaren bazı indekslerde taranmaya başlamıştır. Aşağıda dergimizin tarandığı indeksler sıralanmıştır:

OPENAIRE: (Kabul/Accepted: 07. 04. 2018).

RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul/Accepted: 02. 03. 2018)

MiAR: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul/Accepted: 18. 02. 2018).

İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul/Accepted: 11. 01. 2018))

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul/Accepted: 13. 12. 2017).

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul/Accepted: 01. 12. 2017)

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/Accepted: 21. 10. 2017).

GOOGLE SCHOLAR: (Başlangıç/S. Date: 14. 07. 2017).

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı/ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç/S. Date: 1995) / (Kabul/Accepted: 25. 03. 2010.)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul/Accepted: 01. 03. 2017).

Ayrıca başvururunu yapıp talepleri yerine getirdiğimiz DOAJ, EBSCO, ASOS, SCOPUS, BROWZINE Academic Journal Collections, SWI: Scientific World Index, DRJI: Directory of Research Journals Indexing, SWI: Scientific World Index, ProQuest Central ve MLA International Bibliography'de başvurumuzun sonuçlanmasını beklemekteyiz.

Dekanımız Prof. Dr. Murat Akgündüz'e, yayın ve danışma kurullarına, emek veren hakemlere, İngilizce özetleri titizlikle inceleyen Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal'a ve bilimsel bilginin üretildiği kaynaklardan olma yolundaki çabasında dergimizin yayına hazırlanma sürecini titizlikle takip eden alan editörlerimiz Arş. Gör. Selim Yılmaz, Arş. Gör. Mahmut Sabuncu ve Arş. Gör. Havva İslam Çelik'e Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

KLASİK MÜFESSİRLERİN BAKARA SÜRESİ 61. ÂYETİNDEKİ “MISR” KELİMESİNİ YORUMLAMA BİÇİMİNİN ÇAĞDAŞ YORUMLARA YANSIMASI

The Reflection of Classical Exegetes' Interpretation Form
“MISR” Word in the 61th. Verse Of Sûrah Al-Bakara At
Contemporary Interpretations

Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı
byrmayhan@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0003-1851-0204

Atrf@ Ayhan, Bayram. “Klasik Müfessirlerin Bakara Sûresi 61. Âyetindeki
“Mısır” Kelimesini Yorumlama Biçiminin Çağdaş Yorumlara Yansımaları”. *Harran
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 1-30.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 19 Ocak 2018 / January 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 26 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 1 - 30
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.381786

Öz

Bakara Sûresi'nde tek çeşit yemekten sıkıldıklarını ve toprakta biten sebzelerden istediklerini beyan eden İsrâiloğulları'na Hz. Musa: “Daha hayırlı olanı değersiz olanla mı değiştirmek istiyorsunuz? O halde herhangi bir şehir/Mısır'a gidin, istedikleriniz oradadır,” (el-Bakara, 2/61) şeklinde cevap vermiştir. Müfessir sahâbiler bu âyette yer alan “mısır/مصر” kelimesinin kıraatinde farklı tercihte bulunmuşlardır. Medine tefsir medresesinin kurucusu Ubeyy b. Ka'b (ö. 30/650) ve Kûfe tefsir ekolünün bânisi Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652) “mısra” formundaki marife kıraati tercih etmiştir. Mekke tefsir medresesinin kurucusu sahabî İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Abbâs'ın talebeleri Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İkrime (105/723); İbn Mes'ûd'un talebesi Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi tâbiîn müfessirler ise âyetteki kelimeyi “mısran” şeklinde nekre okumuştur. İkinci kıraati kabul eden kahir ekseriyete göre âyetteki “mısır” herhangi bir şehirdir. Hz. Musa İsrâiloğulları'nın masumane isteğine çözüm sunmuştur. Nekre kıraati esas alan bazı müfessirler konuyu ismet perspektifinden değerlendirmiş ve nekre kıraatin peygamberlerin ismetine mutabık olduğunu beyan etmişlerdir. Müfessir sahâbilere ait marife kıraati kabul eden modern yoruma göre “mısır” maruf Mısır'dır. Bu yorumu tercih eden çağdaş isimlere göre Hz. Musa İsrâiloğulları'nın isteğini kınamış ve “hayırlı olan” ile özgürlüğe, “değersiz olan” ile Mısır'daki köleliğe telmihte bulunmuştur. Makalemizin amacı, bağlamı esas alan, cumhurun tercihine muhalif çağdaş yorumu analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: İsrâiloğulları, Kıraat, Masiyet, Analiz, Yorum.

Abstract

In al-Baqarah Surah Moses answered to sons of Israel who stated that they tired of only one kind of food and want vegetables growing in soil that: “Will you exchange the better for the worse? Go you down to any town/Egypt and you will find what you want.” (al-Baqara, 2/61) Some companion comentators have chosen different recitation of the word “Mısır”. Ubayy b. Ka'b (d. 30/650), the founder of Madina exegesis school, and Abdallah b. Mesud (d. 32/652), the founder of Kufa exegesis school, have read the word as defined. Müjahid b. Cabr (d. 103/721), pupil of İbn Abbâs (d. 68/687) and the founder of the Mecca exegesis school, and Kathade b. Diama (d. 117/735), the pupil of İbn Mesud, have read the word as undefined. According to the second opinion, “mısır” is any town. Moses has offered a solution to Son of Israel's innocent wish. For the other

commentator who prefer undefined form, this reading is an appropriate reading to ismet (the preservation of prophets from sin). According to the defined form, Mısır is well-known Egypt. Moses has blamed sons of Israel for their wish and referred to freedom with “valuble” and to slavery with “valueless”. The purpose of our article is briefly analyzing the modern opinion opposed to the jumhur’s opinion.

Keywords: Sons of Israel, Reading, Disobedience, Analyze, Comment.

Giriş

Bakara Sûresi’nin kırkıncı âyeti ile yüz on üçüncü âyetleri arasındaki bölüm İsrâiloğulları’nı konu edinmiştir. Söz konusu âyetler, Mısır’daki kölelik hayatı sürecinde erkeklerin öldürülüp¹ kadınların sağ bırakılması zulmünden başlayarak, Hz. Musa ile çölde geçirilen zaman diliminde vuku bulan olayları anlatarak devam eder. Zikri geçen pasajların takriben ortasına tekabül eden altmış birinci âyette İsrâiloğulları çölde uzun süre yedikleri menn (bir çeşit helvâ/kudret helvası) ve selvâ (bıldırcın)² yerine soğan, sarımsak, kabak ve mercimek yemek istediklerini beyan ederler. Hz. Musa onların bu isteğine: “Mısır’a gidin, istediklerinizi orada bulabilirsiniz” şeklinde icabette bulunur. Bu icabet cümlesinde yer alan “مِصْرًا” kelimesini Mekke tefsir medresesinin kurucusu İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Abbâs’ın talebesi Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İbn Mes’ûd’un talebesi Katâde b. Diâme “مِصْرًا”/ “mısran” şeklinde tenvin ile okumuşlardır.³ Bu kıraat esas alındığında “مِصْرًا” ile herhangi bir yerleşim yeri kastedilmiş olur.

¹ Öldürülmenin sadece çocuklara hamledilemeyeceğini söyleyen müfessirlerin kanaatine binaen “erkeklerin öldürülmesi” şeklinde bir tercihimiz olmuştur. Bu isimlere göre âyetlerin lafzında öldürülenlerin “erkek çocuk” “يَذبحون أبناءكم”, sağ bırakılanların ise “kadınlar”/ “يستحيون نساءكم” olduğu beyan edilmiştir. Eğer kasıt sadece erkek çocuk olsa idi, sağ bırakılanların “kız çocukları” olduğu ifade edilebilirdi. Dolayısıyla “kadınlar” ibaresine binaen öldürülenlerin yetişkin erkekler olduğu da söylenebilir. Binaenaleyh, Firavun problem olabilecek yetişkin erkekleri de öldürtmüştür. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 3: 73-74; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-kur'ân*, çev: Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, ty), 2: 265; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 5: 346.

² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru ğaribi'l-kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 49-50.

³ Bu kıraatlar ve tafsilatlı bilgi ve değerlendirme için, bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu'l-Buhûs, 2001), 2: 22.

Bazı müfessirler, söz konusu kelimenin mahiyetini ismet eksenli tahlil etmişlerdir. Bu müfessirlere göre İsrâiloğulları'nın isteği masiyet içermemektedir. Hz. Musa bu masumane isteğe çözüm bulmak amacıyla herhangi bir yerleşim yerine gitmeleri durumunda istediklerine ulaşabileceklerini beyan etmiştir. Bu durumda da kelimeyi nekre okumak isabetli bir tercih olmaktadır. Zira aksi bir durumda isteğin masiyet ihtiva ettiğini kabul etmek gerekir. Ne var ki bu kabul, peygamberin masiyete icabeti anlamına gelir ve bu da ismet sıfatına aykırılık teşkil eder.⁴

Medine tefsir medresesinin kurucusu Ubeyy b. Ka'b (ö. 30/650) ve Kûfe tefsir medresesinin teşekkülüne vesile olan Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ise âyetteki kelimeyi tensinsiz okumuştur. Bu isimlerin neden bu kıraati tercih ettiğinin gerekçesine vakıf değiliz.⁵ Fakat bazı müfessirler başka âyetlere istinaden bu kıraatin makul ve makbul olduğunu beyan etmiştir. Modern dönem müfessirleri ise bu kıraatin bağlamın anlam örgüsüne daha uyumlu olduğu tezine istinat etmişlerdir.

Makalemizin amacı, tefsir ekollerinin önemli isimlerinin tercihlerinin sonraki dönemde meydana getirdiği mutearız fikirleri ve bilhassa bağlam eksenli modern yorumu tahlil etmektir. Bu başlık altında muhtasar olarak zikrettiğimiz hususlar bundan sonra tafsilatlı bir surette irdelenecektir. Öncelikle makalemize esas teşkil eden kelimenin mahiyetine dair kanaatleri ele alacağız. Bilahare konuyu ismet ekseninde tahlil edenlerin görüşlerini aktaracak ve değerlendirme yaparak çalışmamızı hitama erdireceğiz.

1. Kelimenin Mahiyetine Dair Görüşler

Çalışmamıza konu olan kelimenin mahiyetine dair fikirlere geçmeden önce Bakara Sûresi'nin söz konusu ayetini lafzı ve manası ile şöyle zikretmek mümkündür: “ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصِيرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصِلِهَا قَالِ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِعَصَابٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ” “Hani, “Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O hâlde, bizim için Rabbine yalvar da, o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan versin” demiştiniz. O

⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 532.

⁵ Bu hususta tafsilatlı bilgi ve kıraat farklılıklarının yoruma kattığı zenginlik için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kıraât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şulbî, (Mısır: Dâru Nahdati Mısır, ty), 27-32; Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-kıraat*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 2000), 44.

da size, “iyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz? Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var” demişti. Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı. Onlar, Allah’ın gazabına uğradılar. Bunun sebebi, onların; Allah’ın âyetlerini inkâr ediyor, peygamberleri de haksız yere öldürüyor olmaları idi. Bütün bunların sebebi ise, isyan etmek ve aşırı gitmekte oluşlarıydı.” (el-Bakara, 2/61)

Zikrettiğimiz âyette yer alan “مِصْرًا” kelimesi, bu hususta fikir beyan edenlere göre iki muhtemel anlama racidir. Bilhassa erken dönem müfessirlerinin dâhil olduğu ilk kanaatin müntesiplerine göre kelime nekredir ve kastı herhangi bir yerleşim yeridir. Diğer görüşün müntesiplerine göre kelime marife olup maruf Mısır’a racidir.

a. Herhangi Bir Yerleşim Yeri

Çalışmamıza konu olan kelimenin nekre veya munsarif (sarfa tabi/tenvinli) olması gerektiğini düşünenlere göre kelime herhangi bir yerleşim yeri kastıyla kullanılmıştır. Bu kanaatin müntesipleri kelimenin mushaflardaki hattını ve bazı sahabî ve tâbiîn müfessirlerin tercihini gerekçe olarak göstermişlerdir.

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve Semerkandî’nin (ö. 375/988) aktarımına göre Hz. Musa uzun süre aynı yiyeceği yemekten usanan İsrâiloğulları’nı kınamış ve istedikleri şeylerin sahip olduklarından daha değersiz olduğunu beyan etmiştir. Hz. Musa kınamakla birlikte, kavminin bu isteklerine sadece bir şehirde/yerleşim yerinde ulaşabileceklerini söyler.⁶ Ahfeş (ö. 215/830) Yusuf Sûresi’ndeki⁷ kelimenin maruf Mısır’a, Bakara Sûresi’ndeki kelimenin ise herhangi bir şehre matuf olduğunu izhar eder.⁸

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) kendi kanaatini beyan etmeden önce Bakara Sûresi’ndeki kelimenin mahiyetine dair birkaç rivâyet aktarır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru mukâtil b. süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003), 1: 123; Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, thk. Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1993), 1: 58.

⁷ Yusuf, 12/99. “أَدْخُلُوا مِصْرًا إِذْ شَاءَ اللَّهُ” “Allah’ın izniyle Mısır’a girin”

⁸ Ebu’l-Hasan el-Ahfeş, *Kitâbu meâni’l-kur’ân*, thk. Muhammed Karâa’ (Kahire: Mektebetu’l-Hanecî, 1990), 1: 105-106. Benzeri kanaat için bkz. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), 1: 112.

a. İbn Zeyd’e (ö. 110/728) bu yerin neresi olduğu sorulunca; “Arzı mukaddestir,” dedi ve Maide Sûresi’ndeki âyeti⁹ okudu.

b. Mücâhid (ö. 103/721) Katâde, Süddî (ö. 128/746), İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Ebu Cafer (ö. 161/778) tenvinli okumak suretiyle “şehirlerden herhangi bir şehrin”/ “مِصْرٌ مِنْ أَمْصَارٍ” kastedildiğini beyan etmişlerdir.

c. Haccâc (ö. 95/714), İbn Cüreyc, Mücâhid, Ebu Cafer ve Katâde İsrâiloğulları’nın huruçtan sonra bir daha Mısır’a dönmediklerini zikretmişlerdir. Dolayısıyla kelime nekre olup, herhangi bir şehir maksuttur.

d. Ebu’l-Âliye (ö. 90/709), Ebu Cafer ve Rabî b. Enes (ö. 139/757) âyetteki Mısır’ın maruf (Firavun’un yönetici olduğu şehir) Mısır olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰

Taberî’nin yukarıdaki bilgilere ek olarak aktardıklarına göre İsrâiloğulları Hz. Musa’ya gelerek tek çeşit yemekle nimetlenmekten usandıklarını ve yerden biten sebzelerden istediklerini söylerler. Ne var ki, talep ettikleri şeyler kıymet ve değer itibarıyla sahip olduklarından daha düşük idi. Zira birisi kendilerine zahmetsiz gelen menn ve selvâ iken, diğerleri zahmetli bir şekilde elde edilmekteydi. Hz Musa değersiz ve zلیل bir hayata talip olduklarını istifhamı inkârî ile dile getirmiş, yine de onların bu isteği için Allah’a dua etmiştir.¹¹

Taberî “أَهَيْطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ” “Herhangi bir yerleşim yerine gidin, istediklerinizi orada var” ibaresinin Allah’ın sözü olduğuna kanidir. Allah, Hz. Musa’ya şunu demek istemiştir: “İsrâiloğulları herhangi bir şehre gitsinler, istediklerini çölde bulamazlar, bu isteklerini ancak bir yerleşim

⁹ Mâide, 5/21. Söz konusu âyet mealen şöyledir: “Ey kavimim! Allah’ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes toprağa girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybederek dönmüş olursunuz.” Taberî, Bakara Sûresi 61. âyetteki Mısır’ı Maide Sûresi’ndeki âyetlerle birlikte okuyanların Şam’a matuf yorumlar yaptığını zikreder. Bu isimlere göre Allah İsrâiloğulları’nı Mısır’dan çıkardıktan sonra onlara Şam’ı vadetti. Fakat İsrâiloğulları orada bulunan güçlü kavim ile savaşmak istemediler ve Hz. Musa’ya: “Sen ve Rabbin gidin savaşın” (Mâide, 5/24) dediler. Allah âyetteki bu sözü söyleyenleri Şam’a girmeye muvaffak kılmadı. Kırk yıl Tih’tte imtihan edildiler ve bu sözü söyleyenler helak olduktan ve Hz. Musa’nın vefatından sonra Yuşa b. Nûn döneminde diğerleri Şam’a girdiler. İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-kur’ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu’l-Buhûs, 2001), 2: 22.

¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 23; Benzeri değerlendirmeler için bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *ed-dürrü’l-mensûr*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu Hicr Li’l-Buhûs, 2004), 1: 176-178.

¹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 19.

yerinde bulabilirler.”¹² Müfessire göre Hz. Musa yerden biten sebzelerden kavmine verilmesi için dua etmiş, Allah Teâlâ bu duaya istinaden, kavmi ile birlikte arzu ettikleri sebzelerin yetiştiği bir yerleşim yerine göç etmelerini emretmiştir. Zira onların istedikleri şeyler kasabalarda veya köylerde yetişen şeylerdir. Bu durumda, âyetteki “mısır” herhangi bir şehir veya Şam olabilir. Müfessir, kelimeyi tenvinli okumanın dışındaki kıraatin, Müslümanlara ait mushafların icma ettiği hatta muhalif olduğunu ve caiz olmadığını beyan eder. Ona göre, elifin hazfi veya tensinsiz okunması kıraat âlimleri tarafından cevaz görmemiştir.¹³

İbn Ebi Zemenîn (ö. 399/1010) âyeti şöyle tefsir eder: “Allah İsrâiloğulları’na Tîh çölünde iken kudret helvası ve bıldırcın indirmektedir. İsrâiloğulları bu yiyeceklerden bıktılar ve Mısır’daki hayatlarını anmaya ve orada iken sahip oldukları çeşitli yiyecekleri arzulamaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Musa onlara; “Herhangi bir kasabaya/şehre gidin, istediğiniz oradadır.” demiştir.¹⁴

Vâhidî (ö. 468/1079) İsrâiloğulları’nın isteğine cevap verenin Hz. Musa veya Allah olabileceği görüşündedir. Bu durumda âyette bir ızmâr (cümleden bir ibareyi düşürme) olabilir. Hz. Musa böyle bir istekte bulununca Allah onlara; “Her hangi bir şehre gidin, istediklerinizi sadece oralarda bulabilirsiniz” demiştir. Bu durumda mısır munsarîf/çekimli (tenvinli) olur, alem olmaz.¹⁵

Beğavî (ö. 516/1120) âyette geçen “أذني” “kıymetsiz/düşük” ile kastedilenin buğday veya yerden biten sebzeler olduğu kanaatindedir. “خَيْرٌ” “Hayırlı/değerli” ile kastedilen bıldırcın eti ve kudret helvasıdır. Buğday ve sebzeler kudret helvasından daha düşük bir kıymettedir. Genellikle kolay bulunması hasebiyle böyle tavsif edilmişlerdir, zira ulaşılması kolay olan değersizdir. Ayrıca, “Hayırlı/değerli ve düşük/değersiz” ile kıyaslanan Allah’ın onlar için istediği ve onların kendileri için istedikleri olabilir. Allah

¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 21.

¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 25.

¹⁴ Muhammed b. Abdullah İbn Ebi Zemenîn, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîz*, thk. Muhammed el-Kenz (Kâhîre: el-Fârûku’l-Hadîsiyye, 2002), 1: 145.

¹⁵ Ebu’l-Hasan el-Vâhidî, *el-vasît fî tefsîri’l-kur’âni’l-mecîd*, thk. Adil Abdulmarsûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1994), 1: 586. Vâhidî, Zeccac’ın bu kelimeyi munsarîf okuduğunu ifade etmişse de Zeccac eserinde herhangi bir tercih yapmamıştır. Kelimenin munsarîf olabileceği gibi, maruf Mısır’a matuf olarak gayrı munsarîf okunabileceğini zikretmiş ve tercihte bulunmamıştır. Bkz. İshak b. İbrahim ez-Zeccâc, *Maâni’l-kur’ân ve i’râbuhû*, thk. Abdulcelil Şulbî (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 1: 144.

onlar için daha değerli olan bir hayatı takdir etmişken, onlar değersiz dünya yiyeceklerini arzulamaktaydılar. Müfessirin “أَدْخُلُوا مِصْرًا” “mısıra inin” ibaresindeki “mısır”a dair kanaati herhangi bir yerleşim yeri minvalindedir. Âyet: “*Oraya gidin ve istediğiniz sebzelerden istifade edin.*” şeklinde anlaşılmalıdır. Beğavî, Dahhâk’ın ibaredeki “mısır”ı tenvinsiz okuduğuna ve Firavun’un Mısır’ına telmihte bulunduğuna dair yorumu müspet bulmaz ve ilk görüşün (nekre/belirsiz olmasının) daha isabetli olduğunu zikreder. Zira kelime maruf Mısır anlamında olsa idi memnuun mine’s-sarf (çekimlenmez) olur ve tenvin almazdı. Oysaki kelime cumhur tarafından sarfa tabi olacak şekilde tenvinli okunmuştur.¹⁶

İbn Atiyye (ö. 546/1152), Allah’tan gelmesi sebebiyle menn ve selvânın kıymetli olduğunu beyan eder. İsrâiloğulları’nın istedikleri sebzeler, yeryüzünde bitiyor olması hasebiyle düşük/ednâ olarak tavsif edilmiştir. Âyette geçen mısır herhangi bir şehirdir ve buna delalet eden iki olgu vardır. İlki, cumhurun kiraatidir ve bu kiraat Hz. Osman’a (ö. 36/656) nispet edilen bazı mushaf¹⁷ dışında imam mushafın kiraatine de uygundur. İkincisi, âyetteki emrin muktezasınca çölden sonra bir yerleşim yerine gitmiş olmalarıdır. Haddizatında, Tih’ten sonra Şam’a girdiklerine dair tarihi bilgi de bu durumu teyit etmektedir. Müfessir, kelimeyi munsarif (tenvin alabilir) kabul etmekle birlikte Firavun’un Mısır’ını kastettiğini söyleyen bir zümrenin mevcudiyetinden bahsetmiştir. İsmi zikredilmeyen bu zümre, İsrâiloğulları’nın Mısırlıların geride bıraktıklarına varis kılındıklarına dair âyetleri¹⁸ kanaatlerine mesnet edinmiştir. Müfessir, bu kanaatin tarihi verilerle mütenakız olduğunu ve kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir.

¹⁶ İbn Mes’ûd el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1: 123. Salebî şöyle benzer bir yorum yapar: “Eğer kelime maruf Mısır’a matuf olsaydı Yusuf Süresi’nde olduğu üzere sonunda elif olmadan yazılırdı.” Bkz. Ebu İshak es-Sa’lebî, *el-keşf ve’l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, 2002), 1: 206.

¹⁷ Hz. Osman’ın bazı mushaf¹⁷larının hattına uymadığını ihsas ettirecek bilgiyi ilk defa zikreden İbn Atiyye’dir. İbare şöyledir: (جمهور الناس يقرؤون "مصرًا" بالتونين وهو خطأ المصحف إلا ما حكى عن بعض) (مصاحف عثمان رضي الله عنه). Bkz. Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 1: 154.

¹⁸ Söz konusu âyetler meâlen şöyledir: “Ama biz Firavun ve kavmini bahçelerden, pınarlardan, hazinelerden ve değerli yerlerden çıkardık. Böylece bunlara İsrâiloğulları’nı mirasçı yaptık.” (eş-Şuarâ, 26/57-59) “Denizi açık bırak. Çünkü onlar boğulacak bir ordudur. Onlar geride nice bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar, zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler bırakmışlardı. İşte böylece biz de onları başka bir topluma miras bıraktık.” (ed-Duhân, 44/25-29.)

Nitekim, hiçbir tarihi kaynak İsrâiloğulları'nın çölden sonra Mısır'a döndüklerine dair bilgi içermemektedir.¹⁹

Kurtubî (ö. 671/1275) âyetteki kelimeyi nekre ve tenvinli okumanın cumhurun kiraatine ve mushafın hattına münasip düştüğünü beyan eder. Nitekim cumhur kelimeyi munsarif okumuştur. Müfessir, İkrime ve İbn Abbâs'ın tercihine istinaden âyetteki "mısır"ın tenvinli olması gerektiğini vurgular. Âyetten; "*Şehir/kasabalardan herhangi birine yerleşebilirsiniz.*" anlamı çıkarılabilir. Bu görüşü tercih edenlerin iki delili vardır. İlki, âyetin zahirinde var olduğu üzere onlara herhangi bir kasabaya/köye girmeleri emredilmektedir.²⁰

Kurtubî, "أَتَسْتَبْدِلُونَ الذِّى هُوَ آدَتَى بِالذِّى هُوَ خَيْرٌ" "*Hayırlı/değerli olanı kıymetsiz olanla mı değiştirmek istiyorsunuz?*" sorusunu Hz. Musa'ya; "أَهِيطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ" "*Herhangi bir yerleşim yerine gidin. İstedikleriniz orada mevcuttur.*" anlamındaki cevap cümlesinin Allah'a ait olduğu görüşündedir. Arada mahzup bir takdir vardır. Hz. Musa kavminin isteklerini müteakip Rabbine nida etmiş, bu nidaya istinaden Allah insanların isteklerinin herhangi bir yerleşim yerinde mevcut olduğunu beyan etmiştir. İsrâiloğulları bu emre ittiba ederek Tîh'ten sonra Şam'a yerleşmişlerdir. Her ne kadar muayyen bir yer belirtilmemişse de bu yer Arzı Mukaddes'te (Şam bölgesi) bir yer olmalıdır. Çünkü Mâide Sûresi'ndeki "يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ" "*Allah'ın size vatan olarak yazdığı kutsal toprağa girin*" (el-Mâide, 5/21) âyeti Bakara Sûresi'nde zikredilen herhangi bir yeri "mukaddes topraklar" ibaresiyle tahdit etmiştir.²¹

Hâzin (725/1325) tek çeşit yemek yemedikleri halde "لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ" "*Tek çeşit yemeğe kesinlikle sabredemeyeceğiz.*" şeklindeki şikâyetlerini, taltif edildikleri yemeğin hiç değişmemesi (standart olması) ile gerekçelendirir.²² "فَادْعُ رَبِّكَ" "*Rabbine dua et!*" ibaresi, "*Rabbinden bizim*

¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1: 154.

²⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, ty.), 1: 429; Benzeri ifadeler için bkz. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-kur'ân*, thk. Abdulfettah Ebu Sünne (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 1: 251.

²¹ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 1: 378.

²² Benzeri kanaat için bkz. Cemâluddîn Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 314.

için yerden çıkan yiyeceklerden iste!” anlamındadır. İsrâiloğulları'nın bu isteklerinin iki gayesi olabilir. İlki, artık standart yemekten bıkmış ve iştahla arzulayacakları bir şeyler istemişlerdir. İkincisi, uzun süre yaşadıkları Tih'ten bıkmış olmaları ve oradan kurtulma istekleridir. Âyette yer alan “mısır” kelimesi istediklerini elde edebilecekleri herhangi bir şehir veya daha önce yaşadıkları Mısır ülkesine matuf olabilirse de müfessirin tercihi ilk görüşten yanadır. Zira arzuladıkları farklı yiyeceklere herhangi bir yerleşim yerinde ulaşma imkânları vardır.²³

Ebu Hayyân (ö. 745/1353) “أَدْخُلُوا مِصْرًا” “Herhangi bir şehre *inin/girin!*” cümlesinin Allah’a ait olduğunu, bunu İsrâiloğulları’na aktaran kişinin Hz. Musa veya Hz. Yuşa olabileceğini zikreder. Müfessir girilmesi emredilen yer²⁴ konusunda ihtilaf olduğunu beyan eder.²⁵ İbn Mes’ud, İbn Abbâs, Katâde ve Süddî gibi isimler bu yerin Beyt-i Makdis olduğu kanaatindedirler. İbn Abbâs’a göre bu yer Âd kavminden kalan güçlü ve yapılı insanların bulunduğu ve başlarında da Avc (Ûc) b. Unuk’un bulunduğu şehir olan Erîha’dır. Bazılarına göre bu yer, Eyle, Ürdün, Belkâ, Filistin²⁶ veya Şâm olabilir. Râcih görüş, Beyt-i Makdis’e matuf olandır.²⁷ Zira Mâide Sûresi’nde: “Allah’ın size vatan olarak yazdığı mukaddes toprağa girin!”²⁸ denmiştir. Zikredilen âyetteki yerler ile Bakara Sûresi 58. ve A’râf Sûresi 161. âyetlerde²⁹ işarette bulunulan yerler aynıdır.³⁰ Müfessir “Mukaddes yere

²³ Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl fi maâni’t-tenzîl*, (Mısır: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ty), 1: 49.

²⁴ Bu meyanda iki âyet vardır. Bakara, 2/58 “وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ” “Bu kasabaya girin demiştik”; A’râf, 7/161 “وَ اذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ” “Onlara, şu şehire yerleşin, denildi.”

²⁵ Ebu Hayyan “mısır”ın sınırları belirli olan yer anlamına geldiğini beyan ederek konumuz olan âyetleri tefsire başlar. Fiil, “koyunu büyüttüm” (مَصْرَتُ الشَّاةِ) cümlesindeki “masara/مَصْرًا”dan müştaktır. “Onu yetiştirdim, ihya ettim,” denir. Mamafih, bir şeyin belirli sınırları da esreli mim ile olan “mısır”dan türemiştir. Araplar; “evi sınırlarıyla satın aldı” cümlesini “اشترى الدار بمصورها” şeklinde dile getirirler. Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân, *Tefsîru’l-bahri’l-muhîr*, thk. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 1: 355; Ayrıca bkz. Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1984), 1: 71.

²⁶ Benzeri kanaat için bkz. Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, XI, 196-197; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1: 172.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 310; Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 325.

²⁸ Mâide, 5/21.

²⁹ Söz konusu âyetler mealen şöyledir: “Bu kasabaya girin demiştik” (Bakara, 2/58); “Onlara, şu şehre yerleşin, denildi” (A’râf, 7/161).

³⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, 1: 352.

girin!" emri muktezasınca kutsal yere girmenin Hz. Musa döneminde vuku bulmuş olması gerektiği kanaatindedir. Fakat Hz. Musa'nın Tih'te öldüğü hakikatine binaen bazı isimler, bu kutsal yerin Beyti Makdis olması durumunda Bakara Sûresi'ndeki âyetin³¹ Hz. Musa dönemine ait olamayacağını söylemişlerdir.³² Müfessir bu yorumu bir vehim olarak değerlendirir. Zira hem Bakara, hem de Maide Sûresi'ndeki âyetin muradı aynıdır. Üstelik Maide Sûresi'nde; "*Mukaddes yere girin!*"³³ denildiğinde kavmi; "*Ey Musa, orada güçlü bir kavim var, onlar orada buldukça biz oraya girmeyiz dediler.*"³⁴ Zikri geçen Mâide ve Bakara Sûresi'ndeki ibareler kutsal yere girme emrinin Hz. Musa döneminde vaki olduğuna delalet eder.³⁵

İbn Kesir (ö. 774/1375) İsrâiloğulları'nın içerisinde buldukları iyi fakat standart durumdan sıkıldıklarını ve geçmiş hayatlarına olan özlemlerini dile getirdiklerini aktarır.³⁶ "أَسْتَبْدُونَ" "*değişmek mi istiyorsunuz*" ibaresinde daha iyi ve faydalı nimetlere sahip olduğu halde şikâyetçi olan topluluğa kınama vardır. Mısır kelimesi masruf (çekimli/tenvinli) olmalıdır. Hz. Osman'ın mushaflarında elif ile yazılmıştır ve bu okunuş cumhurun kıraatidir. İbn Abbâs, herhangi bir şehir olarak anlamıştır. Süddî, Katâde ve Rabî b. Enes'in de bu kanaatte olduğu İbn Ebi Hâtim'den rivâyet edilmiştir. Bazı isimler, mushafın hattında kelimenin sonunda elif var ise de maruf Mısır'ı ihsas ettirecek şekilde tenvinsiz okumuşlardır. Nitekim İnsan Sûresi'ndeki "قَوَارِيرًا" /"kavârîra" elifle yazıldığı halde tenvinli okunmamaktadır³⁷ ve buna kıyasla Bakara Sûresi'ndeki "مِصْرًا" kelimesi de "mısra" şeklinde okunmalıdır. Bu yorumu aktaran İbn Kesir, maruf Mısır'a matuf yorumu kabul etmez ve tercihini herhangi bir şehirden yana kullanır. İsrailoğulları istedikleri şeyleri herhangi bir yerleşim yerinde bulabilirdi. Dolayısıyla, herhangi bir köy veya kasabada elde

³¹ Bakara, 2/58.

³² Müfessir bu kişilerin kim olduğunu belirtmemiştir. Bkz. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1: 352.

³³ Mâide, 5/21.

³⁴ Mâide, 5/22.

³⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 1: 351.

³⁶ Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 1: 179.

³⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 1: 180.

edebilecekleri şeyi Allah’tan istemeleri uygun olmamıştır. Hz. Musa da onları kınamış ve bu hakikati onlara hatırlatmıştır.³⁸

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1718) de âyetteki “mısır”ın maruf Mısır olamayacağını düşünenlerdendir. Çünkü onların istediği şeyin çölde olamayacağı, sadece bir yerleşim yerinde bulunabileceği barizdir ve Hz. Musa bunu beyan etmiştir. Müfessire göre: “Allah’ın size (vatan olarak) yazdığı mukaddes beldeye girin!”³⁹ âyetinin de açıkça beyan ettiği üzere İsrâiloğulları’na girilmesi emredilen yer maruf Mısır değildir. Dolayısıyla tekrar Mısır’a dönmeleri muhaldir. “فَاذْعُ لَنَا رَبِّكَ” “Bizim için Rabbine dua et!” ibaresinin başındaki “fâ” İsrâiloğulları’nın durumunu beyan için gelmiştir. Takip (ardılık) için kullanılan bu harf, artık çöldeki mevcut şartlara tahammül edemez bir hale geldiklerinin göstergesidir.⁴⁰

Şevkânî (ö. 1250/1834) Hz. Musa’nın istifhamını şöyle anlar: “Ulaşılmaması, lezzeti ve değeri itibariyle değerli olan menn ve selvâ dururken nasıl olur da daha değersiz olan sebzeleri istersiniz?” Âyetin devamı ise İsrâiloğulları’na herhangi bir şehre gitme iznini kapsamaktadır. Mısır kelimesi alem ve müennes olması (ortası sakın üç harfli bir kelime, Lût ve Nûh gibi) sebebiyle munsarif olmalıdır. Şevkânî mezkûr gerekçe ile kelimenin munsarif olmasına Sîbeveyhi’nin de muhalefet ettiğini vurgular. Dolayısıyla kelime alem olamaz, bu sebeple munsarif kabul edilmesi vakianın ve âyetteki kullanımın hilafıdır. Zira burada herhangi bir şehir kastedilmiştir, maruf Mısır maksut değildir.⁴¹

Reşid Rıza (ö. 1935) ve Mustafa el-Merâğî (ö. 1945) de âyetteki kelimenin herhangi bir yerleşim yerine matuf kullanıldığını düşünen isimlerdendir. Reşid Rıza, çöldeki yiyeceklerden usanan İsrâiloğulları’nın istediklerini elde edebilmeleri için kendilerine vadedilen topraklarda bulunan kimselerle savaşmalarının emredildiğini zikreder. Fakat İsrâiloğulları bu emre itaat etmemiş ve Hz. Musa’ya ahlaki olmayan bir teklifte bulunarak Rabbi ile birlikte savaşmasını söylemişlerdir.⁴² Mustafa el-Merâğî, Hz. Musa’nın onları kınadığını ve azarladığını vurgular. Zira onlar tadı ve kıymeti itibariyle değersiz olan sebzeleri değerli olan kudret helvası ve bildircin eti ile değiştirmek istiyorlardı. Arzuladıkları bu şeyleri çölde

³⁸ İbn Kesir, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, 1: 180.

³⁹ Mâide, 5/21.

⁴⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhî’l-Beyân*, (yy: Matbaatu U’smâniyye, 1914), 1: 150.

⁴¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Beyrut: Dâru’l-Vefâ, ty), 1: 108.

⁴² Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 2. bs. (Kâhire: Dâru’l-Menâr, 1947), 1: 331.

bulamazlardı. İstediklerini elde edebilmeleri için bir yerleşim yerine gitmeleri gerekmekte idi. Hz. Musa kınamakla birlikte bu hakikati onlara beyan etmiştir.⁴³

Çağdaş bir müfessir olan Muhammed el-Useymin (ö. 2001) meseleyi kısmî farkla şöyle tefsir eder. “اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم” “*Şehre inin, istedikleriniz oradadır.*” ibaresi söz konusu isteklerinin Allah’a niyazı gerektirecek mahiyette olmadığını beyan etmektedir. Zira Allah zikri geçen yiyecekleri tüm yerleşim yerlerinde var etmiştir. Hz Musa, sıradan bir yerleşim yerinde elde edilmesi mümkün olan böylesi şeyleri Allah’a sormalarının yanlış bir durum olduğunu ifade etmiş ve bundan dolayı onları kınamıştır. El-Useymin; “İsrâiloğulları Hz. Musa’dan istekte bulundular, O (a.s) da Allah’a dua etti ve Allah; “*Herhangi yerleşim yerine/şehre gidip istediklerini elde edebilirler.*” şeklindeki yorumun doğru olmadığını dile getirir. İstekleri sebebiyle kavmini kınayan bir peygamber nasıl olur da Allah’a dua eder? Bu meselenin doğru tefsiri şöyle olmalıdır: Hz. Musa onları azarlamış ve; “*İsteddiğiniz bu şeyler herhangi bir yerleşim yerinde mevcuttur.*” demiştir. Bu durumda da âyetteki “mısır” maruf Mısır olmayıp, herhangi bir şehirdir ve nekre olmalıdır.⁴⁴

Bu başlığın tetimmesi şudur ki, müfessirlerin çoğu konumuz olan âyetteki kelimenin nekre olması gerektiği kanaatindedir. Bu kanaate mesnet edinilen birkaç argüman vardır. Hz. Osman mushafının hattı ve cumhurun kıraati ilk ve en önemli mesnettir. İkincisi, İsrâiloğulları’nın huruçtan sonra Mısır’a döndüklerini destekleyecek hiçbir nassın veya tarihi beyanatın olmamasıdır. Üçüncüsü, İsrâiloğulları’nın istedikleri şeylerin çölde olamayacağı, bunları bir şehirde bulabilecekleri hakikatidir. Hz. Musa veya Allah bu hakikati onlara izhar etmiş ve isteklerine çözüm sunmuştur.

b. Maruf Mısır

Bir üst başlıkta Bakara Sûresi’nin 61. âyetinde yer alan “مِصْرَ” “mısır” kelimesinin nekre olması gerektiğini düşünen müfessirlerin görüşleri aktarıldı. Bu başlıkta ise kelimenin marife olması gerektiğini düşünenlerin kanaati aktarılıp değerlendirilecektir. Bazı müfessirler kelimenin marife olması gerektiğini direkt kendi kanaati olarak zikretmiş iken, bazı müfessirler ise kelimenin marife olması gerektiğini düşünen isimlerden

⁴³ Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-merâğî*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1946), 1: 131-132.

⁴⁴ Salih b. Muhammed el-Useymin, *Tefsîru’l-fâtîha ve’l-bakara*, (Suudi Arabistan: Dâru İbnî’l-Cevzî, 2002), 1: 212.

bahsetmişlerdir. İkinci gruba dâhil olan müfessirlerin çoğu kelimenin marife olması gerektiğini düşünenlerin kanaatini gerekçeleriyle nefy etmişlerdir.

Kelimenin marife olması gerektiğini düşünenlerin birkaç mesnedi vardır. İlki, tefsirin önemli isimlerinden olan Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ud'un mushaflarında kelimenin sonunda elifin olmamasıdır. İkincisi, Şuârâ Sûresi'nde geçen “وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ” “İsrâiloğulları'nı oraya varis kıldık.” âyetidir.⁴⁵ Bu âyeti maruf Mısır ekseninde yorumlayanlara göre âyetteki müfred müennes zamir ile kastedilen yer Firavun'un Mısır'ıdır. Dolayısıyla âyetin anlamı “İsrâiloğulları'nı Mısır'a varis kıldık” olmalıdır. Binaenaleyh, Bakara Sûresi'ndeki kelimeyi marife okumak daha isabetlidir. Son argüman, içerisinde buldukları durumdan mütemadiyen şikâyetçi olan ve önceki hayatlarını arzulayan İsrâiloğulları'na Hz. Musa'nın ta'zîrde bulunduğu dair kanaattir. Kelimenin nekre olması gerektiğini düşünenler de Hz. Musa'nın istifhamını aynı manada anlamışlardır. Fakat bu isimlere göre âyetteki ibare isteklerinin sıradanlığını beyan içindir. Bu başlık altında zikrolunacak müfessirlere göre Hz. Musa'nın ta'zîri İsrâiloğulları'nın özgürlüğe karşılık midelerinin arzularını, dolayısıyla da köleliği tercih etmelerine telmihte bulunmaktadır.

Ferrâ (ö. 207/822) “mısır”ın nekre olarak yazıldığını, fakat ülke isimlerinin munsarîf olamayacağını beyan etmiştir. Müennes isimler üç harfli olup, ortadaki harfi de meczum olursa bu durumda munsarîf olurlar. Buradaki kelimenin her ne kadar sonunda elif varsa da tenvinsiz okunması caizdir. Çünkü “سَلَايَا”⁴⁶ “قَوَارِيرًا”⁴⁷ kelimelerinin sonunda elif olmasına rağmen tenvinsiz okunmuşlardır. Bazıları bu âyetteki kelimeyi nekre kabul etmiş, anlamı; “istediğiniz şeyleri herhangi bir yerleşim yerinde bulabilirsiniz.” şeklinde takdir etmişse de Ferrâ bu yorumu makbul görmez. Ferrâ, kelimenin malum Mısır anlamında marife olması gerektiği görüşünü daha isabetli bulmaktadır. Nitekim Yusuf Sûresi'nde; “Güvenli bir şekilde Allah'ın izniyle Mısır'a girin.”⁴⁸ âyetinde kelime elifsiz ve marifedir. A'meş'e

⁴⁵ Şuarâ, 26/59. Mukâtil, bu âyetin tefsiri sadedinde, Firavun boğulduktan sonra İsrâiloğulları'nın tekrar Mısır'a döndüklerini beyan etmiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru mukâtil*, 3: 266.

⁴⁶ İnsân, 76/4.

⁴⁷ İnsân, 76/15-16.

⁴⁸ Yusuf, 12/99.

(ö. 148/765) bu kelime sorulduğunda Sâlih b. Ali'nin⁴⁹ yaşadığı maruf Mısır olduğunu beyan etmiştir.⁵⁰

Taberî'nin kim olduklarını tasrih etmeden aktardığına göre bazı isimler âyetteki kelimeyi "maruf Mısır"a irca etmekle birlikte mushafın hattını esas alarak okumuşlardır. Mushaf hattında da kelimenin sonunda "elif" vardır. Bu kişiler elif ile birlikte yazılan kelimeyi İnsan Sûresi'ndeki "قَوَائِرًا"⁵¹ gibi okumuşlardır. Nitekim orada da elif var olmakla birlikte tenvinsiz okunmuştur.⁵² Diğer kıraatte ise kelimenin sonunda elif olmadan tenvinsiz okunur. Bu kıraat ile maruf Mısır'ın kastedildiği aşikardır. Fakat tevil ehli bu konuda ihtilaf etmiştir diyen müfessir, bu kıraatlere cevaz verilemeyeceğini ekler.⁵³

Taberî, Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushaflarında kelimenin elifsiz okunduğunu ve bunun da açıkça muayyen Mısır'a delalet ettiğini söyler. Müfessire göre Ubeyy ile İbn Mes'ûd'un kıraatini destekleyen herhangi bir âyet veya hadis yoktur ve kıraat ehli bu okuyuşa cevaz vermemiştir. Aynı şekilde Katâde, Süddî, Haccâc, İbn Cüreyc ve Mücâhid tenvinli okumak ve herhangi bir yerleşim yerinin kastedildiğini beyan etmek suretiyle maruf Mısır'a matuf yorumları nakzetmişlerdir. Aynı isimler, İsrâiloğulları'nın huruçtan sonra bir daha Mısır'a dönmediklerine dair kanaat belirtmişlerdir. Dolayısıyla kelimeyi maruf Mısır'a hamledenler ona göre hata etmişlerdir.⁵⁴

Taberî, Şuarâ Sûresi'ndeki âyetlere⁵⁵ istinaden İsrâiloğulları'nın Mısır'a ve oradaki nimetlere varis kılındığını söyleyen bir gruptan bahseder ve mesnetlerini aktarır. Bu isimlere göre birinin terk ettiği bir şeyden istifade etmek için onların mekânında olmak gerekir. O kimselerin sahip

⁴⁹ Salih b. Ali b. Abdullah b. Abbâs, Ebu'l-Abbâs es-Sefâh'tan önce Mısır'da valilik yapmış ve h. 150'de vefat etmiştir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslam*, 2. bs. (Bağdat: yy, 1993), 4: 432.

⁵⁰ Ebu Zekeriyya el-Ferrâ, *Maâni'l-kur'an li'l-ferrâ*, thk. Ahmed Yusuf Necâti (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty), 1: 43.

⁵¹ İnsân, 76/15-16.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 22.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 23; Hatîb eş-Şirbinî (ö. 977), bu kıraatin şazz olduğunu ve zinhar makbul olmayacağını savunur. Bkz; Hatîb eş-Şirbinî, *es-sirâcu'l-munîr*, (Kâhire: Matbaatu Bulak, h. 1285), 1: 64.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 25.

⁵⁵ Şuarâ, 26/57-59. Âyetler mealen şöyledir: "Daha sonra onları (Firavun ve topluluğunu) bahçelerden, pınarlardan, hazinelerden ve değerli bir konumdan mahrum ettik. İşte böyle; Bu nimetlere İsrâiloğulları'nı vâris kıldık."

olduğu şeylerden farklı bir mekânda istifade etmek onlara varis olmak anlamına gelmez. Mamafih, Duhân Sûresi’ndeki âyetlerde⁵⁶ ifade edildiği üzere Allah Mısırlıların olan şeyleri İsrâiloğulları’na varis kılmış ve onlara vermiştir. Dolayısıyla Bakara Sûresi’ndeki kelime maruf Mısır kastıyla kullanılmış olmalıdır. Taberî zikri geçen görüşe ve delillere katılmadığını beyan eder. Müfessire göre Allah İsrâiloğulları’nı bizzat Mısırlıların sahip olduğu şeylere varis kılmamıştır, İsrâiloğulları onların terk ettiği şeylerden müstefid olmamışlardır. Zira huruçtan sonra İsrâiloğulları’nın Mısır’a rücu ettiği vaki değildir.⁵⁷

Kurtubî (ö. 671/1273), cumhurun âyetteki kelimeyi tenvin ile, Hasan, Talha, A’mes ve Ebân b. Tağlîb gibi isimlerin ise gayrı munsarif (tenvinsiz) okuduklarını kaydetmiştir. Bu kıraatin gerekçesi İbn Mes’ûd, Ubeyy b. Ka’b kıraatinde ve Hz. Osman’ın bazı mushaflarında kelimenin sonunda elif bulunmamasıdır.⁵⁸ Bu kelimeyi tasrif etmeyen diğer bir zümre İsrâiloğulları’nın Mısırlıların geride bıraktıklarına varis kılındığına dair âyetlerle⁵⁹ istidlalde bulunmuşsa da Kurtubî bu çıkarımın tutarsız olduğunu savunmuştur.⁶⁰ Kurtubî’nin zikrettiği bir rivâyete göre İmam Mâlik (ö.179/795) de âyetteki kelimeyi marife okuyup “Firavun’un Mısır’ı” şeklinde anlamlandırmıştır.⁶¹

Müfessir Râzî (ö. 606/1210) kelimenin maruf olması gerektiğine dair diğer kaynaklarda -inceleyebildiğimiz kadarıyla- göremediğimiz bir bilgiyi kayda geçirmiştir. Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) nakledilen rivâyete göre “مِصْرًا” “mısran”daki elif kâtibin yazımdaki bir takdiridir. Elif olmakla birlikte kelime tenvinsiz okunmalıdır. Bu durumda da kelimenin marife, dolayısıyla da Firavun’un Mısır’ına raci olması gerekir. Mamafih, İbn

⁵⁶ Duhân, 44/25-29. Âyetler meâlen şöyledir: “Onlar arkalarında ne bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar, zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler bırakmışlardı. İşte böyle oldu! Sonra bütün bunları, başka bir topluma miras bıraktık.”

⁵⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 23; Mevdûdî de Taberî’nin ifadelerini neredeyse aynen zikretmek suretiyle İsrâiloğulları’nın Firavun’un geride bıraktıklarına sahip olduklarına dair ne bir âyet ne de tarihi bir verinin olmadığını, dolayısıyla da bu görüşün kabul edilemeyeceğini dile getirir. Bkz. Ebu’l-’Alâ Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 4: 29.

⁵⁸ Müfessirin tefsirindeki ibaresi şu şekildedir. “وَفِي بَعْضِ مَصَاحِفِ عُثْمَانَ” Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 379.

⁵⁹ Şuarâ, 26/57-59; Duhân, 44/25-29.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 428; Ayrıca bkz. Seâlibî, *Cevâhiru’l-hisân*, 1: 251.

⁶¹ İbn Atiyye’nin tefsirinde zikrettiği ve müfessirin de atıfta bulunduğu ibare şöyledir: “قَالَ: «أَشْهَبُ قَالَ لِي مَالِكٌ: عِنْدِي مِصْرٌ قَرَيْتُكَ مَسْكَنٌ فِرْعَوْنَ» Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1: 154.

Mes'ûd'un mushafında ve A'meş'in kıraatinde âyetin hattı "ihbitu mısra/ " إهبطوا مِصْرًا" şeklindedir ve bu durumda kelimenin maksudu maruf Mısır'dır. Diğer bir rivâyete göre Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ud kelimenin sonunda elif bulunmakla birlikte "إهبطوا مِصْرًا" kelimeyi tensiz okumuşlardır. Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709) kanaati de bu yöndedir.⁶²

Beydâvî (ö. 691/1292), çiftçi bir topluluk ve şehvi zevklerine düşkün olan İsrâiloğulları'nın daha önceki hayatlarına olan özlemlerini izhar ettiğini zikreder. Müfessire göre âyette yer alan sebzelemin bizzat kendileri murat edilmiş değildir, isnad-ı mecâzî vardır. Yerin bitirdiği sebze, meyve ve tahılları istemiş, yedikleri içtiklerinin daimi bir surette değişmediğinden yakınmışlardır. "أَتَسْتَبِيلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ هُوَ خَيْرٌ" "Daha değerli olanı, değersiz olan ile değiştirmek mi istiyorsunuz?" istifhamı Allah'a veya Hz. Musa'ya ait olabilir. Sorunun kime ait olduğu fark etmeksizin cümlede bir tazir olduğu mutlaktır. "إهبطوا مِصْرًا" "şehre gidin" ibaresi ile Tîh'ten oraya gidin/girin demek istenmiştir. Çünkü bir yere girildiğinde bu durum "هَبَطَ" "vadiye indi" bir yerden çıkıldığında ise "هَبَطَ مِنْهُ" "oradan çıktı" şeklinde söylenir.⁶³ Müfessir, âyetteki Mısır'ın alem olması gerektiğini temriz sigasıyla⁶⁴ belirtmiş, muhalif olanların ise kelimeyi tenvinli okuduklarını eklemiştir. Her ne kadar üç harfli ve alem olup, orta harfinin sakın olması hasebiyle munsarif olabilirse de İbn Mes'ud'un kıraati kelimenin gayri munsarif olması gerektiğini teyit etmektedir.⁶⁵

İbn Cüzeyy (ö. 741/1349) ortasındaki harfin sakın olması sebebiyle munsarif olduğunu beyan etmiştir. Temriz sigasıyla aktardığı bilgiye göre âyetteki kelimenin kastı hem herhangi bir şehir hem de maruf Mısır olabilir. Fakat Şuarâ Sûresi'ndeki âyet, buradaki kelimenin maruf Mısır olması gerektiğine delalet etmektedir.⁶⁶

⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 532.

⁶³ Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 1: 83-84.

⁶⁴ Bir bilgiyi malum değil, meçhul fiil ile aktarmaktır. Bu şekildeki aktarımda kesinlik değil, ihtimal söz konusudur. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 513.

⁶⁵ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 84.

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnan: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1995), 1: 68.

Ebu’s-Suud (ö. 982/1576) “أَهْطُوا مِصْرًا” “Şehre inin.” emrini iki olguya müstenit tefsir eder. İsteklerinin adiliğini beyan etmek (tazir amacıyla) veya meramlarına çare olabilmek için böyle emredilmiş olabilirler. Müfessir “mısır”ın iki şeyin sınırı anlamına geldiğini söyler.⁶⁷ Fakat buradaki kelime büyük ülke Mısır’a raci olabilir. Çünkü üç harfli kelimenin ortası da sakın olursa, alem olur ve bu şekildeki kelime şehir olarak değil, ülke olarak da yorumlanabilir. Nitekim İbn Mes’ûd’un kıraati bu yorumu desteklemektedir.⁶⁸

Bakara Sûresi 61. âyette geçen kelimenin maruf Mısır olması gerektiğini düşünen isimler arasında Seyyid Kutub (ö. 1966) da zikredilmelidir. Kutub: “O halde şehre inin, istedikleriniz orada mevcuttur.” cümlesinin iki türlü yorumlanabileceği kanaatindedir. İlk yorum: “Sizin istediğiniz şey basit ve önemsizdir. Onun için dua etmeye değmez. Bunlar herhangi bir kasabada ya da şehirde mebzul miktarda bulunabilir. O halde herhangi bir şehre ya da kasabaya inin, bu istediklerinizi orada bulursunuz,” olabilir. İkincisi: “Alışageldiğiniz basit, alçak ve haysiyetten yoksun eski hayatınıza dönün. O hayat düzeni içinde mercimek, sarımsak, soğan, kabak ve benzeri sebzeler bulursunuz. Allah’ın sizi temsilci olarak seçtiği yüce davaları bırakın.” demektir. Bu anlam taktir edildiğinde Hz. Musa Yahudileri azarlamış ve kınamış olur. Onlar seçkinlik içerisinde değerli bir dava için uğraşacaklarına midelerinin arzuları peşine düşmek gibi bir alçaklığı tercih etmişlerdir. Kutub, bazı tefsir bilginleri tarafından uzak bir ihtimal sayılan ikinci yorumu isabetli ve tercihe şayan bulduğunu beyan eder.⁶⁹

İbn Âşûr (ö. 1975), kelimeye dair rivâyetleri ve filolojik tahlilleri zikrettikten sonra âyette geçen Mısır’ın Firavun’un yönettiği maruf Mısır olabileceğini beyan eder. Hz. Musa’nın istifham ile onlara söylemek istediği husus şudur: “Midenizin isteklerini özgürlüğünüze değiştirmek istiyorsanız,

⁶⁷ Mısır’ın bir yerin veya bölgenin sınırı olduğu ve diğer anlamları için bkz; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-ayn muretteben alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. Abdulhamid Hendevî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 4: 145-146; Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 5: 330; Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisânu’l-A’rab*, (Beyrut: Dâru Sader, ty.), 5: 174-175.

⁶⁸ Ebu’s-Suud, *İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ty), 1: 182.

⁶⁹ Kutup, *Fî zilâli’l-kur’ân*, 1: 75-76. Benzeri bir kanaati h. 1224’de vefat eden İbn Acîbe şöyle aktarır: “Tekrar Mısır’a dönün ve içerisinde bulunduğunuz rezillik ve sefillikle karnınızı doyunun.” Bkz. Ahmed b. Muhamed İbn Acîbe, *el-bahru’l-medîd fî tefsiri’l-kur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kâhire: yy, 2006), 1: 113-114.

daha önce kölelik içerisinde yaşadığınız Mısır'a dönün ve istediklerinize kavuşun.”⁷⁰

“Mısır”ın maruf olması gerektiğini düşünen çağdaş müellifler arasında⁷¹ Muhammed Esed (ö. 1992) ve Mustafa Öztürk’ün de zikredilmesi gerekir. Esed söz konusu tercihini âyetin tercümesine yansıtmiş ve gerekçesini zikretmemiştir. Âyete takdir ettiği anlam şöyledir: “*Daha hayırlı (ve onurlu) olan durumu daha aşağılık olanla mı değiştirmek istiyorsunuz? O halde utanç içinde Mısır’a dönün; orada istediklerinize kavuşabilirsiniz.*”⁷² Mustafa Öztürk “*أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ*” ibaresinin çoğunluk tarafından; “*değerli olanı değersiz olanla mı değiştirmek istiyorsunuz?*” şeklinde tercüme edildiğini ve bu çeviride değerli/değersiz olanın yiyeceklere karşılık geldiğini ekler. Ona göre âyetteki “hayr/değerli” özgürlük nimetine, “ednâ/değersiz” ise Mısır’daki kölelik zilletine işaret etmektedir. Bu tercihinin binaen Bakara Sûresi 61. âyetini şöyle tercüme eder: “*Bunun üzerine Musa: “Demek siz özgürlük gibi çok değerli bir nimeti böyle basit istekler uğruna feda etmeyi göze alıp geçmişteki kölelik günlerinize dönmek istiyorsunuz. Peki! Öyleyse çekin gidin (köle olarak yaşadığınız) Mısır ülkesine. Canınızın çektiği yiyecekleri orada bulup yersiniz.*”⁷³

Bu başlığın sonucu şudur ki, konumuz olan âyetteki kelimenin maruf Mısır olması gerektiğini düşünenlerin birkaç mesnedi vardır. İlki, kelimeyi hakiki manaya hamledenlerdir. Bu isimler tefsirin önemli iki sahabî isminin bu kelimeyi marife okumasını mesnet edinmiştir. İkincisi, İsrâiloğulları’nın Mısırlılar’ın geride bıraktıklarına varis kılındığına dair âyetlerdir. Bir kişinin bir şeye varis olması, söz konusu şeylere aynı mekânda sahip olmasını gerektirir. Bu durumda kelime maruf Mısır’a raci olmalıdır. Özellikle çağdaş müfessirler kelimeyi âyetin içerisinde bulunduğu anlam örgüsüne mutabık ve bağlam eksenli anlamlandırmışlardır. Hz. Musa, İsrâiloğulları’nın isteğine çözüm sunmamış, mevcut durumun tahlilini yapmış ve bir toplumun zihin dünyasını analiz etmiştir. Sahip oldukları özgürlük nimetini midelerinin basit isteklerine değişen insanlara tazirde bulunmuştur.

⁷⁰ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 1: 524-525.

⁷¹ İnceleyebildiğimiz kadarıyla çağdaş mealciler arasında bu tercihi yapan başka isimler yoktur.

⁷² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 17.

⁷³ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 14.

c. Tercihle Bulunmayanlar

Makalemize konu olan kelimeye dair kanaatleri ve filolojik değerlendirmeleri zikretmekle birlikte herhangi bir tercihte bulunmayan müfessirler vardır. Bu isimler arasında Mâturîdî (ö. 333/944), Mâverdî (ö. 450/1058), Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068), Muhammed İzzet Derveze (1984)⁷⁴ gibi isimler sayılabilir. Herhangi bir tercihte bulunmamakla birlikte önemli bilgiler aktaran bazı müfessirlerin kanaatlerini zikretmeyi uygun görmekteyiz.

Zemahşerî (ö. 538/1144) âyetteki kelimenin Tîh çölünün civarına yakın olan Beyti Makdis ve Şam arasındaki bölge olan Kinnesrîn'e matuf kullanılmış olabileceğini zikreder. Aynı zamanda maruf Mısır da kastedilmiş olabilir. Çünkü kelime gayrı munsarıf için gerekli olan iki durum vardır. Bu iki durumun varlığına rağmen kelime munsarıf (tenvinli) ameliye görmüştür. Söz konusu iki sebepten biri kelimenin alem, yani belirli bir özel isim olması; ikincisi de müennes olmasıdır. Kelimenin orta harfi sakın olduğu için “Lût” ve “Nûh” gibi⁷⁵ tenvinli okunmuştur. Nitekim bu iki kelimenin munsarıf olmasının iki sebebi vardır. İlki, yabancı isim (ucme) olmaları, ikincisi alem (özel isim) olmalarıdır.⁷⁶ Eğer “mısır” ile herhangi bir yer kastedildiyse bu durumda tek sebep kalır (ucme olmak) ve bu durumda da munsarıf olmaz, nekre almaz.⁷⁷

⁷⁴ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basillûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 482; Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdulkasûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), 1: 129; Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-tibyân fî tefsîri'l-kur'ân*, thk. Ahmed Habib el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ty), 1: 349-350; Muhammed İzzet Derveze, *et-tefsîru'l-hadîs: tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964), 6: 169.

⁷⁵ Sîbeveyh (ö. 180/797) söz konusu kelimenin Lût ve Nûh gibi üç harfli olması ve orta harfinin de sakın olması hasebiyle munsarıf olabileceğini kabul etmezken, Ahfeş (ö. 215/830) bu kelimenin munsarıf olabileceği kanaatindedir. Bkz. Amr b. Osmân es-Sîbeveyh, *el-kitâb: kitâbu sîbeveyh*, thk. Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâneçî, 1988) 2: 321; Ahfeş, *Kitâbu meâni'l-ur'ân*, 1: 106.

⁷⁶ Benzeri bir görüş için bkz. Muhammed b. Hüseyin en-Neysâbüri, *Tefsîru ğarâibi'l-kur'ân ve rağâibi'l-furkân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1: 300.

⁷⁷ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*, thk. Adil Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l Abikan, 1998), 1: 275. Müfessir başka bir yerde İsrâiloğulları'nın Mısır'a girdiklerinden bahseder. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 269. Söz konusu ibare şöyledir: “لَمَّا دَخَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ مِصْرَ بَعْدَ هَلَاكِ فِرْعَوْنَ” Bu cümle şöyle tercüme edilmiştir: “Firavun'un ölüp helak olmasından sonra İsrâiloğulları gelip Mısır'a girdiklerinde, başvuracakları bir kitap ellerinde yoktu.” Tercüme için bkz. Mahmud b.

Müfessir bu iki muhtemel durum arasında tercihte bulunmaktan kaçınır.⁷⁸

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), kelimenin hem maruf Mısır, hem de herhangi bir şehri kastetmiş olmasının mümkün olduğunu beyan eder. Müfessirler, İsrâiloğulları'nın huruçtan sonra bir daha Mısır'a dönmedikleri bilgisine istinaden maruf Mısır yorumunu kabul etmemişlerdir. Eğer maruf Mısır kastedildiye, bu durumda Hz. Musa'nın bir kınaması söz konusudur. Yani, " Mısır'a döner, soğan, sarımsak vb. yiyeceklere kavuşur, belanızı da bulursunuz" demiş olmaktadır. Eğer kelime nekre kabul edilecek ve herhangi bir yerleşim yerine hamledilecek olursa da azarlamaya yönelik bir ima vardır. Bundan dolayı da karye veya belde denmeyip, "mısır" denmiştir.⁷⁹

Şa'ravi (ö. 1997) tefsirinde şu hususları dile getirmiştir. Bu âyette "مِصْرًا" / "mısran" şeklinde tenvinli iken aynı hat ile yazılan diğer üç âyette⁸⁰ kelime tenvinsizdir. Müfessire göre: "Bakara Sûresi'ndeki Mısır ile diğer üç âyette işaret edilen Mısır aynı Mısır mıdır?" şeklinde soruya verilecek cevap olumsuz olacaktır. Çünkü bir bölge veya mekan kastıyla kullanılan müennes ve alem olan kelimeler memnuun mines's-sarf (sarfa tabi olmayan, sonuna tenvin ve esre almayan kelime) olurlar. Fakat bu kelime için bunu net olarak ifade etmek mümkün değildir. Eğer belirli bir bölge (şehir) kastı varsa müennes ve alemdir, sarfa dahil değildir. Fakat herhangi bir mekân kastı varsa müzekkerdir ve sarfa tabidir. Dolayısıyla da Firavun'un yaşadığı şehir olması veya herhangi bir belde olması da mümkündür.⁸¹

2. Kelimenin İsmet Eksenli Yorumlanması

Bakara Sûresi'nde Hz. Musa ve İsrâiloğulları arasında geçen diyalogu ve ibareleri ismet açısından ele almak suretiyle farklı bir yaklaşım sergileyen birkaç müfessir olmuştur. Bu isimler sırasıyla Fadl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1154), Fahreddin er-Râzî ve Ebu Hayyân'dır. Bu isimler İsrâiloğulları'nın

Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, trc. Harun Ünal, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 1: 250. İlginçtir ki buradaki kastı âyetlerin bağlamından Tih çölü olmasına rağmen müfessir marife bir şekilde maruf "Mısır"ı telmih edecek bir ibare kullanmıştır. Zemaşerî'nin tarihsel olarak vaki olmamış bir bilgiye yorumlanabilecek ibareler kullanmış olması gerçekten tuhaftır.

⁷⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1: 145.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 310.

⁸⁰ Zuhurf, 39/51: Yusuf, 12/21, 99.

⁸¹ Muhammed Mütevevella eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, (Mısır: Matbaatu Ahbârî'l-Yevm, 2008), 1: 366-367.

isteklerini ve Hz. Musa'nın icabetinin mahiyetini irdelemiş, peygamberin masiyet içeren bir isteğe cevabının cevazını tartışmışlardır.

Tabersî'nin beyanatına göre İsrâiloğulları önceleri sadece menn (kudret helvası) ile taltif ediliyorlardı. Sonradan tek çeşit yemekten sıkıldıklarını beyan edince Allah da onlara selvâ (bıldırcın)'yı indirdi ve bulut ile gölgelendirdi.⁸² Bu ikisi iyi birer yemek olmakla birlikte her gün değişmemesi sebebiyle iki yemek tek yemek olarak (“طَعَامٌ وَاحِدٌ”) olarak tavsif edilmiştir. Fakat bu topluluk eski hayatlarını anmaya ve bıkkınlıklarını dile getirmeye başladı. Bunun üzerine Hz. Musa onlar için dua etti ve Allah onun duasına icabet etti ve onlara: “Herhangi bir şehre gidin ve istediklerinize kavuşun.” dedi.⁸³

Tabersî'nin kanaatine göre, “أَسْتَبْدِلُونُ” “değişmek mi istiyorsunuz?” sorusundan maksat; “Siz, kıymet, değer ve tadı itibariyle daha değerli olanı değersiz olanla veya Allah'ın sizler için takdir ettiğine rıza göstermemekle mi değiştiriyorsunuz?” olabilir. Tabersî, bu soru masiyet olup olmadığını tartışır ve bu konuda iki durumun vaki olduğunu beyan eder. İlki, bu soru masiyet içermemektedir. Çünkü değer ve tadı itibariyle daha iyi olanı vasıfları bakımından daha düşük olan ile değiştirme isteği masiyet değildir. Zira vasıfları bakımında daha iyi olan fakat değişmeyen ve iştahı celp etmeyen bir yemeğin yerine değer itibariyle düşük fakat iştahı celbeden yemeği arzulamak doğal ve masum/caiz bir istektir. Bu durumda da peygamberin bu amaca matuf suale icabette bulunup, sorunun çözümünü göstermiş olması caizdir. Fakat ikinci ihtimale göre bu istekleri/sualleri masiyet içermektedir. Çünkü Allah'ın kendileri için takdir ettiği şeye rıza göstermemiş olmaktadır. Allah'ın takdirine rıza

⁸² Söz konusu âyet meâlen şöyledir: “Bulutunuza gölge yaptık. Size, kudret helvası ile bıldırcın indirdik. “Verdiğimiz rızıkların iyi ve güzel olanlarından yiyin” (dedik). Onlar (verdiğimiz nimetlere nankörlük etmekle) bize zulmetmediler, fakat kendilerine zulmediyorlardı.” Bakara, 2/57.

⁸³ Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-kur'ân*, (Beirut: Müessesetu'l-A'lamî, 1995), 1: 167. Müfessirin temrîz sigasıyla aktardığı câlib-i dikkat bilgiler de mevcuttur. Söz konusu bilgiye göre İsrâiloğulları'nın tümü çölde aynı standartta yaşamaktaydılar. Bu durumdan şikâyetçi olup, herkesin zengin olması sebebiyle birbirlerine iş gördüremediklerinden yakındılar. Eğer toprakta biten yiyecekleri yetiştirebilirlerse, aralarında ekonomik olarak bir fark oluşacak ve birbirlerine iş gördürebilecekler, fakirler zenginlere yardımcı olacaklardı. Bunun için zikredilen istekte bulunmuş, Allah bu istek üzerine onlara herhangi bir şehre gitmelerini emretmiştir. Bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 168.

göstermemek masiyettir. Müfessire göre ikinci yorum bağlama muvafık olandır.⁸⁴

Fahreddîn er-Râzî konumuz olan âyeti ismet bağlamında ele alan ve farklı bir yorum getiren bir diğer isimdir. Râzî, Tabersî'nin de ifade ettiği üzere, standart yiyeceklerden usanmış olan İsrâiloğulları'nın farklı yiyecek istemelerinin masiyet olmadığı kanaatindedir. Fakat Tabersî'nin aksine Râzî, meseleye İsrâiloğulları perspektifinden değil, Hz. Musa perspektifinden yaklaşmak suretiyle meseleyi tavzih eder. Eğer İsrâiloğulları'nın isteği masiyet içerseydi, peygamberin bu isteğe icabeti de masiyet olurdu. Fakat peygamberlerin masiyete icabeti caiz olamayacağı ve bu isteğe de icabet vaki olduğu için, isteğin masiyet olmaması gerekir. Dolayısıyla da İsrâiloğulları'nın isteği masiyet değildir, mübah bir istektir. Râzî, âyette İsrâiloğulları'na aşağılık ve yoksulluk damgasının vurulmasının sebebinin yerden biten sebze istemeleri olmadığını da ekler. İsrâiloğulları'na isabet eden zillet ve meskenetin gerekçesi Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere öldürmüş olmalarıdır.⁸⁵ Yani bu menfi durumdan bahseden ibare, öncesine değil sonrasına matuftur. Bu durumda da Hz. Musa'dan farklı yiyecek istemeleri sebebiyle kınanmamışlardır.⁸⁶

Tefsirinde İsrâiloğulları'nın isteklerinin masiyet olup olmadığını tartışan Ebu Hayyan, yukarıdaki isimlere mümasil bir yorum yapar ve İsrâiloğulları'nın isteklerinin masiyet olmadığını zikreder. Çünkü insanın alıştığı şeyi arzulaması doğaldır. Değeri ve kıymeti itibarıyla daha iyi de olsa

⁸⁴ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 169. Tabersî, zikredilen kanaatini serdettiği aynı sayfada kelimenin maksudunun ne olabileceğine dair rivâyetleri aktarmış, her hangi bir tercihte bulunmamıştır. Yani, her hangi bir şehir veya marfu Mısır olması mümkündür.

⁸⁵ Âyet mealen şöyledir: “*Hani, “Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O hâlde, bizim için Rabbine yalvar da, o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan versin” demiştiniz. O da size, “İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz? Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var” demişti. Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı. Onlar, Allah'ın gazabına uğradılar. Bunun sebebi, onların; Allah'ın âyetlerini inkâr ediyor, peygamberleri de haksız yere öldürüyor olmaları idi. Bütün bunların sebebi ise, isyan etmek ve aşırı gitmekte oluşlarıydı.”* Bakara, 2/61.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 532. Muhammed Esed de Râzî'nin bu görüşüne benzer bir yorum yapar ve bu âyette dile getirilen olumsuz durumların Yahudiler'in sonraki dönemine matuf olduğuna işaret eder. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 18. Muhammed Âbid el-Câbirî, Mısır'ın Filistin yolunda bulunan herhangi bir köy olduğunu not etmiştir. Müfessire göre konakladıkları bu köyde onların başına zillet ve yoksulluk gelmiştir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-kur'âni'l-hakîm*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2008-2009), 3: 56. Ali Özek, Hayrettin Karaman ve Ali Turgut başkanlığındaki heyet tarafından hazırlanan mealde, zillet ve meskenetin gerekçesi farklı yiyecek istemeleridir. Bkz. Bakara Sûresi 2/61'in mealı.

alışkın olmadığı tek çeşit yiyeceğe rağbetinin olmaması da normaldir. Ayrıca tek çeşit yemek insanın iştahını azaltır ve hazmı zorlaştırır. Aksine, farklı yiyeceklerde söz konusu durum mevcut değildir. İsrâiloğulları da çiftçilik ve ziraat ile meşgul oldukları için toprakta biten sebzeleri istemiş olmaları makbul bir durumdur. Mamafih, Hz. Musa onların yiyecek isteğine çözüm bulabilmek gayesiyle; “*herhangi bir şehre/kasabaya gidin, istediğiniz şeyler oradadır*” şeklinde cevap vermiştir. Eğer onların suali masiyet olsa idi Hz. Musa’nın cevabı da masiyet olurdu. Fakat peygamberlerin masiyete icabeti caiz değildir.⁸⁷

3. Değerlendirme

Bakara Sûresi’nin altmış birinci âyetinde yer alan ve mahiyetine dair mütearız yorumlar yapılan “مِصْرُ” “mısır” kelimesinin ne olabileceğine dair kanaatimizi İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışını ve sonrasını anlatan âyetleri icmâlen tahlil etmek suretiyle beyan etmek istiyoruz. Kur’ân-ı Kerîm, erkek çocukları (veya yetişkin erkekleri)⁸⁸ öldürülüp kadınları sağ bırakılan⁸⁹ İsrâiloğulları’nın bu azaptan kurtarılmak istendiğini beyan eder.⁹⁰ Hz. Musa İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışına izin vermeyen Firavun ile uzun süre mücadele eder ve en nihâyetinde Mısır’dan çıkarılır.⁹¹ Fakat Firavun göç başladıktan hemen sonra şehirlerden savaşçılar toplayarak İsrâiloğulları’nı tekrar engellemek ister. Deniz ve Firavun arasında kalan ve hemen ümitsizliğe kapılan İsrâiloğulları Kızıldeniz’den geçirilir ve Firavun ile adamları gözlerinin önünde boğulurlar.⁹²

Ne var ki, Firavun ve adamlarının Kızıldeniz’de boğulmasına şahit olan İsrâiloğulları karada ilk karşılaştıkları topluluğun buzağıya taptığını görünce Hz. Musa’dan kendilerine böyle bir ilah yapmalarını isterler. Hz. Musa bu duruma kızarak az bir süre önce karşılaştıkları olayları anımsatır ve onları kınar.⁹³ Çöle geldikten ve Hz. Musa Allah ile buluşmaya gittikten sonra

⁸⁷ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1: 374.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3: 73-74; Kutub, *Fî zilâli’l-kur’ân*, 2: 265; Elmâlılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5: 346.

⁸⁹ Bakara, 2/49; A’raf, 7/141; İbrahim, 14/6; Kasas, 28/4.

⁹⁰ Kasas, 28/5. Âyetin meali şöyledir: “*Biz ise o yerde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve onları (mukaddes topraklara) varis kılmak istiyorduk.*”

⁹¹ Duhân, 44/18-32.

⁹² Şuarâ, 26/60-62.

⁹³ ‘Arâf, 7/138. Âyetin meali şöyledir: “*İsrâiloğulları’nı denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus birtakım putlara tapan bir kavme rastladılar. Bunun üzerine: Ey Musa! Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap, dediler. Musa: Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz, dedi.*”

yaptıkları ilk iş yine bir buzağı yapıp ona tapmak olmuştur.⁹⁴ Kesmeleri emredilen buzağıyı kesmemek için gereksiz sorular sormuş,⁹⁵ bağışlanma isteyerek girmeleri istenen yere girerken sözleri çarpıtmış,⁹⁶ mukaddes yere girmeleri emredilince *"Sen ve Rabbin gidip savaşın, biz burada oturacağız."* demiş⁹⁷ ve en nihâyetinde Hz. Musa'nın: *"Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına hâkim olamıyorum, bizimle bu yoldan çıkmış toplumun arasını ayır."*⁹⁸ demesine vesile olmuş bir topluluk olarak tavsif edilmişlerdir.⁹⁹

Kısaca alıntıladığımız yukarıdaki âyetlere istinaden, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkıştan sonraki tüm zaman boyunca ve tarihlerinin büyük bir döneminde sorun çıkaran, peygamberleri yalanlamak veya öldürmek gibi büyük cürümlere kalkışan bir toplum olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Musa ile çölde iken buldukları her fırsatta geçmişe olan özlemlerini ve doymaz şehvetlerinin isteklerini izhar etmişlerdir. İfade ettiğimiz durum, Kitab-ı Mukaddeste de benzer şekilde betimlenmiştir.¹⁰⁰ Binaenaleyh biz, Bakara Sûresi'nde Hz. Musa'ya yöneltilen isteğin masumane olmadığını düşünen ve

⁹⁴ Bakara, 2/49-51; İsrâiloğulları'nın köle olarak yaşadıkları hayatın etkilerinden kurtulamamış olması ve ilk fırsatta dile getirmiş olmaları içerisinde buldukları şartları adeta özümsemiş olmaları ile tefsir edilmiştir. Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-kur'ân*, 2: 84. Benzer bir yorum için bkz. Hayrettin Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 129. Benzeri âyetler için bkz. Bakara, 2/92-93; Nisâ, 4/153; A'râf, 7/152. Hatta daha ileri giderek buzağının Hz. Musa'nın ilahı olduğunu ve onu aramaya gittiğini ve o dönüncüye kadar kesinlikle buzağıya ibadetten vazgeçmeyeceklerini söylemişlerdir. Bkz. Tâhâ, 20/85-91.

⁹⁵ Bakara, 2/67-73. Bu kıssadan sonra onların kalplerinin bir taştan daha katı olduğunun ifadesi dikkate değerdir.

⁹⁶ Bakara, 2/58.

⁹⁷ Mâide, 5/24.

⁹⁸ Mâide, 5/25.

⁹⁹ Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde de yasaklandıkları halde birbiriyle savaşıp, yine birbirlerini esaretten kurtarmak için fidye aldıkları, Tevrat'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ettiklerine şahit oluruz. Bkz. Bakara, 2/84-85.

¹⁰⁰ Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığımız referans Kur'ân-ı Kerîm'i onunla teyit ya da tahkim etmek değil, meselenin kendi kitaplarındaki mahiyetini tazvih etmektir. İsrâiloğulları'nın durumu şöyle anlatılmaktadır: *"Firavun yaklaşırken, İsrâilliler Mısırlıların arkalarından geldiğini görünce dehşete kapılarak Rabbe feryat ettiler. Musa'ya: "Mısır'da mezar mı yoktu da bizi çöle ölmeye getirdin?" dediler. "Bak, Mısır'dan çıkarmakla bize ne yaptın!" Mısır'dayken sana, "Bırak bizi, Mısırlılar'a kulluk edelim' demedik mi? Çölde ölmektense Mısırlılar'a kulluk etsek bizim için daha iyi olurdu."* (Kitâb-ı Mukaddes, Eski Ahid, Çıkış, 14/10-12.): *"Çölde hepsi Musa'yla Harun'a yakınmaya başladı. Keşke RAB bizi Mısır'dayken öldürseydi" dediler. "Hiç değilse orada et kazanlarının başına oturur, doyaysa yerdik. Ama siz bütün topluluğu açlıktan öldürmek için bizi bu çöle getirdiniz."* (Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahid, Çıkış, 16/2-3).

kelimeyi marife olarak maruf Mısır’a matuf yorumlayan çağdaş görüşün isabetli olabileceği kanaatindeyiz. Mamafih, masumane olmayan istek karşısında Hz. Musa’nın kınama amacıyla Mısır’daki köleliklerine telmihte bulunmuş olması; zelil bir şekilde fakat karınları doymuş olarak yaşamaya devam etmelerini kastetmiş olması vakiya ve konumuz olan âyetin de içerisinde bulunduğu âyetlerin bağlamına¹⁰¹ daha uygun düşmektedir. Bu tercih, tefsirde dikkate değer bir konuma sahip olan iki önemli sahabînin kıraati ile tahkim edilmiş olur. Tabii ki maruf Mısır’a irca edilen yorumun isabetli olduğunu dile getirirken, hakiki manaya irca etmek suretiyle İsrâiloğulları’nın tekrar Mısır’a döndüğüne dair tarihsel vakiya muhalif görüşü de makbul görmediğimizi vurgulamalıyız. İsrâiloğulları’nın Mısırlıların geride bıraktıklarına varis kılınması, o nimetlere sahip olmalarıdır. Mutlaka Mısır’a geri dönerek o nimetlerden müstefid olduklarını iddia edemeyiz, zira bu kanaatimizi tarihsel veriler nakzedecektir.

Sonuç

Bakara Sûresi’nin 61. âyetinde yer alan ve mahiyeti ihtilafa sebebiyet veren “مصر” “mısır” kelimesi Mekke tefsir medresesinin kurucusu İbn Abbâs, İbn Abbâs’ın talebesi Mücâhid b. Cebr ve İbn Mes’ûd’un talebesi Katâde b. Diâme gibi tâbiin müfessirler başta olmak üzere birçok isim tarafından “مصرًا” / “mısran” şeklinde tenvinli okunmuştur. Mukâtil b. Süleymân, Ahfeş, İbn Cerîr et-Taberî, Beğavî, Kurtubî, Fahreddin er-Râzî, İbn Kesir ve Celâleddin es-Suyûtî gibi rivâyet ve dirâyet tefsirinin önde gelen isimleri bu kelimenin nekre olması gerektiği kanaatinindedir. Dolayısıyla kelimenin kastı herhangi bir yerleşim yeridir. Bu kanaatin sahiplerine göre cumhur kelimeyi nekre okumuş, Mushafın hattı da bu okumayı tasvip etmiştir. Bu kanaate göre, Hz. Musa uzun bir süre çölde yaşayan ve standart yiyeceklerden doğal olarak usanan kavminin farklı yiyecek isteklerine müspet bir cevap vermiş, istedikleri şeyleri çöl ortamında bulamayacaklarını, herhangi bir yerleşim yerine gitmek suretiyle bu nimetlere ulaşabileceklerini beyan etmiş ve sorunlarına çözüm sunmuştur. Nekre kıraati tercih eden isimler, İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıktıktan sonra bir daha oraya dönmediklerine dair tarihsel veriyi de görüşlerine mesnet edinmişlerdir. Bu görüşe göre kelimeyi maruf Mısır’a hamletmek isabetli bir yorum olmayacaktır.

¹⁰¹ Âyetlerin bağlamı için bkz. Bakara, 2/40-80.

Söz konusu kelime Medine tefsir medresesinin kurucusu Ubeyy b. Ka'b ve Kûfe tefsir medresesinin kurucusu Abdullah b. Mes'ûd tarafından ise sonunda elif olmaksızın ve tenvinsiz okunmuştur. Bu kıraati esas alanlar arasında Ferrâ, Beydâvî, Seyyid Kutub, İbn Âşûr gibi müfessirlerin yanı sıra Muhammed Esed ve Mustafa Öztürk gibi çağdaş müellifler de vardır. Mezkur çağdaş isimlere göre bu âyette Hz. Musa'nın ta'zîri mevcuttur. Hz. Musa'dan farklı yiyecekler isteyen İsrâiloğulları'na daha önceki kölelik hayatları hatırlatılmaktadır. Âyette geçen "hayırlı" ve "düşük" kudret helvası/bıldırcın ve soğan/sarımsak kıyaslaması değildir. "Hayırlı" ve "düşük" kıyaslaması mevcut durumda içerisinde buldukları özgürlük ve Mısır'daki köleliktir. Allah'ın onlar için takdir ettiği nimetleri ve özgürlüğü midelerinin basit isteklerine değışmek istemeleri kesin bir dille kınanmıştır.

Biz, İsrâiloğulları'nı konu edinen ve makalemizin esasını teşkil eden âyetin de içerisinde bulunduğu âyetleri bağlamsal olarak incelediğimizde menfi surette tasvir edilen bir topluluk görmekteyiz. Bu bağlamda, İsrâiloğulları'nın normal bir istekte bulunmuş ve Hz. Musa'nın da bunun çözümünü göstermiş olduğuna dair yorumun makul fakat isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Aksine, Hz. Musa ile buldukları tüm zaman zarfında hep sorun çıkaran İsrâiloğulları geçmişe olan özelemlerini aksettirmiş ve Hz. Musa da onları kınamış; "dönün köle olarak yaşadığınız Mısır'a ve istediğiniz kadar yiyin," demiş olmalıdır. Bu bağlamda kelimenin marife okunmasının ve dolayısıyla maruf Mısır'ı kastetmiş olması kanaatini isabetli bulmaktayız. Tabii ki bu kanaati izhar ederken, İsrâiloğulları'nın tekrar Mısır'a döndüklerine dair tarihsel verilere tezat yorumu da reddetmekteyiz. Bazı müfessirlerin İsrâiloğulları'nın isteklerini ismet ekseninde değerlendirmesinin gereksiz olduğu kanaatinde değiliz. Fakat isteğin masiyet olması durumunda isteğe icabetin masiyet olacağı, dolayısıyla ismete aykırılık arz edeceği yorumunun, kelimenin nekre olması gerektiği ön kabulüne binaen yapılmış olduğunu düşünmekteyiz. Eğer bağlam eksenli bir okuma yapacak olur ve Hz. Musa'nın onların isteğini kınadığını kabul edecek olursak, ismet eksenli yorum ile çelişmemiş olacağız.

Sonuç olarak, Hz. Musa uzun süre çölde kalıp, standart yiyeceklere arzu duymamaya başlayan ve yerden biten sebzeler isteyen kavminin masumane talebine çözüm sunmamış, onları kınamıştır. Mütemediyen sorun çıkaran ve içerisinde buldukları durumdan müşteki olan kavminin istekleri masumane olmadığı ve onları kınadığı için ismete muhalif bir durum söz konusu değildir. Âyetteki kelime maruf Mısır'a matuf olmalıdır, tekrar oraya dönüldüğü/dönülmesi gerektiği anlamında kullanılmamıştır. Özgürce dinlerini yaşayan ve Rableri tarafından nimetlerle taltif edilen

kavminin isteklerinin denaetini vurgulamak için geçmiş hayatlarına telmihte bulunulmuştur.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu meâni'l-kur'ân*. thk. Muhammed Karâa'. Kahire: Mektebetu'l-Hanecî, 1990.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Beğavî, İbn Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-kur'âni'l-hakîm*. 3 cilt. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2008-2009.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-'arab kable'l-islam*. 2. bs. 10 cilt. Bağdat: yy, 1993.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 10 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1964.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Ahmed Abdulmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Suûd. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty.
- el-Keşşâf*, trc. Harun Ünal. 3 cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya. *Maâni'l-kur'an li'l-ferrâ*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ayn muretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamid Hendeî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. “Kudüs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22: 323-325.
- Hâzin, Muhammed b. İbrâhîm. *Lubâbu't-te'vîl fi maâni't-tenzîl*. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ty.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhamed. *el-bahru'l-medîd fî tefsîri'l-kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. 9 cilt. Kâhire: yy, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfi. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Ebi Zemenîn, Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-kur'ânî'l-azîz*. thk. Muhammed el-Kenz. 5 cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-kur'ânî'l-azîm*. thk. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- İbn Kuteybe. *Tefsîru ğarîbi'l-kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- İbn Manzur, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-A'rab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sader, ty.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Tefsîru Ruhî'l-Beyân*. 10 cilt. yy: Matbaatu U'smâniyye, 1914.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 3. bs. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsîmî, Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Sûd. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Semir el-Buhârî. 21 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, ty.
- Kutub, Seyyid. *Fizilâli'l-kur'ân*, çev. Bekir Karlığa. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ty.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Tevîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basillûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kıraât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şulbî. Mısır: Dâru Nahdati Mısır, ty.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîru'l-merâğî*. 30 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l- 'Alâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru mukâtil b. süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Neysâbûrî, Muhammed b. Hüseyin. *Tefsîru ğarâibi'l-kur'ân ve rağâibi'l-furkân*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1981.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 2. bs. 12 cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Salebî, Ebu İshak. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed İbn Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Muhammed b. Mahlûf. *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-kur'ân*. 5 cilt. thk. Abdulfettah Ebu Sünne. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. thk. Muhammed Muavviz. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân. *el-Kitâb: kitâbu sîbeveyh*, thk. Muhammed Hârun 5 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâneci, 1988.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Beyrut: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004
- Şa'râvî, Muhammed Mütevelâ. *Tefsîru's-şarâvî*. 12 cilt. Mısır: Matbaatu Ahbâri'l-Yevm, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyrâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, ty.
- Şirbinî, Hatîb. *Es-Sirâcu'l-munîr*. 4 cilt. Kâhire: Matbaatu Bulak, h. 1285.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kâhire: Merkezu'l-Buhûs, 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1995.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-kur'ân*. thk. Ahmed Habib el-Âmilî. 10cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ty.
- Useymin, Salih b. Muhammed. *Tefsîru'l-fâtiha ve'l-bakara*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 1. bs. Byy.: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîde, 1969.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Zeccâc, İshak b. İbrahim. *Maâni'l-kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelil Şulbî. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. thk. Adil Abdulmevcud. 6 cilt. Riyad: Mektebetu'l Abikan, 1998.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

URFA'DA HER GÜN YÂD EDİLEN BİR KÂDİRÎ ŞEYHİ: DEDEOSMAN AVNÎ

A Qadiri Sheikh Remembered Every Day In Urfa: Dede Osman Avnî

Doç. Dr. Ali TENİK

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Tarihi Ana Bilim Dalı
alitenik@harran.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-8013-8792

Atıf@ Tenik, Ali. "Urfa'da Her Gün Yâd Edilen Bir Kâdirî Şeyhi: Dedeosman Avnî". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 31 -49.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 29 Nisan 2018 / April 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 6 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue : 40
Sayfa / Pages : 31 - 49
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.419564

Öz

Urfa, geçmişten günümüze geniş bir tasavvuf kültürüne sahiptir. Urfa, farklı tasavvuf tarikatlarına ev sahipliği yaptığı gibi bu tarikatlara mensup birçok önemli tasavvuf şahsiyeti de yetiştirmiştir. Bu tasavvuf erbabının ekseriyeti Urfa'da kayda değer tesirler bırakmışlardır. Urfa'da yetişen ve halen halk tarafından hayırla yâd edilen tasavvuf ve tarikat şahsiyetlerin başında Dede Osman Avnî er-Ruhâvî (ö.1300/1883) gelmektedir. Dede Osman Avnî, Urfa Dergâh Camii zâviyesinde Kâdirî tarikatının Hâlisiyye kolunun şeyhliğini kesintisiz olarak yetmiş yıl icra eden bir şahsiyettir. Kâdirî tarikatının Hâlisiyye kolunun pîri olan Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis et-Telabânî el-Kerkûkî'nin (ö. 1274/1858) yanında seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra tarikat icâzetini aldıktan sonra şeyhi tarafından Urfa'ya halife olarak tayin edilir. Dede Osman Avnî, uzun süren tarikat hizmeti boyunca yaşadığı tasavvufî hâl ile Urfa halkının hürmet ve muhabbetini kazanır. Tarikat ehli olsun olmasın herkese açık olan ve halk arasında "Dergâh Camii zikri" olarak bilinen zikir, kesintisiz bir şekilde asırlardır devam etmekte ve Dede Osman Avnî'nin ismiyle anılmaktadır. Bu çalışmada, Urfa'nın en çok bilinen ve tanınan Kâdirî tarikatı şeyhinin hayatı ve tarikat hizmetinin yanı sıra Dergâh Camii zikrinden haberdar olan her insanın bildiği Dede Osman Avnî'yi bilinmeyen yönleriyle ilmi bir perspektifle tanıtacağız.

Anahtar Kelimeler: Dede Osman Avnî, Tasavvuf, Kadirî tarikatı, Hâlisiyye, Dergâh Camii zikri.

Abstract

Urfa is home to many sufi tariqas from past to today while it also has raised sufi figures belonging to these tariqas. Many of these sufimasters have left a remarkable influence in Urfa. Among these names raised in Urfa and remembered sometimes by certain communities, the most important one who is a sufi and tariqa character, remembered and prayed for by hundreds of people every day, is Dede Osman Avnîer-Ruhâvî (d. 1300/1883). Dede Osman Avnî has continuously conducted his duty during seventy years of being the sheikh of Hâlisiyye sect of Qadiriyyatariqa, in Urfa Dergâh Camii Zawiya. After completing his sayr al-suluk (spiritual journey) guided by Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis et-Telabânî el-Kerkûkî (d. 1274/1858), pîr of Hâlisiyye sect of Qadiriyyatariqa, he receives tariqa ijazah (permission) and is placed as a khalifa in Urfa by his sheikh. Dede Osman Avnî gains the love and muhabba of the Urfa people due to his sufi condition he experienced during his long tariqa service. The dhikr, which is known as "Dergah Camii Dhikr" and open to everyone, whether from tariqa or not, has continued for centuries

without any stop and remembered with the name of Dede Osman Avnî. In this study, we present the life of the most popular Qadiriyya tariqa sheikh of Urfa and his tariqa service, as well as Dede Osman Avnî, known by everyone who is familiar with DergâhCamii, with his unknown aspects through a scholar perspective.

Keywords: Dede Osman Avnî, Tasawwuf, Qadiriyya tariqa, Hâlisiyye, Dergâh Camii Dhikr.

Giriş

Harran ve Urfa çevresindeki tasavvuf kültürünün varlığı tasavvufî kurumlarının oluşmasından daha önceki dönemlere gitmektedir. Tasavvuf ilminin başlangıcı veya ortaya çıkışı olarak kabul edilen ve “zühd” diye isimlendirilen dönemde de bu bölgede önemli şahsiyetler halkın geneli tarafından kabul gören tasavvufî hâller ortaya koymuşlardır. Zira Hz. Ömer’in halifeliği döneminde el-Cezîre kadısı Sabık b. Abdillâh gibi şahsiyetlerin şiirlerinde, belagat ve hâllerinde yoğun bir şekilde zühd anlayışının yansımaları görülmektedir.¹

Tarihsel geçmişinde birçok sosyal ve bilimsel değişime öncülük eden Urfa, aynı şekilde belli başlı tarikatların Anadolu’ya yayılmasında da bir köprü görevi üstlenmiştir.² Tarikatların halkın hayatına dâhil olmadan önceki dönemlerde, yani tasavvuf ilmi kurumsallaşmadan önce, bölgede halkın içinde doğan, onlarla birlikte büyüyen, onların sevincini, özlemini paylaşan, aldıkları ilim ve terbiye ile onlara kılavuzluk yapan mutasavvıf şahsiyetler yetişmiştir. Tahsil ettikleri ilim ve yaşadıkları hâl ile Urfa kültürüne tesir eden bu örnek mutasavvıflar, bölge kültürünün şekillenmesinin temel taşı olmuşlardır.

Urfa’nın tasavvufla tanışması, tasavvuf ilminin İslâm coğrafyasında tedviniyle başlamaktadır. Tasavvufun ilim olarak teşekkülünden sonra kurumsallaşmasını ilk olarak gerçekleştirdiği bölgelerin başında Urfa’nın da içinde bulunduğu Harran gelmektedir. Örneğin Urfa’da tarikatlar zemin bulmadan önce Urfa’da yetişen Şeyh Mesleme b. Na’me es-Serucî et-Teberdârî (ö. 565/1170) ve Hayat el-Harrânî (ö. 581/1185) gibi şahsiyetler bölge halkı üzerinde müspet bir tesir bırakmışlardır. Onlar, içinde yaşadıkları toplumu tasavvufî anlayışları ve hayat tarzlarıyla şekillendirmeye çalışan ve

¹ Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., 1960), 108.

² Ali Tenik, “*Urfa’da Tekke ve Zâviyeler*,” Geçmişten Günümüze Şanlıurfa’da Dinî Hayat, Edr. Yusuf Ziya Keskin (Ankara: TDV Yay., 2011), 196.

toplumu güvenli bir şekilde ayakta tutmak için büyük bir gayret gösteren tasavvuf ehli zâtlardır. Tarikatlar bölgeye nüfuz etmeden önce burada yaşayan et-Teberdârî ve el-Harrânî gibi mutasavvıflar, hâl ve ilimleriyle halkın gönlünde tasavvufa karşı muhabbet zemini teşkil ederek tarikatların bölgede daha kolay bir şekilde zemin bulmasına sebep olmuşlardır. Bunun neticesinde de tasavvuf kültürü insanların ekseriyeti tarafından gönülden benimsenmiş ve rağbet görmüştür.

Tasavvufun ilk olarak kurumsallaştığı ve kurumlarıyla insanların hayatlarını etkileyip onları yeni bir kültürle şekillendirerek İslâm hâkimiyetli bir medeniyet oluşturduğu toprakların başında Urfa ve çevresi gelmektedir. Bazı tarihî kaynaklar, ilk dönemlerde Harran'da iki tekkenin varlığından söz etmektedirler.³ Daha sonraki dönemlerde bölgenin arşiv kaynağı mesabesindeki Halep Salnâmesine göre, o dönemde Urfa'da altı tekke ve zâviye, Birecik'te yedi tekke, Suruç'ta bir tekke, Rum Kale/Halfeti'de on sekiz tekkenin mevcut olduğu söylenmektedir.⁴ İşte bu kurumlarda yetişen zatlar ilimleri ve kişilikleriyle toplum tarafından kayda değer bir muhabbet ve hürmet görmüşlerdir. Aynı şekilde bu kurumlar, insanî terbiye ve eğitimin en ideal merkezleri olarak yeni bir kültürün oluşmasına öncülük etmişlerdir.

Eyyûbiler döneminde ise Harran, Rasu'l-'ayn ve bölgenin diğer merkezlerinde birçok zâviye, tekke, hankâh ve asitânesinde yetişen şahsiyetler, yörede yaşayan insanlara tasavvufî anlayışın ve halinin güzelliklerini yaşadıkları örnek hâllerle göstermişlerdir. Yöre halkının bütününe kucaklayan, onların her ihtiyacını karşılamaya çalışan bu kurumlar, zamanla halkla kaynaşarak insanların hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmişlerdir. Her tabaka, meşrep ve sınıfa mensup insanlar bir biçimde bu kurumlarla ilişki kurmuşlardır. Örneğin dönemin idarecisi Nureddîn Zengi, kadınlar için bir hankâh bile yaptırmıştır. Öte taraftan Selahaddîn Eyyübî'nin teyzesi Situharimi'in azadlısı Bayram, Hankâh-ı Şeyh Hurşî'yi, Gökböri ise kendi adına bir hankâh açmıştır. Selahaddin Eyyübî'de tasavvuf ehliyle daima muhabbet dayalı bir diyalog içinde bulunmuş hatta 584/1188 yılında Antakya topraklarının fethinden dönerken Antakya'da sûfilerin semâlarına katılmıştır.⁵

³ İzzuddîn Muhammed b. İbrahim İbn Şeddâd, *el-A'lakü'l-Hatıra fî Zikri Ümera eş-Şam ve'l-Cezira*, thk. Yahya Abbara (Şam: 1398/1978), 73.

⁴ 1312 tarihli Halep Salnamesi, 255, 259, 262

⁵ Muhammed İbn Ahmed İbn Cübeyr, *er-Rihle*, (Beirut: Darü's-Sadr, 1401/1981), 41-42; İbn Şeddâd, *el-A'lakü'l-hatıra*, 41; Ramazan Şeşen, *Selahaddîn Eyyubî ve Devlet*, (İstanbul: Emir Yay.,1983), 330.

Genel olarak bölge, Nureddîn Zengi ve Selahaddîn Eyyubî döneminde Şam, el-Cezîre ve Mısır'da inşâ edilen medreselerde ve tasavvufî hayatın neşv ü nemâ bulduğu tekke, zâviye ve hankâhlarda yetişen âlimler, Anadolu insanının hayatını bütün yönleriyle olumlu bir şekilde etkileyerek onların kültürlerine kayda değer bir katkıda bulundular. İdareciler, bozulan aile ve toplum hayatını düzeltmek için özellikle mutasavvıf şahsiyetlere müracaat ederek onları hilafetin faklı bölgelerine göndererek uzun süre irşâd görevlerini sürdürmelerini talep ettiler. Örneğin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 637/1240), Mevlânâ (ö. 671/1273) ve Sadreddîn Konevî (ö. 672/1274) gibi mutasavvıflar, Halep ve Dimaşk/Şam benzeri meşhur medreselerde eğitim alarak Anadolu'da insanların ve toplumun ıslahı için çok kıymetli görevlerde bulundular.⁶

Kısacası bölge kültürünün tasavvuf ilminden etkilendiğinin ilk göstergeleri tasavvufî şahsiyetlerin bölgedeki özel gayretleriyle başlamış daha sonraki yıllarda tasavvufî kurumlarla devam etmiştir. Tarih kaynaklarına göre, tasavvufun kurumsallaştığı XI-XII yüzyıllardan çok önceleri bile Harran bölgesinde tekke ve benzeri kurumlar faaliyet göstermişlerdir.⁷ Bölge halkı üzerinde önemli bir tesir bırakan ilk tasavvuf kurumları olan bu tekkelerin başında, Kâdirî tarikatının tekkeleri gelmektedir.⁸ Kâdirî tarikatının hem kurumsallaşan ilk tasavvuf tarikatlarından biri olması hem de tarikat pîri Abdülkâdir Geylanî'nin aynı bölgede yetişen bir şahsiyet olmasının yanı sıra ilmi, tasavvufî hâli ve karakteri, Kürt ve Arap nüfusun yoğunlukta yaşadığı Urfa'da ve bölgenin genelinde büyük itibar görmesine neden olmuştur.⁹ Yukarıda da ifade edildiği gibi, Urfa bölgesinin tasavvuf ve tarikat kültürünün hamurunu yoğuran Şeyh Mesleme b. Na'me es-Serucî et-Teberdârî ve Hayat el-Harrânî'nin Abdülkâdir Geylânî'yi birkaç defa ziyaret edip hem kendisinin tasavvuf meşrebinden istifade etmeleri hem de teberrüken kendisinin elinden tasavvuf hırkasını giymeleri,¹⁰ bölgedeki Kâdirî tarikatının nüfuzunun bir delilidir.

⁶ Şemsü'd-dîn Muhammed ed-Dâvudî, *Tabakâtü'l-Müfessirin* (Beyrut: ts,) 2: 144; Şeşen, *Selahaddîn Eyyubî ve Devlet*, 330.

⁷ İbn Şeddâd, *el-A'lakü'l-Hatıra*, 41

⁸ N. Avcı, "Harran ve Bilinmeyen Bazı Harranlı Din Âlimleri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy: 8 (Haziran 1992): 270.

⁹ Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Nûbihar Yay., 2015), 35.

¹⁰ Ali Tenik, "Hayât B. Kays El-Harrânî'nin Döneminde Tasavvuf ve Harrânî'nin Tasavvufî Kişiliği," I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran Sempozyumu Kitabı (Şanlıurfa: 2017), 636-645.

Evliya Çelebi (ö. 1093/1682), tasavvuf kültürünün Urfa insanı üzerindeki tesirini kendi döneminde bu kurumları gezerek, bizzat onlarla yaşayarak faaliyetlerini açık bir dille ifade etmektedir. Evliya Çelebi'ye göre, o dönemde Urfa, on mahalleden müteşekkil bir şehirdi. Her mahallede en az iki üç tekke/zâviye bulunmaktaydı. Bu kurumlarda özel dersimâlar, dâru'l-kurrâ, dâru'l-hadîs'in bulunduğu bu mekânlarda pek çok sayıda talebe eğitim-öğretim görüyordu. Yine bu kurumlarda bütün ilimleri tahsil eden müfessir, muhaddis, musannif, mutasavvıf ve engin deniz gibi bilgisi olan şahsiyetler mevcuttu. Hâilü'r-rahmân Tekkesi ve Seyyid Münci Tekkesi gibi kurumlar her konuda halkın taleplerine cevap veren müesseselerdi. Zira bu kurumlar, ihtiyaç sahibi kimselere kucak açan, yolcular ve yabancıların bütün ihtiyaçlarını karşılayan yerlerdi. Bu tekkelerin birçok salonları, odaları, kiler ve mutfağı mevcuttu. Ayrıca her tekkenin bir misafirhanesi vardı; burada fakirlere yemek ve iâşe sağlanır, giysiler verilirdi. Dışardan Urfa'ya gelen insanların bütün ihtiyaçları karşılanırdı. Bu tekkelerin ârif, âmil, âlim, müttakkî ve irşâd eden şeyhleri, fakr ile fahr eden ehl-i hâl Allah dostları, erenleri halkla öylesine iç içeydiler ki, halk kendilerine büyük bir hürmet ve muhabbet duyduğu için onların yaşadığı hâlleri kendilerine hayat düsturu olarak kabul edip yaşardı.¹¹ İşte bu yüzden Urfa'nın ilim, irfân, sanat, edebiyat, kültür ve medeniyet şehri olmasında tasavvuf ve tarîkatların rolü hayli fazladır. Tasavvuf ve tarîkatların Urfa'nın kültürüne olan büyük katkısını göz ardı etmek, önemsememek Urfa'nın kültüründe önemli bir yere sahip olan bu dokuyu inkâr etmek demektir. Bu yüzden "Urfa'nın kadîm bir kültür merkezi olmasının en büyük nedeni tasavvuf kültürüyle yoğrulmuş olmasında kaynaklanmaktadır." değerlendirmesini yapmak yanlış değildir.¹²

Sonraki dönemlerde ise Urfa'nın manevî kültürünün önemli simalarından olan Kâdirî tarîkatı şeyhi Dede Osman Efendi'nin başzâkirliğinde icra edilen Dergâh Camii zikri halk tarafında büyük bir rağbet görmüştür. Bu zikir, yıllardır Urfa insanının büyük bir iştiaqla her gün devam ettiği önemli bir ritüel haline gelmiştir. Yerli ve yabancı herkesin iştirak ettiği bu zikir, zamanla Dergâh Camii'nin üst tarafında bulunan onlarca mağarada yapılmıştır. Bu mağaralar, zikre katılan zâkirlerin daimî mekânları olmuştur. Birer tekke vazifesi icra eden bu mağaralarda, misafir edilen insanların bütün ihtiyaçları giderildiği gibi, misafirperverliğin en güzel örnekleriyle de konuk edilmişlerdir. Buraya gelenler günlerce, aylarca

¹¹ Evliya Çelebi, *Seyhatnâme* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000), 3: 149-160.

¹² Ali Tenik, "Urfa'nın Mâneviyat Önderleri", *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dinî Hayat*, ed. Yusuf Ziya Keskin (Ankara: TDV Yay., 2011), 227.

tasavvuf terbiyesinden geçmiş, bunun yanı sıra zikir halkasına katılarak yanık sesleriyle Balıklıgölü ve civarını gönüllerindeki ilâhî muhabbet nidalarıyla inletmişlerdir.¹³

1. Dede Osman Avnî Efendi'nin Hayatı

Dede Osman Avnî ya da Dede Osman er-Ruhâvî, Urfa'da doğup büyüyen ve uzun süre tasavvuf ve tarîkat hizmeti veren önemli bir Kâdirî tarîkatı şeyhidir. Yaptığımız araştırmada ulaştığımız yeni bir bilgiye göre Dede Osman Avnî yalnızca Kâdirî tarîkatından icâzetli bir şeyh değil, aynı zamanda Nâkşî tarîkatına intisaplı bir zattır¹⁴. Dede Osman Avnî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Yalnız Dergâh Camii'nin haziresinde bulunan Dede Osman Avnî'nin kabrinin baş dikmesinde, babasının ve dedesinin tarîkat ehli şeyhler ve seyyid oldukları, yani atadan dededen tasavvuf ehli bir aileye mensup olduğu kayıtlıdır. Kısacası bu kayıt, ailenin tasavvuf ve tarîkat meşrep olduğunu göstermektedir. Babası Ebdal Muhammed (ö. 1229/1814) ve dedesi Eyyûb (ö. 1195/1781) (halk arasında "Dervîş Eyyûb" olarak bilinip tanınırdı) Kâdirî tarîkatından icâzetli halifeler olarak yıllarca irşad hizmetinde bulunmuşlardır. Dede Osman Avnî, ilmini başta Urfa'nın meşhur medresesi olan Rıdvaniyye medresesi olmak üzere farklı medreselerden alır. Tasavvuf terbiyesine ise, aileden gelen tasavvuf ve tarîkat meşrebinden dolayı babasının yanında başlar. Daha sonra Erbil'e giderek şeyhi Abdurrahmân Hâlis Telâbânî'den tasavvuf terbiyesini alarak seyr u sülûkunu tamamlar. Dede Osman Avnî er-Ruhâvî'nin evli olup olmadığı hakkında malumat

¹³ Ali Tenik, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği", Tasavvuf Dergisi, 8 (Haziran 2002): 108

¹⁴ Dede Osman Avni Efendi'nin Nâkşî tarîkatına intisaplı olduğunu günümüzde Urfa'da camiu't-turûk bir anlayışla tarîkat kültürünü yaşayarak sürdüren "el-Mevlevî" lakabıyla tanınan Abdülhekim Taşkın Efendi'den öğrendik. Fakat Dede Osman Avnî bölgenin genelinde büyük bir müntesip kitlesine sahip olan Nakşî-Hâlidî koluna değil, Urfa'nın bilinen ilk Nakşî şeyhi Nebih Efendi'nin (ö. 1203/1789) halifesinden Nakşî sülûku almıştır. Bu konuda kendilerinden değerli bilgiler aldığımız Abdülhekim Taşkın Efendi, atadan, dededen kadim bir tasavvuf ve tarîkat geleneğine sahiptirler. Kadirî, Nakşî ve Mevlevî tarîkatlarından icâzetli olan Abdülhekim Efendi, idare ettiği vakıfla hem tasavvuf ve tarîkat kültürünü yaşatmakta hem çeşitli sanat dallarıyla uğraşarak birçok sanatkar yetiştirmekte hem de Türkiye'nin hemen hemen tüm illerine sakalı şerif muhafazalarını büyük bir sanatla işleyip göndererek büyük bir hizmet ifa etmektedir. Abdülhekim Taşkın Efendi, kendi gayretiyle inşa ettiği özel tasavvuf müzesiyle Türkiye'de bir ilki de gerçekleştirmiştir. Özel müzesinde, Hz. Peygamber'e (s.) ait birçok mübarek emanetin yanı sıra tarihte yaşamış birçok önemli zat ve tasavvuf erbabının kıymetli eşyaları da bulunmaktadır. Bu müzede, Dede Osman Avnî Efendi'nin Nakşî hatmesinde kullandığı tesbih ve taşları da mevcuttur.

edinemedik, yalnız Urfa Şer'i mahkeme sicillerindeki kayda göre, kendisinin evlat sahibi olmadığı yazılıdır.¹⁵

Dede Osman Avnî, doksan yılı aşan bir ömür yaşadıkdan sonra 1300/1883 yılında Urfa'da vefat eder. Yıllarca irşad görevini ifa ettiği Dergâh Camii¹⁶ haziresine defnedilir. Bu hazire kabristanının kapısındaki kitabede: "Burası evliyâlar sultanı gavsül'azam Hz. Abdülkâdir Geylânî'nin pak dergâhıdır" yazılıdır. Kabristanda; Dede Osman Avnî ile birlikte babasının, dedesinin ve halifelerinin olmak üzere sekiz kabir vardır. İki kabre de mükerrer defin yapılmıştır.

2. Tarîkat Meşrebi

Dede Osman Avnî'nin şeyhi Ziyâüddîn Telâbânî, Kâdiriyye tarikatının seyr u sülûk usulünde, tevhid ve lafzı celâli içine alarak bir kısaltma yapmıştır. Bu içtihadıyla, dönemindeki Kâdirî mürşidleri arasında öne çıkıp "Pîr" lakabını alan Ziyâüddîn Telâbânî, Kâdiriyye tarikatının Hâlisiyye kolunun ilk pîri ve kurucu şeyhi olarak kabul görmüştür. İşte Ziyâüddîn Telâbânî'nin Kâdirî tarikatına getirdiği bazı yeni uygulamalarla Hâlisiyye kolu teşekkül etmiştir. Bu uygulamalardan biriside zikirdir. Hâlisiyye kolunda zikir, Kâdirî tarikatından farklı olarak; kıyâmen ve ku'üden gerçekleştirilir, yani ayakta ve oturarak yapılır.¹⁷ Ziyâüddîn Abdurrahman Telâbânî aynı zamanda yaşadığı dönemde Kâdirîler arasında bütün şeyhlerin önderi olarak kabul görmüştür. Abdülkâdir Geylânî'nin türbesini mûtaad ziyareti esnasında tarikatın şeyhi ve Abdülkâdir Geylânî'nin torunlarından olan Bağdâd Seccâdenişî'ni tarafından büyük bir hürmet görmüştür. Her sene Abdülkâdir Geylânî'nin türbesinde yapılan "devran"a başkanlık yapmıştır. Burada def eşliğinde ilâhîler okuyunca Geylânî'nin torunu Nakîbu'l-eşrâf Seyyid Ali Efendi'ye şikâyet edilmiştir. Ali Efendi'de: "*Ben, Sultan ile vezir arasına girmem*"¹⁸ diyerek manidar bir cevap vermiştir.

Ziyâüddîn Telâbânî, Kerkük'ün Telâbân köyünden 1212/1797 yılında doğdu. İyi bir eğitim aldı. Anadili Kürtçe'nin yanı sıra, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine iyi derecede hâkim olan Telâbânî, bu dillerde birçok şiir ve

¹⁵ UŞS (Urfa Şer'i Mahkeme Sicilleri), 227/412.

¹⁶ Urfa Dergâh Camii ismini, Dede Osman Avnî tarafından inşa ettirilen, içinde birçok medrese odasının ve tasavvuf-tarikat irşadının icra edildiği külliyeden almaktadır. Yani bu camii ismini Dede Osman Avnî'nin dergâhından almaktadır.

¹⁷ Sâdık Vicdâni, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 135-143.

¹⁸ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 66.

eser yazmıştır. Her dört dilde de Dîvân'ı vardır.¹⁹ Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin ilk on sekiz beytine Farsça manzum bir şerh yazmıştır.²⁰ Aslında kendisi Türkçe ve Farsça gazelleriyle şöhret bulmuştur.²¹ Şiirlerinde "Hâlis" mahlasını kullanmıştır. Abdülkâdir-i Geylânî'nin menâkıbı olan "Behçetü'l-esrâr" kitabını Türkçe'ye tercüme etmiştir. 1275/1858 yılında vefat eden Ziyâüddîn Telâbânî, Kerkük'teki hankâhında medfûndur.²²

Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis, dönemin en büyük Kâdirî şeyhi olarak kabul görmüştür.²³ Birçok coğrafyada insanlar kendisine intisap edip mürîd olmuşlardır. Birçok mürîdi de kendisinden tarîkat icâzeti alarak, farklı yerlerde tekke ve dergâh inşa ederek tasavvuf ve tarîkat hizmetini yürütmüşlerdir. Bu yüzden Hâlisiyye'nin tesiri başta Anadolu ve Irak toprakları olmak üzere; Türkistan, Semerkand, Çin, Hindistan, Afganistan, Herat, Hicâz, Mısır, Filistin, Yemen, İnan, Horasan ve Avrupa'da görülmüştür.²⁴ Kısacası Şeyh Abdurrahman, tarîkatını dünyanın önemli bölgelerine tanıtan bir zâttir.²⁵ Anadolu'daki en önemli halifesi ise Urfa'lı Dede Osman Avnî (ö. 1301/1883) olmuştur.

Hâlisiyye kolu, Dede Osman Avnî vasıtasıyla Anadolu'da tanınip müntesip bulmuştur.²⁶ Zira Dede Osman Avnî'nin büyük gayretleriyle Hâlisiyye kolu, Irak coğrafyasından sonra en çok mürîd ve müntesibe sahip olduğu bölge, Urfa ve çevresi olmuştur.²⁷ Hâlisiyye kolunun Urfa'daki diğer önemli halifesi de, yine Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis'in müsaadesiyle, 1276/1859 yılında Urfa'ya gelen ve burada elli yılı aşkın farklı tarîkatlarda halifelik görevini ifa eden Abdülkâdir Erbilî'dir (ö. 1315/1898).²⁸ Mezar kitabesindeki kayda göre tam künyesi, Ebû Muhammed Muhyiddîn es-seyyid eş-şeyh Abdülkâdir b. eş-şerif Muhammed Muhyiddîn es-Siddikî

¹⁹ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 87.

²⁰ Bk. Abdurrahman Hâlis et-Talebânî, *Kitâbu'l-ma'ârif fi şerhi mesnevî-yi şerîf ve min kelâmî eş-Şeyh Abdurrahman* (Farsça-Türkçe Gazeller), (Bağdat: Rıza Efendi Basmahânesi, 1284/1867).

²¹ İsa Çelik, "Kâdiriyye Tarîkatının Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkük", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 38, (Ocak 2008): 159-184.

²² Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, trc. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 1: 130; Vicdânî, *Tomar-ı Turûk*, 139.

²³ Vicdânî, *Tomar-ı Turûk*, 137.

²⁴ Muhammed Hüsameddîn Ömer el-Kâdirî, *Enfâsî'r-rahmâniyye fi silsileti'l-kâdiriyyeti't-talebâniyye* (Kerkük: 1973), 413-429.

²⁵ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 67.

²⁶ Bk. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 1-5 (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996).

²⁷ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 69-71.

²⁸ UŞS. 226/198-422

el-Hüseynî'dir.²⁹ Bazı kayıtlarda ya Abdülkâdir Kemâleddin³⁰ ya da Abdülkâdir Erbilî³¹ olarak anılmaktadır.

Erbil'de doğan, ilmî tahsilini Irak coğrafyasında tamamlayan ve 94 yıl gibi uzun bir ömür yaşamış olan Abdülkâdir Erbilî, "camiu't-turûk" bir müşşiddir. Yani birden fazla tarîkattan intisaplı ve icâzetlidir. Onun Urfa'ya geliş nedeni; Kâdirî tarikatı'na müntesip olan Sâkıb Efendi'nin yaptırdığı tekkenin tamamlanmasından sonra aynı tarîkattan bir şeyhin idaresi için Erbil'deki şeyhi Ziyâeddin Abdurrahman Hâlisî Efendi'ye müracaat ederek bir halife tayin etme arzusudur. Kâdirî şeyhi Abdurrahman Hâlisî de, bu talep üzerine halifelerinden Abdülkâdir Efendi'yi gönderir.³² Abdülkâdir Erbilî, 1290/1873 yılına kadar Urfa'daki tarîkat hizmeti görevini sürdürür fakat kayıtlar daha sonra 1293/1876 yılında bu görevi Abdülğanî Efendi b. Abdülkâdir Efendi b. Veliyuddin Efendi'nin sürdürdüğünü göstermektedir.³³ Buna göre Erbilî, Hâlisiyye kolundaki hizmetini takriben on altı yıl ifa ettikten sonra bir müddet seyahat gayesiyle Urfa'dan ayrılır. Yedi yıl sonra 1300/1883 yılında, yani Dede Osman Avnî'nin vefat ettiği tarihte Halvetiyye Tekkesi'nin şeyhliğine tayin edilir.³⁴ Bu kayıtlar da gösteriyor ki, Abdülkâdir Erbilî'nin Urfa'da Hâlisiyye kolundaki şeyhlik hizmeti 15 ya da 16 yıl kadardır. Fakat Dede Osman Avnî'nin tarîkat hizmeti yetmiş yıl sürmüştür. Bu yüzden bazı kaynaklarda Dede Osman Avnî Efendi'nin Abdülkâdir Erbilî'nin halifesi ya da mürîdi olarak gösterilmesi tamamen yanlış bir bilgidir.³⁵

Dede Osman Avni Efendi'ye ulaşan ve Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis et-Telâbânî el-Kerkûkî'ye nisbet edilen Hâlisiyye kolunun silsilesi şöyledir: *Abdülkâdir-i Geylânî, Abdürrezzâk Geylânî, Osman Gilânî, Yahyâ el-Basrî, Nureddîn eş-Şâmî, Abdurrahman el-Hasenî, Burhânüddîn ez-Zencerî, Muhammed Ma'sum el-Medenî, Abdürrezzâk el-Hamevî, Ahmed el-Hindî el-Lahorî, Mahmûd ez-ZengenîTalebânî, Ahmed el-Talebânî el-Kerkükî, Ziyâüddîn Abdurrahmân et-Talebânî, Dede Osman Avnî Efendi*. Her ne kadar Dede Osman Avnî, tarîkat icâzetini Ziyâüddîn Abdurrahmân Hâlis et-

²⁹ Abdülkâdir Erbilî'nin mezar taşıdaki kayıt.

³⁰ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: ty), 1: 36.

³¹ Yusûf İlyas Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'atî'l-'arabiyye'l-mu'arrabe* (Kahire: 1347/1928), 1: 420; Hayreddin Ziriklî, *el'alâm* (Beyrut: 1428/2007), 4: 46.

³² Yasin Taş, "19. Yüzyılda Urfa'da bir Tarikat Şayhi: Erbilli El-Hâc Abdülkâdir Efendi (Ö. 1898)" *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish orTurkic*, Volume 8/11 (Fall 2013), 313-328, Ankara-Turkey.

³³ Urfa Şer'iyye Sicili (UŞS) Defter No: 225/18-17; UŞS, 222/125-203.

³⁴ UŞS, 226/198-422.

³⁵ Bk. Mahmut Karakaş, *Urfa'da Tasavvuf İzleri*. (Ankara: ŞURKAV Yay., Ankara 2017), 19-20.

Telâbânî el-Kerkûkî'den almışsa da, diğer bir tarîkat icâzetini de 1241/1825 yılında Abdülkâdir Gîlânî/Geylânî'nin neslinden gelen Muhammed Gîlânî Ezherî'den almıştır.³⁶

3. Tasavvuf ve Tarîkat Hizmeti

Dede Osman Avnî, eğitimini bitirip tarîkat icâzetini Erbil'de Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis Efendi'den aldıktan sonra Urfa'da Dergâh Camiinin bulunduğu mıntıkada bulunan dergâhında hayli uzun bir süre Kâdiriyye'nin Hâlisiyye kolunun şeyhi olarak tasavvuf ve tarîkat hizmetini icra etmiştir. Dede Osman Avnî'nin Kâdirî tarîkatının Hâlisiyye kolu şeyhliğiyle ilgili olarak Urfa şer'î mahkeme sicillerinde kayıtlı olan ve kendisinden sonra tarîkat hizmetini yürüten Hâfız Halil Efendi'nin 1303/1886 yılında vermiş olduğu dilekçe de şunlar kayıtlıdır: *"Medine-i Urfa'da vakî Ayn Halilu'r-rahmân civarında Mevlid-i hâilil zâviyesi vakfından olmak üzere senevî bin beş yüz kuruş vazife ile meşihat cihetine bilâ berat teâmül-i kâdîm vechiyle mutasarrıf olan tarîkat-ı âliye-yi Kâdiriyye hulefasından ve meşâhiri sülehâdan yetmiş seneden beri zâviye-nîşîn ve tarîk-i zühd ve takvâdan ifnâ-yi vücûd etmiş olan mevlânâ Dede Osman Efendi b. Abdal Muhammed Efendi b. Dede Eyyûb Efendi hazretleri bundan akdem bilâveled vefat edüp rahmet-i mezkûre-i mahlûle ve hizmet-i lâzimesi mua'ttal kalmakla...."*³⁷

Dede Osman Avnî, tarîkat hizmetini Mevlîd-i hâilil Camiindeki Kâdirî tekkesinde sürdürmüştür. Mevlîd-i hâilil Camii, Urfa kalesinin dibindeki kayaklıklarda bulunan mağaraların hemen altında sayılabilecek bir yerde inşa edilmiştir. Bu dönemde ve bundan önceki dönemlerde buradaki mağaraların her biri birer tarîkat tekkesi olarak hizmet vermektedir. Zikir esnasında bu mağaralarda yankılanan Kâdirî zikri elfazı bütün şehirde duyulmaktaydı. Dede Osman Avnî'nin uzun seneler hizmette bulunduğu makâm, Hz. İbrahim'in doğduğu mekân olarak kabul edilen mağaradır. Mağaranın doğusunda Dede Osman Avnî'ye ait emanetlerin sergilendiği küçük bir hücre vardır. Burada kendisinin sancakları, muinleri, tesbihi, külahı, tacı, keşkülü, şamdanları ve Mevlid-i hâilil medresesine vakfettiği Aşıkpaşa'nın Garibnâme adlı eserinin de bulunduğu birçok kitap vardır. Dede Osman Avnî'nin hizmet verdiği, Dergâh Camii Zâviyesi, XVI. Osmanlı resmi kayıtlarında daha önceleri "Hâililu'r-rahmân Zâviyesi" olarak hizmet vermiştir. Bu zâviye, dinî, kültürel ve sosyal görevler icra etmiştir. Hâililu'r-rahmân Zâviyesi vakfında görev yapan tarîkat ehli ve diğer görevlilerin maaşları ve zâviyede kalanların geçimlerini sağlamaları için akarlar temin

³⁶ Bu bilgiler, elimizde kopyası bulunan Dede Osman Avnî'nin icâzet belgesinde mevcuttur.

³⁷ UŞS, 227/412.

edilmiştir. Bu akarlar arasında; iki köyün mahsulü, on bağın geliri, iki çiftlik, birçok tarla ve bir hamam bulunmaktadır. Vakfa ait bir bahçe dört ev ve iki dükkân geliri, mürşid, ulema ve fakirlere tahsis edilmiştir.³⁸

Dede Osman Avnî, Kâdirî tarikatının Hâlisiyye kolunun bilinen mürşidi ve bu kol içinde yıllarca hizmet veren bir şahsiyetti. Farklı dönemlerde Dergâh Camii zikri müdavimlerinden aldığımız bilgiler göre, kırktan fazla mürid bu dergâhta barınmaktaydı. Bu müridlerin ihtiyaçları, Dede Osman vasıtasıyla hem dergâh vakfının akarında hem de halktan temin edilen akarla karşılanmaktaydı.³⁹ Dede Osman Avnî, uzun süre icra ettiği tarikat hizmetiyle yüzlerce kişinin irşadına sebep oldu.

İşte tasavvufî hâl ve ilmiyle Urfa halkı üzerinde önemli bir tesir bırakan Dede Osman Avnî, tarikat ve ilim hizmeti verdiği yetmiş yıl boyunca Urfalılar tarafından "Urfa'nın manevî sahibi" olarak kabul görmüştür. Farklı dönemlerde Urfa'da yetişen bazı şâirler, halkın Dede Osman Avnî'ye duyduğu muhabbeti, teveccühü şiirlerinin dokunaklı mısralarında beyan etmişlerdir. Bu şâirlerden Bikeszâde Hulusi, Dede Osman Avnî'nin kişiliğini ve hizmetini şöyle ifade etmektedir:

Kutb-i âlemdir demadem Seyyidi Osman Dede
Nûr-i âzâmdır demadem Seyyidi Osman Dede
Zâhir u bâtın yanında bir küneydil içredir
Ana âlemdir demadem Seyyidi Osman Dede
Nefsini âlemde ahkar gördü öyle zat iken
Seyr-i ekremdir demadem Seyyidi Osman Dede
Hem kerâmet hem velâyet hırka-yı puşundadır
Derde merhemdir demadem Seyyidi Osman Dede
Kıl kanaat ey Hulusi sana şefidir o zât
*Kutb-i âlemdir demadem Seyyidi Osman Dede*⁴⁰

Yine diğer bir Urfalı şâir olan Kıratlıoğlu Emin'de, Dede Osman Avnî'yi beyitlerinde şu şekilde meth etmektedir:

³⁸ İhsan Burak Birecikli, "Medine-i Urfa Şer'iyeye Sicillerine (204, 205, 218, 225 NO'LU) Göre Urfa Kazası'da Vakıflar 1845-1899" Vakıflar Dergisi, 37 (Haziran 2012), 251-242. (245-267)

³⁹ Tenik, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği, 108.

⁴⁰ Bedri Alpay, Adil Saraç, Şanlıurfa Şairleri, (Şanlıurfa: Dal Yay., 1986), 43.

Tarîk-i Kadîrî âyînidir evrâd u ezkârı
Kulûb-ı sâlikâna cân bağışlar feyz-i envârı
Bu dergâha gulâm olmak degildir herkesin kârı
Makâm-ı cedd-i pâk-i hazret-i fahr-i cihândır bu
Bu hâke evliyâ mecmû'ası dense sezâ ey cân
Kim olmuş hâkine Abdâl Muhammed sıdk ile mihmân
Husûsan mürşid-i Şehr-i Ruhâ geldi Dede Osmân
Dede Eyyüb içinde bir mu'allâ âsitândır bu⁴¹

4. Dede Osman Avnî'yle Özdeşleşen Dergâh Camii Zikri

Urfa'da ilk müntesip bulan tarîkat, İslâm coğrafyasının da ilk yayılan ana tarîkatlardan birisi olan Kâdiriyye tarîkatıdır. Zira tarîkatlar henüz bölgeye yayılmadan Urfa'da yaşayan meşhur sûfî Hayat b. Kays el Harrânî, Bağdat'ta bulunan Abdülkâdir Geylânî'yi defalarca ziyaret eder. Abdülkâdir Geylânî de kendisine teberrüken tasavvuf hırkası giydirir.⁴² Yukarıda da ifade edildiği gibi, Urfa halkının bu dönemde başlayan Abdülkâdir Geylânî'ye olan muhabbeti hiç eksilmeden bugünlere kadar gelmiştir.

Dede Osman Avnî'yi Urfa insanının hafızasında her gün canlı tutan hakikat ise, Urfa Dergâh Camiinde icrâ edilen zikirdir. Bu zikir, Dede Osman'ın tarîkat meşrepli ailesinden intikal eden ve Dede Osman'la sürdürülen kendisinden sonra da yolunu takip edenler vasıtasıyla hiçbir kesintiye uğramadan yüz yıllardır intikale uğramadan devam etmektedir. Dede Osman Avnî ile bilinen ve özdeşleşen zikir, Urfa halkının hafızasında öylesine yer edinmiştir ki, yüzyıllardır Urfa'da yaşayan ya da Urfa'ya dışarıdan gelen birçok insan tarafından bilinen bir zikirdir. Dede Osman Avnî, 1883 yılında vefat ettikten sonra da her hal ve şartta zikir devam etmiştir. Dede Osman Avnî, sabah, ikindi ve yatsı namazlarının akabinde her gün Urfa Dergâh Camiinde yapılan bu zikirle rahmet ve hürmetle anılmaktadır. İslâm coğrafyasında bu şekilde hürmet görüp her gün hatırlanan başka bir zatla karşılaşmak pek nadirdir. Aslında şu hakikati de göz önünde bulundurmak gerekir ki, tasavvuf kültüründe her mekânın her şehrin her dönemde belli mimarları, önderleri ya da evtâdları vardır. İşte Dede Osman Avnî Efendi'de halk tarafından Urfa'nın önde gelen manevî siması, şahsiyeti olarak kabul görmektedir.

⁴¹ Alpay, Saraç, *Şanlıurfa Şairleri*, 87.

⁴² Tenik, "Hayât B. Kays El-Harrânî", 639.

Dede Osman ile özdeşleşen Dergâh Câmii Zikri'nin hangi tarihten itibaren icra edildiği bilinmemektedir. Fakat yaptığımız araştırmalarda ve bilhassa bu zikrin müdavimleriyle birebir görüşmelerimizde, zikrin dört yüz yılı aşan bir geçmişe dayandığı ortaya çıkmaktadır. Dede Osman'la bilinen Dergâh Camii Zikri'ni diğer tarîkat zikirlerinden farklı kılan bazı özellikleri mevcuttur. Zira bu zikir, olağanüstü hallerde bile hiçbir şekilde kesintiye uğramadan her gün icra edilerek günümüze kadar gelmiştir. Zikirde okunan evrâd farklı tarîkatların virdlerini içermektedir. Kâdirî, Rıfâî, Şâzelî ve Kübreviyye tarîkatlarının zikirlerinin bir arada yapıldığı anonim bir zikirdir.⁴³ Dergâh Camii zikri esnasında okunan evrâd ve elfâz, ismi geçen tarîkatların virdleridir. Zikirde okunan lafızlar, virdler, dualar "Evrâd-ı fethiyye" denilen risâlede cem' edilmiştir. Zikrin sonunda yapılan post duâsında, başta Rasûlullah'a (sav) sâlât ve selâm getirildikten sonra hülefâ-ı râşîdin, eshâb-ı kirâm, meşhur tarîkat pîrleri ve sonunda da Dede Osman Avnî zikir edildikten sonra ruhlarına fatiha okunur.⁴⁴

Urfa halkı bu zikirle öylesine bütünleşmiştir ki, ister tarîkat müntesibi olsun, ister herhangi bir mensubiyeti olmayan bir vatandaş olsun herkes bu zikre katılarak ruhunu dilendirerek, ilâhî enerjyle hasret gidermeye çalışır. Bu yüzden "Dergâh Camii Zikri" yıllardır Urfa halkının gönülden gelen bir duyguyla sürekli yaptığı bir gelenek, bir kültür haline gelmiştir. Bu zikir, yalnızca Urfa insanını cezbeden bir ritüel değil, dışarıdan gelen yerli ve yabancı her insanın dikkatini çekmiş, zikre şahit olanlar, kendilerini zikrin cazibesine kaptırarak ve bu zikrin halkasına katılarak buradaki ilâhî atmosferle bütünleşmişlerdir. Ayrıca birçok insanda, tasavvuf öğretisiyle şekillenen bu zikir kültürünü yaşamak ve havasını teneffüs etmek için Urfa'ya özel seyahatler yapmaktadır. Bu yüzden her dönemde Urfa'da yaşayan ya da yolu Urfa'ya uğrayan her insan bu zikirden haberdardır.⁴⁵ Çünkü buralarda icra edilen zikir, zikre iştirak edenlerin gür sedasıyla günde üç vakit insanların belleklerine ulaşmaktadır.

Dergâh Camii Zikri asırlardır Urfa insanı ile bütünleşerek, onların hayatlarının ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. Halk öylesine bu zikirle bir bütünleşme sağlanmıştır ki, esnaf, zikre katılmadığı günü kayıp olarak telakki etmektedir. Çünkü zikirle güne başlayıp ve zikirle günü bitirmek, onlar için Allah ile muhabbet etmenin anlarıdır. Tüm

⁴³ Tenik, *Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Zikri*, 107.

⁴⁴ Bk. Tenik, *Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Zikri*, 111-113.

⁴⁵ Tenik, *Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Zikri*, 106.

dileklerini Yaraticılarına iletmenin anıdır. “el-Mü’minü mirâtü’l-mü’min”⁴⁶ hadisi gereğince mü’minler öncelikle Allah’ın hükümlerini kendilerine ayna olarak alıp birbirlerini her konuda bu hükümlerle Allah için ikaz etmekte ve Allah’ın hoşuna gidecek amellerin en güzelini ortaya koymak gayreti içindedirler. Halka göre, zikir halkasına dâhil olamadıkları günün bereketi söz konusu değildir. Çünkü onların günü daima dua ile başlar ve dua ile son bulur. Onlar için zikir, huzurun, mutluluğun kendisidir. Zikir, bereket, bolluk, kaynaşma, paylaşma, bütünleşme ve en önemlisi de Kur’ân’daki “îsâr” hükmünün istediği kardeşliği ilâhî murad gereğince gerçekleştirmektir.⁴⁷

5. Dede Osman Avnî'nin Halifeleri

Yetmiş yıllık bir tasavvuf ve tarîkat hizmeti icrâ eden Dede Osman Avnî, tasavvufî hâl ve ilmiyle insanların hafızalarında silinmeyecek izler bıraktığı gibi kendisinden sonra evladı olmadığından dolayı tarîkat hizmetlerini yürütecek olan halifeler de bıraktı. Bu halifeler Kâdirî tarîkatının Hâlisiyye kolunun Anadolu’da yayılmasında mühim hizmetler verdiler. Yaptığımız araştırmalarda kendisinin bizzat hilafet verdiği üç şahıs vardır. Bunlar; Ömer Hüdâyî Harputî Baba, Urfalı Halil Hafız ve Antepli Mustafa Baba’dır.

5. 1. Ömer Hüdâyî Harputî

Kâdirî tarîkatının Hâlisiyye kolunun Anadolu’da intişarını sağlayan halifelerden olan Ömer Hüdâyî Baba, Harputludur. 1227/1811 yılında Elazığ’ın Mürî köyünde doğdu. Ömer Hüdâyî, doğduğu köye nispet edilerek “el-Mürivî” olarak da anılmaktadır. Önce Erzincan’da Nâkşî-Hâlidî şeyhlerinden olan Muhammed Vehbi Efendi (Terzi Baba)’ye (ö. 1264/1848) intisab etti. Muhammed Vehbi Efendi, Mevlânâ Hâlid Şehrezorî’nin Erzincan ve Erzurum mıntıkası halifesi olan Abdullah Mekkî el-Erzicânî’nin halifesidir. Terzi Baba’nın doğum yeri ihtilaflıdır. Erzincan’da doğduğunu söyleyenlerin yanı sıra Erzurum’da doğduğunu iddia edenler de vardır. Fakat tarîkat hizmetini Erzincan’da ifa ettiği için “Erzincânî” mahlasıyla bilinmektedir.⁴⁸

Ömer Hüdâyî Harputî, daha sonra Terzi Baba’nın tavsiyesi üzerine Arapkirli Ömer Baba’nın yanında tarîkat sülûkuna devam eder. Arapkirli Şeyh Ömer Efendi, Urfa’da bulunan Dede Osman Avnî’yi ziyaret etmesini ister. Oda şeyhinin isteğini yerine getirerek Dede Osman Avnî’yi ziyaret

⁴⁶ Ebû Dâvûd, Edeb, 4918.

⁴⁷ Tenik, *Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Zikri*, 108.

⁴⁸ Abdurrahman Memiş, *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidîlik* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 190-191.

eder. Dede Osman Avnî'nin tasavvufî hâminden etkilenen Ömer Hüdâyî kendisinden Kâdirî sülûku alır. Dede Osman Avnî'de kendisine hilafet vererek Elazığ'a gönderir. Ömer Hüdâyî Kâdirî tarîkatı hizmetini vefat ettiği 1902 yılına kadar sürdürür.

5. 2. Hâfız Hâil Efendi

Hâfız Hâil Efendi, 1832 yılında Urfa'da doğdu. Eğitimi burada tamamladı. Urfa'da birçok camide imamlık görevini ifa ederken aynı zamanda Dede Osman Avnî Efendi'nin yanında tasavvuf terbiyesini alarak tarikat hizmetine başladı. 1880 tarihli bir beratla Mevlîd-i hâil Camii imamlığı görevine getirildi. Daha sonra Dede Osman Avnî'den Kâdirî tarîkatı icâzeti aldı. Aşağıdaki dilekçeden de belirtildiği gibi şeyhi Dede Osman Avnî'nin vefatıyla Mevlîd-i hâil zâviyesindeki tarikat hizmetine başladı. Hâfız Hâil Efendi, Kâdirî tarîkatının Hâlisiiye kolunun halifelik vazifesini 1907 yılında vefat edene kadar sürdürdü. Dergâh Camii haziresinde bulunan Dede Osman Avnî'nin mezarının yanına defnedildi. Hâfız Hâil Efendi'nin kabrinin baş dikmesinde şu kayıt vardır: *"Bu Müslim'in oğlu, mübarek makâmın hizmetçisi merhum es-seyyid Derviş Hâil Hâfız Efendi'nin kabridir. Allah, seyyide'l- mürselîn hürmetine kabrini nurlandırsın ve ondan razı olsun. 1325 yılı Zilkâde ayında vefat etti. İkinci defin, Dede Osman Avnî Efendi'nin halifesi Antep'li Mustafa Baba'nın kabridir. Sene 1340 Cemâziyelevvel"* Hâfız Hâil Efendi'nin Dede Osman Avnî'den sonra halife olarak tayin edilmesine dair dilekçe:

"Der devletmekine arz-ı dâi-i keminelidir ki, Nezâret-i evkâf-ı hümayun mülukâneye mülhak evkâfından Halep vilayeti dâhilinde liva bulunan Medine-i Urfa'da vaki ayn Halilürrahman civarında Mevlîd-i hâil zâviyesi vakfından olmak üzere senevî 1500 kuruş vazife ile meşihat cihetine bilâ berat te'amül-i kadîm vechiyle mutasarrıf olan tarîkat-ı âliye-i Kâdiriyye hulefasından ve meşâhir-i sülehâdan 70 seneden beri zâviye nişîn ve tarîk-i zühd ve takvâda ifnâyı vücûd etmiş Mevlânâ Dede Osman Efendi ibni Muhammed Efendi ibni Eyyûb Dede Efendi hazretleri bundan akdem bilâ veled vefât edüp rahmet-i mezkûre-i malûle ve hizmet-i lâzimesi mu'attal kalmakla, işbu bais el-arz Kazancı mahallesi sakinlerinden olup, müteveffâ-yı mumaileyhden teknil terbiye ve tahsil-i maarifle izin ve icâzet alup tarîkat-ı âliye-i Kâdiriyye'den halife ve müteveffâ-yı mumaileyhin vefâtından beri ifâ-i hizmet etmekte olan Hâfız Hâil Efendi ibni Müslüm Efendi dâilerinin Medine-i mezbûre mahkemesinde hâlâ evkâf müdürü Mustafa Rağıp Efendi ibni İsmail Efendi hazır olduğu halde akd olunan meclis-işer'i âlide 'ulema ve meşâyih taraflarından yedinde bulunan bir kıta şehadetnâme beyan

olunduğu veche üzere meşihat vazifesini bi-hakk ifâya muktedir ve min siret-i ahabdan bulunup...işbu dilekçe 1303 senesi Cemaziyelahir ayı yedinci günü yazıldı.”⁴⁹

Bu Dilekçeye verilen cevapta şöyledir:

“...Hâfız Hâلیل zübde-i sülâhâya muhakeme-i teftişte olunan i’lam ve taraf-ı Şeyhülislâmdan kılınan işâret üzere makâm-ı nâzâret-i evkâf-ı hümayûnumdan ba-telhis ifade kılınmakla mucibince tevcih olunan fermânım olmağın 1313 senesi cemâzielevvelinin 14. Günü işbu berât-ı şerif-i âlişanımlı verdim. Ve buyurdum ki mumaileyh salî’fez-zikir meşihât vechine vazife-i mersumesiyle bi’l-nefs bilâ kusur edâ-i hizmet etmek şartıyla mutasarrıf ola. Tahriren fil-yevmi 15 min şehri cemazielâhir sene 1313.”⁵⁰

Hâfız Hâلیل yukardaki mahkeme ilamıyla vefat ettiği 1907 yılına kadar Mevlîd-i hâلیل zâviyesinde Dede Osman Avnî’den sonra Kâdirî tarikatının Hâlisiiyye kolunun halifeliğini yapmıştır.

5. 3. Antepli Mustafa Baba

Dede Osman Avnî’nin Antep halifesidir. Mustafa Baba Antep’de doğdu. Kendisinin Antep’in neresinde ve hangi tarihte doğduğu hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Aynı şekilde nasıl bir eğitim aldığı hakkında da bir malumat edinemedik. Ne vakit Dede Osman Avnî’ye intisap ettiği konusunda da bir bilgi mevcut değildir. Yalnız Dergâh Camii haziresinde bulunan Kâdirî meşâyihî kabristanında bulunan mezar taşının baş dikmesindeki kayda göre, 1921 yılında Urfa’da vefat etmiş ve Dergâh Camii kabristanına kendisinden on dört yıl önce vefat eden Dede Osman Avnî’nin Urfa halifesi olan Hâfız Hâلیل Efendi’nin kabrine defnedilmiştir. Mustafa Baba’nın mezar taşındaki kaydında, Dede Osman Avnî’nin Antep halifesi olduğu yazılıdır. Antep’in Urfa’ya yakın olması münasebetiyle Mustafa baba mürşidi Dede Osman Avnî’yi sıklıkla ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Şeyhine olan muhabbetinden dolayı daima Urfa’da bulunmuş ve nihayetinde de burada vefat etmiştir.

Sonuç

Tasavvuf ve tarîkat kültürüyle yoğrulan ve Anadolu’nun ekseri merkezlerinde müntesibi bulunmayan birçok tarîkata kucak açan Urfa, bu konumuyla Anadolu’nun nâdir şehirlerinden birisidir. Bazılarına göre Urfa denilince akla ilk gelen izlenim, “mistik şehir” vasfıdır. Aslında Urfa denilince

⁴⁹ UŞS, No: 227/357.

⁵⁰ UŞS, No: 227/357

akla gelen ilk izlenim, kadîm bir şehir olması ve bu şehrin tarihî sokak ve yapılarından yüzlerce Allah dostu mutasavvıfların gönüllerinden amellerine yansıtıp yaşattıkları Allah ilminin ruh hâlini yansıtan cezb edici bir sanat ve estetiğin yansımalarıdır. Zira Allah dostları, icra ettikleri her işlerine gönüllerindeki ilâhî hakikatin zerâfetini yansıtmışlardır. Onlar, “el kârda gönül Yâr’ da” anlayışlarıyla eskimeyen bir medeniyet ve kültürün teşekkül ettiği bir dünya kurmuşlardır. Bu kültür, insanı beşerî arzularından uzaklaştıran, eskimeyen ve pörsümeyen bir atmosferin havasını yaşatarak muhabbetin, rahmetin, gönülden gelen ilâhî sanatla işlenen bir dünya yaşatır.

Her dönemde insana bu dünyayı yaşatan tasavvufun hakikatlerini görünür kılan, yani her yerde müşahhas bir şekilde yaşatan tasavvufun kurumları olan tarikatlar ve bu tarikatların geliştirdiği kültür olmuştur. Urfa'da yaşayan her tasavvuf tarikatı halkla hemhâl olmuş onlara merhamet ve şefkat kolunu açarak insanların her problemini çözmüştür. Fakat bazı tarikatlar da ilk dönemden bugüne kadar halktan daima ilgi görmüşlerdir. Bu tarikatlardan birisi de Kâdirî tarikatıdır. Kâdirî tarikatı ve kolları Urfa insanının rağbet ettiği tarikatların başında gelmektedir. Bu tarikatın terbiye ve tedrisatından geçen nice mürşidler halkın hafızasında hürmet ve muhabbete dayalı silinmeyecek izler bırakmıştır. İşte bu zatlardan biriside Dede Osman Avnî'dir.

Neticede, Dede Osman Avnî, yaşadığı hâl ve ortaya koyduğu ilâhî rızaya uygun ahlâkla Urfa halkının gönlünde silinmeyecek bir tesir bırakmıştır. Muhabbet ve hürmete dayalı bu tesir öylesine muazzamdır ki, Urfa Dergâh Camii zikrinde her gün ve günde üç vakit Dede Osman Avnî yâd edilmektedir. Sadece Urfa halkının gönlünde ve dualarında değil, Urfa'ya dışarıdan gelip bu zikre iştirak eden kişiler tarafından da anılmaktadır. Kendisini bu şekilde unutulmaz kılan hakikat zenginliği, dünya şanı ve şöhreti değildir. Onu unutulmaz kılan şey, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış ve halkın bütün dertlerini ortak olup onları paylaşmasıdır.

Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Alpay, Bedri, Adil Saraç. *Şanlıurfa Şairleri*. Şanlıurfa: Dal Yayıncılık, 1986.
- Avcı, N. “Harran ve Bilinmeyen Bazı Harranlı Din Âlimleri”. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (Haziran 1992): 263-275.
- Birecikli, İhsan Burak. “Medine-i Urfa Şer'iyye Sicillerine (204, 205, 218, 225 NO'LU) Göre Urfa Kazası'da Vakıflar 1845-1899”. Vakıflar Dergisi 37 (Haziran 2012): 245-267.

- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 2 cilt. İstanbul: ty.
- Çelik, İsa. "Kâdiriyye Tarikatının Hâlisiyye Şubesinin Kurucusu Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 38, (Ocak 2008): 159-184.
- ed-Dâvudî, Şemsü'd-dîn Muhammed. *Tabakâtü'l-Müfessirin*. Beyrut: ts.
- Çelebi, Evliya. *Seyhatnâme*. 4 cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Işıltan, Fikret. *Urfa Bölgesi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- İbn Cübeyr, Muhammed İbn Ahmed. *er-Rihle*. Beyrut: Darü's-Sadr, 1401/1981.
- İbn Şeddâd, İzzuddîn Muhammed b. İbrahim. *el-A'lakü'l-Hatıra fi Zikri Ümera eş-Şam ve'l-Cezira*. thk. Yahya Abbara. Şam: y.y., 1398/1978.
- el-Kâdirî, Muhammed Hüsameddîn Ömer. *Enfâsî'r-rahmâniyye fi silsileti'l-kâdiriyyeti'-talebâniyye*. Kerkük: y.y., 1393/1973.
- Karakaş, Mahmut. *Urfa'da Tasavvuf İzleri*. Ankara: ŞURKAV Yayınları, 2017.
- Memiş, Abdurrahman. *Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Serkis, Yusûf İlyas. *Mu'cemü'l-matbû'ati'l-'arabiyye'l-mu'arrabe*. 2 cilt. Kahire: 1347/1928.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddîn Eyyubî ve Devlet*. İstanbul: Emir Yayınları, 1983.
- et-Talebânî, Abdurrahman Hâlis. *Kitâbu'l-ma'ârif fi şerhi mesnevî-yi şerîf ve min kelâmi eş-Şeyh Abdurrahman* (Farsça-Türkçe Gazeller). (Bağdat: Rıza Efendi Basmahânesi, 1284/1867).
- Taş, Yasin. "19. Yüzyılda Urfa'da bir Tarikat Şayhi: Erbilli El-Hâc Abdülkâdir Efendi" *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/11. 313-328, (Fall 2013).
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015.
- Tenik, Ali. "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği". *Tasavvuf Dergisi*, 8 (Haziran 2002): 97-116.
- Tenik, Ali. "Urfa'da Tekke ve Zâviyeler". Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dinî Hayat içinde. ed: Yusuf Ziya Keskin, 195-203. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Tenik, Ali. "Urfa'nın Mânevîyat Önderleri". Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dinî Hayat. ed: Yusuf Ziya Keskin, 225-233. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Tenik, Ali. "Hayât B. Kays El-Harrânî'nin Döneminde Tasavvuf ve Harrânî'nin Tasavvufî Kişiliği," I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran Sempozyumu Kitabı. 636-645 Şanlıurfa: 2017.
- UŞS (Urfa Şer'i Mahkeme Sicilleri).
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*, trc. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Vicdâni, Sâdık. *Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye*, haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el'alâm*. 4 cilt. Beyrut: 1428/2007.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

ABDULLAH ES-SÜVEYDÎ'NİN (ö. 1174/1761) GÖZÜYLE ER-RUHÂ/ŞANLIURFA ŞEHİRİ

Ruha City Through The Eyes Of Abdullah Al-Suveydi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı
ibarca@beu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0003-0835-9061

Atrf@ Barca, İbrahim. "Abdullah es-Süveydî'nin (ö. 1174/1761) Gözüyle er-Ruhâ/Şanlıurfa Şehri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 51- 70.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 13 Ekim 2018 / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 27 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 51- 70
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.470191

Öz

İslâmiyet'in erken dönemlerinden itibaren Müslüman âlimler, seyahatlere çıkmış ve bu seyahatlerinde başlarından geçen olayları, gözlem ve izlenimlerini ya bizzat kendileri ya da başkaları kaleme almışlardır. Seyahatnâme adı verilen bu tür eserlerin ortaya çıkmasında dinî ve ilmî sebepler başta yer almaktadır. Ancak bu sebeplere ek olarak devlet tarafından görevlendirilmiş olmak, merak gidermek veya alışveriş yapmak gibi başka sebepler de sıralanabilir.

XVIII. yy'da Bağdat'ta yaşamış önemli bir Osmanlı âlimi olan Süveydî, eda ettiği hac yolculuğu sırasında konakladığı yerleri, orada yaşadıklarını, şahit olduklarını ve izlenimlerini *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı seyahatnamesinde toplamıştır. Bu makalenin birinci bölümünde Süveydî ve onun seyahatnâmesi tanıtılmıştır. İkinci bölümde Süveydî'nin seyahati esnasında konakladığı er-Ruhâ ve çevresi ile ilgili tespitleri, gözlemleri ve izlenimlerine yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde er-Ruhâ ile ilgili yer alan bölümün asıl hali de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyahatnâme, Hac, er-Ruhâ/Şanlıurfa, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, Süveydî,

Abstract

Since the early years of Islam, Muslim scholars have gone on travels and have written about the events, observations and impressions that have taken place in their travels, either on their own or others have written. There are some religious and scientific reasons for the emergence of such works called "Seyahatnâme" (Travel book). In addition, some other reasons can be listed, such as being appointed by the state, curiosity or shopping.

Suveydi, an important Ottoman scholar who lived in Baghdad in the 18th century, collected the places he stayed during his pilgrimage journey, lived there, witnessed and his impressions in his work *en-Nephehâtü miskiyya fir-rihleti Mekkiyye*.

In the first part of this article, Suveydi and his travelogue are introduced. In the second chapter, Suveydi's detections, observations and impression about Urfa and its environs are given. In this section, the original shape of the section related to er-Ruhâ/Urfa is given.

Keywords: Travelogue, pilgrimage, er-Ruhâ/Şanlıurfa, *Nephehâtü miskiyya fidr-rihleti Mekkiyye*, Suveydi.

Giriş

İslâmiyet'in geniş bir coğrafyaya yayılması ile beraber başta Haremeyn ve Kudüs olmak üzere Kutsal İslâm beldelerine yapılan seyahatler artmıştır. Dini saikin yanında ilim talep etmek, devlet tarafından herhangi bir iş için gönderilmiş olmak, merak gidermek ve alışveriş yapmak gibi nedenlerle yapılan bu seyahatlerin sonucunda bazıları, gezip gördükleri yerlere ait gözlem ve edindikleri bilgi ve tecrübelerini seyahatname denilen eserlerde toplamışlardır.

Özellikle Orta çağ'da Müslüman gezginler tarafından önemli seyahatnâmeler kaleme alınmıştır. Volga Bulgar Hanı Almış'ın isteği üzerine Abbâsî Halifesi Muktedir (halifelik yılları: 296-320/908-932) tarafından Slav ülkelerine İslâm'ı yaymak gayesiyle gönderilen heyette bulunan Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs (ö. 310/922'den sonra), seyahatinde Hemezân/Hemedân, Buhâra, Rey, Harzem, Rus ve Slav şehirlerini dolaşmıştır.¹

Ebû Mu'iniddîn Nâsır Hüsrev el-Fârisî'nin (ö. 481/1088) *Sefernâme* adlı eseri, Farsça yazılmış klasik seyahatnâme eserlerindedir. Nâsır Hüsrev, eserinde h. 437 ile h. 444 yılları arasında gerçekleştirmiş olduğu seyahatinde İran, Azerbeycan, Ermenistan, Şam, Filistin, Mısır, Hicaz, Necd ve Güney Irak bölgelerini gezmiştir. Seyahat etmiş olduğu yerleşim yerlerine ait coğrafi, dinî, siyasî, mimarî, ilmî ve kültürel birçok özelliği aktaran Nâsır Hüsrev, seyahati süresince tarih vermeye ve yerleşme yerleri arasındaki mesafeleri belirtmeye özen göstermiştir.²

Ebû Hamîd Muhammed b. Abdirrahîm el-Ğırnâtî (ö. 565/1169) *Ğırnâtî Seyahatnâmesi* diye de bilinen *el-Müğrib an ba'di acâibi'l-Mağrib (Nuhbetü'l-ezhân fî acâibi'l-büldân/Acâibü'l-mahlûkât)* adlı eserinde, Endülüs Ğırnata'dan başlayıp Kuzey Afrika, Arap Yarımadası, İran, Kafkaslar ve Doğu Avrupa'ya kadar Karadeniz'in kuzeyine yapmış olduğu seyahatlerinden edindiği izlenim ve elde ettiği bilgileri aktarmıştır.³

Endülüs Ğırnatalı Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Ken'ânî (ö. 614/1217); Akdeniz sahilleri, Hicâz bölgesi, Şam ve Mısır ile

¹ Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs, *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe*, (Ebû Dâbî: Dâru Süveydâ, 2003), 7; Ahmed b. Fadlân, *İbn Fadlân Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 10.

² Ebû Mu'iniddîn Nâsır Hüsrev el-Fârisî, *Sefernâme*, trc. Abdülvehhâb Terzi, (İstanbul: MEB Şark-İslâm Klasikleri 22, 1967), 12; Ebû Mu'iniddîn Nâsır Hüsrev el-Fârisî, *Sefernâme*, trc. Yahyâ el-Haşşâb, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme el-Mısıriyye li'l-Kitâb, 1993), 43-49.

³ Ebû Hamîd Muhammed b. Abdirrahîm el-Ğırnâtî, *Ğırnâtî Seyahatnamesi*, haz. Fatih Sabuncu, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011), 14.

Anadolu'nun bazı bölgelerine seyahat ettikten sonra, memleketi olan Gırnata'ya dönmüştür. O, yolculuğu boyunca gördüğü önemli doğal ve tarihî yerler, karşılaştığı insanların kültür ve inançları, devletlerin siyasî ve ekonomik durumları hakkında detaylı gözlemlerde bulunmuştur.⁴

Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekir el-Herevî'nin (ö. 611/1215) seyahatlerini içeren *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* adlı eser, önemli seyahatname eserlerindedir.⁵ Bağdat'ta doğan ve Eyyûbiler döneminde yaşamış olan Muvaffaküddîn Ebû Muhammed Abdullatîf b. Yusuf b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 629/1231); Şam, Hicâz ve Mısır'a seyahatler yapmış olan ünlü bir tabip ve eczacıdır. Eserinde gözlem ve tecrübeye büyük önem verdiği hemen fark edilen el-Bağdâdî'nin seyahatleri, *Rihletü Abdüllatîf el-Bağdâdî fi Mısır/Kitâbü'l-İfâde ve'l-i'tibâr fi'l-umûri'l-müşâhede ve'l-havâdisi'l-mu'âyene bi-arzi Mısır* adlı kitapta toplanmıştır. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Mısır ve Nil nehrinin topografik, jeolojik ve coğrafi bazı özellikleri; orada yetişen bitki adları ve onların özellikleri teker teker açıklanarak kaydedilmiştir. O, bu bölümde Mısır bölgesinde yaşayan hayvanları; piramitler başta olmak üzere Mısır'daki tarihî eserleri, mimari yapıları ve gemileri ve Mısır'a özgü yemek çeşitlerini ele almıştır. Eserin ikinci bölümünde Nil suyunun artması ve azalması, bu olayın sebep ve etkileri açıklandığı gibi, 595- 600/1198-1203 yılları arasında müellifin Mısır'da gözlemlediği bazı olay ve durumlar da kaydedilmiştir.⁶

İslâm dünyasının büyük tarihçisi ve meşhur seyyahı Muhammed b. Abdillâh İbn Batûta (ö. 779/1377), 725/1324 yılında Kuzeybatı Afrika'da bulunan Tanca'dan başlayan yolculuğu esnasında Orta Afrika, Mağrib, Mısır, Şam, Hicâz, Irak, Fars, Yemen, Bahreyn, Türkistan, Tataristan, Mâverâünnehir, Hindistan, Çin ve Java Adaları'nı dolaşmıştır. 27 yıl süren bu seyahatlerinin ardından Muhammed el-Cizzî onun seyahat notlarını kitaplaştırmıştır.⁷

⁴ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Ken'ânî, *Rihletü İbn Cübeyr*, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.), 150-154.

⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekir el-Herevî, *el-İşârât ilâ marifeti'z-ziyârât*, thk. Alî Ömer, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 3.

⁶ Muvaffaküddîn Ebû Muhammed Abdüllatîf b. Yusuf b. Muhammed el-Bağdâdî, *Rihletü Abdüllatîf el-Bağdâdî fi Mısır/Kitâbü'l-İfâde ve'l-i'tibâr fi'l-umûri'l-müşâhede ve'l-havâdisi'l-mu'âyene bi-arzi Mısır*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1998), 18; Mahmut Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 1: 255.

⁷ Muhammed b. Abdillâh İbn Batûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve acâibi'l-emsâr*, (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, trz.); Muhammed b. Abdillâh İbn Batûta, *İbn Batûta Seyahatnamesi*, trc. A. Sait Aykut, 2 Cilt, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 5.

Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406); Endülüs'ten başlayarak Kuzey Afrika ülkeleri ve Hicâz'a yapmış olduğu seyahatlerden edindiği izlenimlerini aktarmış olduğu eserinin başında, kendisinden ve ailesinden detaylıca bahsetmiştir. Daha çok yaşadığı ve gezdiği dönemdeki siyasi olaylara değinse de o, eserinde eğitim ve sosyal hayata dair gözlemlerini de aktarmıştır.⁸

Süleymân et-Tâcir ve Ebû Zeyd el-Hasen es-Sîrâfî Miladî IX. yy.'ın ortalarında kaleme alınan *Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind* adlı eserde Çin ve Hint ülkelerine yapılan seyahatlardan elde edilen gözlem ve bilgiler aktarılmıştır.⁹

Abdülgânî b. İsmâil b. Abdilganî b. İsmâil en-Nâblusî (ö. 1143/1731), *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-rihleti't-Trâblusiyye* adlı eserinde, 1012/1700 tarihinde Dimaşk'ten Trablus'a yapmış olduğu seyahati boyunca uğramış olduğu beldelerin medrese gibi eğitim kurumları, cami gibi ibadet mekânları, hamamları ve misafir kaldığı evlerde gördüğü kitaplar hakkında kendi gözlemlerine dayanarak bilgiler vermiştir.¹⁰

Osmanlı dönemi önemli seyyahlarından Muhammed Zillioğlu Evliya Çelebi (ö. 1095-1096/1684), Medine ve Mekke dâhil olmak üzere gezip gördüğü Anadolu, Rumeli, Eflak-Boğdan, Bosna Hersek, Kırım, Gürcistan, Azerbeycan ve İran-İrak gibi bölgelerdeki birçok yerleşim yerini birçok değişik özellikleri ile seyahatnamesinde zikretmiştir.¹¹

Seyahatnâme türünden eser veren İslam âlimlerinden birisi de miladî XVIII. yüzyılda yaşamış Süveydî'dir. I. Mahmud döneminde 23 yıl Bağdat valiliği yapan Ahmed Paşa ile sıkı bir dost olan es-Süveydî, İran Avşar İmparatorluğu Hükümdarı Nadir Şah'ın Necef'te Şîî ve Sünnî mezhepleri arasında yakınlaşma ve ittifak için tertip ettiği kongreye Osmanlı Devleti'ni temsilen görevlendirilmiştir. O, bu görevini başarı ile bitirdikten sonra şükran-ı nimet babında bir hac yolculuğuna çıkmıştır.¹²

Söz konusu hac yolculuğu sırasında birçok İslam beldesine ve yerleşim yerine uğramış olan es-Süveydî, oralarda gördüklerini ve şahit olduklarını

⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Rihletü İbn Haldûn*, thk. Muhammed b. Tâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 221.

⁹ Süleymân et-Tâcir, *Doğunun Kalbine Seyahat*, trc. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012); Osman Cilacı, "Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 1: 493.

¹⁰ Abdülgânî b. İsmâil b. Abdilganî b. İsmâil en-Nâblusî, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-rihleti't-Trâblusiyye*, thk. Heribet Bûsa, (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye), 1-2, 72-73, 80-89.

¹¹ Muhammed Zillioğlu Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Mumin Çevik, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), IX: 5972-6002, 6002-6096.

¹² Abdullah b. Hüseyin b. Merî b. Nâsır el-Bağdadî es-Süveydî, *el-Hucecû'l-kat'iyye li't-tifâki'l-fraki'l-İslâmiyye*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Halebiyye, 1323), 2-30.

en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye adlı eserinde toplamıştır. Süveydî'nin bizzat kendisi mukaddimesinde kendisinden önceki âlimlere uyararak söz konusu hac yolculuğu zarfında yaşadıklarını, gördüklerini, izlenimlerini ve başından geçenleri kayıt etmiştir.¹³

1. Abdullah es-Süveydî ve en-Nefhatü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye Adlı Eseri

1.1. Abdullah es-Süveydî

Tam ismi es-Seyyîd Ebü'l-Berekât Cemâlüddîn Abdullah b. Mellâ Hüseyin b. Merî b. Nâsirüddîn es-Süveydî el-Bağdadî eş-Şafiî el-Abbâsî olan müellif,¹⁴ 1104/m. 1692 senesinde Bağdat'ın batısında bulunan Kerh mahallesinde dünyaya geldi. Beş yaşında iken babası Mellâ Hüseyin'i kaybeden Süveydî'yi amcası Şeyh Ahmed b. Süveyd es-Sufî himayesine aldı. Bu amcası tarafından kendisine hat dersleri verilen ve küttaba gönderilen Süveydî, Maveraünnehirli Şeyh Abdurrahman b. Şeyh Mahmud'un yanında Kuran'ı Kerim'i baştan sona okudu, ondan tecvid ve hat dersleri de aldı. Bundan sonra Süveydî, sırası ile Bağdat'taki el-Ömeriye, el-Mercâniye ve el-Ahsâiyye medreselerinde dersler aldı. 1716 yılında 23 yaşındayken Musul'a gidip orada aklî ve naklî bazı ilimlere ait dersler aldı. 13 ay gibi bir müddet Musul'da ikamet eden Süveydî, akabinde kendi şehri Bağdat'a döndü.¹⁵

Süveydî, birçok ilim dalında döneminin önemli âlimlerinden istifade etmiş, dersler ve icazetler almıştır. Hadis ilminde kendilerinden dersler ve icazetler aldığı bazı hocalarının isimleri şöyle zikredilebilir: Ebü't-Tayyîb Ahmed b. Ebi'l-Kâsim b. Muhammed el-Muhammedi el-Mağribî el-Medenî, Süveydî'nin aynı zamanda amcası olan Şeyh Ahmed b. Süveyd es-Sufî, Şeyh Sultân b. Nâsir el-Hâbü'rî el-Cebûrî eş-Şâfiî, Şeyh Muhammed b. Ukayle el-Mekkî el-Hanefî, Şeyh Ali el-Ensârî, Abdülkadir el-Mekkî el-Hârisî, Şeyh Ebû Bekir Cemâlüşşerîa, Ebû Muhammed Şeyh Hüseyin b. Ömer er-Râvî, es-Seyyîd Mustafâ el-Bekri es-Siddikî, Şeyh Muhammed et-Trablûsî, Şeyh Abdülkerim eş-Şerâbâtî, Şeyh Ali ed-Dabbâğ, Şeyh Muhammed ez-Zemmâr ve Hüseyin Efendî Nazmîzâde. Süveydî, fıkıh alanında Şeyh Muhammed b. Abdurrahmân er-Rahbî; tefsir alanında Hüseyin Efendi Nazmîzâde; tecvid ve kıraat alanlarında Şeyh Ahmed b. Süveyd es-Sufî, Seyyîd Derviş Uşşâkî ve Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Mısırî; kelim alanında Şeyh Fethullah

¹³ Abdullah b. Hüseyin b. Merî b. Nâsir el-Bağdadî es-Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, thk. İmâd Abdüsselâm Raûf, (Ebû Dâbî: el-Mecmeu's-Sekâfi, 1424), 63.

¹⁴ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 64.

¹⁵ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 68, 69, 70.

Mûsulî el-Hanefî ve Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî; nahiv ilmi alanında Şeyh Hüseyin b. Nûh ve Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî; sarf ilmi alanında Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî ve Şeyh Hüseyin b. Nûh; belağat ilimleri alanında Hüseyin Efendî Nazmîzâde ve Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî; va'z ilmi alanında Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî ve Şeyh Yûsuf Efendî; heyet ve usturlab ilimlerinde Selîm Efendî el-Mûsulî; hisab ilminde Şeyh Hüseyin ve Şeyh Sultân b. Nâsır el-Hâbûrî el-Cebûrî eş-Şâfiî gibi âlimlerden dersler almıştır.¹⁶

Süveydî, söz konusu seyahatnâmesinin dışında farklı alanlara ait eserler telif etmiştir. Onun eserlerinden bazılarının isimleri şöyle zikredilebilir: *Ta'likâtün alâ Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye, Enfa'u'l-vesâil fî Şerh'd-delâil; İthâfü'l-habîb alâ Mugni'l-lebîb; el-Cümânât fî'l-İsti'arât; el-Emsâlû's-sâire fî'l-Makâmât; Reşfü'd-darb Şerh-u lâmiyeti'l-Arab; el-Hucecû'l-kat'iyye li't-tifâki'l-fıraki'l-İslâmiyye; Şerhu Sahîhi'l-Buhârî; Esmâu/Fazlü Ehli Bedr; Makâmâtü'l-va'ziyye; Divân, el-Mühâkeme beyne'd-Demâminî ve'ş-Şemmanî ve en-Nefehâtü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiyye.*¹⁷

İlim hayatı boyunca oldukça fakirlik çeken ve maddi sıkıntılar yaşayan Süveydî, o yıllardaki sıkıntılarını şöyle dile getirmiştir: “Günlerce sadece kuru ekmekle yetinirdim, sabunum olmadığı için giydiğim elbiseyi yırtılıncaya kadar giyerdim, bazen saçım öyle çok uzardı ki ben saçımı kesecek bir şey bulamazdım, ihtilam olduğumda kışın soğuk günlerinde bile çok soğuk su ile gusûl abdesti alırdım, kış gecelerinde yatarken yorgansız yatardım ki uykuya dalıp da dersleri mütalaa etmeyi terk etmeyeyim...”¹⁸ Süveydî'nin bu sıkıntılı ve zahmetli dönemi Bağdat'ta Fatıma adında bir hanımla evlendikten sonra nispeten iyileşmiştir. Süveydî'nin kendi deyişiyle onu ilim konusunda teşvik eden ve destekleyen bu hanımdan Abdurrahman, Muhammed Said, İbrahim, Ahmed, Sara ve Safiye adında altı çocuğu olmuştur.¹⁹

¹⁶ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 74-86.

¹⁷ Ebû Ğays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8 cilt, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), IV:80; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4 cilt, (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), II: 233; es-Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 9-19, 63-88; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn fî'z-zeyl alâ keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2 cilt, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), I: 16-17, 125/ II: 286; Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnî's-sânî aşere*, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî), III: 83-86.

¹⁸ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 71.

¹⁹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fî'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 73,74.

1732 yılında İran-Osmanlı savaşı patlak verdiğinde İran-Avşar İmparatorluğunun kurucusu ve ilk hükümdarı Nadir Şah²⁰ (hükümdarlık yılları 1736-1747) Bağdat'ı kuşatmıştı. Bu kuşatma sırasında Abdullah es-Süveydî, evini terk etmediği gibi ailesi ile beraber büyük bir direniş göstermiştir. İran İmparatorluğunun başarısızlığıyla sonuçlanan bu kuşatma sonucunda Vali Ahmet Paşa (ö. 1160/1747),²¹ es-Süveydî'nin şehrin savunması için gösterdiği mücadeleden çok etkilenmiş ve onu çok önemli bir makam olan Necef ve Kerbela Müftüsü olarak görevlendirmiştir. Bu görev dışında es-Süveydî İmam Ebû Hanîfe, el-Mercâniye ve Abdülkâdir Geylânî medreselerinde müderrislik görevlerini de ifa etmiştir. Zamanın en büyük âlimlerinden birisi haline gelen Süveydî, dinî ilimler yanında bazı pozitif bilimlerde de derin ilim sahibi birisi idi. Onun Bağdat'ta neredeyse yok olmak üzere olan kimya ve astronomi gibi ilimleri yeniden canlandığı nakledilmiştir.²²

Nadir Şah'ın Bağdat'ı ikinci kez -yaklaşık 70 gün süren- kuşatması sırasında Süveydî, Nâdir Şah'ın Şîî-Sünnî yakınlaşması çerçevesinde gerçekleştirdiği mezhepleri yakınlaştırma müzakerelerine katılmak üzere Osmanlı tarafından görevlendirilmiş ve bu meyanda Nadir Şah'la da görüşmüştür.²³ Nadir Şah'ın da bizzat katıldığı Necef'te düzenlenen bu kongreye dönemin Şîî ve Sünnî mezheplerine mensup önemli âlimleri iştirak etmiştir.²⁴

Süveydî, bahsi geçen görevini bihakkin ifa ettikten sonra 1157/1744 yılında hac yolculuğuna çıkmıştır. Yolculuğu sırasında birçok şehre uğramış; birçok âlim, edebiyatçı, tasavvuf şeyhi ve diğer ileri gelen önemli insanlarla karşılaşmış ve görüşmüştür. Süveydî, seyahati boyunca gördüklerini, şahit olduklarını ve izlenimlerini *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı eserinde toplamıştır. Hac yolculuğundan sonra Bağdat'a dönen Süveydî, vefatına kadar Bağdat'ta ikamet ederek dersler vermekle ve eser telif etmekle meşgul olmuştur. Nihayet o da her fani gibi 11 Şevvâl 1174 (16

²⁰ Azmi Özcan, "Nâdir Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 32: 277.

²¹ Abdülkadir Özcan, "Ahmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 2: 111.

²² Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 68,71, 72.

²³ Osmanlı ve İran ulemâsı arasında 1159'da (1746) Necef'te müzakereler yapılmış, bir mutabakat metni imzalanarak İranlıların Hz. Peygamber'in ashabına kötü atıfta bulunmaması, Osmanlıların da İran Şîî inancını İslâm dairesinde görmeleri hususunda anlaşma sağlanmıştır. 1159 (1746) tarihli anlaşma metninde İranlıların dört halifeyi hayır ve dua ile anacakları ibaresi de yer almıştır. Bk. Özcan, "Nâdir Şah", 32: 277.

²⁴ Abdullah b. Hüseyin b. Merî b. Nâsır el-Bağdadî es-Süveydî, *el-Hucecü'l-kat'iyye li't-tifâki'l-firaki'l-İslâmiyye*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Halebiyye, 1323), 2-30.

Mayıs 1761) Cumartesi günü Bağdat'ta vefât etmiş ve Maruf-u Kerhî'nin mezarının yanındaki bir mezara defnedilmiştir.²⁵

1.2. en-Nefhatü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye

Süveydî bizzat mukaddimesinde *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı eserini 53 yaşında ve hicri 1157 yılında kaleme aldığını belirtmiştir. Bunun yanında yine mukaddimesinde, geçmişte yaşamış âlimlerin gerçekleştirmiş oldukları seferleri ve seferlerindeki izlenim ve tecrübelerini kayıt etmiş olduklarını ve kendisinin de onlara uyararak seyahatini kitaplaştırdığını zikretmektedir. Eserini iki bölüme ayırdığını belirten es-Süveydî, birinci bölümde kendisinin deyişi ile es-Süyûtî'yi takip ederek hal tercümesini bizzat kendisi kaleme almıştır. Bu bölümde 30 sayfa hal tercümesini aktaran Süveydî, ayrıca hocalarını, okuduğu eserleri ve kendisine verilen icazetleri de detaylı bir şekilde kaydetmiştir. İkinci bölümü ise 1744 yılında gerçekleştirmiş olduğu hac yolculuğuna ayıran es-Süveydî, seyahati esnasında Bağdat, Musul, Halep, Dımaşk ve Mekke-Medine güzergâhı üzerinde bulunan birçok köy, şehir ve bölgeye ve yolculuğu boyunca şahit olduklarına ve izlenimlerine ait bilgiler sunmuştur.²⁶

Süveydî, söz konusu hac yolculuğuna çıkmak için 18 Rebiülevvel 1157 Cumartesi gününde Bağdat Valisi Ahmed Paşa'dan da izin almıştır. Zira o dönemlerde müderrislik ve imam hatiplik görevinde bulunanların böylesi durumlarda validen izin almaları gerekiyordu. İzin mektubun başında Vali'yi anlatan ve beyitlerinin sonunu "dal harfi" ile sonlandıran uzunca bir kaside de kaleme almıştır.²⁷

Söz konusu seyahatnamede yer alan bazı şehir, kasaba ve köy gibi yerleşim yerleri ile yeryüzü şekillerinin isimleri şöyle sıralanabilir: Telkûş, Nehru'l-Hüseyinî, Hamârât, el-Ferhâtiyye, el-Muhâdir, Müheycir, el-Âşık, Medînetü'l-Mansûr, Tikrit, Vâdi'l-Furs, Kızılhân, el-Ğurâbî, el-Belâlik, el-Hanuka, el-Kayâra, el-Mesâyid, Hammâm-ı Ali, el-Mûsul, Bâdûş, Eski Mûsul, Telmûs, Ayn-ü Zâl, Safiye, er-Rumeyle, Eznâvûr, Nusaybin, Karadere, Düneysir, Meşkûk, Dedekarhin, el-Atşânü't-Tavîl, Aslancaiyî, Merc-u Reyhân, er-Ruhâ, Süruç, el-Cübcîlî, el-Bîre, el-Kirmûş, Sâcûr, el-Bâb, Halep, Bustân-ı Hüseyin Paşa el-Kazûkçî, Bustân-ı Ağâzâde, Hân Şeyhûn, Ma'arretü'n-Nu'mân, Humus, Hasye, Şemsîn, el-Katîfe, Dımaşk, ez-Zerkâ, el-Ahsâ, el-

²⁵ Süveydî, eserinin başında bazı muhaddislere uyararak kendi hal tercümesini uzun uzadıya bizzat kendisi yazmıştır. Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 64-88.

²⁶ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 88.

²⁷ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 88.

Hicr, Vâdi'l-Kurâ, el-Medîne, Zü'l-Huleyfe, Bedir ve Mekke. Süveydî, eserinde uğradığı ve konakladığı yerlerin coğrafi özelliklerini, su kaynaklarını, iklimini, güzelliklerini ve faziletlerini, o yerler hakkında anlatılan ve rivayet edilen menkıbeleri, fersah ve mil kavramlarını kullanarak uzaklık mesafelerini, isimlerinin kökenini ve okunuşlarını, oralarda yaşayan insanların özelliklerini, meşhur âlimlerini, medrese, mescid, cami, mezar ve hamamları gibi birçok hususu aktarmıştır.²⁸ Süveydî, örneğin hac seyahatinin ilk durağı olan Telkûş hakkında şunları kaydetmiştir: "Bağdat'a 4 fersahlık uzaklıkta olan Telkûş'ta durakladık. Burası Dicle nehrinin batı yakasında kızıl ve dikdörtgen şeklinde küçük bir tepeydi."²⁹

Süveydî, eserinde kendisini misafir eden zatlardan, görüştüğü ve karşılaştığı âlimlerden onlara verdiği veya onlardan aldığı icazetlerden, onların ve öğrencilerinin durumundan, yapılan ilmî müzakerelerden ve soru-cevap etkinliklerinden, ona sorulan sorulardan ve kendisinin bu sorulara vermiş olduğu cevaplarından, ona hizmet eden kişilerden ve yol boyunca geride bıraktığı akraba ve tanıdıklarına yazdığı ve onlardan gelen mektuplardan da bahsetmiştir.³⁰ Örneğin Kethüda Muhammed Paşa'nın oğlu Hüseyin Bey, İsmail Ağa Mirûzâde ve Süveydî'nin oğulları Abdurrahman ve Ebu's-Suûd Muhammed, Süveydî'nin mektuplaştığı önemli zatlardan bazılarıdır.³¹

Süveydî, konakladığı yerlerde kendisine yapılan muamele ve karşılamalara dair olumlu ve olumsuz yargılarını belirtmekten çekinmemiştir. Örneğin Musul valisinin ona karşı göstermiş olduğu konukseverliği övmüştür. Fakat Musul Şâfiî mezhebi müftüsünün onu ziyaret etmemesi üzerine onun hakkında "Allah onun gibilerin sayısını azaltsın, ne kadar cahil ve kaba bir insan ve yanımıza gelmiş olsaydı belki cahilliği ortaya çıkacaktı" demiştir. Yine o şehrin eski ve yeni Hanefî mezhebi müftülerini ayıplamış ve onlar hakkında eserinde olumsuz ifadeler kullanmıştır.³²

Süveydî, seyahati boyunca yapmış olduğu ilmî tartışmalar esnasında özellikle tefsir ilmine ait birçok kaynak adı zikretmiştir. Şiirler eserde önemli bir yer tutmaktadır. Bunun yanı sıra Süveydî, seyahati süresince kendilerine değişik ilimlere ait icazet verdiklerine ve verdiği icazetlere; göndermiş

²⁸ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 90-99.

²⁹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 92.

³⁰ Örnek için bk. Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 126, 127, 136, 144, 145, 195, 199-202, 264, 338,339.

³¹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 92, 96, 265, 267, 268.

³² Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 101-103.

olduğu veya kendisine gönderilen mektupların tamamına eserinde yer vermiştir.³³

Süveydî, gittiği birçok yerde Osmanlı Devleti'ni temsilen görevlendirildiği Necef'teki kongreye dair bilgi vermiştir ve orada geçen tartışmaları nakletmiştir. Zaten o, bu hac yolculuğuna henüz çıkmamışken onun bu kongreye katıldığı ve kongrede Sünnîler için olumlu bir performans gösterdiği birçok yerde duyulmuştu bile.³⁴

Eserde yol üzerinde durup dinlenen her bir yere merhale denmiştir. Merhaleler yani konaklama yerleri bazen Hân Tûmân ve Hân Şeyhûn³⁵ gibi bir han; Bustân-ı Ağâzâde³⁶ gibi bir bahçe; Karniyâ ve Sermîn³⁷ gibi bir köy; Ketifü'l-Âsî³⁸ gibi bir nehrin kenarı veya Dımaşk, Humus ve Halep gibi şehirler olmuştur. Merhale yerine varış ve oradan ayrılış vakitleri de net bir şekilde belirtilmiştir.³⁹ Eserinde faziletine binaen Bedir'e katılan sahâbelerin isimlerini zikreden Süveydî, ziyaret ettiği sahabe mezarlarını da aktarmıştır.⁴⁰

Süveydî, eserini ise şu cümleleri ile hitama erdirmiştir: “es-Seyyîd el-Hasîb es-Seyyîd Ahmed eş-Şerâbâtî, benden her gün okuyacağı bir salavat istemiştir. Ben de ona şu salavatı okumasını tavsiye ettim: “Allahım! Muhammed'e ve onun âline senin razı olacağın ve onların hakkının da eda olunacağı bir salat ile salat et ve ona vadettiğin vesile ile makamı ver. Bizim adımıza onu layık olduğu bir şekilde mükâfatlandır ve yine bizim adımıza onu ümmeti adına en güzel şekilde mükâfatlandırılan bir peygamber gibi mükâfatlandır. Onun kardeşleri olan peygamber ve salih kimselere de salat et. Ey Merhamet edenlerin en merhametlisi!” Ben, es-Seyyîd el-Hasîb es-Seyyîd Ahmed eş-Şerâbâtî'ye bu salavat için icazet verdim. Allah bizi ve onu razı olduğu ve sevdiği işlere muvaffak kılsın. Ben ona bu salavatı edebildiği kadar her gün ve gece okumasını önerdim. Fakat o özellikle Cuma gecesi ve gününde bu salavata yoğunlaşıyordu.

Bunu Fakir Ebü'l-Berekât Abdullah es-Süveydi yazmıştır. Allah onu başışlasın âmin. Burada artık yolculuğu bitireceğiz. Zira geriye artık Bağdat'a bir kara yolumuz kaldı. Bu yolda artık ne bir köy ne de meşhur bir yer bulunmamaktadır. Allah bizim amellerimizi ona itaat ile sonlandırсын, bizi

³³ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 98, 260-264.

³⁴ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 101.

³⁵ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 210, 213.

³⁶ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 130.

³⁷ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 207, 210.

³⁸ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 212.

³⁹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 211.

⁴⁰ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 222, 238.

maksadımıza erişirsin, fazlı ile durumumuzu güzelleştirsin, günahlarımızı affetsin, fazlı, keremi ve emniyeti ile korkularımızı gidersin ve ayıplarımızı örtün âmin. Allah'ın en yüksek salâtı, en bereketli ve yüce selâmı yarattıkları içinden seçtiği ve kulları arasında has kıldığı Seyyidimiz ve Habibimiz Ebü'l-Kâsım Muhammed'e olsun. Zira o en yüce kabileden en şerefli nesil için seçilmiştir. Yine Allah'ın en yüksek salâtı, en bereketli ve yüce selâmı onun mümtaz ve pak âli ile ashabına ve onların yolunda gidenlere ve onlara benzeyenlere olsun. Gizli ve açıkta, başta ve sonda Allah'a hamd olsun.⁴¹

Dünyanın değişik kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı eserin 2003 yılında imâd Abdüsselâm Raûf tarafından tahkikli neşri yapılmıştır.⁴²

2. er-Ruhâ

Süveydî'nin beraber yolculuk yaptığı hac kafilesi, Musul ve Şengal üzerinden Anadolu topraklarına girmiştir. Önce Nusaybin'de konaklayan kabile akabinde Karadere, Düneysir/Kızıltepe, er-Ruhâ, Suruç ve el-Bîra'ya/Bilecik'e uğramıştır. Süveydî, üç gün konakladıkları Nusaybin hakkında şunları kaydetmiştir: "Havası, toprağı ve suyu kötü bir köy ve yerdir. Hummadan dolayı bu köyün ahalsinin yüzleri sararmış ve neredeyse bu köy yok olacak bir haldedir. Ne cemaat var ne de Cuma var. Bu köyün sakinleri, kemalat ve faziletlerden hatta tüm insani hasletlerden mahrumdurlar... Bu yerden bizi kurtardığı için Allah'a hamd olsun."⁴³

Nusaybin'den sonra kabile, bugün Midyat ile Nusaybin arasında akan en büyük akarsu olan Karadere'ye uğramışlar. Karadere'nin Dara şehrinin yukarısında olduğunu zikreden Süveydî, burada Karadere adında bir köy de olduğunu zikretmiştir.⁴⁴

Karadere'den sonra Düneysir'e/Kızıltepe'ye kafilesi ile beraber ulaşan Süveydî, Türklerin burayı Koçhisar olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir. Süveydî, Kızıltepe hakkında şunları kaydetmiştir: "Burası tarihî bir yerleşim yeridir. Ancak şimdi burada az sayıda hane bulunmaktadır. Ne cuma var burada ne de cemaat. Ama havası mutedil, suyu tatlı ve hafif, toprağı da verimlidir. Buranın çok güzel ve geniş dünya harikası bir camii vardır. Ancak kubbenin yarısı düşmüş diğer yarısı da yıkılmaya yüz tutmuştur. Ben, o camiye girdim. Çok güzel olan mihrabının üzerinde Arapça Küfî yazılar vardı.

⁴¹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 356.

⁴² Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 64.

⁴³ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 114.

⁴⁴ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 115.

Ayrıca Sultan Halid b. Eyyûb'un ismi de yazılıydı. Caminin yüksek duvarlarla çevrili oldukça büyük bir sahnı vardı. Burada Halep'teki el-Camii'l-Kebir camisinin minarelerine benzer iki yüksek ve şahane minare de vardı. Bu minareler Halep'tekilerden daha sağlam ve güzeldi. Ve yine şehrin ortasında camisi yok olmuş bir minare vardı. Bu yıkılmış caminin yerinde evler yapılmıştı.”⁴⁵

Kafile, Düneysir'den sonra Meşkûk dağları, Dede Karhin türbesi, Atşân-ı Tavil tepesi, Aslan çayı vadisi ve Merc-u Reyhân güzergâhlarını takip ederek er-Ruhâ'ya varmışlardır.⁴⁶

Süveydî, Merc-u Reyhân denilen ve içinde oldukça tatlı bir suyu olan yerde bineklerin dinlenmesi için bir günlük bir istirahatten sonra er-Ruhâ'yı ziyaret etmiştir. Bu beldenin birçok özelliğinden etkilenmiş ve bu şehir için sözlerinin hemen başında dua etmiştir:

“Merc-u Reyhân'dan sonra er-Ruhâ şehrinde konakladık. Havası güzel, suyu tatlı, bahçeleri ve birçok değişik meyve veren ağaçlara sahip bu şehrin ahalisi de güzel ahlak ve faziletlerle donanmıştır. Öyle ki burada ilim, din, esenlik ve hayır her tarafta kendisini göstermektedir. Yüce Allah, bu şehrin güzelliklerini artırsın ve sevinçler vererek bu şehri muhafaza buyursun.”⁴⁷

er-Ruhâ'ya vardığında bir veba salgınının orada vuku bulunduğunu öğrenen Süveydî, onların geldiği gün bu salgının sona erdiğini belirtmiştir. Ayrıca es-Süveydî, eseri boyunca bu şehir için olduğu gibi diğer yerler için de varış ve ayrılış zamanını net bir şekilde beyan etmeye çalışmıştır:

“Cemaziyülevvel ayının çarşambaya denk gelen 20. Günü er-Ruhâ'ya vardık. Şehrin hemen dışında Cerîd denilen meydanda çadırımızı kurduk. Allah'a hamd olsun ki, biz oraya geldiğimiz gün orada baş göstermiş olan veba salgını sona erdi.”⁴⁸

es-Süveydî seyahati boyunca bir çok İslâm beldesini ziyaret etmiş olduğu halde er-Ruhâ için ahali ve şehir olarak İslâm beldelerinin en güzeli nitelendirmesinde bulunmuştur. Bunda er-Ruhâ yöneticilerinin ve ileri gelenlerinin onu iyi bir şekilde ağırlaması da etkili olmuştur:

“Perşembe günü er-Ruhâ'nın içine girdik, hanlarını, sokaklarını, hamamlarını ve evlerini dolaştık. Gerçekten orası sakinleri ve meskenleri ile İslâm beldelerinin en güzeliydi.”⁴⁹

⁴⁵ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 115-116.

⁴⁶ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 116.

⁴⁷ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 117.

⁴⁸ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 117.

⁴⁹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 117.

Gördüğü hataları ve eksiklikleri es geçmeyen, kendi görüşlerini belirtmekten çekinmeyen es-Süveydî, bu şehirdeki meşhur medreseyi ziyaret ettikten sonra müderrisi eleştirmiş ve Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer ile ilgili farklı görüşünü beyan etmiştir:

“er-Ruhâ valisi Vezir Ahmed Paşa Hammaloğlu'nun medresesine gittik. Bu medresede çok güzel bir cami ve bahçe vardı. Bu medresenin müderrisi dışında hiçbir kusuru yoktu. Halilü'r-Rahmân denilen küçük gölü ziyaret ettik, bu gölün içinde oldukça çok sayıda balık yaşıyordu. Burada yaşayan ahali, bu suyun Hz. İbrahim'in ateşe atılması esnasında ortaya çıktığına inanıyorlardı. Ayrıca iki dikili taş gördüm ki, buranın ahali bu ikisinin Hz. İbrahim'in -salât ve selam onun ve bizim Peygamberimizin ve diğer tüm peygamberlerin üzerine olsun- atıldığı mancınık suretinde olduğuna inanıyorlardı. Ancak Kadı Beyzâvî'nin *Tefsiri*'nde ve diğer bazılarının eserlerinde zikredildiğine göre Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer Babil bölgesinde bulunan Kûtâ/Küsâ denilen şehirdir. Yüce Allah, en doğrusunu bilir.”⁵⁰

er-Ruhâ'nın bazı âlim ve abid kimseleri ile görüşmelerine değinen es-Süveydî, onlarla aralarında geçen ilmî tartışmalara da yer vermiştir:

“Cuma namazını sözü geçen o medresenin camisinde eda ettik. Akabinde cami imam hatibi salih, abid ve âlim bir zat olan Muhammed Efendi ile buluştuk. Gerçekten o, bize oldukça misafirperver davrandı, bize adeta talebenin hocasına gösterdiği gibi ihtiram gösterdi. Biz ondan dua istedik. Yüce Allah, ona hayırlar ve güzel makamlar nasip etsin. Biz çadırımızdayken er-Ruhâ'nın âlimi, allamesi ve en büyük ilim adamı Kâtibü'l-Arabiyye Medresesi'nin Müderrisi Halîmzâde Hasan Efendi el-Mansûrî bizi ziyaret etti. Bizim yanımızda gayet mütevazı ve edepli bir şekilde oturdu. Bizden Acem âlimlerle yapmış olduğumuz diyalogları ona anlatmamızı istedi, biz de ona o diyalogları anlattık. Bizi saygı ile dinledi. En sonunda bizden dua istedi. Yüce Allah, onu tüm belalardan muhafaza buyursun. Onun bizi ziyaret etmesinin ikinci günü biz de onu medresesinde ziyaret ettik. O, bize bir hayli ikramda bulundu ve bize saygıda kusur etmedi. Bu ziyarette ona, ben Kadı Beyzâvî'nin “Yine şöyle derler: “Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık. İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık alevli ateştekiler Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” (el-Mülk 67/10-11) ayetleri bağlamında tefsirinde yazmış olduğu “والتغليب للإيجاز انتهى” “et-Tağlîb li'l-İcâz” ibaresinin manasını sordum. Cemaattekiler Şeyhzâde'nin *Hâşiyesi*'ni ve diğer bazı haşiyeleri

⁵⁰ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 118.

çıkartıp getirdiler ve bu ibare üzerinde konuştular. Ben de onların dediklerine karşılık farklı görüşler öne sürdüm. Aslında Beyzavî üzerine haşiye yazanların hepsi bu ibareyi kendilerince açıklamaya çalışmışlardır. Bazıları buna bir cevap vermeye çalışmış bazıları da bu ibarenin çözülemediğini ikrar etmişlerdir. Mesela Sinan Paşa, Sa'dî Efendi ve el-Hafacî, bu ibarenin eserin çözülemeyen ibaresi olduğunu söylemişlerdir. Bence de gerçek olan bu dedikleridir. Zira ben Acem âlimlerinin bu ibare için 14, Rum diyarı âlimlerinin de 7 farklı ihtimal ileri sürdüklerine şahit oldum, ancak hiçbirisi bu ibare ile ne kastedildiğini tam olarak ifade etmiyordu. Yüce Allah, en doğrusunu bilir. Bu konuya ileride değinilecektir. Ziyarette ikinci olarak Beyzavî'nin *Tefsiri*'nde "Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen de mutlaka zalimlerden olursun." (el-Bakara 2/145) ayeti ile ilgili "أكّد تهديده من عدة وجوه" "ekkede tehdihehu min iddeti vucuh" "tehdidini birçok vecihle tekitli kıldı" cümlesinin yer aldığını zikrettim. Ben İsmâ'ın *Haşiyesi*'nde bununla ilgili olarak yazılan "ولو جعل كنت بمعنى صرت لكان أعلى كعباً" "Ve lev cuile kuntu bi mana sırtu lekane a'la ka'ben" cümlesinin manasını sordum. O, ne kadar düşündüyse de cevabı bulamadı. Nihayetinde ben sorunun cevabını verince buna çok sevindi ve bu cevabı oldukça beğendi. Ziyaretimiz esnasında onun hüccesinde aklî ve naklî ilimlere istidatları bulunan birçok talebesi de vardı. Bu talebeler kalkıp benim elimi öptüler ve benden dua talep ettiler. Yüce Allah, bize ve onlara lütuflar ihsan etsin.⁵¹

Aynı gün er-Ruhâ Valisi Vezir Ahmed Paşa'nın asil ve değerli oğlu Abdullah Bey, Hasan Efendi ile beraber hepimizi davet edip bize muhteşem bir ziyafet verdi ve oldukça çok ikramlarda bulundu. O, bize başka bir sefer daha ziyafet verdi. Hatta bana bizzat kendisi hizmet etti. Yüce Allah, ona hayırlar ihsan etsin."

Süveydî, seyahatnâmesinde er-Ruhâ şehri ile ilgili bölümü şu sözleri ile hitama erdirmiştir: "Bendeniz er-Ruhâ'da kısa bir süre içinde meşhur oldum, öyle ki orada artık parmakla gösterilmeye başladım. er-Ruhâ, ne güzel bir şehirdi, ahali ne güzel bir ahaliydi. Yüce Allah, orayı hep mamur kılsın ve orayı tüm afetlerden korusun. Biz varış ve ayrılık günleri hariç er-Ruhâ'da yedi gün konakladık. Perşembe'ye denk gelen Cemaziyülevvel ayının 28. günü er-Ruhâ'dan ayrıldık."⁵²

⁵¹ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 118.

⁵² Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 120.

er-Ruhâ'dan sonra Suruç'ta bir vadide tatlı bir suyun ve Türkmenlere ait bir arazi yanında konaklayan Süveydî'nin kafilesi,⁵³ daha sonra el-Bîra'ya (Bugünkü Şanlıurfa'nın Bilecik ilçesi) varmışlardır. Süveydî, el-Bîra hakkında şunları kaydetmiştir: "Buraya el-Bîr'in müennesi olarak el-Bîra denir. el-Bîratü'l-Fürât da denir. Bu küçük şehir Fırat'ın kenarında tarihi bir suru ve güzel bir yapısı olan bir yerdir. Özellikle Fırat kenarındaki yapılar güzeldir. [el-Bîra yani kuyu demektir] Bu isimle isimlendirilmiş olmasının sebebi ise bu şehrin kuyuya benzer derin bir yerde kurulmuş olmasındandır. Bu şehrin ahali yabancılar karşı iyi değildiler. Onlar yabancılardan daha çok bir yabaniilik içindedirler. Onlarda akıl, fikir, kerem ve mürüvvet yoktur. Allah, Müslümanlar arasında onların neslini azaltsın.⁵⁴ el-Bîra'dan sonra kabile, el-Kurmûş ve Sâcûr nehirleri ile el-Bâb köyünde konaklamış ve Halep'e varmışlardır.⁵⁵

الرها

ويليها مرحلة الرها، بضم الراء. وهي بلدة طيبة التربة معتدلة الهواء عذبة الماء، ذات بساتين وأشجار كثيرة الفواكه والثمار. أهلها ذوو أخلاق رضية، ومكارم سمية، بها الدين ظاهر، والعلم زاهر، والصلاح ذائع، والخير شائع، عمرها الله بالخير، وحفظها بأنواع المسرات.

دخلناها يوم الأربعاء العشرين من جمادى الأولى ، وخيمنا في ميدان الجريد في ظاهرها، وكان فيها بقية طاعون فانقطعت ونحن هناك والحمد لله تعالى. دخلنا يوم الخميس داخل البلد، وتفرجنا على أسواقها وخاناتها وحماماتها وبيوتها، فإذا هي أحسن

بلاد الإسلام مساكن وساكنا، ودخلنا مدرسة الوزير واليها أحمد باشا حمّال أو غلي ، وفيها جامع حسن البناء وبستان زاهية زاهرة، و ما في المدرسة عيب سوى مدرستها. وشاهدنا العين المسماة بعين خليل الرحمن، فإذا هي بحيرة ماء فيها سمك كثير، يزعم أهل تلك الناحية أن هذه العين نبعت حين ألقى سيدنا إبراهيم الخليل في النار . ورأيت تمثالين يزعمون أنهما على صورة المنحنيق الذي ألقى فيه (سيدنا) إبراهيم- على نبينا وعليه وعلى سائر الأنبياء الصلاة والسلام- والذي ذكره القاضي البيضاوي في التفسير وغيره: أن المكان الذي ألقى فيه سيدنا إبراهيم كوئا بلدة في إقليم بابل والله تعالى أعلم.

وصلينا الجمعة في جامع المدرسة المذكورة، واجتمعنا بخطيبه العالم الصالح الناسك محمد أفندي، فأكرمنا غاية الإكرام، واحترمنا نهاية الاحترام، وجلس معنا متأدبا أدب التلميذ مع شيخه، وسألنا الدعاء، وفقه الله لصالح الأعمال، وسلك به أحسن الأحوال آمين.

⁵³ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 120.

⁵⁴ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 121.

⁵⁵ Süveydî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*, 121-122.

وجاء إلى زيارتنا ونحن في المخيم عالم الرها وفريدها وفاضلها ووحيدها، العلامة بالإجماع، والفهامة بلا دفاع، سيدي حسن أفندي المنصوري المعروف بمجلىم زاده، المدرس بمدرسة كاتب العربية، فجلس معنا متأدبا متواضعا، والتمس منا أن ننقل له مذاكراتنا مع علماء العجم فنقلناها، وهو مصغ متأدب غاية الأدب، وسألنا الدعاء، حفظه الله من كل بلاء. وثاني يوم زيارته لنا قصدنا زيارته في مدرسته فأكرمنا وأعزنا، وجرت بيننا عبار القاضي البيضاوي الواقعة على قوله تعالى وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ، فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِّقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ حيث قال : والتغليب للإيجاز انتهى. وكنت أنا السائل فأخرج حواشي شيخيزاده وغيرها فتكلموا عليها، فأوردت على ذلك إيرادات سلمها، وهذا الموضوع تكلم عليه جميع محشّي البيضاوي، فمنهم من تمحل له جوابا، ومنهم من استشكله حتى إن سنان باشا في حواشيه وسعدي أفندي والشهاب الخفاجي قالوا: إن هذه العبارة من مشكل هذا الكتاب. قلت: وهذا هو الواقع، فقد رأيت لعلماء العجم نحو أربعة عشر جوابا كلها منظور فيها، ولعلماء الروم نحو سبعة أجوبة منظور فيها، والله تعالى أعلم وسيأتي الكلام عليه أيضا. ثم سألته عن عبارة الملا عصام في حواشي البيضاوي على قول البيضاوي في قوله تعالى وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ حيث قال البيضاوي : أكد تهديده من عدة وجوه فقال عصام: قد عد المحقق التفتازاني وجوه المبالغة من عشرة أوجه، فعدها، إلى أن قال: ولو جعل كنت بمعنى صرت لكان أعلى كعبا، إلى آخر عبارته. فقلت له: ليس لفظ كنت في الآية ولا في عبارة البيضاوي، فتأمل كثيرا واستشكل الأمر فذكرت له الجواب، فطار به فرحا، واستحسنه كثيرا وكان في حجرته تلامذته وكلهم ذوو استعداد في المعقول والمنقول، فقبلوا يدي وسألوني الدعاء، لطف الله بنا وبهم آمين.

وفي هذا اليوم دعانا، ومعنا حسن أفندي، النجيب السعيد عبد الله بك ابن أحمد باشا والي الرها، فأضافنا ضيافة عظيمة، وأكرمنا إكراما جزيلا، وكذا أضافنا مرة ثانية، وخدمني بنفسه، وققه الله للخير. وصار لهذا الفقير في الرها شهرة حسنة بحيث يشار لي بالأصابع، فما أحسنها من بلدة وما أحسن أهلها، عمرها الله تعالى وصانها عن الآفات آمين. وأقمنا فيها سبعة أيام غير يوم الدخول والخروج. وخرجنا منها يوم الخميس الثامن والعشرين من جمادى الأولى

Sonuç

Osmanlı döneminde Bağdat'ta yaşamış önemli bir âlim olan Süveydî, diğer birçok seyahatname türünden eser veren âlim gibi hac yolculuğu esnasında gezip gördüklerini *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı seyahatnamesinde derlemiştir. O, bu eserinin dışında tecvid, nahiv, kelim ve hadis gibi ilimlere ait eserler de kaleme almıştır. Dinî ilimler yanında bazı pozitif bilimlerde de yetkin bir âlim olan es-Süveydî, Bağdat'ta neredeyse yok olmak üzere olan kimya ve astronomi gibi ilimlere önemli katkılar sunmuştur. Döneminde Bağdat'taki İmam Ebû Hanife, el-

Mercâniyye ve Abdülkâdir Geylânî gibi önemli medreselerinde dersler veren es-Süveydî, yeri geldiğinde ailesi ile beraber İran kuşatmasına karşı Bağdat'ın savunmasında bizzat görev almıştır. Dönemin Bağdat valisi Ahmet Paşa ile sıkı bir dostluğu bulunan es-Süveydî, dönemin İran Hükümdarı Nâdirşâh'ın isteği ile Necef'te tertip edilen Şîî-Sünnî diyalog toplantısına da Osmanlıyı temsilen katılmıştır. Söz konusu hac yolculuğunu da hemen bu toplantının akabinde gerçekleştirmiştir.

Süveydî, hac yolculuğu esnasında görüp yaşadıklarını ve izlenimlerini aktardığı *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* adlı eserinde Bağdat ve Mekke arasındaki güzergâhta bulunan birçok yerleşim yerini coğrafi, etimolojik, beşerî ve sosyo-kültürel özellikleri gibi birçok açıdan tanıtmaya çalışmıştır. Müellifin seyahati boyunca yaptığı ilmî tartışmalar, gördüğü ve şahit olduğu olumlu-olumsuz durum ve haller ile o yerlere ait değişik birçok özellik eserde kendisine yer bulmuştur. Yolculuğu esnasında yedi gün konakladığı er-Ruhâ şehri de onun eserinde tanıttığı ve kendisine dair izlenimlerini paylaştığı bir şehirdir.

er-Ruhâ şehriden ve ahalisinin misafirperverliğinden bir hayli memnun kalan es-Süveydî, orayı ve ahalisini İslâm beldelerinin en güzel beldesi ve en güzel ahalisi diye tavsif etmiştir. O, er-Ruhâ şehri ile ilgili olarak sistematik ve özel bir inceleme yapmamış, yedi günlük müddet içinde özellikle onu etkileyen bazı insanlardan, tarihi, dini, ilmi ve coğrafi yerlerden ve onların özelliklerinden bahsetmiştir. Süveydî'nin allame diye nitelendirdiği Kâtibü'l-Arabiyye Medresesi'nin Müderrisi Halîmzâde Hasan Efendî el-Mansûrî ve kendisi adına ziyafet tertipleyen er-Ruhâ Valisi Vezir Ahmed Hammaloğlu'nun oğlu Abdullah Efendî onun övdüğü, Vezir Ahmed Paşa Hammaloğlu'nun Medresesinin Müderrisi ise onun yediği şehir ahalisinden bazılarıdır. er-Ruhâ'ya ayırdığı bölüm içinde bazı âlimlerle yapmış olduğu ilmî tartışmalara, soru ve cevaplara yer vermiştir. Bu zaten eserin tümünde göze çarpan bir önemli unsurdur. Bir de es-Süveydî, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yerin er-Ruhâ olmayıp Babil bölgesinde bulunan Kûtâ/Kûsâ denilen şehir olduğu görüşünde olduğunu söz konusu bölümde beyan etmiştir.

Süveydî, er-Ruhâ'dan önce Nusaybin, Karadere, Düneysir/Kızıltepe ve sonrasında da Suruç, el-Bîra gibi Anadolu'daki bazı yerleşim yerlerine uğramış ve bu yerlerde konaklamıştır. Onun bu yerlere dair anlattıkları bu şehirlerin XVIII. yüzyıl Osmanlı dönemindeki bazı özelliklerini ortaya koymaktadır. Örneğin Süveydî'nin kaydettiklerine göre dönemin Nusaybin beldesi o gün için neredeyse harabe bir şehir görünümünde iken Kızıltepe beldesi ona göre hem daha bayındır hem de daha güzel bir yerleşim yeriymiş. Yine Nusaybin o günlerde ne önemli bir camiye sahipmiş ne de

cemaat oluşturabilecek bir kitleye sahipmiş. Buna karşın Kızıltepe Halep'teki el-Camii'l-Kebir ile boy ölçüşecek ve büyük ihtimalle Eyyûbîlerden kalma bir büyük camiye sahipti.

Kaynakça

- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Cilacı, Osman. "Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 1: 493-494, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Evlîya Çelebi, Muhammed Zillioğlu. *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Mumin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- el-Ğirnâtî, Ebû Hamîd Muhammed b. Abdirrahîm. *Ğirnâtî Seyahatnamesi*. haz. Fatih Sabuncu, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.
- el-Herevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekir el-Herevî. *el-İşârât ilâ marifeti'z-ziyârât*. thk. Alî Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- İbn Batûta, Muhammed b. Abdillâh. *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve acâibi'l-emsâr*. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, trz.; *İbn Batûta Seyahatnamesi*, trc. A. Sait Aykut, 2. Cilt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Cübeyr, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Ken'ânî. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. el-Abbâs. *Rihletü İbn Fadlân ilâ bilâdi't-Türk ve'r-Rûs ve's-Sekâlibe*. Ebû Dâbî: Dâru Süveydâ, 2003; *İbn Fadlân Seyahatnamesi*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Rihletü İbn Haldûn*. thk. Muhammed b. Tâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kaya, Mahmut, "Abdüllatîf el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 1: 254-255, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 cilt, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- el-Murâdî, Muhammed Halîl b. Ali. *Silkü'd-dürrer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşere*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Muvaffaküddîn el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdüllatîf b. Yûsuf b. Muhammed. *Rihletü Abdüllatîf el-Bağdâdî fi Mısır/Kitâbü'l-İfâde ve'l-i'tibâr fi'l-umûri'l-müşâhede ve'l-havâdisi'l-mu'âyene bi-arzi Mısır*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1998.
- en-Nâblusî, Abdülğânî b. İsmâil b. Abdülğânî b. İsmâil. *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-rihleti't-Trâblusiyye*. thk. Heribet Bûsa, Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Nâsır Hüsrev, Ebû Mu'iniddîn Nâsır Hüsrev el-Fârisî. *Sefernâme*. trc. Abdülvehhâb Terzi, İstanbul: MEB Şark-İslâm Klasikleri 22, 1967; *Sefernâme*. trc. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme el-Misriyye li'l-Kitâb, 1993.
- es-Süveydî, Abdullah b. Hüseyin b. Merî b. Nâsır el-Bağdâdî. *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-mekkiyye*. thk. İmâd Abdüsselâm Raûf, Ebû Zâbî: el-Mecme'u's-

- Sekâfî, 2003; *el-Hucecü'l-kat'iyye li't-tifâki'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Mısır: el-Mektebetü'l-Halebiyye, 1323.
- et-Tâcir, Süleymân. *Doğunun Kalbine Seyahat*. trc. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012.
- Özcan, Azmi. "Nâdir Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 32:277, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özcan, Abdülkadir. "Ahmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2: 111, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- ez-Zirikî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 cilt, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

HİNDUİZM'DE GANGA¹ ARTİ RİTÜELİ

Ganga Arti Ritual In Hinduism

Doç. Dr. Nermin ÖZTÜRK

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
nozturk@konya.edu.tr
ORCID ID: 0000-0003-2557-5798

Atıf@ Öztürk, Nermin. "Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2019): 71 - 98.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 17 Ekim 2018 / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 10 Aralık / 10 December 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 71 –98.
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.471817

¹ Hindistan'ın en önemli akarsuyu kabul edilen bu nehir için bizim dilimizde, Batılılardan bize geçtiği şekliyle, "Ganj" kelimesi kullanılmaktadır, fakat onun Hindistan'daki adı Ganges veya Ganga'dır. Bu çalışmada da Ganj yerine Ganga sözcüğü tercih edilmiştir.

Öz

Arti Hinduizm’de Tanrı için yapılan bir ışık sunusudur aynı zamanda pucanın bir bölümüdür. O, Hinduların evlerinde ve tapınaklarında günlük olarak yaptıkları en yaygın ibadetlerden biridir. Arti esnasında yanmakta olan lamba Tanrıyı sembolize eden bir nesnenin önünde dairesel olarak hareket ettirilir. Bu tür lambalar genellikle kilden veya gümüş, bronz, pirinç ve bakır gibi metallerden yapılır. Bu lambalarda en çok tercih edilen yağlar saflaştırılmış tereyağı ve kâfuru yağıdır. Tanrıça Ganga’nın yeryüzündeki müşahhaslaşmış formu olarak kabul edilen Ganga nehri kıyısında yapılan artiye Ganga arti denir. Son zamanlarda bazı önemli dini merkezlerdeki özel organizasyonlar nedeniyle Ganga artinin ünü Hindistan sınırları dışına taşmıştır. Arti sırasında sadece lamba değil başka malzemeler de kullanılır. Hindu inançlarına göre bu malzemeler hem evrenin yaratıldığı beş temel maddeyi, hem de evreni algılamamızı sağlayan beş duyuyu temsil ederler. Ritüelin amacı ise, tıpkı diğer Hindu ritüellerinde olduğu gibi, insan zihnini manevi uyanış için değişip dönüştürerek, Tanrı ile bağlantı sağlamak ve kurtuluşa/mokşaya ulaşmaktır.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, Arti, Ganga Nehri, Sembolizm.

Abstract

Arti is an offering of light for God in Hinduism and is also a part of puja. This ritual is the most common daily worship of all Hindu houses and temples. During arti, the lit lamp is waved with circular movements in front of God’s symbol. This type of lamps is usually made of clay or metals such as silver, bronze, brass and copper. The most preferred oils in these lamps are clarified butter and camphor oil. Arti, that is performed near Ganges river which is considered as the embodiment of Goddess Ganga on earth, is called Ganga arti. Recently, the fame of Ganga arti has spread beyond the borders of India because of the special organizations in some important religious centers. During the arti, not only the oil lamp but also other items are used. According to Hindu beliefs, each of these items symbolizes both the five elements that the universe is created from, and the five senses required to perceive the universe. As in the other Hindu rituals, the aim of this ritual is connecting with God by changing and transforming the human mind and reach spiritual liberation/Moksha.

Keywords: Hinduism, Arti, Ganga River, Symbolism.

Giriş

Ritüeller insan topluluklarını bir arada tutan bağlardır ve şayet bu bunlar ortadan kalkacak olursa insanlar karmaşaya düşebilirler.² Gerçekten de hayatın ister dini ister seküler alanıyla ilgili olsun genel olarak insanlar ilginç bir şekilde ritüellere katılmaktan hoşlanırlar. Bunlar arasında evlilik, sünnet, cenaze, mezuniyet, terfi törenleri ilk akla gelenleridir.

Eliade'a göre aslında her ritüelin bir ilahi modeli/arketipi vardır. Bütün ülkelerdeki ritüellerin temelinde yatan bu teori Hint kutsal kitaplarından Taitiriya Brahmana'da şöyle ifade edilmiştir: "Tanrılar böyle yaptılar; insanlar da böyle yapacaklar."³ O, bütün ritüellerin kökeninde din veya kutsal kavramı olmasına rağmen, bunların çok uzun bir süreç neticesinde başlangıçtaki kutsallıklarından arındırıldıklarını ve modern toplumlarda din dışı özelliklere büründüklerini söyler.⁴

Ritüeller yaygın insan davranışlarından farklıdır. Her şeyden önce resmi olarak şekillendirilmiş, yapılandırılmış ve standartlaştırılmışlardır. Pek çok ritüel davranış, kutsal bir metne dayanır. Şayet tesadüfi olaylar neticesinde yapılmıyorsa genellikle belli bir kutsal zaman ve kutsal mekânla ilişkilidirler. Hiçbir ritüel amaçsız olarak icra edilmez, en azından katılımcılar açısından sembolik anlamlarla yüklüdürler.⁵ Bizim burada ele alacağımız Ganga arti de böyle sembolik anlamlarla yüklü, Hindular açısından oldukça önemli, yabancılar arasında da popüleritesi gittikçe artan bir ritüeldir. Bu yüzden Hindistan'a çalışan seyahat acentaları bir Ganga arti törenine katılmayı tur programlarına almaya özen göstermektedirler.

Doğrudan Ganga nehrinin kendisine yönelerek yapılan tören, bu yönüyle Hinduların bir idol bulundurarak yaptıkları ibadetlerden ayrılır. Nehrin kendisine bir Tanrıça olarak tapınılır. O, gökyüzündeki Tanrıça Ganga'nın yeryüzündeki izdüşümüdür. Çünkü Hindu inançlarına göre gökyüzünde olanın yeryüzünde mutlaka karşılığı vardır. Ünlü Dinler Tarihçisi Eliade'a göre nehirlere bir hiyerofani yani kutsalın dünyadaki görünümü olarak tapınılır. Bu tapınma asla nehrin kendisine değil ama onda tezahür eden bazı niteliklerinden dolayı kutsalın kendisinedir. Nitekim bugün fiziksel, kimyasal ve biyolojik bakımdan insan sağlığını ciddi anlamda tehdit

² James Legge, trans. *The Lî Khî, Sacred Books of The East* series, ed. F. Max Müller (Oxford: Clarendon, 1885), 27: 403.

³ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, trc. Ümit Altuğ, (Ankara: İmge Yay., 1994), 35.

⁴ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 41.

⁵ J.A.M. Snoek "Defining Rituals", *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, ed. Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg, (Leiden, Boston: Brill, 2006), 13.

eden kirlilik boyutuna ulaşmasına rağmen Ganga, dini anlamda önemini hiç yitirmemiştir ve insanlar hala ritüel anlamda temizlik için onun sularına sabah akşam dalmaktadırlar.

Ganga nehri kıyısında Tanrıça Ganga için bireysel olarak yapılan bu ibadet yüzyıllardan beri alışılmış şekilde sürerken, son zamanlarda özellikle bazı önemli dini merkezlerde bir takım organizasyonlara verilmiştir. Bugün bu merkezlerde yapılan artiler, aslına bağlı kalınarak modifiye edilmiş olanlardır. Din adamlarının kostümleri, törenin kendine mahsus koreografisi, müziği, ışık gösterisi ve diğer özellikleriyle ritüel adeta bir sahne gösterisine dönüşmüştür.

Bilhassa özel organizasyonlar tarafından icra edilmeye başlanmasıyla birlikte artan bir ivmeyle dikkatleri üzerine çeken bu ritüeli konu edindiğimiz çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Önce artinin ne demek olduğundan, istilahî anlamından ve günlük ibadetin bir parçası olarak rutinindeki uygulamalarından bahsedeceğiz. Sonra Tanrıça Ganga’nın bir tezahürü olarak Ganga nehrinin dini anlamı ve önemini anlatacağız. Benares’te bizzat izleme imkânı bulduğumuz bir akşam artisindeki müşahedelerimizi Ganga artiyi ele aldığımız üçüncü bölüme katkı sağlaması için paylaşacağız. Son bölümde bu ritüeldeki sembolizmi anlamlandırmaya çalışacağız.

1. Arti

Kısaca ‘ışık sunusu’ olarak tarif edilebilecek bu ritüeli⁶ ifade etmek için günlük dilde *arti*, *aarti*, *arati*, *arati*, *artee* gibi kelimelerin hepsi kullanılabilir. Aynı manayı ifade etmek üzere Sanskritçe’de *aratrik*, *artikya*, *arantikya* ve *maha-nirancana* gibi isimlendirmeler de kullanılmaktadır.⁸ Kelimenin etimolojisiyle alakalı olarak değişik görüşler ileri sürülmektedir. En çok kabul gören görüş onun Sanskritçe’de ışık veya ışık içeren kap/lamba anlamına gelen *aratrika* kelimesinden geldiği⁹ yönündedir. Sanskritçe’de *ratri* gece demektir ve *aratrika* da gece

⁶ John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan, “Introduction”, *The Life of Hinduism*, ed. John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006), 16.

⁷ Lise Winer, *Dictionary of the English/Creole of Trinidad & Tobago: On Historical Principles*, (Quebec: McGill-Queen’s Press - MQUP, 2009), 2.

⁸ Meera Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, (Mumbai: Leadstart Publishing PvtLtd, 2011), 11.

⁹ Klaus K. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, (Oxford: Oneworld Publications), 2003, 24; Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1899), 150.

ibadetlerinde kullanılan lamba veya ışıktır.¹⁰ Diğer bir görüşe göre arti 'zevk almak/haz duymak' anlamındaki *aram* fiilinin kökünden türetilmiştir.¹¹ Bir başka görüşe göre kelime anlamı olarak *arati* 'acıyı alıp götüren' demektir. Bu tören sırasında kullanılan ateşler, dolayısıyla da ışıklar, karanlık ve cehaletin uzaklaştırılmasını sembolize etmektedir.¹² Yine karanlıkla bağlantısı dolayısıyla yapılan başka bir yorum *arati* kelimesinin 'geceden önce' anlamını taşıdığı şeklindedir. Pratik olarak bunu gerçekleştirenler Tanrıya adanmışlığın nuruna kavuşacak ve gecenin karanlığının kendilerine ulaşamayacağı emin bir yerde olacaklardır.¹³ Radhasoami¹⁴ inancına göre bu kelime 'gelmek' anlamındaki *aa* ile 'birleştirilen/karışan' anlamındaki *rut* sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Bu yüzden *arti* kelimesi ruhu, beden ve zihnin pençelerinden kurtarmaya teşebbüs girişimi olarak anlaşılmaktadır.¹⁵ Kelimenin terim anlamına gelince; bir *murtin* yani tanrı/tanrıça imajının önünde, yanmakta olan lambayı (*deepa*)¹⁶ dairesel hareketlerle sallamaktır.¹⁷ Bu imaj; heykel, sembol gibi farklı formlarda veya Ganga nehri gibi doğadan bir görüngü dahi olabilmektedir.¹⁸

¹⁰ Hillary Rodrigues, *Ritual Worship of the Great Goddess: The Liturgy of the Durga Puja with Interpretations*, (New York: SUNY Press, 2003), 190.

¹¹ Rodrigues, *Ritual Worship*, 190.

¹² Pola Churchill, *Shiva Mahavatar Babaji*, (Victoria, BC: Trafford Publishing, 2007), 39.

¹³ Steven Rosen, *Essential Hinduism*, (Westport, CT. Ve London: Greenwood Publishing Group, 2006), 196.

¹⁴ Radhasoami örgütü Shiv Dayal Singh (1818–1878) başkanlığında XIX. yüzyılda Hindistan'ın Agra kentinde ortaya çıkmıştır. Hinduizm'den mi Sihizm'den mi geldiği yoksa Sant Mat (ermişlerin yolu) hareketinin farklı bir versiyonu mu olduğu, yeni bir dini hareket mi veya bir din mi olduğu konusunda hararetli tartışmalar yaşanmıştır. Radhasoami mensupları her ne kadar öncülerinin ve yaşayan guruların yazdıklarına itibar etseler de ortak bir kutsal kitap kabul etmezler; vejetaryen bir diyet uygulamaları ve iffetli bir yaşamın önemine dikkat çekerler, evlilik öncesi seksi ve homoseksüel ilişkiyi kabul etmezler. Günümüzde hem Doğu hem Batı ülkelerinden üç milyonun üzerinde mensubu vardır. Radhasoami kendi içinde alt bölümlere ayrılmıştır. [Pierluigi Zoccatelli, "Radhasoami Movements", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke, (London and New York: Routledge, 2006), 507-509.]

¹⁵ Soamiji Maharaj, Madan Gopal Gupta, *The Quintessential Discourse Radhasoami*, (Agra: M.G. Publishers, 2001), 29.

¹⁶ Bir ışık kaynağı olarak kullanılmak üzere pişmiş topraktan imal edilen küçük çanaklara Sanskritçede *deepa* veya *diya* denir. Bunların içi bir parça pamuk fitil konarak yağ ile doldurulmuştur. [Kamlesh Kapur, *Hindu Dharma-A Teaching Guide*, (Bloomington: Xlibris Corporation, 2013), 358.]

¹⁷ James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, (New York: Rosen Publishing Group, 2002), 1: 15; Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, 24; Walter Hazen, *Inside Hinduism*, (Dayton, Ohio: Lorenz Educational Press, 2003), 11; Karel Werner, *A Popular Dictionary of Hinduism*, (Richmond: Curzon Press, 2005), 24; H. N.

Bir tanrı/tanrıçanın önünde lamba sallama pratiğinin Rama’nın¹⁹ sürgün dönemlerine kadar gittiği söylenir. Rivayetlere göre o, on dört yıllık sürgün döneminden sonra Ayodhya’ya geri dönüşünde şehir halkı tarafından lambalarla karşılanmıştır. O zamandan beri bir tanrı veya tanrıça önünde lamba sallamak halk arasında pek rağbet edilen bir davranış haline gelmiştir.²⁰

Arti bugün neredeyse tüm Hindu ayinlerinin ayrılmaz bir parçasıdır.²¹ Normalde tapınaklarda (*mandir*) veya evlerde,²² gün doğumu ile gün batımında yapılır.²³ Tapınaklarda gün boyunca belli aralıklarla tekrarlanır.²⁴ Tapınağı ziyarete giden birisinin eğitilmiş din görevlileri tarafından icra edilen bu törenlerden birisine rastlaması olasıdır.²⁵ Hindistan’ın güney bölgesindeki tapınaklarda günde altı kereye kadar yapılır.²⁶ Tapınak dışında ise değişik zamanlarda ve değişik vesilelerle yapılması oldukça yaygındır.²⁷ Mesela günlük yaşamda mübarek bir şahsiyetin önünde arti yapılabilir.²⁸ Çok eski zamanlardan beri evine zaferle dönen bir kahramanın,²⁹ kralın, ordu komutanının ve bir bilgenin bu törenle onurlandırılması yaygındır. Düğün esnasında da gelin ve damadın önünde, onlara refah ve mutluluk getirmesi amacıyla icra edilir. Yılın belli zamanlarında kadınlar kocaları için

Chakravarti, “Aratika (Arati)”, *Encyclopedia of Hinduism*, ed. K. L. Seshagiri Rao, Kapil Kapoor, (New Delhi: India Heritage Research Foundation in association with Rupa & Co., 2010), 1: 355.

¹⁸ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 1: 51.

¹⁹ Rama, Ayodhya kralı Dasaratha’nın en büyük oğludur. Tanrı Vişnu’nun yeryüzündeki sekizinci avatarı olarak kabul edilir. Taht mücadelesi yüzünden üvey annesi Kaikeyi’nin çevirdiği entrikalar ile ondört yıl ormanda sürgünde kalır. En eski Hint destanı olan ve “Rama’nın Serüvenleri” anlamına gelen Ramayana destanı onun hikâyesini anlatır. [Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, (Ankara: İmge, 1997), 130-132.]

²⁰ Lalita Prasad Vidyarthi, Makhan Jha, Baidyanath Saraswati, *The Scared Complex Of Kashi*, (New Delhi: Concept Publishing Company, 1979), 46.

²¹ Guy L. Beck, *Sonic Liturgy: Ritual and Music in Hindu Tradition*, (South Carolina: Univ of South Carolina Press, 2012), 66.

²² Ann Lovelace, Joy White, *Beliefs, Values and Traditions: Hinduism : Sanatan Dharma*, (Oxford: Heinemann, 1997), 7.

²³ Dave Symmons, *This is Hinduism*, (Cheltenham: Nelson Thornes, 1998), 34.

²⁴ Heather Elgood, *Hinduism and the Religious Art*, (London ve New York: Cassell), 2000, 37.

²⁵ Rosen, *Essential Hinduism*, 196.

²⁶ Michael York, *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*, (New York ve London: NYU Press, 2003), 100.

²⁷ Symmons, *This is Hinduism*, 34.

²⁸ Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, 24.

²⁹ R. C. Dogra, Urmila Dogra, *Hindu and Sikh Wedding Ceremonies: With Salient Features of Hindu and Sikh Rituals*, (New Delhi: Star Publications, 2000), 39.

ve kızlar erkek kardeşleri için arti yaparlar. Bunun kişiye uzun ömür, mutluluk ve şans getireceğine, ayrıca nazardan koruyacağına inanılır.³⁰

Artinin yapılış nedeni bunlarla sınırlı değildir. Mesela Hindular için Banyan ağacı kutsaldır ve pek çok vesileyle dini törenlerde sıklıkla kullanılır. Bu yüzden insanlar onun dallarını kesmeye başlamadan önce kendisini incitmek zorunda kaldıkları için bağışlanma dilemek amacıyla ağacın önünde arti yaparlar. Çocuklara isim verme törenlerinde hayırlı ve uzun bir ömür için, bir kuyu kazmaya başlamadan önce şanslı olmak için arti yapmak da oldukça yaygındır. Lingayat mezhebinde ise kocası ölen bir kadın cenaze evde durduğu süre içerisinde kocasının ruhunun ruhlar dünyasına girişini engellemek için arti yapar.³¹ Özellikle Hindistan'ın kırsal bölgelerinde halen geçerliliğini koruyan bir geleneğe göre ise genç kızların ilk adetlerini görerek ergenliğe geçtikleri dönemde yapılan bir dizi ritüelin arasında arti de bulunur. Bu işi hane halkından en yaşlı olan kadın yapar, arti lambasını genç kızın önünde dairesel olarak döndürür.³² Yine Hindistan'ın güney bölgelerindeki festivallerde önemli şahsiyetlerin onuruna bu tören gerçekleştirilir.³³

Arti tüm dünyadaki Hindu evlerinde ve tapınaklarında yapılan en yaygın ibadetlerden biridir.³⁴ Çünkü o aynı zamanda pucanın³⁵ önemli bir kısmı³⁶ olarak tanrı veya tanrıçaya sunulan on altı geleneksel sunudan birisidir.³⁷ Hatta Hindistan'da yaygın olarak puca ile eşanlamli kullanılır³⁸

³⁰ Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11.

³¹ Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11, 13.

³² Cybelle Shattuck, *Hinduism*, (London: Calmann&King Ltd., 2003), 82.

³³ Horace Hayman Wilson, *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*, (London: W.H. Allen and Company, 1855), 31.

³⁴ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 1: 51.

³⁵ Hinduizm'de Tanrı tasvirleri önünde yapılan ritüel tapınmaya puca denir.

³⁶ Cath Senker, *Hinduism: Signs, Symbols, and Stories*, (New York: The Rosen Publishing Group, 2009), 20.

³⁷ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 1: 51. Hinduizm'de puca yaparken *murti* olarak adlandırılan Tanrı tasvirleri kullanılır. Eve gelen saygı değer bir misafire nasıl davranılması gerekiyorsa puca boyunca bu tasvirlere o şekilde davranılır. Onlar için yapılan bu hizmet ve sunulara *upachara* denir. Upacharalar büyük bir çeşitlilik gösterebilir de en yaygın olarak uygulananları onaltı tanedir. Bunlar sırasıyla şöyledir. 1- *Avahana*: Soyut ilahi gücün davet edilmesi ve murtinin içine girmesi için dua edilmesi. Çünkü ilahi güç murtinin içine girmediği sürece o sadece sıradan bir nesnedir. 2- *Asana*: Oturacak bir yer sunmak. 3- *Padya*: Ayaklarını yıkamak için su sunmak. 4- *Arghya*: Susuzluğunu gidermek için içecek sunmak. 5- *Achamaniya*: Ağzını çalkalamak için su sunmak. 6- *Snana*: Banyo yaptırmak. 7-*Vastra*: Giydirmek. 8-*Yajnopavit*: Kutsal ip takmak. 9-*Anulepana*: Güzel kokular sürmek. 10-*Pushpa*: Çiçek sunmak. 11-*Dhupa*: Tütsü sunmak. 12-*Dipa*: Yanan bir lamba veya ışık sunmak. 13- *Naivedya*: Yiyecek sunmak. 14- *Namaskara*:

veya pucanın kısaltılmış bir formu olarak bazen tek başına uygulandığı da olur.³⁹ O aynı zamanda *murti*ler için yapılan ritüellerin arasında en önemli olanıdır.⁴⁰

İster tapınakta ister evde yapılsın, bu ritüelin karakteristiği yanmakta olan fitilli bir lambanın saat yönünde döndürülmesidir.⁴¹ Lambanın yapıldığı malzeme ve model değişebilir. Pişmiş topraktan küçük bir yağ çanağı şeklinde olabildiği gibi pirinçten imal edilmiş bir el lambası şeklinde de olabilir.⁴² Lambalarda değişik



nebatî yağlar kullanılabilmesine rağmen tercih edilen yağlar, sembolik özellikleri bakımından çok güçlü olduğundan ötürü, bilhassa kâfuru (*karpura/camphor*) veya saflaştırılmış tereyağıdır (*ghrta/ghee*).⁴³ Törene başlamadan önce lamba şu dua eşliğinde temizlenir: “Sen ki yüce bir nursun, her şeyin aydınlatıcısın, karanlıkları kaldıransın. Sen ki zahirde ve batındaki ışıksın, lütfen bu ışığı kabul et.”⁴⁴

saygıyla selamlamak. 15-*Pradakshina*: Etrafını dolanmak, tavaf etmek. 16-*Visarjana*: Ayrılık, görevin sona ermesi; bir sonraki pucaya kadar ilâhi güç murtiden ayrıldığı için ibadet edenler de ilâhi güce veda ederler. (Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 1: 51)

³⁸ Christopher John Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 68.

³⁹ Stephen Jacobs, *Hinduism Today*, (New York: Continuum, 2010), 29, 153.

⁴⁰ Chakravarti, “Aratika (Arati)”, 355.

⁴¹ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 1: 51.

⁴² Swami Ram Charran, *Garbhadhan Sanskar: Puja Handbook*, (Lulu.com, 2011), 15.

⁴³ Fuller, *The Camphor Flame*, 73; Stephen P. Huyler, “The Experience: Approaching God” *The Life of Hinduism*, ed. John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006), 39.

⁴⁴ Chakravarti, “Aratika (Arati)”, 355.

Her ne kadar artinin anlamı sadece yanmakta olan bir yağ lambasının sallanması olsa da tam artide başka sunular da bulunur.⁴⁵ Tapınaklarda yalnızca tanrı imajları önünde icra edilen artiler ile günlük yaşamda icra edilenler arasında da kısmen farklılıklar vardır.⁴⁶ Özellikle tapınakta yapılan artiler daha teferruatlı ve komplekstir. Buradaki ışık sunuları genellikle çiçekler, sular, tütsü kokuları, çan sesleri, ilahiler ve davul vuruşları eşliğinde icra edilir.⁴⁷ Bunun için ilk olarak din görevlisi *murt*leri hazırlar; onları yıkar, *kumkum* tozu⁴⁸ ve sandal ağacı macunu ile yağlar. Sonra onlara çiçek, koku, yiyecek, su ve diğer sunular sunulur. İbadete katılanlar oturdukları yerden müzik eşliğinde ilahiler söyler, çan çalarlar. Görevli arti lambasını yaktığında cemaat ayağa kalkar.⁴⁹ Lamba genellikle beş ışıklı veya beş fitillidir,⁵⁰ ve törenin adıyla anılan, yani “arti tepsisi” denilen düz, yuvarlak, derin olmayan bir kaba konulur.⁵¹ Bu fitillerin sayısı değişebilir. Tek fitilli lambanın iyi olduğu düşünülür; beş fitilli olan daha iyidir; en iyisi dokuz fitilli olandır.⁵²



Görevli yanmakta olan lambayı sağ eliyle tutarak *murt*ilerin her birinin önünde önce baş, sonra göbük ve en son ayak hizasında dairesel olarak hareket ettirdikten sonra⁵³ cemaate dönerek onların önünde de aynı şekilde döndürür. Her birey avuç içlerini alev üzerine tutar, sonra ellerini yüzüne ve saçlarına sürer.⁵⁴

Evdeki törenler evin belli bir yerinde tanrılar için ayrılmış sunakta

⁴⁵ Swami Atmashradhananda, haz./ed., *Living Imprints of Indian Culture*, (Chennai: Lulu Press, Inc, 2014), 30.

⁴⁶ Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11.

⁴⁷ Elgood, *Hinduism and the Religious Art*, 37; Chakravarti, “Aratika (Arati)”, 355; Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11; Carrie Mercier, *Hinduism for Today*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 22.

⁴⁸ Zerdeçal veya safran bitkilerinden elde edilen kırmızı renkli tozdur.

⁴⁹ Mercier, *Hinduism for Today*, 22.

⁵⁰ Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11; Mercier, *Hinduism for Today*, 22.

⁵¹ Huyler, “The Experience: Approaching God”, 40.

⁵² Chakravarti, “Aratika (Arati)”, 355-356.

⁵³ Huyler, “The Experience: Approaching God”, 39.

⁵⁴ Mercier, *Hinduism for Today*, 23.

gerçekleştirilir. Buradaki lambalar genellikle mabetlerdekilere farklıdır ve tek fitil içerirler.⁵⁵ Evde arti töreni yapmak hane reisinin görevidir. Toplumsal seremonilerde ise bu rol *suhasini* denilen kadınlara verilmiştir. Bunların özelliği kocalarının hayatta olmasıdır, yani dul hanımlara bu iş yaptırılmaz.⁵⁶ Kadınlar ellerindeki beş fitilli lambayı sallayarak arti adı verilen ezgileri okurlar. Bu ezgiler dindar şairler ve ermiş kişiler tarafından derlenmişlerdir.⁵⁷

Arti lambaları normalde yakıldıktan sonra söndürülmezler,⁵⁸ kendi kendilerine sönmeleri beklenir. Bu yüzden onlara törenin süresi göz önüne alınarak yağ konulur. Kâfuru yağı kullanıldığında, yağın kendisini temizleyerek yanmasına izin vermek en iyisidir. Söndürme durumu hâsıl olduğunda, sağ el alevin üzerinde sallanıp rüzgâr yapılarak veya fitilin üstüne bir çiçek kapatılarak söndürülür.⁵⁹ Bazen de yanmakta olan fitilin ucu, bulunduğu kabin içerisindeki yağa batırılmak suretiyle söndürülür. Arti alevleri asla üfleyerek söndürülmezler, çünkü nefesin kirli olduğuna inanılır, bu kutlu bir davranış sayılmaz.

Arti törenini kurallara uygun şekilde yapmak bir hayli zaman aldığından bazen sadece ışık sunusu ile yetinilir. Böyle yapmakla da ritüel yerine getirilmiş sayılır. Çünkü bir ritüelin kısaltılması ve basitleştirilmesi sık rastlanan bir prosedürdür.⁶⁰

2. Ganga Nehri: Tanrıça Ganga'nın Yeryüzündeki İzdüşümü

Hindistan deyince ilk akla gelen özelliklerden biri de Ganga nehridir. Geçtiği kimi yerlerdeki yoğun ölü yakma ve ritüel arınma görüntüleriyle insanların zihninde yer eden bu nehir Hint kültürü ve dindarlığının ayrılmaz bir parçasıdır. O Hindular için hem dini, hem de dünyevi yaşamın merkezindedir.

Ganga nehri orta Himalayalardaki Goumukh buzulundan çıkar, kuzey Hindistan boyunca doğuya doğru akarak Bengal körfezinden denize

⁵⁵ Swami Atmashradhananda, haz./ ed., *Living Imprints of Indian Culture*, 19.

⁵⁶ Sashital, *Worship: Essentials For Puja*, 11.

⁵⁷ Sunita Deshpande, ed., *Encyclopaedic Dictionary of Marathi Literature*, (New Delhi: Global Vision Publishing House, 2007), 1: 31.

⁵⁸ S.K. Ramachandra Rao, *The Agama Encyclopedia: Preparations for Puja*, (Delhi: Sri Satguru, Publ., 2005), 7: 128.

⁵⁹ Subramuniya, *Loving Ganesa: Hinduism's Endearing Elephant-faced God*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998,) 256.

⁶⁰ Jacops, *Hinduism Today*, 29.

dökülür.⁶¹ Fakat Hint dini inançlarına göre onun suları yalnızca Himalayalar'ın en yüksek yerinden değil aynı zamanda en yüksek gökten inmiştir. Bu bağlamda Hindular ona “gökten yeryüzüne giden” anlamında *Ganga* derler ki bu onun Hint mitolojisindeki isimlerinden sadece birisidir.⁶²

Ganga kelimesinin etimolojisi hakkındaki geleneksel ve yaygın görüş onun Sanskritçe ‘gitmek’ anlamına gelen *gam* fiilinden türediği şeklindedir.⁶³ Nitekim onu öven şiirlerde kendisinden ‘hızlı giden’ olarak bahsedilir ve onun akışına, hızına, sularının enerjik hareketlerine vurgu yapılır,⁶⁴ *Skanda Purana*'da ise ‘Şaktinin⁶⁵ sıvı halde müşahhaslaşmış’ diye tanımlanır.⁶⁶ Onun sularının ölümsüzlük nektarı olan *soma*⁶⁷ veya *amrita*⁶⁸ içerdiğine inanılır.⁶⁹

⁶¹ Vedavalli Narayanan, “Ganga”, *Encyclopedia of Hinduism*, ed. K.L. Seshagiri Rao, Kapil Kapoor, (New Delhi: India Heritage Research Foundation in association with Rupa & Co.), 2010, 4: 227.

⁶² Diana L. Eck, *India: A Sacred Geography*, (New York: Harmony Books, 2012), 131, 158.

⁶³ Diana L. Eck “Ganga: The Goddess Ganges in Hindu Sacred Geography”, *Devi: Goddesses of India*, ed. John Stratton Hawley, Donna M. Wulff, (Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998), 144; Diana L Eck, *Banaras: City of Light*, (New York: Alfred A. Knopf, 1982), 215; Shrikala Warriar, *Kamandalu: The Seven Sacred Rivers of Hinduism*, (Mumbai: Mayur University Press, 2014), 37.

⁶⁴ Eck, *Banaras*, 215.

⁶⁵ Şakti enerji kavramı için kullanılan dişil bir kelimedir ve ana Tanrıça olarak müşahhaslaştığı söylenir. Şaktizm mezhebi mensuplarına göre o Tanrı Şiva'nın yaratıcı enerjisidir ve onun eşi şeklinde müşahhaslaşmıştır. Şaktalara göre eğer şaktisi olmasaydı Şiva ceset şeklinde kalırdı. [George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, (Santa Barbara; ABC-CLIO, 2003), 251.]

⁶⁶ Warriar, *Kamandalu*, 37.

⁶⁷ Veda'larda sıklıkla kullanılan *soma* sözcüğü hem bir bitkiyi hem de bununla bağlantılı olarak bir Tanrıyı tanımlar. Kutsal metinlerin ifadelerine göre suyu sıkılarak içilen bu bitkinin halisünasyon özelliği vardır ve dini ritüeller sırasında kullanılır. Rig Veda'da *soma* bitkisinin nasıl yetiştirileceğine, suyunun nasıl ve kimler tarafından sıkılacağına, nerelerde ve niçin kullanılacağına dair detaylı açıklamalar vardır. Zihni değiştirip dönüştürme özelliğinden dolayı alkollü sanılan bu içeceğin aslında bir fermantasyon süreci yoktur, aynı gün sıkılıp içilebilmektedir. Zamanla asli hüviyetini kaybeden bu kutsal bitkinin ne olduğu günümüzde tam olarak bilinmemekte ancak bazı teoriler ileri sürülmektedir. Bunların arasında en ilgi çekici olanlar onun Asya'daki bazı şamanlar tarafından da kullanılan ve Latince adı *Amonita muscaria* olan bir çeşit mantar ya da haşhaş bitkisi olabileceği yönündedir. (Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 2: 659)

⁶⁸ *Amrita* “ölümsüzlük” demektir. Kozmik okyanusun çalkalanması sırasında oluşan bir hayat suyudur. Hinduizm'in kutsal kitapları Veda'larda sıklıkla kullanılan bu kelime yaşam iksiri veya ölümsüzlük içkisi diye bilinir ve *soma* sıvısı için de kullanılır. (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 31.)

⁶⁹ Eck, *India: A Sacred Geography*, 138.

Hinduizm açısından günümüzde oldukça önemli olmasına rağmen bu nehir *Rigveda*’da sadece iki yerde bahsedilir.⁷⁰ Bu durum ülkeye kuzey batıdan gelip yerleşen ve Veda metinlerinin ortaya çıkmasında etkili olan Aryanların bulunduğu bölgeye nehrin uzak olmasıyla açıklanabilir. Zaman içerisinde Aryanların doğuya doğru yayılması sonucu Ganga, Vedalar sonrasında ortaya çıkan dinî metinlerde kutsallık bakımından tüm nehirlerin önüne geçmiştir.⁷¹ Özellikle Puranalar’da onun faziletine ve kutsallığına vurgu yapan pek çok anlatı yer alır. İlgili metinlerde kendisinden “kurtuluş bahşeden veya ruhu özgürlüğe kavuşturan” anlamında⁷² *mokshadayini* şeklinde övgüyle söz edilir.⁷³

Ganga’nın yeryüzüne inişini anlatan hikâyelerin değişik versiyonlarını Hinduların kutsal kitaplarından *Bhagavata Purana* ile *Mahapharata* ve *Ramayana*’da bulmak mümkündür.⁷⁴ Bunların arasında en meşhur olan anlatılardan birine göre Ayodhya krallığı 60.000 oğlu olan Kral Sagara tarafından yönetiliyordu. Kral bir gün diğer krallıklara karşı üstünlüğünü göstermek için *Asvamedha Yagna*⁷⁵ yani at kurban etme töreni yapmaya karar verdi. Bu ritüel onun yeryüzündeki en iyi damızlık atı kurban etmesini gerektiriyordu. Kural olarak eğer birisi kralın otoritesine meydan okumak istiyorsa bu atı durdurmalı ve kralla çarpışmalıydı.⁷⁶ Ülkenin dört bir yanını dolaşmak üzere serbestçe otlığa bırakılan bu hayvanı kralın askerleri ve

⁷⁰ Rig Veda X.75.5’de Ganga’dan direkt olarak, VI. 45.31’de dolaylı olarak bahsedilir. [Hervey De Witt Griswold, *The Religion of the Rigveda*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishe, 1971), 29; Rana P. B. Singh, Oskar Spate, David Sopher, *Uprooting Geographic Thoughts in India: Toward Ecology and Culture in 21st Century*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 141.]

⁷¹ V.K. Agnihotri, ed., *Indian History*, (New Delhi: Allied Publishers 2010), A-120.

⁷² Baidyanath Saraswati, *The Spectrum of the Sacred*, (New Delhi: Concept Publishing Company, 1984), 161.

⁷³ Warrier, *Kamandalu*, 37.

⁷⁴ David Leeming, *A Dictionary of Asian Mythology*, (Oxford ve New York: Oxford University Press USA, 2001), 46; Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, 137.

⁷⁵ Vedik zamanların Ashvamedha Yagna olarak bilinen bu kurban ayininde krallığa ait seçme bir at bir yıl süreyle gezip dolaşması için doğaya salınır, at istediği gibi serbestçe dolanırken kralın savaşıları müdahale etmeden ona eşlik ederlerdi. Bu arada atın rakip ülkelerin topraklarına girme veya düşmanla karşılaşma ihtimali söz konusuydu. Böyle bir durumda kralın askerleri atı korumak için savaşırlardı. Bir yılın sonunda at hala düşman tarafından yakalanmamış veya öldürülmemiş ise yeniden kralın sarayına dönmesi için yönlendirilir ve kurban edilir, kral da bir “çakravarti” olarak ilan edilirdi. [Nanditha Krishna, *Sacred Animals of India*, (New Delhi: Penguin Books, 2010), 150.]

⁷⁶ Philip Wilkinson, *Myths & Legends: An Illustrated Guide to Their Origins and Meanings*, (New York: DK Publishing, 2009), 208.

brahminler de izlerler, hayvanın tezeklediği yerde brahminler ateş kurbanı icra ederlerdi.⁷⁷

Hikayeye göre Tanrı İndra, Sagara'nın kurbanlık atını pervasız bir şekilde çevrede dolaşırken görünce onu bilge Kapila'nın inziva yerine saklar. Bir süre sonra atın kaybolduğunun farkına varan kral derhal onun bulunup



getirilmesi için tüm oğullarına emir verir. Oğulları atı Kapila'nın mahallinde bulurlar ve onun çaldığını düşünerek kendisine hakaret etmeye başlarlar. Bu duruma çok öfkelenen Kapila bakışlarıyla yakarak onları küle çevirir. Kral Sagara oğullarının ruhlarını özgür bırakması için Kapila'ya yalvarır. Bunun üzerine bilge onların ancak gökte akan kutsal nehir Ganga'nın yeryüzüne inip küllerini yıkaması halinde özgürlüğe (mokşa) kavuşacaklarını söyler.⁷⁸

Sagara'nın üçüncü kuşaktan torunu olan Bhagiratha'ya gelene kadar bu işi kimse başaramaz. Bhagiratha güvenilir bir başkana krallık görevini devrederek nefis terbiyesi için zahidane bir yaşam sürmek amacıyla Himalayalar'a gider. Uzun yıllar münzevi bir hayat yaşadktan sonra⁷⁹ Tanrı Brahma ve Şiva'nın lütfuna mazhar olur. O da atalarının kurtuluşu için Ganga'nın yeryüzüne inmesine izin verilmesini ister. Tanrılar bunu severek kabul ederler fakat ona bu nehrin yeryüzündeki nehirlerin aksine çok güçlü olduğunu ve çok şiddetli aktığını söylerler. Onun gökteki haliyle yeryüzünde akmasına izin vermek pek çok felakete yol açacağından Ganga'nın akışı bir şekilde kontrol altına alınmalıdır. Nihayetinde Tanrı Şiva bu iş için ikna edilir ve Ganga'yı başının üzerine almaya razı olur. Ganga onun saç topuzunun arasından geçerek yeryüzüne akacaktır, böylece hızı ve

⁷⁷ Ali İhsan Yitik, "Biruni'nin Kaleminden Hinduizm", *Milel ve Nihal*, 10/3 (Eylül-Aralık, 2013): 180.

⁷⁸ Wilkinson, *Myths & Legends*, 208.

⁷⁹ David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), 188.

yoğunluğu azalacaktır. Şiva’nın saçları keçeleşmiş saç (rasta) tarzında olduğu ve üstelik topuz da yapıldığı için Ganga’nın azgın suları kimseye zarar vermeden bu iş sorunsuz şekilde başarılıdır. Nehir, Kral Sagara’nın oğullarının külleri üzerine akarak onları yıkar ve ruhlarını özgür kılarak göksel âlemlerin en yükseğine gitmelerini sağlar. Hinduların ölümlerini külleri Ganga’ya atmalarının ardındaki sebep budur. O zamandan beri dindar Hindular Ganga’nın sularının geçmiş günahları yıkadığına inanırlar.⁸⁰

Ganga gökteki Tanrıçanın yeryüzündeki fiziksel görünümü olduğu için ona ibadet edilir. Hindular ondan bir damla suyun veya ona bir bakışın, bu da olmazsa onu hatırlayışın bile kişinin tüm günahlarını sileceğine inanırlar. Onun adı sadece *Ganga Devi* (Tanrıça Ganga) değildir, pek çok ismi vardır. Bunların hepsi de onun farklı formlarına veya gücü ve orijiniyle alakalı değişik efsanelere dayanır. Mesela onun adı bilge Jahnu’nun kızı olarak *Jahnavi*’dir, günahları silen olarak *Paapharini* veya *Paapvinaashini*’dir, tanrıların nehri olarak *Sursari*’dir, Tanrı Vişnu’nun ayaklarından çıkan olarak *Vişnupadi*’dir.⁸¹

Vişnupadi demişken şunu belirtelim: Ganga’nın inisi Hindu trimurtisini oluşturan üç tanrıyla da (Brahma-Vişnu-Şiva) ilişkilendirilir. Bizim yukarıda anlattığımız hikâye Şivacıların görüşüne uygundur. Yani Ganga’nın kaynağı Şiva’nın saçlarıdır. Fakat Vişnucular’a göre Ganga önce Krişna’nın veya Vişnu’nun ayak başparmağının ucundan fıskırmış ve buradan Şiva’nın başına düşmüştür.⁸² Hinduizm’in kutsal kitapları Puranalar da bu görüşü destekler.⁸³ Bazılarına göre ise o, Brahma’nın sukabı ile taşınarak gökyüzünden yeryüzüne indirilmiştir.⁸⁴ Kimileri de onun Himalayalar’da bir ineğin ağzından çıktığını iddia ederler ki burası yukarıdaki hikâyede Ganga’nın yeryüzüne ilk düştüğü yer diye bahsettiğimiz Gangotri yakınlarındaki Goumukh buzulunun bulunduğu alandır (*gou* inek ve *mukh* yüz anlamına gelir). Buzulun şekli inek yüzüne benzediği için bu isim verilmiştir.⁸⁵

⁸⁰ Kinsley, *Hindu Goddesses*, 188; Wilkinson, *Myths & Legends*, 208.

⁸¹ Ravi Chopra, “Foreword: Ganga- Between Faith and Reality”, *The Ganges River Basin: Status and Challenges in Water, Environment and Livelihoods*, ed. Luna Bharati, Bharat R. Sharma, Vladimir Smakhtin, (Oxon ve New York: Routledge, 2016), XXVI.

⁸² Cecil Henry Buck, *Faiths, Fairs & Festivals of India*, (Calcutta: Thacker, Spink&Co, 1917), 71.

⁸³ Leeming, *A Dictionary of Asian Mythology*, 46.

⁸⁴ Eck, *India: A Sacred Geography*, 131.

⁸⁵ Om Gupta, *Encyclopaedia of India, Pakistan and Bangladesh*, (Delhi: Isha Books, 2006), 4: 755; Buck, *Faiths, Fairs & Festivals of India*, 71.

Goumukh buzulundan başlayarak denize döküldüğü yer olan Bengal körfezine kadar tüm nehir kutsal kabul edilir. Bazı hacılar kutsal bir şehri veya tapınağı tavaf eder gibi Ganga'yı da bir uçtan diğer uca dolanırlar. Bu tavaf nehrin kaynağından başlar, suların denize kavuştuğu yere varana kadar aynı kıyıda devam eder. Sonra karşı kıyıya geçilir ve yine şerit değiştirmeden kaynağa geri dönülür.⁸⁶ Nehrin rotası üzerindeki önemli hac merkezleri haline gelen çoğu yerlerdeki ana ibadet ise akşam artıdır.⁸⁷

3. Ganga Arti

Bu çalışmanın başında da belirttiğimiz gibi normalde Hindu dini geleneğinde arti, pucanın en önemli kısımlarından birini oluşturur; dolayısıyla sabah ve akşam pucalarında olmak üzere en azından günde iki kere yapılması gerekir. Bir tanrıça olarak Ganga için yapılan puca ve dolayısıyla artinin bu yüzden binlerce yıllık geçmişi vardır. Fakat Ganga artinin ne zamandan beri yapıldığıyla ilgili net bilgiler mevcut değildir. Moore Ede kitabında bu geleneğin beş bin yıl öncesine dayandığını söyler.⁸⁸

Ganga arti Ganga nehri boyunca pek çok tapınakta, aşramlarda⁸⁹ ve kentlerde günlük olarak yapılır.⁹⁰ Bunların arasında Rishikesh, Haridwar ve Varanasi (Benares / Kashi) arti törenleriyle ünlenmişlerdir.⁹¹

Rishikesh'deki akşam artilerinin düzenleyicisi Parmarth Niketan aşramıdır. Törenler bu aşramın önündeki aynı adla bilinen *gatda*⁹² ayrıntılı bir şekilde yapılır.⁹³

⁸⁶ Eck "Ganga: The Goddess Ganges in Hindu Sacred Geography", 137.

⁸⁷ Ravi Chopra, "Foreword: Ganga- Between Faith and Reality", XXVI.

⁸⁸ Piers Moore Ede, *Kaleidoscope City: A Year in Varanasi*, (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 97; Victor Mallet, *River of Life River of Death, The Ganges and India's Future*, (New York: Oxford University Press, 2017), 97.

⁸⁹ Aşram nefsinin ve bedenini terbiye etmek isteyen insanların dini eğitim aldıkları, ibadet ve ruhsal pratikler yaptıkları yerdir.

⁹⁰ Anna S. King, "The Ganga: Waters of Devotion", *The Intimate Other: Love Divine in Indic Religions*, ed. Anna S. King, J. L. Brockington, (New Delhi: Orient Longman, 2005), 155.

⁹¹ Pramod Singh, Dhruv Sen Singh, Uma Kant Shukla, "Ganga: The Arterial River of India", ed. Dhruv Sen Singh, *The Indian Rivers: Scientific and Socio-economic Aspects*, (Singapore: Springer, 2017), 88; Vanessa Betts, Victoria McCulloch, *Indian Himalaya Footprint Handbook: Includes Corbett National Park, Darjeeling, Leh, Sikkim*, (Footprint Travel Guides, 2014), 105.

⁹² Nehir kenarındaki geniş taş basamaklara gat denir. Kelime anlamı olarak "suya giden merdiven" demektir ve nehir kenarında kurulmuş olan pek çok tapınağın genel özelliğidir. Hindistandaki her nehir Ganga'nın temsilcisi olduğundan sadece ana arterde değil ama diğerler nehirlerde de bunları görmek mümkündür. Ölülerin külleri nehirlerle saçıldığından gatlar hem bu ruhsal yolculuğun başlangıcını hatırlatıcı hem de bu yolculuğun saygılı bir

Haridwar’daki arti Har-ki-Pauri gatında yapılır. “Yüce, ulu” anlamına gelen *hari*, Vişnu için kullanılan bir nitelendirme ve Har-ki-Pauri “Vişnu’nun ayak izleri” anlamına gelmektedir. Bu ayak izleri Vişnu’ya adanmış bir tapınağın taş duvarındadır. Bu *gatın* Ganga’nın dağlardan çıktıktan sonra düzlüklere yayıldığı ilk yer olduğuna inanılır.⁹⁴ Sri Ganga Sabha adındaki gönüllü organizasyon tarafından Har-ki-Pauri gatında sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez arti töreni düzenlenmektedir. Özellikle akşam artileri çok büyük kalabalıklar tarafından ilgiyle izlenmektedir.⁹⁵ Bu organizasyon 1916 yılında Pundit Madan Mohan Malviya (161-1946) tarafından kurulmuştur.⁹⁶

Rishikesh, Haridwar ve Varanasi aynı zamanda birer *tirthadrlar*.⁹⁷ Tirthalar sularla bağlantılı olarak ‘geçiş yeri’ veya ‘suyun sığ yeri’ anlamına gelir. Birisi buradan nehrin karşı kıyısına veya gökler âlemine ulaşabilir. Bu yüzden maddi âlemden manevi âleme güvenli bir şekilde geçiş sağladığına inanılan hac yerlerine tirtha denmiştir.⁹⁸ Tirthalar dağlarda, ormanlarda, deniz kenarlarında, şehirlerde ve daha pek çok yerde bulunabilirler.⁹⁹ Hint

şekilde kutlanması için fiziksel yerlerdir. Gatların içinde en meşhur olanlar Varanasi’dekilerdir. Nehir kenarları nehre doğru inen taş basamaklarla örülmüş ve tapınaklar, türbeler, saraylar, hacı barınakları ve diğer binalarla kuşatılmıştır. Bu gatlar yüzyıllar boyunca kraliyet mensupları ve önemli şahsiyetler tarafından yaptırılmıştır. Varanasi’de seksen civarında gat vardır. Manikarnika gati ölü yakmak için kullanılır. [Bindia Thapar, Suparna Bhalla, Surat Kumar Manto, *Introduction to Indian Architecture*, (Singapore: Periplus, 2004), 38, 40.]

⁹³ Meena Khandelwal, “The Cosmopolitan Guru: Spiritual Tourism and Ashrams in Rishikesh”, *The Guru in South Asia: New Interdisciplinary Perspectives*, ed. Jacob Copeman, Aya Ikegame, (London ve New York: Routledge, 2012), 213; David L. Haberman, *River of Love in an Age of Pollution: The Yamuna River of Northern India*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006), 174; Pippa de Bruyn, Keith Bain, David Allardice, Shonar Joshi, *Frommer’s India*, (New Jersey: Wiley Publishing, 2010), 3, 673.

⁹⁴ Sunita Pant Bansal, *Hindu Pilgrimage: A Journey Through the Holy Places of Hindus all over India*, (New Delhi: V&S Publishers, 2012), 45.

⁹⁵ Kelly D. Alley, *On the Banks of the Gaṅgā: When Wastewater Meets a Sacred River*, (Ann Arbor : University of Michigan Press, 2002), 117.

⁹⁶ Kelly Alley, “Separate Domains: Hinduism, Politics, Environmental Pollution,” *Hinduism and Ecology: the Intersection of Earth, Sky, and Water*, ed. Christopher Chapple and Mary Evelyn Tucker, (Cambridge: Center for the Study of World Religions, 2000), 361; James Lochtefeld, *God’s Gateway: Identity and Meaning in a Hindu Pilgrimage Place*, (New York: Oxford University Press, 2010), 88, 137.

⁹⁷ Betts ve McCulloch, *Indian Himalaya Footprint Handbook*, 105.

⁹⁸ Diana L. Eck, “India’s Tirthas: ‘Crossings’ in Sacred Geography” *History of Religions*, 20/4 (May 1981): 323.

⁹⁹ Eck, “India’s Tirthas”, 335.

mitolojisindeki anlatıma göre Tanrı Şiva eşi Parvatiye Varanasi'nin en büyük tirtha olduğunu söylemiştir.¹⁰⁰

Dini açıdan Varanasi'nin önemi tartışmasızdır. Hinduizm'deki tüm mezhepler tarafından en kutsal hac yeri olarak kabul edilir. Müslümanlar için Mekke, Katolik Hıristiyanlar için Vatikan ne ifade ediyorsa Hindular için de Varanasi odur.¹⁰¹ *Skanda Purana*'da anlatılanlara göre de bu şehir Şiva tarafından kurulmuştur, onun sürekli kalacağı dünyevi konutudur ve burayı asla terk etmeyecektir. Ganga kenarındaki *Kaşi Vishvanath*, Şiva için yapılan tapınakların en önemlilerinden biridir.¹⁰² Günümüzdeki meşhur akşam artilerinin yapıldığı yer de bu tapınağın hemen yakınındaki *Dasashvamedh gatı*dır. Mitolojik söylemlere göre Tanrı Brahma burada Şiva'nın yeryüzüne gelmesi için on at kurban etmiştir. Bu gatin önemi sadece bununla sınırlı değildir. Ganga tam da bu gatin olduğu yerde sol tarafa doğru hilal şeklinde kıvrılarak kuzeye doğru (yani kaynağına doğru) döner. Bu hilal Şiva'nın resim ve heykellerinde saç topuzuna tutturulmuş olarak betimlenen hilal ile özdeşleştirilmiştir. Şiva ile ilişkisinden dolayı bu gat antik puranik mitolojide Rudrasara (Rudra/Şiva'nın su kıyısı) olarak övülmüştür. Gatin mevcut formu 1748'de Hindistan'ın önemli bir kesiminde egemenlik kurmuş olan Maratha İmparatorluğunun reisi Balaji Bajirao tarafından yaptırılmıştır.¹⁰³

Ganga artinin Dasahvamedh gatinde yapılmaya başlanmasının yakın bir geçmişi vardır. Daha önceleri ve aslında ilk kez beş nehrin (Ganga, Yamuna, Sarasvati, Kirena, Dhutpapa) birbirine karıştığı yer olan Varanasideki *Panch Ganga* gatinde yapılmıştır. Kashi'nin önceki kralının inisiyatif ve desteğiyle (Dr. Vibhuti Narain Singh) *Panch Ganga* gatinin ana Pandası (rahibi) Vijay Shankar Upadhyaya başkanlığında 11 Kasım 1984'de yapılmaya başlanmış ve günümüze kadar gelmiştir. *Panch gattan* kısa zaman

¹⁰⁰ Gaurav Shah, "Ganga Aarti: A Case Study of an Initiative to Disseminate Message of Environmental Peace Building", *Peaceworks: An Interdisciplinary Journal* 4, no. 1 (2014): 102, erişim 25 Ocak 2018, <http://www.development-peace.org/Journal/Peaceworks%2014/Gaurav%20Shah.pdf>

¹⁰¹ Cemil Kutlutürk, "Significance of Varanasi in terms of Indian Religions", *International Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 10/2 (2013): 36.

¹⁰² Warrier, *Kamandalu*, 57.

¹⁰³ Rajan Maurya, Bindhy Wasini Pandey, V. S. Negi, "Sustainable Urban Development Through Ghats: A Case study of Varanasi, Uttar Pradesh", *Sustainable Smart Cities in India: Challenges and Future Perspectives*, ed. Poonam Sharma ve Swati Rajput, (Cham: Springer International Publishing, 2017), 642.

sonra diğer bazı gatlara da yayılmıştır. Bunlar *Durga*, *Lal*, *Shitala*, *Dasashwamedh*, *Asi* gatlarıdır.¹⁰⁴

Dasashvamedh gatında yapılan artiler en ihtişamlı, lüks ve ayrıntılı olanlardır. Bu törenleri 1992 yılında Shri Satyendra Mishra tarafından kurulmuş hayırsever bir sivil toplum örgütü olan Ganga Seva Nidhi organize eder. Dasashvamedh gatındaki törenler aynı yıl (1992’de) bu kuruluş tarafından yapılmaya başlanmıştır. Yalnız önceki artiler sadece *Kartik Purnima*¹⁰⁵ veya *Dev Deepavali*¹⁰⁶ festivallerinde yapılmakta idi. Ganga arti düzenli olarak 31 Aralık 1999’dan itibaren yapılmaya başlanmıştır.¹⁰⁷ Bu uygulamayla birlikte o cemaatle ibadet hüviyetine dönüşmüştür.

Tören öncesinde ciddi bir hazırlık evresi vardır. Gat üzerinde tahta platformlar kurulur. Akşam karanlığında bu platformların üzerini yüksek direkler üzerinde şemsiye şeklindeki rengârenk lambalar aydınlatır. Lambaların aralarına çanlar yerleştirilir. Bunlar uçlarına bağlanan uzun ipler vasıtasıyla tören sırasında çekilerek çalınmaktadır.

Tören için belirleyici vakit güneşin batmasıdır. Bu yüzden mevsime göre saat değişebilir. Yedi *pandit* (din görevlisi) için yedi platformun her birinin üstüne törende kullanılacak araç gereci koymak üzere alçak masa veya sehpa konup üzerleri ipek örtülerle örtülür. Güneş batarken töreni izlemek amacıyla Hindu hacılar başta olmak üzere yerli halk ve turist gruplar Dasashvamedh gata gelip yerlerini alırlar. Kimileri basamaklara oturur,

¹⁰⁴ Gaurav Shah, “Ganga Aarti”, 103.

¹⁰⁵ *Kartik*, Hindu dini takviminde güz mevsimine (Ekim-Kasım) denk gelen aylardan biridir ve *purnima* dolunay demektir. Kartik ayının gecesinde Tanrı Şiva’nın şeytan Tripurasura/Tripur’a karşı kazandığı zafer kutlanır. Bu festivale şeytanın adından dolayı Tripur Purnima da denir. [Sir Monier Monier-Williams, *Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in Asia* (New York: Macmillan and Co., 1891), 432; Balakrishna Atmarama Gupte, Christopher N. Burchett, *Hindu Holidays and Ceremonials*, (Calcutta: Thacker, Spink&Co., 1919), 230; Muriel Marion Underhill, *The Hindu Religious Year*, (Calcutta: Association Press, 1921), 95.]

¹⁰⁶ Kartik Purnima, Varanasi’de *Dev Deepavali* (Tanrıların Işıkları Bayramı) diye de bilinir ve çok ciddi kutlamalar yapılır. Ganga üzerinde dolunay gözüktüğünde gatlarda binlerce kandil yakılır. O gün oruç tutulur ve ritüel arınma için Ganga’nın sularına dalınır. Bu günde yapılan ibadetlerin diğer günlerde yapılanlara göre çok daha fazla olduğuna inanılır. [Tracy Pintchman, *Guests at God’s Wedding: Celebrating Kartik among the Women of Benares*, (New York: SUNY Press, 2005), 83-84.]

¹⁰⁷ Gaurav Shah, “Ganga Aarti”, 103-104 ; Madhuri Desai “Mosques, Temples, and Orientalists: Hegemonic Imaginations in Banaras”, *Traditional Dwellings and Settlements Review: Journal of the International Association for the Study of Traditional Environments*, 15/1 (Fall 2003): 33, 34.

kimileri etraftaki binaların teras ve çatılarına çıkar, kimileri de sandal kiralayıp denizden seyretmeyi tercih ederler.

Vakit tamam olunca panditler sahnedeki yerlerini alır. Hepsinin üzerinde alt ve üst giysiden (geleneksel Hint kıyafetleri olan *dhoti* ve *kurta*) oluşan iki parçalı ipek kıyafetleri vardır. Her panditin önündeki alçak masada deniz kabuğu (*shankha*), tütsü çubukları, el çanı (*karatala*), çiçekler, mendil büyüklüğünde bir bez parçası, içinde Ganga suyu olan bir kap, biri tavus kuşu tüyü diğeri Tibet sığırı olarak da bilinen yak kuyruğu kılından yapılmış iki çeşit yelpaze hazırır. Lambaların ve büyük tütsü kabının hazırlanması yardımcı elemanlar tarafından sağlanır.



Tören sırasında Ganga nehrine doğru dönülür. Tören bir zil sesi ile başlar. Kutsal *om* sözcüğü zikredildikten sonra Ganga'ya dualar edilir ve arkasından müzik eşliğinde ilahiler söylenir. Ganga aynı zamanda mükemmel bir annedir; sarar, kucaklar, bağışlar, onun suları anne sütü kadar besleyicidir.¹⁰⁸ Bu yüzden ona *Maa Ganga* diye de dua edilir. Cemaat de el çırparak bu ilahilere eşlik eder.

Sonra panditler deniz kabuğuna kuvvetlice üfleyerek bir ses çıkartırlar. Ardından sağ ele yanmakta olan tütsü çubuklarını alarak dairesel hareketlerle sallarlar, bu arada sol elleriyle de küçük bir el çanını sürekli çalmaktadırlar. Bu hareketlerini saat yönünde dört tarafa dönerek tekrarlarlar. Bütün tören boyunca hareketler gayet senkronik ve ritmiktir. Törenin özel bir koreografisi vardır. Çubuklarla yapılan tütsüden sonra yardımcı elemanlar tarafından daha önceden hazırlanmış olan büyük metal tütsü kapları kulplarından tutularak aynı şekilde sallanır. Sol elde yine çan vardır. Tören esnasında ortalık kesif bir duman, koku ve çan sesleriyle dolar.

Sıra törenin en önemli kısmı olan ışık sunusuna geldiğinde oldukça gösterişli ve ihtişamlı tören lambaları sahnedeki yerlerini alırlar. Aslında

¹⁰⁸ Eck "Ganga: The Goddess Ganges in Hindu Sacred Geography", 149.

belki bunlara lamba değil de çok katlı ve çok fitilli kandiller demek daha uygun olabilir. Bunlar, aşağıdan yukarıya doğru gittikçe küçülen daire şeklindeki metal levhaların belli aralıklarla üst üste dizilmesinden oluşan, tutmak için de uzunca bir sapı olan özel dizayn lambalarıdır. Levhaların her birinin çevresinde yağ konmak üzere küçük çukurlar vardır. Yedi katlı bu lambalar yakıldığında onlarca aleviyle konik bir ışık kümesine dönerler. Lambalar büyük ve ağır oldukları için zaman zaman iki elle tutularak aşağı yukarı, dairesel hareketlerle sallanır. Bu işlem yine dört yönde tekrarlanır. Bu çok katlı ve çok ışıklı lambaların ardından aynı hareketler, içinde tek ama büyük bir ateşin yandığı, sapı yılanbaşı şeklinde dizayn edilmiş diğer lambalarla tekrarlanır. Bu arada cemaatin de katılımıyla müzik eşliğinde ilahiler söylenmeye devam eder. Panditlerin birkaç adım arkasında duran elemanlar ise çift başlı davul (*dholak*) ve zilleri çalmayı sürdürürler.

Sıra Ganga'ya çiçek sunumuna gelmiştir. Evlerde veya tapınaklarda yapılan ibadetlerde murtillerin boyunlarına çiçeklerden yapılmış bir kolye takılır. Fakat burada Ganga'nın murtisine değil direkt olarak nehre dönük ibadet edildiği için panditler önlerindeki masada hazır duran çiçekleri nehre doğru atarlar.¹⁰⁹ Sonra bez parçasını yine kendi etraflarında dönerek her yana sallarlar. Bunu aynı şekilde yelpazelerin sallanması izler. Yaklaşık kırk beş elli dakika süren tören bir kap içindeki Ganga suyunun nehre dökülmesi ile sona erer. Arti bittikten sonra cemaat de Tanrıça Ganga'ya ışık ve çiçek sunularını sunarlar. Bunu, içinde çiçekler ve yanan mum bulunan geniş bitki yapraklarından oluşturulmuş çanak şeklinde ve yaklaşık el büyüklüğündeki kaplarla yaparlar. Bunlar dilek ve dualarla nehrin akışına bırakılır.

4. Arti Sembolizmi

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi arti birbirleriyle ilgisiz, hatta ateş ve su gibi birbirleriyle tamamen zıt malzemelerin bir arada kullanıldığı bir ritüeldir. Bu malzemelerin her biri diğerlerinden bağımsız olarak birden fazla sembolizm içerir. Dolayısıyla arti oldukça metaforik anlamlar taşır.

Artiye bir ateş ve ışık sunumu olarak bakıldığında en önemli malzeme ateştir. Ateşin yakıldığı lambalardaki fitil sayıları ise değişkendir ve her birine farklı anlamlar yüklenir. Mesela dokuz fitilli olan dokuz gezegeni, beş fitilli

¹⁰⁹ Ganga'nın da bir murtisi vardır. O, heykel ve resimlerinde, bir elinde lotüs diğer elinde su kabı tutan ve başında taç olan beyaz bir kadın şeklinde betimlenir, bineği (vahana) ise timsaha benzeyen bir hayvan olan *makara*dır. Bazen de her iki elinde lotüs çiçeği tutarak su üzerinde yürürken betimlenir. Bk. Buck, *Faiths, Fairs & Festivals of India*, 71.

olan beş elementi¹¹⁰, tek fitilli olan ateş tanrısı Agni'yi temsil eder.¹¹¹ Zaten bazıları bu tip sununun kökenini antik Hindistan'ın ateş tanrısı Agni'ye kadar götürürler.¹¹² Hint kozmolojisine göre evrendeki her şey beş element/unsurdan yaratılmıştır. Bunlar toprak (*prithivi*), su (*ap*), ateş (*tejas*), hava (*vayu*) ve eterdir (*akaşa*).¹¹³ Arti esnasında lambada yanan yağ, ateşi; tütsü ve çiçek, toprağı; yelpaze, havayı; su, suyu; deniz kabuğu ve kumaş parçası eteri temsil etmektedir.¹¹⁴ Bu elementlerin her birisi ise insandaki duyu organlarına denk gelir. Ateş veya ışık göz ve görüş ile; toprak, burun ve koklama ile; hava, deri ve dokunmakla; su, dil ve tat alma ile; eter, kulak ve işitmekle eşleştirilir.¹¹⁵

Arti töreninde her ne kadar sunular bu beş elementi sembolize ediyor olsalar da aslında onların uyarıları beş duyuyadır. Bir taraftan zil, davul, deniz kabuğu, okunan mantralar ve ilahilerin sesleri, diğer taraftan lambalarda *yanan yağın, tütsülerin ve çiçeklerin kokusu, bunların yanında karanlığı aydınlatan lambanın alevleriyle ilk planda kulak, burun ve göz gibi organlar aktive edilmektedir.

Törene deniz kabuğuna üflenerek başlanmasının da bir takım sembolik anlamları vardır. Nitekim Hindular, buna üflendiğinde çıkan sesin en temiz ses olduğuna ve tüm yaradılışın bu sesle başladığına inanırlar.¹¹⁶ Bu ses tüm Hindu sembollerinin en önemlisi olan kutsal *om* hecesini ve bu hece de Tanrının kendisini temsil eder. Deniz kabuğunun spiral şekli bir noktadan başlayıp genişlediği için bütün yaratılmışların tek bir Tanrıdan geldiğini hatırlatır. Ses, boşluğu yaratıcı titreşimlerle doldurduğu için, eter (boşluk/akaşa) ses ile yani kulakla alakalıdır. Zil, davul, okunan mantralar ve ilahilerin sesleri de kulağı uyarırlar.¹¹⁷ Eteri temsil eden diğer bir malzeme

¹¹⁰ Bu çalışma sırasında "beş element" ile kastedilen hayatın beş temel maddesidir.

¹¹¹ Chakravarti, "Aratika (Arati)", 355-356.

¹¹² Huyler, "The Experience: Approaching God", 39; Swami Atmashradhananda, haz./ed., *Living Imprints of Indian Culture*, 30.

¹¹³ Rene Guenon, *Studies in Hinduism*, İngilizceye trc. H. D. Fohr, C. Bethell (New York: Sophia Perennis, 2001), 31.

¹¹⁴ Lynne Gibson, Pat Wooten, *Hinduism*, (Oxford: Heinemann, 2002), 35; Christine Moorcroft, *Religious Education*, (Dunstable: Folens Limited, 2004), 22; Swami Atmashradhananda, haz./ed., *Living Imprints of Indian Culture*, 30.

¹¹⁵ John Davies, *Hindu Philosophy: Bhagavad Gita or, The Sacred Lay*, (London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1889), 12.

¹¹⁶ Denise Cush, Catherine Robinson, Michael York, ed., *Encyclopedia of Hinduism*, (London ve New York: Routledge), 2008, 966; Sarah Ridley, *Puja: Expressions of Hindu Devotion*, (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1996), 20.

¹¹⁷ Rodrigues, *Ritual Worship*, 276.

bez parçasıdır. Kumaştaki doğal gözenekler yani iplikler arasındaki boşluklar eterle ilişkilendirilir.¹¹⁸

Hava kokuyu aktarır, bu yüzden koklama organı ile alakalıdır. Arti boyunca kullanılan tütsü, çiçek, kâfuru veya diğer yanıcı yağlar gibi malzemelerin hepsi de koku duyusunu harekete geçirirler. Bunun yanı sıra hava yaşam gücü veya hayat nefesi ile de bağlantılıdır.¹¹⁹ Tütsülerden çıkan dumanlar eşzamanlı olarak insanın duaları ile niyetlerinin Tanrı katına yükselirken kendi içindeki ve etrafındaki kötü duyguların yok olmasını¹²⁰ yani zihnin temizlenme durumunu temsil eder.¹²¹ Çiçekler kalbin açılışını, aynı zamanda güzelliği sembolize ederler.¹²²

Ateş günümüz Hinduizm’inde ilahi nurun en önemli temsilcisidir.¹²³ Ateşten maksat ise ışıktır ve göze hitap eder. Işık kaynağı olarak öncelikle kâfuru ağacından elde edilen yağ ile saflaştırılmış tereyağı kullanılır. Çünkü bunlar yakıldıklarında eşsiz bir parlaklık yaratır ve arkalarında kül ve kalıntı bırakmazlar.¹²⁴ Işık manevi anlamda aydınlanmayı yani Tanrı bilgisini temsil ettiği¹²⁵ için arkasında herhangi bir tortu bırakmayan ve en parlak alevi çıkaran yağın yakılması önem arz etmektedir. O, gerçek aydınlanmanın yalnızca Tanrıdan geldiğinin hatırlatıcısı olduğu için ayine katılanlar ilahi inayetin kendilerine geçmesi arzusunun bir işareti olarak avuç içlerini lambada yanan alevin üstüne tutar sonra parmaklarını göz kapaklarına ve başlarına sürerler.¹²⁶ Bu, kutsalın muhteşemliği ile karışmaya izin veren bir davranıştır. Dindar kişiler bunun sonucunda ruhlarının arınıp yüceleceğine inanırlar.¹²⁷ Işık, tanrısal bilgiyi algılama gücüne sahip olan insan aklının ve zekâsının parlaklığını da temsil eder. Aynı zamanda talih, refah ve bolluk işareti olarak kabul edilir.¹²⁸

W. Shindler, Tanrının bizim için yaratmış olduğu şeyleri Tanrıya sunmanın hiçbir manası olmadığını, çoğumuzun bizim zevkimiz için

¹¹⁸ Swami Atmashradhdhananda, haz./ ed., *Living Imprints of Indian Culture*, 30.

¹¹⁹ Rodrigues, *Ritual Worship*, 275.

¹²⁰ Octavia Coleman, *How to Purify the Home, Mind, Body, & Spirit: Holistic Wellness Through Introspect*, (Lulu.com, 2014), 81.

¹²¹ Rosen, *Essential Hinduism*, 196.

¹²² Senker, *Hinduism*, 20.

¹²³ Huyler, “The Experience: Approaching God”, 40.

¹²⁴ Huyler, “The Experience: Approaching God”, 40.

¹²⁵ Mercier, *Hinduism for Today*, 22.

¹²⁶ Jacops, *Hinduism Today*, ; Shattuck, *Hinduism*, 71; Constance A. Jones, James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, (New York: Facts on File, 2007), 334; Gibson, *Hinduism*, 35.

¹²⁷ Huyler, “The Experience: Approaching God”, 40.

¹²⁸ Swami Atmashradhdhananda, haz./ed., *Living Imprints of Indian Culture*, 18.

yaratıldığını düşündüğümüz şeyleri yaratıcıya geri vererek, gerçekte bizim Tanrının kreasyonundan yine Tanrı için seçim yaptığımızı söyler. Ona göre Tanrı kendimizden ayrı bir yerde değil ama en içteki benlik olarak düşünüldüğünde arti anlam kazanır.¹²⁹ Artide beş elementi ve dolayısıyla beş duyuyu temsil eden sunular sunulurken sol elde sallanan küçük bir el çanı vardır ki bu bireysel zihni temsil etmektedir. Tören boyunca çanın her sunuyla birlikte çalınması bütün duyu deneyimlerine zihnin eşlik etmesi anlamındadır. Aslında insanlar bu sunuları yaparken zihinle filtrelenmiş olan duyusal deneyimlerin tamamını varlıklarının özündeki şâhîde/Tanrıya sembolik bir tarzda sunuyorlar demektir. Spirtüel bir perspektiften bakıldığında bu ritüel dünyayı an be an deneyimleyişin bir metaforu olur. İnsanın özündeki kutsal şahit sürekli olarak duyu deneyimlerinin sunusunu kabul eder. Birey dikkatini değişik duyu deneyimlerinin memnuniyetinden tüm deneyimlerin altında yatan bilinç farkındalığına çevirdiği zaman görünen çokluğun altında yatan vahdetin farkındalığını üretmeye başlar.¹³⁰ Böyle bir durumda artık Tanrıya sunulanlar onun kreasyonundan seçilenler değil, insanın kendi duyusal deneyimlerinin ve zihni melekelerinin sonucunda ulaşılmış olduğu Tanrıyı algılama bilincidir, onu bilmektir ve tamamıyla bireysel bir tecrübedir.

Sonuç

R. Otto'nun deyimiyle, din insanın kutsalla bağlantısını sağlar ve bütün dinlerin tarihi de bu bağlantıyı sağlamaya yönelik ibadetlerle doludur. Hindular için Ganga arti de bu amaca yönelik bir ritüeldir. Materyalist bir zihniyetle bakıldığında bir doğa tapımı olarak değerlendirilebilecek bu ritüel, ünlü Dinler Tarihçisi Eliade'ın deyimiyle bir hiyerofanidir. Çünkü ona göre bir nehre sadece nehir olduğu için tapılmaz, kutsalın tezahürü olduğu için tapılır. O coğrafyada yaşayanlar için Tanrının yaratıcılık, hayat vermek, bağışlamak, rızık vermek gibi değişik sıfatları Ganga'nın sularıyla anlam kazanmıştır. Çünkü her dinin öğretileri ortaya çıktıkları yerin coğrafi, sosyal ve kültürel özellikleriyle kodlanmıştır. Kendini, evreni ve Tanrıyı bilme bağlamında ise insanların hepsi duyu organları ve akıl gibi ortak özelliklere sahiptir. İşte arti bu amaçla tüm duyuların ve aklın semboller vasıtasıyla uyarılmaya çalışıldığı, Hinduizm'e mahsus bir tören olarak gözükmektedir.

¹²⁹ William Shindler, *Essay on Gay Tantra*, (Bloomington: Xlibris Corporation, 2001), 202.

¹³⁰ Shindler, *Essay on Gay Tantra*, 201, 203.

Kaynakça

- Agnihotri, V.K. ed., *Indian History*. New Delhi: Allied Publishers, 2010.
- Alley, Kelly D. *On the Banks of the Gaṅgā: When Wastewater Meets a Sacred River*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 2002.
- Alley, Kelly D. "Separate Domains: Hinduism, Politics, Environmental Pollution," *Hinduism and Ecology: the Intersection of Earth, Sky, and Water*. Edit. Christopher Chapple and Mary Evelyn Tucker. 355-387. Cambridge: Center for the Study of World Religions, 2000.
- Bansal, Sunita Pant. *Hindu Pilgrimage: A Journey Through the Holy Places of Hindus all over India*. New Delhi: V&S Publishers, 2012.
- Beck, Guy L. *Sonic Liturgy: Ritual and Music in Hindu Tradition*. South Carolina: Univ of South Carolina Press, 2012.
- Betts, Vanessa- Victoria McCulloch. *Indian Himalaya Footprint Handbook: Includes Corbett National Park. Darjeeling, Leh, Sikkim*. Footprint Travel Guides, 2014.
- Buck, Cecil Henry. *Faiths, Fairs & Festivals of India*. Calcutta: Thacker, Spink&Co, 1917.
- Chakravarti, H. N. "Aratika (Arati)". *Encyclopedia of Hinduism*. Edit. K. L. Seshagiri Rao, Kapil Kapoor, 1: 355-356. New Delhi: India Heritage Research Foundation in association with Rupa &Co., 2010.
- Chopra, Ravi. "Foreword: Ganga- Between Faith and Reality". *The Ganges River Basin: Status and Challenges in Water, Environment and Livelihoods*. Ed. Luna Bharati, Bharat R. Sharma, Vladimir Smakhtin. Oxon ve New York: Routledge, 2016.
- Churchill, Pola. *Shiva Mahavatar Babaji*. Victoria, BC: Trafford Publishing, 2007.
- Coleman, Octavia. *How to Purify the Home, Mind, Body, & Spirit: Holistic Wellness Through Introspect*. Lulu.com, 2014
- Cush, Denise- Robinson, Catherine, Michael York. Ed. *Encyclopedia of Hinduism*. London ve New York: Routledge, 2008
- Davies, John. *Hindu Philosophy: Bhagavad Gita or, The Sacred Lay*. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1889.
- De Bruyn, Pippa- Bain, Keith- Allardice, David- Shonar Joshi. *Frommer's India*. New Jersey: Wiley Publishing, 2010
- Desai, Madhuri. "Mosques, Temples, and Orientalists: Hegemonic Imaginations in Banaras". *Traditional Dwellings and Settlements Review: Journal of the International Association for the Study of Traditional Environments*. 15, No. 1 (Fall 2003): 23-37.
- Deshpande, Sunita. Ed. *Encyclopaedic Dictionary of Marathi Literature*. 1 New Delhi: Global Vision Publishing House, 2007.
- Dogra, R. C.- Urmila Dogra. *Hindu and Sikh Wedding Ceremonies: With Salient Features of Hindu and Sikh Rituals*. New Delhi: Star Publications, 2000.
- Eck, Diana L. "India's Tirthas: 'Crossings' in Sacred Geography" *History of Religions*. 20/4 (May 1981): 323-344.

- Eck, Diana L. *Banaras: City of Light*. New York: Alfred A. Knopf, 1982.
- Eck, Diana L. "Ganga: The Goddess Ganges in Hindu Sacred Geography". *Devi: Goddesses of India*, Edit. John Stratton Hawley, Donna M. Wulff. 137-154. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998.
- Eck, Diana L. *India: A Sacred Geography*. New York: Harmony Books, 2012.
- Ede, Piers Moore. *Kaleidoscope City: A Year in Varanasi*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Elgood, Heather. *Hinduism and the Religious Art*. London ve New York: Cassell, 2000.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. Trc. Ümit Altuğ. İmge Yay., 1994.
- Fuller, Christopher John. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Gibson, Lynne- Pat Wootten. *Hinduism*. Oxford: Heinemann, 2002.
- Griswold, Hervey De Witt. *The Religion of the Rıgveda*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishe, 1971.
- Guenon, Rene. *Studies in Hinduism*. (İngilizceye trc. H. D. Fohr, C. Bethell). New York: Sophia Perennis, 2001.
- Gupta, Om. *Encyclopaedia of India, Pakistan and Bangladesh*. 4. Delhi: Isha Books, 2006.
- Gupte, Bałakrshna Atmarama- Burchett, Christopher N., *Hindu Holidays and Ceremonials*, Calcutta: Thacker, Spink&Co., 1919.
- Haberman, David L. *River of Love in an Age of Pollution: The Yamuna River of Northern India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006.
- Hawley, John Stratton- Vasudha Narayanan. "Introduction". *The Life of Hinduism*. Edit. John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006.
- Hazen, Walter. *Inside Hinduism*. Dayton, Ohio: Lorenz Educational Press, 2003.
- Huyler, Stephen P. "The Experience: Approaching God". *The Life of Hinduism*. Edit. John Stratton Hawley, Vasudha Narayanan, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006.
- Jacobs, Stephen. *Hinduism Today*. New York: Continuum, 2010.
- Jones, Constance A.-James D. Ryan. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File, 2007.
- Kapur, Kamlesh. *Hindu Dharma-A Teaching Guide*. Bloomington: Xlibris Corporation, 2013.
- Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge, 1997.
- Khandelwal, Meena. "The Cosmopolitan Guru: Spiritual Tourism and Ashrams in Rishikesh". *The Guru in South Asia: New Interdisciplinary Perspectives*. Ed. Jacob Copeman, Aya Ikegame. 202-221. London, New York: Routledge, 2012.
- King, Anna S. "The Ganga: Waters of Devotion". *The Intimate Other: Love Divine in Indic Religions*. Ed. Anna S. King, J. L. Brockington. 153-193. New Delhi: Orient Longman, 2005.

- Kinsley, David. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- Klostermaier, Klaus K. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Krishna, Nanditha. *Sacred Animals of India*. New Delhi: Penguin Books, 2010.
- Kutlutürk, Cemil. "Significance of Varanasi in terms of Indian Religions". *International Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*. 10/2 (Mar.- Apr. 2013): 36-40.
- Leeming, David. *A Dictionary of Asian Mythology*. Oxford, New York: Oxford University Press USA, 2001.
- Legge, James. Trans. *The Li Khî, Sacred Books of The East* series 27, ed. F. Max Müller, Oxford: Clarendon, 1885.
- Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. c.1 ve 2, New York: Rosen Publishing Group, 2002.
- Lochtefeld, James. *God's Gateway: Identity and Meaning in a Hindu Pilgrimage Place*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Lovelace, Ann- Joy White. *Beliefs, Values and Traditions: Hinduism : Sanatan Dharma*. Oxford: Heinemann, 1997.
- MAHARAJ, Soamiji, GUPTA, Madan Gopal. *The Quintessential Discourse Radhasoami*. Agra: M.G. Publishers, 2001.
- Mallet, Victor. *River of Life River of Death, The Ganges and India's Future*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Maurya, Rajan- Pandey, Bindhy Wasini- V. S. Negi. "Sustainable Urban Development Through Ghats: A Case study of Varanasi, Uttar Pradesh". *Sustainable Smart Cities in India: Challenges and Future Perspectives*. Ed. Poonam Sharma ve Swati Rajput., 637-654, Cham: Springer International Publishing, 2017, Doi: 10.1007/978-3-319-47145-7
- Mercier, Carrie. *Hinduism for Today*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Moorcroft, Christine. *Religious Education*. Dunstable: Folens Limited, 2004.
- Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1899.
- Monier-Williams, Sir Monier. *Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in Asia*. New York: Macmillan and Co., 1891.
- Narayanan, Vedavalli. "Ganga". *Encyclopedia of Hinduism*. Ed. K.L. Seshagiri Rao, Kapil Kapoor. 4: 227-230. New Delhi: India Heritage Research Foundation in association with Rupa &Co., 2010.
- Pintchman, Tracy. *Guests at God's Wedding: Celebrating Kartik among the Women of Benares*. New York: SUNY Press, 2005.
- Rao, S.K. Ramachandra. *The Agama Encyclopedia: Preparations for Puja*. c. 7, Delhi: Sri Satguru, Publ., 2005.
- Ridley, Sarah. *Puja: Expressions of Hindu Devotion*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1996.

- Rodrigues, Hillary Peter. *Ritual Worship of the Great Goddess*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Rosen, Steven. *Essential Hinduism*. Westport, CT., London: Greenwood Publishing Group, 2006.
- Saraswati, Baidyanath. *The Spectrum of the Sacred*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1984.
- Sashital, Meera. *Worship: Essentials For Puja*. Mumbai: Leadstart Publishing PvtLtd, 2011.
- Senker, Cath. *Hinduism: Signs, Symbols, and Stories*. New York: The Rosen Publishing Group, 2009.
- Shah, Gaurav. "Ganga Aarti: A Case Study of an Initiative to Disseminate Message of Environmental Peace Building". *Peaceworks: An Interdisciplinary Journal*. 4, no. 1 (2014): 101-116.
- Shattuck, Cybelle. *Hinduism*. London: Calmann&King Ltd., 2003.
- Shindler, William. *Essay on Gay Tantra*. Bloomington: Xlibris Corporation, 2001.
- Singh, Pramod- Singh, Dhruv Sen- Uma Kant Shukla. "Ganga: The Arterial River of India". Ed. Dhruv Sen Singh. *The Indian Rivers: Scientific and Socio-economic Aspects*. Singapore: Springer, 2017.
- Singh, P. B. Rana- Spate, Oskar- David Sopher. *Uprooting Geographic Thoughts in India: Toward Ecology and Culture in 21st Century*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Snoek, J.A.M. "Defining Rituals". *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. Leiden ve Boston: Brill, 2006.
- Subramuniya. *Loving Ganesa: Hinduism's Endearing Elephant-faced God*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998.
- Swami Atmashradhdhananda. Haz./Edit. *Living Imprints of Indian Culture*. Chennai: Lulu Press, Inc, 2014.
- Swami Ram Charran. *Garbhadhan Sanskar: Puja Handbook*. Lulu.com, 2011.
- Symmons, Dave. *This is Hinduism*. Cheltenham: Nelson Thornes, 1998.
- Thapar, Bindia- Bhalla, Suparna- Surat Kumar Manto. *Introduction to Indian Architecture*. Singapore: Periplus, 2004.
- Underhill, Muriel Marion. *The Hindu Religious Year*. Calcutta: Association Press, 1921.
- Vidyarthi, Lalita Prasad- Jha, Makhan- Baidyanath Saraswati. *The Scared Complex Of Kashi*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1979.
- Warrier, Shrikala. *Kamandalu: The Seven Sacred Rivers of Hinduism*. Mumbai: Mayur University Press, 2014.
- Werner, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Richmond: Curzon Press, 2005.
- Wilkinson, Philip. *Myths & Legends: An Illustrated Guide to Their Origins and Meanings*. New York: DK Publishing, 2009.
- Williams, George M. *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara; ABC-CLIO, 2003.

- Wilson, Horace Hayman. *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*. London: W.H. Allen and Company, 1855.
- Winer, Lise. *Dictionary of the English/Creole of Trinidad & Tobago: On Historical Principles*. Quebec: McGill-Queen's Press - MQUP, 2009.
- Yitik, Ali İhsan. “Biruni’nin Kaleminden Hinduizm”. *Milel ve Nihal*. 10/3 (Eylül-Aralık, 2013): 149-200.
- York, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York ve London: NYU Press, 2003.
- Zoccatelli, Pierluigi. “Radhasoami Movements”. *Encyclopedia of New Religious Movements*. Ed. Peter B. Clarke. 507-509. London and New York: Routledge, 2006.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

YÛSUF SÛRESİ 28. ÂYET BAĞLAMINDA KADINLARA NİSPET EDİLEN BİR NİTELİK: -KEYD-

The Word Of “Kayd” As A Women’s Quality In The Context
Of Surah Yusuf

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelam Ana Bilim Dalı
rbicer@sakarya.edu.tr
ORCID ID: 0000-0003-1501-2103

Şeyma FERŞATOĞLU

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kelam Ana Bilim Dalı
sfersatoglu@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-8486-3644

Atıf@ Biçer, Ramazan – Ferşatoğlu, Şeyma. “Yûsuf Sûresi 28. Âyet Bağlamında Kadınlara Nispet Edilen Bir Nitelik: -Keyd-”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2019): 99 – 119.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 11 Kasım 2018 / November 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 10 Aralık / 10 December 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / 15 December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 99 – 119.
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.481544

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de "Nisâ/Kadınlar" adıyla bir sûre bulunması yanında kadınların niteliklerini anlatan âyetler de mevcuttur. İlahi buyruklarda, "erkek ve kadınlar" ifadesinin bulunduğu birçok âyet vardır. Bununla birlikte kadınlara birebir hitaplar da bulunmaktadır. Kadınlarla ilgili bu âyetlerin yorumunda tarih boyunca kadınlara olumsuz nitelendirmeler yapılmaya devam edilmiştir. Bunlardan biri de "kadınların hilesinden" bahseden Yûsuf sûresi 28. âyetidir. Âyet bazı müfessir ve kesimler tarafından, olumsuz bir nitelik olarak tüm kadınlara teşmil edilerek, bu konuda negatif bir algı şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanlar arasında kadın ya da erkek olmaları bakımından hiçbir ayırım yapmamakta ve her iki cinse de aynı hak ve yükümlülükleri tanımaktadır. İnsana has olan olumsuz özellikler her iki cinsiyet içinde geçerlidir. Ancak toplum içinde icra ettikleri fonksiyonları bakımından aralarında bir ayırım bulunmaktadır. Bu doğrultuda Yûsuf sûresi 28. âyette geçen "keyd" kelimesi, insanî bir nitelik olarak var olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kadın, Kelam, Keyd.

Abstract

In the Qur'an there is a surah called "Nisâ / Women" and there are verses about the characteristics of women. Generally, there are many verses in the divine commandments with the expression of "men and women". However, the verse of the twenty eight of Yusuf surah, which speaks about the fraud of women, is extended to all women as a negative quality by some commentators and groups, and a negative perception was tried to be shaped.

The Qur'an does not make any distinction between men and women, and recognizes the same rights and obligations to both genders. However, there is a distinction between the functions they perform in society. In this direction, can be said that the word of the "keyd" in the verse 28th of Yûsuf surah is a human quality.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Women, Islamic theology, Kayd.

Giriş

Kadınlar hakkında ki olumsuz nitelermeler, önceki dinlerde ve kültürlerde insanlığın yaratılışına kadar götürölmektedir.¹ Konunun eskiliği ve aynı zamanda güncelliği nedeniyle Kur'ân-ı Kerim'de kadın temalı Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları gittikçe daha da artmaktadır. Bu çalışmaların çoğu Batılı toplumların eleştirileri üzerinden şekillenmiş ve kadın-erkek eşitsizliği, miras hakkı, erkeklerin kavvâmlığı gibi konuları kapsamıştır. Ancak yapılan çalışmalar geniş bir başlıkta ele alındığı için konu özelinde çalışmalar yok denecek kadar azdır. Kadın temalı yapılan ilk doktora tezlerinden biri olan Fatmagöl Bertkay'ın "Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın" isimli tezi, kadının özellikle Hristiyanlık ve İslam'da ki konumuna dair bakış açılarını ele almıştır. Bir diğer önemli çalışma Hidâyet Tuksal'ın "Kadın Aleyhtarı Rivâyetlerde Ataerki Geleneğin Tesirler" adlı yayınlanmış tezidir. Tuksal'ın bu çalışması Kur'ân da kadınlarla ilgili pek çok konuyu ele alan ilk kez ele alması bakımından dikkate değerdir. Burada ilk kadın Hz. Havva'nın yaratılışından günümüze kadar kadına dair eleştiriler değerlendirmiştir. Hafsa Fidan'ın "Kur'ân'da Kadın İmgesi" isimli yayınlanmış doktora tezi de; Kur'ân'da kadının konumunu, dilsel, tarihsel ve ontolojik açıdan ele almıştır.

Habibe Köse'nin "Kur'ân'a Göre Kadının Psikoloji" adlı yüksek lisans teziyle ilk kez kadının Kur'ân'daki konumu psikoloji ilmiyle birleştirilmeye çalışılmıştır. Kadının yaratılışı, kadının fitratına ait olduğu iddia edilen davranışlar üzerinde yaptığı incelemeler ve vahiy çerçevesinde kadının konumu hakkındaki değerlendirmeler bulunmaktadır. Ardından Garip Demirel tarafından hazırlanan "Kur'ân-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi" isimli yüksek lisans tezinde cinsiyet ve rol davranışları üzerinde durulmuş, tarihsel süreçte kadın teması ele alınmıştır. Sonrasında İslam dışındaki semavi dinlerde kadın konusu işlenmiş ve son bölümde de Kur'ân-ı Kerim'de kadın mevzuu ile ilgili âyetlerin psikolojik açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır.

Bizim çalışmamız ise yapılan çalışmaların bazılarında kısaca değerlendirilen ve daha geniş bir literatür taramasına ihtiyaç duyduğunu düşündüğümüz Kur'ân'da kadının nitelikleri olarak addedilen "keyd" kavramı üzerinden müfessirlerin değerlendirilmeleri çerçevesinde olacaktır. Bunun için öncelikle "keyd" kavramı ve Kur'ân'da bu anlamda kullanılan terimlerin etimolojik tahliline yer verilmektedir. Ardından dinlerin kadına bakış açısına kısaca değinilmektedir. Çalışmamızın asıl konusu olan Yûsuf

¹ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2000) 69-82; Hülya Terzioğlu, *Matûr'de Kadın Algısı*, (İstanbul: Gökkuşbu Yayinevi, 2018), 26-28.

sûresi 28. âyet bağlamında, bazı müfessirlerin “keyd” hakkındaki görüşlerine ve bunlarla ilgili incelemelere incelenmesiyle oluşturduğumuz görüşlere yer verilmektedir.

1. Keyd

Keyd kavramı, “kâde” kökünden gelen ve sözlükte “tuzak ve pusu kurma, hile yapma, tedbir alma, ateş çıkarmak, aldatmak ve çabalamak², sevk etme, meylettirme³” kadının öfkesi⁴ anlamlarında mastar olarak; “tuzak, kötülük, hile⁵; düzen, ceza, savaş, zarar⁶” manalarında ise isim olarak da kullanılmaktadır.

Keyd kelimesi istilâhî olarak, “hak veya batıl bir sebeple tedbir almak, aldatmak⁷” şeklinde kullanılmıştır. Râgıb el-İsfehâni (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), keydin yerilecek işlerdeki kullanımı fazla olsa da, övülmeye değer işler içinde kullanılabildiğini ifade etmektedir.⁸ Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre de keyd, “insanı güvende iken yıkmak” anlamındadır.⁹

Bu kelime Kur’ân’da şeytana ve inkârcılara nispet edildiğinde ilahî daveti engellemek ve kutsal değerleri tahrip etmeye yönelik her türlü kötü eylemin ön hazırlığını yapmak manasına gelir. Allah’a nispet edildiğinde ise ilahî cezalandırmanın bir çeşidi olarak bu kötü eylemlerin amaçlarına

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab- Muhammed es-Sadık el-Âbidî, (Beyrût: Dâru İhyâi’t- türâsi’l-Arabî, 1417/1998), “keyd”, 16: 199; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-luğâ ve sıhâhu’l-‘Arabiyy*, thk. İbrâhim et-Terzi (Beyrût: Dâru İhyâi’t- türâsi’l-Arabî, 1391/1971), “keyd”, 9: 123-124; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Lüğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercümenin ofseti, 1976/1396), “keyd”, 10: 327. Keyd kavramı, kadınlar için ‘hayız’ anlamında da kullanılmıştır. Ayrıca “keyd” kavramının diğer anlamları için bkz: İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “keyd”, 199-200.

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “keyd”, 16: 199.

⁴ Hasan Saîd el-Keremî, *el-Hâdî ila Lugati’l Arab*, (Beyrut: Daru Lübnan, 1986), 4: 252.

⁵ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-luğâ ve sıhâhu’l-‘Arabiyy*, “keyd”, 9: 122-123; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), “keyd”, 1: 799.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “keyd”, 16: 199-200.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “keyd”, 16: 199-200.

⁸ Râgıb el-İsfahani, *Müfredât Elfâzi’l- Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru’ş-şâmiyye, 1996), 768.

⁹ Ebu Mansur Matûridî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi 2005), 7: 296.

ulaşmasını önleyecek tedbirlerin alınmasını ve bu eylemlerin aleyhlerine çevrilerek cezalandırılmalarını ifade eder.¹⁰

Kur'ân'da 'keyd' kavramı ile aynı anlam çerçevesinde yer alan 'mekr' ve 'istidrâc'ın da incelenmesi yerinde olacaktır.

1.1. Mokr

Sözlükte 'aldatmak, insanı maksadından uzaklaştıran hile'¹¹ anlamında; 'hile, aldatma, kurnazlık, düzen, Allah'tan ceza, savaşta hile,¹² baştan çıkarma, ayartma'¹³ manasında ise isim olarak kullanılır. İsm-i faili 'mâkir', çoğulu da 'mâkirûn'dur.¹⁴ Bu kelime türevleriyle birlikte Kur'ân'da 42 defa geçmektedir. Mokr'i iki şekilde değerlendirmek mümkündür: İnsana nispet edildiğinde, yerilen ve cezalandırmayı gerektiren bir davranıştır. Bazı âyetler de inkârcıların peygamberlere ve inananlara karşı düzenledikleri hileler "mekr" kökünden türeyen fiiller ile ifade edilerek, bu tür hilelerin boşa çıkacağı ve yalnızca sahiplerine zarar vereceği bildirilmiştir.¹⁵

"Mokr" kavramı yedi âyette isim ve fiil sigalarıyla Allah'a nispet edilmiştir.¹⁶ Bu fiil Allah'a isnat edildiği zaman, Allah'ın hile yapmasından ve kaydırmasından maksat, kulun başına fark edemeyeceği bir belayı sarması yahut hemen cezalandırmayıp mühlet vermesi, onun dünya menfaatlerinden faydalanıp artık iyice azmaya başlayarak, azgınlığı günden güne artırdığı bir sırada onu ansızın yakalayıp cezasını vermesi şeklinde anlaşılmıştır.¹⁷

1.2. İstidrâc

İstidrâc kavramı, "bir dereceden diğerine yükseltmek" anlamına gelen 'derc' kökünden türemiştir ve istif'al babındandır. Sözlükte "bir kimseyi bir şeye adım adım, derece derece yaklaştırmak, onu kurduğu tuzağa

¹⁰ Mustafa Çetin, "Keyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25: 346.

¹¹ el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-mûhit*, "mekr", 1: 859.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "mekr", 5: 184.

¹³ el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyy*, "Mokr", 1091.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, "Mokr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 28: 580; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "mekr", 5: 184.

¹⁵ Nahl 16/26-27; Fâtır 35/10; el-Mü'min 40/45.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/54; Enfâl 8/30; Ayrıca "Hud" kavramı da "Münafıklar Allah'ı kandırmaya çalışıyorlar. Halbûki O oyunlarını başlarına çevirmektedir (en-Nisâ 4/142)" âyetin de aynı anlamda Allah'a nispet edilmektedir.

¹⁷ Topaloğlu, "Mokr", 28: 581; Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâle Üslubu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Aralık 2017), 114.

yaklaştırıp düşürmek, birini bir olayın içine sevk edene kadar kandırmak, bazılarının helâka uğramalarını istemek” anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de, A’râf sûresinde “Allah’ın âyetlerini yalanlayanları derece derece sezdirmeden helâka doğru çekme”, “ağır ağır sonuçlarına yaklaştırma”¹⁹ şeklinde ifade edilmiştir.

İstidrâcın bir edebî sanat olduğunu ilk defa İbnü’l-Esir’in (ö. 606/1210) bulduğu ve onu da Allah’ın kitabından bulup çıkardığı ileri sürülmüştür. Ona göre bu sanat, "ustalıkla muhatabı bir şeyi kabule zorlamak"²⁰ anlamındadır.

Bu tür kavramları birbirinden ayırmak zor görünmektedir. Nitekim mucize, keramet, mâunet/magûse gibi olumlu; istidrac, keyd ve mekr gibi olumsuz harikalıklar yekdiğerinden ayırt edilmiş, bunlar ayrı ayrı tanımlanmıştır. Fakat bunların sınıflandırılmaları ve tanımlanmaları zor, sıkıntılı ve tartışmalı olmuş, bir türlü ortak kanaate varılamamıştır. Tartışmalar bugün de devam etmektedir.²¹

2. Kur’ân’da Keyd

Keyd kavramı, Kur’ân’da şeytana ve yandaşları olan inkârcılara ve Allah’a nispet edilerek, 35 yerde tekrar edilmiştir. Kelime Kur’ân’da, 9 yerde fiil, 26 yerde de mastar olarak geçmektedir. Âyetler incelendiğinde çoğunlukla "aldatmak"²², tuzak kurmak²³, azap etmek²⁴ ve öldürmek²⁵ anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

2.1. Keyd’in Allah’ın Zatıyla İlişkilendirilmesi

Keyd kavramı Kur’ân’da dört yerde doğrudan Allah’a nispet edilmiştir. Allah’ın, "keyd"i zatına nispet etmesinin dört manası

¹⁸ Ebü’t-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-mu’hit*, “istidrac” md., 1: 274; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “derece”, 268; Ahmed Ayid vdğ., *el-Mu’cemü’l-Arabîyyi’l-esasi*, düz. Ahmed Muhtâr (Tunus: el-Munazzamatü’l-Arabîyye li’t-Terbiye ve’s-Sekâfe ve’l-Ulûm, 1989), “istidrac”, 444;; Ömer M. Sait Özervarlı, “Harikulade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 181. Ayrıca diğer anlamlar için bkz: İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “derece”, 267-268.

¹⁹ el-A’râf 7/182, “وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ”

²⁰ İsmail Durmuş, “İstidrâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 25: 329.

²¹ Süleyman Uludağ, “Keramet-İl”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/15 (2005): 15.

²² el-Mürselât, 77/39.

²³ Yûsuf, 12/52.

²⁴ el-A’râf, 7/183

²⁵ et-Tûr, 52/42

vardır. Bunlar; hilebaz ve dñzenbazın hilesini, dñzenini bořa çıkarma ve bozma, tuzağa dñřñrñlene teyit ve yardımda bulunma, işlerini yoluna koyma, Allah Tealâ'nın, gñnahkâra hemen ceza vermeyip ona karşı nimetini kesmeyerek, ta ki o iyice azıp da sapıklığında devam eder hale geldiğinde, onu kısıkvrak yakalayivermesidir.²⁶

“Onların tuzaklarını bořa çıkarmadı mı?” (Â-i İmrân 3/120), “Ben de bir tuzak kurarım” (et-Târik 86/16), “kâfirlerin tuzağını zayıf dñřñrerek bořa çıkaran” (el-Enfâl 8/18), “řñphesiz benim tuzağım çetindir” (el-A'râf 7/183)²⁷ ayetlerinde görñldñđü gibi Allah için keyd kavramı, övme niteliğindedir.

2.2. şeytan ve İnkârcılarla İlişkilendirilmesi

"Keyd" kavramı şeytan, kâfirler, Allah'a isyan eden yalancılar ve sihirbazlar için yerme şeklinde kullanılmıştır. “Sonra bana istediğiniz tuzağı kurun” (Hûd 11/55), “Tuzaklarının akibeti nice oldu” (en-Neml 27/51) meallerinde görñldñđü gibi Allah, kâfirlerin tuzaklarının etkisiz ve boşuna olduğunu gözler önüne sermektedir.

Müşriklerin, mü'minlere yaptığı zulñmler²⁸, Peygamberimizi öldürmek istemeleri²⁹, Yûsuf peygamberin kardeşlerinin Yûsuf'a (a. s) kötñlük etmeleri³⁰, şeytanın insanları aldatmak, küfre ve isyana sevk etmek için yaptığı vesvese³¹ de Kur'an'da "keyd" kavramı ile ifade edilmektedir.

2.3. “Keyd”in Kadınlarla İlişkilendirilmesi

“Keyd” kavramı Yûsuf sñresinde beş yerde kadınlara izafe edilerek kullanılmıştır. “Siz kadınların hilesi ne büyüktür” (Yûsuf 12/28), “Sen beni onların (kadınların) tuzaklarından korumazsan, belki de onlara meylederim” (Yûsuf 12/33), “Onu kadınların tuzaklarından korudu” (Yûsuf 12/34), “Benim

²⁶ etin, "Keyd", 25: 346-347.

²⁷ İbn Hatim'in bildirmesine göre, İbn Abbas ayetteki “keyd” kelimesini ‘azap ve intikam’ anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hadislerle Kur'an Tefsiri Ed-Dürü'l- Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*, trc. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003), 6: 642.

²⁸ el-Enfâl, 8/18

²⁹ el-Hâc,22/15

³⁰ Yûsuf 12/17-18; Müfessirler bu ayeti yorumlarken Hz. Yâkup'un korkularını bile getirmişlerdir. Keyd kavramı şeytan ve (zalim) erkekler içinde kullanılmışken, erkeğe ait bir özellik olarak dile getirilmemiştir. Bu konu hakkında bk. Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü'l Kelimi't- Tayyîb, 1997/1419) 2: 95.

³¹ en-Nisâ, 4/76.

Rabbim o kadınların tuzaklarını çok iyi bilmektedir” (Yûsuf 12/50) âyetleri incelendiğinde müfessirlerin çoğu, kandırma, tuzağa düşürme, oyuna getirme anlamındaki "keyd" fiilini kadınların bir niteliği olarak değerlendirmişlerdir.³²

Gerek İslam öncesi gerekse İslam sonrası dönemlerde kadının hile ile ilişkilendirilmesi, Tevrat'ın bir bölümü olan Tekvin'de Âdem ile Havvâ'nın cennetten kovulmasıyla ilgili rivayetlerin izlerini taşımaktadır.

Buna göre, kadın yaratılış bakımından zayıf bir varlıktır, bu zayıflığı ise ileride hem kendisinin hem de Âdem'in başına çok işler açacaktır.³³ Ege kemiğinden yaratılan bu kadının, Âdem'i kandırdığı ve ona yasak meyveyi yedirdiği anlatılır. Bunun sonucunda kadın, Âdem' in cennetten çıkartılmasına sebep olur.³⁴

Tanrı, kadını kötülüğünün karşısında ağrı ile çocuk doğurmaya ve kocasına tabi olarak yaşamaya mahkûm eder.³⁵ Kadın aynı zamanda, yılanın, şeytanın nesli ile kendi soyu arasında dünyanın sonuna kadar sürecek bir düşmanlığın tohumunu atar. Bütün bunlara karşılık olarak, Tanrı kadını cezalandırırken şöyle der: "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim. Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın. Seni o yönetecek."³⁶ Buradan da anlaşılacağı gibi Tevrat'a göre, Âdem'in başına gelenlerin doğrudan sorumlusu kadındır. O şehvetinden ve diğer zaaflarından dolayı aldanmış ve yasaklanmış meyveyi yiyerek, Tanrı'ya isyan etmiş ve şeytan tarafından aldatılamayan Âdem'i yoldan çıkarmıştır.

Tevrat'ta sadece Havvâ'nın değil pek çok kadının tehlikeli yönleriyle erkekleri düşürdükleri sıkıntılara işaret edilir. Potifar'ın karısının, Yûsuf'a karşı duyduğu şehvet ve ihtirasları nedeniyle yaptıklarına da yer verilir.³⁷ Bu metinleri okuyan kimselerin zihninde oluşan kadın kurgusu son derece

³² Bu konuda bk. en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, 2: 106; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, trc: Muhammed Coşkun v.dğr., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3: 578; Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Kurân'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc: Tercüme Kurulu; İsmail Bosnalı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 4: 429.

³³ Tekvin 3/ 1-6.

³⁴ Tekvin 3/ 23-24.

³⁵ Tekvin 3/ 14.

³⁶ Tekvin 3/ 15-16.

³⁷ Tekvin 39/ 7-20.

olumsuzdur. Sonraki dönemler de bu olumsuz bakış değişse de gelenekler arasında yerini almış ve birçok İslami kaynakta da tesirleri görölmüştür.³⁸

Hristiyan kaynakları ve kilise babalarının kadınlara dair görüşleri de genelde olumsuzdur. Hristiyanlık kültüründe kadın yasak meyveyi Âdem'e yedirerek onun cennetten kovulmasına, böylece insan neslinin günahkâr olmasına sebep olmuştur. Kadını yeryüzüne günahı getiren, erkeği mahveden, baştan çıkarıcı kötü bir varlık olarak nitelendirirler.³⁹ Justin Martyr, Irenaeus, İskenderiyeli Clement ve Origene gibi ilk kilise babaları kadını, melekleri baştan çıkarmak ve insan soyunu kötülüğe itmekle özdeşleştirirler. Onlar Havvâ'yı, ilk işlenen günah sonucu sadece şehveti değil ölümü de dünyaya sokması sebebiyle ayıplarlar. Onların kadınlarla ilgili sözleri adeta kadın cinsine karşı bir düşmanlık ve ağır hakaretler içerecek olumsuzluklar taşır.⁴⁰

Hristiyanlık'ta Havvâ, ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilmektedir. Hristiyanlık, Havvâ'nın yaratılışı ve hayatı ile ilgili olarak Tevrat'ta yer alan bilgileri kabul etmekte ve onu Meryem ile karşılaştırmaktadır. Kilise babaları arasında Meryem ile Havvâ'yı karşılaştıran ilk kişi olan Justin'e göre Meryem hayat ve sadakatin, Havvâ ise sadakatsizlik ve ölümün sembolüdür.⁴¹

Yeryüzünde insanı diğerlerinden ayırt eden en önemli vasfın halifelik olduğu göz önüne alındığında, iyilik ve kötülüğün cinsiyet ayırt edilmeksizin insana ilham edildiği görölmektedir.⁴² Buna rağmen klasik tefsirlerinin bir kısmında Âdem ve Havvâ'nın cennetteki rahat ve huzurlu hayatlarının sona ermesine yol açan yasak ağaca yaklaşma suçunu Havvâ-yılan-şeytan işbirliğiyle işlendiğine dair yorumlara yer verilmiştir.⁴³ Bazı tefsirlerde Havvâ'nın Âdem'e şarap içirip sarhoş etmesiyle ilgili görüşler bulunduğu

³⁸ Mustafa Şentürk, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın", *Journal of Islamic research* 22/1 (2011): 34-37.

³⁹ Mustafa Şentürk, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın", 32-43.

⁴⁰ Ömer Faruk Harman, "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 04-05 Haziran 2010)*, haz. Kadın Faaliyetleri Merkezi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi, 2013), 62.

⁴¹ Harman, "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı", 63; Harman, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 2: 82-86; Harman, "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 545.

⁴² Terzioğlu, *Mâtürîd'de Kadın Algısı*, 26.

⁴³ Hakkı Şah Yasdıman, "Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğın Bakışı" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011): 19.

ifade edilmektedir.⁴⁴ Oysa “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?” (Tâhâ 20/120) ayetine göre, şeytan tarafından kandırılan ilk kişi Hz. Âdem'dir. Ardından “Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler...” (Tâhâ 20/120) ayetinde işaret edildiği gibi Hz. Âdem'le Havvâ suçu aynı anda işlemişlerdir.

İslam'da, ilk kadın tarafından işlenen ve erkeğinde işlemesine sebep olunan “aslî günah” anlayışı yoktur. İslamiyet'te Hristiyanlık'ta olduğu gibi, ilk günah anlayışına dayanan kadın karşıtı söylem de mevcut değildir. Erkek olsun kadın olsun her doğan kişi günahsız doğar, sonradan işlediği fiiller sebebiyle sorumlu olur.⁴⁵

Yasak ağaçtan yeme konusunda rivâyetlerin içeriğini kanıtlayacak bir delil bulunmadığı göz önünde bulundurulursa, Kur'ân da belirtilenlerle çelişmeyen bir görüş belirtmek gerekmektedir. Yahudi-Hristiyan kutsal kitaplarında ayartıcı ve baştan çıkarıcı Havvâ imajı olsa da Kur'ân-ı Kerîm böyle bir durumu zikretmez. Buna göre de insanlığın ilk çiftinin her bir üyesi, cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olayların gidişatından eşit bir şekilde sorumludur.⁴⁶

3. Yûsuf Sûresi 28. Âyet Bağlamında Keyd Kavramı

Kur'ân'ı Kerîm'de bazı bilgiler temsiller, teşbihler ve kıssalarla verilmiştir. Bu örnek kıssaları nüzul dönemindeki ortamla ve sebeplerle sınırlı tutmak söz konusu edilmese bile kimi müfessirler sözü edilen peygamberlerin hayatlarındaki bazı olayları istisnai olarak değerlendirmişlerdir. Bunlardan biri de Yûsuf Sûresi'nde konu edilen hilenin kadınlarla ilişkilendirilmesine sebep olan Aziz'in karısıdır. Söz konusu olay şu şekilde cereyan etmiştir;

"Yûsuf'un evinde bulunduğu kadın ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek, 'Haydi gelsene!' dedi. O ise, 'Allah'a sığınırım, çünkü kocan benim efendimdir, bana iyi baktı' dedi. Eğer Rabbinin burhanını görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı. Yûsuf önde kadın arkada kapiya koşular. Kadın, Yûsuf'un gömleğini arkadan yırttı. Kapının

⁴⁴ Mustafa Öztürk, "Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın" (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 86; Kadriye-Kurt- Abdurrahman Durmuşoğlu, "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 630.

⁴⁵ Günay Tümer, "Asli günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 497.

⁴⁶ Şentürk, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın", 37-38.

yanında hanımın efendisine rastladılar. Kadın hemen, kendisini temize çıkarmak ve yaptıklarını gizlemek için söze girdi ve 'ailene kötülük yapmak isteyen cezası nedir; ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.' diyerek Yûsuf'a iftira attı. Yûsuf, 'O, benden arzusunu elde etmek istedi' dedi. Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: 'Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, Yûsuf yalancılardandır.' 'Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. Yûsuf ise doğru söyleyenlerdendir'. Kadının kocası Yûsuf'un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce, dedi ki: 'Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür'. (Yûsuf 12/23-28)

Bu âyetlerdeki "keyd" kavramının kadınlarla ilişkilendirilmesinde müfessirlerin üç farklı yorumda bulduklarını görmekteyiz.

3.1. İftira Olarak Değerlendirilmesi

Müfessirlerin tümü Aziz'in karısının olay sırasında ve olay sonrasında ustaca tutumlar sergilediğini söylemişlerdir. Çünkü kadın, kapının ardında kocasına rastlayınca, hatasından sıyrılmak için Yûsuf'a iftira atmıştır ki bu kadınlar topluluğunda bulunan genel bir kanundur. Bu görüşü benimseyen müfessirler âyetlerin tefsirlerinde buna detaylı bir şekilde yer vermişlerdir.

Aziz'in karısı kapıda kocasıyla karşılaştınca işin içinden sıyrılmak için, Yûsuf'a (a. s) iftira ederek, "ailene zina ile kötülük etmek isteyen cezası; zindana atılmaktan veya acıtıcı bir şekilde dövölmekten başka ne olabilir" (Yûsuf 12/26) demiştir. Yûsuf (a. s) bu iftiradan kendini temiz çıkarabilmek için "o beni ram etmek istedi" (Yûsuf 12/27) diyerek kadının peşine düştüğünü, kendine çektiğini ve gömleğini yırtıldığını anlatmıştır. Haksız tarafın Aziz'in karısı olduğu anlaşılınca kocası, "doğrusu bu gencin ırzına atmış olduğu şu çamur ve iftira, sizin tuzaklarınızdadır" diyerek kadınların hilelerinin büyük olduğunu söylemiştir.⁴⁷

Karşılaşılan sorunlara yaklaşımda, kadınla erkeğin ortak düşünceleri ve ayrıştığı yönler vardır. Bunu belirleyen faktör ise; her iki cinsin güçlü ve zayıf olduğu alanlardır. İki cinsin biyolojik farklılığı, onların olayları değerlendirmesine de yansımaktadır. Kadın herhangi bir soruna estetik ve daha duygusal yaklaşırken, erkek mantık referansı ile yaklaşır. İnsanların

⁴⁷ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, 2.Baskı (Riyad: Dâru't- Tayyibe, 1999/1460) 4: 384.

sorunlara yaklaşımını, toplumsal kültür, aile yapısı ve hayat felsefesi de etkiler.⁴⁸

İnsanın herhangi bir olay karşısında akl-ı selim davranmasını engelleyen korku ve savunma hali gibi ruh halleridir. Korku insanı zihinsel bir felce uğratar. Korkunun dozu yükseldikçe kişi yanlış yönelimlere sapar. Savunma halinde olan kişinin muhakemesi bozuktur ve saldırmaya hazır bir haldedir. Bütün enerjisini kendini müdafaa için sarf eder. Yanlış tepkiler vererek olayı saptırırlar.⁴⁹

Aziz'in karısının iftiraya, yalana başvurmasını bu bilgiler ışığında inceleyecek olursak; kadınların korkuya karşı daha az dirençli oldukları ve bu hassasiyetleri sebebiyle zorluklara karşı mücadele özelliklerinin de zayıf olduğu açıktır. Kadın kocasından veya olayın sorumlusu olarak adının yayılmasından korktuğu için yalana başvurmuştur diyebiliriz. Çünkü yalan söylemenin nedenlerine bakıldığında genellikle kişinin kendini koruma altına alma, işten sıyrılma gibi nedenleri olduğunu görebiliriz. Kişinin yalan söylemesinin altında yatan asıl güdünün kendisiyle ilgili olan kazanımlar; cezadan kaçma, kendini iyi gösterme gibi psikolojik kazanımlar olabileceğini söyleyebiliriz.⁵⁰

Kadın bir taraftan da savunma halindedir. Bulunduğu ruh hali yüzünden yaptığı hatanın farkında olmadan suçu kendi üstünden atmak için yalana başvurmuştur.⁵¹ Bazı müfessirler hatalarından sıyrılma yeteneğinin kadınlar için genel bir kanun olduğunu, saray kadınlarının ise bu işlerde daha yetkin olduklarını, Aziz'in karısının ve onunla beraber diğer kadınların yaptıkları hareketlerin ancak aristokrat sınıfın kadınları arasında daha çok görülebilir olduğunu ifade ederler.⁵²

Bütün durumlar göz önüne alındığında her kadının aynı durumda aynı şekilde davranacağı kanısına varılamaz. Yalan ve iftiranın insana has özellikler olduğu açıktır. Bu iki davranış biçiminin insan bazında ele alınması gerekmektedir.

Bu doğrultuda Yûsuf ile Züleyha arasında hakemlik yapan şahidin, gömleğin arkadan yırtıldığı anlaşılınca suçlunun kadın olduğunu, "bu sizin

⁴⁸ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 150-156.

⁴⁹ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 256-257.

⁵⁰ Seçil Üretmen, *Cinsiyet, Yalan Söyleme ve Çıkar Elde Etmenin Yalana İlişkin Yüklemelere Etkisi* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 29-41.

⁵¹ Üretmen, *Cinsiyet*, 29-38.

⁵² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3: 578.

işinizdir" diyerek belirtir.⁵³ Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta "zira sizin hile ve tuzaklarınız çok büyüktür" sözünü söyleyenin bir insan olduğudur.

Âyette geçen kadınların hilesinin büyük olduğü belirtilince Fahreddin Râzî (ö.606/1210), kendisine yöneltilebilecek "Allah Teâlâ, insanları zayıf ve yetersiz olarak yaratmışken, daha nasıl kadının fendinin büyük olduğü söylenebilir? sorusuna şu şekilde cevap vermektedir; "insanın yaratılışı, melekler, gökler ve yıldızlarınkine nispetle zayıftır. Kadınların fendi, erkeklerin fendine nispetle daha büyüktür. Bu iki söz arasında bir zıtlık bulunmamaktadır. Yine Râzî, "erkeklerin fendi de kadınlarınkinden fazladır" denilirse de; "kadınların bu konuda, erkeklerde bulunmayan hile ve tuzakları vardır. Birde onların bu konudaki tuzakları, erkeklerin tuzaklarının sebebiyet veremeyeceği biçimde ar ve utanç doğurur, bu nedenle kadınların sözleri ve dolayısıyla hileleri ince, etkileyici ve aldatıcıdır." şeklinde cevap verir.⁵⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144), "Kadınların dedikodularını işitti" âyetinin tefsirinde, giybetin tuzak (mekr) olarak isimlendirilmesinin sebebini, tuzak kuran kimsenin yaptığü gibi bir kimsenin arkasından ve gizlice yapılması olarak açıklamaktadır.⁵⁵

Kadınların kişilikleri incelendiğünde, onları olumsuz etkileyen psikolojik durumlardan birinin "oyuncu ruh" hali olduğü gözlenmiştir. Bu tip kadınlar kendilerine ilgisiz davrananlara düşman kesilirler ve istediklerini elde edemedikleri zaman saldırganlaşır, öç almaya çalışırlar. Ve kolayca rezalet çıkarabilirler.⁵⁶ Aziz'in karısı da Yûsuf tarafından reddedilmeyi ve Mısırlı kadınların kendisini ayıplamasına dayanamayarak, Yûsuf ile onları karşı karşıya getirmiştir. Herkesin önünde tekrar reddedildiğü dikkate alındığında bu ruh halindeki bir kadının öç almak istemesi olası bir durumdur.

Öte yandan Yûsuf (a. s), Aziz'in karısının isteğine uyma arzusundan duyduğü endişeden dolayı Rabbine sığınarak, "Eğer sen bunların tuzaklarını benden döndürmezsen, (belki) onlara meyleder ve cahillerden olurum" demiştir. (Yûsuf 12/33)

⁵³ Fahreddin Râzî, Tefsîr-i Kebîr: *Mefâtihü'l-gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr. (Ankara: Huzur Dağıtım, 1991), 13: 215.

⁵⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13: 216.

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşaf*, 3: 582.

⁵⁶ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 57.

Âyette geçen “keyd” kavramı, kadınların hile ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Aristokrat sınıfına mensup insanların tabiatı tehdit etmeye daha müsaittir. Zira makam sahibi olan kişilerin zayıf olan tarafı tehdit ederek istediğini elde etmesi, her zaman görülmekte olup, burada cinsiyet ayırımı söz konusu değildir. Yûsuf kıssasında da taraflardan birinin köle ve dolayısıyla zayıf olduğu göz önüne alındığında, diğer tarafın tehdit etmiş olması olağan bir durumdur.

Keyd’in bu âyetteki tezahürünü bir başka bağlamda değerlendiren Zemahşerî, Hz. Yûsuf’un zindana atılmasının nedenini, kadının kocasını, “çok kızmış ve sakinleştirilmeye çalışan bir deveyi okşarcasına okşayıp gönül alıcı sözlerle aldatarak yanlışla sürüklemesinin” sebep olduğunu ifade eder.⁵⁷

Hz. Yûsuf kendisini savunurken, “şüphe yok ki benim Rabbim onların fendini hakkıyla bilir” (Yûsuf 12/50) demiştir. Râzî, buradaki “Rabbim” kelimesinin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler. Birincisi Allah Teâlâ kastedilmektedir ki, çünkü O bütün saklı ve gizli şeyleri bilir. İkinci olarak da Azizi kastetmiştir. Hz. Yûsuf, Azizin kendisini eğitip büyüttüğü için ona Rabbim demiştir. Buna göre de Azizin o kadınların hile ve tuzaklarından haberdar olduğu düşünülebilir.⁵⁸

Hz. Yûsuf, Azizin hanımını tek başına töhmet altında bırakmamak için “ellerini kesen kadınların derdi neydi” diyerek Azizin bu durumu araştırmasını istemiştir. Burada iki ihtimal bulunmaktadır; birisi hala hile yapıyorlar mı yoksa bundan vazgeçtiler mi bunu öğrenmek. İkincisi de Azizin kendisine atılan iftirayı ve itham olunduğu şeyi bilmesi ve temiz olduğunu anlaması olarak değerlendirilebilir.⁵⁹

Kadınların, Hz. Yûsuf ile karşılaştıklarında yaptıkları hileler hakkında Râzî şu ihtimalleri sıralamıştır: Birincisi onlardan her biri, çoğu kez Hz. Yûsuf’a arzu duymuşlardır. Hiçbiri gayesine ulaşamayınca, ona kötü şeyler isnat etmeye başlamışlardır. İkincisi, onların her biri Yûsuf’u, sahibesi olan o kadının isteğine uyması hususunda arzulanırmaya uğraşmışlarsa da Yûsuf’un efendisine böyle bir şey yapamayacağını, kendisini ne denli teşvik ettiklerini işaret etmek için “Şüphe yok ki benim Rabbim onların fendini hakkıyla bilicidir” ifadesini kullanmıştır. Üçüncü olarak Hz. Yûsuf’u

⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 594; Bu konuda bk: Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l- Arabî, ts.), 3: 163.

⁵⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13: 256.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 320.

hükümdarın yanında kötü göstermek hususunda, hükümdar, o kadınlardan çeşitli hile ve tuzaklar tespit etmiştir.⁶⁰

3.2. Övgü Olarak Değerlendirilmesi

Bir insanın övülmesi güzelliği, güzel ahlakı veya güzel davranışı dolayısıyla olmaktadır. Övüldüğü davranışın insanlar tarafından kabul edilebilir ve hoş görülür olması gerekmektedir. Kadın psikolojik yapısı bakımından övülmeyi daha çok sevmekte ve belki de buna ihtiyaç duymaktadır.

İlgili âyetlere sosyolojik açıdan bakan ve kadını yermek yerine övmeyi tercih eden Seyyid Kutub'a (ö. 1386/1966) göre bu kıssada kapıda kocasıyla karşılaşan kadının deneyimliliği tüm çıplaklığıyla karşımızdadır. Bu dehşetengiz sahnenin beraberinde getirdiği soruya, usta bir manevra ile anında cevap bularak Hz. Yûsuf'u suçlamıştır.⁶¹

Kutub'a göre bu, "o kadınların bir hilesidir. Bu tavır, tam damarları zorlayacak denli hiddetle doldurabilecek kadar böylesi vahim bir olay karşısında ustaca bir vurdumduymazlıktır. Burada sözü söyleyen kişi (şahit) suçu tüm kadınlara genelleyerek, kadının bu tavrını övecek şekilde, işi bir tür şakaya bağlamaktadır". "Sizin komplolarınız yamandır!" cümlesinde söz konusu kadına yönelik olumsuz bir dokundurma yapılmadığını ifade eder. Tam tersine, kadının davranışıyla, dişiliğiyle büyük belalar açabilecek kadar dört dörtlük, mükemmel bir dişiliğe sahip olduğu ima edilmektedir. Kadının tuzaklarının dile getirilmesi katiyen onun adına bir noksanlık değildir. Çünkü bu davranışlar onda mevcut olan bir kusuru değil, potansiyel bir tehlikeyi göstermek için verilmiştir.⁶² Kutup, diğer müfessirlerin yorumlarında olduğu gibi kadını yermektense, olayın üstünü örtmeye çalışan ve kadına kırıcı herhangi bir şey söylememiş olan Aziz'in vurdumduymaz oluşuna dikkat çekmiştir.

Kadının fitri yapısı dikkate alındığında ise isteyen değil, istenilen olma eğiliminin olduğu görülmektedir. Allah Teâlâ nesillerin devamı için bu özelliği kadınlara vermiştir. Bu yüzden erkek zorlamaya gerek kalmadan kadına doğal olarak meyletmektedir.⁶³ Ama bu tabii düzen Hz. Yûsuf' un

⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13: 257.

⁶¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâl-il Kur'ân*, trc. Hakkı Şengüler v.dđr. (İstanbul: Hikmet Yayıncılık, 1991), 252.

⁶² Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'ân* 8: 251-252.

⁶³ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 102.

olağanüstü özellikleriyle bozulmuş ve bu durum kadını fitratının dışında hareket etme durumunda bırakmıştır.

3.3. Kadının Fiziksel Hileleri Olarak Değerlendirilmesi

İbn Aşur'a (ö. 1284/1868) göre bu âyette "keyd", kadın cinsinin arzuları doğrultusunda cezbetmesi anlamındadır. O, âyetteki "sizin tuzağınız" ifadesinin kadınların davet etmesi anlamında, çoğul kalıbında geldiğini ya da başka bir te'ville Aziz'in karısının davetine icabet eden kadınların yani 'sadece bu olayın kahramanı olan kadınların tuzakları büyüktür' anlamında kullanıldığını söylemektedir.⁶⁴

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) ise bu âyetin yorumunda " 'sizin aldatma ve hileleriniz' cümlesinde kadının gayrimeşru bir şeyi talep etmesi söz konusudur", der. Kadınların hileleri daha büyüktür ve erkeklerin hilesinden daha önemlidir. Çünkü kadınların durumları, erkeklerin kalbi davranışları üzerinde daha fazla tesir edebilir. Erkeklerin nefsi arzularını daha fazla çekebilir. Bazı kimseler nefsi zevklerini doyurmak için bir kısım kadınlara karşı pek fazla düşkünlük göstererek onların şehvani telkinleri, ısrarlı teklifleri altında kalabilirler.⁶⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), kimi kadının tabiatında bulunan kiminin de diğer kadınlardan öğrendiği tuzakların erkeğinkinden daha sevimli olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Müfessirlerden bazıları, kadının hilesinin yanında şeytanın hilelerinin daha zayıf olacağını ifade ederken Nisa sûresi 76. âyette geçen "'Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır" ifadesini delil olarak gösterirler. Bu yüzden erkeklerin, kadının hilesinden şeytanın hilesine daha çok korktuklarını belirtirler.⁶⁷

Bilmen'e göre, şeytanlar insanlara karşı gizlice ve görünmeksizin vesveselerde bulunurken, bazı kadınların erkeklerle yüz yüze kalarak bu vesveselere sebep olduğunu söylemektedir. Kadınların hilesinin daha latif ve nefse daha çok tesir ettiğini şeytanın ise bunu ancak vesvese yoluyla

⁶⁴ el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vil*, 3: 161; İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Daru't Tunusiyye, 1984, 10: 266

⁶⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3: 1554-1555.

⁶⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, 3.Baskı (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l 'ilmiyye, 2010), 5: 298; Ayrıca ayette belirtilen hilenin sadece Aziz'in karısı için geçerli olmalıdığı, bütün kadınların tabiatında yaratılmış olan bir özellik olduğu belirtilmiştir. Bu konuda bk. Şeyh Abdullah el-'alemi el-ğaziy ed-Dımeşkî, *Mu'temer Tefsiru'l Sûreti'l Yûsuf* (Dımeşk: Dârü'l Fikr, 1961/1381), 586-587.

⁶⁷ en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, 2: 106.

yapabileceğini ifade eder. Bilmen, kadınlar hakkında ki bu iddiaların, güzel bir dini terbiyeye, bir ahlaki fazilete kavuşarak ve doğru davranışlarda bulunarak çürütülebileceklerini de eklemektedir.⁶⁸ Ancak gözden kaçırılmaması gereken gizli vesveselerin açıkça yapılan vesveselere göre daha tehlikeli olabileceğidir.

Kadınların, ayartma konusunda erkeğin sahip olmadığı hile ve tuzaklara sahip olduğunu söyleyen Tarhan, erkeklerde bu özelliklerin olmadığını söyleyemeyeceğini ve kadında ve erkekte bulunan bu eğilimlerin törpülenmesi gereken vahşi duygular olduğunu ifade etmektedir. Tarhan, bu eğilimlerin toplumdaki temel kurallar içinde çözümlenmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre cinsellik tıpkı saldırganlık, açlık, şiddet gibi insanların zayıf alanları ve temel dürtüleridir. Nefsani arzular ve şeytani güçler, nefesine ve şeytana uymayı bekleyen zayıf iradeli kişileri ayartmaya çalışmaktadır. Kadının, erkeğe nazaran duygusal kapasitesi daha güçlüdür ve direnci zayıftır. Bu yüzden nefsanî arzularına daha sık düştüğu sanılsa da bu, erkeklerde de karşılaşılan bir durumdur.⁶⁹

İlgili âyeti tefsir eden Bayraklı'ya göre kadının cinsel içgüdüünün tuzağı çok yamandır ve ondan kurtulması erkek için çok zordur. O bu tuzağı bir bataklık ve onur kırıcı bir oluşum olarak ifade etmektedir. Evli bir kadını geri çevirmenin onun ihtirasını, saldırganlığını daha da arttıracakđını belirtir.⁷⁰ Ancak böyle bir durumun erkekler hakkında da geçerli olması gerekir. Zira cinsel duygularda iki tarafın da temayülü söz konusudur.

Âyette geçen "bu iş sizin tuzaklarınızındandır" sözünün asıl sahibi bazı rivâyetlere göre kadının kocası, bazı rivâyetlere göre de kadının akrabalarından biridir.⁷¹ Âyeti tüm kadınlar için genelleştirerek, 'Allah kadınların tuzaklarına karşı biz erkekleri uyarmıştır' şeklinde bir değerlendirme yapmak isabetli görünmemektedir. Çünkü burada Allah'ın belirlediği mutlak bir hüküm bulunmamaktadır. İnsanların vardığı kanaatleri bir kural olarak kabul etmek ve bunu Kur'ân-ı Kerîm ve hadisleri kullanarak, genel-geçer bir hüküm haline getirmek tutarlı değildir. Bazı müfessirlerin sınırlandırdığı gibi bu davranışları sadece Aziz'in karısı ve onun gibiler için uyarlamak daha isabetli görünmektedir.

⁶⁸ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1555; Ayrıca bu konuda bk; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vil*, 3: 161; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l 'ilmîyye, 1993/1413), 2: 159.

⁶⁹ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 340.

⁷⁰ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 345.

⁷¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'âni'l-azîm*, 4: 507.

Sonuç

Kur'ân da birçok anlama gelen 'keyd' kavramı, Kur'ân'da dört yerde doğrudan Allah'a nispet edilmiştir. Aynı zamanda şeytan, Allah'a isyan eden yalancılar, sihirbazlar ve kâfirler için de yerme şeklinde kullanılmıştır. Yûsuf sûresinde geçen beş âyette de kadınlara izafe edilmiştir. Kadının hile ile ilişkilendirilmesi, ilk olarak Yahudilerin Hz. Havvâ'nın, Hz. Âdem'i kandırarak cennetten kovulmasına neden olduğu düşüncesinde yer almaktadır. Ancak bu veri Kur'ân'da Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın birlikte kandırıldığı şeklindedir.

İslam dini, insanlara cinsiyet ayrımı yapmadan değer veren bir sistem olarak kabul edilmesine rağmen, kültürel ve geleneksel ön kabullerin, bilhassa da İslamiyet'ten önceki dini verilerin etkisiyle, kadınların insanlığın başına gelmiş belaların temel nedeni olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu doğrultuda kadın, şeytanın arkadaşı, kötülüklerin kapısı, insanın cennetten kovulmasına sebep olan, kurtarıcı ruhu olmayan bir varlık olarak nitelendirilmiştir.

İslam ise insanı yaratılıştan kaynaklanan farklılıklarıyla gözler önüne sererek kadını, kadın olarak; erkeği de erkek olarak muhatap almıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de her iki cinse yüklenen sorumluluklarda, erkeğin ve kadının fitri yapıları göz önüne alındığı görülmektedir. Kur'ân, kadının Âdem'le aynı nefisten yaratıldığını söyleyerek, gerek yaratılış, gerek hukuk ve gerekse de toplum açısından aynı yerde durduklarını vurgulamıştır. Kur'ân-ı Kerîm, her ne kadar insanlar arasında kadın ya da erkek olmaları bakımından hiçbir ayırım yapmıyor ve dolayısıyla her ikisine de aynı hak ve yükümlülükleri tanıyorsa da toplum içinde icra ettikleri fonksiyonları bakımından aralarında bir ayırım yapmaktadır.

İslam'ın ortaya çıkışından bu yana değişen sosyal ve coğrafi şartlara göre Kur'ân'ı yorumlamaya çalışan müfessirlerin, âyetleri kuşatan tarihi ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak, Kur'ân âyetlerinin indiriliş sebeplerini dikkate almamak, Kur'ân'da ki bazı ifadeleri bağlamından soyutlayarak ele almak, bazı âyetlerdeki zahiri anlamın yanı sıra diğer üslup özelliklerini dikkatten kaçırmak gibi etkenler nedeniyle bazı Müslümanların kadına bakış açısının değişmesine yol açmıştır.

Bu veriler doğrultusunda:

1) Kur'an'da şeytanın hilesinin zayıf olduğu belirtilirken, kadının hilesinin büyük olduğunun belirtilmesi nedeniyle bazı kimselerin, kadından Allaha sığınılması gerektiği şeklindeki söylemleri Kur'an'ın genel kurallarıyla bağdaşmamaktadır. Zira öncelikle kadınları öven ayet ifadeleri de

bulunmaktadır. Oysa olumlu bir nitelik olarak Şeytan'a nispet edilen bir özellik, Kur'an'da yer almamaktadır. Öte yandan hile, olumsuz anlamda kullanılan bir vasıf olarak Şeytan ve erkeklere de nispet edilmektedir. Buna rağmen keyd sadece kadına özgü bir sıfat olarak değerlendirilemez. Bu tür genele yönelik nitelendirmeler kullanan kişi, kullanma zamanı ve kullanılan ortama göre değer kazanır. Bu doğrultuda Hz. Yusuf'un kardeşlerinin onu ölüme götürmek isteyen hilelerini, kadınların tuzağından daha önemsiz ve küçük göstermek, dini ve ahlaki bir takım başka sorunları da ortaya çıkarır.

2) Bazı müfessirler pek çok âyeti tarihsel boyutta olup bitenlere atıfta bulunarak açıklama yoluna giderlerken, kadınlarla ilgili âyetlerin tefsirinde çoğunlukla genelleme yapmayı tercih etmişlerdir. Kısaca da geçen kadının kişiliğinin bütün kadınlara mâl edilmesi, psikolojik verilere de ters düşmektedir. Çünkü kadınlarda ve erkeklerde birçok farklı tiplere rastlanılmaktadır. Bu nedenle bütün kadınların aynı durumda aynı hal ve hareketleri yapacağı kanısına varmak tutarlı sayılmamaktadır.

3) Hz. Havvâ'dan bu yana aşağılanan, fitne kaynağı, Şeytanın kemendi şeklinde vasıflandırılmış kadının, İsrâiliyyat ve dönemin kültürünün etkisi sonucunda şekillenmiş olduğu görülebilir. Toplumların, saf ilahi dinden uzaklaşmaları neticesinde kadınlar aşağılanmış ve değerlerinin düşmesine neden olunmuştur. Nitekim Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kadınlar aşağılayıcı her türlü muameleyle karşı karşıydılar. Fakat İslam, kadına özünü vermiştir. Fitrati gereği ona uygun özellikleri yaşamasını sağlamıştır.

4) Toplumda sadece kadının, eksik, kusurlu, günaha meyilli, erkeğin günaha girmesinin nedeni, fitne unsuru olarak görülmesi de İslami değildir. Kadınların karakteristik özelliklerini anlatan âyetler, kadını aşağılamak değil, onların nitelikleri göz önüne sererek, daha iyi olmaya yöneltmek ve bu doğrultuda eğitilmeleri amacını gütmektedir.

Kusurlu olmak kadının değil, insanın en belirgin özelliğidir. Bu nedenle erkek de kadın gibi günaha meyillidir ve o da karşı cinsin günaha girmesinin nedeni olması itibariyle kadın için bir fitnedir. Fakat burada görmezden gelinen kısım, kadınlar gibi erkeklerin de bu dünyada ve aynı şartlar altında yaşadığının unutulmuş olduğu gerçeğidir.

Kaynakça

- Ahmed Ayid vdđ. *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-esasi*. Düz. Ahmed Muhtâr. Tunus: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1989.
- Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 109-128.

- Aydın, Hayati. "İslam İnançları Açısından Mu'cize, Keramet, Sihir ve İstidrâc Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (2015): 105-137.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Anlayışın Işığında Kur'ân*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luğâ ve sıhâhu'l-'Arabiyy*. Thk. İbrâhim et-Terzi. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1391/1971.
- Çetin, Mustafa. "Keyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 346-347. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dimeşki, Şeyh Abdullah el-'alemi el-ğaziyy. *Mu'temer Tefsiru'l Sûreti'l Yûsuf*. Dimeşk: Dârü'l Fikr, 1961/1381.
- Durmuş, İsmail. "İstidrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 328-329. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuşoğlu, Kadriye-Kurt, Abdurrahman. "Üç Kur'ân Yorumunda Kadının Ötekiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 621-648.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 3.Baskı. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l 'ilmiyye, 2010.
- Ezheri, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Lüğâ*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercümenin ofseti, 1976/1396.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mûhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Güllüce, İdris. "Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 41-62.
- Harman, Ömer Fâruk. "Hristiyanlık'ta Kadın Algısı". *Kur'ân ve Kadın Sempozyumu* (Ankara, 4-5 Haziran 2010). Haz. Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Faaliyetleri Merkezi, 56-70. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Fâruk. "Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 542-545. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Harman, Ömer Fâruk. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 82-86. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-Tahrîr ve't- Tenvîr*. Tunus: Dar'ut Tunusiyye, 1978-1984.
- Karagöz, İsmail v.d.. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, 373
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 2. Baskı. Riyad: Dâru't- Tayyibe, 1999/1460.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab- Muhammed es-Sadık el-Âbidî. Beyrût: Dâru İhyâi't- türâsi'l-Arabî, 1417/1998.
- İsfahani, Rağîb. *Müfredât Elfâzi'l- Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru's-şâmiyye, 1996.
- Keremi, Hasan Saîd. *el-Hâdî ila Lugati'l Arab*. Beyrut: Dâru Lübnan, 1986

- Kutub, Seyyid. *Fî zilâl-il Kur'ân*. Trc. Hakkı Şengöler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç. İstanbul: Hikmet Yayıncılık, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Nşr. A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l Kelimi't- Tayyîb, 1997/1419.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 181-183. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr*. Trc. Suat Yıldırım v.dğr.. Ankara: Huzur Dağıtım, 1991.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Bahrü'l-'ulûm*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l 'ilmiyye, 1993/1413.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hadislerle Kur'an Tefsiri Ed-Dürrü'l- Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*. Trc. Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003.
- Şentürk, Mustafa. "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e göre ilk günah ve kadın". *Journal of Islamic research* 22/1 (2011): 32-43.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Terzioğlu, Hülya. *Matûrî'de Kadın Algısı*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınevi, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. "Mekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 580-581. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Tümer, Günay. "Asli günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 496-497. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet-II". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/15 (2005): 7-35.
- Üretmen, Seçil. *Cinsiyet, Yalan Söyleme ve Çıkar Elde Etmenin Yalana İlişkin Yüklemelelere Etkisi*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011): 9-35
- Yıldız, Abdulvahap. "Keramet ve İstidrâc". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Haziran 2009): 41-64.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî. *Keşşâf Tefsiri: Keşşâf Tefsiri = El-Keşşâf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vîl*. Trc: Muhammed Coşkun v.dğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

HZ. HAMZA'NIN İSLÂM'DAN ÖNCEKİ HAYATI, HZ. PEYGAMBER İLE OLAN SÜT KARDEŞLİĞİ MESELESİ, HİDAYETİ VE MÜCADELESİ

The Life of Hz. Hamza Before Islam, His Milk Brotherhood with
The Prophet, His Convert and His Struggle

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖNAL

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
ramazanonal@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2752-8628

Atıf@ Önal, Ramazan. "Hz. Hamza'nın İslâm'dan Önceki Hayatı, Hz. Peygamber İle Olan Süt Kardeşliği Meselesi, Hidayeti Ve Mücadelesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2019): 121 - 142.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 6 Temmuz 2018 / July 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 11 Aralık / 11 December 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / 15 December 2018
Sayı – Issue : 40
Sayfa / Pages : 121 - 142.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.441344

Öz

Bu çalışma, Hız. Peygamber'in amcası, çocukluk ve gençlik arkadaşı, anne tarafından akrabası ve aynı zamanda sütkardeşi olan Hız. Hamza hakkındadır. Hız. Hamza, Hız. Peygamber'in ve diğer Müslümanların büyük sıkıntı, eziyet ve işkencelere maruz kaldıkları bir dönemde İslâm'a girmiş, onlara önemli bir güç ve moral desteğini sağlamıştır. Müslüman olduktan sonra yaşadığı kısa müddet zarfında verdiği kahramanca mücadele ve fedakârlığı nedeniyle tarih, kendisinden yiğitlerin piri ve şehitlerin efendisi olarak söz etmiştir.

Hız. Hamza, akrabalığın yanı sıra yaş itibariyle de Hız. Peygamber'in akranı olması nedeniyle Onu hiçbir dönemde yalnız bırakmamış, çocukluk ve gençliğinde arkadaşı, evlendiği sırada velisi, Hicret ettikten sonra da vefat edinceye kadar Medine'de hep Onun en yakın dostu ve danışmanı olmuştur.

Hız. Hamza, hakkında nakledilen bilgilerin ekserisi İslâm'dan sonraki hayatıyla ilgilidir. İslâm'dan önceki hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklara göre Hız. Hamza Hız. Peygamber'in sütkardeşi ve yaşıtıdır. Fakat bu durumun ne şekilde gerçekteştiği ve aralarında ne kadar yaş farkının olduğu meselesi tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmamızda, ana kaynaklar ışığında Hız. Hamza'nın kısaca hayatı, Hız. Peygamber ile olan sütkardeşliği meselesi ve mücadelesi ile ilgili bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hız. Hamza, Seyyidüşşühedâ, Sütkardeşliği, Hız. Peygamber, İlk Seriye.

Abstract

This work is about Hız. Hamza who is the uncle of the Prophet, his friend of childhood and youth, and also relatives of his mother. Hız. Hamza became a Muslim when the Prophet and other Muslims were subjected to great distress, suffering and torture. Hız. Hamza provided them with strong and moral support. After he became a Muslim within a short period of time, because of his heroic struggle and sacrifice during his short rest of life, history has spoken of himself as the master of the braves and martyrs.

Hız. Hamza, in addition to kinship, is also a peer of Prophet, and never left the Prophet alone. He became his friend in childhood and youth, custodian in marriage, became Prophet's closest friend and advisor in Medina until he passed away.

Most of the information related to Hamza is about his later life after becoming a Muslim. There is not much information about his life before Islam. According to sources Hız. Hamza is milk brother and

peer of the Prophet. But it has been a matter of debate as to how this situation takes place and the age difference between them. In this work, an assessment will be made of Hamza's life, milk brotherhood and struggle in the light of the main sources.

Keywords: Hz. Hamza, Sayyidushuheda, Milk Brotherhood, Hz. Prophet, First Series.

1. Hz. Hamza'nın Hayatı

1.1. İsmi, Nesebi ve Doğumu

Hamza b. Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdi Menâf b. Kusay b. Kilâb b. Murra b. Kâ'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihri b. Mâlik b. Nadr el-Hâşimî el-Kuraşî¹ Kureyş kabilesinin büyüklerinden lider ve pehlivan bir şahsiyet olup Hz. Peygamber'in amcası ve sütkardeşidir.² İkisini de amcaları Ebû Lehebi'n azatlı cariyesi olan Süveybe veya Mekkeli bir kadın emzirmiştir.³ Hz. Peygamber'in ifadesiyle en hayırlı amcasıdır. Rivayetler bize Hz. Hamza'nın Cebrail'i kendi suretinde gördüğü bilgisini aktarır.⁴ Künyesi Ebû Umâre veya Ebû Ya'lâ'dir.⁵ Esedullah ve Esedu Resûlullah lakabıyla anılmıştır.⁶ Babası Abdilmuttalib b. Hâşim Arapların efendisi olan Beni Hâşim kabilesinin lideri ve Araplar nezdinde en üstün mevki olarak kabul edilen Ka'be'nin işlerinden sorumlu kişiydi.⁷ Annesi, Hz. Peygamber'in annesi Hz. Âmine'nin amcasının kızı olan Hâle bt. Üheyb⁸ veya bt. Vüheyb ez- Zührî'dir.⁹ Safiye bt.

¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru Sadır, 1966), 3: 1-11.

² ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lami'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaut vd., (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 1: 173.

³ el-Amirî, Macid İbrahim, *Seyyidu's-Şüheda Hamzetü'bnü Abdilmuttalib*, 1. Baskı, (Cidde: Matbatu'r-Reşid, 2001), 6.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 12.

⁵ Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, (Beyrut: 1996), 4: 282; İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'ab fi ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sinin Beyrut: 1328 tarihli baskısının kenarında), 1: 369.

⁶ İbn Abdilber, *el-İsti'ab*, 1: 369. el-Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî (ö. 207/822), *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (London: 1966), 1: 290; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 4: 40.

⁷ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 6.

⁸ Belâzürî, *Enâb*, 4: 282; ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851), *Nesebu Kureyş*, (Kahire: Daru'l-Maarif, ts.), 17.

Abdumuttalib'in öz kardeşidir.¹⁰ Çocukları Ya'lâ b. Hamza, Amir b. Hamza, Umâre b. Hamza ve Ümâme bt. Hamza'dır.¹¹ Hız. Peygamber'in İslâm'la şereflenmiş amcalarından biri Abbas, diğeri Hamza'dır. Zira diğer amcalarından Müslüman olan yoktu. Zaten Ebu Talib ile Ebu Leheb'in dışındakiler de bi'setten önce vefat etmişlerdi.

Hamza b. Abdilmuttalib 568 veya 569 ya da 570 yılında, hicretten yaklaşık 54 sene kadar önce Mekke'de doğdu. Hız. Peygamberden iki veya dört sene kadar büyük olduğu iddia edilir.¹² Doğduğu tarihle ilgili farklı rivayetler nakledilmiştir. Çoğunluğa göre Fil yılından yaklaşık iki sene önce doğmuş olup en az iki sene Hız. Peygamber'den büyüktür.¹³ Bazı kaynaklarda yaşıt oldukları, hatta Hız. Peygamber'in kendisinden iki sene büyük olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Hız. Hamza ile Hız. Peygamber'in yaş farkı ile ilgili görüşler ileride süt kardeşliği başlığı altında tekrar ele alınacaktır.

1.2. Hanımları ve çocukları

Kaynaklarda Hız. Hamza'nın üç hanımla evlendiği ve bu hanımlarından üç erkek ile bir kız çocuğu dünyaya geldiği nakledilir.

İlk eşi Bintü'l-Mille b. Malik b. Ubade b. Hicr b. Avf el-Evsi el-Ensari Medineli Evs kabilesindedir. Bu hanımından Ya'la ile Amir isminde iki çocuğu dünyaya gelmiştir.

Havle bt. Kays b. Kahd el-Ensari Beni Neccar kollarından Beni Sa'lebe kabilesindedir. Bu hanımından Umare isminde bir erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. Hız. Hamza bundan dolayı Ebu Umare şeklinde de künye almıştır.

Selma bt. Umeys el-Hasami, Hız. Peygamber'in eşi Hız. Meymune'nin anne bir kardeşidir. Bu vesileyle Hız. Hamza, Hız. Peygamber ile bacanak oluyor.¹⁵ Selma aynı zamanda Hız. Cafer'in hanımı Ema bt. Umeys'in de kardeşidir. Kızı Ümame'nin annesidir. Hız. Hamza'nın şehadetinden sonra kızı

⁹ el-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebü'n-Nadr b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/820), *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (eş-Şamile), 4.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsüdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe*, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2: 67.

¹¹ Belâzürî, *Enâb*, 4: 282; 1: 430.

¹² İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-ğâbe*, 2: 67; ed-Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 966/1559), *Tarihu'l-hamis fi ahvali enfesi'n-nefis*, (Beyrut: Daru Sadır, ts), 1: 164.

¹³ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 6.

¹⁴ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 6.

¹⁵ Belâzürî, *Ensab*, 1: 447.

Ümame'nin kimin yanında kalacağı meselesiyle ilgili Hz. Ali, Cafer ve Zeyd b. Harise'nin arasında tartışma konusu olmuştu. Hz. Peygamber Cafer'in yanında kalmasını uygun görmüştü. Çünkü teyzesi Ema bt. Umeys Cafer ile evliydi. Daha sonra Hz. Peygamber, Ümame'yi Seleme b. Ebi Seleme b. Abdilesed el-Mahzumi ile evlendirmişti.¹⁶

Hz. Peygamber, vefat ettiği sırada Umare ve Ya'la henüz birkaç yaşındaydılar.¹⁷ Hz. Hamza'nın çocuklarından Ya'la b. Hamza'nın Umare, Fazl, Zübeyr, Ukayl ve Muhammed isminde beş erkek çocuğu olduğu; fakat beşinin de çocuğu olmadan vefat ettiği ve nesillerinin devam etmediği bildirilir. Hz. Hamza'nın diğer çocuklarından da evlat sahibi olan kimseden bahsedilmemektedir. Dolayısıyla Hz. Hamza'nın soyunun devamının olmadığı nakledilir.¹⁸

1.3. İslâm'dan önceki hayatı

Hamza Kureyş kabilesinin önemli bir kolu olan Beni Haşim'in bir üyesiydi. Arap kabileleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Beni Haşim'in Araplar nezdinde büyük itibarı vardı. Bu kabile Mekke'nin ve Ka'be'nin sahipleri ve koruyucuları olarak kabul edilirdi. Hz. Peygamber'in Kureyş hakkında " Kureyş'i öne geçirin, onların önüne geçmeyin"¹⁹ Beni Haşim hakkında da "Allah İsmail'in çocuklarından Kinane'yi seçti. Ondan da Kureyş'i seçti. Kureyş'ten de Beni Haşim'i seçti. Beni de Beni Haşim'den seçti."²⁰ buyurması aslında bu sosyolojik gerçeği dile getirmektedir. Hamza'nın babası Abdülmuttalib, hem Benî Hâşim kabilesinin hem de Kureyş'in lideriydi. Hamza, Abdülmuttalib'in on erkek çocuğundan biri ve risâlet ahbine erişmiş Hz. Peygamber'in dört amcasından yaşça en küçük olanıydı. Amcaları arasında Müslüman olanların da ilkiydi.²¹

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 8.

¹⁷ Muhibuddîn et-Taberî, Ebû'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî (ö. 694/1295), *Zehairu'l-ukbâ fi menâkibi zevi'l-kurbâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1356), 185.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 9; Belâzürî, *Ensab*, 4: 283.

¹⁹ eş-Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî (ö. 204/820), *el-Müsned*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400), 78; el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905), *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulum, 2009), 2: 112; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezi (ö. 241/855), *Fedâilü's-Sahabe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 2: 622.

²⁰ Muhibuddîn et-Taberî, *Zehair*, 36.

²¹ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 10, 11.

Kureyş geleneğine göre rütbe ve önem yaşa göre sıralanıyordu. Bu nedenle Abdülmuttalib vefat edince reislik büyük oğlu Ebû Tâlib'e, Sikâyê görevi ise Abbas'a kaldı. Hamza'nın o toplum ve o dönemin örfüne göre resmi bir vazifesi yoktu. Ancak o Mekke'de emsalleri arasında pehlivanlığı, yiğitliği, iyi ahlakı ve cesareti ile tanınan biriydi. Yetişkin bir genç haline geldiğinde orta boylu, irice başlı, gür sakallı ve heybetli bir görünüşe sahip olmuştu.²² O kabilesinde başı dik, güçlü, kuvvetli, pehlivan yapılı, boyca ne çok kısa ne de aşırı uzundu, kabilesini seven ve onlar tarafından sevilen biriydi. Avcılık ve nişancılık gibi çeşitli aktiviteler onun ilgi alanıydı.²³

Hamza Müslüman olunca bu güzel hasletlerini İslâm'ın muzaffer olması için sarf etti ve Müslümanlıkta da üstün bir mevkie sahip oldu. Allah onunla Resûlünü ve Müslümanları muhafaza etti ve onunla onları güçlendirdi. Hamza Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e "*Yeğenim dinini açıkla. Allah'a yemin ederim ki kavmim için gösterdiğim fedakârlığı İslâm'dan esirgemem*" dedi. Buna mukabil Hz. Peygamber, "henüz sayımız az henüz izin verilmedi" karşılığını verdi.²⁴

Zaten güçlü ve cesaretli olan Hamza, İslâmiyet sayesinde daha da güçlü ve sebatlı oldu. Böylece o iyilerin iyisi oldu. Hz. Peygamber'in "insanlar madenler gibidirler. Cahiliye döneminde iyi olan İslâm'da da iyi olur"²⁵ sözünü tasdik etmişti. Müslüman olduktan sonra cesareti, fedakârlığı ve mücadelecî ruhuyla Hz. Peygamber'in ve Müslümanların kalbinde taht kurmuş, Esedullah ve Esedu Resûlillah unvanına layık görülmüştür. Ömrünün son saniyesine kadar hak yolunda mücadeleden geri durmamış ve Uhud savaşında zafer elde edinceye kadar bir şey yemeyeceğine dair yemin etmişti. Uhud savaşında şehit edildiği zaman iki günlük oruçluydu.²⁶

Hz. Hamza'nın İslâm öncesi hayatı ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Babası Abdülmuttalib b. Hâşim hem Benî Hâşim hem de Kureyş kabilesinin reisiydi. Yeğeni ve aynı zamanda sütkardeşi olan ve ileride risâlet vazifesini üstlenecek olan Muhammed b. Abdullah ile aynı ortamda büyüdü. Onun amcası aynı zamanda sütkardeşi ve hayatının bütün merhalelerinde en samimi arkadaşıydı. Hamza Müslüman olmadan önce

22 Hüseyin Algül, "Hamza" *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 501, 502.

23 el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 10,11.

24 Berzencî, Cafer, *Menakıbu Seyyidi's-Şüheda*, (Beyrut: 1415), 10

25 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Cami'u's-Sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır, (Daru Tavki'n-Necât, 1422), Feth, 13/161.

26 Belâzürî, *Ensab*, 1: 322.

cahiliye döneminde de Kureyş'in en cesur, en cömert ve en hoşgörülü bir genci olarak tanındı²⁷

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ile evlenmek istediği zaman bu durumu amcalarına arz ettiği, amcalarından Hamza'nın, onunla müstakbel eşini istemeye gittiği nakledilir.²⁸ Yaşı küçük de olsa bir baba gibi Hatice bt. Huveylid'i yeğenine onun istediği ifade edilir.²⁹ Ancak dönemin örf ve adetleri dikkate alındığında bu durumun bir zorlama gibi gözüktüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'le Hz. Hatice'yi istemeye gidenin Ebû Tâlib olduğu, beraber gitmiş olsalar bile Hz. Hamza'dan yaşlı olduğundan nikâh teklifini Ebû Tâlib'in yaptığı ifade edilir.³⁰

Hazreti Hamza'nın Cahiliye dönemine ait hayatı hakkında kaynaklar fazlaca bir şey söylemezler. Ancak ava meraklı olduğu, okçulukta usta olduğu,³¹ içkiye ve eğlenceye düşkün olduğu, iyi bir binici olduğu, iyi silah kullandığı ve pehlivan yapılı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Cahiliye döneminde şiire meraklı olduğu ve şair³² olduğu, rivayet edilmektedir.³³ Buhârî'de geçen bir rivayet onun geçmişine bir ışık tutmaktadır. Bu rivayete göre Bedir savaşından sonra ganimet dağıtılmış Hz. Ali'ye de humustan pay düşmüştü. İçkinin henüz haram kılınmadığı bu dönemde Hz. Hamza sarhoşluğun etkisiyle şarkı söyleyen cariyenin de teşvikiyle Hz. Ali'ye ait olan develeri kesmiş ve arkadaşlarıyla Ensar'dan birinin bahçesinde toplanıp yiyip içip bir cariyeden şarkı dinlemişler. Hz. Ali'nin şikâyeti üzerine Hz. Peygamber Hz. Hamza'yı uyarmak için yanına gitmiş ve Hz. Hamza'nın sarhoş olduğunu görmüştür. Hz. Peygamber'in uyarısı karşısında sarhoşluktan gözleri kızarmış olan Hz. Hamza Hz. Peygamber'i baştan ayağa süzdükten

²⁷ Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333), *Nihayetu'l-ereb fi fûnuni'l-edeb*, (Kahire: Daru'l-Kütüb, 1423), 16: 208.

²⁸ İbn İshak, Ebu Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kuraşî el-Medenî (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzi*, thk.Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 82.

²⁹ Belâzürî, *Enâb*, 1: 97.

³⁰ Ömer Sabuncu, *Son Peygambere İlk İnanan İnsan Müminlerin Annesi Hz. Hatice* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2018) 54.

³¹ Kandehevî, Muhammed Yusuf b. Muhammed İlyas el-Kandehevî (ö. 1384/1964), *Hayatu's-Sahabe*, thk. Beşşar Avvâd Marûf, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 1: 326.

³² Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihü'l-Arab kable'l-İslâm*, (Darü's-Saki, 2001), 16: 298.

³³ el-Amîrî, *Seyyidu's-Şüheda*, 6-7.

sonra hepiniz babamın kölelerinizin deyince Hz. Peygamber onun sarhoş olduğunu anlamış ve oradan ayrılmıştır.³⁴

1.4. Hz. Peygamber ile Sütkardeşliği

Yaygın olan görüşe göre Hz. Hamza, Hz. Peygamber'den iki sene önce dünyaya gelmiş olup her ikisi de Ebu Leheb'in cariyesi Süveybe'den süt emdikleri için sütkardeş olmuşlardır. Buna göre Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe el-Eslemiyye daha önce Hz. Hamza'yı emzirmişti. Süveybe, daha sonra da Hz. Peygamber'i de üç günlük iken de Mesruh isimli oğlunu emzirdiği sırada emzirmiştir.³⁵ Kaynaklarda yer alan rivayetlerden anlaşıldığı üzere Halime'ye verilmeden kısa bir süre önce Hz. Peygamber'i emziren kadın da Süveybe'dir. Bu Hanım Hz. Peygamber'den önce, Hz. Hamza'yı emzirmiş Hz. Peygamber'den bir süre sonra da Ebû Seleme Abdullah b. Abdül-Esed el-Mahzûmî'yi emzirmişti.³⁶ Bu nedenle bu dördü (Hz. Hamza, Hz. Peygamber, Ebû Seleme ve Mesruh sütkardeş olmuşlardır. Bazı kaynaklar, Abdullah b. Cahş'ın da Süveybe'nin sütünü emdiğini ve dolayısıyla onun da bunların sütkardeşi olduğunu kaydeder.³⁷ Yine İbn Sa'd'ın naklettiği rivayete göre de Resûlullah'ı ilk emziren kadın Süveybe'dir. İsmine Mesruh denilen oğlunun sütüyle emzirmiştir. Bu durum Resûlullah Halime'ye verilmeden bir süre önce gerçekleşmiştir. Süveybe daha önce Hamza b. Abdümuttalib'i sonra da Ebu Seleme'yi emzirmiştir.³⁸

İbn Sa'd'ın naklettiği diğer bir rivayete göre Hz. Hamza, Beni Sa'd kabilesinden bir kadın tarafından emzirilmiş olup Hz. Peygamber de sütannesi Halime'nin yanında iken bir gün bu kadın tarafından emzirilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile Hz. Hamza'nın sütkardeşliği bu şekilde gerçekleşmiş olabilir.³⁹

Konuyla ilgili benzer bir rivayeti nakleden Muhibuddin et-Taberî ise Hz. Hamza'nın Hz. Peygamber'den dört yaş büyük olma durumunu eleştirir

³⁴ Buhârî "*Kitabu fardî'l-humus*" 4: 78; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) *Şerhu's-şifâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye), 2: 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2: 542; el-Fesevî, Ebu Yusuf *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk:Ekrem Ziya, (Müessesetu'r-Risale, 1981), 1: 274.

³⁵ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, (ö. 430/1038), *Delâ'ilü'n-nübüvve*, (Beyrut: Daru Nefais, 1986), 1: 157; ed-Diyarbakri, *Seyyidu's-Şüheda*, 1: 222.

³⁶ Belâzürî, *Enâb*, 1: 94; İbnu'l-Esîr, *Üsüdü'l-gâbe*, 2: 67.

³⁷ İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Himyeri Ebu Muhammed Cemalüddin, (ö. 213/828), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka vd, 2. Baskı, (Mısır: Şirketu Mustafa el-Bâbi, 1975), 1: 291 (dipnotta tahkik yapanın açıklaması).

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 108.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 109.

ve Süveybe'nin ikisini de oğlu Mesruh'u emzirdiği sırada emzirmiş olmasının aklen bir zorlama olduğunu ifade eder. Hz. Hamza'nın Hz. Peygamber'den hem dört yaş büyük olması hem de ikisinin aynı bebeğin sütünden süt emmiş olmaları bir tezat teşkil eder. Zira emzirme ancak iki yıl için geçerlidir. Eğer rivayetlerde "Mesruh isimli bebeğinin sütüyle" kaydı olmasaydı bu durumda Süveybe'nin ikisini farklı zamanlarda emzirmiş olma ihtimali gündeme gelebilirdi.⁴⁰ Fakat bu kayıttan dolayı bu ihtimal ortadan kalkmaktadır.

Aralarındaki yaş farkı meselesini tartışmalı hale getiren başka bir durum da Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile babası Abdullah'ın aynı anda evlenmiş olmalarıdır. İbn Sa'd'ın naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib, oğlu Abdullah'a kız istediği zaman kendisine de gelininin amcasının kızı ve Hz. Hamza'nın annesi olan Hale bt. Vüheybi istedi ve bu iki merasim bir mecliste gerçekleşmiş oldu. Hatta düşünün ve diğer bütün törenlerin beraber yapıldığı ifade edilir.⁴¹ "Âmine bt. Vehb amcası Vüheyb'in evindeydi. Abdülmuttalib, oğlu Abdullah ile birlikte oraya gitti ve Âmine'yi Abdullah'a isteyip onunla evlendirdi. Abdülmuttalib kendisine de Vüheyb'in kızı Hâle'yi isteyip onunla evlendi. Böylece Abdülmuttalib ile oğlu Abdullah'ın evliliği aynı mecliste gerçekleşmiş oldu. Hâle ile Abdülmuttalib'in evliliğinden Hamza dünyaya geldi. Bu malumata göre ikisinin yaşı bir birine yakın olması gerekmektedir."⁴²

İbn Hişâm'ı tahkik eden Mustafa Sakkâ ve ekibi de bu rivayete dayanarak Abdülmuttalib ile Abdullah'ın aynı mecliste ve aynı saatte evlendiklerini Hâle'nin Abdülmuttalib'e Hamza'yı, Âmine'nin de Abdullah'a Hz. Peygamber'i doğurduğunu, dolayısıyla aralarında fazla bir yaş farkının olmaması gerektiğini ifade etmektedirler.⁴³

Hatta birçok kaynakta yer alan rivayete göre bu olaydan sonra halk arasında şöyle bir dedikodu ortaya çıkmıştır:

فلما رجع عبد المطلب إلى مكة تزوج هالة بنت أهيب بن عبد مناف وزوج ابنه عبد الله آمنة بنت وهب فولدت له رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت قُرَيْشٌ: . فَلَجَّ عَبْدُ اللَّهِ عَلَى أَبِيهِ

⁴⁰ Muhibuddîn et-Taberî, *Zehâir*, 172.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 95; el-Halebî, Ebü'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (1044/1635), *İnsanu'l-uyun fi sîreti Emîni'l-Me'mun*, 2. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1427), 1: 67.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 94-95.

⁴³ İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 291.

Abdullah Âmine ile evlenince veya Âmine Hz. Peygamber'i dünyaya getirince Kureyş, "Abdullah babasını geride bıraktı, ona üstün geldi" dedi.⁴⁴ Bu sözün tam olarak ne amaçla söylendiğine dair kaynaklarda net bir açıklık getirilmemiştir. Ancak şu iki ihtimali akla getirmektedir. Birinci ihtimal Abdullah babasından önce evlenmiştir. İkinci ihtimal ise babasından önce çocuk sahibi olmuştur. Bu durum da Hz. Hamza'nın yaşının Hz. Peygamber'den büyük olma ihtimalini tartışmalı hale getirir.⁴⁵ Burada İbnu'l-Esir gibi bazı zatlar rivayetleri mukayese ettikten sonra Hz. Hamza'nın Hz. Peygamber'den iki veya dört sene kadar büyük olma ihtimalini ifade eder ve en fazla iki yaş kadar büyük olmasının daha isabetli olduğunu vurgularlar.⁴⁶

Her hal-u karda ikisinin sütkardeşi oldukları kesin olarak bilinen bir gerçektir. Zaten bu durum Hz. Peygamber tarafından da açıkça dile getirilmiş ve Hz. Peygamber'e evlenmesi için Kureyş'in en güzel hanımı olan Hz. Hamza'nın kızı tavsiye edildiği zaman o, "Hamza sütkardeşimdir. Nesepten haram olan sütten de haram olur"⁴⁷ diyerek onun, sütkardeşliği dolayısıyla kendisine helal olmadığını vurgulamıştır.⁴⁸

2. Müslüman Olması ve Mücadelesi

2.1. Müslüman olması

Hz. Hamza, Müslüman olmadan önce taassup derecesinde cahiliye örf adetlerine bağlıydı. Bu yüzden akrabalık bağı ve kabile asabiyeti nedeniyle yeğenine birisinden kötülük geldiği zaman ona sahip çıkmaktan geri durmazdı.

Bütün kaynaklar gelişen süreci farklı anlatsalar da Hz. Hamza'nın Müslüman olmasına sebep olan olay konusunda ittifak halindedir. Ancak

⁴⁴ Ebû Nuaym, *Delâ'il*, 1: 129; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvali Sahibi's-Şeri'a*, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 1: 107; İbn Seyyidünâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1333), *Uyûnü'l-eser*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Meto, (Beyrut: 1992), 1: 74; el-Makrîzî, Ebu Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (ö. 845/1441), *İmta'u'l-esma'* thk. Mahmud Muhammed Şakir, 2. Baskı. (Beyrut: 1999), 4: 37; eş-Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî (ö. 942/1535), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Adil Abdülmevcud vd., (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İmiyye, 1993), 1: 325

⁴⁵ İbnü'l-Esir, *Üsüdül-gâbe*, 2: 67; Halebî, *İnsanu'l-uyun*, 1: 67.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *Üsüdül-gâbe*, 2: 67; Halebî, *İnsanu'l-uyun*, 1: 67.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 109; Belâzürî, *Ensâb*, 1: 462.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât* 3: 11-12.; İbn Sa'd, *Tabakât* 1: 109.

olayın küçük detayları konusunda ihtilaflar olmuştur. Buna göre Ebû Cehil Amr b. Hişam b. Mugire el-Kureşi el-Mahzumî, tek başına veya adamlarıyla birlikte Safa'da oturan Resûl-i Ekrem'e (a.s.) hakaret etmişti. Bu hakaretleri Hz. Hamza'nın hanımı veya bir kadın avdan dönmüş olan ve yanında av teçhizatı bulunan Hz. Hamza'ya bildirmişti.⁴⁹ Bazı kaynaklarda Teym b. Mürre'den olan Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) babasının amcasının oğlu- Abdullah b. Cud'an'ın cariyesi Safa'nın üstünde bulunan evinden bu olaya şahit olmuştu. Bunun üzerine Abdullah b. Cud'an'ın cariyesi av dönüşü Ka'be'yi tavaf etmekte olan Hamza'ya, gördüklerini anlatmış, büyük bir öfkeye kapılan Hamza elindeki yay ile Ebû Cehil'in başını kötü bir şekilde yaralamıştı. Orada bulunan Benî Mahzum kabilesinin adamları Ebû Cehil'e destek olmak için Hz. Hamza'ya karşı çıkıp "biz ancak senin dininden saptığını görüyoruz" demeleri üzerine Hz. Hamza: "Gerçek bana göründüyse görmeme engel bir şey yoktur. İşte ben de Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik ediyorum ve onun dinini benimsiyorum, cesareti olan varsa gelsin dövüşelim" diyerek İslâm'ı kabul ettiğini ilan etmiştir. Bu arada Ebû Cehil de suçunu itiraf ederek Hz. Peygamber'e kötü muamelede bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Diğer bazı kaynaklar, bu olayın Ka'be'nin yanında gerçekleştiğini, Ebû Cehil'in çok ileri giderek Hz. Peygamber'in başına toprak döktüğünü ve ayaklarıyla boynuna bastığını naklederler. Bu olayı gören ve bu bilgiyi nakleden şahıs ise Hz. Peygamber'in halası Safiyye'nin cariyesi Selma'dır.⁵¹

Hz. Hamza'nın (r.a.) İslâm'ı benimsemesiyle Müslümanlar güçlenmiştir. Hz. Hamza'nın Müslüman olmasıyla Müslümanların çoğaldığını ve güç kazandıklarını fark eden Utbe b. Rebia'nın makam, para, kadın gibi meşhur teklifleri ve girişimleri de Hz. Hamza'nın İslâm'ı seçmesinden sonra olmuştur.⁵² Bu olaydan sonra ayrıca müşrikler, Müslümanlar aleyhine gerçekleştirmek istedikleri cüretkâr teşebbüslerini bir kere daha gözden geçirmek zorunda kalmışlardır.⁵³ Hz. Hamza Müslüman olunca Kureyş, Hz. Peygamber'in korunacağını anladılar ve daha önce ona karşı yaptıkları bazı davranışlardan vazgeçtiler.⁵⁴

⁴⁹ Kandehlevi, *Hayatu's-Sahabe*, 1: 326.

⁵⁰ İbn İshak, *Siretü İbn İshâk*, 171; İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-gâbe*, 2: 67.

⁵¹ ed-Diyarbakrî, *Tarihu'l-hamis*, 1: 294.

⁵² Buhârî, *(Babu ehadis'l-ahbar)* 1: 207.

⁵³ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyatu'l-meşahir ve'l-a'lam*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987), 1:172; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 33; Bk. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 4. Baskı, (İnsan Yayınları, İstanbul 2013), 216.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut vd., 3. Baskı, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 1: 171.

Kaynaklar Hz. Hamza'nın Müslüman olmasıyla ilgili farklı tarihler vermektedir. İbn Abdilber ve İbnü'l-Esîr gibi bazı müellifler onun Müslüman olma tarihini bi'setin ikinci senesini⁵⁵ gösterirken, diğer bazı müelliflerden bi'setin altıncı senesine işaret edenler de vardır. Buna göre Hz. Hamza'nın hidayeti Hz. Peygamber'in Daru'l-Erkam'da davete başladıktan sonra Hz. Ömer'in hidayetinden üç gün sonra gerçekleştiği ifade edilir.⁵⁶ Hz. Hamza'nın hidayeti ile Hz. Ömer'in hidayetinin yakın tarihlerde olduğu çoğu kaynaklarda nakledilmektedir. Hatta bazı çağdaş yazarlar, Hz. Hamza'nın Hz. Ömer'den sonra Müslüman olduğunu iddia etmektedirler⁵⁷

İbn Abdilber ve Diyârbekrî, Hz. Hamza'nın, -Resûl-i Ekrem'in (a.s.) Darulerkam'da tebliğ faaliyetlerine başlamasından sonra-, bi'setin 6. yılında Müslüman olduğu görüşünü temriz siygasıyla (kîle/iddia edildiğine göre) zayıf bir görüş olarak nakleder.⁵⁸

İbn İshak'ın naklettiği bilgiye göre Hz. Hamza hemen Müslüman olmamış aksine içine bir vesvese düşmüş ve bir süre bu vesveseyle mücadele etmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu durumun ne kadar vakit aldığı bilinmemektedir. Nihayet içinde bulunduğu durumu Hz. Peygamber ile paylaşınca kafasındaki problemler çözülmüş ve hak dine bağlanmıştır.⁵⁹

2.2. Hicreti

İkinci Akabe biatinden sonra Hz. Peygamber, Medine'ye hicret etmeleri için ashabına izin vermişti. Onlar da tek tek ya da gruplar halinde ve çoğunlukla gizlenerek, az da olsa bir kısmı alenen hicret etmeye başlamıştı. Hz. Ömer'in yaptığı gibi hem açıkça hicret edip, hem de müşriklere meydan okumasa da Hz. Hamza da gizlenmeden ve hicretini her-kese duyurarak yola çıkmıştı. Zaten Hz. Hamza gibi güçlü, kuvvetli ve imanlı bir pehlivanın gizlenerek yola çıkması, yakışık almazdı.

Kureys'in zulmü artıp güçlü ve güçsüz bütün inananları kapsamıştı. Hz. Peygamber, Müslümanlar için güvenli bir liman olan ve ileride İslâm devletinin başkenti olacak Medine'ye hicret etmelerine izin vermişti. Hz.

⁵⁵ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'ab fi ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Hacer'in el-İsâbe'sinin (Beyrut: 1328 baskısının kenarında), 1: 271; İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-ğâbe*, 2: 67; ed-Diyârbekrî, *Tarihu'l-hamis*, 1: 164; Halebî, *İnsanu'l-uyun*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye), 1: 28.

⁵⁶ ed-Diyârbekrî, *Tarihu'l-hamis*, 1: 293.

⁵⁷ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 5. Baskı, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 1: 108.

⁵⁸ İbn Abdilber, *el-İsti'ab*, 1: 271; İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-ğâbe*, 2: 66.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 33.

Hamza, Hz. Peygamber'in hicretinden kısa bir süre önce Hz. Peygamber'in azatlısı Zeyd b. Harise, dostu Ebû Mersed Künaz b. Husayn ve oğlu Mersed b. Künaz el-Ğanevî ile Medine'ye hicret yolculuğuna çıktı. Medine'ye hicret edince Kuba'da Beni Amr ve Beni Avf kabilesine mensup Külsüm b. el-Hidm veya Sa'd b. Heyseme'ye misafir oldu.⁶⁰ Bazı kaynaklarda Es'ad b. Zürene'ye misafir olduğu kaydedilir.⁶¹

Medine'ye gelince Hz. Peygamber onu Zeyd b. Harise ile kardeş ilan etti. Bu vesile ile Hz. Hamza, Uhud savaşından önce de vasiyetini Zeyd b. Harise'ye bildirmişti.⁶²

Hz. Hamza, Medine'ye hicret etmekle Allah'ın yasakladığı her şeyi terk ederek doğup büyüdüğü, çocukluk ve gençlik dönemine ait en güzel günlerini yaşadığı Mekke'den ayrılmıştı. Medine'ye vardığında mal mülk para pul dünya adına ne varsa artık hiçbir şeye sahip değildi. O bundan sonra dünyanın bütün nimetlerini terk etmiş olup kendini Allah'a ve Resûlü'ne bir fedai olarak adanmış ve yalnızca Allah'ın rızasını kazanmayı hedeflemiştir. Hicretin üçüncü senesinde Uhud savaşında şehit olana dek hayatı bu şekilde devam etmiştir.⁶³

2.3. İslâm'ın İlk Bayraktarlığı-İlk Seriyesi

Hz. Hamza'nın kumandasında yapılan Sifülbahr seriyesi İslâm'da yapılan ilk seriyedir.⁶⁴ Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman ilk sancağı Hz. Hamza'ya verdi. İslâm'da yapılan ilk seriyenin Ubeyde b. Haris'e b. Abdulmuttalib'e ait olduğunu söyleyenler de vardır. Fakat iki seriyenin aynı zamana denk geldiği için karışıklığa sebep olmuştur. İkisi için aynı hüküm geçerli olabilir.⁶⁵ Sifülbahr seriyesinde çarpışma olmadan geri dönülmüştü. İbn Sa'd, naklettiği rivayette ortak kanaatin bu yönde olduğunu ifade eder.⁶⁶ Beyhakî de aynı bilgiyi aktarır.⁶⁷ İbn Kesir ise ilk seriyenin Hz. Hamza'nın

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 8.

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 90; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 9; İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk., Halil Şahade, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 420.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 9.

⁶³ el-Amirî, *Seyyidü's-Şüheda*, 13.

⁶⁴ İbn Sa'd, 3: 9; ed-Diyarбекрî, *Tarihu'l-hamis*, 1: 357; Halife b. Hayyât, Ebu Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854), *et-Tarih*, thk. Ekrem Ziya, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1397), 62.

⁶⁵ Muhibuddîn et-Taberî, *Zehâir*, 176.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 9; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru İbn Haldûn, 2000), 1: 140.

⁶⁷ Beyhakî, *Delâ'il*, 3: 8.

veya Ubeyde b. Haris'in seriyesi olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Ebu'l-Hasan ed-Nedvi de seriyeleri sıralarken Hz. Hamza'nın seriyesini ilk sıraya koymuş ve kanaatini bu yönde kullanmıştır.⁶⁹ Bu seriye Medine'ye hicretten yedi ay kadar sonra Ramazan ayında gerçekleşmişti. Hz. Hamza, Şam'dan Mekke'ye dönmekte olan, başında Ebu Cehil'in bulunduğu ve bir süvari birliğince korunan üç yüz kişilik Kureyş kervanlarını kontrol, teftiş ve tehdit edip gerekirse taarruz ederek Kureyş kervanlarının Müslümanların nüfuz bölgesine giren sahalardan bundan böyle geçmemelerini tembih edecekti. Bu gayeyle on beşi Muhacir on beşi de Ensar olmak üzere çıkarılan otuz kişilik süvarinin başında Hz. Hamza bulunuyordu. Siyülbahr'e ulaştıkları sırada iki grup karşılaştı ve savaş düzeni aldılar. Her iki tarafın da anlaşmalı olan Cüheyne kabilesinden Mecdî b. Amr savaşı engellemek için elinden geleni yaptı ve iki topluluğu ikna ederek savaşmalarına engel oldu. Hz. Peygamber, Mecdî'nin bu davranışını çok takdir etti ve ona bir takım iyiliklerde bulundu. Bazı rivayetlerde seriyedeki askerlerin tamamının muhacir olduğu ifade edilmiştir. Zira Hz. Peygamber Ensar'dan şehir içinde kendisini korumalarını talep etmiş Bedir savaşına kadar da bu durum bu şekilde devam etmiştir.⁷⁰ İbn Sa'd'da geçen bir rivayet de bunu teyit eder ve Bedir savaşına kadar Ensar'ın savaşmak üzere Medine'nin dışına gönderilmediğine dair ittifak olduğunu bildirmiştir. Çünkü Ensar, Hz. Peygamber'e Medine'de onu koruyacaklarına söz vermişlerdi. Medine haricinde meydana gelebilecek olaylar için böyle bir durum söz konusu değildi.⁷¹

2.4. Sancaktarlığı

Hicretten yaklaşık on iki ay kadar sonra gerçekleşen ve Hz. Peygamber'in bizzat yönettiği ilk gazve olan Ebvâ Gazvesi'nde sancağı Hz. Hamza taşıymıştı.⁷² Zü'l-Uşeyre gazvesi hicretin on altıncı ayında yapıldı. Muhacirlerden kendi isteğiyle katılmak isteyen 150-200 kişilik bir grupla Şam'dan dönmekte olan Kureyş kervanını takip etmek amacıyla yola çıkmıştı. Bu gazvede de Hz. Peygamber'in beyaz sancığını Hz. Hamza taşıyordu.⁷³ Hicretin yirminci ayının başlarında Bedir savaşından sonra Beni Kaynuka Yahudilerinin ihanetine karşı yapılan Beni Kaynuka muhasarası on

⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 352.

⁶⁹ en-Nedvî, Ebü'l-Hasan, *es-Sire*, 2. Baskı, (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 1425), 1: 657.

⁷⁰ Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 9); ed-Diyarbakrî, *Tarihu'l-hamis*, 1: 356; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 241.

⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 6.

⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 8.

⁷³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 9.

beş gün sürmüştür. Bu muhasaradan sonra Beni Kaynuka Yahudileri Şam'a sürgün edilmişlerdi. Bu muhasara esnasında da Müslümanların beyaz sancağını taşıyan Hz. Hamza olmuştu.⁷⁴

2.5. Bedir Savaşında Mücadelesi

Hicretin ikinci senesinde Hz. Peygamber'in kumandasında üç yüz on üç Müslüman askeriyle Ebu Cehil'in kumandasında sayıları bin civarında olan müşrik ordusu arasında gerçekleşen ve iman ile küfrü bir birinden ayıran mücadelenin adı Bedir savaşıdır. Bu savaş Müslümanların zaferiyle sonuçlanmış, onların moralini yükseltmiş ve Kureyş'in büyüklerinden olan yetmiş müşrik öldürülmüş, yetmiş tane de esir alınmıştı. Tabii ki bu savaşta en büyük başarı Hz. Hamza'ya aitti.

Bedir savaşı başlamadan müşriklerle diyalog kurması için onlara Hz. Hamza gönderilmişti. Çünkü onlarla irtibatı en güçlü ve onlara en yakın olan oydu.⁷⁵ İki taraf savaş pozisyonu aldıktan sonra müşrikler, Esved b. Abdileded el-Mahzumî'yi Müslümanlar'ın karargâhı olan Bedir kuyusuna göndermişti. Bu zat "ya o kuyudan su içerim veya o kuyuyu yıkarım ya da uğruna canımı veririm" şeklinde tehditler savurmuştu. Bu tehdide karşı bütün Müslümanlar mukavemet göstermek istese de Hz. Hamza kimseye izin vermemiş ve bu şahıs amacına ulaşmadan Hz. Hamza tarafından öldürülerek kuyuya düşürülmüştü.⁷⁶

Müşrikler kendilerine denk olmadıklarını iddia ederek Medineli gençlerle düello yapmayı reddedince Hz. Peygamber Hz. Hamza'yı da mübarezeye dâhil etmişti.⁷⁷ Hz. Hamza Bedir'de mübareze yapmak için ortaya çıkan Kureyşliler'den Şeybe b. Rebia'yı öldürmüş, Hind'in babası olan Utbe b. Rebia'nın öldürülmesine de yardımcı olmuştu. Savaş esnasında Cübeyr b. Mut'im'in amcası olan Tuayme b. Adiyi'yi de o öldürmüştü.⁷⁸ Henüz savaşın başlangıcında müşriklerin saflarını yararak ilerlemiş ve müşriklerin sancaktarını vurup yere düşürmüştü.⁷⁹ Bedir savaşında nişan olarak bir deve kuşu tüyünü göğsüne takmış olan Hz. Hamza Resûlullah'ın önünde iki kılıçla savaşarak müşriklerden onlarca kişiyi yalnız başına öldürmüştü.⁸⁰ Dolayısıyla bu savaşın en büyük kahramanı O olmuştu. Bedir

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 29.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, 1: 140.

⁷⁶ İbn Hişam, *es-Sire*, 2: 624.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, 1: 140.

⁷⁸ Algül, "Hamza", 501,502.

⁷⁹ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 18.

⁸⁰ Vâkîdî, *Megâzî*, 1: 76.

savaşında öldürülen yetmiş Mekkeli Müşriklerden yirmi beş kadarı Kureyş'in ileri gelenleriydi ve bunlardan önemli bir kısmını Hz. Hamza öldürmüştü. Müşrikler savaştan sonra onun hakkında: "Bizi asıl mahveden kişi şu göğsüne deve kuşu tüyünü takan adamdı" demek suretiyle onun kahramanlığını anlatmışlardı.⁸¹ Bedir dönüşü Şevval ayında Müslümanlar Beni Kaynuka Yahudilerinin ihanetiyle karşı karşıya kalmışlardı. On beş gün süren bir muhasaradan sonra Beni Kaynuka Yahudileri, Şam'a sürgün edilmişlerdi. Bu muhasara esnasında da Müslümanların beyaz sancağını taşıyan kişi Hz. Hamza olmuştu.⁸²

2.6. Uhud Savaşında mücadelesi

Uhud savaşından önce Mekke müşriklerinin Medine'ye doğru harekete geçtikleri bilgisini alan Hz. Peygamber, onlara karşı mücadelede nasıl bir yol izlenmesi gerektiği hususunu ashabıyla istişarede bulundu. Hz. Hamza (ra)'nın da aralarında bulunduğu çoğunluk, Bedir savaşında olduğu gibi bu karşılaşmanın da şehrin dışında meydan savaşı şeklinde yapılmasının daha uygun olacağını söylediler. Hz. Peygamber, bu konuda Medine'nin içeriden savunulmasının daha doğru olacağı düşüncesine sahip olduğu halde, Hz. Hamza (ra) gibi görüş bildiren çoğunluğun kanaatine uymak suretiyle düşmanı karşılamak için Medine'nin dışına çıkmaya karar verdi.⁸³ Ne var ki savaş esnasında Hz. Peygamber'in talimatını dinlemeyip yerlerini terk eden okçular grubu, Uhud Savaşının Müslümanların bozgunuyla neticelenmesine sebebiyet vermiş, Hz. Peygamber yaralanmış ve İslâm ordusu dağılmıştı. Bu sırada Hz. Peygamber'i müşriklerin saldırısına karşı kahramanca savunan az sayıdaki kişiden biri de Hz. Hamza olmuştu. O, Müslümanların dağıldığını fark edince Hz. Peygamber'in önünde elinde iki kılıçla ileri atlayarak, "Ben Allah'ın ve Resûlü'nün aslanıyım. Allah'ım! Ebû Süfyân ve askerlerinin yaptıkları kötülüklerden sana sığınırım. Müslümanların hatalarından dolayı da senden af dilerim." demek suretiyle bir yandan Müslümanları cesaretlendirmeye çalışmış, diğer taraftan da savaşa kahramanca devam etmişti.⁸⁴ Müşriklerle çarpışmadan bir şey yemeyeceğine yemin etmişti. Zaten Cuma ve Cumartesi oruçluymdu.⁸⁵ Uhud

⁸¹ İbn Hişam, *es-Sire*, 1: 632; Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 83.

⁸² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 29.

⁸³ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 210.

⁸⁴ Beyhaki, *Delâ'il*, 3: 242.

⁸⁵ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 210.

savaşında öldürülen müşrik sayısı yirmi küsurdu. Müslümanlardan aralarında Hz. Hamza'nın da bulunduğu yetmiş kişi şehit edildi.⁸⁶

2.7. Şehit edilmesi

Gerçek şu ki Hz. Hamza'nın şahadeti tesadüfen gelişen bir olay değildi. Bilakis günlerce hatta aylarca tasarlanan bir planın sonucuydu. Zira Hz. Hamza Bedir savaşında Şeybe b. Rebia'yı öldürmüş, Hind'in babası olan Utbe b. Rebia'nın da öldürülmesine yardımcı olmuştu. Savaş esnasında Cübeyr b. Mut'im'in amcası olan Tuayme b. Adıyy b. Hıyar'ı da o öldürmüştü.⁸⁷ Ebu Deşme Vahşi b. Harb, Habeş asıllı Cübeyr b. Mut'im'in kölesi idi. Vahşi'nin efendisi olan Cübeyr b. Mut'im kendisinden amcasına karşılık Hamza'yı öldürmesi halinde onu azat edeceğini söylemişti. Uhud savaşında Hz. Hamza Siba' ile mübareze halindeyken kendisine yaklaştığını fark eden Vahşi, gizlendiği kayanın arkasından mızrakla Hz. Hamza'yı vurdu ve onu şehit düşürdü.⁸⁸ Başka bir rivayette Vahşi, Haris b. Amir'in kızının kölesiydi. Babası Bedir savaşında öldürülünce Vahşi'den Hz. Peygamber, Hz. Ali ya da Hamza'dan birini öldürmesi halinde onu azat edeceğini söylemişti. Hz. Peygamber'i öldüremeyeceğini, Hz. Hamza'ya da güç yetiremeyeceğini düşünüyordu. O yüzden aslında onun hedefi Hz. Ali idi. Fakat şartlar onun karşısına Hz. Hamza'yı çıkarmıştı. Umeyr b. İshâk naklediyor: "Hz. Hamza, Resûlullah'ın önünde iki kılıçla savaşıyor ve: 'Ben, Allah'ın aslanıyım' diyordu. Hz. Hamza ileri geri gidip savaşıırken tökezleyip sırt üstü düşmüş ve zırhının önünden karnı açılmıştı. Habeşî köle onu görüp bir mızrak veya harbe (kisa mızrak) attı ve mızrak Hz. Hamza'nın ön tarafından girip arka tarafından çıktı." Diğer bir rivayete göre Hz. Hamza, Ebû Niyâr Sibâ' b. Abdiluzâ el-Huzâî ile mübareze etti. Hz. Hamza onu öldürdü. Zırhını almak için üzerine eğildi. Vahşî mızrakla onu öldürdü.⁸⁹ Onu şehit eden kişinin Vahşi olduğu konusunda ihtilaf yoktur.⁹⁰ Hicretin üçüncü yılı Şevval ayının ortasında vefat etti. Vefat ettiği sırada 54, 57 veya 59 yaşındaydı.⁹¹

Onun vefatı kadar Hz. Peygamber'i üzen başka bir olay olmamıştır. Cesedine yapılan müslmeyi duyunca bu durum çok ağırına gitmiş ve bunun intikamını fazlasıyla alacağını ifade etmiştir. Fakat Kur'an'ın uyarısı üzerine sabretmeyi tercih etmiştir. Bu üzüntünün etkisiyle bir ara onun cesedini

⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 328.

⁸⁷ el-Amirî, *Seyyidu's-Şüheda*, 22; Algül, "Hamza", 501,502.

⁸⁸ Buhârî (*Babu Katli Hamza*), 5/100.

⁸⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 1: 322.

⁹⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 285, 300.

⁹¹ İbnu'l-Esîr, *Üsüdül-gâbe*, 2: 67.

defnetmekten vazgeçip yabani hayvanlara yem olmasını istemiştir. Fakat Hz. Hamza'nın kız kardeşi hanım akrabaları buna dayanamaz düşüncesiyle bundan vazgeçmiştir.⁹² Aynı şekilde Hz. Peygamber, Uhud şehitlerinin namazlarını kılarken her defasında Hz. Hamza'nın da namazını kılıyordu. Böylece onun yetmiş defa cenaze namazını kıldı.⁹³ Yeğeni Abdullah b. Caş veya Mus'ab b. Umeyr ile aynı mezara defnedildi.⁹⁴ Bazı kaynaklara göre bunlar aynı mezara defnedilmeyip ancak Abdullah b. Caş ve Mus'ab b. Umeyr onun üzerine bina edilen mescidin içine defnedilmişlerdir.⁹⁵

İbn Ebî Şeybe ve İbn Sa'd'ın aktardıkları bilgiye göre Hz. Hamza'nın şahadetinden kırk yıl sonra Muaviye, Uhud'daki suyu (Medine'ye) akıtmak için Uhud şehitlerinin naaşlarını naklettirdi. Mezardan çıkarılan şehitlerin bedenleri taze ve uyuyan bir insanın bedenine benziyordu. Kürek Hz. Hamza'nın ayağına değmiş, ayağından kan akmıştı.⁹⁶ Halk kırk yıl sonra onları çıkarırken bedenlerinin ve yumuşacık kollarının büküldüğünü gördüler.⁹⁷

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Hz. Hamza hakkında söylediği şu rivayetler yer almaktadır: "Hamza şehitlerin efendisidir."⁹⁸, "şehitlerin efendisi Hamza ve zalim yöneticiye doğruyu ve yanlışlı yol gösterdiği için öldürülen kişidir"⁹⁹, Hamza şehitlerin efendisidir. Hamza şehitlerin en hayırlısıdır¹⁰⁰, Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim gökte "Hamza Allah'ın ve resûlünün aslanıdır" yazılıdır.¹⁰¹

⁹² İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-'Absî el-Küfî (ö. 235/849), *Musannaf, "Kitabu'l-Megâzi"*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslâmiye, 2006, 20: 363

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *"Kitabu'l-Megâzi"*, 20: 360; İbn Sa'd *Tabakât*, 3: 13, 16.

⁹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 10; es-Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, (ö. 911/1506), *Vefâ'ü'l-vefâ bi ahhbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, (Beyrut: ts.), 3: 114.

⁹⁵ Senhudî, *Vefau'l-vefâ*, 3: 114.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 11.

⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *"Kitabu'l-Megâzi"*, 20: 365.

⁹⁸ Zehebî, *A'lâm*, 1: 171.

⁹⁹ Hakim, Ebu Abdillâh el-Hakim Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâburî (ö. 405/1014), *el-Mustedrak ale's-sahihayn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3: 195; Zehebî, *A'lâm*, 1: 171.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, *el-İsti'ab*, 1: 272.

¹⁰¹ Belâzürî, *Enâb*, 4: 282.

Sonuç

Hız. Hamza yaşadığı süre zarfında ve son nefesini verdiği ana kadar Hız. Peygamber'e en yakın kişisi olmuştur. Hız. Peygamber'in amcası, sütkardeşi, aynı zamanda anne tarafında da akrabası olup çocukluğunda ve daha sonraki dönemlerde hep onunla beraber olmuşlardır. Aralarında önemli bir yaş farkı olmadığı için bir birlerini anlayan iki akran ve iki samimi arkadaş ve dost olmuşlardır.

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hız. Peygamber ile sütkardeşi oldukları kesin olmakla beraber aralarından yaş farkı meselesinden dolayı bu sütkardeşliğinin ne şekilde gerçekleştiği meselesi de tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla İbn Sad'ın "Hız. Hamza, Hız. Peygamber'den önce Beni Sa'd kabilesinden bir kadın tarafından emzirilmişti. Daha sonra bu kadın Hız. Peygamber'i de emzirdi " şeklindeki rivayetinin daha isabetli olabileceğini ifade etmek isteriz.

Hız. Hamza'nın üç defa evlendiği ve bu evliliklerden beş çocuğu dünyaya geldiği bilinir. Fakat onun neslini devam ettiren bir akabi olmadığı için çocuklarının vefatından sonra soyu inkitaa uğramış ve o tarih boyunca sadece kahramanlığı ile yâd edilmiştir.

Hız. Hamza, Hız. Peygamber'in en sıkıntılı dönemi olan bi'setin başlangıç aşamasında, Mekke'de Müslüman olmuş, onun için her türlü fedakârlıkta bulunmuş ve bu uğurda hicret etmiştir. Ayrıca hicretten sonra İslâm'da yapılan ilk seriyede komutanlık yapmıştır. Vefat ettiği ana kadar Hız. Peygamber'in bütün mücadelelerinde yanından ayrılmamış ve İslâm davasının en önemli mücadeleleri olan Bedir ve Uhud gazvelerine hayatı pahasına katılmış, son katıldığı gazve olan Uhud savaşında şehit düşmüştür.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezi (ö. 241/855). *Fedâilü's-Sahabe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- Algül, Hüseyin. "Hamza" *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997. 15: 501, 502.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605). *Şerhu's-şifâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, ts.
- el-Amirî, Macid İbrahim. *Seyyidu's-Şüheda Hamzetü'bnü Abdilmuttalib*. Medine, b.y. 2001.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-eşraf*, 13 Cilt. thk. Suheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli. Beyrut, 1996.
- Berzencî, Cafer, *Menakıbu Seyyidi's-Şüheda*, Beyrut: 1415.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve ma'rifetu ahvali Sahibi's-Şerî'a*, 7 Cilt. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905). *Müsnedü'l-Bezzâr*, 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870). *el-Camiu's-sahîh*, 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 1. Baskı. Daru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. 4. Baskı. Daru's-Saki, 2001.
- ed-Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî (ö. 966/1559). *Tarihu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038). *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 2 Cilt. Beyrut: Daru Nefais, 1986.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) (ö.277/890) *el-Ma'rife ve't-târîh*, 3 Cilt. Thk. Ekrem Ziya. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1981.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (ö. 463/1071). *el-İstî'ab fi ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1992.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Sifatu's-safve*. 2 Cilt. thk. Tarık Muhammed Abdulmunim. İskenderiye: Daru İbn Haldûn, ts.
- İbnu'l-Cevzî, *Sifatu's-safve*. 2 Cilt. thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru İbn Haldûn, 2000).
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-'Absî el-Kûfî (ö. 235/849). *el-Musannef*. 26 Cilt. thk. Muhammed Avvame. Cidde: Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslâmîye, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybân el-Cezerî (ö. 630/1233). *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406). *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âserahüm min zevî's-sultânî'l-ekber*, Thk. Halil Şahade. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Hımyerî (ö. 213/828). *es-Siretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2. Baskı. Mısır: Şirketu Mustafa el-Bâbî, 1975.
- İbn İshak, Ebu Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kuraşî el-Medenî (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî*, thk.Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 82.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesir (ö. 774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*, 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/844). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. 8 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Daru Sadır, 1968.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1333). *Uyûnü'l-eser*, 2 Cilt. Thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Meto. Beyrut: b.y. 1992.
- el-Hâkim en-Nîsâburî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâburî (ö. 405/1014). *el-Mustedrak ale's-sahiheyn*. 4 Cilt. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990
- el-Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî (1044/1635), *İnsanu'l-Uyun fi Sîreti Eminî'l-Me'mun*. 3 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1427.
- Halîfe b. Hayyât, Ebu Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854). *et-Tarih*, Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1397.
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf b. Muhammed İlyas el-Kandehlevî (ö. 1384/1964). *Hayatu's-Sahabe*. 5 Cilt. Thk. Beşşar Avvâd Marûf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- el-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed Ebü'n-Nadr b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/820). *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. (eş-Şamile).
- el-Makrîzî, Ebu Muhammed (Ebu'l-Abbâs) Takıyyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (ö. 845/1441), *İmta'u'l-esma'*. 15 Cilt. 2. Baskı. Thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. Çev. Salih Tuğ. Beşinci Baskı, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- Muhibuddin et-Taberî, Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî (ö. 694/1295). *Zehairu'l-Ukbâ fi Menâkibi Zevî'l-Kurbâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1356.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan, *es-Sire*. 2. Baskı. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1425.
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333), *Nihayetu'l-Ereb fi Fünuni'l-Edeb*. 33 Cilt. 1. Baskı. Kahire: Daru'l-Kütüb, 1423.
- Sabuncu, Ömer. *Son Peygambere İlk İnanan İnsan Müminlerin Annesi Hz. Hatice*. 7. Baskı. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2018.
- es-Semhûdî, Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, (ö. 911/1506), *Vefâ'ü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- eş-Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî (ö. 942/1535). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. 12 Cilt. Thk. Adil Abdülmevcud vd., 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. 4. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Daru't-Turas, 1387.
- el-Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî (ö. 207/822). *Kitabu'l-Meğâzî*. 3 Cilt. Thk. Marsden Jones, London. 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1989.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı (ö. 748/1348). *Siyeru a'lami'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaut vd. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851). *Nesebu Kureys*. 3. Baskı. Kahire: Daru'l-Maarif, ts.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

YESEVİYYE TARİKATI'NIN TEMEL İLKELERİ

The Basic Principles Of The Yesawiyya Sect

Dr. Öğr. Üyesi M. Askeri KÜÇÜKKAYA

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
mahmutaskeri@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0001-5600-6450

Atıf@ Küçükkaya, M. Askeri. "Yeseviyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 143-162.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 11 Ekim 2018 / 11 October 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 26 Kasım / 26 November 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / 15 December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 143-162
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.469487

Öz

Orta Asya'da yüzyıllarca insanlara tesir etmiş olan Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yeseviyye'nin birtakım temel ilkeleri bulunmaktadır. Bunların başında tevhid inancı gelir. Yeseviyye tevhide dayalı bir tarikattır. Hazreti Peygamberin sünnetine uyma bu tarikatın önemli esaslarındandır. Genel anlamda Yeseviyye, tevhid ve sünnete bağlı bir tarikattır.

Ahmed Yesevî, dine dayalı bir eğitim ile müridlerini yetiştirme ve hakka ulaştırmaya çalışan bir metod takip etmiştir. Tarikata girecek olan bir müridin ilk önce dini konuda kendini yetiştirmesi istenir. Ahmed Yesevî'ye göre dinî bilgiye sahip olmadan tarikata girmek doğru değildir. İslam'ı yaşamadan tarikata girmek, tarikatın ruhuna aykırıdır. Yeseviyye'de şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olgusu en temel esas olarak kabul edilmiştir. Şeriat olmadan tarikatın olmayacağı düşüncesi benimsenmiştir.

Müridlerin riyazet ve nefis terbiyesi ile olgunlaşmasını sağlamaya çalışılmıştır. Halvet ve zikir bu tarikatın önemli iki esası olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yeseviyye, Tevhid, Sünnet, Halvet, Zikir, Mürid, Tarikat.

Abstract

Yeseviyye founded by Ahmed Yesevi, who had influenced people for centuries in Central Asia, has some foundations. One of them is the belief in Tawhid. Yesawiyya based on the concept of Tawhid, that is a cult. Disobeying the Prophet's Sunnah is one of the most important principles of this sect. In General, Yesawiyya is a cult of Tawhid and Sunnah.

With a religion-based education, Ahmed yesevî follows a method that tries to raise his disciples and bring them to justice. A believer who is going into the cult is first asked to raise himself on religious grounds. It is not correct to enter the cult without religious knowledge. Entering the sect without experiencing Islam is against the spirit of the sect. The fact of sharia, sect, ingenuity and truth in Yesawiyya is the most fundamental principle. There is no sect without Sharia.

It is tried to ripen the disciples via riyazet and soul discipline. Halvet and dhikr are the two basic principles of this sect.

Keywords: Yesawiyya, Tawhid, Sunnah, halvet, dhikr, mughid, sect.

Giriş

Ahmed Yesevî, tarikatının temel ilkelerini Divân-ı Hikmet'in birçok yerinde dile getirmiştir. Yeseviyye'nin adâb ve erkânı hakkında kendisine izâfe edilen "Fakr-nâme" adlı risâlenin yanı sıra Hazînî'nin "Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr"ında ve Yesevî'nin önde gelen halifelerinden "Muhammed Danişmend Zernukî"¹ adlı kişinin "Mir'âtu'l-Kulûb" adlı eserinde bu bilgileri bulmak mümkündür.

Hoca Ahmed Yesevi; Kur'ân-ı Kerim'in hükümlerine ve bu hükümlerin ihtiva ettiği temel düşünce sistemine kuvvetli bir şekilde bağlıdır. Yesevi, Ehli-sünnet ve'l-cemaati esas alan, İslâmiyet'e bağlılıktan taviz vermeyen, sünnete ittiba eden, dünya ve ahiret dengesini ayarlayabilen bir tarikat anlayışına sahiptir.² Ayrıca seyr-i sülûkta müridlerin takip edeceği ilkelerin başında riyâzet ve mücâhede metoduna dikkat etmesi büyük bir önem taşır. Nefis terbiyesi için mücâhede ve mücâdele müridin vazgeçemeyeceği bir ilkedir. Ayrıca halvet'in, Yeseviyye Tarikatı'nda ayrı bir değeri ve önemi vardır. Yeseviyye'nin önemli ilkelerinin bir diğeri de zikirdir. Zikir, Allah'a ulaşmanın manevi yolu olarak kabul edilmiştir. Abdestsiz zikir yapılmaması şart koşulmuştur. Dinî bilgi ve yaşayış olmadan tarikata girmek doğru karşılanmamıştır. Dolayısıyla Yeseviyye'de cahil mürid hiçbir zaman hoş görülmemiştir. İslamiyet'i yaşamayan şeyhlere intisâb(tasavvufî kavramların çoğu aslına sadık kalınarak yazıldığına göre bunda da p yerine b tercih edilsin) edilmemesi ilkesi de Yeseviyye'nin öğelerindedir.

Yesevî, İslamiyet'e bağlılıktan taviz vermeyen, sünnet-i seniyyeye dört elle sarılan, mazbut, muhakemeli, aşırılıklardan uzak, hayatın ve toplumun gerçeklerini asla göz ardı etmeyen ve dünya-ahiret dengesine riâyet eden bir tasavvuf ve tarikat anlayışına sahiptir.³ Din ve sünnete son derece bağlı olan Ahmed Yesevî, söylediği fikirlerinin kabul görmesinden dolayı kendisinden sonra gelenlere de kaynaklık etmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetine riayet ettiği için, Ahmed Yesevî'nin söylediği hikmetlerinde İslâm dışı kurallara rastlanılmamaktadır. Yesevîlik, kaynağını Peygamber ahlakı ve

¹ Mevlânâ Safiyüddin, *Nesebnâme*, Hazırlayan Kemal Eraslan, (İstanbul: Yesevi Yayınları, 1996), 24, 50, 51.

² Osman Türer, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk İslâm Tarihi'ndeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti*, Mehmet Şeker- Necdet Yılmaz, Ahmed Yesevi, Hayatı Eserleri Tesirleri, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1996), 229-230.

³ Türer, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti*, 229.

sevgisinden almış olduğundan hızlı bir şekilde Orta Asya'da Türkler arasında kabul görmüştür.⁴

Ahmed Yesevî'nin düşüncesini oluşturan ubûdiyyet, uhûvvet ve muhabbet fikirleri çerçevesinde insanlar birleşme imkânına kavuşmuşlardır. Bundan dolayı, Yeseviyye, İslâm dünyasında birliği sağlayan tarikatlardan biri olmuştur.⁵ Türkistan'daki tasavvuf hareketleri içerisinde Ahmed Yesevî, birçok velinin üstadı olarak kabul edilmiştir.⁶

Yeseviyye'nin önemli bir özelliği de, Kübreviyye, Bektaşîyye ve Nakşbendiyye gibi, zaman içinde etkileri çok geniş bölgelere yayılan büyük tarikatları da bağrından çıkarmış olmasıdır.⁷ Yeseviyye'nin Nakşibendîlik ile silsilede bir bağlantısı vardır. O da hem Yeseviyye'nin hem de Nakşibendîlik'in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Abdülhalık Gücdüvanî'nin, Yusuf Hemedânî'nin halifesi olmasıdır. Ayrıca Nakşibendîlik'in kurucusu Muhammed Bahâuddin Buhârî'nin (ö. 791/ 1389) şeyhleri arasında bir Yesevî şeyhi de bulunmaktadır.⁸ Yeseviyye, XII. asırdan XV. asra kadar tüm Orta Asya'da Harezmi'de,⁹ Uzak Kafkasya Türkmenleri ve Orta Volga Tatarları arasında yayılmış, Horasan, Kuzey İran ve Anadolu'da Yesevî guruplar teşekkül etmiştir.¹⁰

Ahmed Yesevî'nin irşad halkasına her yerden insanlar katılmıştır. Her ırktan müridleri bulunan Ahmed Yesevî, diğer tarikatlarda olduğu gibi İslâm'ın hakikatini ve Yeseviyye Tarikatı'nı en ücra yerlere yaymak gayesi gütmüştür. Henüz hayatta iken bazı halifelerini çeşitli memleketlere göndererek, bu mukaddes vazifeyi ifa etmeye çalışmıştır.¹¹

Tarikatını tevhid üzerine bina etmeye çalışmış olan Ahmed Yesevî'nin tasavvuf anlayışında, muhabbetullah, Peygamber sevgisi, insana karşı hoşgörölü davranmak vardır. Tasavvufi düşüncesinde şeyh ve mürid

⁴ Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Erdem Dergisi*, 7/21 (1995): 808.

⁵ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977), 325.

⁶ Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Trc. Neşet Çağatay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 228.

⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvuf'un Ruhü ve Tarikatlar* (İstanbul: Sidre Yayınları, 1998), 122-123.

⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 243.

⁹ Zeki Velidi Togan, *Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmat Fuad Köprölü Armağanı* (İstanbul: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Osman Yalçın Matbaası, 1953), 525.

¹⁰ Alexandre Bennigsen, *Sûfi ve Komiser Rusya'da İslâm Tarikatları*, trc. Osman Türer (Ankara: Akçağ Yayınları, Ank. 1988), 85.

¹¹ Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, (İstanbul: Türdav Yayınları, 1981), 211.

arasında bir fark gözetmemiştir. Hatta şeyh makamında olan birisini eğitmek üzerinde daha fazla durmuştur. Tarikatına mensup olanların dünya için tasalanmamaları gerektiğini telkin etmiştir. Bu konuda özellikle şeyhlerin dikkatli davranmasını belirtmiştir. Müridlerini de uyararak, dünya malına ve sevgisine esir olanların peşinden gitmemelerini öğütlemiştir.¹² Yesevî, tasavvufî eğitimi almayan, cahil ve menfaatçi şeyhlerin izinden gidilmemesini de temel ilke olarak kabul etmiştir.¹³

1. Ahmed Yesevî'nin Dinle İlgili Olarak Benimsediği Temel İlkeler

Ahmed Yesevî tarikatını tesis ederken birtakım ilkeler benimsemiş ve bu ilkeler doğrultusunda hareket ederek fikirlerini halka yaymış, bu sayede halk nezdinde kabul görmüştür.

1.1. Tevhid Düşüncesi Üzerine Oturtulmuş Tasavvuf Anlayışı

Ahmed Yesevî, tasavvuf ve tarikat anlayışını tevhid üzerine bina etmiştir. Tarikatı'nı yaydığı dönemde insanlar tarafından kabul gören Şamanizm inancının aksine, onları Allah'ın bir olduğuna inandırmaya çalışmıştır. Allah inancını tasavvuf yoluyla pekiştirmek, Ahmed Yesevî'nin hareket noktasını oluşturmuştur. O'nun asıl gayesi Allah'ı bulmak ve buldurmaktır.¹⁴ Ahmed Yesevî, "Allah'ımı ararım izine düşüp giderim"¹⁵ dizesindeki "izine düşüp giderim" ifadesiyle hakikati bulmak ve Allah'a ulaşmak için gidilmesi gereken yol manasına gelen tevhid inancını kastetmektedir. Dolayısıyla Allah'ın birliğini her zaman ve her yerde söylemenin ve yaşamının gerektiğini açıklamaya çalışmıştır.

Hoca Ahmed Yesevî, Allah inancını vahdet-i vücûd anlayışına yakın bir tarzda ele almaktadır. Kendi varlığını, Allah'ın varlığında bulmaktadır. Ona göre en büyük sevgi ve huzur kendinden geçip, Allah'a yakınlaşmaktır. Ahmed Yesevî, tevhid inancından yoksun insanların bunu bilemeyeceğini söylemektedir. Bu öyle bir yoldur ki, herkesin gitmesi mümkün değildir. Bu yola ancak ilim ve iman ile girilebilmektedir. Hak ve hakikat ancak akıl ve

¹² Resul-Muhammed Aşurbeyoğlu, "Yesevî'nin Fakr-nâme Risalesi", Ankara: *Türk Yurtları Dergisi* Cilt: 2. Sayı:6. s 24

¹³ Hazîni, *Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâci'l Bihâr*, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar no: 3893), vr. 55a.

¹⁴ Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Emel Esin Nüshası, (Müze: No.55) Hazırlayan: Faruk Azmun, (İstanbul: Tek-Esin, Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayınları, 1994,) XLV, 56b; Ahmed Yesevî *Divân-ı Hikmet*, Hazırlayan. Hayati Bice, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 57, 1-77.

¹⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Bice, 77.

bilgi ile idrak edilebilmektedir. Nitekim kendisinin bu yola girdiğini, candan geçmek anlayışıyla Hakk'ı bulduğunu şöyle belirtmektedir:

*“Ene'l Hakk”ın manâsını bilmez cahil
Bilge gerek bu yollarda mertlerin denizi
Akıllı kullar Hakk yâdını dedi sevgili
Candan geçip Sevgili'yi sevdim ben işte.¹⁶*

Mutasavvıflar, Allah'ın dışında gerçek olmadığını basarla (gözle) değil, basiret yoluyla müşahede etmişlerdir. Yesevî, bunun Allah tarafından sadece tevhid inancına bağlı olanlara verildiği kanaatindedir. Tasavvuf bir hal ilmidir, kâl (söz) ilmi değildir kaidesince; bildiğiyle amel etmeyen ve yaşamayan kimselerin bunu bilemeyeceklerini söylemektedir.

*Bilmediler mollalar
“Ene'l Hakk” manâsını;
Kâl ehline hâl ilmini
Tanrı görmedi münâsip.¹⁷*

Ahmed Yesevî, ilâhî aşk ve manevi zevkle Allah'ın varlığına inanmaktadır. İbâdet, tâat ve zikirle Allah'a ulaşmaya çalışır. Hadis-i Kudsi'de Allah şöyle buyurmaktadır: “Kulumun, farz kıldığım şeylerle bana yaklaşmasından iyisi yoktur. Kulum bana nafilelerle de yaklaşmaya devam eder. Öyle olur ki artık onu severim. Onu sevdim mi işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum...”¹⁸ Bu Hadis-i Kudsi'nin manâsına uygun olarak Yesevî şöyle demektedir:

*Söylesem ben dilimdesin, gözlesem ben gözümdesin,
Gönlümde hem canımdasın, bana sen gereksin sen.¹⁹*

Yesevî, her şeyin O'ndan geldiğine, her şeyin O'nun gücü ve kudreti dairesinde hareket ettiğine inanmaktadır. Vahdet-i vücûd zevk itibariyle ve hâl ile idrâk edilebileceğinden²⁰ o, bunu hikmetlerinde ayrıntılı olarak ele

¹⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 22.

¹⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XIX, 32b.

¹⁸ Sahih-i Buharî, *Rikâk*, 38.

¹⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, Haz. Kemal Eraslan, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), LXI-4-326.

²⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 117.

almıştır. Fenafillah (Allah'ın varlığında yok olma) makamına geçtiğini de ifade etmektedir:

*Adım sanım kalmadı ben bir hiç oldum;
Allah'ı yad eyleyerek yüce oldum;
Pak yürekle O'na bağlanıp, gör nice oldum;
Fenâ fi'llâh makamına geçtim işte.*²¹

Ahmed Yesevi, Allah'ın vahdâniyyetine şeksiz-şüphesiz inanırken, O'nun dışında hiç bir varlığın güç ve kudret sahibi olmadığına yine Allah'ı şahit göstermektedir. "Heme ez üst" (ne varsa ondandır) esasına dayanan vahdet düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

*Hiç kimse yok yerde gökde Sen'sin Kadir
Şüphem yoktur bu sözümde özün şâhid.
Hem teksin, bir tanesin şüphesiz hazır
Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdi".*²²

Ahmed Yesevî, tasavvufî düşüncesinde tevhid fikrini, hayatının her anını kuşatan bir ifadeyle anlatmaktadır. Allah'ın birliğini dil, akıl ve nefis üçgeninde her zaman ve her yerde anmanın önemini vurgularken, Allah'ın cemâlini görmenin bununla mümkün olabileceğini söylemektedir:

*Dile al "Lâ ilahe illâllah"ı
Akla koy her nefesde ol uyanık
Pir-i kâmil nazar eyleyince sana ansızın
Hakk cemâlini göstermese perişan olunur.*²³

Ahmed Yesevî'ye göre, vahdâniyyet, Allah'ın tek oluşudur. Allah, katında, sıfatlarında ve fiillerinde tektir. O, yaratıklara benzemez. Mahlûkatın yapmaktan aciz kaldığı ve muhtaç olduğu her şey O'nun yanında vardır. O hiç kimseye muhtaç değildir. Muhtaç olan insandır. Bu ihtiyaç dairesinde hayatını devam etme ve istediği şeyi elde etmenin en kesin yolu bir olan Allah'ı bulmakla mümkündür. Yesevî'nin ele aldığı en önemli unsur insandır. Tevhid inancının gerektirdiği şekilde insanı yetiştirme, eğitime ve

²¹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, I.vr.5b.

²² Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 21-10-40; Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, E. Esin, XLVII, 100a; XV, 28a.

²³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice 95-120.

terbiye etme konusu onun en önemli meselesi olup, insanı gerçek anlamda Allah'ı tanıyacak ve ibadet edecek dereceye getirmeye çalışmaktadır. İnsanı kâmil olma yolunda varılacak makamları, tarikatında basamak olarak kullanmaktadır.²⁴ Bu basamağın en önemli temel taşı ise tevhiddir. Yesevî'nin düşüncesinde tevhid, Allah'a gereği gibi inanmak ve sığınmak anlamını taşımaktadır. " De ki: O Allah tektir. Allah her şeyden müstağni ve her şey O'na muhtaçtır. O doğmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiç bir şey O'na denk değildir."²⁵

"Kul Huva'allah, subhana'llah"ı tekrarlırsam.

Ulu Tanrı'm, didarını görür müyüm?

Her yerimde hasretin derdini duysam,

Ulu Tanrı'm didarını görür müyüm?²⁶

1.2. İslamiyet ve Sünnete Bağlılık

Hoca Ahmed Yesevî, Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine ve bu hükümlerin ihtiva ettiği temel düşünce sistemine olduğu gibi sünnete de kuvvetli bir şekilde bağlıdır.²⁷ Yesevî, Ehli-sünnet ve'l-cemaati esas alan, sünnete ittibâ eden, bir tarikat anlayışına sahiptir.²⁸ İslam Dini'nin emirlerine bağlılık konusunda, bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını²⁹ dile getirecek kadar hassas davranmıştır. Ahmed Yesevî, İslamiyet'i ana unsur olarak ele alışının yanında, Peygamber'in (s.a.v) sünnetine bağlı bir yaşayışın da temel nokta olduğunu söylemiştir.³⁰

Ahmed Yesevî, İslamiyet'i yaşamadan tarikatı yaşamının mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre tarikata girmek için İslamiyet'i bilmek gerekmektedir. Yine Yesevî'ye göre din, uzuvlarla yani zahirle amel etmektir. Uzuvlarla demekten maksat, farz, vacib ve sünnetlerin tümünü yerine getirmektir. Buna göre, emredilen her şeyin koşulsuz olarak kabul edilmesi,

²⁴ Muhammed Danişmend, *Mir'atu'l-Kulûb*, sadeleştiren: Necdet Tosun, *İlam Araştırma Dergisi*, 2/2, (Aralık, 1997): 79.

²⁵ İhlâs, 112/1-4.

²⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XLVII, vr.100a; Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 7- 1- 15.

²⁷ Yusuf Ekinci, *Hoca Ahmed Yesevi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1995), 36.

²⁸ Türer, *Hoca Ahmed Yesevi*, 229-230.

²⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, (İstanbul: Sidre Yayınları, 1988), 122.

³⁰ Önder Göçgün, *Destan Rivayetlerine Dayalı Hayatı ve Hikmet Yüklü Edebi Hüviyeti ile Ahmed Yesevi*, (Ankara: Erdem. Atatürk Tarih Kültür Merkezi Dergisi Hoca Ahmed Yesevi Özel Sayısı, 7/21, 1995), 880.

mümkün olduğu kadar yaşanması ve yaşatılması gerekir. Yasaklananlardan çekinip, insanları uarmak lazımdır. Yesevî, bunları; “küfür, nifak, şüphe, şirk, kendini beğenmek, gösteriş yapmak, zulmetmek, haram yemek, yalan söylemek, gıybet yapmak, zina etmek, içki içmek, uyuşturucu kullanmak ve müminlere haksız yere zulmetmek” diye sıralamıştır.³¹ Yesevî’ye göre, İslami esaslara dayanmayan bir tarikatın hak ve gerçek olması imkânsızdır. İslamiyet’i tam manasıyla yaşamayan birisinin tarikata girmesi doğru değildir. Yeseviliğin dört temel esası olan şerîat, tarîkat, hakîkat ve marîfet’e ulaşmanın ilk kapısı İslamiyet’i yaşamakla mümkündür.³²

Şerîatın işlerini tamam eylemeyince,

*Tarîkatın meydanına girse olmaz.*³³

Şerîattır âşıkların efsanesi;

*Arif olan âşık tarikatın incisidir.*³⁴

Ahmed Yesevî, tarîkate gireceklerin “*emr-i bi’l-maruf ve nehyi ani’l-münker*” (iyilikleri tavsiye etmek, kötülükleri yasaklamak) çerçevesinde imanî konularda titizlik isteyen düsturlara riâyet etmenin önemini vurgulamaktadır. Din dışı kurallar ve hurafelerle İslam’ın özüne ters düşecek, İslâm’la bağdaşmayacak bir anlayışla tarikat hayatının mümkün olamayacağı inancını taşımaktadır. Cahil kişilerin, yetki sahibi olmadıkları halde, özellikle tasavvufî meselelerde fikir beyan etmeleri yarardan çok zarar getirecektir. Buna mukabil dinî ilimleri bilen ve yaşayan kişilerin tarikata girmelerine büyük önem vermekte, tarikata girecek olan birisinin dine göre yaşamasını istemektedir. İslâmî ilimlerin insana hitap eden bütün meselelerine riâyet edenlerin, tarikata girebileceğini söylemektedir. İslamiyet’in insana yüklediği sorumluluğu yerine getirenlerin tarikata girebileceğini, bu dini bilmeden, onu yaşamadan tarikata girmenin ve tarikat davası gütmenin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir:

Her kim eylese tarîkatın davâsını

İlk adımı şerîata koymak gerek.

³¹ Danişmend, *Miratü’l-Kûlub*, 70.

³² Yesevî, *Fakrnâme*, Haz. Kemal Eraslan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 22, (1977), 10-15.

³³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 124, 1-158.

³⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüşhası, X, vr. 22b.

Şerîatın işlerini tamam eyleyip,

*Ondan sonra bu davâyı kılmak gerek.*³⁵

Ahmed Yesevî, din ile tarikatı birbirinden ayrı tutmamış,³⁶ din ile tasavvufu sade ve basit anlatımlarla birleştirmiştir.³⁷ Buna göre din hürmet, tarikat hizmet, hakikat ise himettir.³⁸ Ahmed Yesevî, tarikatta dini konuların bilinmesi hususunda o kadar ince ve detaylı düşünmektedir ki, dini yaşamadan tarikata gireceklerin hata yapma, sapma ihtimalinden ötürü küfre girmelerinin dahi söz konusu olduğunu şu dizeleriyle dile getirmektedir:

Tarikata şerîatsız girenlerin,

*Şeytan gelip imânını alır imiş.*³⁹

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde İslâm'a aykırı bir unsura rastlanmamaktadır. Din ile tarikatı kolay bir şekilde telif etmesi, Yesevîliğin Türkler arasında hızlı bir şekilde yayılmasında başlıca sebep olmuştur. Dolayısıyla Ahmed Yesevî aşağıdaki beyitte Kur'an-ı Kerim'in hükümleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edilen hakikatleri dile getirdiğini bildirmiştir:⁴⁰

Benim hikmetlerim Sübhân'ın fermânı,

*Okuyup bilsen, hepsi Kur'ân'ın anlamı.*⁴¹

Yesevî, dini yaşamadan tarikata girenlerin hiçbir fayda görmeyeceklerini söylemektedir. İslâmiyet'e uygun olmayan bir tarikat bâtil olduğu gibi, hakikate uygun olmayan tarikat dahi batıl ve gerçek dışıdır. Zira dinî bilgilerle kendini yetiştiren mürid, hata yapmamaya ve günah işlememeye özen gösterecek, mensubu bulunduğu tarikatın gereklerini dinî ölçüler içerisinde yerine getirmeye çalışacaktır. Böylece hakikat makamına ulaşmak için dinin ve tarikatın gereklerine uyma bilgisini kazanacaktır.⁴² Nitekim Yeseviye'nin dine bağlılıkta önde gelen tarikat olduğu inancı, yüzyıllar boyunca tasavvuf çevrelerince kabul edilmiştir. Ahmed Yesevî,

³⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 76, 1-96.

³⁶ Danişmend, *Mir'atü'l-Kûlub*, 69.

³⁷ Nihad S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: y.y. 1971), 1: 279.

³⁸ Hazîni, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, vr. 65a.

³⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, Haz. Eraslan, XXXII- 1, 223.

⁴⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Eraslan, 29.

⁴¹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüşhası, L, vr. 61a.

⁴² Hazîni, *Cevâhirü'l-Ebrâr*, vr. 70b.

İslam dinine ve Peygamber'in sünnetine bağlı olmayanları kesinlikle reddettiği gibi, "Veli"lik taslayanların da dine bağlı olup olmadıklarının araştırılmasını istemiştir. İslamiyet'i yaşamayan şeyhleri, haklı gerekçeyle yalancılıkla itham etmesi, Yeseviye öğretisinin ana unsuru sayılmıştır:

Kâmil olmadan "Şeyhim" diye iddia eden

Kendi yapmadan halk içinde vaaz edip söyleyen

Sözü yalan dünya için amel işleyen

*Dünyayı bırakmayınca "Hal" ilmini bilse olmaz.*⁴³

Ahmed Yesevi'ye göre şeriatın gaye yola girmek, tarikatta gaye ise nefisten geçmektir. Burada önemli olan ilk önce Allah'ın dinine sıkı sıkıya sarılmaktır:

Şerîatta maksat odur yola girmek

*Tarîkatta maksat odur nefsdan geçmek.*⁴⁴

Tarikat meselelerinin İslâmiyet ölçüsüne vurulduktan sonra kabul edilebileceğini söyleyen Ahmed Yesevî, İslam'a muhalif ve sünnete zıt bir hususun, tasavvuf ve tarikat çevrelerince kabul edilmemesi gerektiği fikrindedir. Ona göre tarikatın tüm meseleleri dine uygun olmalıdır. Aksi takdirde marifet ve hakikat düsturları içerisinde temelsiz bir olgudan öteye gidemeyecektir. Çünkü tarikat ve hakikatin yolu dinden (şeriatın) geçmektedir. Bu bakımdan Yesevî, "Şeriatsız tarikata geçemedim."⁴⁵ demektedir.

Ona göre en makbul kişi, dini emirlerin tamamını nefsinde yaşayandır. Bunun için de, Hz. Peygamber'in örnek alınması gerekmektedir. Zira Allah'ın emirlerine ve Peygamber'in sünnetine inanmayan ve bu emirleri yerine getirmeyen birisi gerçek ümmet olma şerefine eremeyecektir. Yesevî'nin diliyle: "Ümmet demez Muhammed!"⁴⁶ hitabı ile karşılaşacaktır. Yesevî, tarikat salikinin gece gündüz ibadet içerisinde bulunmasını, Hz. Peygamber'i tazim ile selamlayıp salavat getirmesini telkin etmekte, bu sayede ümmet olma saadetine erişip, yüzü sevinçli bir halde huzura varacağını söylemekte; dünya ve ahirette en büyük mutluluğun Hz. Peygamber'in ümmeti olabilmekle elde edileceğini vurgulamaktadır:

⁴³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 124-158.

⁴⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 158.

⁴⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XXX, 43b.

⁴⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, vr.34a.

Gece gündüz durmadan ağla (Hoca Ahmed)

Selamlayıp Hak Resul'a ol sen ümmet.

Kılavuz olup "ümmet" derse bu bir saadet,

*Ne yüz ile huzuruna varacağım işte?*⁴⁷

1.3. Dîne Dayalı Tarikat Anlayışı

Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmetinde İslâm'a muhalif ve şathiyat tarzında herhangi bir görüşte bulunmamıştır. Nitekim onun fikirlerinde genel manada itikadı sarsacak özel ima ve işaretlere rastlanılmamaktadır. Ahmed Yesevî her manzumesinde hatalarından bahsederek tevbe ve istiğfarda bulunmuş, Allah'tan af ve mağfiret dilemiştir. Vahdet-i vücûd felsefesine en fazla daldığı zamanlarda bile din silahını hiç bir zaman unutmamıştır.⁴⁸

Ahmed Yesevî, İslâmî emir ve nehiylerin bütününe kabul eden bir anlayışa sahiptir. Sâliklere de buna göre hareket etmelerinin asli görevleri olduğunu söylemektedir. Yesevî, tarikatına giren birisi için, İslâm'ın emirlerinden namaz ve oruç ibadetinin kesinlikle terkedilmemesi gerektiğini ve Allah'ın lütfuna kavuşmak isteyenlerin özellikle tevbe üzerinde olmalarını istemektedir:

Namaz, oruç, tevbe üzere varanlara

Hak yoluna girip adım atanlara

Bu tevbe ile oraya varanlara

*Bağışlanmış kullar ile sohbeti var.*⁴⁹

Ahmed Yesevî, " ibâdetleri riyakârlık yaparak yerine getirenlerle, gerçek mürşid olmaksızın tarikatta irşâd iddiasında bulunanların, imandan nasip alamayacakları" görüşündedir. İbâdetlerin -özürsüz olarak- terkedilmemesinin önemi üzerinde durmaktadır. İbadetlerin, âdâb ve erkâna göre yapılmasının gereğini vurgulamakta; salîk'in, yapacağı zikir ve duadan lezzet almasının ancak bu şekilde mümkün olacağını yineleyerek belirtmektedir.⁵⁰

⁴⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, vr. 24a.

⁴⁸ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 76.

⁴⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 141,5-180.

⁵⁰ Hazîni, *Cevahirü'l-Ebrâr* vr. 20a.

Yesevî, kalb-i selime sahip olunmadan tarikata girmenin doğru olmayacağı fikrindedir. Kalb-i selime ulaşmak için de dinî emirleri bilmek ve gereği gibi yaşamak icap etmektedir. Bunun için de bir insanın dört deryadan geçmesi lazımdır. Yesevî'nin ifadesiyle bunlar; dünya, halk, şeytan ve nefis deryalarıdır. Bu deryaların her birisi için birer gemi gereklidir. Dünya deryasının gemisi zühd, yiyeceği kanaat, bilgisi horlanmak, demiri de sabırdır. Halk deryasının gemisi (halktan) ümidi kesmek ve uzlet, demiri ayrılık, oturuşu da halvettir (yalnızlık). Şeytan deryasının gemisi zikir, yiyeceği tesbih, demiri korku ve ümit, oturuşu da muhabbettir. Nefis deryasının gemisi de açlık ve susuzluk, yiyeceği aşk, oturuşu da şevktir. Bu dört deryadan geçen kalb-i selime ulaşmakta ve tarikata girme liyakatini elde edebilmektedir.⁵¹ Çünkü tarikat, kolay girilebilecek bir yol değildir. Tarikattan önce, dini emir ve nehiyleri yerine getirmek gerekmektedir. Dini bilmeyen, tarikatı da bilemeyecektir:

Şeriatın şartlarını bilen âşık

*Tarikatın makamını bilir dostlar.*⁵²

Dini bilip yaşamak da din (şeriat), tarikat ve hakikat üçlemesindeki gerçek marifet ve rızaya ulaşmaya vesile olmaktadır. Çünkü din (şeriat); zahiren uzuvlarla, tarikat; kalp ile hakikat ise; sır (kalbin içindeki cevher, gönül) ile amel etmektir.⁵³ Ahmed Yesevî, dinî emirleri yaşamadan tarikata geçemediğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Hakikat makamına ulaşmak için de İslâmiyet'e uygun olan tarikat anlayışıyla hareket etmenin gerektiğini belirtmektedir:

Şeriatsız söz etmezler tarîkatta

Tarikatsız söz etmezler hakîkatta

İş bu yolların yeri bilinir şeriatta

*Hepsini şeriattan sormak gerek.*⁵⁴

Yesevî, gerçek bir seyr-i sülûk'un ilk önce dinde alınmasının üzerinde durur. "Emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l-münker" muvâcehesinde titiz davranan, "beyne'l-havf ve'r-recâ" makâmı'nda seyreden kişiye mürşid gözüyle bakar.

⁵¹ Danişmend, *Mirat'ül-Kûlub*, 72.

⁵² Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XXX, vr. 43b; Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 77, 1-97.

⁵³ Danişmend, *Mirat'ül-Kûlub*, 69.

⁵⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XXX, vr.43a,43b; Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Bice, 84, 8-111.

Gerçek mürşid dinî hayatı yaşayan ve dinin bütün hükümlerini yaşatmaya çalışan kişidir. Zirâ İslâmiyet eşiğine yüz sürmek, tasavvuf yoluna girmek isteyen ilk görevidir.⁵⁵ Hâsılı Ahmed Yesevî, olgun, ileri görüşlü ve muhakemeli bir Türk mutasavvıfı ve aynı zamanda Hanefi Mezhebi'ne mensup bir din bilginidir. İrşad anlayışı içinde dinle tarikatı tam anlamıyla kaynaştırmış ve tarikatının en büyük ilkesini dine bağlı kalmakla tanıtmıştır.⁵⁶

2. Bir Tarikat Kurucusu Olarak Ahmed Yesevî'nin Tasavvufla Alakalı Temel İlkeleri

2.1. Riyazet ve Mücahede

Ahmed Yesevî riyazet ve mücahedeğe büyük önem vermektedir. Ona göre kalp sükûnetine kavuşmak için riyazet ve çile çekmek gerekmektedir. Riyazet ve mücahede ile nefislerini Allah sevgisinde eriten kişilerin hak yoldan sapmayacaklarını belirtmektedir.⁵⁷ Nefsin, maharet ve dayanıklılığını artırmak için zorluğa sürmek manasını taşıyan riyâzet, tasavvuf terimi olarak nefsi, ruhun emrine verme gayreti demektir.⁵⁸ Mücâhede; cihâd etmek, nefis ile çekişmek, nefsi ezmek, arzularını kırmak, tesirsiz hale getirmektir. Yine nefsin, Hakk'ın, aklın ve dinin iradesine boyun eğmesini sağlamak, bu maksatla riyazet, perhiz, idman ve temrin yapmak manasını taşımaktadır.⁵⁹ Mücâhedenin aslı, açıklıktır.⁶⁰ Öte yandan riyazet, terbiye etmek, itâat etmek; mücâhede ise içe dönük mücadele etmek ve dövüşmek anlamlarına gelmektedir. İstilah olarak her ikisi de nefsin isteklerine karşı durmak, onunla savaşmak, isteklerini yapmamak, yeme içme gibi tabî ihtiyaçları en aza indirmek konularını içermektedir.⁶¹

Ahmed Yesevî'ye göre, hakiki bir müridin riyâzet ve mücâhedeğe alışması için yeme ve içmeden, şehevî arzularından uzaklaşması gerekir. Dünya sevgisi olarak kabul edilen dünya ve makam sevgisi esaretinden kurtulmak için, teveccüh ve murâkabeyi meslek edinmesi lazımdır. Yeseviye Tarikatı'nda salıklar için üç çeşit oruç riyazeti ve mücâhede şekli

⁵⁵ Annemarie Schimmel, "Tasavvufun Boyutları", Çev. Önder Gürol, (İstanbul: Adam Yayınları, 1982),94.

⁵⁶ Öztürk, *Tasavvuf'un Ruhı ve Tarikatlar*, 122-123.

⁵⁷ Danişmend, *Mirat'ül-Kûlub*, 69.

⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993), 129.

⁵⁹ Kelâbazi, *Taarruf*, Hazırlayan. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 202.

⁶⁰ Hazîni, *Cevahirü'l-Ebrâr*, vr. 29b.

⁶¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 107.

vardır. Buna göre üç günlük nafil oruç, batından gubâr ve zulmetin kalkmasına sebep olur. Nafil oruç beş gün olursa mugayyebât-ı cin ve temiz ruhlar musahhar olur. Altı gün olursa, gönül deryalarının pınarları açılır ve akmağa başlar. Dokuzuncu günde ise, kalplerin ve kabirlerin keşfine mazhar olunur. Yine bütün bu riyâzet ve mücâhede usulleri şeyhin izniyle olmalıdır. Yoksa faydadan çok zarar meydana getirebilir.⁶²

Ahmed Yesevî’de riyâzet ve mücâhede ile nefis terbiyesi başta gelen vazifedir. Zira nefis, bütün kötülükleri istemesi açısından, onun terbiye edilmesi gerekir. Nefse muhalefet etmek lazımdır. Nefsin isteklerine gem vurmak ve onu frenlemek için, nefse ağır gelen şeyler yapılmalıdır.⁶³

Yeseviyye Tarikatı’nın riyâzet ve mücâhede doktrininde az yemek, az uyumak büyük önem taşır. Cemâlullah sırrına ermek için az uyumak gerekir; “*Tek şartı riyâzeti kabul etmektir.*” ifadesinde tasavvufta nefis terbiyesinin ve ıslahının her zaman riyâzet şuuruyla, uyanık olmakla mümkün olabileceğini söyleyen⁶⁴ Yesevî, nefsin, insanın dünya ve ahirette rezil olması için uğraştığı; insanın da, nefis ile mücadele etmesi gerektiği görüşündedir. Bunun için de mürid nefsin kötülüklerinden, rezilliklerinden kurtulmak ve her zaman mücâhede edip, Allah sevgisine kavuşmak amacıyla izzet ve rahatı horlanma, hakir görülme ile değiştirmelidir.⁶⁵ Yesevî, zâhidlere amel ve takvayı gerekli görürken, riyâzet ehline de nefsin arzularını kırmak için seherde kalkıp, ibadet etmek ve taâtta bulunmak gerektiği yönünde tavsiyede bulunur:

Has kullar gibi geceleri ayakta olsam;

Yiğitler gibi gündüzleri oruçlu olsam.

Geceleri rahat edemeden “Tanrı’m” desem;

*Nasıl çaresini bulacağımı bilmem dostlar.*⁶⁶

2.2. Halvet ve Zikir

Yesevî Tarikatı’nda önemli yer tutan iki ilke de “ halvet” ve “ zikir” dir. Halvet, lügatte تنها kalma, tenhaya çekilme, tenhalık, تنها yer, hamamın sıcak bir bölmesi anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında ise halvet, tarikata intisap eden bir müridin, belirli bir zaman sonra, şeyhinin isteğiyle,

⁶² Hazîni, *Cevahirü’l-Ebrâr*, vr. 30a-30b ; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 101.

⁶³ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, XIII, vr.26b.

⁶⁴ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, vr.26b.

⁶⁵ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, vr. 24b,25a.

⁶⁶ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Esin Nüshası, vr. 40b.

insanlardan uzaklaşarak, yalnızca bir yerde (tekkelerin özel bölmelerinden birinde) inzivaya çekilmesi ve bir süre (genellikle kırk gün) devamlı Hakkı zikretmesidir.⁶⁷ Bundan (ilk önce) Suhreverdî "Avârifü'l- Maârif" adlı eserinde bahsetmiştir.⁶⁸ Halvet: "çille" olarak da bilinir. Müridler arasında, "erbain çıkarmak" deyiimiyle kırk gün halvete çekilmek kastedilmektedir.⁶⁹ Halvetin, Hz. Musa'nın Tûr-i Sinâ'daki kırk gün kalışından ve Hz. Peygamber'in Hirâ mağarasındaki, itikâfından ilham alınarak ortaya konduğu ileri sürülür.⁷⁰ Hz. Davud'un küçük bir kusurundan dolayı kırk gün ibadet etmesi de halvete mülhem gösterilmektedir.⁷¹

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen "Yeseviyye" Tarikatı'nda halvetin özel önemi ve kendine mahsus âdâbı vardır. Yesevî'ye göre "Halvet" kelimesindeki harflerde anlaşılması zor hikmetler mevcuttur. Halvet kelimesinin "H" harfi hâli'den, "L" ley'den, "V" vuslat'tan, "T" hidayet'ten alınmıştır. Halvet sırasında nefis ve şeytana ait arzu ve istekler yanıp yok olmaktadır. Hakk'ın cezbelerinden, nâr ve nur meydana gelmektedir. İnsanlık ufunda bütün kötülükler kalkarak batın tabakaları nurlanmakta ve temiz olmaktadır.⁷²

Yeseviyye tarikatında "Şeriat halvet" ve "Tarikat halveti" olmak üzere iki türlü halvet vardır. Şeriat halveti olmayınca, tarikat halveti olmaz. Şeriat halveti, "bütün kötülüklerden, noksanlıklardan ve günahlardan tevbe etmek" demektir. Ahmed Yesevî, tarikat halveti hakkında ise mutasavvıfların birtakım görüşlerinin ve uyulması istenilen kaidelerin bulunduğunu söylemektedir.⁷³

Yeseviyye tarikatında halvetin nasıl yapıldığını Hazînî şöyle bildirmektedir: "*Nısfu'l-leyle varınca ve meşâyih-i Yeseviyye manzume ve makâlâtları ki, hikmetdirler -savt-ı hazin ile- telkinât ile hatm olur, tezvîk ve teşvik için... Ba'de edây-ı tekbirât müselles oturup bir halka halinde zikr*

⁶⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 61.

⁶⁸ İbrahim Düzen, *Aziz Nesevî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Şanlıurfa İlahiyat Fakültesini Geliştirme Vakfı Yayınları, 1991),161.

⁶⁹ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 150; Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetlik ve Halvetîler*, (İstanbul: Petek Yayınevi, 1984), 67.

⁷⁰ Akşemsettin, Muhammed b. Hamza, *Risalet'ün-Nuriyye*", Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, no: 2863; Mevdudi, Mevlana Ebu'l Alâ, *Hz. Peygamber, Çeviren Ahmed Asrar*, (İstanbul: Pınar Yayınları 1985),C. II-108.

⁷¹ Düzen, *Aziz Nesevî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, 161; Ahmed Bıcan, *Envârü'l-Aşıkîn*, Derleyen. Mehmet Faruk Gürtunca, (İstanbul: Ülkü Kitap Yurdu Yayınları, 1972), 133.

⁷² Hazîni, *Cevahirü'l- Ebrâr*, vr. 16a.

⁷³ Hazîni, *Cevahirü'l- Ebrâr*, vr. 17b.; Suhreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz,(İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 263-287.

idülür. Zikrullah'dan sonra hafız hoş nefeslerden savt-ı hazîn ile Sûre-i Yâsîn tilavet eder.”⁷⁴

Yeseviyye Tarikatı'nın temel ilkelerinden biri de “zıkr-i erre” olarak bilinen cehri zikirdir. Zikir yapanın hançeresinden bıçkı sesine benzer bir ses çıktığı için bu isim verilmiştir.⁷⁵ Menkıbeye göre: Hızır (a.s) bir gün Ahmed Yesevi ile sohbet etmeye gelmişti. Ahmed Yesevî'nin gönlü her zaman ferah iken, o gün sıkıntı içindeydi. Bunu gören Hızır (a.s) sebebini sorduğunda, arkadaş ve müridlerinin gönüllerini kesâfetin kabzettiğini, bundan dolayı üzüntülü olduğunu söyleyince, Hızır (a.s) “Ah, Ah” diyerek Hakk'ı zikre başlamış. Bundan sonra Yesevî'nin hüzün ve sıkıntısı gitmiştir. Zıkr-i Erre, bu şekilde Yeseviyye'nin virdi olmuştur.⁷⁶

Tasavvuf'un temel gayesi vuslattır. Tek varlık olan Allah'ın varlığına kavuşabilme, Ahmed Yesevî'nin üzerinde durduğu en önemli meseledir. Kurduğu tarikat ile bu hakikate ulaşabilmenin sınırlarını çizmiştir. Ona göre Allah'ı zikir, dünya sıkıntılarının insana yüklediği sıkletin altından kalkmasına olanak sağlayacaktır.⁷⁷ Allah'ı bulma sevdasında olan Hoca Ahmed Yesevî, zikirle Allah'ı bulup, bulamayacağı hakkında kendini sorgular.

*Kul Hoca Ahmed, kulluk içre sâbit olsam,
Zikrini deyip, zâkir olup, Rabb'im desem,
Zikrinde şevklenerek kavrulup yansam,
Bu iş ile yâ Rab, seni bulur muyum?⁷⁸*

Yesevî'de zikir o kadar önemlidir ki, taharetsiz ve abdestsiz olarak zikir yapılamamakta olup, “Taharetsiz zikir söyleyene lanet yağar.”, “Taharetsiz zikrini söyleyen imân etmez.” ve “Mümin olsan taharetsiz zikrini söyleme.” dizeleriyle bunu dile getirmektedir.⁷⁹ Abdestsiz zikir yapanın, zikrin ehemmiyet ve önemine iman etmediğini söylemektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin nazarında zikrin lezzetini bilmeyenler, hayvandan beter yaratıklardır:

⁷⁴ Hazîni, *Cevahirü'l- Ebrâr*, vr. 27b.

⁷⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 105.

⁷⁶ Hazîni, *Cevahirü'l Ebrar Min Emvac-ı Bihar, Yesevi Menakıbnamesi*, trc. Cihan Okuyucu, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1995), 44.

⁷⁷ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 55, 1-75.

⁷⁸ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 77.

⁷⁹ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 81.

*Bu yolun lezzetini bilmeyenler
Öz yakasını tutup tevbe etmeyenler
Dünyalığına mağrur olup yürüyenler
Hayvandır, belki ondan beter imiş.⁸⁰*

Hâsılı Yeseviyye'nin kendine özgü bir takım âdâb ve erkânı bulunmaktadır. Yeseviyye, öteki tarikatlardan usûl ve âdâb bakımından bazı farklılıklar göstermektedir.⁸¹ Yesevîlik âdâbı hakkındaki temel bilgiler Ahmed Yesevî'nin hikmetleri, kendisine isnâd edilen "Fakrnâme" adlı risâle ile Hazînî'nin "Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr" adlı eserine dayanmaktadır.

Sonuç

Söylediği hikmetlerle Orta Asya bozkırlarındaki insanların kalplerini İslamiyet'e ısındıran Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yeseviyye'nin belli başlı birtakım temel ilkeleri vardır. Bu temellerin başında tevhid inancı ve sünnete bağlılık yer almıştır. Allah'ın varlığına, birliğine imân etme Yeseviyye'nin temel ilkesidir. Bu gayesinin başında tevhid inancının pekiştirilmesi, sünnet-i seniyye'ye uyma ve bu doğrultuda yaşama anlayışı gelmiştir.

Dîne dayalı bir tarikat anlayışıyla ortaya çıkan Yeseviyye'nin irşad halkasında din dışı hiçbir olguya rastlanmamıştır. Yeseviyye'nin temel hedefi insanları din etrafında birleştirmek ve kaynaştırmak olmuştur. Tarikata girecek olan müridin ilk önce din hakkında yeterli bilgiye sahip olması gerektiği vurgulanmıştır. Dini bilgisi yeterli olmayan bir kişinin tarikata girmesi doğru görülmemiştir.

Yeseviyye, Allah inancı, Peygamber sevgisi ve İslâm kardeşliği ölçeğinde toplumda merhamet, sevgi, yardımlaşma ve ahlaki yaygınlaştırmayı hedef edinmiştir. Emr-i bil-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkesi Yeseviyye'nin ana temasını oluşturmuştur.

Nefis terbiyesi, nefisle mücadele ve mücadeleyi ifade eden riyazet konusu da Yeseviyye'nin bir başka önemli ilkesidir. Nefsin azgınlığına ve serkeşliğine set çeken açlık ve uykusuzluk, bütün tarikatlarda olduğu gibi Yeseviyye mensuplarınca da uyulması gereken bir düstur olarak kabul edilmiştir. Cemâlullah'a ulaşmak isteyen riyâzete devam etmesi gerektiği

⁸⁰ Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Bice, 137.

⁸¹ Hasan Küçük, *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Tesirleri*, (İstanbul: Türdav Yayınları, 1976), 76.

vurgulanmıştır. Halvet, yani yalnızlık içinde kendini bulma işlevi de temel ilke olarak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Yeseviyye’de zikir başlı başına önemli bir unsurdur. Dünya sıkletlerinden kurtulma ve Allah’a ulaşmak için yapılması gereken bir esas olarak benimsenmiştir.

Kaynakça

- Akşemsettin, Muhammed b. Hamza. *Risâlet’ün-Nuriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, no: 2863.
- Aşurbeyoğlu, Resul-Muhammed. “Yesevi’nin Fakr-nâme Risalesi”. *Türk Yurtları Dergisi*, Ankara, II:6.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: 1971.
- Benningsen, Alexandre. *Sûfi ve Komiser Rusya’da İslam Tarikatlar*. Trc. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Bican, Ahmed. *Envârü’l-Aşikin*. Der. Mehmet Faruk Gürtunca. İstanbul: Ülkü Kitap Yurdu Yayınları, 1972.
- Brockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. Trc: Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Danışmend, Muhammed. “Mir’atü’l-Kulûb”. Sadeleştiren. Necdet Tosun. *İlam Araştırma Dergisi*, 2/2 (Temmuz-Aralık 1997).
- Düzen, İbrahim. *Aziz Nesevî’ye Göre Allah Kâinat ve İnsan*. Ankara: Şanlıurfa İlahiyat Fakültesini Geliştirme Vakfı Yayınları, 1991.
- Ekinci, Yusuf. *Hoca Ahmed Yesevi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1995.
- Eraslan, Kemal. “Yesevi’nin Fakr-Name’si” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 22 (1977): 45 – 120.
- Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesevî*. *Erdem Dergisi*, Ankara, 7/21, 1995.
- Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesevî’den Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.
- Göçgün, Önder. “Destan Rivayetlerine Dayalı Hayatı ve Hikmet Yüklü Edebi Hüviyeti ile Ahmed Yesevi”. *Erdem Dergisi*, Hoca Ahmed Yesevi Özel Sayısı, (1995).
- Hazîni. *Cevahirü’l Ebrar min Emvacî’l Bihâr*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar no: 3893.
- Hazîni. *Cevâhirü’l-Ebrâr Min Emvâc-ı Bihâr, Yesevi Menakıbnamesi*. Trc. Cihan Okuyucu. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1995.
- İz, Mahir. *Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*. İstanbul: Türdav Yayınları, 1981.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1977.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

- Kelâbazi. *Taarruf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Küçük, Hasan. *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Tesirleri*. İstanbul: Türdav Yayınları, 1976.
- Mevdudi, Mevlana Ebu'l Alâ. *H. Peygamber*. Trc: Ahmed Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuran ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tasavvufun Ruhı ve Tarikatlar*. İstanbul: Sidre Yayınları, 1988.
- Safiyüddin, Mevlana. *Nesebnâme*. Haz. Kemal Eraslan. İstanbul: Yesevi Yayınları, 1996.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. Çev. Önder Gürol. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Serin, Rahmi. *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınevi, 1984.
- Suhreverdi. *Avarifü'l-Maarif*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Togan, Zeki Velidi. *Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malûmat Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953.
- Türer, Osman. *"Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti"*. Nşr. Mehmet Şeker, Necdet Yılmaz. *Ahmet Yesevi, Hayatı Eserleri, Tesirleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1996.
- Yesevi, Ahmed. *Divan-ı Hikmet*. (Emel Esin Nüshası). Tek-Esin Vakfı (Müze: No: 55) Haz. Faruk Azmun. İstanbul: Tek-Esin Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayınları, 1994.
- Yesevi, Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. Haz. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Yılmaz, Necdet. *Ahmed Yesevi, Hayatı Eserleri Tesirleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1996.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

HASAN B. AHMED B. ALİ EL-KÂTİB'İN KEMÂLÜ EDEBİ'L-ĞİNÂ ADLI ESERİNDE SES, ARALIK, NAĞME, CİNS VE CEM' KAVRAMI¹

The Terms Of Sound, Interval, Tune, Genre And Scale In The Work Of Hasan B. Ahmad Ibn Ali Al-Katib Titled "Kamal Adab Al-Ghina"

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖNCEL

İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Dini Musiki Ana Bilim Dalı
mehmet.ancel@ihu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-8167-3503

Atrf@ Öncel, Mehmet. "Hasan B. Ahmed B. Ali El-Kâtib'in Kemâlû Edebî'l-Ğinâ Adlı Eserinde Ses, Aralık, Nağme, Cins Ve Cem' Kavramı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 163-188.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 9 Kasım 2018 / 9 November 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 11 Aralık / 11 December 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / 15 December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 163 - 188.
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.480880

¹ *Bu makale 26/04/2017 tarihinde Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde sunulan "Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in Kemâlû Edebî'l-Ğinâ Adlı Eseri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

X. yüzyılın sonu veya XI. yüzyılın ilk yarısında yazıldığı tahmin edilen Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'e ait *Kemâlû Edebi'l-Ginâ* adlı ansiklopedik eser, mûsikî nazariyesi ve tarihine dair verdiği malumat bakımından önemlidir. İçerik olarak ses, aralık, nağme, cins, lahin, mûsikî, îkâ', çalgılar, mûsikî felsefesi, dönemin mûsikîşinasları, edebiyatçıları, yöneticileri gibi birbirinden farklı pek çok konuyu 43 bölümde ele almıştır. *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*'da ses sistemi, kendinden önceki Kindî (ö. 874), Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Zeyle'nin (ö. 1048) görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Kitabın müellifi Ali el-Kâtib hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Bu çalışmayla Ali el-Kâtib'e ait bu kıymetli eserin akademik camiada bilinirliği ve öneminin anlaşılması hedeflenmektedir. Yararlanılan ana kaynak Gattas Abdülmelik'in tahkikli neşridir. Makalede yöntem ve metodoloji belirlendikten sonra *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*'da ses, aralık, nağme, cins ve cem' konusuna dair verilen bilgiler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Müzikoloji, Mûsikî Nazariyatı, Kemâlû Edebi'l-Ginâ, Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib, Müzik, Ses Sistemi.

Abstract

The encyclopedic work called the *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, which is estimated to be written at the end of the 10th century or during the first half of the 11th century by Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib, is important in terms of its content about musical theory and history. Many different topics such as sound, pitch, tune, interval, genre, music, instruments, lahin, rythm, the musical philosophy, the musicians, litterateurs, statesmen of era are handled in 43 chapters. The sound system in *Kemâlû Edebi'l-Ginâ* shows parallelism with the opinions of those before them such as Kindi, Farabi, Ibn Sina, and Ibn Zeyle. There isn't enough information about the author of the book, Ali el-Kâtib, in the resources. In this study, it is aimed to show the importance and ensure the recognition of this valuable work owned by Ali el-Kâtib in the academic community. The main resource that we referred to is Gattas Abdulmelik's critical edition. In the article, after determining the methodology, the information about the sound, pitch, interval, tune, genre and scale will be examined.

Keywords: Musical theory, Kamal Adab al-Ghina, Hasan Ibn Ahmed Ibn Ali al-Katib, music, sound system.

Giriş

Mûsikî nazariyesine dair ele alınan her çalışma müzikolojinin güçlenmesine katkı sağlayan önemli kaynaklardır. Bu minvalde XI. yüzyıl ve öncesinin mûsikî yapısının anlaşılması hususunda istifade edilecek mühim kaynaklardan birisi de Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in kaleme aldığı *Kemâlû Edebi'l-Ginâ* adlı eserdir. İçerik olarak 43 farklı bölümden meydana gelen kitap özellikle mûsikîşinas adabı, müzik terimleri sözlüğü, ses sağlığına dair verdiği bilgiler bakımından kendi dönemi ve önceki dönemlerde yaşayan Kindî (ö. 874), Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Zeyle'nin (ö. 1048) eserlerinden farklılık arz etmektedir.

Bu çalışma doktora tezinden mülhem üretilmiştir. Daha önce doktora tezinin bir başka bölümünün yayınlandığı makalede eserin iç ve dış tanıtımı, beslendiği kaynaklar, eserin müellifine dair bilgiler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu münasebetle Bahsi geçen konular için ilgili makaleye müracaat edilebilir.²

Kemâlû Edebi'l-Ginâ'nın bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı Yazmalar Bölümü 1729 numaradadır. Ayrıca mikro filmi Dârü'l-Kutüb ve'l-Vesâik el-Misriyye'de 505 numarada bulunmaktadır. Bu çalışmada Amnon Shiloah³ ve Zekeriya Yusuf'un⁴ yaptığı çalışmaların yerine ana kaynak olarak Gattas Abdülmelik Haşebe⁵'nin tahkikli metni daha net ve anlaşılır olması hasebiyle esas alınacaktır.

Bu makalenin gayesi mûsikî nazariyesine dair kaleme alınmış çalışmalarda da yer alan ses, sesin oluşumu, sesin tizliği pestliği, ses oranlarının ne zaman bulunduğu, insanda sesin oluşumu, nağme, perde, aralık, cins ve cem' kavramların *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*'daki karşılığını bulmaktır. Metodoloji ve yöntem ise şu şekildedir: temel araştırma, betimleme ve içerik analizi yöntemi kullanılarak müzikolojik ilmi kaideler çerçevesinde konular işlenecektir. Buna göre sırasıyla ses, aralık, nağme, cins ve cem' konusuna dair verilen bilgiler tafsilatlı bir şekilde ele alınarak irdelenecektir.

² Mehmet Öncel, "Hasan b. Ahmed b. Ali el-kâtib'in *Kemâlû Edebi'l-Ginâ* Adlı Eserinde Mûsikîşinas Âdâbı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 53 (Eylül 2017): 423-443.

³ Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, Fransızca çev: Amnon Shiloah, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972).

⁴ Zekeriya Yusuf, *El-Mevrid, II*, (Bağdad: Darü'l-hürriye li't-tab'a matbaati'l-hukûme, 1973).

⁵ Hasan b. Ahmed b. Ali El-Kâtib, *Kitâbü Kemâli Edebi'l-Gina*, thk: Gattâs Abdülmelik el-Haşebe, (Kahire: el-Mektebetü'l-arabiyye, 1975).

1. Ses

1. 1. Sesin Oluşumu:

Hasan Ali el-Kâtib'e göre ses, iki sert cismin birbirine vurulmasıyla elde edilir, yani vuran ve vurulan cisimden aynı anda bir bütün halinde havanın yayılmasıyla ses ortaya çıkar. Müellif, buna bakır ve demir gibi pürüzsüz cisimlerin birbirine çarpması sonucu elde edilen sesi örnek vererek açıklar. Sesin tam olarak meydana gelebilmesi için iki cismin kati surette birbirine karşı direnmesi yani etki-tepki olayının gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde çarpışan iki cismin birbirine karşı direnememesi veya yırtılması sesin oluşumunu engeller.⁶ Sesin nasıl meydana geldiği konusu Fârâbî'nin *Mûsîka'l-Kebîr*'inde aynı şekilde açıklanmaktadır.⁷ *İhvân-ı Safâ*'da da benzer bir tanım görmekteyiz. *İhvân-ı Safâ*'ya göre ses, sert ve pürüzsüz cisimlerin havada birbirleriyle çarpışması sonucu oluşur. Sesin şiddeti ve yüksekliği, cisimlerin çarpma şiddeti ve dalga boyuna bağlı olarak değişmektedir.⁸ XII. yy Selçuklu Devleti döneminin en büyük alimlerinden Fahreddîn er-Râzî *Câmiu'l-Ulum* adlı eserinde pek çok ilimle beraber mûsikî ilminden de bahsetmiştir. Mûsikî ilmini dokuz asıl altında ele alan Râzî bu asılların ilkinde sesin nasıl oluştuğuna dair bilgileri müellifimizin tarifine benzer şekilde açıklamıştır.⁹

Ayrıca İbn Sînâ, Abdülkâdir Merâġî, Hasan Kâşânî vb. birçok müellifin eserlerinde de sesin oluşumuna dair benzer bilgiler yer almakla birlikte bazı yerlerde ihtilaflar da görülmektedir.¹⁰ Fârâbî ve Safiyyüddin Urmevî'de ise yukarıda bahsedilen tanımlara ilave olarak tek bir cismin bile havayla

⁶ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ġinâ*, 42.

⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr I*, thk. ve şerh Gattâs Abdülmelik Haşebe-Mahmud Ahmed el-Hıfnî, (Kahire, 2009), 212-213.

⁸ Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan yayınları, 2001), 85-86.; *Resâilu İhvânî's-safâ ve Hullânu'l-vefâ*, thk. Doktor Arif Tamir, (Beyrut-Paris, 1995), 199; Ahmet Hakkı Turabi, "Matematik Kısımının Beşinci Risâlesi: Mûsikî", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Ed. Prof. Dr. Abdullah Kahraman, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I: 134.

⁹ Fahrettin Coşkun, İdris Çakıroğlu, "Fahreddîn er-Râzî'nin Müzik Risalesi", *Curren Research in Social Sciences*, II/ 1 (Ocak 2016): 13.

¹⁰ Bkz: Nuri Uygun, *Safiyyüddin Abdülmümin el-Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr-ı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 134; Ahmet Hakkı Turabi *İbn Sînâ'nın Kitâbü'l-Şifâ'sında Mûsikî*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 43; Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâġî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 52 ; Zeynep Yıldız, *Hasan Kâşânî'nin Kenzü't-Tuhaf Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 29.; Mehmet Tıraşçı, *Kitâbü Keşfü'l-Hümûm Ve'l-Kürab Fî Şerhi Âleti't-Tarab İsimli Anonim Mûsikî Eseri (Edisyon Kritik ve İnceleme)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 43.

çarpması sesin meydana gelmesinde yeterli olabilir. Kırbacın havada çıkardığı ses gibi...¹¹

1. 2. Sesin Tizliği ve Pestliği:

“Tiz” kelimesi dilimize Farsça’dan geçmiştir. İnce ve dik ses mânâsındadır. “Pest” kelimesi de Farsça kökenli olup kalın ve kaba ses anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde “pest” kelimesi daha çok “pes” şeklinde yaygın olarak kullanılmaktadır.¹² Hasan Ali el-Kâtib’e göre sesin pest veya tiz olması havanın çokluğuna, azlığına, kuruluşuna, nemliliğine, hızlı olmasına, yavaş oluşuna, havanın geçtiği yolun genişliğine, darlığına, çarpan cismin yumuşak ve sert oluşuna; enstrumanlarda telin uzunluğuna, kalınlığına ve tele vuruş şiddetine; üflemeli âletlerde âletin boyuna, deliklerin genişliğine ve havanın şiddetine bağlıdır.¹³ Bunlara ilaveten müellif, ud, tanbur ve rebab gibi enstrumanlarda tiz seslerin muşta [alt eşik] yakın olan bölgelerden, ney gibi üflemeli âletlerde ise tiz seslerin üfleyenin ağzına yakın perdelerden, insan ses tellerinde ise ciğerlere uzak olan bölgelerden elde edilebileceğini ifade eder.¹⁴

Yukarıda sesin tizliği ve pestliğine dair yer alan bilgilere benzer ifadeleri Fârâbî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Safiyyüddin Urmevî ve Abdülkâdir Merâğî’de de görmekteyiz.¹⁵

1. 3. Ses oranlarının ne zaman bulunduğu:

Kemâlû Edebi’l-Ginâ’da ses oranlarının hangi dönemlerde tespit edildiğine dair Serahsî’den şu ifadeler nakledilir:

“Anlatıldığına göre eskilerden bir adam, bakırcılar veya demirciler çarşısından geçerken daha önce bildiği sese benzeyen uyumlu sesler işitmiş. Vurulan ve vuran cisimlerden çıkan seslerin daha önce bildiği seslerle uyumlu olması ve bu oranın aynı olması dikkatini çekmiştir. Daha sonra pek çok cisimden çıkan sesler arasındaki oranı fark ederek bu oranı ortaya

¹¹ Fazlı Arslan, *Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2007), 48; Fârâbî, *Mûsika’l-Kebîr I*, 213.

¹² Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî ve Kitâbü’l-Edvâr-ı*, 135.

¹³ Gattas, *Kemâlû Edebi’l-Ginâ*, 43-44.

¹⁴ Gattas, *Kemâlû Edebi’l-Ginâ*, 43. Fârâbî, *Mûsika’l-Kebîr*, 1066-67.

¹⁵ Bkz: İbn Sînâ, *Cevâmiu İlmi’l-Mûsikâ min Kitâbi’ş-Şifâ*, Thk. Zekeriya Yusuf, (Kahire, 1977),10; Fârâbî, *Mûsika’l-Kebîr I*, 216-218., Fahrettin Coşkun, İdris Çakıroğlu, “Fahreddîn er-Râzî’nin Müzik Risalesi”, 14. Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî ve Kitâbü’l-Edvâr-ı*, 135. Sezikli, *Abdülkâdir Merâğî ve Câmiu’l-Elhân’ı*, 55-56.

koymuştur. Nikomakûs'un anlattığına göre bu ses oranlarını ilk defa ortaya koyan Pythagoras'dur. Bunu ilk nasıl yaptığı tam olarak bilinmemektedir."¹⁶

Zikredilen ifadeye göre seslerin oranı ilk olarak Pythagoras tarafından ortaya konulmuştur. Kâtib Çelebi (ö.1659) ise Pythagoras'un sesler arasındaki oranı nasıl bulduğuna dair şunları söylemektedir. *"Alimlerin büyük çoğunluğuna göre mûsikî ilminin kurucusu Süleyman (a.s)'ın öğrencilerinden Pythagoras'dur. O, üç gün üstüste şöyle bir rüya görür: Birisi O'na gelerek : "Kalk, falanca denizin sahiline gir ve orada garip bir ilim öğren" demiş; O da rüyayı gördüğü üçüncü günün sabahı hemen oraya gitmiş fakat kimseyi görememişti. Bunun üzerine bu rüyanın dikkate alınmaya değmediğini düşünmüştü. Gittiği yerde demirciler vardı. Onların, tokmaklarıyla örslerinin üzerine vurmalarını görünce düşünmeye başladı. Geri dönünce sesler arasında münasebetler kurmaya başladı. Yorucu bir çalışma ve ilahi yardım neticesinde hedefine ulaştınca bir âlet yaptı. Onun üzerine ibrişim bağladı. Tevhid ve ahirete teşvik eden ilahiler söylemeye başladı. Bu sayede birçok insan, dünyadan yüz çevirerek ahirete yöneldi. Sonraları bu âlet hukema arasında büyük değer kazandı. Kısa bir zamanda mûsikî konusunda büyük şöhret ve ustalığa kavuşan Fisagor "Ben, tabiatın hareketlerinden nefis nağmeler ve harika teğanniler duyuyorum. Bu nağmeler benim hayalime yerleşti." diyor ve mûsikî kurallarını koyuyordu. Aristoteles'e kadar Fisagor'un kuralları gelişmeye devam etti."*¹⁷

*İhvân-ı Safâ'ya göre uyumlu sesler aracılığıyla insan rahatlayabilir, neşelenebilir hatta ona şifa veren bir iksir haline gelebilir. Ancak bu diğer taraftan insanı öldürecek kadar tehlikeli bir silah gibi de kullanılabilir.*¹⁸ Kısaca bu durum ateş, bıçak vb maddelerin iyi şeyler için kullanıldığında faydalı, kötü şeyler için kullanıldığında ise zararlı olması gibidir.

1. 4. İnsanda Ses:

Müellife göre insanda ses, havanın boğaz, ağız ve burundan geçişi esnasında bu bölgelerdeki bazı noktalara çarparak oluşur. Alınan nefesin tek seferde yumuşak bir şekilde dışarıya verilmesinin istenilen bir sesi meydana getirmeyeceğini, ancak bu sesin ses telleri ve civar bölgelere çarptırılarak elde edilebileceğini zikreder. Ayrıca akan havanın, nefesin geldiği kuvvete daha yakın bir yere çarpmasıyla sesin daha tiz, aksi durumda ise sesin daha pest olacağını belirtmiştir. Kısaca Ali el-Kâtib sesin, havanın boğazdaki ses

¹⁶ Gattas, *Kemâlü Edebi'l-Ğina*, 143.

¹⁷ Pehlül Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 66-67. Katip Çelebi, *Keşfuzzunûn*, II, (İstanbul, 1972), 1902-1903.

¹⁸ *Resâilu İhvânî's- Safâ ve Hullânu'l-Vefâ*, 204.

tellerinden (ve bölgesinden) geçerken sert, yumuşak veya akıcı olmasına yani havanın keyfiyeti ve kemmiyetine göre şekillenebileceğini ifade eder.¹⁹

Sesin kulağa nasıl ulaştığına dair bilgiyi Ali el-Kâtib, Fârâbî'nin *Mûsîka'l-Kebîr*'indeki bilgilerin aynısını kullanarak şu şekilde ifade eder: "Sesin kulağa nasıl ulaştığı konusuna gelince, sesi taşıyan, vurulan nesneden yayılan havadır. Hava kendisinden sonra gelen hava parçasını harekete geçirir, önceki parça da bu hareketi kabul eder. İkinci parça, kendisinden sonraki üçüncü parçayı harekete geçirir. Üçüncü, dördüncüyü harekete geçirir ve böylece birer birer kulak boşluğuna ulaşıncaya kadar devam eder. Sonunda kulağa ulaşan hava parçası harekete geçer ve kulak da sesi duyar."²⁰

Müellife göre sesin duyulması havanın dairesel hareketi sonucu oluşan dalgaların peş peşe gelerek kulağa ulaşmasıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için durgun bir su yüzeyine atılan bir cismin düştüğü yerden itibaren dairesel bir dalga oluşturarak kıyıya ulaşmasını örnek verir.²¹

Kemâlû Edebi'l-Ginâ'da seslerin insanlara doğru bir şekilde ulaşmaması bazı sebeplere bağlanır. Müellif bu sebeplerin dört tanesini Pythagoras'dan naklederek şöyle anlatıyor:²²

a. İnsanların farklı mizaçlara sahip olmaları: Yani sesin cinsini ayırt edememeleri halidir. Bu da kişinin kulağına gelen sesin tiz mi yoksa pest mi olduğunu ayırt edememesi veya her gelen sesi tiz veya pest olarak algılaması şeklinde açıklanabilir.

b. Yaşlılık ve hastalık sebebiyle algılarda meydana gelen zayıflamalar sonucu kişinin gelen sesi tam olarak hissedememe.

c. İnsanın açlık, tokluk, sarhoşluk, yorgunluk gibi sebeplerle algılamasında meydana gelen zayıflık.

d. Mekanın farklı olması sebebiyle sesin doğru algılanamaması. (Boş mekan, kalabalık mekan gibi.)

Sesin yanlış algılanmasına ilaveten îkânın da yanlış algılanması veya hiç algılanmaması hali göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim İshak el-Mevsilî'ye göre kişi beste yapabilir ancak eserin îkândan çıkarsa ve bu

¹⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 42

²⁰ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, 86; Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 42; Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr I*, 214.

²¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 44.

²² Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 16.

yaptığının farkında değilse o kişinin kendilerinden (gerçek mûsikîşinas) olmadığını söyler. Ġkânın yanlış algılanması hususunda kişinin ritim duygusundan yoksun olması, aceleci olması, olması gerekenden daha yavaş hareket etmesi vb. âmiller örnek gösterilebilir.²³ Ayrıca yukarıda zikredilen sebepler dışında İnsanda sesin oluşumu, doğru algılanması veya algınamamasına dair pek çok sebep bulunabilir.²⁴

2. Nağme

Nağme kelimesi Arapça olup çoğulu nagamât ve negam'dır. Sözlükte ton, perde, ses, terennüm, melodi, ezgi, şarkı mânâsındadır.²⁵ *İhvân-ı Safâ*'da ölçülü sesler olarak geçmekte,²⁶ Harezmi'ye göre ise tizliği ve pestliği değişmeyen sestir.²⁷ Mûsikîde nağme, gerek âletlerden gerekse insan hançeresinden çıkan, öncesindeki ve sonrasındaki sese nitelik ve nicelik bakımından uyumlu tek ses mânâsındadır.²⁸ Gattâs'a göre nağme, kemiyet ve keyfiyet bakımından uyumlu kabul edilen sestir.²⁹

Ali el-Kâtib nağmeyi telli enstrümanlarda tellerin titreşimi esnasında havanın enstrümanın gövdesinde yer alan boşluk ve menfezlere girmesiyle ortaya çıkan ses olarak ifade etmektedir.³⁰ Bir başka yerde nağmeyi bir duruşta işitilen süre olarak tarif eder.³¹ Müellif özellikle ses ile nağme ayırımına dikkat çekmektedir. Ona göre her ses nağme değildir. Müellif nağmenin halleri ile ilgili Fârâbî'nin şu görüşlerine yer vermektedir:

“Nağmelerde bulunan haller iki sınıftır: kemiyetleri ve keyfiyetleri. Nağmelerin keyfiyetleri lezzet, kötü görme, saflık, dağınıklık, sertlik,

²³ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hasan b. et-Tahhân, *Havi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn*, Ed.Eckhard Neubauer, (Frankfurt an Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990), 76-77.

²⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Gül Sabar, *Sesimiz Eğitimi ve Korunması*, (İstanbul: Pan yayıncılık, 2011); Mustafa Kartal, *Konuşmacılar ve Şarkıcılar İçin Ses Teknikleri*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009).

²⁵ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 901.

²⁶ İhvânı Safâ, *Resâilu İhvânî's-safâ ve Hullânu'l-vefâ*, thk. Doktor Arif Tamir, (Beirut-Paris, 1995), 198.

²⁷ Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, Thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beirut, 1989), 263; Recep Uslu, “X. yy.'da Ansiklopedi Bilgini Harizmi ve Eserindeki Mûsikî Bilgileri”, *Mûsikî Mecmuası*, 471 (İstanbul 2001): 66.

²⁸ Gattas Abdulmelik Haşebe, *el-Mu'cemu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, V, (Kahire: el-Meclis el-A'la es-Sekâfe, 2008), 357.

²⁹ Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 214.

³⁰ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ġinâ*, 40. Bu tarife benzer ifadeler Tahhân tarafından da kullanılmaktadır. Bkz. Tahhân, *Havi'l-fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn*, 181-182.

³¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ġinâ*, 65.

yumuşaklık, şiddet gibi özelliklerdir. Kemmiyetleri ise tizlik, peslik, bunların hızlılık ve yavaşlıklarını bilmektir.

İnsan nağmelerindeki tizlik ve peslik sebepleri âletlerdeki hızlılık ve yavaşlık sebepleridir. Hançere sanki doğal mûsikî âleti gibidir. Mûsikî âletleri ise sanki sonradan yapılmış hançerelere benzer.³²

Nağme bam, mesna, sebbâbe ve diğer tellerden elde edilen sesler gibi bir süre müstakil olarak kalabilen sestir. Ses nağmelerden öncedir, nağmenin cinsi konumundadır. Sessiz nağme olmaz. Vurma olmadan da ses olmaz, nağmesiz de uyumlu sesler olmaz.”³³

Nağme lahinlerin en küçük yapıtaşlarıdır. Fârâbî nağmenin lahinlerdeki konumunu, kelimelerdeki özellikle vezinli kelimelerdeki harflerin durumuna benzetmektedir. Ona göre “harflerin belli bir sayısı olduğu gibi nağmelerin sayısı da vardır. Nasıl ki harfler belli bir düzene göre terki edilmek cümleyi meydana getiriyorsa nağmeler de lahinleri oluşturur.”³⁴

Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*'in bir başka yerinde nağmelerin lahinlerdeki konumunu iki sınıfa ayırarak tanımlamaktadır:³⁵

a.) Birinci sınıfı, desenlerin elbisedeki; tuğla ve kerpiçlerin binalardaki konumu gibidir. Yani bu sınıf daha çok yapısal, temel özelliklerin dayandırıldığı şeklidir. Bunu lahinlerin aslı, prensibleri olarak isimlendiriyoruz.

b.) İkinci sınıfı ise daha çok estetik yönüyle ilgili olup, elbisedeki boya, parlatma ve süsler; binalardaki nakış, resim ve müştemilatların konumu gibidir. Bu aynı cins nağmeden oluşan lahinlerin şubeleri olarak isimlendirilir.

3. Perdeler:

Ali el-Kâtib “Nağmelerin Hadleri” başlıklı uzun bölümünde perdeler konusuna yer vermiştir. Kendisinden önceki pek çok nazariyatçı gibi o da perdeleri daha doğrusu mûsikî sistemini tamamen udun perde sistemine göre açıklamaya çalışmıştır. Müellif, perde kelimesinin karşılığını destân (دستان çoğulu desâtîn (دساتین) olarak belirtir. Farsça olan bu kelime, notaların yerini tespit etmede kullanılır. Gattâs, Arapların aslında destân

³² Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 1066.

³³ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Gınâ*, 41.

³⁴ Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 121-122.

³⁵ Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 110-111.

kelimesi yerine atab (عتب) kelimesini kullandıklarını ancak daha sonra destân kelimesinin çok kullanılması sebebiyle bu kelimenin sadece bazı Arap şiirlerinde kendine yer bulduğunu ifade eder.³⁶ Harezmi ise perdeyi udda parmakların basıldığı yer olarak tanımlanmıştır.³⁷ Kadîm mûsikîde perdeler, parmak isimlerine göre adlandırılmaktadır. Ali el-Kâtib udun bir telinden elde edilen ve zaruri olarak isimlendirilen perdelerin dört tane olduğundan bahseder. Telin açık hali olarak nitelendirdiği mutlak (مطلق)³⁸ perdesini bu temel dört perdenin dışında kabul etmiştir. Bu dört perde dört parmağın ismine göre belirlenmektedir.

- 1.) Sebbâbe (السبابة): İşaret parmağına dalâlet eder. Eskiler onu miftah (مفتاح) /anahtar olarak da tanımlar. 1.parmak baskısı
- 2.) Vusta (الوسطى): Orta parmak yani 2. parmak baskısı
- 3.) Bınsır (البنصر): Yüzük parmağı yani 3. parmak baskısı
- 4.) Hınsır (الخنصر): Serçe parmak yani 4. parmak baskısı

Müellif bu perdelerin daha da arttırılabileceğini ve mevcut dört perdeye ilave olarak herkes tarafından bilinen vusta fûrs ve zelzel perdelerinden bahseder. Zelzel perdesine, Arap vustası ve (المحذب) “el-muhaddeb” de denilir. Bunlara ek olarak eskiler daha sonra vusta mücenneb perdesi, ikinci mücenneb sebbâbesi, zelzel vustası ve bınsır perdeleri arasında bulunan Fârâbî'nin “garip” olarak isimlendirdiği perdeyi ilave etmişler. Dolayısıyla udun bir telinde açık tel pozisyonu mutlaka beraber on tane daha perde eklenmiş oldu.

UDUN TELLERİ	
1.TEL	Bam: en kalın tel
2.TEL	Mesles
3.TEL	Mesnâ
4.TEL	Zîr
5.TEL	Hadd/zîr sani: en ince tel

Şekil 1: Şekil 2: Udun Telleri

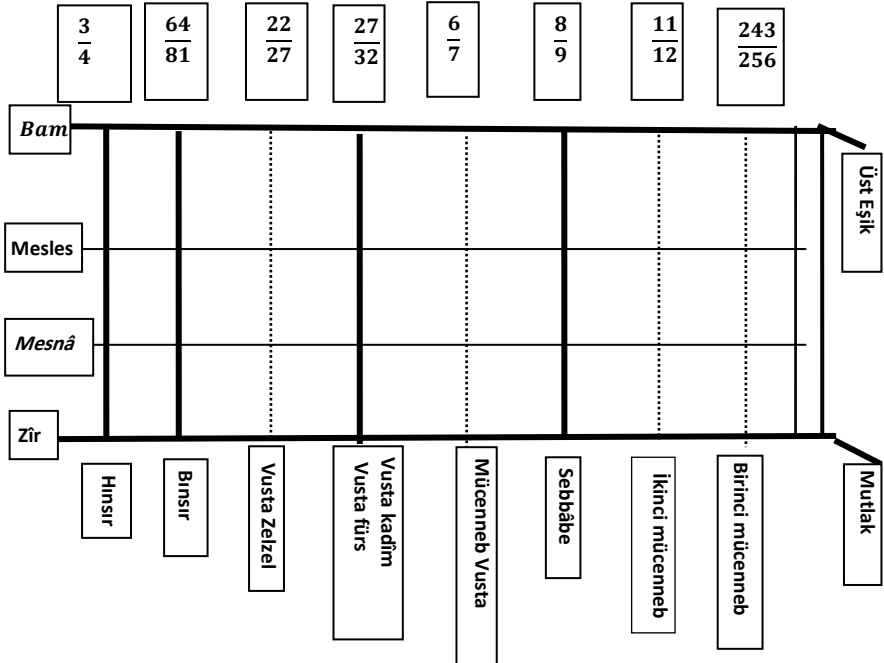
³⁶ Gattas, *el-Mu'cemu'l-Mûsika'l-Kebîr*, IV, 157. İbn Hurdâzbih, Ubeydullah b. Abdullah (ö.300/911?), *Kitâbü'l-Lehv ve'l-Melâhî*, thk. Gattas Abdülmelik el-Hasabe, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitab,1984), 18.

³⁷ Harezmi, *Mefâtihu'l-Ulûm*,260; Recep Uslu, “X. yy.'da Ansiklopedi Bilgini Harizmî ve Eserindeki Mûsikî Bilgileri”, 65.

³⁸ İbn Hurdâzbih'e göre **mutlak**: “Lahinlerde parmaklar kullanılmadan telin boş haliyle icra edilen nağmelerdir.” İbn Hurdâzbih, Ubeydullah b. Abdullah, *Kitâbü'l-Lehv ve'l-Melâhî*, 48.

UDUN BİR TELİNDEN ELDE EDİLEN PERDELER	
1.	Mutlak
2.	Mücenneb sebbâbe
3.	Mücenneb sebbâbe sani
4.	Sebbâbe
5.	Mücenneb vusta
6.	Vusta fürs
7.	Zelzel vustası
8.	Garib
9.	Bınsır
10.	Hınsır

Şekil 2: Udun Bir Telinden Elde Edilen Perdeler



Şekil 3: Udun sapı, perdeler ve oranları

Vusta perdesi iki çeşittir. Bunlardan ilki vusta zelzel olarak isimlendirilen sebbâbe ile hınsır perdesinin tam ortasına yakın bir bölgede tel uzunluğunun yaklaşık 22/27 lik bölümüne tekabül eden perdedir. Diğer ise vusta fürs olup müellif bununla vusta kadîmi kastetmektedir. Bu da hınsır perdesinden bir tanini aralığı kadar önde ve tel uzunluğunun 27/32 lik bölümüne tekabül eder. Hakikatte Vusta fürs ile vusta kadîm aynı şey değildir. Ancak aralarındaki mesafe sesle fark edilmeyecek kadar yakın olduğundan ikisi bir kabul edilir. Vusta fürsün hakikatteki oranı tel uzunluğunun 68/81 i kadardır. Mücenneb sebbâbe perdesi zelzel vustasından bir tanini daha pest konumdadır.³⁹ Mücenneb vustası aynı zamanda vusta kadim olarak da geçmektedir. Sebbâbe perdesine en yakın perde mücenneb vustasıdır. Mücenneb vustanın yeri, telin 22/27 lik kısmına takabül eder. Bir başka görüşe göre ise 6/8 lik orana karşılık gelmektedir.⁴⁰ Mücenneb sebbâbe sâni perdesi, vusta kadîmden bir tanini daha pesttir. Bu verilere göre mücenneb sebbâbe sâni perdesi tel uzunluğunun 243/256 lık oranıyla elde edilir. Fârâbî'nin zikrettiği garib perdesi, vusta kadîmle arasındaki fark bakiye aralık kadardır. Bu ise $(27/32) * (243/256) = (6561/8192)$ oranına tekabül eder. Bınsır perdesine çok yakın bir mesafedir.⁴¹ Böylece ilk bam telinde 10 perde bu şekilde elde edilir. Ancak her telin hınsır perdesi bir sonraki telin mutlak haliyle aynı olacağı için diğer üç telden elde edilecek nağme veya perde sayısı 27'dir. Dolayısıyla udun dört telinden elde edilecek perde sayısı toplam 37'dir. Ali el-Kâtib bu sayının 49 olduğunu belirtmişse de bizce bu sayısı 37'dir. Gattâs da perde sayısının 37 olması gerektiğini belirtmiştir.⁴² Müellif zikredilen nağmelerin "sakîl" ve "haffî"lerinin olduğundan bahseder. Sakîl nağmelerin tabakası udun bam ve mesles telleri, haffîlerin tabakası ise mesna ve zîrdir. Sakîllerin, haffîlerden ayrılma noktası mesles telinin hınsır perdesi, haffîlerin sakîllerden ayrılma noktası mesnanın mutlak nağmesidir. Kısaca biri siyâhta üst oktavda diğeri ise sicâhta yani karar perdesi bölgesindedir.

Müellif, perdelerin udun sapında parmak hesabıyla bulunacağından bahseder. Ona göre önce udda telin bir ucunun muşt (مشط) yani alt eşiği, diğer ucunun enf (انف) yani üst eşik kısmına getirilerek sapına muştta yakın bitiminde hınsır perdesi elde edilir. Daha sonra onun zayıf olmayan bir parmak pest tarafında ise bınsır perdesi, vusta fürs ve sebbâbe arasındaki parmak mesafesi ile bınsır ve hınsır arasındaki mesafeyle aynı olmalı, zelzel

³⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 49.

⁴⁰ Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 127.

⁴¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 49.

⁴² Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 50.

vusta ve bınsır arasındaki mesafenin aynısı sebbâbe ve mücenneb sebbâbe perdesinde de aynı olmalıdır. Bu şekilde perdeler belirlendikten sonra telin akordunda bamin sebbâbe perdesinin üst oktavı mesna telinin bınsır perdesinde, mesna sebbâbe perdesinin üst oktavı zîr telinin bınsır perdesinde, bam vusta fûrs perdesi ile zîr telinin mutlak hali ve mesnanın hınsırı bu şekilde uyumluluğunu korumuş olur.

4. Aralık

Arapça bu'd (بعد) kelimesinin çoğulu eb'âd'ın (ابعاد) Türk mûsikîsindeki karşılığı aralıktır. Ali el-Kâtib'e göre perdelerden çıkan nağmeleri eskiler "bu'd-eb'âd" olarak isimlendirmektedir. Ancak müellif konunun daha iyi anlaşılması için iki ses veya iki nağme arasındaki mesafe olarak tekrar tanımlar.⁴³ Ona göre her aralık iki nağmeyi kuşatır ve her biri diğerinden daha sakîl (pest) veya daha hafiftir (tiz). Dolayısıyla aralık sayısı her zaman nağmeden bir eksiktir. *Mûsîka'l-Kebîr*'de bu'd kemiyetleri farklı iki nağme arasındaki oran olarak tanımlanır.⁴⁴ İbn Sînâ'ya göre bitişik iki nota arasındaki mesafe mânâsındadır.⁴⁵

Müellife göre aralıklar üç kısma ayrılmaktadır.

1. Küçük ölçekli aralıklar
2. Orta ölçekli aralıklar
3. Büyük ölçekli aralıklar

4. 1. Küçük ölçekli aralıklar:

Müellife göre küçük ölçekli aralıklar tanini, yarım tanini, Bakiye aralığıdır.

4. 1. 1. Tanini:

Türk mûsikîsinde 9 komalık, 1800 cente sahip bir majör tonun karşılığı tanini aralığı olarak geçmektedir.⁴⁶ Tanini aralığı iki bakiye ile bir komadan meydana gelir.⁴⁷ Müellife göre bu aralıkların ilki bamin mutlakı ve sebbâbesi arası, ardından sebbâbe ile bınsır arasındaki aralıktır.⁴⁸ Bu şekilde her tel üzerinde tanini aralık mevcuttur. Ayrıca müellif tanini aralığının bir diğer

⁴³ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 60.

⁴⁴ Fârâbî, *Mûsîka'l-Kebîr*, 114.

⁴⁵ Ahmet Turabi, *İbn Sînâ-Mûsikî*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 10.

⁴⁶ M. Ekrem Karadenizli, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, (Ankara: İşbankası Yayınları), 10.

⁴⁷ H. Sadettin Arel, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri*, (İstanbul: İleri Türk Mûsikîsi Konservatuvarı Yayınları, 1968), 5.

⁴⁸ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 61.

isminin “meddeh” olduğundan bahseder.⁴⁹ Recep Uslu, Harezmi'ye göre de taninî aralığının: (المدة) müdde, (العودة) avde olarak da isimlendirildiğinden bahsetmektedir. Telin 1/9 luk kısmını kapsar.⁵⁰ Ancak müdde kelimesi Fârâbî'nin *Mûsika'l-Kebîr*'inde meddeh (مَدَّة) imlasiyla yazılmıştır.⁵¹

4. 1. 2. Yarım Tanini:

Müellife göre yarım tanini aralığı binsır ve hınsır perdeleri, bir de vusta ve sebbâbe perdeleri arasındaki mesafedir.⁵² Bu aralıklara aynı zamanda “bakiye” aralığı da denilmektedir. Ancak bakiye aralığı ile yarım tanini tam olarak birbirinin aynısı olmasa da birbirine yakın olduklarından dolayı bu şekilde kabul edilmektedirler. Bu aralığın bir diğer ismi ise “yarım meddeh”tir.⁵³ İbn Sînâ ve Harezmi ise “fadla” (فضلة) aralığının da bakiye ile aynı mânâda kullanıldığını ifade eder.⁵⁴ Fârâbî ise fadlayı avdenin yarısı olarak tanımlıyor.⁵⁵ “Zü'l-erbaa”yı “zü'l-hamse”ye böldüğümüz zaman geriye “fadla” kalır.⁵⁶

4. 2. Orta ölçekli aralıklar:

Ali el-Kâtib orta ölçekli aralıkları dörtlü ve beşli aralık tanımlamaktadır. Bunlar “Ellezî bi'l-erba'a” ve “Ellezî bi'l-hams”dır.⁵⁷

4. 2. 1. Ellezî bi'l-erba'a:

Orta ölçekli aralıkların ilki “Ellezî bi'l-erba'a” bazı kaynaklarda “zü'l-erba'a” olarak da geçmektedir.⁵⁸ Buna dörtlü aralık denmektedir. Bu aralıkta dört nağme vardır. Bütün tellerde başı bamın mutlakı, sonu hınsırı olarak gösterilir.⁵⁹ İbn Sînâ'ya göre notalar arasındaki uyumun birinin 3, diğerinin 4 olduğu aralıktır.⁶⁰ Günümüzde la-re aralığı dörtlü aralığa örnek olarak gösterilebilir.

⁴⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 62.

⁵⁰ Harezmi, *Mefâtihu'l-Ulûm*, 264; Uslu, “X. yy.'da Ansiklopedi Bilgini Harizmî ve Eserindeki Mûsikî Bilgileri”, 66.

⁵¹ Fârâbî, *Mûsika'l-Kebîr*, 144.

⁵² Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 62.

⁵³ Aynı tarif Faruqi tarafından da yapılmıştır. Bkz. Lois İbsen Faruqi, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, (London: Greenwood Press, 1981), 161.

⁵⁴ Turabi, *İbn Sînâ- Mûsiki*, 40. ; Harezmi, *Mefâtihu'l-Ulûm*, 264.

⁵⁵ Fârâbî *Mûsika'l-Kebîr*, 145.

⁵⁶ Fârâbî *Mûsika'l-Kebîr*, 140.

⁵⁷ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 61.

⁵⁸ Fârâbî *Mûsika'l-Kebîr*, 143.

⁵⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 59.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Cevâmiu İlmî'l-Mûsikâ min Kitâbi'ş-Şifâ*, Thk. Zekeriya Yusuf, (Kahire, 1977), 19.

4. 2. 2. Ellezî bi'l-hams:

Orta ölçekli aralıkların ikincisi “Ellezî bi'l-hams” bazı kaynaklarda “zü'l-hams” olarak da geçmektedir.⁶¹ Beşli aralık demektir. Müellif bununla beş nağmeyi kasteder. Başu bamın mutlakı, sonu ise meslesin sebbâbesidir.⁶² Aynı şekilde diğer perdelere de intikali sağlanabilir. “Zü'l-hamse”, “zü'l-küll”e bölündüğünde “zü'l-erba'a” kalır.⁶³ Günümüz sisteminde la-mi aralığı beşli aralığa örnek olarak gösterilebilir.

4. 3. Büyük ölçekli aralıklar:

Müellifin bahsettiği büyük ölçekli aralıklar Fârâbî'nin ki ile paralellik arz etmektedir. Bu tür aralıkların kendi aralarında bir uyuma sahip olduğundan bahseden Fârâbî, “Ellezî bi'l-küll” ve iki katı olan “Ellezî bi'l-küll merreteyn” arasındaki uyumun en büyük uyum olduğunu belirtir. Daha sonra Ellezî bi'l-küll ve'l-hams ondan sonra ise Ellezî bi'l-küll ve'l-erba'a aralığının uyumu gelir.⁶⁴

4. 3. 1. Cem'/Ellezî bi'l-küll:

Müellife göre bu aralık “bi'l-küll” olarak isimlendirilir ve aynı zamanda “cem” de denir. Kısaca bir sesin kendisi ile üst veya alt oktavındaki sesin arasında kalan aralıktır. Buna göre bir cem'deki başlangıç ile son nağmesi aynıdır ve buna “büyük uyum” denir. Bunun ilki bamın mutlakı, mesnanın sebbâbesini kapsayan aralıktır. İkincisi ise bamın sebbâbesi ve mesnanın bınısırını kuşatır. Üçüncüsü de bamda vusta fûrs ve mesna hınısırını kapsar ve zîrin mutlakı gibidir. Dördüncüsü bamın hınısırı ki o meslesin mutlakı ve zîrin sebbâbesidir. Beşincisi meslesin sebbâbesi ve zîrin bınısırındır. Altıncısı mesleste vustanın mücennebi ve zîrin hınısırındır.⁶⁵ Fârâbî “Ellezî bi'l-küll” kavramının “Zü'l-erba'a” ve “zü'l-hamse”nin toplamına eşit olduğunu belirtir.⁶⁶ Hıfî ve Gattâs bu terimi “*bir oktav aralığındaki yedi uyumlu notayı içeren en tiz ile en pesti arasındaki oranın 1/2 olduğu aralık*” olarak tanımlamıştır.⁶⁷

⁶¹ Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 143.

⁶² Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ginâ*, 59.

⁶³ Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 143.

⁶⁴ Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 181.

⁶⁵ Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ginâ*, 61. Ayrıca bkz. Uduv oktav aralığının elde edilışı Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 124.

⁶⁶ Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 143.

⁶⁷ Fârâbî *Mûsîka'l-Kebîr*, 140.

4. 3. 2. Ellezî bi'l-küll merreteyn/ Cem'u't-tâm:

Müellif “Ellezî bi'l-küll merreteyn” aralığının aynı zamanda “Cem'u't-tâm” olarak da isimlendirildiğini ifade eder. Bu aralık “Ellezî bi'l-küll”ün iki katı olup on beş nağmeden oluşur. Bu nağmelerin başı bamın mutlakı, sonu beşinci telin bınısıdır.⁶⁸ İbn Sînâ'ya göre bu aralılık çift oktav olup iki tane dördü ve iki tane beşli aralıktan meydana gelir.⁶⁹

4. 3. 3. Ellezî bi'l-küll ve'l-erba'a:

Ellezî bi'l-küll ve el-erba'a bir oktav aralığı ve dördlünün toplamından meydana gelir. Müellife göre bu aralık on bir nağmeden oluşur.⁷⁰ Başu mutlakın bamı sonu ise zîrin sebbâbesidir.⁷¹ Gattâs'a göre bu aralığın oranı $(1/2) * (3/4) = 3/8$ 'dir.⁷²

4. 3. 4. Ellezî bi'l-küll ve'l-hams:

Ellezî bi'l-küll ve'l-hams bir oktav aralığı ve beşlinin toplamından meydana gelir. Müellife göre bu aralık on iki nağmeden oluşur. Başu mutlakın bamı sonu ise zîrin vustasıdır.⁷³ Gattâs'a göre bu aralığının oranı $(1/2) * (2/3) = 1/3$ 'tür.⁷⁴

4. 3. 5. Dîf Ellezî bi'l-erba'a merreteyn:

Müellife göre bu aralık on üç nağmeden meydana gelir. Bu nağmelerin başu bamın mutlakı sonu ise zîr telinin hınısır perdesidir.⁷⁵

4. 3. 6. Bi'l-küll ve dîf Ellezî bi'l-erba'a:

Müellife göre bu aralık on dört nağmeden meydana gelir. Bu nağmelerin başu bamın mutlakı sonu ise beşinci telin sebbâbesidir.⁷⁶

5. Cins ve çeşitleri

Cins (جنس) kelimesinin çoğulu ecnâs (اجناس) olup, mûsikîde özel dördü ve beşlilerin adıdır. Türk mûsikîsinde ise dördü ve beşli aralıklara cins

⁶⁸ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 40.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Cevâmiu İlmi'l-Mûsikâ min Kitâbi'ş-Şifâ*, 47.

⁷⁰ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 59.

⁷¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 61.

⁷² Gattâs, *el-Mu'cemu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, II, 366.

⁷³ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 59.

⁷⁴ Gattâs, *el-Mu'cemu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, II, 367.

⁷⁵ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 59.

⁷⁶ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ğinâ*, 60.

kelimesi yerine “çeşni” tabiri kullanılmaktadır.⁷⁷ Cins, İbn Sînâ’ya göre üç aralığa bölünmüş dörtlülerdir.⁷⁸ Müellif ise anlatımına cinsin tanımını yapmadan hemen cins çeşitleriyle başlamıştır. Ona göre cins çeşitleri, eskilerin ve yenilerin birlikte kabul ettikleri üzere üçtür. Bunlardan birincisi güçlü olan cins, “**kâmil**”dir. Aynı zamanda bu cins “**kavî**” diye de adlandırılır. İkinci cins ise “**mülevven**”dir ki diğerinden gücü daha azdır, aynı zamanda “**levnî**” olarak da adlandırılır. Mülevvenin bu ismi almasının sebebi ise kendisiyle boyandığı, renklendirildiği ve ortaya çıktığı surettir. Üçüncüsü “**Nâzım**” ise lahinlerin en yumuşağı ve en az uyumlu olanı olarak kabul edilir. Bölümleri ilk resmedilen ve nazmedilen odur. Bu sebepten ötürü kendisine “**nâzım**” adı verilmiştir. Nâzım, aynı zaman da “**te’lîfi**” olarak da isimlendirilir. Mukavva (güçlendirilmiş) bunlar arasında en kuvvetli olanıdır.⁷⁹

Müellifin bu şekilde tasnifine baktığımızda diğer mûsikişinas ve nazariyatçılarda da benzer sınıflamalar görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması ve diğerleri ile arasındaki farklılık ve benzerliklerin ortaya çıkması için aşağıda bazı sınıflamalara da değineceğiz. Sınıflamalardan önce, Hüseyin Sadettin Arel’in vermiş olduğu şu bilgiden söz etmeliyiz:

Arel’e göre:

Diatonik cins: tam ses + tam ses + yarım ses

Kromatik cins: küçük üçlü + yarım ses + yarım ses;

Enarmonik cins: iki tam ses + çeyrek ses + çeyrek sestem meydana gelmektedir.⁸⁰

Kindî’ye göre üç çeşit cins bulunmaktadır.⁸¹

1. Tanini cinsi (Diyatonik) : tanini+ tanini + fadla

2. Levnî cinsi (Kromatik) : fadla+ fadla + üç tane yarım tanini

3. Telîfi cinsi (Enarmonik) : İrhâ (çeyrek tanini) + İrhâ + iki

tanini aralığı

Fârâbî’ye göre cins tasnifi şu şekildedir:⁸²

⁷⁷ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Vevveleri*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 49.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Cevâmiu İlmi’l-Mûsikâ min Kitâbi’ş-Şifâ*, 45.

⁷⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi’l-Ginâ*, 75.

⁸⁰ Hüseyin Sadettin, Arel, *Türk Mûsikîsi Kimindir?*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 131.

⁸¹ Zekerîya Yusuf, *Müellefâtü’l-Kindiyyi’l-Mûsikiyye*, (Bağdat, 1962), 59.; Faruqî, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 125.

1. Kavî (قوي): Bu cins de kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır.
 - a. El-Cinsü'l-kavî zü'l-tad'îf (الجنس القوي ذو التضعيف)
 - b. El-Cinsü'l-kavî el-muttasıl (الجنس القوي المتصل)
 - c. El-Cinsü'l-kavî el-munfasıl (الجنس القوي المنفصل)
 2. Leyyin (لين): Bu cins de kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır.
 - a. Nâzım (ناظم): anarmonik
 - b. Râsim (راسم):
 - c. Mülevven (ملون): kromatik
- İbn Sînâ'ya göre de cinsler üç çeşittir:⁸³

1. **Kavî (قوية)** : (Diyatonik-Güçlü)
2. **Mu'tedil (معتدلة)** (Orta) : Bu cinse râsime (راسمة) de denir.
3. Rahve (رخوة) (Zayıf): Bu cins de ikiye ayrılır.
 - a. Mülevven (ملونة) (Kromatik/renkli)
 - b. Te'lîfiyye (تألفية) (Enarmonik/ahenkli) olmak üzere ikiye ayrılır.

İbn Sînâ'ya göre kavî cinsler nefse güç ve kuvvet kazandırmaktadır. Mutedil ve rahve ise nefse zayıflık, bağımlılık ve moral bozukluğu izlenimi vermektedir. Nefis genel olarak kavî cins iştmevi arzular. Bu sesleri iştmediği zaman bir kopma meydana gelir. Râsime bu kopmanın şeklini çizer, mülevven ise kesip atmayı ifade eder.⁸⁴

Harezmi'ye göre üç çeşit cins vardır.⁸⁵

1. **Tanîn:** Bu cinse kavî ve mukavvî de denir. Bu dörtlü cins "müdde+ müdde + yarım müdde" den meydana gelmektedir. Bu cins mutlak, sonra sebbâbe, sonra bınır ve hınır perdeleri şeklinde gösterilebilir. Bu cins nefsi heyecana, aşırı mutluluğa, coşkunluğa sevkeder. "**Ricli**" (الرجلي) yani erkeksi olarak isimlendirilmektedir.

2. **Levnî veya mülevven:** Bu dörtlü cins "yarım müdde + yarım müdde + üçte bir müdde + üç yarım müdde" olarak meydana gelmektedir. Levnî cins, kişiyi cömertliğe, özgürlüğe ve cesarete sevkeder. "**Hunsevî**" (الخنثوي) yani çift cinsiyetli olarak isimlendirilmektedir.

3. **Te'lîfi:** Bu cins nâzım ve râsim olarak da adlandırılmaktadır. Bu dörtlü cins "çeyrek müdde + iki müdde " den meydana gelmektedir. Bu cins ruhta daralma, sıkılma ve üzüntüye sevkeder. "**Nisvî**" (النسوي) yani "kadını" olarak isimlendirilmektedir.

⁸² Faruqî, *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, 126.

⁸³ Turabi, *İbn Sînâ- Mûsikî*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 39.

⁸⁴ Turabi, *İbn Sînâ- Mûsikî*, 39.

⁸⁵ Uslu, "X. yy.'da Ansiklopedi Bilgini Harizmî ve Eserindeki Mûsikî Bilgileri", 66.

Et-Tahhân'a göre lahinler üç cinstir.⁸⁶

1. **Kavî:** Bu cins aynı zamanda *mukavva* olarak da isimlendirilmektedir. Aynı zamanda bu cins kâmil olarak kabul edilmektedir.
2. **Mülevven:** Kavî cinse göre kuvvet bakımından daha alt tabakadadır.
3. **Nâzım:** Mülayemet bakımından en zayıf ve en yumuşak lahindir.

Et-Tahhân devamında Ali el-Kâtib gibi lahinleri bir başka vecih üzere üç sınıfa ayırmıştır.

- a. **Cermî:** Şiir, telif ve îkâdan oluşur.
- b. **Basîti:** Şiir-telif veya telif-îkâ'dan oluşan yapıdır.
- c. **Hattî:** Bu lahin çeşidi Cermî'de zikredilen üç unsurdan sadece *telif*'i içinde barındırmaktadır.

Et-Tahhân **nâzım**'a aynı zamanda **basîti** de denildiğini ifade etmiştir.

Yukarda yapılan tasniflere baktığımızda birbirine çok yakın isimlendirmeler dikkati çekiyor. Ancak bazı yerlerde, farklılıklar görülmektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ali el-Katib ile et-Tahhân'ın tasnifi birbirine daha yakın görülmektedir.

6. Cem' ve Çeşitleri

Büyük ölçekli aralıklar bölümünde tanımını yaptığımız cem' yani skala özel dördü ve beşlilerin bir araya gelmesiyle meydana gelmektedir. Müellif "Nağmelerin cinsleri" başlıklı bölümde cins kelimesi geçmekte ise de içerik olarak bu bölümde özel cem' çeşitlerini anlatmıştır. Müellife göre cumhurun kabul ettiği en meşhur skalalar üçtür.⁸⁷

6. 1. Birinci skala:

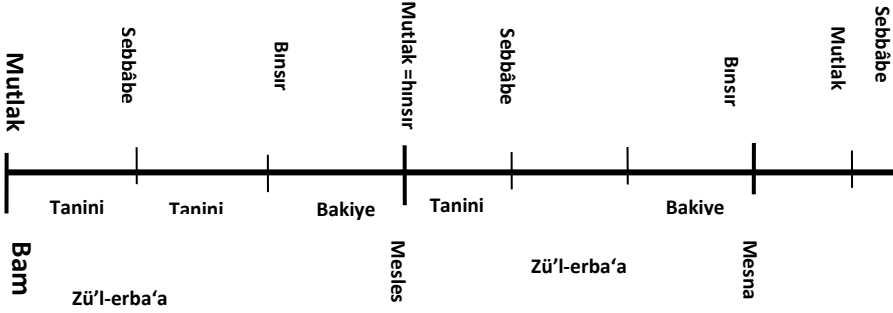
Bamın mutlak, sebbâbe, bınsırı ve hınsırından, meslesin sebbâbe, bınsır ve hınsırından oluşur.⁸⁸ Bu skala Araplar tarafından "zü'l-meddeteyn" olarak isimlendirilir. Kısaca bu dizi şu şekilde formülize edilebilir:

Formül: Tanini+Tanini+Bakiye+Tanini+Tanini+Bakiye+Tanini

⁸⁶ Tahhân, *Havî'l-fünûn ve Selvetü'l-Mahzûn*, 31-32.

⁸⁷ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Gınâ*, 55.

⁸⁸ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Gınâ*, 55.



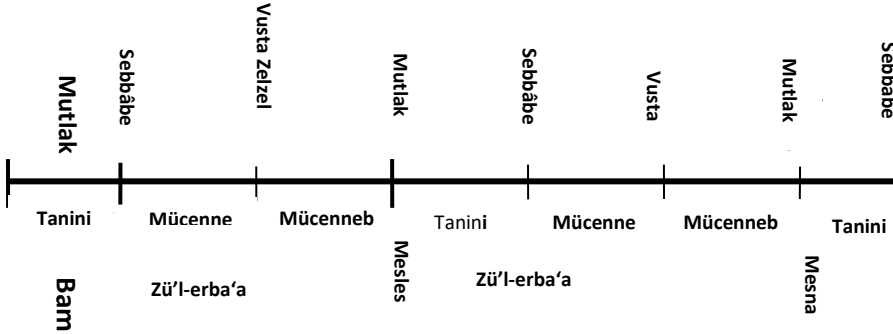
Şekil 5: Birinci Skala

Gattâs'a göre günümüzde Arap mûsikîsinde bu diziyeye acem veya çargah adı verilmektedir. Mutavassitun ise bu diziyi uşşak diye isimlendirmiştir.⁸⁹

6. 2. İkinci skala:

Bamın mutlak, sebbâbe, vusta zelzel ve hınsırından, meslesin sebbâbe, vusta zelzel ve hınsırından oluşur.⁹⁰ Geçmiş dönemde Araplar tarafından "kavî müstakim" olarak adlandırılan bu skala günümüz Arap mûsikîşinasları tarafından ise rast olarak isimlendirilmektedir.⁹¹

Formül: Tanini + Mücenneb + Mücenneb+ Tanini + Mücenneb + Mücenneb + Tanini



Şekil 6: İkinci Skala

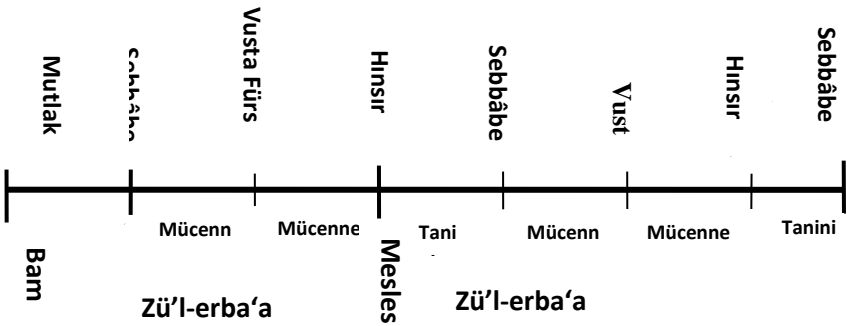
⁸⁹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 55.

⁹⁰ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 55.

⁹¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 56.

6. 3. Üçüncü skala:

Müellifin üçüncü olarak bahsettiği skala değil, özel dörtlü olarak isimlendirilen bir cinstir. Bu bölümün üçüncü çeşidi Ali el-Kâtib tarafından farklı bir şekilde verilmiş.⁹² *Mûsika'l-Kebîr*'de yaptığımız incelemeler sonucunda bu üç çeşidin tam olarak verildiğini gördük. Bu yüzden Ali el-Kâtib'in farklı olarak vermiş olduğu bu son bölümü Fârâbî'den alarak ikisini bir arada vermeyi uygun gördük. Fârâbîye göre bu skala bamın mutlak, sebbâbe, vusta fûrs ve hınsırından; meslesin sebbâbe, vusta fûrs ve hınsırından oluşur.⁹³

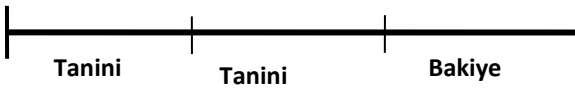


Şekil 7: Üçüncü Skala

Müellife göre bu cins en uyumlu olarak kabul edilmektedir. Gattâs bunu “asl-ı evvel” cinsinin ikinci çeşidi olarak tanımlamaktadır. “Asl-ı evvel” cinsi “zü'l-meddeteyn” ve “kavî müstakim” olarak ikiye ayrılır. Bu çeşitlerin her biri de kendi arasında üç kısma ayrılır:

6.3.1. Zü'l-meddeteyn:

6.3.1.1. Birinci çeşidi:



Şekil 8: Zü'l-meddeteyn- 1.çeşidi

⁹² Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Ginâ*, 56..

⁹³ Fârâbî, *Mûsika'l-Kebîr*, 135.

Gattas bu cinsin bugün Arap mûsikîsinde acem olarak adlandırıldığından bahsediyor. Mutavassitun ise bunu uşşak olarak nitelemiştir.⁹⁴ Türk mûsikîsinde ise çârgâh dörtlüsü olarak gösterilir.⁹⁵

Formül: Tanini+Tanini+ Bakiye

6.3.1.2. İkinci çeşidi:



Şekil 9: Zü'l-meddeteyn- 2.çeşidi

Bu çeşidi Gattas günümüz Arap mûsikîsinde nihavent veya uşşak cinsi olarak belirtmektedir. Mutavassituna göre ise nevâ olarak isimlendirilmektedir.⁹⁶ Türk mûsikîsinde buselik dörtlüsü olarak kullanılmaktadır.⁹⁷

Formül: Tanini+ Bakiye+Tanini

6.3.1.3. Üçüncü çeşidi:



Şekil 10: Zü'l-meddeteyn- 3.çeşidi

Üçüncü çeşidi Gattâs günümüz Arap mûsikîsinde kürdî olarak ifade eder. Mutavassituna göre buselik olarak adlandırıldığını belirtir.⁹⁸ Türk mûsikîsinde ise kürdî dörtlüsü olarak kullanılmaktadır.⁹⁹

Formül: Bakiye+Tanini+Tanini

⁹⁴ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 56.

⁹⁵ Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, 50.

⁹⁶ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 56.

⁹⁷ Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, 50.

⁹⁸ Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebî'l-Ginâ*, 56.

⁹⁹ Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, 51.

6.3.2. Kavî müstakim:

6.3.2.1. Birinci çeşidi:

Gattâs bu çeşidin Arap mûsiki istilâhındaki karşılığının rast olduğunu belirtir.¹⁰⁰ **Formül:** Tanini+mücenneb+mücenneb

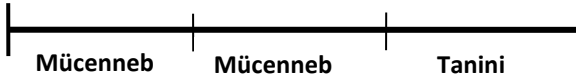


Şekil 11: Kavî müstakim- 1.çeşidi

6.3.2.2. İkinci çeşidi:

Gattâs'a göre bu çeşidin bugünkü Arap mûsikî istilâhındaki karşılığı bayatidir. Mutavvassitun ise bu cinsi nevrûz veya hüseyni olarak isimlendirmektedir.¹⁰¹

Formül: mücenneb+mücenneb+tanini



Şekil 12: Kavî müstakim- 2.çeşidi

6.3.2.3. Üçüncü çeşidi:

Gattâs'a göre bu çeşidin bugünkü Arap mûsikî istilâhındaki karşılığı segâhtır. Eskiler tarafından irak olarak isimlendirilmektedir.¹⁰²

Formül: mücenneb+tanini+mücenneb

¹⁰⁰ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 56.

¹⁰¹ Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 56.

¹⁰² Ali el-Kâtib, *Kemâlû Edebi'l-Ginâ*, 56.



Şekil 13: Kavî müstakim- 3.çeşidi

Sonuç

Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in X –XI. yüzyılları arası kaleme aldığı *Kemâlû Edebi'l-Ğinâ* adlı eser kendinden önceki dönemin nazari ve ameli mûsikîsinin anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Bu yönüyle özellikle diğer nazari eserlerde yer almayan konulara temas etmesi ve onlar hakkında malumat vermesi eseri ayrıca kıymetli kılmaktadır.

Topkapı Sarayı Müzesi'nde tek nüshası bulunan bu eser içerik olarak 43 farklı bölümü muhtevidir. Buna göre müellifin ses, perde, nağme, lahin, cins, cem', mûsikî, tarika, îkâ', mûsikîşinasların özellikleri, imtihan edilmesi, dönemin önemli mûsikîşinas, yönetici ve filozofları, ses sağlığı, lahin-îkâ-ses'e dair mini sözlük çalışması, dönemin tarihi, edebî ve mûsikî kaynaklarını geniş perspektifte ele alması onun bu sahada ne kadar yetkin ve ehil olduğuna işaret etmektedir.

Ali el-Kâtib özellikle ses sistemi, sayısal oranlara dair tafsilatlı bilgileri kayıp *Kitabü'l-Mukni' fi'n-negam ve'l-îkâ'* adlı eserinde yoğun bir şekilde ele aldığını ifade etse de *Kemâlû Edebi'l-Ğinâ*'da da ses sistemi ve sayısal oranlara geniş ölçüde yer vermiştir. Ancak Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Zeyle'de yer alan aralıkların bölünmesi, toplanması gibi konular Ali el-Kâtib tarafından mevzu bahis edilmemiştir. Sadece aralıkların tasnifini büyük, orta ve küçük şeklinde yapmış ve bunlar arasında en uyumlu aralıkları tarif etmiştir.

Genel olarak bakıldığında Ali el-Katib sesin tanımı, nasıl oluştuğu, tizliği, pestliği, ses oranlarının ne zaman bulunduğu, insanda sesin nasıl meydana geldiği, sesin doğru algılanmasını etkileyen faktörler, nağme, nağme çeşitleri, perdeler, udun telleri, aralık tanımı, çeşitleri, cins tanımı, çeşitleri, cem' tanımı ve çeşitlerine dair verdiği bilgiler büyük ölçüde diğer nazari eserlerle paralellik göstermektedir. Burada dikkatimizi çeken bir hata var. Cem' yani dizi, skala veya oktav aralığı konusuna geldiğinde bunu dörtlü ve beşlilerin bir araya gelerek oluşturulduğunu anlatırken çeşitlerinin izah edildiği bölümde skala yerine cins çeşitlerini anlatarak hataya düşmüştür.

Son söz olarak kadim mûsikî nazariyesine dair yapılan her çalışma bir öncekinin üzerine bina edilerek gelişimi sağlanmaktadır. Bu yönüyle ele alınan bu çalışma mûsikî tarihi ve nazariyesine katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Kaynakça

- Arel, Hüseyin Sadeddin. *Türk Mûsikîsi Kimindir?*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Arel, Hüseyin Sadettin. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri*. İstanbul: İleri Türk Mûsikîsi Konservatuvarı Yayınları, 1968.
- Arslan, Fazlı. *Safiyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2007.
- Coşkuner, Fahrettin- Çakıroğlu, İdris. "Fahreddîn er-Râzî'nin Müzik Risalesi". *Current Research in Social Sciences*, II/ I, (Ocak 2016), 10-16.
- Çelebi, Katip. *Keşfuzzunûn*. II, İstanbul, 1972.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Mûsikî Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Düzenli, Pehlül. *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- el-Farûkî, Lois İbsen. *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London: Greenwood press, 1981.
- el-Harezmi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtîhu'l-Ulûm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut, 1989.
- el-Kâtib, Hasan b. Ahmed b. Ali. *Kitâbü Kemâli Edebi'l-Ginâ*. Thk. Gattas Abdulmelik el-Haşebe. Kahire: el-Mektebetü'l-arabiyye, 1975.
- Gattas, Abdulmelik Haşabe. *el-Mu'cemu'l-Mûsîka'l-Kebîr V*. Kahire: el-Meclesi'l-A'la es-Sekafe, 2008.
- İhvânı Safâ. *Resâilu İhvânî's-safâ ve Hullânu'l-vefâ*, Thk. Doktor Arif Tamir. Beyrut-Paris, 1995.
- Karadenizli, M. Ekrem. *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: İşbankası Yayınları.
- Kartal, Mustafa. *Konuşmacılar ve Şarkıcılar İçin Ses Teknikleri*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009.
- al-Kâtib, Hasan İbn. Ahmad İbn Ali. *Kitab Kamâl Adab al-Ginâ*. Fransızca Çev. Amnon Shiloah. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Öncel, Mehmet. "Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in *Kemâlü Edebi'l-Ginâ* Adlı Eserinde Mûsikîşinas Âdâbı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 53 (Eylül 2017): 423-443.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Sabar, Gül. *Sesimiz Eğitimi ve Korunması*. İstanbul: Pan yayıncılık, 2011.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Tıraşçı, Mehmet. *Kitâbü Keşfü'l-Hümûm Ve'l-Kürab Fî Şerhi Âleti't-Tarab İsimli Anonim Mûsikî Eseri (Edisyon Kritik ve İnceleme)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *İbn Sînâ'nın Kitâbü's-Şifâ'sında Mûsikî*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.

- Turabi, Ahmet Hakkı. "Matematik Kısımının Beşinci Risâlesi: Mûsikî". *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Ed. Prof. Dr. Abdullah Kahraman, 1:129-161. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *İbn Sînâ-Mûsikî*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Uslu, Recep. "X. yy.'da Ansiklopedi Bilgini Harizmî ve Eserindeki Mûsikî Bilgileri". *Mûsikî Mecmuası*, İstanbul 2001, sayı 471, 66.
- Uygun, Nuri. *Safiyüddin Abdülmümin el-Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr-ı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
- Yıldız, Zeynep. *Hasan Kâşânî'nin Kenzü't-Tuhaf Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Yusuf, Zekeriya. *El-Mevrid II*. Bağdad: Darü'l-hürriye li't-tab'a matbaati'l-hukûme, 1973.
- Yusuf, Zekeriya. *Müellefâtü'l-Kindiyyi'l-Mûsikiyye*. Bağdat, 1962.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

BAKILLÂNÎ'NİN KELAM METODOLOJİSİ*

Baqillani's Kalam Methodology

Arş. Gör. Ahmet GENÇDOĞAN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kalam Ana Bilim Dalı
agencdogan@mehmetakif.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-7111-4978

Atıf@ Gençdoğan, Ahmet. "Bakılânî'nin Kalam Metodolojisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 189 - 210.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 1 Ekim 2018 / 1 October 2018
Kabul Tarihi / Accepted	: 11 Aralık / 11 December 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue	: 40
Sayfa / Pages	: 189 - 210.
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.466307

* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi'nde hazırlanan "Bakılânî, Cüveynî ve Gazzâlî'de Kelamın Metodik Yapısı" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz

İslam'da itikad/inanç konularını Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak inceleyen, tespit ve tahkik eden kelimciler, dinin inanç alanına ilişkin kabul edilmesi gerekli prensipleri ortaya koymuşlardır. Ayrıca onlar, dinin özüne yönelik tutarsız, sapkın eleştiri ve fikirlerle de mücadele içinde bulunmuşlardır. Kelamcılar bu faaliyetlerini geliştirdikleri çeşitli izah ve ispat yolları vasıtasıyla gerçekleştirmişlerdir. Bu anlamda Ehl-i Sünnet kelamı ve özellikle de Eş'arî kelamı açısından öne çıkan isimlerden birisi Bakillânî olmuştur. O, delil ve istidlal kavramlarına ilişkin kendi tanımlarını yapmış ve kelamî meselelerde delil/istidlalin kullanılmasının zorunluluğunu vurgulamıştır. Kelamî yaklaşımlarında akli önemli ölçüde ön plana çıkaran Bakillânî, cisim, cevher ve araz kavramlarına yer vermiş, bunları sünnî akide içinde değerlendirmiş ve Eş'arî kelamının tabiat düşüncesini şekillendirmiştir. O kurguladığı izah ve delillendirme yöntemleriyle sünnî kelama kavramsal bir yapı kazandıran isim olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bakillânî, Kelam, Delil, İstidlal, Kitab, Sünnet.

Abstract

In Islam, based on the Qur'an and the Sunnah examining, detecting and investigating theologians, revealed principles required to be adopted related the area of religious beliefs. They also struggled with inconsistent, perverse critiques and ideas about the essence of religion. Theologians carried out these activities through various means of explanation and proof. In this sense, one of the prominent names in the kalam of Ahl al-Sunnah and especially in terms of Ash'arite kalam was Baqillani. He made his own definitions of the concepts of evidence and deduction and emphasized the necessity of the use of evidence/deduction in theological issues. In the Kalami approaches, Baqillani, which emphasizes the mind to a great extent, has included the concepts of object, substance and accident, evaluated them in the Sunni kalam and shaped the nature thinking of Ash'arite kalam. He became the name that gained the Sunni kalam a conceptual structure by means of its explanation and proofing methods.

Keywords: Baqillani, kalam, evidence, deduction, Qur'an, Sunnah.

Giriş

İtikadî hükümlerin temellendirilme ihtiyacı, kelimada delil ve istidlalin kullanımını gerekli kılmıştır. Buradan hareketle kelimacılar doğru bilgiye ulaşmak için delil ve istidlali kullanarak dinî prensipleri açıklığa kavuşturma gayretinde olmuşlardır. Sünnî akideyi savunan kelimacılar, dinin esasına ilişkin birtakım meseleleri naklin bildirdiği şekliyle kabul etmek suretiyle yalnızca naklî istidalde bulunup tevakkuf etmeyi tercih eden selevin yaklaşımını benimsemiş ve sonra bu yaklaşıma ek olarak gerek tecsim ve teşbihe düşme endişesi gerekse Mu'tezile'ye ve aklî yöntemlerle geliştirilen eleştirilere cevap vermek amacıyla yine naklin bildirdiği prensipler doğrultusunda yeni yöntem ve tavırlar geliştirmiş ve bu suretle sünnî akideyi yeniden belirlemiştir. Bakillânî (ö.403/1013) de delil ve istidlal konuları bakımından sünnî kelim sisteminin öncüleri arasında yer almış, aklî ve naklî bilgiye dayalı olarak geliştirdiği izahları ve ortaya koyduğu delillendirme yöntemleriyle sünnî akideyi güçlendirmiştir.

1. Bakillânî'de Delil ve İstidlal Kavramları

Kelimacılar, dinin ve buna bağlı hakikatlerin anlaşılabilmesi için gerekli kaynağın akıl ve nakil olduğu hususunda hemfikirdirler.¹ Buradan hareketle öğrenme yolu sem olan şer'î meselelerin hükümlerini şer'î kaynaklara irca etmek gerektiğini ileri süren kelimacılar, aklîyyât ve mahsusât ile ilgili meselelerin hükümlerinin de ilgili oldukları esaslara irca edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.² Kelimâ eserlerde geçen "Bu konu sadece akılla bilinir", "Bunu bilmek ancak haberle mümkündür" gibi ifadeler itikadî meselelerin temellendirilmesinde aklî ve naklî delillerin ilgili oldukları alan göz önünde bulundurularak kullanıldığına işaret etmektedir.³

Bakillânî delili, duylara gizli olanın ve zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine ulaştıran yol gösterici şeklinde tanımlamıştır.⁴ Kelimâ açıdan ise Bakillânî, delilleri akıl, Kitab, Sünnet, icma ve bunlara dayandırılan kıyas şeklinde tasnif ettikten sonra Kitab, Sünnet, icma ve kıyası naklî deliller

¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 5.

² Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâletü İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşârîi't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995), 47-48.

³ Cemalettin Erdemci, "Kelim İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelim İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elazığ: y.y. 2004), 339.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *Kitâbu't-Tevhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 13.

arasında saymıştır.⁵ Bu tasnifinden sonra Bakillânî, kelimâî konuları sadece aklî delille bilinen, sadece naklî delille bilinen ve hem aklî hem de naklî delille bilinebilenler diye sınıflandırmıştır. Alemin sonradan meydana gelmesi, bir yaratıcısının olması, O'nun kudret, irade ve ilim gibi sıfatlarının bulunması ve peygamberler göndermesi aklî istidlalle bilinebilecek hususları içermektedir. Farz, haram ve mübahlara dair hükümler ise bilinmesi naklî delillerle mümkün olan konuları kapsamaktadır. Allah'ın işitme, görme, kelimâî gibi sıfatlarının yanında, günahkârları bağışlama kudreti gibi meseleler ise Bakillânî'ye göre hem aklî hem de naklî delillendirmelerle bilinebilmektedir.⁶

Yaratılmışların ilmini zorunlu ilim ile nazar ve istidlal olmak üzere ikiye ayıran Bakillânî,⁷ istidlali; bir kimsenin delil getirilen konuda taksimi ve düşünmesi⁸ şeklinde tanımlamış, sonrasında istidlal metodlarına ilişkin yeni yaklaşımlar geliştirerek Eş'arî kelimâîni bu açıdan zenginleştirmiştir. Bakillânî, bir konuyu alternatiflerine ayırarak sabit olanı seçmek anlamına gelen *sebr ve taksîm*, *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* ve kendisinden sonra eleştiriye tabi tutulan, delil batıl olunca medlûlün de batıl olacağı anlamındaki *in'ikâsu'l-edille* gibi prensiplerin Eş'arî kelimâîni yer edinmesini sağlamıştır.⁹ Böylece meselelerin anlaşılabilirliği ve delillendirilebilirliği için gerekli kaynak (naklî/aklî bilgi) ve yöntemleri (istidlal yolları) belirleyen Bakillânî, bu kaynak ve yöntemlerden hareketle kelimâî meseleleri değerlendirmiş, Ehl-i Sünnet kelimâîni metodolojisini inşa etmiştir.

2. Bakillânî'de Naklî İstidlal

Kelamda tartışılan hemen her konu doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an merkezli ele alınmış ve Kur'an'a irca edilmiştir. Zira ifade ettiği kaynaklık derecesi bakımından Kur'an, tabiatıyla en güçlü niteliğe sahiptir. Görüşlerini bu en güçlü kaynaklık niteliği taşıyan Kitab ile destekleyip doğrulamaya çalışan kelimâîciler, önce Kur'an'ın kelimâîni ilmindeki konumunu

⁵ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 13; Bakillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduh ve mâ lâ Yecûzu el-Cehl bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000), 19.

⁶ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 15-16.

⁷ Bakillânî, *el-İnsâf*, 14.

⁸ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 14.

⁹ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakillânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 43; Şerafeddin Gölcük, "Bakillânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 532.

belirlemiş sonra iddialarını delillendirmek ve karşı tarafın temel prensiplerini çürütmek için bu Kitab'tan faydalanmışlardır.

Bakillânî Kur'an'ın kelimeler için taşıdığı kaynaklık değerini, yine Kur'an'dan hareketle belirlemiştir. O, bu görüşünü Kur'an'a başvurmayı emreden¹⁰ ve dinin anlaşılıp uygulanabilmesi için gerekli her şeyin Kur'an'da mevcut olduğunu ve bunların açığa kavuşturulduğunu¹¹ ifade eden ayetlerle desteklemiştir. Bakillânî Kur'an'ın kaynaklık değerini bu şekilde belirlemiş ve akli-nakli delillerin kullanılması bağlamında üç şekilde bilinebileceğini ileri sürdüğü dinî hükümlerden nakille bilinebilen hususlarda Kitab ve Sünnet merkezli bir tavır sergilediği gibi diğer meseleleri de yine nakli delilleri göz önünde bulundurarak yorumlamıştır.

Bakillânî Allah'ın kendi zâtını farklı isim ve sıfatlarla isimlendirdiğini ve vasıflandırdığını dile getirip¹² Allah'ın zâtının aynı da gayrı da olmayan zâtı ile kâim ezeli sıfatlarının olduğu görüşünü benimsemiştir.¹³ Sıfatları ele alış şeklini belirttiği üzere Kur'an ekseninde gerçekleştiren Bakillânî, meânî sıfatlarla ilgili tartışmada, Allah'ın ilim ve kudretinin olduğunu bildiren "Onu ilmiyle indirdi" (en-Nisâ 4/166), "Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?" (Fussilet 41/15) ayetlerini delil getirerek meânî sıfatların varlığını savunmuştur. Ona göre mastar olarak ilim kelimesinin geçmesi Allah için meânî sıfatların varlığına ve kullanılmasının caiz olduğuna açık delildir. Diğer ayette geçen "kuvvet" kelimesi ise kudret anlamındadır ve Allah, zâtının kuvvet ve kudret sahibi olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁴

Bakillânî kelamın nefiste mevcut bulunan mana olduğunu söylemiş¹⁵ ve yapmış olduğu bu tanımlamayı da nakli istidlalle doğrulamaya çalışmıştır: "Münafıklar sana geldikleri zaman: 'Senin muhakkak Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık ederiz' derler. Senin muhakkak kendisinin elçisi olduğunu Allah bilir ve Allah münafıkların yalancı olduğuna şahitlik eder." (el-Münâfikûn 63/1) Bakillânî'ye göre bu ayette münafıklar, sözlü ifadelerinde yalan söylememektedirler. Çünkü yalan gerçeği inkar etmektir ve burada sözlü ifadeleri açısından hakikatin hilafına bir durum söz konusu değildir. Onların

¹⁰ Muhammed 47/24.

¹¹ en-Nisâ, 4/82; el-İsrâ, 17/9; en-Nahl, 16/89; el-En'am, 6/38.

¹² Bakillânî, *el-İnsâf*, 23.

¹³ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 215.

¹⁴ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 203.

¹⁵ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1: 316; Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 251; Bakillânî, *el-İnsâf*, 101.

yalanları ise kalplerinde ve nefislerindedir.¹⁶ Dolayısıyla ilgili ayet, kelamın nefiste kâim olan mana olduğuna işaret etmektedir.

Bakillânî insanın iradesi ve fiillerini işlerken “Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır” (es-Sâffât 37/96) ayetine, fiillerin yaratıcısının insan değil Allah olduğuna dair iddiasının delili olarak atıf yapmıştır.¹⁷ O “Her ümmet için takdir edilen bir ecel vardır. Ecelleri gelince bir an geri kalmaz ve öne de geçmezler” (el-A’râf 7/34) ayetiyle öldürülmüş dahi olsa insanın tek bir eceli olduğunu delillendirmiştir.¹⁸ Fiillerin ve eşyanın güzelliği-çirkinliğiyle ilgili akıl iyi ve kötü oldukları hakkında bilgi sahibi olsa da onların vacip, haram ve mübahlığının hükümleri Bakillânî’ye göre ancak naklî bilgiyle bilinebilecektir.¹⁹ Teklif konusunda o, Allah’ın adaleti emredip vacip kılmasına rağmen “Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz” (en-Nisâ 4/128) ayetinde adaletin sağlanamayacağını bildirmesinin ve “Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yüklemek!” (el-Bakara 2/286) ayetinde ise Allah’a yapılan duanın, Allah’ın güç yetirilemeyecek şeyleri insana teklif etmesinin caizliğine delil olduğunu belirtmiştir.²⁰ Hidayet ve dalalet meselesini de sünnî akide çerçevesinde değerlendiren Bakillânî hidayeti Allah’ın kulda doğru yolu bulma fiilini yaratması; dalaleti de kâfiri sapıklıkta bırakması diye kabul etmiş²¹ “Doğrusu sen dilediğine hidayet veremezsin. Fakat Allah dilediği kimseye hidayet verir” (el-Kasas 28/56) ayetiyle hidayet ve dalaletin Allah’ın yaratması şeklinde kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²²

İtikadî problemlerin çözümlenmesinde Kur’an metnini ölçü alması ve lafız-mana ilişkisinde nassın gösterdiği anlamı öncelikli olarak kabul etmesi Bakillânî’nin kalam metodunda Kitab’ın ifade ettiği kaynaklık değerini ortaya çıkarmaktadır. Ona göre Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf da Mu’tezile’nin dinî hükümlerin belirlenmesinde akla fazla vurgu yaparak naklî bilgiyi ihmal etmeleri ve buna bağlı olarak naklî bilginin işaret ettiği manaları kaçırmalarından kaynaklanmaktadır. Zira naklî bilginin esas alınarak itikadî

¹⁶ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 251.

¹⁷ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 304.

¹⁸ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 332.

¹⁹ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 121.

²⁰ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 294.

²¹ Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 335.

²² Bakillânî, *el-İnsâf*, 152; Bakillânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 335.

meselelerin tartışılıp anlaşılması halinde sünnî görüşün doğruluğu ortaya çıkacaktır.²³

Kelamcılar dinin itikadî hükümlerini deliller üzerine tesis ederken ve Hz. Peygamber'den sonra dinin temel iddialarına ters düşen fikrî oluşumları reddederken Kitab'la birlikte Sünnet'i temel almışlardır. Kelamcıların Sünnet'i itikadî hükümlerin tespitinde asıl kaynaklardan biri kabul etmesinin sebebi, Sünnet'in Hz. Peygamber kaynaklı olması ve sahabenin, meseleleri anlamada ve yorumlamada Sünnet'i ifade ettiği değer bakımından Kitab'tan ayırmayan yaklaşımıdır. Nitekim Hz. Peygamber kendisinden sonra dinî problemlerin çözülmesinde başvurulması gereken kaynakları “*Size iki şey bıraktım ki, onlara sarıldığınız sürece sapıtmazsınız. O ikisi Allah'ın Kitabı ve peygamberinin sünnetidir*”²⁴ ifadesiyle açıklamıştır. Abdullah İbn Mes'ud, vücuduna dövme yapan ve yaptıran, yüzündeki tüyleri alan ve aldırın, güzel görünmek için dişlerini törpüleyen ve bu şekilde Allah'ın yarattığını değiştiren kadınlara Allah'ın lanet ettiğini ve bu söylediğinin de Kur'an'da geçtiğini ifade etmiştir. Bir kadının bu sözü duyunca ona gelerek Kur'an'ın iki kapağı arasındakileri okuduğunu fakat böyle bir sözü bulamadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Abdullah ibn Mes'ud; eğer Kur'an'ı okuduysa mutlaka bulmuş olacağını dile getirip bahsettiği sözün Kur'an'daki “Peygamber size ne veriyse alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin” (el-Haşr 59/7) ayetinde yer aldığını dile getirmiştir.²⁵ Abdullah bin Mes'ud bu yaklaşımıyla meselelerin çözümünde Sünnet'i sahip olduğu kaynaklık değeri itibarıyla Kitab'tan ayırmadığını göstermiştir.

Sahabenin Sünnet'e yönelik atıf şekli selef yoluyla kelama dahil edilmiş ve kelamcılar, iddialarının dinî perspektife aykırı olması sebebiyle Ehl-i bidat diye isimlendirdikleri gruplara karşı Kitab ve Sünnet'ten çıkardıkları delillerle Müslüman itikadını savunmuş ve böylece Sünnet, kelamın kaynakları arasında yer almıştır. Ehl-i Sünnet kelamcılar için Sünnet, Müslüman toplum arasında gerçekleşebilecek şiddetli itikadî çarpışmaların önüne geçmek maksadıyla iman-amel ayrımı, halifelerin faziletleri ve imamet sıralaması, büyük günah işleyenlerin mümin kabul edilmesi ve kadere ilişkin konular üzerindeki kelamî tartışmalarda başvurdukları ve iddialarını dayandırdıkları kaynak olmuştur.

²³ Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakillânî ve Kâdı Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, 426-427.

²⁴ Muvatta', Kader, 3.

²⁵ Müslim, “Kitâbu'l-Libâs ve'z-Zînet”, 120.

Bakillânî Sünnet'in kelim ilmi için ifade ettiği değeri Kitab'ın Sünnet hakkında belirttiği ölçüler üzerinden açıklamıştır. O Hz. Peygamber'in vahye muhatap olduğunu bildiren "O nefis arzusuyla konuşmaz" (en-Necm 53/3) ayetini, Hz. Peygamber'e mutlak itaati emreden "Peygamber size ne veriyse alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin" (el-Haşr 59/7) ayetini ve ona muhalefeti keskin bir üslupla reddeden "Onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar" (en-Nûr 24/63) ayetini zikrederek, Hz. Peygamber'in ve kendisinden sonra Müslüman topluma bir rehber olarak bıraktığı sünnetinin, akidevî meselelerin çözümünde başvurulması gerekli asıllardan biri olduğu görüşünü temellendirmiştir.²⁶

Mutlak anlamda Sünnet'in önemini ve kaynaklığını kabul eden Bakillânî, Sünnet'in kelimî meselelerde delil olmasını ise onun mütevatir derecesinde olmasına bağlamıştır. Çünkü itikadî konularda belirlenen hükümler, sübûtu katî olan deliller üzerine inşa edilmelidir. Bu yüzden Sünnet'in delil kabul edilmesinde onu mütevatir ve ahad olmak üzere sınıflandıran ve bunlardan mütevatir haberin kesin bilgi değeri taşıdığını fakat ahad haberin zan ifade etmesinden dolayı itikadî nitelikli meselelerde delil olamayacağını iddia eden ve kelimcilerin büyük bir çoğunluğu tarafından benimsenen bu görüş Bakillânî tarafından da kabul edilmiştir. Bakillânî bunu ahad haberlerin kelim için bilgi sayılamayacağı, ancak ravisi güvenilir olmakla birlikte haberin kendinden daha güçlü bir delil ile çatışmaması halinde amelî konularda delil olabileceği şeklinde ifade etmiştir.²⁷ Esasen ahad haberin itikadda delil kabul edilmemesi, sübûtu zan ifade eden bu haberle itikadî bir hüküm inşa edilmesi durumunda ilahi kaynaklı inanç esaslarına beşerî müdahalede bulunulmuş olabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır.

Ahad haberin kelimî hükümler için kendi başına delil olamayacağını savunmasına karşın Bakillânî, diğer kelimcilerde olduğu gibi kelimî iddialarının temellendirilmesinde ya da Kitab'tan getirdiği delillerle belirlediği ve aklî istidlal yöntemleriyle tespit ettiği konularda tekit amaçlı olarak bu düzeydeki haberlere yer vermiştir. Ulûhiyet, sıfatlar ve tevhid ilkesinin izahında bahsettiği alemin yaratılmış olduğu görüşünü Kur'an'daki Hz. İbrahim kıssasına atıfta bulunarak açıklayan Bakillânî, sahabenin Hz. Peygamber'e varlık aleminin başlangıcını sorduğunda Hz. Peygamber'in

²⁶ Bakillânî, *el-İnsâf*, 19-20.

²⁷ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 386.

onlara, “Allah vardı ve başka hiçbir şey yoktu. Sonra Allah eşyayı yarattı”²⁸ şeklinde verdiği cevabı nakledip söz konusu hadisin de alemin yaratılmışlığını ispat ettiğini vurgulamıştır.²⁹

Kelamın nefiste kâim bir mana olduğuna dair tanımını Kitab ve aklî prensipler çerçevesinde delillendirdikten sonra Bakillânî, görüşünü desteklediğini düşündüğü “Yalnızca diliyle iman ettiğini söyleyen kimse kalpten iman etmiş olmaz”³⁰ ve “Kulum beni nefsinde zikrettiği zaman...”³¹ hadislerini kelamın ses ve harflerden müteşekkil değil nefiste kâim bulunan mana olduğuna delil getirmiş,³² kelamın ezeliliğini de Hz. Peygamber’in kendisinden Kur’an hakkında bilgi isteyen sahabiye “Kur’an mahluk değildir”³³ dediğini naklederek hadisle delillendirmiştir.³⁴ O Allah’ın farklı isimlerle isimlendirilmesinin mümkün olduğunu ve teaddüdü gerektirmeyeceğini “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır”³⁵ hadisiyle açıklamıştır.³⁶ Haberî sıfatlarla ilgili tartışmalarda da Bakillânî Kitab’ta bulunan ayetlerdeki ifadelerin cisim ve uzuv cinsinden Allah’ın zâtına izafe edilemeyeceğini, yalnızca sıfat olması bakımından ise kabul edilmeleri gerektiğini savunurken gerçekleştirdiği izahlarda “Allah her gece dünya semasına iner”³⁷ ve “Ey Adem! Sen Allah’ın eliyle yarattığı, insanların babasisin”³⁸ hadislerine de yer vermiştir.³⁹

Allah’ın görülüp görülemeyeceğine yönelik tartışmalarda Ehl-i Sünnet kelimcileri Kitab’ta bulunan ilgili ayetleri te’vil ederek ru’yetin gerçekleşeceğini iddia ederken Bakillânî, Allah’ın görüleceğinin “Bedir gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O’nu görmekte bir sıkıntıya

²⁸ Buhârî, “Kitâbu Bed’i’l-Halk”, 1.

²⁹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 29.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Kitâbu’l-Edeb”, 4880.

³¹ Buhârî, “Kitâbu’t-Tevhîd”, 15.

³² Bakillânî, *el-İnsâf*, 104-105.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *Kitabu’l-Müttefik ve’l-Müfterik*, thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî (Beyrut: Dâru’l-Kâdirî, 1997), 3: 1501; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Irak el-Kenânî, *Tenzîhu’s-Şerîati’l-Merfûa anî’l-Ahbârî’s-Şeniâti’l-Mevdûa*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1981), 1: 135.

³⁴ Bakillânî, *el-İnsâf*, 68.

³⁵ Müslim, “Kitâbu’z-Zikr ve’d-Duâ ve’t-Tevbe ve’l-İstiğfâr”, 5.

³⁶ Abdülazîz el-Mecdûb, *Kâdî Ebûbekir el-Bakillânî ve Ârâuhu’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, (Tunus: Dâru’s-Sühûn, 2009), 261.

³⁷ Buhârî, “Kitâbu’t-Teheccüd”, 14.

³⁸ Buhârî, “Kitâbu’l-Enbiyâ”, 3; Müslim, “Kitâbu’z-Zühd”, 16.

³⁹ Mecdûb, *Kâdî Ebûbekir el-Bakillânî ve Ârâuhu’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, 262.

düşmeyeceksiniz"⁴⁰ hadisinde⁴¹ ve Abdullah b. Abbas'ın "Hz. Peygamber mirac gecesinde gözüyle Allah'ı gördü"⁴² ifadesinde tartışmaya yer kalmayacak şekilde belirtildiğini, Hz. Peygamber'in "*Allah'ım senin vechine bakmanın lezzetini diliyorum*"⁴³ duasının da ru'yetin imkanına delalet ettiğini öne sürmüştür.⁴⁴

Bakillânî'nin Sünnet'le istidlalde bulunma şekli, önemli ölçüde görüşlerini üzerine inşa ettiği Kur'anî ve aklî delilleri tekit etme amaçlı geliştirilmiştir. Ayrıca doğrudan imanı gerektirmeyen kalamî meselelerde de Bakillânî, ahad haberlere eserlerinde yer vermiştir. Sünnet'le ilgili yaklaşımı, eserleri üzerinden incelendiğinde Bakillânî'nin kalamî meseleleri yorumlarken kullandığı deliller bakımından, ahad haberlerin inanç esaslarına dahil olan ve imanı gerektiren itikadî konularda zan ifade etmesi sebebiyle delil sayılamayacağı şeklindeki görüşüyle tutarlı bir tavır sergilediğini belirtmek gerekmektedir.

Bakillânî kalamî meselelerin çözümünde en önemli kaynak olan Kitab'a, ihtiva ettiği itikadî bilgiler itibarıyla çokça atıf yaparken, Kitab'ı gönderildiği toplumun dilinin yapısı bakımından ayrıca değerlendirmiş ve Kitab'ın kullandığı dilin işlevini de göz önünde bulundurmıştır. Bununla birlikte Bakillânî'nin, kalamî meseleleri tartışırken nassı öncelemesi ve görüşlerini ispat ederken naklî istidlalde bulunması, aklı önemsemediği anlamına gelmemektedir. Bilakis o selefin akidesini aklîleştirmiş, geliştirdiği istidlal yöntemleriyle Eş'arî düşünceye aklî ilkeler kazandırmıştır. Fakat vahye dayanan Kitab'ın barındırdığı ifadelerde geçen, lafız-mana arasındaki ilişkilerin salt akılla yorumlanması ve bu ilişkileri gâib ale'ş-şahid gibi katî hüküm teşkil etmeyen kıyaslamalar kullanarak şahidde bilinen kavramlarla anlama ve ispat etme çabası, naslarda geçen ulûhiyet, nübüvvet ve meada ilişkin kavranması güç meseleleri insanî bilgi ve tecrübelerle sınırlandırarak imana dahil olan itikadî konuların aklen kavranılabildiği kadarına hapsedilmesi ve nassın işaret ettiği mana ve prensiplerin gözden kaçırılması sonucunu beraberinde getirecektir. Bu sebeple Bakillânî bilinmesi naklî delil gerektiren itikad konularını naklî istidlaller üzerine inşa etmiş, sonra bu konuları aklî istidlal yöntemleriyle desteklemiştir.

⁴⁰ Müslim, "Kitâbu'z-Zühd", 16.

⁴¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 46.

⁴² Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli'l-Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, thk. Ahmed Sa'd Hamdân (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 2: 512-515.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 191.

⁴⁴ Mecdûb, *Kâdî Ebûbekir el-Bakillânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 275-276.

3. Bakıllânî'de Aklî İstidlal

Bakıllânî kelimî prensiplerini, bidat ehli kabul ettiği Mu'tezile'ye, alemin kідemini iddia ederek tevhid ilkesini zedeleyen tabiatçı felsefeye, aklî birtakım çıkarımlara dayanarak nübüvveti inkar eden Berahime'ye, şeriatlarının neshedilmiş olduğunu kabul etmeyen Yahudilere ve teslis inancına sahip olup Müslümanları da sıfatlar üzerinden teaddüde inanmakla itham eden Hıristiyanlara karşı, güçlü bir cedelci tavır ve geliştirdiği istidlal yöntemleri üzerine bina etmiştir. O, savunduğu değerlerin doğruluğunu belirtmeden önce tartıştığı ve karşı çıktığı görüşlere yer verip, bu görüşleri, yanlışlığına işaret eden delillendirmelerle çürütmüştür.⁴⁵

İlimleri en genel şekliyle yaratıcının ilmi ve yaratılmışların ilmi olmak üzere iki kısımda ele alan Bakıllânî, yaratılmışların ilmini zarurî ve nazarî-istidlalî şeklinde yine iki açıdan değerlendirmiştir. Hislerle ve bedihî olarak zorunlu bilinen ilimler dışında kalan her türlü bilgi Bakıllânî'ye göre istidlale dayalı gerçekleşen akıl yürütmeye bilinebilmektedir. İstidlalî bilgiyi de kendi içinde sınıflandırarak Bakıllânî, bu bilgi türünün aklın, şer'in ve lügavî kaidelerin esas alınarak elde edilebilmesi bakımından üç ayrı nazar ve istidlal yoluna işaret ettiğini belirtmiştir.⁴⁶

Bakıllânî itikadî meselelerde istidlalleri üzerine kurduğu aklın etkinlik alanını alemin yaratılmışlığı, bir yaratıcısının olduğu, O'nun kudret, irade, ilim gibi sıfatlarının bulunduğu ve peygamberler göndermesini kavrayabilmesiyle sınırlandırmıştır. Allah'ın işitme, görme, kelim gibi sıfatlarının yanında Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti gibi meseleler ise Bakıllânî'ye göre naklî ve aklî delillendirmelerle bilinebilmektedir. Bunun dışındaki meselelerde de o akli naklî bilgiyi tekit etmesi bakımından etkin kılmiştir.⁴⁷

Bilgi edinme yolları vasıtasıyla bilinmek istenen şeyi, Bakıllânî mevcut ve madum kavramlarıyla açıklamış, bunların bir üçüncüsünün olamayacağını ifade etmiştir. O, bunlardan öncelikle maduma değinmiş ve madumla ilgili, varlığı nefyedilen şey, tanımlamasında bulunmuş, mevcudun kadim ve muhdes olması itibarıyla iki ayrı yönü olduğunu belirtmiş, Allah'ın ve zatî sıfatlarının ezeli olması sebebiyle kadim varlığa, O'nun dışındaki mevcudata taalluk eden, zamana bağlı kalarak var olan ve varoluşlarından sonraki anda varlıkları sona eren her şeyin muhdes varlığa dahil olduğunu dile

⁴⁵ Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 37.

⁴⁶ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 14-15.

⁴⁷ Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 15-16.

getirmiştir.⁴⁸ Bakillânî'nin Allah'ın zâtı dışında kalan bütün mevcudatın cisim, cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemesi ve bu terimlerin anlamları üzerinden tevhidi sabit kılma isteği,⁴⁹ cisim, cevher ve araz gibi felsefi terimlerin sünnî kelimada kalıcı şekilde yer edinmesini beraberinde getirmiştir.

3.1. Felsefe ve Mantık Karşısı Söylem

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yeni oluşmakta olan Müslüman kültüre dışarıdan eklenip etki edebilecek her türlü unsur karşısında tevhid inancını korumak amacıyla yüksek bir hassasiyet gösterilmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in elinde bir Tevrat nüshası gördüğünde "*Ne yaptığının farkında mısın ey Hattab'ın oğlu? Size tertemiz olanı getirmiş bulunuyorum. Şayet Musa hayatta olsaydı ancak benim getirdiğime tâbi olurdu*"⁵⁰ ifadesini kullanarak Hz. Ömer üzerinden sahabeyi de, Kitab ve Sünnet'ten başka bir kaynağın Müslümanlar arasında bulundurulmaması hususunda uyarmıştır. Sahabe asrından sonra gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslam coğrafyası oldukça genişlemiş ve buna bağlı olarak, Müslümanlar farklı etnik gruplar ve kültürlerle karşılaşmış, cemiyet, kültür, siyaset ve ilim hayatında karşılıklı etkileşimler söz konusu olmuştur. Bu etkileşimin temelini ise Yunan, Fars ve Hint kültürleri oluşturmuştur.⁵¹ Fakat felsefe ve mantığın İslam dünyasına girişi ve Müslümanların bu ilimleri tanınması, asıl anlamda Abbasi döneminde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleriyle başlamış ve yaygınlık kazanmıştır.⁵²

Selefin felsefe ve mantıkla ilgili tavrı, Hz. Peygamber ve sahabenin, dinî prensipleri ifsad edeceğini düşünerek tavizsiz şekilde Kitab ve Sünnet dışındaki kaynakları reddetmelerine benzer şekilde, İslam geleneğinden ayrı olarak Yunan kaynaklarından ortaya çıkan felsefeyi, yaratıcıyı nefyedip tevhidi inkar etmesi gibi dine aykırı iddialar içermesi, mantığı da onu eserlerinde zikreden inkarcı filozofların görüşleriyle aynı ölçülerde

⁴⁸ Bakillânî, *el-İnsâf*, 15-16.

⁴⁹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 16-17.

⁵⁰ Ali Muhammed es-Sallâbî, *II. Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 71.

⁵¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 79; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafîî*, trc. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 49.

⁵² Osman b. Ali el-Huseyn, *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâilil-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 2: 605.

değerlendirmeleri sebebiyle keskin bir üslupla tenkit etmek olmuştur.⁵³ Ebû Hanife (ö.150/767), insanların cisim ve arazlardan bahsettiklerini söyleyerek kendisinin bu konularda ne düşündüğünü soran bir kimseye, Kitab ve Sünnet'in bildirdiklerine ve selefin yoluna tâbi olması gerektiğini, bunların dışında kalan söylemlerin ise bidat olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Şafiî (ö.204/820), Müslümanların Arap lisanını terk edip Aristo lisanına meyletmedikçe cehalet ve ihtilafa düşmeyeceklerini ifade etmiştir.⁵⁵ Selefin felsefe ve mantık hakkındaki tenkitçi söylemleri Ehl-i Sünnet kalamında da devam etmiş, sünnî kalamcılar felsefe ve mantık aleyhine kitaplar tasnif etmişlerdir.⁵⁶ Fakat sünnî kalamcılar selef'ten ayrı olarak felsefeye prensipler bakımından karşı çıkmakla birlikte kullandığı argüman ve yöntemler açısından ondan faydalanmışlardır. Bu yaklaşım şekli ise aslında tam olarak kalamî anlamda Müslüman düşüncenin oluşum ve gelişim sürecini resmetmektedir. Şöyle ki; kalamın başlangıç ve gelişim sürecinde ortaya çıkan her yeni metod için tenkitçi ve meşruiyetçi düşünceler ileri sürülmüş, muhatap olunan kesimler karşısında yeni yöntemler kullanılmasının gerekliliğinden yana tavır sergileyenlerin güçlü izahları neticesinde de bu yöntemlere başvurulmuştur. Kalamî yöntemin, felsefî ilkelerin, te'vilin ve mantığın reddedilip kabul edilmesiyle ilgili tartışmalar bu anlamda gerçekleşmiş ve Bakillânî de kalamda yöntem açısından yaşanan kırılmaları yansıtan kalamcılardan birisi olmuştur. O, meselelerin anlaşılıp izah edilebilmesinde, kelamî ve kalamî yöntemi savunmuş, felsefeye karşı tenkitçi bir yaklaşım içinde bulunmuş fakat buna karşın benimsediği kalamî görüşleri açıklarken felsefecilerin kullandığı cevher, araz ve bunlara ilişkin kavramlara eserlerinde yer vermekte bir sakınca görmemiştir.

Bakillânî Allah'ın varlığı ve birliği meselesinde alemin yaratılmışlığına değinerek alemin cevher ve arazlardan oluştuğunu, Allah'ın iradesiyle sürekli yaratılma halinde olduğunu, Allah'ın iradesine bağlı olması sebebiyle de alem hakkında mutlak bir kanundan ya da sebep-sonuç ilişkisinin gerekliliğinden söz edilemeyeceğini ileri sürmüştür. O, tabiatçı felsefenin savunduğu varlık aleminde gerçekleşen her şeyin sebep-sonuç açısından zorunlu bir ilişkisi olduğu görüşünü geçersiz sayarak mucizenin imkanına bir

⁵³ Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-Hadâratil-İslâmîyye* (Mısır: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye, 1940), 148.

⁵⁴ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrâzık (Mısır: y.y., 1946), 1: 66.

⁵⁵ Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, 1: 48.

⁵⁶ Huseyn, *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâilil-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cema*, 2: 620.

alan açmak istemiştir. Bakillânî sergilediği bu yaklaşımla Eş'arî düşüncenin tabiat felsefesini de sistemleştirmiştir.⁵⁷

Bakillânî, Yunan felsefesinde alemin menşesine ilişkin olarak Demokritos ve Aristo'nun bir yaratıcıdan bahsetmeksizin varlığın, kendisinden meydana geldiği, yoktan var olma fikrinin kabul edilemeyeceği, kâinatda görülen değişikliklerin zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleştiği iddiasını temellendirmek üzere kullandıkları *ousia* (cevher) ve atom kavramlarını,⁵⁸ kalam ilminde ise ilk olarak Mu'tezile kelamcısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849), alemin bölünemeyen (el-cüz'üllezî lâ yeteazzâ) atomlardan oluştuğu fakat bunun kendiliğinden değil Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği, oluş ve bozuluşun da cevherlerin birleşip ayrılmasıyla vuku bulduğu ve cevherler arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilemeyeceği görüşünü açıklamak için benimsediği⁵⁹ atom nazariyesi/cevher-i ferd düşüncesini alemin yaratılmışlığına ve Allah'ın varlığına delil olarak kullanmak amacıyla Eş'arî kelamına dahil etmiştir.⁶⁰ Bakillânî atomculuk görüşünü kabul eden diğer kelamcılar gibi atomun bölünemeyeceğini, var olmak için bir arazla örtülmüş olduğunu ve birden fazla atomun yan yana gelmesiyle cevherin oluştuğunu, bunun da maddeye, müellef mürekkeb cisme delalet ettiğini söylemiştir. Arazların sonradan oluşu onların hâdis olduğuna ve atomla birleşmeleri dolayısıyla atomların da hâdisliğine delil teşkil etmektedir. Bu ise atomlar, arazlar ve cisimlerin, Allah tarafından yaratıldığını ve yaratılmanın her an devam ettiğini, onların bir zaman dilimi içinde varlıklarını sürdürebilmeleri de eşyanın bir başlangıcının

⁵⁷ Gölcük, Bâkılânî, 532; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67 (1988): 75; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 137.

⁵⁸ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 452; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 332.

⁵⁹ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1: 471; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 200 vd; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 60; Şemsettin Günaltay-İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 63; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 236.

⁶⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1: 589; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 30.

olduğunu göstermektedir. Bunların bir başlangıçlarının olması ise Allah'ın, varlık alemini yoktan yarattığı görüşünün doğruluğunu ispatlamaktadır.⁶¹

Alemin kідemini savunan felsefecilere karşı çıkmasının yanında Bakıllânî, Aristo felsefesinin içerdiği disipline dahil sayması ve felsefeyle aynı ölçülerde değerlendirmesinden dolayı Aristo mantığını da reddetmiştir.⁶² Eserleri arasında zikredilen *Dekâiku'l-Kelâm*, Bakıllânî tarafından Aristo mantığının eleştirilmesi amacıyla yazılmıştır.⁶³ Bakıllânî'nin, kelimâ meselelerde kullandığı, delil yanlış ve geçersiz olduğunda delille ispatlanmak istenen şeyin de geçersiz olacağına dair delillendirme metodunu da Aristo'nun, yanlış öncüllerden bazen doğru sonuçların çıkmasını mümkün kabul eden görüşüne karşı bir red olarak değerlendirdiği, kimi kelimâ araştırmacıları tarafından iddia edilmiştir.⁶⁴ Bununla birlikte Bakıllânî'nin kelimâ meselelerin çözüme kavuşturulmasında mantıkî ilkelerle hareket etmesi, onun Aristo mantığını reddettiği halde taklit ettiği anlamını taşımamaktadır. Bakıllânî'nin aklın etkinliği ve yetkinliğine dahil ettiği itikadî meseleleri, akî izahlarla mantığın gerektirdiği gerçekliklere dayanarak açıklamayı tercih ettiği tartışmalardaki yorum şekli, Aristo mantığıyla paralellik göstermiştir. Fakat sıfatların zât ile aynı olmadığını savunurken zâtтан ayrı da düşünölemeyeceğini kabul etmesi, Bakıllânî'nin sünî sıfat anlayışını takip ettiğini gösterdiği gibi onun Aristo mantığının bir kaidesi durumundaki üçüncü halin imkansızlığı ilkesini de göz ardı ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Bakıllânî mantık ve ilkeleriyle ilgili genel tavrı üzerinden değerlendirildiğinde, onun sünî kelimâ belirlediği çizgiler dahilinde kendi mantık sistemini oluşturduğunu söylemek isabetli gözökmektedir.

3.2. Bakıllânî'de İstidlal Metodları

Eş'arî kelamı, içerdiği itikadî görüşler itibarıyla Eş'arî'ye nispet edilmiş olsa da cevher-i ferd, halâ, araz gibi kavramları dahil ederek Eş'arî düşüncenin tabiat felsefesini şekillendiren Bakıllânî, bunun yanında kendisinden önce meselelerin çözümünde başvurulan delilleri yeniden düzenlemiş ve ortaya koymuş olduğu akî mukaddimelerle Eş'arî kelamını

⁶¹ Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2015), 110-111.

⁶² Gölcük, *Bakıllânî*, 532.

⁶³ Neşşâr, *Menâhıcu'l-Bahs inde Müfekkırî'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984), 94; Huseyn, *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâili'l-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, 2: 620; Syed Sulaiman Nadvi, "Muslims and Greek Schools of Philosophy", *Islamic Studies*, 51/2 (2012): 219.

⁶⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristıyan-Yahudi Kelâmı*, 29.

sistemleştiren isim olmuştur.⁶⁵ Ayrıca Bakillânî, itikadî esaslar hakkındaki iman edilmesi şartını, bu esasların ispat edilmesi maksadıyla kullanılan aklî mukaddimeler için de gerekli görmüş ve delil ile medlûlü birlikte değerlendirmiştir. Ona göre delilin geçersizliği, medlûlün de geçersiz sayılmasını gerektirmektedir.⁶⁶

Kelamî meselelerde başvurulabilen istidlal yöntemlerinin sayıca çok olduğunu ifade eden Bakillânî bunlardan bazılarını örnek olması itibarıyla belirtmiştir. Bir konuyu alternatiflerine ayırarak sabit olanı seçmek anlamına gelen sebr ve taksîm, görünenden hareketle görünmeyeni açıklamak diye tanımlanan kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid, bir şeyin doğruluğundan hareketle benzeri veya aynı durumdaki şeyin doğruluğuna hükmetmek, lügavî anlamlar üzerinden delillendirmede bulunmak, mucize yoluyla aklın nübüvvet iddiasındaki peygamberin doğruluğuna hükmetmesi, Bakillânî'nin istidlal yöntemlerinin neler olduğu hakkında verdiği örneklerdir.⁶⁷ O, sıraladığı bu istidlal yöntemlerinden faydalanarak kelamın tartışma konularını sünî kelamın prensipleri doğrultusunda izah edip açıklığa kavuşturmayı hedeflemiştir.

3.3. Bakillânî'de Kelamî Meselelere İstidlalî Yaklaşım

Alemi yaratanın yalnızca Allah olduğunu temanu deliliyle açıklayan Bakillânî, iki yaratıcı bulunması ve ikisinin farklı şeyleri irade etmesi durumunda ikisinden birinin dilediğini gerçekleştirememesi sebebiyle acizlikle vasıflanacağını, ikisinin de istediğinin olmaması halinde ise her ikisinin de acizyetinden bahsedileceğini bunun da ulûhiyet düşüncesine aykırı olduğunu ve zorunlu olarak kudret ve irade sahibi yaratıcının tek olması kabulünü gerektirdiğini belirtmiştir.⁶⁸

Bakillânî, Allah'ın hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelam, irade, bekâ, vech, ayn, yed, iradeye delalet eden gazap ve rıza, rahmet, velayet, adavet, hubb, îsâr, meşîet gibi zâtî sıfatları ve yaratma, rızık verme, adaletli olma, ihsanda bulunma, nimet verme, sevap ve ceza verme, haşretme ve neşretme gibi fiilî sıfatları bulunduğunu ve bunların Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatlar olduğunu vurgulamıştır.⁶⁹ O, sıfatları Allah'ın zâtına ve fiillerine

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 1: 589; Ahmed Mahmud es-Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetü Felsefiyye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn el-Eşâira* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 89-90.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 1: 589.

⁶⁷ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11 vd.

⁶⁸ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.

⁶⁹ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 262-263.

dahil olması açısından tasnif ettikten sonra bu sıfatların varlığının ispatına yönelik akli izahlarda bulunmuştur. Allah'ın zâtıyla kâim hayat sıfatını O'nun fail, âlim ve kâdir oluşu üzerinden açıklayan Bakillânî, bu vasıflara sahip bir varlığın zorunlu olarak hayat sahibi olmasının gerektiğini öne sürmüş, Allah'ın âlim sıfatını, O'nun sağlam ve kuvvetli fiillerindeki tertip ve düzeni öne çıkararak bunların ancak bir âlim tarafından gerçekleştirilebileceği iddiasıyla delillendirmiştir. Semî, basîr ve mütekellim sıfatlarını Bakillânî, hayat sıfatıyla ilişkilendirmiş ve hayat sahibi yaratıcının semî, basar ve mütekellim olması gerektiğini, bu sıfatlara sahip olmayan zâtın bunların zıddıyla mevsuf olacağını ve bu durumun da yaratılmışlık işareti taşıması sebebiyle kadîm varlık için düşünülemediğini dile getirmiştir.⁷⁰ Bakillânî mürid sıfatını ise Allah'ın fiillerinin varlık açısından bazısının bazısına öncelendiğini ya da sonraya bırakıldığını, fiillerdeki bu sıralamanın da yaratmanın Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleştiğine delalet ettiğini belirterek ispat etmek istemiştir.⁷¹

Bakillânî meânî sıfatların izahında, sıfatları şahid alemdeki varlıklarla kıyaslayarak örnekleme yolunu tercih etmiş ve şahid alemde bir kimsenin hayy, âlim, kâdir olmasının, o kimsede hayat, ilim, kudret sıfatlarının varlığına işaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca hayat, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip olmayan bir kimsenin hayy, âlim, kâdir olarak vasıflanması da söz konusu olmayacaktır. Bu kaidenin neticesi gereği Bakillânî, Allah'ın zâtıyla kâim hayat, ilim, kudret, irade, kelam, sem', basar gibi mastar sıygasında ifade edilen meânî sıfatları olduğunu ve bu sıfatların bulunmaması durumunun hayy, âlim, kâdir, mürid, mütekellim, semî, basîr gibi manevî sıfatların da nefyini ve geçersizliğini gerektireceğini, Allah'ın zâtı hakkında ise bu gibi bir eksikliğin düşünülemediğini söylemiştir.⁷²

Bakillânî kelamın ezeliğini sebr ve taksim metoduyla açıklamayı tercih etmiştir. Ona göre kelamın yaratılmışlığı düşüncesini kabul etmek, onun ya Allah'ın zâtında, ya zâtından ayrı şekilde ya da başka bir yerde yaratılmış olduğunu iddia etmek demektir. Allah'ın, kelamını kendi zâtında yaratmış olması düşünülemez. Çünkü sıfatlarıyla birlikte ezelde kâim olan Allah'ın zâtı hakkında yaratılmışlık vasfı taşıyan herhangi bir şeyden söz edilemez. Kelamı Allah'ın zâtı dışında yaratması da söz konusu olamaz. Zira böyle bir durumda Allah'ın zâtı dışında yaratılan şey, emreden, nehyeden ve "Ey Musa ben aziz ve hakim Allah'ım" (eş-Şuarâ 26/9) sözüyle hitapta

⁷⁰ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 26-27.

⁷¹ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 26-27.

⁷² Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 197-198.

bulunan, ilahlık vasfına sahip bir varlıktan bahsetmek gerekecektir ki bu da batıl ve tevhid inancına aykırı bir kabulü ifade etmektedir. Son ihtimali gösteren kelamın Allah tarafından başka bir yer ve vasıfta yaratılmış olduğu görüşü ise mütekellim olmaksızın kelamın varlığından söz edilmesini gerektireceğinden ve bunun da muhal olmasından dolayı ileri sürülemez. Kelamın yaratılmışlığını savunanların iddialarını ancak bu üç kabulden birine dayanarak açıklama zorunluluğu ve bu üç kabulün her birinin de aklî ve naklî bilgiyle uyumsuzluk arz etmesi kelamın Allah'ın zâtıyla kâim, zâtının kıdemiyle kadîm zâtî ve ezeli sıfatı olduğunu, herhangi bir yaratılmışa hulûl etmekle nitelenemeyeceğini göstermektedir.⁷³

Bakillânî, fiillerin yaratıcısının Allah'tan başkasının olamayacağını yaratıcılıkla ilgili belirlediği şartları sayarak açıklamıştır. Yaratıcılık vasıflarından biri, "Yaratan bilmez mi? O en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır" (el-Mülk 67/14) ayetinde de bildirildiği gibi yaratılan fiiller hakkında mutlak bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Oysaki insan gerçekleştirmekte olduğu bir fiilin nihayete erip ermeyeceğini bilemez veya doğru bir konuşma yapmak isterken hatalı söz kullanabilir. Bu karşılaştırma da insanın kendi fiillerini yaratamayacağını, ancak kesbetmesi itibarıyla fiilin insana ait olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁴

Bakillânî, yaratıcı olmanın şartlarından bir diğerini yaratıcının, yarattığı şeyin zıddını da yaratmaya kâdir olmasına bağlamıştır. Sözelimi hayatı yaratmaya kâdir olan kimsenin onun zıddı olan ölümü, cisimdeki ayrılığı yaratmaya kâdir olan kimsenin cismi oluşturuncaya kadar onda bir araya gelme vasfını yaratmaya kâdir olması gerekmektedir. İnsan bunları yaratmaya kâdir değilken Allah dilediği şeyi zıddıyla birlikte yaratmaya muktedirdir. Bu ise tek yaratıcının Allah olduğuna delalet etmektedir. Bakillânî bu iddiasını İbn Fûrek hakkında anlatılan bir hadîseye de atıfta bulunarak güçlendirmiştir. Fiilleri kulların yarattığını iddia eden bir kimse İbn Fûrek'in yanında ağaçtan bir meyve koparmış ve o meyveyi göstererek "Bunu koparan ben değil miyim?" diye sormuştur. Bunun üzerine İbn Fûrek o kimseye "Eğer meyveyi koparmakla gerçekleşen farklılaşmanın senin yaratmanla meydana geldiğini iddia ediyorsan, haydi şimdi de bunun zıddını yarat ve o meyveyi tekrar ağaçta bulunduğu şekle döndür" diye cevap vermiş ve adam bu cevap karşısında şaşır kalmıştır.⁷⁵

⁷³ Bakillânî, *el-İnsâf*, 68-69.

⁷⁴ Bakillânî, *el-İnsâf*, 141.

⁷⁵ Bakillânî, *el-İnsâf*, 141-142.

Bakillânî bilinmesini aklın etkinliğine bağlı kıldığı nübüvvet konusunda, onun imkanı ve gerekliliğini, nübüvveti inkar eden Berahime'ye karşı mülkün sahibi olan Allah'ın, mülkünde dilediği tasarrufta bulunabileceği⁷⁶ ve husun-kubuh meselesi üzerinden temellendirmiştir.⁷⁷ Ona göre nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğu, yalnızca Allah'ın peygamberinde yarattığı mucizeyle ispatlanabilmektedir.⁷⁸ Bakillânî, mucizenin doğruluğunun ya da peygamberin gösterdiği mucize ile peygamberlik iddiasındaki bir yalancının elinde zuhur eden istidrac arasındaki farkın ise istidlal yöntemlerinin çeşitlerinden bahsederken; mucize yoluyla aklın, nübüvvet iddiasındaki peygamberin doğruluğuna hükmetmesi şeklinde belirttiği üzere nazar ve istidale bağlı olarak bilinebileceğini dile getirmiştir.⁷⁹

Böylece Bakillânî, sünnî kelamın tercihlerini, nassın çizdiği çerçevenin dışına çıkmadan akla dayalı olarak geliştirdiği istidlal yöntemlerinin katkısıyla ve takip ettiği kalamî çizgiye bağlı kalarak oluşturduğu izahlarla Mu'tezile, Hıristiyanlar ve Berahime'ye karşı savunmuştur. Bu anlamda Bakillânî, Ehl-i Sünnet kelamına özellikle de Eş'arî düşünceye yeni yaklaşımlar kazandırarak sünnî kelamı önemli ölçüde aklileştirmiş ve güçlendirmiştir. Onun akılcılığı, meselelerin anlaşılmasında nassın bildirdiği esasları ölçü kabul eden fakat bu esasların yorumlanıp açıklanmasında, kalamî yöntemi kullanan hatta o yöntemi kendi oluşturduğu metodolojiyle zenginleştirip güçlendiren ayrıca felsefî izah ve kavramlardan da faydalanan bir yaklaşım şekli ihtiva etmektedir. Aslında söz konusu yaklaşım şekliyle Bakillânî, Ehl-i Sünnet'in genel karakterine birebir karşılık gelmektedir.

Sonuç

İtikadî, amelî ve ahlakî esaslar üzerine kurulu olan dinin, itikadî esaslarına karşılık gelen konuların yorumlanması ve açıklığa kavuşturulması, Müslüman toplumda kalam olarak isimlendirilmiştir. İlgili meselelerin izahı ise bir metodolojinin oluşturulmasını gerekli kılmıştır.

İtikadî meselelerin bilinebilmesi için gerekli kaynakları akıl, Kitab, Sünnet, icma ve bunlara dayandırılan kıyas şeklinde tasnif eden kalamcılar, hangi meselenin hangi kaynaklara irca edilerek bilinebileceği konusunda ise itikadî esasları, naklî bilgi gerektiren, aklî bilgiyle elde edilebilen ve hem naklî hem de aklî bilgilerle anlaşılabilen esaslar şeklinde sınıflandırmışlardır.

⁷⁶ Bakillânî, *el-İnsâf*, 58.

⁷⁷ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 121.

⁷⁸ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 132; Bakillânî, *el-İnsâf*, 58.

⁷⁹ Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 11 vd.

Dinî akaidin bilinmesinde asıl olma niteliğini taşıyan Kitap ve Sünnet, kelimcilerin başvurduğu naklî kaynaklardır. Bu iki kaynak dışında akıl da ön plana çıkarılmış, meselelerin anlaşılmasında ve temellendirilmesinde, geliştirilen aklî istidlal metodlarına başvurulmuştur.

Bakillânî kelimada kullanılan aklî istidlal yöntemlerini Eş'arî düşünce açısından sistematize edip itikadî konuları bu yöntemlerle birlikte değerlendirmiş, sebr ve taksîm, kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid ve in'ikâsu'l-edille gibi prensiplerin sünnî kelimada yer edinmesini sağlamış ve böylece Eş'arî kelamının metodik yapısını şekillendirmiştir. Onun belirlediği aklî istidlal metodları genel anlamda sünnî kelimacılar tarafından da kabul görmüş ve onlar görüşlerini ispat ederken Bakillânî'nin sistemleştirdiği yöntemlerden faydalanmışlardır.

Bakillânî, naklî ve aklî istidlal yöntemlerini kullanarak, başta Mu'tezile olmak üzere Hıristiyanlar, Yahudiler, Berahime ve tabiatçı felsefeye karşı ulûhiyet, nübüvvet ve mead ile ilgili itikadî esasları savunmuştur. Ayrıca Bakillânî, alemin yaratılışı hususunda, cisim, cevher, araz gibi ifadelerle yer vermiş, atomculuk görüşünü, alemin yaratılmasına delil saymak maksadıyla kabul ederek Eş'arîlerin tabiat felsefeni oluşturmuştur. Bu yönüyle Bakillânî, kelimâ iddialarını sünnî akideye uygun olmak üzere savunan ve bu kabullerini kavramsal ve kuramsal zemin üzerine inşa eden ve sünnî kelamın perspektifine yön veren bir kelimacı olma konumuna sahiptir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Al-Ghazâlî's Theory of Causality". *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel. Mevsûatu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuhâ* içinde. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ali Sâmî, Neşşâr. *Menâhîcu'l-Bahs inde Müfekkîrî'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-Arabîyye, 1984.
- Ali Samî, Neşşâr. *Neş'etü'l-Fikrî'l-Felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fi mâ Yecibu l'tikâduh ve mâ lâ Yecâzu el-Cehl bih*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. Thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkîyye, 1957.
- Bedevî, Abdurrahman. *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*. Mısır: Mektebetü'n-Nahdatî'l-Misriyye, 1940.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuhâ* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen. Mevsûatu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuhâ* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şafî*. Trc. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlmî'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elazığ, 10-12 Eylül 2004).
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risâletü İstihsânî'l-Havd fî İlmî'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995.
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4: 531-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2015.
- Günaltay, Şemsettin, İrfan Bayın. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakılânî ve Kâdi Abdülcebâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*. İstanbul: İnsan Y., 2003.
- Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Kitabu'l-Müttefik ve'l-Müfterik*. Thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1997.
- Huseyn, Osman b. Ali. *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâilî'l-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn* içinde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Kenânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Irak. *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa anî'l-Ahbârî's-Şeniati'l-Mevdûa*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7: 450-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu Usûlî'l-Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*. Thk. Ahmed Sa'd Hamdân. 3 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvattâ. Mevsûatu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuhâ* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

- Mecdûb, Abdülazîz. *Kâdî Ebûbekir el-Bakillânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Tunus: Dâru's-Sühnûn, 2009.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim, Mevsûatu's-Sünne el-Kütübü's-Sünne ve Şurûhuhâ* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nadvi, Syed Sulaiman. "Muslims and Greek Schools of Philosophy". *Islamic Studies* 51/2 (2012): 213-221.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *II. Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetü Felsefiyye li Ârâi'l-Fırakî'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn el-Eşâira*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*. Thk. Ali Sami en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrâzık. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1946.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001

**KUR'ÂN'I ANLAMADA GARÎBU'L-KUR'ÂN'IN YERİ VE
KURTUBÎ'NİN GARÎBU'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI***

The Place Of Foreign Words In Qur'anic Sense And Approach
Of Al-Qurtubi To Foreign Words Of Qur'an

Mehmet Demir

HRÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Tefsir Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi
mdemir6358@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-2345-6789

Atrf@ Demir, Mehmet. "Kur'ân'ı Anlamada Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri Ve Kurtubî'nin Garîbu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 211 - 236.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 30 Nisan 2018 / 30 April 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 14 Aralık / December 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue : 40
Sayfa / Pages : 211 – 236
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.419829

* Bu makale, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Kur'an'ın Anlaşılmasında Garibu'l-Kur'an'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)" isimli doktora çalışmasından üretilmiştir.

Öz

Kur'ân-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın Hz. Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirdiği ve Hz. Peygamber'in bütün insanlığa tebliğ ettiği son ilahî kitaptır. Bu ilahî kitap, doğal olarak gönderildiği toplumun dili olan Arapça ile vahyedilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in, - indirildiği dönem de dâhil olmak üzere- Arapça konuşanlar tarafından aynı şekilde ve aynı seviyede anlaşıldığı söylenemez. İnsan zaafından kaynaklanan birtakım kusurlar sebebiyle, onu doğru anlamada bazı problemlerin ortaya çıktığı da inkâr edilemez. İşte bu problemlerden birisi, birçok müfessirin kabul edip üzerinde önemle durduğu garîbu'l-Kur'ân diye tanımlanan, Kur'ân-ı Kerim'de nüzul döneminde manası herkes tarafından bilinmeyen bazı lafızlardır. Bu lafızların bilinmesi, âlimler tarafından bilhassa Kur'ân-ı Kerim tefsiriyle ilgilenenler için elzem görülmüştür. Bu makalede önce, garîbu'l-Kur'ân'ın tanımı, konusu, önemi, gayesi ve gelişmesi ele alınmış, onun, Kur'ân-ı Kerim'i anlamada ne derece önemli bir yere sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Akabinde Kurtubî'nin, garîbu'l-Kur'ân'a nasıl yaklaştığı; onu ne şekilde ele aldığı ve bu konuda ileri sürdüğü deliller ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Lafız, Arapça, Garîb, Garîbu'l-Kur'ân, Kurtubî.

Abstract

Qur'an is last divine book that his holiness Prophet comminated to all mankind and that Allah Almighty brought down to the Prophet through holiness Gabriel. Naturally, this holy book revealed to the Prophet in Arabic, the language of the society to wich it was sent. It is not possible to say that Qur'an was understood the same and at the same level by everybody who spoke Arabic including the period when it was sent to the Prophet. Due to some imperfections stemming from human weaknesses, it cannot be denied that some problems in understanding it accurately emerged. Therefore, one of these problems is Qur'anic words which can be expressed as Foreign Words in Qur'an (Garibu'l-Qur'an) wich many Qur'an interpreters accepted and emphasised on. The fact that tehese words should be known was seen necessary by all scholars who were interested in Qur'anic commentary in this manuscript initially the definition of Foreign Words in Qur'an (Garibu'l-Kur'an) its subcect, importance, objective and development were handled; and how an importent place it has had in Qur'anic sense was emphasized. Than, what kind of approach al-Qurtubi established for Foreign

Words in Qur'an (Garibu'l-Qur'an), and how he handled the points and accepted it, and the evidences that put forward about the issue were tried to be revealed.

Keywords: Qur'an, Qur'anic commentry, Word, Arabic, Garib (Foreign), Garibu'l-Kur'an, al-Qurtubi.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanların hidayet kaynağı, dünya ve ahiret saadetinin teminatıdır. Huzura kavuşmak için ona inanmak ve muhtevasına riayet etmek, genelde bütün insanların, özelde ise her mü'minin görevidir. Bu görev, Hz. Peygamber'i üsve-i hasene edinen Müslümanların yerine getirmesi gereken görevleri arasında ve belki başında yer alır. Bu görevi ifa etmek de ancak Kur'an-ı Kerim'in dilini öğrenmekle mümkündür. Kur'an-ı Kerim'in dili ise Arapçadır. Şu bir gerçektir ki her dilin kelimelerinin, onu konuşan fertleri tarafından aynı seviyede bilinmesi mümkün değildir. Zira dillerin ihtisas yönü vardır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in de nazil olduğu ortamın bütün fertleri tarafından aynı seviyede bilinmesi beklenemez. Sahabenin, Kur'an-ı Kerim'de bilmedikleri bazı lafızları Hz. Peygamber'e sormak suretiyle öğrenmeye çalıştıkları malumdur. Garibu'l-Kur'an olarak tanımlanan bu lafızlar, İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte birbirinden farklı dil ve kültürlerle; muhtelif örf, âdet, gelenek ve göreneklere sahip toplumların İslâm'ı kabul etmeleri sonucunda hayli çoğalmış olup İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında ciddi problemlere yol açmıştır. Hz. Peygamber'in öncülüğünde sahabe ve onların öğrencileri tâbiûnun, bu konu üzerinde önemle durarak Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasındaki bu büyük engeli ortadan kaldırmaya çalıştıkları görülmektedir. Başta İbn Abbas olmak üzere sahabenin, tâbiûnun ve diğer âlimlerin garibu'l-Kur'an hakkında çaba sarf ettikleri bilinmektedir.

Kur'an-ı Kerim, Allah Teâlâ tarafından, insanların anlaması için ilk muhataplarının diliyle vahyedilmiş mu'ciz bir kitaptır. Onun benzerini hiç kimse getirmeye muktedir değildir. Başka bir ifadeyle, bu ilahî mesajın muhtevası, insanların anlayacağı bir dille iletilmiştir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in indiriliş amacını bildiren pek çok âyet de vardır. Bütün bu ve benzeri hususlar, Kur'an-ı Kerim'i anlamanın ne kadar gerekli ve zorunlu olduğunu göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. İşte bu noktada Kur'an-ı Kerim'in lafızlarına, buldukları konuları dikkate alınmadan doğru mana

vermenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede garîbu'l-Kur'ân'ın da önemli bir yeri vardır.

Kur'ân-ı Kerim'de bir lafzın garîb olmasının müşterek, müradif, az bilinen, başka dillerden Arapçaya geçen lafız olması gibi bazı sebepleri vardır.¹ Başka bir ifadeyle lafzın Kureyş lehçesi dışında başka bir lehçeye ait olması, muarreb olması,² bazı lafızların İslâm'ın gelmesiyle birlikte lügat anlamı yanında dini bir ıstılah olarak yeni anlamlar kazanmış olması,³ lafzın sözlükte farklı, cümle içinde farklı bir anlam kazanmış olması⁴ gibi birtakım sebepleri vardır. Garîb lafızdan maksat ise, kulağı tırmalayıp hoş olmayan lafız değildir. Kur'ân-ı Kerim, tamamen bundan münezzehtir çünkü Kur'ân-ı Kerim, fesâhat ve belâgatte zirve noktada olan ilahî bir kitaptır.⁵

Genelde her müfessir, garîbu'l-Kur'ân konusunda diğer müfessirlerin yaptığı benzer izahların yanında, az veya çok muhtelif açıklamalarda bulunmuş ve onu çeşitli şekilde ve farklı oranda ele alıp değerlendirmiştir. Bu bağlamda garîbu'l-Kur'ân konusuna önemli ölçüde yer veren müfessirlerden birisinin de Kurtubî (ö. 671/1273) olduğu söylenebilir. Kurtubî, Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması hakkında pek çok müfessir gibi Kur'ân lafızları üzerinde önemle durur, bu çerçevede garîbu'l-Kur'ân'ı titizlikle ele alıp onunla ilgili yeterli derecede bilgi vermeye gayret eder. Bu konuda onun görüşü özetle şöyledir: Garîbu'l-Kur'ân, Arap dili dairesinde ele alınmalı ve ona göre değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'de, Arap toplumlarının kullandıkları lehçe farkından kaynaklanan kelimeler vardır. Arap olmayan çeşitli toplumlara ait özel isimler dışında Kur'ân-ı Kerim'de Arapça olmayan herhangi bir lafız yoktur.⁶ Zira Kur'ân Arap lisanıyla indirilmiştir.

¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Tefsîrü'l-müşkil min garîbi'l-Kurân*, Thk. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî, (Beyrût: Dârü'n-nûri'l-İslâmî, 1988), 53-54; Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2013), 402; Halid Abdürrahmân el-Akk, *Uşûlü't-Tefsîr ve Kavâ'iduhü*, (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1986), 151.

² Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 178-181 ve 405-407.

³ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 579.

⁴ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 182-183.

⁵ Kaysî, *el-'Umdetu fi Garîbi'l-Kurân*, Thk. Yusuf Abdürrahmân el-Mar'aşlî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 15.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-âhkâmi'l-Kurân*, Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1: 110.

1. Kur'ân'ı Anlamada Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri

1. 1. Garîbu'l-Kur'ân'ın Tanımı

“Garîb (غريب)” lafzı, garâbet masterından “feîl (فعل)” vezninde⁷ sıfatı müşebbehe olup,⁸ sözlükte, anlamı kapalı olan, anlaşılması kolay olmayan söz, vatanından uzakta olan yabancı, içinde yaşadığı toplumdan olmayan, kimsesiz insan,⁹ tek ve nadir olan, meçhul, mübhem ve muğlak olan söz¹⁰ manalarına gelir. İstilahta ise, çeşitli ilimlerde farklı manalar ifade eder. Arap edebiyatında manası açık olmayan, az kullanılan lafız¹¹ demektir. Yabancı olduğu ve pek kullanılmadığı için, sözlüklere müracaat edilmeden anlaşılmayan lafızlara da “garîb”¹² denilmiştir. Bu lafızlardaki garîblik, mana itibariyle kapalı ve anlaşılmaktan uzak oluşu sebebiyle fesâhatı ihlal eden veya az kullanıldığı için garîb olup fesâhatı ihlal etmeyen şekilde iki kısımda incelenebilir. Kur'ân-ı Kerim'deki garîb lafızlar, bu ikinci kısma girer. Zira Kur'ân-ı Kerim'deki lafızların garîbliği, onların manasındaki kapalılıktan değil,

⁷ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsûatu Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Thk. Refîk el-Acem v.dğr., (Beyrût: Mektebetu Lübnan Nâşîrûn, 1996), II: 1250.

⁸ Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, (Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1987), 169.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luga*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrût: Dârü'l-Fikir, 1979), 4: 420-421; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-' Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrût: Dârü'l-İlmi'l-Melâÿîn, 1990), I: 191-194; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 2009), 604-605; Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sîhâh*, (Beyrût: Dâiratü'l-Meâcim, 1986), 197; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sadr, ty), I: 639-640; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt, Dârü'l-Hidâye, ty), III: 480; Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, *el-Mu'cemu'l-Câmiu li-Ġarîbi Müfredâti'l- Qurân*, (Beyrût: Dârü'l-İlmi li'l-Melâÿîn, 1986), 8-9.

¹⁰ Ebü Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî, *el-Bârî fi'l-luga*, Thk. Hâşim et-Ta'ân, (Bağdâd, Mektebetü'n-Nahda -Beyrût: Dârü'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 1975), 301-310; Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muhtârü fi'l-luga*, Thk. Muhammed Hasan âl Yâsîn, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994), V: 73. İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luga*, 4: 420-421; İsfahânî, *el-Müfredât*, 604-605; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sûd, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), I: 697. Râzî, *Muhtârü's-Sîhâh*, 197; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I: 639-640.

¹¹ Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2: 1250.

¹² Râzî, *Muhtârü's-Sîhâh*, 197; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Thk. Muhammed Bâsîl Uyûn es-Sûd, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 163.

kabileler arasındaki lehçe farkından ve diğer dillerden Arapçaya geçen lafızlardan ileri gelmiştir.¹³

“Garabe anlamına gelen her lafız uzaklığı, bu lafız eğer bir kelimeye izafe edilirse kapalı ve zihne yakın olmayan manayı ifade eder. Garabe maddesi, Kur'ân'da 13 sayıyı bulan çeşitli sigarlarla toplam 19 defa geçmiştir. Garîb anlamını ifade eden garîb lafzı, Kur'ân'da yer almaz fakat Araplarda şüyû' bulmuş ve kullanılmıştır.”¹⁴

“Kur'ân (كُرْآنٌ)” lafzı ise sözlükte, okumak anlamına gelen “kırâat” lafzıyla müteradif bir mastar olup ism-i mef'ûl (okunmuş) manasını taşır.¹⁵ Hz. Musa'ya indirilen kitaba Tevrat ve Hz. İsa'ya indirilen kitaba İncil denildiği gibi Kur'ân lafzı, Hz. Peygamber'e indirilen kitaba tahsis edilmiş bir özel isim olmuştur.¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'e bu ismin verilme sebebi, onun sûreleri bir araya getirip, onları birbirine eklemesinden olabilir. Çünkü Kur'ân'da, “Onu cem'etmek (bir arada toplamak) ve Kur'ân haline getirmek Bize düşer” (Kıyame 75/17) buyurulmuştur.¹⁷ Kur'ân isminin, Kur'ân-ı Kerim'den başka hiçbir kitaba verilemeyeceği¹⁸ belirtilmiştir. İstılahta ise “Kur'ân, Allah Teâlâ tarafından Hz. Cebrail vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, Mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldıkları Arapça mu'ciz bir kelâmdır.”¹⁹ Ayrıca Kur'ân, doğal olarak malum bir ortamda, muayyen bir zamanda ve mahdut bir mekânda indirilmiştir. Binaenaleyh “Kur'ân, tarihin belli bir döneminde, o dönemin somut tarihi ve

¹³ Kaysî, el-'Umdetu fi Ğarîbi'l- Ğurân, 15; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kurân mine'l-garîb*, Thk. Semîru'l-Meczûb, (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 21; Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 406; Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsûatu Keşşâfû İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, II: 1250-1251; İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Ata b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 22, (1978): 17.

¹⁴ Kaysî, el-'Umdetu fi Ğarîbi'l- Ğurân, 13-14.

¹⁵ Muhammed Abdülazîm Muhammed Abdulazîm ez- Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1995), I: 15-16.

¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 668-669; Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, Thk. Abdulalî Abdulhamid Hâmid, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 172, (I: 345-346).

¹⁷ Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Ğurân*, Thk.

Muhammed Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 1: 1-3; Bk. Kaysî, *el-'Umdetu fi Ğarîbi'l- Ğurân*, 277.

¹⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ğurân* I: 1, 18.

¹⁹ Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I: 10, 11, 21; Abdulhamit Birışık, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay, 2002), XXII: 383.

toplumsal gerçekliklerine atıfta bulunan mesajlar bütünü şeklinde Arap dilinde, ezeli-ebedi bir zatın sözü olarak insanlara indirilmiş bir mesajdır”²⁰ denilebilir.

Sonuçta, “garîb” ve “Kur’ân” lafızlarının terkihiyle meydana gelen “garîbu’l-Kur’ân”, “Kur’ân-ı Kerim’deki üstü kapalı, anlaşılması güç, muhtelif Arap lehçelerine ait ve muarreb lafızlara verilen bir isimdir” diye tanımlanabilir. Elhasıl garîbu’l-Kur’ân’ın birden fazla anlamı olan ya da az kullanılması sebebiyle tefsiri ve te’vîli kolayca anlaşılmayan, ancak dil konusunda âlim olanların vâkif olabilecekleri, sıradan insanların ise kolayca bilemeyecekleri lafızları konu edindiği söylenebilir.²¹

1. 2. Garîbu’l-Kur’ân’ın Konusu

Garîbu’l-Kur’ân, Kur’ân-ı Kerim’in herkes tarafından bilinmeyen lafızlarını konu edinir. Kur’ân-ı Kerim, Arap toplumları anlasın diye Arapça olarak indirilmiş ve anlaşılır bir kitap kılınmıştır. Onda, Kureyş lehçesi dışındaki Arap lehçelerinden ve diğer dillerden Arapçaya geçip muarreb kabul edilen,²² ayrıca az kullanılması sebebiyle manası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar vardır.²³ Bu lafızlar, birçok müfessir tarafından garîb/yabancı lafızlar²⁴ olarak değerlendirilmiştir. Arap dilinin çok geniş olması nedeniyle büyük âlimlerin dahi bilemeyecekleri lafızlar vardır. Uzeyzî’nin (ö. 330/941), “Arap dilinin kapsamı çok geniştir, herkesin her lafzı bilmesi zordur”,²⁵ Şâfiî’nin de (ö. 204/820), “dile ancak peygamberler tam vakif olabilir”²⁶ şeklindeki açıklamaları, Kur’ân’da garîb lafızların bulunmasının normal olduğunu göstermektedir. İşte bu lafızların açıklanmasına “Garîbu’l-Kur’ân’ın Tefsiri”, bu lafızların tefsiriyle ilgilenen

²⁰ Turan Koç, “Kur’ân Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi”, *Kur’ân ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Van, 17-18 Mayıs 2001), 19-30.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1940), 42; Râfiî, *Târîhu âdâbi’l-Arab*, 405; Akk, *Usûlü’t-Tefsîr*, 150.

²² Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kurân*, Thk. Şu’ayb el-Arnaût, (Beyrût: Müessetü’r-Risâleti Nâşirün, 2008), 239; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Mühezzeb fî mâ vaқаğa fi’l-Kur’ân mine’l-muarreb*, Thk. er-Râcî el-Hâşimî et-Tihâmî, (Matbaatu Fedâle, ts.), 57-59; Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul, M.Ü.İ.F.V. Yay., 1991), 159.

²³ Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 59.

²⁴ Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 58-59; Eren, A. Cüneyt, “Kur’ân Metninin Dil Özellikleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 59, (2014), 143.

²⁵ Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 59.

²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 42; Süyûtî, *el-İtkân*, 288.

ilim dalına “Garîbu'l-Kur'ân İlmi”, bu lafızları bir araya toplayan ve anlamlarını açıklayan tefsir kitaplarına da “Garîbu'l-Kur'ân Tefsirleri” adı verilmiştir.²⁷ Böylece Kur'ân-ı Kerim'de herkes tarafından anlaşılması güç ve az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen lafızların açıklanması, garîbü'l-Kur'ân'ın konusunu teşkil etmektedir.²⁸

1. 3. Garîbu'l-Kur'ân'ın Önemi

Garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerim'in herkes tarafından bilinmeyen lafızlarını ele alıp onlarla ilgilenmesinden dolayı önem kazanmıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kur'ân'ın i'râbını (yani lafızlarının manasını bilmeye gayret) ediniz ve onun garîblerini araştırınız.”²⁹ İbn Ömer'den de (ö. 73/692) şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: “Kim Kur'ân'ı i'râb ederek (anlayarak) okursa her harfine ona yirmi sevap, kim i'râb etmeden (onun anlamını bilmeden) okursa ona da on sevap vardır.”³⁰ Bu hadisin metninde geçen i'râb kelimesi, lafızların manasını bilmek şeklinde açıklanmıştır.³¹

İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-688) talebesi Mücahid de (ö. 104/721), “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin Arap dilini bilmeden Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir”³² demiş ve böylece garîbu'l-Kur'ân'ı öğrenmenin önemine dikkat çekmiştir. Malik b. Enes de (ö. 179/795), “Arap dilini bilmeyenin Allah'ın kitabını tefsir ettiği bilgisi bana ulaşırsa mutlaka onu cezalandırırım”³³ ifadesiyle garîbu'l-Kur'ân konusunda Arap dilini bilmediği halde açıklamada bulunmanın ceza gerektirecek kadar

²⁷ Sadreddin Gümüş, “Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, (1987-1988), 11.

²⁸ İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mucemü ulûmi'l-Kurân*, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2001), 197.

²⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Mu'sannef*, Thk. Muhammed Avvâme, (Cidde: Dârü'l-Kible, 2006), XV: 431-432; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsne'd*, Thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn, 1987), XI: 436; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, III: 546; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî, *el-Muhârrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Thk. er-Rehhâle el-Faruk v.dğr., (Beyrût: Dârü'l-Hayr, 2007), I: 20; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr., (Beyrût: Dârü'l-Maârif, 1990), II: 86; Suyûtî, *el-İtkân*, 239.

³⁰ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, III: 548-549, Suyûtî, *el-İtkân*, 239.

³¹ Kayşî, *el-'Umdetu fî Garîbi'l-Kurân*, 15; Suyûtî, *el-İtkân*, 239.

³² Zerkeşî, *el-Burhân*, I: 396, II: 302; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kurân*, (Kâhire, Mektebetü Vehbe, ty), 322; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kâhire, Dârü'l-Hadîs, 2012), I: 232.

³³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, III: 543; Zerkeşî, *el-Burhân*, I: 396; Cerrahoglu, İsmail, “Garîbü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), XIII: 379-380.

ağır bir sorumluluk taşıdığını belirtmiştir. Zerkeşî ise, (ö. 794/1392), garîbu'l-Kur'ân'ı bilmeyen birisinin, Allah'ın kitabı hakkında konuşmasının uygun olmayacağını ve müfessirin bu konuyu bilmesinin zaruri olduğunu³⁴ söylemiştir. Bunların yanı sıra kaynaklarda, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında özellikle garîbu'l-Kur'ân ilminin de zikredildiği³⁵ görülmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen bu konuda şöyle demiştir: “Bu ilim, Kur'ân-ı Mübîn'in garîb nâmiyle anılan bazı lâfızlarının manalarını bilmeye hizmet eder. Şöyle ki: Kur'ân-ı Kerîm'in bazı lafızları ve terkîbleri vardır ki, bunlar fusahây-ı Arabın edebî eserlerinde müsta'mel ise de halk arasında şayi' değildir. Bu cihetle garip adını alan bu lafızların ve terkiplerin manalarını bilmek müfessirler için pek lâzımdır.”³⁶

Garîbu'l-Kur'ân'la ilgili olarak sayılamayacak kadar yazılan eserlerin çokluğu da, onun ne derece önemli ve gerekli bir ilim olduğunu göstermektedir.

Sonuçta denilebilir ki, Kur'ân-ı Kerîm'in garîb lafızlarını bilmeden Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamak mümkün değildir. Bu ilim, Kur'ân-ı Kerîm'in garîb lafızlarını anahtar gibi açar, onları açıklar ve tefsir eder. Kur'ân-ı Kerîm'den, hükümlerin çıkarılması ve anlaşılmasında âlimlere ve araştırmacılara yardımcı olur. Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümlerle irtibatlı garîb lafızların manalarının bilgisini verir. Bununla birlikte garîb lafızların anlamını öğrenmeye çalışan kişiyi, Arap kelâmıyla temasa geçmesini sağlayarak onlara bağlar; çeşitli lafızları kullanmada Arapların örf, adet, gelenek ve göreneklerini öğretir ve onların takip ettikleri yolları ve hayat tarzlarını gösterir.

1. 4. Garîbu'l-Kur'ân'ın Gayesi

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'i apaçık Arap diliyle indirmiştir. Bununla beraber sahabenin bir kısmı, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarının manasını bildikleri halde, onların bir kısmı, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı lafızların manalarını bilmediklerini açıkça söylemişlerdir.³⁷ Bu durum, tâbiûn zamanında ve sonraki dönemlerde gittikçe artmış, bu nedenle garîbu'l-Kur'ân ilmine büyük

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I: 396.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, Thk. Muhammed Salim Haşim, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), I: 12; Suyûtî, *el-İtkân*, 240, 768-769; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I: 232.

³⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), I: 1, 119.

³⁷ Ferâhî; Hz. Ebubekir, Hz. Ömer gibi sahabenin Kur'ân lafızlarının bazılarını bilmediklerine dair haberlere karşı çıkmıştır (Bk. *Müfredâtü'l-Kur'ân*, 110).

ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca cevap vermek için de garîbu'l-Kur'ân ilmi ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh garîbu'l-Kur'ân ilminin gayesi, Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması hususunda Kur'ân'ın lafızlarını murâd-ı ilâhiyi gözeterek asıl manaları dışında farklı anlama gelmeyecek şekilde açıklamak, insanları yanlış anlayışlardan ve şüphelerden kurtarmaktır.³⁸

1. 5. Garîbu'l-Kur'ân İlminin Gelişmesi

Kur'ân-ı Kerim'deki garîb lafızların manalarının tespitine sahabe döneminde Arap şiirine başvurularak başlanmıştır. İbn Abbas, Arap şiiri hakkındakiengin bilgisi sayesinde Arap şiiriyle istişhad faaliyetinin öncüsü kabul edilmiştir. Zira, Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685), İbn Abbas'a Kur'ân-ı Kerim'de geçen anlaşılması güç iki yüz kadar lafzı sormuş, İbn Abbas da, her bir lafız hakkında Arap şiirinden getirdiği delillerle bu sorulara cevaplar vermiştir. Bu cevapları ihtiva eden ve "Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak" adı verilen bir eserin ortaya çıktığı bilinmektedir.³⁹ Süyûtî de (ö. 911/1505), "*el-İtkân*" adlı eserinde, garîbu'l-Kur'ân konusuna genişçe yer vermiştir. İbn Abbâs'tan rivayet edilen yedi yüz kadar Kur'ân-ı Kerim lafzını müradif lafızlarla açıklamalarını nakletmiş, Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) İbn Abbâs'tan rivayet ettiği yedi yüz kadar, Dahhâk'ın (ö. 105/723) yine İbn Abbâs'tan rivayet ettiği iki yüze yakın lafzın izahını zikrederek bu konuda adeta küçük bir risale hazırlamıştır.⁴⁰

Hicrî ikinci asırdan itibaren yazılmaya başlanan ve ilk kitaplardan pek azı günümüze ulaşabilen garîbu'l-Kur'ân türündeki eserlerin te'lifi, İslâm coğrafyasının genişleyip Arap olmayan kavimlerin de Müslümanlığı kabul

³⁸ Abdulhamid el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kurân*, Thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî, (Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 112.

³⁹ Ömer Acar, Arab Dilinde *Ta'rib Olgusu Açısından Garîbu'l-Kur'ân* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007), 269; Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak isimli kitap, 250 kelimeyi konu edinmiş vaziyette, "Garîbu'l-Kur'ân fi Şi'r'i'l-Arabî -Suâlât Nâfi' b. el-Ezrak ilâ Abdillâh b. Abbas" olarak Muhammed Abdurrahim ve Ahmed Nasrullah'ın tahkikiyle, 1. Baskısı, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrût: 1993'te yapılmıştır. Daha önce M. Fuâd Abdalbâki de, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1950 senesinde, "Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak li-İbni Abbâs" olarak, "Mu'cemu Ğarîbi'l-Kur'ân Mustehrecan min Şahîhi'l-Buĥârî" adlı eserle birlikte (s. 233-291'de) yayınlamıştır. Salâhuddin el-Müneccid ise, tahkik etmek suretiyle, İsmail b. Amr el-Mukri', o da Abdullah b. el-Huseyin b. Hasnûn el-Mukri'den İbn Abbâs'a isnad edilen "Kitâbü'l-Luġâti fi'l-Kur'ân min Evvelihî ilâ Âĥirihî" adlı kitabı Matbaatu'r-Risâle'de 1946 yılında yayınlamıştır.

⁴⁰ Aydın, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 116-133; Ayrıca Garîbu'l-Kur'ân ile ilgili olarak Süyûtî, *el-İtkân* adlı eserinin 16. bölümünde (s. 239-281) "Fi Ma'rifeti Ğarîbihî", 17. bölümünde de (s. 282-287) "Fi Mâ Veka'a Fihî bi Ğayri Lüġâti'l-Hicâz", 38. bölümünde ise (s. 288-300) "Fî Mâ Veka'a Fihî Bi Ğayri Lüġâti'l-'Arab" konu başlıklarını kullanmıştır; Râfiû, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, s. 405-406.

etmesine paralel olarak daha da önem kazanmış ve te'lif sayıları giderek artış göstermiştir.⁴¹ Suyûtî, bu alanda eser yazarlardan Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Ebû Ömer ez-Zâhid (ö. 345/957) ve İbn Düreyd'i (ö. 321/933) zikrettikten sonra, bu konuda yazılan en meşhur kitabın, Uzeyzî'ye ait olduğunu söyler. Akabinde de Râğib el-İsfehânî'nin (ö. 343/954) "el-Müfredât" adlı eserini, garîbu'l-Kur'ân konusunda yazılan kitapların en değerlisi ve en rağbet göreni⁴² olarak takdim eder. el-Müfredât'ın bu kadar takdir görmesinin en önemli sebebi, Kur'ân-ı Kerim kavramlarını büyük bir vukûfiyet ve titizlikle ele alması, kesin yargı ve hükümlere yer vermemesi, kullandığı üslup ve ifade tarzının yerinde olması⁴³ gibi hususlar gösterilebilir.

Kur'ân-ı Kerim lafızlarının anlamlarıyla ilgili olarak te'lif edilen ilk eserler, *Meâni'l-Kur'ân* diye adlandırılmıştır. Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822), Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) gibi âlimler, *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerin; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve l'rabuhû* adlı eserin,⁴⁴ Ebû Ca'fer en-Nahhâs de (ö. 338 h.), *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eserin müellifleridirler.

Kur'ân-ı Kerim'deki lafızların garîb olup olmaması izâfîdir. Birinin bilmediği bir lafzı bir başkası rahatlıkla bilebilir.⁴⁵ Çünkü bu dile hâkimiyetle ilgili bir meseledir.⁴⁶ Mesela İbn Abbâs, kuyu başında iki köylüyü tartışıp biri diğerine, "ene fetartuha (أنا فطرتها)",⁴⁷ yani "ibtede'tuha (ابتدأتها)" lafzını işitinceye kadar, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "fâtır (فَاطِر)" lafzının anlamını bilmediğini⁴⁸ söylemiştir. Öyleyse bir kimsenin kendi ana diliyle yazılmış olan eserlerde bile bazı kelimelerin anlamını bilemeyebileceğini söylemek mümkündür. Zira bazı eserleri ancak mütehasısları anlayabilir. Bu durum yalnız Arapçaya mahsus olmayıp bütün diller için söz konusudur. Bununla birlikte bir eseri anlayabilmek için dilbilgisi kurallarının yanı sıra özel bir zekâ ve kabiliyet de gereklidir. Kur'ân-ı Kerim'in karşısında Araplar da aynı

⁴¹ *Tefsîr Usûlü*, 159-163; Cerrahoğlu, "Garîbu'l-Kur'ân", 13: 380.

⁴² Suyûtî, *el-İtkân*, s. 239.

⁴³ Mehmet Yolcu, "Râğib el-İsfehânî ve el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'ı", *Hikmet Yurdu*, 1/1, (Ocak 2008), 128.

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 239; Bk. Ferâhî, *Müfredâtü'l- Kur'ân*, 47.

⁴⁵ Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfû İstîlâhâtü'l-fünûn ve'l-Ğulûm*, 2: 1251.

⁴⁶ Aḥmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, (Kâhire, Müessesetü Hindâvî, 2012), 218.

⁴⁷ "Kuyuyu ilk ben açtım" demektir.

⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrirü'l-Vecîz*, 1: 33; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 368; Suyûtî, *el-İtkân*, 239; Muhyidin Muhammed b. Süleyman el-Kafiyecî, (ö. 879), *et-Teyisr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, (Kahire, Mektebetü'l-Kudsî, 1997), 43.

durumdadırlar. Birçok âyetin manası ve maksadı açık olduğu halde, Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapçayı konuşanların hepsi âyetleri anlama konusunda birbirleriyle aynı seviyede değildirlar. Çünkü onlar da anlayış, aklın tekâmülü ve düşünce bakımından birbirlerinden farklıdırlar.⁴⁹ Bu nedenle Arap dilini bilenler için bile manası kapalı olan âyetlerin tefsirine ihtiyaç vardır. Arapçayı iyi bilenlerin dahi tefsire ihtiyaçları olduğu içindir ki ilk tefsirler Arapça olarak yazılmıştır. Bu vazifeyi ilk ifa eden de Hz. Peygamber olmuş ve ümmetine de tefsir yapmalarını emretmiştir.⁵⁰

2. Kurtubî'nin Garîbu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

2. 1. Kurtubî'ye Göre Garîbu'l-Kur'ân

Kurtubî, garîbu'l-Kur'ân'ı, Arap dili çerçevesinde değerlendirir. “el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'ân” adlı tefsirinin mukaddimesinde, “Kur'ân'da Arap dilinden başka kelimeler var mıdır, yok mudur?”⁵¹ diye bir başlık açar. Bu başlık altında, garîbu'l-Kur'ân'a dair görüşünü özetle beyan eder. Kurtubî, Kur'ân-ı Kerim'de, Arapların anlatım üslûbuna uygun dizilmemiş söz dizisinin yer almadığını, bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de İsrâîl, Cibrîl, İmrân, Nûh ve Lût gibi Arap diliyle konuşmayanlara ait özel isimlerin bulunduğunu, bu hususta imamlar arasında görüş ayrılığının söz konusu olmadığını⁵² söyler. Böylece Kur'ân-ı Kerim'de, Arapça dışında herhangi bir lafzın yer almadığı görüşünü tefsirinin başında adeta ilan eder. Hatta tefsirinin bir yerinde, Arapçayı konuşmayanlara ait bazı özel isimleri, Arapça kalıplarla açıklamaya çalıştığı görülebilir.⁵³ Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân-ı Kerim'de, tek tek özel isimlerin dışında Arapça olmayan bazı lafızların yer alıp almadığı hakkında âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerim'de garîb/yabancı lafızların varlığı konusunda ileri sürülen görüşleri Kurtubî'ye göre şöyle sıralamak mümkündür:

a) Kur'ân-ı Kerim'de farklı toplumlara ait özel isimler haricinde Arapça dışında bir dile mensup herhangi bir lafız yoktur.⁵⁴

b) Kur'ân-ı Kerim'de, az da olsa Arapça dışındaki dillere ait lafızlar vardır.⁵⁵

⁴⁹ Aḥmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 216.

⁵⁰ H. Mehmet Soysaldı, “Kur'ân Tefsirinde Hz. Peygamber'in Yeri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (1998), 267-268.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmî'l-Ḳurân*, I: 110.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmî'l-Ḳurân*, I: 110.

⁵³ Bk. Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmî'l-Ḳurân*, II: 416.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmî'l-Ḳurân*, I: 110.

c) Kur'ân-ı Kerim'de muarreb, yani aslı Arapça olmayıp sonradan Arapçalaştırılmış bazı lafızlar yer almıştır.⁵⁶

d) Kur'ân-ı Kerim'de Arap toplumlarıyla diğer toplumlar arasında müşterek olarak kullanılan bazı lafızlar mevcuttur.⁵⁷

Burada, müfessirler tarafından hangi lafzın garîbu'l-Kur'ân olarak değerlendirildiği ve bu kapsama nasıl alındığı hakkında ileri sürülen gerekçelerin önemli rol oynadığı söylenebilir.

Kurtubî, söz konusu bu dört görüş üzerinde tefsirinin mukaddimesinde önemle durur. Bu görüşlerle ilgili bilgi vermeye çalışırken kabul etmediklerini tefsirinin muhtelif yerlerinde de eleştirir. Bahsedilen bu görüşlerden birincisini tercih ettiği görülür. Şöyle ki:

Birinci görüş, Kurtubî'nin de benimseyip paylaştığı Kadı Ebû Bekr b. et-Tayyib (ö. 403/1013), Taberî (ö. 310/923) ve başkalarının Kur'ân-ı Kerim'de farklı toplumlara ait özel isimler dışında Arapça olmayan lafızların bulunmadığı görüşüdür. Bu âlimlere göre, Kur'ân-ı Kerim apaçık Arapçadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de bulunup da diğer dillere nispet edilen bazı lafızların aslında değişik dillerde kullanılan ve söyleyişi birbirine benzeyen lafızlardan başkası değildir. Bu lafızlar Araplar, Farslar, Habeşliler ve diğerleri tarafından müşterek olarak kullanılmıştır.⁵⁸

Kurtubî'nin bu birinci görüşü benimsemesinin sebebi, evleviyetle delil olarak ileri sürülen âyetlerin yanı sıra Bakara suresinin 31. âyetinin tefsirinde verdiği bilgilerde görülebilir. O, özetle şöyle demektedir:

İlk olarak kimin Arapça konuştuğu hakkında farklı görüşler vardır. Bu görüşlerin belli başlıları şunlardır: a) Arapça ve Süryanice yazıyı ve bütün yazıları ilk ortaya koyan ve bütün dilleri ilk konuşan kimse, Hz. Âdem'dir. b) Arapçayı ilk konuşan kişi, Hz. Cebraîl'dir. Hz. Nuh'a Arapçayı o öğretmiştir. Hz. Nuh da bunu oğlu Sam'a öğretmiştir. c) Açık seçik Arapçayı ilk konuşma imkânı verilen kişi, Hz. İsmail'dir. d) Arapçayı ilk konuşanın, Kahtan oğlu Ya'rub olduğu rivayet edilmiştir. Başka rivayetler de vardır."⁵⁹ Kurtubî, bunu

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, I: 110-111.

⁵⁶ İbn Atiyye, *el-Muharriru'l-Vecîz*, I: 42-43; Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, I: 111.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, I: 110; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdülmühsin et-Türkî, (Kahire, Dâru Hicr, 2001), I: 15; Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I: 289-290.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, I: 110; Taberî, *Câmi'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, I: 15; Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I: 289-290.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Kur'ân*, I: 423.

dedikten sonra kendi görüşünü şu şekilde belirtir:

“Doğru görüş, insanlar arasında bütün dilleri ilk konuşan kişinin, Hz. Âdem olduğudur. Kur'ân-ı Kerim de buna şahitlik etmektedir. Nitekim Allah Teâlâ: “Âdem'e bütün isimleri öğretti” (Bakara 2/31) diye buyurmuştur. Bütün diller ise isimlerden ibarettir. Dolayısıyla bu diller, 'isimler' tabirinin kapsamına girmektedir. Sünnet'teki rivayetler de bunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Tencere ve küçük kaba varıncaya kadar (Allah Teâlâ) Hz. Âdem'e bütün isimleri öğretmiştir.”⁶⁰ Başkalarının kaydettikleri diğer rivayetlerden, Hz. İbrahim'in soyundan ilk Arapça konuşanın Hz. İsmail olduğu kastedilmiş olabilir. Aynı şekilde eğer bunun dışındaki diğer rivayetler sahih ise, bu da sözü geçen o kimsenin, kabilesi arasında ilk Arapça konuşan kişi olduğu şeklinde yorumlanır. Bunun delili, belirttiğimiz bu gerekçelerdir. Melekler arasında da aynı şekilde Hz. Cebrail, Arapça konuşan ilk melektir. Allah Teâlâ, Arapçayı Hz. Âdem'e veya Hz. Cebrail'e öğrettikten sonra Hz. Cebrail onu Hz. Nuh'a öğretmiştir.”⁶¹

Kurtubî'nin, bu açıklamasında, Arapçayı ilk konuşan kişinin Hz. Âdem olduğu kanaati üzerinde durmaya çalıştığı görülür. Hz. Âdem'in Arapçayı ve diğer dilleri konuşuyor olması sebebiyle Arap dilinin kelimeleri diğer dillere geçmiş olabilir. Buna binaen, Kur'ân-ı Kerim'de Arapça dışında başka dillere ait hiçbir lafız yoktur. Bu dillerde kullanılan lafızlar, Arapçada var ise de bu, onların başka toplumlarla ortak olarak kullanmış oldukları lafızlardır.

İkinci görüşe göre ise, Kur'ân-ı Kerim'de az da olsa başka dillere ait lafızlar vardır. Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde bazı âlimlerin de Kur'ân'da Arapça olmayan lafızların bulunduğu görüşüne sahip olduklarını belirtir. Bu âlimlere göre bu lafızlar, çok az olduğu için ne Kur'ân-ı Kerim'i apaçık bir Arapça olmaktan, ne de Hz. Peygamber'i kendi kavminin diliyle konuşan bir kimse olmaktan çıkarır.⁶² Mesela, Kur'ân-ı Kerim'de geçen “mişkât (مِشْكَاة)” lafzı, “kandilin konulduğu duvar içerisindeki oyuk” demektir. “Nâşie (نَاشِيَةٌ)” lafzı, “geceleyin kalkmak” anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın, “yu'tikum kifleyni (يُؤْتِكُمْ كَيْفَ لَيْنٍ)” buyruğu, “size iki kat (كَيْفَ لَيْنٍ) verir” anlamındadır. “Ferret min kasvara (فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ)” “Aslandan ürküp kaçan” buyruğundaki “aslan” anlamına gelen “kasvara (قَسْوَرَةٍ)” gibi bütün bu lafızlar

⁶⁰ Bk. Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-meşûr*, Thk. Abdullah b. Mühsin et-Türkî, (Kahire, Merkezu Hicr, 2003), I: 263-266..

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi li-a'hkâmî'l-Çurân*, I: 423.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi li-a'hkâmî'l-Çurân*, I: 110

Habeşçedir.⁶³ “Gassak (عَسَاك)”, Türkçede kokuşmuş ve soğuk manasındadır. “Kıstas (الْقِسْطَاس)”, Rûmcada “mîzân, terazi” anlamını ifade eder. “Siccîl (سِجِّيل)”, Farsçada “taşlı çamur” anlamındadır. “Tûr (الطُّور)”, “dağ”, “Yemm (الْيَمِّ)” ise “deniz” anlamını taşımaktadır. Bu iki lafız da Süryanicedir. “Tennûr (التَّنُّور)” lafzı da Acemcede yeryüzü anlamına gelir⁶⁴ denilmiştir.

Bu ikinci görüşe göre Kur’ân-ı Kerim’de az olmakla birlikte Arapça dışında başka dillere ait bazı lafızlar vardır ancak bu lafızlar, az olduğundan dolayı Kur’ân-ı Kerim’i apaçık Arapça olmaktan ve Hz. Peygamber’i Arapça konuşan bir peygamber olmaktan çıkarmaz. Çünkü bu durum, istisnasız bütün diller için söz konusudur. Ancak Kurtubî, özellikle Kur’ân-ı Kerim’in ilgili âyetlerine ve Şâfiî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ubeyde Ma’mur b. el-Musennâ ve İbn Fâris’in (ö. 395/1004) içinde bulunduğu bazı âlimlerin görüşüne⁶⁵ istinaden “Kur’ân-ı Kerim’de, Arapça olmayan lafız yoktur”⁶⁶ diyerek bu görüşü reddeder. Söz konusu kelimelerin Arapça olduğunu değerlendirir.

Üçüncü görüşe gelince Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde, Kur’ân-ı Kerim’de muarreb, yani aslı Arapça olmayıp sonradan Arapçalaştırılmış bazı lafızlar vardır diyen İbn Atiyye’nin şu ifadesine yer verir: “Bütün bu (ikinci görüşte bahsedilen) lafızların gerçek durumu şudur: Bunlar asıl itibariyle Arapça değildir. Fakat Araplar bu lafızları kullanmış ve Arapçalaştırmışlardır. O bakımdan bu lafızlar, Arapçadır. Kur’ân-ı Kerim’in kendi dilleriyle nazil olduğu Arab-ı aribenin/halis Arapların ticaretlerle; Kureyşlilerin Şam ve Yemen tarafına, Musafir b. Ebû Amr’ın Şam’a, Ömer b. el-Hattâb, Amr b. el-Âs ve Umare b. el-Velid’in Habeşistan’a yaptıkları yolculuklarda görüldüğü gibi, diğer dillerden bazı kelimelerin Arapçaya geçtiği söz konusu olmuştur. Dil konusunda sözleri belge mahiyetinde olan el-A’şâ’nın Hire’ye yaptığı yolculuk ve oranın Hıristiyanlarıyla sohbeti de bu türdendir. İşte bütün bunlar aracılığıyla Arap diline Arapça olmayan birtakım lafızlar karışmıştır. Bu lafızların bir kısmının harfleri azaltılarak değiştirilmiş, Arapça olmayan lafızların ağır söylenişleri hafifletilmiş ve Araplar bu lafızları şiirlerinde, karışıklı konuşmalarında kullanmaya başlamışlar, nihayet bu kelimeler sahih Arapça lafızları gibi kullanılır ve bunlarla birtakım hususlar açıklanır olmuştur. İşte bu esnada Kur’ân-ı Kerim de bu gibi lafızları kullanmıştır. Bu

⁶³ Taberî, *Câmi’-l-beyân*, 1: 13-14.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Şurân*, I: 110-111.

⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 288; Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 57-59; Şâfiî, *er-Risâle*, 41, 42, 47.

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Şurân*, VIII: 111; XIII: 266-267; XVIII: 429-430.

kelimeleri bilmeyen bir Arap, kendi dilindeki bir kelimeyi -ki bu muarreb de olmayabilir- bilmiyor demektir. Nitekim İbn Abbâs, “fâtır (فَاتِر)” lafzının ve benzeri bazı kelimelerin manasını bilmiyordu.”⁶⁷

Kurtubî, İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) bu görüşünü, muarreb olarak değerlendirilen kelimelerin, Arapların kullandıkları sözlerin vezinlerine uygun olmadığı için Arapça olamaz, diyenlere karşı verdiği cevapta eleştirir ve kabul etmez. Şöyle ki: “Arapların kullandıkları bütün vezinlerin tek tek tespit edildiğini kim söyleyebilir ki, bu tür lafızların bu vezinlere uymadıkları ileri sürülebilir? Kadı (Ebû Bekr b. et-Tayyib), Arap kelâmı vezinlerinin asıllarını araştırmış ve nahiv ilmi kaidelerince bu isimlerin Arap dilindeki vezinlere uygun olduğunu tespit etmiştir. Eğer Araplar, bu lafızları konuşmalarında kullanmamış ve bilmiyor olsalardı, Allah Teâlâ onlara bilmedikleri bir şeyle hitap etmiş olurdu ki bu muhaldir. O zaman Kur'ân apaçık bir Arapça olmazdı, Hz. Peygamber de kendi kavmine kendi dilleriyle hitap eden bir kimse olmazdı.”⁶⁸

Kurtubî'nin bu açıklamasında muarrebe karşı çıktığı ve “Kur'ân-ı Kerim, sadece Arapçadır” diyenlerin ileri sürmüş olduğu birinci görüşü kabul ettiği görülebilir. Kur'ân-ı Kerim'de, Arap olmayan kimselerin dilinden alınan Arapçalaştırılmaksızın bağımsız hiçbir lafzın bulunmadığını da belirtir.⁶⁹ Sonuç olarak Kurtubî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de özel isimlerin dışında Arapça olmayan hiçbir lafız yoktur. Bu görüşünü, bazı âyetlerin tefsirini yaparken de dile getirmiştir.⁷⁰

Dördüncü görüş Kur'ân-ı Kerim'de, Arap topluluklarıyla diğer toplumlar arasında ortak olarak kullanılmış bazı kelimelerin bulunduğunu kabul eden görüştür. Kurtubî, bu çerçevede tefsirinin mukaddimesinde, İbn Atiyye'nin şu beyanına yer verir: “Taberî'nin kabul ettiği, benzer lafızlar iki dilde de müşterek olarak kullanılan lafızlardır⁷¹ şeklindeki kanaati uzak bir ihtimaldir. Çünkü çoğunlukla rastlanılan, bu lafızlardan birisinin aslı teşkil etmesi, öbürünün ise ondan dallanıp budaklanması şeklindedir. Bununla

⁶⁷ İbn Atiyye, *el-Muharriru'l-Vecîz*, I: 42-43; Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, I: 111.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, I: 112.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, I: 111-112; Taberî, *Câmi'i'l-beyân*, II: 48; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Çurân*, I: 43; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsiru Garîbü'l-Çurân*, Thk. es-Syyid Ahmed Sakar, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 52; Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî, *Nüzhetü'l-Çulûb fi Tefsiri Garîbü'l-Çurâni'l-Azîz*, Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşîlî, Özel Baskı, Dârü'l-Marife, Katar, 2013, 315; Süyûtî, *el-Mühezzeb*, 113-114;

⁷⁰ Bk. Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, VIII: 111; XIII: 266-267; XVIII: 429-430.

⁷¹ Bk. Taberî, *Câmi'i'l-beyân*, I: 15.

birlikte biz, söyleyişler arasında uyumun az ve istisnaî olabileceğini de kabul ediyoruz.”⁷²

Kurtubî, İbn Atiyye'nin bu açıklamasını naklettikten sonra eleştirerek ona şöyle cevap verir: “Diğerlerine nazaran ancak birinci görüş daha doğrudur. İbn Atiyye'nin, Arapların kullandıkları bu lafızlar, başkalarının dilinde asıl ve Arapçaya da sonradan girmiştir sözü, bunun aksini iddia eden görüşe tercih edilecek değildir. Çünkü Arapların önce bu lafızları kendi aralarında kullanmış olma ihtimali de vardır. Eğer önce bu lafızları onlar kullanmış iseler, bu lafızlar Arapça demektir. Çünkü onların dillerindeki bu lafızların, ancak kabul ettikleri ve verdikleri mana ile kullanıldıkları aşikârdır. Başkalarının bazı lafızlarda Araplara muvafakat etmiş olmaları da uzak bir ihtimal değildir. Bu görüşü büyük imam Ebû Ubeyde dile getirmiştir.”⁷³ Sonuç olarak, bu izahından da anlaşılacağı gibi Kurtubî, “Kur’ân-ı Kerim’in lafızları, sadece Arapçadır” diyenlerin görüşünü benimseyip savunmaktadır.

2. 2. Kurtubî'nin Garîbu'l-Kur’ân Hakkında İleri Sürdüğü Deliller

Kurtubî, garîbu'l-Kur’ân bağlamında Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir lafzın bulunup bulunmadığı hakkında tefsirinde önemli açıklamalarda bulunur. Allah Teâlâ'nın, “Eğer Biz onu yabancı (dilden) bir Kur’ân yapsaydık muhakkak ki, “Âyetleri açıklanmalı değil miydi? Araba mensup (bir muhataba), Arapça olmayan (bir Kur’ân) mı? diyeceklerdi.” (Onlara) söyle: “O (Kur’ân) iman edenler için (mahz-ı) hidâyet ve şifâdır.” İman etmeyenlerin ise kulaklarında bir ağırlık vardır. O (Kur’ân) bunlara karşı bir körlüktür. (Sanki) onlar uzak bir yerden çağırılıyorlardır.” (Fussilet 41/44) buyruğunu tefsir ederken özellikle şu üç husus üzerinde durur:

1. Kur’ân-ı Kerim, Arap diliyle mucizedir. Eğer o, Arapça olmayan, yani Arapların anlamadığı bir dilde indirilseydi, muhakkak ki onlar, biz Arabız, Arapça olmayan dili anlamıyoruz diyeceklerdi. Böylece Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’in mucize oluşunun ortaya çıkması için onu Arapların diliyle indirmiş olduğunu bu âyetle açıklamış bulunmaktadır. Araplar hem nazım, hem nesir itibariyle söz söyleme türlerini insanlar arasında en iyi bilenler oldukları halde, Kur’ân-ı Kerim’e karşı çıkıp onun benzerini getirmekten âciz kaldıklarına göre bu, Kur’ân-ı Kerim’in Allah Teâlâ tarafından gönderilmiş olduğunun en açık delillerinden biridir. Eğer Arap olmayanların diliyle indirilmiş olsaydı, biz bu dili bilmiyoruz diyeceklerdi.⁷⁴

⁷² İbn Atiyye, *el-Muharriru'l-Vecîz*, I: 43; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Ḳurân*, I: 111.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Ḳurân*, I: 112.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Ḳurân*, XVIII: 429.

2. Kurtubî, birinci hususta yer alan bilgiye dayanarak Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olduğunu, Arap diliyle indirilmiş bulunduğunu, Arapça dışındaki bir dille gönderilmediğini söyler. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in başka bir dile tercüme edilmesi halinde, ona Kur'ân-ı Kerim denilmeyeceğini hatırlatır.⁷⁵

3. Kurtubî, Arap olan Hz. Peygamber'e Arapça olmayan bir Kur'ân ve Kur'ân'da Arapça olmayan lafızların bulunması konusunda şu bilgiyi verir: "Acemî (العجمي)" lafzı, ister fasih olsun ister fasih olmasın, Araplardan olmayan kimse anlamına gelir. "A'cemî (الأعجمي)" lafzı ise, Araplardan olsun veya olmasın, fasih konuşamayan kimse demektir. Buna göre, "a'cemî (الأعجمي)", fasih'in zitti olarak ifadeleri, sözleri açık seçik olmayan manasına gelir. Mesela, konuşmayan hayvana, "a'cem (أعجم)" denilir. "Gündüz namazı acmâ'dır (صلاة النهار عجماء)" ifadesi de buradan gelir. Yani gündüz namazında açıktan Kur'ân okunmaz. Dolayısıyla "a'cem (الأعجم)" lafzından yapılan ism-i mensub, "acem (العجم)" lafzına göre daha bir pekiştirmeli olur. Çünkü Araplardan olmayan "acemî (العجمي)" bir şahıs Arapçayı fasih olarak konuşabilir. Arap olan bir kimse de fasih olmayabilir. Binaenaleyh "a'cemî (الأعجمي)" şeklindeki nispet daha vurgulu bir ifade olur. Böylece mana, Arapça olmayan bir Kur'ân, Arap olan bir peygambere mi indiriliyor? demektir. Bu ise inkârî⁷⁶ bir sorudur."⁷⁷

Kurtubî, Said b. Cübeyr'den (ö. 94/713 -?-) gelen bir rivayette, Kureys'in "Kur'ân, hem Arapçayla hem Arap olmayanların diliyle indirilseydi olmaz mıydı?⁷⁸ Bu durumda Kur'ân'ın âyetlerinin bir kısmı Arapça, bir kısmı da Arapça dışındaki bir dilden olurdu" dediklerini, bunun üzerine bu âyetin nazil olduğunu söyler. Kurtubî, Said b. Cübeyr'in ayrıca şöyle dediğini belirtir: "Kur'ân'da çeşitli dillerden lafızlar indirilmiştir. Bunlardan birisi 'siccîl' lafzıdır. Bu lafız Farsçadır ve aslı 'seng-kîl' olup, çamur ve taş demektir.⁷⁹ 'Firdevs' lafzı ise Rûmcadır. 'Kistas' lafzı da böyledir."⁸⁰ Fakat yukarıda geçtiği gibi Kurtubî, bu ve benzeri lafızları, Arapça lafızlar olarak değerlendirir.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, XVIII: 429.

⁷⁶ İnkârî, inkâr manasındadır.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, XVIII: 429-430.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'l-beyân*, I: 14.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'l-beyân*, I: 14-15.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, XVIII: 430.

Kurtubî, “Ve muhakkak o (Kur’ân), sana ve senin kavmine büyük bir şereftir” (Zuhruf 43/44) âyetinin tefsirinde ise şunu beyan eder: “Kur’ân-ı Kerim hem senin için, hem de kavmin olan Kureyş için bir şereftir. Zira bu Kur’ân-ı Kerim, onların diliyle onlardan birisi üzerine inmiştir. Allah Teâlâ’nın: “Andolsun ki Biz size sizin için bir şan ve şeref kaynağı olan bir kitab indirdik” (Enbiyâ’ 21/10) buyruğu da buna benzemektedir. Kur’ân-ı Kerim, Kureyşin diliyle indi, ilk olarak onlara hitap etti. Bundan dolayı Kur’ân-ı Kerim’e inananlar, onların dilini öğrenmeye gerek gördüler, onlara muhtaç oldular. Çünkü başka dilleri konuşanlar, emir ve nehyin anlatıldığı Kur’ân-ı Kerim’deki bütün haberlerin ifade edildiği manayı kavrayabilmek için, onların dilini öğrenmeye ihtiyaç duydular. Böylece Kureyşliler, diğer dilleri konuşanlara göre daha şerefli kılındılar. Bundan dolayı bu dile de ‘Arapça’ denilmiştir.”⁸¹ Bununla birlikte Kurtubî, doğru görüşün şu olduğunu belirtir: “Kureyşten olsun başkalarından olsun, Kur’ân-ı Kerim’e gereğince uyup ona göre amel edenler için bir şeref kaynağıdır.”⁸² Ayrıca o, İbn Abbâs’tan, Hz. Peygamber’in bir seriyyeden veya bir gazadan döndüğünde Hz. Fatıma’yı çağırıp ona şöyle buyurduğunu zikreder: “Ey Fatıma! Nefsini Allah’tan satın almaya bak! Çünkü Allah’tan gelecek olana karşı benim sana hiçbir faydam olmaz.”⁸³

2. 3. Kurtubî’nin Garîbu’l-Kur’ân’ı Değerlendirme Yöntemi

Kurtubî’nin, Kur’ân-ı Kerim’in doğru anlaşılmasında önemli rol oynayan her müfessirin yaklaşım, yöntem ve tekniğini bilen bir âlim olarak Kur’ân-ı Kerim lafızlarını ve bu bağlamda garîbu’l-Kur’ân’ı açıklamaya çalıştığı görülmektedir. O, garîbu’l-Kur’ân’ı, Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetiyle izah etmeye çalışır, sahabe ve tabiînin görüşlerine genişçe yer verir, lügatlerden ve önceki âlimlerden de büyük ölçüde faydalanır.

Kurtubî, kendisinden önceki müfessirlerin özellikle garîbu’l-Kur’ân hakkındaki açıklamalarına yer verirken, kabul etmediği görüşleri mutedil bir şekilde eleştirir, orta yolu izleyerek Kur’ân-ı Kerim lafızlarını, dolayısıyla garîbu’l-Kur’ân’ı açıklama cihetine gider. Kur’ân-ı Kerim’in lafızlarına yanlış anlam verenleri, ileri sürdüğü delillerle ilmî üslup dâhilinde tenkit eder ve

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, XIX: 51-52.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, XIX: 53.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Şâhîh*, Thk. Mühibbüddin el-Hatib v.dğr. (Kahire, el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400/1980), “Vesâyâ”, 55/11; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Şâhîh*, (Riyad, Dâru Taybe, 2006), “İman”, 79/348; Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, XIX: 53.

doğru olan manayı ortaya koymaya çalışır. Anlaşılması güç lafızları da, şiir istişhadında bulunarak açıklığa kavuşturmaya özen gösterir. Bu husustaki örneklerden birkaç tanesini şöyle sıralayabiliriz:

a) Kurtubî, “Ve biz Seni hamdinle tesbih ve takdis edip dururken (وَنَحْنُ)
 ﴿تَسْبِيحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ﴾ (el-Bakara 2/30) buyruğunun, “Seni ta’zim eder, şanını yüceltir, Senin zikrini inkârcıların Sana nispet ettikleri, Sana yakışmayan şeylerden arındırarak yaparız” anlamında olduğunu söyler. Dahhâk ve başkalarından yaptığı nakilde ise bunun, “bizler Senin rızanı arayıp umarak, nefislerimizi Senin için arındırır ve temizleriz” anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca İbn Atiyye’nin zayıf gördüğü fakat kendisinin doğru kabul ettiği ve aralarında Katâde’nin de (ö. 117/735) yer aldığı bir topluluğun şöyle dediğini ifade eder: “Seni takdis ederiz (وَتُقَدِّسُ)” buyruğu “namaz kılarız” demektir. Buradaki takdisten maksat namazdır, çünkü namaz, hem ta’zimi hem takdisi, hem de tesbihi kapsar. Kurtubî, daha sonra Hz. Peygamber’in rükû ve sücûdunda, “O sübbûhtur, kuddüstür, meleklerin ve ruhun Rabbidir”⁸⁴ hadisini zikreder.⁸⁵

Kurtubî’nin dediğine göre “takdis (تقدیس)” lafzının kökü, Allah Teâlâ’nın şu buyruklarında olduğu gibi hangi kipe sokulursa sokulsun, manası “temizlemek ve arındırmak” ile ilgili olur: “Mukaddes arza giriniz” (el-Mâide 5/21), yani temiz kılınmış arza giriniz. “... Kuddüstür” (Haşr, 59/23), yani temiz olandır. “Muhakkak sen Tuvâ adındaki mukaddes vadidesin” (Tâhâ, 20/12). Beytü’l-Makdis’e de bu adın verilmiş sebebi, içi günahlardan takdis olunan, yani arındırılan bir mekân olduğu içindir. Kendisinden abdest alınıp temizlenen (çukur, kova vb.) yerlere de “kades (قَدَسٌ)” denilmiştir. “el-Kâdûs (القَادُوسُ)” (kova, su dolabı) gibi lafızlar da bu kökten gelmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Güçlü olanından zayıf olanının lehine (hakkının) alınmadığı bir ümmet, takdis olunmaz (veya olunmasın).”⁸⁶ Yani Allah Teâlâ, onu arındırmaz (veya arındırmasın). Buna göre “el-kuds”, herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu olmaksızın “temizlik, arılık” demektir. Kurtubî, buna şu şiiri şahit gösterir:

فأدركنه يأخذن بالساق والنسا *** كما شيرق الولدان ثوب المقدس

“(Kurtlar) ona (öküze) yetiştiler, bacağından ve baldırından

⁸⁴ Müslim, “Salât”, 42/487.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmi'l-Çurân*, I: 413-414.

⁸⁶ İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, Sadakat 15/17, 36/20.

yakaladılar. Tıpkı küçük çocukların mukaddes rahibin elbisesini parçaladıkları gibi.”

Kurtubî, buradaki “mukaddes” lafzı, temizlenmiş ve arındırılmış anlamındadır⁸⁷ der. Ayrıca namazın, kulu günahlardan arındırdığı, namaz kılanın, amellerin en faziletlisi olduğu, dolayısıyla namaz kılan kimsenin en mükemmel halleriyle namaza durduğu⁸⁸ açıklamasını yapar.

b) Kurtubî, Kur’ân-ı Kerim’de geçen “izîn (عِزِينَ)” (Hicr, 15/91) lafzının, Kureyş lehçesinde sihir ve büyü anlamına geldiğini, Kureyşlilerin erkek sihirbaza “âzihün (عَاضِيَهُ)”, kadın sihirbaza ise “âzihetün (عَاضِيَتُهُ)” dediklerini belirtir ve şahit olarak şu beyiti zikreder:

أعوذ بربي من النافثا *** ت في عقد العاضيه المعضيه

“Sihir yapan Sihirbazın düğümlerine üfleyenlerden, Rabbime sığınırım.”⁸⁹

c) Kurtubî, “Tâhâ (طه)” (Tâhâ, 20/1) harflerinin yorumunda, müfessirlerin farklı görüşlere sahip olduklarını ifade eder: Beyhak’den İbn Abbâs’ın, “Tâhâ”nın, “ey adam” anlamına geldiğini nakleder ve Ukkılılar veya Akkılılar⁹⁰ arasında bunun bilinen bir şive olduğunu söyler. Kelbî’den ise, Akkılılar arasında bir adama, “ey adam!” diye seslenilecek olursa, ona “Tâhâ” denilmedikçe karşılık vermeyeceğini belirtir ve buna, şair Taberî’nin şu beytini delil getirir:

دعوت بطه في القتال فلم يجب *** فنخفت عليه أن يكون مواثلا

“Savaşta Tâhâ diye çağırdım, fakat bana karşılık vermedi. Kendi adına kurtulmayı istediğinden (ve bu maksatla kaçtığından) korktum.”⁹¹

Kurtubî, Gaznevî’den (ö. 593/1197) Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/684-85) “Tâhâ (طه)”, Akkılıların şivesinde “yâ habibi (يَا حَبِيبِي)” “ey sevdiğim” anlamına geldiğini nakleder. Kutrub’a (ö. 210/825) göre ise bunun, Taylıların şivesinde aynı anlamı taşıdığını ve Kutrub’un, Yezid b. el-Mühehlil’in şu beytini delil getirdiğini beyan eder:

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, I: 414.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, I: 415.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, XII: 257.

⁹⁰ Ukk b. Adnan veya Akk b. Adnan soyundan gelen Yemen’de yaşamış birçok kolu olan bir Arap kabilesi.

⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi’l-Ḳurân*, XIV: 8.

إن السفاهة طة من شمائلكم *** لا بارك الله في القوم الملاءين

“Ey adam! Hiç şüphesiz beyinsizlik sizin özelliklerinizdendir. Lanetli bir topluluğu Allah mübarek kılmazın.”

Kurtubî, bu izahlardan sonra şunu söyler: “Doğrusu “Tâhâ (طه)” lafzı her ne kadar başka bir dilde mevcut ise de Arapçadır ve Akk, Tay’ ve Ukkılılar arasında bir Yemen bölgesi şivesidir.” Ayrıca İbn Abbâs’tan bunun, Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri ve onun adına yaptığı bir yemin veya Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e verdiği bir isim olduğunu belirtir.⁹² Hz. Peygamber’in de, “Benim, Rabbimin nezdinde on tane ismim vardır” dediğinin rivayet edildiğini ve bu isimler arasında “Tâhâ” ile “Yâsîn” isimlerini zikrettiğini ifade eder.⁹³

Sonuç

Garîbu'l-Kur'ân ifadesi ile Kur'ân'da herkesin bilmediği, anlaşılması güç lafızlar kastedilmiştir. Bu lafızlar, Arap toplumlarının kullandıkları lehçe farkından veya Arap olmayan toplumlardan alınıp ta’rîb edilerek Arap diline geçmiştir. Garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın indirildiği zaman, mekân, toplum ve ortamı (esbâb-ı nüzûl) bağlamında ele alınmalıdır.

Kur'ân, Allah Teâlâ tarafından Hz. Cebrail vasıtasıyla bütün insanlara tebliğ edilmek üzere Arap diliyle Hz. Peygamber’e vahyedilmiş mü’ciz bir kitaptır. Bu kitap, indirildiği toplum Arapçayı kullandığı için Arap lisanıyla gönderilmiştir. Her dile ait kelimelerin hepsi, onu konuşanlar tarafından bilinmeyebilir. Bu durum, Arap dili için de geçerlidir. Kur'ân'daki lafızların tümünü tam anlamıyla bilmek, insan gücünün üstündedir. Kur'ân'da, çeşitli sebeplerden kaynaklanan herkesin bilmediği bazı lafızlar vardır. Bu lafızlar, garîbu'l-Kur'ân olarak değerlendirilmiş ve garîbu'l-Kur'ân ilminin konusunu teşkil etmiştir. Garîb kelimelerin manalarını bilmek ve Kur'ân'ı doğru yorumlamak için garîbu'l-Kur'ân'a ihtiyaç duyulmuştur. Garîbu'l-Kur'ân ilmi, diğer Kur'ân ilimleri gibi öğrenilmesi zorunlu bir ilim görülmüş ve Kur'ân ilimleri arasında temel ilimlerden biri kabul edilmiştir. Bu ilmi öğrenmeden Kur'ân lafızları hakkında konuşmak tasvip edilmemiştir. Garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın vahyedilişi sürecinden başlayarak sahabe zamanında ve daha sonraki dönemlerde gittikçe büyük önem kazanmış ve onunla ilgili sayılamayacak kadar eser yazılmıştır. Bu eserler, Kur'ân'ı doğru anlamak için önemli kaynaklardır.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi li-añkâmî'l-Çurân*, XIV: 8-9.

⁹³ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, X : 156-157.

Kurtubî, garîbu'l-Kur'ân'a çok değer vermektedir. Ona göre Kur'ân'da, Arap diliyle konuşmayan kimselere ait özel isimler dışında Arapça olmayan hiçbir lafız yoktur. Kur'ân, apaçık bir Arapçadır. Kur'ân'da bulunup da diğer dillere nispet edilen bazı lafızlar, değişik dillerde kullanılan ve söyleyişi birbirine benzeyen lafızlardan başkası değildir. Bu gibi lafızlar Araplarla birlikte Arap olmayan toplumlar tarafından müşterek olarak kullanılmıştır. Bazı âlimler, Kur'ân'da Arapça olmayan lafızların bulunduğu görüşündedirler. Bu âlimlere göre bu lafızlar, oldukça az olduğu için Kur'ân'ı apaçık bir Arapça kitap olmaktan, Hz. Peygamber'i de kendi kavminin diliyle konuşan bir kimse olmaktan çıkarmaz.

Kurtubî, garîbu'l-Kur'ân'ı Kur'ân-ı Kerim, Sünnet, sahabe ve tabîinin beyanlarıyla tefsir etmiş, önceki âlimlerin açıklamalarından faydalanmış ve yeri geldikçe kabul etmediği görüşleri mutedil bir şekilde delillerle eleştirmiş ve doğru olduğunu iddia ettiği manayı, şiiirlerden örnek göstererek ortaya koymaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Acar, Ömer. *Arab Dilinde Ta'rib Olgusu Açısından Garîbu'l-Kur'ân*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Ahmed Emin. *Fecrû'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsîri ve Kavâ'idühû*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Bağdâdî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî. *el-Bâri fi'l-luğa*, Thk. Hâşim et-Ta'ân. Bağdâd: Mektebetü'n-Nahda – Beyrût: Dârü'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 1975.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid. 14 cilt, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 cilt, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 383, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-şâhîh*. Thk. Mühibbüddin el-Hatib – Muhammed Fuad Abdülbakî – Ksay Mühibbüddin el-Hatîb. 4 cilt, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cerrahoğlu, İsmail "Garîbu'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 380-381, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Ata b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı". *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 22, (1978): 17-104.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mucemü 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcû'l-luğa ve Sîhâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Atâtâr. Beyrût: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kurân mine'l-garîb*. Thk. Semîru'l-Meczûb. Beyrût: el-Mektebû'l-İslâmî, 1983.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Çurân*. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Eren, A. Cüneyt. "Kur'ân Metninin Dil Özellikleri". *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 2014: 133-158.
- Abdulhamid el-Ferâhî. *Müfredâtü'l-Çurân*. Thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ali. *el-Mişbâhü'l-Münîr*. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Gümüş, Sadreddin. "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1987-1988: 9-26.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî. *el-Muħarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. er-Rehhâle el-Faruk – Abdullah b. İbrahim el-Ensârî – Abdü'l-Âl es-Seyyid İbrahim – Muhammed eş-Şâfiî es-Sâdık el-Anânî. 8 cilt, Beyrût: Dârü'l-Hayr, 2007.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Mušannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible, 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya. *Mucemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikir, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. ed-Dîneverî. *Tefsîru Garîbü'l-Çurân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt, Beyrût: Dâru Sadr, ts.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2009.
- İsmail b. Abbâd *el-Muħîtu fi'l-Lüġa*. Thk., Muhammed Hasan âl Yâsîn. 11 cilt, Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Muhyidin Muhammed b. Süleyman el-Çafiyecî. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1997.
- Kannûcî, Sıddîk b. Hasan. *Ebcedü'l-'Ulûm*. Thk. Abdülcabbâr Zekâr. 3 cilt, Dimeşk: Vizâretu's-Sakâfeti ve'l-İrşâd, 1978.
- Mennâ b. Halil el-Çattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Çurân*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Çurân*. Thk. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî. Beyrût: Dârü'n-nûri'l-İslâmî, 1988.
- Kaysî, Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib. *el-Umdetü fî Ğarîbi'l-Çurân*. Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Girnâtî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*. Thk. Muhammed Salim Haşim. 2 cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.

- Koç, Turan. "Kur'ân Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi". Kur'ân ve Dil, Dilbilim ve Hermenotik Sempozyumu, 17-18 Mayıs, (Van 2001): 19-30.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 cilt, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müsennâ, Ebû Ya'la Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'la*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 16 cilt, Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-şâhîh*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Râfiî, Mustafa Sadık. *Tarihu Âdâbi'l-Arab*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekafeti, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkadir. *Muhtârü's-Sıhah*. Beyrût: Dâiratu'l-Meâcim Mektebetü Lubnan, 1986.
- Sîrvânî, Abdulaziz İzzeddin. *el-Mu'cemu'l-Câmi' li-Ğarîbi Müfredâtî'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Mühezzeb fîmâ vaḡaa fi'l-Ḳur'ân mine'l-muarreb*. Thk. er-Râcî el-Hâşimî et-Tihâmî. Matbaatu Fedâle, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-meşûr*. Thk. Abdullah b. Mühsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'ân Tefsirinde Hz. Peygamber'in Yeri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (1998): 265-289.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1940.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'i'l-beyân an tevîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdülmühsin et-Türkî. 26 cilt, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tâlekânî, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs. *el-Muḥîṭ fi'l-luḡa*. Thk. Muhammed Hasan âl Yâsîn. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Mevsûatu Keşşâfü istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Refîk el-Acem – Ali Dahrûc – Abdullah el-Hâlidî – Corc Zînâtî. 2 cilt, Beyrût: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Turgut, Ali. *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1991.
- Uzeyzî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî. *Nüzhetü'l-ḡulûb fi Tefsiri Garîbü'l-Ḳur'ânî'l-Azîz*. Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı. Özel Baskı, Katar: Dârü'l-Marife, 2013.
- Yolcu, Mehmet. "Râğîb el-isfehânî ve el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'ı". *Hikmet Yurdu*, 1/1, (Ocak 2008): 109-148.
- Zebîdî, Muhammed İbn Abdürrezzak el-Mürtezâ el-Hüseyinî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. 40 cilt, Dârü'l-Hidâye, ts.

- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2012.
- Zemaşşerî, Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-Belâğâ*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî – Cemâl Hamdi ez-Zehebî – İbrahim Abdullah el-Kürdî. 4 cilt, Beyrût: Dârü'l-Maârif, 1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân* Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 40, Temmuz - Aralık 2018

TEKKE MÛSİKÎSİNDE VEYSEL KARÂNÎ

Veysel Karânî In Sufi Music

Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dini Musiki Ana Bilim Dalı
ORCID ID: 0000-0003-0260-9138

Atrf@ Akpınar, Hüseyin. "Tekke Mûsikîsinde Veysel Karânî". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 236 - 254.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24 Ekim 2018 / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 12 Aralık / 11 December 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Sayı – Issue : 40
Sayfa / Pages : 237 - 254.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.474275

Öz

Mûsikî, tasavvufla ilişkili bir ilim ve sanattır. Güzellik, sevgi ve aşk duygularından beslenen mûsikî ve tasavvuf, gönle ve rûha hitap etmektedirler. Çeşitli tarikat topluluklarının zikirleri esnasında icrâ edilen mûsikîye tekke mûsikîsi denir. Tekke mûsikîsinin repertuar açısından en zengin türü ilâhîdir. İlâhî, her ne kadar câmilerde ve tasavvufî kurumlar olan tekkelerde icra edilen ortak bir tür olarak kabul edilse de geçmiş ve günümüzün şartları doğrultusunda mezkûr iki yapının sınırlarını aşmış durumdadır. Kısaca; tekke mûsikîsinde kesin bir mekân sınırlaması yoktur.

Mûsikînin ve Edebiyatın ortak formu olan ilâhînin muhtevası, genel olarak İslâm'ın, özeldede ise tasavvufun konusudur. Tekke ve tarikat dünyasında şiir ile mûsikî, güfte ile beste daima beraber olmuştur. Bestekârlar, ilâhî formu için güfte olarak daha çok mutasavvıf şâirlerin şiirlerini tercih etmişlerdir. Konu itibarıyla tekke mûsikîsi alanında, hakkında beste yapılan şahıslardan biri Veysel Karânî'dir.

Veysel Karânî, tasavvuf tarihi ve kültüründe "Üveysîlik" metodunun temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Üveysîlik öğretisini, Veysel Karânî'nin şahsını ve hususiyetlerini manzum şekilde anlatan birçok şiir yazılmıştır. Bu şiirler, birçok ilâhînin güftesini oluşturmaktadır. Şiir ve mûsikî, mutasavvıflar tarafından birer mesaj ve bilgi aktarım vasıtası olarak değerlendirilmektedir. Tekke mûsikîsi repertuarındaki mezkûr konuyla ilgili ilâhîler sayesinde insanlar, Veysel Karânî hakkında bilgi sahibi olmaktadır.

Çalışmamızda Veysel Karânî'nin hayatı, tasavvuf ve edebiyat kültüründeki yeri ele alınacaktır. Tasavvuf, edebiyat ve tekke mûsikîsinin ortak konusu olan Veysel Kârânî mûsikî perspektifinden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tekke, tasavvuf, mûsikî, Veysel Karânî, şiir, ilâhî.

Abstract

Music is associated with sufism is a science and art. Beauty, love Music is a science and an art associated with sufism. Beauty, love and nurtured the love of music and the mystic sense, and they appeal to bury the soul. During the execution of the various sects of glorifying the music to be sufi music community it is called. The richest type in the repertoire of Sufi Music is divine. Divine, although at mosques and in public if it is accepted as a kind of mystical corporate monopolies are exercised in the past and in line with the

forementioned conditions today has exceeded the boundaries of the two bodies. Briefly; Sufism is not a definite place restrictions on the music.

Music and divine the contents of the common forms of literature, Islam generally, and more particularly the subject of mysticism. Dervish and religious poetry with the world of music has always been together with composing lyrics. Composers have preferred more mystic poet of the poems as lyrics for the divine forms. Sufi music in the subject field as one of the persons composing about Veysel Karânî is made.

Veysel Karânî in sufisme “Uveysîlik” method is considered as representative of. Üveysîlik teaches, Veysel Karânî’s describing the personality and characteristics of the verse is written so many poems. These poems constitute the most divine of the lyrics. Poetry and musical, is considered as a message and information transmission means by sufis. Through divine about the aforementioned issue in sufi music repertoire is people are being informed about Veysel Karânî.

In our study, the life of Veysel Karânî and his place in the culture of Sufism and literature will be discussed. Veysel Kârânî, who is a common subject of sufism, literature and Sufi music, will be evaluated from the perspective of music.

Keywords: Sufism, Music, Veysel Karani, Poetry, Divine.

Giriş

Sevgi, muhabbet, aşk ve güzelliğin tercüme istemeyen dili mûsikîdir. Bu özellikleri itibarıyla bir gönül dili olan mûsikî, güzel (bedî) duyguların ses ve nağme ile ifade edilmesidir.¹

Her topluma ait mûsikînin inanca dayalı bir yönü olduğu gibi Türk mûsikîsinin de dinî bir boyutu vardır. Dinî mûsikînin ise câmi ve tekke mûsikîsi olmak üzere iki yakın türü mevcuttur.² Câmi mûsikîsi, câmide özellikle namaz ibadeti etrafında şekillenen ve irticalî olarak oluşturulan, çoğunlukla Arapça güfteli ve sese dayalı mûsikîdir. Tekke mûsikîsi ise çeşitli

¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 155.

² Dinî Mûsikî hakkında geniş bilgi için bkz. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1942), 1: 11-13; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), 1: 228; Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî* (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1982) 3-10.

sûfî topluluklarının zikirleri esnasında icrâ edilen mûsikîye denilmektedir.³ Günümüzde tekke mûsikîsinin alanı tasavvuf kurumlarının sınırlarını aşmış durumdadır. Câmî mûsikîsiyle ortak formlara/şekillere sahip olan tekke mûsikîsi, mekân sınırının dışına taşarak sosyal hayatın bir parçası haline gelmiştir. Kısaca; tekke mûsikîsinde kesin bir mekân sınırlaması yoktur.

İlâhî, “Allah’a ait” mânâsına gelen bir kelimedir. Divan Edebiyatındaki “ilâhî” olarak isimlendirilen şiirlerin Dinî Mûsikî’de aynı isim ile bestelenmesinden meydana gelmektedir. İlâhînin konusu, İslâm Dini’nin esaslarını, tevhid, nübüvvet ve âhiret gibi îmân esaslarından namaz, oruç ve hac gibi ibadet konularına, Hz. Peygamber sevgisi, zikir, tefekkür, tevbe, ilâhî aşk ve sevgi gibi konulardan muamelât, ahlâk ve İslâm büyüklerinin önemli vasıflarına kadar oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Kısaca; tekke mûsikîsinin konusu, tasavvufun konusudur.⁴ İlâhî formu hem câmide hem de tasavvufî kurumlarda okunan bir formdur. İlâhî bestekârları güfte olarak daha çok Yunus Emre, Niyazi Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî, Aziz Mahmut Hüdâyî, Şemseddin Sivasî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ahmed Kuddûsî gibi tasavvuf büyüklerinin şiirlerini seçmektedirler. Bu bağlamda tasavvuf tarihi ve kültürüne, edebiyata ve tekke mûsikîsine konu olan kişilerden biri Veysel Karânî’dir.

1. Veysel Karânî’nin Hayatı

Veysel Karânî’nin VI. yüzyılın sonlarına doğru, 560-600 yılları arasında ya da VII. yüzyılın ilk yarısında, 610-630 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.⁵ Doğum yeri Yemen’in Karen köyüdür. Asıl ismi, Üveys b. Amir-i Karenî’dir. Dört yaşında iken babası vefat eden Veysel Karânî, annesinin himayesinde, herhangi bir eğitim almadan tek Allah inancına sahip olarak yaşamıştır. Menkıbe kitaplarında Müslümanlığı kendi kendine kabul ettiği bilgisi bulunmaktadır. Çalışıp annesine bakabilecek çağa gelen genç Üveys, kendisiyle alay eden, kendisini anlamayan insanlardan uzaklaşmak ve kendi iç dünyasıyla baş başa kalabilmek için deve çobanlığı yapmaya başlamıştır. Ufku aydınlık, gönlü duyarlı olan Veysel Karânî, bir kurtarıcının haberini beklemiş ve beklediği haber çok geçmeden kendisine ulaşmıştır. Bu, Allah’ın son Peygamberi Hz. Muhammed’in zuhur ettiği ve insanları hak dine davet ettiği müjdesidir. Veysel Karânî bu haberi duyunca

³ Zekai Kaplan, *Dinî Mûsikî Dersleri*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1991), 14.

⁴ Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, 2: 380.

⁵ Mehmet Emin Bars, “Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Şubat 2018): 307.

Müslüman olmuş, İslâm'a ve Hz. Muhammed'e gönülden bağlanmıştır.⁶ Onun kimse tarafından irşad edilmeden, ilhâm-ı Rabbânî ile Hz. Muhammed'e derin muhabbetinin sonucunda İslâm dinini kabul ettiği ifade edilmektedir.⁷

Hz. Muhammed'i dünya gözüyle görme şerefine erişemeyen Veysel Karânî, peygamberimizin vefatından sonra Kûfe'ye yerleşmiştir. Müslüman iki grup arasında çıkan Siffin Savaşı'na Hz. Ali'nin yanında katılmıştır. Çoğunluk görüşe göre Siffin Savaşı'nda yaralanan Veysel Karânî, 657 yılında Fırat Nehri kenarında şehit olmuştur. Defnedildiği yer hakkında kesin bir bilgiye rastlanılmamaktadır.⁸

2. Tasavvuf ve Edebiyat Kültüründe Veysel Karânî

Tâbiînin faziletlilerinden ve İslâm büyüklerinden biri sayılan ünlü sûfi Veysel Karânî, özellikle Osmanlı döneminden günümüze tasavvuf, edebiyat ve kültür tarihimizde önemli bir yer almaktadır. Onunla ilgili anlatılanlar onun tarihsel bir şahsiyet olmasının ötesinde efsanevî bir velî olarak kabulünü göstermektedir. Veysel Karânî'nin efsanevî ve menkıbevî kişiliği onun tarihî kişiliğini gölgede bırakmıştır.⁹ Veysel Karânî, tasavvuf tarihinde zühd döneminin tanınmış kişilerinin başında gelmektedir. Veysel Karânî ile ilgili menkıbeler, XIII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlamıştır.¹⁰ Hz. Peygamber'i görmeden iman etmesi, Müslümanların kolektif belleğinde yer almıştır. Tasavvufta onun özel ve saygın bir yeri vardır. Veysel Karânî, tasavvufta "Üveysilik" yolunun ve metodunun temsilcisi olarak kabul edilmektedir.¹¹ Onunla ilgili birçok menâkıbnâme yazılmıştır. Manzum olarak yazılan ve yüzlerce beyitten meydana gelen bu menâkıbnâmeler ve ilâhî tarzındaki şiirler, Osmanlı döneminden bu yana halkın Veysel Karânî'yi öğrenmesinde önemli rol oynamış ve oynamaktadır.¹²

Tekke şiiirinin önderi olan XIV. yüzyılın büyük şairi Yunus Emre, *Divân'*ında Veysel Karânî'den bahsetmektedir. XV. asırda Bursa'da yaşamış olan ve Yunus Emre'nin etkilemiş olduğu Âşık Yunus veya diğer Yunuslara ait

⁶ Abdullah Mesut Ağır, Netice Bozkur, "Veysel Karânî Söylencelerden İna Gulane", *e-Şerhiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8 (Kasım 2012): 53-54.

⁷ Bars, "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî", 307.

⁸ Bars, "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî", 308.

⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Sûfilik Geleneğinin Efsanevî Öncüsü Veysel Karânî ve Üveysilik*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 78.

¹⁰ Bars, "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî", 309.

¹¹ Necdet Tosun, "Üveysilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42: 400.

¹² Bars, "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî", 309-312.

olduğu düşünölen “Hakkın Habîbi’nin sevgili dostu, Yemen ellerinde Veysel Karânî” mısralı meşhur ilâhîde Veysel Karânî’nin Hz. Peygamber aşkı, ibâdete düşkünlüğü ve anne sevgisi gibi konulara değinilmektedir.¹³ Veysel Karânî’nin halk dindarlığındaki yerini anlamada Yunus Emre’nin bu şiirindeki tanımlamaları yardımcı olmaktadır.¹⁴

3. Tekke Mûsikîsinde Veysel Karânî

Yunus Emre, Anadolu’nun her köşesinde köyden kente halkın gönlünde taht kurduğu gibi onun yazdığı Veysel Karânî ile ilgili ilâhîsi de herkesin hâfızasında ve dilinde yer almakta ve terennüm edilmektedir.

Hakkın Habibi’nin sevgili dostu

Yemen ellerinde Veysel Karânî

Söylemez yalanı yemez haramı

Yemen ellerinde Veysel Karânî

Bestekârı bilinmeyen, “Anonim” veya “Lâ Edrî” olarak ifade edilen Uşşâk makamındaki bu ilâhîyi Ahmet Hatipoğlu (ö. 2015), 1969 yılında kudümzen Nezih Uzel’in (ö. 2012) okuyuşundan notaya aldığı ifade etmektedir.¹⁵

Veysel Karânî biyografisini ve hususiyetlerini manzum olarak en güzel dile getiren şüphesiz Yunus Emre’nin mezkûr şiiridir. Veysel Karânî, Hz. Peygamber âşığı olduğu gibi Yunus Emre de Veysel Karânî âşığıdır. Yunus Emre, bu şiiri samimi ve ihlâsla yazdığından olsa gerek birçok bestekârı kendisine celp ve cezp etmiştir. Farklı zamanlarda yaşamış birçok bestekâr bu şiiri ayrı ayrı makamlarda besteleyerek tekke mûsikîsi repertuarına kazandırmışlardır.

Sultan II. Mahmut döneminin önemli bestekâr ve neyzeni; aynı zamanda Sultan I. Abdulmecid’in baş imamı Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876)¹⁶;

¹³ Bars, “Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî”, 313.

¹⁴ Ejder Okumuş, “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Veysel Karânî”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2007): 205.

¹⁵ Eserin notası için bkz. Ahmet Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 341-342.

¹⁶ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2000), 1: 572-579.

Urum'da Acem'de âşık olduğum

Yemen ellerinde Veysel Karanî

Allah'ın Habîbi dostum dediği

Yemen ellerinde Veysel Karanî

Şiirini, Hicâz Hümâyûn makamında ve Evsat (26/8) usûlünde bestelemiştir.¹⁷ XIX. asrın ikinci yarısında yaşamış Meydancık Câmii imamı Zâkir Hâfız Hasan Efendi (ö. 1897)¹⁸ ise aynı şiiri Nim Sofyan (2/4) usûlünde ve Sûzinâk makamında güzel bir melodiyle ezgilendirmiştir.¹⁹ Yine bu şiiri Muratpaşa müezzini Hüseyin Efendi (ö. 1720), Sofyan (4/4) usûlünde ve Segâh makamında bestelemiştir.²⁰

Urum'da Acem'de âşık olduğum

Yemen ellerinde Veysel Karanî

Allah'ın Habîbi dostum dediği

Yemen ellerinde Veysel Karanî

Yunus Emre'nin bu meşhur şiirine XVIII. asrın bestekârlarından Muhammediyeci Mustafa, Şehnâz makamında bir beste yapmıştır. Ayrıca aynı ilâhînin bestekârı meçhul, Hicâz makamında ve Evsât usûlünde bir bestesi daha vardır.²¹

Yunus Emre'nin Veysel Karanî ile ilgili şiirine yapılan besteler elbette bunlarla sınırlı değildir. Veysel Karanî ile ilgili ilâhîlerden kayıtlara geçmemiş, unutulmuş veya ulaşamadığımız birçok farklı bestesi mevcuttur. Ayrıca Anadolu'da yöresel olarak bestelenen ve icra edilen Veysel Karanî ilâhîleri de vardır.

Anasından doğdu dünyaya geldi

Melekler kanadın altına serdi

¹⁷ Öztuna, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi*, 2: 79, 80; eserin notası için bkz. Cüneyd Kosal, *99 Makamda İlâhîler* (İstanbul: Marifet Yay., 1994), 66.

¹⁸ Ergun, *Türk Müsîkîsi Antolojisi*, 2: 489.

¹⁹ Öztuna, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi*, 1: 334; eserin notası için bkz. Ali Rıza Şengel, *Türk Müsîkîsi Klasikleri İlâhîler* (İstanbul, 1979), 2: 21; Cüneyd Kosal, *Yunus İlâhîleri Güldestesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), 184.

²⁰ Ergun, *Türk Müsîkîsi Antolojisi*, 1: 391; Öztuna, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi*, 1: 358; eserin notası için bkz. Kosal, *Yunus İlâhîleri Güldestesi*, 174.

²¹ Ergun, *Türk Müsîkîsi Antolojisi*, 1: 289.

Peygamberin tacın, cübbesin giydi

Yemen ellerinde Veysel Karânî

Güftesi Yunus Emre'ye ait olan bu ilâhî, Şanlıurfa yöresinde bestesi anonim olarak Sabâ makamında okunmaktadır.²² Bu eser, "Veysel Karânî" başlığıyla örnek olarak çalışmamızda yer almaktadır.

Alevî/Bektaşî şairlerde de derin bir Veysel Karânî sevgisi yer almaktadır. Veysel Karânî'nin Yemen'den ayrılıp Kûfe'ye yerleşmesi ve Hz. Ali'nin yanında Siffin Savaşı'na katılıp şehit olduğu görüşü, Alevî/Bektaşî zümresi arasında Veysel Karânî'ye özel bir değer verilmesini sağlamıştır. Aleviler arasında Veysel Karânî'nin Hz. Muhammed'in "nefes evladı" olduğuna dair bir anlayış mevcuttur.²³

Rehber-i kâfile-i isr-i Nebiyy-i Medenî

Şem-i minhâc-ı Hüdâ necl-i süheyl-i Yemenî

Şems eder feyzi ile nâr-ı dili meşrik-ı nûr

Pîr-i pîrân-ı Hudâ-perver Üveysü'l-Karanî

Kadirî şeyhi Osman Şems Efendi'ye (ö. 1893) ait bu dörtlüğü Hammâmîzâde Osman (Bey) Efendi (1887-1892 yılları arasında Halep'te vefat etmiştir.), Evsat usûlünde ve Hüseyinî makamında bestelemiştir. Osman Şems Efendi'nin dervişlerinden olan ve Hacı Fâik Bey'den (ö. 1891) mûsikî meşk eden Hammâmîzâde Osman Efendi, XIX. asrın son yarısında iştihar eden iyi bir neyzen ve hânenedir.²⁴ Yemenli, pîrlerin pîri Veysel Karânî ile alakalı bu ilâhînin notası, *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler* adlı kitapta mevcuttur.²⁵

Gönülde buldum esrâr-ı Üveys'i

Üveysiyem Üveysiyem Üveysî

Ki oldum aşkının Leylâ vü Kays'ı

Üveysiyem Üveysiyem Üveysî

²² Hüseyin Akpınar, *Şanlıurfa'da Dinî Mûsikî* (Ankara: Yayınevi, 2011), 283-284.

²³ Bars, "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî", 316-317.

²⁴ Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 2: 503-576; Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, 2: 167; Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, 1: 602.

²⁵ Abdulkadir Töre, *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1985), 4: 20.

Güftesi, Üveysîlik payesine ulaşan²⁶ mutasavvıf Osman Şems Efendi'ye, bestesi de aynı şekilde Hammâmîzâde Osman Efendi'ye ait Düyek usûlünde ve Bayatî makamındaki²⁷ ilâhînin notası da *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler* adlı kitapta yer almaktadır.²⁸

Ümmet-i merhûmeye çün bir aman geldi Üveys

Nâr-ı dûzahtan usâtı kurtarıp aldı Üveys

Çün vasiyet etti hırkasın ona Fahr-ı rusûl

Bu zaif ümmete gör ne kerem kıldı Üveys

Mevlevî tarikatına mensup Zekâî Dede (ö. 1894), güftesi Kadirî şeyhi Ahmed Kuddûsî'ye (ö. 1848) ait bu şiiri Sûzinâk makamında ve ilâhî formunda bestelemiştir.²⁹

Ol kadar mukbîl-ü mahbûb-i Hüda'sın ki seni

Kıldı tevkîl ziyâret ile vechin göreni

Yok nazîrin aramam hıtta-ı Hind ü Yemen'i

Bahr-ı isyânı gezindirme yeter fûlk-i teni

Dest-gîr ol bana yâ Hazret-i Veysel Karânî

Güftesi, Mevlevî tarikatının XIX. asırda yaşamış ünlü kadın divân şâirlerinden Şeref Hanım'a (ö. 1861), bestesi de yine Zekâî Dede'ye ait, Devr-i Revân (Hindî) usûlünde ve Ferahnâk makamında bir ilâhî mevcuttur.³⁰ Şeref hanım, yukarıdaki muhammes tarzındaki şiirinde ve bir de rubaisinde Veysel Karânî'den bahsetmektedir. Çalışmamızda örnek olarak notasını da verdiğimiz yukarıdaki ilâhîde Allah'ın Veysel Karânî'ye verdiği makam, Hz. Muhammed'in kendisine olan muhabbeti, hırkasını ona vasiyet etmesi anlatılırken ondan yardım dilenmektedir. Şeref hanım, Urfalı Yusuf Nâbî'nin (ö. 1712) "Sakın terk-i edepten kûy-i mahbûb-i Hüdâ'dır bu" gazeline nazire olarak yazmış olduğu aşağıdaki dörtlüğünde Hz. Peygamber'in Veysel Karânî'ye ihsan ettiği hırka-ı şerifin ziyaret edilmesi ve ona yüz sürülüp dua edilmesi gerektiği mevzusu anlatılmaktadır. Aşağıdaki güfteye "Cenâb-ı

²⁶ Nihat Azamat, "Osman Şems Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33: 473.

²⁷ Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 2: 503, 573-574.

²⁸ Töre, *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler*, 3: 116.

²⁹ Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 2: 608.

³⁰ Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, II: 588; ilâhînin notası için bkz. Ahmet Çalışır, *Hâce Hâfız Eyyûbî Mehmed Zekâî Dede Efendi*, (Konya: Selçuklu Belediyesi, Tarihsiz), 172.

Veys” başlığıyla yapmış olduğumuz Sabâ makamındaki ilâhî bestesi, çalışmamızda örnek eser olarak bulunmaktadır.

Ziyâret kılsın ümmetler revân-ı cân bahâdır bu

Cenâb-ı Veys’e ihsân u atâ-yı Mustafâ’dır bu

Eşiğine Şeref rûy u siyâhın sür niyâz eyle

*Makâm-ı hırka-yı pâk-i Habîb-i kibriyâdır bu*³¹

SİSKAV (Siirt İlim, Spor, Kültür ve Araştırma Vakfı), 1990 yılında Veysel Karânî ile ilgili yeni eserler besteletmiştir. “Veysel Karânî ve Anne Sevgisi” konulu yeni güfte ve besteler, bir mecmua haline getirilmiştir. Burada Veysel Karânî ile ilgili on (10) tane yeni şiir; Yunus Emre’nin yukarıda zikredilen şiiri ve bazı güftelerin tekrarı ile de on dört (14) adet beste mevcuttur. Güftelerden dördü Ahmet Arıtürk’e, üçü de Ekrem Kılıç’a aittir. Bestekârlar ise mûsikîmize önemli hizmetlerde bulunmuş Avni Anıl, Âmir Ateş, Sadi Hoşses, Selahaddin İçli, Yusuf Nalkesen, Erol Sayan ve Alaaddin Yavaşca gibi üstatlardır. Bu bestelerin orijinal nüshaları, bestekârların kendi el yazmalarıyla gönderdikleri notalar, elimizde bulunmaktadır. Bu bestelerden bazıları hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse;

Güftesi, Veysel Karânî’nin Hz. Peygamber’i ziyaret için Medine’ye gelmesi ve Peygamberimizin hırkasını ona vasiyet etmesi olayını sekiz kıta halinde anlatan Ahmet Arıtürk’e; bestesi, asrımızın önemli bestekârlarından merhum Avni Anıl’a ait bir ilâhî mevcuttur.

Hayırlısı Veys’dir tâbiinlerin

Sevgisi dillerde Veysel Karânî

Candan âşığıydı ol Muhammed’in

Aşkıyla yanardı Veysel Karânî

Segâh makamında ve Aksak usûlündeki bu ilâhînin (dört sayfa) bestelenmesi esnasında bestekârin gönlüne düşen Mustafa İtrî Efendi’nin (ö. 1712) Salât-ı Ümmiyye’si baş tarafta yer almaktadır.

Yesârî Âsım Arsoy, Veysel Karânî’nin ömr-i mukaddesinden mülhem olarak güftenin de kendisine ait olduğu Sofyan usûlünde, Hüseyinî makamında ve şarkı formunda bir eser bestelemiştir.

³¹ Bars, “Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî”, 320-321.

Hâfız, mevlithân ve bestekâr Âmir Ateş, Necati Bursalı'nın Resûlullah'ın dostu Veysel Karânî'den medet dileyen;

Ey Rasulallah'ın dostu

Yalvarırız imdadeyle

Kurtar Allah için postu

Yalvarırız imdadeyle

Şiirini Düyek usûlünde ve Hüseyinî makamında bestelemiştir.

Biri güfte ve bestesiyle biri de bestesi ile Sadi Hoşses'e ait iki ayrı makamda ilâhî; sözleri Yunus Emre'ye bestesi Yusuf Nalkesen'e ait yine iki farklı makamda ilâhî, söz ve müziği Erol Sayan'a ait bir ilâhî mevcuttur.

Ekrem Kılıç'ın Veysel Karânî ile ilgili üç şiirinden birini Selahaddin İçli, birini İsmail Baha Sürelsan, birini de Alaaddin Yavaşca farklı makamlarda bestelemiştir.

Yukarıda kısaca zikrettiğimiz Veysel Karânî ile ilgili bu çalışmalarla beraber yeni besteler oluşturulmakta, klasik ve yeni ilâhîler farklı icracılar tarafından seslendirilmekte ve yorumlanmaktadır.

Sonuç

Veysel Karânî, tasavvuf tarihi ve kültürüne, edebiyat ve şiire ve tekke mûsikisine konu olan tarihî ve efsanevî şahsiyetlerden biridir. Veysel Karânî, tasavvuf tarihinde "Üveysilik" yolunun temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Edebiyat tarihinde Veysel Karânî ile ilgili manzum olarak yazılan menkıbeler ve ilâhî tarzındaki şiirler, Osmanlı döneminden bu yana halkın Veysel Karânî'yi öğrenmesinde önemli rol oynamaktadır.

Veysel Karânî, Osmanlı döneminden itibaren mutasavvıf şairler ve tekke mûsikîsi bestekârları için bir ilham kaynağı olmuştur. Başta Yunus Emre olmak üzere birçok şairin Veysel Karânî ile ilgili yazmış oldukları şiirler, bestekârlar tarafından bestelenmiştir. Tekke mûsikîsi repertuarında onlarca Veysel Karânî ile ilgili ilâhî tespit edilmiştir. Bu bestelerden birkaç tanesinin notası örnek olarak çalışmamızda yer almaktadır. Bu alanda bir kitap çalışması yapılarak Veysel Karânî ile ilgili bütün besteler bir araya getirilebilir.

Günümüzde de Veysel Karânî ile ilgili yeni besteler yapılmaya devam etmektedir. Anadolu insanı Veysel Karânî'yi tekke mûsikîsi repertuarının önde gelen formu ilâhî ile yani gönül diliyle tanımaktadır.

Kaynakça

- Ağır, Abdullah Mesut, Bozkur Netice. "Veysel Karânî Söylencelerden İna Gulane". *e-Şerkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8 (Kasım 2012): 51-66.
- Akpınar, Hüseyin. *Şanlıurfa'da Dinî Mûsikî*. Ankara: Yayınevi, 2011.
- Azamat, Nihat. "Osman Şems Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 473. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Bars, Mehmet Emin. "Tasavvufî Türk Edebiyatında Veysel Karânî". *Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Şubat 2018): 306-324.
- Çalışır, Ahmet. *Hâce Hâfız Eyyûbî Mehmed Zekâi Dede Efendi*. Konya: Selçuklu Belediyesi, Tarihsiz.
- Ergun, Sadeddin Nûzhet. *Türk Mûsikîsi Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1942.
- Hatipoğlu, Ahmet. *Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993.
- Kaplan, Zekai. *Dinî Mûsikî Dersleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1991.
- Kosal, Cüneyd. *Yunus İlâhîleri Güldestesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
- Kosal, Cüneyd. *99 Makamda İlâhîler*. İstanbul: Marifet Yay., 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sûfilik Geleneğinin Efsanevî Öncüsü Veysel Karânî ve Üveysilik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Okumuş, Ejder. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Veysel Karânî". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2007): 199-206.
- Özalp, M. Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2000.
- Özcan, Nuri. *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî*. Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1982.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Mevlânâ ve İnsan*. İstanbul: Yeni Boyut, 1997.
- Şengel, Ali Rıza. *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler*. İstanbul, 1979.
- Tosun, Necdet. "Üveysilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 400. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Töre, Abdulkadir. *Türk Mûsikîsi Klasikleri İlâhîler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1985.

HAKKIN HABİBİNİN SEVGİLİ DOSTU
Uşşâk İlahî

Güfte: Yunus Emre
Beste: Lâ Edri

♩ = 100
Sofyan

HAK KIN HA Bİ Bİ NİN SEV Gİ Lİ DOS TU
SE HER DEN KAL KU BEN YO LA Gİ DER Dİ
Â ŞIK YU NUS EY DÜR BEN DE VA RAY DIM

YE MENEL LE RİN DE VEY SEL KA RA Nİ VEY SEL KA RA Nİ
HAK KIN BİN BİR İS MİN Zİ KİR E DER Dİ Zİ KİR E DER Dİ
OL MÜ BA REK HÜB CE MÂ LİN GÖ REY DİM MÂ LİN GÖ REY DİM

SÖY LE MEZ YA LA NI YE MEZ HA RA MI
AL LAH AL LAH DE YU DE VE GÜ DER Dİ
A YA ĞİN TO ZU NA YÜZ LER SÜ REY DIM

YE MEN EL LE RİN DE VEY SEL KA RA Nİ VEY SEL KA RA Nİ AKPINAR

HAZRETİ VEysel KARÂNÎ

Ferahnâk İlahî

Güfte: Şerif Hanım

Beste: Zekâî Dede

♩ = 100
Devr-i Hindî

OL KA - DAR - - - MUK - BI - LÜ MAH - - - BÜ
Bİ HÜ DÂ - SIN - Kİ - - - SE - Nİ
KIL - DI TEV - - - Kİ - - - Lİ - Zİ - YÂ - - - RET
İ LE - VEC - - - HİN - - - GÖ - - - RE - Nİ
YOK NA - Zİ - - - RİN A RA MAM - - - HIT
TA İ - HİN - - - DÜ - YE - - - ME Nİ
BAH Rİ İS - YÂ - NI GE ZİN - - - - DİR
ME - YE TER - FÜL - Kİ - - - TE - Nİ
DES - Tİ GIR - - - OL - - - BA - NA - YÂ - - - HAZ
RE Tİ - VEY - - - SEL - - - KA - - - RA - Nİ AKPINAR

URUMDA ACEMDE ÂŞİK OLDUĞUM
Söz'nâk İlahî

Güfte: Yunus Emre

Beste: Zâkir Hâfız Hasan Efendi

$\text{♩} = 68$
Nim Sofyan

U RUM DA A CEM - - DE - - Â ŞİK
YU NUS EY DÜR GE - - LIN - - BİZ DE

OL - DU - - - - - ĞUM - - YE MEN EL LE
VA - RA - - - - - LIM - - A YA - - Ğİ TO

RİN - - DE - - VEY - SEL - - KA - RA - -
ZU - - NA - - YÜZ - LER - - SÜ - RE - -

Nİ - - - - - Nİ (SAZ) AL LA HİN HA
LİM - - - - - LİM NA SIB EY LE

Bİ - - - - Bİ - - - - DOSTUM DE - Dİ - - - - Ğİ - -
SIN - - - - HÂK - - - - KOMŞU O - LA - - - - LIM - -

YE MEN EL LE RİN - - DE - - VEY - SEL - -
YE MEN EL LE RİN - - DE - - VEY - SEL - -

KA - RA - - Nİ - - - - - Nİ - - AKPINAR
KA - RA - - Nİ - - - - - Nİ - - - - - AKPINAR

EY RASÛLULLAH'IN DOSTU

Hüseyinî İlahî

Güfte: M. Necati BURSALI

Beste: Amir ATEŞ

♩ = 112
Sofyan

EY RA SÛ LUL LA - HIN - DOS TU YAL VA RI RIZ
SEN Bİ ZİM MÜR Şİ - - Dİ - MİZ - OL NÜR LA DOL SUN

İM - DAD EY - LE KUR TARAL LAH İ ÇİN - - - POS - - TU
KA - RAN LIK - YOL TUT MU YOR EL A YAK- - - HEM - - KOL

YAL VA RI RIZ İM - DAD EY - - LE BU DER DE DÜŞ
YAL VA RI RIZ İM - DAD EY - - - LE GÖ NÜL KA PI

TÛK - DÜ - ŞE - Lİ E SER HER AN SEV DA - YE - Lİ
MI - Zİ - AÇ - TİK CO ŞUP SEL LER GI - Bİ - TAŞ - TİK

EY VE Lİ DEN ÜS - TÛN- VE - - Lİ YAL VA RI - RIZ -
HEP O SEV DAN LA - DO - LAŞ - - TİK YAL VA RI - RIZ -

İM - DAD EY - LE KA RÂ Nİ VEY - SEL KA RÂ - Nİ
İM - DAD EY - LA

YAL VA RI - RIZ - İM - DA - DEY - LE AKPINAR

VEYSEL KARANİ
Sabâ İlahî

Güfte: Yunus Emre
Beste: Anonim

♩ = 144
Sofyan

AL LA HUM ME SAL - Lİ A - LÂ SEY Yİ - Dİ - NÂ -
MU - HAM - MED - HEY - KE RİM AL LAH RA - HİM AL - LAH
SÂ DIK - VEY - SEL - KA - RA - Nİ - HEY - SON
A NA SIN - DAN DOĞ DU DÜN YA YA - GEL - - Dİ - -
YU NUS EY - DÜR GE LİN BİZ DE VA - RA - - LIM - -
ME - LEK - LER KA - NA - DIN - AL - TI - NA - SER - Dİ LİM
A - YA - GİN TO - ZU - NA - YÜZ LER NA - SU - RE - LIM
PEY GAM BE - RİN TA CİN CÜB BE SIN - GİY - Dİ -
HAK NA SİP - EY İF SİN KOM ŞU O - LA - LIM
YE - MEN - EL - LE - RİN - DE - VEY SEL KA - KA - Nİ - -
YE - MEN - EL - LE - RİN - DE - VEY SEL - KA - RA - Nİ - -
YE - MEN EL - LE - RİN - DE VEY SEL KA - RA - Nİ - HEY AKPINAR

CENÂB-I VEYS
Sabâ İlâhî

Güfte: Şeref Hanım
Beste: Dr. Hüseyin AKPINAR

$\text{♩} = 120$
Düyek

Zİ YÂ RET - - KİL SIN ÜM - - MET - - - LER

RE VÂ - - - Nİ - - - CÂN BA HÂ - - - DIR - - - BU

CE NÂ - BI - - - VEY - SE İH - - - SÂ - - - NU

A TÂ - YI - - MUS TA FÂ - - - DIR - - - BU

E Şİ - - - Ğİ - - - NE ŞE REF - - - RÜ - - - YU

Sİ YA - - - HIN - - - SÜR Nİ YÂZ - - - EY - - - LE

MA KÂ - MI - - - HIR - KA YI - - - PÂ - - - Kİ

HA Bİ - Bİ - - KİB Rİ YÂ - - - DIR - - - BU

13.11.2018
AKPINAR

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

YAYIN İLKELERİ

Yayıncı

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şanlıurfa/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

Yayın Sıklığı

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergimize Haziran yayını için makale gönderimi son tarih 1 Mayıs; Aralık yayını için makale gönderimi son tarih 1 Kasım'dır. Bu tarihlerden sonra gelecek makaleler bir sonraki yayın dönemi için dikkate alınacaktır.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'na (www.isnadsistemi.org) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderir. Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 - 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD atfı stiline hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında **İsnad Atıf Sistemi**'nin (www.isnadsistemi.org) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Dergisi Editörlüğü*'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar, öz ve kaynakça dâhil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dâhildir.) Ancak bu konudaki nihaî karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.