

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

**CİLT: XI
SAYI: 2**

DİYARBAKIR-2009

FAKÜLTE YAYIN KURULU
D. Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi:
Dekan V. Prof. Dr. Muhammed ÇELİK

Editör: Doç. Dr. Ali AKAY

YAYIN KOMİSYONU:

Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ

Doç. Dr. Kadri YILDIRIM

Doç. Dr. Nazım HASIRCI

Yrd. Doç. Dr. M. Hadi TEZOKUR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Yrd.Doç. Dr. Celal ÇAYIR

Dr. Ahmet AKGÜÇ

Dr. Necmi DERİN

Dr. Metin YİĞİT

Bilgisayar Dizgi ve Mizanpaj:

Doç. Dr. Ali AKAY

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 23

ISSN 1303-5231

SONBAHAR-KIŞ 2009

BASKI:

Dicle Üniversitesi Basımevi

DİYARBAKIR

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR, Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI, Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ, Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KELEŞ, Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Osman TAŞTAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN, Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. M. Mesut ERGİN, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ, Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ, Dicle Üniversitesi

İÇİNDEKİLER CONTENTS

Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Ermeni Paganizminde Tapınak ve Tapınım
The Temple and Worship Among the Pagan Armenians According to the
Ancient Armenian Historical Texts

Yrd. Doç. Dr. Canan SEYFELİ1

İbn Kayyim'in Tıbbu'n-Nebevî'sinde İsnad ve Delâlet Problemi
Ibn Kayyim Al-Cawziyya and Hadith Problem in His Al-Tibb Al-Nabawî

Yrd. Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ.....29

İmam Şafîi'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi
The Balance Between Word and Meaning and Emphasizing on Arabic
According to Imam al-Shafîi

Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT.....55

Sembolizmin Psikolojisi
The Psychology of Symbolism

Dr. Özer Çetin.....87

Hicrî I. Yüzyılda Arap Şiirinde Gazel
Arabic Love Poetry in the First Century of the Hegira

Yrd. Doç. Dr. Yahya SUZAN.....113

Fıkıhî Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukukî Statüsü
The Legal Status of Non-Muslims Under Islamic Law

Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT.....151

Günümüzün Önde Gelen Yemenli Zeydî Âlimleri
Contemporary Foremost Yemenite Zaidiyya Scholars

Yrd. Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ.....169

ÇEVİRİLER

Arap Dili Gramerinde Kadının Statüsü

Muhammed Hasan es-Sûrî

Çeviri: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Cevat ERGİN.....187

KİTAP TANITIMI

İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (as) Devri Kronolojisi
(tahlil ve tenkit), Kasım ŞULUL

Dr. Halis DEMİR.....193

ERKEN ERMENİ KAYNAKLARINA GÖRE ERMENİ PAGA- NİZMİNDE TAPINAK VE TAPINIM

Canan SEYFELİ*

Özet

Makalenin konusu Pagan Ermenilerde tapınak ve tapınmadır. Konu erken Ermeni kaynaklarından hareketle ele alınmıştır. Erken Ermeni kaynakları Ermenilerin Hristiyanlığı kabulleri sonrasına dayanmaktadır ve V. Yüzyıla tarihlendirilen eserlerdir. Bunların başlıcaları H'orenatsi ve Agat'angeğos'un tarihleridir. Bu çalışmada amaç erken Ermeni kaynaklarının dağınık şekilde verdikleri genel bilgilerden ve terimlerinden hareketle Hristiyanlık öncesi Ermenilerde tapınaklar ve tapınma biçimlerine ilişkin bir metin oluşturmaktır. Ayrıca, konuyla ilgili en eski ve birincil kaynaklardaki verilerin bütünlüğünü test etmektir. Sonuçta Erken Ermeni kaynaklarının verileri ayrıntıları göstermese de konunun IV. Yüzyıl başlarındaki durumunun genel çerçevesini çizebilecek, konuya bütün olarak bakılmasını sağlayabilecek niteliktedir. Ancak genel çerçevenin tarihsel sürecini takip etme imkânına ciddi bir rahatlık sunmamaktadır. Verilere göre Ermeniler Putpe-resttirler. Erzincan, Muş ve Erivan yakınlarında Aras nehri kıyıları önemli tapınma merkezleridir, fakat başka birçok yerde tapınaklar da vardır. Bu tapınaklarda yıllık belirli kutlamalar, hastalık ve savaş gibi konularda canlı ve cansız kurbanlar, bağışlar gerçekleştirilmektedir. Tapınakların dini ve sivil idaresi kâhinlik ailesi tarafından gerçekleştirilmektedir. Tapınak ve tapınma biçimleri üzerinde kralın önemli bir etkisi ve üstünlüğü vardır.

Anahtar Kelimeler: Ermeniler, Paganizm, Ermeni Mitolojisi, Tapınak, Tapınma, Anadolu.

THE TEMPLE AND WORSHIP AMONG THE PAGAN ARMENIANS ACCORDING TO THE ANCIENT ARMENIAN HISTORICAL TEXTS

Abstract

The subject of this article is the temples and worship among the Pagan Armenians. The article is based on ancient Armenian historical texts. These texts are dated to fifth century AD. The histories of Khorenatsi and Agathangelos are the basic sources in these texts. Data in regard to the subject in these texts is scattered because of different reasons. The aim is to construct a new outline about the temples and worship among the Pagan Armenians. Pre-Christianity

* Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi, cseyfeli@yahoo.com

Armenians are the image-worshippers. There are three main centres of temples; Erzincan and surroundings (Erez, Ani etc.), Mush (Ashtishat) and Bagavan, and the Armenian capitals in the sides Araks river (Bagaran, Artaxata, Armavir). There were certain feasts, sacrifices, donation and offers to these temples. The administrator of temples is the chief-priest (k'rmamet). But, kings are have pover on the temples, worship and priests.

Keywords: Christianity, Armenians, Paganism, Pagan Armenians, Temples, Worship.

Giriş**

Bu çalışmada erken Ermeni kaynaklarının verilerinden hareketle Putperest Ermeniler arasında tapınak ve tapınma konusunun bütünlüğü işlenmiştir.

Makalenin konusu Hristiyanlık öncesi Ermenilerin dini yaşamlarında tapınaklar ve tapınma biçimleri ile sınırlandırılmıştır. Tapınaklar ve tapınma söz konusu olduğunda tanrı inancı ve tanrılar da önemli yer tutmaktadır. Bir diğer husus ise tapınakların idaresi ve görevlileridir. Bu nedenle konu işlenirken tanrılar, tapınaklar, tapınma biçimleri ve tapınak görevlileri şeklinde sırasıyla ortaya konmuştur.

Amaç, V. Yüzyıla tarihlendirilen erken Ermeni kaynaklarından hareketle Putperest Ermenilerin tapınaklar ve tapınma biçimleri ile alakalı kırık-dökük bilgilerden bir metin ortaya çıkarmaktır. Makalenin temel amacı, Hristiyanlaşma sürecinde yazılan Ermeni kaynaklardaki verilerin oluşturabileceği bütünlüğü görmektedir. Konuyu erken kaynaklarla sınırlandırmanın iki temel nedeni vardır. Birincisi, Hristiyanlık öncesi Ermeni inançları hakkındaki en eski kaynakların önemli bir kısmını oluşturan V. Yüzyıla tarihlendirilen eserlerin birincil kaynak olmasıdır. Bu eserlerin temel özellikleri; Ermeni telif geleneğinin eldeki ilk ürünleri olmaları, Hristiyanlık döneminde din adamlarınca üretilmeleri ve asıl konularının Hristiyanlık öncesi Ermeni inançları olmayışdır. Dolayısıyla makalenin konusuyla ilgili veriler dağınık ve kırık-dökük bilgilerdir. İkincisi ise, son asırlarda yapılan Ermenilerin Hristiyanlık öncesi dinlerine dair paganizm, mitoloji konulu araştırmaların konuyu karmaşık hale getirmiş olmasıdır. Bu araştırmaların çoğunluğu erken Ermeni kaynaklarının bir kısmının verdiği bilgiler ve çevre kültürle ait inançlardan hareketle oluşturulmuştur. Oysa günümüzde erken Ermeni kaynaklarının bütün yazma ve basma nüshalarının karşılaştırmalı yayınları yapılmıştır. Bu makale son yıllarda basılan en eski Ermeni kaynaklarını ön planda tutarak konunun sade halini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece en erken metinlerden en

** Bu çalışmada transkripsiyon metodu olarak günümüz Ermenistan'da kullanılan Doğu Ermenice esas alınarak Doğu Ermenice transkripsiyonu kullanılmıştır.

sade, konuyla ilgili döneme en yakın bir metin ortaya çıkarmak ve böylece konunun bütünlüğünü görmek amaçlanmaktadır. Bunun temel amacı ülkemizde konuyla ilgili araştırmaların çok az olduğu bu dönemde, giderek artan yapılacak inceleme ve araştırmalara asıl kaynaklara dayalı veri üretmektir. Bu belirsiz hususlarda doğrudan sonuca gitme yerine, ilgililerin konuya dair tartışma zeminini genişleterek alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

V. Yüzyıla tarihlendirilen erken Ermeni kaynakları Hristiyanlık öncesi Ermenilerin dinleri ve inançları hakkında iki şekilde bilgi vermektedir. Birincisi, Pagan tanrıları, onlara ait tapınaklar ve tapınma biçimleri hakkındaki açık bilgilerdir. İkincisi ise, Hristiyanlık öncesi Ermeni paganizmi hakkındaki genel bilgiler olup hangi tanrı ve tapınakla ilgili olduğu açık olmayanlardır. Bu makale Ermeni Paganizminde tapınak ve tapınmanın genel durumunu konu olarak belirlerken bu açık olmayan genel bilgilerin değerlendirilmesini de amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu açık olmayan genel bilgilerin açık bilgilere eklenerek sanki bütün tanrılar ve tapınaklarına aitmiş gibi sunulan modern araştırmaların kaynaklarına da ışık tutmayı hedeflemektedir.

Makalenin temel kaynaklarının oluşum süreci Ermeniler arasında Hristiyanlığın yayılışı ile başlamış, Ermeni Kilisesinin oluşumu ile telif geleneği görünür hale gelmiştir. Bu çalışmanın kaynakları böylece ortaya çıkmıştır. Bu makalede bahsi geçen eserlerin Zaven Yegavian'ın editörlüğünde "*Matenagirk' Hayots, V. Dar*" (Ermeni Tarihi Eserleri, V. Yüzyıl) ismiyle iki cilt halindeki Lübnan baskısından faydalanılmıştır. Bu baskıda V. Yüzyıla ait Grabar Ermenice eserlerin bütün nüshaları karşılaştırmalı olarak, dipnotlarda farklılıkları belirtilerek yayınlanmıştır.

Günümüzde Ermenilerin hemen hepsi Hristiyan olup bağımsız kiliseleri vardır. Katolik ve Protestan Ermeniler de vardır. Ermenilerin Hristiyanlığı kabulü Aziz Grigor'un faaliyetleri sonucunda Kral Trdat (III, 287?-330?) ve halkın çoğunluğunun toplu olarak din değiştirmeleriyle gerçekleşmiştir (301).

Ermeni paganizmi ve mitolojisine ilişkin birçok eser kaleme alınmıştır. Bu modern araştırmaların temel kaynakları bu makalenin odak noktası olan erken Ermeni kaynaklardır. Modern araştırmaların ortak noktası Hristiyanlık öncesi Ermenilerin Putperest oldukları yönündedir. Ermeni Putperestliği temelde Hint-Avrupa kökenli dini geleneklerle, İran dinleri, Hint dini, Yunan dini ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Ayrıca Ermenilerin yaşadığı coğrafya ile ilgili olarak Urartular, Babil merkezli Sümer-Akkad dinleriyle ilişkilendirilmiştir.¹ Aslında bu çalış-

¹ N. Tağavaryan, *Hayots Hin Kronneri*, K.Polis: Y. Matt'eosyan matb., 1909; Joseph Sandalgian, *Histoire Documentaire de L'Armenie des Ages du Paganisme (1410 AV.-305 APR. J.-C)*, Tome Deuxieme, Rome: Imprimerie du Senat de J. Bardi, 1917, s. 723 vd.; A. H. Sayce, "Armenia (Vannic), *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951, s. 792-795; M. H.

maların temel amacı erken Ermeni kaynaklarının verdiği bilgilerden hareketle bahsi geçen dini geleneklerin karşılaştırmasını yaparak Ermeni Putperestliğine dair eksik kalan tarafları doldurmaktır. Ancak modern araştırmaların değerlendirilmesi bu makalenin amaçlarının dışındadır.

Putperest Ermenilerin mitolojileri, yaşam biçimleri, tanrıları, tapınakları, tapınmaları, tapınak görevlileri gibi konuların birincil kaynaklarını ‘erken Ermeni kaynakları’ şeklinde isimlendirdik. Eserlerin önemli bir kısmı V. Yüzyıla dayandırılmaktadır. Ermeni telif geleneği V. Yüzyıl başlarında (406) Aziz Mesrop Maştotz ve dönemin ruhani lideri Aziz Kat’oğikos Sahak’ın ve onların öğrencilerinin katkılarıyla, sonradan ‘Maştotz alfabesi’ diye isimlendirilmiştir, icat faaliyetiyle başlamıştır.² Bu liderlerin ve öğrencilerinin çalışmaları Ermeni Alfabetisiyle Ermeni telif geleneğinin ilk ürünleri olmuştur. Ermeni alfabesinin icadı bir Ermeni Hristiyan hareketinin sonucudur. Yüzlerce yıldır farklı ailelerin birlikte, güçlü olanın iktidar, yani krallık ailesi olduğu, topraklarının bazen Roma-Bizans, çoğu zaman İran hakimiyetinde ya da her ikisinin aralarında paylaşıldığı bu insanların bir bütünlük oluşturmalarında Hristiyan olmalarının önemli bir katkısı olmuştur. Bu bütünlüğün ilk getirilerinden birisi Ermeni alfabesinin icadıdır. Akabinde bağımsız bir telif geleneği ile birlikte bağımsız bir dini yapı gelmiştir.³ Ermeni yazın geleneği ve ilk ürünleri Hristiyan Ermenilerce üretilmiştir. Bunun yanında yazın geleneğinde etkin olduklarını ortaya koyan Ermeniler arasında yaşayan Grek Agat’angeğos ve P’avstos Buzand ile Süryani Zenob Glak Asori’yi göz ardı edemeyiz. Bu isimler Ermeni Alfabetisinin icadından önce Ermeniler arasında kullanılan iki temel dile, Yunanca ve Süryaniceye, yani Ermeni dil bağımlılığına da işaret etmektedir. Fakat bu insanlar Hristiyanlardır, dolayısıyla eserlerin temel dini konusu da Hristiyanlıktır. Putperest Ermeniler ise ya eser üretememiş ya da eserleri sonraki nesillere aktarlamamıştır.

Hristiyan Ermenilerce üretilen eserler içerisinde Hristiyanlık öncesi Ermeni tarihi ve kültürüne ilişkin en zengin olanı Movses H’orenatsi’nin “*Hayots Patmut’ivn*” (Ermeni Tarihi) isimli eseridir. Üç kitap (bölüm) halinde günümüze ulaşmıştır. Eser başlangıcından 440’lı yılların başlarına kadarki süreci anlatmaktadır. H’orenatsi, kendisini bahsi geçen liderlerin öğrencileri arasında göstermiştir. Onun eserine her ne kadar kuşkulu bakılarak, sonraki süreçte yazıldığı ileri sürülse

Ananikian, “Armenia (Zoroastrian), *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Vol. I-II, Newyork, 1951, s. 795-802. Ayrıca bkz. Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 12-34; Rene Grousset, *Başlangıcından 1071’e Ermenilerin Tarihi*, Çev., Sosi Dolanoğlu, Aras Yay., İstanbul, 2005, s. 116.

² Korivn, “*Vark’ Mesropay Vardapet’i*”, (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk’ Hayots, I. Hator, V. Dar*, Kat’oğikosut’ivn Hayots Metz Tann Kilikioy, Ant’iliyas-Libanan, 2003, s. 229-257.

³ Canan Seyfeli, *Ecmiat’zin Kat’oğikosluğu’nun Ermeni Kilisesi’ndeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 27 vd.

de Ermeni tarihinin derinliklerinde gezinen hiçbir araştırmacı ondan vazgeçemez. H'orenatsi'nin eseri Putperest Ermeniler hakkında da temel kaynakların başında gelir.

H'orenatsi'ye atfedilen başka bir eser de *Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants* (Azize Hr'ip'simyanlar Tarihi) ismiyle anılmaktadır. Bu küçük eserde Ermenistan coğrafyasının Hristiyanlaşmasında önemli rol oynayan ve "Hr'ip'simyanlar" şeklinde anılan bir bakire topluluğunun Roma'dan Vağarşapat (Ecmiatzin)'a kaçış serüveni anlatılmaktadır.⁴ Konuyla ilgili az da olsa bilgi bulunmaktadır.

H'orenatsi'nin kaynakları arasında belirttiği Agat'angeğos'un "*Patmut'ivn Hayots*" (Ermenilerin Tarihi) isimli eseri Putperest Ermenilerle ilgili temel kaynakların başında gelir. Eser bir giriş (*yar'acaban*) ve 127 bölümden oluşmaktadır. Kendisini Kral Trdat'ın tarihçisi olarak tanıtan Agat'angeğos'un eseri, Ermenilerin Hristiyanlığı kabulünü, yani din değiştirme süreçlerini Aziz Grigor merkezli olarak anlatır. Konumuzla ilgili en detaylı bilgiler bu eserde yer almaktadır. Eser, her ne kadar Hristiyanlığa övgü niteliği taşısa da bir durumdan başka bir duruma geçişi konu edinmektedir. Böylece iki durumu da anlatmaktadır. Hristiyanlık öncesi durumla ilgili iki şekilde veri sağlamaktadır. Birincisi, doğrudan konu edinenek olduğu şekliyle vermektedir. İkincisi ise Ermeni Hristiyanlığını anlatırken önceki olmayanı verir, böylece olandan olmayanı tespit imkanı sunar. Bu yüzden Hristiyanlık öncesi Ermeni dini ve inançları hususunda en kıymetli verileri barındırmaktadır.

Konuyla ilgili temel eserler arasında P'avstos Buzand'ın "*Patmut'ivn Hayots*" (Ermenilerin Tarihi) isimli eseri de önemlidir. Onun eseri altı kitaptır. Ancak ilk iki kitap kayıptır, günümüze ulaşmamıştır. Aziz Grigor'un ölümünden (325?) yaklaşık 387 yılına kadarki dönemi, yani Ermeni Hristiyanlığının ilk asrını kapsar. Ermeni kralları ve ruhani liderlerinin tarihini anlatır. Yer yer Hristiyanlık öncesi Ermeni inançlarına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

V. yüzyıl temel kaynaklarından bir diğeri Yeznik Koğbatsi'nin "*Yeğtż Ağandoy*" (Sapkınların Eleştirisi) isimli apolojik eseridir. Dört kitaptan oluşmaktadır. Bu kitapların içeriklerinden özellikle İran dini ve Zurvanizm eleştirisine dair veriler konumuzla ilgili ipuçları barındırmaktadır.⁵

Diğer bir kaynak, Korivn'ün "*Vark' Mesropay Vardapeti*" (Vardapet Mesrop Hakkında) isimli eseridir. Mesrop Maştots'un hayatını Hristiyanlık faaliyetleri merkezli anlatan tek kitaplık eserdir. Yaklaşık olarak 390-445 yılları arasında kap-

⁴ Movses H'orenatsi, "*Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants Movsesi H'orenatsioy Yavelnatzovk' Nab'neats*", (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Kat'ogikosut'ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliias-Libanan, 2003, 2193-2196.

⁵ Yeznik Koğbatsi, "*Yeğtż Ağandoy*", (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant'iliias-Libanan: Kat'ogikosut'yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003.

samaktadır. Özellikle terminolojisi açısından konumuzla ilgili temel kaynaklardandır.

Yeğişe'nin "*Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin*" (Vardan ve Ermeni Mücadelesi Hakkında) isimli eseri ise sekiz kitaptan oluşmaktadır. Yaklaşık 428-454 yıllarını kapsamakla beraber asıl konusu Ermenilerin Sasanilere karşı verdikleri meşhur Avarayr mücadelesidir.

V. Yüzyıla tarihlendirilen kaynaklarımızdan bir diğeri, Ğazar P'arpetsi'nin "*Patmut'inn Hayots*" (Ermeni Tarihi) isimli eseridir. Eser üç kitaptan oluşmaktadır. Aziz Nerses'in öldürölüşünden (373?) 485 yılına kadarki dönemi içermektedir. Alfabenin icadı, Vartan Mamikonyan mücadelesi (451) ve Vahan Mamikonyan liderliğindeki İran'a karşı savaş (480-484) temel konulardır. Konumuzla ilgili doğrudan bilgiler vermese de terminolojisi açısından ipuçları barındırmaktadır.

İkinci olarak Xenophon'un *Anabasis*, Strabon'un *Coğrafyası* gibi antik Yunan kaynakları da, az da olsa, bahsi geçen eserlere paralel bilgiler vermektedir.

Erken Ermeni kaynaklarında Hristiyanlık öncesi Ermeni dini Putperest anlamına gelen kelimelerle ifade edilmiştir. Bu nedenle bu çalışmada da Putperest kelimesi kullanılmıştır.

Bu temel kaynakların verdiği bilgiler ve terimlerinden hareketle Hristiyanlık öncesi Ermenilerin Putperest oldukları, yaşadıkları coğrafyada Erzincan, Muş ve Erivan çevresinde tapınaklarıyla ön planda olmakla beraber bir çok yüksek yerleşim yerlerinde içlerinde tanrılara adanmış sunakların, çevresinde hibe edilmiş vakıf arazilerinin bulunduğu tapınaklar inşa edildiği, tapınakların kâhinlerce idare edilip savaş gibi önemli zamanlarda şükran, hastalık vb sunuların gerçekleştirildiği ve yeni yıl kutlamaları gibi yılın belli zamanlarında festivaller düzenlendiği, dolayısıyla bir Ermeni putperestlik geleneği olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynaklarda Hristiyanlık öncesi Ermeni dini ve inançları putperestlik olarak ifade edilirken aşırı eleştirel bir yol izlenmiştir. Veriler Ermeni inançlarının daha erken tarihlerde etnik, coğrafi, sosyal ve siyasi bakımdan çevre halklarından en yakın oldukları İranlıların dini kültürel özellikleriyle de yakınlıklarını ortaya koymaktadır. Ermeni tanrılarının isimleri, bazı özellikleri benzerlikler taşımaktadır. Bunun en çarpıcı örneği Ari halklar içerisinde yaşanan tanrılar ve kötü ruhlara dair inançlardaki dönüşümle ilgilidir. Bu yaşanan dönüşüm İran'da Hindu geleneğin zıddına gerçekleşmiştir. Ermenilerde de aynı doğrultuda olup İran'daki ile paraleldir. Bu, Hindistan'da tanrıya dönüşen *daevaların* hem İran'da hem de Ermenilerde kötü ruhlara dönüşmesidir. Sonuç olarak Hristiyanlık öncesi Ermeni inançları, tapınak ve tapınmaları üzerinde en belirgin etkisi ve onlarla benzerliği bulunan halk İranlılardır. Daha yüzeysel olan Roma etkisinin ise Helen dönemine ilişkin olup daha çok sanatsal ve görsel olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Erken Ermeni kaynaklarının dağınık ve hangi tanrı ve tapınakla ilişkili olduğu belli olmayan veriler, Hristiyanlık öncesi Ermeni tapınak ve tapınımına dair bir özgün metin oluşturabilecek ve daha açık ifadeli verilerle oluşturulan metinlere katkı sunabilecek niteliktedir. Ayrıca konunun IV. yüzyıl başlarındaki durumunu bütün olarak görmeye olanak sağlayabilecek niteliktedir. Ancak ayrıntıları, dolayısıyla konunun tarihsel gelişimini takip etmeye açık verilerle katkı sunmamaktadır. Verilere göre Ermenilerin sekiz belirgin tanrısı, bu tanrıların çeşitli yerlerde tapınakları vardır. Tapınaklar Ermenilerin yaşadığı hemen her yerde olmakla beraber üç ana bölgede bulunmaktadır. Bu bölgelerin temel ortak özellikleri; herhangi bir ırmak kenarına yakın yüksek bir yerde bulunmalarıdır. Birincisi Fırat'ın kuzey kollarına yakın Anahityan bölgesi olarak bilinen Erzincan ve çevresindeki tapınaklardır. İkincisi, Murat Nehri'ne yakın Vahevanyan bölgesi diye bilinen Aştışat (Muş yakınları) ve Bagayariç (Eleşkirt) bölgesinde Bagaran isimli başkentteki tapınaklardır. Üçüncüsü ise Ermeni başkentlerinin yer aldığı Aras ve boyları üzerindeki tapınak şehirlerinin bulunduğu, başkentler bölgesi diye isimlendirdiğimiz bölgedir.

Bu bölgelerdeki yerleşim birimleri Hristiyanlık döneminde de hem krallık hem de din adamı ailesi için önemini dönüştürerek sürdürmüştür. Bu bölgelerde Hristiyanlaşma sürecinde belli bir tanrıya ait tapınağın öne çıktığı şehir ve kasabalar yer almaktadır. Tapınakların idaresinde üç sınıfa ayrılan kâhinler görev almaktadır ve başkâhinlik belli dönemlerde belli ailelere aittir. Bu tapınaklarda yeni yıl ve yeni mahsullerin çıkışı gibi eski Ermeni takvimine göre yıllık kutlamalar yapılmaktadır. Tapınaklarda belli tanrılara ait sunaklar vardır. Bu sunaklara hastalık, savaş, şükran sunuları olarak canlı ve cansız kurbanlar, adaklar takdim edilmektedir. Mezarlıklar da tapınma objelerinin bulunduğu alanlar olup ruhların yaşadığına inancın izlerini taşımaktadır. Krallık mezarları ve üst düzey insanların anıt-mezarları ziyaret yerleri olarak öne çıkmaktadır. Krallık ailesi tapınaklar ve idaresinin düzenlenmesinde etkilidir. Tapınakların bazısının krallık için bazılarının ise başka aileler için önemi öne çıkarak aile tapınımının izlerini sunmaktadır.

Tanrılar ve bunlara dair tapınmalar hem somut hem soyut manada iki boyutlu olmakla beraber hem tapınaklarda hem de özellikle soyut anlamda tapınak dışında sürdürülmektedir. Bu özelliğiyle Ermeni hayatının tamamını kapsadığını, onu biçimlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca veriler tapınak ve tapınmanın Ermeni siyasi ve sosyal hayatındaki bütün çalkantılı yaşam ile paralellik taşıdığını, özde olmasa da sürekli ve hızlı bir değişim yaşadığını göstermektedir. Farklı ailelerden oluşan Ermeni halkının tam bir bütünlük arzemediği gibi tapınaklar ve tapınma konusunda da bir bütünlük yoktur. Ermeniler bu bütünlüğe göreceli de olsa Hristiyanlaşarak bağımsız bir kiliseye sahip oldukları zaman kavuşmuşlardır. Bu, İran'a karşı siyasi bağımsızlık

mücadelesi verdikleri Avarayr Mücadelesi (M. 451) ile her ne kadar siyasi bağımsızlıklarını kazanamamışlar da kültürel varlıklarını bağımsızlaştırarak milli varlıklarını oluşturmaya katkı sağlamıştır. Dolayısıyla bütünleşmenin ifadesi olan bu gelişmelerin gösterdiği gibi dini yaşamın çalkantılı görünümünden kurtulması da ancak Hristiyanlaşma sonrasında gerçekleşebilmiştir. Böylece Kilise, Ermeni tarihinde birleştirici kültürel unsur olarak Ermenileri günümüze taşımıştır.

Makale, bahsi geçen temel kaynaklarda verilen Hristiyanlık öncesi Ermeni Putperestliğine ilişkin bilgiler ve bu bilgilerin verildiği yerlerdeki terminolojiden faydalanarak konuyu dört aşamada ele almaktadır. Bunlar sırasıyla “Tanrılar”, “Tapınaklar”, “Tapınma” ve “Tapınak Görevlileri” şeklindedir.

I-Tanrılar

Erken dönem Ermeni kaynaklarında Hristiyanlık öncesi Ermenilerin dini çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. *Ditsakron*, *ditsapaşt*, *divapaşt*, *bet’anos*, *kr’apaşt* kelimeleri bu dinin mensubu anlamında başlıcalardır. *Het’anos* kelimesi diğeri, yabancı anlamlarıyla birlikte başka dinden (*aylakron*), dini olmayan, dinsiz anlamına da gelir.⁶ Putperest, Mecusi, dinsiz anlamında kullanılmaya modern Ermenice’de devam edilmiştir.⁷ Putperestlik anlamında, *kr’apaştut’yun*, *ditsapaştut’yun*, *divapaştut’yun*, *bet’anosut’yun* gibi kelimeler kullanılmaktadır.⁸ Bu kullanımlardan Hristiyanlık öncesi Ermeni dininin ‘*putatapıcılık*’ şeklinde ifade edildiğini söylemek mümkündür.

⁶ R’uben Serobi Ėazaryan, *Grabari Bar’aran*, Ant’ılias-Libanan: Kat’ogikosut’yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2004, s. 372-374, 675, 733.

⁷ Petros Zek’i Karapetyan, *Metz Bar’aran Hayerene Osmaneren (Ermeniceden Türkçeye Mükemmel Lugat)*, K.Polis: V. Yev H. Ter-Nersesyan, 1907, s. 495.

⁸ Ėazaryan, *a.g.e.*, s. 372-4, 675, 733. *Ditsakron* kelimesi putperest tanrısı, tanrı anlamındaki *dits* ile din anlamındaki *kron* kelimelerinden meydana gelmiştir. (*a.g.e.*, s. 379, 682). *Ditsapaşt*, yine tanrı anlamındaki kelimeyle tapmak anlamındaki *paştel* kelimelerinden oluşup putperest tanrılarına tapınan, putperest anlamındadır. (*a.g.e.*, s. 379, 1059). *Kr’apaşt* ise putperest anlamındaki *kr’amol* kelimesiyle aynı anlama gelmektedir ve put anlamındaki *kur’k* kelimesiyle tapmak anlamındaki *paştel* kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. (*a.g.e.*, s. 673-4, 1059). *Divapaşt* kelimesi ise şeytan, kötü ruh anlamındaki *div* ile tapmak anlamındaki *paştel* kelimesinden türemiştir. (*a.g.e.*, s. 373, 1059). Ėazar P’arpetsi, Aziz Sahak’ın sözleriyle İran kralına karşı direniş göstermeyip ona yakınlaşan nahararları eleştirir ve onları Hristiyanlık öncesi dini terimleriyle şöyle tanımlar: “Onlar fiziki olarak yozlaşmış fakat inançsız (*anhavat*) ve putperest (*het’anos*) değiller; bovarda (*zeğh*) ama ateşe tapıcı-putperest (*krakapaşt*, *kraka*=ateş) değiller; çapkın (*ikaratseal* e i *kanays*=kadınlara karşı zayıf) ama elementlere tapıcı-kul (*tzaraye tarerts*=) değiller.” Bu cümle V. Yüzyıla ait terimleri topluca görme açısından iyi bir örnektir. Bkz. (Ėazar P’arpetsi, “*Patmut’ivn Hayots*”, (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk’ Hayots, II. Hator, V. Dar*, Kat’ogikosut’ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant’ılias-Libanan, 2003, XIII/28). IV. Yüzyılda Ermeniler arasındaki putperestler ve onlar için kullanılan aynı terimler hakkında bkz. (P’avstos Buzand, “*Patmut’ivn Hayots*”, (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk’ Hayots, II. Hator, V. Dar*, Ant’ılias-Libanan: Kat’ogikosut’yun Hayots Metzi Tann Kilikioy, 2003, III/3, 13, IV/4, 24, 51, V/4, 27, 33, 44, VI/16). Ayrıca bkz. (Yeğişe, “*Vasn Vardanay yev Hayots Paterazmin*”, (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk’ Hayots, I. Hator, V. Dar*, Kat’ogikosut’ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant’ılias-Libanan, 2003, II/22, 83-90).

Klasik Ermenicede tanrı kelimesi için farklı kelimeler kullanılmaktaydı. *Dits* (դից) kelimesi bunlardan yaygın olanıdır. H'orenatsi tanrıların babası Aramazd'ı Olimpos tanrısı Zeus ile özdeşleştirerek onun ismini *Dios* biçiminde vermektedir.⁹

Erken dönem metinlerinde *dik'*, *dits*, *diok'* biçimlerinde geçen tanrı anlamındaki terim daha çok Hristiyanlık öncesi tanrıları için kullanılmaktadır. Hristiyan tanrısı için ise daha çok *Astuats* kelimesi kullanılmaktadır. Agat'angeğos ısrarla *Astuats* kelimesiyle Hristiyan tanrısını, *dits* kelimesiyle de putperest tanrılarını ifade eder.

Dits, *dios*, *diok'* şeklindeki tanrı kelimeleri Hint-Avrupa geleneğinin gök tanrısı *Dieus* (Hintlilerde *Dyaus*)'un söyleniş biçimini çağrıştırmaktadır. *Dits* biçimindeki Ermenice terim Ari geleneğinin kadim biçimine Yunan yüce tanrısının Zeus'a dönüşümüne¹⁰ göre daha uzak gözükse de *Dieus*'un dönüşmüş biçimi olması akla yatkındır. Başka bir ifadeyle Hint-Avrupa dini geleneğinde baba tanrı olma özelliğini de barındıran gök tanrının, yani yüce tanrının gözler önünden kaybolup baba tanrı özelliğiyle kalarak, *Dieus* isminin özel bir tanrı isminden genel tanrı anlamına dönüşmesi Ermeniler arasında da yaşanmış gibi gözükmektedir.¹¹ Ermenicede *dits* biçimini alarak genel tanrı ve tanrıçalar için kullanılmıştır. Bunun yanında baba tanrı Aramazd'ın *Dios* şeklinde isimlendirilmesi ses benzerliği örneğini ortaya koymaktadır. Bu dönüşümün Ari gelenekte, Yunan tanrılarının değişimine göre daha dolaylı olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise, Ermenilerin İran'a daha yakın olduğunu göstermektedir.

Ermeni tanrılarının İran tanrıları ile benzerlikleri, Ermenilerin İranlılarla siyasi, sosyal ve milli yakınlıkları erken Ermeni kaynaklarından, özellikle H'orenatsi'den açık şekilde anlaşılmaktadır. İranlılar ile ortak atalara sahip Hintlilerde kadim tanrılarda (Asurlar ve *Daevalar*) meydana gelen dönüşüm farklı yön-

⁹ Movses H'orenatsi, "*Hayots Patmut'ivn*", (Ed.: Zaven Yeghavian), *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar*, Kat'ogikosut'ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliyas-Libanan, 2003, II/12. Yunan tanrısı Zeus'un bir ismi olan Jupiter (İupiter, Zeus pater) Aramazd şeklinde çevrilmiştir. Ters yönde bir eşleştirme için bkz. (Eusebius, *Church History*, Translated with prolegomena and notes by Arthur Cushman McGiffert, New York, Charles Scribner's Sons, 1904, II/6. s. 56; Yevsebios Kesaratsi, *Patmut'ivn Yekeğetsiyoj*, Yeni Ermeniceye Çev.: H. Abraham V. C'aryan, Venetik, Surp Ğazar, 1877, II/6, s. 88).

¹⁰ Mircae Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Çev.: Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya, 2005, s. 110-115.

¹¹ Ermeni halkının milli bir hüviyet kazanması, Hristiyanlaşma sürecine dayanmaktadır. Yaşadıkları coğrafyaya Grek kaynakları Armenia derken bu coğrafyada yaşayanlara Armenialı demektedir. Aynı zamanda bölgede feodal ailelerin yaşadığı, zaman zaman tam olmasa da siyasi bir bütünlük oluşturdukları, bu ailelerin farklı kökenlere sahip oldukları, çoğunluğunun İran kökenli oldukları hususunda H'orenatsi başta olmak üzere erken Ermeni kaynakları bilgi vermektedir. (Bkz. Seyfeli, *age.*, s. 37, 123n, 38, 125n, 39, 128n, 42, 139n, 48, 167n) Dolayısıyla Ermeni Paganizmi ve Tanrılarının özelliklerine dair varsayılan dönüşüm hususunda bunu da göz önünde bulundurmak yerinde olur.

de gelişmiştir. Hintlilerde Asurlar kötü güçlere, kötü tanrısal varlıklara dönüşürken İran'da *Daevalar* (dev) bu yönde değişmiştir.¹²

Ermenicede İran'daki dönüşüm biçiminin izlerini gösteren kelime Hristiyanlık döneminde şeytan, Putperestlikte ise kötü ruh, tanrı ve put (*kur'k'*)¹³ anlamlarında kullanılan *dev* (*div*) kelimesidir.¹⁴ Agat'angeğos, Hristiyanlara karşı mücadele eden Putperest Ermenileri cinler, kötü ruhlar ordusu anlamında *div* kelimesiyle nitelemektedir.¹⁵ Burada aynı şekilde kötü güçler, kötü ruhlar, şeytan için kullanılırken İran'daki olumsuz yöndeki değişimle paralellik arz etmektedir. Bu ise, Ermenilerin Ari geleneğinin İran boyutuyla yakınlığını göstermektedir.

Agat'angeğos'un verdiği bilgilere göre İran kralı Hüsrev (II, 279-287) başarılı bir baskın sonrası Sasani hakimiyetindeki Ermeni coğrafyasına döndüğünde tanrıların putlarına ait olan tapınakların yedi sunağına (*yevot'n bagins mebenitsn*) adaklar tertip edilmesini ferman buyurur.¹⁶ Bu tapınakların onun ataları Arşakunilerin, Ermenilerle akrabalıkları vurgulanarak, geleneksel ibadet mekanı olduğu belirtilir. Kral, bu emri sefirlerine verir, dolayısıyla buradan tapınakların Ermenilere ait oldukları anlaşılmaktadır. Bununla beraber Ermenilerin İranlı akrabaları ile dinsel yakınlıkları da fark edilmektedir.

Yukarıda aktarmış olduğumuz *mebean* ve *bagin* kelimeleri Ermenicede tapınak ve sunak anlamlarına gelmektedir.¹⁷ İkincisinin sunak, altar anlamıyla kullanılması daha yaygındır. Ayrıca anıt-mezar sunağı anlamına gelmesi sunulan yer olduğunu pekiştirmektedir. Ermenicedeki Hristiyanlık öncesi dini terminolojinin İranlıların dilleriyle yakınlığı bilinmektedir. Bu iki terim de İran etkisinin izlerini taşımaktadır.¹⁸ Ancak bu etkinin İran'daki tapınma biçimiyle aynı olmadığına dair verileri erken Ermeni kaynaklarından almaktayız. H'orenatsi'ye göre Sasani kralı Ardeşir (I, 226-241)'in Ermenilerin idaresini biçimlendirirken tapınaklar kültürünü (*mebenitsn paştamun*) artırır ve Bagavan (Elişkirt yakınları Murat nehri kenarında)'daki altarda (*bagin*) bulunan Ormizd'in ateşini (*zburn vormzdekān*) sürekli ola-

¹² Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1 Taş Devrinden Eleusis Mysteria'ları*, Çev.: Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, s. 244-245, 379, 383-385. Ayrıca bkz. Asiye Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2004, s. 55-56.

¹³ Gazaryan, *a.g.e.*, s. 673, 675; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 454. *Kr'el* fiili çekiçle dövmek anlamına gelir ki put (*kur'k'*) kelimesi buradan türemiş olmalı. Bkz. (*a.g.e.*, s. 456).

¹⁴ Gazaryan, *a.g.e.*, s. Karapetyan, *a.g.e.*, s. 254, 261.

¹⁵ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", (Ed.: Zaven Yegavian), *Matenagirk' Hayots, II. Hator, V. Dar, Kat'ogikosut'ivn Hayots Metzi Tann Kilikioy, Ant'iliās-Libanan*, 2003, CVIII/6-7. Kötü ruhlar anlamında kullanan Korivn için bkz. (Korivn, *a.g.e.*, Bnagir A/V; P'arpetsi, XIII/15).

¹⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", I/12.

¹⁷ Gazaryan, *a.g.e.*, s. 236, 843-4; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 150. Modern Ermenicede *mebekean* biçiminde kullanımı için bkz. (*a.g.e.*, s. 560) Bagin kelimesi bir de mezarlıklara yapılan sunaklar için de kullanılmıştır. Bkz. (H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/66)

¹⁸ A Meillet, "Sur les termes religieux iraniens en armenien", *Revue des Etudes Armeniennes*, Tome 1, Fascicule 1, 1920-1921, s. 234.

rak yanması için düzenler ve oradaki heykelleri kırar.¹⁹ Bu bilgi Hristiyanlığı kabullerinden yaklaşık bir asır önce, İran krallarının Ermeniler üzerinde dini baskı kurmak istediklerini gösterir ki farklı dine sahip olup tapınma biçimlerinin de farklı olduğuna işaret etmektedir.

Agat'angeğos sunak ve tapınak anlamlarına gelen bağin kelimesini kullanarak yedi tapınak olduğunu söyler. Başka bir yerde ise Aştişat (Taron eyaletinde, Muş yakınlarında)'taki Vahevanyan tapınağını meşhur sekizinci tapınak (*ut'erord paštavn br'çakavor*) diye vasıflandırır. Bu terminolojideki tapınak ve sunak karışıklığı aslında Ermeni Putperest tapınısında genel bir karışıklığa işaret etmektedir. Buradaki yedi ve sekizinci tapınak vasıflandırması Agat'angeğos'un eserinde zikredilen sekiz tanrı ve bunlara ait tapınaklar olarak düşünülmüştür.²⁰ Kanaatimizce bu yedi ve sekizinci ifadesi, sekiz tanrıya ait meşhur tapınakları zikretmek için kullanılmıştır. Zira Ermenilerin yaşadığı coğrafyada tapınak mahallini sekiz ile sınırlandırmak mümkün gözüküyor. Bazı tapınakların çeşitli tanrılara adanmış, putları yerleştirilmiş sunakları ihtiva ederken bazılarının ise tek bir tanrıya adandıkları anlaşılmaktadır. Tanrılardan birisinin adıyla meşhur olan tapınaklar varken büyük bir katedral niteliğinde, içerisinde farklı tanrılara adanmış sunakları ihtiva edenler de bulunmaktaydı. Bazen birbirleriyle ilişkili olarak bir kaç, çoğunlukla üç tanrıya adanmış tapınaklar bir arada olup katedrali oluşturmuşlardı. Ermeni kiliselerinin yan yana, bazıları şapel niteliğinde, bir kaç tane yapılması zaman içerisinde oluşan bir düzenlemedir. Benzer şekilde tapınakların da zaman içerisinde ön plana çıkan tanrılara adanmış tapınak veya sunaklarla genişlemiş veya azalarak daralmış olması akla yatkındır.

Agat'angeğos'a göre Putperest Ermeniler arasında tanrıların babası Aramazd, altın ana Anahit, tanrı Mihr, tanrıça Nane, tanrı T'ir, tanrıça Astğik, tanrı Barşamin ve sekizinci olarak tanrı Vahagn isimli tanrılara ait kültler bulunmaktaydı.²¹ H'orenatsi, bu tanrıları eserinin bazı yerlerinde Yunan tanrılarının isimleriyle özdeşleştirerek sırasıyla Zeus (Dios), Artemis (Artemidea), Hephaistos (Hep'estu), Athena (At'ena), Apollo (Apoğö), Aphrodite (Ap'roditea), Barşamin, Herakles (Heraklea) şeklinde yedisini Yunan tanrılarının ismiyle vermiştir. Agat'angeğos ise bir yerde Armazd'ı Zevs diye vasıflandırır ve bir yerde de Astğik'in Yunancada Aphrodite (Ap'rodites) olduğunu söyler. P'avstos Buzand ise Vahagn'ı Herakles ile eşleştirir. Tanrıların isimlerinin Yunanca olarak verilmesi

¹⁹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/77.

²⁰ A. Karier (Carrier), *Het'anos Hayastani Ut' Mebeannern Agat'angeğosi yev M. H'orenatsioy Hamemat-K'nadatakan Usumnasirut'yun*, T'argmanets: H. Yakovbos V. Taşyan, Vienna. Mh'it'aryan T'paran, 1899, s. 9 vd. Ayrıca yedi tanrıyı Zerdüştlükteki Ahura-Mazda ve altı spenta mainyu ile ilişkilendirilmesi konusunda bkz. Mardiros H. Ananikian, "Armenian Mythology", in *The Mythology of All Races, Volume VII, Armenian African*, Archaeological Institute of America, Boston, 1925, s. 17-20.

²¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", I/12, CXIV/1.

bir Yunan etkisine işaret olarak kabul edilebilir. H'orenatsi'nin verdiği bilgilere göre Ermenilerin yaşadığı coğrafyada Ardeşesyanlar hanedanının kurucusu Ardeşes (I., m.ö. 188-165?) ve sonrasında Tigran (II., m.ö.95-55) Yunan tanrılarının heykellerini bölgeye getirirler. Heykelleri kendi tanrılarına, Herakles heykelini Vahagn'a benzetmişlerdir.²² Bu Helen dönemi etkisinin şekil ve görünüş itibarıyla, dolayısıyla sanatsal bir etki olduğuna işaretir. Meşhur Yunan heykeltıraşlarının eserlerinin getirilmesi de bunu göstermektedir.

Yunan etkisinin Helen döneminde olması daha akla yatkındır. Yunan etkisiyle İran etkisini karşılaştırdığımızda birincisinin daha yüzeysel ve daha geç dönemde olduğunu söylemek mümkündür.

Yunan tanrılarıyla Ermeni tanrılarının bağdaştırılması tanrıların biçimlerine dair bir ipucu vermekle beraber Ermeni heykel sanatının daha geride olduğunu da göstermektedir. Erken Ermeni kaynakları doğrudan tanrıların şekillerine dair tek tek vasıfılayıcı bilgilere yer vermemiştir. Ancak satır aralarından genel bilgiler alabilmekteyiz. Buna göre onlar zanaatkar insanlar tarafından yontularak odun, taş, altın ve gümüş gibi madenlerden²³ çekiçe dövülerek, başlarının derisi yüzölerek, cilalı ve işlenmiş şekilde²⁴ yapılmışlardır. Fildişi, kristal ve gümüşle süslenerek sunaklara yerleştirilenlerin olduğu, dolayısıyla heykelin üzerine süslemeler de yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁵ Onların ellerinin, ayaklarının, gözlerinin, ağızlarının olduğu, yani antropomorfik özelliklere sahip oldukları söylenmiştir. Yine "*Onların gözleri var görmüyorlar. Elleri var bisetmiyorlar. Ayakları var kımıldamıyorlar. Ağzlarında nefes yok.*" sözleriyle alay edildiği görülmektedir.²⁶

Tanrıların birbirleriyle ilişkisinde bir panteonun işaretleri bulunmaktadır. Aramazd'a tanrıların babası, Anahit'e altın ana ve Aramazd'ın evladı,²⁷ tanrı Mihr'e "*Aramazd'ın oğlu*",²⁸ Nane'ye Aramazd'ın kızı,²⁹ tanrı Tir'e Aramazd'ın yazıcısı,³⁰ Astgik'e Vahagn'ın odası, sevgilisi³¹ denmesi ve tanrıların vasıfları bir panteona işaret etmektedir. Ancak bu panteonun ayrıntılarına dair açık verilere sahip değiliz. Bununla beraber iki nesil tanrılardan, tanrısal dünyadaki oluşumdan bahsetmek mümkündür. Birincisi Aramazd'ın en gözde, birincil, başlangıç olduğu anlaşılmaktadır. Göksel tanrı olduğuna dair işaretlere değinmiştik. Anahit'in ise yeryüzü, toprak, bitkiler, tarım, yerleşik hayatla ilgisine işaret eden ana tanrıça

²² H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12, 14.

²³ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/18-23.

²⁴ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", IX/3-4.

²⁵ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/ 14.

²⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/18-23, 40.

²⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/11.

²⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CX/7.

²⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CIX/13.

³⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/5.

³¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/2; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/14.

özelliklerine sahip olması bu tanrıların ilk nesil olduklarını düşündürmektedir. Ermeni mitolojisinin yazılı metinlere geçmemiş olması Anahit'in hem ana hem de tanrıların babası Aramazd'ın evladı olmasının nasıl bir doğumla gerçekleştiğini öğrenmemizi engellemektedir. Ancak Anahit'e Aramazd'ın evladı (*tznund*=doğmuş olan)³² denirken diğerleri oğul ve kız kelimeleriyle ifade edilmiştir. *Tznund* kelimesi, cinsiyeti belirtmediği gibi, doğuma işaret etmektedir. Bu doğumu göksel, tanrısal dünya ile ilgili düşündüğümüzde Baba Aramazd'dan türemiş, onun tanrısal doğuma neden olan bir ilişkiye girerek doğurduğu anlamı belirginleşir. Bu, bir taraftan Aramazd'ın erdişi olabileceğine işaret ederken diğer tarafta Anahit'in doğumunun ikinci nesil göksel doğum olabileceğine ışık tutmaktadır. Diğer oğul ve kız olan tanrıların ise sonraki nesil olması akla yatkındır.

Tanrılar arası ilişkide ikinci olarak iki teslise dair açık işaretler bulunmaktadır. Birincisi, kralın halka uyarı niteliğindeki fermanında “*Yüce gönüllü Aramazd'dan bereketli verimlilik; hanımefendi Anahit'ten koruma; cesur Vahagn'dan yiğitlik*”³³ dilekleriyle sözlerine başlaması bu üç tanrı arasında yaşamın üç boyutuna dair teslisin işaretlerini taşımaktadır. Bu IV. Yüzyıl başlarına matuf bilgi, geç dönemlerde tanrılara biçilen konumun değişmiş olduğuna işaretler barındırmaktadır. Aramazd ile Anahit'in dilekler ve sunular konusunda birbirlerine yaklaştığı, ana tanrıça Anahit olmasına rağmen bereket ve verimliliğin Aramazd'dan dilenmesinden anlaşılmaktadır. Ancak tesliste üçüncü sırada kahramanlık, yiğitlik, cesaret beklenen savaş tanrısı Vahagn'a yer verilmesi manidardır.

İkinci teslisin işareti ise Vahevanyan tapınağındaki Vahagn-Altın Ana (Anahit)-Astgik üçlüsüne ait sunaklar birliğidir.³⁴

Erken Ermeni kaynaklarının tapınaklar ve tapınımlarla ilgili verdiği bilgilere baktığımızda Ermeniler arasında sırasıyla Anahit, Aramazd ve Vahagn üçlüsü ve bunlara dair kültlerin önplanda tutulduğunu söylemek mümkündür. Astgik de önemli bir konuma sahiptir.

II-Tapınaklar

Bahsi geçen tanrılara ait tapınakların bulunduğu şehirler, yerler çok çeşitli olmakla beraber üç bölge öne çıkmaktadır. Anahityan bölgesi olarak bilinen günümüz Erzincan ve çevresi, Vahevanyan bölgesi diyebileceğimiz Taron (Muş) eyaletinde Aştişat, üçüncü olarak Aras nehrinin kollarıyla birlikte düzlüğe indiği yerde Ermeni krallık başkentleri olan şehirlerin bulunduğu bölge, Armavir ve çevresindeki nehir kıyısı şehirleri. Bu tapınak mahallerinin bulundukları yerlerden hareketle tapınakların su kenarlarına ve/veya yüksek dağlara, nehre bakan dağ

³² Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, V/10-11.

³³ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, XII/2.

³⁴ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, CXIV/2.

yamaçlarına yapıldıklarını söylemek mümkündür.³⁵ Su kenarına yapılması ibadet ve su ilişkisiyle açıklanabilir. Yüksek yerlere yapılması ise insanların tanrıya biçtikleri ulaşılmaz yüksek mevkiden dolayı dağların tanrıların ikametgahı olarak algılanmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Tapınakların yapıldığı yerler konusunda krallığın etkisinin olduğunu gördüğümüz Aras boylarındaki krallar tarafından kurulan başkentlere tapınaklar da inşa edilmesi, bazen şehirleri Bagavan (*Ditsavan*=tanrılar şehri, *Bagnats avan*=tapınaklar kenti) şeklinde isimlendirerek bu özelliğiyle ön plana çıkarılması söz konusudur.³⁶ Pek çok Ermeni kralı kendi ismiyle anılan bir şehir inşa etmiştir. Bu şehirler başkent olmuşlardır. Aynı anda iki başkent bulunurken biri yazlık, diğeri kışlık olarak kullanılmıştır. H'orenatsi'ye göre, Armavir başkent iken Yunanistan'dan getirilen tanrı heykelleri buraya yerleştirilmiş, sonra yeni inşa edilen Bagaran'a, ordan da Artaşat'a taşınmıştır.³⁷ Tapınakların başkentlere kurulması için özel gayretin kral ve krallık ailesi ile ilgisi olsa gerektir. Kral, tanrının yeryüzündeki temsilcisidir, baba tanrı nasıl göksel dünyada tanrıların babası, lideri ise yeryüzünde de kral diğerlerinin üstündedir. Ermeniler arasında da bunun izlerini görüyoruz. Krallık ailesinin başatlığını krallık mezarlarının bulunduğu bir bölgeden anlıyoruz. Ani (Kemah)'deki hanedan mezarlığı ve Ani'nin tanrıların babası Aramazd'ın tapınağının bulunduğu yer olması manidardır.³⁸ Bununla birlikte krallık ailesi için Vahevanyan bölgesi, Aştişat'taki tapınak ve Bagavan (Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde) da önemliydi. Buralara tapınaklar inşa etmişler ve bu tapınaklarda yıllık festivaller düzenlemiş, tapınaklara büyük bağışlar, sunular yapmış-

³⁵ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14'de Aştişat'taki Vahagn tapınağını anlatırken onun bir dağ yamacında olup karşısında başka bir dağ ve aşağıda nehrin aktığı, dışbudak ağaçlarıyla dolu bir vadi şeklinde tanıtır.

³⁶ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/40. Altarlar-tapınaklar şehri anlamında *bagnatsn avan* için bkz. (a.g.e., II/55) *Bag*, İran dilinde tanrı anlamına gelen sözcükle tapınak anlamındaki *bagin* kelimesinin klasik Ermenicede yaygın bir kullanımı vardır. Şehir anlamındaki kelimeyle yeni bir kelime oluşturulduğunu H'orenatsi'nin tapınaklar inşa edilen yeni şehre isim olarak verildiğini bildirmesinden anlıyoruz. Bu tapınak şehirler için *Bagavan*, *Bagaran*, *Bagayariç*, *bagnatsn avan* isimleri yanında *ditsavan* da kullanılmaktadır. *Bag* kelimesi ve bundan türeyen diğer kelimeler için bkz. (H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Hartel, 1897, s.113). Agat'angeğos, Bagavan şehrinin Parthılar tarafından *Ditsavan* şeklinde çağrıldığını söyler. Bkz. (Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXVI/1-4).

³⁷ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/8, 12, 14, 39-42, 49, 65. H'orenatsi'de Bagavan (Bagrevand eyaletinde, Eleşkirt yakınları) ile Bagaran (Aras Nehri kollarından Akhuryan ırmağının sağ kenarında) birbirine karışır. İkisini de Bagavan ya da "sunaklar (bagin) şehri" (bagnats avan) diye isimlendirir. Bkz. (H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/38, 40, 55, 66, 77).

³⁸ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/10-11, VI/1-3, XII/2, CIX/7; H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12. Kral Trdat, halka tanrıların şerefine lekelememe emrini verdiği bir fermânında "siz tanrıların ve majestelerinin yardımıyla iyi olabilirsiniz" diyerek kendisinin tanrısallığını, tanrının yeryüzündeki temsilciliğini vurgulamaktadır. Bkz. (Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/10).

lar ve buralar krallar için özel kurban yeri olarak tahsis edilmiştir.³⁹ Bu şehirlerin büyük bölümünün, özellikle Aştişat'ın önemi Hristiyanlığı kabul sonrasında da devam etmiştir. Hem krallık için hem de din adamı ailesi için ehemmiyetini korumuştur. Aştişat Aziz Grigor'un ilk dönüştürme faaliyetleri, ilk kilisenin oraya yapılması, topraklarının aziz Grigor ailesine verilmesi, orada şehitlik oluşturulması gibi dini içerikli faaliyetlerde önemli rol oynamıştır.⁴⁰ Aştişat bu önemini yaklaşık bir asır sonrasında başka bir başkente, Vağarşapat (Ecmiatzin)'a devrederken Hristiyanlaşmanın boyutlarına da ışık tutmuştur.

Bahsedilen üç bölge ve kaynaklarda tapınak olduğuna dair zayıf da olsa bilgiler bulunan yerleşim yerleri şunlardır: *Anahityan bölgesinde* Ani (Kemah), Erez (Erzincan), Bagayarıç (Pekeric), Til (Kemah yakınlarında), T'ordan (Daranalık), Zela (Tokat-Zile)⁴¹; *Vahavanyan bölgesi* dediğimiz Taron (Muş) eyaletinde Aştişat ve İnnaknyan⁴²; *başkentler bölgesinde* Armavir (Erivan'ın Güney doğusunda), Bagaran (Ahuryan ırmağının sağ kenarında), Yerezamoyın ve Artaşat; ayrıca bilgi bulunan Bagavan (Bagrevand'da, Eleşkirt'te) ve Pağat Dağı (Van Gürpınar) şehirleridir. Şüphesiz kaynaklara geçmemiş olan başka yerlerde de tapınaklar vardı. Ancak kaynaklarda işaret edilen tapınak mahalleri bunlardır. (Bkz. Tablo)

Tapınakların taştan yapılmış binalar olduğuna dair erken Ermeni kaynaklarında açık bir bilgiye rastlamadık. Ancak günümüzde ayakta olan ve güneş tanrısına, Mihr'e adanmış olduğu düşünülen Gar'ni tapınağı yontma taşlardan yapılmış bir eserdir. Gar'ni tapınağının M.S. I. Yüzyılda Trdat tarafından yapıldığı ileri sürülmektedir.⁴³ H'orenatsi, tapınaktan bahsetmese de Gar'ni Kalesinin Trdat tarafından taş ve demir ile inşa edildiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Agat'angeğos'ta ise tapınakların ahşap olduğuna dair bir bilgi vardır. Artaşat'ta Yerezamoyın isimli yerdeki Anahit tapınağı ağaçtan yapılmıştır ve Aziz Grigor ve adamları tapınakları

³⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIV/1-3.

⁴⁰ Seyfeli, *a.g.e.*, s. 44-46, 76-86. Putperest din adamı ailesi Vahunilerin yurdu Aştişat'tır. Vahuni ailesi için bkz. (Cyril Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Goergetown, 1963, s. 215).

⁴¹ Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası Kitap: XII-XIII-XIV*, Çev.: Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 2000, XII, 3/37.

⁴² İnnaknyan, günümüz Muş ve Bingöl topraklarının bir kısmını içine alan Taron eyaletinde bir yerleşim yeri idi. Bu yerleşim yerine dair VII. Yüzyıl kronikçisi Zenob Glak Asori'nin bahsettiği Gisane ve Demetr isimli tanrılardan V. Yüzyıl Ermeni kaynaklarında bahsedilmez. Hatta onların Aştişat ile ilgili Aziz Grigor'un faaliyetlerini Zenob bu iki tanrı ve onların tapınaklarının yıkılıp azizlerin ve şehitlerin anıtlarına dönüştürülmesi şeklinde sunmaktadır. Bu durumda Aştişat ile İnnaknyan'ın birbirine yakın iki yerleşim yeri olduğu düşünülebilir. Bkz. (Zenob Glak Asori, *Patmut'ivn Taronots*, Venetük, Tparani Srboyn Ğazaru, 1832, ss. 8, 15, 25, 27, 30, 32-36, 41-42.; "Gisane", *Haykakan Sovetakan Hanragıtaran*, Hator 3, Yerevan: 1977, s.74).

⁴³ B. Ar'ak'elyan-A. Sahinyan, "Gar'ni", *Haykakan Sovetakan Hanragıtaran*, Hator 2, Yerevan: 1976, s. 689-691.

⁴⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/90. P'avstos Buzand Gar'ni kalesinin başkent olduğunu söyler. Bkz. (P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/8).

yıkarken burayı yakarak yıkmışlardır.⁴⁵ Bu bilgilerden hareketle tapınakların bazen ahşap malzemelerden de yapıldığını söyleyebiliriz. Ancak Ermeni kilise inşasında taş ustalığının yaygın olduğunu kaynaklarımızdan biliyoruz. Çoğunlukla yontma taştan yapıldığını söylemek yerinde olur.

III-Tapınma

Putperest Ermeniler tanrılarına nasıl tapınırlardı? Bu sorunun cevabını, erken Ermeni kaynaklarının tek tek isimleri zikredilen tanrılarla ilgili verdiği açık bilgilerden tapınma biçimlerini detaylarıyla tespit etmek mümkün gözüküyor. Ancak genel olarak düşünüldüğünde çeşitli tapınma biçimlerini açığa çıkarmak mümkündür.

Erken Ermeni kaynakları terminolojisinde Putperest tapınmalarına ilişkin birçok kelime kullanılmaktadır. Bu kelimeler, tapınma biçiminin anlatılmadığı, doğrudan konu yapılmadığı için bu eserlerde tapınmanın detaylarına ilişkin bilgiler bulunmamasına rağmen genel bir kanaat oluşturacak niteliktedir.

Ermenicede tapmak anlamında *paştel* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime-den tapınak anlamındaki *paşton* (paştavn) türemiştir. Bu terim genel anlamda bütün tapınma biçimlerini içinde barındırmaktadır ve daha çok somut anlamda kullanılmaktadır. Soyut manayla birlikte kullanılan hürmet etmek, tapmak anlamında *patuel* ve bu fiilden türeyen *patuasirel* kelimesi; tazim göstermek, yüceltmek (*metzare*), hürmet etmeyi sevmek anlamıyla kullanılmaktadır.⁴⁶ Başka bir kelime ise hizmet etmek, kul olmak, tanrının hizmetkârı olmak anlamında *spasavorel* fiilidir.⁴⁷ Bu fiil Agat’angeğos’ta Putperest kâhinin yardımcısı, hizmetkârı için kullanılan *spasavor* kelimesinden türemiş olmalı.⁴⁸ Dolayısıyla somut anlamıyla din görevlilerine isim olduğunu söyleyebiliriz. İsim olarak kullanıldığında *kul* manasıyla tanrının hizmetkârlığını yapmak soyut bir anlam da taşımaktadır. Tanrının tapınanında görevli olmak, gönüllü hizmet etmek kulluğun hem soyut hem somut boyutunu içerir. *Spasavor* kelimesi, Hristiyanlık döneminde kilisede *evharistiya* ayinini icra eden ruhaninin yardımcısına da isim olmuştur. Çünkü ruhbanaya yardımcı olmak ve kilisede hizmet etmek tanrıya hizmet etmek anlamına gelir.

Sunmak, takdim etmek anlamındaki *matutsanel* fiiliyle tanrılara sunulan canlı ve cansız kurban takdimeleri yanında Hristiyanlıktaki ekmek-şarap sunumu (rabbın sofrası) da ifade edilmektedir. Bu kelimedenden türeyen *matutsum*, sunu, tak-

⁴⁵ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CVIII/3-7.

⁴⁶ Gazaryan, *a.g.e.*, ss. 1070-1073; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 701. Tanrıların babası Aramazd’ın bir yerde bu kelimeyle, yani büyük, daha doğrusu ise yüce anlamıyla vasıflandırılmıştır. Bkz. (Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, V/11).

⁴⁷ Gazaryan, *a.g.e.*, ss. 1314, 1317-8; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 746.

⁴⁸ Agat’angeğos, “Patmut’ivn Hayots”, CVIII/14.

dim anlamına; *matutsaran*, mezbah, mihrap (*seğan, b'oran*), sunak, altar anlamlarına; *matag* ise kurban anlamına gelmektedir.⁴⁹

Kurban etmek (*zobel*), kurban kesmek (*zobagortzel, zobi matutsanel*) fiilleri ve kurban anlamındaki *zob* kelimesinden mezbah, sunak (*bagin*) anlamındaki *zobaran, zohanots* kelimeleri türemiştir.⁵⁰ Bu kelime daha çok canlı kurban sunusunu çağrıştırmaktadır.

Farsçada *ašti, yaşd* şeklinde olan, kurban anlamındaki *yaşt* kelimesi *zob* ile aynı şekilde kullanılmaktadır. *Yaşt ar'nel* kurban kesmek, kurban sunmak anlamındadır.⁵¹ Agat'angeğos'ta bir Ermeni tapınak şehri olan ve krallık ailesinin kurban yeri (*yaştits tegik*) şeklinde tanımlanan Aştışat ismi de bu kelimedenden gelmektedir.⁵²

Kurban, sunu anlamındaki diğer bir kelime de Anadolu halk inançlarında nazarlık için kullanılan ve tütsüsü yapılan üzerlik otuna da isim olmuş *şpand* kelimesidir. *Spandanots*, mezbah; *şpandut'yun* ise öldürme, kurban ve boğazlama anlamlarına gelmektedir. *Şpandaran* ise mezbah (*zobaran*) anlamındadır.⁵³ Bu kelime cansız kurban sunumuna işaret etmektedir.

Voğcakizel kelimesi kurban etmek anlamına gelen başka bir kelimedir. *Voğcakez* ise tamamı yakılmış kurban anlamındadır.⁵⁴

Ahit, adak anlamına gelen *uh't* ismi ve ziyaret etmek, adamak anlamındaki *uh'tel, uh't mel* fiilleri⁵⁵ ise adak kurbanı sunmayı da ihtiva etmektedir.

Hristiyan Ermeniler arasında ekmek-şarap ayinine, kutsal sunuya isim olmuş kurban anlamındaki diğer bir kelime de *patarag* kelimesidir. Agat'angeğos, Putperest kurbanları ile ilgili olarak da kullanmıştır.⁵⁶ *Pataragel*, kurban sunmak; *pataragaran*, mezbah, sunak anlamındadır.⁵⁷

Hediye, kurban sunusu, bağış, hibe anlamındaki *nuer* kelimesi ise hibe ve bağışlar için kullanılan bir kelimedir ve *nuiREL* hibe etmek, bağış etmek anlamındadır.⁵⁸

Agat'angeğos'ta, Aziz Grigor Kral Trdat'a karşı eleştiri yaparken büyücülük suçlamasında bulunur.⁵⁹ Burada büyücü anlamına gelen *kah'ard* kelimesinden

⁴⁹ Ğazaryan, *a.g.e.*, s. 825; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 549.

⁵⁰ Ğazaryan, *a.g.e.*, s. 444; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 309.

⁵¹ Ğazaryan, *a.g.e.*, s. 894; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 594.

⁵² Hübschmann, *a.g.e.*, s. 212; Toumanoff, *a.g.e.*, s. 215; Nicholas Adontz, *Armenia in the Period of Justinian The Political Conditions Based on the Naxarar System*, Çev. Nina G. Garsoian, Galoust Gulbenkian Foundation, Lisbon, 1970, s. 243.

⁵³ Ğazaryan, *a.g.e.*, ss. 1141-2; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 745.

⁵⁴ Ğazaryan, *a.g.e.*, s. 1009; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 659.

⁵⁵ Ğazaryan, *a.g.e.*, ss. 1026-7; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 670-671.

⁵⁶ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", XII/3-4, CXIV/12.

⁵⁷ Ğazaryan, *a.g.e.*, s. 1063; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 696.

⁵⁸ Ğazaryan, *a.g.e.*, ss. 972-3; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 634-635.

⁵⁹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/20.

büyücülük anlamındaki *kab'ardut'yun* (= *vbukut'yun*, *divt'ut'yun*, *bmayut'yun*, *t'ovcut'yun*) kelimesi kullanılmıştır. *Kab'ardel* ise büyü, sihir yapmak anlamındaki fiildir.⁶⁰

Tapınma ile ilgili başka kelimeler de vardır. Ancak burada çok kullanılan kelimeler tapınma biçimlerine genel bir çerçeve çizmede yardımcı olsun diye verilmiştir. Bu kelimeler erken Ermeni kaynaklarında yukarıda zikredilen anlamlarıyla kullanılan kelimelerdir. Bunlar arasında soyut anlamlı olanlar her anda yapılabilecek, her türlü tapınma biçimlerinde gerçekleştirilebilecek, yüceltme, saygı, hürmet, iltifat, bağımlılık gibi ruhsal anlamlı tapınımlar ve tanrılardan huzur, refah, bereket ve verimlilik, kutsanma, barış ve mutluluk dileklerinde bulunmak için kurban takdimiyle ruhsal ibadetlerin bulunması da akla yatkındır. H'orenatsi, bir yerde tapınaklarda tanrılara ibadeti kurban sunularıyla birlikte anarken onlardan ayırarak ifade etmektedir.⁶¹ Bu ibadetlerin ne olduğu açık değilse de tanrılara karşı sunaklarda daha çok eğilme ile kendini gösteren saygılı duruş, dua, dilek ve isteklerde bulunma, fal ve yıldız ilmi gibi tapınma biçimleri olabilir. Ayrıca tanrıların iyilikleri dokunabileceği gibi kötülüklerine, öfkelerine de maruz kalınabileceği, dolayısıyla bunlardan kaçınmak için kültlere daha dikkat edilmesi, tanrıların ve kültlerinin hor görülmemesine dair bilgiler de vardır.⁶² Dolayısıyla Putperest tapınımlarının amaçlarından birisi de tanrıların öfkelerini dindirme, zararlarından uzak kalma ve onları sakinleştirmedir.

Putperest Ermenilerin tapınma biçimlerinde kurban ve sunu önemli bir yer işgal etmekteydi. Kurban yanında adak sunusu da yapıldı. Tapınaklara sunulan adak ve kurban canlı ve cansız şeklinde iki türlüydü. Canlı kurban sunuları hakkında ilk bilgi Ksenophon (m.ö.426?-354?) tarafından bahsedilen at kurbanıdır.⁶³ Agat'angeğos'un verdiği bilgiler ise canlı kurban konusunda bildiklerimizi genişleterek daha ayrıntılarda durmamızı sağlayacak niteliktedir. Kral Hüsrev bir emrinde “*beyaz tosun, beyaz koç, beyaz at, beyaz katır*” adakları takdim edilmesini istemektedir.⁶⁴ Şükran kurbanları olarak sunulmasını istediği bu adaklar gözde sunular olmalı. Beyaz ve erkek hayvanların istenmesi seçme sunular olduklarını gösterir ki bu başka tür ve cinste hayvanlar sunulduğuna da işaret etmektedir. H'orenatsi ise domuz kurbanından bahsetmektedir.⁶⁵

H'orenatsi, Hripsimyanları anlattığı küçük eserinde bakire kızların ve delikanlıların kurban edildiklerine dair bir bilgi vermektedir.⁶⁶ Bu bilgi doğrudan

⁶⁰ Çazaryan, *a.g.e.*, s. 621; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 414.

⁶¹ H'orenatsi, “Hayots Patmut'ivn”, II/14.

⁶² Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, XII/3-10.

⁶³ Ksenphon, *Anabasis*, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Maarif Matbaası, 1944, IV, V, 35.

⁶⁴ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, I/12.

⁶⁵ H'orenatsi, “Hayots Patmut'ivn”, II/14.

⁶⁶ H'orenatsi, “Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants”, s. 2193-2196.

doğruya kanlı kurban şeklinde sunulsa da kendisini tapınağa adayan bakireler olması daha akla yatkındır. Strabon, Ermenistan'daki ünlülerin tapınaklarında kutsal fahişelik yapan kızlarının bulunduğunu söyler.⁶⁷ Bu bilgiler en azından belli bir dönemde bakirelerin tapınaklara adandığına işaret etmektedir.

Erken Ermeni kaynaklarında yiyecek olarak canlı hayvan kurbanları ve meyve⁶⁸ dışında yiyeceklerle dair bilgiye rastlamasak da en azından ekonomik durumu zayıf olanların kümes hayvanları, tahıllar, meyve, sebze sunmaları akla yatkındır. Ayrıca tapınak görevlilerinin geçiminin kurbanlar, adaklar ve bağışlardan karşılanması hazır yiyeceklerin de sunulabileceğini göstermektedir.

Kral Trdat, Aziz Grigor'dan Erez'deki Anahit heykelinin bulunduğu sunağa çelenklerden ve kalın ağaç dallarından sunular takdim etmesini ister. Bu sunuların çiçeklerden yapılmış taçlar ve Ermeniler arasında kıymet verilen ağaçların, mesela sosi, takdim edilmesi akla yatkındır.⁶⁹ Üzerlik otu anlamına da gelen *şpand* kelimesinin Agat'angeğos tarafından sunu anlamında kullanılması bitki sunularının ve tütsülerinin de yapıldığını düşündürmektedir. Kokulu bitkilerin tapınaklarda cezbeği artırıcı olarak kullanılması, dolayısıyla Ermeniler arasında *somanın* varlığından söz edilebilir.

Cansız sunu olarak “altın ve gümüş zîynet, sırmalı ve püsküllü ipek kumaş, altın taçlar, gümüş altınlar, kıymetli taşlarla süslü güzel vazolar, parlak kumaşlar” takdim edilirdi. Bunlar çoğunlukla heykelleri süslemede kullanılırdı ve kıymetli eşyalar olup tapınaklara bağış, hibe niteliği de taşımaktaydı. Ayrıca savaşta elde edilen ganimetlerin beşte biri ve gösterişli hediyeler tapınaklara bağışlanır, kâhinlere (k'urm) hediye olarak verilirdi.⁷⁰ Bu tür kıymetli hediyelerin kral ve krallık ailesi, ordu kumandanı gibi ileri gelenler tarafından sunulması akla yatkındır.

Kurban ve adak gibi tapınma biçimlerinin hangi durumlarda yapıldığına dair başarılı bir savaş sonrası şükran kurbanları takdim edildiğini söyledik. Şüphesiz savaş öncesinde ve başka durumlarda kehânetlerle ilgili uygulamalar da vardı. Putperest din adamlarının, yani k'urmaların bu uygulamalarda, kehânetler, falcılık, yıldızlar ilmi, rüya yorumları gibi dini ve sihri faaliyetlerde etkin olmaları muhtemeldir.

Kurban olayının hastalık durumunda, iyileşme dileğiyle hastanın kendisi değil de başkası tarafından da yapılabildiğini biliyoruz. Ardeşes hastalandığında bir adam, Erez'deki Anahit tapınağına onun iyileşmesi ve uzun bir yaşam için

⁶⁷ Strabo, *The Geography of Strabo*, Literally Translated with Notes The First Six Books by H. C. Hamilton, Esq. The Remainder by W. Falconer, Vol. II, London, 1903, XI, 14/16.

⁶⁸ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, XII/3.

⁶⁹ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, V/2.

⁷⁰ Agat'angeğos, “Patmut'ivn Hayots”, I/12. Tapınaklara yapılan sunular ve bağışlar için bkz. (*a.g.e.*, V/2, CVIII/12, CIX/8)

dilek gönderir.⁷¹ Ne gönderdiği belli değil. Ancak buradan hastalık gibi insana uğrayan zararlardan kurtulmak için tapınaklara, tanrılara başvurulduğu anlaşılmaktadır. Bunlarla birlikte tanrıların zarar verebileceğine, iyiliklerinin olduğu gibi kötülüklerinin de dokunabileceğine inanıldığına dair bilgiler vardır.⁷² Dolayısıyla nasıl başarılı bir savaş sonrası şükran sunusu varsa başlarına gelen kötü olaylardan sonra da af sunularının olması ya da kötülüklerinin dokunmaması ve korunması, ekim ve evlilik gibi verimlilik konulu hususlarda dileklerde bulunulması gibi amaçlarla sunular yapılması akla yatkındır.

Kurban sunularının canlı olanlarının bir kısmının yendiğini biliyoruz. Yine H'orenatsi, Bagratuni ailesinin ileri gelenlerinin ki onların Yahudi orijinli olduğunu söyler,⁷³ tapınaklarda kurban sunumuna ve ibadete yanaşmamalarından dolayı kralla aralarında husumet çıktığı, ancak kralın sunduğu kurbanlardan, hatta domuz bile yedikleri için cezalarının hafifletildiğini anlatır. Buradan kurbanların yendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yakılan kurban sunumunun olması da muhtemeldir.

Tapınakların içinde sunakların, putların yerleştirildiği alanların, tapınak bağışlarının bulunduğu çeşitli odaların, tapınak görevlilerine ait odaların, dışarıdan gelenler için misafirhanelerin, tapınağa ait arazilerin olduğunu verilen bilgilerden açıkça olmasa da çıkarabiliyoruz. Tabi ki böyle geniş bir düzeneğin idaresinden sorumlu olanlar da vardı. En başta tapınakların dini ayin, kehânet, tapınağın idaresi gibi işlerde görevli olan kâhinler sınıfı ile birlikte onun sivil işlerinden sorumlu hizmetkârlar da vardı.

Tapınma ve sunuyla ilgili başka bir konuya daha değinmek yerinde olacaktır. H'orenatsi, krallık ailesinden Ani'de başkâhin olarak atanan, sonradan Bagavan (Ditsavan, tanrılar şehri)'da başkâhin iken öldürülen Majan'ın bu sunaklar şehri Bagavan'da mezara yerleştirildiğini söylemektedir. Bu Putperest Ermenilerin ölülerini, krallarını ve kâhinlerini mezarlıklara yerleştirdiklerini göstermektedir. Aynı yerde bu mezarın üzerine gelip geçenlerin kurban sunumlarına katılabilmeleri ve kötü güçlerden korunmak için hediyelerden alabilmeleri amacıyla *bagin* denen bir sunak yerleştirildiğini eklemektedir.⁷⁴ Buradan anıt-mezarların ve onlarda yapılan sunaklara kurbanlar sunulup, insanların bu kurbanlardan faydalandıkları, hediye olarak alabildikleri anlaşılmaktadır. Bugün Ermeni Kilisesi'ne has defin sonrası teselli ayininde takdis edilen helvadan davetlilerin yememesine iyi bakılmaması geleneğin dönüşerek devam ettiğini düşündürmektedir.

⁷¹ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/60.

⁷² Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", V/20-23.

⁷³ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", I/22.

⁷⁴ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/53, 55, 66.

Ani, Ermeni Arşakunilere ait kral mezarlarının, anıtmezarlarının bulunduğu şehirdi. Bu anıt mezarların Ani kalesinin içerisinde olduğunu P'avstos Buzand'dan öğrenmekteyiz. Aynı zamanda putperestlik inançlarına göre kutsal kabul edilen ve Hristiyanlık öncesine dayanan Ani'deki krallık mezarlığından İranlılarca götürülen atalarına ait kemiklerin Hristiyanlığı kabul ettiklerinden sonra bile kralların şerefine, talihinin ve cesaretinin kendilerine geçeceğine inandıkları için onları tekrar ele geçirip, eski yeri Ani'ye olmasa bile kendi topraklarına yerleştirdiklerinden bahsetmektedir.⁷⁵ Bu bilgilerden anıt mezarlar ve bunlar etrafında geniş bir inanç ve törensel uygulamalar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Putperest Ermenilerde ruhlarla ilgili inançların ve ahiret fikrinin olduğunu da göstermektedir.

Bu her zaman yapılabilecek ibadetler yanında yıllık tapınma biçimleri de vardı şüphesiz. Tapınakların kendilerine özel, yıllık festivallerinin olduğunu biliyoruz. Kaynaklarımızda yıllık kutlamalardan Bagavan'da düzenlenen Navasard'a, yeni yıl kutlamalarına açıkça yer verilmiştir. Bu şehir ve bu şehirdeki bir tanrıya ait tapınağın öne çıktığını satır aralarından çıkarıyoruz. Agat'angeğos'un verdiği bu kısa metnin çevirisi şu şekildedir: "O (Aziz Grigor), yeni mahsullerin müsebbibi tanrı Amanor,⁷⁶ (ve) misafirperver tanrı Vanatur'un (Hıvrnkal ditsn Vanatr) eskiden Navasard (Yeni Yıl) şenliklerini kutladıkları aynı yerde bu yararsızlara (tanrılara) ibadet zamanı olan günleri büyük bir festival ilan ettiği şehitlerin anısını kutlama tarihine dönüştürdü. Büyük azîz Yovhanna ve Tanrı'nın azîz şehidi At'anagine'nin anma töreni için toplanmayı, onların bayramlarını aynı şehirde bu günde kutlamalarını" emretti.⁷⁷

Metinde geçen Amanor'un Altın Ana Anahit'e, Vanatur'un ise tanrıların babası Aramazd'a ait sıfatların isimleşmiş hali olduğu kanaatindeyiz.⁷⁸ Ayrıca

⁷⁵ P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", IV/24.

⁷⁶ *Amanor* kelimesi yıl anlamındaki 'am' ve yeni anlamındaki 'nor' kelimelerinin birleşmesiyle yeni yıl anlamına gelmektedir. Bkz. (H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Hartel, 1897, s. 416, 479). H'orenatsi, yeni yıl anlamındaki Amanor kelimesinin dönüşümüne ışık tutacak şekilde 'amin noroy' biçiminde kullanmaktadır. Bkz. (H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/ 66). Aynı şekilde Navasard da yeni yıl anlamındadır. Bkz. (Hübschmann, *a.g.e.*, s. 202). Ayrıca eski Ermeni takviminin ilk ayının ismi Navasard'tır. Her ay otuz gündür. On iki ay sonundaki artan günler de artık ay anlamında yeni bir ay olarak kabul edilmiştir. 5 ya da 6 günlük bir aydır. Navasard ayı ise 11-24 Ağustos günlerinde yıldan yıla değişen bir günde, bu 13 günden birinde başlamaktadır. Navasard Ayı, 11/24 Ağustos-9/22 Eylül arasında değişen 30 gündür. Bkz. (Gevorg Seraydaryan, *Tomaragitut'yan Dasmtats*, S. Ecmiatzin, R'nia, 1972, Gevorg Seraydaryan, *Tomaragitut'yan Dasmtats*, S. Ecmiatzin, R'nia, 1972, s. 20). Navasard şenlikleri ilk ayın ilk günlerinde yeni yılı karşılamak üzere kutlanıyordu. Aynı zamanda bölge iklimine göre tam olarak yeni mahsullerin hasatının yapıldığı bir döneme dek geliyordu. Anlaşılan üzüm hasatının yaklaştığı bir dönemdi. Bu nedenle hala Ermeni Kilisesi'nde 15 Ağustos'ta Meryem Ana yortusunda üzüm kutsaması yapılır ve üzüm perhizi bozulur.

⁷⁷ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXIX/3-4.

⁷⁸ Bu konu ve tek tek tanrılar hakkındaki erken Ermeni kaynaklarının verileri, "Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrılar Panteonu" isimli makalemizde değerlendirilmiştir.

metinden yıllık kutlamaların şehirlerle ilgili görüldüğü anlaşılmaktadır. Burada şehirden daha çok şehrin özelliği ile alakalı olmalı. Çünkü Bagavan başkenttir ve kralların ikametgahıdır. Yeni yıl festivali Navasard'ın krallık şehri olmasından dolayı Bagavan'da yapıldığını söylemek akla daha yatkındır.

Metinde Agat'angeğos'un belirttiği gibi bu festivaller Aziz Grigor'un çalışmalarıyla Hristiyan aziz şehitlerini anma günlerine dönüştürülmüştür. Aynı şekilde tanrı Vahagn'ın meşhur tapınağının bulunduğu Aştişat'ta da yıllık kutlamalar yapıldı. Agat'angeğos, Aştişat'taki tapınakların yıkımı sonrasında Ermeni takvimindeki üçüncü ay olan Sahmi ayının yedinci günü⁷⁹ şehitleri anma günü ilan edildiğini ve kutlandığını eklemiştir. P'avstos ise aynı tarihi vererek Hristiyanların kutlamalarına değinmiştir.⁸⁰ Ekim ayına dek gelen bu günün Vahavenyan tapınağının festival günleri olsa gerek, ancak bu festivalin Putperestlik dönemindeki şeklini bilemiyoruz.

Bu bilgilerden yeni yıl kutlamalarının yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hasat zamanında kutlanan yıllık festivaller olduğu yukardaki metindeki "*yeni mahsullerin müsebbibi*" ifadesinden anlaşılmaktadır.

Tapınaklar ve tapınma biçimlerinin bu kadar çeşitli ve işlevsel olduğu bir toplumda din adamı sınıfı veya tapınak görevlilerinin olması doğaldır. Kaynakların verdiği bilgileri ayrı bir başlık altında değerlendirelim.

IV-Tapınak Görevlileri

H'orenatsi'nin '*tarib*'inde, tapınak görevlilerine dair kâhin (*k'rmutyun*) ve başkâhin (*k'rmāpet*) terimleri kullanılmaktadır. Diğer erken Ermeni kaynaklarında da bu kelime aynı şekilde geçmektedir. Agat'angeğos, putperest kâhini anlamında *k'urm* kelimesini kullanarak putperest tapınmasını, alışkanlıklarını ifade etmiş ve putperest kâhinlerin çocuklarının Aziz Grigor tarafından seçilerek ilk öğrencileri yapılmasını dile getirmiştir. Başka bir yerde putperest "*kâbinler ile birlikte hizmet-kârları*" (*şşpasavorsn k'rmok'n banderdz*) ifadesini kullanmıştır.⁸¹

Burada kullanılan *şpasavor* kelimesi putperest kâhinin hizmetkârı, yardımcısı anlamındadır.⁸² Bu kelime Hristiyanlık döneminde kilisede evharistiya ayinini icra eden ruhaninin yardımcısına isim olmuştur.⁸³

⁷⁹ Sahmi Ayı, 10/23 Ekim-8/21 Kasım arasında değişen 30 gündür. Bkz. (Seraydaryan, *a.g.e.*, s. 20).

⁸⁰ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CXV/13.; P'avstos Buzand, "Patmut'ivn Hayots", III/14.

⁸¹ Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", Yar'acaban (Giriş)/35, Bölüm: I/12, CVIII/3,14, CXXV/3, CXX/3, CXXI/1. *K'urm*, Putperest kahin, *k'rmāpet*, Putperest ruhani reisi, başkahin; *k'rmāpetut'yun*, Putperest ruhani reisliği, başkahinlik; *mets k'rmut'yun*, başkahinlik; *k'rmut'yun*, Putperest ruhaniliği, kahinlik; *k'rmakan*, Putperest kahini ile ilgili; *k'rmakin*, putperest kahin karısı; *k'rmānoyc* ve *k'rmuli*, Putperest kahini zevcesi veya kızı anlamına gelmektedir. Bkz. (Gazaryan, *a.g.e.*, s. 1314, 1317-8; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 861, 862).

⁸² Agat'angeğos, "Patmut'ivn Hayots", CVIII/14.

⁸³ Gazaryan, *a.g.e.*, s. 1314, 1317-8; Karapetyan, *a.g.e.*, s. 746.

Tapınak görevlilerine dair verilen bu bilgilerden üç sınıf görevli olduğunu çıkarabiliriz. Bunlar, başkâhin (*k'rmāpet*, *metz k'rum*), kâhin (*k'rum*) ve kâhin yardımcısı (*spasavor*) şeklindedir. Kâhinler evlidirler, karıları ve çocukları vardır. Geçimlerini tapınaklara yapılan bağışlar ile karşılarlar. Muhtemelen tapınak arazisinin işletilmesinden de onlar sorumludur ve onlardan da faydalanırlar. Kurbanların bir kısmının onlara ait olması da mümkündür. Toplumda ileri gelen sınıftandırlar, önde gelen ailelerdendirler.

H'orenatsi'nin verdiği bilgiler tapınakların ve ayinlerin idaresinde ülkedeki feodal yapının etkin olduğunu göstermektedir. Ermenilerin yaşadığı coğrafyada farklı bölgelere hakim toprak sahibi aileler yaşardı. IV-V. Yüzyılda Hristiyanlığa geçiş sürecinde yaklaşık elli büyük hanedan vardı. Ülkenin idaresi bu hanedanların birliğiyle gerçekleştirilirdi.⁸⁴ Arşakuniler krallık ailesiydi. Krallığın dini idare üzerindeki etkisine değinmiştik. Bu etkisini tapınakların idaresinde de göstermektedirler. H'orenatsi'den tapınakların idaresinin, ordu kumandanlığında ve diğer iş bölümlerinde olduğu gibi dini idareyi de bir ailenin üstlendiğini, bu ailenin Vahuniler olup kral tarafından tayin edildiklerini, hatta sonra kraldan habersiz Yunanistan'dan getirilen Herakles heykelini kendi topraklarındaki ataları Vahagn (Tanrıça Astgik'in sevgilisi) tapınağına yerleştirmelerinden dolayı bu görevden azl edildiklerini öğrenmekteyiz.⁸⁵ Bu bilgi tapınakların idaresinin bir aile tarafından gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Bu ailenin başkâhinler ailesi olması muhtemeldir.

Başka bir dönemde kralın kendi ailesinden, başkent Bagaran'a kardeşlerinden Yeruaz'ı ataması,⁸⁶ Ani'de tanrı Aramazd'ın başkâhini olarak Majan'ın atanması, sonra aynı ismin Bagavan kâhini olarak zikredilmesi krallık ailesinden kâhinlerin de tayin edildiğini göstermektedir.⁸⁷ Bu konuyu ülkenin genel idari ve siyasi yapısındaki değişikliklere göre değerlendirmek yerinde olur. Sürekli değişen bu yapı içerisinde şüphesiz tapınakların idaresi de etkilenmekteydi.

Zaman zaman değişmekle beraber genelde başkâhinlerin bir çok kâhinin bulunduğu tapınakların her türlü idaresini üstlendiklerini, kâhinlerin dini ayin ve ritüellerle meşgul olup başkâhine ve *spasavor*ların ise kâhinlere yardımcı olduklarını söyleyebiliriz. Tapınak idaresinde doğrudan dini olmayan işlerle ilgilenen hizmetkârların da olması akla yatkındır.

⁸⁴ Adontz, *a.g.e.*, s. 183 vd.

⁸⁵ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/12,14. Dini liderliğin bir aileye verilmesi geleneği Hristiyanlığa geçildiği dönemde ısrarla uygulanmıştır. Yaklaşık bir buçuk asır Aziz Grigor'un ailesi Hristiyanlıkta böyle bir yapılanma olmamasına rağmen sürdürülmüştür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Seyfeli, *a.g.e.*, s. 37-83).

⁸⁶ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/40.

⁸⁷ H'orenatsi, "Hayots Patmut'ivn", II/53, 55, 66.

Sonuç

Erken Ermeni kaynaklarının verdiği bilgiler ve onların bu verilerinde kullandıkları terminolojiye göre Ermeniler Hristiyanlığa geçiş sürecinde Putperest idiler. Kaynaklar Hristiyanlık dönemine ait olduğu için Ermenilerin önceki dini ve inançlarının Hristiyanlık ile bağdaşmayan yönlerini olumsuzlayarak vurgulamıştır.

V. yüzyıla tarihlendirilen kaynakların dağınık verileri Ermeni Putperest tapınak ve tapınımına ilişkin genel çerçeveyi çizebilecek bir bütünlüğe sahiptir. Ayrıca ayrıntılarıyla Ermeni Paganizminin tarihsel sürecini izlemeyi kolaylaştırabilecek niteliktedir. Bu verilerle karşılaştırmalı çalışmalara ışık tutabilecek mahiyettedir.

Veriler Ermenilerin çevre halklarından İranlılarla etnik, coğrafi, sosyal ve siyasi bakımdan en yakın olmaları gibi İranlıların dini kültürel özellikleriyle de yakınlıklarını ortaya koymaktadır. Ermeni tanrılarının isimleri, bazı özellikleri benzerlikler taşımaktadır. Yakınlığın en çarpıcı örneği, Ari halklar içerisinde yaşanan tanrılar ve kötü ruhlara dair inançlarda meydana gelen dönüşümde İranlılar ile Ermenilerde paralel olmasıdır. Hindu geleneklerinin zıddına gerçekleşen bu dönüşümde *daevalar* Hindistan'ta tanrıya dönüşürken hem İran'da hem de Ermenilerde kötü ruhlara dönüşmüştür. Bu paralelliğin de ortaya koyduğu gibi Ermenilerin İran etkisi ve İranlılarla yakınlıkları diğer çevre halklara göre hem daha erkendir hem de daha etkilidir. Bunun Hristiyanlık öncesi Ermeni inançlarına yansımaları da belirgindir. Dolayısıyla Ermenilerin tapınak ve tapınmayla ilgili en belirgin benzerliğe sahip olduğu halk İranlılardır. Daha düşük olan Roma etkisi ise Helen dönemine ilişkin olup daha çok sanatsal ve görseldir.

Erken Ermeni kaynaklarının dağınık ve hangi tanrı ve tapınakla ilişkili olduğu belli olmayan verileri, Hristiyanlık öncesi Ermeni tapınak ve tapınımına dair bir özgün metin oluşturabilecek ve daha net ifadelerle oluşturulan diğer metinlere katkı sunabilecek niteliktedir.

Verilere göre Ermenilerin sekiz belirgin tanrısı ve çeşitli yerlerde bu tanrılara ait tapınaklar vardır. Tapınaklar Ermenilerin yaşadığı hemen her yerde olmakla beraber üç ana bölgede bulunmaktadır. Bu bölgelerin temel ortak özellikleri; herhangi bir ırmak kenarına yakın yüksek bir yerde bulunmalarıdır. Birincisi Fırat'ın kuzey kollarına yakın Anahityan bölgesi olarak bilinen Erzincan ve çevresindeki tapınaklardır. İkincisi, Murat Nehri'ne yakın Vahevanyan bölgesi diye bilinen Aştışat (Muş yakınları) ve Bagayariç (Eleşkirt) bölgesinde Bagaran isimli başkentteki tapınaklardır. Üçüncüsü ise Ermeni başkentlerinin yer aldığı Aras ve boyları üzerindeki tapınak şehirlerinin bulunduğu, başkentler bölgesi diye isimlendirdiğimiz bölgedir.

Putperest Ermeniler için bu üç merkezi bölge yanında Ermenilerin yaşadığı coğrafyada başka yerlerde de tanrılara, tapınaklarına ve tapınmaya ilişkin kültürlerin izleri bulunmaktadır.

Bu üç bölgedeki yerleşim birimleri Hristiyanlık döneminde de hem krallık hem de din adamı ailesi için önemini sürdüren bölgelerdir. Bu bölgelerde belli bir tanrıya ait tapınağın öne çıktığı şehir ve kasabalar yer almaktadır. Tapınakların idaresinde üç sınıfa ayrılan kâhinler görev almaktadır ve başkâhinlik belli dönemlerde belli ailelere aittir. Bu tapınaklarda yeni yıl ve yeni mahsullerin çıkışı gibi eski Ermeni takvimine göre yıllık kutlamalar yapılmaktadır. Tapınaklarda belli tanrılara ait sunaklar vardır. Bu sunaklara hastalık, savaş, şükran sunuları olarak canlı ve cansız kurbanlar, adaklar takdim edilmektedir. Mezarlıklar da tapınma objelerinin bulunduğu alanlar olup ruhların yaşadığına inancın izlerini taşımaktadır. Krallık mezarları ve üst düzey insanların mezarları ziyaret yerleri olarak öne çıkmaktadır. Krallık ailesi tapınaklar ve idaresinin düzenlenmesinde etkilidir. Tapınakların bazısının krallık için bazılarının ise başka aileler için önemi öne çıkarak aile tapınımının izlerini sunmaktadır.

Ermeniler Hristiyanlığa geçiş döneminde tanrıların babası Aramazt'ı, Altın Ana Anahit'i, aşk Tanrıçası Astğik'i ve kahramanlık ve cesaret tanrısı Vahagn'ı ön planda tutmakta, onların tapınaklarına ve kültlerine özel bir itina göstermişlerdir.

Tapınaklar ırmak kenarlarına ve/veya dağlara ve dağ yamaçlarına taştan inşa edilmişti. Tapınaklarda bir veya birkaç sunak inşa edip canlı ve cansız kurbanlar takdim etmekteydiler. Bunun yanında hastalık ve savaş gibi sıkıntılı durumlarda kâhinlere ve tanrılara başvururlardı. Yıllık kutlamalar ve panayırılar düzenlenirdi. İçlerindeki sunaklar ve etrafındaki araziler, kurbanlar ve bağışlarla birlikte tapınakların idaresi *k'rmāpet* denen başkâhinlerce gerçekleştirilirdi. Kâhinler evelenebilir, mülk sahibi olabilirlerdi.

Tanrılar ve bunlara dair tapınmalar hem somut hem soyut manada iki boyutlu olmakla beraber hem tapınaklarda hem de özellikle soyut anlamda tapınak dışında sürdürülmektedir. Bu özelliğiyle Ermeni hayatının tamamını kapsadığını, onu biçimlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Putperest Ermenilerin hayatları, yaşam biçimlerine dair karmaşıklık siyasi tarihlerindeki karmaşıklıkla paralellik arz etmektedir. Erken Ermeni kaynaklarının verileri tapınak ve tapınmanın Ermeni siyasi ve sosyal hayatındaki bütün çalkantılı yaşam ile paralellik taşıdığını, özde olmasa da sürekli ve hızlı bir değişim yaşadığını göstermektedir. Farklı ailelerden oluşan Ermeni halkının tam bir bütünlük arz edemediği gibi tapınaklar ve tapınma konusunda da bir bütünlük yoktur. Ermeniler bu bütünlüğü Hristiyanlaşarak bağımsız bir kiliseye sahip olup İran'a karşı siyasi bağımsızlık mücadelesi verdikleri Avarayr Mücadelesi (M. 451) ile her ne kadar siyasi bağımsızlıklarını kazanamamışlar da kültürel varlıklarını bağımsız-

laştıracak milli varlıklarını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla dini yaşamın çalkantılı görünümünden kurtulması da ancak Hristiyanlaşma sonrasında gerçekleşebilmiştir.

Tablo: Putperest Ermenilerde Tanrılar ve Tapınakları

Tanrılar	İsimleri	Tapınak mahalli ve bölgesi	Kaynağı
1-Aramazd	Aramazd (Ormizd)	I-Ani (Kemah), Daranağik' (Daranağcats)	Agat'angeğos (V/10-11, VI/1-3, XII/2, CIX/7) ; H'orenatsi (II/53)
	Ormizd'in ateşi	II-Bagavan, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	H'orenatsi (II/77)
	Aramazd	III-Pağat Dağı (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu)	H'orenatsi, Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants
	Zeus	IV-Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağında)'dan Artaşat'a taşındı	H'orenatsi (II/8, 12, 40, 49, 77.)
	Amanor ve Vanatur'	II-Bagaran, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	Agat'angeğos (CXIX/3-4)
	Zeus	I-Ani Koruluğu (Kemah)	H'orenatsi (II/12) Agat'angeğos (CIX/7)
	Zeus Olympus	I-Ani Kalesi	H'orenatsi (II/14) Agat'angeğos (CIX/7)
2-Anahit	Anahit	I-Yeriza veya Erez (Erzincan), Yekeğcats	Agat'angeğos (V/1-3,10-11, 20-23 ; VI/2-3; XII/2 ; CIX/8-11) H'orenatsi (II/14, 60)
	(Altın Ana, Voskemor)	II-Aştışat, Taron (Muş)	Agat'angeğos (CXIV/2-3)
	Anahit	III-Yerezamoyın, Artaşat	Agat'angeğos (CVIII/3-4, 6 , CXIV/1-2, CXIV/1-3)

Tanrılar	İsimleri	Tapınak mahalli ve bölgesi	Kaynağı
	Artemis	III-Armavir (Eri- van'ın Güney doğu- sunda) Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağında)'dan Artaşat'a taşındı	H'orenatsi (II/8, 12, 40, 49, 77.)
	Artemis	IV-Ani Koruluğu (Kemah), oradan Erez'de ikinci heykeli olarak, Yekeğats	H'orenatsi (II/12, 14, 60)
	Anaitis (Anahit)	V-Zela (Tokat-Zile)	Strabon (XII, 3/37)
	Anaitis	I-Akilisene (Yekeğats)	Strabon (XI, 14/16)
	Amanor ve Vanatur'	II-Bagaran, Bagrevand (Eleşkirt) Eyaletinde	Agat'angeğos (CXIX/3- 4)
3-Mihr	Mihr	I-Bagayariç (Bagariç, Pekeric, Tercan yakı- nında.)	Agat'angeğos (CX/6-9); H'orenatsi, (II/14)
	Hephaistos	I-Ani Koruluğu (Ke- mah), sonra Bagayariç (Bagariç, Pekeric, Tercan yakınında.)	H'orenatsi (II/12, 14)
4-Nane	Nane	I-Til (Kemah yakını- rında)	Agat'angeğos (CIX/8- 12), H'orenatsi, (II/12, 14)
	Athena	I-Ani Koruluğu (Ke- mah), sonra Til kasa- bası	H'orenatsi (II/12, 14)
5-Tir	Tir (Apollon)	I-Yerazamoyn, Artaşat'ta	Agat'angeğos (CVIII/3- 5) ; H'orenatsi (II/49)

Tanrılar	İsimleri	Tapınak mahalli ve bölgesi	Kaynağı
	Apollon	I-Armavir'e, sonra Armavir'den Bagaran'a, (Bagavan, Bagnats avan, Ahuryan kolunun sağıında)'dan Artasat'a taşındı	H'orenatsi (II/12, 40, 49)
6-Vahagn	Vahagn (<i>Vahevanyan</i>)	I-Aştişat, Taron	Agat'angeğos (CXIV/1-3) , H'orenatsi (I/30-31; II/8, 12) P'avstos Buzand, III/14
	Herakles	I-Aştişat, Taron	H'orenatsi (II/12, 14) P'avstos Buzand (III/14)
7-Astğik	Astğik	I-Aştişat, (Vahevanyan)	Agat'angeğos (CXIV/2); H'orenatsi (II/12, 14)
	Astğik	II-Pağat Dağı (Başet Dağı, Van Gürpınar, Güzelsu)	H'orenatsi, Patmut'ivn Srbots Hr'ip'simyants
	Aphrodites	III-Ani Koruluğu (Kemah), sonra Aştişat'ta Herakles'in heykelinin arkasına	H'orenatsi (II/12, 14)
8-Barşamin	Barşamin	I-T'ordan köyüne, Daranalık Daranağcats)	Agat'angeğos (CIX/1-3) , H'orenatsi (II/14)

İBN KAYYİM'İN TIBBU'N-NEBEVÎ'SİNDE İSNAD VE DELÂLET PROBLEMİ

Kadir *DEMİRCİ**

Özet

Hicrî 8. asrın önde gelen simalarından olan İbn Kayyim el-Cevziyye, hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde eser vermiş Hanbelî âlimlerindendir. Kaleme aldığı eserlerinden biri de bu alanda oldukça meşhur olan *et-Tıbbu'n-Nebevî* adlı eseridir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, “Hz. Peygamber’in hastalıkların tedavisinde izlediği yol”; ikinci bölümde, “Hz. Peygamber’in rûhânî ve ilâhî ilaçların bileşikleriyle ve doğal ilaçlarla tedavide yol göstermesi”; üçüncü bölümde, “Hz. Peygamber’in ifade ettiği besin maddeleri” konu olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla eser Hz. Peygamber’in ve sahabenin tıp konusundaki sözlerini ve uygulamalarını içermektedir. Bu çalışmada eserde yer alan hadisler isnad ve delâlet problemi açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, et-Tıbbu'n-Nebevî, Peygamber, Hadis

IBN KAYYIM AL-CAWZIYYA AND HADİTH PROBLEM IN HIS AL-TİBB AL-NABAWÎ

Abstract

İbn Kayyim al-Cawziyya is one of the leading personalities of the 8th century. He is the Hanbali scholar who has worked almost all the Islamic sciences. One of the works written by very famous in this area is the work of al-Tibb al-Nabawî. The book consists of three parts. In the first section, “The path of the Prophet in the treatment of diseases”, the second chapter, “The Prophet’s spiritual and divine guidance of drugs for treatment compounds and natural medicines”, the third chapter, “Nutrients expressed by the Prophet” were discussed. Therefore, this book consists of the Prophet’s words and medical applications. In this study the Prophet’s words were evaluated.

Keywords: İbn Kayyim, al-Tibb al-Nabawî, The Prophet, Hadith,

Giriş

Hadis âlimleri hadis malzemesini değişik gayelerle ele almış ve rivâyetler üzerinde farklı amaçlarla çeşitli çalışmalar yapmış; sonuçta değişik tür ve isimlerde hadis literatürünün ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Hadis şerhleri, haşiyeler,

*Yrd. Doç. Dr. YYÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
kadirdemir2003@yahoo.com

ta'likler, ihtisarlar, mustahreç ve müstedrekler, kırk hadis edebiyatı, çeşitli konulardaki hadis derlemeleri bu tür çalışmalardan bazılarıdır.

Konulu hadis derlemeleri içinde mütalaa edebileceğimiz çalışmalardan biri de şüphesiz 'Tıbbu'n-Nebevî' adı altında yapılan çalışmalardır. Bu adla yapılan çalışmalar her dönemde hadis âlimlerinin dikkatini çekmiş ve bu isim altında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Sonuçta 'Tıbbu'n-Nebevî Literatürü' diyebileceğimiz müstakil bir literatür hadis edebiyatı içerisinde ortaya çıkmıştır.

Günümüzde bu literatür üzerinde çok genel mahiyette de olsa bazı akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir.¹ Ne var ki yapılan bu çalışmalar daha ziyade bu literatürü tanıtmaya, Tıbbu'n-Nebevîyi övmeye ve hatta onu alternatif bir tıp olarak göstermeye yönelik çalışmalardır. Halbuki 'tıbbu'n-nebevî' edebiyatının eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeye tâbi tutulması gerekmektedir. Bu yönde bazı çalışmalar yapılmış olsa da özellikle ülkemizde yapılanlar oldukça az ve yetersizdir. Oysa üzerinde çalışma yapılacak oldukça yoğun ve zengin bir 'tıbbu'-nebevî' literatürü bulunmaktadır. Bu derece geniş bir alana yayılmış olan literatürü birkaç çalışmayla değerlendirmeye tâbi tutmak elbette yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla 'Tıbbu'n-Nebevî' edebiyatı üzerinde daha fazla çalışmalar yapılmalıdır.

Tabî ki önemli olan çalışmaların çokluğu değil aynı zamanda içeriği ve ele alınış tarzıdır. Tıbbu'n-nebevî literatürü üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında bir iki istisnanın dışında genelde bu literatürü övücü ve tanıtıcı mahiyette çalışmalar olduğu görülecektir. Oysa bu literatür ile ilgili her hangi bir kitap açılıp bakıldığında bu eserlerde yer alan rivayetlerin ve bunların ele alınış şekillerinin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiği hemen fark edilecektir.

Dolayısıyla en başta Tıbbu'n-Nebevî tâbiri olmak üzere bu literatürün her cihetten eleştirilmesine şiddetle ihtiyaç vardır. Bu literatürde ele alınan hadisleri içerikleri bakımından 'Tıbbu'n-Nebevî' diye adlandırmak acaba ne kadar mümkündür? İnsanlara doğru yolu göstermek üzere gönderilen bir Allah Elçisi'nin sağlık konusunda müminlere yaptığı öğüt ve tavsiyeleri alternatif tıp anlamı çağ-

¹ Bk. Mustafa Dönmez, Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine, *UÜİFD*, c. 16, sayı: 1, s. 321-350; ayrıca bk. Ayhan Tekineş, Alternatif İslami Tıp "Tıbb-ı Nebevî", *Divan İlmi Araştırmalar*, 1998, c. III, sayı: 4, s. 57-72; ayrıca bk. İsmail Hakkı Ünal, Hz. Muhammed (s.a.v) ve Tıp, *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı, 2000, 2003, Özel sayı, s. 181-190; Salih Karacabey, Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri, *UÜİFD*, 1992, c. IV, sayı: 4, s. 217-226; Asaf Atasaven, Tıbb-ı Nebevî, *Diyanet Dergisi* (Özel Sayı) cilt: 25, sayı: 4; Mahmut Denizkuşları, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, bs. 3, İstanbul 1990; İbrahim Canan, *Hazreti Peygamberin Sünnetinde Tıp : tıbb-ı nebevî*. Akçağ Yayınları, Ankara 1995; Ahmet Turhanoglu, Hadislerde Koruyucu Hekimlik, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi) İstanbul 1996; Sait Özçelik, Hadislerde Rukye, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi) İstanbul 2001.

rıştıracak şekilde ‘Tıbbu’n-Nebevî İlmi’ diye adlandırmak uygun mudur?² Şayet Tıbbu’n-Nebevî bir ilim ise Hz. Peygamber’i bir tabib olarak nitelendirmek ne kadar doğrudur? Tıbbu’n-Nebevî konusu ele alınırken ne gibi usûl hataları yapılmaktadır? Tıbbu’n-nebevî literatüründe yer alan hadislerin rivayet tekniği açısından değeri nedir? Bu eserlerde zikredilen hadislerin ne kadarı merfu hadislerdir? Ne kadarı sahâbe ve tâbiûn sözleridir? Söz konusu edilen hadislerin Tıbbu’n-Nebevî konusu ile uygunluğu bulunmakta mıdır? Yani bu eserlerde zikredilen hadisler delâlet açısından tıp konusu ile ilgili hadisler midir? Yoksa bu hadisleri ele alan müelliflerin kendi anlayış ve yorumlarına dayalı bir istidlâl mi söz konusudur? Tıbbu’n-nebevî ile ilgili hadisleri anlama ve yorumlama problemi bulunmakta mıdır? Nebevî tıp ile ilgili hadisler bağlayıcı mıdır? Şayet bağlayıcı ise hangi hadisler bağlayıcıdır? Tıbbu’n-nebevî hadisleri ile bir hastalığın tedavisinde istidlâl edilebilir mi? Tıbbu’n-Nebevî hadisleri arasında ne kadarı tarihseldir? Tıbbu’n-Nebevî hadislerinden evrensel ilkeler çıkarmak mümkün müdür? Tıbbu’n-Nebevî literatürü hakkında bu tarz soruları çoğaltmak mümkündür. Elbette bu soruların cevaplandırılması gerekmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tıbbu’n-Nebevî literatürüne ait her hangi bir kitaba kısa süreliğine bile göz gezdirilecek olsa, oradaki hadislerin sıhhat bakımından oldukça problemli oldukları ve aynı zamanda zikredilen hadislerde ciddi anlamda delâlet sorunu olduğu görülecektir. Hz. Peygamber’e ait olan her şey ile ilgilenmeyi kendilerine meslek edinmiş olan hadisçilerin, tıbb-u nebevî hadislerini derlemeye yönelik çalışmaları bir noktada kabul edilebilir ve anlaşılabilir gayretlerdir. Ancak hadisçilerin bu çalışmaları konuyla ilgili ilgisiz her türlü rivayeti derleyip onların altına birkaç tıbbî yararlarından söz etmek şeklinde olmamalıdır. Hz. Peygamber’in konum ve mevkiini yüceltmeye yönelik yapılan bu tarz çalışmaların dikkatli bir şekilde yapılmadığı takdirde zamanla Hz. Peygamber’i zan ve itham altında bırakabilecek, onu tahfife sürükleyebilecek çalışmalara dönüşebileceği endişesi taşınmalıdır. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber’e olumsuz bakılmasına yol açabilecek rivâyetleri kötü niyetli kişilerin eline vermemek hadisçilerin en başta gelen görevleri arasında gelmelidir.

Bu çerçevede ele alınıp bir değerlendirmeye tâbi tutulması gereken bu sahanın önemli ve meşhur eserlerinden biri hiç şüphesiz hicrî sekizinci asrın önde gelen simalarından biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye’ye (ö.751/1350) ait olan ‘et-Tıbbu’n-Nebevî’ adlı eserdir. Eser aynı zamanda Türkçeye de tercüme edilmiştir.

İbn Kayyim bu kitabında sağlık ile ilgili hadisleri zikretmektedir. Ancak bu hadisler hem isnadları hem de muhtevaları açısından bir takım problemler taşımaktadır. İsnad açısından görülen problemler hadislerin zayıf veya uydurma riva-

² Ayhan Tekineş, *agm*, s. 58.

yetler olmasıdır. Güzel olan şey İbn Kayyim'in bizzat kendisinin bu tür hadislerin zayıflığını ya da mevzuluğunu zaman zaman ifade etmesidir. Bununla birlikte bir türlü anlaşılmayan husus ise onun zayıf veya uydurma dediği hadisleri kitabına alması ve ele aldığı konulara bu hadisleri serlevha yaparak bunlara dayanmasıdır. Bir taraftan rivayetlerin isnad problemlerine işaret edip diğer taraftan onları kitabında delil olarak kullanması İbn Kayyim için tam bir çelişkidir.

Öte yandan İbn Kayyim'in hadislerin isnadları noktasında gösterdiği bu gevşekliği benzer şekilde hadislerin muhtevaları için de gösterdiğini söylemek durumundayız. Zira onun, tıbbu'n-nebevî ile hiç de ilgisi olmayan hadislerle konuları temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durum kitapta yer alan hadislerin delâlet problemine işaret etmektedir. Bütün bu problemleri göz önüne aldığımızda tıbbu'n-nebevî ismi ile bu hadisler arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada hem isnad hem de delâlet açısından problemli olan bu hadislerin varlığına dikkat çekilme amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle kısa bir şekilde de olsa İbn Kayyim'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ardından et-Tıbbu'n-Nebevî kitabı hakkında genel mülâhazalar takdim edildikten sonra isnad ve delâlet bakımından problemli olan hadisler ele alınacaktır.

1. İbn Kayyim'in Hayatı Görüşleri ve Eserleri

1.1. Hayatı

Hicrî 691/1292 tarihinde Dımeşk'te doğan İbn Kayyim, babası Cevziyye medresesinde Kayyim olarak görev yaptığı için 'İbn Kayyim el-Cevziyye' diye anılmıştır. Asıl adı Muhammed'dir. Babası Ebû Bekir onun yetişmesinde önemli rol oynamıştır. İlk öğrenimini babasından alan İbn Kayyim, zamanının önde gelen âlimlerinden çeşitli dersler almıştır. Onun ders aldığı hocalarından en önemlisi şüphesiz Takiyüddîn İbn Teymiyye'dir. İbn Kayyim, üzerinde büyük tesiri olan hocası İbn Teymiyye'nin yolunu takip etmiş ve hatta onun görüş ve düşüncelerinin yayılmasında büyük rol oynamıştır.³

Cevziyye medresesinde imamlık, İbn Hallikân'ın yaptırdığı câmide hatiplik yapan İbn Kayyim bu arada dersler vermiş, talebe yetiştirmiş, eserler kaleme almıştır. 743 yılında düzenli olarak ders vermeye başladığı Sadriyye medresesindeki hocalık görevini vefâtına kadar sürdürmüştür. Medresedeki bu görevini vefâtından sonra iki oğlu; Cemâleddin ve Burhaneddin devam ettirmiştir.

Onun yaşadığı dönem Haçlı seferleri sonrası ve Moğol istilaların devam ettiği dönemdir. İslam dünyasında karışıklıkların, çalkantıların yaşandığı bir zaman dilimidir. O, hocası İbn Teymiyye'nin görüş ve düşüncelerini paylaşmasından dolayı baskı ve zulümlere maruz kalmıştır. Hocası ile birlikte hapsedilmiştir. Ho-

³ H Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, c. 20, s. 109.

casının vefatından sonra serbest bırakılan İbn Kayyim hicrî 756 yılında Dımeşk'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁴

1.2. Görüş ve Düşünceleri

İbn Kayyim hocası ibn Teymiyye gibi Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma konusunda sahabenin görüşlerinin dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Ona göre sahabenin görüşlerine itibar etmeden Kur'an ve Sünnet'ten hüküm çıkarma bidat ve delâlettir. O, bir mezhebe bağlı kalmayı gerekli görmemektedir. Kamu otoritesi de halkı bir mezhebe bağlı kalmaya zorlayamaz. Taklide karşı olmakla birlikte İbn Kayyim bu anlayışını bir parça da olsa yumuşatmakta ve taklit edilebilecek şartları taşıyan kişinin taklit edilebileceğinin caiz olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki taklit eden kişi taklit ettiği görüşü en doğru görüş saymamalıdır. İbn Kayyim bu noktada mezhep müntesiplerinin çoğunlukla imamlarının görüşlerini yanlış anladıklarını ve yanlış uyguladıklarını dile getirir, onlarla mücadele eder.⁵

İbn Kayyim şeriatın ruhunu ve esprisini kavrama eğilimindedir. O, nasslarda yer alan lafızların özüne ve hakikatine inmenin gereğinden söz eder. Lafızlar anlamın birer vesileleridir. Aynı zamanda maslahatın dikkate alınması ve gerçekleştirilmesi, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiği onun genel eğilimini yansıtır.⁶

İbn Kayyim tıpkı hocası ibn Teymiyye gibi toplumsal hayattaki bozukluklarla, hurâfe ve bidatlarla şiddetli mücadele etmiştir. Salih kişilerin kabirlerinin ziyaret edilmesi için çıkılan yolculuğu caiz görmemesi bu meyanda zikredilebilir. Onun bu görüşü Şia'nın meşhed haccına bir tepki olarak da değerlendirilebilir. Musiki aleyhtarlığı, musiki aletlerinin, içki kaplarının ve içki atölyelerinin tahrir edildiği takdirde tazmin gerektirmeyeceği de onun toplumsal hayattaki bozukluklarla mücadeledeki tavrına örnek olarak verilebilir.⁷

1.3. Eserleri

İbn Kayyim eğitim faaliyetinin yanında dinî ilimlerin pek çok sahasında çeşitli eserler vermiş bir âlimdir. Çok büyük ve zengin bir kütüphanesi olduğu söylenen İbn Kayyim akaid, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, siyer, tasavvuf gibi değişik alanlarda yüze yakın eser vermiştir. Onun eserleri mensubu olduğu Hanbelî mezhebinin görüşlerini vermekten öte mukayeseli tarzda yazılmış ansiklopedik eserlerdir. Üslûbu oldukça açık ve akıcı olan İbn Kayyim; ayrıca eserlerindeki bilgi zenginliği ve derinliği sebebiyle de sadece Hanbelîler tarafından değil her kesim Müslümanlar tarafından okunmaktadır. Ayrıca onun mezhep taassubundan uzak, delile dayalı görüşleri öne çıkarma şeklindeki bakış açısı eserlerinin hararetle takip

⁴ H Yunus Apaydın, *agm*, s. 110.

⁵ H Yunus Apaydın, *agm*, s. 111.

⁶ H Yunus Apaydın, *agm*, s. 116.

⁷ H Yunus Apaydın, *agm*, s. 117.

edilmesine yol açmıştır. Çok sayıdaki eserleri arasından herkesin büyük bir takdirle karşılayıp okuduğu bazı eserleri daha da ön plana çıkarmıştır.

İbn Kayyim'in mezhepler üstü bir metod ile usûl konularını ele aldığı *‘İlâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Alemîn*’i, siyer konularını ansiklopedik mahiyette ele aldığı *‘Zâdü’l-Meâd*’i, tasavvufî konuları ele aldığı ve Henri Laoust’un Hanbelî mezhebinde mistik literatürün şaheseri olarak nitelendirdiği *‘Medâricu’s-Sâlikîn*’i, islam ülkesindeki gayr-i Müslimlerin hukukuna dair yazılmış en kapsamlı eser olma özelliği taşıyan *‘Abkâmu Ebli’-Zimme*’si, hadis sahasında metin tenkidi ile ilgili yazılmış müstakil bir eser olma özelliği taşıyan *‘el-Menârü’l-Münîf fî’s-Sabîh ve’z-Zaîf*’i, en meşhur eserleri arasında gelmektedir.

1.3.1. Akâid Eserleri

el-Kasîdetu’n-Nûniyye,⁸ *eş-Şevâikü’l-münezzzele ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla*,⁹ *İctimâü’l-cüyûsi’l-İslâmiyye ale’l-ğazvi’l-Muattıla ve’l-Cehmiyye*,¹⁰ *Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-Efrâh*,¹¹ *er-Rûh*,¹² *er-Rûh ve’n-Nefs*, *Miftâhu Dâri’s-Saâde ve mensûru velâyeti’l-ilm*,¹³ *Şifâü’l-Alîl fî mesâili’l-kaşâ ve’l-kader ve’l-bikme ve’t-ta’lîl*,¹⁴ *Hidâyetü’l-bayârâ fî ecvibeti’l-yehûd ve’n-nasârâ*,¹⁵ *Şerhu esmâillahi’l-büsnâ, el-Kebâir*.¹⁶

1.3.2. Tefsir Eserleri

Et-Tibyân fî aksâmi’l-Kur’ân,¹⁷ *Emsâlü’l-Kur’ân*,¹⁸ *Bedâiü’l-Fevâid*,¹⁹ *Tefsîrü’l-Fâtîha*, *Tefsîrü’l-Muavvize’teyn*.²⁰

1.3.3. Hadis Eserleri

Et-Tehzîbü muhtasari Sünen-i Ebî Dâvûd,²¹ *el-Menârü’l-Münîf fî’s-Sabîh-i ve’z-Zaîf*.²²

1.3.4. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Eserleri

‘İlâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Alemîn,²³ *et-Turukü’l-hükmiyye fî’s-siyâseti’s-şer’iyye*,²⁴ *Abkâmu ebli’-zimme*,²⁵ *Tuhfetü’l-mevdûd bi-abkâmi’l-mevlûd*,²⁶ *el-Furûsiyye*,²⁷

⁸ Nşr: Abdullah b. Muhammed el-Umeyr, Riyad 1416/1996.

⁹ Eserin ibnü’l-Mevsilî tarafından yapılan ihtisarı basılmıştır. nşr: Camî’i Rıdvân, Mekke, 1415/1994.

¹⁰ Nşr: Avvâd Abdullah, Riyad 1415/1995.

¹¹ Nşr: Seyyid el-Cümeylî, Beyrut-Riyad, 1414/1994.

¹² Nşr: Adil Abdülmünim Ebu’l-Abbâs, Kahire, 1989.

¹³ Nşr: Seyyid İbrahim Ali Muhammed, Kahire, 1414/1994.

¹⁴ Beyrut, 1409/1988.

¹⁵ Muhammed Ali Ebu’l-Abbâs, Kahire, 1990.

¹⁶ Kebâiru’z-Zünûb adıyla neşredilmiştir. Riyad, 1414/1994.

¹⁷ Nşr: İsâm Fârisel Harestânî, Beyrut, 1414/1994.

¹⁸ Nşr: Musa Ulvân el-Alîlî, Bağdat, 1987.

¹⁹ Nşr: Ma’rûf Mustafa Zürayk-Muhammed Vehbî Süleyman-Ali Abdülhamîd Baltacî, Beyrut, 1414/1994.

²⁰ Nşr: Mustafa b. Adevî, Kahire, 1409/1989.

²¹ Nşr: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fîkî, Kahire, 1950.

²² Nşr: Hasan es-Semâhî Süveydân, Beyrut, 1411/1990.

²³ Nşr: İsâmüddîn es-Sabâbatî, Kahire, 1414/1993.

²⁴ Nşr: Muhammed Cemîl Gâzî, Cidde, 1405/1985.

*İğâsetü'l-lehfân fi hükmi talâki'l-ğazbân,*²⁸ *Hürmetü's-semâ,*²⁹ *Hükümü târiki's-salât,*³⁰ *Cilâ'ül-efhâm fi fazli's-salati ve's-selâm ala hayri'l-enâm,*³¹ *Menâsikü'l-hac ve'l-umre,*³²

1.3.5. Tasavvuf Eserleri

*Medâricü's-Sâlikîn,*³³ *İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân,*³⁴ *Tarîkü'l-bicreteyn bâbü's-sââdeteyn,*³⁵ *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüẓhetü'l-müşâkîn,*³⁶ *el-Kelîmetü't-Tayyib ve'l-ameli's-sâlih,*³⁷ *er-Risâletü't-Tebûkiyye,*³⁸ *ed-Da' ve'd-Devâ,*³⁹ *el-Fevâid,*⁴⁰ *Uddetü's-Sâbirîn ve zâhîretü's-şâkirîn*⁴¹

1.3.6. Diğer Eserleri

*Zâdü'l-Meâd fi bedyi hayri'l-ibâd,*⁴² *Esmâ ü müellefâti ibn Teymiyye,*⁴³ *Mekâidü's-şeyâtîn fi'l-vesvese ve zemmü'l-müvesvisîn,*⁴⁴ *el-Ğurbe ve'l-İğrâb,*⁴⁵ *et-Tıbbü'n-Nebevî, Meâni'l-edevât ve'l-hurûf.*

2. İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî'si Hakkında Genel Mülâhazalar

2.1. İbn Kayyim'in Nebevî Tıp Konusuna Bakışı

Şüphesiz bir konuya bakış tarzı o konuyu ele alışı ve işleyişi büyük ölçüde etkiler. Konuya nereden ve nasıl bakıldığı, nereden hareket edildiği oldukça önemlidir. Bu açıdan bakıldığında İbn Kayyim'in öncelikle Nebevî Tıp konusuna bakışını ele almamız gerekmektedir.

İbn Kayyim'in nebevî tıp ile tabiblerin tıbbını karşı karşıya getiren çatışmacı bir yaklaşım sergilediği görülür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nebevî tıp tabiri kendi içinde alternatif bir tıp anlamını çağrıştırmakta ve böyle bir anlayışın doğmasına neden olmaktadır. Nitekim bunun örneğini İbn Kayyim'in bu yaklaşımında görmekteyiz. O nedenle tıbbu'n-nebevî konusunda yapılacak önemli

²⁵ Nşr: Suphi Salih, Beyrut, 1983.

²⁶ Nşr: Kemal Ali Cemil, Mansûre 1414/1993.

²⁷ Nşr: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, Hâil 1417/1996.

²⁸ Nşr: Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire, 1988.

²⁹ Nşr: Rebi b. Ahmed Halef, Beyrut, 1412/1992.

³⁰ Nşr: Seyyid b. İbrahim Sâdık, Kahire, 1992.

³¹ Nşr: Muhammed Beyyûmî, Mansûre, Mekke, 1417/1996.

³² Nşr: Muhammed Afîf, Riyad, 1400/1980.

³³ Muhammed Kemâl, Cidde, 1989.

³⁴ Nşr: Beşîr Mahmûd Uyûn, Beyrut-Riyad, 1414/1993.

³⁵ Nşr: Yusuf Ail Büdeyvi, Beyrut, 1993.

³⁶ Nşr: Semîr Hüseyin Halebî, Riyad, 1417/1996.

³⁷ Nşr: Abdülkadir el-Arnaût-İbrahim el-Arnaût, Taif, 1393.

³⁸ Nşr: Hammâd Seime Zerka 1410/1989.

³⁹ Nşr: Murad b. Abdullah, Riyad, 1417/1996.

⁴⁰ Riyad, 1417/1996.

⁴¹ Nşr: Ebû Sehl Necâh İvaz Siyâm, Mansûre, 1415/1995.

⁴² Nşr: Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1983.

⁴³ Nşr: Selâhaddin el-Müneccid, MMİAD, 1953.

⁴⁴ Nşr: Muhammed Bekir Ali, İskenderiye, 1410/1989.

⁴⁵ Süleymaniye kütüphanesinde bir nüshası mevcuttur. Lâleli, nr: 3499.

çalışmalardan biri de bizâtihî bu kelimenin tarihi, gelişimi neden bu literatür için kullanıldığı, zaman içerisinde nasıl bir anlam kazandığı, tıbbu'n-nebevî tabirinin bu literatür için kullanılmasının doğru olup olmadığı, faydalı ve mahzurlu yönlerinin bulunup bulunmadığı gibi konuları içeren bir çalışma olmalıdır.

İbn Kayyim nebevî tıbbı alternatif bir tıp olarak görmektedir. Nitekim o, nebevî tıbbın tabiblerin tıbbı gibi olmadığını, peygamber tıbbının kesin, yakinen bilinen ilâhî bir tıp olduğunu ve bunun vahiyden, nübüvvet nurundan ve aklın olgunluğundan kaynaklandığını söylemektedir. Buna karşın tabiblerin tıbbı ise tahmin, zan ve deneylerden ibarettir.⁴⁶ Nedense İbn Kayyim nebevî tıp ile ilgili rivâyetlerin bize âhâd yolla geldiğini ve bilgi açısından bu hadislerin de zann ifade ettiğini göz ardı etmektedir.

Görüldüğü gibi İbn Kayyim nebevî tıp ile doktorların tıbbını mukayese etmekte ve nebevî tıbbı yüceltmekte, doktorların tıbbını ise eleştirmektedir. Hatta o yaptığı mukayese sonucunda o kadar ileri gitmektedir ki bir benzetme ile doktorların tıbbını aşağılamaktadır. Nitekim kitabının başında nebevî tıbbın hikmetlerini açıklayacağını ve bu hikmetleri en meşhur doktorların akıllarının bile elde etmekte aciz kaldığını ifade etmektedir.⁴⁷ Zira ona göre doktorların tıbbının nebevî tıp karşısındaki konumu kocakarı ilaçlarının tıp bilgisi karşısındaki konumu gibidir hatta ondan bile daha aşağıdadır.⁴⁸ Yani İbn Kayyim'a göre doktorların tıbbı kocakarı tıbbıdır.

İbn Kayyim'ın nebevî tıba bakışı budur. Onu böyle bir bakış açısına sürükleyen şey ise onun nebevî tıbbı vahiy kaynaklı görmesidir. Nebevî tıp ile ilgili hadislerin vahiy kaynaklı olduğu düşüncesi de şüphesiz bir bakış açısıdır. Zira aynı hadislere vahiy kaynaklı olmadığı şeklinde bakan âlimler de bulunmaktadır. Hattâbî bu âlimlerden biridir ve o, bu konuda İbn Kayyim gibi düşünmemektedir. Hattâbî'ye göre tıp tıbb-ı kıyâsî ve tıbb-ı tecrübî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Onun tıbb-ı kıyâsî dediği dünyanın çeşitli yerlerinde halkın uyguladığı Yunan tıbbıdır. Tıbb-ı tecrübî ise Arap ve Hint tıbbıdır. Hz. Peygamber'in tedavide zikrettiği metodların çoğu tecrübî Arap tıbbına göredir.⁴⁹ Buna mukabil Hattâbî Hz. Peygamber'in duası, Allah'a sığınması ve hastaya okuyup üflemesi gibi teberük şeklindeki bazı tedavilerinin vahiy kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁵⁰

İbn Haldun'a göre de nebevî tıp vahiy kaynaklı değil, Arapların gelenek ve göreneklerinden tevârüs edilen uygulamalardır. Zira Hz. Peygamber bize tıbbı öğretmek için değil, şeriati öğretmek için gönderilmiştir.⁵¹

⁴⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, tahk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 56.

⁴⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 1.

⁴⁸ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 302.

⁴⁹ Salih Karacabey, *agm*, s. 222.

⁵⁰ Salih Karacabey, *agm*, s. 223.

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, yy, 1978, s. 493, 494.

Günümüzde de bu iki farklı bakış açısı varlığını sürdürmektedir. Tıbb-ı Nebevî'nin vahiy olduğunu ileri sürenler olduğu gibi⁵² onu arap örf ve âdetlerinin yansıması gibi⁵³ kabul edenler bulunmaktadır.

Böylece nebevî tıbbın kaynakları konusunda iki farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. İbn Kayyim'a göre nebevî tıp vahiy kaynaklıdır. O, bu bakışının bir sonucu olarak kitabına şu çarpıcı cümlelerle başlayabilmekte ve âdeta doktorlara meydan okumaktadır. "En büyük doktorların anlamaktan aciz kaldıkları ve peygamberin tıbbında mevcut olan hikmeti açıklıyoruz"⁵⁴

İbn Kayyim'in nebevî tıp ile doktorların tıbbi şeklindeki ayrıştırmacı ve çatıştırmacı yaklaşımı bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasına ters düşmektedir. Zira Hz. Peygamber tıp bilgisi ve tecrübesi ile böyle bir çatışmaya girmemiş; aksine Müslümanlara hastalandıkları zaman tedavi olmaları için doktorlara gitmelerini söylemiş, kendi de rahatsız olduğunda doktor çağırmıştır. Ancak ne tuhaftır ki İbn Kayyim bu konuyla ilgili rivâyetlere eserinde yer vermekte hem de böyle çatışmacı bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Bu durum en hafif ifadesi ile bir çelişkidir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'de iken hasta olan Sa'd b. Ebî Vakkas'ı ziyarete gitmişti. Sa'd'ın rahatsızlığını gören Hz. Peygamber: "Doktor getirin! Dedi. Hâris b. Kelde'yi çağırdılar.⁵⁵ Kitabında bu rivayete yer veren İbn Kayyim'in vahiy kaynaklı gördüğü nebevî tıp ile tabiplerin tıbbını çatıştırması anlaşılabilir değildir.⁵⁶

Benzer şekilde bir başka rivayette de şöyle anlatılır: Zeyd b. Eslem'den rivayet edildiğine göre Rasulullah'ın zamanında bir adam yaralandı ve kan akmaya başladı. Adam Enmar oğullarından iki kişiyi çağırdı, bunlar yaralıya baktılar. İddialarına göre Rasulullah bu iki adama "Hanginiz tıbbi daha iyi biliyor? diye sordu, onlar da cevaben "Tıpta hayır var mıdır? Ey Allah'ın Elçisi dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara: Derdi gönderen dermanını da gönderdi" buyurdu.⁵⁷

Başka bir hasta ziyaretinde Hz. Peygamber'in "bir tabib çağırın! dediği, orada bulunanlardan birisinin de; bunu sen mi söylüyorsun? Ey Allah'ın Elçisi! şeklinde karşılık verdiği, Hz. Peygamber'in de; evet, şüphesiz Allah dermanı göndermediği derdi göndermemiştir" buyurduğu nakledilir.⁵⁸ Bu konu ile ilgili başka bir örnek ise Hz. Peygamber'in Übey b. Ka'b'a hastalandığında doktor gönder-

⁵² Ayhan Tekineş, *agm*, s. 71.

⁵³ Ayhan Tekineş, *agm*, s. 68.

⁵⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 1.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Tıp*, 12, Çağrı Yayınları İstanbul, 1982.

⁵⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 230.

⁵⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 123.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/371, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.

mesidir.⁵⁹ Hz. Aîşe de tıp konusundaki bilgileri Hz. Peygamber'e gelen Arap ve Acem doktorlardan öğrendiğini söylemiştir.⁶⁰

Her ne kadar İbn Kayyim tabibleri ve tıp bilgisini küçümsemiş olsa da hasta olup ihtiyaç duyduğunda o da ilaç ve doktorlardan medet ummuş, onlardan müstağni kalamamıştır. Mekke'de bulunduğu sırada hastalanan İbn Kayyim ilaç ve doktor bulamadığı için zemzem suyuna okumakla kendini tedavi etmek durumunda kaldığını söylemektedir.⁶¹

Bilindiği gibi Hz. Peygamber her hususta ashabını uyarıyor, onlara iyi ve güzel olan şeyleri söylüyor, teşvik ve yönlendirmede bulunuyordu. Ashabı için zararlı olan şeylerden onları kaçındırıyor, yeme-içme, giyinme gibi konularda bazı tedbirler almalarını istiyordu. Onun sağlık konusunda çok önemli rehberliği olmuştur. Sağlığın kıymetinin bilinmesi, vücudun insan üzerinde hakkının bulunduğu söylemesi, sağlığın korunmasına teşvik etmesi, tedavî olmaya yönlendirmesi, doktorlara gidilmesi, bütün sebeplere sarıldıktan sonra şifa verenin Allah olduğuna inanarak ona tevekkül edilmesi, hastalıklarda sabırlı olunması, hasta ziyaret edilmesi, özellikle yiyecek ve içeceklerin, kapların, ellerin temizliğine önem verilmesi, bazı hastalıklarda bazı bitkilerin tedavi maksatlı kullanılmasında bitkilerin şifa kaynağı oluşuna dikkat çekilmesi gibi konularda rehberliği olmuştur. Ancak onun bu yönlendirmelerini Tıbb-ı Nebevî diye adlandırmanın doğru bir yaklaşım olacağını düşünmemekteyiz. Hz. Peygamber kendisini tabib olarak takdim etmemiş, bir tıp bilgisi bırakmayı da hedeflememiştir. İnsanların tıp ilmindeki bilgi ve becerilerine saygı duymuş, onlara önem vermiş, değer vermiş ve ashabını doktorlara yönlendirmiştir. Bunun yanında tabibleri tıp ilminde maharetli olmaya teşvik etmiş, iki doktordan en iyisinin tercih edilmesini tavsiye etmiştir.⁶²

İlk dönem eserlerde bu tür hadislerin tıp kelimesi ile ifade edildiği görülmektedir. Daha sonraki asırlarda ortaya çıkmış olan bu kavram sonraki âlimler tarafından benimsenmiş ve âdeta birbirleriyle yarışarcasına 'kırk hadis edebiyatı' gibi tıbb-i nebevî edebiyatı oluşturulmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in sağlık konusundaki söz ve yaklaşımını bu isimle adlandırmak doğru olmadığı gibi tıbbi nebevîyi alternatif bir tıp gibi göstermenin ve özellikle insanlığın ulaştığı tıp bilgisini ve doktorları küçümseyici bir yaklaşım sergilemenin, onların bilgilerini nebevî tıpla çatıştırarak bir biçimde ele almanın doğru bir yaklaşım olmadığını düşünmekteyiz. Elbette mevcut tıbbın da eleştirilecek pek çok yönleri bulunmaktadır. Bunun yolu ise içten bir özeleştirii şeklinde olmalı, alternatif nebevî tıp olmamalıdır.

⁵⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 75.

⁶⁰ Suyûtî, *İlmâmu'd-Dirâye li kurrâi'n-Nikâye*, Beyrut, 1985, s. 154.

⁶¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 152.

⁶² Malik b. Enes, *Muvatta*, Ayn, II/943, 944, h. no: 12, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

İbn Kayyim'in nebevî tıp konusuna yaklaşımının eleştirilebilecek olan yönlerinden bir diğeri de şudur: İbn Kayyim kendi zamanındaki mevcut tıp bilgilerinden hareket ederek bu esasların Kur'an ve Sünnet'te bulunduğunu, tıbbın temel ilkelerinin bu iki kaynaktan yer aldığını ileri sürmektedir. İbn Kayyim'a göre hastalık, biri kalplere diğeri ise bedenlere ait olmak üzere iki kısımdır. Ona göre bu iki türe ait hastalıklar Kur'an'da geçmektedir. Kalp hastalıkları da biri şüphe ve tereddüt diğeri de şehvet ve azgınlık olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Kalp hastalığına örnek olarak İbn Kayyim Bakara süresinde geçen şu âyeti göstermektedir.⁶³ "Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların bu hastalıklarını çoğaltmıştır."⁶⁴

İbn Kayyim'a göre Allah Teala beden hastalığını hac, oruç ve abdest ile birlikte anmıştır. Hastalığın bu ibadetlerle birlikte zikredilmesinin ona göre bir sırrı bulunmaktadır ki; o sır da başka şeylere ihtiyaç duyulmayacağını beyan etmektedir.⁶⁵

İbn Kayyim'a göre beden hastalıkları konusunda tıp ilminin üç temel kuralı vardır: Birincisi sağlığı korumak, ikincisi, zararlı şeylere karşı perhizkâr olmak, üçüncüsü ise mideyi fesâda uğratacak şeylerden uzak durmaktır. Ona göre Allah Teâlâ bu üç kuralı Kur'ân-ı Kerim'de üç yerde hatırlatmıştır. "Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa, tutamadığı günler kadar diğer günlerde oruç tutar."⁶⁶ Bu âyetle sağlığın korunması kuralı hatırlatılmıştır. Allah Teala bu âyetle hastaya ve yolcuya oruç tutmamayı serbest bırakmıştır. Burada amaç sağlığın korunmasıdır. Zira yolculuk güçten düşme ve zafiyet geçirme sonucunu doğurur. Bu yüzden yolcunun sağlığının korunması amacıyla ona oruç tutmama izni verilmiştir.⁶⁷

İbn Kayyim tıp ilminin dayandığı temel kurallardan sağlığın korunması ilkesine Kur'an'da şu âyetle işâret edildiğini söyler:

"Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzere bulunursanız yahut sizden biriniz büyük abdestten gelirse yahut da kadınlara dokunup da bir su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin"⁶⁸ İbn Kayyim'a göre bu âyetle içten ya da dıştan vücuda zarar verecek şeylerden korunmak gerektiğine ilişkin bir uyarı bulunmaktadır. Böylece Allah Teâlâ tıbbın üç kuralını ve kurallarının tamamını özet olarak biz kullarına öğretmiş oluyor. Benzer şekilde Hac âyetinde hastaya ve başından rahatsız olana ihramlı olduğu halde traş olma izni verilmiştir. Böylece başta bulunan kötü salgıların buharlaşarak uçması hedeflenmiştir. Zira baş traş edildiği zaman deri açığa çıkar ve bu sıvı buharlaşarak uçar gider. Salgıları buhar-

⁶³ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 33.

⁶⁴ Bakara, 2/10.

⁶⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 34.

⁶⁶ Bakara, 2/184.

⁶⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 34, 35.

⁶⁸ Nisa, 4/43.

laştırma yoluyla dışarıya atma metodu vücuttaki tüm zararlı salgı birikimlerinde uygulanabilir. Bunlar vücutta biriktirildiği ya da dışarı çıkarılması geciktirildiği zaman hastalıklardan birine neden olur. Allah Teâla en basitinin vücuttan atılması gerektiğine işaret etmiştir ki; bu da başta biriken ve kötü kokuya sebep olan salgıdır. Allah sadece bunu örnek vermiş tâ ki bundan daha yoğun ve daha kötüsünün de atılması gerektiği anlaşılsın.⁶⁹

Ancak İbn Kayyim'in vücuttaki zararlı şeyleri dışarı atma ile ilişkilendirdiği âyete baktığımızda âyetin bu konuya açık bir şekilde işaret ettiğini söylemek oldukça zordur. İbn Kayyim'in söyledikleri ise âyetin zahirinde olmayan, tamamen yoruma dayalı şeylerdir. Onun tıp ilminin ulaştığı bilgi birikimini alıp bu bilgilerin Kur'an-ı Kerim'de mevcut olduğunu gösterme şeklinde bir yol izlediği görülmektedir. Bu yaklaşım yani insanlığın herhangi bir ilmi sahada ulaştığı bilgiye din âlimlerinin 'Kur'an da zaten bunu söylüyor' şeklindeki yaklaşımları bugün de devam etmektedir. Ama bu yaklaşımın tersi yani Kur'an'dan hareketle insanlığa bir bilgi sunma herhangi bir keşif ve icatta bulunma nedense pek yapılamamaktadır. İbn Kayyim'in sergilediği bu yaklaşım beraberinde birtakım sorunları da getirmektedir.

Tıp bilgisi birtakım tecrübelerle, deneme ve yanlışlarla araştırmalarla elde edilen ve sürekli değişen ve gelişim gösteren bir ilimdir. İnsanlığın belli zaman diliminde ulaştığı bilgiyi ya da tasnifi mutlak bir hakikat gibi kabul etmek ve bunu ilâhî kitap ile delillendirmek insanları doğru yola sevk etmek amacı ile gönderilmiş bir kitabı gönderiliş amacından çıkartmak gibi bir sonuç doğurabilir.

Sonuç olarak İbn Kayyim Kur'an-ı Kerim'de söyleniş amacı, delâleti farklı olan âyetlerden zorlama bir şekilde tıp ile ilgili çıkarımlar yapmakta ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir takım hadisleri de bu gibi âyetlerin birer açıklaması olarak değerlendirmektedir. Nitekim o, şöyle demektedir:

Biz de Hz. Peygamber'in bu kuralları açıklama ve uygulamalarının en üstün ve en ileri teknikleri (ekmelü hedyin) kapsadığını gösteriyoruz.⁷⁰

İbn Kayyim'in Nebevî tıp konusuna genel olarak bakışını gördükten sonra şimdi onun et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eserinin muhtevasını, bu kitapta nelere yer verdiğini ve bunlarla ilgili mülâhazalarımızı görelim.

2.2. et-Tıbbu'n-Nebevî'nin Genel Muhtevâsı ile İlgili Mülâhazalar

İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eseri üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde, "Rasûlullah'ın bedensel hastalıkların tedavisinde izlediği yol"⁷¹ konusu ele alınmış; ikinci bölümde "Hz. Peygamber'in rûhânî ve ilâhî ilaçların

⁶⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 35, 36.

⁷⁰ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 3.

⁷¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 49.

basit ve bileşikleriyle ve doğal ilaçlarla tedavide gösterdiği yol”⁷² üzerinde durulmuş; üçüncü ve son bölümde ise “Hz. Peygamber’in lisanından gelen basit ilaç ve besin maddelerinden bir kısmı örneklerle sunulmuştur.”⁷³

İbn Kayyim kitabının birinci bölümünün giriş kısmında bedensel hastalıkların tedavi yöntemlerini ele almaktadır. Bedensel hastalıkların iki türlü tedavi yöntemi bulunmaktadır. Bu tedavilerden birincisi kişinin doktora ihtiyaç duymadan kendi kendine yapabileceği tedavidir. Yorgunluk, susuzluk, açlık, üşüme gibi bedensel rahatsızlıklara karşı kişinin bunların zıddını uygulamak sûretiyle tedavi yapması bu gruba girmektedir. Bedensel rahatsızlığa karşı uygulanacak ikinci tür tedavide ise düşünme ve araştırma söz konusudur. İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in hastalığı üç şekilde tedavi ettiğini söylemektedir. Bu tedavinin birincisi, tabi ilaçlarla, ikincisi ilâhî ilaçlarla üçüncüsü de ikisinin bileşimidir.⁷⁴

Bu bölümde İbn Kayyim Rasûlullah’ın ishal tedavisinde izlediği yol, vebanın tedavisi ve vebadan korunma yolları hakkında rehberliği, karında su toplanması ve tedavisi, yara tedavisinde rehberliği, bal şerbeti, kan aldırma ve dağlama ile tedavide önderliği, hangi zamanlarda kan aldırmanın uygun olduğu konusunda açıklaması, damarların kesilmesi ve dağlama konusunda yol göstermesi, sar’anın tedavisinde önderliği, siyatik tedavisinde rehberliği, kaşıntı ve bitlenmeye sebep olan şeylerin tedavisinde rehberliği, akciğer iltihabının tedavisinde rehberliği, baş ağrısının tedavisi, hastayı yiyip içmeye zorlamadan ve istemediği yiyecek ve içecekleri vermeme konusundaki önderliği, kalp hastalığının tedavisinde önderliği, besin ve meyvelerin zararlarını, yardımcı besinlerle gidermek ve faydalarını artırmak konusunda rehberliği, perhizde rehberliği, gaz ağrısının tedavisinde, vücudun donmasında rehberliği, içine sinek düşen yemeği ıslah etmek ve zehirin zararlarını panzehirle gidermek konusunda izlediği yol, şişlik tedavisinde rehberliği, çıbanları tedavisinde rehberliği, hastaların gönüllerini hoş tutarak tedavi, bünyelere alışık oldukları ilaç ve besinleri vermede rehberliği, zehirlenmedeki rehberliği, sihrin tedavisinde izlediği yol, istifra yoluyla zararlı maddeleri dışarı atmada izlediği yol, doktorların en bilgisini seçme konusunda rehberliği, sahte doktorların açtıkları zararları ödetme konusunda izlediği yol, bulaşıcı hastalıklardan ve bu hastalıkları taşıyan insanlardan uzak durma konusunda yol göstermesi, haram şeylerle tedaviyi yasaklamasında izlediği yol, baştaki bitlenmenin tedavisi ve giderilmesinde izlediği yol konularını içermektedir.⁷⁵

İbn Kayyim birinci bölümde ma’kûliyet sınırlarını zorlayan anlatımlara girmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber’in ‘sar’a hastalığının tedavisindeki rehberli-

⁷² İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 141.

⁷³ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 218.

⁷⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 35, 36.

⁷⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 49-141.

gi' başlığı altında şeyhinden -ki büyük ihtimalle İbn Teymiye'den- naklettiği şu olay oldukça düşündürücüdür. İbn Kayyim'in şeyhi bir keresinde sar'a hastasının kulağına 'sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz'⁷⁶ âyetini okumuş, adamın ruhu da sesini yükselterek 'evet' demiştir. Şeyh bunun üzerine bir sopa almış ve hastanın boyun damarlarına vurmuştur. O kadar vurmuştur ki vurmaktan elleri yorulmuştur. Şeyh bunu anlatırken orada bulunanlar hastanın öldüğünü düşünmüşlerdir. Sonra şeyh ruhla konuşmaya devam etmiş ve sonunda onu çıkartmıştır. Bu şekilde kötü ruhun çıkartılması sonucu adam iyi olmuştur. Etrafındakiler adama 'dövüldüğünün farkında değil misin? deyince adam; 'hayır değilim. Zaten şeyh beni neden dövsün ki! demiştir. Tedavi açısından savunulması asla mümkün olmayan bu gibi şeylerin bir eserde yer alması; özellikle de Tıbbu'n-Nebevî başlığını taşıyan bir kitapta bunlara yer verilmesini asla doğru bulmuyoruz.

İbn Kayyim'in kitabının ikinci bölümü "Peygamber Efendimizin ruhânî ve ilâhî ilaçların basit ve bileşikleriyle ve doğal ilaçlarla tedavide yol göstermesi" başlığını taşımaktadır.⁷⁷ Bu başlık altında İbn Kayyim nazar, yılan ve akrep sokması ve çeşitli ağrılar, üzüntü, keder, korku ve uykusuzluk konusunda izlediği yol, yangına karşı gösterdiği yol, sağlığı koruma konusunda izlediği yol, sofrada oturmuş şekli hakkında rehberliği, içeceklerle ilişkin rehberliği, kıyafet konusunda rehberliği, uyku düzeni ve uyanıklık konusunda rehberliği, cinsi münasebette rehberliği, aşkın tedavisinde rehberliği, güzel kokuyla sağlığı koruma konusunda rehberliği, göz sağlığını korumada rehberliği gibi hastalıklarda okunacak dualara yer vermiştir.⁷⁸ Burada dikkat çekilmesi gereken noktalardan biri şudur: İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in nefes etme sûretiyle bazı hastalıkları tedavi ettiğini söylemektedir. Nitekim bu konuda bazı hadisler zikredilmektedir. Bu uygulamayı Hz. Peygamber'in duasının kabulüne, onun Allah katındaki değerinin yüceliğine; dolayısıyla ona mahsus bir davranışa yormak mümkün olduğu gibi; aynı zamanda hastalık esnasında ilâhî yardımı talep etme, her şeyin müsebbibi olan Allah'tan şifa bekleme şeklinde bize yönelik bir terbiyeyi de aşılama şeklinde anlamak da pekâlâ mümkündür. Ayrıca ilk etapta nefes etme hasta olan kişiye birtakım duaların şifa niyetiyle okunması şeklinde anlaşılabilir başka rivayetlerde bunun farklı bir şey olduğu ya da değişik uygulamalarının bulunduğu da görülmektedir. Örneğin; İbn Kayyim "Rasulullah'ın yılan sokmasına karşı nefes etmede önderliği" konusunu takdim ederken Hz. Peygamber'in "göz değmesi ve yılan sokmasının dışında nefes etme yoktur" hadisini zikretmektedir. Bu hadiste geçen nefes etmenin farklı bir anlama geldiğini biz şu rivayetten öğreniyoruz. "Rasulullah'ın ashabından

⁷⁶ Müminûn, 23/115.

⁷⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 141.

⁷⁸ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 142-218.

bazılarını yılan soktu, bunun üzerine Rasulullah şöyle buyurdu: Nefes etmeyi bilen var mı? Orada bulunanlar dediler ki: “Ey Allah’ın Rasûlü! Hazm ailesi yılan sokmasına karşı nefes ederdi, siz nefes etmeyi (rukye) yasaklayınca onlarda bu işi bıraktılar. Rasulullah bunu duyunca “bana Umare ibn-i Hazm’ı çağırın” dedi. Umare’yi çağırdılar. Umare nasıl nefes ettiğini Peygamber Efendimiz’e gösterdi. Bunun üzerine Rasulullah şöyle buyurdu: “Bunu yapmakta bir sakınca yoktur” dedi ve Umare’ye izin verdi. O da yılan sokan sahabeye nefes etti.⁷⁹

Buradan anlaşıldığına göre nefes etme okumanın dışında ehli tarafından hastaya tedavi maksadıyla yapılan farklı bir işlemdir. Nefes etmenin farklı bir uygulama olduğuna bir başka delil de şudur: Şeffa’ binti Abdillâh cahiliye döneminde sivilceye nefes ederdi. Hz. Peygamber’in yanına taşınınca dedi ki; “Ey Allah’ın Elçisi! Ben nefes etmeyi sana göstermek istiyorum. Şeffa’ bir dua ile birlikte bitkilerden bir karışım hazırladı ve onu sivilcenin üstüne sürdü. Hz. Peygamber de bunda bir beis görmedi.

İbn Kayyim kitabının üçüncü bölümünü Hz. Peygamber’in mübarek diline gelen basit ilaç ve besin maddelerine ayırmıştır.⁸⁰ Bu başlık altında o, madde madde çeşitli besin maddelerini ele almış önce o besin maddeleri ile ilgili hadisleri zikretmiş ardından söz konusu edilen besin maddesinin insan sağlığına olan faydalarından bahsetmiştir. Burada eleştirilmesi gereken husus onun kullandığı hadislerin doğrudan konu ile alakasının bulunmamasıdır. Biz bu konuyu delalet problemi olan hadisler başlığı altında inceleyeceğiz. İbn Kayyim bu bölümü kavun, anber, Arabistan kirazı, ayva, üzüm, bal, boğumluca, çam ağacı, çemen, et, hamam otu, hıyar, hurma, incir, kabak, karpuz, kereviz, kına, mercimek, nar, patlıcan, soğan, sarımsak, sinameki, sirke, kaynamış su, güneş enerjisiyle ısıtılan su, kar ve dolu suyu, zenzem suyu, deniz suyu, sürme taşı, süt, günnük, şeker kamışı, telbine, tere tohumu, tereyağı, tirit, tutya, tuz, üzüm, yağ, yağmur, yemen safranı, yumurta, zencefil, zeytinyağı gibi besin maddelerine bunların insan sağlığına olan faydalarına ayırmıştır.⁸¹

İbn Kayyim bu bölümde ele aldığı besin maddelerinin insan sağlığına olan faydalarından söz ederken bazı doktorların görüşlerini naklettiği, bazen doktorlar grubunun tartışmalarına değindiği görülmektedir. O, aynı zamanda bazen Kanun sahibi İbn-i Sina’dan, bazen ünlü arap doktor Hâris b. Keled’e bazen Galenos’tan⁸² bazen Hipokrat’tan nakiller yapmaktadır. Bu durumu tıp bilgisi ve tabibler hakkında küçümseyici ifadeler kullanan İbn Kayyim’in çelişkileri ve tutarsızlıklarından başka bir nedenle açıklama imkanı bulunmamaktadır.

⁷⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 157.

⁸⁰ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 218.

⁸¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 218-297.

⁸² İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 232.

Bu bölümde İbn Kayyim yüz civarında hadis kullanmıştır. Ancak bu hadislerin çoğu konu ile ilgili değildir. Konu ile doğrudan ilgili olan hadisler de otuz civarındadır ve bunların da en az üçte biri isnad açısından sahih olmayan problemlili hadislerdir. Hatta bazıları mevzudur. Dolayısıyla her iki yönün yani; hem isnad açısından problemlili hadislerin hem de delâlet açısından problemi olan hadislerin eleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü burada zikredilen hadisler belli bir amaç uğruna kullanılmaktadır. İbn Kayyim'in amacı ile Hz. Peygamber'in hadislerinde gözetilen amaç birbirinden farklıdır. İbn Kayyim besinlerin sağlık açısından faydalarından söz etmektedir. Bir tür şifalı bitkiler kitabı gibi besinlerin insan sağlığı için olan yararları ile ilgili bilgileri derlemiş olan İbn Kayyim'in bu yaptığında hiç şüphe yok ki eleştirilecek bir yön bulunmamaktadır. Belki onun gibi bir âlim tarafından insan sağlığını konu edinen bir kitap hazırlanması ve sağlık konusunda insanların bilinçlendirilmesi takdir edilecek güzel bir hizmettir. Ancak onun eleştirilecek olan tarafı tıbbî bir içerikle ilgi ve alakası olmayan ve tıbbî bir amaçla, tedâvî maksadıyla söylenmemiş hadisleri sanki tıbbî bir maksatla, tedavi amacıyla söylenmiş gibi takdim etmesi ve en önemlisi böyle bir muhtevaya sahip kitabı da et-Tıbbu'n-Nebevî diye adlandırmasıdır.

İlk bakışta sanki Hz. Peygamber'in kullanılmasını öğütlediği besin maddeleri gibi algılanan bu durum maddelerin başına eklenen hadisler okunduğunda 'ne ilgisi var' dedirtecek boyuttadır. Nitekim konu ile ilgili örneklerin ele alınacağı bölümde bu durum açıkça görülecektir.

2.3. İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî'deki Hadisçiliği

Bilindiği gibi İbn Kayyim çok sayıda ilimler yanında hadisçiliği de olan ansiklopedik bir âlimdir. O, özellikle hadislerin değerlendirilmesi, kabul veya reddedilmesi, cerh ve ta'dile tâbi tutulması, metin yönünden eleştirilmesi gibi konularda görüşleri olan bir âlimdir. Hatta onun, metinlerindeki problemlerden dolayı hadisleri değerlendirmeye tâbi tuttuğu *el-Menâru'l-Münîf* adlı eseri onun bu yönünü gösteren örneklerin başında gelmektedir. Ayrıca onun Hz. Peygamber'in sîretine tahsis ettiği *Zâdü'l-Meâd* adlı hacimli eserinde bazı problemlili hadislerle ilgili değerlendirmeleri de dikkat çekecek mahiyettedir. Zira bu eser onun hadisteki dirayetini gösteren örneklerle doludur. Hadis ve sünnet konuları da dâhil olmak üzere genel manada usûl konularını ele alıp tartıştığı *İ'lâmü'l-Muvakkîn*'i ise teori planında görüşlerini serdettiği bir usûl kitabıdır. Ancak şu zamana kadar onun hadisçiliği hakkında her hangi bir tez çalışmasının yapılmamış olması da büyük bir eksikliktir.

Burada onun hadisçiliği ile ilgili cevaplandırılması gereken bir dizi soru bulunmaktadır. Bu soruların başında İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî'de kullandığı hadislerin kaynağının ne olduğu gelmektedir. İbn Kayyim'in yaşadığı asır dikkate alındığında onun muhaddislerin eserlerinden derleme yapmaktan başka çaresi

olmadığı görülecektir. Ancak onun bu derlemeyi yaparken hangi kaynaklar üzerinde yoğunlaştığını da tespit etmek gerekmektedir.

İbn Kayyim et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eserinde başta Buhârî ve Müslim olmak üzere bütün kütüb-i sitte müelliflerini kaynak olarak kullanmıştır. Bunların dışında Ahmed b. Hanbel'i, Beyhakî'yi, İmam Mâlik'in Muvatta'sını, Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin Tıbbu'n-Nebevî'sini de referans olarak zikretmiştir. Bazen hiçbir kaynak vermeden doğrudan Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur şeklinde hadisler naklettiği de olmuştur.

İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî'de hadis konusunda takındığı tavrın eleştirilmesi gereken çeşitli yönleri bulunmaktadır. Mevzu hadisler konusunda hassasiyet gösteren İbn Kayyim'in bu hassasiyetini et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eserinde gösterdiğini söylemek oldukça zordur. Zira İbn Kayyim bu eserinde her ne kadar mevzu olduğunu haber verse de maalesef mevzu haberlere yer vermiş ve onları dolaylı da olsa kullanmıştır. Ünlü eseri *el-Menârü'l-Münîf* incelendiğinde onun metninden hareketle hadislerin mevzu olduğunun bilinebileceğini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu eserine rağmen İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî'de mevzu ve zayıf hadisleri zikretmesi izahı mümkün olmayan bir çelişkidir. Anlaşılan onu böyle davranmaya sevk eden İbn Sina'nın Kanun'u gibi bazı tıp kitaplarından etkilenecek yazdığı eserinde ele aldığı konularla ilgili sahih hadis bulamamasıdır. Nitekim bu durumu kendisi de açıkça itiraf etmektedir. Şeker kamışı maddesini ele aldığı yerde içinde 'şeker' kelimesinin geçtiği hadis bulamadığından dolayı 'havz-ı kevserin suyunun şekerden daha tatlı' olduğunu belirten hadise yer vermek durumunda kaldığını söylemektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, İbn Kayyim tıp kitaplarından etkilenecek onların içeriklerini yansıtan bir kitap yazmış sonra da bu içeriği isnad bakımından mevzu ve zayıf, delâlet bakımından da konuyla ilgisi bulunmayan çok sayıda hadisle doldurmuştur.

İbn Kayyim'in eleştirilecek olan tavırlarından bir diğeri de onun delâlet problemi olan hadislerle istidlal etmesidir. Delâlet problemi ile kastettiğimiz husus İbn Kayyim'in ele aldığı konu ile doğrudan alakası olmayan hadisleri kullanmasıdır. İbn Kayyim'i bu çelişkili duruma sevk eden şey onun Nebvî Tıp adı altında oldukça geniş bir eser yazma arzusu olmuş olabilir. Zira onun eseri içerdiği bölümler itibarıyla incelendiğinde âdeta bir tıp kitabı yazdığı daha sonra da onu hadislerle teyit ettiği intibahı vermektedir. Yani İbn Kayyim hadisleri merkeze alan onları ilmî bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutan bir eser yazmamıştır.

İbn Kayyim'in üzerinde durmadığı bir diğer husus da şudur: Her ne kadar İbn Kayyim nebevî tıpla ilgili hadisleri vahiy ürünü olarak nitelendirse de gerçekte bu hadisler bize geliş yolu itibarı ile hepsi âhâd haberler kategorisindedirler. Âhâd haberler kesin bilgi değil zannî bilgi ifade ederler. İnsan sağlığı gibi çok önemli bir konuda zannî bilgi ifade eden bu haberlerle ihticac edilmesi kabul edilebilir değil-

dir. Özellikle bunlar içerisinde zayıf ve mevzu' hadislerin azımsanmayacak sayıda bulunulması oldukça düşündürücüdür. İbn Kayyim'in insan sağlığı gibi önemli bir konuda rivayetler yoluyla aktarılan bilgileri bilgi değeri açısından değerlendirmemiş olması önemli bir eksiklik olarak görülmektedir.

2.3.1. İsnad Problemi Olan Hadisler

Biz bu bölümde İbn Kayyim'in *et-Tıbbu'n-Nebevî* adlı eserinde yer alan hadislerin isnadlarına yönelik bir inceleme yapacak değiliz. Bizim dikkatleri çekmek istediğimiz nokta eserde yer alan ve bizzat İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zayıf ve hatta uydurma dediği hadislerdir. Aynı zamanda amacımız hadisler hakkında böyle bir nitelendirmede bulunmasına rağmen bu hadisleri eserinde kullanan ve bunlarla ele aldığı konuları temellendirmeye çalışan İbn Kayyim'in çelişkilerini göstermektir.

İbn Kayyim, telif ettiği eserde maalesef uydurma ve zayıf haberlere yer vermiştir. Üstelik o, bu tür haberleri azımsanmayacak miktarda kullanmıştır. Her ne kadar İbn Kayyim bu hadislerin uydurma olduğunu söylese de onları eserinde ele aldığı konularda zikretmiştir. Şüphesiz bu durum, hadis ilmi açısından tenkidi gerektiren bir durumdur. İbn Kayyim kullandığı hadislerin uydurma olduğunu söylemekle okuyucuları uyarmak istediğini söylemiş olsa da bu uyarının yapılacağı yer burası değildir. Zira uydurma hadisler konusunda özellikle hadis alimleri büyük bir hassasiyet göstermiş ve uydurma rivayetleri mevzuât literatürü içerisinde derlemek sûretiyle bu konuda bir bilinç oluşmasına önemli derecede katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla uydurma hadislerin zikredileceği yer mevzuât kitaplarıdır. Aksi halde uydurma hadislerin *et-Tıbbu'n-Nebevî* gibi bir eserde zikredilmesinin bir anlamı bulunmamaktadır. İbn Kayyim bu hadislerin uydurma olduğunu bildiği halde neden onları kitabında kullanmış onlara kitabında yer vermiştir?

İbn Kayyim uydurma hadisleri kullanmak durumunda kalmıştır. Zira o nebevî tıp konusunda bir kitap yazmayı amaçlamıştır. Ancak bu kitabın içeriğini kendi zamanında mevcut olan bazı tıp kitaplarının etkisinde kalarak hazırlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle onun kitabının üçüncü bölümü en çok uydurma hadislerin yer aldığı bölümdür. Bu bölüm aynı zamanda şifalı bitki ve meyvelerin olduğu bölümdür. Bu bölüm âdetâ şifalı bitkiler kitabının başına hadislerin serpiştirilmesi gibi bir görünüm arz etmektedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Kayyim en çok bu bölümde uydurma ve zayıf rivayetlere yer vermiştir. Bu bölümde kullanılan hadisler sadece isnad problemi değil, aynı zamanda delâlet problemi de taşımaktadır.

Bütün bunlar zorlama istidlal ve yorumlardır. Şifalı bitkiler tarzı bir kitaptan ilham alınarak yazılan bir kitabın başına ilgili ilgisiz hadisler koymayı ve eseri nebevî tıp diye adlandırmayı doğru bulmuyoruz.

İbn Kayyim eserinde hiç de azımsanmayacak sayıda uydurma hadisler kullanmıştır. Örneğin, kereviz bitkisinin faydasından söz ettiği yerde “Bir kimse kereviz yer de arkasından hemen uyursa, ağzı güzel kokarak organların ve ön dişlerin ağrısından emin olarak uyur” hadisini zikretmekte ve hemen ardından da bu hadis Peygamber Efendimizin ağzından uydurulmuştur, fakat kereviz ağız kokusunu son derece güzelleştirir. Dalıyla birlikte boyuna asıldığı zaman diş ağrısına faydalı olur demektir.⁸³

İbn Kayyim patlıcanı ele aldığı yerde Peygamber Efendimizin ağzından uydurulan bir hadiste şöyle denilmektedir diyerek şu hadisi zikretmektedir: “Patlıcan ne için yenildiyse ona yarar”⁸⁴ Bu hadisi zikrettikten sonra İbn Kayyim bu sözün bırakın peygamberin söylemesini aklı başında olan bir insana dahi nispet edilmesinin doğru olmayacağını belirtir; daha sonra da patlıcanın faydalarından söz eder.⁸⁵

Benzer şekilde İbn Kayyim pırasanın faydalarından söz ettiği yerde, pırasa hakkında Peygamber Efendimiz'den sahih olmayan uydurma bir hadiste şöyle söylenmiştir demektir: “Bir kimse pırasayı yer de arkasından uyursa, basur korkusundan emin olarak uyur ve melek ağız kokusunun çirkinliğinden dolayı sabaha kadar onu terk eder” ancak o bu hadisin ardından pırasanın fayda ve zararlarından söz etmektedir.⁸⁶

Aynı şeyi İbn Kayyim pirinç maddesinde de yapmakta. Konuya şöyle başlamaktadır: Pirinç hakkında iki uydurma hadis vardır: Birincisi; “Eğer pirinç insan olsaydı yumuşak huylu olurdu” ikincisi ise; “yerin çıkardığı her bitkide bir dert, bir de şifa vardır, ancak pirinç böyle değildir. O şifadır, onda dert yoktur” İbn Kayyim bu hadisleri peygambere nispet edilmesinden kaçındırmak ve okuyuculara uyarıda bulunmak için zikrettiğini söyler ve ardından pirincin faydalarından bahseder.⁸⁷

Yine benzer şekilde İbn Kayyim günnük otundan söz ettiği yerde “Evlerinizi günnük ve keklik otuyla tütsüleyin” hadisini zikretmekte ama ardından bu hadisin Peygamber Efendimizden rivayeti sahih değildir demekte, daha sonra günnük hakkında sahabe sözlerini nakletmektedir.

İbn Kayyim kitabının pek çok yerinde benzer şekilde uydurma hadisleri zikretmekte ve ardından söz konusu besinin faydaları hakkında bilgi vermektedir. Örneğin, güneyik (hindiba) konusunu ele aldığı yerde ‘bu konuda Hz. Peygamber’den rivayeti sahih olmayan üç hadis gelmektedir’ der ve o hadisleri zikreder.⁸⁸

⁸³ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 275.

⁸⁴ Askalânî, *Telbîsu'l-Habîr fî tabri'î ebâdîsi râfî'i'l-kebîr*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Kahire, 1989, s. 1/38.

⁸⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 224.

⁸⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 275.

⁸⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 219.

⁸⁸ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 294.

Bu uydurma rivayetleri zikrettikten sonra İbn Kayyim güneyiğin mideye, karaciğere, ateşli, ateşsiz ağnlara faydalarından söz etmekte, güneyiğin en sağlıklısının hangisi olduğuna dair bilgiler vermektedir.⁸⁹

Yine yağın faydalarını anlattığı yerde de bu konuda ‘yağla ilgili olarak Hz. Peygamber’in ağzından uydurulan iki uydurma hadis vardır’ demekte ve şu hadisleri zikretmektedir.⁹⁰

“Menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü, benim diğer insanlara olan üstünlüğüm gibidir”⁹¹

“Menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü, islam dininin diğer dinlere üstünlüğü gibidir”⁹²

Menekşe dahil olmak üzere her türlü çiçeğin fazileti ile ilgili hadislerin yalan olduğu ifade edilmiştir.⁹³

Daha sonra İbn Kayyim özellikle Ban yağının özelliklerinden söz etmekte, onun damar sertliğine, beyaz lekeler, beneklere, çillğe iyi geldiğini söylemektedir. Ardından ise Ban yağı ile ilgili asılsız, uydurma bir hadisin rivayet edildiğini dile getirmektedir.⁹⁴

“Ban yağıyla yağlanınız, zira bu yağ eşlerinizin yanında değerinizi artırır”⁹⁵

Etin faydasından söz ettiği yerde Peygamber Efendimizden güvercin eti ile ilgili aslı olmayan uydurma hadisin rivayet edildiğini söylemektedir.⁹⁶ Çamur’u konu edindiği yerde ‘hiçbiri sahih olmayan uydurma hadislerde şu tip sözler söylenmiştir’ demektir.⁹⁷ Mercimeği konu ettiği yerde ‘mercimek konusunda Peygamber Efendimizin ağzından söylenen bütün hadisler uydurma ve batıldır demektir.’⁹⁸

İbn Kayyim uydurma hadisleri okuyucuları uyarma amacıyla zikrettiğini söylese de onun bu kaydı okuyucular üzerinde çok da etkili olmayacaktır. Zira İbn Kayyim Peygamber Efendimize nispet edilmesinden kaçındırmak ve okuyucuyu uyarmak maksadıyla zikrettiğini söylediği hadislerle bir mevzûat kitabında değil adına ‘et-Tıbbu’n-Nebevî dediği bir kitap içerisinde yer vermektedir. Ayrıca o, bu hadisleri zikrettiği bölümü de şu şekilde isimlendirmiştir: “Peygamber

⁸⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 294.

⁹⁰ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 234.

⁹¹ İbn Hibban, Duafâ, 2/103 tercemeti Osman b. Abdillâh (672); İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, 3/246 h. no:1474.

⁹² Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûati fi’l-Ehâdisi’l-Mevzûati*, s. 235; Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmûa fi’l-Ehâdisi’l-Mevzûa*, s. 196.

⁹³ Aliyyü’l-Kânî, *el-Esrârü’l-Merfûa fi’l-Ehbârî’l-Mevzûa*, 486.

⁹⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 234.

⁹⁵ İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, 3/67.

⁹⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 282, 283.

⁹⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 253.

⁹⁸ İbn Kayyim, *et-Tıbbu’n-Nebevî*, s. 275.

Efendimizin mübarek diline gelen basit ilaç ve besin maddelerinden bir kısmı” Yani İbn Kayyim bölüm içerisinde zikrettiği hadisleri bölüm başlığında Peygamberin lisanından gelen hadisler diye nitelendirmekte ve bu şekilde okuyucuya takdim etmekte ancak bölüm içerisinde ise ele aldığı besin maddeleriyle ilgili uydurma hadisleri kullanmakta ama aynı zamanda bunların uydurma olduklarına da işaret etmektedir. Bu en azından tutarlı olarak kabul edilebilecek bir davranış değildir.

Örneğin, incirin faydalarından söz ettiği yerde bir hadis zikretmekte ve ardından ‘bu hadisin sabit olduğunda şüphe vardır’ demektedir.⁹⁹ Yumurtanın yararlarından söz ettiği yerde zikrettiği hadis için ‘bu hadisin gerçek olup olmadığına şüphe vardır’ kaydını koymaktadır.¹⁰⁰ Kuru üzümü ele aldığı yerde ‘kuru üzümle ilgili olarak sağlam olmayan iki hadis rivayet edilmiştir’ demektedir.¹⁰¹ Nergis’i ele aldığı yerde ‘bu konuda sahih olmayan bir hadis mevcuttur’ demek ve hadisi zikretmektedir. Sıçan kulağını ele aldığı yerde ‘bununla ilgili sahih olduğu bilinmeyen bir hadis vardır’ demektedir. İbn Kayyim kitabında bazı hadislerin Hz. Peygamber’e ref edilmesinin sahih olmadığını belirtir. Örneğin, midenin hastalık evi olduğu¹⁰² şeklinde rivayet edilen hadisin sahih bir hadis olmayıp Hz. Ömer’in sözü olduğunu söylemektedir.¹⁰³ Karpuz ile ilgili hadislerin sahih olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁴ Güneşte ısıtılmış su¹⁰⁵ ile ilgili sahih olmayan bir hadisin bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Hz. Ali’ye nispet edilen bir sözün ona ait olmadığını, dahası sahih olmadığını meşhur bir arap tabibine ait olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Baş ağrısının tedavisinde Hz. Peygamber’in önderliği başlığı altında İbn Kayyim bir hadis zikretmekte ve sıhhati hakkında şüphe vardır demektedir.¹⁰⁸

İbn Kayyim bazen kullandığı hadisler hakkında hadis âlimlerinin görüşlerini nakletmekte onların sahih olduklarını söylemektedir. Bazı hadisler hakkında da zayıf ya da uydurma olduğunu belirtmektedir. Fakat bazı hadisler için hiçbir değerlendirme yapmamaktadır. Bu gibi hadislerde o hadisleri tahric eden imamları zikretmekte onların otoritesine itimat ettiğini göstermektedir. Ancak meşhur hadis imamlarının eserlerini zikrederek naklettiği bu gibi hadislerde de problemli olanlar bulunmaktadır. Örneğin; Rasulullah’ın ishal tedavisinde izlediği yol başlığı altında İbn Mâce’den Ebû Hureyre kanalıyla gelen hadiste Hz. Peygamber’in

⁹⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 224.

¹⁰⁰ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 222.

¹⁰¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 241.

¹⁰² İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 104.

¹⁰³ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 136.

¹⁰⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 220.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 288.

¹⁰⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 293.

¹⁰⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 299.

¹⁰⁸ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 90.

şöyle söylediği rivayet edilmektedir: “Bir kimse her ayın üç günü seher vakitlerinde bal yalarsa o kimseye belanın büyüğü isabet etmez” Ancak bu hadisin seneinde inkita vardır ve ayrıca râvilerinden olan Zübeyr b. Said hakkında metruk nitelemesi yapılmıştır. Dolayısıyla hadis zayıftır. Ancak İbn Kayyim bunu delil olarak kullanmış ve zayıflığına işaret etmemiştir. Bazen de İbn Kayyim sadece Hz. Peygamber şöyle söylemiştir demekle hadisin kaynağına dair bir bilgi vermemekte kendi de bir değerlendirme yapmamaktadır

Diğer yandan İbn Kayyim isnadları sahih bile olsa hadisleri sübûtu kesinmiş gibi bir yaklaşım sergilemekte metinleri problemlili olan hadisleri eleştirmekten kaçınmaktadır. Bu yaklaşımı ile o el-Menâru'l-Münif'teki tavrı ile çelişmekte, tutarsızlığa düşmektedir.

2.3.2. Delâlet Problemi Olan Hadisler

Delâlet problemi olan hadisler ile kastettiğimiz muhtevaları incelendiğinde doğrudan Tıbbu'n-Nebevî ile ilgisi olmayan ve tıbbî bir gaye taşımayan hadislerdir. Örneğin, kabağın insan sağlığına olan faydalarından söz edildiği bölümde ‘Hz. Peygamber de kabak severdi’ şeklinde zikredilen hadisler bu grup içerisinde değerlendirilmektedir. Kitabın geneli içerisinde düşünüldüğünde bu tür hadisler, göz ardı edilebilecek çok küçük sayıda hadisler olmayıp; aksine, neredeyse kitabın tamamının üzerine bina edildiği hadislerdir. Dolayısıyla bir bütün olarak bu hadislerlere bakıldığında bunların ‘Tıbbu'n-Nebevî’ ile ne ilgisi olduğu sorusu haklı olarak zihinleri kurcalamaktadır.

İbn Kayyim et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eserinin özellikle üçüncü bölümünde bu tarz hadisler çok sayıda yer vermiştir. Onun kitabının üçüncü bölümü “Hz. Peygamber’in mübarek diline gelen basit ilaç ve besin maddeleri”¹⁰⁹ hakkındadır. Bu bölüm başlığı altında İbn Kayyim alfabetik olarak bir takım besinlerin adlarını zikretmiş onlar hakkında bulabildiği bir ya da birkaç hadisi konunun serlevhası yapmış, daha sonra da o besinin insan sağlığına olan faydalarından söz etmiştir. Bazı yerlerde ise hiç hadis zikretmemiştir.¹¹⁰ Ancak bu bölümde yer alan hadisler incelendiğinde onların hiç de İbn Kayyim’in ifade ettiği gibi Hz. Peygamber’in lisanında ifadesini bulmuş hadisler olmadığı rahatlıkla görülür. Zira bu bölümde İbn Kayyim’in zikrettiği besinlerle ilgili olarak yer verdiği hadisler bakıldığında bunların çoğunlukla onun ifade ettiği gibi Hz. Peygamber’in lisanında ifadesini bulmuş kavli sözler olmayıp, Hz. Peygamber’in bir beşer olarak yediği ve içtiği bir takım yiyeceklerden ibaret olduğu görülür.

Bilindiği gibi sahabe-i kiram Hz. Peygamber’e ait ne varsa hepsini gelecek nesillere aktarmayı kendilerine bir görev addetmişti. Onlar Hz. Peygamber’le birlikte paylaştıkları, yaşadıkları her şeyi kaydetmiş ve onları sonraki nesillere

¹⁰⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 218.

¹¹⁰ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 218.

aktarmışdır. Bu çerçevede sahâbînin âdeta Hz. Peygamber'le yaşadıklarının bir hatırası kabilinden değerlendirilebilecek olan rivayetlerin Hz. Peygamber'in tıbbî kapsamında yorumlanması oldukça zorlamadır. Şimdi bu zorlama yorumlardan bazılarını dikkat çekelim:

İbn Kayyim, zencefil maddesinin başında şu hadisi zikretmektedir. “Hz. Peygamber’e Rum kralı zencefil küpü hediye etti. Rasûlullah herkese bir parça yedirdiği gibi bana da bir parça yedirdi.” İbn Kayyim bu hadisi zikrettikten sonra zencefilin faydalarından söz etmektedir.¹¹¹ Görüldüğü gibi zikredilen hadiste Hz. Peygamber tarafından zencefilin faydasından ve onu Müslümanların kullanmalarından söz edilmemekte sadece Hz. Peygamber'in hayatından bir kesit ifade edilmekte, bir kralın ona verdiği hediyeden söz edilmekte ve bu hediyeyi Hz. Peygamber'in ashabıyla paylaştığına değinilmektedir. Burada belki üzerinde durulması gereken husus; Hz. Peygamber’e krallar tarafından gönderilen hediyeler ile ilgili envanter oluşturulmasında kullanılabilecek bir bilgi ile onun kendisine gönderilen hediyeleri de ashabıyla paylaştığıdır.

Bir başka yerde yine İbn Kayyim yağmur maddesine yer vermiş ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadisle istidlal etmiştir: Enes b. Malik şöyle der: “Biz Rasûlullah ile birlikteydik. Bu sırada yağmura yakalandık, bunun üzerine Rasûlullah ridasını çıkardı vücuduna yağmur dokundu ve bu yağmur Allah Teâlâ'nın henüz yeni yarattığı bir yağmurdur” buyurdu. İbn Kayyim bu hadisten sonra yağmur suyunun faydalarından söz etmektedir. Halbuki hadiste de görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in yağmurla ilişkisi onun Allah ile ilişkisinin yakınlığından dolayıdır. Yeni yaratılmış, Allah'ın ol emrine mazhar olmuş olan yağmur vasıtasıyla Hz. Peygamber Allah ile bir ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla hadiste yağmur suyunun sağlık açısından faydasından söz edilmemektedir.

İbn Kayyim soğan maddesinde; Hz. Peygamber'in en son yediği yemeğin soğan olduğunu ifade eden hadisi zikretmekte;¹¹² su maddesinde ise “Seyhan, Ceyhan, Nil ve Fırat nehirlerinin hepsinin cennet ırmaklarından olduğunu dile getiren hadise yer vermekte;¹¹³ peynir maddesinde Tebük seferinde kendisine peynir getirildiğini ve bir bıçak istediğini, gelen bıçakla besmele çekerek peyniri kestğini ve yediğini belirten hadise yer vermektedir.¹¹⁴ Ağaç kavunu maddesinde ‘Kur'an okuyan mümin bu meyveye benzer tadı da güzel, kokusu da güzeldir' hadisini anmaktadır. Altın maddesinde savaşta burnundan yaralanan sahabiye

¹¹¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 241.

¹¹² İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 222.

¹¹³ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 287.

¹¹⁴ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 227.

altın burun takmasını tavsiye eden hadise yer vermiştir.¹¹⁵ Bütün bu hadisler insan sağlığı ile ilgili söylenmiş hadisler değildir.

Konu ile ilgisi kurulamayacak örneklerden biri de şeker kamışıdır. İbn Kayyim şeker kamışı maddesini ele aldığı yerde Hz. Peygamber'den şeker sözünün geçtiği herhangi bir hadis bulamadığını ancak Havz hadisi içerisinde 'suyu şekerden tatlıdır' ifadesini bulabildiğini söylemektedir.¹¹⁶ Bu örnekte de görüldüğü gibi İbn Kayyim ele aldığı besinler ile ilgili her hangi bir sözcüğün hadislerde geçmesini yeterli görebilmekte, onun nebevî tıpla doğrudan ilgili olup olmasını hiç de problem etmemektedir. Bu örnek de açıkça göstermektedir ki İbn Kayyim tıpkı bir şifalı bitkiler kitabı gibi besin maddelerini sırayla yazmış, onların insan sağlığına olan faydalarından söz etmiş ve başlarına da bulabildiği hadisleri koymuştur. Tabii bunu yaparken mevzu da olsa, zayıf da olsa bulabildiği hadisi koymuştur.

Doğrudan Tıbbu'n-Nebevî ile ilgisi olmayan bir örnek de süt maddesinin ele alındığı yerde geçmektedir. İbn Kayyim sütün faydalarını ele aldığı yerde Hz. Peygamber'in şu hadisini zikretmektedir:¹¹⁷ "Allah'ım bizim için o sütte bereket yarat ve bize o süttten çokça ihsan et"

İbn Kayyim yiyecek maddelerini hadislerle desteklemeyi o kadar zorlamıştır ki bir takım yiyeceklerin faydalarından söz ettiği yerde Hz. Peygamber'in o yiyeceklerle ilgili yasaklamasını işaret eden hadisleri bile zikretme yoluna gitmiştir.

İbn Kayyim'in kitabının özellikle üçüncü bölümünün başlığı okunduğunda sanki o bölümde Hz. Peygamber'in bir takım besinler hakkında söylediği sözler zikredilecekmiş gibi bir izlenim oluşmaktadır. Ne var ki bölümün içerisinde hiç de öyle anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'e ait sözlerin yer almadığı aksine ilgi ve alakası olmayan bir takım hadisler hem de oldukça zorlama bir yorumla bir takım besinlerin sağlık açısından faydalı olduğuna delil olarak kullanılmaktadır. Bizce bu yaklaşım kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Bütün hadislerin zorlama yorumlarla Tıbbu'n-Nebevî kapsamında değerlendirilmesi de doğru değildir.

Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi Tıbbu'n-Nebevî adı altında Hz. Peygamber'den sağlık öğütleri olarak takdim edilen hadisler hiç de söz konusu besinlerle ilgili hadisler değildir. Hz. Peygamber hurma yedi, karpuzu severdi, ona zencefil hediye edildi, yağmurda ıslandı, tirit yedi vs..gibi Hz. Peygamber'in günlük hayatı içerisinde tamamen bir beşer olması sebebiyle yediği ve içtiği şeylerden tıbbî öğütler çıkarılmıştır. Hz. Peygamber'in bu tür besinlerle ilgili doğrudan tıbbî öğütleri içeren hadisleri oldukça azdır. Aslında eserde zikredilen hadisler tıbbî öğütler içermemektedir. Bu maksatla söylenmiş ya da yapılmış da değildir. Ancak

¹¹⁵ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 235.

¹¹⁶ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 264.

¹¹⁷ İbn Kayyim, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 284.

İbn Kayyim bu hadisleri böyle algılamış ve onları tıbbî yorumlara dayanak yapmıştır. Biz bu yaklaşımın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber'in Tıbb-ı Nebevî amacıyla söylemediği sözlerini ya da uygulamalarını hiç kastetmediği bir alana çekerek onun hadislerini Tıbbu'n-Nebevî adı altında takdim etmek Hz. Peygamber'i itham altında bırakmak anlamına gelebilir. Bu besinlerin faydalarını Hz. Peygamber'in beyan ettiğini söylemek ya da en azından bunu ima etmek doğru bir yaklaşım değildir.

Sonuç

1. İbn Kayyim'in et-Tıbbu'n-Nebevî adlı eserinde kullandığı hadislerin isnad ve delâlet problemleri bulunmaktadır. Tıbbu'n-Nebevî'de çok sayıda zayıf ve mevzu' hadisin kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca çok sayıda delâlet problemi olan hadisler eserde yer almaktadır. Tıbbî ilgilendiren yönü olanların ise en az üçte biri isnad bakımından problemlili hadislerdir. Aynı zamanda doğrudan tıpla ilgili görünen hadisler o günün şartları için geçerli olan birtakım tedavi yollarına işaret etmektedir.

2. Hz. Peygamber sağlık ile ilgilendiğini, insan sağlığına önem verdiğini görüyoruz. O sağlığı koruyucu tedbirler almış sağlığı koruma konusunda insanları uyarmış, sağlığını kaybedenlerin de çeşitli yollarla tedavi olmalarını ve sağlıklarını kazanmalarını istemiştir.

3. Hz. Peygamber'in sünnetinde sağlığın kazanılması hedeftir. Bunun için kullanılan araçlar ise zaman ve mekana göre değişkenlik arz edebilecek şeylerdir.

4. Hz. Peygamber Tıp bilgisine ve tabibe önem vermiştir. İnsanları tabiple-re yönlendirmiştir. Buna rağmen İbn Kayyim nebevî tıp ile doktorların tıbbını çatışmacı bir şekilde ele almış, doktorların tıbbını küçümsemıştır.

5. Nebevî tıp ile ilgili hadisleri anlama ve yorumlama problemi olduğu görülmektedir.

6. Bu konudaki rivayetlerin Hz. Peygamber'in şahsiyeti ile eş tutulduğu, âhâd olan haberlere kesin bilgi içeren ilâhî bir vahiy gibi bakıldığı görülmüştür. İnsan sağlığının söz konusu olduğu bir konuda bize ne kadarı ne ölçüde ulaştığı konusunda tam bilgi sahibi olmadığımız rivayetlerle amel etmek büyük bir veballe karşılaşabileceğimiz bir sonuç doğurabilecektir. Zan ifade eden bilgilerle değil de kesin ilim ifade eden bilgilerle amel etmemiz Kur'an'ın emridir.

7. Hz. Peygamber'in tıp konusunda zaman zaman kendi tecrübesini zaman zaman toplumdan öğrendiği şeyleri bazen de ilâhî vahiyle gelen şeyleri söylediği vâkidir.

8. Hadislerin çoğu Hz. Peygamber'in şahsı ile ilgili yeme ve içmelerini şahsî fiillerini ihtiva etmektedir. Oysaki geneli ilgilendiren onun teşri' olarak yaptığı beyanlardır.

9. Bazı sahih hadislerde ifade edilen besin maddelerini ve bitkileri hadislerde geçiyor diye gelişigüzel kullanmanın mahzurları olabilir. Hadislerde Hz. Peygamber o günün şartlarında bazı bitkileri tedavi maksatlı kullanmış olabilir. Bazı hadislerde bu durum ifade edilmiştir. Ancak söz konusu bitkinin nasıl ne miktar kullandığı ne gibi etkiler yaptığı bilgileri hadislerde elimize ulaşmamıştır. Dolayısıyla insan sağlığı gibi ciddi bir konuda eksiksiz, tam ve sağlam bilgilerle hareket etmemiz dini bir sorumluluktur. Zira âyette belirtildiği gibi “Kulak, göz ve kalp/akıl” sorumluluk taşımaktadır.

İMAM ŞAFİÎ'DE ARAPÇA VURGUSU VE LAFİZ-MANA DENGESİ*

Metin YİĞİT**

Özet

İmam Şafîî, dinin lisânî ifadeler aracılığıyla bize aktarıldığını, bu ifadelerin de Arapça olduğunu belirtmektedir. Arapçanın kendine özgü üslup ve özelliklere sahip olduğunu, bu konuda sağlam bir alt yapı sahibi olmadan Kur'an ve Sünneti doğru anlamının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Arapların bu konuda daha fazla imkâna sahip olduklarını, Arap olmayanların da bu meselede Arapları izlemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şafîî'nin Arapaya yaptığı bu vurgu kavmiyetçilikle ilişkilendirilemez. Öte taraftan Şafîî'nin içtihatlarında izlediği usul incelendiğinde onun hem lafza hem de gaye ve maksada dayalı bir yorum sistemini izlediği anlaşılmaktadır. Şafîî, nassların sübût ve delâlet açısından katî olduğu konularda nassların zahirini esas almıştır. Ancak nassların delalet ve subut bakımından zannî bir yapı arz ettiği konularda lafızla yetinmemiş farklı yorumlar geliştirmiştir. Buna göre Şafîî'deki yorum sistematığının salt anlamda lafızcı veya gayeci olarak nitelenmesi sağlıklı gözükmemektedir.

Anahtar kelimeler: Arapça, Lafız, Mana, Kavmiyyetçilik, Nass, Subut, Delalet, Zahir, Yorum

THE BALANCE BETWEEN WORD AND MEANİNG AND EMPHASIZING ON ARABIC ACCORDING TO IMAM AL-SHAFİÎ

Abstract

Imam Shafîî states that the Islamic religion and its doctrine were conveyed to us by verbal statements and those statements are in Arabic language. He claims that the Arabic language has peculiar qualifications and properties that no one can understand and adequately interpret the Qur'an and Hadith unless he has sufficient ability and the good background in this language. His claim that Arabs have more advantages in this issue and therefore that non-Arab speakers should follow them in using the language should not be understood as opinion in favor of Arabic Nationalism. Beside that it is clear that he follows both literal and intentional interpretative way with regarde to his judicial method (ictihad). While Imam Shafîî approved of the literal meaning of *Nass* as regards the certainty and clarity of denotations, he was led to use different kinds of interpreta-

* 7-9 Mayıs 2010 tarihleri arasında Şarkiyat Araştırmaları Derneği tarafından düzenlenen “*Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu*”unda sunuların tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

tions and these methods mean that he does not follow only a literal meaning in case of ambiguity. Therefore it would be a misevaluation to assert that Shafî holds either the literal or intentional meaning in his judicial interpretation method.

Keywords: Arabic, words, meaning, nationalism, Nass, clearness, denotation, interpretation

Giriş

İmam Şâfiî İslam tarihinde derin izler bırakmış şahsiyetlerden biridir. Birçok sahada onun geride bıraktığı ilmî mirasın yansımalarına rastlamak mümkündür.

İmam Şâfiî değişik bölgelerde bulunmuş ve değişik eğilimden birçok insanla müzakere ve münazarada bulunmuştur. Yaşadığı bütün bu tecrübeler neticesinde farklı düşünce ve yaklaşımları bizzat mensuplarından dinleme imkanı bulmuştur. Bu özellikten dolayı pek çok kimse onu farklı ekolleri (*re'y-badis*) mezceden bir kimse olarak nitelemiştir.¹

İmam Şâfiî gerek kendi döneminde gerekse vefatından sonra ümmetin geneli tarafından kabul görmüş bir isimdir. Ne *re'y* taraftarlarından ne de hadis ehlinde karalayıcı ve ilmi kişiliğini hedef alan kayda değer bir tenkite maruz kalmıştır. Ancak son bir buçuk asırdır İmam Şâfiî farklı bir noktada konumlandırılmak istenmektedir. Bu teşebbüsler çoğu zaman itham derecesine varmaktadır. Çalışmamızda söz konusu bu eleştirilerden Arapçılık ve lafızcılık ithamına değinmek istiyoruz.

Arapçılık ithamı, İmam Şâfiî'nin Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı, Arapçanın Kur'an'ı anlamadaki ehemmiyeti ve hilafetin Kureyşiliği konularındaki açıklamalarına dayandırılmaktadır.²

Lafızcılık ithamı ise Şâfiî'nin Zahirîlere referans olduğu³, nassları literal anlamda ele alıp⁴ hadisleri kanun metni gibi tahlile tabi tuttuğu⁵ iddialarıyla gerekçelendirilmektedir.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime* (Thk. Derviş el-Cuveydî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1995, s. 417. Ayrıca Bkz. Ali Cum'a, *el-İmâmu's-Şâfiî ve Medresetuhu'l-Fıkhiyye*, Dâru'r-Risâle, Kâhire, 2004, s. 28-29.

² Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmâmu's-Şâfiî ve Tesîsu'l-İdeolocîyyetu'l-Vasatiyye*, Sînâ li'n-neşr, Kâhire, 1992, s. 16; Ebu Zeyd Nasr Hamid, "*el-İdeolocîyyetu'l-Vasatiyye ve't-Telîkîyye fî Fikri's-Şâfiî*", *Mecelletu'l-Ezher*, Mısır, s. 60 vd.

³ Makdisi, George, "*Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi*" (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde), Hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000, s. 42.

⁴ Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Risale'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* içinde), s. 218.

⁵ Görmez, Mehmet, *Hadislerin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 161. Bu minvalde Şâfiîyi tenkit eden başka yazarlar da bulun-

Kanaatimizce yukarıda aktardığımız eleştirileri daha iyi anlamak için biraz geriye gitmek gerekir. Bundan yaklaşık yüz küsur yıl önce benzer değerlendirmeler şarkiyatçılar tarafından yapılmıştır. Şarkiyatçı söylemde doğrudan Şâfiî'nin kavmiyetçiliğinden ve lafızcılığından söz edilmemektedir. Ancak aynı sonucu işaret eden açıklamalar bulunmaktadır.

Goldziher 1884'de yayımladığı *Zahirîler* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin, hukuk kaynaklarından istifadeyi disiplin altına almak ve onların serbest ve keyfî tatbikini tahdit etmek için *er-Risâle*'yi kaleme aldığını iddia etmekte ve bu sonuçları ispatlayacak çalışmaların yapılması gerektiğini söyleyerek kendisinden sonraki şarkiyatçılara hedef göstermektedir.⁶

Goldziherden sonra gelen Schacht, bu iddiaları daha açık bir şekilde dile getirmiştir. Schacht'a göre Şâfiî kendisinden önce gelenek halinde bulunan indî görüşleri ve reye dayanan hükümleri (*re'y* ve *istihsan*) reddetmiş sadece kıyasa dayanan içtihadı kabul etmiştir.⁷ Bir başka eserinde Şâfiî'nin hadis ve icmaya dair görüşlerini aktardıktan sonra şöyle der: "Bütün bunlar şahsî görüş mahsulü olan serbest tatbikata yer bırakmamıştır."⁸

Şâfiîyle ilgili bu değerlendirmeler daha sonra İslam Dünyasında da yankı buldu. Fazlurrahman gibi bazı yazarlar bunları olduğu gibi tekrarladı. Fazlurrahman, Şâfiî'den önce Sünnet, icma, kıyas, örf ve istihsanın yerleşik usulde anlatılardan çok farklı olduğunu ileri sürdü. Ona göre Şâfiî öncesinde bu konularda başıboş bir serbestlik içinde bulunuluyordu.⁹ Şâfiîden önce müctehitlerin içtihadlarıyla özdeşleşen Sünnet ve icma anlayışı, Şâfiî'nin şahsında sert bir tepkiyle karşılaştı. Şâfiî o sıralarda mevcut olan metodolojiye karşı çıkmış ve II. yüzyılın ortalarında sahneye çıkan geniş hadis malzemesinin kabulü için güçlü bir çağrıda bulunmuştur.¹⁰

Bazı yazarlar da yukarıda aktardığımız gibi aynı içeriği lafızcılık ve Arapçılık üzerinden işlemişlerdir. Çalışmamızda bu iki iddiayı başta Şâfiî'nin eserleri olmak üzere ilk dönem eserleri ışığında incelemeye çalışacağız.

1.Arapça Vurgusu

maktadır. Bkz. Luey M. Şâfi, "İslam Hukuku ve Toplum" (Çev. F. Mehveş Kayani), İslami Sosyal Bilimler Dergisi, c. 2, Sayı: 3 (Güz/1994), s. 21-23; Dr. Ahmed Ebu Suleyman, *İslamın Uluslar Arası İlişkiler Kuramı* (Çev. Fehmi Kori), İstanbul, 1985, s. 77.

⁶ Goldziher, Ignaz, *Zahirîler*, (Çev. Cihad Tunç), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1982, s. 19.

⁷ Watt, Montgomery, *İslam Nedir*, (Çev. Elif Rıza), İstanbul, 1993, s. 264.

⁸ Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, s. 54-57.

⁹ Fazlurrahman, *İslam* (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 100; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık* (Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s. 82.

¹⁰ Fazlurrahman, *İslam*, s. 1006-7; Fazlurrahman'ın bu konudaki ifadelerinin Schacht'ın ifadeleriyle büyük benzerlik arz ettiği, bazen de birebir örtüştüğü görülmektedir. Krş. İslam, s. 1007; *İslam Hukukuna Giriş*, s. 57.

İmam Şâfiî, usûle dair görüşlerinin önemli bir kısmını *er-Risâle* adlı eserinde toplamıştır. Bu eserde dinî kaynakları, dinî kaynakların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde durmaktadır.

İmam Şâfiî, usulünü anlatırken bir Müslümanın hayatında karşılaştığı her meselenin çözümünün Kur’ân’da olduğunu belirtmektedir:

Allah’ın dinine mensup olan bir kimsenin karşılaştacağı hiçbir mesele yoktur ki, Allah’ın Kitabında o konuda doğru yolu gösteren bir delil bulunmasın.¹¹

Ona göre Kur’ân, karşılaşılan her problemde kılavuzdur. Ancak onun kılavuzluğu farklı şekillerde tezahür etmektedir. Şâfiî, doğrudan¹² ve dolaylı olarak¹³ Kur’ân’da yer alan bütün açıklamaları “beyân” üst başlığı altında toplamaktadır.¹⁴ Beyanı da kendi içinde gruplara ayırmaktadır. Bunu maddelerle belirtmek gerekirse:

1. Kur’ân’da her hangi bir izaha ihtiyaç duymayacak derecede açık olarak yer alan hususlar.¹⁵

2. Kur’ân’da kısmen veya bütünüyle mücmel olarak yer alıp Sünnet tarafından açıklığa kavuşturulan konular.¹⁶

3. Kur’ân’da açıkça yer almayıp Sünnetle bildirilen hususlar.¹⁷

4. Kur’ân ve Sünnette yer almayan ancak (geniş anlamdaki) içtihat/kıyasla açıklanan hususlar.¹⁸

Bir başka açıdan bakarak yukarıda saydıklarımızı iki maddede özetleyebiliriz:

1. Kur’ân ve Sünnette ifade edilen nassa dayalı hükümler.

2. Kur’ân ve Sünnete açıkça geçmeyen ancak Kur’ân ve Sünnetteki espiriden hareketle varılabilen hükümler.

Bu sıklardan ikincisi de temelde birincisine dayanmaktadır. Zira nass bulunmayan hususlar hakkında hüküm verilirken de nasstan istinbat edilen prensipler ışığında hareket edilmektedir. Dolayısıyla mükellefler öncelikle Kur’ân ve Sünnetle karşılaşmak ve onları anlayıp yorumlamak durumundadır. Anlama ve yorumlama ameliyesi de dile dayanmaktadır. Bu durumda Kur’ân ve Sünnetin

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 48.

¹² Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 56.

¹³ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 57-59.

¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 53-55.

¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 56, 73 vd., 98.

¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 57, 84-95, 99. İmam Şâfiî bazı yerlerde bu ikisini birbirinden ayırıp ikinci ve üçüncü beyan başlığıyla vermektedir. (Bkz. *er-Risâle*, madde: 84-91; 92-95) Bazı yerlerde ise her ikisini tek madde halinde zikretmektedir. (*er-Risâle*, madde: 57, 99).

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 58, 96, 100.

¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 59-72, 104, 120. İmam Şâfiî başka vesilelerle yaptığı açıklamalarda Kitap, Sünnet ve kıyasa icmâi da eklemektedir. Müslümanların topluluğundan ayrılmamayı telkin eden naslardan hareketle icmân hüccet olduğunu ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. *er-Risâle*, madde: 120, 1105, 1319, 1817.

insanlarla iletişimde kullandıkları araç olan Arapçayı bilme gereği ortaya çıkmaktadır. İmam Şâfiî bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Allah Teala, Kitabında Araplara üslûp ve özelliklerini (*meânî*) bildikleri kendi lisanlarıyla hitap etmiştir. Onların bildikleri özelliklerden biri de bu lisanın genişliğidir.¹⁹

Kur'ân'ın ve Sünnetin hitabı Arapçanın üslûp ve özelliklerini taşımaktadır. Bu üslûp gereği bazen genel, bazen özel ifadeler kullanılmaktadır. Ancak bağlam ve değişik karineler ışığında genel ifadeyle özel manaların kastedildiği; özel ifadelerle de genel mananın kastedildiği durumlar olmaktadır. Bunları İmam Şâfiî'nin kendisinden dinleyelim:

Bu lisanın yapısında bir şeyi âmm ve zâhir bir hitapla bildirip bununla âmm ve zâhir manaların irade edilmesi bulunmaktadır. Bu durumda sözün başını anlamak için sonuna ihtiyaç duyulmaz. Bazen de bir şey âmm ve zâhir olarak bildirilir, bununla âmm murad edilir, hass da buna dahil edilir. Bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise bir şey âmm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla sadece hass murad edilir. Bazı hallerde ise zâhir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır. Sözün evvelinde, ortasında ve sonunda, bunlardan hangisinin murad edildiğini bildiren bilgiler bulunmaktadır.²⁰

Ardından Şâfiî, Arapçadaki bu üslûp ve özelliklerden habersiz olanların bunu garipseyeceklerini ancak bu hususun Araplara malum olduğunu belirtir:

Bu konuda ilim sahibi olanların bileceğini söylediğim bu değişik ifade tarzları, bilme sebepleri farklı bile olsa Araplara göre açık, Arapça bilmeyen yabancılar için ise yabancıdır. Kitap, Arapça nazil olmuş, Sünnet de Arapça olarak gelmiştir. Arapçayı bilmeyen kimseler, onun bir kısım özelliklerini bilmeyenler gibi, Arapça ilmi konusunda zor söz söyleyebilirler.²¹

Belağat alimleri, lafızları mana kalıpları olarak nitelemektedirler (*el-elfâz kavâlibu'l-meânî*).²² Dolayısıyla manaya talip olan bir kimsenin lafza karşı kayıtsız kalması düşünülemez. Aynı espriden hareketle Şâfiî, Arapça ifade kalıplarıyla bize intikal eden Kur'ân'ı anlamının Arapçayı hakkıyla bilmeye bağlı olduğunu söylemektedir. Şâfiî, bu konuda selika sahibi Araplar veya Arapçayı Araplardan öğrenmiş olan gayri Araplar için bir problem olmadığını²³ bunların haricindeki kişilerin bu konuda Araplara tabi olmaları gerektiğini belirtmektedir:

¹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 173.

²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 173.

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 177.

²² Taftazânî, Sa'duddîn, *Mubtasarul-Meânî*, Bahar Matbaası, İstanbul, 1960, s. 256.

²³ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 143.

Diller, insanların birbirlerini anlamayacakları derecede farklı olduklarına göre, bir kısmının diğerlerine tabi olması ve kendisine tabi olunan dilin, tabi olan dilden üstün olması gerekir.²⁴ İnsanlar arasında dil noktasında üstünlüğe (أولي الناس بالفضل في اللسان) en ziyade layık olan, dili Peygamberin diliyle aynı olandır. Allah bilir ya Peygamber diliyle konuşanların, diğer dillerde konuşanlara bir harfte dahi olsa, tabi olması caiz değildir. Bilakis bütün diller onun diline tabidir. Yine daha önceki diğer din mensuplarının onun dinine tabi olması gerekir. Cenab-ı Hakk bunu birden fazla ayette açıklamıştır.²⁵

Şâfiî burada Kur'ân'ın Arapça olduğunu anlatan ayetlerden altı tanesini zikreder ve Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi bir lisanî unsur taşımadığını söyleyerek esas tartışmaya (Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı) döner.

Şâfiî'deki Arapça vurgusunun aynısını hatta daha ileri bir düzeyini gaye ve maslahata dayalı yorumun önde gelen temsilcilerinden İmam Şatibî'de görmek mümkündür.

Şatibî içtihadı kesintili ve kesintisiz olarak ikiye ayırmaktadır. Kesintisiz içtihatla dinî hükümlerin tatbikini, kesintili içtihatla ise dinî hükümlerin nasslardan istinbat edilmesini kastetmektedir.²⁶ Şatibî ikinci kısım içtihadın zaman zaman inkıtaa uğrayabileceğini başka bir ifadeyle müçtehitlerin fiilen tükenebileceğini ancak dinî hükümlerin karşılaşılan cüzî olaylara uygulanması anlamına gelen birinci kısım içtihadın ise Kıyamete kadar olarak devam edeceğini belirtmektedir.²⁷ Kesintisiz içtihadı da tenkîhu'l-menât, tahrîcu'l-menât ve tahkîku'l-menât şeklinde üçe ayırmaktadır.²⁸ Dinî hükümleri cüzî olaylara uygulama anlamındaki içtihat (*tahkîku'l-menât*) için Arapça bilgisinin şart olmadığını²⁹ ancak nassları anlama ve yorumlama (*tenkîhu'l-menât* ve *tahrîcu'l-menât*) kapsamına giren içtihat türleri için Arapçanın şart olduğunu belirtmektedir.³⁰ Başka bir vesileyle yaptığı açıklamada ise şeriatın Arapça olduğunu³¹ dolayısıyla kişinin Arapçaya vukufiyeti oranında şeria-

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 152. (وان يكون الفضل في اللسان المتبع علي التابع) Şâfiî'nin ifadeleri içinde Arapçılığa referans arayanlar sehiv eseri mi kasıt mı bilinmez, yukarıdaki ibareyi "tabi olunanın dilinin tabi olanından üstünlüğünün (*el-fadl*) bulunması kaçınılmazdır" şeklinde tercüme etmişlerdir. (Bkz. Kırbaşoğlu, "Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" s. 221). Yani "tabi olunma" vasfı Arapçaya değil, Araplara nispet edilmiştir. Halbuki ifadenin orijinalinde "tabi olunan" olarak sadece dilden yani Arapçadan söz edilmektedir. Yanlış çeviriye göre ise "tabi olunan" Arapça değil, Araplar olmaktadır.

²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 153-154.

²⁶ Şatibî, Ebu İshâk İbrahim b. Musa el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Şerîa* (Şerh ve Tahric: Abdullâh Derrâz), Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, IV/64 vd.

²⁷ Şatibî, *el-Muvafakât*, IV/64.

²⁸ Şatibî, *el-Muvafakât*, IV/68-69.

²⁹ Şatibî, *el-Muvafakât*, IV/119.

³⁰ Şatibî, *el-Muvafakât*, IV/117.

³¹ Şatibî, *el-Muvâfakât*, II/49.

ta vakıf olabileceğini söyler.³² İster Arapça dışında bir kelime ihtiva etsin ister etmesin, Kur’ân’ın üslup olarak Arap lisanıyla indiğini ve bu üslûba göre anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.³³ Şatibî bu konularda İmam Şâfiî’nin katkılarından büyük bir saygıyla (mesela *eş-Şâfiyyu’l-İmâm* şeklinde) dir.³⁴ Şatibî’den özellikle söz etmemizin sebebi, bazılarının Şatibî’yle Şâfiî’yi veya lafızla maksadı iki uç taraf gibi göstermek istemeleridir. Halbuki Şatibî örneğinde de olduğu gibi bu konuda bir tezat bulunmamaktadır. Bir müçtehit aynı anda hem lafızlara hem de maksat ve maslahata ihtimam gösterebilir ve göstermelidir de. Lafzı önemsemek mana ve maksadı dışlamak anlamına gelmez.

1.1. Arapça Vurgusu Etrafında Kopartılan Fırtına

Kimi araştırmacılar Şâfiî’nin yukarıda söz konusu ettiğimiz ve Arapçanın önemini vurgulayan sözlerini bağlamından kopararak “fazilet/üstünlük” ve “tabi olmak” ifadelerini siyasî ve kavmî eğilimlerle irtibatlandırmaya çalışmaktadırlar,³⁵ kimisi de Şâfiî’nin Arapçaya kutsallık atfettiğini ileri sürmektedir.³⁶ Halbuki Şâfiî’nin ifadelerinde geçen “acemlerin Araplara tabi olması” ve “tabi olunan dilin tabi olandan üstünlüğü” ifadeleri tamamen dille alakalı olup, dili konuşan insanlarla ilgili bir durum değildir. Zaten kendisi de “dil noktasında/dil bakımından”³⁷ diyerek bunu sınırlandırmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur’ân’ın Arapça olduğu bizzat Kur’ân tarafından defeatle ifade edilmiştir. Saniyen Kur’ân’ın Arapça olduğunu, Arapça ifadeleri anlamada Arap olmayanların Araplara uyması gerektiğini ve Arapça ifadeleri anlama konusunda Arapların daha avantajlı (*evla’n-nâs bi’l-fadl*) olduğunu belirtmekle Arapçanın kutsallığı arasında her hangi bir bağ bulunmamaktadır. Olsa olsa bu ifadelerle Kur’ân’da yer alan ve Arapça olarak bize aktarılan ilahî beyanın kutsallığı arasında bir bağ bulunabilir. Kur’ân’ın lafzıyla (ki bu lafızlar bizzat Kur’ân tarafından Arapça olarak nitelendirilmiştir³⁸) ve manasıyla mukaddes ve yüce bir kelim olduğu bütün Müslümanların müşterek kabulüdür.

Şâfiî’nin “İnsanlar arasında dil noktasında fazilete en ziyade layık olan, dili Peygamberin diliyle aynı olandır” cümlesindeki “fazilet”ten kasıt Türkçedeki fazilet değildir. Türkçede “fazilet” kelimesi, manevî ve uhrevî bir çağrışım taşımaktadır. Şâfiî’nin kullanımındaki ifade ise, Arapların dünya şartlarında bu konuda daha fazla nimete ve imkana sahip olduğunu anlatmaktadır. Bu tıpkı

³² Şatibî, *el-Muvâfakât*, IV/83.

³³ Şatibî, *el-Muvâfakât*, II/49, 50.

³⁴ Şatibî, *el-Muvâfakât*, II/51, IV/84.

³⁵ M. Hayri Kırbaşoğlu, “*Risâle’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi*”, s. 221.

³⁶ Öztürk, Mustafa, “*Şâfiî’nin Dil Tanımlaması Üzerine*” (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü* içinde), s. 204.

³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 153 (وَأُولَى النَّاسِ بِالْفَضْلِ فِي اللِّسَانِ مَنْ لِسَانَهُ لِسَانُ النَّبِيِّ)

³⁸ Yusuf, 12/2; Fussilet, 41/3; Zuhuruf, 43/43.

İsrailoğullarına hitaben: “Sizi alemlere faziletli/üstün kıldım (فَضَلْتُمْ عَلَي الْعَالَمِينَ)”³⁹ ayetinde geçen ifadeye benzemektedir. İsrailoğullarının kendi dönemlerinde alemlere daha faziletli/üstün kılınması nasıl ki maddî bakımdan diğer milletlere verilmeyen imkanlara mazhar olması anlamına geliyor ve uhrevî üstünlük anlamı taşımıyorsa, Arapların kendi dilleriyle inen Kur’ân’ı anlamada diğer milletlere göre daha fazla imkana sahip olması ve bu konuda başkasından faziletli/üstün olması da tamamen dünya şartlarında sahip oldukları ekstra bir nimetle ilgili olup uhrevî üstünlükle alakası bulunmamaktadır. Hatta bu tür imkanlar kişinin daha fazla sorumluluk sahibi olmasına yol açmakta⁴⁰ ve şükürle karşılanmadığı takdirde o kişinin Allah katında kınanmasına sebep olmaktadır.

Bazı yazarlar, Şâfiî’nin Arapçanın önemine ve Arapçayı öğrenmenin gerekliliğine dair söylediklerini Arapçılık iddiasına mesnet yapmaya çalışmaktadırlar.⁴¹ Şâfiî’nin konuyla ilgili ifadelerini bizzat kendisinden dinleyelim:

Buna göre her müslümanın gücü yettiğince Arapçayı öğrenmesi gerekir, ta ki eşhedu en lâ ilâhe illallâh ve eşhedu enne Muhammedun abduhu ve Rasûluh, diyebilsin, Allah’ın Kitabını okuyabilsin, gerekli olan yerlerde tekbiri getirebilsin ve kendisine emredilen tesbih, teşehhüd ve diğerlerini okuyabilsin. Dili, yani Allah’ın son Peygamberinin dilini ve kitaplarının sonuncusunu indirdiği dili daha fazla bilmesi, onun için daha iyi olur. Ayrıca her müslümanın namazı ve namazda okunan sûre ve duaları öğrenmesi, hac etmesi ve hacla ilgili ibadetleri, yerine getirmesi ve yöneltildiği şeye yönelmesi gerekir. Kendisine farz kılınan ve ondan yapılması istenilen hususlarda tabî’ olması, metbû’ olmaması gerekir.⁴²

Görüldüğü gibi Şâfiî her müslümanın Arapça öğrenmek zorunda olduğunu söylememektedir. Onun söylediği husus her müslümanın kelime-i şهادet getirecek, Kur’ân’ı tilavet edip [namazda] kendisine farz kılınan tekbir, tesbih ve teşehhüdü okuyacak ölçüde Arapçayı öğrenmesi gerektiğidir. Bu husus, ise Şâfiîye özgü olmayıp Arap-Gayri Arap birçok müçtehidin paylaştığı müşterek bir tutumdur.

Arapçılık ithamıyla bağlantılı olarak gündeme getirilen bir diğer konu Şâfiî’nin Kureyş’e dair bazı ifadeleridir. Bu ifadeler de çoğu kez bağlamından kopartılarak ve ne kastedildiğine bakmadan değerlendirilmektedir.

³⁹ Bakara, 2/47.

⁴⁰ Tekâsür, 102/8.

⁴¹ Kırbaçoğlu, M. Hayri, “Risâle’nin Şekil ve Muhteva Açısından Tenkidi”, s. 221. Kırbaçoğlu, Şâfiî’nin Arapçaya vurgu yapan ifadelerinin akabinde şunları söylemektedir: “Gerek bu sözlerin muhtevası, gerek üslûbundaki vurgular, -ayrıca elden geldiği ölçüde her müslümana Arapça öğrenmeyi gerekli görmesi- yukarıda sözü edilen iddiayı kesin olarak ispatlamasa da, iddianın mesnetsiz olmadığını da ortaya koymaktadır”.

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 167-8.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, Şafîî'nin birçok vesileyle Kureyşliğe eğilimini dile getirdiğini ve Kureyş taraftarlığı yaptığını ileri sürmektedir.⁴³ Kureyş'in tüm insanlara üstünlüğünü vurgulayan rivayetleri baş-göz üstüne koyduğunu, Ehl-i Sünnetin cumhur ulemasıyla birlikte, hilafeti, Kureyş kabilesine hasretmekle kalmayıp, zaruret halinde imametın biatsız dahi olabileceği ve kılıç zoruyla hilafete geçen ve insanların konsensüsle kabul ettiği her Kureyşlinin halife olduğu görüşünde olduğunu, Araplıktan uzaklaşan ve Farisiliğe dayanan Abbasileri kötü görüp kendi rızasıyla Emevilerle yardımlaşan tek fakih olduğunu söylemektedir.⁴⁴

Ebu Zeyd'in bu ifadeleri hem bilgi hem de yorum hatası içermektedir.

Kureyşin faziletine dair hadislerin anlatıldığı bölümde sadece Kureyşin fazileti anlatılmamaktadır. Müsneddeki bölüm başlığı şöyledir: *كتاب فضائل قريش* Bu bölümde Kureyşlilerin, Ensarın, Yemenlilerin, Devs kabilesine mensup olanların ve bazı şahsiyetlerin faziletlerine dair hadisler aktarılmıştır.⁴⁵ Bunların bir kısmı normal rivayet sigasıyla bir kısmı taz'îf kipiyle aktarılmıştır.⁴⁶ Hatta bazılarında Kureyş'in faziletinin belli şart ve kayıtlara bağlı olduğu açıkça belirtilmektedir. Mesela bir hadiste şu ifadeler yer almaktadır: Siz [Kureyşliler] hak üzere olduğunuz sürece insanlar arasında bu işe en layık kimselersiniz. Ancak haktan saparsanız şu sırtığın soyulduğu gibi bu işten azledilirsiniz.⁴⁷ Binaenaleyh Müsnedde sadece Kureyş'in değil, birçok millet, kabile ve şahsiyetin hizmetinden ve faziletinden bahsedilmektedir. Kureyş'in fazileti de bazı rivayetlerde belirtildiği üzere şartlı ve kayıtlı olarak aktarılmaktadır. Hal böyle iken İmam Şafîî'nin fazileti mutlak surette Kureyşe tahsis eden biri edasıyla yansıtılması ne kadar doğrudur!

Kureyş'in imametine ilişkin hadislerle gelince Hariciler ve bazı Mutezililer hariç, Kureyşin imametine ilişkin hadisleri içtihatında esas almayan hiçbir müçtehid bulunmamaktadır.⁴⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kaydettiğine göre aynı hadisi değişik yollarla Muhammed b. Şeddad ez-Zerkân (v. 279) , Yahyâ b. Kâmil el-Basrî ve Ebu Mansûr el-Maturîdî (v. 333) Ebu Hanîfe'den rivayet etmişlerdir.⁴⁹ Dolayısıyla sadece Şafîî'deki kısmını kavmiyetçiliğe mesned yapmanın hiçbir izahı

⁴³ Ebu Zeyd, *el-İmâmü's-Şafîî ve Te'sîsu'l-İdeolocîyyetu'l-Vasatîyye*, s. 15.

⁴⁴ Ebu Zeyd, *el-İmâmü's-Şafîî ve Te'sîsu'l-İdeolocîyyetu'l-Vasatîyye*, s. 16.

⁴⁵ Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *Musned* (thk. Rifat Fevzî Abdulttaleb), Dârul-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut, 2005, III/2583 vd.

⁴⁶ Bkz. Ay.

⁴⁷ Şafîî, *Müsned*, ay. (انتم اولي الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا ان تعدلوا عنه فتلحون كما تلحي هذه الجريدة)

⁴⁸ Bkz. Taftazânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s. 183.

⁴⁹ Bkz. Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003, II/436.

واهل السنة قالوا إنها مقتصرة على قريش... واعتمدوا في ذلك على المروي عن النبي عليه السلام أنه قال: الأئمة من قريش ولهذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة، وهو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله رواه عنه زرقان في مقالاته ويحي بن كامل البصري المعروف بالجحدري في مقالاته وكذا الشيخ أبو منصور رحمه الله ذكره عنه في مقالاته ومتكلموا أهل الحديث حكوه أيضا عن الشافعي .

olamaz. Müçtehidler bunu kavmî veya benzer menfî duygulardan dolayı değil, kendilerine ulaşan hadislere dayanarak ifade etmişlerdir. Hatta İbn Ebi Şerif'in *el-Musâmere*'de yazdığına göre bu hadis [içinde Kureyşli olmayanların da bulunduğu] kırk civarında sahabî tarafından rivayet edilmiştir.⁵⁰

Hem doğru hem de yanlış yorumlara konu edilebilecek hadisler senet bakımından problemsiz ise onları makul çerçevede izah edip kabul etmek gerekir. Kanaatimizce Kureyşle ilgili hadislere de bu açıdan bakmak gerekir. Konuya dair rivayetlerde sadece Kureyşlilerin halife olması gerektiğini anlatan ve başkasının hakkının bulunmadığını anlatan bir ifade bulunmamaktadır. “Halifeler Kureyştendir” şeklinde ihbarî bir cümle kullanılmaktadır. Burada Hz. Peygamber daha ziyade Kureyş'in ülke içindeki konumuna dikkat etmiş ve yapılacak uygulamalarda bunun göz önünde bulundurulmasına işaret etmiştir.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, alimlerin genelde Kureyşilik vasfı konusunda varid olan bilgilerle yetindiklerini ve meselenin espirisine (*el-mana*) değinmediklerini ancak İmam Maturîdî'nin farklı bir yöntem izleyerek Kureyşilik vasfının anlamını ve nedenini izah ettiğini belirtmektedir.⁵¹ Nesefî tırnak içerisinde yaptığı alıntıda Maturîdî'nin şöyle dediğini kaydetmektedir:

Aslında bu konuda [sadece] dinî açıdan en takvalı, toplumun işlerini ve maslahatını en iyi bilene bakılmalıydı. ‘Allah katında en değerliniz en takvalı olanınızdır’ prensibi gereği İmamet, bu tür kimselere (yani) mal ve namus konusunda güvenilir insanlara tevdi edilmeliydi. Güvenilirlik vasfı ise takvayla gerçekleşir. Dolayısıyla sadece takvaya bakılmalıydı. Ancak Hz. Peygamber (aleyhisselâm) imamların Kureyş'ten olacağını belirtmiştir. Allah Rasûlü'nün ashabı bu işi Kureyş'ten beklemişler ve bazı nedenlerden dolayı bu makamı Kureyş'e tevdi etmişlerdir. Bu nedenlerden biri şudur: İmamet hem dinî hem idarî bir konudur. Bundan dolayı takvanın yanı sıra insanların yüz çevirmeyecekleri ve küçümsemeyecekleri bir nesebe ihtiyaç duyulmuş ve öteden beri büyüklüğü ve değeri kabul edilen bir soya tevdi edilmiştir. Hatta aynı manadan dolayı Kur'an'ın da Kureyş lisanıyla indiği ifade edilmektedir. Yukarda söylediğimiz her iki özelliğin dikkate alınması gerektiğini gösteren bir husus da şudur: Eskiden beri Peygamberlik bazı topluluklarda krallık ise diğer bazı topluluklarda devam ede gelmiştir. “Peygamberlerine: ‘bize emri altında Allah için savaşacağımız bir kral gönder’ dediler” ayetinde işaret edildiği üzere idarecilik kralların elinde, peygamberlik nebilerin elinde olmuştur. İşte böyle tarih boyunca dinî işler bazılarına, idarî işler de - insanlar arasında büyüklüğü ve değeri kabul edilen- diğer bazılarına mahsus kalmıştır. Bu anlattıklarımız, soy ve nesebin fayda sağlayan etkenlerden ve zararı

⁵⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Musâmere bi Şerhi'l-Musâşere*, el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır, H.1317, s. 262.

⁵¹ Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsira*, II/440.

defeden caydırıcı özelliklerden olduğunu ispatlamaktadır. Binaenaleyh insanlar arasında birkaç açıdan caydırıcı etkiye sahip olanlar imamet için daha yeterli ve daha güvenilirlerdir.⁵²

İmam Maturîdî'nin bu açıklamasında işaret ettiği gibi Kureyş'in perçinlenmiş olan nüfuzu yüzünden Araplar arasında caydırıcı bir konumu bulunuyordu. Hz. Peygamber, kendisinden sonraki yöneticilerin Kureyş'e rağmen başarılı olmayacaklarını biliyordu. İlk müslümanlar aldıkları dinî terbiye sebebiyle sonradan azad edilmiş bir köleyi bile halife seçebilirlerdi. Ancak ülkenin o zamanki sosyal düzeni böyle bir tedbirin ilk bakışta yanlış olduğunu gösteriyordu. Bu yüzden Hz. Peygamber, insanlara kendisinden sonra bir Kureyşlinin halife olmasına işaret etmiştir. Sonraki gelişmeler de Hz. Peygamberin bu beyanını tasdik etmiştir. Nitekim Raşid Halifeleri, Emevileri, Abbasileri, Endülüs Emevilerini ve Fatımîleri bu kabile tarih sahnesine çıkarmıştır.⁵³

Kureyşin mezkur konumu Hz. Peygamber'in gelişinden önce ortaya çıkmış bir durumdu. Araplar hayatın her alanında onları takip etmekteydi. Küfürde olduğu gibi İslamda da öncüyüdüler. Arapların İslamı kabullenmede etkileri vardı. Onların bu fiilî önderlikleri aleyhine savaş açmaya ve kuvvet kaybetmeye gerek yoktu. Bu yüzden Allah Rasülü (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) Kureyş'in önderlik mertebesinin olduğu gibi kalmasını irade buyurdu. Ama bunu belli bazı şartlara bağlamayı da ihmal etmedi.

Üç hasletle amel ettikleri sürece emirler Kureyştendir: Kendilerinden merhametli olmaları istenildiğinde merhametli oldukları, taksimatta bulunduklarında adil davrandıkları ve hükmettiklerinde adaletle iş gördükleri sürece.⁵⁴

⁵² Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsira*, II/437-438.

وشبخنا أبو منصور الماتريدي قال: كان ينبغي من طريق الدين أن ينظر إلى الأتقي والأورع والأبصر بالأمور والأعلم بالمصالح، فتعقد له الإمامة من كان هو علي شهادة كتاب الله تعالى إن أكرمكم عند الله اتقاكم، وعلي من إتصل به أمانة الأبرصاع والأموال، والأمانة يتصل أداؤها بالتقوي فيجب أن يكون هو المنظور إليه لكن النبي عليه السلام ذكر أن الأئمة من قريش وأصحاب رسول الله عليه السلام طلبوا من قريش وعقدوا له قصر في الأمر إليهم لأوجه: أحدها أن الإمامة مع أمر الدين فيها أمر الملك والسياسة، فاحتج في ذلك مع التقوي إلى جنس لا يزهده فيه ولا يؤنف عن أصله، فرد ذلك إلى الجنس الذي لم يزل جري فيهم منذ عرفوا الجلالة والقدر، مع ما قيل إن القرآن نزل بلسان قريش. ومما نبين أنه يجب فيه إعتبار الأمرين ما لم يزل عزفت النبوة في قوم والملك في قوم، كان أمر السياسة في أيدي الملوك، والديانة في أيدي الأنبياء عليهم السلام علي ما قالوا لنبي لهم ابعت لنا ملكا نقاتل في سبيل الله، فكذا هذا كان أمر الديانة في كل من قام به، وكان أمر الملك والسياسة في قوم مخصوصين ظهرت جلالة أقدارهم في الخلق. يحققه أن الجنس والنسب أحد ما يدعو الي المكارم والمصالح ويزجر عن القبائح والفواحش، فمن له الزواجر والأوامر من وجوه كان في متعلم الأمر أوفي للعهد وأصون للإمامة.

⁵³ Bkz. Mevdudî, *Fetvalar* (Çev. Mahmud Osmanoglu, A. Hamid Chohan), Nehir Yayınları, İstanbul, 1990, I/64-6; Benzer açıklamalar için bkz. Nesefî, *Tabsira*, II/437-440.

⁵⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sabîhain* (İşrâf: Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî), Dâru'l-Marife, Beyrut, Kitabu'l-Fiten ve'l-Melâhim, IV/501; Zehebî, *Telâhîs* (*el-Mustedrek*'le birlikte), Kitâbu'l-Fiten ve'l-Melâhim, IV/501; Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn Ali, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, neşr: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Hindistan, 1344, VIII/144.

الأمراء من قريش ما عملوا فيكم بثلاث ما رحموا إذا استرحموا وقسطوا إذا قسموا وعلوا إذا حكموا

Hız. Peygamber'in bu hadisinde Kureyş'in ehliyetini kaybettiği an önderliği kaybedeceğine zımnen bir işaret vardır. Munâvî yukarıdaki hadisi aktardıktan sonra şunları kaydeder: "Hadis, mefhum olarak Kureyş'in bu özelliklerden sapması halinde yönetimden uzaklaştırılabileceğini ifade etmektedir."⁵⁵

Hadis ve fıkıh kaynaklarındaki açıklamaları ve bu cümleden olarak Şâfiî'nin ifadelerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. İkinci olarak şunu belirtmek gerekir ki, hilafette Kureyşilik şartı, sadece Şâfiî'nin öne sürdüğü bir şart değildir. Başta Ebu Hanife ve ashabı⁵⁶ olmak üzere hemen hemen bütün alimler konuyla ilgili benzer açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁷

Şâfiî'nin bu mevzudaki açıklamaları diğer müçtehitlerle paralellik arz eder. Dolayısıyla bu husustaki açıklamaları kavmiyetçilik iddiasını ispata yetmez. Şâfiî, eserlerinde kavmiyetçiliği en ağır bir biçimde tenkit etmektedir. *el-Umm*'da kavmiyetçiliğin şahitliği nakzeden bir durum olduğunu belirtirken şunları kaydetmektedir:

Her kim sözüyle asabiyet güdüp ona çağırır ve bu amaçla birliktelikler kurarsa o uğurda bilfiil savaşmasa bile şahitliği reddolunur. Zira bir haramı işlemiş olur. Bu konuda Müslüman alimler arasında benim bildiğim bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İnsanların hepsi Allah'ın kullarıdır. Hiç kimse Allah'ın kulluğu dairesi dışına çıkarılamaz. Allahın kulları arasında sevgiye en layık olan ona en fazla itaat edendir. İtaat edenler arasında da *üstünlüğe (faẓilet) en layık olanlar*; adil yöneticiler, müçtehit alimler, ferde ve topluma yardımcı olan kimseler gibi Müslüman topluma en çok faydası dokunanlardır. Zira bunların taatı daha umumî ve daha çoktur. Çok taatte bulunan az taatta bulunandan daha hayırlıdır. Allah insanları İslamla birleştirmiş ve ona nisbet etmiştir. Dolayısıyla İslam en üstün aidiyettir. Kişi birini sevmek istiyorsa sevebilir. Bir kimse kavmini sevmek istiyorsa, bu sevgisi onu başkalarına karşı helal olmayan bir şeyi işlemeye sevketmediği sürece sıla-i rahimdir, asabiyet değil. Bu konuda hem sevimli (*mahbub*) hem sevimsiz (*mekruh*) tutumu olmayan çok az insan vardır. Kendinden olanları sevmek konusunda sevimsiz tutum şudur: Bu sevgi, kişiyi başkalarına karşı zulmetme, başkalarının soyuna dil uzatma, asabiyet gütmeye, Allah'a isyan veya herhangi bir

⁵⁵ Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmî's-Sağîr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1391, III/183.

⁵⁶ Bkz. Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II/436.

واهل السنة قالوا إنها مقتصرة على قريش. واعتمدوا في ذلك على المروي عن النبي عليه السلام أنه قال: الأئمة من قريش ولهذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة، وهو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله رواه عنه زرقان في مقالاته ويحيى بن كامل البصري المعروف بالجدري في مقالاته وكذا الشيخ أبو منصور رحمه الله ذكره عنه في مقالاته ومنكلموا أهل الحديث حكوه أيضا عن الشافعي .

⁵⁷ Bkz. Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cuveynî, *el-Gyâzî*, Beyrut, 1997, s. 140; İbn Humâm, *el-Musâyere*, el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Mısır, H.1317, s. 275; Neseî, Ömer, *el-Akâid* (Taftazânî-Şerhu'l-Akâid'le birlikte), Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s. 13; İbn Nuceym, Zeynuddîn, *el-Babru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dakâik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997, VI/299.

cinayetten ötürü değil de sırf soy ve nesebten ötürü nefret duyma ve “falan şahıs sırf falancalardan olduğu için ondan nefret ediyorum” gibi Allah'ın haram kıldığı şeylere sevk ederse sevimsiz bir sevgi olur. Bu tutum, şahitliğin reddine sebep olan katıksız asabiyettir. Şayet bir kimse bu konuda deliliniz nedir? diye sorarsa cevabımız şudur: Allah Teala şöyle buyurmaktadır: Müminler ancak kardeşler. (Hucurât-10) Allah Rasûlü (sallallahu aleyhi âlihi ve sellem) de şöyle buyurmuştur: “Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz. Kişinin mazur görülmesini sağlayan bir sebep olmadan Allah ve Rasûlünün emrine muhalefet eden bir kimse hiçbir müslümana göre izahı olmayan bir masiyete saplanmış olur. Bu durumda kalmaya devam eden biri merdûduş-şehade olmayı hak etmiştir.”⁵⁸

Göröldüğü gibi Şâfiî burada açıkça kavmiyetçiliğin, şahitliğin reddine sebep olacak düzeyde menfî bir tutum olduğunu belirtmektedir. Bir fıkhi kuralda belirtildiği üzere “Sarahatın olduğu yerde delaletle itibar edilmez.”⁵⁹ Bunca sarahata rağmen satır aralarından bağlamla bağdaşmayan anlamları esas alıp Şâfinin reddettiği bir fikri ona isnad etmek hiçbir makul gerekçeyle izah edilemez.

İmam Şâfiî'nin Emevîlerle yardımlaşıp Abbasileri kötü görmesi iddiasına⁶⁰ gelince bu ifadeler, husumet ve önyargının insanı ne hale düşürdüğüne ilişkin örneklerinden biri olmalıdır. Bilindiği gibi Şâfiî hicri 150'de doğmuştur. Şâfiî'nin yardımlaştığı söylenen Emevî devletinin (bütün aile fertleri kılıçtan geçirilerek) yıkılışı tarihi ise hicri 132'dir.⁶¹ Yani Şâfiî, doğumundan 18 yıl önce yıkılan bir devletle yardımlaşmış olmaktadır!

2. Lafız-Mana Dengesi

Sağlıklı bir içtihad ameliyesinde hem gaye ve maksat hem de lafız ve şekil önemlidir. Bunlardan biriyle yetinip ötekini dışlamak, sonuçlarda büyük dengesizlikler meydana getirecektir. Nitekim usul-i fıkhta hem mana ve maksada ilişkin konular hem de lafza dair konular birlikte ele alınıp işlenmektedir.

Cenab-ı Hakk, insanlara mesajını bir dil vasıtasıyla göndermiştir. Bu mesajı anlamak ve yorumlamak isteyenler her şeyden önce lisanî bir nassla karşılaşmaktadırlar. Maksada varmak ve mesajı anlamak isteyenlerin bu aracın klavuzluğuna teslim olmaktan başka çareleri yoktur. Kadı Ebu Bekr İbn Arabî'nin ifade ettiği gibi matlubumuz mana olsa da bizi bu matluba ulaştıran şey, lafız ve lafzın delale-

⁵⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm* (Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1425, VII/512-3.

⁵⁹ Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dimaşk, 1409, s. 141.

(لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح)

⁶⁰ Ebu Zeyd, *el-İmâmu's-Şâfiî ve Tesîsu'l-İdeolocıyyetu'l-Vasatiyye*, s. 16.

⁶¹ İbnu'l-Esir, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Tash. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, V/63.

tidir.⁶² Şâri' ile aramızdaki bağ lafızlardır. Keşif, ilham ve vicdan gibi yollar umu-
milik taşımaz ve herkese hitap etmez.⁶³ Tarihi olaylar ve temelde "söz olma"
özellği taşımayan fiiller bile sözlü ve yazılı ifadelerle yani şifahî veya kitabî lafızlar
aracılığıyla bize aktarılmaktadır. Bu nedenle ilahî mesajın taşıyıcısı olan Arapçanın
bütün uslûp özelliklerine sahip olan Kur'ân'ı yorumlamak isteyen kimsenin lafzı
ve nassların zahirî delaletini ihmal etmesi düşünülemez.

İlahî hükmü tespit emek isteyen bir müctehid lafızları nihaî derecede
önemsemekle beraber, onlarla yetinmemeli. Lafızların kılavuzluğu eşliğinde
nassın gaye ve ruhuna da nüfuz edip nassı bütün yönleriyle anlamaya çalışmalıdır.
İmam Gazâlî'nin ifadesiyle belirtmek gerekirse sadece zahirle yetinen Haşevî,
sadece batını önemseyip zahiri ihmal eden Batınîce bir eğilim sergilemiş olur.⁶⁴
Bundan dolayı usul alimleri içtihad için gerekli şartları sayarken makasid-ı şer'îyeyi
de zikretmektedirler.⁶⁵ Ancak mana ve maksada olan bu vurgular, din ve hayat
arasındaki ilişkiyi tesis ederken lafız ve şekilden vazgeçebileceğimiz anlamına
gelmemelidir. Mana ve gaye şer'î nasslardan ayrı ve kopuk bir olgu değildir. Kat'î
nassın ve şer'î lafızların bulunduğu durumlarda nassa rağmen gayecilik yapılamaz.
Çünkü bu gibi durumlarda gayenin yegâne teminatı şer'î lafızlardır.⁶⁶ Nassların
kontrolünden bağımsız olan mutlak gayecilik anarşiden başka bir şey doğurmaz.
Bundan dolayı -Dehlevî'nin ifadesiyle- Hz. Peygamber (Sallallâhu aleyhi ve âlihi
ve sellem) ruh üzerinde fazla durmamış, insanları özellikle iyi ve kötünün (*masla-*
hat ve *meşedet*) kalıplarıyla sorumlu tutmuştur. Zira insanlara aslî maksadın ruh
olduğunu söylemiş olsaydı kargaşa doğardı.⁶⁷

İmam Şâfiî gerek usul gerekse uygulama düzeyinde hem lafız hem de ma-
naya önem vermektedir. Şimdi Şâfiî'nin, usul ve uygulamada lafız-mana dengesi-
ne dair söylediklerini bizzat kendi ifadelerinden okuyalım.

2.1. Teori/İlke Düzeyinde Lafız-Mana Dengesi

Daha önce belirtildiği üzere Şâfiî her olaya dair Cenab-ı hakkın hükmünün
bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu hükümlerin bir kısmı doğrudan, bir
kısmı da delalet yoluyla bulunmaktadır. Ona göre doğrudan mevcut olmayan
hükümler içtihad ve kıyas yoluyla elde edilir.

⁶² İbnu'l-Arabî, Kadı Ebubekr, *Kânuun'u'l-Te'vîl* (Thk. Muhammed es-Suleymânî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1990, s. 191.

⁶³ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 45-46.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn (İthâfu's-Sâde* ile birlikte), Beyrut, 1989, I/495-497.

⁶⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV/76; Subkî, Tâcuddîn, *Cemu'l-Cevâmi'* (*Hâşiyetu'l-Attâr*'la birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, II/434.

⁶⁶ en-Neccâr, Abdulmecîd Ömer, *Hilâfetü'l-İnsân beyne'l-Vahyi ve'l-Akl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1987, s. 84.

⁶⁷ Dehlevî, Ahmed b. Abdirrahîm, *Hucvetullahi'l-Bâliğa* (Mahmûd Tu'me Halebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, I/272.

Müslümanın karşılaşacağı her olayla ilgili gerekli bir hüküm ya da hakk üzere o hükme götüren bir delalet bulunmaktadır. Binaenaleyh aynı konuyla ilgili bir hüküm varsa ona uymak gerekir. Aynı konuya dair hüküm yoksa içtihadla ve hakk üzere o hükmün delaleti aranır. İctihad, kıyastır.⁶⁸

Bu ve buna benzer açıklamalarından hareketle Şâfiî'nin, hükmün delillerini ikiye indirdiğini söyleyebiliriz. Nass ve Nass dışı deliller. Nass dışı delilleri içtihadla onu da kıyasla sınırlandırmış görünmektedir. Şâfiîye göre kıyas ve içtihad aynı mana için kullanılan farklı iki isimdir.⁶⁹ Bazıları bu noktadan hareketle İmam Şâfiî'nin içtihad alanını kıyasla sınırlayarak daralttığını ileri sürebilir. Ancak yukarıda verdiğimiz ifadeler, siyak ve sibakındaki cümlelerle birlikte okunduğunda Şâfiî'nin "kıyas"ı sistematik usul eserlerindeki sınırlı manada değil, nass dışındaki bütün usulî yöntemleri içerecek genişlikte kullandığı anlaşılmaktadır:

Şâfiî, Kitap ve Sünnette azı haram kılınmış bir şeyin çoğunun da haram olduğunu; azı övülen bir ibadetin çoğunun evleviyetle övgüye değer olduğunu; keza çoğu mubah kılınan bir şeyin azının evleviyetle mubah olacağını belirtir ve bunları kıyasın en güçlü şekli olarak niteler.⁷⁰ Ardından ilim ehlinen bazılarının buna kıyas demekten çekindiğini, buna karşı diğer âlimlerin ise Kitap ve Sünnetin dışında kalan ancak aynı espriyi taşıyan her şeye kıyas dediklerini belirtir.

Bazı ilim erbabı buna kıyas demekten çekinip şöyle der: 'Bu, Allah'ın helal ve haram kıldığı, övdüğü ve yerdığı şeylerle aynı manayı taşır. Zira bu da o cümleye dahildir. Dolayısıyla başka bir şeye yapılan kıyas değil, onun bizzat kendisidir. Helal manası taşıyıp helal kılınan ve haram manası taşıyıp haram kılınan diğer konularda da benzer şeyleri ifade ederler. Bu (kimseler) kıyas ismini, bir şeyin sadece iki muhtelif manadan birine karşı taşıdığı benzerlikten dolayı o manaya benzetilerek kıyas edilmesine ıtlak ederler. Onların dışındaki ilim erbabı ise, *Kitap ve Sünnet gibi nassların haricinde kalan ancak o iki kaynağın manasını taşıyan her şeye* kıyas der.⁷¹

Bu ifadeler İmam Şâfiî'nin Kıyası yerleşik usuldeki manadan daha genel bir manada ele aldığını ve bir bakıma kıyası *şemsîye bir terim* olarak kullandığını açıkça göstermektedir. Ona göre karşılaşılan meselelerle Kitap ve Sünnette yer alan nasslar arasında benzerlik kurulacak bir durum yoksa bahse konu olan fiile bakılır. Helal manası taşıyorsa helal, haram manası taşıyorsa haramdır. Bu da o şeyi, Şâriin maksadına ve nasslardan istinbat edilen kurallara arz etmekle bilinebilir.⁷²

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1326.

⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1324.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, madde:1483-1485.

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1492-1495.

⁷² Bkz. el-Butî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-Maslaha fi'ş-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406, s. 371

Nitekim Beyhakî, kendi senediyle aktardığı bir rivayette Şafî'nin şöyle dediğini aktarmaktadır:

Sonradan üretilip Kitap, Sünnet, İcma ve esere aykırı olan şeyler dalalete götüren bidatlerdir. Ancak sonradan ihdas edilen ve bu esaslara aykırı düşmeyen hayırlı şeyler övülmüş bidatler kısmına girer.⁷³

Görüldüğü gibi İmam Şâfi buradaki hakkında Kitap, Sünnet ve icmadan herhangi bir delil bulunmayan ancak içerdiği hayır ve iyilikten dolayı, başka bir ifadeyle makasıdu's-şerîaya uygunluk yüzünden böyle bir bidatın övgüye değer olduğunu söylemektedir.

Zencanî'nin Şâfi'den aktardığı bilgiler aynı noktayı işaret etmektedir.

Şâfi (r.a)'a göre şeriatın genel prensiplerine dayanan maslahatları –dinin özel ve muayyen cüziyyatına dayanmasa da- itibara almak caizdir...⁷⁴ Onun bu konudaki gerekçesi şudur: Cüz'î vakıalar ve onlara ait hükümler sonsuzdur. Mana ve illetlerin alıntılındığı cüzî asıllar sınırlı ve sonludur. Sonlu şeyler sonsuz şeyleri karşılayamaz. Binaenaleyh cüzî ahkâmı belirleyecek başka yollara başvurmak gerekir. O da –cüzî bir asla dayanmasa da- şeriatın küllî maksatlarına sarılmakla olur.⁷⁵

Tâcuddîn es-Subkî, makasıd/maslahat dahil usûlun iskeleti konusunda müçtehitlerin ittifak halinde olduğunu makasıd/maslahat konusunda da sadece isimlendirme düzeyinde bir farklılık bulunduğunu belirtmektedir.

Bilmiş ol ki, ümmetin alimleri zikrettiklerimizden ayrı olarak bir delilin daha bulunduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu delilin belirlenmesi konusunda ihtilafa bulunmuşlardır. Bazıları buna *ıstışâb* ismini veriyor, bazıları *istihsân*,

⁷³ Beyhakî, Ebubekr, *el-Medhal ıla's-Süneni'l-Kubrâ* (Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî), Dâru'l-Hulefâ, Kuveyt, s. 206, hadis nr: 253.

أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا الربيع بن سليمان ، قال : قال الشافعي رضي الله عنه : المحدثات من الأمور ضربان : أحدهما : ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا ، فهذه لبدة الضلالة . والثانية : ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا ، فهذه محدثة غير مذمومة وقد قال عمر رضي الله عنه في قيام شهر رمضان : « نعمت البدة هذه » يعني أنها محدثة لم تكن ، وإن كانت فليس فيها رد لما مضى

Aynı bilgi için bkz. Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, Tahk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, Kuveyt, 1405, I/217; Suyûtî, Celâluddîn, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (Thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421, I/185; Şervânî, Abdulhamîd, *Hâşîye alâ Tuhtâfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, X/235.

⁷⁴ Zencanî, *Tabricu'l-Furû'* (Thk. Muhammed Edîb Salih), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 169.

ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز.

⁷⁵ Zencanî, *Tabricu'l-Furû'*, s. 322.

واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية المتناهي لا يفي بغير المتناهي فلا بد إذا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي.

bazısı *maslahat-ı mürsele*, bazısı da *sözün gereğini yerine getirme* ve *telâzum* gibi isimler kullanmışlardır.⁷⁶

Subkî’nin belirttiği gibi makasîd düşüncesi farklı isimler altında da olsa bütün müçtehitlerde bulunmaktadır. Ancak makasîd ve maslahat düşüncesi tarihini inceleyenler bu işin sistematize edilmesinde Şafî alimlerin (Kaffâl eş-Şâî, Cuveynî, Gazâlî, Râzî ve İzz b. Abdisselâm) büyük emeklerinin bulunduğu görür.

Kaffâl eş-Şâî (v. 365) *Mehâsinu’s-Şerîa* adlı eserinde bu konuda izahlarda bulunmakta şeriatın ihtiva ettiği hikmet ve maslahatları açıklamaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye bu katkısından dolayı Şâî’den övgüyle bahsetmektedir.⁷⁷

Cuveynî (v. 478), *el-Burhân* adlı eserinde İmam Şafî’nin maslahat ve makasîd konusuna ilişkin görüşlerini aktarmaktadır. Ancak o, bunu maslahat veya makasîd başlığı altında değil de *istidlâl* başlığı altında ele alır ve istidlâlî şöyle tanımlar:

İstidlâl, üzerinde ittifak edilmiş bir kaynak [Kitap, Sünnet, icma ve kıyas] olmadığı halde aklî düşüncenin gerektirdiği konuda hükmü iş’âr eden ve ona münasib düşen bir manadır.⁷⁸

İstidlâlî tanımladıktan sonra bu konuda üç görüşün olduğunu belirtir: Kâdî Ebubekir el-Bakillânî’nin mutlak olarak reddettiğini⁷⁹ İmam Malik’in mutlak olarak -yani ister temel kaynakların ihtiva ettiği manaya yakınlık taşıyın ister taşımasın, Kitab Sünnet ve İcmaya muhalif olmamak kaydıyla- kabul ettiğini⁸⁰ İmam Şâî’nin ise muteber maslahata ve temel kaynakların (Kitap, Sünnet, icma ve icmaya dayalı kıyas) içerdiği manalara yakın olması şartıyla maslahatı (*istidlâl*) kabul ettiğini belirtmektedir.⁸¹

Ebu Hanife’nin ashabından pek çok kimse ve Şafî (Allah kendilerinden razı olsun) –üzerinde ittifak sağlanmış belli bir asla dayanmasa da *istidlâlî* esas almışlardır. Ancak Şafî, [kaynaklardan] uzaklaşmayı ve ifratı doğru bulmamaktadır. O, ahkâmı, üzerinde ittifak edilmiş muteber maslahatlara benzeyen maslahat-

⁷⁶ Subkî, Tâcuddîn Abdolvahhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Ref’ul-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib* (Thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcûd), Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1419, IV/482.

واعلم أن علماء الأمة أجمعوا على أنه ثم دليل شرعي غير ما تقدم ، واختلفوا في تشخيصه وقال قوم : هو الاستصحاب وقال قوم هو الاستحسان وقال قوم : هو المصالح المرسله ، ونحو ذلك من عمل القول والتلازم ونحوهما.

⁷⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri’s-Saade*, II/47.

⁷⁸ Cuveynî, Ebu’l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh*, Thk. Abdulazîm ed-Dîb, Dâru’l-Ensâr, Kâhire, II/1113.

هو معني مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان اصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه.

⁷⁹ Cuveynî, *el-Burhân*, II/1113.

⁸⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, II/1114.

⁸¹ Cuveynî, *el-Burhân*, II/1114.

lara bağlamaktadır. Keza delilleri sağlam ve şeriatla kök salmış olan hükümlere dayalı olan maslahatlara hükmü bina etmektedir...⁸²

Cuveynî, Şafî'nin maslahata dair gerekçesini şu cümlelerle aktarmaktadır:

Şafî görüşünü şu sözlerle desteklemektedir: “İçtihatla bizim için örnek ve kılavuz olan sahabenin (r.a) tutumunu izleyenler, onların müzakere meclislerinde önce asılları ve *manaları* (illeti) tespit edip sonra olayları onlara bina etme şeklinde bir yol takip etmediklerini görür. Aksine onlar konuya dair –mevcut olsun olmasın- asıllara bakmadan değişik içtihatlarda bulunurlardı. İctihat alanının genişliğini ve bu alanı nasslarla sınırlamanın imkansızlığını göz önüne aldığımızda, keza sahabeden alim kimselerin [ictihat için] asılların varlığını şart koşmadığı bilgisini de buna ilave ettiğimizde istidlâlle hükmetmenin gerekliliği sonucuna ulaşırız.” Şafî'nin dayanaklarından biri de şu sözünde aktardıklarıdır: “*Manalar* [illet] asıllara dayandığında onları esas almak caizdir. Asıllar ve onların ahkâmı hüccet değildir. Asıl hüccet olan manalardır. *Manalar* tespit yöntemleri [mesâlikü'l-ille] aracılığıyla ortaya konulmadıkları sürece kendi kendilerine delalet etmezler. İctihatla esas alınan *manalar*, nasslarda açıkça belirtilmemiştir. Binaenaleyh içtihadı medar olan *manalar* nasslarla zapt altına alınmış değildir. Bu manaların hüccet oluşunun delili sadece sahabenin (r.a) benzerlerini esas almış olmasıdır. Sahabe içtihat için asılları tespit etme yoluna gitmiyordu. Sahabeyi esas alırsak bu manalar yeterlidir. Asılların varlığını şart koşarsak asıllar, [bütün içtihat örneklerine] delalet etmezler. Asılların ihtiva ettiği mana, asıllarda açıkça zikredilmiş değildir. Şafî'nin ifadelerini inceleyenler onun belli bir asla yapışıp kalmadığını, aksine ahkâmı *mürsel manalara* bağladığını görürler...”⁸³

Cuveynî'den sonra gelen Gazâlî, Râzî, Amidî ve İzz b. Abdisselâm gibi Şafî usulcüler de müstakil bir kaynak olarak istihsan ve maslahatı ele almasalar da farklı başlıklar altında istihsan ve maslahatı kabul etmektedirler.

İmam Gazâlî, maslahatın temelde faydayı temin ve zararı defetmek anlamına geldiğini, ancak bu genel manayı kastetmediklerini açıkladıktan sonra usul-i fıkıhta maslahatla neyi kasdettiklerini şöyle izah eder:

Biz maslahatla şer'î gayelerin muhafaza edilmesini kastediyoruz. Şeriatın/dinin insanlardan istediği şeyler beştir: Dinin korunması, canın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve malın korunması. Bu beş esasın korunmasına yarayan her şey maslahattır. Bunlara hâlel getiren her şey de mefsedettir ve onu izale etmek maslahattır.⁸⁴

⁸² Cuveynî, *el-Burhân*, II/1114.

⁸³ Cuveynî, *el-Burhân*, II/1117-1118.

⁸⁴ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 1414, I/286.

Gazâlî, eserlerinde maslahatı değişik açılardan sınıflandırmaktadır.⁸⁵ Şeriatın geçerliliğine tanıklık ettiği maslahatların geçerliliği, şer’î maksatlara aykırı olan maslahatların da geçersizliği konusunda her hangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını⁸⁶ mursal maslahatların ise şâriin yaptığı tasarrufların cinsine uygun olmaları şartıyla kabul edileceğini ifade etmektedir.⁸⁷ Maslahatlar arasında teâruz olması halinde umumî ve küllî maslahatların, husûsî ve cüzî maslahatlara takdim edileceğini belirtmektedir.⁸⁸

Gazâlî’ye göre maslahat Kitap, Sünnet ve icma’dan elde edilen şer’î maksatlara dönük olmalı yani nasslara dayanmalıdır. Bu durumda maslahatı kıyastan ayıran husus kıyasın belli bir asla dayanması, maslahatın ise Kitap ve Sünnetten sayısız delil ve emareye dayanmış olmasıdır.⁸⁹

Fahreddîn er-Râzî *el-Mabsûl* adlı eserinde makâsıda ilişkin değerlendirmeleri *münâsib* başlığı altında vermekte ve değişik sınıflandırmada bulunmaktadır. Söz gelimi, makasid anlamındaki münasibi dünya ve ahirete ilişkin olarak ikiye ayırmakta, dünyaya ilişkin olanları da zarurî, hâcî ve tahsînî olarak üç kısımda incelemektedir.⁹⁰

Râzî’den sonra gelen Amidî kendisinden önce makasıda ilişkin yapılan sınıflandırmaları “münasib vasfın itübara alınıp alınmaması” başlığı altında derleyip aktarmaktadır.⁹¹

Ünlü Şafîi fakihi İzz b. Abdisselâm, maslahat konusunda iki kitap⁹² yazmış ve bu konuda detaylı açıklamalarda bulunmuştur.⁹³

⁸⁵ *el-Mustasfâ*’da **şeriatın tanıklığı açısından** maslahatı üçe ayırmaktadır: Şeriatın geçerliliğine tanıklık ettiği maslahatlar, şeriatın geçersizliğine tanıklık ettiği maslahatlar ve şeriatın ne geçerliliğine ne de geçersizliğine tanıklık ettiği maslahatlar. (Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/284) *Şifân’l-Galîl*’de ise zikrettiğimiz bu kısımları *muteber*, *bâtıl* ve *garîbe* isimleriyle vermektedir. (Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Şifân’l-Galîl* (Thk. Naci es-Suveyd), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 1428, s. 99) İhtiva ettiği **zâtî kuvvet açısından** da maslahatı üçe ayırmaktadır: *Zarûriyyât*, *bâciyyât* ve *tahsîniyyât*. (Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/286). Din, can, akıl, nesil ve malın korunması zarûriyyâtı; insanların yaşantılarını kolaylık içinde sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları düzenlemeler bâciyyâtı; bunların dışında insanların durumlarını mükemmele yaklaştırmak için yapılan düzenlemeler tahsîniyyâtı teşkil etmektedir. (Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/286) Gazâlî, zarûriyyât ve zarûriyyât mesabesinde tutulan bâciyyât kategorisine giren maslahatların makbul olduğunu ancak tahsîniyyât grubuna giren maslahatların kabûlü için şâriin yaptığı tasarruflara uygunluğun şart olduğunu belirtmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Huseyin Hamid Hassân, *Naẓariyyetu’l-Maslaha fi’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Mektebetu’l-Mütenebbî, Kahire, s. 449) Kapsam açısından da maslahatı *umumî* ve *hususî* kısımlarına ayırmaktadır. (Gazâlî, *Şifân’l-Galîl*, s. 99)

⁸⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/310.

⁸⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/310-311; Gazâlî, *Şifân’l-Galîl*, s. 99.

⁸⁸ Gazâlî, *Şifân’l-Galîl*, s. 99.

⁸⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/310.

⁹⁰ Bkz. Râzî, Fahrudîn, *el-Mabsûl fi İlmi Usûli’l-Fıkhi* (Thk: Tahâ Cabir el-Alvânî), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1412, V/161-171, 458; VI/162-176.

⁹¹ Âmidî, Seyfuddîn, *el-İhkâm fi Usûli’l-Abkâm*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ty., III/246 vd.

⁹² İzzuddîn Abdulaziz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu’l-Kubrâ/Kavâidu’l-Abkâm fi İslâhi’l-Enâm* (Thk. Nezîh Kemâl Hammâd, Osman Cum’a Damîriyye), Dâru’l-Kalem, Dimâşk, 1428; izz, *el-Fevâid fi*

Kavâidu'l-Abkâm adlı kitabında maslahata dair şunları kaydetmektedir:

Şeriatın maslahatı celb ve mefseleti defetme konusundaki maksatlarını araştıran bir kimse bu maslahatı ihmal etmenin ve öteki mefseleti irtıkab etmenin caiz olmadığını bilir ve inanır. Bu konuda belli bir icma, nass ve hususî bir kıyas olmasa da. Zira şeriatın bizzat kendisi bunu gerektirmektedir... Kitap ve Sünnetteki maksatları incelediğimizde Cenab-ı Hakk'ın küçük-büyük bütün iyilikleri emrettiğini; keza büyük-küçük bütün şerhleri nehyettiğini görürüz.⁹⁴

Bir başka yerde şer'î delilleri sayarken “Kitap, Sünnet, icma, sahih kıyas, ve *muteber istidlâl*”den bahseder.⁹⁵ İyice irdelendiğinde İzz b. Abdisselâm'ın muteber istidlâl dediği şeyin istihsan ve maslahatı mürseleden başka bir şey olmadığı görülmektedir.⁹⁶

Yukarıdaki açıklamalardan Şafî alimlerin makasid konusuna özel bir önem attıkları hatta bu konuda öncülük yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu da en azından makasid düşüncesinin mezhebin temel ilkelerine yabancı olmadığını göstermektedir. Şafî fakihlerin mezhep imamına rağmen böyle aykırı bir teşebbüste bulunduğu söylemek en basit ifadeyle hilaf-ı zahirdir.

İhtisârî'l-Makâsid/*el-Kavâidu's-Suğrâ* (Thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ), Dâru'l-Fikr, Dimaşk, Beyrut, 1996.

⁹³ İzz b. Abdisselâm maslahatın mahiyetini izah ederken maslahatı dörde ayırır: Lezzetler, lezzetlere sebep olan şeyler, sevinçler ve sevinçlere kaynaklık eden şeyler. Buna mukabil mefseleti de kendi içinde dörde ayırmaktadır: Acılar, acılara sebep olan şeyler, üzüntü (*gam*) ve üzüntüye sebep olan hususlar. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/15). Ardından yukarıda saydığımız bütün türleriyle maslahat ve mefseleti dünyevî ve uhrevî gruplarına ayırmaktadır. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/15). Dünyevî maslahat ve mefseletleri bilmenin yolu bedâhet, deneyim, âdet ve zanna dayalı bilgilerdir. Uhrevî maslahat ve mefseletleri bilmenin yolu ise şer'î delillerdir: Kitap, Sünnet, icma', muteber kıyas ve sahih istidlâl. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/13). İzz'e göre şeriatın tamamını bir bakıma iki maddeye ırcâ etmek mümkündür: Maslahatın temini ve mefseletin izale edilmesi. (Attâr, *Hâşiyetu Cemî'l-Cevâmî*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, II /399; Krş. İzz, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/14; İzz, *el-Fevâid*, s. 53). Dünyevî ve uhrevî maslahatların ve buna sebep olan hususların din tarafından emredildiğini, dünyevî ve uhrevî mefselet içeren hususların da nehyedildiğini belirtmektedir. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/15). Dinin emrettiği şeylerde hem dünyevî hem uhrevî maslahat ya da bunlardan biri bulunur. Keza dinin nehyettiği hususlarda hem dünyevî hem de uhrevî mefselet ya da bunlardan biri bulunur. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/11). İzz b. Abdisselâm yanlış anlaşılma meyana vermemek için dinî emir ve nehiylerin husun ve kubh içermesinin Cenâb-ı Hakk'ın lutuf ve fazlının bir sonucu olduğunu ve bir zorunluluk eseri olmadığını da ifade etmektedir. (İzz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, I/15) Uhrevî ve dünyevî maslahatlar ve mefseletler bir başka açıdan zarûrî, hâcî ve tekmiî kısımlarına ayrılmaktadır. Uhrevî-zarûrî olanlara örnek, vacipleri yerine getirmek ve haramlardan sakınmaktır. Uhrevî-hâcî olanlara örnek müekked sünnetler ve dinî şiarlardır. Uhrevî-Tekmiî olanlara örnek ise dinî şiarların dışındaki menduplardır. Dünyevî-zarûrî olanlara örnek yeme, içme, giyinme ve evlenmedir. Uhrevî-Tekmiî olanlara örnek iyi ve lezzetli şeylerden yararlanma ve müreffeh meskenlerde oturmaktır. Zarûrî ve tekmiî arasındakiler ise hâciyatın örneğini oluştururlar. (İzz, *el-Fevâid*, s. 39).

⁹⁴ İzzuddin b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, II/314-315.

⁹⁵ İzzuddin b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, II/97.

⁹⁶ Bkz. Zerkâ, Muhammed Ahmed ez-Zerkâ, *el-İstislâh ve'l-Mesâlibu'l-Mursele fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye ve Usûli Fıkhihâ*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1408, s. 72-3.

2.2. Lafız-Mana Dengesine Dair Pratik Örnekler

Yukarıda aktardığımız bilgiler İmam Şâfiî'nin usûlî açıdan nassların zahiriyle, hatta yerleşik anlamda kıyasla yetinmeyip gâî yorum mekanizmalarına başvurduğunu kanıtlamak için yeterlidir. Şimdi pratikte İmam Şâfiî'nin gaye ve maslahatta yer verdiğini gösteren örneklerle bakalım.

Örnek 1.

Gayri Müslimlerle yapılan bir savaşta düşman Müslüman esirleri siper edinirse imkan ölçüsünde düşman hedeflenerek atış yapılır ve Müslüman esirler hedef dışında tutulur. Buna rağmen herhangi bir Müslüman yanlışlıkla öldürülürse öldüren kişi bir köle azat eder.⁹⁷ Bu örnek fıkıh kitaplarına "teterrus" adıyla geçmiş meşhur bir örnektir. Maslahatla ilgili olarak aynı örneği zikreden Gazâlî'ye göre bu hüküm, belli bir delile dayanmamaktadır. Ancak umumî nassları tahsis eden bu *maslahatın* muteber olduğunu gösteren çok sayıda deliller bulunmaktadır.⁹⁸ Kat'i olarak şer'î maksatlar içerisinde olduğu bilinen hususlarda belli bir aslın tanıklığına ihtiyaç duyulmaz.⁹⁹

Örnek 2.

"Maktulün velisi mahcur bir kişi ise diyeti affetme yetkisine sahip değildir. Bu durumda mahcurun velisi diyeti katilden tahsil etmek zorundadır. Mahcurun velisinin yapacağı af da geçersizdir. Keza velinin mahcurun lehine olmayacak şekilde anlaşma yapması (*musâlaha*) da geçersizdir... Mahcur bir kimse kısastan vazgeçme yetkisine sahiptir. Buna karşılık mahcur ve varisleri diyeti hak eder. Zira kısastan vazgeçme malın artışına sebeptir. Diyetten vazgeçme ise malın ek-silmesine sebep olacağından caiz değildir."¹⁰⁰ Bu örnekte Şâfiî *maslahattan* dolayı mahcurun ve velinin yetkilerini sınırlamaktadır.

Örnek 3.

İmam Şâfiî'ye göre gece vakti kurban kesmek mekruhtur. Kurbanın gündüz kesilmesi gerekir. Zira Gündüz yapılan kesimlerde genellikle ete ihtiyaç duyan kimseler hazır bulunur, kurban kesen kimse bunlara bir şey vermezlik edemez. Keza gündüz, kesimde hata yapmamak açısından daha elverişlidir. Bu mahzurların olmaması durumunda gece kurban kesmekte herhangi bir beis yoktur.¹⁰¹ Şâfiî burada muhtaçların *maslahatını* esas alarak gece kurban kesmenin kerahetine hükmetmektedir.

Örnek 4.

⁹⁷ Şâfiî, *el-Umm*, V/594,600.

⁹⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/313-314; Ayrıca bkz. *el-Mustasfâ*, I/303.

⁹⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/303.

¹⁰⁰ Şâfiî, *el-Umm*, VII/35.

¹⁰¹ Şâfiî, *el-Umm*, III/588-589.

“Zekat gelirinden zekat toplayan memurlar için ayrılan miktar benzer durumdaki kimselere ödenen ücret kadar olmalıdır. Zekat memurları için ayrılan hisse kendilerine yeterli gelmezse ve güvenilir ve ehliyetli insanlardan bu görevi mezkur hisseleri aşmadan yapacak kimseler bulunmazsa vali memurlar için ayrılan hisseleri tamamen kendilerine aktarır ve emsal ücret miktarını tamamlamak için Hz. Peygamber (s.a.v)’e tahsis edilen fey’ ve ganimet payından kendilerine ek ödemedede bulunur. Çünkü bu yapılmadığı takdirde zekat bütünüyle zayı olacaktır.”¹⁰²

Bu örnekte Şâfiî, kat’î ve küllî bir maslahat sebebiyle ilgili ayetin zahiri dealetini tahsis etmiştir.

Örnek 5.

İmam Şâfiî’ye göre –konuya ilişkin bazı hadislerden dolayı- bir kız velisinin izni olmadan evlenemez. Ancak Şâfiî, bu yetkinin mutlak olmadığını belirtir. Ve kızın menfaatını (*maslahat*) esas alarak babanın yetkisini sınırlar. Baba ancak ve ancak evliliğin kızın yararına olması durumunda kızını evlendirebilir. Babanın kızı rağmen kızın zararına olan bir evlilik akdi yapması caiz değildir.¹⁰³

Örnek 6.

İmam Şâfiî’ye göre iki şahit bir kimse aleyhine bedenî bir zararla ya da kıyasla sonuçlanan bir şahitlikte bulunup sonra bu şahitlikten vazgeçer ve bunu kasten yaptıklarını itiraf ederlerse, bu tür şahitlik tıpkı cinayet gibi değerlendirilir. Şahitliğin sebep olduğu şey, kısas ise mağdur taraf kısasla diyet arasında muhayyer bırakılır. Kısas haricinde bir şey ise diyet ve tazir cezaları uygulanır.¹⁰⁴

Şâfiî bu hükmü verirken Kitap veya Sünnetten herhangi bir nassa dayanmamaktadır. Zira Kitap ve Sünnette belirtilen doğrultuda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda Şâfiî maslahata yani canın hile ve düşmanlıklara karşı korunması prensibine dayanmaktadır.¹⁰⁵

Örnek 7.

Şâfiî’ye göre hakimin yalan şahitlik üzerine hanımından ayırdığı bir kimse daha sonra şahitlerin vazgeçmesi üzerine şahitlerden mehri tazmin etme hakkına sahiptir.¹⁰⁶ Buradaki tazmin hükmü maslahata binaen verilmiş bir hükümdür.

¹⁰² Şâfiî, *el-Umm*, I/100.

¹⁰³ Şâfiî, *el-Umm*, VI/49. (

يجوز أمر الأب علي البكر في النكاح إذا كان النكاح حلالها أو غير نقص عليها ولا يجوز إذا كان نقصانها أو ضررا عليها كما يجوز شراؤه وبيعها عليها بلا ضرر عليها في البيع والشراء من غير مالا يتعاضد أهل البصر به وكذلك ابنه الصغير ولو زوجها غير كفء لم يجز لأن في ذلك عليها نقصا

¹⁰⁴ Şâfiî, *el-Umm*, VIII/133.

¹⁰⁵ Bkz. el-Butî, Muhammed Said Ramazan, *Darâbitü'l-Maslahat*, s. 379.

¹⁰⁶ Şâfiî, *el-Umm*, VIII/133.

Buraya kadar aktardıklarımız örnekler doğrudan İmam Şâfiî'nin eserlerinden seçilmiş örneklerdi. Bundan ayrı olarak Şâfiîye mensup alimlerin İmam Şâfiîye nisbet ettiği bir takım örnekler de bulunmaktadır.¹⁰⁷

Sonuç olarak İmam Şâfiî ıstıslah, sedduz-zerîa ve istihsan gibi yöntemleri terim olarak kullanmamış ve bunları deliller hiyerarşisinde müstakil bir metod olarak zikretmemiştir. Ancak Şâfiî'nin usûl ve furûa dair açıklamaları irdelendiğinde onun bunları *kıyas* üst başlığı altında mütalaa edip kullandığı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh gerek Şâfiî'nin gerekse Şâfiî alimlerin karşı çıktığı istihsan ve ıstıslah mutlak olmayıp, şeriatın maksatlarına aykırı olan keyfî hükümlerdir. Dolayısıyla Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsan ve ıstıslah diğer müçtehid imamların savunduğu istihsan ve ıstıslah değildir. Aradaki fark bir bakıma lafzî düzeyde kalmaktadır.¹⁰⁸

2.3. Lafızcılık/Zahirilik İthamı

Yukarıda aktardığımız örnek ve açıklamalar İmam Şâfiî'nin lafzî yorumla yetinmediğini gerektiği yerde gaye ve maksada dayalı yorum faaliyetinde de bulunduğunu dair yeterli fikir verecek niteliktedir. Bu açıklamalar, zahirilik ve lafızcılık ithamının haksız bir itham olduğunu göstermektedir. Ancak biz yine bu ithamın temeline inip gerekçelerini irdelemek istiyoruz. Tespit ettiğimiz kadarıyla zahirilik şu gerekçelere dayandırılmaktadır¹⁰⁹:

1. Nassların zahirinden ayrılmayı sınırlandırması.
2. İnsanlar arasında zahire göre hüküm vermesi.
3. Hadislerin mana ile rivayetini göz ardı etmesi.

¹⁰⁷ Bu örnekler *el-Umm*'daki açıklamalar ışığında incelendiğinde zikredilen gerekçelerin doğrudan İmam Şâfiî'ye ait olmadığı, tahrice dayandığı anlaşılmaktadır. Bunların bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Örnek 1

Aşırı olarak nitelenebilecek hareketin namazı bozacağı, az orandaki hareketin namazı bozmayacağı konusunda bütün müçtehitler müttefiktir. (Zencânî, *Tabrîc*, s. 320) Aşırı hareketin namazı bozacağına dair özel bir nass bulunmamaktadır. Zencânî, İmam Şâfiî'nin bu konuda Şeriatın küllî prensiplerine bakarak içtihatla bulunduğunu belirtmektedir. (Zencânî, *Tabrîc*, s. 320) Zira namaz, huşû' ve tezellül için vazedilmiş bir ibadettir. Kişi, huşû halinde olduğu sürece namazda sayılmaktadır. Bu vasa hâle getiren durum ve davranışlar namazla bağdaşmaz ve kişinin namazdan çıkmasına sebebiyet verir. (Zencânî, *Tabrîc*, s. 320-1)

Örnek 2

İslam ceza hukukundaki genel prensip her suçun misliyle cezalandırılmasıdır. "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın." (Nahl-126) Ancak müçtehid imamlar ve bu cümleden olarak İmam Şâfiî bazı genel prensip ve maslahatlardan hareketle misliyetin her yerde uygulanamayacağını belirtmişlerdir. Öldürme suçuna iştirak eden bir topluluktan sadece bir şahsın değil, tamamının kısas edileceğini belirtmişlerdir. Müçtehidler mezkur hükmü belirtirken belli bir nasstan değil şeriatın "can emniyeti" ve "cinayet vasıtalarını ortadan kaldırmak" gibi küllî kurallarından hareket etmişlerdir. (Zencânî, *Tabrîc*, s. 321-2).

¹⁰⁸ Bkz. Mahallî, Celâluddîn, *Şerhu Cemî'l-Cevâmî* (Hâşiyetu'l-Attâr'la birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, II/395; Zerkâ, *el-İstislâh*, s. 66,71.

¹⁰⁹ Bayraktutar, Muammer, *İmam Şâfiî'de Lafzî Hadis/Sünnet Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 72-97.

4. Hadisleri bir kanun metni gibi algılaması.
5. Hadisleri sadece şekil/senet açısından incelemesi.
6. Davud b. Ali gibi Zahirî alimlerin köken olarak Şâfiî olması.

Zahirilik, her şeyden önce bir yöntemdir. Zahirilik nitelemesi yapabilmek için zahiriliğin bir yöntem olarak Şâfiî'nin usul anlayışında olup olmadığına bakmak gerekir. *Zâhirîlik*, “Şâri’den gelen lafızların sınırları dahilinde hareket etmek, illet ve maksatlarını araştırmamak, lafzın varid olduğu şartlara ve karinelere ehemmiyet vermemek” olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰ Bu tanımın İmam Şâfiî’nin usulüne tekabül ettiğini söylemek mümkün değildir. Usule vakıf olan herkes Şâfiî’nin ve ona mensup alimlerin yazdığı usul ve furû’ eserlerinde illet konusunun bulunduğunu, nassların vurud sebebine ve karinelere önem verildiğini bilir.

Şâfiî kıyasta bulunacak şahsın nakli bilgilere sahip olmasını yeterli görmekte bunun yanı sıra sahip olduğu birikimi yorumlayabilecek akli yeteneğe sahip olmasını da şart koşturmaktadır.

Söylediğimiz hususları [Kitap, Sünnet, icma ve selefe ait görüşleri] hakkıyla değil de ezberle bilen kimselerin kıyas yapması doğru değildir. zira bu kimseler manaları (nassların ihtiva ettiği illeti) idrak edemezler.¹¹¹

İmam Şâfiî’nin diğer müçtehitlere ve bu cümleden olarak Hanefilere göre talil ve kıyas dairesini daha geniş tuttuğu bilinmektedir. İmam Şâfiî’ye göre illeti kavranabilen bütün hükümlerde kıyas yapılabilir.¹¹² Buna karşın Hanefiler ancak hadler, kıyas ve keffaret konuları dışındaki alanlarda kıyas yapılabileceğini, belirtmişlerdir.¹¹³ Bu konunun örneklerini görmek için herhangi bir usul kitabının kıyas bölümüne bakmak yeterli olacaktır.¹¹⁴

2.3.1. Nassların Zahirinden Ayrılmayı Sınırlandırması

Nassların zahirinden ayrılmayı sınırlandırması konusunda Şâfiî ne iltir ne de son. Bütün müçtehitler Kur’ânın zahirî delaletini esas almış, ancak karine ve delillerin gerektirmesi halinde nassları tevil etmişlerdir. Şâfiî’nin yaptığı da bu genel tutumun cüzi bir örneğidir. Bu hususu kendisi şöyle ifade etmektedir:

Kur’ân’ın batın üzere hamledileceğini gösteren Kur’ânî bir delâlet ya da her hangi bir Sünnet yahut icma gelinceye kadar Kur’ân zahiri üzere hamledilir.¹¹⁵

Şâfiî’nin konuyla ilgili bir başka açıklaması da şu şekildedir:

¹¹⁰ Abdulmecîd, Abdulmecîd Mahmûd, *el-İtticâbatu’l-Fıkhiyye fi’l-Karni’s-Sâlis el-Hicrî*, Mısır, 1979, s. 335.

¹¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1477.

ومن كان عالما بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضا بقيا لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني

¹¹² Âmidî, *el-İhkâm*, IV/317.

¹¹³ Cessâs, Ebubekr er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-Usûl* (thk. Acil Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414, IV/105.

¹¹⁴ Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-Fuhûl* (thk. Ebu Musab Muhammed b. Said el-Bedrî), Muessesetu’l-Kutubi’s-Sakafiyye, Beyrut, 1414, s. 376.

¹¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, madde:1727.

Bu lisanın (Arapçanın) yapısında bir şeyi âmm ve zâhir bir hitapla bildirip bununla âmm ve zâhir manaların irade edilmesi bulunmaktadır. Bu durumda sözün başını anlamak için sonuna ihtiyaç duyulmaz. Bazen de bir şey âmm ve zâhir olarak bildirilir, bununla âmm murad edilir, hass da buna dahil edilir. Bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise âmm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla sadece hass murad edilir. Bazı hallerde ise zâhir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır. Sözün evvelinde, ortasında ve sonunda, bunlardan hangisinin murad edildiğini bildiren bir şey vardır.¹¹⁶

Karine ve deliller gerektirmediği sürece nassın zahirini esas almak konusunda Şâfiî'yle diğer müçtehitler arasında her hangi bir fark yoktur. Onu diğer müçtehitlerden ayıran husus, sadece bazı örneklerde bu müşterek prensibi farklı uygulaması olmuştur. Nasların zahirini belli şartlara bağlı olarak terk etme konusunda Şâfiî'nin birçok mezhebe göre daha esnek davrandığını söylemek mümkündür. Mesela yerleşik Hanefî usulünde nassların umumunun olduğu gibi esas alınması gerektiği ve haberi vahitle tahsis edilemeyeceği belirtilmektedir.¹¹⁷ Buna karşı İmam Şâfiî umumi nassların haber-i vahitle beyan ve tahsis edilebileceğini belirtmektedir.¹¹⁸

2.3.2. İnsanlar Arasında Zahire Göre Hükmetmesi

İnsanlar arasında zahire göre hükmetmek bütün müçtehitler arasında kabul gören genel bir anlayıştır. Bu yaklaşım, bütün Müslümanlar tarafından kabul ile telakki edilen hadislerle¹¹⁹ ve münafıklar hakkındaki nebevî uygulamaya dayanmaktadır. Hatta –aksi doğrultuda karar vermeyi gerektiren emareler ve deliller olmadıkça- zahire göre hükmetmenin, evrensel bir hukuk prensibi olduğunu söylemek de mümkündür.

İmam Şâfiî'nin akitler konusunda görünen maddî ve somut şartlara göre akitleri değerlendirmesinden hareketle onun zahiriliğine hükmedenler olmuştur. Ancak bu konuda da İmam Şâfiî, müçtehitler arasında yegane örnek olmadığı gibi yaklaşım tarzı da mana ve maksadı dışlayan bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Bu konuyu izah etmek gerekirse:

Niyet ve maksadın akitlere etkisi konusunda iki temel yaklaşım vardır. Hanbelî ve Malikîlerden bazı fakihlerin benimsediği bir yaklaşıma göre gayri meş-

¹¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 173.

¹¹⁷ Molla Husrev, *Mirâtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vusûl*, Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul, 1307, I/154-155.

¹¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 466 vd., 616, 627-629.

¹¹⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-Sabîh*, Kitâbu's-Şehâdat, 5/212; Muslim, *el-Câmiu's-Sabîh*, Kitâbu'l-Akdiye, 12/4-7.

إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشي من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقتطع له قطعة من النار.

ru niyet akdi geçersiz kılar. Mesela bir gün sonra boşanmak niyetiyle evlenen bir kimsenin yaptığı akit bu yaklaşıma göre geçersizdir. Keza faize aracı olması maksadıyla yapılan bir alışveriş batıl olur. Şafîî ve Hanefîlerden bazı alimlerin benimsediği ikinci bir görüşe göre ise akdin temel şartları yeterli ise bu konuda akdi tesis edenin taşıdığı gayri meşru niyet akdi etkilemez. Yapılan akit sahihtir. Ancak gayri meşru amacı gütmekten dolayı kişi haram işlemiş olur ve manevî sorumluluk altına girer. Bu yaklaşıma göre vadeli sattığı bir malı düşük bir bedelle müşteriden satın alan bir kimsenin yaptığı akit hukuken geçerlidir. Ancak bu akdin maddî ölçekte sahih olması, caiz olduğu ve manevî sorumluluk gerektirmediği anlamına gelmemektedir.

Bu ve benzer örneklerden hareketle Şafîî'nin seddu'z-zerîa prensibini reddettiğini söyleyenler olmuştur.¹²⁰ Ancak Hüseyin Hamid'in isabetle belirttiği gibi bu, aslında zerîa prensibini uygulayan bir yaklaşımdır.¹²¹ Zerîa prensibi maksadın hükmünü vesileye vermeyi gerektirmektedir. Şafîî yukarıda geçen örneklerde vesilenin hükmünü maksada vermektedir. Ancak Şafîî'ye göre mezkur örneklerde sonuç/maksat akdi iptal etmediği için vesile de iptal gerekçesi olmamaktadır. Yani Şafîî'ye göre sahih akit için gerekli olan asgari şartları taşıyan bir alışveriş gayri meşru bir niyetten dolayı geçerlilik vasfını kaybetmez. Bunun tabii bir sonucu olarak bu gayri meşru niyete vesile olabilecek akit de geçerliliğini kaybetmez. Başka bir ifadeyle ne faiz niyeti ne de bu niyete vesile olabilecek beyu'l-îyne sahih bir akdi iptal eder.

Aşağıda vereceğimiz örnek, Şafîî'nin vesile-amaç konusundaki tutumunu net bir biçimde ortaya koymaktadır:

Şafîî'ye göre bir kimse arazisinde çıkan ihtiyaç fazlası suyun başkasına ulaşmasını engelleme hakkına sahip değildir. Zira bu tutum haram bir sonucu yani başkasının rızıktan/geçimden mahrum kalmasına sebebiyet verecektir. Harama sebebiyet veren şeyler de haram olduğu için yaptığı doğru olmayacaktır.¹²²

¹²⁰ İbn Kayyim, Şafîî'nin zerîa prensibini mutlak olarak reddettiğini (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muwakkîn*, Dârul-Erkam, Beyrut, 1418, III/145-6); Şâtibî, onun mutlak olarak zerîayı benimsediğini ancak daha güçlü bir delil karşısında terk ettiğini (Şâtibî, *el-Muwafakât*, III/226-227), Karâfî ise onun zerîayı bazı konularda uyguladığını bazılarında ise uygulamadığını belirtmektedir. (Karâfî, Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân es-Sanhâcî, *el-Furûk*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, II/32.

¹²¹ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hamid Hassân, *Naẓariyetu'l-Maslaha fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 389 vd.

¹²² Şafîî, *el-Umm*, V/100-101.

وإذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من منع فضل الماء ليمنع به الكلا منعه الله فضل رحمته " ففي هذا دلالة إذا كان الكلا شيئا من رحمة الله أن رحمة الله رزقه خلقه عامة للمسلمين وليس لواحد منهم أن يمنعها من أحد إلا بمعنى ما وصفنا من السنة والآخر الذي في معنى السنة وفي منع الماء ليمنع به الكلا الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين أحدهما أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف على ما لا غنى به لنوى الأرواح والأدميين وغيرهم فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلا، والمعنى الأول أشبه والله أعلم فلو أن جماعة كان لهم مياه ببادية فسقوا بها واستقوا، وفضل منها شيء فجاء من لا ماء له يطلب أن

Bu örnek İmam Şafî’nin belli bir anlamda seddu’z-zerîa düşüncesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3.3. Hadislerde Manayla Rivayeti Göz Ardı Ettiği İddiası

Şafî’nin *er-Risâle*’deki açıklamaları onun, hadislerdeki mana ile rivayeti göz önünde bulundurduğunu göstermektedir:

Haber-i vahidi rivayet eden kimsenin dininde güvenilir, sözünde doğru olmakla tanınmış, rivayet ettiği şeyi anlayan, *lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilen, hadisi işittiği gibi harfî harfine rivayet eden ve manaya göre hadis rivayet etmeyen biri olması gerekir*. [Bunları bilmeyen biri manaya göre hadis rivayet edemez.] *Çünkü hadisin manasını değiştirecek hususları bilmeden hadisi manaya göre rivayet eden bir kimse, helali harama veya haramı helâle çevirebilir*.¹²³

Ancak sıhhat şartlarını haiz bir hadisin mana ile rivayet edildiğini gösteren emareler olmadığı sürece, hadisin lafzen rivayet edildiğini düşünmek zorundayız.¹²⁴

2.3.4. Hadisleri Bir Kanun Metni Gibi Algıladığı İddiası

İmam Şafî’nin hadisleri bir kanun metni gibi algıladığı doğru değildir. Hiçbir müçtehid, nassları kanun metni gibi algılamamıştır. Şayet hadisler bir kanun metni gibi algılansaydı sadece hukukî konularda hadislerle başvurulur itikad ve ahlakî mevzularda hadislerle ihticâc edilmezdi. Halbuki İmam Şafî dahil hiçbir müçtehid hadisleri hukukî hükümlerin istinbatıyla sınırlandırmamıştır. Müçtehit-

يشرب أو يسقى إلى واحد منهم دون واحد لم يجز لمن معه فضل من الماء وإن قل منعه إياه إن كان في عين أو بئر أو نهر أو غيل لانه فضل ماء يزيد ويستخلف

Takiyuddîn es-Subkî, bu örneğe dayanarak Şafî’de zerîa düşüncesi olduğunu savunanlara karşı şu açıklamada bulunmaktadır: “Şafî bunu belirtmekle [bir prensip olarak] sedd-i zerîayı savunmuyor, vesilenin haram olduğunu söylemek istiyor. Vesileler sebep oldukları sonuçları gerektirirler. Suyun başkasına ulaşmasını engellemek de bu türdendir. Zira suyu engellemek, otun bitmesini engelleme gibi haram bir fiile neden olmaktadır. Biz haram sonuçları doğuran vesileler konusunu tartışmıyoruz. Bundan dolayı, bir kişiyi hapsedip yeme ve içmeden alkoyan bir kimsenin katil olduğunu söylüyoruz. Ancak bu sedd-i zerîayı kabul etmek anlamına gelmez. Şafî, mezkur örnekte zerîa hakkında konuşmakta, sedd-i zerîa hakkında değil.” Bkz. Attâr, *Hâşiyetu Cemî’l-Cevâmî*, II/399. Subkî, genel bir prensip olarak sedd-i zerîanın olmadığını ancak müşahhas ve cüz’î bazı örneklerde bu kuralın cari olduğunu ifade etmektedir. Buna göre suyu engelleme örneğinde görüldüğü üzere vesilenin olumsuz sonucu kesin olarak doğurduğu bilindiğinde vesilenin haramlığına hükmedilir. Ancak her yerde her vesilenin sonucu kesin olarak doğuracağı bilgisi mevcut değildir. Mesela üzümü satın alan şarap imalatçısının üzümü şarap yapacağı bilgisi zannidir. Mezkur şahsın üzümü şaraba çevirmemesi başka bir amaçla kullanması da mümkündür. Dolayısıyla bir genelleme yapıp harama vesile oluşu mümkün olan her vesile için olumsuz hüküm vermek doğru değildir. Binaenaleyh genel bir prensip olarak sedd-i zerîayı savunmak yerine, harama vesile oluşu kesin olan müşahhas örneklerin haram oluşunu savunmak daha isabetlidir.

¹²³ Şafî, *er-Risâle*, madde: 1001.

¹²⁴ Dehlevî, *Huccetullahi’l-Bâligâ*, I/355

والحق أن كل ما يأتي به الراوي فظاهره أنه كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإن ظهر حديث آخر أودلّل إليه وجب المصير إليه

ler gerek hukukî konularda, gerekse ahlakî ve itikadî mevzularda diğer delillerin yanı sıra hadislere de başvurmuşlardır.

Öte yandan bilindiği gibi kanunlar yazılı metinlerdir. Ve kanun koyucuya aidiyetleri kesindir. Şayet İmam Şâfiî hadisleri kanun metni gibi algılasaydı yukarıda verdiğimiz manayla rivayete ilişkin açıklamaları yapmazdı. Yukarıdaki açıklamalar, onun hadisleri şifahî metinler olarak gördüğünü ve şifahî metinler için söz konusu edilebilecek bütün özellikleri itibara aldığını göstermektedir. Aksi taktirde *“ravînin rivayet ettiği şeyi anlayan, lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek olan hususları bilen, hadisi işittiği gibi barfî barfine rivayet eden ve manaya göre hadis rivayet etmeyen biri olması gerekir.* [Bunları bilmeyen biri manaya göre hadis rivayet edemez.] *Çünkü hadisin manasını değiştirecek hususları bilmeden hadisi manaya göre rivayet eden bir kimse, helâlî harama veya haramı helâlî çevirebilir”*¹²⁵ şeklinde sözler sarf etmemesi gerekirdi.

2.3.5. Hadisleri Sadece Şeklî Açıdan İncelediği İddiası

İmam Şâfiî hadisleri sadece şekil/senet açısından ele almış değildir. *er-Risâle*'deki ifadeler onun bazı hadisleri sırf muhteva açısından reddettiğini göstermektedir:

Genelde hadislerin doğru ya da uydurma olduğu, onları aktaranların doğruluğu ve yalancılığıyla bilinir. Ancak özel ve sayıca az bazı hadislerde durum böyle değildir. [Yani ravinin doğruluğu ve yalancılığından hareketle haber değerlendirilmez, bizzat haberin muhtevasına bakılarak hadis değerlendirilir.] Bu gibi hadislerin doğruluğuna veya uydurma olduğuna ravinin, gerçekleşmesi imkansız olan bir şeyi aktarmasıyla yahut aktardığı hadise muhalif olan hususların sağlamlık ve doğruluğuna dair delâletlerin daha çok oluşuyla delil getirilir.¹²⁶

Bu ifadelerden İmam Şâfiî'nin, muhâl ve münker muhteva taşıyan veya bu türden bir sonuca götüren hadisleri isnadı nasıl olursa olsun içerikten dolayı reddettiği anlaşılmaktadır. Binaenaleyh İmam Şâfiî'nin hadisleri sadece şekil ve senet açısından incelediği ve muhteva açıdan sorgulamadığı iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Ancak bu inceleme mu'terizlerin istedikleri oranda ve mahiyette değildir ve olması da gerekmiyor. Yerleşik usulde isnada nisbetle metin tenkidi subjektif bir mahiyet taşıdığı için sened bakımından sahih olan ve muhteva bakımından da makûl ve makbûl bir izahı yapılabilen hadisler olumsuz anlamda bir tenkide konu edilmemiştir. Mesela sened bakımından sağlam ancak günün hakim veri ve değerlerine uymayan rivayetler bu anlamda bir tenkide konu olmamıştır. Bir hadisin alışılmışa aykırı olmasıyla sarîh ve kat'î verilere aykırı oluşu arasında fark olduğu bilinciyle hareket edilmiştir. Bu nevi hadisler sadece metne bakılarak

¹²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1001.

¹²⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, madde: 1099.

değerlendirilmemiştir. Temel kıstaslarla ka'tî olarak çelişen rivayetler, isnada baki kılmağısızın reddedilmiştir. İbn Irak, *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa* adlı eserinde bu hususu şöyle ifade eder:

Bir rivayetin, te'vil edilmeyecek derecede akla aykırı olması; his, müşâhede ve âdetin reddettiğı bir mana taşıması; Kitab'ın kat'î delâletine, mütevatır sünnete veya kat'î icmaa aykırı olması onun uydurma olduğıunun alametidir... Tabîi bütün bunlar telif imkanının olmadığı durumlarda sözkonusudur. Aksi halde te'lif yolu tercih edilir.¹²⁷

Bundan dolayı yukarıda alıntıladiğıımız ifadesinde İmam Şafîi sadece metne bakılarak reddedilen hadislerin sened tenkidıyla reddedilen hadislere oranla daha az olduğıunu belirtmektedir.¹²⁸

¹²⁷ Kinânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Arâk, *Tenzîhu's-Şerâti'l-Merfûa*, (Thk: Abdulvahhab Abdullatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk), Beyrut, 1981, I/6.

¹²⁸ Ancak günümüzde makûl bir izahla kabul edilebilecek bir çok hadis de bu kapsama dahil edilmek istenmektedir. Aslında bu mantıkla bakıldığında Kur'an'da da muhteva olarak sıkıntı oluşturabilecek epey âyet var. Ancak Kur'an, subût bakımından bir şüphe taşımadığı için Kur'an'a karşı inkarcı bir tavır yerine tarihselci veya allegorik bir yorum benimsenmektedir.

Mesela Kur'an'da yer alan ve Hz. Nuh'un kavmi arasında dokuz yüz elli sene kaldığı anlatan ayet bir problem teşkil etmezken, Hz. Adem'in boyunun altmış zirâ' olduğıunu ifade eden Buhârî hadisi problem olarak algılanmaktadır. Nâşize kadının durumunu ifade eden ilahî beyan tarihsel yorumlarla izah edilmeye çalışırken aynı içerikteki hadisler temel ilkelere aykırılık adına rahatlıkla inkar edilebilmektedir. İnsanların bir tek nefisten yaratıldığını, sonra da o nefisten eşinin var edildiğini beyan eden Kur'ânî hitab akla ve dilin en bedihi verilerine ters düşen yorumlarla geçiştirilirken, daha açık bir şekilde Hz. Havvâ'nın Hz. Ademden yaratıldığını söyleyen sahih hadisler mevzûat nitelemesiyle rahatlıkla bloke edilmektedir. Gök taşlarının ve kayan yıldızların semadan haber dinlemek isteyen şeytanları taşıyan ateş huzmeleri olduğıunu söyleyen ayetler bir sıkıntı oluşturmazken buna muadil hatta modern bakışla şekillenmiş aklın daha rahat anlayabileceğı hadisler, gerçeklerle ilgisiz olarak nitelenip reddedilebilmektedir. Bazı taşların Allah korkusundan yuvarlandıklarını bildiren ayet-i kerime sebep- sonuç açısından ilgisiz bulunmazken, benzer nitelikteki hadisler mesela Peygamber mescidindeki hurma kütüğünün Peygamber'in ayrılığından dolayı ses çıkardığını anlatan Buhârî hadisi ilgisiz bulunabilmektedir. Kaderle ilgili ayetler tevilli veya tevilsiz kabul edilirken, kaderi anlatan hadisler siyasi iktidarların haksızlıkları meşru göstermek için icat ettiğı sözler olmaktadır. Bu ifadelerden mezkûr ayetlerin problemli ve kabul edilemez nitelikte olduğıunu söylemek istediğimiz şekilde yanlış bir sonuç çıkarılmamalıdır. Biz, ister ayet, ister hadis olsun vahye dayalı veya vahyin onayına mazhar olan bütün nebevî beyânatın tereddütsüz bir şekilde kabûl edilmesi gerektiğine inanıyoruz. Burada sadece ayetlerle aynı veya benzer içerik taşıdığı halde hadisleri reddeden mantık erbabı açısından bir tutarsızlık bulunduğıunu belirtmek istiyoruz.

Öyle anlaşıyor ki örneklerini verdiğimiz bu ve benzeri ayetler şayet senedi sağlam bir nebevî hadis formunda gelseydi tarihsel ve allegorik yorum külfetine de ihtiyaç duyulmadan reddedilecekti. Halbuki tutarlı bir tutum her ikisini de kabûl etmeyi gerektirmektedir. Birini te'vil ederek veya tarihselci yorumlarla izah edip kabûl ederken muhteva bakımından buna muadil olan hadisleri reddetmek doğru ve tutarlı değildir.

Kur'an'ın subût bakımından kat'î olduğıunu, hadislerin ise genelde âhâd yolla geldiğini ileri sürerek mezkûr tezi mazûr göstermek de doğru değildir. Zira bu hadisler sübûtta dolayı değil, içerik nedeniyle tenkit edilmektedir. Aynı veya benzer içerik Kur'an ayetlerinde de yer aldığına göre ve bu da tevilli veya tevilsiz bir şekilde izah edilip kabul edildiğine göre aynı durumun hadisler için söz konusu olmaması için hiç bir neden yoktur. Bütün bunlar problemin subût meselesi olmadığını, bilakis meselenin delâlet meselesi olduğıunu göstermektedir. Subûta gelince, ilmi ve

2.3.6. Davud ez-Zahirinin Köken Olarak Şâfiî Olması

Davud Zahirî'nin köken olarak Şâfiî olup sonradan Şâfiîliği bırakması istidlâl mantığı açısından Şâfiî'yi zahirî kılmaz. Tarih boyunca her sistem mensupları arasında geçişler olmuştur. Bu geçişler birbirine yakın olanlar arasında olduğu gibi birbirinden uzak olanlar arasında da olmuştur. Ayrıca şayet sistemler arası geçiş veya intisab baz alınacaksa bu konuda sadece Davud ez-Zahirîyle yetinmek olayın tamamını görmemizi engeller. Davud ez-Zahirî bir dönem mensup olup ayrılmışsa öte yandan bir ömür boyu fıkhîta Şâfiî'ye mensup olarak yaşayan Kadı Abdulcebbar gibi mutezile alimleri de bulunmaktadır. Şayet bir müçtehid mensuplarıyla değerlendirilecekse bu konuda seçilen örneklerin tamamı temsil edecek özellikte olmalarına dikkat etmek gerekir.

3. Öneri

Günümüzde mezheplerin yapısı ve içtihadî farklılıklar tanımlanırken mezheplere ve müçtehitlere yönelik değişik tasnifler yapılmaktadır. Bu tasniflerin en yaygını zahirî/literalist-gayeci/maslahatçı tasnifidir. Kanaatimizce bu tasnifler iki nedenden dolayı isabetsizdir:

1. Lafızcı denen ekolde gayeye dayalı çok sayıda içtihadın bulunması, gayeci ve maslahatçı denen ekolde de azımsanmayacak oranda lafzî ve zahirî yorumun olması

2. Lafzîlik veya zahirîlik şayet bizzat usul düzeyinde müçtehitte görülüyorsa söz konusu müçtehid ve ekolü lafızcı ve zahirî olarak algılanamaz. Verilen örneklerdeki zahirîlik/lafzîlik özellik neden değil, sonuçtur. Şayet zahirîlik/lafızcılık müçtehidin yöntemi olmuş olsaydı bu yöntemin ilgili bütün içtihad örneklerinde görülmesi gerekirdi. Ancak lafızcı olduğu söylenen müçtehitte gayeye dayalı çok sayıda içtihad örneklerinin görülmesi söz konusu edilen müçtehidin böyle bir yönetime sahip olmadığını göstermektedir.

Bizim önerimiz mevcut tasnifler yerine İmam Şa'rânî'nin tahfif-teşdîd/ruhsat-azimet ayrımının esas alınmasıdır. Bu yaklaşım daha kuşatıcıdır. Buna göre müçtehidler arasında ihtilafa konu olan meselelerde konuya ilişkin görüşleri çelişik görmek yerine onların bir kısmını tahfif diğer bir kısmını teşdîd

tutarlı bir tutum, her şeyin hakkettiği konumunda ele alınmasını gerektirmektedir. Tevatürle sabit olan yukarıdaki ayetlerin subûtnu kabul eden biri, âhâd yolla gelen ve benzer bir içerik taşıyan sahih hadisleri de kabul etmelidir. Şu farkla ki bunlardan birincisini kat'î bir bilgiyle benimserken, ikincisini (subûtu destekleyen bir karîne olmaması halinde) zann-ı gâlip düzeyinde bir bilgi ve kanaatle kabul etmek durumundadır. Metnin içeriğini ve delâlet ettiği anlamı ileri sürerek hadisi reddetmek tutarlı bir tavır değildir. Zira aynı veya buna muâdil denebilecek muhteva ayetlerde de mevcuttur. Aslında bu hadislerin kat'î olması durumunda da bazıları için bir şeyin değişmeyeceği açıktır. Zira subûtu ve delâleti kat'î olan Kur'an ayetleri bile sonuçta tarihî ve temsîlî yorumlarla işlevsiz hale getirilip belirleyici olmaktan uzaklaştırıldığına göre, subût bakımından kat'î olmaları halinde hadislerin de aynı akıbete düşer kalmaması için hiçbir neden bulunmamaktadır.

başlığı altında ele alıp¹²⁹ her ikisiyle amel etmek gerekir. Bunun tabîî sonucu olarak farklı görüş sahibi müçtehitler de ruhsat ve azimet taraftarları olarak sınıflandırılacaktır. Şa'rânî'nin tespit ettiği bu ölçü hem usulî hem de ferî düzeyde uygulanabilir.

3.1. Usûlî Düzey

Bütün dini hükümler temelde emir ve nehye dayanmaktadır. Emir ve nehyden her biri de kendi içinde tahfîf ve teşdîd mertebelerine ayrılmaktadır. Mutlak emrin vucuba hamledilmesi teşdîd, nedb ve istihbaba hamledilmesi ise tahfîf mertebesini oluşturmaktadır. Keza mutlak nehyin tahrime hamledilmesi teşdîd, kerahete hamledilmesi ise tahfîf mertebesini oluşturmaktadır. Beşinci hüküm olarak mubah ise iki taraflı olup niyete göre nedb veya kerahet kategorilerinden birine dahil edilebilir.¹³⁰

3.2. Furû' Düzeyi

Aynı ölçü usul ışığında tespit edilen fer'î meseleler için de geçerlidir. Müçtehid imamların istinbat ettiği muhtelif (*mutehâlîf*) hükümler bu iki mertebenin dışına taşmamaktadır: Tahfîf-Teşdîd. Bu sisteme göre hiçbir müçtehid sadece tahfîf veya sadece teşdîd taraftarı/mensubu olarak görülmemektedir. Tahfîf ve Teşdîd konudan konuya değişmektedir. Bir meselede tahfîf taraftarı telakki edilen bir müçtehid başka bir meselede teşdîd taraftarı olabilmektedir. Bu sistem - mevcut tasnif sistemlerinde olduğu gibi- bir müçtehidî sırf bir tavırla niteleyip aykırı örnekleri zorlama tevillerle yorumlamaz. Bu sistemde dini hükümler tek bir kategoride ele alınmaz. Aynı konuda farklı düzeyde dini hükümler bulunmaktadır. Dini hassasiyeti ve bünyesi güçlü olanlar azimetle yükümlü, dini hassasiyet ve bünyesi zayıf olanlar ise ruhsat ve tahfîfle yükümlü olurlar.¹³¹

إذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم/فاتقوا الله ما استطعتم

gibi naslar bu manayı vurgulamaktadır. Allah Rasülü insanlara hitap ederken muhatapların durumunu göz önünde bulundurmıştır. İman, İslam ve İhsandan hissesi oranında her kese hitap etmiştir.¹³² İmanın henüz tam olarak gönlüne girmediği bir bedeviye veya sadece sabah ve ikindi namazlarına gelmek üzere biat eden bir kimseye söyledikleriyle darda ve genişlikte kayıtsız ve şartsız olarak Hz. Peygambere bağlı büyük sahabilere söyledikleri aynı olmamıştır.

Müçtehid imamlar içtihadî konularda farklı görüş belirttikleri halde temelde ayetlerin muhtelif delaletlerine, hadislere, icmâa, kıyasa veya bunlardan mülhem olan maksatlara dayanmışlardır. Dolayısıyla bunların hepsini dinin çatısı

¹²⁹ Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, *Mîzân*, Dâru'l-Fikr, s. 4.

¹³⁰ Şa'rânî, *Mîzân*, s. 4.

¹³¹ Şa'rânî, *Mîzân*, s. 4.

¹³² Şa'rânî, *Mîzân*, s. 5.

altında görüp dini hükümlerin farklı seviyeleri/mertebeleri olarak algılamak, lafız-cı/zahiri-gayeci tasnifi yapıp bir kısmını dışlamaktan daha iyidir.¹³³

Bu mizana göre herhangi bir müçtehide mensup bir Müslüman bütün mezhepleri tek bir sistem altında, ancak iki kutup arasında gidip-gelen bir mec-mua olarak görür.¹³⁴

Bir kimse mensup olduğu müçtehidin belirttiği ruhsata ehil değilse, onunla amel etmez. Başka bir müçtehidin söylediği ve gücü dahilindeki azimete sarılma-lıdır.¹³⁵ Gücü yerinde bir Şâfiî'nin kurbanı mendup görerek terk edebileceğini düşünmesi yerine nassların azimeti çağrıştıran yorumunu esas alması gerekir.

Nassların muhatapları muhayyer bıraktığı konular bu mizandan müstesna-dır. O konularda mükellef her hangi bir şıkka zorlanamaz. Naslarda olduğu gibi serbest bırakılır.

¹³³ Şa'rânî, *Mizân*, s. 9.

¹³⁴ Şa'rânî, *Mizân*, s. 11.

¹³⁵ Şa'rânî, *Mizân*, s. 11.

SEMBOLİZMİN PSİKOLOJİSİ

Özer Çetin*

Özet

Bu araştırmada, psikolojik açıdan semboller incelenmiştir. Önce bazı psikolog ve İslam düşünürlerinin sembol konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Daha sonra aralarındaki benzerlik ve ayrılıklar araştırılmıştır. Psikologlar sembollerin kaynağı olarak bilinçdışını kabul etmişlerdir. Sembollerin bilinçdışından rüya, vizyon, hayal, fantezi, kompleks, hipnoz ve semptomlarla ortaya çıktıklarını ileri sürmüşlerdir. Psikologlar sembollerini normal ve patolojik olarak ikiye ayırmışlardır. Jung dışında diğer batılı psikologlar sembollerin metafizik boyutunu kabul etmemişlerdir.

Müslüman düşünürler yaşantılar sonucu ortaya çıkan semboller konusunda genel olarak psikologlarla benzer görüşlere sahiptirler. Fakat Sembollerin metafizik boyutları konusunda psikologlardan farklı düşünmüşlerdir. Müslüman düşünürler bilinçdışı kavramını kullanmamışlardır. Buna karşılık sembollerin ortaya çıkışında bilincin aktif olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu süreçte hayal yetisinin önemli bir rol oynadığını belirtmişlerdir.

Anahtar Kavramlar: Sembol, bilinçdışı, metafizik, hayal

THE PSYCHOLOGY OF SYMBOLISM

Abstract

In this research, symbols are investigated from the perspective of psychological. First, some of the psychologists' and muslim thinkers' views are examined. Then, similarities and differences between them are searched. Psychologists have accepted unconscious as the source of symbols. They have suggested that symbols occur by dream, vision, fantasy, imagination, intuition, hypnos and complexes. Generally, they diversified symbols pathologically and normally. Except Jung, other psychologists did not accept the dimension of symbols.

Generally, Muslim thinkers have got similar ideas about symbols that emerge after experiences in individual and social life. But, they have thought different from psychologists about metaphysic dimension of symbols. Muslim thinkers did not use unconscious concept. Whereas they claimed that conscious

* Dr. MEB, Öğretmen

was not active at the production of symbols. At this process, they suggested that imagine ability played an important role.

Keywords: Symbol, unconscious, metaphysic, imagination

Giriş

Sembolizm ilk dönemlerden itibaren felsefede tartışıl原因 bir konu olmuş, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan bilim dalları sembolizmin kendilerine dönük yönü üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu nedenle sembolizm birçok bilim dalının konusu haline gelmiştir. Estetikçiler sanattaki yerini ve önemini, antropologlar kültürel yönünü, sosyologlar toplumsal boyutunu incelemeye başlamışlardır. Psikologlar da sembolizmin psikolojik boyutuna dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

İnsan ve sembol karşılıklı etkileşim halindedir. İnsan sembol üretmede etkin olurken sembol de insanın duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkilidir. İnsanı sembol üretmeye sevk eden sebepler nelerdir? Üretim sürecinde hangi zihinsel yetilerimiz görev almaktadır? Semboller insanın duygu, düşünce ve davranışları üzerinde neden etkilidir? gibi soruların cevaplanmasında psikolojinin katkısı oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca sembolizm; insan, sembolize edilen ve sembolden oluştuğuna göre onun en azından zihinsel ve duygusal oluşum sürecini aydınlatmak psikolojinin alanına girmektedir. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda psikolojinin sembolizmle ilgilenmesi gayet anlaşılabilir bir durumdur. Fakat psikologların sembolizme verdikleri önem çeşitli nedenlerle onun hak ettiği düzeyin altındadır. Bazı psikolojik akımların konuya soğuk bakmaları, konunun karmaşıklığı, konu hakkındaki farklı yaklaşımların bulunması psikologların sembol konusunda çalışmalar yapmalarını engelleyen başlıca nedenler olarak görülebilir.

Bu araştırmada bazı psikologların ve İslâm düşünürlerinin sembollerin oluşumu ve işleyişi konusundaki görüşleri incelenerek aralarındaki benzerliklere ve ayrılıklara değinilecektir. Araştırma kapsamındaki düşünürlerin görüşlerinden hareketle sembollerin kaynakları, hangi psikolojik yaşantılarda ortaya çıktıkları ve bu süreçte hangi zihinsel yetimizin aktif rol aldığı araştırılacaktır. Araştırma kapsamında Freud ve bazı psikanalistlerin(Klein, Otto Rank, Winnicott, Bion, Segal, Lacan), Jung ve Fromm'un yaklaşımları ele alınacak bunların yanında Bireysel Psikoloji, Evrimci Psikoloji ve Davranışçı Psikolojinin konu ile ilgili görüşlerine kısaca değinilecektir. İslâm düşünürlerinden ise Kindî, Farabî, İbn Sina, Gazalî,

Sühreverdi, İbn Rüşd, İbn Arabî ve İbn Haldun'un konu ile ilgili görüşleri incelenecektir.

1. Etimolojisi ve Tanımı

Eski Yunanca'da sumbolon; tanıma ve onaylama işareti veya ikiye ayrılmış bir nesnenin parçaları için kullanılırdı. İki insan tarafından saklanan parçalar birleştirildiğinde kimlikleri ve aralarındaki bağ doğrulanmış sayılırdı. Sumbolon kelimesinin aslı ise "sum-ballein" olup bağlama, değiştirme, birbirinden ayrılmış iki parçayı bir araya getirme anlamları taşımaktadır. Kelime daha sonra Latince'ye "symbolum" oradan da batı dillerine "symbole, symbol, simbolo" olarak geçmiştir.¹ Sembol kelimesinin Türkçe karşılığı "remiz, misal, timsal, temsil, alamet, işaret ve simgedir."²

Sembol psikoloji, edebiyat, bilim, mitoloji, din ve felsefede oldukça geniş anlamlara sahip olarak kullanılan bir kelimedir. Matematik, fizik, kimya ve müzikte bir ilişkiyi temsil için kullanılan yazılı işaret, harf ve figürlere sembol denilmekte ve bu tür semboller zihinsel semboller gurubuna girmektedir. Din, metafizik ve mistisizm gibi alanlarda bütünü anlaşılmamasını sağlayan, onu ifşa eden anlamında kullanılan her şey sembol olarak kabul edilmiştir. Bu alanlarda kullanılan sembollere ise temsili semboller denilmektedir. Dolayısıyla en geniş anlamıyla sembol, bir kelime, ses, renk, nesne, fil, zaman, mekân ve kişi olabilir³ fakat uzlaşmış bir sembol tanımı yoktur. Nedeni ise konunun yapısından ve araştırmacıların yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Sembollerin esnek, belirsiz, çok farklı anlamlarda kullanılmaları⁴ ve araştırmacıların sembole farklı açılardan⁵ yaklaşımları üzerinde uzlaşılacak bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır.

2. Freud Düşüncesinde ve Bazı Psikanalistlerde Sembol

Bir entelektüel olarak Freud'un sembolizmden uzak kalması düşünülemezdi. Fakat konuyla yakından ilgilenip kendine özgü bir yaklaşım getirmesi histeri çalışmaları ile başlamış ve rüya çalışmaları ile gelişerek devam etmiştir. Freud histerik semptomların anlamları olduğunu, altlarında bastırılmış fantezilerin bulunduğunu ve sembolik ifadelerle ortaya çıktıklarını ileri sürmüştür. O, histeri

¹ Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1958, III, 277; Splett, Jörg, "Symbol", *The Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner Crossroad, New York 1986, s. 1654; Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 9.

² Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, s. 277; Kardaş, Rıza, "Sembol", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1980, XXVII, 417; Türkçe Sözlük, hazırlayan: İsmail Parlatır ve diğerleri, 8. baskı, TDK Yayınları, Ankara, 1998, II, 1937.

³ Tokat, *Dinde Sembolizm*, s. 12.

⁴ Richards, Glyn, *Studies in Religion*, St.Martin's Press London, 1995, p. 181.

⁵ Atasagun, Galip, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1997, Sayı 7, s. 369-387.

çalışmaları sonucu sembolleri bilinçaltı fantezilerin yansıması olarak değerlendirip, rüyalarda, semptomlarda, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıktıklarını savunmuştur. Bu nedenle hastalarının davranışlarındaki sembolik ifadeler üzerine yoğunlaşmıştır.⁶ Freud'un patolojik durumlardan hareketle sembolizme yönelmesi anlaşılabilir bir durumdur. Zira O, bu tür vakaların zihinsel sansürün zayıflaması nedeniyle daha kolay incelenebileceğini belirtmiştir. Sağlıklı insanların zihinlerinde bulunan güçlü sansür Freud'a göre analistin işini zorlaştırmaktadır. Nevrozlu insanlarda sansür zayıfladığı için analiz ve yorumun daha kolay olduğu görüşünü benimsemiştir.⁷

Freud patolojik sembolleri histerik ve obsesyonel kaynaklı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre histeride travma sembole dönüşmektedir. Dönüşüm sürecinde A'nin ortaya çıkması kabul edilemez olduğu için B ikincil faktör olmasına rağmen A'nin yerine geçirilir. Görüldüğü gibi Freud düşüncesinde sembolizmin kökeninde çatışma bulunmakta olup giderilmesi için sembol ikame edilmektedir.⁸ Dolayısıyla sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için sembole ihtiyaç duyulmaktadır. Obsesyonel durumlarda ise sembol somatik bir dönüşüm göstermeyip, savunma amaçlı takıntılı eylemler olarak ortaya çıkmakta olup, Freud bu eylemleri çatışmanın yerine ikame edilen semboller olarak değerlendirmiştir.

Freud, diğer konularda olduğu gibi temel formülünü sembol konusuna da uygulamıştır. Patolojik sembollerin oluşumunda başlangıçta çatışma, bu durumdan kurtulmak için bastırma ve bastırmanın neden olduğu gerilimi gidermek için onun yerine yeni bir sembol ikame ederek bu sıkıntıdan kurtulma çabası vardır. Aslında sembol, bastırılan arzuyu yansıtmaktadır. Çatışma yoksa sembol yoktur. Bu nedenle psikanalizde sembol bastırılmış duyguları temsil eden düşünce, davranış, imaj ve semptomlar olarak tanımlanmıştır.⁹ Bu yaklaşıma göre sembol Freud düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Başlıca eserlerinden birisi olan Totem ve Tabu'da anlattığı anneyi paylaşamama nedeniyle katledilen babanın yerine ikame edilen totem hayvanı da bir yerde semboldür.¹⁰

Freud'un sembolizme yönelmesindeki diğer faktör rüya çalışmalarıdır. Rüya çalışmalarına yönelmesiyle eski görüşlerine bağlı kalarak bu konudaki görüşlerini geliştirmiştir. Ona göre rüya yoğunlaştırma(bir rüyada birden çok arzu ve

⁶ Segal, Hanna, *Dream, Phantasy and Art*, Brunner- Routledge, New York, 1991, p. 24.

⁷ Freud, Sigmund, *Rüya Yorumu*, Çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2003, II, 126-127.

⁸ Petocz, Agnes, *Freud, Psychoanalysis and Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 47.

⁹ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2009, s. 662; Segal, *Dream, Phantasy and Art*, s. 25.

¹⁰ Freud, Sigmund, Totem ve Tabu, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, s. 174-175.

yaşanmışlığın bir arada ortaya çıkması, rüyanın kendi içinde katmanlara ayrılması), yer değiştirme (arzu ve isteklerin daha basit, daha düşük seviyeli unsurlarla yer değiştirerek ortaya çıkmaları, buna kaydırma da denir) ve dolaylı temsilden (rüya dilinin sembolik olması) oluşmaktadır.¹¹ Freud rüya yorumuyla ilgilenirken sembollerin yoğun olarak bulunduğu mitler, halk hikâyeleri ve efsanelere ilgi duydu.¹² Farklı kültürlerde ortak sembollere rastlaması sonucu bazı sembollerin evrensel nitelikler taşıdığını kabul etti. Bu konuda evrensel sembollerin antik çağlarda kavramsal ve dilsel olarak ayrılmayıp bir bütün olduklarını, dilin daha sonra ortaya çıkması nedeniyle sembollerin dilden önce var olduklarını savunmuştur.¹³ Freud bu sembollerin bilinçaltında bulunduklarını¹⁴ ve genetik olarak aktarıldıklarını belirtmiştir.¹⁵ Fakat bu düşüncelerini detaylı olarak ortaya koymamıştır.

Freud sembollerin çok anlamlı olmalarını kabul etmesine rağmen rüya yorumunda karmaşaya neden olmaması için yorumda yalnızca bir anlamının kullanılmasını uygun görmüştür. Analist rüya görenle ortak çalışarak sembolün gerçek anlamlarından rüyaya uygun olan birinin bulunmasıyla rüya yorumunda önemli bir mesafe alınmış demektir.¹⁶ Rüya bir sembolden ibaret olmayıp birçok sembol barındırdığı için her sembolün anlamı ortaya çıkarıldıktan sonra rüyanın sembolik dili anlaşılmış olur. Freud sembollerin rüyada bir anlam taşıdıklarını belirttikten sonra bu tezini kendisinin ve çevresindekilerin rüyalarından ve kendisini destekleyen psikologların görüşlerinden hareketle sembollerini indirgemeci bir yaklaşımla kadınsı ve erkeksi olarak ikiye ayırmıştır.¹⁷ Sopa, sırtık, şemsiye, hançer, bıçak gibi düz, uzun, keskin semboller erkek cinselliğini; dolap, geçit, oda, sandık, kavanoz, kutu, mağara, tünel gibi sembollerin kadın cinselliğini sembolize ettiklerini savunmuştur.¹⁸

Freud'un sembollerin kaynağı olarak bilinçaltındaki bastırılmış arzu ve istekleri göstermiş, sembollerini patolojik ve normal olmak üzere ikiye ayırmış ve bazı sembollerin evrensel olduğunu kabul etmiştir. Fakat Freud'un sembol konu-

¹¹ Freud, Sigmund, *Rüya Yorumu*, II, 7-98; Segal, *Dream, Phantasy and Art*, s. 3; Craib, Ian, *Psikanaliz Nedir*, Çev. Ali Kılıçdaroğlu, Say Yayınları, II. baskı, İstanbul, 2008, s. 46-52.

¹² Petocz, *Psychoanalysis and Symbolism*, s.57-59; Moses, Stéphane, "The Cultural Index of Freud's Interpretation of Dreams" ed. David Shulman, Guy G. Stroumsa, *Dream Cultures*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 303-314.

¹³ Freud, *Rüya Yorumu*, II, s. 100; Segal, *Dream, Phantasy and Art*, s. 9.

¹⁴ Freud, Sigmund, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, Çev. Erol Sevil Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s. 150-151; Petocz, *age.*, s. 53.

¹⁵ Freud, *Rüya Yorumu*, II, 100.

¹⁶ Freud, *Rüya Yorumu*, II, 101; Segal, *age.*, s. 25.

¹⁷ Freud, *age.*, s. 103.

¹⁸ Freud, *age.*, s. 103-125; Rosen, Marvin, *Sleep and Dreaming*, Chelsea House, New York, 2006, s. 96.

sundaki görüşlerinde bazı tutarsızlıklar ve belirsizlikler vardır. Bir yandan sembolün anlamını ortaya çıkarmak için bireyin hayatındaki yerini önemserken diğer yandan indirgemeci bir yaklaşımla sembollerini erkeksi ve kadınsı olarak ikiye ayırıp tüm insanlarda geçerli olduğunu savunması çelişki yaratmaktadır. Sembollerin kaynağı olarak bastırılmış arzu ve istekleri göstermesi sembolü daha çok fanteziye, anlamını ise bire indirgemesi sembolün anlamını daraltıp işarete dönüştürmüştür.¹⁹ İşaretle işaret edilen arasında yalnız bir ilişki olup, işaret üzerinde uzlaşılabilir ve doğrulanabilir özelliktedir.²⁰ Sembol ve sembolize edilen arasında ise birden fazla ilişki ve anlam vardır.²¹ Bu durum bütün bunların yanında diğer konularda olduğu gibi sembol konusunda da birçok araştırmacıya ilham kaynağı olmuştur.

Klein, Freud'dan esinlenerek sembol geliştirmede çocukluk yıllarını önemsemiş, çocuk anne ilişkisini, oyunları, arzu ve fantezileri sembolik ifadeler olarak görmüştür. Sembol geliştirmeyi ego ve ruhsal gelişim için önemli bulmuştur. Bir sembolden diğer sembole geçiş yapamayan kişilerde ruhsal rahatsızlıklar bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre sembol sıkıntılı durumlarda bir rahatlama ve sığınma aracıdır.²² Sembol geliştirme ile zihinsel gelişim arasında ilişki kuran Klein,²³ sembollerini bilinçdışı fantezileri yansıtan birincil kaynak olarak görmüştür. Sembolik ifadelerle (oyun, kişileştirme vb) ortaya çıkan içsel fanteziler ruhsal gerginliği uzaklaştırma amacına dönüktürler.²⁴ Klein'e göre insanın sembol geliştirmesinde kaygı ve suçluluk duygusu önemli faktördür.²⁵

Otto Rank diğer düşünürler gibi sembollere kendi kuramı açısından yaklaşmıştır. Rank çocuğun cenin halinden ilk bebeklik yıllarına kadar olan dönemi kuramının merkezine koymuştur. Ona göre tüm yaşantıların ilki bu döneme aittir.²⁶ Semboller doğum travması sonrası hayata uyumu kolaylaştırırlar. O, Freud'un sembollerini cinselliğe indirgemesini kabul etmez, fakat kendisi benzer bir yaklaşımla sembollerini anne rahmi, cenin, doğum ve ilk bebeklik dönemine indirgemıştır. Ona göre tüm semboller bu dönemlere ait izler taşır. Bilinçaltında bulunan semboller rüyalarda açığa çıkarlar. Uyku halindeki cenin pozisyonu rahimdeki

¹⁹ Petocz, *age.*, s.105; Jung, C. Gustav, *İnsan ve Semboller*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, IV. baskı, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2009, s.55,106; Stevens, Anthony, Jung, Çev., Ayda Çayır, I. baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 109.

²⁰ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, Çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 8.

²¹ Cassirer, Ernst, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, Çev. N. Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 51-52.

²² Feist, Jess-Feist, Gregory J., *Theories of Personality*, Sixth Edition, New York, 2002, s. 141.

²³ Segal, *Dream, Phantasy and Art*, p. 33.

²⁴ Craib, Ian, *Psikanaliz Nedir?*, s. 143.

²⁵ Segal, *Dream, Phantasy and Art*, p. 33.

²⁶ Rank, Otto, *Doğum Travması*, Çev. Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 32-44.

durumu, rüyada görülen su cenini, ketlenme zor doğumu, düşme doğum kaygısını, kayma doğum anını, yolculuk rüyaları anneden ayrılışı, karanlık oda anne karını yansıtan sembollerdir. Rank'a göre sembol geliştirme insana özgü asli bir özellik olup, problem çözme ve yaratıcı düşünce vasıflarının bir uzantısıdır. İnsanın yaşadığı dünya sürekli yenilenen semboller dizisinden ibarettir. Mitler, masallar, rüyalar incelendiğinde bu durum daha iyi anlaşılır. İnsanlığın gelişimi açısından bakıldığında semboller dilden önce gelir. Aslında dil de bir semboller sistemidir. Rank'a göre farklı kültürlerde ortak sembollerin olması sembollerin evrensel bir yönü olduğunu göstermektedir.²⁷

Winnicott'un kuramı; tüm güçlülük, yanılsama ve geçiş nesnelerini içine alan geçiş olgusu olmak üzere üç aşamadan oluşur. Tüm güçlülük evresi annenin çocuk için her şeyi temin ettiği aşamadan oluşur. Bu aşamada annenin çocuğa dönük yanıtları önem arz eder. Yanılsama evresinde ise annenin yetersizliği anlaşılır. Bu evre gerçeklikle yüzleşmek için geçirilmesi gereken bir evre olup, hayatın sıkıntılı yönlerinin de var olduğunu anlama evresidir. Son aşama olan geçiş evresinde yanılsama evresinde hissedilen sıkıntılardan kurtulmada geçiş nesneleri önemli bir görev üstlenirler. Anne memesini bulamayan çocuk elini emerek onu bir geçiş nesnesi yapar veya bir oyuncakla oyalanarak sıkıntıyla baş eder. Geçiş nesneleri bir yönüyle gerçek, bir yönüyle içsel olup her ikisinden de farklı olarak bir ara bölgeye aittirler. Bu yaklaşım Sühreverdi ve İbn Arabî gibi düşünürlerin yaklaşımını andırmaktadır. Bu Filozoflar metafizik için bir ara âlem fikrini savunmuşlardır. Winnicott bunu çocuk nesne ilişkisinde ele almıştır. Winnicott'a göre ilk geçiş nesnelerine bakılmadan semboller yeterince anlaşılmaz. Ona göre geçiş nesneleri din, edebiyat, sanat için de geçerli olup bu alanlar (din, edebiyat, sanat) içsel ve dışsal alan arasında kalan ara bölgeye aittirler. Winnicott'a göre sembol yanılsama evresinde nesnenin yetersizliği sonucu ortaya çıkan sıkıntılı durumu aşmak için bir başka nesnenin ikamesi olup, ruhsal sağlık için oldukça önemlidir. Freud'da önemli olan birey iken, Winnicott'da ise nesnedir. Bu bağlamda emzikten, oyuncak aya kadar uzanan geçiş nesnelerinin sembolik anlamları vardır.²⁸

Bion, semboller dünyasında dolaşma ile insanın zihinsel ve ruhsal kapasitesi arasında,²⁹ Segal ise sembol ile yaratıcılık ve özgürlük arasında ilişki kurmuş-

²⁷ Rank, *Doğum Travması*, s. 76-97.

²⁸ Winnicott, D.W. , *Oyun ve Gerçeklik*, Çev. Tunay Birkan, III. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1-50.

²⁹ Craib, Ian, *Psikanaliz Nedir*, s. 146-154.

tur.³⁰ Lacan, daha çok Piaget gibi sembolün içsel ve kişisel yanı üzerinde durmuş, sembolü hayal ile açıklamayı tercih etmiştir. Ona göre sembol olamayacağımız ve elde edemeyeceğimizi temsil eder. Sembol sahip olabileceğimizin yakınıdır fakat asla ona ulaşım sahip olamayız. Önce arzulan şeyin hayali içe sembol olarak yansıtılır (Bu evreye ayna evresi denir.³¹ Ayna sembolizmi tarihte birçok kültürde ve dinde özellikle birçok İslam âlimi tarafından kullanılmıştır) ve sonra iç dünya-onunla uzlaşılır. Bu bir yerde özdeşleşme için gereken amansız takipten vazgeçmedir.³²

3. Jung Düşüncesinde Sembol

Jung'un sembollerle ilgilenmesi entelektüel birikiminin yanında farklı kültürler ait mit, efsane, masal ve dinler üzerine yaptığı çalışmalarda ortak semboller tespit etmesine dayanmaktadır. O'nun bu yöndeki çalışmaları sembollere olan ilgiyi artırmıştır. Ortak sembollerden hareketle psikoloji literatürüne kolektif bilinçdışı kavramını kazandırmıştır. Kendi görüşlerini ispatlamada semboller kullanmasının yanında, onu sembol konusuna iten bir diğer faktör Freud'la olan ilişkileridir. Başlangıçta oldukça heyecan veren bu ilişki, bir süre sonra Jung için sıkıntılı bir hal almıştı. Bu durumdan kurtulmak için kendisine özgü yeni yaklaşımlar geliştirme ihtiyacı hisseden Jung, Freud'u birçok konuda olduğu gibi sembol konusunda da eleştirmeye başladı ve bu konuda kendine özgü fikirler ileri sürdü. Jung, Freud'u semboller cinselliğe indirgemek, realiteden uzak bir varsayım olarak ele almak ve onları işarete indirgemekle eleştirmiştir.³³

Jung sembolü; bilinçdışına ait değiştirilemez yapısal tutumları açığa çıkaran, özgün bağlantılarla daha fazlasını sunması yanında her zaman görünür olmayan ve bilinmeyen yönleri bulunan, insan ruhunda uzlaşım ve onamayı amaçlayan, olgu, terim veya resim olarak tanımlar.³⁴ Tanımdan anlaşılacağı üzere sembollerin kaynağı bilinçdışı olup, evrensel sembollerin kaynağı ise kolektif bilinçdışıdır. İçerikleri ve niteliklerinin birbirine geçmesi nedeniyle³⁵ anlamları tüketilemeyecek kadar çoktur. Ona göre semboller mit, masal, efsane, sanat ve rüyalarda açığa çıkarlar.³⁶

³⁰ Craib, *age.*, s. 156.

³¹ Winnicott, D.W., *Oyun ve Gerçeklik*, s. 11.

³² Craib, *age.*, s. 228.

³³ Petocz, *age.*, s. 105; Jung, *İnsan ve Semboller*, s. 55; Stevens, *age.*, s. 109.

³⁴ Jung, *İnsan ve Semboller*, s. 20; Bahadır, Abdülkerim, Bahadır, Jung ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 125.

³⁵ Jung, C. G., *Din ve Psikoloji*, Çev. Cengiz Şişman, II. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 110.

³⁶ Turanî, Adnan, *Çağdaş Sanat Felsefesi*, III. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 60.

Jung, patolojik semboller konusunda Freud ve Breuer'in nörotik semptomların, bazı ağır türlerinin ve anormal davranışların sembolik anlamlar taşıdığı görüşlerine katılır. Jung, bunların da bilinçdışının dışavurum biçimleri olduğunu, su içmek istemeyen hastada içme davranışını engelleyici kramplar, ağır psikolojik sıkıntılar altındaki hastalarda hazımsızlık, kısmi felç gibi rahatsızlıklar yaşanabileceğini belirtmiş ve bu semptomları sembol olarak kabul etmiştir.³⁷ Normal semboller ise bireysel ve evrensel olarak ele alır fakat bireysel sembollerden çok evrensel semboller üzerinde durmuştur. Evrensel semboller ise evrimle aktarılan kolektif bilinçdışının içeriğini oluşturan arketipler, rüya, fantezi, imgeleme, vizyon, sezgi, kompleksler ve semptomlar gibi ruhsal bildirim ve çağrışımlarla tezahür ederler.³⁸ İçerik aynı olmasına karşın kültürel ortama göre tezahürde farklılıklar olabilir. Her sembolün ortaya çıkması bilinçdışı içeriğin bilinç düzeyine çıkmasına yarar ve onu elle tutulur hale getirir.³⁹

Jung'a göre sembollerin önemli fonksiyonları vardır. Bunların başında denge gelir.⁴⁰ Ona göre zıtlıklar psişik yaşantının vazgeçilmez şartıdır. Jung farklı kültürlerde gördüğü bu zıtlıkları insan psikolojisine uygulamıştır. Ona göre insan ruhu bu zıtlıkların oluşturduğu gerilimi azaltmak için arayışlara girer. Bu arayış mantıksal olarak elde edilemediği için devreye semboller girer. Semboller bu yönleriyle birleştirici ve uzlaştıracıdır.⁴¹ Bilinçdışı ve bilinç arasındaki denge bozulduğunda bireyin bu konuda dikkatini çekip, onu uyarmak için semboller ortaya çıkar. Jung özellikle rüyada görülen semboller bu doğrultuda yorumlamıştır.⁴² Dengenin sağlanması ruhsal sağlığın korunması için son derece önemli olup, semboller bu konuda önemli rol üstlenirler. Psikolojik bir durumdan diğerine geçiş sembollerle daha kolay gerçekleşir. Bu geçiş ruhsal sağlığı koruduğu gibi

³⁷ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 26.

³⁸ Jung, *age.*, s.93; Bahadır, *age.*, s.82; Fuller, Andrew R., *Psychology and Religion*, Rawman-Littlefield, Publishers Inc London, 1994, p. 80-81.

³⁹ Jaffé, Aniela, "Görsel Sanatlarda Sembol", ed. C.G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu IV. baskı, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009 s. 238.

⁴⁰ Çetin, Özer, "Jung Psikolojisinde Rüya", U.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, Sayı 2, 2010, s. 235-255; Hall, James A., *Jungian Dream Interpretation: A Handbook of Theory and Practice Studies in Jungian Psychology*, 13, Inner City Books, University of Toronto Press, Canada 1983 s. 23; Kelly, Bulkeley, *The Wilderness of Dreams: Exploring the Religious Meaning of Dreams in Modern Western Culture*, SUNY Series in Dream Studies, State University New York Press, 1994, s. 42; Gürol, Ender, C. G. Jung, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 64-65.

⁴¹ Stevens, *age.*, s. 109; Jung, C.G., *Anılar, Düşler, Düşünceler*, Çev. İ. Kantemir, Can Yayınları, İstanbul, 2001, s. 337; Fordham, Freida, *Jung Psikolojisi*, Çev. A. Yalçın, II. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 102.

⁴² Çetin, "Jung Psikolojisinde Rüya", s. 243-244.

sağlıklı bir kişiliğin gelişiminde ve yaratıcılık vasfının kazanılmasında da önemli bir rol oynar.⁴³

Jung psikolojisinde semboller ruhsal olduğu kadar zihinsel açıdan da önemli fonksiyonlara sahiptir. Ona göre insan zihni çeşitli kavramları tanımlamada ve ifade etmede yetersiz kaldığı veya zorlandığında onları temsil etmek için sembollerini kullanır.⁴⁴ Ayrıca insan zihninin özelliklerinden birisi tenkit edici olmasıdır. Bu nedenle ikna edilmesi zordur. Jung'a göre insan zihnini ikna edebilecek yegâne olgular sembollerdir.⁴⁵

Jung, insanın yeryüzündeki seçkin konumunu sembol üretmesine bağlamıştır.⁴⁶ Fakat yaşadığı dönemde özellikle batı insanının sembollerden uzaklaştığını belirtmiştir. Ona göre insan doğasından uzaklaştıkça sembollerin etkisi azalmaktadır. Bu durum insanın büyük bir enerji kaynağından yoksun kalmasına neden olmaktadır. Ona göre semboller ruhsal yapının çok önemli yapı taşları olup bastırıldıklarında veya ihmal edildiklerinde özgün enerjilerinin kaybolması beklenmedik sonuçlar doğurur.⁴⁷

Jung'un evrensel semboller konusundaki görüşleri Freud'a göre daha tutarlıdır. Fakat sembol üretme açısından Freud, Jung'a göre insana daha çok önem vermiştir. Freud sembollerini insanın bastırılmış arzuları ile sınırlandırırken Jung daha çok insanın iradesi dışında ortaya çıkan bağımsız semboller üzerinde durmuştur. O sembollerin ruhsal hayatımızdaki önemini tasvir etmiş insanın sembol üretmedeki konumuna fazla değinmemiştir. Her ne kadar yazılarında insanın sembol üretiminden bahsetse de onun kuramında semboller üretilmekten ziyade insan ruhunda hazır bulunan arketiplerin tezahür etmesiyle kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İnsana düşen görev ise semboller üzerine yoğunlaşarak farkındalığı artırmak ve onlara hayatında daha çok yer vermektir.

4. Erich Fromm Düşüncesinde Sembol

Fromm'a göre sembol bir tecrübeyi, düşünceyi veya duyguyu temsil eder. Sembol benliğimizin dışında olup, sembolize ettiği ise iç dünyamızda saklıdır. İç dünyamızın dışa aktarımı sembollerle gerçekleşir. Fromm sembollerin evrensel olduğunu ve insanın tarihsel serüveninde dilden önce geldiğini belirtir. Sembolde önemli olan zaman ve mekân değil, yoğunluk, anlam ve çağrışımdır. O, sembolle-

⁴³ Stevens, *age.*, s. 109.

⁴⁴ Jung, *İnsan ve Semboller*, s. 21.

⁴⁵ Bahadır, *age.*, s. 113; Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 124-125.

⁴⁶ Jung, *İnsan ve Semboller*, s. 109.

⁴⁷ Jung, *İnsan ve Semboller*, s. 93; Bahadır, *age.*, s. 128.

rin çok anlamlı olduğunu kabul etmiş ve sembolleri tek anlamlılığa indirgeyen psikanalistleri sabit fikirli ve dogmatik bulmuştur.

Fromm sembollerin kaynağı olarak bilinçdışını göstermiş, dışavurumlarının ise rüya ve hipnozla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Fromm sembolleri geleneksel, rastlantısal ve evrensel olmak üzere üçe ayırmıştır. Kişiyi özgü yaşantılar sonucu oluşanları geleneksel semboller olarak tanımlamıştır. Örneğin herhangi bir şehirde olumsuzluklar yaşamış kişi o şehrin adını duyduğunda olumsuz duygular yaşayabilir. Bu tür semboller kişiyi özgü olup, diğerlerince bilinmesi için kişinin açıklaması gerekir. Bu nedenle rastlantısal sembollerin gerçek anlamını yaşayanın kendisi bilir. Bu semboller mitos ve masallara yansımaz. Geleneksel semboller ise toplumlara veya milletlere özgü sembollerdir. Bu semboller geçerli oldukları toplum ve millet mensuplarıncı bilinirler. Milletlere özgü millî semboller bu guruba girer. Evrensel semboller ise kişisel tecrübelerle uygun, sembol ile sembolize edilen arasında doğrudan ve sürekli ilişkili, tüm insanlar için geçerli olan sembollerdir. Ona göre evrensel semboller insanların duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacını karşılar. Her insanın duygu, düşünce ve psikolojisinin benzer şekilde işlemesi evrensel sembellere kaynak oluşturmaktadır.

Fromm evrensel sembellere ihtiyatlı yaklaşılmasını tavsiye etmiştir. Örneğin *ateş* güven verici olduğu gibi yakıcı ve yıkıcıdır. Aynı durum *sı* için de geçerlidir. Sükûneti temsil ettiği gibi, baskınları ve felaketi de temsil edebilir. Fromm sembollerle coğrafya arasında ilişki kurmuştur. *Güneş* kutuplarda hayat verici, ısıtıcı iken çöl ortamında ölümün sembolü olabilir. Bazı semboller ise yapılarında zıt anlamlar taşır. *Vadi* sembolü güven ve korunmayı ifade ettiği gibi aynı zamanda sınırlandırma anlamına gelmektedir.⁴⁸

Fromm'un sembolleri üçe ayırıp millî sembellere değinmesi, evrensel sembollerin zıt anlamlar taşıması nedeniyle ihtiyatlı yaklaşmayı salık vermesi, coğrafya ile sembol arasında ilişki kurması sembollerin daha iyi anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Freud'un sembellere daha çok bireysel yaklaşması, Jung'un ise sembollerin evrensel yönüne ağırlık vermesi ile ihmal edilen millî sembellere Fromm'un değinmesi bu konudaki boşluğu gidermiştir. Sembolleri ele alırken toplumsal yönlerinin ihmal edilmemesi gerektiğini belirtmesi ve sembollerin sosyolojik boyutunu vurgulaması oldukça önemlidir.

⁴⁸ Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 1-37.

Değerlendirme

İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını açıklamaya dönük önemli psikolojik kuramların insana bakışları ve sembole yaklaşımları arasında tutarlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Freud düşüncesinde bastırılmış arzu ve istekler, Jung psikolojisinde merkezi konumdaki arketipler sembol konusunda da önemli bir yere sahiptirler. Aynı durum diğer kuramlar için de geçerlidir. Meselâ Eysenck ve Gray gibi evrimci bakışa sahip araştırmacılara göre insanın evrimsel süreçte dil ve sembol geliştirme yetisini kazanmasıyla birlikte davranışlarında farklılaşma başlamıştır. Sembol üretme insanı objelerin oluşturduğu sınırlandırmalardan kurtarmıştır. Karmaşık zihinsel problemlerin çözümü sembolik düşünme yeteneğiyle gerçekleşmiştir.⁴⁹Bireysel Psikolojinin kurucusu Adler, birçok psikolog gibi semboller normal ve patolojik olarak ikiye ayırmıştır. Terapinin amacının patolojik sembollerin anlamlarını ortaya çıkarmak olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰ Sembollerin kaynağının bilinçdışı olduğu kabul etmiş, özellikle rüyalarla açığa çıktıklarını ileri sürmüştür. Ona göre rüya sembollerinin anlamlarını bilmek için kişinin gelecekle ilgili beklentilerinin, günlük hayatta olaylara karşı takındığı tavrın⁵¹ ve insan davranışlarının temel kaynağı olan aşağılık ve üstünlük komplekslerinin iyi bilinmesi gerekir.⁵²Davranışçı ekol, sembol konusuna sıcak yaklaşımsa da davranışçı psikologların önde gelenlerinden birisi olan Pavlov'un yaptığı çalışmalarından yola çıkarak yiyeceği temsil eden zilin sembol olduğunu ve öğrenme ile kazanıldığını söyleyebiliriz. Benzer durum bilişsel psikoloji için de geçerli olup, sembol daha çok zihinsel açıdan nesneleri temsil eden algılar ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu farklı görüşler psikolojik açıdan konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Psikolojik yaklaşımların çoğunda sembolün bilinçdışı kaynaklı olduğu, bilinçdışından ise rüya, hayal, fantezi, sezgi, vizyon, hipnoz, semptomlar ve kompleksler gibi ruhsal çağrışım ve bildirimlerle ortaya çıktıkları kabul görmüştür. Semboller genel olarak normal ve patolojik olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Normal semboller ise kendi içinde bireysel, toplumsal ve evrensel olarak üçe ayrılmıştır. Sembollerin insanı özgürleştirdiği, yaratıcılığını artırdığı, anlaşılması ve anlatılması zor konuların anlaşılır ve anlatılabilir hale getirdiği, sembollerin kullanımı ve

⁴⁹ C. Cloninger, Susan, *Theories of Personality, Understanding Persons*, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall, New Jersey, 2004, s. 60-61.

⁵⁰ Griffith, Jane, "Adler's Organ Jargon", *Readings in The Theory of Individual Psychology*, ed.Steve Slavik, Jon Carlson, New York, 2006, s. 83-90.

⁵¹ Adler, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, Çev. Kamuran Şipal, Say yayınları, 8.baskı, İstanbul, 2009, s. 97-122.

⁵² Adler, Alfred, *Understanding Life*, Oneworld Publications, Oxford England, 1997, s. 86-99.

sembol geçişlerinin insan psikolojisine olumlu katkılar sağladığı, sıkıntılı durumların aşılmasına katkıda bulunduğu, ego gelişimi ile ilişkili olduğu, zihinsel gelişimin güçlü olduğu kimselerde sembol kullanımının daha fazla olduğu konularında görüş birliğine varılmıştır.

Jung dışında kalan diğer psikologlar, sembollerin metafizik yönüne değinmemişlerdir. Semboller Aristocu yaklaşımla duyular âlemi ile sınırlandırılmıştır. Semboller bu bağlamda insanın yaşantılarından kaynaklanmakta olup, insan tarafından oluşturulmaktadır. Jung ise sembollerin metafizik bir yöne sahip olduklarını savunmuştur. Onun kolektif bilinçdışı kaynaklı yaklaşımı insandan bağımsız olması nedeni ile ileride değinilecek olan Sühreverdi, İbn Arabî ve Gazali gibi düşünürlerdeki semboller âlemi (âlem-i misâl) kaynaklı yaklaşıma benzerlik göstermektedir.

4. İslâm Düşünürlerinde Sembol

İslâm düşünürlerini sembolizme yönelten çeşitli nedenler vardır. Her şeyden önce sembolizm felsefede tartışılmalı bir konu olduğu için İslâm düşünürleri bu konuyu kendilerine özgü olarak ele almışlar ve konuya derinlik kazandırmışlardır. Bunun yanında dinî metinlerde sembolik ifadelerin bulunması onlara esin kaynağı olmuştur. Örneğin Kur'an kaynaklı olan "nur" sembolü İslâm düşünürlerince sıkça kullanılmıştır. Bir diğer neden ise öğretilerinin hareket noktasını oluşturan metafizik konuların sembollerle daha iyi ifade edilmesi ve hatta sembolizmi gerekli kılması⁵³ onları sembollere yönlendirmiştir. Özellikle mutasavvıflar sembolik niteliğe sahip metaforlar kullanmışlardır.⁵⁴ Örneğin Gazâlî,⁵⁵ Sühreverdi,⁵⁶ İbn Arabî⁵⁷ gibi birçok düşünür en eski kültürlerden itibaren kullanılan ayna sembolünü⁵⁸ Allah-kul ilişkisini açıklamak için kullanmışlardır. Tecelli, güneş ve ışınlarıyla sembolik olarak ifade edilmiştir. İslâm filozoflarını sembol konusuna yönlendiren bir diğer neden ise sosyolojiktir. Çeşitli kaygılardan dolayı İslâm düşünürleri havasın anlayıp, avamın anlayamayacağı sembolik bir ifadeye

⁵³ Yeşilyurt, Temel, "Teolojik Söylemde Sembolik Öğelerin Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1999, s. 43-60.

⁵⁴ Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmi'den Niyâz-ı Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van, 2005, s. 9-33.

⁵⁵ Gazâlî, "Mişkâtü'l Envar", *Mecmûatü rasâil-i'imam el -Gazâlî, Dâru'l -Fikr*, Beyrut 1996,s.277;Gazâlî, *İhyâ'u-Ulûmî'd din*, Çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, IV, 904.

⁵⁶ Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, Çev. Tahir Uluç, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 194.

⁵⁷ Uluç, Tahir, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, 2006, s. 147-183; Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IX, Sayı: 23, "İbnü'l-Arabî" özel Sayısı II, 2009, s. 75-89.

⁵⁸ Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 12.

yönelmiştir. Bu anlayışa bağlı olarak sembolik ifade geleneği oluşmuş, sembolik ifade ile ilmi yetkinlik arasında ilişki kurulmuştur. Sembolik ifadeleri yoğun olarak kullanmış olan müelliflerin şârihleri ortaya çıkmış ve şerh geleneğini canlı tutmuşlardır. Bu konuda diğer kültürlerin de etkisi olmuştur. Bu etkiyle birçok İslâm âlimi antik kültürlerden aktarılan harf ve rakam sembolizmini kullanmışlardır.

İslâm düşünürleri diğer sembolleri kabul etmekle beraber daha çok metafizik semboller üzerinde durmuşlardır. Sembol daha çok nübüvvet, vahiy, rüya, ilham, kehanet konuları ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Dini sembollerin kaynağı olarak Faal Akıl, diğer sembollerin kaynağı olarak ise insanın yaşantıları görülmüştür. Fakat her iki durumda da sembollerin açığa çıkmasında hayal yetisi aktif bir rol üstlenmektedir. Bir nevi bilinçdışı olan bu durumda kişinin hayal yetisi sayesinde metafizik ve yaşanan âleme dair sembollerin açığa çıktığı görüşü kabul görmüştür.

Kindî, diğer düşünürlerde olduğu gibi sembollerle rüya arasında ilişki kurmuştur. Ona göre rüyada musavvire gücü bilincin kontrolünden çıkarak aktifleşir ve objelerin soyut suretlerini gösterir.⁵⁹ Bu nedenle tasavvur gücü semboller üretir. Metafizik sembolleri ise insanın özünde ilahî bir boyut olması ile ilişkilendirir. Özünde yaratıcıdan bir parça taşıyan nefsin sadık rüyalar gördüğünü belirtip bunun için nefsin temizlenmesini şart koşmuştur. Nefs temizlendikçe Yaratıcı nurundan onun üzerine akıtır.⁶⁰ Sadık rüyalarla gelecekte gerçekleşecek olayları görebilir. Bunun için kişi idraki zayıflatacak durumlardan kaçınmalıdır. Kişi idrakini arazlardan korumuş ve nefis bildirilenleri kabule hazırsa gerçekleşecek olaylar açık bir şekilde, eğer nefis bildirilenleri kabule hazır değilse geleceğe dair bilgiler sembollerle bildirilir.⁶¹ Örneğin rüyada yolculuk haber verilmek istendiğinde nefis bunu kabule hazır değilse yolculuk uçma sembolü ile bildirilir.⁶²

Farabî'nin sembol kuramında muhayyile merkezî konuma sahiptir. Ona göre bu yetinin duyulardan gelen resimleri saklama, bunları kısımlara ayırma, birleştirme, istek ve arzu gücünü taklit etme veya sembollerle benzerlerini üretme

⁵⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 142.

⁶⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, s. 31; Ankan, Atilla, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 12, 2004, s. 27-54.

⁶¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine, s. 144.

⁶² Ankan, Atilla, "Meşşai Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Divan İlmi Araştırmalar*, 15, (2003/2), s. 87-125.

olmak üzere üç fonksiyonu vardır.⁶³ Peygamberlerde bu yeti çok güçlü ve aktiftir. Faal Akıl'la aralarında aracı kalmayıp, ittisal gerçekleştiğinde vahiy alırlar.⁶⁴ Faal Akıl doğrudan tahayyül gücüne ulaşırsa tahayyül gücünün dönüştürücülüğü devreye girmez fakat Faal Akıl taakkül gücü vasıtasıyla tahayyül gücüne ulaştığında tahayyül gücü aldıklarını sembollere dönüştürür. Bu durum uykuda rüya halinde veya uyanık halde gerçekleşebilir. Farabî hayal yetisinin gücü açısından peygamberleri sınıflandırır. Hayal yetisi çok güçlü olanlar hakikati olduğu gibi, diğer gurupta olanlar ise hayal yetileri birinci gurup kadar güçlü olmadığı için sembollerle alırlar. Birinci gurubun aldıkları yoruma gerek duymazken ikinci gurup için yorum gereklidir.⁶⁵ Fârâbî peygamberlerin birinci vazifesinin aldıkları ilahî mesajlardaki mecaz, sembol, kıssa vb insanların anlayabileceği şekilde ifade etmek olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Farabi muhayyile yetisi açısından insanları da tasnif eder. Bu yetisi çok mükemmel olup, en üst düzeyde olanlar Faal Akıl'la uyanıkken ittisal edip peygamberler gibi bazı ilahi şeylerden bahsedebilirler. Bu çok az insana nasip olur. Bazıları ise uyanıkken bunları hayal eder ama gözleri ile görmezler. Bir başka gurupta ise rüya halinde Faal Akıl'la ittisal sonucu semboller ortaya çıkar. Fârâbî bu konuda uzunca bir sıralama yapar.⁶⁷ Rüyalarda temsil, teşbih ve sembollerin ortaya çıkması yorum gerektirir.⁶⁸ Fârâbî'ye göre sembollerin anlaşılmasında rüya üzerinde etkili olan faktörlerin bilinmesi gerekir. Bu faktörler muhayyile yetisi başta olmak üzere duyu, düşünce, arzu, istek, görenin mizacı ve beden kimyasından oluşmaktadır. Fârâbî kehanet kuramını bu bağlamda temellendirir. Peygamberlerin ve hayal yetisi güçlü insanların uyanık veya rüya halinde iken geleceğe dair açık veya sembolik bilgiler alabileceğini belirtmiştir. Fakat peygamberlerin bu konuda daha yetkin olduklarını söyler. Normal insanların ise adi veya sadık rüyalarla geleceğe dair alacakları sembolik bilgileri cüziyattan saymıştır. Ayrıca semboller konusunu işlerken patolojik sembollere de değinmiştir. Mizac veya tahay-

⁶³ Farabî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB Basımevi, İstanbul, 1989, s. 72; Köktürk, Milay, "Farabî'de Psikoloji" *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, 1997, s. 55-72.

⁶⁴ Farabî, *es-Siyasetü'l -Medeniyye*, Çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 45.

⁶⁵ Aydın, H. , "İslâm Felsefesinde Rüya Kuramı, İşlevleri ve Kimi Sonuçları" *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, 2007, s. 165-177.

⁶⁶ Tokat, *age.*, s. 53.

⁶⁷ Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 77.

⁶⁸ Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 138-139.

yül gücü bozulduğunda olmayan semboller görülebilir veya var olanlar yanlış sembolize edilebilir. Aptallar ve delilerin bu guruba girdiğini belirtir.⁶⁹

Fârâbî'nin düşünce sisteminde semboller önemli bir yere sahiptir. Ona göre toplumların farklı dillere sahip olmaları farklı sembollere sahip olmalarından ileri gelmektedir. Sembol farklılığının ilk nedeni ise algıladıklarını ve işaret ettiklerini değişik seslerle ifade etmiş olmalarıdır. Önce harflerin belirli sayılarda olup, sembol olarak kullanıldığını savunan Fârâbî'ye göre bunlar insan zihni için yeterli gelmeyince daha sonra harflerin terkipleri aşamasına geçilmiştir. En az iki harfin terkiibi ile kelimeler oluşmuş, bu aşamadan sonra hem harfler hem de kelimeler sembol olmuştur. Ona göre dil sembollerinin oluşması için kullanılan ses ve lafızların belde halkı tarafından taklit edilip seslendirilmesi ve kullanımı konusunda anlaşma ve uzlaşma sağlanması gereklidir.⁷⁰ Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerinden hareketle dil sembollerinin bilinçdışı kaynaklı başlayıp, daha sonra bilincin katkısıyla geliştiği söylenebilir. Dil sembolizmi konusuna yaklaşıma Farabi ile Fromm arasında benzerlikler bulunmaktadır.⁷¹

Fârâbî sembol ve siyaset arasında da ilişki kurmuştur. Faziletli şehrin lide-rindeki vasıfları sayarken güçlü bir muhayyile yetisi olması gerektiğini belirtir. Ona göre insanlar hakikatleri temsil ve sembollerle anlayabilirler. Cahil şehrin insanları kendilerine hakikatleri temsil ve sembollerle anlatacak kişilerden yoksundurlar. Erdemli şehirde ise bunu yapacak filozoflar vardır.⁷²

İbn Sinâ, Farabî'nin görüşlerine bağlı kalarak daha ayrıntılı bir kuram geliştirmiştir. Onun sembol konusundaki görüşlerinden hareketle semboller genel olarak içkin ve aşkın, içkin olanlar ise normal ve patolojik olarak sınıflandırılabilir. Ona göre tüm sembollerin ortaya çıkışında hayal yetisi önemli bir rol üstlenmektedir. İbn Sinâ'ya göre muhayyile gücü bilincin kontrolünden çıktığında bağımsız davranır. Özellikle uykuda bilincin devre dışı kalması ile üç nedenle harekete geçerek rüyalara neden olur. Birincisi beden yapısındaki eksiklik veya fazlalık rüyada muhayyile yetisini harekete geçirir. Susuzluk sonucu rüyada su görme veya vücuttaki fazlalığın neden olduğu cinsel içerikli rüyalar vb. bu türdendir. İkincisi iç idrak güçleridir. Gündüz meşgul olduğumuz konular muhayyile yetisini hareketlendirip gündüzün devamı içerikli veya aynı konu ile ilgili sembolik rüyalara

⁶⁹ Farabî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 78.

⁷⁰ Fârâbî, *Kitabu'l Hurnf*, tah. Muhsin Mehdi, II. baskı, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1990, s. 136-138

⁷¹ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 27.

⁷² Korkut, Şenol, *Farabî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, 2005, s. 149-153; Farabî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, s. 87-117.

neden olabilir.⁷³ Bu bağlamda İbn Sinâ, muhayyile yetisinin arzu, düşünce ve eğilimleri sembollerle ifade ettiğini belirtmiştir.⁷⁴ Onun bu görüşü çağdaş psikolojinin verileri ile örtüşmektedir. Üçüncü neden ise metafiziktir. Ona göre peygamberler muhayyile açısından normal insanların çok fevkindedirler. Bu nedenle uyanık ve uyku halinde iken Faal Akıl'la ittisal gerçekleşebilir. İttisal sürecinde hayal yetileri vahyi sembollere dönüştürür.⁷⁵ Ona göre peygamberlerdeki bu durum normal insanlarda sadık rüya ile gerçekleşmektedir. O sadık rüyalar için bir takım şartlar ileri sürmüştür. Nefsin doğruluğa alıştırılması, rüya vaktinin seher olması ve niyetin içeriğini önemli olarak görmüştür.⁷⁶ Kişinin yaşadığı ahlakla rüyada gördüğü semboller arasında da ilişki kurmuştur. Onun bu yaklaşımı tasavvufun rüyaya yaklaşımını etkilemiştir.⁷⁷ İbn Sinâ, bazı mutasavvıflar ve Freud bu konuda aynı görüştedirler. İbn Sinâ'ya göre sadık rüyalarda görülen semboller göreni, yakınlarını, bölgesini ve ülkesini ilgilendirir.⁷⁸ Bu görüşü ile Jung'un büyük rüyalar yaklaşımı arasında benzerlik vardır. Ona göre rüyada görülen sembollerin gerçek anlamları yine rüya ile bilinir. Gördüğü sembolleri düşünüp yatan kişinin rüyada göreceği semboller önceki sembollerin bir yerde yorumlanmasıdır. Bu şekilde rüya sembolleri sembolize edilenlerin gerçeklerini ele verirler.⁷⁹ İbn Sinâ bazı özel yetenekli kişilerin ve çeşitli metotları kullanarak kendisini yetiştiren kimselerin (şamanlar gibi) parlak veya mat cisimlere bakarak trans haline geçmeleri durumunda uyku dışında geleceğe dair bazı semboller elde edebileceklerini ileri sürmüştür.⁸⁰

İbn Sinâ patolojik sembollere de değinmiştir. Korku ve bedensel zafiyetin patolojik sembollere neden olabileceği gibi muhayyile yetisi bozulmuş deli ve benzeri kişilerin bu tür semboller gördüklerini bir doktor olarak tespit etmiştir.⁸¹

Gazalî konuya daha farklı yaklaşmıştır. Ona göre kalb sahibinin bile keşfedemeyeceği kadar geniştir. Şehvet ve dünyevî meşgaleler onun üzerine perde çekerek basiret gözünü kapatır. Peygamberlerde ise böyle bir durum söz konusu

⁷³ Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 1993, s. 112-113.

⁷⁴ Dağ, Mehmet, "İbn Sinâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 319-404; Hökelekli, Hayatı, *Din Psikolojisi*, s. 36-39.

⁷⁵ Kuşpınar, Bilal, *İbn Sinâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., İst. 1995 s. 152; Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 106.

⁷⁶ Durusoy, age., s. 113-114.

⁷⁷ Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Nejât*, Book II, Chapter VI, With Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition, Hyperion Press, London, 1981, s. 36-37.

⁷⁸ Durusoy, age., s. 114.

⁷⁹ Durusoy, age., s. 110.

⁸⁰ Durusoy, age., s. 111.

⁸¹ Durusoy, age., s. 105.

olmadığı için, sahip oldukları manevi gözle melekût âlemini müşahade ederler. Mücahede ile kendisini geliştiren veliler de benzer haller yaşayabilirler. Bunlar için uykuda ve uyanık halde olmak fark etmez. Gazalî'ye göre normal insanlar için rüyalar bu türden olup, sıhhati açısından bazı şartlar gereklidir. Kişinin ahlaka uygun yaşantısı, temiz kalbi ve temiz bir uyku için abdestli olması gerekir.⁸² O, sadık rüyalar dışındaki yalancı rüyalara itibar etmez.

Gazalî'ye göre şahadet âlemi karmaşık olup burada görülen suret mâna ve hakikate uygun olmayabilir. Bu nedenle bu âlemdeki semboller yanıltıcı olabilir. Melekût âleminde ise sîret ve suret uyumlu olduğu için sembollerin getirdiği bilgiler doğrudur.⁸³ Bu sembollerin aksettiği yer ise kalptir. Sembollerin kaynağı ise Levh-i Mahfuz olup, yaratılmış ve yaratılacak her şey onda mevcuttur. Kalp ile arasındaki perde kalktığında bazı bilgiler kalbe akseder. Uyanık halde iken duyular hayal yetisini meşgul ederler. Uykuda bu engel kalktığı için rüyada kalbe aksedenleri hayal yetisi alır ve sembollere dönüştürür. Uyandığında hatırlanması ve saklanması hayal yetisi sayesinde.⁸⁴

Gazalî'ye göre kalbin görünen âlem ve görünmeyen âleme bakan iki yönü olup, bunlar kendi aralarında irtibat ve ittisal halindedirler. Kalbin gayb âlemine bakan yönünde bir hakikat zahir olduğunda şahadet âlemine bakan yönüne parlaklar. Kalbin gayb âlemine açılan kapsı ise vahy, ilham ve keşiftir. Dolayısıyla sembollerin kaynakları bilinçdışıdır. Kalb temizliğine dikkat edilmediğinde şeytanın ve nefsin şehevi güçlerinin neden olduğu yalancı rüyalarda şeytanî semboller ortaya çıkar. Ona göre rüyada görülen leş başındaki köpek şeytanın, kurbağa, domuz, maymun kötü insanın, koyun ise iyi huylu halim selim insanın sembolidir. Melekler de rüyada sembollerle veya açık olarak görülebilir. Açık olarak uyanık halde görmek keşf erbabına has olup, genel olarak rüyada sembollerle görünürler.⁸⁵ Keşf, vahiy ve vahyin bir kolu olan ilham rüyada olduğu gibi uyanık halde duyuların açık olduğu bir durumda gözle görülür bir şekilde gerçekleşebilir.⁸⁶ Bu nedenle rüya sembol kaynaklarından biri olup, sembollerini ile ahlak arasında ilişki vardır. Kişinin gördüğü semboller onun ahlaki düzeyini yansıtır. Bir yerde kişiye uyan olarak değerlendirilebilir. Gazalî, rüyaları Allah'tan, melekten ve

⁸² Gazâlî, *İhyân'ulûmî'd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, IV, 901-902; Gazâlî, *el-Munkızu-Min-Ad-Dalal*, Çev. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 65-666.

⁸³ Gazâlî, *İhyân'ulûmî'd-dîn*, s. 206.

⁸⁴ Gazâlî, *İhyân'ulûmî'd-dîn*, IV, 903; Gazâlî, *Makâsüd el-Felâsife (Felsefenin İlkeleri)*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 298; Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çev. A. Serdaroglu, Çelik Yayınevi, İstanbul, tsz.

⁸⁵ Gazâlî, *İhyân'ulûmî'd-dîn*, III, 92.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyân'ulûmî'd-dîn*, I, 206.

şeytandan olmak üzere üçe ayırır. Allah'tan gelenler açık ve net olduğu için yoruma ihtiyaç duymazken, melekten gelenler sembolik oldukları için tabire muhtaçtırlar. Şeytandan gelenler ise yalancı oldukları için yorumlama gereği yoktur.⁸⁷

Sühreverdî yazılarında bolca sembol kullanmıştır. Yakın çevresine eserlerinin kötü niyetli insanlardan saklanmasını salık vermesi onun bazı çekinceleri olduğunu ve bu çekincelerden dolayı sembolik bir dil kullanmayı tercih ettiğini akla getirmektedir. Bunun yanında İbn Sinâ'nın da nübüvvetin ispatı için sembollerine değindiği⁸⁸ Kur'andaki nur suresinin 35.ayetinden esinlenerek⁸⁹ öğretisine “nur” sembolü ile ilişkili olan “ışrak” adını vermiştir. Sühreverdî, filozofların sembolik anlatımı tercih ettiklerini, zahiren eleştirilseler bile kastettikleri anlamların eleştirilemeyeceğini belirterek sembollerin eleştiri ve inkâr konusu yapılamayacağını savunmuştur.⁹⁰ Sühreverdî, kozmolojik bir gerçek olarak semboller âleminin varlığını savunmuştur. Ona göre bu âlem ortak duyuya ait suretlerin kaynağıdır.⁹¹ Diğer İslâm filozofları gibi metafizik kaynaklı semboller üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanın hayal yetisi vasıtasıyla semboller âleminden bazı bilgiler alabileceğini belirtmiş bunun için riyazeti önermiştir.⁹² Riyazetle temizlenme sonrası kişinin hayal yetisinin iç ve dış idraklerden sıyrılması neticesinde sadık rüya, gaybet, yakaza ve fena gibi bilinçdışı yaşantılarda semboller âlemine yönelip birtakım bilgiler alabileceğini belirtmiştir. Bu bilgiler hoş veya korkunç ses, görüntü, yazılı levha ve sembollerle alınabilir. Bu süreçte alınanlar hafızada aynen kalırsa yoruma gerek yoktur. Eğer hayal yetisi alınanları duyularla algılananlara benzetir, dönüştürür veya tam tersine çevirirse alınan bilgiler sembolik anlam ifade ettiği için yorumlanması gerekir. Yorumlama aşamasında hayal yetisinin hareketlerinin altında yatan sebepler araştırılmalıdır.⁹³ Gazali düşüncesindeki levh-i Mahfuz'un yerini Sühreverdî'de âlem-i misal almıştır. Bu âlemdeki semboller duyular âlemindekilere göre daha üstündürler. Semboller âlemine ulaşmak için riyazet esaslı bir yaşantı olarak öne çıkarması Gazali ile olan bir başka benzerliktir. Sühreverdî'nin sembollere yaklaşımı ile Jung arasında da benzerlikler bulunmaktadır. Jung'un sem-

⁸⁷ Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 314.

⁸⁸ İbn Sinâ, Risale fî İspatı'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim, Çev. Hüseyin Aydın ve diğerleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Sayı 7, c. 7, s. 565-573.

⁸⁹ Okudan, Rifat, “Şeyhu'l İşrak Sühreverdî-i Maktûl'ün Tasavvufî Görüşleri” *Ekev Akedemi Dergisi*, yıl 9, Sayı 22, 2005, s. 11-126.

⁹⁰ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, Çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 26.

⁹¹ Durusoy, Ali, “Hayal” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Divantaş, İstanbul, 1998, XVII, 1-3.

⁹² Bekiryazıcı, Eyüp, “Burhân'dan Keşfe Yöneliş Ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı”, *Ekev Akedemi Dergisi*, yıl 13, Sayı 38, 2009, s. 103-114.

⁹³ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 208-212.

bollerin kaynağı olarak gördüğü kolektif bilinçdışı ile Sühreverdî'nin kaynak olarak gördüğü âlem-i misal bazı açılardan benzer özelliklere sahiptirler.

Semboller konusunda önemli fikirler ileri süren bir diğer İslâm filozofu İbn Rüşd'tür. Aristo geleneğine bağlı olmasına rağmen metafizik semboller konusunda ondan ayrılmış ve kendine özgü bir yaklaşım benimsemiştir. İbn Rüşd duyu objesinin birisi asıl diğeri ise ona benzer olmak üzere iki şekli olduğunu belirtmiştir. Muhayyile için benzer olan daha önemlidir çünkü duyu objesinin benzeri daha soyuttur.⁹⁴ İbn Rüşd nübüvvetin ilahi bir idrak olup, insanlar için inayet olduğunu savunur. Ona göre peygamberler sembolleri vahiyle, peygamberler dışında kalanlar ise sadık rüyalar ile alırlar. Sadık rüyalar peygamberlikten bir cüz olup, insan için ilahi bir inayet ve kişiyi yaşayacaklarına hazırladığı için şerefli bir uyarıdır. İbn Rüşd'e göre uyku halinde iken dış uyaranlar olamadığı için iç idrakler mükemmelleşir ve Faal Akıl'dan bazı bilgiler alır. Bu aşamada ise sadık rüyalar gerçekleşir. Sadık rüyalar ise bilgi açısından akılla elde edilen bilgilerden daha üstün bilgiler sunarlar. Bu bilgiler akıl ötesi olmaları ve vasıtasız olarak alınmaları nedeniyle kusursuzdurlar.⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu konudaki en büyük dayanağı tarihsel tecrübedir. Ona göre bu konudaki haberler mütevatır düzeyde olup güvenilir ve geçerli bir nedendir. İbn Rüşd uyarıcı rüya görmeyen kimsenin olmadığını, herkesin hayatında bu tecrübeyi yaşadığını ileri sürer.⁹⁶

İbn Rüşd diğer İslâm düşünürlerinin bazılarınca değersiz sayılan yalancı rüyalara önem vermiştir. Bu tür rüyaların, hayal yetisinin hafızada saklı mânâlar üzerindeki tasarrufu ve nefsin istek ve arzularından neşet ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bu tür rüyalar tıp ilmi için önemli bir ipucu olup, sembolleri beden sağlığı hakkında bilgi verebilir. Rüyaların insanda bıraktığı duygular rüyanın türünü belirleyebilir. Sadık rüyalar olumlu duygular bırakırken yalancı rüya sonrası kişide olumsuz duygular bırakır.⁹⁷ İbn Rüşd'ün rüyaların bıraktığı duyguları dikkate alması bu konuda Adler'le benzerlik arz etmektedir. Ayrıca yalancı rüyalar konusundaki görüşleri çağdaş psikolojinin ilgilendiği rüyalarla örtüşmektedir.

İbn Rüşd kişilerin gördüğü rüyalarındaki farklılığın nedenini bireylerdeki tasavvurların farklılığına bağlar. Bu nedenle kişinin yaşadığı zaman, mekân ve millette özgü rüyalar görmesi bu tasavvurlardan kaynaklanır.⁹⁸ İbn Rüşd tasavvurlar-

⁹⁴ Arıkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 248.

⁹⁵ Arıkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 250-252.

⁹⁶ Arıkan, *age.*, s. 239.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mabsus*, haz., Henri Blumberg, The Mediaval Academy of America, Chambridge 1972, s. 52-53.

⁹⁸ İbn Rüşd, *el-Hiss ve'l-mabsus*, s. 47.

dan kaynaklanan farklılığı rüya tabirinde dikkate alır. Ona göre rüya tabircisinin bedeni ve ruhu temiz olmalı, iyi huylar edinmeli ve sembol bilgisine sahip olmalıdır. Bu nedenle milletlere ait ortak sembollerle kendilerine özgü sembolleri ve anlamlarını iyi bilmelidir. Milletler bölgelerinde, şehirlerinde, kendilerinde bulunan varlıklar ve sahip oldukları semboller nedeniyle farklılıklar gösterirler.⁹⁹ Rüya yorumu bazen görülen bir başka rüya ile gerçekleşir. Önce görülen rüyadaki sembollerin anlamları daha sonra görülen bir rüya ile açığa çıkabilir.¹⁰⁰

İbn Rüşt patolojik sembollere de değinmiş, aşırı korkak, hasta vb kişilerde bu tür sembollerin ortaya çıkabileceğini belirtmiştir.¹⁰¹

İbn Arabî sembollerle felsefik olarak ilgilenmenin yanında yaşamında çeşitli alanlarda kullanmıştır.¹⁰² Sembol konusunda Sühreverdî'ye benzer fikirlere sahip olmasına karşın ondan daha geniş ve tutarlı bir kuram geliştirmiştir. İbn Arabî'ye göre varlık beş mertebeye ayrılır. Bunlar Hazret-i zât, Hazret-i ukûl, Hazret-i ervah, Hazret-i hayal (âlem-i misâl) ve Hazret-i his'tir.¹⁰³ Semboller âlemi olan âlem-i misal madde ve mana âlemi arasında (berzah) olduğu için bu âlem madde dünyasından daha nuranî, mana âlemine göre daha kesiftir fakat her ikisinden de farklıdır. Bu nedenle burada bulunan sembollerde bu tarz özellik taşırlar. Hayali ise muttasıl, munfasıl ve mutlak olmak üzere üçe ayırır. Muttasıl ve munfasıl hayal birbirleriyle ilişkili olup, bir varlığın iki yönü gibidirler. Muttasıl hayal psikolojik olan günlük hayatta kullandığımız insani yetimizdir. Munfasıl hayal ise ontolojik düzeydedir. Âlem-i misâl yükselme bu hayal türü ile gerçekleşir.¹⁰⁴ Ona göre Cebraîl'in Dıhye suretinde görünmesi, Hz. Musa'nın sihirbazlar ile mücadelesi bu hayal düzeyinde gerçekleşmiştir. İbn Arabî muttasıl ve munfasıl olarak teoride ayırdığı hayaller arasındaki farklara fazla değinmemiştir.¹⁰⁵ Mutlak hayal ise Yaratıcıya özgü olup, varlığın oluşumunun kaynağıdır.

İbn Arabî'ye göre muttasıl hayal nesnelere ait içkin sembolleri üretir. Munfasıl hayal ise semboller âlemine (âlem-i misâl) yükselerek oraya ait sembolleri

⁹⁹ Arıkan, *age.*, s. 250.

¹⁰⁰ İbn Rüşt, *el Hiss*, s. 50.

¹⁰¹ Arıkan, *age.*, s. 242.

¹⁰² Demirli, Ekrem, "Normatif Geleceğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 17, 2008, s. 223-236; Lory, Pierre, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", *Çev. Mustafa Çakmakoglu, Bilimname*, Sayı 10, 2006, I, 173-182.

¹⁰³ Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, TDV Yay. , Ankara, 1995, s. 142.

¹⁰⁴ Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, Çev. Mehmet Demirkaya, II. basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 120-121; Çakmakoglu, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l- Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı 10, Ankara, 2003, s. 299-329.

¹⁰⁵ Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, s. 120-121.

yansıtır. İbn Arabî bunu ayna metaforu ile izah eder. Semboller âlemine yükselme bazı kişilerde uyanık iken diğerlerinde ise rüya, gaybet, fena yakaza gibi bilinçdışı yaşantılarda gerçekleşebilir. Semboller âlemi müşahade âleminin üstünde ruhlar âleminin altında olduğu için buraya geçiş bir yükselmedir. Bu âlemin geçerliliği daha yüksektir. Ona göre rüya görmek bir yerde uykudan uyanıp gerçekliği daha üstün bir âlemi yaşamaktır. Semboller âleminden alınanlar açık ise yoruma gerek duymazlar. Fakat semboller bazen dönüştürülerek yansıtılabilir. Ona göre rüyalarda görülenler genelde hakikatin sembolü olarak tezahür ederler. Bu âlemde süt ilmin sembolü olarak görülür. Aynı şekilde Hz. İbrahim'in rüyada oğlunu görmesi kurbanlık koçun sembolüdür.¹⁰⁶

Konuyla ilgili olarak İbn Haldun da benzer fikirler ileri sürmüştür. İbn Haldun diğer düşünürler gibi sembol kuramını hayal yetisi üzerine kurar. Ona göre sembollerin yoğun olarak ortaya çıktığı yaşantıların başında rüya gelir. Uykuda duyu organlarının faaliyetlerinin durması sonucu insanın ruhanî yönü rahatlar ve hissi suretlere yönelir. Bu yönelme sürecinde hayal yetisi tahlil ve terkiplerle yeni semboller üretir. Bu semboller uyanırken görülen suretlere benzerdir.¹⁰⁷ İbn Haldun'un bu görüşleri çağdaş psikolojik yaklaşımlarla örtüşmektedir. Rüya gayb âleminden sembollerle bilgi alınmasını ise nefsin nurani yönünün iç ve dış idraklerden kurtulması sonucu manevi idraklere yönelmesi olarak açıklar. Nefs, vasıtasız alınan bu gaybi bilgileri ya oldukları gibi açık ya da benzer kalıplara sokarak alır. İkinci türde alınanlar sembolik olduğu için yoruma muhtaçtırlar.¹⁰⁸ Sembol istidadı açısından insanları özel ve genel olarak ikiye ayırır. Özel istidadı olanlar veliler, genel istidadı olanlar ise normal insanlardır. Peygamberlerin beşeri nefisten sıyrılıp melekûtî bir yapıya bürünmüş, ruhaniliğin en üstünde olarak değerlendirip, onları sınıflandırma dışında tutar.¹⁰⁹ Normal insanların çeşitli formlerle bu istidatlarını güçlendirebileceğini de belirtir.¹¹⁰

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan sembol geliştirmeye eğilimli bir varlıktır. Kur'an'da geçen "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"¹¹¹ ayeti bu görüşü destekler doğrultuda yorumlanabilir. İsim aynı zamanda semboldür. Bir nesnenin veya insanın ismi onun özelliklerini temsil eder. Cassirer'in insanı "sembolleştiren hayvan" olarak tanımlama-

¹⁰⁶ Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, s. 146.

¹⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Basımevi, 1985, I, 256.

¹⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 257.

¹⁰⁹ İbn Haldun, *age.*, s. 254-255.

¹¹⁰ İbn Haldun, *age.*, s. 258.

¹¹¹ K.Kerim, 2/31.

sı bu tespiti desteklemektedir.¹¹² Doğuştan gelen bu eğilimi destekleyen bazı faktörler de bu eğilim kadar önemlidir. Bunun başında zihinsel gelişim gelmektedir. Zihinsel gelişim olmaksızın sembolizmden bahsetmek imkânsız gibidir. Sembol geliştirmede bir başka faktör ise çevredir. Zihinsel gelişim tek başına yeterli olmayıp çevreye ihtiyaç duymaktadır. Bazı araştırmacılara göre bu anne ile ilk dönem yaşantılarına ve hatta anne karnına kadar uzanmaktadır. Çevrenin katkısı kendisi bizatihi semboller içeren dil gelişimi ile hız kazanmaktadır. Önce taklitle öğrenilen semboller, zaman içerisinde zihinsel gelişime paralel olarak içselleştirilmektedir. Sembollerin içselleştirmesinde taşıdıkları anlamlar, kültür tarafından belirlenirken bireye özgü birtakım iç dinamikler devreye girmektedir.

Semboller genel olarak kişisel, toplumsal ve evrensel olarak üç guruba ayrılabilir. Özellikle kişisel semboller psikolojik açıdan önem arz etmekte olup, kişinin psikolojik durumunu, zihinsel yetkinlik ve yaratıcılık düzeylerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda Din psikolojisi alanında yapılacak çalışmalarda kişilerin dini düşünce ve davranışlarının incelenmesinde, sembollerin dikkate alınması son derece yararlı olacaktır. Düşünme sürecinde insan zihni sembollerini kullanır.¹¹³ Zihnimiz düşünme sürecinde sembollerini kullanmadığı takdirde her şeyi tecrübe ederek düşünme zorunda kalacağı için dar bir alanda, daha yavaş çalışmak zorunda kalacaktır. Düşünme sürecinin hızlı işleminde semboller ve sembollerin oluşumunda aktif olan hayal yetisinin rolü çok büyüktür. Kişinin sembol dünyası ile düşünce dünyası yakından ilişkilidir. Büyük düşünürlerin sembol dünyaları daha zengindir. Sembollerden beslenen dinî düşünceler dini davranışlara zemin hazırlar. Tarihe baktığımızda birçok ordular kutsal sembollerini uğruna can vermiş can almışlardır.¹¹⁴ Bireylerin dini sembollerinin tespiti dini davranışların tespitini kolaylaştırdığı gibi kişisel çarpıtmaları aza indirerek daha geçerli ve güvenilir veriler elde etmemize katkıda bulunabilir.

Psikolojik açıdan önem arz eden gerek normal gerekse patolojik sembollerin oluşumunda batılı psikologlar ve İslâm düşünürleri arasında benzer yaklaşımların olduğu görülmektedir. Kişisel sembollerin oluşumunda kişinin psikolojik durumu, istek ve arzuları, ihtiyaçları kendisine özel yaşantıları önemli rol oynamaktadır. Oluşan semboller insanın bilinçdışı yaşantılarında ortaya çıkmaktadır. İslâm düşünürleri her ne kadar bilinçdışı kavramını kullanmamış olsalar da sem-

¹¹² Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme* s.42.

¹¹³ Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An essay on Interpretation* (The Terry Lectures Series), translated by Denis Savage, Yale University Press New Haven, London, 1970, s. 543.

¹¹⁴ Thiselton, Anthony, C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, One World Publications, Oxford, 2002, s. 299.

bollerin ortaya çıktığını belirttikleri rüya, ilham, yakaza, keşf, fena, gaybet gibi yaşantılarda bilinç devre dışı kalmaktadır. Psikologlar ise sembollerin kaynağını bilinç dışı olarak görmüşler, rüya, fantezi, imgeleme, vizyon, sezgi, kompleksler ve semptomlarla ortaya çıktıklarını belirtmişlerdir. Gerek normal, gerekse patolojik semboller konusunda çağdaş psikoloji ile İslâm düşünürleri arasında büyük benzerlikler vardır. Her iki grup sembol oluşumunda hayal yetisinin önemli bir rol aldığını belirtmişlerdir. Buna göre sembollerin çok anlamlı oldukları, kişinin iç dünyasını yansıttıkları, düşünce dünyasını zenginleştirdikleri, dile anlam zenginliği kattıkları, sembollerin bireysel, toplumsal ve evrensel yönlerinin iyi bilinmesi gerekliliği konusunda genel bir uzlaşıdan söz edilebilir.

Elbette benzerliklerin yanında farklılıklar da bulunmaktadır. İslâm filozofları konuya genel yaklaşırken, psikologlar indirgemeci bir yaklaşımla sınırlandırmışlardır. Bu sınırlandırmanın yanında Jung hariç diğer Batılı psikologların tamamı sembollerin metafizik yönünü kabul etmemişlerdir. Bu nedenle sembollerin alanı daraltılmıştır. İslâm düşünürlerince metafizik sembollerin kaynağı olarak Faal Akıl, Âlem-i Misal ve Levhi Mahfuz görülmüştür. Bu sebeple sembollerin insana aktarılmasında hayal yetisinin aktif ve dönüştürücü bir rol üstlendiği benimsenmiştir.¹¹⁵ Peygamberlere özgü olan vahiy dışında herkesin rüya, ilham, yakaza, keşf, fena, gaybet gibi yaşantılarla bu sembollere ulaşabileceği görüşü kabul görmüş, kişinin yaşantılarına dikkat etmesi ve tasavvuf ilkelerine bağlı kalması tavsiye edilmiştir.

Psikologlarla İslâm düşünürleri arasındaki farklılıkların doğmasında bazı faktörler etkili olmuştur. Bunların başında yaşadıkları dönemdeki paradigma ve hareket noktaları gelmektedir. Araştırma kapsamındaki düşünürler dini referans olarak alırken, Jung dışındaki psikologlar pozitivist bilim anlayışı ile insanı duyuyla sınırlandırmışlardır. Metafizik semboller konusunda Aristo'ya bağlılığı ile bilinen İbn Rüşd bile ondan ayrılmıştır. Çünkü metafizik sembollerin yok sayılması bir yerde dini yok saymaktır. Bir başka ayrılık nedeni ise İslâm düşünürleri konuya nübüvvet açısından yaklaşp, vahiy ve rüya arasındaki ilişkiden, psikologlar ise normal insanın günlük yaşantılarından hareketle yola çıkmışlardır. Hadislerde rüyanın “nübüvvetin kırk altı cüzünden biri” ve peygamberlik sonrası mübeşşiratın rüyalarla devam edeceğinin” belirtilmesi İslâm düşünürlerinin yaklaşımında etkili olmuştur. Bu durum bir yerde Tanrı-insan ilişkisinin kişiye özgü bazı iletişim kaynakları ile daha çok semboller üzerinden devam ettiği sonucunu

¹¹⁵ Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translator Ralp Manheim, Princeton, 1969, s. 80.

doğurmuş ve Tanrı-insan ilişkisini dinamik kılmıştır. Bunların yanında bazı sembollerin yalnızca kişiyi değil tüm toplumu ilgilendirdiği görüşü olumlu yönlerinin yanında bazı sakıncalar doğurmuştur. Bu durum kimilerinin sömürüsüne ve gereğinden fazla yüceltilmesine, psikolojik rahatsızlıkları bulunan bazı kişilerin patolojik dinî sembollerden bahsetmeleri saygı ve hürmet görmelerine neden olmuştur. Bazı İslâm düşünürlerinin bu konuya hassasiyet gösterip bazı sembollerin şeytandan kaynaklanabileceği kaygısını taşımaları, sembollerin yalnızca göreni bağlayacağı, sonuç olarak dine ters düşmemesi gibi koşullar ileri sürmeleri oldukça manidardır.

Bir diğer ayrılık noktası ise, sembollerin yorumudur. Psikologlar sembol yorumunun analistlerce yapılabileceğini savunurken, İslâm düşünürleri özellikle metafizik semboller için bu konuda yetenekli, sembollerin bireysel, toplumsal ve evrensel yönlerini bilen ve ahlakî kriterlere uygun bir yaşantı yaşayan kişinin yorumlayabileceğini belirtmişlerdir. Bazı psikologlar da ahlak hariç bu kriterleri dikkate almıştır, fakat İslâm düşünürlerinin çoğu bu ilmin vehbî olduğunda birleşmişlerdir. Bu konuda rüyalar tasnif edilmiş, zamanı önemsenmiş, renk sembolü, mekân sembolü, yön sembolleri vb olarak tasnifler yapılmış, sembollerin kutsal metinlerdeki ve kültürdeki yeri dikkate alınmış, tersine yorumlama, anahtar sembolü bulup yorumlama, semboller daha başka bir sembolle yorumlama gibi teknikler kullanılmıştır. Bu konuda İslâm geleneği çağdaş psikolojiden daha çok metot ve tekniklere sahiptir. Yorum konusunda İslâm düşünürlerinin ileri sürdüğü bir önceki sembolü daha sonra alınan bir dizi sembolle yorumlama tekniği günümüze ışık tutacak bir metot olarak oldukça önemlidir. Bu tekniği psikologlar içerisinde yalnızca Jung kullanmıştır. İslâm düşünürlerinin metafizik semboller dışında kalanların kişinin bedensel ve ruhsal rahatsızlıklarını yansıtabileceği görüşü psikologlarca da kabul edilmiş bir görüştür.

Genel bir değerlendirme yapıldığında psikologların sembollere yaklaşımında öncelik psikolojik sembollerde olup metafizik sembollere değinilmemiştir. İslâm düşünürleri ise önceliği metafizik olanlara vermiş, bazıları psikolojik sembollerini önemserken (İbn Sina, İbn Rüşt gibi) bazıları bunları yanıltıcı olarak ele alıp ortaya çıktıkları rüyaları ise yalancı olarak görmüşlerdir. Günümüzde yapılması gereken her iki kesimin yaklaşımlarından yararlanarak sembollerini daha iyi anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda İslâm düşünürlerinin psikolojik ve metafizik (ıçkın ve aşkın)sembollere dair görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bu tür çalışmalar günümüz psikolojisi ile ilişkilendirildiğinde İslâm Psikolojisi'nin inşasına olumlu katkıda bulunacak ve yönümüzü çevirdiğimiz batı dünyasından yeni

diye alıp öğrendiklerimizin, sırtımızı dönüp unuttuğumuz tarihsel mirasımızda yüzyıllar öncesinde işlenmiş olduğunu görme ve bu mirasın ne kadar zengin olduğunu idrak etme fırsatını verecektir.

HİCRÎ I. YÜZYILDA ARAP ŞİİRİNDE GAZEL

Yahya SUZAN*

Özet

Bu çalışmada, hicretin ilk yüzyılı itibariyle, Arap şiir türlerinden olan gazelin kaydettiği gelişme ele alınmıştır. Bu gelişmede etkili olan unsurlar üzerinde durulmuş ve gazelin türleri incelenmiştir. Ayrıca dönemin önde gelen gazel şairlerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap şiiri, Gazel, Şiir türü, Hicrî ilk yüzyıl, Kadınlar

ARABIC LOVE POETRY IN THE FIRST CENTURY OF THE HEGIRA

Abstract

In this study, the ghazal (*love poetry*) a genre of arabic poetry and his development in the first century of the Hegira are annalysed. It has been dealt with the factors that were effective in this development. The types of ghazal and the prominent poets of ghazal were introduced.

Keywords: Arabic poetry, Love poetry, Genre of poetry, The first century of the hegira, Women

Giriş

Arap şiirinin genelde, yapısı zaman içinde olgun hâle gelen uzun kasîdeler ile bestlenip müzik aletleri eşliğinde söylenen içli müzik parçalarından oluştuğu görülmektedir. Şairler uzun kasîdelerine başlarken, daha önce sevgilileriyle birlikte yaşadıkları yerde durup geride bıraktıkları eserlere (*atlâl*) ağlıyor ve o eserleri anlatıyorlardı. Söz sırası daha sonra çölde yaptıkları yolculukları anlatmaya geliyordu. Burada bindikleri develerin üstünlüklerini anlatıyor, gördükleri çöl manzaralarını ve hayvanları tasvîr ediyorlardı. Asıl konuya giriş niteliğinde olan bu bölümlerden sonra şairler, kasîdelerini kendisi için nazmettikleri hiciv veya medih gibi temel bir konu ile bitiriyorlardı. Araplar bu uzun kasîde geleneğini Câhiliyye döneminden modern döneme kadar koruyup sürdürmüşlerdir. Câhiliyye döneminde, genelde maktû' alar (*şiir parçacıkları*) halinde olan bir şiir biçimi daha görülmektedir. Bu biçimde olan şiirler, uzun kasîdeler gibi medih veya hiciv içerikli değillerdi. Genelde gazel ve aşk maceraları etrafında dönmekteydi. Bunlar, şiir olarak okunmak yerine, müzik aletleri eşliğinde söylenmek üzere nazmediliyordu. Uzun kasîdeler gibi sonraki yüzyıllarda da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hatta mûsikînin etkisi ve halkın kullandığı günlük dil ile olan sıkı ilişkisi nedeniyle uzun kasîdelerden daha çok yayılmışlardır. Nitekim Emevî döneminde, Hicâz'da, klasik kasîdeler ile başa baş yarıştığı ve daha sonra onların önüne geçtiği görülmektedir.

Makalemiz, hicretin ilk yüz yılında gazel içerikli maktû' aların ortaya koyduğu bu gelişmeyi ele almaktadır.

1. Gazelin Gelişmesi

En eski zamanlardan günümüze kadar Arap şairinin atlâlı, çölü ve bineği tasvir ile başlayıp hiciv veya medih gibi temel bir konu ile bitirdiği klasik şiir yapısına bağlı kaldığı görülmektedir. Meselâ medih kasidesi, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö.609)'dan zamanımıza kadar, şairleri hep meşgul etmiştir. Hiciv kasidesi ise Cerîr (ö.110/728), el-Ferezdak (ö.110/728) ve el-Ahtal (ö.90/708) ile zirveyi bulmuştur. Bu klasik şiir yapısının dışında kalan ve genelde gazel içerikli maktû'alar biçiminde olan yapılar ise 'Ukâz ve benzeri panayırlarda klasik kasideler gibi okunmak üzere nazmedilmiyordu. Bu maktû' aların nazmedilmesi, savaşta veya barışta, mûsikî amacına yönelikti.

Gazel içerikli maktû'alar daha çok Hicâz'da gelişmiştir. Nitekim *es-Sîretu'n-Neberîyye*'de, genelde bu tür maktû'aların Câhiliyye dönemi Mekke şairlerine dayandırıldığı ve bu şairlere ait şiirlerin büyük bir kısmının da bu tür maktû'alardan ibaret olduğu görülmektedir. Hicâz'da mûsikînin yaygınlığının bunda etkili olduğu söylenebilir. İbn Hişâm'ın rivâyet ettiği bu şiirlere mûsikîde etkili olan hezec, mutekârib, meczû'u'l-kâmil, meczû'u'l-hezec ve meczû'u'r-recez gibi hafif vezinlerin hâkim olması, bu etkiyi göstermektedir. Ayrıca hayatlarını bir güne göre programlayan ve o günde yapıp bitirmeleri gereken âcil işleri olan kimselerden oluştukları için, Mekke halkının, bu tür manzûmeleri tercih ettiği söylenebilir. Çünkü Mekkeliler tüccardılar. Zamanları dardı. Bir yılın tamamını uzun bir kasîde nazmına ayıracak bol vakitleri yoktu. Oysa çölde yaşayanların hayatı, bir güne ayarlı değildi. Bütünöyle, hayvan otlatmaktan ibaret olan göçebe bir hayattı. Onların zamanı boldu. İstedikleri zamanda ve istedikleri şekilde kasîdelerini nazmedebiliyorlardı¹.

Mekke'de gazelin gelişmesinde, Kureyşli soylu şairlerin medihten veya hicivden ibâret olan klasik şiire genelde önem vermemeleri de etkili olmuştur. Bu şairler, başkasını methetmek şöyle dursun, kendilerine methiyeler söylenmesini bekliyorlardı. Ayrıca hiciv söylemeyi, kendilerine yakıştırmıyorlardı. Bu nedenle bıraktıkları şiirler arasında medih ve hicve pek rastlanmamaktadır. Hatta denebilir ki Mekke halkı, klasik kasîdeyi hac mevsiminde 'Ukâz ve benzeri panayırlara gelip şiirlerini okuyan çöl şairleriyle veya Hassân b. Sâbit (ö.54/674) ve Ka'b b. Mâlik (ö.50/670) gibi Medîneli şairlerle giriştikleri hicivler vasıtasıyla duyup tanımışlardır².

¹ Dayf, Şevkî, *eş-Şi'ru ve'l-Ginâ fî'l-Medîneti ve Mekke li 'Asri Benî Umeyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1979, s. 214-215.

² *Aynı eser*, s. 75.

nedenle şiirlerinde bazı kadın ve yer adları sıkça tekrarlanmış ve bu adlar ünlü olmuştur. Şairler ayrıca kendilerini kınayanlardan, arabozanlardan ve rakiplerinden çok şikâyet etmişlerdir. Kendilerine verilen sözlerin yerine getirilmemesinden veya gecikmesinden yakınıp acı çekmişlerdir. Gençlik günlerine duydukları özlemi dile getiren bu şairler, kendilerinden kadınların yüz çevirmesine neden olduğu için ayrıca yaşlılığı da kötülemişlerdir.

Genel olarak taklîdi gazelde hissiyâtını şairin güçlü bir biçimde dile getiremediği görülmektedir. Gerçek bir acı ifâdesine veya tecrübeli bir ruhun hissiyatına rastlanmamaktadır. Ayrıca taklîdi gazel nazmeden dönemin şairleri, bu türü geliştirememişlerdir. Bu şairlerin siyasi veya şahsi nedenlerle şiir nazmına yönelmiş olmaları, iyi gazel nazmetmekten onları alıkoymuş gibidir. Şiirin her türünde bir şeyler nazmedebildiklerini göstermek isteyen dönemin şairleri, görüldüğü kadarıyla, bunda başarılı olamamışlar. Gazelleri de eskileri taklit etmekten öteye gidememiş ve zorlanmışlığı barındırmıştır. Ancak bazı şairler, özellikle de Cerîr, bu genel değerlendirmeden ayrı tutulmuştur. Ona ait kasîdelerin başında bulunan gazelerde bu olumsuzluklar neredeyse hiç görülmemiştir⁵. Hissiyâtını güçlü bir biçimde ifâde ettiği ve başarılı olduğu kabul edilen gazellerden birisinde şair meselâ şunları söylemektedir⁶: (Basît)

أَوْ سَاقِيَا فَسَقَاهُ الْيَوْمَ سُلْوَانَا	يَا لَيْتَ ذَا الْقَلْبَ لَاقَى مَنْ يُعَلِّلُهُ
رُدِّيْ عَلَيَّ فَوَادِي كَالَّذِي كَانَا	يَا أُمَّ عَمْرٍو حَزَاكَ اللَّهُ مَغْفِرَةً
لَا أَسْتَطِيعُ لِهَذَا الْحُبِّ كَتْمَانَا	لَقَدْ كَتَمْتُ الْهَوَى حَتَّى تَهَيَّمَنِي
قَتَلْنَا نَحْنُ لَمْ يُحْيَيْنَا قَتْلَانَا	إِنَّ الْعُيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حَوْرٌ

Ab keşke bu gönül, kendisini teselli edecek biriyle veya kederini unutturacak şarabı bugün kendisine içirecek bir sâkî ile karşılaşa.

Ey 'Amr'ın annesi, Allah seni affetsin. Gönliümü eski bâline çevir.

Yemin ederim ki kara sevdaya düşene dek sevdamı gizledim. Ancak bu sevdayı gizleyecek gücüm kalmadı.

Bakışlarında karalık olan gözler bizleri öldürdü. Sonrasında o gözler biz ölümlere can da vermedi.

⁵ Bekkâr, Yûsuf Huseyn, *İtticâbatu'l-Gazel fi'l-Karni's-Sâni el-Hicrî*, Dâru'l-Endelus, 1401/1981, s. 56; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *el-Gazel fi 'Asri Sadri'l-İslâm*, Muessesetu'l-Verrâk li'n-Neşri ve't-Tevzi', 'Ammân, 2002, s. 119.

⁶ Cerîr, *Dîvân*, Dâru Beyrût, Beyrût, 1406/1986, s. 491-492.

Gazelleri taklîdi gazel türüne giren şairlerin, hem bedevî hem de hadarî gazel nazmettikleri görölmektedir. Meselâ dindarlığıyla ünlü olan Cerîr'in hadarî gazelleri vardır. el-Ferez dak ise hafif-meşrep biri olarak tanınmaktadır. Onun gazellerinde müstehcen sözcük ve tasvîrler yer almaktadır. Gazellerinde yer verdiği müstehcen aşk maceralarıyla ayrıca övünmektedir⁷.

2.2. Bedevî Gazel

Duygu yüklü, hüznü ve iffetli olan bedevî gazel (*çöl gazeli*) çeşidiyle Benû 'Uzre kabilesi tanınmıştır. Bu nedenle bu gazel türüne '*uzrî gazel*' adı da verilmiştir. Emevî dönemiyle birlikte yaygın hale gelen bu gazel çeşidi, Câhiliyye döneminde, adları sevgilileriyle anılan ve bu tür gazel nazmeden bir grup şairde de görölmektedir. Onlar bu gazellerini, kasîde yapısında değil, müstakil olarak nazmediyorlardı. Adı sevgilisi Esmâ ile anılan el-Murakkıuş' l-Ekber (ö.550), Fâtıma ile anılan el-Murakkıuş' l-Asğar (ö.570), Cenûb ile anılan Mâlik b. es-Samsâme, Hind ile anılan 'Abdullah b. el-'Aclân (ö.574), 'Akîle ile anılan 'Amr b. Ka'b, Hubeyşe ile anılan 'Abdullah b. 'Alkame, bu şairlerin belli başlılarıdır. Ancak en ünlü çift 'Antere (ö.600) ve sevgilisi 'Able'dir⁸. Bu dönemde söylenen iffetli gazelde gerçek sevdalar, sevgiliden mahrum kalmanın acısı ve bundan yakınma, rakiplerden ve kınayanlardan şikâyet görölmektedir. Meselâ el-Murakkıuş el-Asğar'a ait bir beyit şöyledir⁹: (Tavîl)

أَفَاطِمَ لَوْ أَنَّ السَّاءَ بِلَدِّهِ وَأَنْتِ بِأُخْرَى لَتَبْعُكَ هَائِمًا

Ey Fâtıma, bütüin kadınlar bir şehirde sen de başka bir şehirde olsan kara sevdalı olarak yine senin peşinden gelirdim.

Hubeyşe'nin âşığı de şunları söylemektedir¹⁰: (Tavîl)

فَإِنْ يَفْتُلُونِي يَا حُبِّشُ فَلَمْ يَدْعُ هَوَاكَ لَهُمْ مَنَّى سَوَى غَلَّةِ الصَّدْرِ
وَأَنْتِ الَّتِي أَخَذْتِ لَحْمِي مِنْ دَمِي وَعَظْمِي وَأَسْبَلْتَ الدُّمُوعَ عَلَى نَحْرِي

Ey Hubeyşe, onlar beni öldürseler bile senin sevdan kinden başka bir şey bırakmaz onlara benden.

⁷ Bekkâr, *a.g.e.*, s. 57.

⁸ *Aynı eser*, 49-50; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 41.

⁹ el-Murakkıuş' l-Ekber - el-Murakkıuş' l-Asğar, *Dîvânü'l-Murakkıuşeyn*, tah. Kâreen Sader, Dâru Sâdır, Beyrût, 1998, s. 99.

¹⁰ el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, şerh. 'Abd 'Alî Mehennâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1412/1992, VII, 303.

deki iffetli gazeli, Emevî dönemindeki bedevî gazel için bir temel sayıladı daha doğru olacaktı¹³.

Emevî döneminde bedevî gazel vatanının Necd olduğu görölmektedir. Bu dönemde Necd ve Hicâz çöllerindeki kabilelerin aktif göçleri, bu kabilelerin uygarlık merkezleriyle sürdürdükleri güçlü ilişkiler, devlete isyan edenler barınmasını diye Emevî valilerinin bu çöllerde kurdukları güvenlik sistemi, bu yörenin şairlerini klasik şiir türleri olan hiciv ve medihten uzaklaştırmıştır. Para peşinde koşan şairler, şehirlere yerleşip halife ve valilere methiye yazmakla meşgulken, çöldeki bu şairler, kendileriyle başbaşa kalma fırsatını bulmuşlar. Hislerini zorlama ve yapaylıktan uzak beyitlerle dile getirmişler. Selefleri olan Câhiliyye şairlerinden bazılarının ünlü şiirlerindeki aşkı geliştirmişlerdir. Bu çöl şairlerinin kulaklarına Mekke ve Medîne'den gelen mûsikî nağmeleri de hislerini ifâde etmeye onları bazen teşvik etmiştir. Bunun için, mezhebî ve siyasî akımlara kapılıp halifelere ve valilere ayrıca methiyeler de nazmetmiş olan Kuseyyir (ö.105/723), 'Azze'nin sevdasında, bazı şiir râvileri tarafından, samimi görölmemiştir. Ancak 'Azze ile ilgili söylediği şiirlerde coşkun hislerle yanıp tutuştuğu görölmektedir ki bu da onu dönemin önde gelen bedevî gazel şairleri arasına sokmuştur¹⁴.

Necd çöllerindeki kabilelerin yaşam standartlarının düşük olması, ayrıca kentlerde görülen eğlence dünyasından çölün uzak kalışı, halk arasında duygu yüklü ve hüznü gazelin gelişip yerleşmesine yol açmıştır. Bu gazel türü ile tanıyan Benû 'Uzre kabilesini, sevgilisi 'Afrâ ile ünlenen 'Urve b. Hizâm ve sevgilisi Buseyne ile meşhur olan Cemîl b. Ma'mer (ö.82/701) temsil etmektedirler. Necd çöllerinde başka kabilelere mensup şairler de bedevî gazelde ün kazanmışlardır. Sevgilisi Lubnâ'nın aşkıyla ünlü olan Kays b. Zerîh (ö.68/688) ve Mecnûnu Leylâ adıyla tanınan Kays b. el-Mulavvah el-'Âmirî (ö.68/688) bu şairlerdendirler. Bunlar bedevî gazelin Necdli dörtlüsünü oluşturmaktadırlar¹⁵. Duygu yüklü ve hüznü bir gazeline 'Urve b. Hizâm meselâ şunları söyler¹⁶: (Tavîl)

وَأَيْ لَتَعْرُونِي لِذِكْرِكِ رَوْعَةً لَهَا بَيْنَ جِلْدِي وَالْعِظَامِ ذَيْبُ
وَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ أَرَاهَا فُجَاءَةً فَأُبْهِتُ حَتَّى مَا أَكَادُ أُجِيبُ

¹³ Bekkâr, *a.g.e.*, s. 49; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 61; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 43-44, 47.

¹⁴ Heddâre, Muhammed Mustafa, *eş-Şi'rü'l-'Arabî fî'l-Karnî'l-Evvelî'l-Hicrî*, Dâru'l-'Ulûmî'l-'Arabiyye, Beyrût, 1408/1988, s. 47-48, 50; Bekkâr, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁵ Melhas, Sureyyâ 'Abdulfettâh, *Medbal ilâ Edebi'l-'Asrî'l-Emevî*, eş-Şeriketu'l-'Âlemiyye li'l-Kitâb, Beyrût, 1989, s. 98; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 235.

¹⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Adullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve's-Su'arâ*, tah. 'Umer et-Tabâ', Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1418/1997, s. 448; el-İsfahânî, *a.g.e.*, XXIV, 132.

وَأَصْرَفُ عَنْ رَأْيِي الَّذِي كُنْتُ أَرْتَبِي وَأَنْسَى الَّذِي أَعْدَدْتُ حِينَ تَغِيبُ
وَيُظْهِرُ قَلْبِي عَنْ ذَرْهَا وَيُعِينُهُ عَلَى فَمَا لِي فِي الْفَوَادِ نَصِيبُ

Sen aklıma düştüğün için, deri ve kemiklerim arasında bareketlenen bir ürperti bana peyda oluyor.

Onu aniden görür görmez, neredeyse konuşamayacak kadar afallıyorum.

Akıldan geçirdiklerimden vazgeçiyorum ve yapmaya hazırlandığım şeyleri de unutuyorum.

Gönlüm ise onun mazeretini gösterip bana karşı ona yardım ediyor. Zaten gönülden yana şansım yok.

Bedevîlere ait sevdâ hikâyelerine, yerellikleri nedeniyle, bazı abartıların ve hayalî unsurların girdiği görülmektedir. Bu nedenle, dönemin bedevî gazel şairlerinden kimisinin tarihsel olarak varlığı kesin bir şekilde bilinirken, kimisinin ise var olup olmadığıyla ilgili kuşku devâm etmektedir. O şairlerden her birisinin kendisine ait bir aşk hikâyesi vardır ki genel olarak Câhiliyye dönemi âşıklaştıklarından farklı değildir. Bu aşkın ipleri ya bir otlakta veya sevgilinin evinin yanından geçerken örülmeye başlanmıştır. Düğüm atma noktasına gelindiğinde ise yollar ayrılmıştır. Bazı âşıklar sevdiklerine kavuşup evlenirken, bazıları evlenememiş ve birbirlerine kavuşamamışlardır. Sevdigine kavuşamayan âşık, kaçınılmaz olan ölüm ile karşılaşana dek çöllerde âvare âvare dolaşmıştır. Birbirine kavuşup evlenenler ise mutlu bir evlilik sürdürememişlerdir. Ailevi baskılar onların birlikteliklerine kısa zamanda son vermiştir. Gönüllerindeki aşk ateşi ise tutuşmuş hâlde kalmaya devam etmiştir. Bazı râvîlerin kendilerini zorlayarak iki sevdalıyı tekrar bir araya getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Ancak bu, boşuna bir gayret olmuştur. Çünkü bu durum, en basit Arap örf ve adetine bile aykırıdır¹⁷.

Bedevî gazellerdeki aşk hikâyelerinin büyük bir kısmı, şair ile bir yakını arasında başlar. Bu kişi, genelde şairin amcasının kızıdır. Aşk, onların birlikte büyümelerinden doğar. Büyüyüp evlenme yaşına gelince de evlenmelerinin önüne engeller çıkar. Bu engeller nedeniyle ayrılık ateşi, iki âşığın gönüllerinde tutuşur. Bu meselâ ‘Urve b. Hizâm ile amcasının kızı ‘Afrâ arasında geçen aşk hikâyesinde görülmektedir. Yoksul bir kişi olan ‘Urve uzaktayken, amcasının kızı zengin biriyle evlendirilir. Evlendirilen amcakızı, eşiyle birlikte daha sonra uzaklara gider. ‘Urve döndüğünde bu durumu öğrenir ve çok üzülür. Sevgilisine kavuşmak ve onu bir an önce görmek ister. Sonunda bu iki âşık nezih bir ortamda karşılaşır. Ancak bir araya gelmelerinin imkânı artık kalmamıştır. Bunun ardından, iki âşığın

¹⁷ Heddâre, *a.g.e.*, s. 48; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 57, 66.

sonu ölüm olmuştur. ‘Urve, büyücü ve hekimlerin çare bulamadıkları bir bunalım geçirir. ‘Urve bu hâlini şu sözlerle anlatmaktadır¹⁸: (Tavîl)

مَتَى تُكْثِرُفَا عَنِّي الْقَمِيصَ نَبِينَا	بِئْسَ الضَّرُّ مِنْ عَفْرَاءَ يَا فَتَيَانِ
إِذْ تَرَى لَحْمًا قَلِيلًا وَأَعْظَمًا	يَلِينٌ وَقَلْبًا دَائِمًا خَفَقَانِ
وَقَدْ تَرَكْتَنِي لَا أَعْلَى لِمَحَدَّثٍ	حَدِيثًا وَإِنْ نَاجَيْتُهُ وَنَجَانِي
تَحَمَّلْتُ مِنْ عَفْرَاءَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ	وَلَا لِلْجَبَالِ الرَّاسِمَاتِ يَدَانِ
فَيَا رَبَّ أَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ عَلَى الَّذِي	تَحَمَّلْتُ مِنْ عَفْرَاءَ مُنْذُ زَمَانِ

*Ey gençler, üzerimden gömleğimi alıp kaldırırsanız ‘Afrâ’dan gelen basarı görürsünüz.
O zaman azıcık et, çürümüş kemikler ve sürekli çarpan bir kalp görürsünüz.*

Konuşan birisinin konuşmasını, o benimle ve ben onunla fısıldaşsak bile, anlayamayacak bir hâlde ‘Afrâ beni bırakıp terk etti.

Ne benim ne de yüksek dağların dayanacağı kadar ağır yükler ‘Afrâ’dan yüklendim.

Ey Rabbim, uzun zamandır ‘Afrâ’dan yüklendiklerim için yardım dilediğim sadece sensin.

Rivâyete göre, kabilesine dönmek üzere yola koyulan ‘Urve bu beyitleri yol boyunca tekrarlamıştır. Ancak varacağı yere daha üç mil kalmışken ölmüştür. Onun ölüm haberini alan ‘Afrâ çok üzölmüş ve ona ağıt yakmıştır. Birkaç gün sonra, ağıt olarak söylediği beyitleri her gün tekrarlaya tekrarlaya ruhunu o da teslim etmiştir¹⁹.

‘Urve ile ‘Afrâ arasında geçen hikâyeye benzer aşk hikâyeleri Kays b. el-Mulavvah ile Leylâ el-‘Âmiriyye, es-Sımma el-Kuşeyrî (ö.95/714) ile Reyvâ, Kays b. Zerîh ile Lubnâ arasında da geçmiştir. Kays b. Zerîh, Lubnâ ile sonunda evlenbilmişse de gelişmeler iki âşığı birbirinden ayırmıştır ve ayrılık ateşi gönüllerini yakmıştır. Lubnâ’dan bir an bile ayrı kalmaya dayanamayan şair şunları söylemektedir²⁰: (Tavîl)

¹⁸ el-İsfahânî, *a.g.e.*, XXIV, 130-131; el-Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Umer, *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-‘Arab*, tah. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hancı, Kâhire, 1418/1997, III, 377-378.

¹⁹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, XXIV, 131; Dayf, Şevkî, *el-Hubbu’l-‘Uzrî ‘inde’l-‘Arab*, ed-Dâru’l-Misriyye el-Lubnâniyye, Kâhire, 1419/1999, s. 96-97.

²⁰ Kays b. Zerîh, *Dîvân*, şerh ‘Abdurrahmân el-Mustavî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1425/2004, s. 107-108.

فَإِنْ تَكُ لُبَّتِي قَدْ أَتَى دُونَ قُرْبِهَا حِجَابٌ مَنِيعٌ مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ
فَإِنْ نَسِيمَ الْحَوِّ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَتُضَيَّرُ قَرْنَ الشَّمْسِ حِينَ تَزُولُ
وَأَرْوَاحُنَا بِاللَّيْلِ فِي الْحَيِّ تَلْتَقِي وَنَعْلَمُ أَنَّهَا بِالتَّهَارِ نَقِيلُ
وَتَجْمَعُنَا الْأَرْضُ الْقَرَارُ وَفَوْقَنَا سَمَاءٌ نَرَى فِيهَا النُّجُومَ تَجُولُ

Eğer Lubnâ'ya kavuşmanın önünde çaresi olmayan ve aşılamayan bir engel oluşmuşsa...

Havadaki meltem bizleri bir araya getiriyor. Güneşin ilk ışıklarını ve batmaya yöneldiği zamanı (birlikte) seyrediyoruz.

Ruhlarımız geceleyin kabilede karşılaşıp bir araya gelmektedir. Biliyoruz ki bizler gündüzün öğlen uykusundayız.

İçinde yıldızların kaydığı bir gökyüzü tepemizdeyken, hayat yeri olan yeryüzü bizleri bir araya getirmektedir.

Bedevî gazelde şairler çektikleri aşk acısını, sevgiliden ayrı yaşamının ruhlarında ve bedenlerinde bıraktığı etkileri, çocukluklarından beri artan sevdalarının anılarını anlatmaktadırlar. Genelde, sevgililerinin tenine ait güzellikleri anlatmazlar. Kendilerini tamamıyla aşklarına verirler ve şîr yeteneklerinin bütününü bu uğurda tüketirler. Şiirin diğer türleriyle ilgilenmezler. Sevdiklerine gönülden bağlıdır ve onlardan başkasını hiç anmazlar²¹. Bunun bir sonucu olarak bedevî gazellerde, feveran eden bir vicdan, yakıcı bir ayrılık ve bu yakıcılığın ruha şiddetli etkisi görülmektedir. Meselâ başkasıyla evlenerek uzaklara giden Buseyne'ye bir gün kavuşacağı ümidini hiç yitirmeyen Cemîl b. Ma'mer'in aşağıdaki gazelinde bu unsurlara rastlanmaktadır²²: (Tavîl)

عَلَيْتُ الْهَوَى مِنْهَا وَلَيْدًا فَلَمْ يَزَلْ إِلَى الْيَوْمِ يَنْمِي حُبُّهَا وَيَزِيدُ
وَأَفْنَيْتُ عُمْرِي بِاتِّظَارِي وَعَدَهَا وَأَبْلَيْتُ فِيهَا الدَّهْرَ وَهُوَ جَدِيدُ
إِذَا قُلْتُ مَا بِي يَا بُيَّتَةَ قَاتِلِي مِنْ الْحُبِّ قَالَتْ ثَابِتٌ وَيَزِيدُ

²¹ Heddâre, *a.g.e.*, s. 49-50.

²² Cemîlu Buseyne, *Dîvân*, Dâru Beyrût, Beyrût, 1402/1982, s. 15-18.

وَأَنْ قُلْتُ رُدِّي بَعْضَ عَقْلِي أَعِشْ بِهِ تَوَلَّيْتُ وَقَالَتْ ذَاكَ مِنْكَ بَعِيدُ
يُمُوتُ الْهَوَى مِثْلِي إِذَا مَا لَقِيتُهَا وَيَحْيَى إِذَا فَارَقْتَهَا فَاغْبُودُ

Henüz bir çocukken onun sevdasına düştüm. Bugüne kadar bu seveda hep büyüdü ve arttı.

Bir karşılık vermesini bekleyerek ömrümü tükettim. Sürekli yenilenen zamanı onun uğruna eskittim.

‘Ey Buseyne, bendeki seveda beni öldürüyor’ dediğimde, o ‘beni de batta daha çok’ dedi.

‘Yaşamımı sürdürüyüm diye aklımın bir kısmını geri ver’ desem, yüz çevirecek ve ‘bu senin için imkânsızdır’ diyecek.

Sevdam, onunla karşılaştığımda ölüyor. Ondan ayrıldığımda ise yeniden canlanıyor.

Bedevî gazellerde şair genelde, sevdalanma, yanıp tutuşma, acı çekme, samimiyet, yüce ve gerçek hislere sahip olma gibi niteliklerle donanmış olarak ortaya çıkmaktadır. Ölünceye kadar tek bir sevgiliye samimi bağlanmakla tanınmaktadır. Bu tek sevgili onun yegâne meşguliyetidir. Onu hasta düşüren tek derttir. Gönünde tutuşan sevdasını şair, soluk benizli, cılız ve bunak bir hâle gelip ölünceye kadar sürdürmeye çalışır. Bu yolda meydana gelen tökezlemelere, sosyal ve kişisel engellere, ölüme kadar götüren kabile geleneklerine rağmen sevdasını yaşatmakla meşgul olur. Meselâ Mecnûn’un rengi değişmiş ve solmuştu. Aklını da kaybeden şair, yırtık elbiseleri giyer ve çıplak ayakla dolaşırdı. Toprakla oynar ve etrafına kemikler dizerdi. Cemîl b. Ma‘mer’in de rengi değişmişti. Saçları daima darmadağınktı ve kendisinden tiksiniyordu. Kays b. Zerîh ise aklını yitirmiş, ayrıca ölüme maruz kalacak derecede hasta düşmüştü²³.

Hicretin ilk yüzyılında bedevî gazelin gelişmesinde Mekke ve Medîne’de yaşayan bazı fıkıh bilginlerinin ve zâhidlerin de katkıda bulundukları görülmektedir. Bunlardan biri fıkıh ve hadîs bilgini ‘Urve b. Uzniye (ö.130/747)’dir. ‘Urve’ye ait şiirlere müzisyenler, inceliği ve bıraktığı hoş etki nedeniyle meftun olmuşlardır. el-Kass (rahip) adıyla tanınan ‘Abdurrahmân b. Ebî ‘Ammâr da bu zâhid şairlerden biridir. el-Kass, müzisyen Sellâme (ö.130/748)’ye tutulmuşluğuyla ünlüdür. Bir başka şair, Medîne’nin yedi ünlü fıkıh bilgininden biri olan ‘Ubeydulâh b. ‘Abdillâh b. ‘Utbe (ö.98/716)’dir. Geçinemeyip boşadığı eşi ‘Asme’ye daha sonra

²³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, II, 80-81; Melhas, *a.g.e.*, s. 99-100; Sirâcuddîn Muhammed, *el-Gazel fî ş-Şi’ ri’l-‘Arabî*, Dâru’l-kutubi’l-Câmi’ iyye, Beyrût, tsz., s. 20.

âşık olan ve onu boşadığına pişman olan ‘Ubeydullâh’ın şair gönlü bu ayrılıktan çok acı çekmiştir. Bu ızdırabını manzûmelerine şu şekilde dökmüştür²⁴: (Tavîl)

كُتِمَتِ الْهَوَىٰ حَتَّىٰ أَضَرَّ بِكَ الْكَثْمُ	وَلَا مَكَ أَقْوَامٌ وَلَوْ مُهُمْ ظَلَمُ
أَلَا مَنْ لِنَفْسٍ لَا تُمُوتُ فَيَنْقَضِي	عَنَاهَا وَلَا تَحْيَا حَيَاةً لَهَا طَعْمُ
أَتُرْكُ إِثْيَانَ الْحَيِّيبِ تَأْتِمًا	أَلَا إِنَّ هَجْرَانَ الْحَيِّيبِ هُوَ الْإِثْمُ
فَذُقْ هَجْرَهَا قَدْ كُنْتَ تَزْعُمُ أَنَّهُ	رَشَادٌ أَلَا يَا رَبَّمَا كَذَبَ الزَّعْمُ

Gizlemesi sana zarar verene dek sevdanı gizledin. İnsanlar da seni kınadı. Oysa kınamaları bir zulümdü.

Ölüp de acısı dinmeyen veya tadı olan bir yaşamı sürdüremeyen kişinin yerinde kim olmak ister ki?

Ben günahtır diye sevgiliye uğramayı hiç terk eder miyim? Asıl günah, sevgiliyi terk etmenin kendisidir!

Al işte tadıver onu terk etmeyi! Oysa sen bunun doğru yol olduğunu zannediyordun. Nice doğru sanılan şey vardır ki yanlış çıkmaktadır.

‘Ubeydullâh bu sevdasını başta gizlemiştir. Ancak bu ızdıraba dayanamayınca sevdasını paylaşmak durumunda kalmıştır. Halkın kınamasıyla karşılaşması üzerine de hem çektiklerinden hem de tadı tuzu kalmamış bu hayattan kurtulmak için ölmek istemektedir. Ancak kendisine geldiğinde hâlâ canlı olduğunu görmektedir. Sevgilisini terk etmiştir veya sevgilisi onu terk etmiştir. Şimdi o, terk edilmişliğin acısını tatmaktadır. Hayatının tümü hüznün ve kederden ibarettir artık. Şu beyitler de ona aittir²⁵: (Vâfir)

تَغْلَقُ قَلَّ حُبُّ عَثْمَةَ فِي فُؤَادِي	فَبَادِيهِ مَعَ الْخَافِي يَسِيرُ
تَغْلَقُ قَلَّ حَيْثُ لَمْ يَبْلُغْ شَرَابُ	وَلَا حُزْنٌ وَلَمْ يَبْلُغْ سُورُورُ
صَدَعَتْ الْقَلْبُ نَمَّ ذَرَرَتْ فِيهِ	هَوَاكَ فَلَيْمَ وَالتَّمَامُ الْفُطُورُ
أَكَادُ إِذَا ذَكَرْتُ الْعَهْدَ مِنْهَا	أَطِيرُ لَوْ أَنَّ إِنْسَانًا يَطِيرُ

²⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, IX, 174; Dayf, *a.g.e.*, s. 99-101; İkbâl Bereke, *el-Hubbu fî Sadri'l-İslâm*, Dâru Kubâ, Kâhire, 1998, s.151-152.

²⁵ el-İsfahânî, *a.g.e.*, IX, 176.

غَنِيُّ النَّفْسِ أَنْ أَزْدَادَ حُبًّا وَلَكِنِّي إِلَيَّ صِلَةً فَقِيرُ
وَأَنْفَذَ جَارِحًاكَ مَسْوَادَ قَلْبِي فَأَنْتِ عَلَيَّ مَا عَشْنَا أَمِيرُ

‘Asme’nin sevdası gönlümün içine girdi. Görünen sevdâ, görünmeyeniyle birlikte ilerliyor.

Şarabın, hüznün ve sevincin ulaşamadığı yere ulaşıp girdi.

(Ey ‘Asme) kalbi yaradın ve içine sevdâmı ektin. Gönül de yarıldı ve yarıkları kapanmaya yüz tuttu.

‘Asme ile geçirdiğim zamanı andığımda uçacak gibi oluyorum, bir insan ne kadar ulaşabilirse.

Sevdâm durmadan arttığı için gönlüm zengindir. Ancak ben, vuslat fakiriyim.

İki gözülü bıçağın kalbimin ortasını delip geçti... Bizler yaşadıkça sen benim sultanımsın!

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi ‘Ubeydullâh’ın gazelleri bedensel arzulardan ve zevklerden uzaktır. Bu da doğaldır. Çünkü o büyük bir fıkıh bilgini. Küçük dünyasında o, dine ve tertemiz ahlaka sınıksız bağlıdır. Onda ve ‘Urve’de hislerin yüceliği görülmektedir. Hatta ‘Ubeydullâh’ın hislerinin ‘Urve’ninkilerden daha yüce olduğu söylenebilir. Çünkü ‘Ubeydullâh’ın sevdası, daha büyüktür. Bunun içindir ki ‘Ubeydullâh’ın şiirleri daha etkili görünmektedir²⁶.

‘Ubeydullâh örneğinde görülen ve “eşe gazel” biçiminde ifâdelendirilen bu bedevî gazel türünde başka isimler de öne çıkmıştır. Eşlerini mecbur kalıp boşadıktan sonra pişmanlık duyan ve onlara yeniden âşık olan bu şairler arasında Hz. Ebû Bekr’in oğlu ‘Abdullâh da bulunmaktadır. Âşık olup evlendiği eşi ‘Âtike’yi, Cuma namazını kaçırmaya sebep olduğu için boşamıştı. Ancak buna pişman olmuş, aşkı tazelenmiş ve gazeller söylemiştir²⁷. ‘Amr b. Şe’s (ö.20/640) de eşi Ummu Hassân bint el-Hâris’i boşamıştır. Ummu Hassân, ‘Amr’ın bir câriyeden olan üvey oğluyla geçinemeyince ‘Amr ile olan evlilikleri sona ermişti. ‘Amr daha sonra pişman olmuş ve bu eşine gazeller söylemiştir²⁸. İbn Mukbil ve eşi Dehmâ’nın hikâyesi ise ilginçtir. Dehmâ daha önce İbn Mukbil’in babasının eşiydi. Babası ölünce Câhiliyye döneminde yasak olmadığı için Dehmâ ile İbn Mukbil evlenirler. Ancak İslâm dini bu ikiliyi birbirinden ayırmıştır. Boşadıktan sonra

²⁶ Dayf, *es-Şi’ru ve’l-Ginâ fî’l-Medîneti ve Mekke*, s. 103.

²⁷ İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu’l-Ferîd*, tah. Mufid Muhammed Kamîha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye, Beyrût, 1404/1983, VII, 134.

²⁸ İbn ‘Abdiberr, Ebû ‘Umer Yûsuf b. ‘Abdillâh el-Kurtubî, *el-İstî’âb fî Ma’rifeti’l-Aşâb*, tsh. ‘Âdil Murşid, Dâru’l-A’lâm, ‘Ammân, 1423/2002, s. 504-505.

eski eşi Dehmâ için İbn Mukbil'in de gazeller söylediği görülmektedir²⁹. Hudbe b. Haşrem (ö.50/670) hapiste olduğu için eşinden ayrı kalmıştır. Eşine söylediği gazeller de bu türün güzel örneklerindendir. Ma'n b. Evs (ö.64/683) de boşadığı eşi Leylâ için bir kasîde nazmetmiştir³⁰.

Hicretin ilk yüzyılında bedevî gazel türü ile ilgilenen pek çok şair görülmektedir. Ancak bazıları, bedevî gazel şairinin özelliklerini tam olarak taşıyamamaktadırlar. Meselâ Vaddâhu'l-Yemen (ö.90/708), bedevî gazel özelliklerini taşıyan güzel bir şiiri sevgilisi Ravda için nazmetmişti. Ancak daha sonra Ummu'l-Benîn, Fâtima bint 'Abdilmuttalib ve Habâbe için de gazeller söylemiştir. Ebû Dehbel el-Cumahî (ö.63/682) de sevgilisi 'Amre ile ilgili iffetli şiirler nazmetmişti. Ancak 'Âtike bint Muâviye ile ilgili aşk şiirleri de söylemiştir. Bu kısma giren şairler, konumları itibarıyla kendilerine gazeller söylemenin tehlikesini göze alarak bu kişilere aşk şiirleri nazmetmişlerdir. Bu itibarla onların bu gazelleri bir tür meydan okuma da olmaktadır ve bedevî gazel özelliklerinden uzak kalmaktadır. Bu gazelle meydan okuma meselâ Muhammed b. 'Abdillâh en-Numeyrî (ö.90/708)'ye ait aşk şiirlerinde de görülmektedir. Şair, el-Haccâc'ın kız kardeşi Zeyneb ile ilgili aşk şiirleri nazmetmiştir³¹.

Câhiliyye dönemi iffetli gazeline görüldüğü gibi hicretin ilk yüzyılındaki bedevî gazelde de iffetsiz gazeli andıran bazı özellikler ara sıra görülmektedir. Meselâ bu, bedevî gazelin önderlerinden Cemîl b. Ma'mer'in aşağıdaki beyitlerinde bulunmaktadır³²: (Tavîl)

فَإِنِّي شَرِّ فَرْيَ هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةً كَلَيْتَنَا حَتَّى نَرَى سَاطِعَ الْفَجْرِ
تَجُودُ عَلَيْنَا بِالْحَدِيثِ وَتَارَةً تَجُودُ عَلَيْنَا بِالرُّضَابِ مِنَ النَّعْرِ

Keşke bilseydim! Sökmeye başlayan şafağı görünceye dek olan bu gecemiz gibi bir gece daha yaşayacak mıyım?

O bize cömertçe konuşuyordu. Bazen de dışlerinin suyunu bize cömertçe sunuyordu.

İffetsiz gazele ait bazı özellikler bedevî gazel şairlerinden Kays b. Zerîh'in aşağıdaki şiirinde de görülmektedir³³: (Basît)

²⁹ İbn Mukbil, *Dînân*, tah. 'İzzet Hasan, Dâru's-şarki'l-'Arabî, Beyrût, 1416/1995, s. 194.

³⁰ Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 70-71.

³¹ Heddâre, *a.g.e.*, s. 50-51; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 123.

³² Cemîlu Buseyne, *a.g.e.*, s. 24.

³³ Kays b. Zerîh, *a.g.e.*, s. 114.

يَا أَكْمَلَ النَّاسِ مِنْ قَرْنٍ إِلَى قَدَمٍ وَأَحْسَنَ النَّاسِ ذَا نَوْبٍ وَعَرِيَانَا
نَعْمَ الصَّبْرُ جَمِيعُ النَّوْمِ حُلْبُهُ إِلَيْكَ مُمْتَلَأُ نَوْمًا وَيَقْظَانَا

Ey insanların tepeden tırnağa en mükemmeli, giyinik ve çıplak bütün insanların en güzeli!

Tam uyanmış ve uykusunu tam almış olarak, uykudan kalktan bemen sonra, kendine doğru çekip kucakladığın o yatak arkadaşı ne hoştur!

Mecnûn da Leylâ'nın eşine şöyle seslenmektedir³⁴: (Vâfir)

بِرُّكَ هَلْ ضَمَمْتَ إِلَيْكَ لَيْلَى قُبِيلَ الصُّبْحِ أَوْ قَبْلَتْ فَاهَا

Rabbin için söyle, şafak vaktinden az önce Leylâ'yı kucakladın mı veya ağzından öptün mü?

Bu örnekler de gösteriyor ki bedevî gazel şairinin sevdası, ruh ve beden arasında süren bir mücadelenin sonucunda şairin kişisel, sosyal ve ekonomik nedenlerle saklamak zorunda kaldığı arzusundan ibarettir. Bedevî sevda, şairin bedensel isteklerini ve cinsel arzusunu bir bakıma ortadan kaldırmamaktadır. Onun bu arzusu ve istekleri, muhtemelen normal görüldükten sonra ikinci bir unsur olarak şiirine girmektedir. Bedevî sevda bu noktada, cinsel arzu ile başlayan bedenî sevdadan üstün olmaktadır. Buna göre, bedevî sevda, sırf rûhânî bir sevda değildir. Buna bazen kadının ten güzelliğine tutulmak, kadına dokunmak ve onu öpmeyi istemek de girmektedir³⁵.

Kökleri Câhiliyye zamanına kadar geriye giden bedevî gazel, 'Abbâsî döneminin başlarından itibaren zayıflamaya ve yok olmaya yüz tutmuştur. Bu gazel türünün bu dönemden itibaren, daha çok tasavvufî eserlerde ve romantik hikâyelerde geliştiği görülmektedir³⁶.

2.3. Hadarî Gazel

Hadarî gazel (*şebir gazeli*) çeşidinin konusunu, genelde, kadınların peşinde koşarak güzelliklerini anlatma, kadınlarla dostluk kurma, şarap içmeye ve eğlenceye çağrıda bulunma oluşturmaktadır. Genel özellikleri itibariyle bedevî gazelin zıt unsurlarından oluştuğu görülen bu gazel çeşidine *el-gazelu'l-ibâhî*, *el-gazelu'l-*

³⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, II, 25; *Kıssatı Kays b. el-Muallab el-'Âmirî*, el-Mektebetu'l-'Umûmiyye, Beyrût, 1304/1887, s. 58.

³⁵ Bekkâr, *a.g.e.*, s. 55-56; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 76-77.

³⁶ Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 1973, 89-90; A.m., "Arap", *DİA*, İstanbul, 1991, III/291; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 187.

muhakkak, *el-gazel gayru'l-'aḫf*, *el-gazelu's-sarîh*, *el-gazelu'l-hissî*, *el-gazelu'l-mâcin* ve 'Umer b. Ebî Rebî'a (ö.93/712)'ya nisbeti itibarıyla *el-gazelu'l-'umerî* gibi adlar da verilmiştir³⁷. Bu tür gazel Câhiliyye döneminde de görülmektedir. Câhiliyye şairleri bu tür gazellerinde genelde aşk maceralarını, aşk gecelerini ve kadınlarla olan ilişkilerini bütün ayrıntılarıyla anlatmışlardır. Bu türün önde gelen Câhiliyye şairleri İmru'u'l-Kays (ö.545) ve el-A'sâ (ö.7/629)'dır. Tarafa b. el' Abd (ö.564), el-Munahhal el-Yeşkurî (ö.603), 'Amr b. Gulsûm (ö.584) ve Suhaym 'Abdu Benî'l-Hashâs (ö.40/660)'ın şiirlerinde de bu tür gazelden örnekler görülmektedir. Bu şairlerin söyledikleri arasında, Câhiliyye örf ve âdetlerine aykırı düşecek kadar müstehcen olan aşk maceraları ve hikâyeleri de bulunmaktadır. Meselâ İmru'u'l-Kays, Mu'allaka kasidesinde, çadırın bir tarafına çekilen perdenin arkasına ve kadına ait bölüme nasıl sarktığını, çocuğunu emzirmekte olan kadınla nasıl seviştiğini, elbisesini çıkarıp geceliklerini giyinmiş kadına nasıl musallat olduğunu anlatmaktadır. el-A'sâ'nın gazelleri de müstehcenlikle doludur. Aşk maceralarını anlattığı gazelleri, şairin *حَلَّتْ سُمِّيَ* sözleriyle başlayan ünlü kasidesinde görülmektedir. Burada İmru'u'l-Kays'inkine benzer aşk maceralarına yer vermiştir. "*Kuteyletû*" adlı kasidesinde ise sevgilisinin tenini, geceliğini giyinmiş ve yere yüzükoyun uzanmış sevgilisi ile aralarında geçenleri, inceden inceye anlatmaktadır. Suhaym da kadınları çadırlarından çıkardıktan sonra onlarla yaşadıklarını anlatmaktadır. Dönemin şairlerinin bu çekinmezliği, örf ve âdetin dışına çıkmaları, bazılarını bu gazel türünün Arap olmayanlardan geldiğini söylemeye itmiştir ki bu da pek gerçekçi görünmemektedir³⁸.

Suhaym'dan sonra, Râşid Halîfeler döneminin sonlarında, Mekkeli önemli bir şair olan Ebû Dehbel el-Cumahî, bu tür gazelde öne çıkmaktadır. Ebû Dehbel'e ait şiirlerin büyük bir bölümü maktû'alar biçimindedir. Bunlar inşâd edilmek yerine, mûsikî için nazmedilmiş gibidirler. Onlarda atlâl başında durup ağlamak gibi bir donukluk yoktur. Sevda hikâyesi vardır. Bu hikâyenin uzantısı olan acılar, ayıplayanlar, arabozanlar ve kadınlarla yaşananları tasvîr vardır. Benzerlerinde de görüldüğü gibi Ebû Dehbel'in şiirlerinde ayrıca hoş ve kolay sözcükler kullanılmıştır. Buna göre gazeller, bazı araştırmacıların aksine, Emevî döneminde ortaya çıkmış ve geçmişle bağı olmayan bir yenilik değildir. Mûsikî hare-

³⁷ Tâhâ Huseyn, *Hadîsu'l-Erbî'a*, Dâru'l-Me'ârif, 1993, Kâhire, I, 187, 217; Cebraîl Cebbûr, *'Umer b. Ebî Rebî'a*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1979, I, 193; Şukrî Faysal, *Tatavvuru'l-Gazali Beyne'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm (min İmri'l-Kays ilâ İbn Ebî Rabî'a)*, Matba'atu Câmi'ati Dimaşk, 1959, s. 232; Dayf, Şevkî, *el-'Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1976, s. 347; el-Bustânî, Butrus, *Udebân'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve Sadri'l-İslâm*, Dâru Nazîr 'Abbûd, Beyrût, 1997, I, 283; Melhas, a.g.e., s. 76-77; Hassân Ebû Rehâb, a.g.e., s. 176; Ergin, M. Mesut, *İbn Ma' süm el-Medenî Şâ' ıren*, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk, 1424/2004, s. 78.

³⁸ Bekkâr, a.g.e., s. 47-49; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, a.g.e., s. 81-83.

ketinin etkisiyle bu türün Emevî döneminde yaygınlık kazandığı belki söylenebilir³⁹.

Önceleri genelde klasik kasîdenin başında bir mukaddime biçiminde olan ve hicretin ilk yüzyılında daha da bağımsız olmaya başlayan hadarî gazel türünün Hicâz kentlerinde, özellikle de Mekke ve Medîne’de yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim Hicâz şairleri de büyük bölümü itibariyle gazel şairiydiler. Bu dönemde Şam ve Irak, siyasi partilerin, kelâm bilgilerinin, mezheplerin ve aşırı milliyetçilerin mücadelesini yansıtan şiirlerle doluyken ve Câhiliyye dönemi şiirinin geri geldiğini hatırlatan nakîdaların sesleriyle çınlarken Hicâz’da gazel türü yükselmekteydi. Özellikle Hicâz’ın iki büyük kenti olan Mekke ve Medîne, Câhiliyye döneminden beri uygarlık merkezidiler. Bu iki kent, İslâm döneminde, fetihlerle gelen ganimet malları ve kendilerine muhalefet etmesinler diye Kureş’in ileri gelen sahabe çocuklarına Emevîlerin verdikleri bol ihsânlar ile zenginleşmişti. Uygar bir toplumun gördüğü bu zenginlik ve İbnü’z-Zubeyr’in çıkardığı isyanın bastırılmasıyla sağlanan siyasi istikrar, yabancı uygarlıkların nimetlerinden halkı yararlanmaya itti. Arapların yaptığı ilk fetihlerden itibaren Hicâz’a gelen ve sayıları gittikçe artan savaş esirleri de kültür ve medeniyetleri ile Hicâz toplumunu etkilemeye başlamışlardı. Çalışıp rızık peşinde koşmak gereksinimini bırakmayan bu zenginliğin yarattığı boş zamanı doldurmayı ve iktidar muhalifi oldukları halde muhalefet ortamını bulamadıklarından ortaya çıkan siyasi boşluğu gidermeyi, Hicâzlılar mûsikîde bulmuşlardı. Bunun sonucunda da mûsikî meclisleri ve evleri yaygınlaştı, mûsikî ile uğraşanlar çoğaldı. Sâib Hâsir (ö.63/682), İbn Miscah (ö.85/704), Tuvays (ö.92/711), İbn Sureyc (ö.98/716), İbn ‘Âişe (ö.100/718), Habâbe (ö.105/723), ‘Azzetu’l-Meylâ (ö.115/733), Cemîle (ö.125/743), Ma’bed (ö.126/743) Sellâme ve İbn Muhriz (ö.140/757) bu dönemin meşhur şarkıcıları olarak ortaya çıktılar⁴⁰. Hicâz’da mûsikîde görülen bu hareketlilik, ruhları etkilediği gibi şiiri de etkiledi. Şiir önceleri genelde klasik kasîde biçiminde olup ciddi bir hava barındırıyordu, mûsikî için nazmedilmiş maktû‘alar biçimini daha çok almaya başladı. Diğer yandan, Hicâz’daki şairlerin varlıklı olup para için şiir nazmetme durumunda kalmamaları, hiciv ve medih türünü bu uygar toplumda zayıflattı. Hicâz şiiri de genellikle gazel türünde ve maktû‘alar hâlinde gelişti⁴¹.

Hicretin ilk yüzyılında Hicâz’da pek çok gazel şairi görülmektedir. Bunlardan ‘Umer b. Ebî Rebî‘a, ‘Ubeydullah b. Kays er-Rukayyât (ö.85/704), el-Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî (ö.80/700) ve el-‘Arcî (ö.120/738) öne çıkmışlardır. Hepsi de Kureşli olan bu dört şair, o dönemde, Mekke’nin en önemli şairleriydi. Başta ‘Umer olmak üzere Mekkeli şairlerin gazelleri, şehirlerindeki hür kadın ve kızlarla

³⁹ Dayf, *eş-Şi‘ru ve’l-Ginâ*, s. 217-218.

⁴⁰ Heddâre, *a.g.e.*, s. 45-46; Melhas, *a.g.e.*, s. 364-365.

⁴¹ Melhas, *a.g.e.*, s. 75-76, 80.

ilgiliydi. Bunların dışında, hacca gelen soylu Arap kadınları da gazellerine konu olmuşlardır. Mekkeli şairler, câriyelerle ilgili ise çok az gazel söylemişlerdir.

Mekke’de gazel hareketinin ortaya çıkardığı şairler içinde ‘Umer b. Ebî Rebî’a’ ilk sırada gelmektedir. Çok zengin biri olması, himayesi altına aldığı ünlü müzisyenlerden İbn Sureyc ve el-Garîd (ö.95/714)’in onun şiirlerini okumaları, ayrıca evinde yine onun şiirlerini okuyan Begûm ve Esmâ adlarında iki câriyenin bulunması, ‘Umer b. Ebî Rabî’a’nın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bunun dışında, zengin bir kişi olması nedeniyle, medih gibi klasik şiir türlerine yönelme gereğini duymamıştır. Kendisini sadece gazele adanmış ve yaşadığı dönemde en önemli şiir türü olan gazelde ilk sıralara yerleşmiştir. Onun gazelleri, mûsikisindeki güzellik ve söyleyeceklerini şairin açıkça ve çekinmeksizin söylemesi bakımından eşî az bulunan gazellerden sayılmaktadır. Şair pek çok kadınla ilgili gazeller söylemiştir. Mekke ve Medîne’de gördüğü veya duyduğu bütün güzel kadınlarla ilgili şiir söylemiş gibidir. Şiirlerinde Nu’m dediği muhtemel kişi olan Zeyneb bint Mûsâ el-Cumahiyye ve şairin âşık olduğu es-Sureyyâ bint ‘Alî b. ‘Abdillâh, bu kadınlardandır. Hac için Mekke’ye gelen ve güzellikleriyle ünlü olan soylu kadınlara da gazeller söylemiştir. Leylâ bint el-Hâris el-Bekriyye, Remle bint ‘Abdillâh b. Halef el-Huzâ’iyye, nahiv bilgini Ebû’l-Esved ed-Duel’î’nin eşî Fâtıma bint Muhammed b. el-Eş’as el-Kindiyye bu kadınların önde gelenleridir. Şair, hac ibadetine gelen bu kadınların çevresinde sadece Mekke’de dolaşp şiir nazmetmiyordu. Bazen Mekke yollarına düşer ve kadınları bu yollarda karşılardı. Iraklıları Zâtî ‘İrk’ta, Medînelileri Merr’de ve Şâmlıları el-Kedîd’te beklerdi. Bu ve diğer kadınlarla ilgili maceralarının tümünü şiirlerinde en güzel biçimde tasvîr ettiği görülmektedir⁴². Ancak bu tür gazellerin onun gençlik yıllarına ait olduğu söylenebilir. Nitekim rivâyetlere göre şair, hayatının sonlarına doğru yaptıklarından ve söylediklerinden tövbe etmiştir. Kırk seneyi gazel söyleyerek diğer kırk seneyi de ibadet ederek geçirdiği söylenmektedir. İleri yaşlarında, söyleyeceği her gazel beyti için bir köleyi azat edeceğine yemin etmiştir⁴³.

Mekke’nin ünlü gazel şairlerinden olan ‘Ubeydullah b. Kays er-Rukayyât, ‘Umer b. Ebî Rebî’a gibi sadece gazel türü şiirler söylemiş değildir. Savaşa katılmış ve İbnü’z-Zubeyr’i desteklemiştir. Ancak bu desteğini sürdürememiştir. Bu nedenle, daha çok, gazelleriyle öne çıkmıştır. er-Rukayye adını taşıyan üç kadınla ilgili söylediği gazeller nedeniyle er-Rukayyât adını alan şairin gazelleri, Umer’inkiler gibi müstehcen unsurlar barındırmamaktadır. Bu gazellerin büyük

⁴² Dayf, *a.g.e.*, s. 90-93; Fârûk Şûşe, *Eblâ ‘İsrîne Kasîdete Hubb fî’-Şi’ri’l-‘Arabî*, Dâru’ş-Şurûk, Kâhire, 1412/1991, s. 24; Emîl Nâsîf, *Erva’u Mâ Kâle fî’l-Hubbi ve’l-Gazel*, Menşûrât Dâr Crûs, Trâblus-Lübnan, 1987, s. 44.

⁴³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 156; Nizâr ‘Âbidîn, *a.g.e.*, s. 112.

bölümünde yapılan aşk tasvîri, bedevî gazellerindeki gibidir. Birden fazla sevgili adını barındırmıyaydı onun gazelleri bedevî gazellerden sayılabilirdi⁴⁴.

Mekke'nin ünlü bir başka gazel şairi olan el-Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî de 'Umer b. Ebî Rabî'a gibi sadece gazeller söylemiştir. 'Âişe bint Talha'yı severdi. 'Âişe hac için Mekke'ye geldiğinde ona şiirler söylerdi. el-Hâris'in gazelleri eşi az bulunanlardandırlar. Ancak gerek müstehcenlikte ve gerekse çoklukta 'Umer'inkilere yetişememektedirler⁴⁵. el-Hâris'in gazel söylediği kadınlardan birisi de eşi Ummu 'İmrân'dır. Onunla ilgili şu beyitleri söylemiştir⁴⁶: (Basît)

يَا أُمَّ عِمْرَانَ مَا زَالَتْ وَمَا بَرَحَتْ بِي الصَّبَابَةِ حَتَّى شَفَنِي الشَّقُّ
لَا أَعْتَقُ اللَّهَ رِقِّي مِنْ صَبَابَتِكُمْ مَا ضَرَّنِي أَنْتِي صَبُّ بِكُمْ قَلْبُ
يُتَوَقَّ قَلْبِي إِلَيْكُمْ كَيْ يَلَاقِيَكُمْ كَمَا يُتَوَقَّ إِلَى مَنْجَاتِهِ الْفَرْقُ

Ey Ummu'İmrân, sevgin benden hiç ayrılmadı. Öyle ki endişe beni tüketti.

Aşkımızdaki kölelikten Allah beni azat etmesin. Sabırsız ve sevdalınız olmak, bana zarar vermedi.

Boğulmakta olan kişinin kurtulmayı arzılaması gibi kalbim de sizinle karşılaşmayı arzuluyor.

Mekkeli gazel şairleri içinde 'Umer b. Ebî Rabî'a'ya en çok benzeyen kişi el-'Arcî'dir. Hz. Osman'ın torunu olan şair, varlıklı bir aileden gelmektedir. Asıl adı 'Abdullah b. 'Umer olan şair, yılın belli aylarında 'Arcu't-Tâi'ce gidip konakladığı veya orada mal sahibi olduğu için el-'Arcî ('*Arclı*') adıyla ünlenmiştir. Gazelde 'Umer'e özenip onun yolunda gitmiş ve başarılı olmuştur. Sefâhetle dolu bir hayat sürmüştür. Şüphesiz bunda zengin biri olmasının katkısı da vardır. Ancak talihsizliğinden olacak ki Hişâm b. 'Abdilmelik'in dayısı Muhammed b. Hişâm'ı kötü bir biçimde hicvetmiştir. Hişâm da halife olunca dayısını Mekke'ye vali yapmış. Vali ise bir yolunu bulup el-'Arcî'yi tutuklamış, çeşitli işkencelerden sonra hapsedmiş ve ölünceye kadar dokuz yıl boyunca hapiste tutmuştur⁴⁷.

Medîne'de ise hadarî gazelin başını el-Ahvas (ö.105/723)'ın çektiği görülmektedir. el-Ahvas, 'Umer'den ve onun yolunda gidenlerden daha müstehcen gazeller söylemekteydi. Aşk maceralarını hiç çekinmeksizin ve içinden geldiği gibi

⁴⁴ 'Abdulkâdir el-Kıtt, *fi'ş-Şi'ri'l-İslâmî ve'l-Emevî*, Dâru'n-Nahdeti'l-'Aabiyye, Beyrût, 1407/1987, s. 365; Melhas, *a.g.e.*, s. 78; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 123.

⁴⁵ Dayf, *a.g.e.*, s. 92.

⁴⁶ el-İsfahânî, *a.g.e.*, III, 331.

⁴⁷ *Aynı eser*, I, 396; 'Abdulkâdir el-Kıtt, *a.g.e.*, s. 211

anlatıyordu. Bu türü gerçek anlamda temsil eden şairdi⁴⁸. Annesi itibariyle Hz. Ömer'in torunu olan el-Ahvas ve dostları, Medîne'nin 'Akik vadisinde eğleniyorlardı. Arzularının peşine düşüp örf ve adetlere aldırmayan bu şairler, zannedildiği gibi rahat bir yaşam sürdürmemişlerdir. Örneğin Süleyman b. 'Abdilmelik el-Ahvas'ı kırbaçlatmıştır. Ayrıca onu Güney Yemen tarafında bulunan Dehlek Yarımadası'na sürmüştür. Ancak Yezîd b. 'Abdilmelik halife olunca onun sürgününe son vermiş ve nedimleri arasına katmıştır⁴⁹. Aşağıdaki beyitler, el-Ahvas'ın en iyi gazellerinden sayılmıştır⁵⁰: (Kâmil)

يَا لِّلرَّجَالِ لَوْ حُدِّدَكَ الْمُتَجَدِّدُ	وَلَمَّا تُؤْمَلُ مِنْ عَقِيلَةٍ فِي عَدِ
تَرْجُو مَوَاعِدَ بَعَثُ آدَمَ دُونَهَا	كَأَنْتَ خَبَالًا لِلْفُؤَادِ الْمُضْطَرِّدِ
هَلْ تَذْكُرِينَ عَقِيلُ أَوْ أَنْسَاكِه	بَعْدِي تَقْلُبُ ذَا الرِّمَانِ الْمُسْفِرِ
يَوْمِي وَيَوْمَكَ بِالْعَقِيقِ إِذْ الْهَوَى	مِنَّا جَمِيعُ الشَّمْلِ لَمْ يَتَبَدَّدِ

(Ey gönül) yenilenerek tekrarlanan sevdadan ve yarın 'Akîle'den bekleediklerinden (seni) insanlar kurtarsın.

Âdem'in diriltilmesinden daha zor olan ve sevdâ okuyula vurulmuş gönül için delilik sayılan isteklerin yerine getirilmesini bekliyorsun.

Ey 'Akîle, hatırlıyor musun, yoksa benden sonra bu kötü zamanın seyri sana unutturdu mu?

'Akîle'te benim ve senin gününü (hatırlıyor musun?) Hani sevdâ her yanımızı sarmıştı ve dağılmamıştı.

Hicretin ilk yüzyılında hadarî gazel nazmeden pek çok şairin, bazı Câhiliyye dönemi gazel şairleri gibi, *dedim dedili* diyaloga dayalı bir üslûbu kullandıkları görülmektedir. Meselâ 'Umer b. Ebî Rebî'a bazı gazellerini diyalog üslûbuyla nazmetmiştir. Şair müstehcen aşk maceralarını anlatırken sevgilileri ile kurduğu diyaloglara bazen yer vermektedir. Kendisi ve onlar arasında geçenleri açıkça zikretmekten sakınmamaktadır⁵¹: (Remel)

⁴⁸ Tâhâ Huseyn, .a.g.e., I, 261; Dayf, a.g.e., 83.

⁴⁹ el-İsfahânî, a.g.e., IV, 236.

⁵⁰ Âdil Suleymân Cemâl, *Şi' ru'l-Ahvâsi'l-Ensâr*, Matba' atul-Medenî, Kâhire, 1411/1990, s. 133-134.

⁵¹ 'Umer b. Ebî Rabî'a, *Dîvân*, tah. Fâyiz Muhammed, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1416/1996, s. 163-164.

كَلَّمَا تُوعِدُنِي تُخْلِفُنِي نَمَّ تَأْتِي حِينَ تَأْتِي بُذُرُ
 قُلْتُ لَمَّا فَرَعْتُ مِنْ قَوْلِهَا وَدُمُوعِي كَالْجُمَانِ الْمُتَحَدِرِ
 أَتَيْتَ يَا قُرَّةَ عَيْنِي فَأَعْلَمِي عِنْدَ نَفْسِي عِذْلٌ سَمْعِي وَبَصَرُ
 فَأَتْرُكِي عَنْكَ مَلَامِي وَأَعْذِرِي وَاتْرُكِي قَوْلَ أَخِي الْإِفْكَ الْأَشِيرِ
 فَأَذَاقْتَنِي لَذِيذًا خِلْتُهُ ذَوْبَ تَحْلٍ شَيْبَ بِالْمَاءِ الْخَصِرِ
 فَلَهُوَ تَنَايَلُنَا حَتَّى إِذَا طَرَّبَ الدَّيْكَ وَهَاجَ الْمُدَكِّرِ
 حَرَكْتَنِي نُمًّا قَالَتْ جَزَعًا وَدُمُوعُ الْعَيْنِ مِنْهَا تَبْتَدِرُ
 قُمْ صَافِيَّ النَّفْسِ لَا تَقْضَ حُجِّي قَدْ بَدَا الصُّبْحُ وَذَا بَرْدُ السَّحَرِ

Bana söz verdiğinde yerine hiç getirmezsin. Sonra geldiğinde de hep mazaretler ileri sürersin (dedi).

Sözünü bitirdiğinde, inci taneleri gibi göz yaşım aktığı balde dedim:

‘Ey gözümün nuru, bil ki benim yanımda sen gözüm ve kulağım gibisin.

Beni kınamayı bırak. Mazaretimi kabul et. Kötü ve iftira eden kişinin sözüne inanma”

Bunun üzerine, soğuk su katılmış bal gibi lezzetli olan ağzının suyunu bana tattırdı.

Horoz ötünceye ve müezzin ezan okuyuncaya kadar gecemizi eğlenerek geçirdik.

Beni dürttü. Gözünde yaşlar görünmeye başlamıştı. Endişelenerek dedi:

‘Ey can dostum kalk. Beni rezil etme. Işık görünmeye başladı. İşte bu, seher vaktinin soğuşudur.”

el-‘Arcî de diyalog üslubunu kullanmaktadır. Yanlarına gelmesi için kendisine haber gönderen bazı kadınları anlattığı uzun bir kasidesi vardır. el-‘Arcî gören biri olur diye o kadınların yanına korka korka gittiğini söylemektedir. Kimse-nin görmediğinden emin olduktan sonra da o kadınların bulunduğu kapıya yakın bir yere sessizce oturmuş ve kadınlar sonsuz bir aşkla kendisini seyre dalmışlardır. Daha sonra, kadınlardan Kulâbe’nin ağızıyla şair şunları söylemeye başlar⁵²: (Basît)

قَالَتْ كَلَابَةٌ مِنْ هَذَا فَقُلْتُ لَهَا أَنَا الَّذِي أَتَيْتَ مِنْ أَعْدَائِهِ زَعْمُوا

⁵² el-İsfahânî, a.g.e., I, 375.

أَنَا امْرُؤٌ جَدَّ بِي حُبٌّ فَأَحْرَضَنِي حَتَّى يَلِيْتُ وَحَتَّى شَفَّنِي السَّقَمُ
هَذَا يَمِينِي رَهْنٌ بِالْوَفَاءِ لَكُمْ فَارْضَيْ بِهَا وَلَأَنْفِرَ الْكَاشِحَ الرَّعْمُ
قَالَتُ رَضِيتُ وَلَكِنْ جِئْتُ فِي قَمَرٍ هَلَّا تَلَبَّثْتُ حَتَّى تَدْخُلَ الظُّلَمُ

Kulâbe “Kim o?” dedi. Ben de ona “Düşmanlarından birinin sen olduğunu söyledikleri ki kişiyim ben.

Ben sevdanın sürikeleyip hasta ettiği bir adamım. Öyle ki çürüdüm ve öyle ki hastalık beni tüketti.

İşte elim, size sadakatin rehinesidir. O kötü düşmanımıza rağmen o elden boşnut kal” dedim.

“Hoşnut kaldım fakat ay ışığında geldin. Karanlık basıncaya kadar bekeleyemez miydin?” dedi.

‘Umer b. Ebî Rabîa’nın gazelleri başta olmak üzere, hadarî gazel nazmeden şairlerin manzûmelerinde kadının ikinci planda olduğu görülmektedir. Kadının bir zevk aracıdır. Kendisinden güçlü olan erkeğinin sevgisiyle kadının daima aklı başında değildir. Şikâyet eden, acı çeken ve merhamet dileyen kadının kendisidir. Hâlbuki kadın bedevî gazelde güçlüdür, acımasızdır. Onun yüzünden erkek acı çekmekte, hasta düşmekte ve sonunda ölmektedir⁵³. Kadının ağzıyla ‘Umer b. Ebî Rabîa meselâ şöyle demektedir⁵⁴: (Basît)

تَقُولُ إِذْ أَيقَنْتُ أَنِّي مُفَارِقُهَا يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ الْيَوْمِ يَا عُمَرُ

Ondan ayrılacağımı anlayınca “Ey Ömer, keşke bugünden önce ölseydim!” diyor.

Tepeden bakan ve kendisiyle çok övünen ‘Umer b. Ebî Rabîa, başka bir yerde ise şunları söylemektedir⁵⁵: (Munserih)

يَا هَذَا لَا تَبْخَلْنِي بِنَائِلِكُمْ مِنْ عَاشِقِي ظَلُّ مِنْكَ فِي نُصْبِ
يَا هَذَا عَاصِي الْوَشَاةِ فِي رَجُلٍ يَهْتَرُ لِلْمَجْدِ مَا جَدَّ الْحَسَبِ

⁵³ Heddâre, *a.g.e.*, s. 53; Melhas, *a.g.e.*, s. 99-100; Nizâr ‘Âbidîn, *a.g.e.*, s. 115.

⁵⁴ ‘Umer b. Ebî Rabîa, *a.g.e.*, s. 142.

⁵⁵ *Aynı eser*, s. 74.

Ey Hind, senden nasibini almış âşıktan aldığın şeyi az görüp cimrilik yapma.

Ey Hind, ataları soylu ve her tarafından soyluluk fışkıran bir adam konusunda gammazılara aldırma.

Kadının güzelliğine ve kadınla yaşadığı gerçek veya hayali aşk maceralarına ayrıntılı bir biçimde yer veren şairin, hadarî gazellerde, zevkini tatmin etme peşinde olduğu görülmektedir. Bunun için şair gerçek bir kavuşmayı arzulamaktadır. Sevdasının yakıcılığından ve acısından söz etmektedir. Sonrasında, arzuladığı kavuşmayı tasvîre başlamakta ve gizli kalması gereken mahrem husûsları açıkça zikretmektedir. Gerçek veya hayali olsun, yaşadıklarını ayrıntılarıyla anlatmaktan sakınmamaktadır⁵⁶. Bu çekinmemezlik meselâ ‘Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât’ın aşağıdaki şiirinde görülmektedir⁵⁷: (Vâfir)

أَتَتْنِي فِي الْمَمَامِ قُلًّا	تُ هَذَا حِينَ أُعْقِبُهُ
فَلَمَّا أَن فَرِحْتُ بِهَا	وَمَالَ عَلَيَّ أَعْدَبُهَا
شَرَرْتُ بِرِيقِهَا حَتَّى	نَهَلْتُ وَبِتُ أَشْرُوبُهَا
وَبِتُ ضَاحِيَةً جَذَلًا	نَ تُعْجِبُنِي وَأَعْجِبُهُ
وَأَضْحَكُهَا وَأُبْكِيهَا	وَأَلْبِسُهَا وَأَسْلُبُهَا
أُعَالِجُهَا فَتَضُرُّعُنِي	فَأُرْخِرُهَا وَأَعْطِرُهَا

Uykuda bana uğradı. Dedim ki onun benim olduğu an budur.

Onu görüp sevdiğimde ve ağzı ile üzerime eğildiğinde

Kanana kadar onun ağız suyunu içtim. Sonra ona içirmeye başladım.

Onunla yatağında sevinçle yatan kişi oldum. O benden boşlandı ben de ondan.

Onu güldürüyor, ağlatıyor, yakınlştırıyor ve uzaklaştırıyordum.

Onunla ilgilenip şakalaştırıyor ve o beni yere yıkıyordu. Onu neşelendirip kızdırıyordum.

Maceralarını bu dönem şairlerinin hiç çekinmeksizin ve içlerinden geldiği gibi anlatması moda gibiydi. Meselâ bir mevâlî olan İsmâ‘îl b. Yesâr (ö.130/748), bir macerasını aşağıdaki beyitle başlayan bir şiirinde anlatmaktadır⁵⁸ (Serî)

⁵⁶ Heddâre, *a.g.e.*, s. 51-52.

⁵⁷ ‘Ubeydullah b. Kays er-Rukayyât, *Dîvân*, tah. Muhammed Yûsuf Necm, Beyrût, tsz., s. 122-123.

⁵⁸ el-İsfahânî, *a.g.e.*, IV, 408; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, tah. Ahmed el-Arnâût -Turkî Mustafa, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût, 1420/2000, IX, 144.

كَلَّمْتُمُ أَنتَ الْهَمُّ يَا كَلَّمُ وَأَنْتُمُ دَائِي الَّذِي أَكْتُمُ

Ey Gülsüm, bütün derdim sensin Gülsüm! Gizlediğim derdim sizsiniz.

İsmâ'îl sevgilisi Gülsüm'e seslenerek hikâyesine başlar. Sevdasını başta gizlemeye çalışmıştır. Ancak sevgilisi sitem edip kendisini kınamıştır. Şair daha sonra, olanlara yer verir. Bir gece, ailesi ve rakipleri uykudayken sevgilisine nasıl gittiğini ve kimse duymasın diye nasıl yürüdüğünü anlatır. Yanına vardığında sevgilisini gözyaşlarıyla yanaklarını nasıl da ıslatmış olduğunu görür. Beklemediği bu ani ziyaretin verdiği endişenin ardından üzüntüsünün dağıldığına şahit olur. Tan ağarınca da yuvasından sessizce çıkan bir yılan gibi oradan ayrıldığını ve geldiği gibi döndüğünü söyler. Bu şiirde geçen kısa hikâyede, macerasını açık bir serbestlik içinde şairin anlattığı görülmektedir⁵⁹.

Hadarî gazel şairleri kadınları, genelde kendi dönemlerinde güzel gördükleri maddî varlıklara benzetmişlerdir. Kadınlara ve kadınların güzelliklerine yer veren bu şairlerin manzûmelerinde “ceylan boynu gibi bir boyun”, “ceylan gözler”, “güneş gibi bir yüz” ve “simsiyah uzun saçlar” gibi benzetmeler sık görülmektedir. Bu şairlerin kadında övgü malzemesi yaptıkları özelliklerden biri de onun doğurgan biri olduğunu gösteren fizyolojik nitelikleridir. Bunların başında da kalça kısmının iriliği ve belinin inceliği gelmektedir. Bunun için olacak “dolgun kalçalar” nitelemesi ile sık karşılaşmaktadır. Ayrıca şair, kadını Ummu ‘Amr, Ummu Nevfel, Ummu Ehsem, Ummu'l-Velîd gibi isimlerle zikretmekte ve onun anneliğine vurgu yapmaktadır. Şairlerin kadında görmek istedikleri ahlakî özelliklerin başında ise hayâ, iffet ve varlıklı olma gelmektedir⁶⁰.

Kendisinden uzaklaştıramadığı bir sevdanın sonucunda sevmediği için hadarî gazel türündeki manzûmelerini şairin tek bir sevgili ile sınırlandırmadığı görülmektedir. Sadece arzulama güdüsüyle sevdiği içindir ki tek bir sevgili ile yetinmemekte ve çiçekten çiçeğe konan arı misâli sürekli sevgili değiştirmektedir. Bu da hadarî gazellerde pek çok sevgili adının yer almasına neden olmuştur. Ancak bazı şiir eleştirmenleri, hadarî gazelde de sevgilinin aslında bir kişi olduğunu, sevgilileri çoğaltarak gerçek sevgilisinin adını şairin gizlemeye çalıştığını söylemişlerdir. Bu kişilere göre çünkü Araplar, şereflerini ayaklar altına alacak biçimde kızlarının adının çıkmasını kabullenmiyorlardı. Bu nedenle hadarî gazel şairi gerçek sevgilisinin adını, birden fazla kadın adını zikrederek saklamıştır. Yine bunun içindir ki iffetli olan bedevî gazelde şair, gerçek sevgilisinin ismini zikretmekten çekinmemiş ve onunkinden başka bir ada yer vermemiştir⁶¹.

⁵⁹ Dayf, *a.g.e.*, 83.

⁶⁰ Bekâr, *a.g.e.*, s. 45-46; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 100, 103.

⁶¹ Bekâr, *a.g.e.*, s. 53-54; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 114-116.

Tek bir sevgili yerine sevgililerin varlığı, meselâ ‘Umer b. Ebî Rebî’a’nın gazellerinde görölmektedir. Şair, güzelliğıyle aklını çelen her kadına, bunlar hac farızasını yerine getirmek için Mekke’ye gelenler olsa bile, ilgi duymuştur. Ancak onun sevgilileri bu tür gazel söyleyen diğer şairlerin sevgililerinden farklıdır. Meselâ ‘Umer b. Ebî Rabî’a kadına hâkimiyetini göstermek için soyu ve servetiyle övünüp kendini beğenmektedir. Bunun için de sadece hür ve soylu kadınlarla ilgili aşk şiirlerini nazmetmiştir. Oysa el-‘Arcî, el-Ahvas ve el-Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî gibi şairler, kolay ulaşılabilen ve güzel olan kadınlara ilgi duyuyorlardı. Sevecekleri kadının diğer niteliklerini önemsemiyorlardı. Bu nedenle câriyelerle ilgili de şiir nazmetmişlerdir⁶².

Müstehcen olanı açıkça zikretmekten çekinmeyen hadarî gazel şairlerinden bazıları kırbaçlansa, sürgün edilse ve hatta ölümle tehdit edilse bile soylu kadınlar için gazel söylemekten geri durmamışlardır. Bu tür gazelleri nedeniyle şaire verilen cezaların belli bir sınırı yoktu ve idareciden idareciye değişiyordu. Meselâ Ka’b b. Zuheyr’e ait Bürde Kasîdesi’nin başındaki gazel belli bir kadın ile ilgili olmadığı için İslâmî şiirde hoş görülenin dışına yer yer çıkmış olsa da bu gazeli Hz. Peygamber’in hoşgörüsü karşıladığı görölmektedir. Kendi döneminde Hz. Ömer’in şiiri ve şairleri yönlendirmede büyük etkisi olmuştur ve kadınlara gazel söyleyen şairleri kırbaçlatmıştır. Bu şairler de belli bir kadına açıkça gazel söylemek yerine işarete ve sembolik anlatıma yönelmişlerdir⁶³. Bunlardan biri olan Humeyd b. Sevr el-Hilâlî (ö.30/650) meselâ şu beyitleri söylemiştir⁶⁴: (Tavîl)

أَبَى اللّٰهَ إِلَّا أَنْ سَرَحَةَ مَالِكٍ	عَلَى كُلِّ أَفْئَانٍ الْعَصَاهُ تَرُوقُ
فَمَا ذَهَبَتْ عَرَضًا وَلَا فَوْقَ طُولِهَا	مِنَ السَّرْحِ إِلَّا عَشَّةٌ وَسُحُوقُ
فَلَا الظِّلُّ مِنْهَا بِالضُّحَى تَسْتَطِيعُهُ	وَلَا الْفَيْءُ مِنْهَا بِالْعَشِيِّ تَذُوقُ
وَهَلْ أَنَا إِنْ عَلَّلْتُ نَفْسِي بِسَرَحَةٍ	مِنَ السَّرْحِ مَسْدُودٌ عَلَيَّ طَرِيقُ

Dikenli büyük ağacın her türüne, Mâlik’in uzun ve büyük ağacının (hanımının) üstün gelmesini Allah dilemiştir.

Az dallı ve az yapraklı hurma ağacının dışında, bu ağacın uzunluğunda ve genişliğinde başkası yoktur.

⁶² Heddâre, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁶³ İbn ‘Abdîlber, *a.g.e.*, s. 179; Dayf, *a.g.e.*, s. 72; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 30.

⁶⁴ Humeyd b. Sevr el-Hilâlî, *Dîvân*, tah. ‘Abdulazîz el-Meymenî, ed-Dâru’l-Kavmiyye, Kâhire, 1384/1965, s. 39-41.

Ne sabahleyin öğleden önceki gölge ne de akşamleyin öğleden sonraki gölge ona zarar verebilmektedir.

Uzun ve büyük ağaçlardan birisiyle kendimi avutursam bu bana kapalı ve yasak bir yol olur mu?

Bu beyitlerde şair gerçek bir ağacı kast etmemektedir. Ağacı, sevdiği kadın için bir sembol olarak kullanmıştır. Taze, bol yapraklı ve diğerlerinden daha güzel olan bu ağaç sevgilisinin ta kendisidir⁶⁵.

Hız. Ömer, müstehcen gazeller söyleyen Suhaym'ın aşağıdaki beytinden haberdar olunca rivâyetlere göre onu öldürmekle tehdit etmiştir⁶⁶: (Kâmil)

فَلَمَّا تَحَدَّرَ مِنْ حَبِينِ فَتَاتِكُمْ عَرَقٌ عَلَى ظَهْرِ الْفَرَّاشِ وَطِيبُ

Kızımızın alnından ter ve hoş koku yatağın üzerine akmıştı.

Ancak Suhaym'ı, bu çirkin gazele muhatap olan kabile öldürmüştür⁶⁷.

Kadınların da hadarî gazelleri dinlemekten ve onlarda yer almakla övünmekten geri durmadıkları görülmektedir. Meselâ 'Abdûlmelik b. Mervân'ın kızlarından biri hacca gidince el-Haccâc, 'Umer b. Ebî Rebî'a'yı tehdit etmiş ve o kızı şiirlerinde zikretmemesi mesajını göndermişti. Bunun üzerine 'Umer de gazel söyleyememişti. Ancak kız onun bir şeyler söylemesini istiyordu. Haccını bitirdikten sonra da Mekkeli birisinden her beytine on dinar vermek karşılığında 'Umer'in şiirini kendisine getirmesini istemiştir. Fatıma bint 'Abdûlmelik de hacca gitmişti. 'Umer onunla ilgili de şiirler söylemiştir. Ancak 'Abdûlmelik ve el-Haccâc'ın korkusundan onun ismine yer verememiştir. 'Âişe bint Talha da kendisiyle ilgili 'Umer'in bir şeyler söylemesini istiyordu. 'Umer de onunla ilgili bir şeyler söylemiştir⁶⁸. Bütün bu örnekler gösteriyor ki soylu kadınlar, şair saygınlık sınırını aşıp açık saçık ifâdelere ve müstehcen olana yeltenmedikçe, adlarının şiirde geçmesinden çekinmiyorlardı. Kadına göre bu gazellerde, onun güzelliğinin ifâdesi vardı ve şair onu övüyordu. O zamanki gazeller, işlevleri itibarıyla, bugünkü magazin gazete ve dergilerine benzetilebilir. O gazeller hac için Mekke'ye gelen kadınları tescil ediyor ve güzelliklerini kendi aynalarında yansıtıyorlardı.

⁶⁵ Heddâre, *a.g.e.*, s. 102, 114; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 56.

⁶⁶ Suhaym 'Abdu Benî'l-Hashâs, *Dîvân*, tah. 'Abdulazîz el-Meymenî, Matba'atu Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, Kâhire, 1369/1950, s. 60.

⁶⁷ el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü Fuhûlî's-Su'arâ*, şerh. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Kâhire, 1974, I, 188; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 292.

⁶⁸ el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 201 vd; Yalar, Mehmet, "Emevîler Döneminde Gazel ve Ömer b. Ebî Rabi' a", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 18, sayı 2, 2009, s. 61.

Bunun için olacak ki bazı soylu kadınlar o gazellerde yer almak için şairlere para bile ödüyorlardı⁶⁹.

Şairlerin gazel söyledikleri kadınların konumunun, gazellerin müstehcenlik derecesini etkilediği görülmektedir. Eğer kadın Kureyş'in veya Ensâr'ın soylularından birisi ise ona gazel nazmetmek kolay değildi. Alınıp satılan şarkıcı câriyelerle ilgili söylenen gazeller gibi müstehcen gazeller o soylu kadına söylenemiyordu. Dolayısıyla Medîne ve Mekke'de müstehcen gazellerin yaygınlık kazanmasında bu câriyelerin büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Çöllerde iffetli gazelin yaygınlığını da oralarda bu câriyelerin bulunmamasına bağlayabiliriz⁷⁰.

Hadarî gazellerde yer verdiği bazı maceralarda şair, hislerini, seveda yolunda gördüğü engelleri ve meydana gelen ayrılığı dile getirmiştir. Ayrıca sevgilinin kendisinden gelen ilişkiyi kesme, yüz çevirme, düşman olma, barışmama ve son veda gibi tehditlere de değinmiştir. Bu maceralarda kadın, güzel endamı, hoş kokusu, baştan çıkarması, sözünde durmaması gibi özellikleriyle ortaya çıkmıştır. Şair ise sevgilisi kendisine iltifat etmediği ve sözünde durmadığı için sevdanın kurbanıdır. Tek başına kalan, sevgilinin veya sevgililerin ayrılığından acı çekip ızdırâb içinde kıvranan odur. Çünkü arabozanlar onun yoluna engeller çıkarmışlardır. Sonunda maceranın perdesi kapanmakta ve sonsuz ayrılık meydana gelmektedir.

Hadarî gazellerde şair bazen gözü yaşlıdır, feryat etmektedir ve çöl şairlerinin söylediklerine dönüp onları tekrarlamaktadır. Dayanamayıp açıkladıktan sonra sevdasını gizlemeye ve sabretmeye çalışmaktadır. Bu itibarla hadarî ve bedevî gazeller örtüşmektedir. Hatta bazen hadarî gazel, sevgiliden geriye kalan eserlerin başında durup ağlamayı da içermektedir. Bunun için, hadarî gazel şairlerinin de çöl geleneğinden geldikleri ve çöl geleneğinden bütünüyle kopmadıkları söylenebilir. Ancak mevcut ortam, onların ruhlarında ve gazellerinde onları klasik çöl geleneğinin kenanna iten bazı yenilikler meydana getirmiştir. Meselâ, Câhiliyye dönemi gazel şairleri, muhafızlarını atlatarak kadına ulaşmak ve onunla sevişmek ile övünürken, İslâm döneminde şairlerin sevgiliye kavuşmanın önündeki engellerden şikâyet ettikleri görülmektedir. Engelleri aşıp sevgiliyle bir araya geldiklerindeyse hayâ ve iffet, İmru'ul-Kays'ın yaptıklarının aynısını yapmalarının önünde bu şairlere genelde engel olmaktadır. Bu gazellerde çok elçinin bulunması ve bunların aracılığıyla sevgililere gönderilen mesajlara çok yer verilmesi, dikkat çeken bir diğer yeniliktir⁷¹. Meselâ Humeyd b. Sevr aşağıdaki beyitlerde iki dostunu sevgilisine elçi olarak göndermektedir⁷²: (Tavîl)

⁶⁹ Dayf, *a.g.e.*, s. 98; Melhas, *a.g.e.*, s. 81-82.

⁷⁰ Dayf, *a.g.e.*, s. 82.

⁷¹ Bekkâr, *a.g.e.*, s. 53-54; Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 104, 114; Melhas, *a.g.e.*, s. 91-93.

⁷² Humeyd b. Sevr el-Hilâlî, *a.g.e.*, s. 28.

خَلِيلِيَّ إِنِّي مُشْتَكٍ مَا أَصَابَنِي لَسْتُ يَتَّقِنَا مَا قَدْ لَقِيتُ وَتَعَلَّمَا
أُمْلِكُكُمْ إِنِ الْأَمَانَةَ مَنْ يَخُنْ بِهَا يَحْتَمِلُ يَوْمًا مِنَ اللَّهِ مَأْنَمَا
فَلَا تُفْشِيَا سِرِّي وَلَا تُخْذِلَا أَحَا أَبْنُكُمَا مِنْهُ الْحَدِيثُ الْمَكْتَمَا

Dostlarım, karşılaştıklarımı öğrenmeniz ve (bana) inanmanız için başıma gelenden ben şikâyetçiyim.

(Sevdiklerinizle birlikte) uzun yaşamanızı dilerim. Emanete bryanet eden günahının cezasını bir gün Allah'tan bulup yüklenir.

Sırrımı açığa çıkarmayın. Sırrından gizli olan konuşmaları sizlere açan kardeşinizi rezil etmeyin.

Hicretin ilk yüzyılında gazel nazmeden şairlerin, gazelin dışında başka şiir türleriyle genelde meşgul olmadıkları görülmektedir. Onlara göre aşk var olmanın ve yaşamının ta kendisidir. Meselâ el-Ahvas şunları söylemektedir⁷³: (Tavîl)

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُعْشَقْ وَلَمْ تَذَرْ مَا الْهَوَى فَكُنْ حَجْرًا مِنْ يَابِسِ الصَّخْرِ حَلَمَدَا

Aşk olmamışsan ve seveda nedir bilmemişsen sert ve kuru kayadan bir taş say kendini.

Nitekim ‘Umer b. Ebî Rebî’a, Cemîl b. Ma’mer ve Kays b. Zerîh başta olmak üzere bazı şairlere ait dîvânlar bütünüyle gazel içeriklidir. Bedevî veya hadarî gazel söyleyen diğer şairlerin dîvânında ise gazel, hâkim olan özelliği oluşturmaktadır⁷⁴.

Hadarî gazel yazan şairler, çölleri bırakıp kentlerde yerleşik hayata geçtiklerinden, ne kendileri ne de muhatapları sevgilinin yurduna ağlama ihtiyacını hissetmişler. Dolayısıyla çölde bırakıp gittikleri sonra da gelip bulamadıkları sevgililerle çölde yaşadıklarını, şairler bu kentli şiirde artık anlatmamaktadırlar. Dostlarıyla Mekke, Medîne ve civarında yaşadıkları hâdiseleri ele almaktadırlar. Bunun sonucunda, klasik kasidelerin başında yer alan nesîbten, hadarî gazel türü büyük ölçüde farklı olmuştur. Ayrıca nesîb, manzûmenin amacı olmayıp başka bir türe giriş için nazmedilmişken hadarî gazel manzûmenin ana gayesini oluşturmuştur.

Hadarî gazel şairinin hedefi sadece şiir yazmak değildi. Şair mırıldanacak bir manzûme yazmayı da istiyordu. Müzik parçası ise uzun kasîde yapısına gereksinim duymamaktaydı. Çünkü müzisyenler, maktû’aları terennüm etmekteydiler.

⁷³ ‘Âdil Suleymân Cemâl, *a.g.e.*, s. 121.

⁷⁴ Heddâre, *a.g.e.*, s. 55.

Bununla birlikte maktû'alar bazen uzun yazılmıştır. Ancak klasik kasîde yapısını almamışlardır. Sevda ile başlayıp sevda ile bitmişlerdir. Mûsikî ile uyumlu olması için hadarî gazellerin vezinleri de değişmiştir. Bunların hafif ve kolay olan vezinlere dönüştüğü görülmektedir. Mûsikînin baskısı altında hafif vezinlere yönelme çoğalmış, tavîl ve kâmil gibi uzun vezinler bırakılıp vâfir, hafif, remel, mutekârib ve hezec gibi kolay vezinlere gidilmiştir. Bununla da yetinilmemiş, mûsikînin ihtiyacını karşılamak üzere, hem uzun hem de basit ve kolay olan vezinler mucezze' hâle getirilmiştir. Vezinler ve mûsikî nazariyesi arasında uyum sağlansın diye bazı tef'ilelerin harflerinde uzatma ve kısaltma gibi tasarruflarda da bulunulmuştur. Meselâ remel vezni, üç defa tekrarlanan فَاعِلَاتُنْ ile oluşmaktadır. Vezin gerektirdiği için, bunun birinci unsurunda, ilk uzun heceyi kısa hece ile فَعِلَاتُنْ şeklinde okuduğumuzda vezin ilk hâlini kaybetmektedir. Hızlı bir hareket kazandığı için vezin de hızlı olur. Bilinmektedir ki kısa hareketler (*sesler*) vezni hızlandırırken uzun olanları yavaşlatmaktadır. Birinciler ateşli duyguları ifâde etmeye uygunken, ikincileri sâkin veya hüznü olanlarına daha elverişlidir.

Hadarî gazelde, aşına bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Bu dil, zorluk ve yabancılık içermiyordu. Dün yazılmış gibiydi. Cerîr ve el-Ferezda'da görülen medih ve hiciv içerikli şiir dilinden halka daha yakın geliyordu. Aşk ve aşk maceraları etrafında dolaşan içerikleri yönüyle de bu gazeller halkın ilgisini daha çok çekiyordu. Halkın yaşadığı günlük olaylar anlatılıyordu. İnsanlar Hicâzlı şairler ile sevgilileri arasında geçenleri bu gazellerde okuyabiliyorlardı. Bu gazeller ayrıca Hicâzlıların sohbetine konu olan ve şairlerini baştan çıkaran kadınların tasvîrleriyle doluydu. Oysa klasik şiir, genelde uzak mâziden haber veriyordu. Klasik şiirin içeriği eski olaylardı. Günün konusu olan şeylere neredeyse değinmiyordu. Klasik şiirde eğer tasvîre yer verilmişse de bu, Câhiliye dönemine ait savaşların ve savaşanların tasvîriydi. İslâm döneminde meydana gelen fetihler yerine, şairler atalarının Câhiliye dönemindeki kahramanlıklarıyla övünüyorlardı.

Dil ve içerikteki yeniliklerin hadarî gazeli yaygınlaştırdığı görülmektedir. Mûsikî parçalarının hac mevsiminde söylenip okunması, mûsikînin sözlerini oluşturan gazellerin (*savt*) bizzat kendilerinin Hicâz'dan civardaki yerleşim birimlerine, ardından daha uzaktaki Irak ve Şam'a ulaşabilmesi, gazelin revaç bulmasında etkili olmuştur. Gazelin toplumda en büyük yeri işgal ettiğinin kanıtı ise şairlerin sadece gazelleriyle ün kazanmış olmalarıdır. Meselâ, Kuseyyir'in Emevî ve Hâşimîlerle ilgili methiyeleri de bulunmaktadır. Ancak 'Azze ile ilgili söyledikleri gazelleri onu ünlü yapmıştır. Emevîlerle ve Zubeyrîlerle ilgili methiyeleri olmasına rağmen İbn

Kays er-Rukayyât, *er-Rukayyât* gazelleriyle meşhur olmuştur. el-Ahvas da Ummu Ca'fer, Cemîle ve Sellâme ile ilgili yazdığı gazellerle tanınmıştır⁷⁵.

2.4. Hicivli Gazel

Câhiliyye döneminin sonlarında, fahr (*övünme*) veya hiciv içerikli bazı kasîdelerin başında bir gazel bölümü görülmeye başlanmıştır ki şair bunu hasmın kendisine yakın bir kadına veya hasım kabileye üye olan soylu kadınlara söylüyordu. Ancak bu gazeli söz konusu kadınlara sevdası nedeniyle nazmetmiyordu. Sevdalanmış görünerek onları öfkelendirmeye ve dillere düşürmeye çalışıyordu. Tâhâ Huseyn'in *el-gazelu'l-bicât*, el-Hûfî'nin *el-gazelu'l-keydî* ve Şukrî Faysal'ın *el-gazelu's-sîyâsî* adını verdiği bu gazel türü, gazel türlerinin dördüncüsünü oluşturmaktadır⁷⁶.

Hicivli gazel, Tâhâ Huseyn'e göre, Emevî dönemi şairlerinden 'Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât tarafından ortaya çıkarılmıştır. Şukrî Faysal da ortaya çıkış konusunda Tâhâ Huseyn'e katılmaktadır. Şukrî Faysal'a göre, kendilerine siyaset yapma imkânı verilmeyen muhalif şairler, 'Umer b. Ebî Rabî'a'nın yolunu takip ederek intikamlarını gazel ile almışlardır⁷⁷.

el-Hûfî ise hicivli gazel örneklerinin, câhiliyyenin sonları ile Sadru'l-İslâm dönemine kadar geriye gittiğini söylemektedir. Bu konuda el-Hûfî'nin haklı olduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu dönemin önde gelen şairlerinden Kays b. el-Hatîm (ö.620), Bu'âs savaşının olduğu zamanda, 'Abdullah b. Ravâha (ö.8/629)'nın kız kardeşi 'Amre için hicivli gazel söylemiştir. 'Abdullah da Kays'ın kız kardeşi Leylâ için gazel söyleyerek ona karşılık vermiştir. Hassân b. Sâbit de Leylâ bint el-Hatîm için gazel söylemiştir. Kays b. el-Hatîm ona da karşılık vermiş ve onun hanımı için bir gazel nazmetmiştir. Dönemin ünlü şairi Ka'b el-Eşref (ö.3/624) de Ummu'l-Fadl bint el-Hâris ve Müslüman hanımlar için hicivli gazeller söylemiştir. Ka'b'ın bu gazelleri muhataplarını o kadar rencide etmiştir ki rivâyetlere göre Hz. Peygamber onun öldürülmesi emrini vermiştir. Bütün bu örnekler gösteriyor ki bu gazel türü Emevî döneminden önce de bulunmaktaydı⁷⁸.

İslâm'ın prensipleriyle örtüşmediğinden bu gazel türü, İslâm dönemi ile birlikte azalmaya başlamış ve yok olmaya yüz tutmuştur. Ancak 'Abdurrahmân b. Hassân (ö.104/722), Emevî döneminde, Remle bint Mu'âviye için hicivli bir gazel söyleyince bu gazel türünün yeniden canlanmaya başladığı görülmektedir. İbnü'z-Zubeyr grubunun şairi 'Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât da el-Velîd b.

⁷⁵ Dayf, *a.g.e.*, s. 81, 85-87, 106-109, 221-226; Melhas, *a.g.e.*, s. 385-386.

⁷⁶ el-Hûfî, Ahmed Muhammed, *Edebu's-Siyâse fi'l-'Asri'l-Emenî*, Dâru'l-Kalem, Beyrût, tsz., s. 257.

⁷⁷ Tâhâ Huseyn, *a.g.e.*, I, 251; Şukrî Faysal, *a.g.e.*, s. 294,298; Dayf, *a.g.e.*, s. 36; Nizâr 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 111.

⁷⁸ Bekkâr, *a.g.e.*, s. 52; el-Hûfî, *a.g.e.*, s. 257, 260.

‘Abdilmelik’in karısı Ummü’l-Benîn bint ‘Abdilazîz b. Mervân için bu türden bir gazel söylemiştir. Şair, el-Velid’i ve babasını, Ummü’l-Benîn’in babasını ve Emevîleri kızdırmıştır. Bunun üzerine ‘Abdumelik şairin öldürölmesi emrini vermiştir. Ayrıca şairi barındırana da tehdit etmiştir. Şairi ‘Abdullah b. Ca’fer b. Ebî Tâlib ve bizzat Ummü’l-Benîn’in aracı olması kurtarmış ve ‘Abdumelik’i ondan vazgeçirmiştir. Bununla birlikte ‘Abdumelik, şairi hazine yardımından mahrum bırakmıştır. Mus’ab b. ez-Zubeyr’i övdüğü kasidesinin başında bulunan söz konusu gazelinin bir hayalden ibaret olduğunu söylemesi, muhtemelen şairin affedilmesinin gerekçesi olmuştur. Câhiliyye döneminde hicivli gazel söyleyen şairlerden farklı olarak İbn Kays er-Rukayyât bu gazelinin bir methiyenin başına getirmiştir. Oysa câhiliyyenin söz konusu şairleri bu tür gazellerini sadece fahr ve hiciv içerikli manzûmelerde kullanıyorlardı. Şair ayrıca gazelinin bir hakikat olmadığını, aksine bir hayalden ibaret olduğunu söylemiştir ki Câhiliyye şairleri bunu da yapmıyorlardı⁷⁹.

Bu dönemde hicivli gazeli temsil eden şairlerin başında el-‘Arcî’nin geldiği görölmektedir. Hişâm b. ‘Abdilmelik’in atadığı Mekke valisi Muhammed b. Hişâm el-Mahzûmî’nin annesi Ceydâ ile ilgili el-‘Arcî hicivli bir gazel söylemiştir. Bu gazelin bazı beyitleri şu şekildedir⁸⁰: (Serî)

عُوجِي عَلَيَّ رَأْيَةَ الْهُودَجِ إِنَّكَ إِن لَّا تَقْعَلِي تُحْرِجِي
نَلْبِسُ حَوْلًا كَامِلًا كُلُّهُ مَا نَلْتَقِي إِلَّا عَلَى مَنَهِجِ
فِي الْحَجِّ إِنْ حَجَّتْ وَمَاذَا مِئِّي وَأَهْلُهُ إِنْ هِيَ لَمْ تَحْجُجْ

Ey mahfenin sâhibesi, yanımıza gel otur. Eğer gelmezsen (bizî) sıkıntıya sokarsın.

Bütün bir yıl boyunca bekliyoruz ve sadece yolda karşılaşıyoruz

Eğer hac ederse hacda. Eğer o hac etmezse Minâ ve Minâ halkının ne değeri olabilir

ki!

el-‘Arcî, bu valinin zevcesi Cebretü’l-Mahzûmiyye için de hicivli gazel söylemiştir. Cebre ile ilgili söylediklerinden iki beyit şu şekildedir⁸¹: (Kâmil)

عُوجِي عَلَيَّ فَسَلِّمِي جَبْرُ فِيمَ الصُّدُودِ وَأَنْتُمْ سَفَرُ

⁷⁹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, VII, 287; el-Hûfî, *a.g.e.*, s. 258.

⁸⁰ el-İsfahânî, *a.g.e.*, I, 393.

⁸¹ *Aym eser*, I, 394.

مَا نَلْتَقِي إِلَّا ثَلَاثَ مِائٍ حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَنَا النَّفَرُ

Ey Cebre, yanımıza gel otur ve selam ver. Niçindir yüz çevirmeler? Oysa siz yolcusunuz.

Ancak Minâ'nın üçüncü (gününde) karşılaşıyoruz. Hemen ardında da yola çıkma bizi ayırıyor.

el-‘Arcî’nin bu gazeli valinin ona kin beslemesine neden olmuştur. Ancak bir suç işleyene dek vali ona süre vermiş ve dokunmamıştır. Bir açığını yakalaması üzerine de onu yakalayıp dövdürmüştür. Onun saçını tıraş ettirip başının üzerine yağ döktürmüş ve onu insanlara teşhir etmiştir. Ölünceye dek, dokuz sene boyunca onu hapiste tutmuştur⁸². Ancak el-‘Arcî’yi bu işkenceler de susturamamıştır. Şair özür dilememiştir ve yaranmaya da çalışmamıştır. Hapisteyken de valinin kadınlarıyla ilgili şiirler nazmetmeye devam etmiştir. Bu gazellerini müzisyenler şarkı olarak okuyorlardı. Bir tanesi şu şekildedir⁸³: (Basît)

حَوْرَاءُ لَوْ نَظَرْتُ يَوْمًا إِلَى حَجَرٍ
لَأُثَرْتُ سَقَمًا فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ
يَزْدَادُ تَوْرِيْدُ خَدَّيْهَا إِذَا لَحَظْتُ
كَمَا يَزِيدُ تَبَاتُ الْأَرْضِ بِالْمَطَرِ
فَالْوَرْدُ وَحَنْتُهَا وَالْخَمْرُ رِيْقَتُهَا
وَضَوْءُ بَهْجَتِهَا أَضْوَا مِنَ الْقَمَرِ
بِاللَّهِ يَا ظَبِيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا
لَيْلَايَ مِنْكُنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبُشَيْرِ

Karagözlü bir (kadındır). Bir gün taşa baksa o taşı bile meftun edecektir.

Yerdeki çimin yağmur ile artması gibi yanaklarının kızarması da baktığında artıyor.

Gül onun yanağıdır. Şarap onun ağzı suyu. Güzelliğinin ışıltı aydan daha parlak.

Allah için ey dağ ceylanları, bize söyleyin: “Benim Leyla sizden biri mi yoksa Leyla beşer midir?”

Selûl kabilesine mensup bir şair olan Muzâhim b. ‘Amr (ö.125/743), bir bedevî şair olan İbnu’d-Dumeyne (ö.130/747)’nin eşi Hamâ için söylediği hicivli gazellerle tanınmaktadır. Rivâyete göre Muzâhim, Hamâ’nın yanına uğradı ve onunla oturup konuştu. Dedikodu yapılırca Hamâ’nın yanına Muzâhim’in

⁸² *Aynı eser*, I, 396.

⁸³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 97.

gitmesi engellenir. Bu duruma son derece öfkelenen Muzâhim, içinde aşğıdaki beyitlerin de olduğı hicivli bir gazel nazmeder⁸⁴: (Basît)

أَعْشَى نِسَاءَ بَنِي تَيْمٍ إِذَا هَجَعْتُ عَنِّي الْعِيُونَ وَلَا أَبْغِي مَقَارِيهَا
كَمْ كَاغِبٍ مِنْ بَنِي تَيْمٍ قَعَدْتُ لَهَا وَعَانِسٍ حِينَ ذَاقَ التَّوْمَ حَامِيهَا
عَلَامَةٌ كَيْفَ مَا بَيْنَ عَانَتِهَا وَبَيْنَ سَبَّتِهَا لَا شَلَّ كَاوِيهَا
مَاذَا تَرَى ابْنَ عَبِيدِ اللَّهِ فِي امْرَأَةٍ لَيْسَتْ بِمُحْصَنَةٍ عَذْرَاءَ حَاوِيهَا
أَيَّامَ أَنْتَ طَرِيدٌ لَا تُقَارِبُهَا وَصَادَفَ الْقَوْسَ فِي الْغُرَاتِ بَارِيهَا

Gözler uykuya dalıp beni görmez olduklarında Benû Teym'in kadınlarına uğruyorum. Yemeklerini yeme peşinde de değilim!

Koruyucusu uykunun tadına bakarken, göğüsleri belirginleşmiş veya evde kalmış nice Benû Teymlî kız ile oturmuşum.

Onun (Hamâ'nın) apışları arasındaki yanık izi, daima Hamâ'yı yakсын.

Ey İbn 'Ubeydillâh, iffetli ve bâkire olmayan bir kadınla ilgili ne düşünüyorsun?

Sen sürgünde olup ona yaklaşımadığın günlerde, gaflet anlarında (gecelerde), ok yayı ve sahibi birbirini bulup karşılaşıyordu.

Bu kasidede, Hamâ'nın bedeninin en mahrem yerinde olan ve bilinmeyen yanık izlerini Muzâhim ayrıntılarıyla anlatınca İbnu'd-Dumeyne eşine onun bunları nereden bildiğini sorar ve son derece öfkelenir. Eşi, kadınlar bu bilgileri ona söylemiş olmalılar dese de İbnu'd-Dumeyne buna inanmaz ve Muzâhim'e bir randevu vermesini söyler. Muzâhim buluşma yerine gelince de İbnu'd-Dumeyne ve adamları döve döve onu öldürürler. Daha sonra İbnu'd-Dumeyne karısını da öldürür⁸⁵.

2.5. Asker Gazeli

İslâm ile başlayan fetihler vasıtasıyla Araplar, daha önce görmedikleri ülkeleri görmeye başladılar. Aralarında şairlerin de bulunduğı fetih askerleri, vatanlarından ve sevdiklerinin diyarından uzakta yaşamak durumuyla karşı karşıya kaldılar. Çünkü fetihlere katılanlar, yaptıkları savaştan sonra vatanlarına hemen dönmiyorlardı. Fethedilen uzak diyarlarda bir süre kalmak, yeni şehirler ve ordugâhlar kurmak durumunda kalıyorlardı. Bu konuda büyük bir fedakârlık gösteriyorlardı.

⁸⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, XVII, 99-100; 'Azîze Fevâl Bâbeti, *Mu'cemu's-Şu'arâ el-Muhadremîn ve'l-Emeviyyîn*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1998, s. 449.

⁸⁵ el-İsfahânî, *a.g.e.*, XVII, 101.

Fetih askerlerine bu fedakârlığı yaptıran hususu, en-Nâbiġa el-Ca' dî (ö.50/670) şu şekilde açıklamaktadır⁸⁶: (Basît)

وَالدَّمَعُ يَنْهَلُ مِنْ شَأْنَيْهِمَا سَبَلًا	بَاءْتُ تُذَكِّرُنِي بِاللهِ فَأَعِدَّةً
عَنْكُمْ وَهَلْ أَمْنَعَنَّ اللهَ مَا فَعَلًا	يَا بِنْتَ عَمِّي كِتَابُ اللهِ أَخْرَجَنِي
وَإِنْ لِحَقْتُ بِرَبِّي فَابْتَغِي بَدَلًا	فَإِنْ رَجَعْتُ فَرَبُّ النَّاسِ يُرْجِعُنِي
أَوْ ضَارِعًا مِنْ ضَنَى لَمْ يَسْتَطِيعْ حَوْلًا	مَا كُنْتُ أَعْرِجُ أَوْ أَعْمَى فَيَعْدِرُنِي

Kadın oturmuş ve göz pınarlarından gözyaşı şapır şupur dökülürken bana Allah'ı hatırlatıyor.

Ey amcamın kızı, kader beni yanınızdan çıkarıp uzaklara götürdü. Allah'ın yaptığını hiç engelleyebilir miyim?

Eğer dönersem insanların Rabbi beni döndürmüş olacaktır. Eğer Rabbime kavuşsam sen yerime başkasını arayıp bul.

Ben topal, kör veya hastalık nedeniyle güçten düşmüş cılız biri değildim ki Rabbim beni (savaşa katılmaktan) mazur görsün.

Uzun süren gurbet hayatı, geride bıraktıkları eşleri ve çocukları için askerlerin endişelenmelerine ve onları çok özlemelerine sebep oluyordu. Vatanlarına, eşlerine ve çocuklarına duydukları hasreti, mınıldandıkları beyitlere döküyorlardı. Asker gazeli (*gazelu'l-cund*) ile adlandırılabilen bu şiirlerde kadın şüphesiz söylenen manzûmelerde hareket noktasını oluşturuyordu⁸⁷. Meselâ bir asker şair, eşine ve vatanına duyduğu özlemi şu beyitlerle ifade etmektedir⁸⁸: (Tavîl)

فَقُلْتُ اقْرَأُوا مِنِّي السَّلَامَ عَلَى دَعْدٍ	سَمِعْتُ رَحِيلَ الْقَافِلِينَ فَشَاقَنِي
طَوَالَ اللَّيَالِي مِنْ قُفُولٍ إِلَى نَجْدٍ	أَحْنُ إِلَى نَجْدٍ وَإِنِّي لَا يَسُ
بِهَجْرٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْوَعْدِ	تَعَزَّ فَلَا نَجْدٌ وَلَا دَعْدٌ فَاعْتَرَفَ

⁸⁶ en-Nâbiġa el-Ca' dî, *Dîvân*, tah. Vâdih es-Samed, Dâru Sâdir, Beyrût, 1998, s. 137-138.

⁸⁷ Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 157.

⁸⁸ Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû 'Abdillâh, *Mu' cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdir, Beyrût, 1397/1977, V, 264.

Kafilenin yola çıkacağını duydum. Bu beni heyecanlandırdı. (Özlemim kabardı) ve onlara: "Benden Da'd'a selam söyleyin" dedim.

Necd'i özliyorum. Ancak geceleri, Necd'e döneceğimden umutsuz oluyorum.

Kabullen artık. Ne Necd ne de Da'd var. Kıyamet gününe kadar bunlardan ayrı kalacağımı kabullen.

Asker şairler, yeni tanıdıkları ülkelerdeki yaşam tarzından hoşlanmıyorlardı ve bu onlara ağır geliyordu. Bu nedenle alışkın oldukları hayat tarzına, vatanlarına ve sevdiklerine daha özlem duyuyorlardı. Bu özlemlerini vatanı sembol yaparak dile getiriyorlardı. Câhiliyye şiirinde atılın sevgiliye sembol olması gibi bu şiirlerde de vatan sevgililer için bir sembol idi. Bu sembolü kullanan şairlerin başında ise es-Sımma el-Kuşeyrî (ö.95/714) gelmektedir⁸⁹. Aşağıdaki beyitlerde es-Sımma el-Kuşeyrî, vatanına ve orada yaşayan sevgilisine duyduğu özlemi dile getirmektedir⁹⁰: (Tavîl)

أَلَا أَيَّتَ شَعْرِي هَلْ أَبِيتَ لَيْلَةً بِسُعْدٍ وَلَمَّا تَخْلُ مِنْ أَهْلِهَا سُعْدُ
وَهَلْ أَقْبَلْتُ التَّجْدَ أَعْتَاكَ أَتَيْتُ وَقَدْ سَارَ مَسِيًّا ثُمَّ صَبَّحَهَا التَّجْدُ

Ah keşke bilsem! Su'd henüz halkından boşalmamışken, Su'd'te bir gece kalacak mıyım?

Develerin başlarını Necd'e döndürecek miyim? Gece yürüyüp Necd'de sabahlayacak mıyım?

Başka bir asker şair, özlemini şu beyitlerle ifâde etmektedir⁹¹: (Tavîl)

حَنِينًا إِلَى أَرْضٍ كَأَنَّ تُرَابَهَا إِذَا مُطِرَتْ عُودٌ وَمِسْكٌ وَعَبَّيرُ
وَمَا نَظَرِي مِنْ نَحْوِ نَجْدٍ بِنَافِعِي أَحَلَّ لَا وَلَكِنِّي إِلَى ذَاكَ أَنْظُرُ
أَفِي كُلِّ يَوْمٍ نَظْرَةً ثُمَّ عَبْرَةً لِعَيْنِكَ مَجْرَى مَائِهَا يَتَحَدَّرُ

Yağmur yağdığında toprağı misk, anber ve öd ağacı gibi kokan vatanı özliyorum.

Doğrudur. Necd'e doğru bakmanın bana faydası elbette yoktur. Ancak ben oraya işte bakıyorum öyle!

⁸⁹ Hasan Cebbâr eş-Şemsî, *a.g.e.*, s. 165-166.

⁹⁰ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, III, 220.

⁹¹ *Aynı eser*, V, 262-263.

Her gün bakma ve sonrasında gözyaşı mı?  inden gözyaşının dökülüp aktığı göz p narların oluşmuş.

Bir fetih askeri aşağıdaki beyitlerde Necd'e olan içten özlemini dile getirmektedir. Sevdığı kadını özlediğini de ayrıca saklamamaktadır. Arkadaşını yitirdiği için  ten kumruyu bir sembol olarak kullanmaktadır⁹²: (Tavîl)

حَلِيلِيَّ هَلْ بِالشَّامِ عَيْنٌ حَزِينَةٌ تَبْكِي عَلَيَّ نَجْدٍ لَعَلِّي أُعِينَهَا
قَدْ أَنَسْتُ لَمَهَا الْبُكَاءُ إِلَّا حَمَامَةً مُطَوَّقَةٌ قَدْ بَانَ عَنْهَا قَرِينُهَا

Dostlarım, Necd'e ağlayan b z nli bir göz ş m'da var mı? Ola ki ona yardım edeyim.

Dostu kendisini bırakıp uzaklara gitmiş ve boynunda halka biçiminde renkli tiyileri olan kumrunun dışında, ağlayanlar o g z  yalnız bırakmış.

Câhiliyye şiirinin ilk beyitlerinde şair atl lın başında durup ağlarken, asker gazellerinin şairi vatanına duyduğu özlemi dile getirmiştir. Ayrıca Câhiliyye gazellerinde şair kendisinde bulunan değer ve üstünlüklerle övünürken, asker gazelinin şairi ölüm toplumunun değerleriyle  v nm şt r. Bunun dışında, Câhiliyye şairi dertlerini çevresiyle ve bindiği develerle paylaşırken, bu dönem şairi dertlerini açacak bir şey de bulamamıştır. Çünkü çevresinde g rd ğu şeyler de ona yabancıdır ve yalnızlığını artırmaktadır⁹³. Meselâ bir asker şair bu yabancılıktan şu şekilde yakınmaktadır⁹⁴: (Tavîl)

لَعْمَرِي لَمَكَّاءُ يُغْنِي بَقَّةً رَوَّ بَعْلِيَاءُ مِنْ نَجْدٍ عَلَا ثُمَّ شَرَّفَا
أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ هَدِيلِ حَمَامَةٍ وَمِنْ صَوْتِ دِيكٍ هَاجَهُ اللَّيْلُ أَبْلَقَا

Yemin ederim, Necd'in doğu kesiminin yüksek ve ızsız bir yerinde, bir  oban aldatan kuşunun  tmesi

Bir güvercinin veya gecenin nyandırđı alacalı bir horozun  t ş nden daha sevimlidir.

 Abdurrahm n b. D re de şöyle demektedir⁹⁵: (Tavîl)

⁹² Yâkût el-Hamevî, a.g.e., V, 263; Mu'cemu'l-Udeb ', Dâru  hy i't-Turâsi'l- Arabi, Beyrût, 1408/1988, XIX, 183.

⁹³ Hasan Cebbâr eş-şems , a.g.e., s. 157, 161.

⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, a.g.e., V, 264.

⁹⁵ Aynı eser ve aynı yer.

فَلَا تُدْفِنَانِي وَارْفَعَانِي إِلَى نَجْدٍ

خَلِيلِي إِنَّ حَاتَتْ بِجُمْصَ مَنِّي

Dostlarım, ölüm vaktim yaklaşırsa beni Humus'a gömmeyin. Beni kaldırıp Necd'e götürün.

Asker gazeli, duyguları ve iç güzelliği dile getirmekle bazen sınırlı kalmıyordu. Sevgilinin güzelliklerini ve görenler üzerinde bıraktığı etkiyi de anlatıyordu. Meselâ sevdiği kadınla ilgili Rebi' a b. Makrûm (ö.16/637) şunları söylemektedir⁹⁶: (Kâmil)

كَالْبَدْرِ مِنْ خَلَلِ السَّحَابِ الْمُتَجَلِّي

شَمَاءُ وَأَرْضُ الْعَوَاضِ طِفْلَةٌ

فِي رَأْسِ مُشْرِفَةِ الدُّرِّ مُتَبَيِّل

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطِ رَاهِبٍ

وَلَهُمْ مِنْ نَامُوسِهِ بَنَزْلٌ

لَصَبَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا

Gururludur. Geniş yanaklıdır. Nazıktır. Bulutların ardından çıkan ay gibidir.

Dağ başında bir sığınakta inzivaya çekilmiş ve saçlarına ak düşmüş bir rahibe şayet görünürse

Onun güzelliğine ve tatlı konuşmasına meyledecek, (ibadet yeri yaptığı) sığınaktan inmeye niyetlenecek.

Asker şairler, savaşlarda gösterdikleri kahramanlıkları sevgililerine bu şiirlerinde ayrıca ulaştırmak istiyorlardı. Çünkü erkeğin kahramanlığı Arap kadınlarını etkiliyordu. Şair, kendisini koruyacak ve hayatını devam ettirmesini sağlayacak kahramanın kendisi olduğu mesajını bu şiirleriyle göndermek istiyordu. Kahramanlık gazeli (*el-gazeli'l-furûsî*) ile ifade edilebilen bu tür, Câhiliyye döneminde özellikle 'Antere b. Şeddâd (ö.600)'ta da görülmekteydi⁹⁷.

Asker gazelinin önemli özelliklerinden birisi de büyük bir bölümünün maktû'alar biçiminde olmasıdır. Savaş şartlarıyla boğuşması, şairin klasik kasîde yapısında uzun şiirler nazmetmesine engel olmuştur. Birden ortaya çıkan hâdiseler üzerine veya yakalayabildikleri fırsatları değerlendirerek askerlerin şiir nazmettikleri anlaşılmaktadır. Bunun dışında, kısa maktû'aları, savaş ortamında yaşayan askerlerin daha kolay ezberleyebildiklerini de göz önünde bulundurmışlardır⁹⁸.

⁹⁶ el-İsfahânî, XXII, 106-107; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, VIII, 438.

⁹⁷ Hasan Cebbâr eş-Şemsi, *a.g.e.*, s. 172, 175-176.

⁹⁸ Aynı eser, s. 178-179.

Sonuç

Hicretin ilk yüzyılında gazel türünün geliştiğı görölmektedir. Bu gelişmeyle birlikte gazel çeşitlere de ayrılmıştır. Hüzünlü ve iffetli tür olan bedevî gazel, çölde yaygınlık kazanmıştır. Şehirlerde ise genel özellikleri itibariyle bedevî gazelin zıt unsurlarından oluşan hadarî gazel daha çok söylenmiştir. Şehirde yaşayanların varlıklı kişiler olmaları, ayrıca meydana gelen savaşların neticesinde esir düşen insanların şehirlerde yaşamaya başlamaları ve hayat tarzına bir ölçüde yön vermeleri bunda etkili olmuş gibidir. Bu yüzyılda, söylediğı gazelle sevdalanmış görünecek muhataplarını öfkelenmeye ve dillere düşürmeye çalışan şairlerin söylediğı hicivli gazel türüne de rastlanmaktadır. Özellikle Emevî iktidarında bu türün yeniden güç kazandığı görölmektedir. İslâm ile başlayan fetih ordularında yer alan asker şairlerin geride bıraktıkları eşlerine ve çocuklarına söyledikleri gazel olan asker gazeli, bu dönemde ortaya çıktığı görülen bir başka türdür.

FIKHÎ ÖLÇÜLER IŞIĞINDA GAYRİ MÜSLİMLERİN HUKUKÎ STATÜSÜ*

Metin YİĞİT**

Özet

İslamın vatandaşlık anlayışı, iman ve zimmet akdi esasına dayanmaktadır. Gayri Müslimler, zimmet sözleşmesiyle İslam toplumunda vatandaşlık statüsüne kavuşabilmektedirler. Bu sözleşme sayesinde bir yandan güvenlik, din ve vicdan özgürlüğü, idarî görevlerde bulunabilme ve hukukî özerklik gibi bazı haklara sahip olurlar. Öte yandan vergi ödeme (*cizye*), belli alanlarda yerleşik hukuk düzenine riayet ve islâmî şarlara saygı gibi sorumlulukları üstlenmiş olurlar.

Anahtar Kelimeler: zimmet akdi, gayri Müslim, vatandaşlık, güvenlik, din özgürlüğü, vergi

THE LEGAL STATUS OF NON-MUSLIMS UNDER ISLAMIC LAW

Abstract

In Islam, citizenship is based on belief (*imân*) for muslims and contract of dhimma for non-muslims. Non-muslims obtain the citizenship status with the dhimma contract in Islamic political system. Through the contrac of the dhimma they obtain certain rights like security, freedom of religion and eligibility to hold executive (nonrepresentative) posts in public adminisration and legal autonomy in tehir own community. On the other hand, base on the contract of dhimma, they undertake the responsibility of paying tax (*jizya*) and obeying the rule of Islamic law in public domanin.

Keywords: contract of dhimma, Non-muslim, citizenship, security, freedom of religion, tax

Giriş

Her sistemin kendisine özgü bir toplum tasarımı ve bu tasarıma uygun bir vatandaşlık tanımı bulunmaktadır.

İslam'ın vatandaşlık anlayışı *iman* ve *zimmet akdi* esasına dayanmaktadır. Her hangi bir kimse bu iki akitten biriyle İslam devletinin vatandaşı olabilir. Bu tarz bir vatandaşlık anlayışının, insan seçimine dayanmayan farklılıkları daha kolay tolere ettiği ve daha uygulanabilir olduğu açıktır. Bu bakış açısına göre Gayri

* Bu yazı 25-27 Mayıs 2009 tarihleri arasında Diyarbakır Valiliği-Dicle Üniversitesi işbirliğiyle düzenlenen “1. Uluslararası Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Sempozyumu”unda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

Müslim vatandaşlar, *zîmmet* sözleşmesiyle vatandaşlık statüsüne kavuşabilirler. Ancak bu, her *müminin* veya *zîmmet* talebinde bulunan her Gayri Müslimin vatandaşlığa mutlaka kabul edileceği anlamına gelmemektedir. İdareciler, pek tabîi olarak *maslahat ve siyaset-i şer'iyye* prensipleri gereği bazı sınırlamalarda bulunabilirler. Diğer konularda olduğu gibi bu konuda da belirleyici olan Hz. Peygamberin sözlü ve fiilî açıklamalarıdır. Hz. Peygamber'in hicretten hemen sonra tesis ettiği Medine Site Devleti, Müslüman, Yahudi, Putperest ve az bir kısım Hıristiyan'dan oluşmaktaydı. Bir bakıma değişik inanç ve çevrelerden oluşan bir konfederasyonu andırmaktaydı.¹ Hz. Peygamber bu çevrelerle tarafların hukukî statülerini belirleyen bir muahede imzalamıştır. Bu ve benzeri uygulamalar daha sonraları Müslüman fakihler tarafından hukukî formasyona kavuşturulmuştur. Biz de bu çalışmamızda İslam Hukuku kaynaklarından yararlanarak konuyu ana hatlarıyla aktarmaya çalışacağız.

1. İslam Toplumunda Gayri Müslimler

İslam toplumunda yaşayan Gayri Müslim vatandaşları ikiye ayırmak mümkündür: Ehl-i Kitap olanlar ve olmayanlar. Geçici olarak *emân* yoluyla İslam coğrafyasına gelen *müstemenler* de bunların içinde mütalaa etmek mümkündür. Bunlar hukukî statü bakımından Gayri Müslim vatandaşlarla (*zîmmiler*) büyük benzerlik arz etmektedirler.²

İslam Ülkesinde yaşayan Gayri Müslim vatandaşlar, *zîmmet* akdiyle vatandaşlık statüsünü kazanmaktadır. Bu akit nedeniyle hukuk dilinde *zîmmî* olarak adlandırılmaktadırlar. İslam Hukuk kaynakları incelendiğinde *zîmmet* akdinin bazı yönleriyle günümüz devletlerinde cari olan "*tebaiyete kabul*" işlemine benzediği söylenebilir. Tebaiyete kabul işleminde olduğu gibi *zîmmet* sözleşmesinde karar verme ve taraf olma yetkisi münhasıran devlete aittir.³

Zimmet akdine taraf olabilecek ve olamayacak Gayri Müslimler konusunda genel yaklaşım şöyle özetlenebilir:

Mürted olanların zimmet akdine taraf olamayacakları, buna karşın Ehl-i Kitabı teşkil eden Yahudiler, Hıristiyanlar ve aynı konumda kabul edilen Mecusilerin zimmet akdine taraf olabileceği konusunda bütün müçtehitler müttefiktir.⁴

¹ Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslam Anayasası Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1988, s. 173.

² Zeydân, Abdülkerim, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kuds, Bağdâd, 1402/1982, s.73-5. Muste'menler, cizye ödeme ve siyasi haklardan yararlanma haricinde zimmîlerle eşit statüye sahiptirler. Cumhura göre ceza hukuku alanında da zimmîlerle eşit konumdadırlar. Ebu Hanife'ye göre hukuku'l-ibâda ilişkin suçlarda ceza uygulanır. Mesela bir şahsı kasten öldüren müstemen kısas edilir. (Zeydân, a.g.e, s. 253) Ancak hukukullah kapsamına giren suçlarda İslam Hukuku uygulanmaz. Bkz. Zeydân, a.g.e, s. 309-310.

³ Bkz. Zeydân, Abdülkerim, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 23-24.

⁴ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muhted ve Nihâyetu'l-Muketad* (Abdalmecîd Tu'me Halebî), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997, I/189; es-Sardefî er-Rîmî, Muhammed

Bu iki grubun dışında kalan Gayri Müslimlerin durumları müçtehitler arasında ihtilâfıdır:

Şafîî, Hanbelî ve Ebu Sevr'e göre Ehl-i Kitap ve aynı statüde kabul edilen Mecusilerin dışında kalanlarla zimmet akdi yapılamaz.⁵ Bu müçtehitler Kuran⁶ ve hadislerde⁷ Gayri Müslimlerle savaşmayı emreden genel ifadelere dayanmaktadırlar. Ehl-i Kitap ve Mecusilerin ise cizye ayeti ve bazı hadisler vasıtasıyla istisna edildiklerini savunmaktadırlar.⁸

Hanefilere göre putperest Araplar hariç bütün Gayri Müslimlerle zimmet akdi yapılabilir.⁹

İmam Evzâî ve İmam Mâlik'e göre Arap putperestler de dahil bütün Gayri Müslimlerle zimmet sözleşmesi imzalanabilir.¹⁰

Günümüz hukukçuları genelde sonuncu görüşü tercih etmekte ve *zimmet anlaşmasında* çerçeveyi alabildiğine geniş tutmaktadırlar.¹¹ Bundan hareketle Ehl-i Kitap olsun olmasın bütün Gayri Müslimlerin *zimmet anlaşması*na taraf olabileceklerini söylemek mümkündür.

Zimmet akdi, imzalanan antlaşmaya sadık kalındığı sürece taraflar için bağlayıcıdır. Bu akit her iki tarafa bazı haklar vermekte ve sorumluluklar yüklemektedir.

Şimdi anlaşma sonrası ortaya çıkan hak ve sorumluluklara bakalım.

2. Gayri Müslimlere Ait Temel Haklar

2.1. Güvenlik

2.1.1. Can Güvenliği

Devlet, Gayri Müslim vatandaşları tıpkı Müslüman vatandaşlar gibi her türlü iç ve dış tehdide karşı korumak zorundadır.¹² Fakihler, zimmîlere yönelik tehditlerin bertaraf edilmesi gerektiğini ve hiçbir savunma yapmadan onları düşmana teslim etmenin zimmet akdini ihlal etmek olacağını belirtmektedirler.¹³

b. Abdillâh b. Ebibekr, *el-Meânî'l-Bedâ fî Marifeti İhtilâfi Ehlî's-Şerâ* (Thk. Seyyid Muhammed Muhannî), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II/408.

⁵ Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Tenbîh fî'l-Fıkhi's-Şâfiî*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, s. 237; *el-Meânî'l-Bedâ*, II/408; es-Sardefî er-Rimî, *el-Meânî'l-Bedâ*, II/408.

⁶ Tevbe, 9/4

⁷ Buhârî, *el-Câmi*, İman, Hadis nr: 25.

⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muçtehid*, I/190.

⁹ Mergînânî, Burhânuddîn, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ty., I/452.

¹⁰ Cessâs, Ebubekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, İhyâu'-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1412, s. IV/283; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muçtehid ve Nihâyetu'l-Muktasid*, I/189.

¹¹ Zeydân, Abdülkerim, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 28.

¹² Zekeriyâ el-Ensârî, Ebu Yahyâ, *Fethu'l-Vahhâb bi Şerhi Menbeci't-Tullâb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002, II/221

¹³ Bkz. Karafî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân es-Sanhâcî, *el-Furûk*, III/14-15.

İslam tarihine baktığımızda bu duyarlılığın somut pek çok örnekleriyle karşılaşmaktayız. Bariz bir örnek olarak İbn Teymiye'nin Gayri Müslim esirler hakkında gösterdiği duyarlılığı hatırlayabiliriz: Moğollar Şam'ı istila edip içinde Gayri Müslimlerin de bulunduğu bazı vatandaşları esir ettiklerinde İbn Teymiye esirlerin iadesi için Tatarlar'la görüşmeye gider. Tatarlar, Müslüman esirleri bırakacaklarını ancak Kudüs'ten getirdikleri Hristiyan esirleri alıkoymacaklarını belirtirler. Bunun üzerine İbn Teymiye şu cevabı verir:

Zimmetimizde olup elinize geçen bütün Yahudî ve Hristiyan esirlerin serbest bırakılmasını istiyoruz. İster dindaşımız olsun ister zimmi olsun hiçbir esirden vazgeçmeyiz.¹⁴

Tatarlar bu ısrar karşısında Hristiyan esirleri de serbest bırakmak zorunda kalırlar.¹⁵

Zimmîler ülke dışından gelen saldırı ve haksızlıklara karşı korundukları gibi ülke içinde diğer vatandaşlardan gelebilecek saldırılara karşı da devlet korumasındadırlar. Hatta bazı fakihler zimmiye yapılan zulmün Müslüman vatandaşa yapılan zulümden daha ağır sorumluluk gerektirdiğini belirtmektedirler.¹⁶

Kur'an ve hadiste zulüm ve haksızlığı nehyeden genel anlamdaki ayet ve hadislerin haricinde özel olarak zimmîlere karşı yapılabilecek haksızlıktan sakındıran nasslar bulunmaktadır. Hz. Peygamber (Sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) şöyle buyurmaktadır:

Kim, kendisiyle sözleşme (*muabede*) yapılmış bir zimmiye zulmeder veyahut onu yerine getiremeyeceği şeylerle mükellef tutar veya hakkını kısarsa ya da rızası dışında kendisinden bir şey alırsa kıyamet günü davacı olarak karşısında beni bulur.¹⁷

Kim bir zimmiye eziyet ederse, onun hakkının savunucusu olarak beni karşısında bulacaktır. Ve ben kimin karşısına çıkarsam onu mağlup ederim.¹⁸

Hz. Peygamber'in (Sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) Necdî'li Hristiyanlara yazdığı ahitnamede şunlar kayıtlıdır:

Hiçbir zimmi başka bir zimminin yaptığından sorumlu tutulamaz.¹⁹

Bir sözleşmeliyi (*muâbed*) öldüren kimse cennetin kokusunu duyamaz. Halbuki onun kokusu kırk yıllık mesafeden duyulur.²⁰

¹⁴ Bkz. İbn Teymiye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm (v. 728), *Mecmû'ul-Fetâvâ*, Thk. Enver al-Bâz, Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, Baskı: 3, Beyrut, 1426/2005, XVIII/617-8.

¹⁵ İbn Teymiye, *Fetâvâ*, XVIII/618.

¹⁶ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerbu Temvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Fîkr, Beyrut, 1420/2005, IV/351.

¹⁷ Ebu Yûsuf, *el-Harâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ty, s. 125; Ayrıca bkz. Yahya b. Âdem el-Kureşî, *el-Harâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ty, s. 75.

¹⁸ Hatib, Ahmed b. Ali Ebibekr el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, VIII/370.

¹⁹ Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 72-73.

²⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, Kitabu'l-Cizye, Hadis nr: 3166.

Bir Müslümanın kasten bir zimmiyi öldürmesi durumunda suçlunun cezalandırılacağı konusunda bütün müçtehidler müttefiktir. Ancak cezanın diyet ya da kısas mı olacağı konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Sevrî, Şafî, Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali ve bir grup alim “Mümin bir kimse kafire karşılık öldürülmez” mealindeki hadisten hareketle katilin kısas edilemeyeceğini katilin sadece diyet ödemekle mükellef tutulacağını belirtmektedirler.²¹ İmam Malik ve Leys b. Sa’d’e göre bir Gayri Müslimi malından dolayı hile ve tertiple (*ğyâleten*) öldürenler kısas edilir.²² Şa’bî, Nehâî, İbn Ebi Leylâ, Osman el-Bettî, Ebu Hanife ve Züfer’e göre ise zimmiyi öldüren taraf Müslüman da olsa kısas edilir.²³ Kısas görüşünü savunanlar, Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler döneminden bazı uygulamalara dayanmaktadırlar. Bu alimler “Müslüman bir kimse Gayri Müslime karşı öldürülmez” mealindeki hadisi Müslümanın, İslam ülkesinin vatandaşı olmayan (*el-Harbî*) bir kimseye karşı öldürülemeyeceği, şeklinde yorumlamaktadırlar.²⁴

2.1.2. Mal Güvenliği

Gayri Müslim vatandaşların malları Müslümanlarınkiyle aynı mesabede kabul edilmiştir. Bu konuda herhangi bir tecavüz ve saldırı tazminatla cezalandırılır. Bazı kaynaklarda Hz. Ali’nin şöyle dediği aktarılmaktadır: “Onlar; canları bizim canımız, malları kendi malımız gibi olsun diye bize cizye ödemektedirler.”²⁵

Hz. Ömer zamanında bazı Müslümanlar bir Yahudiye ait olan bir araziye el koyarak üzerine bir cami yaptılar. Halife bunu duyunca inşa edilen cami’nin yıkılmasını ve Yahudi’nin arsasının eski haline getirilip kendisine iade edilmesini emretti. Beytu’l-Yahud olarak bilinen Yahudînin evi hala mevcuttur ve herkesçe bilinmektedir.²⁶

Konuyla ilgili diğer bir örnek de Şam’daki Ümeyye Camisiyle ilgilidir. Bir Emevî halifesi camiye genişletmek maksadıyla bir kiliseyi işgal etmişti. Bir süre sonra bu durum halife Ömer b. Abdülaziz’e şikayet edilince o da, şikayet mevzuu olan zorla gaspedilen caminin o kısmının yıkılmasını ve orada kilisenin yeniden yapılmasını emretti. Fakat Hristiyanlar, tazminatla zararlarının karşılanması kabul ettiler ve mesele böylece ihtilafsız halledilmiş oldu.²⁷

²¹ İbn Rüsd el-Kurtubî, *Bidâyetu’l-Muctehid ve Nihâyetu’l-Muktesid* (Thk. Abdülmecid Tu’me Halebî), Dâru’l-Marife, Beyrut, 1418/1997, IV/227.

²² Tahavî, *İhtilâfu’l-Ulemâ*, İhtisâr: Cessas, Thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, V/158; İbn Rüsd, *Bidâyetu’l-Muctehid*, IV/227.

²³ Cessâs, *Abkâmu’l-Kur’ân*, I/173; Krş. İbn Münzir, Ebubekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İşrâf*, Tahric: Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Dâru’l-Fîkr, 1414/1993, III/66.

²⁴ Bkz. Tahavî, *İhtilâfu’l-Ulemâ*, V/157; Cessâs, *Abkâmu’l-Kur’ân*, I/176

²⁵ İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fî Fıkhi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru’l-Fîkr, 1405, X/613; Ayrıca bkz. Cessâs, *Abkâmu’l-Kur’ân*, I/175.

²⁶ Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 217.

²⁷ Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 217.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere toplumun fertleri arasında hiçbir fark gözetilmeden Gayri Müslimlerin malî varlıkları güvence altına alınmıştır. Hatta Hanefî müçtehidlere göre Müslümanlar için mâlî değeri haiz (*mütekavvim*) sayılmayan şarap ve domuz gibi bazı mallar zimmîler için mütekavvim mal kabul edilmiş ve her türlü haksızlığa karşı korunmuştur.²⁸

Çalışma ve mülk edinme konusunda Müslüman vatandaşlara tanınan hakların aynısı Gayri Müslim vatandaşlara da tanınmıştır.²⁹ Ancak bazı maddelerde kısmî bir sınırlama getirilmiştir. Tefecilik yapmak, alenî bir tarzda içki tüketim yerleri açmak ve teşhir ederek domuz etini satmak yasaklanmıştır.³⁰

Hız. Peygamber, Necrân Hristiyanlarına gönderdiği bir yazıda faiz yemelerini, faiz yiyenlerin zimmete dahil olmadıklarını belirtmektedir.³¹ Hecer bölgesi Yahudilerine gönderdiği bir mektupta da şöyle buyurmaktadır: “Ya faizi bırakırsınız ya da Allah’a ve Rasûlüne karşı savaş ilan edersiniz.”³² Ancak Hamîdullah gibi bazı alimler, İslam toplumundaki faiz yasağının Gayri Müslimleri kapsamadığı görüşünü savunmaktadırlar.³³ Tevrat, Zebur ve İncilde de faizin haramlığına dair ifade ve imaların olması³⁴ ve faizin toplumdaki yıkıcı etkisi göz önüne alındığında faizi yasaklayan görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Bunların haricinde Gayri Müslim vatandaşlar, hiçbir kısıtlama olmaksızın toplumdaki iktisadî faaliyete katılabilirler. Nitekim İslam tarihinde Gayri Müslim azınlıkların Müslümanları da geçecek şekilde çok yüklü sermayeler edinmesi bu dediğimiz hususu teyid etmektedir. Batılı araştırmacılardan Adam Mez *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti* adlı eserinde şunları kaydetmektedir:

Meslekî bakımdan zimmîlere kanunen herhangi bir sınırlama konulmamıştı. Hatta sarraflık, büyük ticarî teşebbüsler, kumaş tüccarlığı, toprak sahipliği ve hekimlik gibi en kazançlı mesleklerde, Hristiyanlarla Yahudiler bol sayıda mevcuttu.³⁵

²⁸ Kâsânî, Alâuddîn Ebu bekr b. Suûd, *Bedâiyü's-Sanâiyi' fî Tertîbi's-Şerâiyi'*, Thk: Muhammed Adnân b. Yâsîn Derviş, Muessesetu't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1997, VI/137.

²⁹ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyîn*, s. 130, 547.

³⁰ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyîn*, s. 209.

³¹ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, Thk: Muhammed Halîl Herâs, Beyrut, 1406/1986, s.201-201.

³² Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, I/56.

³³ Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 175.

³⁴ Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Çıkış 22:25; Levililer 25:36, 37; Yasanın Tekrarı: 23:19; Nehemya 5:7,10; Hezekiel 18:8, 13, 17; Mezmurlar 15:5; Matta 25:26; Lukka19:23.

³⁵ Mez Adam, *OnuncuYüzyılda İslam Medeniyeti-İslamın Rönesansı* (Çeviren: Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 52.

2.1.3. İtibarın Korunması

Gayri Müslimlerin güvenliği onların mal ve canlarıyla sınırlı kalmamıştır. Güvenlik prensibi onların onur ve itibarlarını da kapsamaktadır. Mesela bir Müslüman, zimmet ehlinen Gayri Müslim bir kadına tecavüz ederse, Müslüman bir kadına tecavüz ettiğinde kendisine verilecek cezanın aynıyla cezalandırılır.³⁶ Müslümanlara iftira etmek yasak olduğu gibi gayrimüslimlere de iftira etmek yasaklanmıştır. Dolayısıyla bir Müslümanın, Gayri Müslimi gıybet etmesi ve nahoş bir şekilde ondan söz etmesi de doğru değildir. Karâfî bu konuda şöyle demektedir:

Zimmet akdi, Gayri Müslimler konusunda bize bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Zira onlar bizim himayemizde olup Allah'ın, Rasülü'nün ve İslam Dininin zimmetindedirler. Onları kötü bir sözle, gıybetle veya herhangi şekilde inciten ya da bu uğurda başkasına yardımcı olanlar Allah'ın, Rasülü'nün ve İslam Dininin zimmetini çiğnemiş olurlar.³⁷

Bazı alimler, Gayri Müslim vatandaşlara hoşlanmadıkları bir şekilde hitap edilmemesini, sözgeli "Allah'ı inkar eden" anlamında "kâfir" denilmemesi gerektiğini belirtmişler ve bunun zimmilere eziyeti yasaklayan hadislerle aykırı bulmuşlardır.³⁸

Hanefî fakihlerden *ed-Durru'l-Mubtâr*'ın müellifi şunları kaydetmektedir:

Zimmilere rahatsızlık veren şeyleri ortadan kaldırmak gerekir. Onları kovuşturmak haramdır.³⁹ Bu ifadeleri izah eden fakih İbn Abidîn ise şöyle demektedir: ...Zira zimmet akdi sayesinde bizim sahip olduğumuz haklara onlar da sahip olurlar. Bir Müslümanı gıybet etmek haram olduğu gibi zimmiyi de gıybet etmek haramdır. Hatta zimmilere yapılan zulüm daha büyük sorumluluk gerektirmektedir.⁴⁰

2.1.4. Sosyal Güvence

Hız. Peygamber (Sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) bir hadisi şeriflerinde her kesin bir çoban olup güttüklerinden sorumlu olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Bu ve benzer içerikteki hadislerden hareketle denebilir ki Müslüman idareciler bütün halkın ve bu cümleden olarak Gayri Müslim vatandaşların -gerektiğinde- geçimlerini temin etmekle yükümlüdürler. Başka bir deyişle devlet, yaşlılık ve hastalık gibi

³⁶ Bâcî, Kâdî Ebu'l-Velîd, *el-Muntekâ Şerhu Muvatta*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, VII/145; Ayrıca bkz. Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Thk: Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2004/1425, VII/352.

³⁷ Karâfî, *el-Furûk*, III/14.

³⁸ Bediüzzaman Said Nursî, *Munâzarât (İçtimâî Reçeteler içinde)*, Tenvîr Neşriyat, İstanbul, 1990, II/49.

³⁹ Haskefî, Muhammed Alâuddîn, *ed-Durru'l-Mubtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsâr (Hâşiyetu Reddi'l-Mubtâr'la birlikte)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2005, IV/351.

⁴⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetu Reddi'l-Mubtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2005, IV/351.

⁴¹ Buhârî, *el-Câmi'*, Nikâh, Hadis nr: 5200.

nedenlerle geçimini yapamayan Gayri Müslim vatandaşları kendi sigortasına almak zorundadır.

Hız. Ebubekir döneminde Halid b. Velid'in Hristiyan Hıre halkıyla yaptığı zimmet antlaşmasında şunlar kayıtlıdır:

Hıre Hristiyanlarına tanınan haklardan biri de şudur: Çalışamayacak durumda olan yaşlıların veya herhangi bir musibete uğrayanların ya da zengin iken fakir düşüp sadakaya muhtaç hale gelenlerin cizye vergisi kaldırılır. Kendilerinin ve ailelerinin ihtiyaçları beytülmal'den karşılanır.⁴²

Keza Hız. Ömer'in dilenen yaşlı bir Yahudi'yi görünce durumu araştırıp onu ve benzer durumda olanları maaşa bağladığı kaynaklarda kayıtlıdır.⁴³

İmam Nevevî, *Minbâc* adlı eserinde kifâi farzları sayarken bu cümleden olarak "Müslümanlara zarar veren şeylerin giderilmesi"ni zikretmekte, örnek olarak aç olanların doyurulmasından ve çıplak olanların giydirilmesinden bahsetmektedir.⁴⁴ Bunu şerh eden İbn Hacer el-Heytemî ve Şemsuddin er-Remlî Gayri Müslim vatandaşların da aynı haklara sahip olduğunu belirtmektedirler.⁴⁵

2.2. İdarî Görevlerde Bulunma

Genel anlamda Gayri Müslimlerin idarî görevlerde bulunmasında herhangi bir mahzur görülmemektedir. Ancak hilafet ve ordu komutanlığı gibi makamları üstlenenlerin Müslüman olması şart koşulmaktadır.⁴⁶ Hilâfet, din ve dünya işlerinde Hız. Peygambere niyâbeten yapılan genel bir yönetimdir.⁴⁷ Başka bir ifadeyle İslam'da halife/devlet başkanı hem siyasî hem de dinî bir liderdir. Bu makam gereği yapılan işlerin önemli bir kısmı, ibadet kapsamına girmektedir. Mesela halifenin tıpkı Hız. Peygamberin yaptığı gibi asalet veya vekâlet yoluyla Cuma ve bayram namazlarını kıldırması, İslam hukukunu uygulaması gibi sorumlulukları bulunmaktadır. Keza ordunun ve ordu komutanlığının dinî bir görev olan cihadı deruhte etmesi gerekmektedir.⁴⁸ Haliyle dinî boyut taşıyan bu sorumlulukların bir

⁴² Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 144.

⁴³ Bkz. Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 126.

⁴⁴ Nevevî, Şerefuddin Yahyâ, *Minbâc'u'l-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muhtâc*, Şeriketu Dâri'l-Meşârî, Beyrut, 1425/2004, s. 247.

⁴⁵ Heytemî, İbn Hacer, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minbâc*, Dâru'l-Fikr, ty., IX/220; Remlî, Şemsuddin, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minbâc*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye (Ofset Basım), Midyat, VIII/46.

⁴⁶ Zeydân, Abdülkerim, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 78,79. Cumhura göre hakimlik yapacak kimselerin da Müslüman olması gerekmektedir. Ancak Hanefî mezhebine göre bu şart, her iki tarafın veya bir tarafın Müslümanlardan oluştuğu davalar için söz konusudur. Her iki tarafın zimmî veya diğer gayri Müslimlerden oluştuğu davalarda ise zimmîlerin hakim olarak tayini ve onların davalarına bakması caizdir. Bkz. Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 598.

⁴⁷ Taftazânî, Saduddîn, *el-Makâsîd*, Tahkik: Abdurrahmân Umeyre, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1409/1989, V/232.

⁴⁸ Karadâvî, Yusuf, *Gayru'l-Muslimîn fi'l-Muhtemai'l-İslâmî*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 23. Ordu komutanlığı konusundaki sınırlama genelde cihadın dinî bir içerik taşımasına dayandırılır.

Gayri Müslim tarafından yerine getirilmesi mümkün olmayacaktır.⁴⁹ Bu iki makamın haricinde Gayri Müslim–yetkililerin uygun görmesi halinde- kaymakamlık ve valilikten tutun bakanlığa varıncaya kadar bütün idarî ve siyasî görevleri üstlenebilirler.⁵⁰

Osmanlıda meşrutiyetle birlikte Gayri Müslimlerle ilgili bazı hukukî düzenlemeler yapılmış ve onların da askerî ve idarî görevler alabileceği ilan edilmiştir. Bazı çevreler, yapılan düzenlemelere itiraz ederler. O dönemin canlı tanıklarından Bediüzzaman Said Nursî konuyla ilgili tartışmalara bizzat katılmış ve yapılan itirazları cevaplamıştır. Bediüzzamanın verdiği cevapları özetleyerek aktarmak istiyoruz. Gayri Müslimlerin askere alınmasının dinî açıdan sakıncasız olduğunu söylerken şu gerekçeleri ileri sürmektedir.

1. Askerlik esasında savunma ve savaşma mesleğidir. Düşmanla savaşmakta olan bir kimsenin yabancı da olsa başkasından yardım almasında aklen hiçbir mahzur olmamalıdır.

2. Hz. Peygamber'in müşrik Araplardan müttefikleri vardı, beraber savaşa katılırlardı. Hz. Peygamber, ordusunda müşriklere yer verdiğine göre Ehl-i Kitabın evleviyetle orduya katılabilmesi gerekir.

3. İslam Tarihinde nadiren de olsa bazı İslam ülkelerinde Gayri Müslim askeriyede istihdam edilmişlerdir. Yeniçeri ocağı buna şahittir.⁵¹

Yapılan tartışmalarda Gayri Müslimlerin devlet kadrolarında idarî görev almasına, özellikle valilik ve kaymakamlık gibi idarî görevleri ifa etmelerine de itiraz edilmekteydi. Çünkü bu tür memurluklar reislik gibi telakki ediliyordu. Bediüzzaman, hükümetin ve memurların halkın hizmetkârı olduğunu belirterek onların da bu görevleri yapabileceğini ifade eder. Memurlar, reis değil aksine halkın ücretli hizmetkârlarıydı. Bu vesileyle, Müslüman olmayan devletlerde ikamet eden Müslümanların benzer görevleri yapabileceklerine işaret eder.⁵² Dinî bazı hükümlerin valilerin vazifelerine bağlı olduğuna dair itirazı şu şekilde cevaplandırmaktadır:

Bundan sonra bizzarure hilâfeti temsil eden Meşihat-ı İslâmiye ve Diyanet dairesi, hem âli, hem mukaddes, hem ayrı, hem nezzâre olacaktır. Şimdi hâkim,

maktadır. Kanaatimizce bunun yerine Müslüman şartının maslahat/sedd-i zeria prensibine dayandığını söylemek daha isabetlidir.

⁴⁹ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmîyîn*, s. 78. Günümüzde devlet başkanlığı veya cumhurbaşkanlığı makamını hilafete özdeşleştirdiğimizde zimmi vatandaşların buna yönelik seçimlere katılamayacağı açıktır. Ancak Abdülkerim Zeydân gibi bazı alimler, hilafetin dinî boyut taşıması sebebiyle başkanlık veya cumhurbaşkanlığıyla özdeşleştirilemeyeceğini ve dolayısıyla gayri Müslim vatandaşların da cumhurbaşkanlığı seçimine katılmalarında bir mahzur bulunmadığını ifade etmektedir. Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmîyîn*, s. 84.

⁵⁰ Bkz. Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 215-6; Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmîyîn*, s. 84.

⁵¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Munâzarât*, II/ 51.

⁵² Said Nursî, *Munâzarât*, II/53.

şahıs değil, efkâr-ı âmmе olduğu için, onun nev'inden şahs-ı mânevî bir fetvâ emîni ister. İşte şu hâkimin fetvâ emîni, Meşîhatta mezâhib-i erbaadan kırk elli ulemâ-i muhakkik bir meclis-i mebusân-ı ilmiye teşkiliyle şahs-ı mânevîleri, öteki şahs-ı mânevîye fetvâ emînlіk edecektir. Yoksa hâkim ve müftü bir cinsten olmazsa, birbirinin lisânını anlamazlar. Zirâ şahs-ı vâhid; Şahs-ı mânevîyi kandıramaz ve tenvir edemez.⁵³

Tarih kitapları incelendiğinde idarî görev konusunda Müslümanların son derece esnek ve müsamahalı davrandığı görülmektedir. Kadı İyâz'ın belirttiğine göre Abbasî Halifelerinden Mutezidbillah'ın veziri Abdun b. Said en-Nasrânî isimli bir Hristiyandı.⁵⁴ Osmanlı'nın son dönemlerinde de birçok önemli görevde Gayri Müslim vatandaşların getirildiği bilinmektedir.⁵⁵

İslam toplumlarının bu konudaki tutumu Batılı Medeniyet tarihçilerini şaşırtacak derecede ileridir. Batılı oryantalistlerden Adam Mez şöyle demektedir:

İslamî hükümetin en şaşırtıcı özelliği, devlet hizmetinde bulunan memurlar arasında Gayri Müslimlerin sayıca çokluğudur. Müslümanlar kendi öz devletlerinde Hristiyanlar tarafından yönetiliyorlardı.⁵⁶

Bir başka batılı yazar Will Durant ise şunları kaydetmektedir:

Müslümanlar idarî işlerde sayısız Hristiyan memur kullanıyorlardı. Bunlar bazen oldukça önemli mevkilere de yükseliyor, bazı Müslümanların hâllerinden şikayet etmesine sebep oluyordu. Aziz Jean Damescene'in babası Sergius, Abdülmâlik'in maliye nazırıydı; Rum Kilisesi'nin son pederlerinden biri olan Jean'ın kendisi de Şam'ı idare eden meclise başkanlık etmişti.⁵⁷

2.3. Din Ve Vicdân Özgürlüğü

İslam'ın bu konudaki temel şiarı: “Dinde zorlama yoktur”⁵⁸ şeklindedir. İslam'a göre iman sırf sözlü bir ifade ve zahirî bir takım ritüellerden ibaret değildir. İman her şeyden önce kalbî teslimiyet ve ikrardır. Kalpten gelmeyen zahirî teslimiyet bir değer taşımaz ve daha kötü bir haslet olan nifâka yol açar.

İslam Gayri Müslimleri vatandaşlığa kabul ettiği gibi onların dinî ihtiyaçlarının da göz önüne alarak belli ölçülerde onlara ait mabet ve şiarları da himaye etmiştir. Bir ayet-i kerimede Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır:

Eğer Allah'ın insanların bazısını bazısıyla savması olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın isminin çokça anıldığı mescitler, muhakkak yıkılır giderdi.⁵⁹

⁵³ Said Nursî, *Munâzarât*, II/53.

⁵⁴ Bkz. Kâdı İyâz, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Marifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, III/166-187.

⁵⁵ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyin*, s.82; Karadâvî, Yûsuf, *Gayrul-Muslimîn fi'l-Muctemai'l-İslâmî*, s. 25.

⁵⁶ Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 62.

⁵⁷ Durant, Will, *İslam Medeniyeti* (Çev: Orhan Bahaeddin), Elips Kitap Yayınları, Ankara, 2004, s. 39.

⁵⁸ Bakara, 2/256

⁵⁹ Hacc, 22/40.

Bu ayet-i kerime Ehl-i Kitabın mabetleri konusunda nasıl bir tutum içerisinde olmamız gerektiği konusunda bize fikir vermektedir. Hz. Peygamber zamanında Medine’de Beytul-Midrâs denen bir mekanda Tevrat’ın okunup öğretildiği bilinmektedir.⁶⁰ Midrâs bir ihtimale göre mekan adı, daha güçlü bir ihtimale göre de öğretim işini yapan şahsın (İbn Suriya) adıdır.⁶¹

Hz. Peygamber, Necranlılar ile yaptığı sulh anlaşmasında mabetlerine dokunulmayacağını, patrik ve rahip atamalarına karışılmayacağını belirtmiştir.⁶² Hz. Peygamber’in Mescidi-i Nebevîde Necranlı Hristiyan heyete gösterdiği tavır konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. İbadet vakitleri gelen Necranlıların Mescitte namaz kılmak istemesi üzerine bazı Müslümanlar müdahalede bulunmak isterler. Hz. Peygamber onlara ilişilmemesini emreder ve ardından Necranlılara hitaben: “Doğuya dönerek namazınızı kılabilirsiniz” der. Bu olayı yorumlayan İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle demektedir:

Gerektiğinde Ehl-i Kitabın, Müslümanların huzurunda mescitte namaz kılmalarına müsaade edilebilir. Ancak bunu adet haline getirmelerine müsaade edilmez.⁶³

Hz. Ömer’in İlyalılara verdiği ahitnamede şunlar yazılıdır:

Allah’ın kulu ve müminlerin emiri Ömer tarafından İlya (Kudüs) halkına ve onlarla birlikte bulunan Filistinlilere verilen emânnâmedir. Emir’ül Müminin canları ve malları, Kilise ve haçları, hasta ve sağlıklı bütün fertleri hakkında İlyalılara güvence vermektedir. Aynı zamanda kiliselerin tahrip edilip mesken haline getirilmeyeceğini, oralara ait arsa ve mallara dokunulmayacağını, kimsenin dini kabule zorlanmayacağını garanti etmektedir...⁶⁴

Makrîzî’nin kaydettiğine göre Hz. Ömer mezkur emânı yazdıktan sonra Kımâme kilisesinin avlusunda oturdu. Namaz vakti yaklaşınca kilisenin dışına çıkıp kapının eşiğindeki basamakta tek başına namaz kıldı. Sonra oturup patriğe hitaben şunları söyledi: “Şayet kilisede namaz kılsaydım benden sonra Müslümanlar, Ömer burada namaz kıldı, diye kiliseyi alırlardı.”⁶⁵

İngiliz tarihçi ve Ortadoğu uzmanı Karen Armstrong, *Holy War* adlı kitabında, Hz. Ömer’in Kudüs fethini şöyle anlatmaktadır:

⁶⁰ Askalânî, İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), el-Mektebetu’t-Ticâriyye, Dârul-Fıkr, Beyrut, 1414/1993, (Kitabul-İkrâh, Bey’ul-Mukreh, Hadis nr:6944), XIV/329.

⁶¹ Askalânî, İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XIV/329.

⁶² Ebu Yusuf, *el-Harâc*, 72,73.

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-İbâd* (Thk: Şuayb Arnavut, Abdulkâdir Arnavut), Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1412/1991, III/638.

⁶⁴ Taberî, Muhammed İbn Cerir (v. 310), *Tarîhu’l-Umeni ve’l-Mulûk*, Darul-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II/449.

⁶⁵ Makrîzî, Takiyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir el-Ubeydî, *el-Mevâiz ve’l-İtibâr bi Zikri’l-Hitâi ve’l-Âsâr*, Tlk: Halil Mansur, Darul-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998, IV/408.

Halife Ömer Kudüs'e beyaz bir devenin üzerinde girdi, yanında ise kentin Yunan yöneticisi Başrahip Sophronius vardı. Halife kendisinin öncelikle yıkık olan Hz. Süleyman mabedinin yerine götürülmesini rica etti ve Hz. Muhammed'in Gece Yolculuğu'nu (Mirac) yaptığı bu noktada eğildi ve dua etti. Başrahip bu sahneyi korku içinde izliyordu... Son günlerin artık yaklaştığını sanmıştı. Daha sonra Halife Ömer Hristiyan mabetlerini görmek istedi ve tam Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kilisesi'ne gittiğinde, namaz vakti geldi. Başrahip kendisini kibarca namazını bu kilisede kılmaya davet etti, ama Halife Ömer bu teklifi kibarca reddetti. Eğer bu kilisede namaz kılsa, sonra bazı Müslümanların bu olayı anıtlıştırmak amacıyla buraya bir cami inşa etmek isteyebileceklerini, bunun ise Kutsal Mezar Kilisesi'nin yıkılması anlamına geleceğini izah etti. Bu nedenle Halife kiliseden çıkıp biraz daha ilerdeki bir noktada namazını kıldı; nitekim bugün tam bu noktada, Kutsal Mezar Kilisesi'nin tam karşısında Halife Ömer'in adına inşa edilmiş küçük bir cami bulunmaktadır. Hz. Ömer bu toprakların yeni hakimi olarak pekala söz konusu kiliseyi camiye dönüştürebilirdi. Fakat böyle yapmak yerine çok ince bir davranış sergilemiş, söz konusu kiliseyi camiye dönüştürmek bir yana ileride yanlış anlaşılmalara olmasın diye namazını başka bir yerde kılmaya yoluna gitmiştir. Hz. Ömer'in bu davranışı, farklı inançlara sahip bir cemaatin inanç ve ibadet özgürlüğünün mutlak anlamda korunmasının eşsiz bir örneğidir.⁶⁶

Hz. Ebubekir döneminde Halid b. Velid'le Hıreliler arasında yapılan sözleşmede namaz vakitleri hariç, Hristiyanların diledikleri gün ve saatte çan çalabilecekleri ve bayram günleri çarımçı dışarı çıkarabilecekleri belirtilmektedir.⁶⁷

Fakihler, Müslümanlarla evli olan ehli kitap bir bayanın dini tercihlerinde serbest olduğunu ve baskı görmemesi gerektiğini ifade etmektedirler. Mesela Müslüman kocanın kendi eşini kiliseye gitmekten ve kendi dinine göre oruç tutup ibadette bulunmaktan menedemeyeceğini belirtmektedirler.⁶⁸

2.4. Hukukî Özerklik

Hukuk sistemleri, genelde eşitlik ilkesinden hareketle bütün vatandaşları aynı statüde kabul etmektedirler. Ancak İslam Hukuku bu konuda İslamî idareye bağlı Gayri Müslimlere belli ölçülerde özerklik tanımaktadır. Özellikle dinî renk ve temaların yoğun olduğu yiyecek-içecek, evlilik, boşanma ve miras hukuku gibi bazı alanlarda Gayri Müslimleri kendi hukuklarıyla baş başa bırakmaktadır. İslam bu uygulamayla onların dinlerini, inançlarını ve sahip oldukları farklılıkları koru-

⁶⁶ Karen, Armstrong, *Holy War-The Crusades and Their Impact on Today's World*, MacMillan, London, 1988, p. 30-31.

⁶⁷ Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 143

⁶⁸ Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmîyye ve İstılabatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, II/105.

mak istemektedir. İmam Kurtubî'nin (v. 671/1272) aşağıdaki ifadeleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır:

Gayri Müslimler, boşanma ve zina gibi farklı dinî hükümlere sahip oldukları alanlarda bizim dinimize bağlı kalmak zorunda değiller. Bu alanlarda onları İslamî hükümlerden sorumlu tutmak onların *hâkimlerine* zarar vermek ve onların *dinini değiştirmek*ti. Borçlar ve diğer muamelat konuları ise böyle değildir.⁶⁹

Buradaki “onların hâkimleri” ve “dinini değiştirmek” ifadelerine dikkat etmek gerekir. Bu ifadelerden İslam toplumunda Gayri Müslimlere ait özerk mahkemelerin ve hâkimlerin olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan yapılan hukukî düzenlemelerde onların dinî yapılarına ve bu yapının muhafazasına özellikle dikkat edildiğini göstermektedir.

İslam toplumunda Gayri Müslimlere tarih boyunca değişik oranlarda hukukî imtiyazlar tanınmıştır. Bunun örneklerini görmek için fazla uzağa gitmeden 1917 tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi'ne bakmak yeterlidir. Söz konusu kararnamede Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlara göre ayrı ayrı hükümler belirlenmiştir. Bununla ilgili olarak Hıfzı Veldet,

Malum olduğu üzere Osmanlı devleti, hükmü altına aldığı bütün kavimleri bilhassa ahvali şahsiye ve aile sahasında kendi gelenek ve adetlerini tatbik ve icrada serbest bırakmış ve bu bakımdan dünyanın en liberal imparatorluğu olmuştur⁷⁰ tespitini yapmaktadır. Genel kanaat hukukî özerkliğin şahsî alan, aile ve miras konularıyla sınırlı olduğu şeklindedir. Ancak zimmî hukuku açısından fıkıhî konuları incelediğimiz zaman hukukî özerkliğin şahsî alan ve aile hukukuyla sınırlı olmadığını görürüz. Söz gelimi alış veriş konularında Müslümanlar için yasaklanan içki ve domuz gibi ürünleri Gayri Müslimlerce tüketilmesine, alınıp satılmasına müsaade edilmekte ve güvence altına alınmaktadır. Keza ceza hukuku alanında bazı müçtehidlere göre Gayri Müslimler için farklı uygulamalar öngörülmektedir. Mesela Ebu Hanife⁷¹ ve İmam Malik'e göre recm cezasının şartlarından biri de zina işleyen şahsın Müslüman olmasıdır.⁷² Binaenaleyh kendisi gibi Gayri Müslim bir bayanla zina işleyen bir şahsa recm cezası uygulanmaz. Ya celde cezası tatbik edilir ya da Gayri Müslim hakimlere teslim edilir.⁷³

Muhammed Hamidullah bu konuda şunları kaydetmektedir:

Kuran'a Hadise ve Peygamber (s.a.v) zamanından bu yana devam eden tatbikata göre, İslam memleketinde mukim Gayri Müslimler, adlî muhtariyetten faydalanırlar. Onların kendi hukuk ve hakimleriyle faaliyet gösteren Hristiyan,

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, VI/121.

⁷⁰ Veldet, Hıfzı, *Medenî Hukukun Umumi Esasları*, İstanbul, 1948, s. 79.

⁷¹ el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Ta'li'i'l-Muhtâr*, (Thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk), Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1423/2002, IV/104-105.

⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, IV/275.

⁷³ Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn*, s. 308.

Musevî ve aynı dinlerin çeşitli mezheplerine mahsus mahkemeler tesis edilmiştir. Taraflar aynı cemaatten oldukları takdirde, bu mahkemelere müracaat ederler. Mamafih Gayri Müslimler kendi cemaatlerine ait mahkemeye müracaat edecekleri yerde kendi serbest muvafakatleriyle bizzat kendileri tercihan, İslam mahkemesi-ne davayı arz edecek olursa bu hak kendilerinden esirgenmez. Aynı şey, taraflar ayrı cemaatlere mensup oldukları, mesela bir taraf Hıristiyan diğer Musevî olduğu takdirde de varid olabilir. Bütün bu gibi hallerde Peygamberin (s.a.v) sünneti onlara katil ve zina gibi cinâî vakalarda dahi kendilerinin şahsî kanunlarını tatbik etmek idi.⁷⁴

Gayri Müslimlere belli alanlarda hukukî özerkliğin tanındığını söylerken bunun mutlak olmadığını hatırlatmakta fayda vardır.⁷⁵ Toplumda bozucu etki yapan ve haksızlık içeren uygulamalar reddolunur ve bunların Gayri Müslimlere uygulaması da yasaklanır. Sahabe döneminden itibaren İslam Hukukundaki tarihî uygulama da bu doğrultuda olmuştur. Mesela Müslümanlar, Zerdüştlere anne ve kız kardeş gibi birinci dereceden yakınlarıyla evliliklerine, Mısırlıların taşsın diye her yıl Nile bir kız çocuğunu atmasına ve Hintlilerin eşi ölen kadınları kocalarıyla birlikte yakması uygulamasına son vermişlerdir.⁷⁶

Kur'an'ın emir ve telkinleri bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde İslamiyetin bir taraftan dinî gayreti telkin ettiği, diğer yandan Gayri Müslim vatandaşlara karşı müsamahayı emrettiği görülmektedir. İslam Gayri Müslimlere, herhangi bir azınlığa tanınabilecek en geniş hakları tanımaktadır. Ancak buna rağmen bazı çevreler, özellikle Batılı bazı yazarlar bu konuda spekülasyonlarda bulunmaktan geri durmamaktadırlar. Burada değişik vesilelerle gündeme getirilen bu ithamları zikredip kısa bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz. Genelde Gayri Müslimlerin giysilerine şekil ve renk sınırlaması getirildiği, boyunlarının mühürlendiği ve zaman zaman saldırılara maruz kaldıkları ifade edilmektedir. Şimdi bunları sırayla ele alıp inceleyelim:

a. Bazı kaynaklarda varlığından bahsedilen giysi sınırlamasının ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Konuyla ilgili açıklama yapan kaynaklar bu konuda Hz. Peygamber dönemine herhangi bir atıfta bulunmamaktadırlar.⁷⁷ Yapılan açıklamalardan giysi sınırlamasının nebevî bir tatbikata dayanmadığı anlaşılmaktadır. Bu da mezkur uygulamanın her zaman ve mekanda izlenmesi gereken şer'î bir nas olmadığı, belli şartlara ve gerekçelere matuf tarihî bir düzenleme olduğu manasına

⁷⁴ Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 198.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, VI/120-121.

⁷⁶ Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 237-8.

⁷⁷ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 127.

gelmektedir. Nitekim Şafî fakihlerine göre gayri müslim vatandaşların, Müslümanlara ait sarık ve taylasan gibi kıyafetleri giymeleri yasaklanmaz.⁷⁸

İslam, belli bir çerçevede herkesin sahip olduğu farklılığı korumasını istemektedir. Bunun sonucu olarak Gayri Müslimlerin de olduklarından farklı görünmek yerine oldukları gibi görünmelerini ve dinî kimliklerini ibraz etmelerini istemektedir. Tanıtıcı hüviyet cüzdanlarının ve kartların olmadığı bir dönemde bu ayırım giysiler ve belli simgeler üzerinden yapılmıştır. Öte yandan fethedilen yerlerde zaten yerli halkla daha sonra oraya yerleşen Müslümanlar arasında kıyafet birliği yoktu. Böylelikle İslam zaten var olan farklılığın korunmasını istemiştir. Bir diğer husus, bu sınırlamanın tek taraflı olmayıp Müslümanları da kapsamasıdır. Gayri Müslimlerin Müslümanlar gibi giyinmesini menederken Müslümanların da Gayri Müslim gibi giyinmesini engellemiştir. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, bazı kaynaklarda söz konusu edilen bu sınırlamaya uygulamada pek fazla riayet edilmemiştir. Tarih kitaplarının kaydettiğine göre bu sınırlamanın olduğu dönemlerde bile yöneticilerin birçoğu bu konularda esnek davranmıştır. Belâzuri'nin kaydettiğine göre Hircî 89 senesinde Mesleme b. Abdilmelik Gayri Müslim olan Cerâcime kabilesi arasında yapılan sözleşmede onların da Müslümanlar gibi giyebilecekleri maddesi yer almıştır.⁷⁹

b. İleri sürülen ikinci iddia, İslam Toplumunda Gayri Müslimlerin boyunlarının mühürlendiği şeklindedir. Araştırmacılar, bu uygulamanın Müslümanların icadı olmadığını, daha eskilere dayanan kadim bir geleneğin devamı olduğunu belirtmektedirler.⁸⁰ İkinci olarak mühürleme olayının sadece vergi tahsili esnasında yapılan sayımda vergi ödeyenleri ödemeyenlerden ayırmaya matuf olduğu ifade edilmektedir.⁸¹ Bunu da bir bakıma bazı ülkelerde mükerrer oy kullanımını engellemek için başvurulmuş mürekkeple işaretleme uygulamasına benzetebiliriz.

c. Tarihin belli dönemlerinde Gayri Müslim vatandaşlara karşı meydana gelen kimi saldırılara gelince, söz konusu edilen saldırılar ve bu saldırıların gerçekleştirildiği bağlam iyice incelendiğinde saldırıların dinî nedenlere dayanmadığı ve başka faktörlerden kaynaklandığı rahatlıkla görülebilir. Bunların bir kısmının Gayri Müslimlerin iktisadî hayatta başkalarını tahrik edecek derece tekelleşmesi-ne, bazısının da çetecilik faaliyetlerine dayandığı anlaşılmaktadır. Adam Mez bu konuda şunları kaydetmektedir:

Hristiyanlara karşı olan hareketler esas itibarıyla gerçek Müslümanlar için tahammül edilmez hale gelen zimmî hakimiyetine karşı yapılmaktaydı⁸² Mısırdaki

⁷⁸ es-Sardefî, *el-Meâni'l-Bedâi*, s. 411

⁷⁹ Belâzuri, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân* (Tlk: Abdulkâdir Muhammed Ali), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000, 101.

⁸⁰ Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 58-9.

⁸¹ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 127.

⁸² Mez, Adam, a.g.e, s. 62.

Müslümanlarla Hristiyanlar arasında çıkan karışıklıkların hemen hemen tamamı Kıptî memurların taşkınlıklarından kaynaklanmıştır.⁸³

Unutulmaması gereken diğer bir gerçek, tarihte kimi zalim yöneticilerin münhasıran Gayri Müslimlere zulmettiği, Müslüman tebayı da zulmü reva gördüğüdür. Hatta denebilir ki Müslümanların aynı yöneticilerden çektikleri zulümlerle kıyaslandığında Gayri Müslim teba daha rahat yaşamıştır.

3. Görevler

İslam Gayri Müslim azınlıklara çok geniş haklar tanıdığı gibi onlara bazı görev ve sorumluluklar da yüklemektedir. Şimdi bu görev ve sorumlulukların başlıcalarına bakalım:

3.1 Malî Kapsamlı Görevler: Cizye, Haraç Ve Ticarî Vergiler

Cizye, islamî idarenin akıllı, hür ve sağlıklı Gayri Müslim vatandaşlardan tahsil ettiği senelik baş vergisidir. *Cizye*'nin dayandığı espiri konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁸⁴ Ancak genelde tercih edilen kanaate göre cizyenin, devlet tarafından Gayri Müslim vatandaşlara sağlanan himaye ve güvenliğe karşılık alındığı şeklindedir.⁸⁵

Cizye'nin miktarı sabit olmayıp zengin ve fakire göre değişkenlik arz etmektedir. Miktar olarak sembolik denebilecek kadar cüzî bir vergidir. Bazı alimler, bu miktarın değiştirilip zekat miktarıyla eşitlenebileceğini belirtmektedirler.⁸⁶ Fakirlik ve hastalık gibi özür sahibi olanlar⁸⁷ ve ülke savunmasına katılan Gayri Müslimler *cizye*den muaf tutulurlar.⁸⁸

Cizye ödeyen Gayri Müslim vatandaşlar devlete karşı kendilerini daha rahat hisseder ve devletin sunduğu hizmetlerden daha rahat yararlanma imkanını bulurlar. İslam Ansiklopedisine *cizye* maddesini yazan Becker bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Cizye ödeyen mükellefler, İslam devletiyle yalnız iman ve ayinlerine müsamaha değil, hatta himaye hakkını da kendisine bahşeden bir mukavele imzalamış olurlar.”⁸⁹

Müslümanların Gayri Müslimleri savunamaması durumunda *cizye* vergisi düşer ve varsa alınan vergiler iade edilir. İslam tarihinde bu konuyla ilgili çok çarpıcı bir örnek bulunmaktadır. Şam bölgesinin komutanı büyük sahabî Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh Rumların savaş hazırlıklarının ciddi sayılabilecek bir noktaya ulaşması karşısında ahalisiyle sulh anlaşması yapılmış bulunan memleketlerin

⁸³ Mez, Adam, a.g.e, s. 62.

⁸⁴ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 143.

⁸⁵ el-Esmendî, Muhammed b. Abdulhamid, *Tarîkatu'l-Hilâf fi'l-Fıkâ beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, Dâru't-Turâs, Kâhire, ty., 249; Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 144.

⁸⁶ Karadâvî, *Gayrul-Muslimîn*, 56.

⁸⁷ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s.149.

⁸⁸ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s.144-5; Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, s. 175. Karadâvî, *Gayrul-Muslimîn*, s. 33-35, 57.

⁸⁹ İslam Ansiklopedisi, Cizye md., III/200.

valilerine birer mektup yazarak, gayrimüslimlerden toplamış oldukları *aiyye* ve haraçları iade etmelerini emreder. Gayrimüslimlere hitaben de şöyle yazar:

Biz, sizden almış olduğumuz mallarınızı size geri iade ediyoruz. Çünkü, bize gelen haberlere göre Rumlar büyük bir savaş hazırlığı içindeler. Halbuki biz, bu malları sizin canınızı, malınızı ve memleketinizi korumak için almıştık. Şu anda biz buna muktedir değiliz. Sizden aldıklarımızı geri veriyoruz. Allah bizi, düşmana karşı muzaffer kılsa, önceki şartlara yine bağlıyız. Bu talimat üzerine alınanlar iade edilir.⁹⁰

Gayri Müslimlerden alınan ikinci vergi türü *Haraç* vergisidir. *Haraç*, Gayri Müslimlerin elindeki toprağı ekip biçmeleri mukabilinde alınan bir vergidir. Haraç vergisi için sabit bir oran söz konusu değildir. Devletin belirlemesi ya da arazinin verim oranı esas alınır.⁹¹ Mahsulatin olmaması durumunda alınmaz⁹², mahsulatin tekrar etmesi halinde ise tekrarlanır.⁹³

Gayri Müslimlerden alınan diğer bir vergi ise tacirlerden alınan ticarî vergidir. Bu verginin ilk olarak Hz. Ömer döneminde bazı maslahatlara binaen vaz' edildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer Müslüman tüccarlardan kırkta bir, Gayri Müslim tacirlerden yirmide bir oranında bir vergi almıştır. Gayri Müslim tacirlerden alınan farkla ilgili olarak değişik yorumlar yapılmaktadır. Kimi alimler, Gayri Müslim tacirlerin daha fazla korumaya muhtaç olduğunu ve onlara ait güvenliğin devlete daha pahalıya mal olduğunu belirtmektedirler.⁹⁴ Kimi alimler de Müslümanların genelde ülke savunmasına yönelmeleri ve zimmilerin askerlikten muafiyetleri sebebiyle Gayri Müslimlerin ticari alanda orantısız bir servet elde ettiklerini, bunun da fazla vergiyle dengelendiğini söylemektedirler.⁹⁵ Abdülkerim Zeydân gibi kimi alimler ise daha farklı bir gerekçe ileri sürmektedir. Zeydân'a göre Müslümanlar ticarî malların haricinde sahip oldukları para, hayvan, meyve ve ekin gibi bütün mallardan zekat ödemek zorundadırlar. Buna karşın zimmilerin sadece menkul nitelikteki ticaret mallarından vergi alınmaktadır. Aradaki bu farkı dengelemek için Gayri Müslimlerden alınan vergi oranı yüksek tutulmuştur.⁹⁶

3.1. Kamusal Alanda Mer'î Hukuka Uyuma

İslam ülkesinde yaşayan Gayri Müslimler şahsî işlerde, aile ve miras hukukunda ve muamelata ilişkin bazı konularda (içki ve domuzun satışı gibi) özerk

⁹⁰ Ebu Yusuf, *el-Harâc*, 139.

⁹¹ Bkz. Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 163.

⁹² Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 166.

⁹³ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 168.

⁹⁴ el-Babertî, Muhammed b. Mahmud, *el-İnâye Şerbu'l-Hidâye (Fetbu'l-Kadîr*'le birlikte) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995, II/234.

⁹⁵ Mevdudî, Ebu'l-Ala, *Hukûku Eblîğ-Zimme*, Darul'l-Fikr, s. 25.

⁹⁶ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 185-6.

haklara sahiptirler. Ancak idare ve kısmen ceza ve hukuku alanında mer'î hukuka uymak zorundadırlar.⁹⁷

3.2. İslamî Şiarlara Ve Kutsallara Saygı

İslam, Gayri Müslimlere Müslümanca bir hayat dayatmaz. Ancak onlardan İslamî mukaddesata riayet etmeyi ve dinî duyguları rencide edici tavırlardan uzak durmayı ister. Kur'ân'a, Hz. Peygamber'e ve genel anlamda İslam'a hakaret ihtiva eden söz ve fiillerde bulunmamalarını şart koşar.⁹⁸ Keza umuma açık yerlerde içki içmeyi, ramazan ayında oruçlu insanları rencide edecek şekilde yiyip içmelerini engeller.⁹⁹

Sonuç

İslamın vatandaşlık anlayışı iman ve zimmet akdi esasına dayanmaktadır. Gayri Müslimler zimmet sözleşmesiyle vatandaşlık satüsüne kavuşmaktadırlar. Yapılan bu sözleşmeyle bir takım hak ve görevlere sahip olurlar. Bir yandan güvenlik, din ve vicdan özgürlüğü, idari görevlerde bulunabilme ve kendilerine mahsusen hukukî özerklik gibi bazı haklara sahip olurlarken diğer yandan vergi ödeme, mer'î hukuka uyum, islamî şiar ve mukaddesata saygı gibi sorumlulukları üstlenmiş olurlar.

İslâmın Gayri Müslimlere tanıdığı din ve vicdan hürriyetinin sınırlarını görmek için, tarih boyunca Gayri Müslimlerin, Müslüman toplumlarda sahip oldukları hak ve özgürlükleri izlemek kâfidir. Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler döneminde itibaren Gayri Müslim tebaa ile yapılan vatandaşlık anlaşmalarında onlara din ve vicdan hürriyetinin tanındığı, dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilecekleri açık bir şekilde ifade edilmiştir. Gayri Müslimlere kendi inançlarını koruma, mâbedlerine sahip çıkma, dinlerine göre davranma ve ibadet etme, çocuklarına din eğitimi verme, hukukî özerklik gibi bir dizi hak ve hürriyet tanınmıştır. Buna karşın sadece kamu düzenini ilgilendiren alanlarda herkes gibi onların da devletin ortak ilke ve kurallarına tâbi olması istenmiştir.

⁹⁷ Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 639. Zeydan'a göre Gayri Müslimler, hem idare hem de ceza hukuku alanında hâkim hukuka uymak zorundadır. Ancak "Hukukî Özerklik" başlığında belirttiğimiz gibi fıkıh kitaplarına bakıldığında hukukî özerkliğin şahsî alan ve aile hukukuyla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela içki ve Gayri Müslimler arasında cereyan eden zina suçu konusundaki açıklamalar onların farklı bir statüde ele alındığını göstermektedir. Muhammed Hamidullah'ın açıklamaları da aynı muhtevaya işaret etmektedir. Bkz. Hamidullah, *İslam Anayasası Hukuku*, s. 198, 217.

⁹⁸ Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Abkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 184.

⁹⁹ Bkz. Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, s. 253; Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn*, s. 209.

GÜNÜMÜZÜN ÖNDE GELEN YEMENLİ ZEYDÎ ÂLİMLERİ

Kadir DEMİRCİ*

Özet

Zeydiyye, İmam Zeyd b. Ali'yi takip edenlerin mezhebidir. Ehli Sünnet'e benzeyen tek Şii düşüncesini temsil eder. Günümüze kadar varlığını sürdürmüş bir mezhep olan Zeydiyye'nin bugün dünyanın pek çok yerinde mensupları vardır. Ancak Yemen bugün için onların merkezi konumundadır. Özellikle Yemen'in Sa'de şehrinde yoğun bir ilmî faaliyet sürdürmektedirler. Bu makalede çağdaş zeydî âlimlerin kısa bir biyografisi ele alındı. Amaç, zeydî âlimleri ve onların çalışmalarını ülkemiz ilim çevrelerine tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Yemen, Zeydî Âlimler

CONTEMPORARY FOREMOST YEMENITE ZAIIDIYYA SCHOLARS

Abstract

Zaidiyyah is the school of those who follow the Imam Zayd. They are Shi'a Muslim. The Zaydi Shi'a have a unique approach within Shi'a Islamic thought that renders similarities with orthodox Sunni Islam. Survived into the present day in many parts of the world today, Zaidiyyah has members. However, for their is the center of Yemen today. Pursue an intense scientific activity, especially in Yemen Sa'de. This article is a brief biography of the contemporary scholars. The goal introduces their work to environment the science of our country.

Key words: Zaidiyyah, Yemeni, Zaidi Scholars

Giriş

Zeydiyye, İmam Zeyd'e (v.122/739) tâbi olanları ifade eden bir kavramdır. İmam Zeyd, Ali Zeynu'l-âbidîn'in oğlu, Hz. Hüseyin'in ise torunudur. Hicrî 75 yılında Medine'de doğan ve ömrünün yarısını burada geçiren İmam Zeyd, ehl-i beytin ilim, ahlak ve kültür mirasını elde etmiş, hem sahâbe hem de sahabe çocuklarından istifade ederek, ilim ve irfanıyla kısa zamanda gönüllerde taht kurmuştur. İlmî ve ahlakî kişiliğinin yanında Hz. Hüseyin'in torunu olması hasebiyle çok kısa zamanda büyük bir teveccühe mazhar olmuş, etrafında toplanan binlerce insan tarafından ehl-i beytin imamı kabul edilmiştir.¹

* Yard. Doç. Dr. YYÜ İlahiyât Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Bu yazıya değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Ömer KARA'ya teşekkür ederim.

¹ el-Hârûnî, Yahya b. el-Hüseyin, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk: Muhammed Yahya Sâlim İzzan, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, San'a, 1417/1996, s. 61.

İmam Zeyd halktan da aldığı bu siyâsî destekle, Hz. Peygamber'in yolundan ayrılan, zulüm ve haksızlıklarla dolu pek çok uygulamalara imza atan Emevî iktidarına karşı bir isyan başlatmış; ancak başarılı olamamış ve Emevî ordusu tarafından hunharca öldürülmüştür.² Onun, tıpkı dedesi Hz. Hüseyin gibi, zulüm ve haksızlığa karşı olan bu cesur tavrı, kendinden sonra gelenler tarafından takip edilen siyâsal bir çizgiye dönüşmüş, daha sonra ise bu siyâsal çizgiden bir inanç ve fıkıh ekolü teşekkül etmiştir. İşte bu ekol o günden bu güne değin Zeydiyye adı ile anılmaktadır.

Muhalefeti siyâsal bir tavır olarak benimseyen Zeydiyye, ağır aksak bir şekilde de olsa tarih içindeki yürüyüşünü sürdürmüş; Taberistan, Deylem, Cilan, Yemen, İfrikiye gibi bölgelerde oldukça etkin dönemler geçirmiş, bu dönemlerde güçlü şahsiyetler çıkarmıştır. Mağrib'de İdris b. Abdillâh (v.172), Medine'de Kâsım er-Ressî (v.246), Yemen'de imam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin (v.298), Taberistan'da Nâsır el-Utrûş (v.304), bu şahsiyetlerin en bilinenleridir. Bunlardan başka nice Zeydî imamlar, âlimler, mütehidler, mütefekkir ve mücahidler tarih sahnesinde yerlerini almış; eserleri ve faaliyetleri ile Zeydiyye kültürünü günümüze kadar ulaştırmışlardır.³

Tarihten gelen bu köklü kültür bugün Yemen'de aynı şekilde devam etmekte ve varlığını sürdürmektedir. Edebiyattan, İslâmî ilimlere kadar pek çok alanda önemli şahsiyetler Zeydî kültürünü temsil etmektedir. Bu kültürü içinde yaşadığımız asırda koruyan ve yayan o kadar çok Zeydî âlim ve mütefekkir bulunmaktadır ki, burada onların hepsinden söz etmek mümkün değildir. Ancak, bir fikir vermesi açısından bazı şahsiyetleri ismen dahi olsa zikretmek, bazılarını ise - ki bunlar Yemen'de büyük bir üne kavuşmuş değerli Zeydî âlimlerdir- biraz daha detaylı bir şekilde tanıtmak yararlı olacaktır. Tanıtımını yapacağımız bu kişiler ilmi ve ahlâkî kişilikleriyle Zeydî çevrede ün yapmış, saygı uyandırmış ve hüsn-ü kabul görmüş en seçkin Zeydî âlimlerdir.⁴ Bu kişilerin çoğu, geleneksel medreselerde yetişmiş ve kendi zamanlarındaki önde gelen âlimlerden Zeydiyye mezhebinin ilmi mirâsını tevârûs etmiştir. Bir kısmı ise hem geleneksel eğitim almış hem de modern eğitimle akademik kariyerlerini tamamlamış Zeydî akademisyenlerdir. 2003 yılının Haziran ayında Yemen'e yaptığımız ziyarette⁵ tanıtımını yaptığımız Zeydî âlimlerin çoğu ile görüştük ve kendileriyle bir mülâkât gerçekleştirdik.⁶ Elbette kısa zaman içerisinde görebildiğimiz Zeydî âlimlerin dışında daha çok

² el-Hârûnî, a.g.e., s. 62

³ Geniş bilgi için bkz. el-Hârûnî, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*.

⁴ Abdullâh b. Muhammed Hamîdû'd-dîn, *eş-Zeydiyye*, Müessesetü İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, bs. I, San'â, 1420/2000, s. 26.

⁵ Demirci, Kadir, *Yemen, Zeydiyye ve Hadis, İslâmiyât Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 3, Ankara, 2003, s. 187-192

⁶ Demirci, Kadir, *Çağdaş Zeydî Âlimlerle Hadis ve Sünnet Üzerine, Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 1, İstanbul, 2006, s. 151-165.

sayıda âlim bulunmaktadır. Ancak, onların tümünden söz etmek bu yazının çerçevesini aşacaktır. Bu nedenle biz bazı muâsır Zeydî âlimlerin sadece isimlerini vermekle yetinmek istiyoruz.

İslâmî ilimlerdeki otoriteleri sebebiyle ün yapmış muâsır zeydî müctehid ve fakihlerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Ahmed el-Behlûlî, Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Ahmed b. Muhammed Zebâra, Sirâcû'd-din b. İzzüddin Adlan, Salah b. Ahmed Fuleyte, Abdurrahman b. Hüseyin eş-Şâyem, Abdulkерim b. Ahmed es-Siyâğî, Abdullah b. İbrahim el-Kâsımî, Muhammed b. İsmâîl el-Amrânî, Muhammed b. İsmâîl eş-Şâmî, Muhammed b. Hüseyin el-Celâl, Muhammed b. Abdulazîm ed-Dahyânî, Muhammed b. Abdilmelik el-Merûnî, Yahya b. Yahya Ali ed-Dâr, Muhammed b. Ali el-Hamzî, Nedim b. Muhammed İbâdî.

Edebiyat, şiir alanında otorite olan muasır zeydîler arasında ise; Hasan b. Abdillâh eş-Şerafî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâmî, İsmâîl b. Ahmed el-Mütevekkil, Zeyd b. Ali el-Vezir, Abbas b. Ahmed el-Hatîb, Abdulvehhab b. Muhammed eş-Şâmî, Ali b. Abdîrrahman Cuhâf, Kâsım b. Ali el-Vezir, Muhammed b. Abdilmelik el-Mütevekkil, Hüseyin b. Abdillâh el-Umerî, Abdulkерim b. İbrahim el-Emîr, Abdullah b. Abdillâh el-Hûsî gibi edebiyatçılar gelmektedir.⁷

Şimdi, Yemen'de Zeydiyye mezhebi denilince hemen akla gelen, bir kısmı eski tâbirle "kibâr-ı ulemâ"dan bir kısmı da bunlara talebelik etmiş yeni nesilden zeydî âlimlerin tanıtımına geçebiliriz.

1. Bazı Yemenli Zeydî Âlimler

1.1. Mecdû'd-dîn el-Müeyyedî (1905-2007)

1.1.1. Hayatı



Âlim, âbid, zâhid, mücâhid, edîb, tarihçi ve şâir. Yemen ve Hicâz müftüsü idi. Hakkında 'hocaların hocası' anlamına gelebilecek şekilde 'merciu' ulemâi'l-asr', 'imâm-u ehl-i beyt' ve 'şeyhu's-şuyûh' gibi nitelemeler yapılan el-Müeyyedî, çağdaş zeydî âlimlerin 'şeyhi' konumundadır. 1905 yılında Radme'de doğdu. İlim ve siyâset geleneği olan bir aileye mensuptu. İlk öğrenimini babası Muhammed'den yaptı; daha sonra Yemen'in meşhur âlimlerinden dînî ilimleri tahsil etti. İctihâd makamına yükseldi. Tedrîs, telif, iftâ, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker gibi vazîfelerle meşgul oldu. İlim ve ahlâkıyla şöhret buldu. Halktan çok yakın ilgi gördü. Yetiştirdiği talebeler, telif ettiği eserler, hak uğrunda gösterdiği

⁷ Bu şahısların hayatları ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Abdu's-Selâm el-Vecîh, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1420/2000.

mücâdele ve gayretler onun ilim ve ahlakta otorite olduğunu göstermektedir. el-Müeyyedî 2007 yılında Sa'de şehrinde vefât etti.⁸

1.1.2. Eserleri

Yazarın matbu ve mahtut çok sayıda eseri vardır. Matbu eserleri şunlardır:

Levâmiu'l-Envâr fî Cevâmü'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcumu uli'l-ilmi ve'l-enzâr, thk. Muhammed Ali İsâ, (IIIcilt), II.bsk, Merkezu Ehli'l-Beyt, Sa'de 1422/2001.

Bu eserin özellikle ikinci cildi hadis ilmiyle ilgilidir. Bu yönü ile eser çağdaş Zeydîlerin hadis konusundaki görüşlerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.

et-Tuhaf Şerhu'z-Zülef, Mektebetu Merkez-i Bedr, San'â, 1996.

Ehl-i Beyt imamlarının terceme-i hallerinin ele alındığı bir kitabıdır.

Uyûnu'l-Funûn (Bu eser İmam Abdullah b. Hamza'nın eş-Şâfi isimli eserinin başında sorduğu sorulara müellifin verdiği cevapları içermektedir).

el-Câmiatu'l-Mühimme fî Esânîdi'l-Eimme (Bu eser müellifin kendisinden icâzet talep edenlere verdiği genel icâzeti içermektedir).

el-Menbecu'l-Ekva'm fî'r-Ref'i ve'd-Damm.

Kitâbu'l-Haccı ve'l-Umre, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekafîyye, ty.

Kitâbu'ş-Şibâbi's-Sâkıb (Muhammed b. Ali el-Ekva' ya yapılan reddiyedir. Musteâr isimle basılmıştır).

el-Cevâbatu'l-Mühimme, Dâru'l-Endülüs.

el-Belâğu'n-Nâhî anî'l-Ğinâi vâlâti'l-Melâhî, I. Baskı, Mektebetü Bedr, San'a 1992.

Mecmeu'l-Fevâid el-Müştemilü ala Buğyeti'r-Râid ve Dâlleti'n-Nâşid, Dâru'l-Hikme, I.baskı San'a 1997 (Bu eser müellifin çok sayıda risalelerini, araştırmalarını, reddiyelerini içermektedir).

el-Hucecu'l-Munîratu ale'l-Usûli'l-Hatîrati

Îzâhu'd-Delâleti fî Tabkâki Abkâmi'l-Adâleti

el-Müeyyedî'nin henüz basılmamış iki eseri bulunmaktadır. Bunlar;

el-Muhtâr min Uyûni'l-Eş'âr ve'l-Âsâr

en-Nesîmu'l-Alevî ve'r-Rûhu'l-Muhammedî fî Haberi Seyyid İmam el-Yahyevî Ebî Muhammed Muhammed b. Mansur el-Mueyyedî (Bu eser müellifin babası Muhammed'in hayatını ve vasiyetlerini ihtivâ etmektedir.)

1.2. es-Seyyid Allâme el-Hucce Bedrû'd-dîn el-Hûsî

1.2.1. Hayatı

Bedrû'd-dîn el-Hûsî, 1927 yılında Yemen'in Dahyân şehrinde dünyaya geldi. Müctehid olan dedesi Hasan, Hz. Ali soyundandır. Bedrû'd-dîn, Sa'de şehrinde, ilim ve faziletle dolu bir ailenin elinde, zühd ve takva üzere yetişti. Babası



Emîru'd-din el-Hûsî ilk hocalarından idi. Ayrıca Bedrû'd-dîn el-Hûsî Sa'de ve Dahyân şehirlerinde bulunan âlimlerden dersler aldı. Telif ve tedris çalışmalarında bulundu; kırka yakın eser yazdı, çok sayıda talebe yetiştirdi.⁹ Bedrû'd-din el-Hûsî'yi 2003 tarihinde Sa'de şehrindeki evinde ziyaret etmiş ve kendisi ile Zeydiyye ve Hadis üzerine bir söyleşi gerçekleştirmişti.¹⁰ el-Hûsî 25 Kasım 2010 tarihinde Yemen'in Sa'de şehrinde vefat etmiştir.

1.2.2. Eserleri

ez-Zühri Ehâdîsubû ve Sîretubû, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, I.baskı, San'a, 2002.

Müellif cerh ve ta'dil konusunda doğru hükümlerde bulunanların olduğu gibi bu alanı fırsat bilip hasımlarını bu ilmi kullanarak yıpratıp yok etmek isteyenlerin de bulunduğunu dile getirmektedir. Eserde bu ana fikir ez-Zühri örneğinde işlenmiştir. Yazar, kaynak eserlerde hadis konusunda en güvenilir kişi olarak gösterilen ez-Zühri'nin rivayetlerinde yer alan 'menâkir' şeklinde ifade edilen problemleri ve ez-Zühri'nin Emeviler ile olan ilişkisini sorgulamaktadır.

Tabrîru'l-Eşkâr an Taklîdi'l-Eşrâr

Yazar bu eserinde çağdaşı selefi âlim Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'yi eleştirmektedir. Kitap, Zeydiyye'nin hadise bakışı, cerh ve tadil konusundaki görüşlerini ve hadisle ilgili pek çok konuları ihtiva etmesi bakımından önem arz etmektedir.

el-Ğarratu's-Serîa' fi'r-Reddi ale't-Talîa'

Bu kitap da aynı şekilde Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin '*et-Talîa'tu fi'r-Reddi alâ Gulâti's-Şîa'*' isimli eserine karşı yazılmış bir reddiyedir.

el-İcâz fi'r-Reddi alâ Fetâva'l-Hicâz

et-Tahzîr mine'l-Fırka.

Esânîdu'z-Zeydiyye.

Tefsîru'l-Kur'ân.

Mülk ve Nebe sürelerinin yer aldığı 29.ve 30. cüzler çıkmıştır. Diğerleri ise mahtuttur.

Men hüim er-Râfızu ?

Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye tarafından 1423/2002 yılında San'a'da basılan bu kitapçık Râfızîler ile ilgili yanlış bilgileri tashih amacı ile yazılmıştır. Müellif, bu çalışmada imam Zeyd'in yanına gelip ilk iki halifeyi reddetme talebinde bulunan grubun Rafızîler olduğu ile ilgili iddiaları reddetmektedir.

İrşâdu's-Sâil ilâ Ehemmi'l-Mesâil.

İrşâdu't-Tâlib ilâ Abseni'l-Mezâhib.

Beyânü Sebîlillâb, Dâru't-Turâsi'l-Yemenî.

et-Tebyîn fi'd-Dammi ve't-Te'mîn, Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, 1414.

⁹ el-Vecîh, *Âlâmu'l-Müellîfine'z-Zeydiyye*, s. 877, 878.

¹⁰ Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis Üzerine*, Hadis Tetkikleri Dergisi.

el-Hûsî'nin basılmamış eserleri ise şunlardır:

Hadîsu'l-Astıfa, el-Husâmu'l-Gâdib el-Hâfi' li Hâmmâtî'n-Nevâsıb, ez-Zerîyyetu'l-Mâriketu, es-Sehmu's-Sâkıb fî İbtâlî Daâyâtî'n-Nevâsıb, Şerbu Emâlî İmam Ahmed b. İsâ, Turuk Tefsîru'l-Kur'an, Men hum el-Vebbâbiyye ?, en-Nasîbatu'l-Müfîde , Âli Muhammed Leysû kullu'l-umme, Âyetu'l-Mevedde, Ehâdisu'l-Mubtâra, İzzâhu'l-Meâlim fî'r-Rukyâ ve't-Temâim, Benâtu'r-Rasûl lâ rabâibuh, Beyânu'l-Burbân mine'l-Kur'an alâ Tablîd-i Evliyâi's-Şeytân fî'n-Nîrân, el-Cevâb alâ Mesâil-i Şeddi'r-Rubal, Hâşiyetun Mufasssalatun alâ ma Ecmele'l-İmam el-Kâsım fî'l-İtisâm, Tavsiyyâtu li-Emîni'l-Kuûd, el-Cevâb alâ Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, ez-Zeydiyyetu fî'l-Yemen, el-Fark beyne's-Sebbi ve'l-Kavli bi'l-Hak, Fezâilu Âli Muhammed, Keşfu'l-Gumme fî Meseleti İbtîlâfî'l-Eimme, el-Mecmûatu'l-Vâfiyyetu fî'l-Fietî'l-Bâğiyyeti.

1.3. Muhammed b. Hasan el-Ucrî

1.3.1. Hayatı



Fakîh, muhaddis ve hâfız olan Muhammed el-Ucrî es-Sa'dî, Dahyân'da 1934 yılında dünyaya geldi. Başta babası olmak üzere zamanının meşhur âlimlerinden dersler aldı. Hocaları arasında Seyyid Şehir Ali b. Muhammed el-Ucrî, Seyyid Emîru'd-dîn b. Hüseyin el-Hûsî ve Mecdü'd-dîn el-Müeyyedî yer almaktadır. Muhammed el-Ucrî yoğun bir şekilde telif ve tedris faaliyetlerinde bulundu. Özellikle hadis ve rical ilimlerinde çalışmalar yaptı ve eserler verdi.¹¹ Sa'de şehrinde yaşamakta olan Muhammed el-Ucrî'yi 2003 tarihinde ziyâret etmiş ve kendisi ile Zeydiyye ve Hadis üzerine bir mülâkât gerçekleştirmiştik.¹²

1.3.2. Eserleri

İ'lâmu'l-A'lâm bi Edilleti'l-Abkâm, es-Seyyid Muhammed b. Hasan el-Ucrî, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1423/2002.

Eser, önemli hadis kitaplarındandır ve fıkıh konularında delil olan hadisleri ihtivâ etmektedir.

el-Ucrî'nin basılmamış çok sayıda eseri bulunmaktadır:

İrşâdu'l-Enâm ilâ Edilleti'l-Abkâm, el-Burûcu'l-Muzîyetu fî'l-Erbâine'l-Hadîs, Câmîu'l-Abbâri'n-Neberîyyeti ve'l-Âsâri'l-Alevîyyeti, el-Cevâbu'z-Zeydî fî Mes'eleti Refî'l-Eydî, el-Cevâbiru'l-Hassân el-Muntezîu' min Ukûdi'l-Ukyân, el-Cevâbiru'l-Muzîyetu fî'l-Keşfi an Esânîdi'z-Zeydiyye, el-Hilâfâtü'l-Vâridetu fîmen Tallaka Selâsen fî Kelimetin Vâbidetin, Delâilu'l-İmâmeti fî Kitâbi'l-Muhît bi'l-İmâmeti, es-Sahîhu'l-Mubtâr min Ulûmi'l-İtrati'l-Ethâr, es-Sirâtu'l-Mustakîm fî Mezhebi'l-Kâsım b. İbrâhîm, el-Kunût Kable'r-Ruku' ve Ba'dehu, Tekmîlu Tefsîri'l-İmâm el-Hâd, eş-Şâmilu'l-Vâfi fî Abbâri'l-

¹¹ el-Vecîh, *A'lâmu'l-Müellifine'z-Zeydiyye*, s. 884-886.

¹² Kadir Demirci, Çağdaş Zeydî Alimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: IV, sayı: 1, yıl: 2006, s. 156, 161.

Câmi'l-Kâfî, el-Kâşifu'l-Müjîd an Ricâli ve Abbâri Şerhi't-Tecrîd, Levâmiu'l-Envâr fi'n-Nâsibi ve'l-Mensûb mine'l-Âsâr, Müsnedu Ehli'l-Beyt, Veblu'l-Gumâm min Kelâmi Emîri'l-Mu'minin, ed-Duraru'l-Masûnetu fi'l-Esrâri'l-Mahzûneti, Esnâ'z-Zikeri fi Ebâdîsi Muntehaba min Kitâbi'z-Ziker.

1.4. Muhammed b. Muhammed el-Mansûr

1.4.1. Hayatı



Yemen'li müctehid, zâhid, edîb, şâir, siyâsî. 1915 yılında Şehâre şehrinde dünyaya geldi. Ailesi 1920'de San'â'ya hicret etti. San'â ve Zimâr'ın meşhur âlimlerinden dînî ilimlerin pek çok alanlarında icâzet aldı. İctihâd derecesine yükseldi. Çeşitli resmî görevlerde bulundu. Dışişleri Bakanı Muhammed Râgıb'ın yardımcılığını yaptı. Mısır, Suriye ve Yemen arasındaki birliği tesis için kurulan İttihâd başkanlığında görev yaptı. el-Mansûr, 1964-1967 tarihleri arasında Adâlet Bakanlığı, daha sonra ise Evkâf bakanlığı, Başkanlık Meclisi ve Halk Meclisi üyelikleri yaptı. Telif, tedris faaliyetlerinde bulundu. San'â'da saygı duyulan, görüş ve düşüncelerine mürâcât edilen bir kanaat önderi olarak yaşamını sürdürmektedir.¹³

el-Mansûr'a ait basılı eser, *Berk Yemânî fi Kudsîyyeti'Îmânî ve Hüve Yemânî, 'dir.* (Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubrâ, Beyrut, 1400).

1.4.2. Eserleri

Yazarın mahtut eserleri ise şunlardır:

Kudsîyyetu'l-Îmân, el-Kazâ-u ve'l-Kader, Ta'likâtu alâ Emâlî Ebi Tâlib, Hikmetu'l-Hicâb, el-Kelîmetu's-Şafîyye fi Hükmi mâ kâne beyne Ali ve Muâviye, Muktetafât mine't-Tefsîr, Levâmiu min Havâtiri Şevâsi' (Divân).

1.5. Hamûd b. Abbâs el-Mueyyed

1.5.1. Hayatı



Zeydiyye mezhebinin önde gelen âlim ve müctehidlerindendir. Vera ve takva sahibidir. 1918 yılında Gurbân nâhiyesinin Utme köyünde doğdu. Başta kardeşi olmak üzere çağının en tanınmış âlimlerinden dersler aldı. Çeşitli ilimlerde mümtaz bir seviyeye ulaştı. İrşâd görevinde bulundu. Emru bi'l-Ma'ruf Heyeti'nin başkanlığını yaptı. Bâbu'l-Yemen'de Necreyn Camii'nde imam ve hatip olarak görev yaptı. Ömrünü tedris, irşad ve vaaza adadı.

¹³ el-Vecîh, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, s. 987.

Pek çok genç zeydî âlimin hocası olan el-Mueyyed'in ayrıca Yemen'de çok sayıda camilerin imar edilmesinde büyük rolü olmuştur. Başkent San'da'ki Camii Kebir'in imârına başkanlık etti. Halen fakir insanlara yardım faaliyetlerini, tedris ve irşâd vazifelerini sürdürmektedir. 2003 yılında hocayı San'a'da Mescid-i Nehreyn'de ziyaret etmiştim. 2006 yılındaki ziyaretimizde de ben, Hayri Kırbaşoğlu, Hüseyin Hansu, Fatih Yücel birlikte hocaefendi ile evinde görüş-tük.¹⁴

1.5.2.Eserleri

el-Müeyyed'in bilinen iki eseri vardır:

eş-Şuâ'u'l-Mużîyyu ve *en-Nâru'l-Esnâ el-Câmiu li-Ehâdîsi's-Sifâ*.

1.6. İbrâhim b. Ali el-Vezîr

1.6.1. Hayatı



1932 yılında Yemen'in Taiz şehrinde doğdu. On beş yaşında başkent San'a'da medrese eğitimi aldı. Ancak ülkedeki siyâsî olaylar sebebiyle eğitimini tamamlamadı. Bu olaylarda babasını ve ailesinden pek çok kişiyi kaybetti. 1951 yılında kendisi de tutuklandı. Ancak zindan ona hayatında yeni bir pencere açtı. Burada çeşitli âlimlerden farklı ilimlerde dersler aldı. Bunlar içinde özellikle değerli âlim ve büyük edebiyatçı Ahmed Muhammed eş-Şâmî'nin İbrahim el-Vezir üzerinde önemli etkisi oldu. Hapisten çıktıktan sonra Mısır'a hicret etti. Burada yüksek tahsilini tamamladı. İhtilalden sonra tekrar San'a'ya döndü. Burada "Yemen Halk Gücü" adında bir birlik tesis etti. Siyâsî ve toplumsal işlerde şûrâ, ekonomide adalet ve yeryüzünde hayır birliğin hedefleri olarak belirlendi. Washington'da ikamet eden el-Vezir İslâm âleminin problemleriyle ilgili çalışmalar yapmaktadır. Eserleri ve konferanslarıyla İslâmî şuurun uyanmasına katkıda bulunmaktadır. 2003 yılında İbrahim el-Vezir ile San'a'da görüş-tüm.¹⁵

1.6.2. Eserleri

Risâletun ile'l-Müctehid, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1986.

İhde'l-Husneyyn..en-Nasru ev eş-Şehâdetu, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1992.

Mesîratu Cihâd.., Tibyânu Hakâik.., ve Nusbi Müşfikî Emin, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 2003.

Humûm ve Âmâl el-İslâmiyye, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1999.

İmam Zeyd Cihad Hakk Dâim, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1999.

Lâ ilâhe illallâh Muhammedu'r-Rasûlullâh Menbecu'l-Hayâtî, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1999.

¹⁴ el-Vecîh, *a.g.e.*, s. 403

¹⁵ el-Vecîh, *a.g.e.*, s. 56

el-İslamu Menbecü Hayati Ebediyyin,
el-İmamü's-Şafî Dâiye Sevrâ ve Müessisu ilmin ve imamu mezheb, Dâru'l-Menâhil,
 2000.

el-İnsan Halîfetullahi ale'l-Arṣ,
el-Bahru'l-Ahmer yedukku's-Şâtî bi-Unḡin.
Bejne Yedeji'l-Me'sâb, Dâru'l-Menâhil, Ribat, 1992.
Hasadu'l-Tecrîbe, Dâru İkra, Beyrut, 1389.
el-Hasâdu'l-Mer, Dâru İkra, Beyrut, 1391.
Hiyânetu'l-İntibâziyye li'l-Yemen, Kahire'de basıldı.
Risâletün ile'l-Ummeh, Beyrut, 1384.
Zehrâu'l-Yemen.
eş-Şarku'l-Evsat ile'l-Urûbe em ile'l-İslam, Menşûrâtü'l-Asri'l-Hadis, 1406.
et-Tâifîyyetu Ahiru verakatın li'l-Âlemîne fi'l-Arṣ, Menşûrâtü'l-Asri'l-Hadis,
 1407.

Ârun li'l-Müslimîne ve cerhun fî Zamîri'l-İnsâniyye.
el-İbratu.

Alâ Meşârifî'l-Karnî'l-Hâmis Aşar el-Hicrî, Dâru'l-Menâhil, 2000.

Fi'l-Yemen kemâ fî külli mekân, Dâru'n-Nedve, Mekke.

Kur'anü'l-Fecr (Kısa sûrelerin tefsiri).

el-Kımmetu ve Emânetu'l-Mesûliyyeti, Dâru'l-İlm, 1406.

likey lâ nemdî fî'ṣ-Zulâm, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1404.

Menbecü'd-Da'veti'n-Nebeviyye fi'l-Merhaleti'l-Mekkiyye, Dâru'l-Ehrâm, Kahire.

El-Mîsâku fi Sebîlillâhi ve'l-Mustesafîn, Dâru'l-İrşâd, Beyrut, 1390.

Ve fî sebîlillâh el-Masrafu's-Sâbi' fi'ṣ-Zekâti, Dâru'z-Zehrâ, Kahire, 1406.

1.7. Abdullâh b. Hamûd el-İzzî

1.7.1. Hayatı



1954 yılında Emlah'da doğdu. Dînî ilimlerin pek çok branşında çeşitli âlimlerden icâzet aldı. İcâzet aldığı hocaların başında Allâme Yahyâ b. Abdullah Râveyh, Allâme Muhammed Ahmed Ebû Ali, Allâme Mecdü'd-dîn el-Müeyyedî, Allâme Bedrî'd-dîn el-Hûsî, Allâme Hamûd b. Abbas el-Mueyyed, Allâme Muhammed Mansûr, Allâme Muhammed b. Hasan el-Ucrî, Allâme Abdurrahman Şâyem, Seyyid Abdullah b. Süleyman el-İzzî gelmektedir. Abdullah el-İzzî müderris, danışman ve müdür olarak çeşitli görevlerde bulundu. Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye'de muhakkik olarak çalıştı. Telif eserlerinin yanında çok sayıda eserin tahkîkini yapan el-İzzî Yemen'in Sa'de şehrinde yaşamaktadır. 2003 yılındaki ziyaretimizde Sa'de şehrindeki evinde bizi misafir eden Abdullah b. Hamûd el-

İzzî buradaki tarihi yerleri, özellikle Yahya b. el-Hüseyn'in (v.298) Camii'ni ve kabrini ziyaret etmemizi sağlamıştı. Ayrıca Bedrû'd-din el-Hûsî ve Hasan el-Ucrî ile de görüşmemizi temin etmişti.¹⁶

1.7.2. Eserleri

el-İzzî'nin matbu dört eseri vardır. Matbu eserleri şunlardır:

Ulûmu'l-Hadîs inde'z-Zeydiyye ve'l-Muhaddisîn, Abdullah b. Hamud el-İzzî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Arzun li-Hayâtî'l-İmam el-Mansûr billâhi Abdullâh b. Hamza, Abdullâh b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Câmiu'l-İmam Hâdî, Metâbiu'l-Mufaddal, I.bsk, 1999.

el-Hukûku'l-Mensiyye, Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, I.bsk, 2001.

el-İzzî'nin tahkik ettiği eserler ise şunlardır:

el-İlmu'l-Vâsım fi'r-Reddî ale'l-Ravdî'l-Bâsim, Ahmed b. İmam Hâdî Hasan b. Yahyâ el-Kâsımî, thk: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

Teyşîru'l-Metâlib fî Emâlî es-Seyyid Ebî Tâlib, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Huseyn el-Hârûnî (424/1032), Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Dureru'l-Ebâdîsi'n-Neberiyye bi'l-Esânîdî'l-Yahyeviyye, Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî (v.647), Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

ez-Zühri Ebâdîsubu ve Sîratubu, Bedrû'd-dîn el-Hûsî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

el-Mecmûu'l-Hadîsî ve'l-Fıkhi, Zeyd b. Ali (v.122/739), Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Usûlu'l-Abkâm-i'l-Câmi' li Edilleti'l-Helâli ve'l-Harâm, İmam Mütevekkil alallah Ahmed b. Süleymân, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003

İ'lâmu'l-A'lâm bi Edilleti'l-Abkâm, es-Seyyid Muhammed b. Hasan el-Ucrî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1423/2002.

el-Enzârû's-Sedîdetu fi'l-Fevâidi'l-Müfîdeti, Ali b. Muhammed el-Ucrî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

et-Tecrîd fî Fıkhi'l-İmâmeyni'l-A'zameyni el-Kâsım b. İbrâhîm ve'l-Hâdî Yahyâ b. el-Huseyn, İmam Müeyyed billah Ahmed b. Huseyn el-Hasanî (v.411), Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Menseku'l-Hacc ve Abkâmu, Zeyd b. Ali (v.122), thk: Abdullah Hamûd el-İzzî, Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

¹⁶ el-Vecîh, a.g.e., s. 587.

Terbiyetu'l-Ebnâ (Muntezi'un min Kitâbi Tasfiyetu'l-Kulûb lil-İmam Yahya b. Hamza), Yahya b. Hamza, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Tekmiletu'l-Abkâm ve't-Tasfiyetu min Bevâtini'l-Âsâm, İmam Mehdi Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Hayâtu'l-Kulûb fî İhyâ-i İbâdeti Allâmi'l-Guyûb, Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

Rızâu'r-Rahmân fî Zikri ve'd-Duâi ve Tilâveti'l-Kur'ân, Ali b. Muhammed el-Ucrî (v.1407), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002

Menbelu's-Seâdeti fî zikri şeyin mimma kâne aleybi Safvetu's-Sâdeti mine'z-Zühdi, ve'l-Vera'ı ve'l-İbâdeti, Ali b. Muhammed el-Ucrî (v.1407), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Beýânu'l-İşkâl fîmâ Hukiye ani'l-İmam el-Mehdî min Ekvâl, Seyyid Humeydân b. Yahyâ el-Kâsimî, thk: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

Hakâiku'l-Ma'rifeti fî İlmi'l-Kelâm, İmam el-Mütevekkil alallâh Ahmed b. Süleymân (v.560), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

Risâletu'l-Gufrân ed-Dâletu alâ Rahmeti'l-Meliki'd-Deyyân, Yahyâ b. Abdillâh es-Sa'dî (v.1414), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Rasâilu'l-İmâm el-Huseyn b. el-Kâsım el-Iyânî, İmâm Mehdi li-dînillâh Hüseyin b. Kâsım el-Iyânî (v.404), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003

Ref'u'l-Hasâsati an Kurrâi Lubâbi'l-Masâsati ve Şerhu Nazmi'l-Hulâsati lil-İmâmi'l-Hâdî b. İbrâhîm el-Vezîr, Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyem el-Müeyyedî, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1423/2002.

el-İkdu's-Semîn fî Abkâmi'l-Eimmeti'l-Hâdîn, İmam Mansûr billâh Abdullâh b. Hamza, thk: Abdusselâm Abbâs el-Vecîh, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Kitâbu'l-Usûl, İmam Murtazâ li-dînillâh Muhammed b. Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin (v.310), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Mecâlisu't-Taberî, Ahmed b. Mûsâ et-Taberî (v.340), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Miftâhu's-Seâdeti, Ali b. Muhammed el-Ucrî, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

el-Erbâine'l-Hadîsi's-Seylekiyye, Zeyd b. Abdillâh el-Hâşimî (400/1009), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

1.8. Muhammed b. Yahyâ Sâlim İzân

1.8.1. Hayatı

İlim ehli olmasının yanında araştırmacı ve muhakkik olan Muhammed İzân, 1967 yılında Râzih beldesinde



dünyaya geldi. İlim tahsil etmek için Sa'de ve Dahyân şehirlerine göç etti. Burada muâsır alimlerden fıkıh, belâğât, usul dersleri aldı. İlim ve hizmette gösterdiği başarıyla gençler üzerinde bir sembol oldu. Pek çok telif ve tahkik çalışmaları yaptı. İlim ve tedrisle meşgul oldu. Onlarca kitap ve risaleyi tahkik edip yayınladı. Bunun yanında irşâd, va'z konferans gibi hizmetleri de yerine getiren İzzân çeşitli kuruluşlarda araştırmacı ve muhakkik olarak görev yaptı.¹⁷ 2003 tarihindeki Yemen ziyaretimizde kendisi ile bir mülâkât gerçekleştirmiştik.

1.8.2. Eserleri

Yazarın matbu ve mahtut eserleri şunlardır:

İmam Zeyd b. Ali.

Tavzîhu'l-Makâl fî'd-Dammî ve'r-İrsâl, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1412/1993.

ed-Duân'l-Me'sûr inde Âl-i Beyt, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1412/1993

İmam Yahyâ b. Zeyd el-Fetâ es-Sâir, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1413/1992.

İmam Hasan er-Rızâ, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsî'l-Yemenî, San'a, 1425/2004.

İmam Zeyd Şu'le fî Leylî'l-İstibdâd, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, San'a, 1419/1999.

Kureşîyyetu'l-Hilâfeti-Teşrîu'n Dînî em Ru'ye Sîyâsiyye, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsî'l-Yemenî, San'a, 1425/2004.

Hadîsu İftirâki'l-Ümmeti -Tabte'l-Miçer-, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsî'l-Yemenî, San'a, 1422/2001.

Yazar çok sayıda eserin tahkikini yapmıştır:

Mecmûu' Kutub ve Rasâil-i İmam Zeyd b. Ali (İzzân bu esere ayrıca geniş bir mukaddime yazmıştır) tahk: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehl-i Beyt, San'a 2001.

Kitâbu'l-Feleki'd-Devvâr, Sârimu'd-dîn el-Vezîr (v.910) Hadis usulüne dair bu esere Muhammed İzzân geniş bir mukaddime yazmış, ayrıca eserin sonuna da çok geniş bir fihrist hazırlamıştır.

el-Gatamtamu'z-Zabbâr el-Mutabbar li-Riyâzi'l-Ezhâr min Âsâri's-Seyli'l-Cerâr, tahk: Yahya Salim İzzan, San'a 1415/1994.

Kitâbu'z-Ziker, Muhammed b. Mansûr el-Murâdî.

Şerhu't-Tecrîd fî Fıkhu'z-Zeydiyye, İmam Müeyyed Billah.

Şerhu'l-Bâligî'l-Mudrik, Ebû Tâlib Yahyâ Hüseyin el-Hârûnî el-Hasanî (v.422), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Merkezu Bedr, San'a, I.bsk. 1417/1997.

¹⁷ el-Vecîh, a.g.e., s. 1017

Risâletu'l-İmam Zeyd ilâ Ulemâi'l-Ummeti, Zeyd b. Ali (v.122), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1412/1992.

er-Reddu ale'l-Mulhid, Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (v.246), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1412/1992.

et-Tahrîr fî'l-Fıkıh, Ebû Tâlib Yahyâ Hüseyin el-Hârûnî el-Hasanî (v.422), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Merkezi Bedr, San'a, I.bsk. 1418/1997.

Tesbîtu'l-Vasiyye, Zeyd b. Ali (v.122), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'a, 1992.

el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye, Yahya b. el-Huseyin el-Hârûnî, (424/1032), thk. Muhammed Yahya Salim İzzân, I.bsk, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996.

el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Raşâd, Kâsım b. Muhammed (1029/1619), thk. Muhammed Yahya Salim İzzân, I.bsk, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996.

el-Ezânu bihayyâ alâ Hayri'l-Amel, Ebû Abdillâh el-Alevî (v.445), thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân.

1.9. Abdu's-Selâm b. Abbâs el-Vecîh

1.9.1. Hayatı



Araştırmacı, muhakkik, gazeteci vasıflarını da kendinde taşıyan Abdu's-Selâm el-Vecîh çağdaş zeydî âlimlerdendir. 1957 yılında Yemen'in Şehâra şehrinde doğdu. Burada yetişti. Şehâra'nın meşhur âlimlerinden dersler aldı. Sonra San'a'ya hicret etti ve genel eğitimini burada tamamladı. San'a Üniversitesini bitirdi. (1983). Seksenli yılların başlarında "Harras" dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yaptı. "Dâru't-Turâsî'l-Yemenî" nin, 'Hizbu'l-Hak', ve 'Sahîfetu'l-Ummе'nin kuruluşunda yer aldı. Câmî' Kebir'de dersler verdi. Dâru'l-Ulumi'l-Ulyâ'da müderrislik yaptı. Telif, tahkik gibi faaliyetlerle meşgul oldu. Abdu's-Selâm el-Vecîh zaman zaman Türkiye'ye gelmiş ve Ali Emîrî kütüphanesinde çalışmalar yapmıştır. 2003 senesindeki Yemen ziyaretimizde kendisiyle bir mülâlat gerçekleştirmiştik.

1.9.2. Eserleri

A'lâmu'l-Müellifine'z-Zeydiyye ve febresetu müellefâtihim, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1420/2000.

Müellif bu çalışmada 1240'ı aşkın zeydî âlim ve aydınların terceme-i hallerini ve bu zeydî âlimlere ait altı binden fazla eserlerin listesini vermektedir.

Mesâdiru't-Turâs fî'l-Mektebâti'l-Hâssati fî'l-Yemen, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 2002.

Bu çalışma Yemen'deki kırk özel kütüphanede yer alan 3100'den fazla el yazması eserlerin fihristini içermektedir. Ayrıca çalışmada Yemen'in San'a,

Şehâre, Taiz, Aden gibi çeşitli şehirlerinde yer alan bu özel kütüphaneler ve onların kurucuları da tanıtılmaktadır. Çalışmada el yazması eserlerin isimleri, müellifleri, ait oldukları ilim dalı (kelâm, hadis, tefsir, nahiv gibi) nâsihin ismi, nesh târihi, yazı türü (nev-u hat), varak sayısı gibi bilgiler verilmiştir.

Mu'cemu'r-Ruvâti fî Emâlî el-Mueyyed Billah, Emâlî ile birlikte 1411 yılında basıldı.

Mu'cemu'r-Ricali'l-İ'tibâr ve Selveti'l-Ârifîn, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.

Cinâyetu'l-Ekva' ale'l-ilmî ve'l-Ulemâi, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1400.

Sade'l-Ummeti (Mecmûatu makâlât ve makâmât edebiye)

el-Vecih telif faaliyetlerinden başka bir çok eserin tahkikini de yapmıştır.

Bunlardan bazıları şunlardır:

Tabkâmu'l-Ukâl fî Tashîbi'l-Uşl, Hâkim el-Cüşemî (v.493), Müessesetü Zeyd

b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

el-Mecmûu'l-Mansûrî Mecmûu Resâilî'l-Îmâmi'l-Mansûr billah Abdullah b. Hamza.

el-Erbaîn fî Fezâil-i Emîri'l-Mu'minîn, el-Kâdî Ebû Ali Hasan b. Ali,

Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

el-Abbârü'l-Erbaîn el-Vesîletu ilâ Rabbi'l-Âlemîn min Fezâil-i Emîri'l-Mu'minîn,

Ali b. Ahmed el-Ekva', Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Emâlî Zafer b. Dâ'î, Zafer b. Dâ'î, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye,

San'a, 1424/2003.

el-Mübezzeb fî Fetâve'l-Îmam el-Mansûr billah Abdullah b. Hamza, Muhammed

b. Es'ad el-Murâdî (v.603), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

el-İ'tibâr ve Selveti'l-Ârifîn, İmam Muvafık billâh Hüseyin b. İsmâîl el-

Curcânî (v.430), Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

el-Vesîletu ile'r-Rahmân bi'l-İbtihâlî ileybi bi-Âyi'l-Kur'ân ve bi'l-Esmâi'l-Husnâ ve

Sıfâtî'l-Vahibi'l-Mennân, İbrâhîm b. Mehdî, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

Tabakâtu'z-Zeydiyyetu'l-Kubrâ, İbrâhîm b. Kâsım (v.1152), Müessesetü Zeyd

b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

Maâsn'ru'l-Ebrâr fî Tefsîli Mücmelâti Cevâhiri'l-Abbâr ve Tüsemma'l-Levâhiki'n-

Nediyye lil-Hadâiki'l-Verdiyye, Muhammed b. Ali ez-Zahîf, thk: Abdusselâm Abbâs el-Vecîh, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

1.10. Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî

1.10.1. Hayatı



1954 yılında doğdu. San'a'da yetişti. Câmi-i Kebir'in Dârü'l-Ulûmi'l-Ulya'sında okudu. San'a'daki medreselerdeki dersleri takip etti. Arap dili ve edebiyatı, sarf, nahiv, belâğat, fıkıh, usul, mantık, tefsir, ferâiz gibi dînî

ve edebî dersleri okuyarak pek çok âlimden icazet aldı. San'â Üniversitesinin Şeriat Fakültesinden mezun oldu. Aynı fakültede master, Ezher Üniversitesi Hukuk Fakültesinde, usul-ü fıkıh bölümünde doktora yaptı. (1994) Doktora sonrası ilim ve tedris ile meşgul oldu. San'â'da Merkez-u Bedr isminde ilmî bir müessese tesis etti. Burada talebe yetiştirdi. Telif ve tahkik çalışmaları yaptı. Câmî hatipliği görevinde bulundu. Hâlen San'â Üniversitesi Şeriat ve Kanun Fakültesinde, usul-u fıkıh bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda Merkezu Bedri'l-İlm'in başkanlığını, "Takrîbu'l-Mezâhib" meclisinin başkan yardımcılığını sürdüren el-Mahatvarî, "Yemen Âlimler Cemiyeti" nin ve "Müslüman Âlimler Birliği"nin de üyesidir. Murtaza el-Mahatvarî ile Yemen ziyaretimizde görüşmüş ve kendisi ile bir mülâkât gerçekleştirmiştik.¹⁸

1.10.2. Eserleri

el-Mahatvarî'nin yayınlanmış tek eseri şudur:

Adâletu'r-Ruvât ve's-Şubûd Tatbîkâtuhâ fi'l-Hayâtî'l-Muâsıra (Doktora Tezi), el-Mahatvarî, Murtaza, Mektebetu Bedr, San'a1417/1997.

el-Mahatvarî'nin tahkikini yaptığı eserler ise şunlardır:

el-Kâşif li zevî'l-Ukûl an Vucûhi'l-Kâfil bi Neyli's-Seûl, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, (v.1039),thk: Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, San'â, 2000.

el-Hadâiku'l-Verdiyyeti fî Menâkib-i Eimmeti'z-Zeydiyye, Hamîd eş-Şehîd b. Ahmed el-Muhallî, thk: Murtazâ el-Mahatvarî, Mektebetu Merkezi Bedr, 2002.

Yenâbîn'n-Nasîbatî, Hüseyin b. Bedrû'd-dîn (v.663), thk: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Merkezi Bedr, 2001.

Metnu'l-Kâfil, Muhammed b. Yahya Behrân (957/1550), thk. Murtaza el-Mahatvarî, I.bsk, Mektebetu Bedr, San'a 1422/2001.

Usûlu'l-Ahkâm-i'l-Câmi' li Mesâilî'l-Helâli ve'l-Harâm, İmam Mütevekkil Alallah Ahmed b. Süleymân (v.566/), thk: Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, II.cilt, Mektebetu Bedr, 1425/2004.

1.11. Muhammed İsmail el-Amrânî

1.11.1. Hayatı



Yemenli fakih, muhaddis, dilci, muhakkik, şeyhu'l-kuzat. 1922 yılında dünyaya geldi. Büyük dedesi Kadı Ali b. Hüseyin el-Amrânî (v.1264) San'a'nın en meşhur âlimlerindendi. Kur'an ehli bir insandı. Yemen'in önde gelen âlimleriyle birlikte hareket etti. Muhammed b. İsmâil Emir ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî

bunlardandır. İsmâîl el-Amrânî'nin dedesi Şevkânî'nin öne çıkan talebelerinden biri idi. Muhammed İsmâîl el-Amrânî San'a'da önce Medresetu'l-Fuleyhî'de daha sonra da Medresetu'l-İslah'da eğitim gördü. Daha sonra Bâbu'l-Yemen'deki Câmî-i Kebîr'de Yemen'in en meşhur âlimlerinden dersler aldı. San'a, Zebîd ve Irak âlimlerinden aldığı icâzetlerin sayısı otuz civarındadır. Ayrıca o, on üç kişiyle Buhârî'ye uzanan bir isnada da sahiptir. Muhammed İsmâîl'in fetvâları elli yıldır San'a radyosundan yayınlanmaktadır. O dört mezhebe ve ayrıca Zeydiyye'nin Hâdeviyye koluna göre fetva vermektedir. Onun fetvâları insanlar tarafından hüsn-i kabul ile karşılanmaktadır. Çeşitli resmî vazifelerde de bulunan Muhammed İsmâîl el-Amrânî şu an Câmîatu'l-İman'da fıkıh hocalığı yapmaktadır. Ayrıca evine yakın olan Mescid-i Zübeyr'de sabah ve akşam namazlarından sonra dersler vermekte ve kendisine sorulan sorulara cevap vermektedir. Yüzden fazla ilim ehlinin iştirak ettiği bu câmî dersine 2003 yılında biz de iştirak ettik ve kendisini evinde ziyaret ettik. el-Amrânî'nin hayatı hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen onun hakkında yapılan şu yüksek lisans tezine bakabilir: Abdurrahman Abdullah Süleyman el-Ağberî "Muhammed İsmâîl el-Amrânî Hayâtuhu'l-İlmiyye ve'd-Da've" (Mektebetu'l-İrşâd, I.bsk. San'a, 1423/2002).

1.11.2. Eserleri

Müellifin çok sayıda risale ve araştırma tarzında eserleri bulunmaktadır. Ancak bunların çoğu basılmamıştır. Biz çalışmalarından bazılarını isimlerini zikretmekle yetiniyoruz.

Kitâbun fi'l-Kazâ

ez-Zeydiyye fi'l-Yemen

el-İmâmu's-Suyûtî ve'l-Câmiu's-Sağîr

es-Savâribu'l-Kariyye ale'l-Budûri'l-Muzâfeti

Leyse Kullu mâ fi'l-Buhârî Sahîb Bel fihi Mâ Huve İftira ve Münker

Keşfu'l-Kanâ' ammâ yehillu ve yabrumu mine'r-Rıda'

Değerlendirme

Bu çalışmada Yemen'de varlığını sürdüren Zeydiyye mezhebinin bugünkü temsilcileri konumunda olan zeydî âlimlerden bazılarını kısaca tanıtmaya çalıştık. Bazılarının ise sadece isimlerine yer verebildik. Elbette zeydî âlimler ne tanıttıklarımızdan ne de isimlerini zikrettiklerimizden ibarettir. Yemen'de bunlardan başka zeydî kültürünü yaşatan, ilim ve tedrîs ile meşgul olan nice zeydî âlim bulunmaktadır. Ancak biz bunlar içerisinde en bilinenlerini ve halk nezdinde büyük teveccühe mazhar olanları ve özellikle Yemen'e yaptığımız ziyarette kendileriyle bizzat görüştüklerimizi tanıttık.

Tanıtımını yaptığımız âlimlerin bir kısmı geleneksel medrese tahsîli yapmış âlimler, bir kısmı ise bu âlimlerin yanında geleneksel medrese tahsîlini tamamlamış

miş ve aynı zamanda modern eğitimi de ikmâl etmiş ilim adamlarıdır ki bunların bazıları aynı zamanda akademisyendir. Böylece hem eski nesil hem yeni nesil âlimlere bu tanıtımda yer verilmiştir.

Eski nesil âlimlerin başında ‘kibâr-ı ulemâ’ diye tâbir edeceğimiz, hemen hemen bütün zeydî âlimlerin en büyük hocası konumunda olan Mecdü’-d-din el-Müeyyedî gelmektedir. Mecdü’-d-din el-Müeyyedî başkent San’a’ya dört saatlik mesafede bulunan Sa’de şehrinde yaşamakta idi. Ne yazık ki ağır hastalığından dolayı kendisini görme imkânı bulamamıştık. Mecdü’-d-din el-Müeyyedî Zeydîlerin yaşayan en büyük müctehidlerinden biri idi. Onların tâbiri ile ‘Merciu’ Ulemâi’l-Asr’, ‘İmâmu Ehli’l-Beyt’, ‘Hüccetu Ehli’l-Beyt’ idi. 2007 yılında yüz iki yaşında vefat etti.

Eski nesil âlimlerden bir diğeri de Muhammed Mansur el-Murâdî’dir. el-Murâdî’nin özelliği muhakkik ve mütefekkir olmasıdır. Halen pek çok zeydî âlim onunla ilmî meseleleri mütalaa eder. Onun çarpıcı görüş ve düşünceleriyle zeydî âlimler üzerinde etkileyici bir yönü vardır. O ufku geniş, münekkît bir zihne sahiptir. İlmî kişiliğinin yanında siyâsî ve diplomatik bir kişiliği de vardır.

Geleneksel çizgideki ulemâdan bir diğeri de Muhammed Hasan el-Ucrî’dir. O özellikle hadis üzerine çalışmalar yapmış ve yapmaktadır.

Bedrî’-d-din el-Hûsî de zeydiyyenin önde gelen âlimlerindendir.

Muhammed İsmâil el-Amrânî ise Yemen’in müftüsü, şeyhul-islam’ı konumundadır. O herkes tarafından fetvalarına müracaat edilen ve verdiği fetvaları halk tarafından büyük bir hoşnutlukla kabul edilen büyük bir âlimdir. Ayrıca o, kadıların duâyenidir.

Murtaza el-Mahatvarî yeni nesil âlimlerdendir. Hem geleneksel medrese tahsili yapmış hem de akademik kariyerini tamamlamıştır. Ezher’de başarılı bir doktora tezi hazırlamıştır. San’a üniversitesinde usul-i fıkıh bölümünde öğretim üyesidir. Merkez-i Bedr adında bir külliyesi bulunmaktadır. Burada çok sayıda talebe yetiştirmekte, tahkik çalışmaları yapmaktadır. Ayrıca külliyenin camisinde irşad ve vaaz faaliyetlerinde bulunmaktadır. Murtaza el-Mahatvarî ilmî kişiliğinin yanında aksiyoner bir kişiliğe de sahiptir. Konferanslarla, vaazlarıyla, medyadaki programlarıyla İslâmî şuuru yeni nesillere aktarma gayreti içerisinde.

Yahya Salim İzzan’ın özelliği ümmetin sorunları ile ilgili bilimsel araştırmalar yapmasıdır. Hilâfetin Kureyşliliği, Yetmiş Üç fırka Hadisi, Hadislerin Kur’an’a Arzı ile ilgili çalışmaları bunların başında gelmektedir. Ayrıca Salim İzzan çok sayıda tahkik çalışmalarıyla da zeydî kültürüne hizmet etmektedir.

Abdullah Hamûd el-İzzî de genç nesil zeydî âlimlerdendir. Tahkik ve mukayeseli çalışmalarıyla bilinen bir ilim adamıdır. Mukayeseli çalışmalarından biri Rüyetullah meselesidir. Ayrıca el-İzzî, Şehristânî ile ilgili bir çalışma sürdürmektedir. Ağırlıklı çalışmaları arasında hadis gelmektedir.

Abdu'Selam el-Vecîh hem tahkîk hem de telif eserleriyle zeydî kültürüne hizmet eden önemli ilim adamlarından biridir. Onun özel kütüphanelerdeki el yazması eserlerin fihristi ile ilgili çalışması ve ayrıca, zeydî müelliflere ait Â'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye isimli çalışması zeydî kültürüne yapılmış çok önemli hizmetlerdir.

Bu çalışma ile amacımız elbette sadece bu zeydî âlimlerin varlığından ülkemiz ilim çevresini haberdar etmek değildir. Bunun yanında ülkemizin akademik çevrelerinde Yemen'e doğru bir ilmî yönelişe kapı aralayabilmektir. Sevindirici olan taraf şudur ki; ülkemizde son yıllarda Zeydiyye mezhebi üzerine farklı alanlarda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Başta kendi tezim de olmak üzere ilk etapta bu çalışmalar çoğunlukla Zeydiyye mezhebini tanıtmaya yönelik tasvîrî çalışmalardır. Ümit ederiz ki bu çalışmaları daha derin, daha sınırlı, mukâyese ve tahlîle dayalı çalışmalar tâkip eder.

ARAP DİLİ GRAMERİNDE KADININ STATÜSÜ*

Muhammed Hasan es-Sûrî

Çeviri: Mehmet Cevat ERGİN**

Birçok kişiye göre; toplumların edebiyatı, dili ve ahlak yasaları ile bütün bunların sosyal sonuçlarının arkasında, değerler, kavramlar ve adetlerde kendini gösteren sosyal ilişki yapıları yer almaktadır.

Bir filolog, bu sosyal yapıların Arap dili gramerinde Arap toplumuna nasıl tahakküm ettiği ele alarak bu meseleyi incelemiştir.

Arap dilinin sırlarını bir çırpıda anlamamız kolay değildir. Çünkü bu konuda önemli hedeflere ulaşabilmek büyük çabalar sarfetmemize bağlıdır. Örneğin; Yüce Kur'an'ın dil uslubundan ve köklü Arap edebiyatından neş'et eden (belagat, fesahat ve bedi')i ele alalım. Bilginler bu konularda çok sayıda kitap yazmışlar ve bu uğurda yoğun zihinsel çabalar sarfetmişlerdir. Öte yandan başka sırlar da vardır ki, ancak nahiv, sarf, dil ve edebiyat ilimlerinde derinleşme ile anlaşılabilir.

Ben, Arap dili alanında yaklaşık çeyrek asır süren araştırmalarımın sonunu gördüm: Nahiv ve sarf ilminin, temelleri üzerine kurulduğu usullarda kadın hafife alınmış ve erkek yüceltilmiştir. Öyle görünüyor ki, Araplar erkeğe verdikleri kadar kadına değer vermemişlerdir. Erkeğe verilen sosyal değer gibi kadına sosyal değer vermemişlerdir. Nihayet İslam dini ortaya çıktı ve kadına tıpkı erkek gibi haklar verdi. Kur'an-ı Kerim'de ve fıkıh kitaplarında ortaya konulduğu üzere İslamda kadın haklarının birçok kutsal yönü vardır. “nahiv ve sarf'ta kadın” konumuzdan Araplarda kadının konumu hakkında yeni bir şey öğreniyoruz. Bu, daha önce dil araştırmaları alanında telif edilmiş olan herhangi bir kitapta ele alınmamış bir husustur. Öyleyse bu, yeni ve özgün bir araştırmadır. Şu anda arz ettiğim konu, yayına hazır olan “Nahiv ve Sarf Kaidelerinde Kadın” adlı eserde ele alınan onlarca konudan biridir. Bu eserde yer alan bazı bölümleri daha önce çeşitli Arap gazetelerinde neşretmiştim. Ayrıca bir kısmını yayınladım, bazı Arap gazeteleri de yayınladıklarını naklettiler. Okuyucu bu araştırmayı, işaret ettiğim Araplarda kadının konumu hususunda bir örnekleme olarak değerlendirebilir.

Nahiv ve sarf'ın, temellerinde oluşturulduğu Arapçanın bütün lafzi kullanımlarında akıllı müennes ve akıllı olmayan müennes kelimeleri, akıllı müzekker ve akıllı olmayan müzekkerlerden daha aşağı derecede konumlandırılmaktadır. Arap dilinde müzekker, bir çok dil uslubunda müennes'in önündedir. Mesela tesniyelerle ilgili kullanılan bazı ıstıhlalarda müennesi bir kenara koyup müzekkeri seçmişlerdir. Tesniye “مُنَى” lafzını müzekker yapmışlardır. Nahivciler, bu olguyu

* el-Arabî, Sayı 361, Kuveyt, Aralık 1988, s. 116-119.

** Yrd. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mcergin@hotmail.com

geçersiz bazı illetlerle gerekçelendirmişlerdir. اَلْمُنَى عَلَى التَّغْلِبِ “Tağlib üzere tesniye” iadeleri bu kabildendir. Bu konuda çeşitli şahitler zikretmişler ve hepsini de “tağlib kuralı”na dahil etmişlerdir. Bu kural, nahivcilerin kendi düşünceleriyle koydukları kurallardan başka bir şey değildir. Oysa hakikatte; hem müzekker hem de müennesleri ihtiva eden kelimelerde müennesin gözardı edilib müzekker lafızların seçilmesi, erkeğe verilen değer sebebiyledir. Tağlib kuralında müzekker kelimenin müennes kelimeye tercih edilmesini gerektiren bir sebep yoktur. Öyleyse tağlib kuralı neden erkeğin yanındadır da müennesin yanında değildir? Yani tağlib kuralında bu olguyu işletirken neden müennesi müzekkere tercih etmemişlerdir?

Istılahi Tesnîyeler

Bu tesnîyelerden bazıları şunlardır:

(الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) “güneş ve ay” tesniyesi. Bu tesniyeye "شَمْسَان" değil, "قَمَرَان" demişlerdir. Halbuki ay, güneşin bir parçasıdır. Kuvvet, ışık, sıcaklık ve diğer özelliklerin hepsi güneşte vardır. Ay ise kaya ve taşlardan ibaret olup, su ve havaya sahip atmosfer de yoktur. Bu konuda قَمَر “ay” kelimesinin söz konusu tesniye için seçilmesinin sebebi, شَمْس “Güneş” kelimesinin müennes olmasından başka bir şey değildir. Güneş ve ay için "الْأَزْهَرَان" terimi de kullanılmıştır. "الْأَزْهَرُ" de müzekker bir kelimedir. Yine güneş ve ay için "الدَّائِبَان" de denilmiştir. "الدَّائِبُ" kelimesi de müzekkerdir.

Dicle ve Fırat "دِجْلَةُ وَالْفُرَاتُ" nehirleri için "فُرَاتَان" demişler ama دِجْلَتَان dememişlerdir. Bunun sebebi de yine müzekker olan kelimeye önem verilip onun gözetilmesi ve müennes olanın ihmal edilmesidir.

Karı koca "الرَّوْحُ وَالرَّوْحَةُ" için "الرَّوْحَان" demişler, "الرَّوْحَتَان" dememişlerdir. Sebep yine müennesin gözardı edilmesi ve müzekker olanın tercih edilmesidir.

Su ve buğday "الْمَاءُ وَالْحِنْطَةُ" için "الْأَسْمَرَان" demişlerdir. Buradaki tesniye için yine müzekker olan "الْأَسْمَرُ" ismini kullanmışlardır.

Kûfe "كُوفَةُ" ve Basra "بَصْرَةُ" şehirleri için "الْعِرَاقَان" demişlerdir. Yine bu iki şehir için "الْبِلْدَان" demişlerdir.

Anne ve baba "الْأَبُ وَالْأُمُّ" için "الْأَبَوَان" demişler ancak "أُمَان" dememişlerdir. Halbuki anne, çocuğu karnında taşıyan ve terbiye eden ve bir çok hizmette bulunan kimsedir. Buna rağmen anne adını sırf müennes olduğu için tercih etmemişlerdir. Anne baba için "الطَّرَفَان" ve "الظُّفَيْرَان" terimlerini de kullanmışlardır. "إِمْرَأَةٌ ظَفِيرٌ" “sütanne” denilmektedir. Bu, çocuğa şefkat gösteren kadındır. "رَجُلٌ ظَفِيرٌ" da denilmektedir. Başkasının çocuğunu kendisine evlat edinen anlamına gelmektedir.

Mekke "مَكَّةُ" ve Medine "الْمَدِينَةُ" şehirleri için "الْحَرَمَانِ" demişlerdir. Burada her ikisinden farklı ama yine müzekker bir kelime tercih etmişlerdir.

Kadın ve erkek sevgililer için müzekker olan "الْمُتَحَابَّانِ" demişler, müennes olan "الْمُتَحَابَّاتِ" kelimesini kullanmamışlardır. Yine aynı anlamada müzekker olan "مُتَعَاشِقَانِ" kelimesini tercih etmişler, aynı ifadenin müennesi olan "مُتَعَاشِقَتَانِ" kelimesini kullanmamışlardır. "Aşık ve maşuk" için müzekker olarak "عَشِيقَانِ" demişlerdir. Aynı anlamda "حَبِيبَانِ" demişler, müennesi olan "حَبِيبَاتِ" kelimesini kullanmamışlardır.

Kûfe "الْكُوفَةُ" ve Basra "الْبَصْرَةُ" şehirleri için; her iki şehrin isimleri müennes olduğu için onları bırakıp "الْبَصْرَانِ" ifadesini kullanmışlar ve tesniye olan kelime müzekker olan ismi tercih etmişlerdir.

Mekke ve Medine'deki mescitlere "الْمَسْجِدَانِ" demişler, burada da müzekker olan "الْمَسْجِدِ" ismini tercih etmişler, "مَسْجِدُ مَكَّةَ وَمَسْجِدُ الْمَدِينَةِ" ifadelerinde müennes olan ve muzafun ileyi olarak kullanılmış olan "مَكَّةُ" ve "الْمَدِينَةُ" kelimelerini bir tarafa bırakmışlar ve dikkate almamışlardır.

Ezan "الْأَذَانِ" ve kamet "الْإِقَامَةُ" için "الْأَذَانِ" demişlerdir.

- Fakirlik acısı "مِرَارَةُ الْفَقْرِ" ve üzüntü acısı "مِرَارَةُ الْهُمُومِ" için "الْأَمْرَانِ" demişlerdir. Esas kelimeler olan iki "مِرَارَةُ" kelimesi ise müennes olduğu halde bunları bırakıp tesniye ve müzekker olan "الْأَمْرَانِ" (iki acı) kelimesini tercih etmişlerdir.

- "مُدَاوَلَةٌ" ve "مُدَاوَلَةٌ" kelimelerinin tesniyesi için sırayla ve dönüşümlü olarak anlamlarına gelen "دَوَالِكُ" kelimesini kullanmışlardır. Kastettikleri "مُدَاوَلَةٌ بَعْدَ مُدَاوَلَةٍ" sıra ile tek tek anlamıdır.

Hanzala b. Amir حَنْظَلَةُ بْنُ عَامِرٍ ve Rebi'a رَبِيعَةُ isimlerinin tesniyesi için "الْأَحْمَقَانِ" terimini kullanmışlardır. Kullandıkları isim müzekkerdir. Diğer iki isim ise lafzi müennes kelimelerdir. Bu kullanım cahiliye dönemine aittir.

Yılan الْحَيَّةُ ve akrep الْعَقْرَبُ kelimeleri için "الْأَسُودَانِ" demişlerdir.

Altın الذَّهَبُ ve gümüş الْفِضَّةُ kelimeleri için "الْحَجَرَانِ" demişlerdir. Altın ve gümüş isimleri için ayrıca "التَّقْدَانِ" de demişlerdir.

- الْعَصْرَانِ terimini kullanmışlardır. sabah الْعَشِيُّ ve akşam الْعَصْرَانِ kelimeleri için. Ayrıca bu iki vakit için "الْأَبْرَدَانِ" ve "الصُّرْعَانِ" terimlerini de kullanmışlardır.

Musul الْمَوْصِلُ ve el-Cezire الْجَزِيرَةُ şehirleri için "الْمَوْصِلَانِ" demişlerdir.

- اَلْهَاشِيَانِ "zafer ve şehit olmak kelimeleri için" terimini kullanmışlardır. Bütün bu örneklerde müzekker olan ismi tercih etmişler, müennes olanı ise kullanmamışlardır.

Bunlar müzekker kelimelerin tercih edilip müennes kelimelerin ihmal edildiği bazı tesniye lafızlardan örneklerdir. Nahivcilerin bu tesniyelerin kullanılmasına sebep olarak gösterdikleri tağlib kuralının ise hiçbir anlamı yoktur. Zikrettiğimiz örneklerdeki müzekker kelimelerin müennes kelimelerin önüne geçirilerek tercih edilmesi, müzekkerleri değer verip müennesleri küçük görmelerine dair sahip oldukları söz üslubu gerçeğine dayanmaktadır.

Müzekkerin müennese tercih edildiği bir başka konu da şudur. Akıllı varlıkların müzekker çoğullarında merfu durumda çoğulluk alameti vav-nun (ون) dur. Örneğin مُحَمَّدٌ kelimesinin çoğulu merfu konumda olduğunda مُحَمَّدُونَ şeklindedir. Akıllı varlıkların müzekker çoğullarının sıfatı da aynı şekilde vav-nun (ون) ile gelir. "فَاضِلٌ"ve "فَاضِلُونَ" örneğinde olduğu gibi. Çoğullarda yer alan "vav-nun" (ون) alameti, yalnızca akıllı varlıkların ve sıfatlarının müzekker çoğullarında kullanılmaktadır. Örneğin دِيكٌ "horoz" kelimesinin çoğulu için دِيكُونَ ya da اَسَدٌ aslan kelimesinin çoğulu için اَسَدُونَ denilmez. Bunların dışında akıllı olmayan herhangi bir müzekker için de bu çoğullar kullanılmaz. Öte yandan görüyoruz ki, akıllı varlıkların müennes çoğullarının alameti elif-te (ت) dir. Örneğin müennes olan هَيْدٌ kelimesi, هَيْدَاتٌ şeklinde فَاضِلَةٌ kelimesi de فَاضِلَاتٌ şeklinde çoğul yapılmaktadır. Ancak müennes çoğul kelimelere mahsus olan bu alametin, akıllı müennesler dışında kullanılması da mümkündür. Örneğin; دَجَاجَةٌ "tavuk" kelimesi, (دَجَاجَاتٌ) şeklinde, شَاهِقٌ "çok yüksek" kelimesi, (شَاهِقَاتٌ) şeklinde, وَرَقَةٌ "yaprak" kelimesi, (وَرَقَاتٌ) şeklinde ve جِمَارَةٌ "dişi eşek" kelimesi de (جِمَارَاتٌ) şeklinde çoğul yapılabilmektedir. Böylece görüyoruz ki, akıllı müzekker kelimelerin alameti yalnızca akıllı müzekker varlıklar için kullanılırken; akıllı müennes kelimelerin alameti hem akıllı varlıklar için hem de akıllı olmayan çeşitli cins varlıklar için de kullanılabilir. Bu durum akıllı müennes varlıkların değerinin düşürülmesi demek değil midir?

Müenneslik alameti olan "Nun-i nisve"de "نُونُ النِّسْوَةِ" ve "muhataba ya'sı"nda da "يَاءُ الْمُخَاطَبَةِ" aynı durum söz konusudur. "Nun-i nisve", fiillerde çoğul müenneslik alametidir.

Örnek: (الْبَنَاتُ يَذْرُؤْنَ) "Kız çocukları okuyorlar.",

(النِّسَاءُ سَافَرْنَ) "Kadınlar yolculuk yaptı.",

(يَا أَيُّهَا الْجَاهِلَاتُ تَعْلَمْنَ) “Ey eğitimsiz kadınlar! Öğrenim görünüz.”

“Nun-i nisve” denilen bu “nûn” sadece kadınlara yani akıllı müenneslere mahsus değildir. Akıllı olmayan varlıklar için, örneğin; hayvanlar için ya da diğer akılsız varlıklar için de kullanılabilir.

Örnek: (الْحَمَامَاتُ طَرُنَ) “Güvercinler uçtu.”

el-Mütenebbî’nin bir şiirinde şöyle yer almaktadır:

لَيَالِيَّ بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شُكُولٌ طَوَالَ وَلَيْلِ الْعَاشِقِينَ طَوِيلٌ
مِنْ لَيْلِ الْبَدْرِ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ وَيُخْفِنَ بَدْرًا مَا إِلَيْهِ سَبِيلٌ

Nun-i nisvet ya da nunu’l-inas olarak isimlendirilen bu nun zamiri, yukarıdaki beyitte يُنَّ ve يُخْفِنَ fiillerinde akıllı olmayan varlıklara işaret etmektedir ki o da “ضَمِيرٌ” dir. Uygun olan bu nun’un; nisvet (kadınlar) nunu değil, “الليالي” “geceler” dir. Uygun olan bu nun’un; nisvet (kadınlar) nunu değil, “ضَمِيرٌ” müenneslik zamiri olarak isimlendirilmesidir. يُكْتَبِي ve إِعْلَمِي gibi fiillerde müenneslere hitap için kullanılan muhataba ya’sına gelince; o da akıllı olmayan varlıklar için kullanılmaktadır. Şu ayetteki kullanımı buna örnek olarak verilebilir.

“وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا” “Rabbin arıya dağlarda evler edin diye vahyetti.”

Akıllı müennesin alâmeti, yalnız kendisine mahsus olmayıp akıllı olmayan başka varlıklar da bunda ortaktır.

Nahivciler arasında bilinen bir başka konu da sarf “الصَّرْفُ” denilen tenvin’in erkeğe, yani ister akıllı olsun ister akıllı olmasın müzekker’e mahsus oluşudur. Bu tenvin kelimenin gücüne ve sağlamlığına işaret eder. Mesela “مُحَمَّدٌ” kelimesi, “مُحَمَّدٌ” şeklinde gelebilir. Kitap “كِتَابٌ” kelimesi, “كِتَابٌ” şeklinde gelebilir. Fakat kelimenin güçlülüğüne ve tam i’rab almasına işaret eden bu tenvin, akıllı müennese verilmemiş, ve o, bundan yoksun bırakılmıştır. Araplar, akıllı müennes isimde tenvin kullanmamışlardır: “إِفْتِخَارٌ”, “فَاطِمَةٌ” ve “أَسْمَاءٌ” isimlerinde olduğu gibi. Onların nezdinde akıllı müenneslere verilen özel isimler zayıf ve güçsüz olup müzekker ismin sahip olduğu güç ve sağlamlığa sahip değildir. Nahivcilerin illet açısından tahlillerine gelince; onlar, bu durumu isimlerin gayr-ı munsarif olmaları açısından açıklamışlardır. Halbuki bu, gerçeğe aykırıdır. Akıllı müenneslerin tenvinden yoksun bırakılmalarına ek olarak Araplar akıllı müenneslerin i’rabını da eksik tutmuşlardır. Akıllı müennes kelimeleri yalnızca zammeli ve fethalı okumuşlar, kesreli okumamışlardır. Örneğin; “حَضَرَتْ عَوَاطِفُ” “Atıfeler geldi” cümlesinde عَوَاطِفُ kelimesini, zammeli ancak tenvinsiz okurlar. “شَاهَدْتُ عَوَاطِفَ” “Atıfeleri gördüm” cümlesinde aynı kelimeyi fethalı ama tenvinsiz okurlar. “سَلَّمْتُ”

"عَلَى عَوَاطِفَ" "Atıfelere selam verdim" cümlesini tenvinsiz ve yine fethalı olarak okurlar. Burada şunu söyleyebiliriz: Kadın ikinci derecede bir konumda olduğundan Araplar, ilgili akıllı özel isimleri tenvinden soyutlamışlardır. İ'rab hareketlerini de bu yüzden eksik olarak uygulamış ve aldıkları hareketleri iki hareke ile sınırlı tutmuşlardır. Kesre yerine fethayı seçmeleri ağır olan ismin, erkeğe baskısını hafifletmek içindir. Çünkü onlara göre kadın ağırdır, kesra da ağırdır. Bir ağır, iki ağırdan daha iyidir. Daha da ötesi Araplar, müennes hayvan ismini müennes insan isminden üstün tutmuşlardır. tercih etmişlerdir. Örneğin; "دَحَاةٌ" tavuk ismini tenvinli olarak "دَحَاةٌ" şeklinde telaffuz etmişlerdir. Fakat bir kadın, "دَحَاةٌ" ismiyle adlandırıldığında gayr-ı munsarif olur. Çünkü bu durumda kelime, akıllı bir müennes için özel isim olarak kullanılmış ve kendisine uyan hükme tabi kılınmış olmaktadır.

"Tenvin kabul etmeyen akıllı varlıklara ait müzekker bir kelime bu konuda hayvanlar ve cansız varlıklar ve diğerleri aynı hükme tabi olmaması yalnızca kadın tek başına bu hükme tabi olması, kadın için övünülecek bir ayrıcalık değil midir?" şeklinde bir soru sorulabilir.

Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Kadının, güç ve dinamiklik işareti olan tenvinden yoksun olmasında övünülecek bir şey yoktur. Bu durumda daha önce olduğu gibi yine erkeğe nispetle değersiz olarak kalmaktadır. Hayvanlar ve cansız varlıklar gibi akıllı olmayan varlıkların tenvin konusunda erkek ile müşterek olması, kadın için övünülecek bir durum, erkek için de bir eksiklik olarak nitelenemez. Araplar akıllı müennesten hoşlanmadıkları için akıllı olan ve olmayan müzekkerleri ondan üstün tutmuşlar ve bunlara tenvin vermişlerdir. Müennes kelimeyi ise tenvinden mahrum bırakmışlardır. "Ekrabu'l-mevârid" sahibi, Ebû Zeyd'in şöyle söylediğini nakletmiştir: Benû Kelb'in, "رَجُلٌ شَجَاعٌ" "cesur adam" dediklerini, kadının bu sıfatla nitelenmediğini söylediklerini işittim. Yıldız için "كَوْكَبٌ" demişlerdir. Ancak bunun müennesi "كَوْكَبَةٌ" kelimesi yoktur. "نُجُومٌ" "yıldızlar" kelimesinin müfredi, "نَجْمٌ" "yıldız" dır. Bunun da yıldız anlamında "نَجْمَةٌ" şeklinde müennesi yoktur. eş-Şertûnî, "Ekrabu'l-mevârid" kitabında şöyle demiştir: Araplar "نَوْبٌ" "جَبَّةٌ حَدِيدَةٌ" "Yeni bir elbise" ve "جَبَّةٌ حَدِيدَةٌ" "yeni bir cübbe" derler. Bu cümleyi "جَبَّةٌ حَدِيدَةٌ" şeklinde ifade etmek caiz değildir. Eğer "فَعِيلٌ" kalıbındaki kelimeler; söyledikleri gibi müzekkerlikte ve müenneslikte eşit olsalardı, "جَبَّةٌ حَدِيدَةٌ" şeklinde okumak caiz değildir demezlerdi. Kitapta bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Burada gösterdiğimiz örnekler de bunlardandır. Yüce Allah, doğrunun velisidir.

KİTAP TANITIMI

İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (as) Devri Kronolojisi (tahlil ve tenkit), Kasım ŞULUL

Halis DEMİR*

İlk kaynaklara Göre Hz. Peygamber (as) Devri Kronolojisi (tahlil ve tenkit) Kitabı Kasım Şulul tarafından yazılmıştır. Bu isim bize farklı bir siyer kitabıyla karşı karşıya olduğumuza dair fikir vermektedir. Kitap giriş, iki bölüm, kaynaklar, ekler ve indeksten oluşmaktadır. Yazar bu kitapla tarih okuma, yazma ve anlama konularında bir yöntem teklif etmektedir.

Yazar “ikinci baskıya dair” şunları yazmaktadır: “Hz. Peygamber devri fiziki ve beşeri coğrafyası ile ilgili gerçek ölçekli ve güncelleştirilmiş haritalar, o dönemde mesafe ölçümü için kullanılan birimler, o devrin ulaşım araçlarının sürati ve bunların günümüz değerleriyle ifade edilmesi o dönem kronolojisinin tespiti için yapılan tahlillerde gerekli araçlardandır.(...) Bu eserlerde yer alacak bütün haritalar vb. dokümanlar, uydu destekli ve gerçek ölçekli veriler şeklinde nehir, ova, vadi, tarım alanları, orman ve türleri, maden yerleri, panayır yerleri ve yollar vs. içermelidir. O zamanki – fakat güncel karşılıklarını da ihmal etmeden- her türden yer isimlerini, yerleşim birimlerini, mesafelerini, (...) ihtiva etmelidir.” Bu cümleleriyle yazar siyer bilgilerimize ilave edilmesi gereken ayrıntıları hatırlatmaktadır. Bu kitap da ise kısa bir siyer bilgisiyle Rasulullah döneminin kronolojisini tespit etmektedir. Bir anlamda yazar, zaman ve mekân unsurlarını ihtiva eden tarih biliminin zaman mefhumunu bize hissettirmektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak mekân, mesafe ve coğrafya ile ilgili kavram ve bilgilere ihtiyaç hissettirmektedir.

İktibastan hareketle şunu da belirtmeliyiz. Siyer kitaplarında geçen bazı kavramlar, merhale, günlük, berid, konak gibi, mesafe bildiren zaman çağrıştıran kavramlar yaklaşık olarak ifade edilmeli, güncelleştirilmelidir. Mevcut bir haritanın yardımıyla o dönemin mekânları bugün halen ne durumda tespiti yapılabilirdi. Yazarın öncelikle hedefi zaman olduğuna göre bahsettiğimiz konular birer eksik olarak da görülmeyebilir.

İlk baskısı 17 Aralık 2002 yılında çıkarılan kitap, 13 Eylül 2007 yılında ikinci baskısını yapmıştır.

Kitabın girişinde yazar araştırmanın gayesini şu şekilde izah etmektedir: Hz. Peygamber devri ile ilgili tarih içeren haberleri imkânlar ölçüsünde- ilk kaynaklarına irca ederek bir arada sunmak, bunlarla ilgili tahlil ve tenkitlerde bulunmaktır. Böylece ileride hazırlanacak daha mütekâmil bir “Hz. Peygamber devri kronolojisine zemin hazırlanmış olacaktır. Sosyal bilimcilere İslam’ın din ve top-

* Dr. MEB, Öğretmen.

lum olarak doğuş dönemini kronolojik bağlamda izlemelerine yarayacak özet bir siyer çalışması sunmaktır.” (s.25)

Bu bölümde kaynaklar tanıtılmaktadır. Lakin başlıktaki tahlil ve tenkit ilavesine uygun olarak kaynakların mevsukiyeti konusunda kitapta genel anlamda bir tahlile gidilmediği görülecektir. Oysa kitap incelendiğinde görüleceği gibi çeşitli bilgiler kaynaklarda farklılıklar göstermektedir. Tercih ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Rasulullah döneminde tarih yazımını gösteren bazı bilgilerin bizzat ilk kaynaklardan gösterilmesi heyecan verici olmalıdır: “İbn Sa’d, tebe-i tabiinden olan Ebu Amr b. Hureys el-Uzri’nin: “Babalarının kitaplarında (veya yazılarında) bulduğum kayıtlara göre” diyerek bazı bilgileri kaydeder.” (s. 35) Bu sayfada başka deliller de bulunmaktadır.

Kitabın girişi kitabı ayrıcalıklı hale getirecek niteliktedir. Yazarın ifadesiyle nakledecek olursak giriş şöyledir: “İhtılaflı kronolojik haberlerin tahlil ve tenkidi ile ilgili başlıkların anlaşılması büyük oranda araştırmanın giriş kısmında yer alan “Cahiliye devrinde takvim”, “Asr-ı saadette takvim”, “Klasik İslam tarihçilerinin kaynak anlayışı”, “Aynı olaya farklı tarihler verilmesinin sebepleri”, “Nesi’ problemi”, “Tarihlerden birini tercih yöntemleri” ve “Siyer kaynaklarında kullanılan tarihlendirme usul ve tabirleri” bahislerinin dikkatle okunmasına bağlıdır.” (s. 37)

Araştırma iki bölümden oluşmaktadır. Konular, vuku tarihi üzerinde ittifak edilen veya ekseriyet tarafından kabul gören kronolojik haberlere göre tertip edilmiş özetir. Önce olaylar iki sütunda verilmiştir. Bu tablolar, anlatılacak siyer hadiselerinin başlıklarıdır. (s. 36) Yazarın verdiği örnek şudur:

46. Osman b. Maz’un’un vefatı

Hicri 2. Yılın (İbn İshak) Zilhicce ayında (Taberi) veya Şaban (İbn Sa’d)

Asr-ı Saadette Takvim başlığı altında Kur’an-ı Kerim’de takvimle ilgili kavramları yazar belirlemiştir: Buna göre, yıl, ay, hafta, gün, gece, saat ile ilgili kavramlar Kur’an-ı Kerim’de geçmektedir. Mesela saat kelimesi 48, asr 1, gece 92, gündüz 57 defa geçmektedir. (s.53)

Yazar İbadetlerimizde kullandığımız kameri takvimle ilgili şu tespitte bulunmaktadır: “eğer kameri yıl- bazı modernleşmiş Müslümanların, getireceği sonuçların farkında olmadan ileri sürdükleri gibi- bir güneş yılı içinde sabit bırakılsaydı, muazzam bir adaletsizlik olacaktı.” (s.55) Bu açıklama İslam’ın evrensel olduğuna dair bir açıklamadır aynı zamanda.

İslam tarihi kaynaklarında birbiriyle tezat teşkil eden bilgiler bile aynı eserlerde yer almaktadır. Yazarın şu ifadeleri, bu durumun sebebinin bize açıklamaktadır: “... ravileri ne kadar zayıf olursa olsun, hiçbir haberi atmıyor, böyle bir davranışın, bir takım bilgilerin kaybolmasına yol açacağından endişe ediyorlardı.”

(s.65) Kaynaklardaki rivayetleri okurken biraz daha titiz, dikkatli, itinalı olmamız gerekmektedir. Zira bir bilginin kaynaklarda geçiyor olması sahih olması için yeterli olmayacaktır. Bunları hemen kabul yerine kaynak değerlerini yine kaynaklara başvurarak, tahlil ederek, sağlamasını yaparak kabul etmek gerekmektedir.

Kaynaklarda aynı olaya farklı tarihler verilmesinin sebeplerinden birisi de şöyle açıklanmaktadır: "...ümme bir toplumdan günümüz anlayışına uygun bir tarihlendirme beklemek de yanlış olur." (s.67) Fakat bu günümüzdeki anlamıyla sistemli kayıtların tutulmadığı bir döneme ait bilgilerin kaynak değerini eksiltmektedir.

Yazar farklı tarihlerden birini tercih başlığı altında yine aynı konuya temas etmektedir. "Rivayetler arasında tercih yapılırken, fiziki mesafelere, o günün ulaşım araçlarının seyir hızına, zaman ifade eden ibarelere, mesafelerin ne kadar sürede kat edildiğine, coğrafi bilgilere ve bunların güncel karşılıklarına dikkat etmek gerekir." (s.78) Bu cümlelerin yerini bulması için elimizde o günün mesafe birimleri, seyir hızları, konaklama alışkanlıklarıyla ilgili, imkânlar nispetinde, yaklaşık bilgiler ihtiva eden cetveller olmalıdır.

Peygamber efendimizin doğumuyla ilgili kullanılan şu bilgileri yazar da nakletmektedir: "İlk İslam tarihi kaynaklarında, Hz. Muhammed'in ana rahmine intikalinden doğumuna kadar geçen zaman içinde bazı fevkalade olayların meydana geldiğine dair" (s. 100). Bu rivayetler ne derece doğrudur? Yazarın da bir listesini verdiği harikulade olayları kim, nasıl tespit edebilmiştir? (mukayese için bkz. Ahmet ÖNKAL, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi" İslami Araştırmalar Dergisi, c. 6, sayı. 3, Ankara, 1992) Dikkate değer bir başka husus ise şudur: yazarın da ifade ettiği gibi Rasulullah'ın doğum tarihine ait bilgiler ihtilaflı olmasına rağmen (s.102) bu olaylar kesinmiş gibi itibar görmektedir. Bir takım bilim adamları hala Rasulullah'ın doğum tarihinde dünyada vuku bulan bazı harikulade olayları, hangi kaynağa dayanarak bilgi vermektedirler?

Konu kronoloji olduğuna göre bazı bilgilerin sağlaması yapılmalı, bazı bilgiler tahlil edilmelidir. Rasulullah'ın dadısı olan Ümmü Eymen önce muhtemelen Medine'ye hicretten sonra Ubeyd b. Zeyd ile sonra da Zeyd b. Harice ile evlenmiştir. İlk eşinden Eymen, ikinci eşinden ise Üsame isimli çocuğu olmuştur. Ümmü Eymen Zeyd b. Harise ile ne zaman evlenmiştir? Hazrec'den Ubeyd b. Zeyd ile ne zaman evlenmiştir? Daha sonra Zeyd ile evlenmişse, bu evliliklerinden olan çocukları Üsame (s.112) bu kadar kısa sürede bir orduya komutanlık edecek yaşa nasıl gelmiştir? (bkz. Üsame b. Zeyd'in Suriye seferi, h.11 yıl s.662) İlerleyen sayfalarda Zeyd ile evliliğin Medine'de olduğu tasrih edilmektedir (s. 177) Usame'nin doğum tarihi Ümmü Eymen'in fiziken doğum yapabileceği bir yaşta mıdır?

Kronoloji içerisinde Rasulullah'ın hayatına dair teferruatlı bilgiler de verilmektedir: Bunlardan Hicretten sonra yapılan muahatın bir benzerinin Mekke'de Müslümanlar arasında yapıldığını öğreniyoruz. (s.150)

Yazarın kronoloji bilgileri vermesi tarihi olaylardaki mesafe, mekân ve yolculuk sırasında çekilen zahmetleri de aklımıza getirmektedir. Taif seferini örnek verebiliriz. Rasulullah Taif'e bi'setin 10 yılında "Şevval ayının bitimine son üç gece kala gitmiş; Mekke"ye ise 23 Zilkade Salı günü dönmüştür.(s.175) Yolculuk üç haftadan fazla sürmüştür. Bu gayretin sonucu maalesef bir yerli kişinin bile Müslüman olmadan döndüğü mütevekkil bu yolculuk O'nun azmini bir kat daha artırmıştır. Taif hicret, davet denemesinin meyveleri yıllar sonra alınmıştır. Ridde hareketlerinde ve fetih faaliyetlerinde Taifliler en ön saflarda İslam ordusunda cihat faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

Şulul'un kitabındaki bulunan Medine'nin sınırlarının belirlenmesi ile ilgili şu rivayet bugün için daha bir önem taşımaktadır: "Rasulullah şöyle buyurmuştur: Ben, Medine'nin iki taşlık arasını, tıpkı İbrahim'in Mekke'yi haram yaptığı (kutsal belde ilan ettiği) gibi, haram saydım. Medine'nin otları koparılmaz, avı korkutulup kaçırılmaz, yitiği sahiplenilmez. Ancak ilan edip sahibini bulup teslim etmek için alınır. Savaşmak için kişinin orada silah taşınması helal olmaz. Kişinin devesini doyurmak için kestiği veya keseceği otlardan başka oranın hiçbir otu ve ağacı kesilmez." (s. 229) Çevre sağlığı için alınan bu önlemler çağlar öncesinden ancak evrensel bir bakış açısıyla alınmış tedbirlerdir.

Çeşitli bilgilerimizin sağlamasını yapmak bakımından kronolojiye ihtiyacımızın olduğu kesindir. Bunun bir örneği Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla alakalıdır. Hz. Aişe, Vakidi'nin beyanına göre bi'setin 4. Yılında dünyaya gelmiştir. (s. 151) Hz. Aişe'nin doğumu ve evlilik yaşı İslam tarihinde üzerinde tartışma yapılan konulardan birisidir. Hz. Aişe Kaynakların ifadesine göre 66 yaşında Hicretin 58. Yılında vefat etmiştir. (s. 301) Konuyla ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Hz. Aişe'nin h.1. yılda peygamberimizle evlendiği düşünülürse (s.302), oldukça küçük yaşlarda evlendiğini kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda izahı güç bir husus ortaya çıkmaktadır. Arkasından zoraki yorumlar gelecektir. Bunların yerine kaynakların verdiği bilgiler ihtiyatla karşılanabilir. Kaynaklardaki bilgiler kesin doğru olarak kabul edilmeyebilir. Yazar da bu konuyu muğlâk bir şekilde bırakmaktadır: "Netice itibarıyla Hz. Aişe evlendiğinde, rivayette ifade edildiği gibi 9-10 yaşlarında değil, o günkü toplumun evlilik için kabul ettiği, yadırgamadığı bir yaştaydı, küçük değildi." (s. 303)

Kasım Şulul konuları şu şekilde vermektedir: Mesela Hamrau'l-Esed Gazvesi çıkış: 16 Şevval H. 3, Pazar. Dönüş: 20 Şevval H. 3, Perşembe (İbn İshak). Burası Medine'den 8 mil uzaklıktadır. Resulullah (as) burada Pazartesi, Salı ve

Çarşamba günleri kalmış sonra Medine'ye dönmüştür. Sonra yazar bu konuyla ilgili bilgiler de vermektedir. (s.345)

Kıtapta kronolojik bilgilerin dışında farklı bilgilere de rastlamaktayız. Korku namazı bunlardan birisidir: Rasulullah (as) dört ayrı yerde korku namazı kılmıştır: Zaturrika Gazvesi, Usfan Gazvesi, Zükare Gazvesi ve Hudeybiye Gazvesi (s.385) Yine Efendimiz hicretten sonra dört umre yapmıştır: Hudeybiye, Umretü'l- kaza, Cirane ve Veda Haccı umresi (s.473-474).

Kimi bilgilerin güncelleştirilmesi gerekmektedir. Bu konuda mesai harcadığına göre yazarın kanaatleri olmalıdır: Dumetü'l-Cendel Gazvesini anlatırken yazar burasının Medine'ye 13 merhalelik bir mesafede olup 15 veya 16 günlük uzaklıkta olduğunu tespit etmiştir. (s.395) Acaba merhalenin kaynaklarda bir karşılığı var mıdır? Bugün Müreysi Gazvesi'nin yapıldığı yer olan Müreysi suyu Medine'ye sekiz beridlik bir mesafededir.(s.401) Beridin de olası miktarını km. cinsinden yaklaşık bir değerinin verilmesi uygun olurdu. Halen bu mekânlar meskûn ise onu da bir haritadan tayin edebiliriz.

Efendimizin seferleriyle ilgili coğrafi bilgilerin ayrıntısı konuya başka bir boyut getirmektedir: Hayber Medine'nin yaklaşık 180 kilometre kadar kuzeyinden başlayan ve denizden 850–1000 metre yükseklikte yer alan, etrafı volkanik topraklarla çevrili geniş bir vadinin adıdır. Bu mesafe mutedil bir yürüyüşle dört günde alınmaktadır. (s. 486) Bu bilgilerden günlük yürüyüşün 45 km. sürdüğü anlaşılmaktadır.

Yazarın Sasani İmparatoru Hüsrev Perviz'in öldürülmesi ile ilgili rivayetleri kaydederken yazdığı şu ifade takvim sisteminde hala eksikliğimizin olduğunu bize belirtmektedir: "Hz. Peygamber'in veladetinden vefatına kadarki kameri takvimin gün, hafta, ay ve yıl dökümlerini ve miladi takvimdeki karşılıklarını, rû'yeti hilale, ihtilafı metali ve iklim şartları sebebiyle ayın ilk gününü tesbit edilemediği zaman ayın otuz gün çektiğini kabul etmek gibi dini hicri kameri takvimin kendine özgü zorluk ve değişkenliklerini de dikkate alarak veren ve bilim otoriteleri tarafından genel kabul gören tutarlı bir cetvele henüz sahip değiliz." (s.505)

Yazarın kimi tespitlerine dayanarak bugün siyer mekânlarından bazılarına ulaşamayacağımızı çıkarabiliriz: Huneyn'in yeri tam ve doğru bir biçimde belirlenememiştir. Su kaynaklarında mahrum, çöllerle kaplı bir vadi olan Huneyn'in Mekke'den 10 kûsur mil uzaklıkta, deve yürüyüşüyle bir, iki, üç veya dört günlük mesafede bulunduğu dair rivayetler mevcuttur."(s. 549–550)

229. Hz. Peygamber'in Vefatı başlığı altındaki şu özet bilgiyi yazarın yöntemiyle ilgili de fikir vermesi bakımından kaydedelim:

1. Hastalığının başlaması: Safer bitimine birkaç gece kala veya 1 Rebiulevvel (ibn İshak) veya Safer'in bitimine 2 gece kala H. 11 Çarşamba (Vakidi, Ebu Mihnef).

2. Vefatı: 12 Rebiulevvel H. 11 Pazartesi, güneş zevale yönelirken (İbn İshak, Vakidi).

3. Tekfin ve teçhiz: 13 Rebiulevvel H. 11 Salı.

4. Toprağa verilmesi: 14 Rebiulevvel H.11 Çarşamba (İbn İshak) (s.665) Yazar bu başlığın altında konuyla ilgili rivayetleri vererek bunları tartışır. Burada ihtilafı ve müttelik olunan tarihler ve kaynaklarımızın tarih verme usullerinden birisini tespit mümkündür.

Son olarak Rasulullah'ın vefat yaşıyla ilgili tartışmalara değinelim. Rasulullah'ın vefat yaşının 63 olduğuna dair rivayet çoğu siyer uleması nazarında kabul edilmiştir. Buna aykırı rivayetler ya tenkit edilmiş ya da şaz bulunmuştur. Yazar, İ. H. Danişmend'den, Rasulullah'ın 63 yaşında vefat ettiğini belirten rivayetlerin kameri takvime göre verildiğini ve bu sürenin güneş yılına göre 61 seneye denk geldiğini nakleder.(s.672)

Zengin bir kaynak listesi ihtiva eden kitapta ayrıca siyer terimleri ve özel isimler karma sözlüğü de bulunmaktadır. Buradan kitapta geçen “mil” ve “berid” gibi bazı kelimelerin karşılıklarını bulmak mümkündür.

Kasım Şulul İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (as) Devri Kronolojisi (tahlil ve tenkit) isimli bu çalışmanın bizim siyeri farklı bir bakış açısıyla okumamıza vesile olacağı kanaatindeyim.

İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (as) Devri Kronolojisi (tahlil ve tenkit), Kasım ŞULUL, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, 2008, İstanbul, 756 sayfa.

